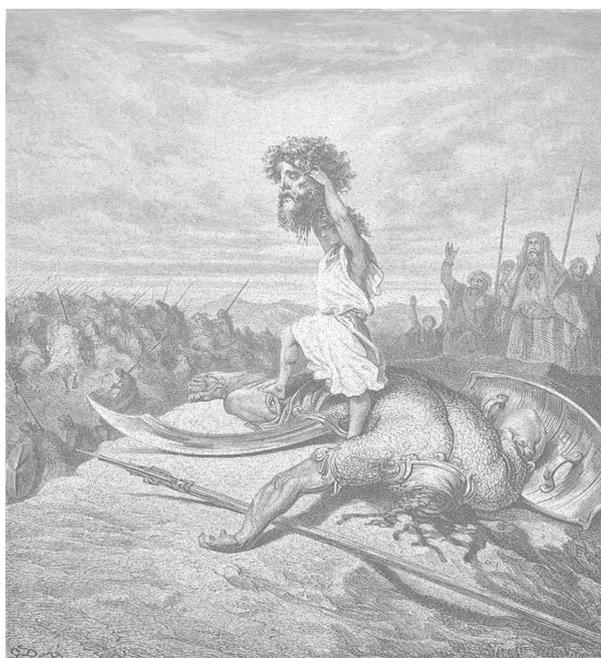


DIPARTIMENTO SCIENZE DELL'ANTICHITÀ
SEZIONE DI ORIENTALISTICA



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

QUADERNI DI VICINO ORIENTE VIII - 2014



LA PERCEZIONE DELL'EBRAISMO
IN ALTRE CULTURE E NELLE ARTI
(II - 2013)

ROMA 2014

QUADERNI DI VICINO ORIENTE
SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA
DIPARTIMENTO SCIENZE DELL'ANTICHITÀ
SEZIONE DI ORIENTALISTICA

QUADERNI
DI VICINO ORIENTE
VIII - 2014

ATTI DEL CONVEGNO
“LA PERCEZIONE DELL'EBRAISMO
IN ALTRE CULTURE E NELLE ARTI”
(II - 2013)

1-3 ottobre 2013, Odeion - Facoltà di Lettere
Sapienza Università di Roma

a cura di Alessandro Catastini

ROMA 2014

QUADERNI DI VICINO ORIENTE
SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA
DIPARTIMENTO SCIENZE DELL'ANTICHITÀ
SEZIONE DI ORIENTALISTICA

Direttore Scientifico: Lorenzo Nigro

Redazione: Daria Montanari, Chiara Fiaccavento

Tipografia: SK7 - Roma

ISSN 0393-0300

In copertina: Davide e Golia di Gustave Doré (*La Sacra Bibbia. Vecchio e Nuovo Testamento*, Milano 1869, incisione n. 75).

QUADERNI DI VICINO ORIENTE
SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA
DIPARTIMENTO SCIENZE DELL'ANTICHITÀ
SEZIONE DI ORIENTALISTICA

SOMMARIO

L. Nigro - <i>David e Golia: Filistei e Israeliti ad un tiro di sasso. Recenti scoperte nel dibattito sull'archeologia in Israele</i>	1
M. Passalacqua - <i>Lezioni di filologia: Ludwig Traube, Elias Avery Lowe, Eduard Fraenkel</i>	19
P. Buzi - <i>Il conflitto che non c'era. Ebrei e cristiani nella tradizione letteraria copta del V-VIII secolo</i>	31
A. Gebbia - <i>Nuove tendenze e nuove voci nelle letterature ebraiche degli Stati Uniti e del Canada</i>	47
F. Mastrofini - <i>Presente e prospettive del dialogo ebraico-cristiano</i>	57
S. Zincone - <i>Giudei e giudaizzanti nelle omelie Adversus Iudaeos di Giovanni Crisostomo</i>	63
P. Botta - A. Garribba - <i>Canti giudeo-spagnoli di tradizione orale</i>	73
L. Sist - <i>Testimonianze di giudaismo in Egitto: i templi di Yahweh e le risultanze archeologiche</i>	95
A. Catastini - <i>La simbologia del vino nuovo nel banchetto sacro</i>	109

[Quaderni di Vicino Oriente VIII (2014), pp. 1-17]

DAVID E GOLIA:
FILISTEI E ISRAELITI AD UN TIRO DI SASSO.
RECENTI SCOPERTE NEL DIBATTITO SULL' ARCHEOLOGIA IN ISRAELE

Lorenzo Nigro - Sapienza Università di Roma

Recent discoveries in the area west of Jerusalem at Khirbet Qeiyafa have provided, together with fresh data on a cantonal cultural horizon in a crucial period between the 11th and the 10th century BC, also a fierce debate, again and again linked to the classic topic of Biblical Archaeology of the historicity of David and his enterprises – i.e. the origins of the Israelite monarchy and related Iron Age chronology. This case, together with the nearby excavations at Khirbet al-Muqanna (the Philistine Ekron) and Tell es-Safi (the Philistine Gath), illustrates perils and opportunities of different historical and archaeological approaches to archaeological record.

Keywords: Filistei; Khirbet Qeiyafa; David; Età del Ferro; Ekron e Gath

0. PREMESSA

Lungi dall'essere considerata superata, come suggerirebbero i risultati degli archeologi più innovativi (Israël Finkelstein dell'Università di Tel Aviv su tutti), la prospettiva biblica è ancora fortemente presente nell'archeologia israeliana influenzando le attività di ricerca e il dibattito culturale, spesso alimentando drammatici corti circuiti tra la realtà attuale, la ricostruzione della storia e la storia.

Un esempio è costituito dai recenti scavi nel sito di Khirbet Qeiyafa (Kh.Q.) che hanno infiammato il dibattito scientifico e sollevato l'interesse del grande pubblico per via del tema biblico che gli archeologi hanno voluto collegare alle loro scoperte. Quanto questi sviluppi dell'archeologia in Israele incidano sulla cultura ebraica e sulla percezione che di essa si ha è difficile valutare. Certamente la divulgazione spettacolarizzata delle narrazioni bibliche, se assume lo *status* di "storia concreta" che l'archeologia le conferisce, può avere degli esiti imprevedibili, che esondano dai limiti consueti della ricostruzione storica ed entrano in quel territorio in cui si misura, in senso ampio, la percezione dell'ebraismo antico, moderno e contemporaneo.

Il caso di studio di Kh.Q. suggerisce alcune modeste riflessioni che da un lato mostrano quanto è forte nella cultura giudaico-cristiana l'*allure* del passato biblico, dall'altra quale responsabilità hanno coloro che pretendono – come sovente gli archeologi – di scrivere la storia.

Come già segnalato in altre sedi, molto spesso l'adozione acritica di una prospettiva concordista, o la spettacolarizzazione delle scoperte sfruttando l'attrazione e l'interesse suscitati dalle tematiche bibliche hanno, dal punto di vista scientifico, un effetto controproducente, rendendo anche alcuni elementi di indubbia storicità che l'archeologia concretamente offre agli studiosi, di fatto irrecuperabili, immersi come sono in ricostruzioni troppo fantasiose o dettate da paradigmi storico-ideologici attuali e pertanto non attinenti alla realtà storica.

Credo, tuttavia, che si debba provare a riassumere il dato archeologico in modo oggettivo senza dimenticare quello che la fonte biblica può offrire, ma mantenendo allo stesso tempo indipendenti i due campi, come due binari paralleli o due fasci di luce, la cui

rispettiva attendibilità è soggetta a molte incertezze, ma che restano tra i pochi strumenti di indagine per ricostruire il passato della Palestina.

1. LO SCENARIO: LA VALLE DI ELAH O VALLE DEL TEREINTO

Lo scenario della vicenda antica e attuale è il Wadi es-Sunt, la valle che dalle propaggini occidentali delle colline di Giuda scende verso il Mare Mediterraneo attraversata dal Nahar Sorek e dal Wadi Kabiba (Nahar Lachish), che si uniscono e sfociano presso Ashdod. Nella Bibbia è la Valle del Terebinto, un pianta arbustiva che cresce rigogliosa sui pendii e nelle piccole pianure interne della Palestina (*Pistacia palaestina*), caratterizzata dalla chioma ampia e bassa e dall'ombra fitta.

L'antica strada che da Gerusalemme scendeva verso sud-ovest, dopo una serie di tortuose curve dettate dall'orografia delle colline di Giuda, giungeva a Beth-Shemesh, un crocevia dal quale attraverso una piccola enclave, la Valle di Elah, si entrava nel cuore della Pentapoli filistea (Gaza, Ascalona, e Ashdod, sul mare, Gath e Ekron, come avamposti verso l'interno; fig. 1)¹. Il villaggio palestinese di Zakharyah sorge oggi dove il Nahar Elah gira definitivamente verso ovest, a 9 Km da Tell es-Safi (Tel Tsafit, la Gath filistea della Bibbia) e a 12 Km da Khirbet el-Muqanna (Tel Mique, la filistea Ekron).

Il paesaggio moderno non è più come quell'antico: interi palazzi di un nuovo quartiere di Gerusalemme fanno da sfondo alle miti colline della valle e avanzano con grandi terrapieni di risulta dai lavori di scasso dei pendii verdeggianti di macchia mediterranea. In poche centinaia di metri si consuma l'enorme distanza tra il nostro presente violento e il passato che svanisce a vista d'occhio.

1.1. Ekron e Gath

Le due città interne della Pentapoli sono state scavate dagli archeologi israeliani². Ekron, Khirbet el-Muqanna, è stato uno scavo storico degli ultimi decenni del Novecento, diretto da Trude Dothan e Seymour Gitin³; Gath, Tell es-Safi è, invece, uno scavo recente, condotto da Aren Maeir⁴, uno tra i più produttivi e innovativi archeologi israeliani. In entrambi i casi, i risultati degli scavi hanno profondamente modificato la ricostruzione storica tradizionale.

Nel primo sito la cronologia della cultura filistea, ancorata ai secoli XI-X dalla prospettiva biblica, è stata fortemente messa in discussione dalla scoperta del Tempio 650 con l'iscrizione dedicatoria alla dea chiamata *Ptgyh*⁵, forse la divinità greca Gea (Gaia)⁶,

¹ Finkelstein 1996, 231-233.

² Maeir - Uziel 2007; Garfinkel - Ganor - Hasel 2012a.

³ Gli scavi sono stati patrocinati dalla *Hebrew University* di Gerusalemme (T. Dothan) e dal W.F. Albright *Institute of Archaeological Research* (S. Gitin), venendo condotti per quattordici campagne tra 1981 e 1996 (Dothan - Gitin 2012).

⁴ Maeir ed. 2012.

⁵ L'iscrizione, di 5 righe, consta di 72 caratteri ed è completa. Con essa il signore Ikausu dedica la il tempio alla dea Patgaia: "Il tempio che ha costruito Ikausu, figlio di Padi, figlio di Ysd, figlio di Ada, figlio di Ya'ir, signore di Ekron, per la sua signora *Ptgyh*. Possa ella benedirlo, proteggerlo e prolungare i suoi giorni, e benedire il suo paese!" (Gitin - Dothan - Naveh 1997).

⁶ Secondo un altro studioso, la dedica sarebbe alla *Pothnia theon* (Demsky 1997; 1998), la dea femminile dell'Egeo, il cui culto era diffuso anche nella costa del Levante dalla seconda metà del II millennio a.C.

nella quale sono elencati cinque sovrani di Ekron (fig. 2), che regnarono a cavallo tra l'VIII e il VII secolo a.C. Gli ultimi due re, Padi e Ikausu ('*kys*) sono citati negli Annali neoassiri come signori di Ekron⁷. Questo dato ha definitivamente confermato non solo gli stretti legami dei Filistei con l'Egeo, ma anche come questi siano una compagine etnica che resta viva e presente nel panorama politico e culturale della Palestina almeno fino alla dominazione assira e probabilmente anche oltre, ossia fino a tutto il Ferro II-III palestinese.

Nel secondo sito (Tell es-Safi), nonostante gli sforzi degli archeologi – mirati a definire, con l'ausilio di un approccio interdisciplinare, i caratteri distintivi della cultura filistea (in opposizione rispetto a quelli – desunti dalla Bibbia – della cultura israelitica), le scoperte di un'iscrizione in scrittura paleo-cananaica (con un testo apparentemente in una lingua indo-europea; fig. 3), nella quale alcuni hanno voluto leggere il nome *ALWT* (secondo alcuni "Goliath")⁸ e di un altare a quattro corna (fig. 4)⁹, uno degli arredi cultuali considerati tipici dei primi centri israelitici in Palestina (vedi, ad esempio, Tell es-Seba'/Beersheba), hanno ribadito in modo molto eloquente il multiculturalismo antico, che, a dispetto degli sforzi semplificatori delle scuole interpretative degli archeologi, rende assai più ardua la definizione dei confini culturali, etnici, politici, geografici e anche temporali quando basati sugli sviluppi della cultura cosiddetta materiale¹⁰.

2. LA VALLE DI ELAH E KHIRBET QEIYAF A

In questo articolato panorama, dove i luoghi e i fatti della storia sembrano muoversi reciprocamente in direzioni difformi come le stelle di un universo in espansione, concentriamo nuovamente lo sguardo sulla piccola enclave della Valle di Elah e sulla collina che la fiancheggia a settentrione. Sulla sommità di questa collina, ancora oggi popolata da terebinti e mandorli che sembrano, come molti altri angoli della Palestina, ingenuamente incontaminati, inconsapevoli di quanto avviene loro intorno, da pochi anni l'archeologo israeliano Yossi Garfinkel (fig. 5) ha portato alla luce i resti di un'antica città fortificata: Khirbet Qeiyafa (fig. 6)¹¹.

La posizione di Kh.Q. era strategica, sul lato nord della valle, mentre, sul meno scosceso lato sud era un altro insediamento, ancora più piccolo, chiamato Socoh (Khirbet 'Abbad) e, a ovest, sulla collina più alta dove il wadi piega decisamente ad angolo retto,

⁷ Padi è citato negli annali di Sennacherib (Luckenbill 1927, 119, 143) e Ikausu in quelli di Esarhaddon (Luckenbill 1927, 266).

⁸ Maeir *et al.* 2008.

⁹ L'altare è in realtà mancante di due delle quattro corna (fig. 4). Questo ha consentito agli scavatori di costruire una complessa ipotesi per non dover accettare che uno degli indicatori classici degli Israeliti era stato ritrovato in un sito "filisteo" (Maeir 2012).

¹⁰ La soluzione adottata dagli archeologi è in questo caso – per non dover riconoscere una eventuale presenza israelita a Gath – quella del relativismo storico-archeologico (Hitchcock - Maeir 2013). In realtà, più si sottolinea il carattere multietnico del popolamento della Palestina nei primi secoli del I millennio a.C., più si devono ritenere essenziali gli elementi identitari per ciascuna comunità o gruppo sociale.

¹¹ Garfinkel - Ganor 2008a; 2008b; 2008c; 2009; eds. 2009; Garfinkel - Ganor - Hasel 2012b; Garfinkel *et al.* 2009.

verso nord, sorgeva Azekah¹², una cittadina di più significative dimensioni, che avrà una lunga occupazione sino all'epoca classica (Tell Zakariyah).

Lo stato di conservazione delle rovine di Kh.Q., ma soprattutto l'arco cronologico assai breve, ma molto ben illustrato dai resti architettonici e dalla cultura cosiddetta materiale, vale a dire i decenni a cavallo tra l'XI e il X secolo a.C.¹³, hanno suscitato un profondo interesse negli archeologi. Il quadro restituito da Kh.Q. è una immagine molto nitida di un lasso temporale molto breve, relativamente poco documentato archeologicamente, ma centrale nella narrazione biblica della vicenda storico-politica di Israele, vale a dire l'ascesa di David e la nascita della monarchia. Il tema in sé – l'avvento della monarchia davidica e il personaggio David – già riempie diversi scaffali delle biblioteche occidentali, senza che si avverta la necessità di intersecarlo con le problematiche dell'archeologia della Palestina tra XI e X secolo a.C., anch'esse oggetto di innumerevoli studi e ricerche.

Esula dal carattere di questo contributo una disamina completa delle principali letture storiche concernenti la monarchia israelitica, da quelle più radicali, che considerano interamente inventata la figura di David, a quelle, all'opposto, certe che la lettera della narrazione biblica sia riflessa nei resti materiali recuperati dall'archeologia; una ricostruzione storica come sempre illuminante si trova in M. Liverani, *Oltre la Bibbia*¹⁴. In questa sede, credo, sia più produttivo osservare come i resti di Kh.Q. abbiano un valore intrinseco, a prescindere dal loro eventuale inserimento nella vita di David. Questo per mantenere separati i due binari. L'episodio biblico di Davide e Golia (1 Sam 17), che tra poco esamineremo, ci offre una buona descrizione dei luoghi dove si trova Kh.Q. e a partire da questo affidabile *setting* geografico ha influenzato in modo potente gli scavi ancora in corso.

3. LA STELE DI DAN E LA RISCOPERTA DI DAVID

Già quindici anni prima dell'inizio degli scavi a Kh.Q., la scoperta della Stele di Dan¹⁵ (fig. 7), con la citazione della "Bet Dawid [BT DWD]" aveva suscitato un grandissimo interesse. La citazione della "Casa di Davide" su un monumento ritrovato in Palestina è stata forse ancor più dirimpente di quella di Yehu re di Israele sull'Obelisco Nero di Salmanassar III, oggi al British Museum. Esposta a lungo nell'ingresso del Museo di Israele a Gerusalemme, la stele di Dan ha guadagnato una fama mondiale a prescindere dal contenuto e dal significato del testo originale dell'iscrizione, il quale conferma come quella che è ritenuta la città più settentrionale di Israele (seguendo la fonte biblica) fosse in realtà assoggettata al re di Damasco Haza'el¹⁶. Nella divulgazione della scoperta, invece, ha prevalso – perché così si è voluto presentare il dato – la citazione *tout court* del nome David, da solo ampiamente sufficiente a rinvigorire visioni concordiste e acritiche dell'archeologia biblica. Non solo. Questa scoperta ha dato il via ad una ampia riconsiderazione del personaggio storico David, culminata negli scavi ancora in corso sulla

¹² Bliss 1899a; 1899b; 1899c; 1900; Bliss - Macalister 1902; Macalister 1899; 1900; Lipschits - Gadot - Oeming 2012.

¹³ Finkelstein - Piasezky 2010; Garfinkel - Ganor - Hasel 2010; Singer-Avitz 2010; Garfinkel *et al.* 2012.

¹⁴ Liverani 2003, 104-105.

¹⁵ Biran - Naveh 1993; 1995.

¹⁶ Liverani 2003, 127-130.

collina sud-orientale di Gerusalemme, nei quali Eilat Mazar ha ritenuto di avere identificato il Palazzo di David¹⁷.

Nello stesso anno, il 1994, l'epigrafista francese André Lemaire pubblicava una rilettura della notissima Stele di Mesha re di Moab, oggi al Louvre (fig. 8), il primo documento extra-biblico ritrovato nel Levante nel quale compariva il termine YHWH, leggendo il termine "DWD" o "DVD" alla linea 31¹⁸.

4. KHIRBET QEIYafa: UNA CITTADINA FORTIFICATA DEGLI INIZI DEL I MILLENNIO A.C.

Tornando a Kh.Q., gli scavi condotti per sette campagne tra il 2007 e il 2013 hanno portato alla luce buona parte della cinta fortificata, due porte urbane (a sud e a ovest)¹⁹, una serie di edifici situati lungo il perimetro urbano. Il settore centrale dell'abitato, più elevato e dunque più soggetto ad erosione, è stato scavato nel 2013, mettendo in luce, al di sotto di un'installazione di epoca islamica, un edificio dal carattere pubblico. Dal punto di vista urbanistico e architettonico, gli elementi considerati più significativi dagli scavatori sono:

- la conformazione classica delle porte a tre passaggi consecutivi (fig. 9), costituiti da altrettante serie di coppie di sei denti aggettanti, e un imponente sistema di scolo delle acque piovane dall'insediamento verso l'esterno, secondo uno schema ampiamente noto in Palestina e Transgiordania tra X e IX secolo a.C.;
- le mura affiancate all'interno da ambienti rettangolari che sono parte costitutiva del sistema di fortificazione (unite probabilmente nel camminamento superiore), ma allo stesso tempo, sono accessibili dalle abitazioni ad esse addossate. In particolare, l'osservazione della posizione degli ingressi di questi ambienti, sempre nell'angolo più distante rispetto alla porta urbana (fig. 10), ha dimostrato la costruzione unitaria del sistema di fortificazione e la condivisione delle necessità difensive da parte di tutta la comunità²⁰;
- la presenza, nell'Area C, appena entrati in città, di un santuario dal quale provengono alcuni modellini fittili in terracotta (figg. 11-12). Uno di questi modelli è stato considerato esemplificativo della successiva architettura israelita ed è stato paragonato alla descrizione biblica del Tempio di Salomone²¹.

A questi elementi si può aggiungere un'architettura privata contraddistinta dal modello domestico tipico dell'Età del Ferro con un cortile e un piano inferiore destinati alle installazioni per la produzione alimentare primaria e ad ospitare gli animali domestici, un portico o una sala a pilastri e un piano superiore con gli spazi più propriamente residenziali. Infine, il tetto per le attività domestiche, legate alla produzione di cibo o meno (tessitura), che necessitavano di maggiore pulizia e protezione. Queste abitazioni, a lungo etichettate come "israelite" nel Novecento, sono effettivamente tipiche di tutta la regione, senza particolari differenze tra le vari compagini etniche, se non adattamenti ai materiali da

¹⁷ Mazar 2009. A riguardo si veda: Finkelstein *et al.* 2007.

¹⁸ Lemaire 1994 con bibliografia precedente sul monumento.

¹⁹ È probabile che esistessero anche una o più porte sul lato nord.

²⁰ Si tratta di un tema assai caro alla ricostruzione storica che punta sul modello storiografico del popolo alla conquista della terra promessa, costituito da una comunità di famiglie ciascuna destinata ad occupare un'unità domestica e a farsi carico della difesa di un tratto delle mura.

²¹ Garfinkel - Mumcuoglu 2013, 149, fig. 3.

costruzione e alle singole situazioni topografiche e urbanistiche dei diversi siti²². Il dato più significativo è che queste case si impiantano sulla roccia viva della collina e non mostrano più di due o tre rifacimenti minori, a riprova della vita breve di Kh.Q. Molto più significativi per l'identificazione del gruppo etnico sarebbero i dati funerari, che non si dispongono al momento per Kh.Q.

4.1. *L'Ostrakon di Qeiyafa*

Certamente il ritrovamento più straordinario è rappresentato da un *ostrakon* che reca un'iscrizione di cinque righe (fig. 13), con lettere dipinte di rosso riconosciute come tra i primi esempi di scrittura alfabetica nella regione palestinese. Il testo è stato considerato dagli epigrafisti un antichissimo esempio di ebraico²³, esso riporta una serie di ammonimenti al retto comportamento nei riguardi delle vedove, degli orfani e dei poveri, un testo che risuona in molti brani biblici (ad esempio Dt 10:18; Zc 7:10), i quali discendono, tuttavia, da una ben consolidata tradizione letteraria del Vicino Oriente²⁴, sicuramente popolare già dall'epoca babilonese, una letteratura sapienziale che tutelava gli elementi più deboli della società.

Nelle prime linee compare il verbo “giudicare” o la radice del termine “giudice”, una figura fondamentale nella fase immediatamente precedente l'avvento della monarchia nella storia biblica di Israele. Questo colpisce e si attaglia bene a diversi contesti storico-culturali, dai Fenici ai Filistei agli Israeliti, compagini etnico-politiche che avevano un'organizzazione interna più articolata e meno tirannica delle grandi monarchie mesopotamiche o egiziane. Il modello dio, re, (clero), popolo, terra, capitale, nazione è infatti un modello storiografico successivo. Molto difficile rimane invece ricostruire quella che fu la storia, specie prima delle fonti neoassire, della formazione di questi stati.

5. DAVID E GOLIA: DALLA REGALITÀ ORIENTALE ALL'EROISMO OMERICO

La posizione di Kh.Q. trova un preciso riscontro nell'Antico Testamento, un brano notissimo che occupa il capitolo 17 del primo Libro di Samuele. Un testo che si presenta come una fonte storica, ma che piuttosto narra l'evento fondante l'ascesa di David in modo epico.

Lo scontro tra Filistei ed Israeliti ebbe luogo nella Valle di Elah, tra Socoh e Shaaraim, ossia, secondo Y. Garfinkel, tra Socoh (a sud) e Khirbet Qeiyafa (a nord). Dal testo (che parla di accampamento degli Israeliti che vengono da nord), non si evince che qui fosse una città israelita, anche se sono i Filistei ad essere scesi in battaglia e quindi potrebbero avere assediato la città presso la quale gli Israeliti si erano radunati (1 Sam 17:1-3).

Segue il racconto della sfida tra il campione filisteo, Golia, e David. Il testo è un componimento letterario, fortemente influenzato dalle narrazioni omeriche²⁵ (un riflesso

²² Braemer 1982.

²³ Misgav - Garfinkel - Ganor 2009; Puech 2010. *Contra*: Rollston 2011.

²⁴ Fensham 1962.

²⁵ Inevitabile è il paragone con il duello tra Nestore ed Ereutalion, dove il più piccolo si oppone ad un gigante (*Iliade* VII, 146-191).

della cultura filistea²⁶): dalla sfida tra i campioni, all'armamento di Golia²⁷, alle azioni del vincitore (che porta le armi nella sua tenda e uccide e decapita Golia con la sua spada ricurva), interpolato da lunghe premesse e spiegazioni bibliche di tono tipicamente vicino-orientale²⁸.

L'Autore presenta David nei vv. 12-15, e poi lo fa entrare in scena: il padre Iesse gli chiede di portare pane e formaggio ai suoi fratelli impegnati nell'esercito israelita. Segue una lunga narrazione del modo con cui David convince gli Israeliti e Saul in particolare a lasciarlo battere contro Golia²⁹. Tipicamente orientali i cardini della sua investitura: è pastore, dominatore di leoni e di orsi. Vengono richiamati i più ancestrali riferimenti visuali della regalità: l'immagine del re è nel Vicino Oriente legata a quella dell'eroe-pastore, che per proteggere il gregge-bene comune, domina e uccide il leone e le altre bestie selvatiche dal IV millennio a.C. in avanti (si pensi al Gilgamesh neoassiro del Palazzo di Sargon II a Khorsabad che stringe il leoncello e tiene la scimitarra, la stessa arma ricurva che David prenderà a Golia).

L'armamento di Golia è stato paragonato a quello miceneo o, più convincentemente, a quello dei personaggi dell'Iliade³⁰: l'elmo (piumato? Come quelli dei Filistei raffigurati in Egitto nel Tempio funerario di Ramesse III a Medinet Habu), la pesante armatura a scaglie (5000 sicli pari a 42 kg), gli schinieri, la lancia, il giavellotto, lo scudo, e, infine, la spada ricurva³¹, con la quale David lo decapiterà.

L'arma di David è la fionda³²: uno strumento micidiale, che conosciamo dall'esemplare rinvenuto tra gli innumerevoli oggetti della tomba del Faraone Tutankhamon. La fionda come arma del pastore: serve per cacciare e per proteggere il gregge dall'assalto delle belve, ma, forse, più propriamente nel caso dell'ascesa di David, l'arma del «capo banda» che aveva saputo radunare attorno a sé, nel regno di Giuda, i tanti fuoriusciti dell'epoca³³. Nel duello con Golia, la fionda serve a David a tramortire il gigante. Quest'arma era nota da secoli dunque nel Levante, ma certamente ebbe un impiego vastissimo da quando, a partire dal VI secolo a.C., si iniziarono a lanciare temibili proiettili di piombo. Questa innovazione delle tecniche di combattimento, dunque, la riportava in auge proprio quando il testo letterario di 1 Sam fu composto.

6. DAVID, GOLIA E KHIRBET QEYAF A

Lo studio degli importanti reperti ritrovati a Khirbet Qeiyafa ha offerto un vasto repertorio di vasellame, strumenti e anche arredi fittili cultuali inquadrabili nei decenni

²⁶ La presenza di mercenari greci negli eserciti vicino-orientali al volgere del VII sec. a.C., e di conseguenza la commistione/influenza di elementi della cultura greca in quella levantina, è d'altronde ben documentata anche dalla citazione dell'oplita greco Antimenidas nella battaglia di Ascalona, celebrato dal fratello e noto poeta greco Alceo per il ritorno a casa dell'eroe (framm. 350, 48) (Stager 2012, 7-8).

²⁷ Finkelstein 2002, 142-148.

²⁸ Una sintesi delle analogie orientali è stata offerta da J.K. Hoffmeier (2011).

²⁹ Brooks 2005.

³⁰ Millard 2009, con bibliografia precedente.

³¹ Isser 2003; Massafra 2012, 11.

³² Alcune fionde sono illustrate nelle pitture di Beni Hasan (Newberry 1894, tav. 15).

³³ Liverani 2003, 105.

finali dell’XI secolo a.C. Chi erano gli abitanti di questo sito? Nuovamente la questione dell’etnicità è stata riportata al centro del dibattito archeologico³⁴. Non ci sono prove per decidere che fossero israeliti, mentre la mancanza di ceramica cosiddetta “filistea” è un argomento *e silentio* di scarsa consistenza in realtà, perché questa ceramica cessa di essere diffusa attorno al 1040 a.C.³⁵, prima – evidentemente – , della fondazione dell’insediamento fortificato di Qeiyafa. Non possiamo dunque sapere se veramente Kh.Q. sia la Shaaraim di 1 Samuele 17, né se dagli spalti delle sue mura il re Saul avesse assistito allo scontro tra David e Golia che si svolgeva nella valletta sottostante³⁶. Certamente questo insediamento offre un’inattesa aggiunta di informazioni su un’epoca nella quale numerose compagini etniche e culturali sono presenti nella Palestina centrale, mostrando una circolazione di temi e di tradizioni che contribuisce alla congerie di popoli e culture dalla quale si coaguleranno, passando dalla dimensione tribale a quella statale, nel volgere di alcuni decenni, i primi *ethne* della Palestina pre-classica.

BIBLIOGRAFIA

BIRAN, A. - NAVEH, J.

1993 An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan: *Israel Exploration Journal* 43 (1993), pp. 81-98.

1995 The Tel Dan Inscription: A New Fragment: *Israel Exploration Journal* 45 (1995), pp. 1-18.

BLISS, F.J.

1899a First Report on the Excavations at Tell Zakariya: *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* 31 (1899), pp. 10-25.

1899b Second Report on the Excavations at Tell Zakariya: *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* 31 (1899), pp. 89-111.

1899c Third Report on the Excavations at Tell Zakariya: *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* 31 (1899), pp. 170-187.

1900 Fourth Report on the Excavations at Tell Zakariya: *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* 32 (1900), pp. 7-16.

BLISS, F.J. - MACALISTER, R.A.S.

1902 *Excavations in Palestine during the Years 1898-1900*, London 1902.

BRAEMER, F.

1982 *L’architecture domestique du Levant à l’Âge du Fer* (Éditions Recherche sur les Civilisations), Paris 1982.

BROOKS, S.S.

2005 *Saul and the Monarchy. A New Look* (Society for Old Testament Study Monographs), Farnham 2005.

DEMSKY, A.

1997 The Name of the Goddess of Ekron: A New Reading: *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 25 (1997), pp. 1-5.

³⁴ Faust 2012.

³⁵ Fiaccavento 2014, 226-227, nota 83.

³⁶ Finkelstein 2010, 17.

- 1998 Discovering a Goddess: A New Look at the Ekron Inscription Identifies Mysterious Deity: *Biblical Archaeology Review* 24/5 (1998), pp. 53-58.
- DOTHAN, T. - GITIN, S.
2012 *Tel Miqne-Ekron: summary of fourteen seasons of excavation, 1981-1996 and bibliography 1982-2012* (The Tel Miqne-Ekron Excavation and Publications Project; Albright Institute; Hebrew University), Jerusalem 2012.
- FAUST, A.
2012 Between Israel and Philistia: Ethnic Negotiations in the South During Iron Age I: G. GALIL - A.M. MAEIR - A. GILBOA - D. KAHN (eds.), *The Ancient Near East in the 12th-10th Centuries BCE: Culture and History Proceedings of the Conference held at the University of Haifa, 2-5 May 2010* (Alter Orient und Altes Testament 392), Münster 2012, pp.121-135.
- FENSHAM, F.C.
1962 Widow, orphan, and the poor in ancient Near Eastern legal and wisdom literature: *Journal of Near Eastern Studies* 21 (1962), pp. 129-139.
- FIACCAVENTO, C.
2014 Destructions as historical markers towards the end of the 2nd and during the 1st millennium BC in Southern Levant: L. NIGRO (ed.), *Overcoming Catastrophes. Essays on disastrous agents characterization and resilience strategies in pre-classical Southern Levant* (Rome «La Sapienza» Studies on The Archaeology of Palestine And Transjordan 11), Rome 2014, pp. 205-259.
- FINKELSTEIN, I.
1996 The Philistine Countryside: *Israel Exploration Journal* 46 (1996), pp. 225-242.
2002 The Philistines in the Bible: A Late-Monarchic Perspective: *Journal for the Study of the Old Testament* 27 (2002), pp. 131-167.
2010 A Great United Monarchy? Archaeological and Historical Perspectives: R.G. KRATZ - H. SPIECKERMANN (eds.), *One God - One Cult - One Nation: Archaeological and Biblical Perspectives*, Berlin 2010, pp. 3-28.
- FINKELSTEIN, I. - HERZOG, Z. - SINGER-AVITZ, L. - USSISHKIN, D.
2007 Has King David's Palace in Jerusalem Been Found?: *Tel Aviv* 34 (2007), pp. 142-164.
- FINKELSTEIN, I. - PIASETZKY, E.
2010 Khirbet Qeiyafa: Absolute Chronology: *Tel Aviv* 37 (2010), pp. 84-88.
- GARFINKEL, Y. - GANOR, S.
2008a Khirbet Qeiyafa: Sha^aarayim: *Journal of Hebrew Scriptures* 8 (2008), article 22.
2008b Khirbet Qeiyafa, 2007-2008: *Israel Exploration Journal* 58 (2008), pp. 243-248.
2008c Horvat Qeiyafa-An Early Iron Age II Fortified City on the Border between Judaea and Philistia: D. AMIT - G.D. STIEBEL (eds.), *New Studies in the Archaeology of Jerusalem and Its Region, Collected Papers*, vol. 2, Jerusalem 2008, pp. 122*-133*.
2009 A Fortified City from King David's Time-Answers and Questions-at Khirbet Qeiyafa: *Biblical Archaeology Review* 35 (2009), pp. 38-43.
- GARFINKEL, Y. - GANOR, S. (eds.)
2009 *Khirbet Qeiyafa I. Excavation Report 2007-2008*, Jerusalem 2009.
- GARFINKEL, Y. - GANOR, S. - HASEL, M.
2010 The Contribution of Khirbet Qeiyafa to Our Understanding of the Iron Age Period: *Strata: Bulletin of the Anglo-Israeli Archaeological Society* 28 (2010), pp. 39-54.
2012a *King David Footsteps in the Valley of Elah*, Tel Aviv 2012 (Hebrew).
2012b Khirbet Qeiyafa 2010-2011 Preliminary Report: *Hadashot Arkheologiyot* 124, www.hadashot-esi.org.il (electronic journal).

- GARFINKEL, Y. - GANOR, S. - STREIT, K. - HASEL, M.G.
2009 Khirbet Qeiyafa, 2009: *Israel Exploration Journal* 59 (2009), pp. 214-220.
- GARFINKEL, Y. - MUMCUOGLU, M.
2013 Triglyphs and Recessed Doorframes on a Building Model from Khirbet Qeiyafa: New Light on Two Technical Terms in the Biblical Descriptions of Solomon's Palace and Temple: *Israel Exploration Journal* 63 (2013), pp. 135-163.
- GARFINKEL, Y. - STREIT, K. - GANOR, S. - HASEL, M.G.
2012 State Formation in Judah: Biblical Tradition, Modern Historical Theories and Radiometric Dates at Khirbet Qeiyafa: *Radiocarbon* 54 (2012), pp. 359-369.
- GITIN, S. - DOTAN, T. - NAVEH, J.
1997 A Royal Dedicatory Inscription from Ekron: *Israel Exploration Journal* 47 (1997), pp. 1-16.
- HITCHCOCK, L.A. - MAEIR, A.M.
2013 Beyond Creolization and Hybridity: Entangled and Transcultural Identities in Philistia: W.P. VAN PELT, *Archaeology and Cultural Mixture* (Archaeological Review from Cambridge 28/1), Cambridge 2013, pp. 51-73.
- HOFFMEIER, J.K.
2011 David's Triumph Over Goliath: 1 Samuel 17:54 and Ancient Near Eastern Analogues: S. BARR - D. KHAN - J.J. SHIRLEY (eds.), *Egypt, Canaan and Israel: History, Imperialism, Ideology and Literature. Proceeding of a Conference at University of Haifa, 3-7 May 2009* (Culture and History of Ancient Near East 52), Leiden - Boston 2011, pp. 87-114.
- ISSER, S.J.
2003 *The Sword of Goliath: David in Heroic Literature* (Studies in biblical literature; Society of Biblical Literature 6), Leiden - Boston 2003.
- LEMAIRE, A.
1994 'House of David' Restored in Moabite Inscription: *Biblical Archaeology Review* 20/3 (1994), pp. 30-37.
- LIPSCHITS, O. - GADOT, Y. - OEMING, M.
2012 Tel Azekah 113 Years After: Preliminary Evaluation of the Renewed Excavations at the Site: *Near Eastern Archaeology* 75/4 (2012), pp. 196-207.
- LIVERANI, M.
2003 *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Roma - Bari 2003.
- LUCKENBILL, D.D.
1927 *Ancient Records of Assyria and Babylonia II* (The University of Chicago), Chicago 1927.
- MACALISTER, R.A.S.
1899 The Rock-Cuttings of Tell Zakariya: *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* 31 (1899), pp. 25-36.
1900 Further Notes on the Rock-Cuttings of Tell Zakariya: *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* 32 (1900), pp. 39-53.
- MAEIR, A.M.
2012 Prize Find: Horned Altar from Tell es-Safi Hints at Philistine Origins: *Biblical Archaeology Review* 38/1 (2012), p. 35.
- MAEIR, A.M. (ed.)
2012 *Tell es-Safi/Gath I: Report on the 1996-2005 Seasons* (Ägypten und Altes Testament 69), Wiesbaden 2012.
- MAEIR, A.M. - UZIEL, J.
2007 A Tale of Two Tells: A Comparative Perspective on Tel Miqne-Ekron and Tell es-Sâfi/Gath, in Light of Recent Archaeological Research: S. CRAWFORD - A. BEN-TOR - J. DESSEL - W. DEVER - A. MAZAR - J. AVIRAM (eds.), *Up to the Gates of Ekron Essays on*

- the Archaeology and History of the Eastern Mediterranean in Honor of Seymour Gitin* (Israel Exploration Society), Jerusalem 2007, pp. 29-42.
- MAEIR, A.M. - WIMMER, S.J. - ZUKERMAN A. - DEMSKY, A.
 2008 A Late Iron Age I/Early Iron Age II Old Canaanite Inscription from Tell es-Sâfi/Gath, Israel: Palaeography, Dating and Historical-Cultural Significance: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 351 (2008), pp. 39-71.
- MASSAFRA, A.
 2012 *Le harpai nel Vicino Oriente antico. Cronologia e distribuzione* (Rome «La Sapienza» Studies on The Archaeology of Palestine And Transjordan 9), Rome 2012.
- MAZAR, E.
 2009 *The Palace of King David. Excavations at the Summit of the City of David, Preliminary Report of Seasons 2005-2007*, Jerusalem - New York 2009.
- MILLARD, A.
 2009 The Armor of Goliath: J.D. SCHLOEN (ed.), *Exploring the Longue Durée. Essays in Honor of Lawrence E. Stager*, Winona Lake 2009, pp. 337-343.
- MISGAV, H. - GARFINKEL, Y. - GANOR, S.
 2009 The Ostrakon: Y. GARFINKEL - S. GANOR (eds.), *Khirbet Qeiyafa 1. Excavation Report 2007-2008*, Jerusalem 2009, pp. 243-257.
- NEWBERRY, P.E.
 1894 *Beni Hasan. Part II* (Archaeological Survey of Egypt. Memoir 2), London 1894.
- PUECH, É.
 2010 L'Ostrakon de Khirbet Qeiyafa et les débuts de la royauté en Israël: *Revue Biblique* 117/2 (2010), pp. 162-184.
- ROLLSTON, C.
 2011 The Khirbet Qeiyafa Ostrakon: Methodological Musings and Caveats: *Tel Aviv* 38 (2011), pp. 67-82.
- SINGER-AVITZ, L.
 2010 The Relative Chronology of Khirbet Qeiyafa: *Tel Aviv* 37 (2010), pp. 79-83.
- STAGER, L.E.
 2008 Ashkelon on the eve of destruction in 604 B.C.: L.E. STAGER - D.M. MASTER - J.D. SCHLOEN (eds.), *Ashkelon 3, The Seventh Century B.C.*, Winona Lake 2011, pp. 3-11.

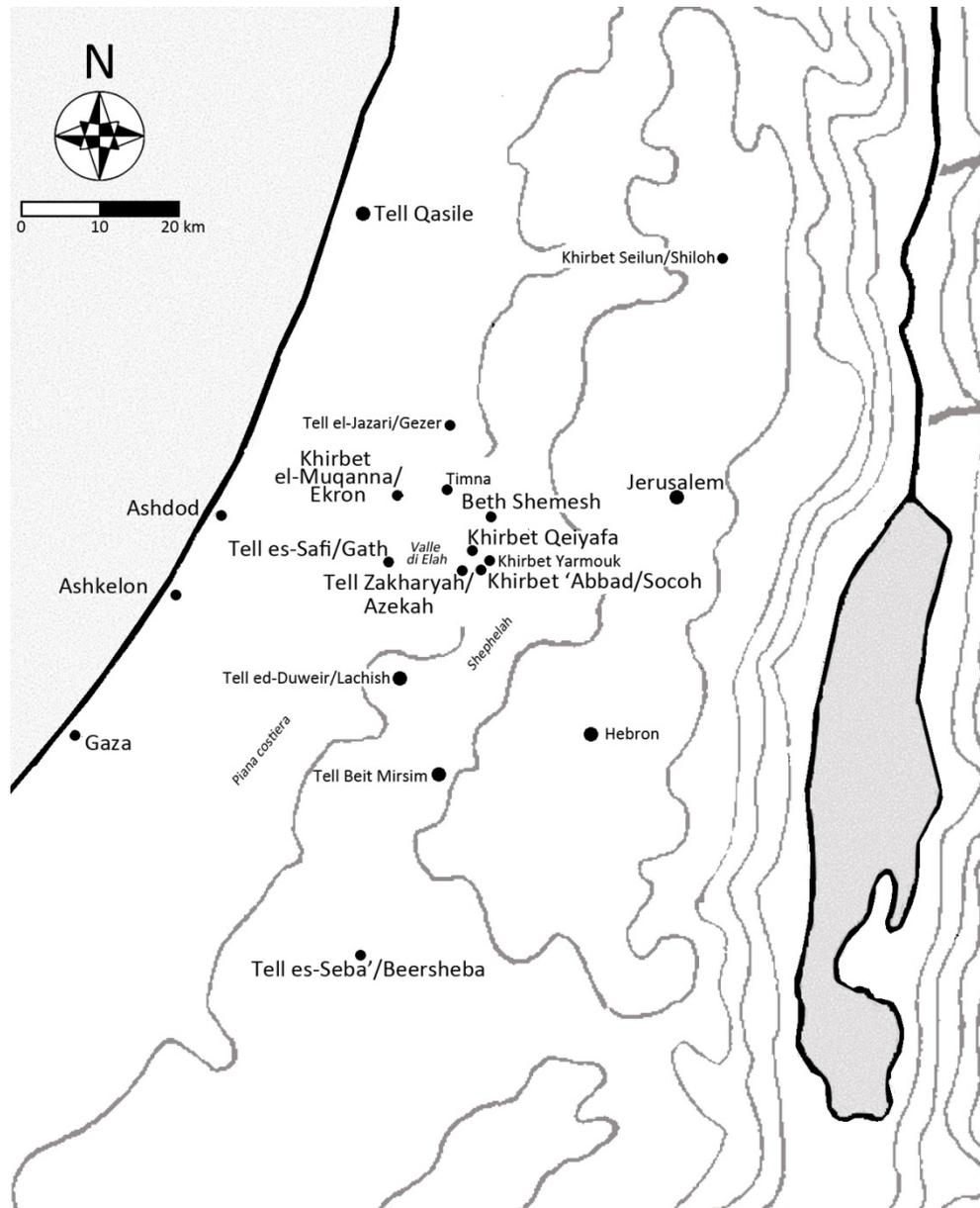


Fig. 1 - Mappa della Pentapoli filistea con i principali siti citati nell'articolo.



Fig. 2 - Khirbet al-Muqanna (Ekron): l'iscrizione dedicatoria rinvenuta nel Tempio 650, con la dedica alla dea *Ptgyh* da parte del signore Ikausu (Gerusalemme, Museo di Israele).

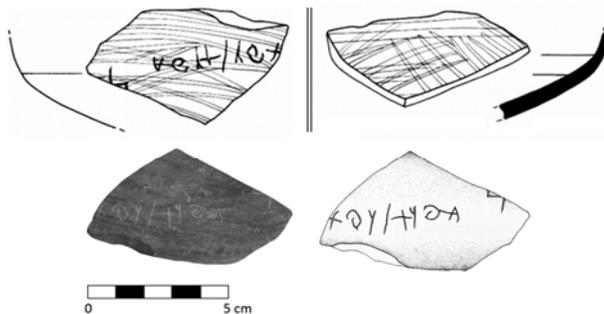


Fig. 3 - Il cosiddetto *ostrakon* di Golia da Tell es-Safi/filistea Gath (Maeir - Wimmer - Zukerman - Densky 2008, figg. 7-9).



Fig. 4 - L'altare (originariamente a quattro corna?) rinvenuto a Tell es-Safi/filistea Gath (<http://gath.files.wordpress.com/2011/07/dscf5767.jpg>).



Fig. 5 - L'archeologo Yossi Garfinkel, professore della *Hebrew University of Jerusalem*, mentre illustra le sue scoperte a Khirbet Qeiyafa.



Fig. 6 - Veduta aerea di Khirbet Qeiyafa da sud-ovest (<http://qeiyafa.huji.ac.il/gallery2010a.asp>).



Fig. 7 - La Stele di Dan (Biran - Naveh 1995, figg. 4, 8-10).



Fig. 8 - La Stele di Mesha da Moab (Parigi, Museo del Louvre; foto Archivio Laboratorio Vicino Oriente).



Fig. 9 - Khirbet Qeiyafa: la Porta Ovest rivolta verso la Ekron e Gath (sullo sfondo al centro Tell Zakhariyah/Azekah, a destra il villaggio palestinese di Zakhariyah).

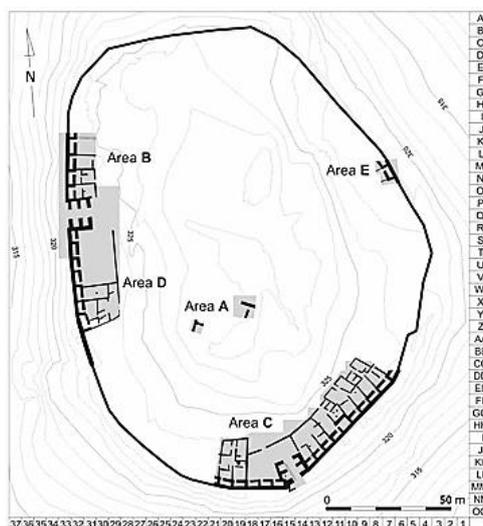


Fig. 10 - Pianta dell'insediamento di Khirbet Qeiyafa (Garfinkel *et al.* 2012, fig. 2).



Fig. 11 - *Naiskos* in pietra raffigurante un sacello con ingresso a nicchie progressive rinvenuto a Khirbet Qeiyafa nel luogo di culto dell'Area C (X secolo a.C.; Garfinkel - Mumcuoglu 2013, fig. 4).



Fig. 12 - *Naiskos* in terracotta raffigurante la facciata di un tempio fiancheggiata da due pilastri e coronate da un architrave decorato da figure applicate rinvenuto a Khirbet Qeiyafa nel luogo di culto dell'Area C (X secolo a.C.; Garfinkel - Mumcuoglu 2013, fig. 8).



Fig. 13 - L'ostrakon da Khirbet Qeiyafa (Misgav - Garfinkel - Ganor 2009, fig. 14.3).

[Quaderni di Vicino Oriente VIII (2014), pp. 19-29]

LEZIONI DI FILOLOGIA:
LUDWIG TRAUBE, ELIAS AVERY LOWE, EDUARD FRAENKEL

Marina Passalacqua - Sapienza Università di Roma

The paper aims to give a portrait of three of the most important representatives of classical and palaeographical studies in the 20th century: the medievalist Ludwig Traube, Elias Avery Lowe, the Latin paleographer, and Eduard Fraenkel, the classical philologist.

Keywords: studi classici; studi paleografici; Ludwig Traube; Elias Avery Lowe; Eduard Fraenkel

Augusto Campana alla fine della prolusione urbinata, ricordando la crisi della libertà tra le due guerre mondiali, crisi che precluse a chi non aderiva al fascismo la carriera dell'insegnamento, scrive: «nell'atrio della mia Università [scil. Bologna], e ogni volta che ne varco la soglia non posso non rivolgerle uno sguardo, un'epigrafe del Carducci, per gli studenti caduti nei moti e nelle guerre del Risorgimento, ammonisce 'che scienza è libertà'»¹. Se quanto recitato dall'epigrafe carducciana è vero per ogni scienza in quanto tale, Luciano Canfora, studiando il rapporto tra filologia e libertà dall'Umanesimo al XX secolo, si spinge oltre, definendo, a buon diritto, la filologia la più eversiva delle discipline². La chiave di questa affermazione risiede in quanto osserva Giorgio Pasquali all'inizio della sua *Storia della tradizione e critica del testo*: «Quanto alla *recensio* la *philologia profana* [...] è ancor sempre, senza saperlo, tributaria della *philologia sacra*»³. I libri sacri infatti e il libro per eccellenza, la Bibbia, il Vecchio e il Nuovo Testamento, sono fra i testi più affascinanti per il filologo, sia per quel che riguarda le modalità della loro formazione che per quelle di traduzione e trasmissione. Non è difficile comprendere la diffidenza delle chiese ufficiali di fronte a ricerche che mettevano in discussione la costituzione di un testo che, in quanto 'parola di Dio', veniva giudicato non passibile di cambiamenti. Di conseguenza, gli studiosi moderni che si confrontarono con i problemi ecdotici della Sacra Scrittura si trovarono ad affrontare la resistenza violentissima dell'ortodossia rabbinica e cristiana; valga per tutti l'esempio di Spinoza che, sulla base di affermazioni come quelle che si trovano nei capitoli VII e VIII del *Trattato teologico-politico*⁴, nel 1656, come ricorda Canfora⁵, fu espulso dalla sinagoga per le sue opinioni eterodosse e atti mostruosi. Fu così che molti grandi della filologia, non ultimo Karl Lachmann, partiti dagli studi testamentari, approdarono ai testi della classicità greca e latina, meno pericolosi ai fini della sopravvivenza quotidiana. La confessione religiosa di appartenenza, ebraica o cristiana, ha comunque naturalmente prodotto sulla vocazione

¹ Campana 1967, 1031.

² Canfora 2008.

³ Pasquali 1952, 8.

⁴ Si veda Mignini - Proietti (a cura di) 2007, 563 «tutte le difficoltà nell'interpretazione della scrittura sono derivate non tanto da un difetto di forze del lume naturale, quanto dalla trascuratezza (per non dire la malizia) di uomini che neglessero la storia della scrittura»; 569 il titolo del capitolo VIII «In cui si mostra che il Pentateuco e i libri di Giosuè, dei Giudici, di Ruth, di Samuele e dei Re non sono autografi. Si chiede poi se gli scrittori di tutti questi libri siano stati molti o uno solo, e chi sia stato».

⁵ Canfora 2008, 15.

filologica di coloro che si sono dedicati alle scienze del testo - in modo diverso a seconda della personalità e dell'ambiente - delle sollecitazioni spesso feconde di risultati importanti per gli sviluppi della disciplina e può essere forse di una qualche utilità a questo scopo ripercorrere per brevi tratti il profilo di tre grandi maestri di origine ebraica: Ludwig Traube, Elias Avery Lowe, Eduard Fraenkel.

1. LUDWIG TRAUBE

Ludwig Traube (1861-1907), berlinese, figlio di un noto medico che portava il suo stesso nome, fu il fondatore della filologia latina medievale, materia di cui fu professore ordinario a Monaco dal 1902 fino alla morte. Non è questa la sede per ripercorrere in dettaglio la straordinaria produzione scientifica di L. Traube in campo filologico e paleografico. Preme qui ricordare tuttavia almeno⁶ tre fondamentali contributi che impressero svolte fondamentali alle scienze del testo; la *Regula Sancti Benedicti*⁷, *Perrona Scottorum*⁸ e i *Nomina Sacra*⁹.

Della *Regula*, di cui circolava normalmente una versione interpolata, Traube riuscì ad identificare la versione originale nel codice San Gallo 914, copia diretta, fatta eseguire da Carlo Magno nel 787, della copia autografa del santo.

Come è stato più volte notato, è illuminante il metodo seguito per l'identificazione; la prova della stessa è la lettera di accompagnamento della *Regula*, lettera scritta dai monaci Grimaldo e Tattone e indirizzata a Regimberto di Reichenau:

ecce vobis regulam beati Benedicti, egregii doctoris, quam benivolus animus vester summo semper optaverat desiderio, direximus, sensibus et sillabis necnon etiam litteris a supra dicto patre ni fallimur ordinatis minime carentem. Quae de illo transcripta est exemplare, quod ex ipso exemplatum est codice, quem beatus pater suis sacris manibus suis exarare ob multorum sanitatem animarum curavit. Illa ergo verba, quae supra dictus pater secundum artem, sicut nonnulli autumant, in contextum regulae huius non inseruit, de aliis regulis a modernis correctis magistris colleximus, et in campo paginulae e regione cum duobus punctis insere[re] curavimus. alia etiam quae a Benedicto dictata sunt et in neotericis minime inventa, oboelo et punctis duobus consignavimus. Hoc egimus, desiderantes vos utrumque et secundum traditionem pii patris etiam modernam habere (M.G.H. Ep.V, Kar. aevi III 302).

E' importante non solo il risultato ma la lezione che ne deriva: compito del filologo è affrontare i problemi partendo dalla fine non dall'inizio. È la stessa spiegazione che fornisce Sherlock Holmes al dott. Watson in *A Study in Scarlet*: «In solving a problem..., the grand thing is to be able to reason backwards. That is a very useful accomplishment, and a very easy one, but people do not practise it much. In the everyday affairs of life it is more useful to reason forwards, and so the other comes to be neglected. There are fifty who can reason synthetically for one who can reason analytically...Let me see if I can make it clearer. Most people, if you describe a train of events to them, will tell you what the result

⁶ Si ricordi anche Traube 1896.

⁷ Traube 1898.

⁸ Traube 1900.

⁹ Traube 1907.

would be. They can put those events together in their minds, and argue from them that something will come to pass. There are few people, however, who, if you told them a result, would be able to evolve from their own inner consciousness what the steps were which led up that result. This power is what I mean when I talk of reasoning backwards, or analytically¹⁰».

In *Perrona Scottorum* Traube parte da una testimonianza scritta concernente la storia di questo monastero insulare della Piccardia per mostrare il legame tra paleografia e storia della tradizione. Contestualmente introduce il concetto di provincia scrittoria e mostra la valenza politica e culturale della guerra intrapresa dagli scriptoria ‘continentali’ della regione di Orléans e della Somme contro quelli ‘insulari’ di Fulda Magonza San Gallo Reichenau, guerra che questi ultimi persero definitivamente verso la metà del secolo IX¹¹.

Ma è con i *Nomina Sacra*, lavoro al quale dedicò totalmente l’ultimo anno di vita rimastogli, che Traube, con un’intuizione alla quale sicuramente non fu estraneo il suo essere ebreo, trasformò, come dice G. Pasquali¹², la paleografia da disciplina empirica in storia. Lo studioso affronta il problema dell’abbreviazione per contrazione nei codici latini e greci¹³, partendo dall’idea che, quando gli ebrei di Alessandria affrontarono la traduzione della Bibbia sotto Tolomeo II Filadelfo (III a.C.), si posero il problema di come trascrivere il nome di Jahvè senza commettere sacrilegio. Pensarono di risolvere sostituendo Jahvè con le parole θεός e κύριος; di questi termini scrissero le sole consonanti, in consonanza con la scrittura semitica che è priva di vocali, e vi aggiunsero una lineetta soprascritta con valore distintivo, con il compito di indicare il nome sacro quale oggetto di rispetto (seguendo lo stesso criterio, i casi obliqui vennero scritti sostituendo alla s la lettera di volta in volta necessaria). L’idea di ossequio che è chiaramente dietro questo modo di procedere trovò piena consonanza tra i cristiani che lo applicarono ai nomi della Trinità e di Ἰησοῦς e Σωτήρ per poi creare simboli composti di 4-5 lettere, come si riscontra nei codici di ambito ellenizzante del III-IV d.C. Con le traduzioni in latino del Nuovo Testamento prodotte in ambito siriano, africano e poi con la vulgata di Girolamo l’uso dei *nomina sacra* passò dalla Bibbia greca a quella latina con un’operazione di calco letterale. Secondo Traube, in seguito, i copisti che oltre a testi cristiani trascrivevano anche testi profani trasferirono in essi i *nomina sacra*; in tal modo il segno in forma di lineetta soprascritta perse il significato di elemento distintivo per passare a significare semplicemente l’esistenza del compendio: di qui sarebbe nato il principio abbreviativo della contrazione. Adesso sappiamo che non è così e che l’idea di abbreviare contraendo ebbe la sua radice nelle *notae iuris*, idea che si trasmise al medioevo attraverso il recupero che delle *notae* fecero gli scribi irlandesi tra VI e IX sec.; in ogni caso la spinta ad affrontare il problema in modo non meccanico la si deve interamente a Traube.

¹⁰ Doyle 2005, 161.

¹¹ Pasquali 1952, 172.

¹² Pasquali 1937.

¹³ Per un’esaustiva messa a punto della questione si veda Cherubini - Pratesi 2010, 141-149.

2. ELIAS AVERY LOWE

Elias Avery Loew nacque nel 1879 in Lituania ma emigrò prestissimo a New York e si laureò alla Cornell University nel 1902. Si trasferì subito dopo in Germania ad Halle e poi a Monaco da Traube. Tra il 1914 e il 1920 lavorò a Washington nell'intelligence e cambiò il cognome da Loew in Lowe. Insegnò ad Oxford dal 1913 fino al 1948; passò poi a Princeton (dove però non aveva incarichi didattici). Julian Brown, parlando del maestro, nota¹⁴: «The greatest privilege given to the teacher of an archaeological subject is the chance to enlarge the lives of his pupils by arousing a faculty - the sparkling faculty of sight - that might else lain dormant, under a dead weight of reading» e Albinia de la Mare¹⁵ ritorna su questo concetto, ricordando la capacità di Lowe nell'addestrare gli studenti «not only to look but to see». D'altronde è lo stesso Lowe in una lettera a Don Giuseppe De Luca¹⁶ a dichiarare: «The love of form and the love of following tracks (the detective in me) made me choose palaeography as a career». Ancora Sherlock Holmes.

Lowe significa *Scriptura Beneventana*¹⁷ e i C.L.A.¹⁸ Il suo essere ebreo lo rendeva naturalmente cittadino del mondo: è stato in 300 biblioteche in 200 città in 20 paesi.

Scriptura Beneventana è nato da un'idea di Traube che aveva chiesto a Lowe una ricerca su Montecassino, l'abbazia responsabile nel medioevo della trasmissione dei classici. Lowe pensò che un lavoro di questo tipo presupponeva uno studio e una datazione dei codici scritti in beneventana (lo spirito pionieristico del giovane studioso alla scoperta del monastero benedettino è ben testimoniato dal racconto della prima visita a Montecassino nel 1904, racconto in cui l'emozione per il contatto con il luogo è messa a dura prova dall'ottusità del monaco addetto alla sua persona¹⁹). Il monumentale risultato di questa grandiosa operazione di scavo è un panorama analitico ed esaustivo - per quanto può esserlo ogni ricerca - della minuscola dell'Italia meridionale.

I C.L.A. nacquero nel 1916 alla Pierpont Morgan Library quando a E.A. Lowe e a E.K. Rand fu mostrato durante una visita un Plinio in onciale scritto attorno al 500 d.C.; per dirla con le parole di Lowe²⁰: «Things have a way of coming full circle, and chance plays an enormous role in our lives. I prefer to call it Fortune....The Roman goddess *Fortuna*, I understand, had to do with crops, childbearing and production in general - this includes C.L.A. volumes». Il compito di datare e localizzare il Plinio portò lo studioso alla convinzione che fosse necessario raccogliere e descrivere, al fine di una possibilità seria di datazione e localizzazione a largo spettro, tutti i codici anteriori all'anno 800 d.C. Le descrizioni offerte dagli undici volumi dei C.L.A. hanno offerto e continuano a offrire materiali inesauribili di ricerca in più campi e le stesse foto sopperiscono a danni che fattori di vario genere continuano a produrre nei manoscritti ed ai quali nemmeno la fotografia digitale riesce a porre rimedio. Un piccolo esempio.

¹⁴ Batley - Brown - Roberts 1993, 37.

¹⁵ Batley - Brown - Roberts 1993, 10.

¹⁶ Lowe 1972, I, xvii.

¹⁷ Lowe 1929.

¹⁸ *Codices Latini Antiquiores* (Lowe 1934-1966).

¹⁹ Brown 1977, 184.

²⁰ Brown 1977, 180.

La tavola III 390 dei C.L.A. (fig. 1) fornisce una riproduzione parziale del f. 52r del codice Neap. lat. 1 (ex Vindob. lat. 1)²¹ e contiene la parte finale dell'*Appendix Probi* (8.9-32²²).

<i>loquor</i>	<i>testor</i>
<i>molior</i>	<i>vereor</i>
<i>fungor</i>	<i>met<i>or</i>
<i>laetor</i>	
<i>pollicior</i>	
<i>suspikor</i>	
<i>morior</i>	
<i>largior</i>	
<i>paciscor</i>	<i>Nunc, hoc monem<us, quod></i>
<i>suffragor</i>	<i>exceptis supra<dic></i>
<i>moderor</i>	<i>tis deponentib<us></i>
<i>venor</i>	<i>et communibu<s ver></i>
<i>insidior</i>	<i>bis, quaecumque iam</i>
<i>epulor</i>	<i>verba indicativo moto</i>
<i>auguror</i>	<i>temporis praesentis ex pri</i>
<i>privor</i>	<i>ma pers<ona> r litte</i>
<i>misereor</i>	<i>ra terminantur <et ex s>ua</i>
<i>recordor</i>	<i>specie non possunt facere</i>
<i>obsequor</i>	<i>verba activa haec indiscreta</i>
<i>adversor</i>	<i>qualitate accipiuntur</i>
<i>grat<ificor></i>	<i><hoc est q>uod se<u> communis sive</i>
<i>glorior</i>	<i><de>pone<ntis> veri potestate</i>
<i>arbitror</i>	<i>fungantur</i>
<i>Feliciter</i>	

Ora, se si confronta il testo, come lo si può ricavare dalla tavola dei C.L.A., con quello leggibile attualmente nel manoscritto (fig. 2), sottoposto negli ultimi decenni a improvvidi restauri, è evidente il guadagno ottenuto sulla base di quanto offre la foto ottenuta da Lowe. Forse è il caso di ricordare ancora Augusto Campana²³ quando dice che «la paleografia è forse una filologia, se pure, una filologia non di testi ma di forme grafiche» e aggiungere con Guglielmo Cavallo²⁴ che «i caratteri materiali connotanti i vettori del testo possono in determinati casi indicare fatti, modi, fasi della sua storia (e talora della sua stessa 'scrittura')».

I C.L.A. furono sentiti da Lowe come l'impresa della vita. Ed anche se alla fine di C.L.A. XI (1966) scrisse modestamente *scripsi ut potui, non sicut volui*, ha forse un senso che il 1969, l'anno in cui chiuse l'introduzione al *Supplement*²⁵ con le parole «The long

²¹ La foto, come si apprende da una nota su un foglio allegato alla cartella che contiene il manoscritto, risale all'anno 1910, quando il codice si trovava ancora a Vienna.

²² Asperti - Passalacqua 2014.

²³ Campana 1967, 1014.

²⁴ Cavallo 2002, 28 (= *Un'aggiunta al decalogo di Giorgio Pasquali*, RFIC. 112, 1984, pp. 374-377).

²⁵ Lowe 1971.

journey is ended. The good ship C.L.A. has been brought safely into port», coincide con l'anno della morte. Come nota ancora J. Brown²⁶, come paleografo, doveva avere in mente un altro famoso motto scrittoriale, con la sua storia di lungo duro pedaggio e il riposo finale:

Qui scribere nescit, nullum putat esse laborem. Tres digiti scribunt, duo oculi vident, una lingua loquitur, totum corpus laborat. Et omnis labor finem habet, et praemium eius non habet finem. Quam dulcis est naviganti optimus portus, ita scriptori novissimus versus.

3. EDUARD FRAENKEL

Eduard Fraenkel (1888-1970), berlinese, imparentato con Traube (il padre era cugino di quest'ultimo), secondo A. Momigliano²⁷ aveva tutte le qualità intellettuali che caratterizzano lo studente tradizionale del Talmud: memoria eccezionale, acume nell'interpretazione, rigore logico, resistenza. Devoto ai suoi maestri e orgoglioso di quello che aveva imparato da loro. «Copriti con la polvere dei loro piedi e bevi avidamente le loro parole» era la citazione del *Pirke Aboth* che amava ripetere.

All'università frequentò inizialmente gli studi di giurisprudenza perché, come ebreo non battezzato (come era invece Friedrich Leo), non avrebbe potuto fare carriera universitaria nelle facoltà umanistiche. Il problema fu superato con l'avvento della repubblica di Weimar ma nel 1933 il regime nazionalsocialista gli impedì di insegnare e Fraenkel si preparò al forzato esilio. E' sempre Momigliano a ricordare che, laddove F. Jacoby aveva scelto Omero ed Esiodo per fortificarsi in preparazione del distacco dalla patria, Fraenkel scelse la tragedia²⁸ cominciando il lavoro sull'Agamennone. Quanto la persecuzione e il suo ricordo abbiano significato per lui è espresso da un episodio apparentemente piccolo: uno studioso tedesco nel 1934 gli aveva scritto dicendo che era venuto il tempo in cui loro due non avrebbero più potuto essere amici; alla fine della guerra lo stesso studioso gli mandò un libro con la dedica 'memor' ricevendone come risposta 'et ego'²⁹. A differenza di quanto si potesse supporre, l'Inghilterra divenne veramente la sua seconda patria³⁰: Oxford lo accettò senza remore ed il suo seminario diventò uno dei punti importanti di riferimento della vita universitaria oxoniense³¹. Ma era e rimase tedesco; si pensi alla fortissima impressione che ebbe su di lui il discorso di J.F. Kennedy del 1963 alla Freie Universität di Berlino («einer der stärksten Eindrücke, die ich im Leben gehabt habe»)³².

Il suo interesse per la continuità della cultura classica era profondo ma era parte di un interesse per la continuità di un'intera civiltà. In una conferenza tenuta poco prima di

²⁶ Brown 1977, 196.

²⁷ Momigliano 1975, II, 1026.

²⁸ Momigliano 1975, 1028.

²⁹ Lloyd-Jones 1971, 638 n. 3.

³⁰ Quando lo andai a trovare durante il mio primo soggiorno in Inghilterra (l'avevo conosciuto durante una sua visita al liceo "T. Tasso" dove lo aveva invitato a tenere una lezione il mio professore di latino e greco, Alfredo Rizzo) mi aveva detto, accogliendomi alla stazione di Oxford: «Per conoscere gli inglesi devi sempre tenere presente la Bibbia e Alice»; mi aveva quindi portato subito da Blackwell a comprare il capolavoro di Lewis Carroll, libro che ho tuttora e porta la data '12 agosto 1963'.

³¹ Lo stesso non successe a Paul Maas, che, avendo aspettato fino al 1939 a fuggire per un rifiuto intrinseco del concetto di persecuzione di tedeschi da parte di altri tedeschi, andò incontro nei primi anni oxoniensi a una vita di stenti ed a difficoltà lavorative (fece per anni il consulente alla Clarendon Press).

³² Rizzo 2003, 129.

lasciare la Germania osservò quanto a lungo i tedeschi avessero messo da parte Virgilio e quanto questo li avesse isolati dalla cultura europea e dall'Europa³³. Aborriva qualsiasi cosa danneggiasse l'unità di quella cultura.

Ripensando a distanza di anni le linee guida del suo insegnamento nei seminari romani³⁴, metterei al primo posto l'averci fatto comprendere come sia indispensabile entrare nel mondo classico come storici, seguendo i meccanismi di quel mondo, non i nostri, lasciando da parte ogni 'psicologismo'³⁵. La divinità greca prima di Platone, ripeteva sempre, è dura³⁶ (poi interverranno influssi orientali): gli dei sono οἱ κρείττονες, *praepotentes*. La morale verso la divinità, e questo vale per Pindaro ma anche per i tragici attici, è che l'uomo non deve cercare di elevarsi agli dei, l'uomo deve conservare il suo posto nel mondo e gli dei sono sopra di lui. La divinità greca antica ha la stessa durezza dello Jahvè degli strati più antichi del Vecchio Testamento, lo Jahvè del canto di Deborah. E' prepotente e fa quello che il popolo desidera fino a quando il popolo gli obbedisce (l'idea di giustizia nella religione ebraica viene solo coi grandi profeti). Allo stesso modo il dio di Eschilo conduce l'uomo in un'alternativa da cui non c'è uscita senza male; e citava il primo coro dell'Agamennone, 211 : τί τῶνδ' ἄνευ κακῶν.

Un altro elemento portante del mondo greco su cui Fraenkel non si stancava mai di insistere è la sua essenzialità. E qui ricordava Filottete 1011 s.: δῆλος δὲ καὶ νῦν ἐστὶν ἀλγεινῶς φέρων / οἷς τ' αὐτὸς ἐξήμαρτεν οἷς τ' ἐγὼ πάθον; i due versi più belli quelli in cui Filottete dice che Neottolema soffre per quello che ha fatto e soffre perché Filottete soffre. Dall'inizio della scena esistono solo loro due, come nella coppa di Monaco (460 circa a.C.), che raffigura Achille e Pentessilea e la poesia, altissima, è nello sguardo che unisce l'eroe e l'amazzone (fig. 3).

E ancora tornava costantemente da parte sua l'esortazione a fare attenzione alle parole e alla posizione delle parole: ricordare, come sottolinea giustamente Sebastiano Timpanaro³⁷, che filologia è interpretazione che sempre parte dal testo e ritorna al testo e che nella lettura dei grandi autori bisogna cercare l'*Umgangssprache* vivente entro la lingua poetica, non passivamente recepita, ma stilizzata ed elevata a dignità artistica.

Quello che però ha contato più di ogni altra cosa per me, come per gli altri ragazzi che hanno vissuto quella stagione fortunata (figg. 4-5), è stato il partecipare all'entusiasmo senza limiti che Fraenkel aveva per lo studio del mondo antico, al suo instancabile desiderio di comunicare agli altri questo entusiasmo (il 'sunfilologeîn'), al suo spingerci a mettere in moto, sempre, l'immaginazione per rendere viva la letteratura.

Forse, la lezione di filologia che può venire da Traube, Lowe e Fraenkel può essere riassunta dalle parole di Don Giuseppe De Luca³⁸: «avrei dato la salute per essere Fraenkel

³³ Macleod 1970, 209-210.

³⁴ Si veda *Due seminari* 1977.

³⁵ L'importanza da attribuire alla forza dei luoghi e alla forza dei nomi la esemplificava, ad esempio, con la necessità di atetizzare il verso 134 del Filottete, dove ci troviamo di fronte alla inammissibile giustapposizione di due divinità, che rappresentavano due culti diversi: Atena Nike e Atena Polias.

³⁶ "Per dimostrare che il *Reso* è un falso e che non è del V secolo", diceva, "basta pensare che in quest'opera Atena prende la figura di Afrodite, diventando frivola".

³⁷ Timpanaro 1970, 92-93.

³⁸ Lettera a E. Fraenkel del 15/10/1957.

e Jaeger, e cioè un santo della città di Dio, che sola ha un riflesso di quello che spero di là dal tempo: la città della intelligenza disinteressata, disinteressata da tutto, anche dalla religione; ma intelligenza, sino all'estremo»³⁹.

BIBLIOGRAFIA

- ASPERTI, S. - PASSALACQUA, M.
 2014 *Appendix Probi (GL IV 193-204)*, Firenze 2014.
 AA.VV.
 1977 *Due seminari romani di Eduard Fraenkel. Aiace e Filottete di Sofocle* (Sussidi Eruditi 28), Roma 1977.
 BATELY, J. - BROWN, M.P. - ROBERTS, J.
 1993 *A Palaeographer's view. The selected writings of Julian Brown*, London 1993.
 BROWN, E.A.
 1977 *Lowe and Codices Latini: Antiquiores, Scrittura e civiltà 1* (1977), pp. 177-197.
 CAMPANA, A.
 1967 *Paleografia oggi. Rapporti, problemi e prospettive di una 'coraggiosa disciplina': Studi Urbinati 41* (1967), pp. 1013-1030.
 CANFORA, L.
 2008 *Filologia e libertà. La più eversiva delle discipline, l'indipendenza di pensiero e il diritto alla verità*, Milano 2008.
 CAVALLO, G.
 2002 *Dalla parte del libro*, Urbino 2002.
 CHERUBINI, P. - PRATESI, A.
 2010 *Paleografia latina. L'avventura grafica del mondo occidentale*, Città del Vaticano 2010.
 DOYLE, A.C.
 2005 *A Study in Scarlet and The Sign of the Four*, London 2005.
 LLOYD-JONES, H.
 1971 *Eduard Fraenkel †: Gnomon 43* (1971), pp. 634-640.
 LOWE, E.A.
 1929 *Scriptura Beneventana. A history of the South-Italian minuscule*, Oxford 1929.
 1934-1966 *Codices Latini Antiquiores. A Palaeographical Guide to Latin Manuscripts Prior to the Ninth Century*, Oxford 1934-1966.
 1971 *Codices Latini Antiquiores. A Palaeographical Guide to Latin Manuscripts Prior to the Ninth Century. Supplement*, Oxford 1971.
 1972 *Palaeographical papers, 1907-1965*, Oxford 1972.
 MACLEOD, C.
 1970 *Eduard David Mortier Fraenkel: The Oxford Magazine*, 13 March 1970, pp. 209-210.
 MIGNINI, F. - PROIETTI, O. (a cura di)
 2007 *B. Spinoza, Opere*, Milano 2007.
 MOMIGLIANO, A.
 1975 *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1975.
 PASQUALI, G.
 1937 *Traube*, Enciclopedia Italiana – Treccani, 1937.

³⁹ Rizzo 2003, 141.

- 1952 *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze 1952.
- RIZZO, S.
1953 Eduard Fraenkel, Alfredo Rizzo e le Edizioni di Storia e Letteratura: *Seminari Romani di cultura greca* 6 (2003) pp. 119-141.
- TIMPANARO, S.
1970 Ricordo di Eduard Fraenkel: *Atene e Roma* 15 (1970), pp. 89-103.
- TRAUBE, L.
1896 *Poetae latini aevi carolini III*, Berlino 1896.
1898 *Textgeschichte der regula S. Benedicti*, München 1898.
1900 *Perrona Scottorum, ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte and zur Palaeographie des Mittelalters*, München 1900.
1907 *Nomina Sacra. Versuch einer Geschichte der christlichen Kürzung*, München 1907.



Fig. 4 - Seminario fraenkeliano del maggio 1967: alcuni partecipanti.



Fig. 5 - Seminario fraenkeliano del maggio 1969: alcuni partecipanti.

[Quaderni di Vicino Oriente VIII (2014), pp. 31-45]

IL CONFLITTO CHE NON C'ERA.
EBREI E CRISTIANI NELLA TRADIZIONE LETTERARIA COPTA
DEL V-VIII SECOLO*

Paola Buzi - Sapienza Università di Roma

The hagiographic and homiletic Coptic literary production (5th-8th centuries) narrates several episodes of supposed frictions between the Christian and the Jewish communities. Analysing the structure and the context of these texts, however, it is clear that behind the polemics against the Jewish community there was a wider necessity to defend the Christian orthodoxy, which had been threatened at first by various heresiological controversies, later by the presence in Egypt of a Chalcedonian ecclesiastic hierarchy - parallel and opposed to that of the Coptic (anti-Chalcedonian) Church -, and lastly by the arrival of the new invaders, the Arabs.

Keywords: Egitto cristiano; letteratura copta; Ebrei; manoscritti; agiografia

1. PREMESSA

La presenza ebraica è attestata in Egitto almeno a partire dal Nuovo Regno e, sebbene drammaticamente ridotta a non più di un centinaio di abitanti nel dilaniato Egitto di oggi, ha continuato a esercitare un significativo ruolo culturale, soprattutto al Cairo e ad Alessandria, almeno fino alla metà del Novecento¹, come attesta l'archivio documentario e fotografico raccolto ad opera della *Historical Society of Jews from Egypt*², la cui principale finalità è proprio quella di preservare memoria di tale continuativa presenza.

In queste pagine, tuttavia, ci si soffermerà esclusivamente sulla storia antica, menzionando preliminarmente alcuni tra i momenti più noti e significativi dell'incontro tra cultura ebraica e cultura egiziana, per poi concentrare l'attenzione in particolare sulla fase tardo-antica.

Neppure volendo si potrebbe qui sintetizzare quanto è stato scritto sulla presenza giudaica nell'Egitto di età ramesside e su Mosè in particolare, il cui nome egiziano³ basta a dare un'idea della complessità della questione, che le fonti greche - Ecateo ed Erodoto, soprattutto - pur accennandovi di frequente, non contribuiscono a chiarire. Quel che è certo è che nelle fonti egiziane - siano esse testuali o archeologiche - non vi è traccia né di una significativa migrazione all'epoca della formazione dello stato ebraico, né di una narrazione che anche solo per sommi capi confermi il racconto biblico. Sui vari aspetti della questione molti studiosi si sono espressi anche di recente. Per esigenze di brevità, basterà qui ricordare il volume di Jan Assmann, *Moses the Egyptian*⁴, il contributo di James Weinstein,

* In questo articolo si fa uso delle seguenti abbreviazioni: CMCL: *Corpus dei Manoscritti Copti Letterari*; CPG: *Clavis Patrum Graecorum*; CPC: *Clavis Patrum Coptorum*; CPl: *Corpus Papyrorum Judaicarum*. Ringrazio sentitamente Alberto Camplani per i suoi sempre preziosi consigli.

¹ Yoyotte 1963, 133-143; Redford 1996. Per la progressiva riduzione degli Ebrei in Egitto, che ancora negli anni '20 del Novecento ammontavano a circa 80.000 unità cfr. Beinlin 1998.

² <http://www.hsje.org/>

³ Griffith 1953, 225-231.

⁴ Assmann 1997.

*Exodus and Archaeological Reality*⁵, e i numerosi lavori di Caterina Moro, tra cui *L'identificazione tra Ebrei e Hyksos nelle fonti alessandrine e I sandali di Mosè*⁶.

Di complessa valutazione sono la tradizione letteraria e la documentazione archeologica relative al tempio di Yahweh di Leontopolis/Tell el-Yehudiyeh⁷, la cui costruzione Artapano - attraverso la testimonianza di Eusebio⁸ - attribuisce ai "siriani" che giunsero in Egitto con Giacobbe.

Tutt'altra certezza documentaria caratterizza la comunità ebraica stanziata ad Assuan, l'antica Syene⁹, e sull'isola di Elefantina, probabilmente già dalla metà del VII secolo a.C., come parte della compagine militare impegnata nelle campagne di Psammetico I (663-609 a.C. ca.) in Nubia e nota soprattutto attraverso i cosiddetti "papiri di Elefantina" - lettere ufficiali, documenti e archivi familiari, in ieratico, demotico, aramaico, e greco - risalenti prevalentemente al V-IV secolo a.C. e venduti sul mercato antiquario alla fine del XIX sec. d.C. Attraverso tale ricca documentazione, è possibile seguire la non sempre facile convivenza tra il tempio del dio egiziano Khnum, signore della prima cataratta, e un luogo di culto dedicato a Yahou/Yahweh che, eretto sicuramente prima dell'arrivo di Cambise - come attesta la cosiddetta "Supplica a Bagoas" (407 a.C.) che ne chiede il ripristino dopo la distruzione del 410 a.C. - e forse persino prima della distruzione del primo tempio di Gerusalemme ad opera di Nabucodonosor, venne definitivamente raso al suolo, dopo vari danneggiamenti, durante il regno di Nectanebo II (360-343 a.C.), durante l'ultimo ampliamento del santuario del dio ariete Khnum.

Ci sono buoni motivi per credere che la locale comunità ebraica partecipasse anche ad altri sistemi religiosi - cosa che peraltro ben si adatterebbe all'identità dell'ebraismo pre-esilico - come il culto di Anath/Astarte, il cui tempio si trovava a poca distanza da Syene. Una mostra organizzata nel 2002 dal *Brooklyn Museum of Art*, intitolata "Jewish Life in Ancient Egypt: A Family Archive From the Nile Valley"¹⁰, ben illustrava la complessità di rapporti - culturali, religiosi e sociali - di tale insediamento, esponendo in particolare la documentazione relativa a una coppia mista, formata da Ananiah, un ufficiale del tempio di Yahou, e da sua moglie Tamut, apparentemente una ex schiava egiziana, originariamente di proprietà di un ebreo.

La presenza giudaica in Egitto andò aumentando, come è noto, soprattutto con Tolemeo VI Filometore, «sia a causa del "filosemitismo" di questo re, sia per l'afflusso di profughi dalla Giudea dopo la rivolta di Giuda Maccabeo (164 a.C.)»¹¹. A conferma della complessa natura degli insediamenti ebraici presenti in Egitto in tale periodo è l'evidenza archeologica

⁵ Weinstein 1997, 87-103.

⁶ Moro 2004; 2011. Cfr. inoltre Moro 2009.

⁷ Petrie 1906, 19-27. Sull'identificazione del tempio di Leontopolis cfr. Steckoll 1967, 55-69; Delcor 1968, 166-169; Hayward 1982, 441-442; Cfr. inoltre Taylor 1998, 311-314. Per una recente analisi dell'intera questione, cfr. Capponi 2007.

⁸ *Preparazione Evangelica* ix 23. Del tempio di Leontopolis fa menzione anche Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche* xiii.

⁹ van Hoonacker 1915; Bell - Crum 1924; Kraeling 1953; Tcherikover 1963; Verger 1965; Porten 1968; Kasher 1985; Contini 1986, 73-109; Porten - Yardeni 1986; Modrzejewski 1995; Porten - Farber - Martin - Vittman 1996; Muffs 2003.

¹⁰ Bleiberg 2002.

¹¹ Bowman 1986, 140. Cfr. inoltre Fuchs 1924; Kerkeslager 1998, 99-225.

di età tardo-tolemaica proveniente da Tell Edfu (Alto Egitto), che porta a credere che la locale comunità non solo avesse fortemente assimilato la cultura greco-romana, ma neppure disdegnasse la pratica di culti egizio-ellenistici, come dimostrano statue con soggetto dionisiaco, tavole d'offerta con motivi hatorici e immagini di Arpocrate rinvenute in dimore sicuramente abitate da Ebrei¹². A tali dati si aggiungono poi alcune iscrizioni che attestano il pellegrinaggio di Ebrei al tempio di Pan/Min nella località di el-Kanais, sempre nei pressi di Edfu.

Le vicende bibliche di Giuseppe¹³, infine, hanno lasciato una profonda traccia soprattutto nella storia regionale della pseudo-oasi del Fayyum, il cosiddetto "germoglio del Nilo", un'area la cui straordinaria fertilità ne fa ancora oggi un rinomato ad assai produttivo distretto agricolo: è al patriarca Giuseppe che le letterature copto-araba e araba attribuiscono la bonifica del grande lago, il Birket Qarūn, e la messa a coltura della regione attraverso la costruzione di un canale, il Bahr Yusūf, "il fiume di Giuseppe" appunto¹⁴, che in realtà è un naturale affluente del Nilo, parzialmente regolarizzato nel suo corso solo in età tolemaica.

Lo scopo di questo rapido *excursus* storico è quello di chiarire quanto ampia e radicata fosse, almeno fino al III secolo d.C., la presenza della comunità giudaica sul suolo d'Egitto, sia ad Alessandria che nella *chora*, e quale ruolo abbia esercitato nel momento di passaggio tra la fine dell'età tolemaica e l'inizio della dominazione romana¹⁵, in particolare negli ambienti della Biblioteca e del Museo (si pensi anche solo alla realizzazione della *Septuaginta*), e poi oltre, nella prima diffusione del cristianesimo, che è ciò che qui più interessa. Il nome di Filone, massimo esponente del tentativo di conciliazione tra giudaismo ed ellenismo¹⁶, è sufficiente a evocare il carattere di uno momenti culturalmente più floridi dell'intera storia egiziana¹⁷, cui seguirono tuttavia anche situazioni di conflitto, tra le quali la rivolta giudaica del 115-117 d.C., che, scoppiata dapprima in Cirenaica per poi estendersi all'Egitto, tanta parte avrà negli sviluppi del primo cristianesimo egiziano¹⁸.

2. LA COMUNITÀ GIUDAICA EGIZIANA E LE FONTI COPTE

Fatte queste necessarie premesse storiche, va precisato che non è su tali aspetti, tutti più o meno noti, che si intende soffermarsi, quanto piuttosto sulla memoria della presenza giudaica in Egitto conservata attraverso la letteratura in lingua copta, e più in particolare attraverso le opere omiletiche e agiografiche prodotte nel periodo compreso tra il V e l'VIII secolo, quando l'Egitto cristiano si esprimeva ormai compiutamente in copto, non

¹² Kerkeslager 1998, 218.

¹³ Catastini 1994 (a cura di); Catastini 1995a279-300; 1995b; 1998, 208-23; Sacchi 1996, 357-64.

¹⁴ Whitehouse 1885, 756-758; 1887, 102-115; 1888, 733-734.

¹⁵ Neppi-Modona 1921, 1922.

¹⁶ Simonetti 1997, 12. Filone stima che il numero degli ebrei alla sua epoca ammontasse a circa un milione (*In Flaccum* 6, 43). Cfr. anche Alston 1997, 165-175.

¹⁷ Jakab 1999, 147-164.

¹⁸ Eusebio, *Historia Ecclesiastica* 4,2, 1-5. Nell'ambito dell'amplissima bibliografia relativa alla rivolta del 115-117, si veda almeno Schürer 1961, 225-260.

limitandosi più a tradurre dal greco, appropriandosene, quelle opere che riteneva adatte alle proprie necessità culturali, dogmatiche e teologiche¹⁹.

Il termine “memoria” non viene usato qui causalmente, in quanto all’epoca in cui i testi in questione vennero prodotti, le occasioni di incontro, ed eventualmente di scontro, tra comunità cristiana e comunità ebraica si erano di molto ridotte rispetto a quanto sinora descritto²⁰, essendosi quest’ultima demograficamente fortemente contratta, almeno lungo la Valle del Nilo, pur mantenendo una notevole vivacità culturale nelle *metropoleis*, come attesta la miniera testuale rinvenuta nella *genizah* del Cairo, vale a dire nel deposito della sinagoga di Ben Ezra²¹, nel quartiere di el-Fustât.

Ne deriva che nella produzione letteraria presa in esame, in cui la presenza giudaica è ricorrente, ma mai narrativamente predominante, l’apparente atteggiamento antisemita, che in realtà non c’era e non aveva ragione d’essere, non è che un mezzo per nascondere i veri bersagli di una polemica politico-religiosa che non poteva o non voleva esprimersi esplicitamente.

3. GLI EBREI E L’*INVENTIO CRUCIS*

Tra i diversi filoni narrativi sviluppati dalla letteratura copta che vedono protagonisti gli Ebrei²² vi è il ciclo legato alla ricerca della reliquia della Croce ad opera di Elena, che, seppure non peculiare della tradizione copta, viene rielaborato con originalità, integrando e talvolta stravolgendo il materiale greco da cui si attinge²³.

Tra le opere più antiche che trasmettono tale narrazione è la *Passio Iudae Cyriaci*²⁴, in cui a rivelare il luogo in cui è nascosta la preziosa reliquia è un ebreo di nome Giuda, che presto si convertirà al cristianesimo, divenendo in seguito arcivescovo di Gerusalemme con il nome di Ciriaco, e che dopo l’era dei Costantinidi e la salita al trono di Giuliano, rifiutatosi di sacrificare agli dei, viene ucciso insieme a sua madre Anna.

All’*inventio Crucis* è parimenti dedicata la *Passio Eusignii*²⁵, sfortunatamente giunta lacunosa. Quest’opera, pur essendo la traduzione di un’omelia greca, se ne discosta in più di un punto. In particolare, totalmente rimaneggiata è la narrazione dell’apparizione della croce luminosa a Costantino, che avrebbe visto il prodigioso segno non all’alba del fatale scontro con Massenzio a ponte Milvio, ma piuttosto in occasione di una battaglia contro i persiani, versione questa che viene ripresa anche dal *Sinassario Alessandrino*.

¹⁹ Per una storia della letteratura copta e delle sue fasi di sviluppo cfr. Orlandi 1997, 39-120; 1998, 117-147; 2005, 85-117 e ora anche Boud’hors 2012, 224-246.

²⁰ In merito alla repressione degli Ebrei dopo la rivolta del 115-117 cfr. Fuks 1953, 131-158, nonché l’archivio di Apollonio, un funzionario di Apollinopolis-Heptakmias, CPJ, II, pp. 225 segg.

²¹ Sul patrimonio librario rinvenuto nella sinagoga di Ben Ezra si veda soprattutto Allony 2006.

²² Essendo traduzioni dal greco, le versioni copte del *De Incarnatione* o *Contra Nestorium* (CPC 0317; CPG5822), in cui Nestorio è appellato come “nuovo giudeo”, e del *De Pascha* (CPC 0318; CG5812) tutte attribuite a Proclo di Costantinopoli non aggiungono molto a quanto già noto. Lo stesso vale per la *Passio* di Teodoro Anatolio (CPC 0437) e la *Passio* di Policarpo (CPC 0439).

²³ Per il filone narrativo dell’*inventio Crucis* si veda Buzi - Bausi 2013, 408-409, da cui è sostanzialmente tratta questa parte del contributo.

²⁴ CPC 0438, BHO 233; Guidi 1904, 310-332.

²⁵ CPC 0506, BHG 638-640; Coquin - Lucchesi 1982, 185-208.

Ma quel che qui più interessa è che due secoli più tardi il tema della ricerca della sacra reliquia e del ruolo degli Ebrei nella sua scoperta viene ripreso e ampiamente rimaneggiato all'interno di un ciclo falsamente attribuito a Cirillo di Gerusalemme. Questa serie di omelie non trova riscontro nella tradizione greca e lo trova solo parzialmente in quella di altre tradizioni orientali.

A tale ciclo appartiene l'*In Crucem*²⁶, la cui trama, molto complessa, si basa su numerosi nuclei narrativi, originariamente indipendenti, che qui si intrecciano ripetutamente gli uni con gli altri. Nell'*In Crucem* ritorna il motivo dello svelamento del luogo della croce da parte di Giuda/Ciriaco, ma la ricerca della reliquia è posposta alla morte di Costantino. Nucleo narrativo principale è la storia del samaritano Isaac, originario del villaggio di Joppa, che avendo appreso dell'intenzione dei suoi vicini di recarsi a Gerusalemme per adorare la sacra reliquia, decide di cogliere quell'occasione per ottemperare alla tradizione samaritana di purificare ogni sette anni i propri beni; si unisce dunque al gruppo per poter purificare alcuni oggetti preziosi di sua proprietà nella sorgente di Gabaon. Lungo il viaggio il gruppo, sfinito, raggiunge uno stagno d'acqua putrida, evento che Isaac interpreta come un segno di Dio, contrario a quella spedizione destinata all'adorazione della Croce. Il presbitero Bachios, capo di una comunità monastica di Askalon, udite le parole di Isaac, dopo essersi informato sulla sua fede, lega due pezzi di legno a formare una croce, li getta nello stagno, e trasforma l'acqua putrida in un'acqua dolcissima, che disseta la folla esausta. Il racconto prosegue con il viaggio di Isaac, ormai convertito al cristianesimo, verso Gerusalemme allo scopo di ricevere il battesimo per mano di Cirillo. Si inserisce a questo punto la predica pronunciata da Cirillo in lode della Croce che Isaac stesso ascolta nella chiesa della Resurrezione. Cirillo prosegue poi con il nucleo narrativo più importante, quello del ritrovamento della croce da parte di Elena e di suo figlio Costanzo II, che interrogano «i capi dei Giudei», i quali si mostrano inizialmente reticenti. Solo le minacce dell'imperatore, che li fa gettare in un pozzo, convince uno di loro, il già noto Giuda/Ciriaco, a parlare e a condurli nella vasta area che, sotto un cumulo di rifiuti gettati dagli stessi Ebrei - significativa ed eloquente variante rispetto alle fonti greche, che parlano invece della presenza di un tempio pagano -, cela il santo sepolcro. Saranno gli stessi giudei, sotto il controllo di Elena e di duemila soldati, a ripulire la zona, fino al rinvenimento delle tre croci, delle quali l'una, quella di Cristo, riconoscibile dal *titulus*.

A dare un'idea dell'assoluta mancanza di senso storico, degli ingenui anacronismi e della vivace creatività dell'anonimo autore di quest'opera nel rielaborare il materiale letterario greco è l'episodio della persecuzione di Vespasiano nei confronti degli Ebrei. L'imperatore romano, dopo averne uccisi 350.000, ne avrebbe esiliati 70.000 in Egitto, chiedendo a Tele, fantomatico figlio di Tolemeo - non è chiaro quale Tolemeo... -, di metterli ai lavori forzati.

Il ciclo di Cirillo di Gerusalemme include anche cinque omelie dedicate alla Pasqua, in una delle quali (*De Passione a*)²⁷ Dio si mostra adirato con gli Ebrei sin dall'esodo

²⁶ CPC 0120, CPG 3602; Budge 1915, 183-230; Campagnano 1980, 76-149. Per la figura di Cirillo, cfr. Orlandi 1972, 94-100.

²⁷ Le altre sono *De Passione 1* (CPC 114), *De Passione 2* (CPC 115), *De Passione b* (CPC 117), *De Vita ed Passione Christi* (CPC 113).

dall'Egitto, poiché gioirono della morte in mare dei loro nemici. Assai interessante è che nel titolo attribuito all'opera si faccia menzione del battesimo di Castore l'ebreo, che avrebbe costituito il pretesto per la realizzazione dell'omelia, e che si anticipi che si darà conto delle narrazioni di Giuseppe e Ireneo, «grandi ebrei». Né il primo né il secondo tema vengono tuttavia sviluppati nell'omelia, mentre compaiono nella già descritta omelia *In Crucem*, segno che le varie opere attribuite in copto a Cirillo erano tra loro concatenate e prodotte nello stesso ambiente.

L'ultima opera del ciclo di Cirillo a dover essere qui menzionata è l'*In Mariam Virginem*, la cui seconda parte è dedicata alla *Dormitio Virginis*. Maria, dopo aver contemplato la morte, si addormenta avvolta da un fascio di luce. Cristo ordina allora ai suoi discepoli di portare il suo corpo nella valle di Giosafat, di posare lì la sua bara e di andarsene per evitare di essere scoperti dai giudei. Una folla salmodiante di angeli e fedeli trasporta il corpo della Vergine nel luogo convenuto, ma il sinedrio, riunito poco distante, viene a sua volta informato della morte di Maria, e decide di impedirne la sepoltura perché la sua tomba non divenga luogo di pellegrinaggi e di miracoli. La processione di fedeli abbandona allora la bara e lascia in fretta la valle di Giosafat, temendo l'arrivo dei giudei, i quali tuttavia trovano solo un sarcofago vuoto e cercano inutilmente il corpo di Maria, fino a quando una voce dal cielo intima loro di desistere.

L'interesse per la verità storica è evidentemente del tutto carente nell'intero ciclo attribuito a Cirillo, così come l'aderenza alle opere ereditate dalla tradizione letteraria greca, o basate su di essa. Il recupero di tematiche relative alla Passione sembra motivato da avvenimenti contingenti, come la conversione di qualche singolo ebreo, che costituisce il pretesto per confezionare opere che altro non sono che la celebrazione della chiesa Copta e della sua identità.

4. IL *DE PASSIONE* DI EVODIO DI ROMA

Più o meno coeva al ciclo di Cirillo di Gerusalemme, è un'omelia sulla passione attribuita a Evodio di Roma (CPC 0149)²⁸, personaggio a cui il titolo dell'opera assegna l'anacronistico epiteto di arcivescovo, «il secondo dopo Pietro». Nessuna lista episcopale gli riconosce questo ruolo e il fatto che un Eusebio sia stato il successore di Pietro di Antiochia²⁹, non contribuisce a dare spessore a un autore quasi certamente del tutto fittizio.

L'opera, che per varie ragioni è da ascrivere appunto al VI secolo, si finge scritta all'indomani della Resurrezione di Cristo, cui Evodio avrebbe assistito personalmente. Nel tentativo di dare maggiore credibilità a quanto descritto, l'anonimo autore si sforza di fornire delle coordinate temporali, precisando che gli eventi narrati risalgono a «dopo che Seleuco, Demetrio, Antioco, Filippo e Tolomeo, discendenti di Alessandro il Macedone, cessarono di essere re», che tuttavia non contribuiscono che a confermare l'assoluta mancanza di senso storico di chi ha confezionato il testo.

²⁸ Chapman 1991, I, 79-106 (testo), II, 83-114 (traduzione). Una seconda recensione dell'omelia è edita da Rossi 1892a, 107-252 e Rossi 1892b, 111. Cfr. inoltre le informazioni sui alcuni nuovi frammenti copti riferibili all'omelia di Evodio fornite da Alin Suci, <http://alinsuciu.com/2011/04/19/an-apocryphal-fragment-sold-at-sothebys-the-pseudo-gospel-of-the-twelve-apostles/>.

²⁹ Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 3.22.1.1. Va osservato, tuttavia che Evodio compare in una lista di discepoli di Gesù attribuita a Epifanio di Salamina. Cfr. Geoltrain - Kaestli 2005, 473-480.

Nel corso del sermone il presunto successore di Pietro ripercorre la narrazione evangelica, interrompendola con varie digressioni, come quella in cui narra della cacciata dell'intera comunità ebraica da Roma, a eccezione del ricco Didimo, chiaro riferimento agli eventi nel 49 d.C.

In vari punti Evodio sottolinea che i Giudei sono peggiori dei pagani, poiché, se sia gli uni che gli altri negano la resurrezione di Cristo, almeno i pagani ignorano la legge di Mosè, anche se - ricorda l'autore - il mito della nascita di Zeus a Creta avrebbe dovuto portarli a essere più possibilisti. Vale la pena di sottolineare che quest'ultima menzione, evidentemente relativa ai misteri di Zeus Ideo, che volevano il signore dell'Olimpo addormentarsi e risvegliarsi ogni anno sull'isola di Creta³⁰, rappresenta un'interessante sopravvivenza di memorie classiche - anche se ormai del tutto travisate - in ambiente copto.

Il passaggio più notevole del racconto è tuttavia quello in cui Evodio, giunto al culmine dell'omelia, incita a trascinare i Giudei davanti alla corte dell'imperatore. A quel punto la folla dei fedeli interrompe il sermone gridando che gli Ebrei sono peggiori delle belve e che è necessario che l'imperatore Claudio li cacci da Roma.

Evodio tentenna e, temendo che la protesta si trasformi in tumulto e provochi morti in chiesa, rimane a lungo in silenzio, fino alla finale incitazione a lasciarlo concludere l'indomani poiché è ormai giunta la sera. Un *escamotage* questo che doveva permettere di concatenare una serie di opere, come nel caso del già esposto ciclo di Cirillo di Gerusalemme.

Colpiscono, ancora una volta, i molti anacronismi e le molte ingenuità: il titolo di arcivescovo assegnato a Evodio, presunto successore di Pietro, l'ambientazione della narrazione all'interno di una chiesa, quando al tempo dei fatti narrati tale tipologia edilizia non era ancora stata elaborata, il rapido passaggio geografico dai luoghi della Passione a Roma, la continua confusione tra i vari piani temporali.

È evidente che qui gli Ebrei non rappresentano tanto se stessi quanto un generico nemico dell'ortodossia, che l'Egitto del VI secolo, reduce da Calcedonia e alle prese con l'affermazione della propria identità religiosa, sente il bisogno di ribadire con forza.

La cacciata degli Ebrei da Roma ad opera di Claudio, pur fortemente sfumata nei suoi contorni storici, doveva rappresentare, ancora nel VI secolo, qualcosa di impressionante. Non va dimenticato inoltre che proprio in Egitto, nel villaggio fayyumico di Philadelphia, nel 1920 venne rinvenuto un archivio del tempo di Caligola e Claudio, contenente, tra gli altri documenti, una lettera di Claudio alla città di Alessandria, con annesso editto del *praefectus Aegypti* che ne ordinava la pubblicazione³¹. Se nella prima parte della lettera Claudio redarguiva pesantemente gli Alessandrini per l'ostilità dimostrata nei confronti della comunità giudaica, nella seconda si rivolgeva con pari durezza verso questi ultimi, con parole che dovevano aver lasciato una certa impressione se, come è immaginabile, il documento in questione aveva avuto una certa circolazione lungo la Valle del Nilo³².

³⁰ Sull'antro Ideo e il culto di Zeus cfr. Halbherr - Orsi 1888; Xanthoudidis 1918; Fauré 1964, 99-131; Platakis 1965; Verbruggen 1981; Sakellarakis 1985, 19-48; 1988, 207-214.

³¹ Bell - Crum 1924; De Sanctis 1924.

³² «Quanto al tumulto» - scrive Claudio - «all'insurrezione o piuttosto, se conviene dire il vero, alla guerra verso i Giudei, benché molto si siano adoperati a scolparsi i vostri ambasciatori e specialmente Dioniso di Teone, non volli pronunciarmi definitivamente su chi sia stato il responsabile, riservandomi una terribile ira per chi

Sia nel caso del ciclo di Cirillo dunque sia nell'omelia di Evodio l'apparente atteggiamento antisemita non si basa su un vero e proprio scontro tra le due comunità, tra le due religioni, quanto sul bisogno, da parte copta, di denigrare tutto ciò che si discosta da quel che si reputa ortodosso.

5. L'*IN MARIAM VIRGINEM* DI TEOFILO DI ALESSANDRIA

Ancor più esemplificativo del fatto che gli Ebrei rappresentano un falso bersaglio polemico in questo genere di letteratura è l'omelia *In Mariam Virginem* attribuita a Teofilo di Alessandria (CPC 0396; CG2625). Si tratta di un'opera redatta ancora più tardi, probabilmente tra il VII e l'VIII secolo, e comunque non certamente alla fine del IV come vorrebbe la presunta paternità di Teofilo. Secondo lo stile di questo periodo, l'autore sarebbe stato testimone oculare di quanto narrato, come del resto abbiamo visto già nel caso di Evodio.

I fatti sono i seguenti: in occasione delle celebrazioni per la Vergine, un ebreo entra in una chiesa alessandrina mentre si svolge la liturgia e porta via i fedeli con il pretesto di offrire loro un lavoro. Teofilo, avvilito per l'episodio, si ritira nell'*episcopeion* con suo nipote Cirillo, lettore della stessa chiesa. L'ebreo affitta poi un negozio in cui precedentemente abitava un cristiano, il quale, prima di lasciarlo, dimentica una piccola icona con l'immagine della Vergine. L'ebreo assolda degli operai cristiani per ristrutturare il locale, ma avendoli sorpresi intenti a venerare l'immagine della Vergine, invece che a lavorare, si adira, spezza l'icona e ordina di gettarla in un canestro in cui vengono raccolti i detriti. Mentre un operaio la trasporta via con altri rifiuti, l'icona comincia a stillare sangue. Dei magistrati, notando che le vesti dell'operaio sono intrise di sangue, lo fermano e constatano il miracolo. Informato dell'accaduto, Teofilo fa immediatamente trasportare l'immagine nell'*episcopeion* e, colpito dal volto triste della Vergine, ricompono l'icona e la porta in chiesa dove viene lavata e unta, manifestando il suo potere taumaturgico. Immancabilmente l'ebreo si pente della sua malvagità e della sua miscredenza, chiede di essere battezzato con tutta la sua famiglia e muore in pace tre giorni più tardi. L'omelia si chiude con l'abbattimento del negozio dell'ebreo, al cui posto viene costruito un ospedale, in cui i malati vengono adagiati su giacigli collocati proprio sotto la miracolosa icona,

ricominciasse le turbolenze; e vi dico chiaramente che, se non la finirete con queste ire funeste e proterve gli uni verso gli altri, sarò costretto a mostravi come diventa un principe benevolo quando sia giustamente irato. Per questo comando adesso che gli Alessandrini si comportino con benevolenza e favore verso gli Ebrei che da lungo tempo abitano nelle loro stesse città e che questi non siano disturbati nel culto tradizionale del loro Dio, ma che siano liberi di osservare le loro leggi come al tempo del Divo Augusto e come io stesso stabilii dopo aver udito ambe le parti [...] quanto agli Ebrei d'altro canto io comando che non vogliano aspirare a nulla più di quello avevano prima e che non mandino per l'avvenire due ambascerie come abitassero in due città, cosa che prima d'ora mai avvenne; che non si agitano per gli agoni... e non invitino e non facciano venire Giudei naviganti dalla Siria e dall'Egitto, dal che sarei tratto a concepire i peggiori sospetti, nel caso io li caccerei come una peste comune del genere umano». Tale lettera dimostra che Claudio si era già precedentemente espresso sulla questione, confermando quanto dichiara Giuseppe Flavio (*Antichità Giudaiche* 9, 5-2-281). Levi 1930, 382-391; per il ritrovamento della lettera, cfr. Bell - Crum 1924, xiii. Incerto il luogo del rinvenimento, forse l'edificio del *komogrammateus*. La lettera è trascritta sul verso di un rotolo, il cui recto consiste in un registro di tasse. La sua presenza a Philadelphia può essere dovuta al fatto che vi risiedessero degli Alessandrini interessati alle disposizioni prese da Claudio, come in effetti sembrerebbe potersi dedurre dai nomi elencati nel registro fiscale.

particolare questo che testimonia il protrarsi della pratica dell'*incubatio* anche in ambiente cristiano³³.

Il tenore del racconto, l'epoca tardiva in cui è stato redatto, la conseguente sempre maggiore distanza dalle fasi storiche in cui poteva essere giustificato un vero attrito tra comunità giudaica e comunità cristiana, il chiaro riferimento ad ambienti iconoclasti e la descrizione dell'ebreo basata su fin troppo scoperti luoghi comuni lasciano credere che in realtà l'opera sia stata composta in polemica con ben altra comunità religiosa: quella dei nuovi dominatori arabi, nei confronti dei quali - non è affatto infrequente nella letteratura copta - si rinuncia a una polemica aperta, preferendo riesumare i nemici del passato - Diocleziano, Ario, gli Ebrei - per usarli come schermo.

Certo non si può escludere che la rivolta ebraica scatenatasi a Gerusalemme contro Eraclio (613-617), mentre questi era impegnato in una campagna contro i Sasanidi, avesse avuto un'eco anche in Egitto, ma di fatto la letteratura in lingua copta non sembra farne mai menzione, almeno non esplicitamente.

6. L'*IN GEORGIUM* DI TEODOSIO DI GERUSALEMME

Di tenore non dissimile all'opera precedente è l'*In Georgium*, un testo agiografico che in realtà è il risultato del *collage* di una serie di miracoli, che devono aver avuto a lungo una circolazione indipendente prima di essere riuniti attraverso una nuova cornice narrativa, probabilmente intorno al VII-VIII secolo, sotto la paternità di Teodosio di Gerusalemme (*In Georgium. Miracula Georgii*, CPC 0388).

Anche in questo caso la narrazione, che non ha alcun fondamento storico, si basa su uno stereotipo: un ebreo, che esercita la professione di mago, ma anche quella di ladro, addormenta le sue vittime ipnotizzandole, così da poter sottrarre indisturbato i loro beni. Venuto a conoscenza dei miracoli compiuti dalle reliquie di San Giorgio pensa bene di sfidarlo. Scommette dunque con un cristiano che nottetempo si introdurrà nel santuario del martire, riuscendo a portar via ogni bene senza che nessuno se ne accorga. Il piano fa il suo corso, ma quando l'ebreo è ormai uscito dal santuario con la refurtiva, Giorgio gli appare sotto forma di un cavaliere armato di frusta e gli chiede conto di ciò che ha rubato. L'ebreo, spaventato, si offre di spartire il bottino con lui e lo invita a rientrare nel santuario per farne due parti. Una volta dentro, il martire lo colpisce sulla testa, lo lega e lo appende a una trave con la refurtiva in bella mostra, rivelandogli la sua vera identità. Le urla di terrore dell'ebreo attraggono l'attenzione di molti, che apprendono così dell'ennesimo miracolo compiuto da San Giorgio, il quale lascia l'ebreo appeso per tutto il giorno successivo, finché quest'ultimo non si pente e chiede di essere battezzato, seguito dalla sua famiglia e da tutti i membri della sua comunità.

7. SHENUTE E GLI EBREI

Termineremo questa breve disamina facendo un balzo cronologico all'indietro, e più precisamente tra la fine del IV e la prima metà del V secolo, per un accenno alla produzione

³³ Per la pratica dell'incubazione in ambiente cristiano si vedano Deubner 1900, 56-110; Wacht 1997, 179-265; Fernández 1975, 35-59. Sul tema della guarigione si veda Sfameni Gasparro 2000, 119-154; 2008. Si veda inoltre la bibliografia fornita in Buzi 2013, 15-25.

di Shenute, il celebre archimandrita del Monastero Bianco, che ha a lungo rappresentato uno dei più importanti centri culturali dell'Egitto tardo-antico. Shenute, nella sua vastissima produzione omiletica, cita più volte gli Ebrei, benché mai soffermandosi troppo a lungo, e spesso lo fa associandoli ai pagani³⁴.

Sebbene l'argomento meriti ancora un approfondimento, dal modo in cui Shenute si esprime si ha la netta sensazione che tali menzioni non si riferiscano affatto a coese comunità con cui poteva essere venuto in contatto e che concretamente potevano rappresentare motivo di disturbo per la federazione di monasteri da lui coordinata o per i cristiani che abitavano nei villaggi vicini, anch'essi posti in qualche modo sotto la tutela dell'archimandrita. Sulla questione si è pronunciato di recente David Brakke, sia in occasione di una conferenza tenuta nel 2009 all'università di Gerusalemme - il cui titolo è già di per sé eloquente: "Jews, Greeks, and Other Heresies: The Mixed-up Religious World (and Rhetoric) of Shenoute of Atripe" - sia nel corso della sua comunicazione per il *Tenth International Congress of Coptic Studies*, tenutosi a Roma nel settembre 2012. Brakke ha osservato che il profilo degli Ebrei evocati da Shenute corrisponde a quello di una generica massa di oppositori religiosi da deprecare e combattere, in cui pagani, *hellenes*, ed Ebrei appunto non hanno una vera identità³⁵. Si tratta piuttosto di un'ampia categoria di nemici dell'ortodossia, che serve ai cristiani cui si rivolge Shenute per dare ordine a un mondo religioso ancora estremamente fluido. In questo quadro gli Ebrei, come i pagani, cui spesso sono associati, rappresentano una generica miscredenza, e dunque il pericolo di cadere nelle trame del demonio.

8. CONCLUSIONI

Alla luce di quanto esposto appare piuttosto chiaro che l'apparente polemica antigioiudaica che caratterizza parte della produzione letteraria copta tra il V e l'VIII secolo non rappresenta altro che il bisogno di difendere un'ortodossia faticosamente raggiunta, ma mai realmente stabile, minacciata com'era dapprima dalla sopravvivenza di varie correnti eresiologiche - eresie tradizionali (da intendersi qui in senso lato) come lo gnosticismo o il manicheismo erano state marginalizzate già nel corso del IV secolo ma non del tutto debellate³⁶ -, successivamente dalla presenza di una gerarchia ecclesiastica filocalcedonese parallela e opposta a quella copta, e infine dall'arrivo di nuovi e più potenti nemici, gli arabi, nei confronti dei quali non si ritiene opportuno esprimersi in aperta polemica. Assai più comodo era riesumare antagonisti e nemici di un passato remoto, in una goffa ricostruzione storica in cui brandelli di realtà si intrecciano a trame basate sulla più fervida fantasia, che ai copti non ha mai fatto difetto.

³⁴ Per esempio in *Logoi* 8.02 [W77]. *De divite stulto* (CPC 0625) o *Logoi* 4.09 [W37]. *De officiis magistratum coram Heraclammone. De modestia clericorum et magistratum. Blessed Are They Who Observe Justice* (CPC 0359).

³⁵ Schroeder 2007, 127-129.

³⁶ Camplani 2013.

BIBLIOGRAFIA

- ALLONY, N.
2006 *The Jewish Library in the Middle Ages: Book Lists from the Cairo Genizah*, Jerusalem 2006.
- ALSTON, R.
1997 Philo's *In Flaccum*: Ethnicity and Social Space in Roman Alexandria: *Greece & Rome* 44/2 (1997), pp. 165-175.
- ASSMANN, J.
1997 *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge 1997.
- BEININ, J.
1998 *The Dispersion of Egyptian Jewry: Culture, Politics, and the Formation of a Modern Diaspora*, Berkeley 1998.
- BELL, H.I. - CRUM, W.E. (eds.)
1924 *Jews and Christians in Egypt: the Jewish troubles in Alexandria and the Athanasian controversy. Illustrated by texts from Greek papyri in the British Museum*, London 1924.
- BLEIBERG, E.
2002 *Jewish life in ancient Egypt: a family archive from the Nile Valley*, New York 2002.
- BOUD'HORS, A.
2012 The Coptic Tradition: J. SCOTT FITZGERALD (ed.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford 2012, pp. 224-246.
- BOWMAN, A.
1986 *Egypt After the Pharaohs 332 BC-AD 642. From Alexander to the Arab Conquest*, London 1986.
- BUDGE, E.A.W.
1915 *Miscellaneous Coptic Texts in the dialect of Upper Egypt*, London 1915.
- BUZI, P.
2013 Introduzione: P. BUZI (a cura di), *Oracoli, visioni, profezie. L'Egitto da Alessandro il Grande all'Alto Medioevo* (Studi e Materiali di Storia delle Religioni 79/1), Brescia 2013, pp. 15-25.
- BUZI, P. - BAUSI, A.
2013 Tradizioni ecclesiastiche e letterarie copte ed etiopiche: A. MELLONI *et alii*, *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano. 313-2013*, I-III, Roma 2013, pp. 401-423.
- CAMPAGNANO, A.
1980 *Omellie copte sulla Passione, sulla Croce e sulla Vergine*, Milano 1980.
- CAMPLANI, A.
2013 *Il cristianesimo in Egitto prima e dopo Costantino*: A. MELLONI *et alii*, *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano, 313-2013*, Roma 2013, pp. 863-882.
- CAPPONI, L.
2007 *Il tempio di Leontopoli in Egitto: Identità politica e religiosa dei Giudei di Onia (c. 150 a.C. - 73 d.C.)*, Pisa 2007.
- CATASTINI, A.
1995a Le testimonianze di Manetone e la "Storia di Giuseppe" (*Genesi 37-50*): *Henoch* 17 (1995), pp. 279-300.
1995b *L'itinerario di Giuseppe. Studio sulla tradizione di Genesi 37-50* (Studi Semitici 13), Roma 1995.

- 1998 Ancora sulla datazione della “Storia di Giuseppe” (*Genesi 37-50*): *Henoch* 20 (1998), pp. 208-223.
- CATASTINI, A. (a cura di)
1994 *Storia di Giuseppe (Genesi 37-50)*, Venezia 1994.
- CHAPMAN, P.
1991 Evodius of Rome. Homily on the Passion and the Resurrection: L. DEPUYDT (ed.), *Homiletica from the Pierpont Morgan Library. Seven Coptic Homilies Attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Evodius of Rome* (CSCO 524-525, *Scriptores Coptici* 43-44), Louvain 1991.
- CONTINI, R.
1986 I documenti aramaici dell’Egitto persiano e tolemaico: *Rivista Biblica Italiana* 34 (1986), pp. 73-109.
- COQUIN, R.-G. - LUCCHESI, E.
1982 Une version copte de la passion de Saint Eusignios: *Analecta Bollandiana* 100 (1982), pp. 185-208.
- DELCOR, M.
1968 Le temple d’Onias en Égypte: *Revue Biblique* 75 (1968), pp. 166-169.
- DE SANCTIS, G.
1924 Claudio e i Giudei di Alessandria: *Rivista di Filologia* 52, n.s. 2 (1924), pp. 473-513.
- DEUBNER, L.
1900 *De incubatione capita quattuor; accedit Laudatio in miracula sancti hieromartyris Therapontis e codice messanensi denuo edita*, Lipsiae 1900.
- FAURE, P.
1964 *Fonctions des cavernes Cretoises*, Paris 1964.
- FERNÁNDEZ, N.
1975 *Los Thaumata de Sofronio: contribucion al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid 1975, pp. 35-59.
- FUCHS, L.
1924 *Die Juden Ägyptens in ptolemäischer und römischer Zeit*, Wien 1924.
1953 The Jewish Revolt in Egypt (A. D. 115-117) in the Light of the Papyri: *Aegyptus* 33 (1953), pp. 131-158.
- GEOLTRAIN, P. - KAESTLI, J.-D. (éd.)
2005 *Écrits apocryphes chrétiens*, I-II, Paris 2005.
- GRIFFITH, J.G.
1953 The Egyptian Derivation of the name Moses: *Journal of Near Eastern Studies* 12 (1953), pp. 225-231.
- GUIDI, I.
1904 Textes orientaux inédits du Martyr de Judas Cyriaque évêque de Jérusalem, II. Texte copte: *Revue de l’Orient Chrétien* 9 (1904), pp. 310-332.
- HALBHERR, F. - ORSI, P.
1888 *Antichità dell’Antro di Zeus Ideo*, Firenze 1888.
- HAYWARD, R.
1982 The Jewish Temple at Leontopolis: A Reconsideration: G. VERMES - J. NEUSNER (eds.), *Essays in Honour of Yigael Yadin* (*Journal of Jewish Studies* 33), Oxford 1982, pp. 441-442.
- JAKAB, A.
1999 Le Judaïsme hellénisé d’Alexandrie depuis la fondation de la ville jusqu’à la révolte sous Trajan: *Henoch* 21 (1999), pp. 147-164.

- KASHER, A.
1985 *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt: the struggle for equal rights*, Tübingen 1985.
- KERKESLAGER, A.
1998 Jewish Pilgrimage and Jewish Identity in Hellenistic and Early Roman Egypt: D. FRANKFURTER (ed.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Leiden 1998, pp. 99-225.
- KRAELING, E.G.
1953 *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine* (Publication of the Department of Egyptian Art), New Haven 1953
- LEVI, L.
1930 La lettera di Claudio e gli Ebrei di Alessandria: *La Rassegna Mensile di Israel* (seconda serie) 5/7-8 (1930), pp. 382-391.
- MODRZEJEWSKI, J.M.
1995 *The Jews of Egypt. From Ramses II to Emperor Hadrian*, Princeton 1995.
- MORO, C.
2004 L'identificazione tra Ebrei e Hyksos nelle fonti alessandrine: M. GARGIULO - C. PERI - G. REGALZI (a cura di), *Definirsi e definire: percezione, rappresentazione e ricostruzione dell'identità. Atti del 3° incontro "Orientalisti"*, Roma, 23 - 25 febbraio 2004, Roma 2004, pp. 71-88.
2009 Mosé nell'Egitto greco-romano: tradizioni in conflitto: *Annali di Storia dell'Esegesi* 26 (2009), pp. 165-170.
2011 *I sandali di Mosè* (Studi Biblici 167), Brescia 2011.
- MUFFS, Y.
2003 *Studies in the Aramaic Legal Papyri from Elephantine*, Leiden 2003.
- NEPPI-MODONA, A.
1921 La vita pubblica e privata degli Ebrei in Egitto nell'età ellenistica e romana: *Aegyptus* 2 (1921), pp. 253-275.
1922 La vita pubblica e privata degli Ebrei in Egitto nell'età ellenistica e romana: *Aegyptus* 3 (1922), pp. 19-43.
- ORLANDI, T.
1972 Cirillo di Gerusalemme nella letteratura copta: *Vetera Christianorum* 9 (1972), pp. 94-100.
1997 Letteratura copta e cristianesimo nazionale egiziano: A. CAMPLANI (a cura di), *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica*, Roma 1997, pp. 39-120,
1998 *Koptische Literatur*: M. KRAUSE (Hrsg.), *Ägypten in spätantik-christlicher Zeit. Einführung in die koptische Kultur*, Wiesbaden 1998, pp. 117-147.
2005 La letteratura copta e la storia dell'Egitto cristiano: P. SINISCALCO (a cura di), *Le antiche Chiese orientali. Storia e letteratura*, Roma 2005, pp. 85-117.
- PETRIE, W.M.F.
1906 *Hyksos and Israelite Cities*, London 1906.
- PLATAKIS, E.
1965 Το Ἰδαίον Ἀντρων, Iraklion 1965.
- PORTEN, B.
1968 *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony*, Berkeley 1968.
- PORTEN, B. - FARBER, J.J. - MARTIN, C.J. - VITTMAN, G. (eds.)
1996 *The Elephantine Papyri in English: Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change*, Leiden 1996.

- PORTEN, B. - YARDENI, A.
1986 *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, I (Letters)*, Jerusalem 1986.
- REDFORD, D.B.
1996 *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton 1996.
- ROSSI, F.
1892a Trascrizione con traduzione italiana di un testo copto del Museo Egizio di Torino: *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino* (seconda serie) 43, pp. 107-252.
1892b *I papiri copti del Museo Egizio di Torino* (Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino, serie seconda, tomo XLII) Torino 1892.
- SACCHI, P.
1996 Il problema della datazione della storia di Giuseppe (Gen. 37-50): *Henoch* 17 (1996), pp. 357-364.
- SAKELLARAKIS, I.A.
1985 L'Anfro Ideo. Cento anni di attività archeologica (1884-1984): *Cento anni di attività archeologica italiana in Creta* (Atti dei Convegni Lincei), Roma 1985, pp. 19-48.
1988 Idaean Cave. Minoan and Greek Worship: *Kernos I* (1988), pp. 207-214.
- SCHROEDER, C.T.
2007 *Monastic Bodies. Discipline and Salvation in Shenoute of Atripe*, Philadelphia 2007.
- SCHÜRER, E.
1961 *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ : 175 B.C.-A.D. 135*, New York 1961.
- SFAMENI GASPARRO, L.
2000 *Tra religione e magia: il confronto tra pagani e cristiani sul tema delle guarigioni miracolose*: E. DAL COVOLO - I. GIANNETTO (a cura di), *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito dai primi secoli cristiani al Medioevo: contributi e attualizzazioni ulteriori. Terzo Convegno di studio Cittadella dell'Oasi "Maria Santissima" di Troina, 29 ottobre-1 novembre 1999*, Troina 2000, pp. 119-154.
2008 *Taumaturgia e culti terapeutici nel mondo tardo-antico: fra pagani, ebrei e cristiani*: E. DAL COVOLO - G. SFAMENI GASPARRO (a cura di), *Cristo e Asclepio: culti terapeutici e taumaturgici nel mondo acca terraneo antico fra cristiani e pagani: atti del Convegno internazionale, Accademia di studi mediterranei, Agrigento 20-21 novembre 2006*, Roma 2008, pp. 13-53.
- SIMONETTI, M.
1997 Teologia e cristologia nell'Egitto cristiano: A. CAMPLANI (a cura di), *Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica*, Roma 1997, pp. 11-38.
- STECKOLL, S.H.
1967 *The Qumran Sect in Relation to the Temple of Leontopolis*: *Revue de Qumran* 6 (1967), pp. 55-69.
- TAYLOR, J.E.
1998 A second Temple in Egypt: The Evidence for the Zadokite Temple of Onias: *Journal for the Study of Judaism* 29 (1998), pp. 311-314.
- TCHERIKOVER, V.A.
1963 *The Jews in Egypt in the Hellenistic-Roman age in the light of the papyri*, Jerusalem 1963.
- VAN HOONACKER, A.
1915 *Une Communauté Judéo-Araméenne à Éléphantine, en Égypte aux VIe et Ve siècles av. J.-C.*, London 1915.
- VERBRUGGEN, H.
1981 *Le Zeus Crétois*, Paris 1981.

- VERGER, A.
1965 *Ricerche giuridiche sui papiri aramaici di Elefantina* (Centro di Studi Semitici, Istituto di Studi del Vicino Oriente), Roma 1965.
- WACHT, M.
1997 Inkubation: *Rivista di Archeologia Cristiana* 18 (1997), pp. 179-265.
- WEINSTEIN, J.
1997 Exodus and Archeological Reality: E.S. FRERICHS - L.H. LESKO (eds.), *Exodus: the Egyptian Evidence*, Winona Lake 1997, pp. 87-103.
- WHITEHOUSE, C.
1885 Projected Restoration of the Reian Moeris, and the Province, Lake and Canals ascribed to the Patriarch Joseph: *Proceedings of the Royal Geographical Society* 7/11 (1885), pp. 756-758.
1887 Le Bahr Youssouf d'après les traditions musulmanes: *Bulletin de l'Institut égyptien* 7 (1887), pp. 102-115.
1888 The River of Joseph, the Fayoum and Raian Basins: *Proceedings of the Royal Geographical Society* 10/11 (1888), pp. 733-734.
- XANTHOUDIDIS, S.
1918 Ἰδαίον Ἀντρον: *Archaeology of Delta* 1918, appendice 23.
- YOYOTTE, M.J.
1963 L'Égypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme: *Revue de l'histoire des religions* 163 (1963), pp. 133-143.

[Quaderni di Vicino Oriente VIII (2014), pp. 47-56]

NUOVE TENDENZE E NUOVE VOCI NELLE LETTERATURE EBRAICHE DEGLI STATI UNITI E DEL CANADA

Alessandro Gebbia - Sapienza Università di Roma

Since the beginning of the 21st Century American-Jewish literature and Canadian-Jewish literature have undergone a gradual shifting. From a status of “hyphenated literatures” both passed, through a complex process of reevaluation, to a new status of “literatures of Jewish descent”. At the same time, new authors, on both sides of the border, clearly attempted to affirm a demarcation from the works of the so-called “Founding Fathers” (Abraham Cahan, Henry Roth, Bernard Malamud, Saul Bellow, Philip Roth, Abraham Moses Klein) and to offer an innovative approach to traditional North American Jewish issues such as “tradition”, “religion” and “assimilation”. The essay is intended to introduce these new authors (Nathan Englander, Jonathan Safran Foer, Nicole Krauss, Lara Vapnyar, Michael Chabon and Shalom Auslander) and their main novels.

Keywords: letteratura ebraica; Stati Uniti; Canada; nuove tendenze; nuovi autori

Se guardiamo a questi primi quattordici anni del XXI secolo, due sono gli elementi che hanno contraddistinto le letterature ebraiche del Nord America. *In primis*, il concludersi di quella che gli storici letterari (Elèna Mortara di Veroli e Fiorella Gabizon¹, tra gli altri) definiscono la prima fase o la fase storica delle letterature ebraico-americana ed ebraico-canadese. Una fase che è iniziata con le massicce ondate immigratorie di fine Ottocento e che è coincisa con quel grande movimento di confronto e assimilazione che ha portato, nel breve volgere di una cinquantina di anni, alla nascita di un soggetto nuovo: l'ebreo-americano e l'ebreo-canadese. Un soggetto che rapidamente e, pur conservando buona parte della propria tradizione, si inserisce e con successo scala posizioni nella società americana (più che in quella canadese) e, in termini letterari, diviene il protagonista di una *bildung* che agisce da comun denominatore, pur con accenti e forme diverse, per autori quali Abraham Cahan, Henry Roth, Bernard Malamud, Saul Bellow e Philip Roth e, di là del confine, per Abraham Moses Klein, Henry Kreisel, Adele Wiseman e Mordecai Richler.

Tutti questi scrittori hanno concorso a formare un corpo letterario non indifferente, per quantità e qualità, che, però, è ancora una “hyphenated literature”, una letteratura con il trattino che, al pari di quelle degli altri gruppi etnici che costituiscono il variegato magma che ribolle nel crogiolo americano, sembra rimanere un qualcosa a parte, un qualcosa di distinto: tanti satelliti che gravitano attorno al *mainstream* della letteratura del rispettivo paese, tante damigelle di corte che fanno da degno contorno a una regina che non può essere che bianca, anglo-sassone e protestante. Testimoni e comprimari di una memoria che era e ha continuato a lungo a essere subalterna.

Il secondo e ancora più rilevante elemento è costituito dal superamento di questa fase e dallo svilupparsi, lento quanto inesorabile, di un modo nuovo e originale di introdurre l'elemento ebraico e quello che ne resta dal filtraggio di una società che, in Nord America, è in continuo, sorprendente cambiamento. Molti degli straordinari protagonisti della prima fase, ad eccezione di Cinthya Ozick e di Philip Roth che, però, sembra aver detto addio alla

¹ Mortara di Veroli 2006; Gabizon 2012a.

scrittura narrativa, sono scomparsi e, pur restando un riferimento imprescindibile, hanno favorito l'emergere di una nuova generazione di scrittori, i quali non si definiscono più "Jewish-American" o "Jewish-Canadian" ma si collocano a pieno titolo all'interno della propria letteratura nazionale e preferiscono farsi chiamare "of Jewish descent". Una vera rivoluzione (che coinvolge, invero, tutti gli scrittori di diversa discendenza, nati e cresciuti nel Nuovo Mondo) che apre a prospettive completamente diverse, anche alla luce degli studi più recenti, per quanto riguarda il superamento del concetto di razza a favore di quello di gruppo etnico o religioso. In altre parole, la matrice religiosa diviene un elemento distintivo ma non necessariamente caratterizzante, restando quest'ultimo legato al totale e unificante senso di appartenenza al Paese, a quel paese di nascita, sia esso gli Stati Uniti o il Canada, verso il quale non nutrono alcun distinguo se non quello, comune a tutti, di voler continuare a mantenere la memoria delle proprie origini e di raccontare il proprio essere ebrei in questa nuova condizione.

Così, sul versante americano, i nuovi scrittori di *Jewish descent*, - e penso a Nathan Englander, Jonathan Safran Foer, Nicole Krauss, Lara Vapnyar, Michael Chabon e Shalom Auslander - abbandonano quel paradigma che, partendo da Abraham Cahan, si era andato consolidando nel corso del Novecento e, pur rimanendo in qualche modo legati alle tematiche dell'identità, della tradizione e dell'assimilazione, si muovono (come fa anche il cinema²) verso nuovi territori, verso nuove rappresentazioni dell'ebraismo americano. Certo il percorso non è facile, così come non è facile strapparsi una maschera e il muoversi in una terra di confine, dove è possibile perdere i punti di riferimento, complica spesso le cose. Tuttavia il risultato è incoraggiante soprattutto perché tutti sembrano tesi ad affrontare il "gran rimosso", quella Shoah con la quale i loro predecessori solo parzialmente avevano saputo fare i conti³. Ecco allora che il tema dell'Olocausto diviene lo stimolo a nuove interpretazioni e nuove rappresentazioni che pure appaiono unite e rese coese dal filo rosso della memoria e del racconto⁴. Ad esempio, Jonathan Safran Foer in *Everything is Illuminated*⁵, dove la Shoah ci viene raccontata dallo *shtetl*, ci conduce in un viaggio attraverso l'Ucraina alla ricerca della donna che ha salvato il nonno dai nazisti ma, soprattutto, alla ricerca di un riscontro di quella memoria che il protagonista, come lo scrittore, ricevono e apprendono in maniera unilaterale, dai racconti della nonna sopravvissuta all'Olocausto. Racconti che spingono verso una *quest* che possa unire il passato e il presente nel dimostrare che quella memoria, quella specifica memoria, vagliata e personalmente verificata, parla a ciascuno di noi come singolo individuo, trasformandoci da "persone che ricordano in maniera passiva" in "persone che ricordano in maniera attiva"⁶. Perché, riprendendo un concetto di Elie Wiesel, se l'esperienza dell'Olocausto non può essere condivisa la memoria può esserlo e i sopravvissuti non solo divengono testimoni ma complici nel far sì che essa non venga cancellata.

² Gebbia 2013.

³ Gebbia 2014.

⁴ Si veda in proposito Berger - Cronin (eds.) 2004.

⁵ Foer 2002a. Trad. italiana: *Ogni cosa è illuminata*, Guanda, Parma 2002.

⁶ «L'unica cosa più dolorosa dell'essere uno che ricorda in maniera attiva è essere uno che ricorda in maniera passiva», (Foer 2002b, 17).

Oppure Nathan Englander in “The Tumblers”, incluso in *For the Belief of Unbearable Urges*⁷, la raccolta di racconti che ne segna l’esordio, fa raccontare la Shoah dagli allocchi di Chelm, una tematica della testimonianza che verrà ripresa anche in *What We Talk About When We Talk About Anne Frank*⁸. O ancora Lara Vapnyar in “There Are Jews in My House”, il racconto che apre l’omonima raccolta⁹, dove a testimoniarla, dall’interno della Russia, è Galina, una giovane bibliotecaria che accoglie nella propria casa, in un piccolo villaggio occupato dai nazisti, la sua migliore amica, una donna ebrea con la figlia di otto anni, per ritrovarsi a nutrire un crescente sentimento di odio e risentimento che la porterà alla delazione e alla denuncia. O infine, in *The History of Love*¹⁰, Nicole Krauss, moglie di Jonathan Safran Foer, del quale riprende la tendenza al “Jewish magic realism”, elabora un romanzo complesso e articolato, solo in apparenza destinato a narrare un grande amore, che si muove tra due piani temporali e geografici (la Polonia invasa dai nazisti e una Brooklyn contemporanea), ricco di allusioni letterarie (da Isaac Babel a Bruno Schulz, a James Joyce, Franz Kafka, Antoine de Saint Exupéry, Leo Tolstoy, Rubén Darío, Pablo Neruda, Mordecai Richler e Isaac Bashevis Singer), in cui il ricordo dell’Olocausto è affidato a Leo Gursky, un “kvetch”, uno che si piange addosso. Come scrive Laura Miller:

«The novel is about three people. The first, Leo Gursky, is an aged Manhattan locksmith who, during his youth in Poland, wrote a novel, “The History of Love”, inspired by his love for a girl from his village; he lost both the girl and the manuscript. The second, Alma Singer, is a 14-year-old Brooklynite named after every female character in that novel. The third, Zvi Litvinoff, connects them. Unbeknownst to Leo, Litvinoff published “The History of Love”, translated from its original Yiddish into Spanish, under his own name in Chile during the 1950’s or early 1960’s. Sometime later, traveling through South America, Alma’s father discovered and fell in love with the book.

As is so often the case, what we are shown of the book-within-a-book in “The History of Love” is underwhelming. (If the book-within-a-book were really so terrific, the author would have written that book instead.) The glimpses offered consist of chapters describing an imaginary and overly adorable chronicle of human affection, beginning with “The Age of Silence”, during which people communicated only by gesture, and continuing through “The Age of Glass”, when “everyone believed some part of him or her to be extremely fragile”, and “The Age of String”, when “it wasn’t uncommon to use a piece of string to guide words that otherwise might falter on the way to their destinations”. When a beloved woman appears in these vignettes, she is always named Alma, after the girl Leo loved. The formula, in short, is equal parts Italo Calvino and corn syrup¹¹.

Shalom Auslander, infine, nato a New York nel 1970 e cresciuto nel quartiere ebraico ortodosso di Monsey, in cui racconta di «essere stato educato come un manzo»¹², ha

⁷ Englander 2009a. Trad. italiana: *Per alleviare insopportabili impulsi*, Einaudi, Torino 1999.

⁸ Englander 2009b. Trad. italiana: *Di cosa parliamo quando parliamo di Anne Frank*, Einaudi, Torino 2012.

⁹ Vapnyar 2004.

¹⁰ Krauss 2006. Trad. italiana: *La storia dell’amore*, Guanda, Parma 2005.

¹¹ Miller 2005.

¹² Shalom Auslander, “Voicing a Comic ‘Lament’”, intervista radiofonica a *Fresh Air*, “talk show” quotidiano a diffusione nazionale prodotto dalla WHY-FM, 8 ottobre 2007.

esordito, nel 2005, con la raccolta di racconti *Before of God*¹³, cui hanno fatto seguito *Foreskin's Lament*¹⁴ e, infine, *Hope: A Tragedy*¹⁵. Tre opere, diverse per genere ma unite dal filo rosso dell'ironia, un'ironia a volte anche troppo feroce e spiazzante, che si concentra sul confronto/scontro tra i rigidi dogmi dell'ortodossia e la realtà della vita quotidiana di una grande e complessa metropoli come New York, insomma tra quell'«essere stato educato come un manzo» e il doversi confrontare con un mondo che, anche nell'ambito dell'ebraismo, appare sempre più agli occhi dell'adolescente, o del giovane uomo che ne è il protagonista, fuorviante e frustrante. Ed è soprattutto in *Hope: A Tragedy* che il tema dell'Olocausto si fa centrale, segnando il passaggio definitivo a una forma di accettazione che coincide paradossalmente con la sua rimozione. Questo grazie allo strumento, paradossale anch'esso, dell'ironia. Un'ironia feroce, non meno devastante e iconoclastica di quella utilizzata in *Foreskin's Lament*, come al solito fortemente autoreferenziale, che si abbatte sull'icona-simbolo: Anne Frank.

Ma anche in terra canadese il tema della Shoah, che era stato così caro a Abraham Moses Klein¹⁶, trova nuovo spazio e nuove interpretazioni surrealistiche in *Would You Hide Me?* e *A Glass Shard and Memory*¹⁷, due raccolte di racconti di J.J. Steinfeld, ritiratosi ormai nella Prince Edward Island «where he is patiently waiting for Godot's arrival and a phone call from Kafka» così come in *Fugitive Pieces*¹⁸ di Anne Michaels, romanzo metaforico, fatto di morte e di amore, di memoria e di oblio, in cui il protagonista, Jacob Beer, poeta e traduttore - la cui storia ci viene narrata attraverso i diari ritrovati da Ben, un giovane professore, i cui genitori sono sopravvissuti all'Olocausto - si salva dal campo di sterminio fuggendo dalla Polonia e nascondendosi per molti anni a Zacinto, prima di far ritorno a Toronto alla fine della guerra per confrontarsi con il passato e con il presente. E ancora in *The Tree of Life*¹⁹ di Chava Rosenfarb, una trilogia (*On the Brink of the Precipice, 1939; From the Depths I Call You, 1940-1942; The Cattle Cars Are Waiting, 1942-1944*) che ci riporta nel ghetto di Łódź e ai tragici avvenimenti che vi ebbero luogo. Infine, in *The Country of Birches: Stories*²⁰ di Judith Kalman dove quattordici storie autobiografiche ci conducono da una fattoria nella campagna ungherese, nella quale vive la famiglia dell'autrice, all'invasione nazista, all'occupazione russa di Budapest, ai sopravvissuti di Auschwitz e Belsen-Belsen, all'emigrazione in Canada. Mentre Susan Glickman con *The Violin Lover*²¹ ricostruisce la Londra degli Anni Trenta con le angosce e le speranze di due giovani ebrei di fronte all'addensarsi della tempesta nazista.

Tuttavia altre strade parimenti innovative si aprono continuamente, offrendo nuova linfa e nuove interpretazioni²². Robert Majzels trasporta la scena ebraica contemporanea

¹³ Auslander 2006. Trad. italiana: *A Dio spiacendo*, Guanda, Parma 2010.

¹⁴ Auslander 2007. Trad. italiana: *Il lamento del prepuzio*, Guanda, Parma 2008.

¹⁵ Auslander 2012. Trad. italiana: *per un incendio*, Guanda, Parma 2012.

¹⁶ Basti ricordare il poemetto *The Hitleriad* e il romanzo *The Second Scroll*. Si veda Gabizon 2012b.

¹⁷ Rispettivamente, Klein 2003; 2011.

¹⁸ Michaels 1998. Trad. italiana: *In fuga*, Giunti, Firenze 1998.

¹⁹ Rosenfarb 2005.

²⁰ Kalman 1999.

²¹ Glickman 2006.

²² Sulla situazione in Canada è sicuramente interessante il "review essay" (Baum Singer 2006).

nell'ambiente quebecchese in cui è cresciuto, con un'adesione totale a quella lingua francese che ne costituisce il maggiore elemento identitario, quasi a voler prendere le distanze da un passato, da una comunità che dell'inglese e dell'yiddish ha fatto gli strumenti del proprio comunicare quotidiano e letterario. Non certo per cancellarla, tutt'altro, quanto per colmare una separazione, per riempire un vuoto, per renderla, come fa anche Régine Robin in *La Québécoise (The Wanderer)*, parte integrante della realtà di Montreal e fonderla, traducendosi in inglese, all'esperienza universale dell'ebreo moderno. Così, nel suo primo romanzo, *Hellman's Scrapbook*²³, con uno stile che richiama *One Flew over the Cuckoo Nest* di Ken Kesey e *The Sound and the Fury* di William Faulkner, R. Majzels mescola le lettere che un figlio, rinchiuso in un istituto psichiatrico, scrive ai genitori, sopravvissuti all'Olocausto, con ritagli di giornali, annotazioni sul proprio diario, citazioni di libri, nel tentativo, fortemente spiazzante, di rimettere insieme il proprio io diviso. Scrive Douglass Hill:

«David's scrapbook/journal interweaves a record of his clinical progress, or lack thereof, with chunks of flashback (often quite lengthy and addressed for much of the book to his father); these take up, among other concerns, his own experiences with school, work, travel, and drugs, and his father's ordeal in a concentration camp during the war. The stories that grow in these flashbacks are well crafted, if occasionally self-indulgently long and detailed; they are full of vivid scenes and rich with obsessive incidents and symbols. The excerpts (the "scrapbook" effects) - brief clippings and more substantial interruptions printed so as to obliterate passages of Davids»²⁴.

Invece in *Apikoros Sleuth*²⁵ ricorre al formato talmudico, con i caratteri ebraici al centro della pagina, circondati da colonne in cui appaiono descrizioni e commenti su di un omicidio commesso a Montreal.

«The Talmudic layout and division of the text into numbered folios», scrive Ori Livneh, «bring to mind the "Daf Yomi," a strategy of reading and interpreting one *daf* (folio) of the Talmud each *yom* (day), which takes seven and a half years to complete. The figure of the *Apikoros Sleuth*, suggested by the title, represents the book as much as it does the reader it invites. "Apikoros" is a rabbinical word that refers to those unlearned or unorthodox in their relationship with the Talmud, those "outside." An *Apikoros Sleuth*, then, might be one who strategically re-traces references, burrowing through them selectively, and so (dare I say it) interrupts the book with an interpretation»²⁶.

Non meno interessanti sono gli scrittori che risiedono nell'Ontario. Essi risentono della lezione di Norman Levine e Matt Cohen, soprattutto per quanto riguarda la marginalizzazione da parte della cultura presbiteriana che domina in quella Provincia e l'alienazione che ne consegue e per il fatto che l'arrivo degli ebrei, soprattutto a Toronto, ha una storia molto più recente di quella di Montreal, vuoi per la lontananza dai porti di arrivo, vuoi per la ristrettezza mentale di una società rimasta fortemente vittoriana e poco propensa, almeno fino al secondo dopoguerra, ad aprirsi al nuovo. Soltanto durante gli anni della Grande Depressione, infatti, alcuni venditori ambulanti di origine ebraica iniziano a

²³ Majzels 2005.

²⁴ Hill 1992.

²⁵ Majzels 2004.

²⁶ Livneh 2006.

trasferirsi a Toronto con le loro famiglie, incontrando non poche difficoltà come ci racconta Steven Hayward in *The Secret Mizvah di Lucio Burke*²⁷, dove l'amicizia e i riti adolescenziali di tre ragazzi, due *wops* e un *kike*, due guappi e un giudeo, fornisce il pretesto per descrivere, attraverso il *baseball*, non solo un'epoca tra le più drammatiche ma anche l'arrivo e l'impatto traumatico di quei primi "pionieri" ebrei con una città, britannicissima e colta, che si deve confrontare con i nascenti movimenti filonazisti e con uno strisciante razzismo. Più o meno le stesse tematiche sono al centro di *A Bird's Eyes* di Cary Fagan che, riportandoci al 1934, ricostruisce la nascita e lo sviluppo di un ghetto che, come quelli di altri immigrati (cinesi e italiani), si polarizza attorno al Kensington Market, nel quadrilatero delimitato da College Street, Spadina Avenue, Dundas Street e Bathurst Street. «The narrator, a 14-year-old boy named Benjamin Kleeman, begins by chronicling his parents' backstory, filled with old country superstition and hardship, and then moves on to their current struggle to succeed in the midst of the Depression and, more ominously, the shadows cast by the meteoric rise of Germany's ruthless dictator, Adolf Hitler»²⁸. Mentre Norman Ravvin in *The Joyful Child*²⁹ ci racconta dello struggente rapporto tra un padre e un figlio di quattro anni che nasce e si consolida in un viaggio "on the road" attraverso il Canada alla ricerca di un'identità perduta e David Bezmozgis³⁰, l'ultimo ad apparire sulla scena torontina, nella raccolta di racconti *Natasha*³¹ ci narra, con uno stile che ricorda Abraham Cahan, la recente esperienza degli ebrei lettoni, immigrati a Toronto negli anni Ottanta e in *The Free World*³², ambientato tra Ladispoli e Roma, ci offre, con una ironia che ricorda S. Auslander, le vicende tragicomiche di tre generazioni di ebrei lettoni, fuggiti dall'Unione Sovietica e in attesa di ottenere i documenti per l'espatrio in Canada. «Prigionieri del limbo della burocrazia, Roma sarà per loro stazione intermedia e purgatorio: vi trascorreranno cinque mesi, da luglio a novembre, immersi nella variopinta sarabanda dell'emigrazione, tra le promesse e i pericoli del "mondo libero", tra nostalgia e alienazione, piccoli espedienti e amori proibiti»³³.

Ma se è vero, come scrive Michael Greenstein che «overshadowed by the titans of American-Jewish literature, Jewish writers in Canada have written through a northern absence to arrive at a quieter, different place - from Klein's exile to the Diaspora's edge»³⁴, ecco allora che ancora altre strade vengono percorse dai nuovi scrittori canadesi di origine ebraica. Naïm Kattan, nato a Bagdad da una delle più importanti famiglie di origine ebraica e costretto a rifugiarsi in Canada per sfuggire alla persecuzione, in *Farewell, Babylon*³⁵ ricostruisce la Bagdad degli Anni Quaranta dove curdi, beduini, mussulmani, ebrei e cristiani vivono in una strana sorta di armonia, in un mondo perduto, in una città magica ed esotica come il mondo delle *Mille e una notte*. Mentre Lilian Nattel, che si è trasferita da

²⁷ Hayward 2005. Trad. italiana: *La mitzvah segreta di Lucio Burke*, Instar Libri, Torino 2005.

²⁸ Dracon 2013.

²⁹ Ravvin 2013.

³⁰ Nato a Riga in Lettonia, ma emigrato sin da bambino a Toronto.

³¹ Bezmozgis 2003. Trad. italiana: *Natasha*, Guanda, Parma 2005.

³² Cahan 2011. Trad. italiana: *Il mondo libero*, Guanda Parma 2012.

³³ Dal risvolto di copertina de *Il mondo libero*, cit.

³⁴ Greenstein 2004.

³⁵ Kattan 2007.

Montreal a Toronto perché contraria alla politica nazionalista e separatista del *Parti Québécois*, nei suoi romanzi *The River Midnight*³⁶ e *The Singing Fire*³⁷ recupera il realismo magico per offrirci due straordinari romanzi storici. Il primo, ambientato, come spesso accade nella letteratura canadese, in un villaggio d'invenzione: Blaszka in Polonia, del quale ricostruisce, con straordinario vigore, la "shtetl culture":

«Before dawn, when the souls of the dead hovered in the greying sky, the women gathered in the synagogue courtyard. They carried candles, the white shawls they wore over head and shoulders floating in the misty dawn like the souls of their grandmothers. The young [prayer leader] didn't carry her double case watch or her silver prayer book, and no pearls swung against her flat chest. Unadorned, she led the women into the graveyard between the synagogue and the woods. They circled the cemetery seven times, soundlessly, stopping at Manya's grave. Once a year the women prayed at Manya's grave. During the days of awe, at the moment of judgment, all the women of Blaszka gathered at Manya's grave and prayed that their mothers and grandmothers and great-grandmothers would intercede for them with the Holy Court. The rising sun was burning off the fog. Leaves drifted from the woods into the high grass and wildflowers that grew up and around the softly crumbling tombstones, the women's boots solid on the earth between the yellow blooms of butter-and-eggs. At this time of year, as at other times of life and death, dread and relief, danger and birth, the women stood together, arms linked, a net that gathered up their compassion, and let their grudges fall through. Only Misha, being close to her time, was not there among the women at her great-grandmother's grave»³⁸.

Nel secondo ci riporta nell'East End della Londra vittoriana, offrendoci splendori e miserie di una comunità ebraica sempre in bilico tra tradizione e sopravvivenza.

«It was in Whitechapel with the wind sweeping up the high road past the hospital and the convent and the bell foundry tolling bells. Carts and carriages jammed the wide road, steam came from cookshops and drizzle from the heavens. In the wind, street matrons held onto their hats, for every woman wore one, even if it was just a battered sailor hat and she used her nails to fight instead of hat-pins. It was time to retrieve the Sunday boots from the pawnshop, for wage packets were in hand, and shopkeepers stood in doorways shouting their wares above the sound of wheels and wind and the rattle of trains, their windows bright in the grey-green rain. The wind raged past new warehouses six stories high, holding all the goods of the empire for the West End, it swept past the Jerusalem Music Palace with its twenty-seven thousand crystals in the gas lit chandelier, past the gin palace of dazzling colour, past the club, the assembly room, the shooting gallery, past all the old houses, built after the Great Fire, now crumbling from stone and brick into the ash of the street. The wind saw the nuns and the Salvation Army Band, with its brass instruments and its bold uniforms, and everywhere the placards and posters in Yiddish: "Milk fresh from the cow!" "Cheapest and best funerals!" "New Melodrama starring the Great Eagle, Jacob Adler!"»³⁹.

³⁶ Nattel 2000.

³⁷ Nattel 2005.

³⁸ Nattel 2000, 177.

³⁹ Nattel 2005, 1.

Michael Redhill, da parte sua, racconta, nell'omonimo romanzo⁴⁰, la storia di Martin Sloane, "half-Irish, half-Jewish", che lascia l'Irlanda per ricongiungersi con parte della sua famiglia a Montreal, mentre Aryeh Lev Stollmans «combines science, fantasy, realism, Jewish learning, and history, originating in Windsor, Ontario, but radiating outward from the Canadian border to Europe»⁴¹ in due straordinari romanzi d'iniziazione, *The Far Euphrates* e *The Illuminated Soul*⁴² e Rhea Tregebov in *The Knife Sharpener's Bell*⁴³ racconta di un inedito viaggio di ritorno di una famiglia ebrea da Winnipeg a Odessa, in un viaggio della speranza che si infrange contro la realtà dello stalinismo e dell'antisemitismo.

Tuttavia, per tornare alle parole di Melina Baum Singer «what connects these writers is not only their attention to memory and displacement and prejudice and assimilation, but also their responsiveness to the push-pull inherent in the politics of place for diasporic individuals and communities»⁴⁴ e così l'ultima strada non può che condurre, come già era stato per A.M. Klein, alla Palestina dei padri e al dramma più controverso della più recente storia ebraica. E se Edeet Ravel con la sua trilogia (*Look for Me, Ten Thousand Lovers* e *A Wall of Light*⁴⁵) ricostruisce la Tel Aviv contemporanea, facendone lo sfondo del problematico rapporto tra ebrei e palestinesi, sul versante statunitense, Michelle Cohen Corasanti con *The Almond Tree*⁴⁶ affronta la stessa tematica dal punto di vista di un giovane palestinese mussulmano. Entrambe, pur consapevoli di una frattura politica che appare sempre più insanabile, tuttavia recuperano e fanno leva su sentimenti comuni, su di un senso di comune appartenenza alla terra e di coesistenza che, come tutti auspichiamo, possa portare a nuove soluzioni e a nuovi scenari.

BIBLIOGRAFIA

AUSLANDER, S.

2006 *Before of God*, New York 2006.

2007 *Foreskin's Lament*, New York 2007.

2012 *Hope: A Tragedy*, New York 2012.

BAUM SINGER, M.

2006 Memory, Displacement, and Politicized Prejudice: *Canadian Literature* 191 (Winter 2006), pp. 110-113.

BERGER, A.L. - CRONIN, G.L. (eds.)

2004 *Jewish American and Holocaust Literature, Representation in the Postmodern World*, New York 2004.

BEZMOGIS, D.

2003 *Natasha*, New York 2003.

⁴⁰ Redhill 2002.

⁴¹ Baum Singer 2006, 112.

⁴² Pubblicati entrambi da Riverhead, Toronto, rispettivamente nel 1998 e nel 2002. Del secondo, Mondadori ha pubblicato nel 2003, la traduzione italiana, *Una vecchia amica*.

⁴³ Tregebov 2009.

⁴⁴ Baum Singer 2006, 113.

⁴⁵ Rispettivamente, Ravel 2011; 2003; 2006. Sulla trilogia si veda Kertzer 2006, 142-143.

⁴⁶ Cohen Corasanti 2012. Trad. italiana: *Come il vento tra i mandorli*, Feltrinelli, Milano 2014.

VIII (2014) Nuove tendenze e nuove voci nelle letterature ebraiche degli Stati Uniti e del Canada

- CAHAN, A.
2011 *The Free World*, New York 2011.
- COHEN CORASANTI, M.
2012 *The Almond Tree*, Reading 2012.
- DRACON, S.A.
2013 Book Review: A Bird's Eye by Cary Fagan: *National Post*, 23 August 2013.
- ENGLANDER, N.
2009a *For the Belief of Unbearable Urges*, New York 2009.
2009b *What We Talk About When We Talk About Anne Frank*, New York 2009.
- FOER, J.S.
2002a *Everything is Illuminated*, New York 2002.
2002b *Ogni cosa è illuminata*, Parma 2002.
- GABIZON, F.
2012a *L'elemento ebraico nelle letterature di lingua inglese*, Roma 2012.
2012b *L'opera narrativa di Abraham Moses Klein. Dalla storia collettiva a una storia individuale*, Roma 2012.
- GEBBIA, A.
2013 Il violinista su Hollywood: gli ebrei e il cinema americano: A. CATASTINI (a cura di), *La percezione dell'ebraismo in altre culture e nelle arti*. Atti del Convegno "La percezione dell'Ebraismo in altre culture e nelle arti" 8-9 ottobre 2012, Odeion - Facoltà di Lettere Sapienza Università di Roma (Quaderni di Vicino Oriente VI), Roma 2013, pp. 41-53.
2014 Tra rimozione ed esorcizzazione: la Shoah negli scrittori ebreo-americani: I. KAJON - R. DI CASTRO (edd.), *Traûma e Psyché. Le ferite del Novecento nella filosofia e nell'arte*, Roma 2014, pp. 235-256.
- GLICKMAN, S.
2006 *The Violin Lover*, Fredericton 2006.
- GREENSTEIN, M.
2004 *Contemporary Jewish Writing in Canada: An Anthology*, Lincoln 2004.
- HAYWARD, S.
2005 *The Secret Mizvah di Lucio Burke*, Toronto 2005.
- HILL, D.
1992 First Novels, *Difficult Loves: Books in Canada*, December 1992, p. 55.
- KALMAN, J.
1999 *The Country of Birches: Stories*, New York 1999.
- KATTAN, N.
2007 *Farewell, Babylon*, Boston 2007.
- KERTZER, A.
2006 Beyond the Balagan: *Canadian Literature* 191 (Winter 2006), pp. 142-143.
- KLEIN, A.M.
2011 *A Glass Shard and Memory*, Calgary 2011.
2013 *Would You Hide Me?*, Wolfville 2013.
- KRAUSS, N.
2006 *The History of Love*, New York 2006.
- LIVNEH, O.
2006 All this Sleuthin: *Canadian Literature* 190 (Autumn 2006), pp. 102-104.
- MAJZELS, R.
2004 *Apikoros Sleuth*, Toronto 2004.
2005 *Hellman's Scrapbook*, Toronto 2005.

- MICHAELS, A.
1998 *Fugitive Pieces*, Toronto 1998.
- MILLER, L.
2005 The History of Love: Under the Influence: *The New York Times*, 5 maggio 2005, p. 32.
- MORTARA DI VEROLI, E.
2006 *Letteratura ebraico-americana dalle origini alla Shoà. Profilo storico-letterario e saggi*, Roma 2006.
- NATTEL, L.
2000 *The River Midnight*, Toronto 2000.
2005 *The Singing Fire*, New York 2005.
- RAVEL, E.
2003 *Ten Thousand Lovers*, Toronto 2003.
2006 *A Wall of Light*, Toronto 2006.
2011 *Look for Me*, Toronto 2011.
- RAVVIN, N.
2013 *The Joyful Child*, Toronto 201.
- REDHILL, M.
2002 *Martin Sloan*, Toronto 2002.
- ROSENFARB, C.
2005 *The Tree of Life*, Madison 2005.
- TREGBOV, R.
2009 *The Knife Sharpener's Bell*, Regina 2009.
- VAPNYAR, L.
2004 *There Are Jews in My House*, New York 2004.

[Quaderni di Vicino Oriente VIII (2014), pp. 57-61]

PRESENTE E PROSPETTIVE DEL DIALOGO EBRAICO-CRISTIANO

Fabrizio Mastrofini - Radio Vaticana, Roma

The dialogue between the Catholic Church and Judaism has made many strides, at international and local level. For the Catholic Church the positive relationship with Judaism fits into the broader issue of interreligious dialogue.

Keywords: Chiesa Cattolica; Giudaismo; Ebraismo; Cristianità; dialogo interreligioso

Il Concilio Vaticano II, come è noto, ha segnato una svolta nei rapporti tra Chiesa cattolica ed ebraismo. Tuttavia dal Concilio sono oramai trascorsi 50 anni. Quali sono adesso le posizioni in campo?

1. LE POSIZIONI

Per rispondere occorre prima di tutto considerare che i rapporti tra mondo cattolico ed ebraismo si svolgono a diversi livelli. In primo luogo abbiamo l'azione svolta dal Papa stesso. Paolo VI visitando la Terrasanta aprì una prima porta. Giovanni Paolo II ha avviato una nuova epoca, segnata in maniera irreversibile dalla visita alla Sinagoga di Roma nel 1986, dal conio dell'espressione «fratelli maggiori» per gli Ebrei, epoca proseguita con i viaggi in Terrasanta e la fitta rete di contatti ed incontri personali. A livello della Curia Romana, lavora la Commissione per i Rapporti con l'Ebraismo, che è una diramazione del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani e tra l'altro suggerisce e realizza documenti di indirizzo sui rapporti concreti. A livello diplomatico, attraverso la Segreteria di Stato, si sviluppa il dialogo con le autorità politiche sul territorio e dunque con il governo israeliano. In questo senso occorre ricordare l'avvio delle piene relazioni diplomatiche nel 1993 e quindi il viaggio di Giovanni Paolo II nell'anno 2000. Più recentemente abbiamo avuto le relazioni con lo Stato palestinese. Sul piano politico-diplomatico la posizione della Santa Sede è nota: palestinesi ed israeliani hanno diritto a vivere ciascuno in un proprio stato, in sicurezza reciproca; quanto a Gerusalemme, la Santa Sede ne chiede lo statuto internazionale in considerazione dell'importanza della città.

Quale è invece la posizione israeliana? Possiamo desumerla riprendendo alcuni passaggi dell'intervento del 2005 del Rabbino David Rosen durante un convegno in Vaticano. Dopo avere richiamato l'importanza dei «gesti» compiuti da Giovanni Paolo II – dalla visita alla Sinagoga di Roma del 1986 al viaggio in Terrasanta dell'anno 2000 – ha messo bene in evidenza un aspetto che per il mondo ebraico è preliminare a qualunque altra considerazione. Cioè il necessario controllo che la Santa Sede deve esercitare affinché dal punto di vista teologico le dichiarazioni di esponenti ecclesiali di rilievo non si discostino dalla Santa Sede. E l'auspicio che non vengano espressi, peggio ancora, dei pregiudizi rovinosi per il dialogo. Il riferimento era ad alcune dichiarazioni del cardinale e teologo gesuita statunitense Avery Dulles secondo cui bisogna chiedersi se la «Prima Alleanza» sia ancora in vigore o non sia stata superata dalla «Nuova Alleanza». Tema delicato: è noto infatti che gli ebrei non riconoscono la divinità e la visione salvifica di Cristo in quanto

Messia e per loro il solo testo valido è il cosiddetto Antico Testamento¹. A questo motivo di disappunto, il Rabbino Rosen aggiungeva che alcuni esponenti del mondo cattolico si limitano a considerare la Dichiarazione conciliare *Nostra Aetate* come un documento pastorale e non teologico, cioè di indirizzo generico e non vincolante. Al mondo cattolico ed alla Santa Sede in particolare, il Rabbino Rosen chiedeva di esercitare una funzione di controllo in coerenza con i documenti ufficiali. Ad esempio il *Direttorio per il Ministero dei Vescovi*, stilato e pubblicato dalla Congregazione per i Vescovi nel 2004, attribuisce ai vescovi il dovere di «promuovere» un atteggiamento di rispetto verso gli Ebrei, contrastando l'antisemitismo e preoccupandosi di fare in modo che ogni sacerdote conosca adeguatamente la religione ebraica ed i rapporti con il cristianesimo². Sul piano politico il Rabbino notava che per il mondo israeliano il dialogo deve partire dal riconoscimento dello Stato di Israele. «I cristiani hanno difficoltà a comprendere la centralità dello Stato di Israele nell'identità ebraica contemporanea. La centralità non è in contrasto con la tradizione biblica e rabbinica universale»³.

I rapporti tra le due religioni si sviluppano poi a livello di una commissione vaticana cui corrisponde una commissione permanente per il dialogo interreligioso con la Santa Sede da parte del Rabbinato di Israele. Particolarmente importante tale livello di dialogo se si considera che la presenza ebraica nella diaspora è addirittura più significativa ed

¹ «Moreover Cardinal Avery Dulles, who criticized the aforementioned USCCB Reflections on Covenant and Mission, stated at the *Nostra Aetate* 40th anniversary conference in Washington last March that it is “an open question whether the Old Covenant remains in force today” and has opined that it is still a Catholic duty to invite Jews to receive the Christian faith (his text has recently been printed in the publication “First Things”). As an outside observer, it would appear to me that these comments categorically contradict the late Pope John Paul II's clearly articulated teachings on the subject, as well as those of the Holy See's Commission for Religious Relations with Jewry and several statements of leading Bishops' Conferences. I must confess to some disappointment that there no refutation, distancing, or at least clarification on this from the Church authorities in Rome. It appears to me that there is a pressing need for a clear reaffirmation of the Magisterium in this regard. Without such, there will remain not only an unhealthy ambiguity in our relationship, but we will continue to have to deal with unfortunate and unnecessary tensions regarding motives, including the presence and role of specific personalities in the Church whose background is particularly pertinent to this relationship». Cfr. Rosen D., *Nostra Aetate Forty Years After*, Conference, Roma, 27 ottobre 2005 in: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20051027_rabbi-rosen_en.html.

² «Il Vescovo deve promuovere fra i cristiani un atteggiamento di rispetto verso questi nostri “fratelli maggiori”, per evitare il prodursi di fenomeni di anti giudaismo, e deve vigilare affinché i ministri sacri ricevano una formazione adeguata sulla religione ebraica e i suoi rapporti con il cristianesimo» in: *Direttorio per i Vescovi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, par. 19.

³ «A concept that many Christians have had difficulty in fully comprehending is the centrality of the State of Israel for contemporary Jewish identity. This centrality is not in conflict with the Jewish Biblical and Rabbinic vision of universalism – on the contrary. It is by striving to live as a people in keeping with God's Word and Will, ideally as the Bible indicates in the Land of our Forefathers, that we are called to testify to such possibilities, *mutatis mutandis*, for all peoples. Certainly Judaism teaches that wherever the Jewish people resides, it testifies to the Divine presence that has preserved it against all odds. But the Biblical ideal is clearly to communicate the Divine universal values to the world, while still striving to be “a kingdom of priests and a holy nation” living independently in the Biblically mandated land itself». Cfr. Rosen D., *Nostra Aetate Forty Years After*, Conference, Roma, 27 ottobre 2005 in: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20051027_rabbi-rosen_en.html.

importante, sul piano numerico, rispetto alla presenza ebraica nello Stato di Israele. E dunque per l'opinione pubblica ebraica mondiale – in Europa e negli Usa, ad esempio – il dialogo con la Santa Sede assume un'importanza di grande rilievo.

2. ALTRI CAMPI DI AZIONE

Oltre ai problemi concreti sul terreno – possibilità dei pellegrinaggi, politica di insediamenti, possibilità di svolgere le attività ecclesiali per la Chiesa cattolica, uso e dislocazione dei beni ecclesiastici – il dialogo può trovare altri campi di azione. In effetti è in questo settore che troviamo le applicazioni più interessanti. Infatti dal punto di vista teologico il dialogo interreligioso, seppure importante, è in qualche modo bloccato dalle rispettive percezioni. La percezione cattolica è determinata dalla Dichiarazione *Dominus Iesus* dell'anno 2000, dedicata a definire i limiti entro i quali può svolgersi il dialogo interreligioso. Il testo venne molto criticato perché sembrò produrre un vero e proprio blocco del dialogo stesso, in controtendenza rispetto al Concilio Vaticano II. In particolare laddove il documento sottolinea che:

«sarebbe contrario alla fede cattolica considerare la Chiesa come una via di salvezza accanto a quelle costituite dalle altre religioni, le quali sarebbero complementari alla Chiesa, anzi sostanzialmente equivalenti ad essa, pur se convergenti con questa verso il Regno di Dio escatologico. Certamente, le varie tradizioni religiose contengono e offrono elementi di religiosità (...). Di fatto alcune preghiere e alcuni riti delle altre religioni possono assumere un ruolo di preparazione evangelica, in quanto sono occasioni o pedagogie in cui i cuori degli uomini sono stimolati ad aprirsi all'azione di Dio. Ad essi tuttavia non può essere attribuita l'origine divina e l'efficacia salvifica *ex opere operato*, che è propria dei sacramenti cristiani. D'altronde non si può ignorare che altri riti, in quanto dipendenti da superstizioni o da altri errori (cfr. 1 Cor 10,20-21), costituiscono piuttosto un ostacolo per la salvezza. [22]. Con la venuta di Gesù Cristo salvatore, Dio ha voluto che la Chiesa da Lui fondata fosse lo strumento per la salvezza di tutta l'umanità (cfr. At 17,30-31) [90]. Questa verità di fede niente toglie al fatto che la Chiesa consideri le religioni del mondo con sincero rispetto (...). Se è vero che i seguaci delle altre religioni possono ricevere la grazia divina, è pure certo che oggettivamente si trovano in una situazione gravemente deficitaria se paragonata a quella di coloro che, nella Chiesa, hanno la pienezza dei mezzi salvifici⁴».

Con tali premesse in che modo può svolgersi e realizzarsi un dialogo interreligioso, nel contesto specifico del rapporto con il mondo ebraico? Uno dei settori più volte ribadito riguarda la collaborazione sociale e culturale, cui si aggiunge l'attività sociale per la promozione umana delle popolazioni e dei territori dove ci si trova ad operare insieme, come spiegò il cardinale Kasper:

«Davanti a noi vi è poi il vasto campo della collaborazione sociale e culturale: l'edificazione di un mondo libero dalla piaga della fame, dal flagello del terrorismo, un mondo che abbia finalmente rigettato l'antisemitismo e l'anticattolicesimo; l'edificazione di una cultura veramente umana e solidale, basata sui valori che cristiani ed ebrei hanno in

⁴ Cfr. *Dominus Iesus* in: *Acta Apostolicae Sedis* 92 (2000), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, 742-765.

comune, una cultura della “pace effetto della giustizia” (Isaia 32,17), soprattutto per quella terra che è Santa per gli uni e per gli altri. Siamo inoltre confrontati ad una missione comune: trasmettere la fiaccola della speranza, l’indole della religione, sia ebraica che cristiana, a una nuova generazione spesso priva di orientamento e senza speranza affinché essa possa costruire un mondo in cui –secondo le parole del salmista – giustizia e pace si baceranno (Salmi 84,11)»⁵.

Un tema sottolineato dalla Commissione bilaterale delle Delegazioni del Gran Rabbinate d’Israele e della Commissione della Santa Sede per i rapporti religiosi con l’Ebraismo nel comunicato finale della riunione di Roma del 27-29 marzo 2012 – 4-6 Nisan 5772:

«(...) Al cuore delle visioni ebraica e cattolica per un giusto ordine economico, sta l’affermazione della sovrana provvidenza del Creatore del mondo, dal quale ha origine ogni ricchezza, donata all’umanità per il bene comune. Ne consegue che scopo dell’ordine economico è di servire al benessere della società, affermando la dignità umana di tutti, creati a immagine di Dio. Questo concetto della dignità umana, che afferma il valore di ciascuna persona, è opposto all’egocentrismo, piuttosto esige la promozione del benessere individuale in relazione alla comunità e alla società, sottolineando perciò gli obblighi e le responsabilità degli uomini, e quindi affermando la loro solidarietà e fraternità. Ciò comporta l’obbligo di garantire la soddisfazione di bisogni umani fondamentali, quali la protezione della vita, il sostentamento, il vestito, la casa, la salute, l’educazione e il lavoro. Per questo motivo occorre riservare un’attenzione particolare alle persone deboli – poveri, orfani, vedove, malati e disabili – e agli stranieri, che nella società attuale sono specialmente presenti come migranti e lavoratori stranieri, le cui condizioni sono un segnale della buona o cattiva salute morale della società, e del grado di solidarietà all’interno di questa»⁶.

3. SVILUPPI FUTURI

In conclusione, le problematiche sono ampie e complesse, qui appena accennate. Per una visione panoramica generale possiamo riferirci ad un testo del cardinale Walter Kasper del 2004. Nel suo ruolo, allora, di Presidente del Pontificio Consiglio per l’Unità dei Cristiani e dunque della Commissione per i Rapporti Religiosi con l’Ebraismo, ha sintetizzato i temi sui quali occorre lavorare. In primo luogo i problemi storici che riguardano la storia comune, spesso difficile. Inoltre oltre all’impatto ebraico nella storia, nella liturgia, nello studio della Bibbia cristiana, ma anche nella letteratura, nella filosofia e nell’arte, c’è anche la meno nota influenza cristiana sull’ebraismo, «che si costituì nella sua forma rabbinica post biblica dopo la distruzione del tempio in opposizione alla Cristianità, ma nonostante ciò ricevette più tardi ancora l’influenza cristiana. Oltre alle questioni

⁵ Cfr. Discorso del cardinale Walter Kasper per il Quarantesimo anniversario di promulgazione della Dichiarazione *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II, Roma, 27 ottobre 2005, pubblicato in: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20051027_introd-kasper_it.html.

⁶ Cfr. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20120329_commissione-bilaterale_it.html.

dell'Olocausto, c'è ancora molto lavoro di ricerca che deve essere compiuto». Inoltre – notò il cardinale – ci sono ancora questioni teologiche aperte. Siamo lontani da una teologia del Giudaismo, il problema di una o di due Alleanze e ciò significa la relazione teologica tra il Giudaismo e la Cristianità. Ebrei e cristiani, con tutto quello che hanno in comune, sono e rimangono su posizioni diverse nelle concezioni fondamentali che sono costitutive delle loro rispettive identità. Quindi non dovremmo accostarci al dialogo ebraico-cristiano con aspettative ingenuie di una comprensione armoniosa. Il dialogo ebraico-cristiano rimarrà un dialogo difficile.

«Proprio quando non ignoriamo semplicemente la nostra diversità, ma piuttosto la “comprendiamo”, solo allora possiamo imparare l'uno dall'altro. C'è ancora una considerevole ignoranza da entrambe le parti e l'ignoranza è una delle radici del pregiudizio reciproco. Per questa ragione attualmente stiamo considerando il modo di includere alcune conoscenze basilari del Giudaismo nella formazione dei futuri sacerdoti; allo stesso modo la formazione dei futuri rabbini dovrebbe includere alcune conoscenze basilari della Cristianità. Come ultimo punto, che per me in questo momento e in questo contesto è il più importante, vorrei accennare alla cooperazione pratica. (...) La tradizione rabbinica ha espresso ciò che si vorrebbe attuare in questa frase: “Colui che ha salvato un essere umano ha salvato il mondo”. Ebrei e cristiani – nemici da tanto tempo se non addirittura indifferenti l'uno all'altro – dovrebbero sforzarsi a diventare alleati. Hanno un enorme patrimonio comune da salvaguardare: la comune concezione della persona umana, la sua dignità unica e la responsabilità davanti a Dio, la comprensione del mondo come creazione, il concetto di giustizia e di pace, il valore della famiglia, la speranza della salvezza definitiva e della sua realizzazione. In questa prospettiva il nostro dialogo in futuro non dovrebbe solo trattare di questioni religiose di principio; neppure dovrebbe essere dedicato solo alla comprensione del passato. Il nostro patrimonio comune dovrebbe essere adoperato con vantaggio in risposta alle sfide contemporanee: la santità della vita, la protezione della famiglia, la giustizia e la pace nel mondo, il problema del terrorismo e l'integrità della creazione, per citare solo alcune sfide. Dopo la tragedia della Shoah, sia ebrei che cristiani sono chiamati ad intervenire responsabilmente nel prevenire una nuova e simile catastrofe umana»⁷.

⁷ Kasper, W., *Trent'anni della Commissione per i Rapporti Religiosi con l'Ebraismo*. Roma, 19 ottobre 2004 - 5 Cheshwan 5765, Pontificia Università Gregoriana. Testo integrale in: <http://www.nostreradici.it/dialogo-Kasper.htm>.

GIUDEI E GIUDAIZZANTI NELLE OMELIE *ADVERSUS IUDAEOS* DI GIOVANNI CRISOSTOMO

Sergio Zincone - Sapienza Università di Roma

This paper aims to point out that, in the homilies Adversus Iudaeos and in other works, Chrysostom was engaged in theological and biblical polemics against Judaism. Chrysostom's attitude towards the Jews varied according to the argument of each work. Moreover, the homilies Adversus Iudaeos concerned more with some Christians following Judaic practices than with Jews themselves, in order to dissuade such a kind of Christians from attending Judaic rites and synagogues.

Keywords: giudaismo; giudaizzanti; polemica; Antiochia; Crisostomo

Nell'ambito della polemica anti giudaica presente nella letteratura cristiana antica, certamente si distinguono per il loro tono duro e impetuoso le omelie *Adversus Iudaeos* pronunciate da Giovanni Crisostomo tra il 386 e il 387 ad Antiochia¹. Una recente scoperta² ha consentito di colmare una lacuna di notevole entità che presentava la seconda omelia e anche di gettare nuova luce sulla questione della datazione e dell'ordine da assegnare alle suddette omelie³. L'urgenza di dedicarsi a contrastare le pratiche giudaizzanti, che vedeva diffondersi nella sua comunità e che quindi costituiscono l'oggetto principale della polemica svolta in queste omelie, indusse Giovanni ad interrompere le omelie antiariane contro gli anomei per affrontare la lotta contro i giudaizzanti⁴, attratti dalle feste ebraiche quali Rosh Hashanah, Yom Kippur, Sukkot⁵.

Per un inquadramento generale della polemica anti giudaica di Crisostomo un contributo significativo ed equilibrato è offerto da Wilken che si pone il problema di tale anti giudaismo anche dal punto di vista della tecnica retorica⁶.

¹ Si veda Zincone 2011, 199-212. R. Brändle (2008, 249 segg.), in occasione di un convegno svoltosi a Basilea nel 2007 per ricordare il XVI centenario della morte di Giovanni Crisostomo, ha presentato una panoramica della storia della ricezione delle omelie *Adversus Iudaeos* dell'Antiocheno, osservando che in Occidente la lettura di queste omelie comincia con la traduzione latina di Erasmo che ne tradusse cinque (omelie 4-8), in quanto aveva a disposizione un manoscritto veneziano che contiene solo queste. Brändle stabilisce un interessante confronto fra Crisostomo e Erasmo, rilevando che entrambi ebbero pochi contatti con il giudaismo della loro epoca e videro in esso un pericolo che minacciava la Chiesa. Vorrei dedicare questo contributo alla mia nipotina Marta.

² Pradels - Brändle - Heimgartner 2001, 23-49.

³ Si tenga presente che la terza omelia in realtà non fa parte di questa serie in quanto riguarda un altro argomento, vale a dire la questione dei protopaschiti: cfr. Pradels - Brändle - Heimgartner 2002, 91. La prima omelia potrebbe essere stata pronunciata il 6 settembre 386, prima del Capodanno ebraico celebrato l'8 settembre, mentre le altre, nell'ordine: 4, 2, 5, 6, 7, 8, sarebbero state pronunciate tra agosto e settembre 387: Pradels - Brändle - Heimgartner 2001, 106.

⁴ Si veda Zincone 2009, 65-66.

⁵ Cfr. in proposito Shepardson 2007, 496. J.G. Gager (1983, 118-119) rileva che le omelie anti giudaiche di Crisostomo riflettono la realtà di contatti fra giudei e alcuni cristiani; al tempo stesso la retorica era al servizio delle necessità interne dei cristiani: tali omelie erano rivolte all'insieme della comunità cristiana al fine di dissuadere i giudaizzanti dal loro atteggiamento. Gager (1983, 119), parla di linguaggio intemperante di Crisostomo soprattutto nella prima e ultima omelia. Sulla realtà dei contatti tra giudei e cristiani ad Antiochia si veda Foot Moore 1921, 199.

⁶ Wilken 1983.

1. LA RETORICA DI CRISOSTOMO

Le omelie *Adversus Iudaeos* possono essere considerate come espressione del bagaglio retorico del genere letterario dell'invettiva (*psogos*). Gli scrittori cristiani si servivano di essa non contro nemici politici o personali, benché lo facessero anche occasionalmente, ma contro oppositori religiosi, capi eretici, giudei, pagani, come ad esempio si riscontra nelle orazioni di Gregorio Nazianzeno contro gli ariani o l'imperatore Giuliano. Riguardo a Crisostomo, questa tecnica è presente nell'uso di mezze verità, di un linguaggio incendiario, di comparazioni maliziose unitamente ad eccessi ed esagerazioni. Lo stesso Crisostomo accenna all'accusa di audacia che gli potrebbe essere mossa quando sostiene che non c'è alcuna differenza fra un teatro e una sinagoga, ma immediatamente ritorce questa obiezione contro i suoi detrattori adducendo la testimonianza profetica di *Geremia* 3,3, dove si parla di sfrontatezza di prostituta a proposito dell'infedeltà di Israele, e associando il teatro ad un luogo di prostituzione⁷, secondo un motivo polemico ampiamente sviluppato dal nostro autore. Appare importante questo riferimento alle Scritture perché, come si vedrà in seguito, Giovanni si preoccupa costantemente di fondare biblicamente la sua argomentazione anti giudaica.

Servendosi con grande efficacia dell'antitesi, Crisostomo mette in rilievo che, mentre era sorto per i giudei il sole della giustizia⁸, con riferimento a Cristo, questi ne hanno respinto i raggi e si trovano nelle tenebre; essi, che erano rami della santa radice, sono stati tagliati via, secondo un'immagine paolina⁹, mentre coloro che non avevano parte a questa radice, con allusione ai pagani, hanno portato il frutto della pietà¹⁰. Tra i vari luoghi comuni utilizzati nella polemica anti giudaica crisostomiana sono da ricordare, ad esempio, le immagini del medico e dei lupi¹¹, o il *topos* dell'ubriachezza¹². Soltanto in qualche caso questo linguaggio poteva suscitare passioni che portassero a vie di fatto, ma si trattava di eccezioni, almeno nel IV sec. Non ci sono indicazioni che le omelie di Crisostomo contro i giudaizzanti, che costituivano, come si è detto, l'oggetto primario della sua polemica e delle sue preoccupazioni pastorali¹³, provocassero attacchi violenti contro i giudei o giudaizzanti ad Antiochia. Anzi Giovanni esclude l'uso della violenza, precisando che la finalità di stanare e rendere palesi i giudaizzanti, che chiama cristiani a metà, è quella non di ucciderli né di punirli, ma di liberarli dall'errore e dall'empietà¹⁴. Crisostomo, mosso dalla sollecitudine di recuperare coloro che pericolosamente inclinavano verso il giudaismo, si serve della terminologia metaforica della caccia e anche della pesca nel tentativo, in realtà poco riuscito, di spingere i fedeli che assistevano alla sua predicazione ad andare in cerca

⁷ *Adv. Iud.* 1, 2-3; PG 48; col. 847. Più avanti, *Adv. Iud.* 1, 6; col. 852, il nostro autore fa riferimento ancora all'accusa di audacia per aver posto sullo stesso piano la sinagoga di Dafne, sobborgo di Antiochia, e il tempio di Apollo, e mette in evidenza che la sinagoga, rispetto al tempio pagano, è più sottilmente insidiosa perché in essa, pur non essendoci idoli, comunque il Padre è ignorato, il Figlio insultato e la grazia dello Spirito rifiutata. Per l'associazione della sinagoga al teatro cfr. Shepardson 2007, 507.

⁸ Cfr. *Malachia* 3, 20.

⁹ Cfr. *Romani* 11, 16 segg.

¹⁰ *Adv. Iud.* 1, 2; col. 845.

¹¹ Cfr. *Adv. Iud.* 1, 1; col. 845; 3, 1; col. 861; 4, 1; col. 871; 4, 6; col. 880.

¹² *Adv. Iud.* 5, 1; col. 883.

¹³ Cfr. Brändle 1999, 73.

¹⁴ *Adv. Iud.* 1, 4; coll. 849-850.

dei giudaizzanti e portarli da lui allo scopo di farli recedere dal loro proposito¹⁵. Crisostomo esorta a questa caccia spirituale tutte le categorie di persone, uomini, donne, perfino i fanciulli, che, ognuno nel proprio ambito, devono cercare i giudaizzanti; nessuno è escluso da questa missione salvifica¹⁶. L'Antiocheno, rivolgendosi ai fedeli che lo ascoltavano l'appello a curare l'infermità dei giudaizzanti, esorta a fare come i medici che si affrettano ad andare dai malati senza aspettare che siano essi a recarsi da loro¹⁷, e addita l'esempio di Gesù che non se ne stava a Gerusalemme a chiamare coloro che erano malati nel corpo e nell'anima, ma percorreva città e villaggi¹⁸, curando le loro infermità; pur potendo attirare tutti a sé stando in un solo luogo, non lo fece per mostrare che si devono cercare quelli che sono perduti¹⁹.

2. LA STRATEGIA PASTORALE DI CRISOSTOMO

Un altro metodo utilizzato dal nostro autore per riguadagnare alla sua causa i giudaizzanti consiste nel promuovere una sorta di socializzazione, in quanto, per distoglierli dalla pratica giudaica del digiuno, spinge vivamente i suoi fedeli ad invitare a pranzo questi giudaizzanti allo scopo di non farli digiunare. Tale comunione di mensa doveva servire dunque a fare in modo che i fratelli di fede che giudaizzavano si correggessero; in questo contesto Crisostomo mette a confronto il gesto di chi soccorre il povero per eliminare la sua fame e la sollecitudine di chi allontana dall'empietà il giudaizzante, in quanto nel primo caso si libera il corpo dall'indigenza materiale, mentre nel secondo viene strappata l'anima dalla geenna²⁰. Specificamente l'omelia 8 *Adversus Iudaeos* delinea la strategia pastorale di Giovanni per avvicinare i giudaizzanti al fine di distoglierli dalle loro pratiche. Essa è un vero programma catechetico per questo tipo di cristiani che, agli occhi del nostro predicatore, si allontanavano dalla verità²¹.

Proprio il tema della verità, contrapposta alla falsità, mi sembra un punto fondamentale per comprendere la polemica antiggiudaica di Crisostomo, per il quale il fenomeno dei giudaizzanti era allarmante e richiedeva un'adeguata risposta. Egli temeva che l'accostarsi ai riti giudaici rischiasse di mettere in ombra, da parte dei giudaizzanti, la funzione di Cristo di liberare dai peccati e l'azione rigeneratrice del battesimo; di qui un amaro sconcerto e un doloroso stupore nei confronti di chi si avvicinava alla legge trascurando la grazia di

¹⁵ *Adv. Iud.* 1, 8; col. 856; 2, 1; col. 857; 4, 7; col. 882. Crisostomo insiste nel biasimare il silenzio nei confronti dei giudaizzanti, perché non si deve tacere riguardo a coloro che sono affetti da tale malattia.

¹⁶ *Adv. Iud.* 1, 8; col. 856.

¹⁷ *Adv. Iud.* 8, 9; col. 941.

¹⁸ Cfr. *Luca* 8, 1.

¹⁹ *Adv. Iud.* 8, 9; coll. 941-942. Crisostomo, in questo contesto, fa riferimento alla parabola del pastore che non se ne stette ad aspettare, con le altre novantanove pecore, che quella smarrita tornasse da lui, ma egli stesso si mosse, la trovò e se la caricò sulle spalle: cfr. *Luca* 15, 4-5. Cfr. Garroway 2010, 597.

²⁰ *Adv. Iud.* 6,7; col. 916. Su questo metodo della socializzazione si veda Monaci Castagno 1997, 150: «Il particolare dell'invito a pranzo è interessante perché ci fa intuire come quella rete di favori ed obblighi, di ospitalità ricevuta e di riconoscenza data, costituita dalle varie forme di patronato poteva effettivamente costituire un varco efficace per attraversare i confini fra i diversi gruppi religiosi». Cfr. anche Shepardson 2007, 501.

²¹ *Adv. Iud.* 8, 1 segg.; coll. 927 segg.

Cristo²². Giovanni si chiede che cosa ci sia in comune fra chi ammira le pratiche rituali giudaiche e i cristiani; di conseguenza se le realtà che riguardano i giudei sono venerabili e grandi, dunque quelle cristiane sono false, ma se queste sono vere, ne deriva la conclusione che le altre sono piene di inganno. Da questa polemica Crisostomo ha cura di escludere le Scritture dell'Antico Testamento, comuni ai giudei e ai cristiani, perché tali testi guidano a Cristo; in discussione sono l'empietà, che il nostro autore ravvisa nei giudei in quanto rifiutano Cristo, e la follia dei giudaizzanti²³. Insistendo sul tema della verità, Crisostomo si rivolge retoricamente al giudeo, come se fosse presente durante l'omelia, e mostra, mediante la diffusione della Chiesa in tutto il mondo, che Cristo non era un ingannatore, ma il salvatore²⁴. Perciò il nostro predicatore ribadisce il suo proposito di ricondurre alla verità coloro che l'avevano abbandonata²⁵, proprio perché si trattava di difendere la verità del cristianesimo nei confronti di coloro che, con il loro atteggiamento giudaizzante, finivano con il vanificarla.

Si comprende meglio quindi perché Crisostomo si serva a volte di un linguaggio molto duro, in cui mostra di avversare i giudei come si evince dall'uso del verbo *misédō*. Tale avversione teologica dipende dal fatto che essi, pur avendo i profeti, non credono al loro messaggio, pur leggendo le Scritture, non ne accolgono le testimonianze relative a Cristo²⁶. L'Antiocheno usa il medesimo verbo per mettere in evidenza il suo stato d'animo verso i giudei che, pur avendo la legge che guida a Cristo, in realtà la oltraggiano e insultano colui che è stato annunciato dai profeti, cercando così di trarre in inganno i giudaizzanti²⁷. Crisostomo mostra di volersi ispirare alle Scritture anche per l'uso di *misédō* quando, a proposito delle feste giudaiche che per i giudaizzanti hanno qualcosa di venerabile, rileva che Dio le avversa secondo la testimonianza di *Amos* 5,21 dove, nel testo greco dei LXX, è presente il termine suddetto in rapporto alle feste; dice infatti il testo profetico: "Odio, respingo le vostre feste". Osserva perciò Giovanni che Dio odia il culto basato sui timpani, la cetra, il salterio e gli altri strumenti musicali, come risulta da *Amos* 5,23: "Lontano da me il frastuono dei vostri canti: il suono delle vostre arpe non posso sentirlo!"²⁸. In ultima analisi quindi il nostro autore intende costantemente dare un fondamento scritturistico alla sua polemica antiggiudaica, anche dal punto di vista linguistico, mosso da una viva preoccupazione teologica e pastorale.

3. IL RAPPORTO CON LA BIBBIA

Riguardo all'uso delle Scritture, la Adele Monaci Castagno osserva che nelle omelie antiggiudaiche crisostomiane il ruolo svolto dalla Bibbia altera profondamente la tradizione retorica dello *psogos*, perché solo nei confronti dei giudei l'Antiocheno può gettare nell'agone l'autorità di quelle parti delle Scritture che contengono le durissime parole rivolte dai profeti o da Gesù al popolo giudaico. La studiosa parla di paradigma

²² *Adv. Iud.* 2, 2; col. 858.

²³ *Adv. Iud.* 1, 6; col. 852.

²⁴ *Adv. Iud.* 5, 3; coll. 887-888. Cfr. *ibid.* 1, 5; col. 851.

²⁵ *Adv. Iud.* 7, 6; col. 925.

²⁶ *Adv. Iud.* 1, 5; col. 850.

²⁷ *Adv. Iud.* 6, 6; coll. 913-914.

²⁸ *Adv. Iud.* 1, 7; col. 853.

interpretativo della Bibbia, secondo cui è rivendicata l'autorità delle Scritture citate alla lettera²⁹. A mio parere c'è comunque da notare che le Scritture vengono utilizzate da Crisostomo, con tecnica analoga, anche contro gli eretici a cui applica, come se fossero rivolte contro di loro, talune espressioni bibliche che sono inserite in contesti differenti. Occorre poi tener presente che Giovanni usa lo strumento scritturistico in vario modo nei riguardi dei giudei in base ad esigenze diverse che scaturiscono dagli obiettivi che egli si pone di volta in volta nella sua predicazione. Un esempio significativo di questo metodo è costituito dalle due omelie sull'oscurità delle profezie pronunciate con ogni probabilità ad Antiochia. Nella prima di esse Crisostomo, illustrando le motivazioni dell'oscurità delle profezie, riprende l'argomento tradizionale secondo il quale tale oscurità ebbe lo scopo di tutelare i profeti che sarebbero stati uccisi dai giudei se questi avessero compreso chiaramente il significato di quelle profezie che annunciavano tutti i mali che sarebbero loro capitati, quali la conquista di Gerusalemme, la distruzione del tempio, la dispersione del popolo giudaico. A tal fine l'Antiocheno alterna citazioni tratte dall'Antico e dal Nuovo Testamento che a suo parere sostengono la propria argomentazione³⁰. In questo contesto è molto forte la polemica anti giudaica che raggiunge uno dei livelli più alti quando Giovanni rileva che finché i giudei non uccisero il Signore, avevano speranza di salvezza, ma dopo averlo ucciso, persero ogni speranza³¹. Verso la fine della prima omelia invece Crisostomo, focalizzando la sua attenzione sugli eretici, attenua la polemica anti giudaica e, pur sottolineando che i giudei non possono contemplare la gloria della legge come, all'epoca di Mosè, non erano in grado di vedere la gloria del suo volto, coperto dal velo³², attacca maggiormente gli eretici, perché gli sta a cuore soprattutto mettere in evidenza che la legge non solo non è cattiva né in contrasto con Cristo, ma anzi costituisce il punto di partenza per la fede in lui³³. Nella seconda omelia non solo attenuando la polemica anti giudaica, ma anzi cercando qualche giustificazione per i giudei, Crisostomo osserva che essi non erano passibili di accusa se non comprendevano quelle profezie su Cristo che si sarebbero svelate solo dopo la sua venuta, e a tale proposito cita soltanto la prima parte di *Giovanni* 15,22, dove Cristo dice: "Se non fossi venuto e non avessi parlato loro, non avrebbero peccato". Commenta Crisostomo, mutando il tono di questo passo: "Perché non avevano peccato, se le profezie predicavano? Perché predicavano sì, ma non erano chiare né manifeste prima della venuta di colui che era predetto"³⁴. Si comprende quindi perché il nostro autore non citi anche la seconda parte del predetto passo giovanneo: "ma ora non hanno scusa per il loro peccato", in quanto non sarebbe stata congrua al contesto specifico della sua argomentazione.

A conferma della duttilità della posizione di Crisostomo nei confronti dei giudei, occorre tenere presente che nel frammento, scoperto recentemente, che ha consentito di colmare la lacuna esistente nella seconda omelia *Adversus Iudaeos*, come si è detto in

²⁹ Monaci Castagno 1997, 135 segg.

³⁰ *De prophetiarum obscuritate* 1, 3; Zincone 1998, 76-78.

³¹ Zincone 1998, 78.

³² Cfr. *Esodo* 34, 29 segg.; *2 Corinzi* 3, 12 segg.

³³ *De proph. obscur.* 1, 7; Zincone 1998, 100-104.

³⁴ *De proph. obscur.* 2, 2; Zincone 1998, 114.

precedenza³⁵, l'Antiocheno mette in luce l'atteggiamento materno di Dio verso i giudei mediante il fatto provvidenziale che ad essi non fosse consentito di accedere a Gerusalemme e compiere i sacrifici, perché si rendessero conto che non era più il momento di seguire il vecchio sistema di vita. Dio infatti li chiamava a una più grande sapienza, come una madre affettuosa che svezza il proprio bambino allontanandolo dal latte e guidandolo ad un altro tipo di nutrimento. Nella distruzione del tempio è quindi intravista la finalità di non far cercare più ai giudei Dio in quel luogo, ma di far loro innalzare lo sguardo al cielo; analogamente i sacrifici sono stati eliminati perché essi potessero vedere il vero sacrificio di Cristo che ha eliminato il peccato del mondo. Molto significativa è dunque questa immagine del sentimento materno di Dio riguardo ai giudei, cui manifesta la sua premurosa sollecitudine.

4. GIUDAISMO E IDENTITÀ CRISTIANA

Un aspetto assai rilevante della polemica anti giudaica di Crisostomo, come ha messo in luce la Shepardson³⁶, è costituito dal legame che egli stabilisce tra l'identità religiosa e il frequentare luoghi particolari, quali la sinagoga, secondo quella che è stata definita *spatial rhetoric*³⁷. Nell'*Adversus Iudaeos* il nostro autore finisce con il demonizzare gli spazi giudaici, rifiutando il rispetto e la considerazione che nei loro confronti avevano alcuni membri della comunità cristiana; in questo modo Crisostomo mirava a fare di Antiochia una città cristiana ortodossa³⁸. Da questo punto di vista significativo è l'episodio, riportato nella prima omelia *Adversus Iudaeos*, di una donna cristiana che un uomo, all'apparenza cristiano anche lui, come poi ammise egli stesso, voleva costringere ad entrare nel luogo delle assemblee degli Ebrei per prestarvi un giuramento in relazione ad una controversia. Poiché quella donna si rifiutava di sottostare ad una tale costrizione, sostenendo che non le era lecito entrare in quel luogo, l'Antiocheno racconta di essere intervenuto, con successo, per distogliere quell'uomo dal suo proposito, stigmatizzando il fatto che egli, proclamandosi cristiano, volesse trascinare qualcuno al luogo dei giudei, e ammonendolo sia che, sulla base del Vangelo, non era lecito giurare³⁹, sia che non vi doveva costringere

³⁵ Cfr. Pradels - Brändle - Heimgartner 2001, 42-44. Un altro esempio della duttilità dell'atteggiamento di Crisostomo verso i giudei si può riscontrare nelle omelie sul vangelo di Matteo. Certamente in esse è frequente la polemica anti giudaica che l'Antiocheno, fondandosi costantemente sulle Scritture, sviluppa soprattutto rilevando l'ostilità dei giudei prima nei confronti dei profeti dell'Antico Testamento, poi contro Cristo, verso il quale mostrarono netta chiusura pur essendo testimoni dei prodigi che confermavano le sue parole. D'altra parte però se Crisostomo a volte si fa trascinare dalla polemica accentuando la responsabilità dei giudei nella passione di Cristo e attenuando la funzione svolta da Pilato (cfr. *In Mt. hom.* 87, 1; PG 58; col. 769), presenta in prospettiva la salvezza cui Cristo condurrà anche il popolo giudaico, sulle orme di Paolo mediante la citazione di *Romani* 11, 25-26 (*In Mt. hom.* 66, 1-2; 627-628). Si veda in proposito Broc-Schmezer 2007, 86-87.

³⁶ Shepardson 2007, 484 segg.

³⁷ Shepardson 2007, 485. La Shepardson (2007, 501-503) osserva che Crisostomo costruì una *geography of difference*, qualificando i luoghi colme sacri o impuri in modo da ridefinire la topografia urbana di Antiochia; la sinagoga, in questa ottica, non diveniva santa solo perché conteneva le sacre Scritture (Shepardson 2007, 505). Si viene così a ridisegnare una nuova mappa di Antiochia allo scopo di far conoscere quali luoghi erano pericolosi e quali sicuri (Shepardson 2007, 512).

³⁸ Shepardson 2007, 488.

³⁹ Cfr. *Matteo* 5, 34.

non solo una cristiana, ma nemmeno un non cristiano. Inoltre Crisostomo racconta anche di aver chiesto a quell'uomo il motivo per cui voleva trascinare la donna a prestare giuramento nel luogo dei giudei; egli, confermando la considerazione in cui erano tenuti i luoghi ebraici, rispose che molti gli avevano detto che i giuramenti tenuti lì erano più efficaci⁴⁰.

C'è da osservare che Crisostomo invitava ad evitare non solo la sinagoga, ma anche i luoghi dove si svolgevano alcune feste ebraiche quali le tende che erano piantate in occasione del Sukkot per ricordare i 40 anni trascorsi dal popolo di Israele nel deserto. Il nostro autore, sempre attento a non considerare negativamente l'Antico Testamento, ma a rileggerlo storicamente alla luce del piano salvifico divino, mette in evidenza che un tempo la festa suddetta era venerabile, quando si celebrava secondo la legge e per ordine di Dio, ma ora non lo è più, perché il suo valore è stato annullato in quanto si svolge contro la volontà divina⁴¹.

L'Antiocheno, come ha rilevato Garroay⁴², ha affrontato anche l'obiezione dei giudaizzanti che, per giustificare il loro atteggiamento, adducevano l'esempio di Cristo che aveva osservato i riti giudaici quali la Pasqua, la circoncisione, il sabato, i giorni festivi, e quindi vedevano nel loro comportamento una sorta di *imitatio Christi*. A proposito della Pasqua Crisostomo replica che Cristo aveva visto nella Pasqua antica la prefigurazione di quella futura e mette in risalto, rispetto all'ombra della prefigurazione, la verità della mensa con allusione alla mensa eucaristica⁴³. Il nostro autore sottolinea che Cristo non solo non ha ordinato l'osservanza dei giorni, ma ha anche liberato da questa necessità, e a riprova della sua argomentazione cita l'autorità di Paolo, e specificamente *Galati* 4, 10-11, contro l'osservanza di giorni, mesi, stagioni e anni. Crisostomo fa ricorso a questo tipo di testimonianza in quanto rileva che parlare di Paolo equivale a parlare di Cristo che ispirava la sua anima⁴⁴. È significativo che l'Antiocheno, facendo riferimento alle parole pronunciate da Gesù nell'ambito del giudizio finale⁴⁵, gli faccia dire di aver posto fine alle feste giudaiche che quindi non si devono più ripristinare⁴⁶.

Occorre comunque tener presente che lo scontro con giudei e giudaizzanti, attestato dalle omelie *Adversus Iudaeos*, non esaurisce il rapporto di Crisostomo con il mondo giudaico⁴⁷. Punti di contatto fra il suo pensiero e la tradizione giudaica si possono riscontrare soprattutto nell'ambito dell'educazione familiare, dove per l'Antiocheno assume un ruolo centrale l'assidua meditazione delle Scritture. Come nel giudaismo è presente l'educazione all'ascolto dei fatti della storia della salvezza, così Crisostomo insiste nell'esortare in particolare il padre di famiglia, la cui funzione ha un notevole rilievo anche nella tradizione giudaica, a raccontare le Scritture ai figli e a formarli alla luce della parola di Dio. Emblematico di questa preoccupazione pedagogica di Crisostomo è il suo trattato

⁴⁰ *Adv. Iud.* 1, 3; coll. 847-848.

⁴¹ *Adv. Iud.* 7, 1; col. 915. Cfr. Shepardson 2007, 513.

⁴² Garroay 2010, 596 segg.

⁴³ *Adv. Iud.* 3, 4; col. 866.

⁴⁴ *Adv. Iud.*

⁴⁵ Cfr. *Luca* 13, 27.

⁴⁶ *Adv. Iud.* 6, 7; col. 914.

⁴⁷ Cfr. Pasquato 2006, 84 segg.

Sulla vanagloria e l'educazione dei figli, dove una funzione fondamentale riveste l'assimilazione delle Scritture⁴⁸. Inoltre anche la presenza della preghiera e dell'ascolto della parola di Dio durante il pasto familiare costituisce un momento di incontro fra la tradizione giudaica e la predicazione di Crisostomo. Se infatti nel giudaismo la consumazione del pasto in famiglia, legato a speciali benedizioni, diveniva simbolo dell'incontro fra Dio e la sua creatura, da parte sua il nostro autore metteva in evidenza che il pasto familiare, preceduto e seguito dalla preghiera, dal canto dei salmi e degli inni, era occasione di una sorta di liturgia familiare di lode e di ringraziamento a Dio creatore e Padre. Anche in questa circostanza per Crisostomo il padre ha un ruolo assai importante di maestro e di animatore⁴⁹.

In conclusione la polemica antiggiudaica di Crisostomo, che si manifesta in modo particolare nelle omelie *Adversus Iudaeos*, ha come obiettivo essenzialmente il recupero di quei cristiani che erano attratti dalle feste e dai riti giudaici e poggia su basi bibliche e teologiche. In questa prospettiva la metafora della caccia è funzionale al proposito dell'Antiocheno di spronare i suoi ascoltatori a preoccuparsi della salvezza dei loro fratelli per farli recedere dalla loro inclinazione verso il giudaismo. Certamente, nella foga polemica, vi sono, in tali omelie, alcune dure espressioni di avversione nei confronti della Sinagoga e dei giudei. Ma questo tipo di linguaggio, amplificato dall'enfasi retorica, sembra scaturire soprattutto dallo zelo pastorale, spinto all'eccesso, del nostro predicatore che individuava, nel fascino rappresentato dalle pratiche giudaiche, un pericolo assai grave che poteva indurre molti appartenenti alla comunità cristiana, più deboli nella fede, a sminuire, fino a vanificarlo, il valore fondamentale e insostituibile dell'opera redentrice di Cristo.

BIBLIOGRAFIA

BRÄNDLE, R.

1999 *Christen und Juden in Antiochien in den Jahren 386/87. Ein Beitrag zur Geschichte altkirchlicher Judenfeindschaft* (Studien zur Alten Kirche), Stuttgart 1999.

2008 *Aspekte der Rezeptionsgeschichte: M. VON WALLRAFF - R. BRÄNDLE (Hrsg.), Chrysostomosbilder in 1600 Jahren. Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 105), Berlin - New York 2008, pp. 241-254.

BROC-SCHMEZER, C.

2007 *Le jaillissement de la miséricorde. Formulations chrysostomiennes des rapports entre grâce et libre arbitre autour de Rm 9-11: I. BOCHET - M. FEDOU (éds.), L'exégèse patristique de Romains 9-11. Grâce et liberté, Israël et nations. Le mystère du Christ, Colloque du 3 février 2007, Centre Sèvres-Facultés Jésuites de Paris*, Paris 2007, pp. 83-100.

FOOT MOORE, G.

1921 *Christian Writers on Judaism: Harvard Theological Review* 14 (1921), pp. 197-254.

⁴⁸ Si veda, ad es., *De educ. liber.* 39 segg.; Sch 188, 130 segg.

⁴⁹ Cfr. *In Act. Apost. hom.* 26, 4: PG 60, col. 203; *In Gen. serm.* 6, 2: PG 54, col. 607. Pasquato 2006, 83-84.

- GAGER, J.G.
1983 *The origins of anti-Semitism. Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford 1983.
- GARROWAY, J.
2010 The Law-observant Lord: John Chrysostom's engagement with the Jewishness of Christ: *Journal of Early Christian Studies* 18 (2010), pp. 591-615.
- MONACI CASTAGNO, A.
1997 Ridefinire il confine: ebrei, giudaizzanti, cristiani nell' "Adversus Iudaeos" di Giovanni Crisostomo: *Annali di storia dell'esegesi* 14 (1997), pp. 135-152.
- PASQUATO, O.
2006 *I laici in Giovanni Crisostomo. Tra Chiesa, famiglia e città* (Biblioteca di scienze religiose 144), Roma 2006.
- PRADELS, W. - BRÄNDLE, R. - HEIMGARTNER, M.
2001 Das bisher vermisste Textstück in Johannes Chrysostomus, *Adversus Iudaeos*, Oratio 2: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 5 (2001), pp. 23-49.
2002 The sequence and dating of the series of John Chrysostom's Eight Discourses *Adversus Iudaeos*: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 6 (2002), pp. 90-116.
- SHEPARDSON, C.
2007 Controlling contested places: John Chrysostom's *Adversus Iudaeos* homilies and the spatial politics of religious controversy: *Journal of Early Christian Studies* 15 (2007), pp. 483-516.
- WILKEN, R.L.
1983 *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and reality in the late 4th century*, Berkeley - Los Angeles - London 1983.
- ZINCONI, S.
1998 *Giovanni Crisostomo. Omelie sull'oscurità delle profezie* (Verba Seniorum), Roma 1998.
2011 Modelli della polemica anti giudaica di Giovanni Crisostomo con particolare riferimento alle omelie *Adversus Iudaeos*: *Auctores Nostri* 9 (2011), pp. 199-212.

CANTI GIUDEO-SPAGNOLI DI TRADIZIONE ORALE

Patrizia Botta¹ - Sapienza Università di Roma
Aviva Garribba² - Libera Università Maria Ss. Assunta di Roma

This paper deals with the Sephardic or Judeo-Spanish communities that were forced to leave Spain in 1492 due to the Edict of Expulsion given by Fernando and Isabel. The sefardies settled in different countries, especially in Morocco and the Balkans. Some specimen of their songs (romances) transmitted by oral traditions are described, and we briefly analyze the archaic language that they document, an archaic stage of Spanish with different kind of innovation revealing many borrowings from the languages of the countries where the sefardies had settled.

Keywords: sefarditi; Spagna; tradizione orale; romancero; spagnolo antico

1. PREMESSA

In queste pagine, ci occuperemo di Spagna e di ebrei spagnoli, i *sefarditi* (il nome deriva da *Sefarad*, che in ebraico designa la Spagna). Si distinguono con questo nome gli ebrei di rito spagnolo, che parlano spagnolo (o giudeo-spagnolo, o *djudezmo*), dagli ebrei *askenaziti* che invece sono di rito tedesco e polacco, e che parlano *yiddish* o giudeo-tedesco.

Gli ebrei spagnoli furono espulsi dalla Penisola Iberica all'epoca dei Re Cattolici, nel 1492, rientrando anch'essi nel più ampio fenomeno degli ebrei della *diaspora* (termine, com'è noto, d'origine greca -διασπορά- che descrive la migrazione di un intero popolo costretto ad abbandonare la propria terra natale per disperdersi in diverse parti del mondo): per i sefarditi espulsi dalla Spagna si è parlato di 'diaspora secondaria', per distinguerli da quella degli ebrei espulsi invece da Gerusalemme.

I giudeo-spagnoli che a fine '400 lasciarono la Penisola Iberica si dispersero in varie direzioni nel Mediterraneo e in Nord Africa (fig. 1; come si vede dalla cartina, in particolare dal tratto grigio che indica il primo esodo del 1492).

Portarono con sé la lingua spagnola che parlavano, e che continuano a parlare ancora oggi, e un intero patrimonio di tradizione orale, con i canti secolari appresi in patria, che pure continuano a cantare, come *romances* (ballate narrative popolari), *endechas* (elegie funebri), *villancicos* (villanelle), *cantigas* (poesie liriche), *cantos de boda* (canti nuziali), *endevinas* (indovinelli), e poi ninna-nanne, girotondi infantili, strofette sciolte e ogni altra forma di poesia oral-popolare tramandata con il canto, vale a dire in un'unione indissolubile di testo e musica che ha fatto sì che tutta questa poesia si serbasse con tenacia, nonostante il passare dei secoli, dal 1492 a oggi.

Proprio per questa conservazione fedele del patrimonio tradizionale datato 1492, i testi dei sefarditi sono stati costante oggetto di studio da parte di linguisti e storici della lingua spagnola, che li hanno registrati in minuziose e metodiche campagne dall'800 a oggi e che li hanno considerati testimonianze preziose, e per di più sonore, della lingua spagnola che si parlava nel 1492 e un vero e proprio museo vivente della Spagna del '400. Quindi il

¹ Autrice paragrafi 1 e 2.

² Autrice paragrafo 3.

giudeo-spagnolo è stato molto studiato, peraltro anche in ambito nostrano da ispanisti e filologi romanzi italiani (tra cui Laura Minervini di Napoli³ e Andrea Zinato di Verona⁴).

Nel presente lavoro, ci occuperemo proprio di questi canti sefarditi di tradizione orale, articolando il discorso in due parti: un quadro iniziale di storia e geografia del giudeo-spagnolo (fatti storici che hanno portato all'esodo e topografia delle comunità sefardite sparse per il mondo), con un breve accenno alla lenta agonia della tradizione e alla storia delle raccolte su campo d'epoca moderna. Nella seconda parte, si entrerà nel merito della lingua dei testi, con alcune esemplificazioni.

2. DATI STORICI E GEOGRAFICI⁵

La Spagna nel Medioevo è stata terra di tre popoli, tre lingue, tre religioni: *moros*, *cristianos y judios* (arabi di religione musulmana, cristiani d'origine romano-visigotica ed ebrei insediati nella penisola fin da prima di Cristo), i quali per lungo tempo hanno convissuto pacificamente senza intolleranze religiose o fanatismi di sorta. Gli arabi in particolare, che dominarono la Spagna per otto lunghi secoli (dal 711 al 1492), furono molto tolleranti, specie all'inizio della loro dominazione. Ma inevitabilmente ci furono travasi da una religione all'altra, soprattutto per ragioni di opportunità. Fu così che si venne a creare un ricco ventaglio di gruppi religiosi, tutti distinti e tutti conviventi:

- fra i cristiani, quelli passati all'Islam furono chiamati *renegados* o *muladíes*, e quelli rimasti fedeli al cristianesimo, pur sotto dominazione araba, furono detti *mozárabes*;
- fra gli arabi fu chiamato *morisco* chi si convertì al cristianesimo, e *mudéjar* chi rimase musulmano anche sotto la dominazione cristiana man mano che avanzava la Reconquista;
- fra gli ebrei, chi passava al cristianesimo fu detto *converso*, o *marrano*, o *cristiano nuevo* (per opporsi al *cristiano viejo* che vantava 'purezza di sangue' da più generazioni) mentre chi non si convertì e nel 1492 dovette abbandonare la Spagna fu detto *sefardita* o *giudeo-spagnolo*.

Fra gli ebrei le conversioni non avvenivano spontaneamente ma forzatamente, per editti della corona che li obbligavano a convertirsi in massa, a seguito di vari moti, anche feroci, di antisemitismo. Così, già da prima in epoca visigotica e poi in particolare nel '300, più in Castiglia che in Aragona, i movimenti antisemiti o *pogrom* avevano portato al massacro del 1391 e a una forte spinta alla conversione fra il 1391 e il 1415. Ma non tutti gli ebrei si convertirono e molti continuarono a praticare l'antica religione, mantenendosi *judios* e frequentando i *conversos* che spesso erano cristiani solo in apparenza e 'falsi convertiti' perché di nascosto continuavano a professare un cripto-giudaismo assieme agli antichi fratelli di fede, con i quali peraltro continuavano a parlare ebraico, ed erano per questo detti *judaizantes* (giudaizzanti) o *criptojudios*.

³ Minervini 1994, 1996, 2002, 2003, 2006.

⁴ Zinato 1994a, 1994b, 1996, 1998a, 1998b, 2001, 2012.

⁵ Il quadro introduttivo, che per forza di cose ripeterà fatti storici più che noti a tutti, è tratto dalla bibliografia specifica sia sulla Storia degli Ebrei in Spagna e in Europa (Castro 1954, Caro Baroja 1961, Elliott 1964, Roth 1991, Foa 1992, Pérez 1993), sia sulle comunità giudeo-spagnole e sul loro patrimonio di canti popolari (Alvar 1969, Alvar 1971, Nahón 1977, Sephiha 1977, Armistead 1978, Benmayor 1979, Anahori Librowicz 1980, Díaz-Mas 1992;2005a, Guastalla 2007, Elazar 2008, Hassán - Izquierdo Benito 2008).

Le intolleranze nei confronti degli ebrei di Spagna esplosero ferocissime in particolare all'epoca dei Re Cattolici. Nel '400 *judíos* e *conversos* costituivano una casta (ben studiata da Américo Castro⁶), fatta di uomini colti e intellettuali (molti erano noti letterati: Juan de Mena, Rodrigo de Cota, Fernando de Rojas, Juan del Encina), e uomini potenti dalle ingenti ricchezze e dal gran potere politico in quanto finanzieri che, avendo banche proprie, prestavano grosse somme alla popolazione e soprattutto alla corona - specie al padre di Ferdinando d'Aragona - o che per la corona svolgevano operazioni finanziarie (erano tra l'altro esattori delle tasse e appaltatori generali delle imposte e quindi controllori degli interessi del re, o tesoriere di corte), o che, ancora, commerciavano o investivano nelle prime industrie (come le tipografie da poco installate in Spagna) e, parimenti, intesavano fitte transazioni internazionali per la loro rete di rapporti finanziari nel Mediterraneo, ma che anche, in patria, erano amministratori di patrimoni altrui (quindi mal visti da buona parte della popolazione). In sostanza, erano una vera e propria aristocrazia di capitalisti, urbana più che rurale (in città vivevano nella *aljama* o *judería*, o giudecca). In particolare i *conversos* erano oggetto di diffidenza e di sospetto sia da parte cristiana (che non si fidava dell'autenticità della loro conversione) sia da parte ebraica (ai cui occhi erano pur sempre dei convertiti al cristianesimo). Per questo alcuni, per rendersi più credibili in ambienti cristiani, divennero anch'essi zelanti antisemiti e furono in prima fila ad accusare e a far condannare al rogo i vecchi correligionari.

Per l'odio creatosi attorno a loro, i Re Cattolici, nei confronti degli ebrei adottarono due misure drastiche:

- la prima fu che ottennero dal Papa Sisto IV il permesso di istituire un tribunale speciale, l'Inquisizione, o il *Tribunal del Santo Oficio*, che i sovrani potevano controllare direttamente, e che per questo si distinse da altre Inquisizioni europee. Fu istituito nel 1478 in Castiglia, nel 1481 in Aragona, e nel 1483 in tutta la Penisola. Il primo Inquisitore Generale, nominato nel 1483, fu il ben noto Tomás de Torquemada, domenicano e confessore della regina Isabella. All'Inquisizione spettavano, in un primo momento, solo giudizi di eresia (come avveniva in altri Stati Europei dove l'Inquisizione combatteva eretici, maghi e streghe), ma ben presto quella Spagnola altro non fece che legarsi maggiormente al potere politico e procedere contro i *conversos* accusati di giudaizzare, secondo principi di rigido controllo della loro sincerità e ortodossia, e praticando la tortura, il rogo e l'*autodafé* (la parola è portoghese e significa 'atto di fede': era la sentenza emanata pubblicamente dall'Inquisizione, cui seguiva il rogo dei condannati). In definitiva, il *Santo Oficio* finì per ostacolare lo sviluppo del Paese in un momento storico come il Rinascimento in cui si andava avviando la libera discussione che fu alla base dello sviluppo della scienza e del pensiero;
- la seconda misura adottata dai Re Cattolici fu ancora più drastica, perché, nonostante l'operato dell'Inquisizione, in Spagna continuavano a esserci numerose persone di religione ebraica (e finché ci fossero stati *judíos* ci sarebbero anche stati *judaizantes*, ed era necessario tagliare quel cordone ombelicale che li manteneva uniti in accordi potenti, e temuti dalla corona). Quindi i monarchi nel 1492, forti anche della recentissima riconquista di Granada, ultimo regno arabo, che restituiva tutta la Spagna

⁶ Castro 1954.

ai cristiani proprio nel 1492, volendo unificare la penisola anche sul fronte religioso, decretarono l'espulsione degli ebrei dalla Spagna entro un breve termine (quattro mesi, per dar loro il tempo di vendere - o svendere - i propri beni) a meno che non si fossero convertiti sinceramente al Cristianesimo. Questa drastica decisione del 1492 non fu improvvisa ma era andata maturando attraverso una serie di misure parziali in varie località di Spagna, specie nel regno di Castiglia (fra il 1483 e il 1486 espulsioni di ebrei si erano già avute in singole città come Cuenca, Siviglia, Cordova e Burgos). Nel 1492, molti decisero di rimanere in patria a curare i propri interessi, e si ebbero nuove conversioni in massa. Ma grosse fette di popolazione (sulle cifre non si è d'accordo, ma si parla di 200.000 persone) decisero di andarsene per non assoggettarsi alla nuova religione e quindi, entro il termine stabilito del 2 agosto, abbandonarono la Spagna per rifugiarsi in vari luoghi, dove formarono comunità giudeo-spagnole dette appunto *sefardite*, che sussistono ancora oggi, e che conservano la lingua che parlavano nel 1492 e un intero patrimonio di cultura popolare fatto di usanze folkloriche e di canti tramandati in forma orale, che proprio per questo, come accennato, è stato oggetto di interesse da parte di più studiosi (linguisti, storici della letteratura, storici delle tradizioni popolari, ecc.).

Questa prima grande epurazione, col conseguente esodo degli ebrei dalla Penisola, dà di fatto alla Spagna unità di fede attorno al Cristianesimo, ma costerà carissima perché avrà conseguenze disastrose sul piano economico e sociale: infatti venivano estirpati dalla Spagna gli unici nuclei capaci di ricevere l'impulso del primo capitalismo, giacché gli ebrei, con le loro banche e le loro transazioni, erano i soli in grado di affrontare la situazione finanziaria del Paese. Perché, con l'esodo degli ebrei, si avrà anche l'esodo dei capitali, col conseguente impoverimento della Spagna (che dopo sarà costretta a contrarre debiti all'estero) e col conseguente indebolimento delle classi medie urbane. Poco più tardi, un'altra epurazione, sempre in nome dell'unità religiosa a tutti i costi, quella degli arabi obbligati anch'essi a convertirsi o ad andarsene dalla Penisola, avrà un'altra conseguenza altrettanto disastrosa: essendo braccianti agricoli, con l'esodo degli arabi verranno a mancare le braccia per lavorare la terra, e si avrà la carestia e la fame: non c'è grano, non c'è pane nella Spagna di Carlo V.

Passando alla Geografia, altri esodi di ebrei, anche portoghesi, si avranno dopo il 1492, tra il '500 e il '700 (tratto nero nella cartina, fig. 1), e andranno verso l'Europa del Nord: Francia, Inghilterra, Olanda, Belgio, Germania, Polonia, Austria, Ungheria, Jugoslavia (istituendo comunità sefardite a Bordeaux, Bayonne, Marsiglia, Amsterdam, Anversa, Amburgo, Londra, Vienna, Budapest, Belgrado, ecc.), e più tardi ancora verso l'America. Questi sefarditi che in un secondo momento andranno in Nord Europa si fonderanno a volte con gli ebrei locali askenaziti e parleranno *yiddish*, mentre quelli del primo esodo conserveranno la lingua spagnola o il *djudezmo*. Per questa ragione, in questa sede, ci soffermiamo sul primo esodo dell'epoca dei Re Cattolici, quello che esporta maggioritariamente la lingua spagnola e il grosso dei canti del patrimonio orale iberico.

Circa la Geografia dell'esodo del 1492, i sefarditi si rifugiano in un primo momento all'interno della penisola: vanno nel regno di Navarra (Tudela e Pamplona) e nel vicino Portogallo, incoraggiati dalla protezione del re Manuel I che li accoglie a cambio di un tributo, ma ben presto il monarca lusitano (che aveva sposato una figlia dei Re Cattolici),

cedendo alle pressioni spagnole, aderisce anch'egli alla linea d'intolleranza e, nel 1497, gli ebrei saranno espulsi anche dal Portogallo (ma non prima di essere obbligati a una conversione in massa per non perdere i tributi che pagavano, e con divieto di espatrio fino al 1507). Anche in Navarra, nel 1498, si giungerà all'editto (ma lì gli ebrei preferirono optare per la conversione).

Fuori dalla penisola (tratto grigio della cartina, fig. 1) gli ebrei vanno nel vicino Marocco (dove formano le comunità di Tangeri, Tetuán, Larache, Alcazarquivir, Rabat, Arzila -o Assila-, Fez, Marrakesch) e poi in tutto il bacino del Mediterraneo: nel Nord Africa, in Algeria (Algeri, Orano), in Tunisia (Tunisi), in Libia (Tripoli), in Egitto (Cairo, Alessandria, Rosetta), ma soprattutto nella parte centrale dell'Impero Ottomano, che era immenso all'epoca (nella cartina è inscritto nell'area puntinata, fig. 1), a cominciare dalla Turchia (con le comunità sefardite di Costantinopoli, dei Dardanelli, Ankara, Bursa, Edirne - o antica Adrianopoli), poi l'Asia Minore (Aleppo, Smirne, Antiochia, Beirut, Damasco, Gerusalemme, Sàfed), le isole dell'Arcipelago greco (Creta, Rodi, Chio, Corfù), la Grecia stessa (Atene, Salonico, Monastir, Larissa, Patrasso, Tebe), e la Penisola Balcanica (la famosa comunità di Sarajevo; nella cartina -fig. 1- sono sottolineati i luoghi dove sussiste ancora oggi la parlata giudeo-spagnola: Istanbul, Edirne, Ankara, Smirne). Da ultimo, altri sefarditi vennero in Italia (insediandosi a Civitavecchia, Livorno, Genova, Ferrara, Mantova, Ancona, Venezia, Milano, Napoli, Palermo, e a Roma con la protezione di Papa Borgia). In Italia però abbandoneranno la lingua spagnola e passeranno a parlare i vari dialetti del giudeo-italiano.

Sul piano geografico, quindi, parliamo di tre grandi blocchi di sefarditi: 1) quelli del Nord Africa; 2) gli 'orientali' del bacino del Mediterraneo che all'epoca rientrava nell'Impero Ottomano; 3) gli 'occidentali' che in seguito si stabilirono nel Nord Europa (questi ultimi non parlano più spagnolo).

Attualmente si assiste a una lenta agonia e a una progressiva sparizione della lingua giudeo-spagnola, per varie ragioni storiche⁷.

Con la caduta e lo smembramento dell'Impero Ottomano (durato ben 6 secoli, dal 1299 al 1922) e con il sorgere dei conseguenti primi stati nazionali, nei territori dell'ex-Impero si sarà meno tolleranti nei confronti delle minoranze (ad esempio in Grecia si impone l'ellenizzazione), e si avranno nuove e molteplici emigrazioni novecentesche dei sefarditi 'orientali' che andranno verso la Palestina e dal 1948 in Israele, ma anche verso le due Americhe (specie gli Stati Uniti e l'Argentina), e verso il Nord Europa (specie in Francia dove si riuniscono con i sefarditi portoghesi, ma anche in Belgio, Olanda, Svizzera).

A ciò si aggiunga, fra le cause dell'agonia, l'effetto devastante di due guerre mondiali, in particolare la seconda col nazismo, l'antisemitismo, le persecuzioni, la deportazione in campi di concentramento, l'olocausto o la Shoah (quando muoiono 6 milioni di ebrei), e i tedeschi che invadono gran parte dei Balcani. I sefarditi 'orientali' saranno le prime vittime della xenofobia scaturita dalla propaganda hitleriana e saranno anch'essi deportati ad Auschwitz. Anche se le cifre sono incerte, una stima parla di 60.000 giudeo-spagnoli dell'ex-Impero Ottomano morti per le persecuzioni.

⁷ Sephiha 1991.

Tra genocidio e nuove migrazioni altrove, le comunità sefardite ‘orientali’ saranno ridotte ai minimi termini demografici, e andrà scomparendo la lingua, che era stata forte espressione di un’identità, sicché al genocidio fisico segue anche un genocidio culturale e linguistico.

Fra gli altri fattori concomitanti, l’imposizione, nelle scuole ebraiche, della lingua francese come lingua di cultura, che relega il giudeo-spagnolo al solo e ristretto ambito familiare. E parimenti, con l’emigrazione successiva, l’adozione delle lingue del posto (ad esempio in Israele l’ebraico che serve a unificare linguisticamente genti provenienti da così tanti posti, o in Turchia il turco, o negli Stati Uniti l’inglese, e così via) a scapito del giudeo-spagnolo.

A dire il vero, ci si è sforzati per mantenerlo in vita, con giornali giudeo-spagnoli (come *La luz de Israel*), con cattedre di giudeo-spagnolo nelle Università sia israeliane che spagnole, con riviste scientifiche (come il *Tesoro de los judíos sefardíes*), con centri di ricerca (a Salonicco, o in Spagna l’istituto universitario Arias Montano del CSIC, equivalente al nostro CNR, che pubblica la rivista *Sefarad*), oppure ancora con un *Museo Sefardi* a Toledo, continuando poi con affannose raccolte di testimonianze e con svariati studi, con edizioni di testi del *Romancero* orale, o ancora con la narrativa contemporanea volutamente scritta in lingua (come il romanzo *El sekreto del mudo* di Isaac Ben Rubi)⁸.

Ma nonostante tutti questi sforzi, il giudeo-spagnolo sta morendo e sta morendo anche la coscienza d’essere sefarditi. Ma più si spegne la lingua più se ne ha nostalgia, e più aumentano gli studi e le pratiche volte a tesorizzarne e a salvaguardarne l’eredità, persino nei cimiteri, come in Turchia dove gli epitaffi tombali mantengono la memoria del giudeo-spagnolo, ma come lingua morta su un’epigrafe.

Da ultimo, un breve riferimento alle campagne di raccolta dei canti dei sefarditi, espulsi nel 1492 e insediati in ambienti non ispanoparlanti nel Mediterraneo Orientale e nel Nord Africa⁹. Come accennato, i sefarditi che hanno conservato sia la lingua sia i canti orali della Spagna di fine ’400 sono stati studiati con grande entusiasmo da più parti.

Le campagne di raccolta su campo da parte dei primi Filologi Romanzi, a fine ’800, erano incentrate più sugli aspetti linguistici che su quelli letterari dei testi conservati. Interessava il giudeo-spagnolo in quanto varietà linguistica romanza che si era mantenuta viva in ambienti di parlata non romanza (in seno all’arabo, al turco, al greco, al serbocroato) e che aveva poi sviluppato tratti propri e distintivi rispetto allo spagnolo standard.

Il lavoro di raccolta fu continuato agli inizi del ’900 da altri filologi che via via si interessarono anche di aspetti letterari. In Spagna è stato pioniere Ramón Menéndez Pidal, padre della Filologia Spagnola, il quale con sua moglie, María Goyri, promosse all’epoca numerose campagne su campo, pubblicando poi il famoso *Catálogo del Romancero Judío-español*¹⁰. Incaricò, nel contempo, vari giovani di andare sul posto per trascrivere i testi dalla viva voce dei sefarditi: mandò un allora borsista, Manuel Manrique de Lara, in Oriente nel 1911 e in Marocco nel 1915-1916. Un altro attivissimo collaboratore fu José

⁸ Per altre indicazioni in merito, si rinvia *infra* alla nota 20.

⁹ Díaz-Mas 2005a.

¹⁰ Menéndez Pidal 1906.

Benoliel, un sefardita di Tangeri residente a Lisbona, che raccolse testi in Marocco a partire dagli anni '20.

In seguito anche studiosi di letteratura si occuparono del patrimonio orale dei sefarditi, come William Entwistle¹¹, mentre altri applicarono ai *romances* i metodi dell'analisi semiotica¹², e altri ancora ne studiarono la poetica, come il sefardita Paul Bénichou per i testi di Tetuán¹³.

Parallelamente al lavoro dei filologi, che raccoglievano sostanzialmente dalla tradizione orale, c'era anche stata una diffusione scritta dei canti sefarditi, per un duplice binario: giornalistico e di letteratura scritta, in entrambi i casi in trascrizioni cosiddette *aljamiadas* (parola che designa testi in lingua giudeo-spagnola scritta però in alfabeto ebraico, com'era avvenuto secoli addietro per le *karagiat* mozarabiche).

Infatti, sul fronte giornalistico alcuni cronisti sefarditi di fine '800 mettevano per iscritto e davano alle stampe i *romances* della tradizione orale nei loro quotidiani *aljamiados*. E poi c'era tutta una letteratura *aljamiada*, pubblicata anch'essa in alfabeto ebraico, dove non mancavano le edizioni di *romances*. A questa tradizione *aljamiada*, però, gli studiosi giungono con un certo ritardo, perché al principio né gli ispanisti erano in grado di leggere l'ebraico né gli ebraisti se ne interessavano (perché non si trattava di letteratura ebraica). Solo a partire dagli anni '70 due famosi esperti di *Romancero* iniziarono a studiare i testi *aljamiados*, come uno stampato a Salonico¹⁴, e nel contempo si cominciò ad attingere da fonti scritte anche d'altro genere, come quelle musicali delle sinagoghe che tramandavano inni e canti liturgici sefarditi. E non è mancato, sempre in ambito di fonti scritte, lo studio dei quaderni ad uso privato, dove si copiavano i *romances* per non dimenticarli, scritti questa volta in alfabeto latino, come il Manoscritto dell'isola di Rodi, del '700, o i quaderni novecenteschi delle donne del Marocco¹⁵.

3. LA LINGUA DELLA POESIA SEFARDITA

Prima di descrivere la lingua dei sefarditi nelle sue due sottovarietà, orientale e marocchina, è necessaria una precisazione terminologica: la denominazione *giudeo-spagnolo* (*judeo-español*) è moderna, ed è usata principalmente dagli studiosi di questa lingua. I sefarditi orientali chiamano la loro lingua *djudezmo* (cioè 'giudaismo'), o anche *djidió* ('ebreo'), o *sefardí* ('sefardita'), o semplicemente *español* o *españolit*. La sottovarietà che si parla in Marocco invece viene chiamata da coloro che la parlano *haketía*, un termine dall'etimologia incerta. In Israele e nei paesi anglosassoni, infine, per indicare il giudeo-spagnolo si usa spesso il nome *ladino*, ma si tratta di una denominazione poco precisa, in quanto il termine *ladino*, pur riferendosi alla lingua dei sefarditi, non è il nome della lingua parlata, bensì quello di un'agiolingua (o lingua sacralizzata) esclusivamente scritta, che nacque dalla necessità di tradurre per i fedeli sefarditi di scarsa cultura i testi sacri dall'ebraico o dall'aramaico. Questa operazione veniva condotta cercando di evitare qualsiasi alterazione del testo biblico, per cui ad ogni parola ebraica ne corrispondeva in

¹¹ Entwistle 1938; 1951.

¹² Di Stefano 1967; Catalán 1984.

¹³ Bénichou 1968.

¹⁴ Armistead - Silverman 1971.

¹⁵ Díaz-Mas 2005a.

modo fisso una spagnola, e le strutture sintattiche ricalcavano esattamente quelle dell'ebraico biblico. Per questo motivo il *ladino* è stato definito da alcuni studiosi "lingua-calco". Il suo nome deriva dal verbo *ladinar* che significava appunto tradurre dall'ebraico o dall'arabo in latino o in una lingua romanza¹⁶.

Chiusa questa parentesi terminologica andiamo ora a descrivere brevemente la storia del giudeo-spagnolo e i suoi tratti principali, lasciando da parte il *ladino*, dato che non riguarda i canti di cui ci occuperemo.

Come abbiamo detto, non tutti gli ebrei espulsi dalla Penisola Iberica nel 1492 e negli anni seguenti conservarono la lingua spagnola: il suo uso infatti scomparve nelle comunità sefardite italiane mentre nel Nord Europa prevalse il portoghese. Il suo mantenimento da parte dei sefarditi nell'Impero turco fu favorito dalla particolare organizzazione di quest'ultimo. Infatti, agli ebrei, come a tutte le altre minoranze dell'impero (*millet*), fu concessa una ampia autonomia religiosa, culturale e amministrativa in cambio della fedeltà all'Impero, del pagamento di un tributo e di alcuni segni esteriori di sottomissione all'Islam. Ciò significò la possibilità di amministrare le comunità ebraiche in base alle antiche consuetudini e di mantenere la tradizione sia religiosa che secolare instaurata nei secoli di sincretismo religioso della Spagna medievale. Il mantenimento dei legami con il glorioso passato spagnolo fu sempre una fonte di orgoglio per i sefarditi, anche nei confronti degli ebrei di diversa origine. Vivendo in comunità omogenee e autonome, gli ebrei poterono dunque conservare, con la propria cultura, anche la propria lingua giudeo-spagnola, riservando le lingue locali al contatto con i turchi e con le diverse comunità dell'Impero e l'ebraico alla vita religiosa. Il prestigio economico e culturale dei sefarditi, molto elevato soprattutto nel primo secolo di presenza nell'Impero Ottomano, fece sì che questa lingua per circa un secolo godesse anch'essa di un notevole prestigio, che si andò poi perdendo nei secoli successivi, fino a rimanere relegata all'ambito familiare intorno al XIX secolo.

All'arrivo nell'Impero Ottomano, i sefarditi, provenendo da diversi luoghi della Penisola Iberica, parlavano lingue e dialetti diversi, tuttavia -come stava accadendo in Spagna- presto prevalse tra di essi la norma castigliana. Questa costituì la base di una *koinè* giudeo-spagnola che rese linguisticamente omogenee le diverse comunità ebraiche dell'impero, seppure con tratti locali che rendono questa lingua un esempio di diasistema linguistico con *continuum* dialettale, con variazione anche diafasica e diastratica. Su questa base di castigliano si inserirono una serie di tratti (fonetici, morfosintattici e lessicali) di varia origine iberica e, con il passare del tempo, un gran numero di prestiti lessicali e calchi dalle diverse lingue locali, soprattutto turco, ma anche greco, serbo, bulgaro, rumeno, ecc.¹⁷.

Questa nuova varietà sefardita di base castigliana, una volta stabilitasi nel Mediterraneo orientale, lontana dall'antica patria, cominciò a svilupparsi autonomamente. Il distacco dallo spagnolo tuttavia non fu brusco, poiché negli anni successivi all'esilio i contatti con la madrepatria per vari motivi non si interruppero del tutto. Lentamente tali contatti diminuirono fino a spegnersi, e la tradizione culturale e linguistica sefardita si trovò isolata

¹⁶ Sephiha 1991; Alvar 2006a.

¹⁷ Sala 1976; 2006; Riaño 1993; Bunis 1993; Hassán 1995; Minervini 2006; Quintana 2006; Bossong 2008; Schmid 2008.

e immersa in un ambiente culturale molto ricco e vivace, all'interno del quale si produsse lo sviluppo peculiare del giudeo-spagnolo d'Oriente. Tuttavia, questa evoluzione autonoma, come ci testimoniano diversi aneddoti storici, non impediva che uno spagnolo che si trovasse a visitare l'Impero Ottomano tra il Seicento e l'Ottocento avesse l'impressione di trovarsi davanti a un "fossile" di uno stadio antico del castigliano, come prova la testimonianza del 1614 di Bernardo de Aldrete:

«en Italia, Salónica i Africa, los que fueron de España, hablan aun todavia el lenguaje que llevaron della i se reconoce que es de aquella edad, diferente del desta»¹⁸.

Tutto quello che si è detto finora si riferisce al giudeo-spagnolo dell'Impero Ottomano, in quanto la storia di quello marocchino o *haketia* si sviluppa diversamente, sebbene anche qui la lingua si sia mantenuta grazie all'autonomia delle comunità ebraiche. Ciò che la differenzia maggiormente dal giudeo-spagnolo orientale (oltre al fatto che la lingua da cui trae i prestiti è l'arabo dialettale e non il turco) è la vicinanza geografica -e non solo- rispetto alla Penisola Iberica. I rapporti del Marocco con la Spagna non si interruppero praticamente mai, e permisero ai sefarditi stabilirsi nelle città del Nord del paese africano di mantenere contatti con la loro antica patria. Inoltre, a partire dalla metà del XIX secolo e poi durante l'occupazione coloniale spagnola (1912-1956), avvenne un vero e proprio processo di ri-ispagnizzazione linguistica dei sefarditi marocchini, che portò alla scomparsa questa varietà del giudeo-spagnolo, soppiantata da un dialetto dai tratti andalusi, con qualche termine proprio mantenuto come segno di appartenenza al gruppo¹⁹.

La varietà orientale invece, benché a rischio di estinzione, non è scomparsa, principalmente grazie agli sforzi compiuti dagli studiosi e dai sefarditi emigrati, soprattutto in Israele, desiderosi di recuperare questa eredità culturale. Numerosi progetti vengono attualmente portati avanti nel mondo per preservare questa tradizione, e si sono rafforzati negli ultimi anni con l'aiuto di internet²⁰. La varietà che ha resistito in Israele, grazie a radio, giornali e programmi universitari, e anche in virtù della presenza di una "Autorità nazionale del Ladino" (editrice della rivista «Aki Yerushalaim») ha però continuato a evolversi, allontanandosi dai dialetti che si parlavano nelle terre dell'Europa sud-orientale prima della Seconda Guerra Mondiale. In ogni caso, malgrado tutti gli sforzi, è indubbio che si tratti sempre di una lingua a rischio di estinzione, dato che non esistono più giovani che la parlino come lingua materna.

Anche negli Stati Uniti, negli anni '60 e '70, si è continuato a usare il giudeo-spagnolo nelle comunità di emigrati dall'antico Impero ottomano, ma con il trascorrere delle generazioni questa tradizione non si è conservata.

Per quanto riguarda i suoi principali tratti linguistici, si può affermare che il giudeo-spagnolo è una variante del castigliano, arcaizzante e innovatrice allo stesso tempo, con dei

¹⁸ Aldrete 1614.

¹⁹ Alvar 2006b.

²⁰ Tra le pagine web dedicate alla lingua e alla cultura sefardita cf.: Sefardiweb (CSIC, España); *Centro de Investigacion y difusión de la cultura sefardi* (Buenos Aires); *El ladino* (Univ. Basel); *Sentro de Ladino Naime i Yehoshua Salti*, Univ. Bar Ilan (Israele); *Sentro de Investigaciones sobre la kultura sefardi otomano-turka* (Istanbul); *Foundation for the Advancement of Sephardic Studies and Culture* (New York); *Instituto Maale Adumim para la dokumentasion del ladino i su kultura*.

tratti ben definiti rispetto allo spagnolo standard, anche se alcuni sono circoscritti a certe zone.

Gli arcaismi più evidenti sono al livello fonologico, dato che si conserva fondamentalmente il sistema consonantico dello spagnolo medievale, dotato di sette suoni sibilanti (contro i tre dello spagnolo standard moderno) e la distinzione tra fricativa labiodentale e occlusiva bilabiale (*b/v*). Sono presenti inoltre alcuni nessi consonantici che si sono semplificati nello spagnolo moderno (*-mb-*, *-vd-*), oltre alla *f* iniziale di alcuni termini di origine latina (caduta in spagnolo moderno, ad esempio in *harina* ‘farina’). Nella morfologia, gli arcaismi si trovano soprattutto nella flessione verbale e nei pronomi. Nel lessico, troviamo termini che sono scomparsi, o che hanno cambiato significato nello spagnolo moderno (come *mercar*, *trocar*, *casal*, ecc).

Per quanto riguarda le innovazioni, esse sono di due tipi: quelle che dipendono dall’evoluzione interna del giudeo-spagnolo e quelle che sono il risultato di influenze esterne.

Molte innovazioni interne, essendo un’evoluzione del castigliano, si riscontrano anche in altre varietà e dialetti spagnoli. Nella fonetica per esempio troviamo lo *yeísmo* (cioè la delateralizzazione della palatale laterale, molto diffusa in Spagna e in America Latina) e il *seseo* (neutralizzazione dell’opposizione degli antichi fonemi sibilanti affricato e fricativo [*ts/dz/s*] che in spagnolo moderno si è trasformato in opposizione di apicale e interdentale [*s/θ*]), monottongazione o dittongamento rispetto alle forme dello spagnolo standard (*ken* per *quien*, *buendad* per *bondad*), metatesi dei gruppi consonantici *-rd-* (*vedre* per *verde*) e *-br-* (*prove* per *pobre*), sviluppo della consonante *g* davanti al gruppo *ue* iniziale (*guevo*), passaggio *n>m* iniziale (*muevo* per *nuevo*, *muestro* per *nuestro*), ecc. Tra le innovazioni interne della morfologia troviamo alcune desinenze verbali (*-í*, *-tes*).

Le innovazioni esterne sono anch’esse numerose. Nella fonologia troviamo fonemi che vengono dall’ebraico (la fricativa velare sorda /*x/*) e altri che si trovano in posizioni non compatibili con lo spagnolo antico, sempre per influenza dell’ebraico (per esempio la sibilante predorsodentale sonora /*z/* in posizione iniziale). Nella morfologia troviamo spesso le desinenze del plurale dell’ebraico (*-im* per il maschile e *-ot* per il femminile), principalmente nelle parole di origine ebraica ma in alcuni casi anche applicate a parole spagnole (*ermanim*, *ladronim*) o turche.

Nel campo del lessico si riscontrano le stesse caratteristiche che abbiamo appena evidenziato: il mantenimento di arcaismi, e due tipi di innovazione, interna ed esterna, che va a colmare le perdite di vocabolario originario che si registrano.

Queste perdite riguardano un gran numero di vocaboli dell’antico patrimonio lessicale dello spagnolo. Per esempio si perdono molti dei termini relativi all’ambiente naturale, essendo gli ebrei stabiliti nelle aree urbane, quindi nomi di animali selvatici, per indicare i quali spesso si sono conservati solo dei vocaboli generali come *pašaro* (e il diminutivo *pašariko*) per indicare qualsiasi specie di uccello con qualche eccezione come *ganso* (‘oca’) e *golondrina* (‘rondine’); lo stesso succede con le piante, per le quali si usa generalmente *arvole* ‘albero’ (per quelli da frutta) e *pino* (per quelli più alti). Si conservano alcuni nomi di frutta e verdura (*ažo* ‘aglio’, *mansana* ‘mela’, *cereza* ‘ciliegia’, *pera*, *sevoya* ‘cipolla’) e alcuni nomi di animali domestici (*buei* ‘bue’, *kodrero* ‘agnello’, *oveža* ‘pecora’, *vaca*) o comunque più familiari (*culebra* ‘serpente’, *palomba* ‘colomba’, *ratón*, ‘topo’). In alcuni

casi la scomparsa di un termine spagnolo allarga il campo semantico di un quasi sinonimo (è il caso di *chico*, che acquista dei valori nuovi a causa dell'assenza dell'aggettivo *pequeño*).

L'innovazione interna consiste principalmente in nuovi derivati creati con prefissi e suffissi ispanici (*alevantar* 'levantar', *aranyero* 'araña', *pensižo* 'pensamiento') o attraverso cambiamenti di suffisso (*povredad* o *povrería* invece di *pobreza*). In altri casi invece nascono utilizzando suffissi di un'altra lingua, per esempio l'ebraico nel caso di *haraganut* ('pigrizia', in spagnolo moderno *haraganería*), formato dal sostantivo *haragán* ('pigro') + il suffisso ebraico *-ut*. Inoltre si registrano numerosi casi di spostamento semantico: per es. *piña* ('pigna') passa a significare 'pannocchia di mais'.

L'innovazione esterna è rappresentata dai prestiti dal turco e altre lingue dell'impero (greco, rumeno, serbo), oltre a quelli dall'ebraico e anche (nel XIX secolo) dal francese e dall'italiano. Per quanto riguarda i prestiti dall'ebraico è necessario sottolineare che il numero di prestiti è dieci volte inferiore a quello che si registra nello *yiddish*. Gli ebraismi in giudeo-spagnolo sono parole legate soprattutto al mondo religioso e spirituale o a quello familiare, come *xérem* ('anatema'), *aftaxá* ('speranza'), *mispaxá* ('famiglia'), e l'aggettivo *gadol* ('grande'). Alcune parole ebraiche acquistano suffissi e desinenze dello spagnolo come il verbo *darsar* per 'pregare' o sono alla base di calchi come *almear* ('riposare'). Inoltre gli ebraismi si usavano per le parole tabù o oscene (come *ahor*, 'didietro', *zoná* 'prostituta') o come codice per comunicare attraverso frasi chiave all'interno del gruppo in modo che gli esterni non capissero.

Infine, un accenno alla scrittura: il giudeo-spagnolo in origine utilizzava l'alfabeto ebraico non vocalizzato (principalmente nel carattere semicorsivo *rashi*), e aveva sviluppato un sistema per rappresentare i suoni non presenti nell'ebraico e le vocali. Nel XX secolo però si è passati a scriverlo con l'alfabeto latino con vari sistemi di traslitterazione²¹.

Dopo questa breve descrizione della lingua giudeo-spagnola, passiamo ora ai canti menzionati nel titolo. Con la parola 'canti' alludiamo ai generi poetici tradizionali di trasmissione orale che rappresentano una importante espressione della cultura ispanica e che gli ebrei portarono con loro nell'esilio e trapiantarono nelle nuove terre di residenza. Come abbiamo già anticipato all'inizio, i generi del canto tradizionale, tutti di origine molto antica e spesso con testimonianze scritte medievali, sono molto numerosi.

Questi canti, trasmessi oralmente (di solito per via femminile), una volta trapiantati nell'Impero Ottomano sono stati tramandati da una generazione all'altra, componendo nel tempo una ricchissima sintesi di elementi spagnoli medievali e di innovazioni tratte direttamente dal folklore delle terre dove si erano insediati i sefarditi.

Infatti, se inizialmente gli studiosi e i folkloristi, colpiti dalla presenza nei canti di elementi antichissimi, che a volte erano andati perduti nella tradizione della Penisola Iberica, hanno sottolineato l'apparente staticità della tradizione, in seguito si sono resi conto della ricchezza rappresentata dal mescolarsi di tali elementi con altri attinti da tradizioni diverse, e hanno anche messo in luce la rilettura che con il tempo hanno subito gli antichi

²¹ Hassán 2008.

temi tradizionali ispanici una volta esportati in un contesto diverso (pionieri di questa nuova prospettiva sono stati S. Armistead e J. Silverman²²).

Ognuno di questi generi poetici tradizionali presenta caratteri molto ricchi e variegati e difficilmente sintetizzabili in così breve spazio, per cui ci limiteremo qui a parlare di uno solo di essi, il *romance*, e lo faremo principalmente attraverso la descrizione di alcuni dei tratti più rilevanti di due esempi emblematici.

Il *romance* (parola che indica il genere poetico e anche la raccolta di diversi *romances*), è probabilmente il genere più studiato delle manifestazioni della cultura sefardita. Si tratta di una ballata narrativa in ottonari (con assonanza nei versi pari), di cui esiste una tradizione orale di origine medievale che conosciamo grazie al fatto che la sua popolarità fece sì che venisse registrata per scritto, prima nei manoscritti poetici del XV secolo e poi nelle raccolte poetiche a stampa del XVI e XVII, che a loro volta diedero vita a una parallela creazione colta e diffusione scritta del genere. La tradizione orale iniziata nel medioevo continua ininterrottamente fino al XX secolo e presenta ramificazioni in tutta la Penisola Iberica e nell'intero mondo ispanico (dalle Ande alle Filippine). Di quasi tutti i *romances* sono state raccolte più versioni, caratterizzate dalla varianza tipica della tradizione orale e di molti si conoscono anche una o più versioni antiche nelle suddette fonti scritte²³.

I due rami sefarditi del *Romancero* (orientale e marocchino), come dicevamo, sono caratterizzati dalla conservazione di elementi medievali (a volte scomparsi negli altri rami della tradizione), dovuta all'isolamento rispetto al mondo ispanico e al fatto che, essendo un canto principalmente femminile e 'domestico', rimase al riparo da massicce influenze esterne. Il *Romancero* sefardita che conosciamo è essenzialmente quello raccolto dai folkloristi a partire dai primi anni del '900, in quanto sono molto rari i casi di trascrizioni più antiche (tutte comunque conservate in documenti privati).

Il *Romancero* è un genere che affronta molti temi diversi (storici, epici, biblici, arturici, carolingi, amorosi, bellici ecc.), a volte organizzati in cicli, utilizzando uno stile molto peculiare, basato su formule e stilemi destinati soprattutto a facilitare la memorizzazione del testo o la sua rapida ricreazione. I *romances* della tradizione orale presentano testi piuttosto corti e sono sempre musicati. Nei due rami sefarditi della tradizione *romancística* ci sono dei *romances* evidentemente più diffusi di altri ma si conservano quasi tutti i temi degli altri rami, eccetto quelli più specificamente ispirati al Nuovo Testamento o comunque di ispirazione nettamente cristiana. Tuttavia, questo non significa che la presenza di elementi cristiani all'interno dei *romances* di altro tema abbia rappresentato un ostacolo alla loro diffusione. Gli studi su questo aspetto mostrano come la tradizione sefardita abbia modificato solo quegli elementi che implicavano in qualche modo l'adesione alla fede cristiana da parte di chi cantava, mentre negli altri casi i riferimenti cristiani venivano

²² Armistead - Silverman 1979; 1982a.

²³ La bibliografia sul *Romancero* è sterminata. Citiamo qui solo l'opera che ha fondato gli studi moderni sul *Romancero* tradizionale ispanico, Menéndez Pidal 1953. Per il *Romancero sefardí* cfr. Menéndez Pidal 1906; in particolare per quello del ramo orientale sono fondamentali gli studi di Armistead - Silverman 1971, 1979, 1982a. Per il *Romancero* marocchino cfr. Bénichou 1968; Nahón 1977; Anahory Librowicz 1980.

mantenuti, anche se con il tempo finivano per venire storpiati a causa dell'incomprensione²⁴.

Alcuni temi del *Romancero* sefardita non hanno riscontro invece nella tradizione e sono probabilmente innovazioni dovute all'influenza del folklore orientale, anche se in alcuni casi non si esclude che possano essere temi medievali di cui si sono perdute le tracce nel resto dell'area ispanica²⁵. Inoltre esistono alcuni *romances* di tema ebraico o biblico che hanno avuto origine probabilmente nell'esilio e che, pur utilizzando lo stile tradizionale, si distinguono per una maggior presenza di parole in ebraico.

Tra la tradizione orientale e quella marocchina si riscontrano inoltre delle differenze dovute alla diversa evoluzione storica: il *Romancero* orientale è più influenzato dal folklore circostante sia nella musica che nello stile e nei temi, mentre quello marocchino, grazie al maggiore contatto con la Penisola Iberica, si è mantenuto più aderente alla tradizione antica, sia dal punto di vista musicale che da quello stilistico e tematico. Sul piano della lingua, però, il *Romancero* marocchino risente di quella ri-ispanizzazione a cui abbiamo accennato, per cui spesso non conserva quei tratti linguistici arcaici che invece si riscontrano in quello orientale.

Vediamo ora da vicino un paio di *romances*, attraverso i quali illustreremo alcune caratteristiche di questi canti della tradizione sefardita.

Il primo è conosciuto con il titolo di *La muerte del duque de Gandía*, e rappresenta un caso molto interessante, in quanto si riferisce a un avvenimento posteriore all'espulsione degli ebrei dalla Spagna, testimoniando che i rapporti tra la cultura iberica e le comunità d'Oriente non si interruppero immediatamente dopo l'espulsione del 1492. Il *romance* racconta l'uccisione del figlio prediletto del papa Alessandro VI Borgia, Giovanni Borgia, duca di Gandía che fu pugnalato e gettato nel Tevere nel 1497. Probabilmente il *romance* fu composto all'interno della nutrita colonia di spagnoli residenti a Roma e si diffuse anche in Spagna attraverso la stampa popolare, rappresentata da fogli volanti chiamati *pliegos sueltos* che trasmettevano i generi più in voga all'epoca e che si vendevano per strada. Il *romance* dovette arrivare in Oriente portato da un membro della comunità sefardita di Roma e quello d'Oriente è l'unico ramo della tradizione orale giudeo-spagnola che conserva memoria di questo *romance*, le cui altre versioni conosciute appartengono alla tradizione scritta spagnola²⁶.

Il *romance* sefardita si differenzia da quelli della tradizione scritta soprattutto per la perdita di gran parte dei riferimenti geografici e storici. La vicenda assume le caratteristiche di una favola, in cui dei pescatori pescano nel fiume il corpo di un principe. Nonostante ciò, affiorano nel testo sefardita elementi della vicenda storica, come la ricerca del duca scomparso (che nel *romance* si trasforma nell'offerta di un premio a chi lo troverà) e la presenza di un testimone (un pescatore) che vede tre uomini a cavallo avvicinarsi al fiume e gettarci dentro un corpo.

²⁴ Armistead - Silverman 1982b.

²⁵ Armistead - Silverman 1982a.

²⁶ Benmayor 1979, 31-42.

Qui di seguito abbiamo affiancato una versione sefardita del *romance*²⁷ e la prima metà di quello pubblicato in un *pliego suelto* del Cinquecento²⁸.

<i>La muerte del duque de Gandía</i> (tradizione orale sefardita)	<i>La muerte del duque de Gandía</i> (<i>pliego suelto</i> XVI secolo, BNM)
<p>Más arriba y más arriba en la ciudad de Silivría, ahí había pescadores pescando sus proverías. Vieron venir tres en caballo haziendo gran polvería. Vinieron cerca del río, a la mar lo echarían. Echó ganchos y gancheras por ver lo que le salía. Le salía un duque de oro hijo del rey parecía. Si se lo traía en vida, hombres grandes los haría; si se lo traía muerto, sus presentes les daría. Camisa de Holanda lleva, cabezón de sirna y perla, anillo lleva en el dedo, cien proves ricos hazían.</p>	<p>A veinte y siete de julio, un lunes en fuerte día, allá en Roma la sancta gran llanto se hacía: lloran duques, lloran condes, llora la caballería, lloran obispos, arzobispos con toda la clerecía, llora la corte Romana, todos en común decían: «Tres días há con sus noches que el duque no parecía.» Mandó pregonar por Roma, por toda la clerecía, cualquier que al duque fallare mil ducados le darian de buen oro y de buen peso luego se los pagarían. Desque vieron los españoles qué diligencia ponían, búscanlo de casa en casa al buen duque de Gandía. Por ahí viniera un barquero que viniera río arriba; besó las manos al Sancto Padre e los pies con grande estima. Allí fabló el Sancto Padre: bien oiréis lo que decía: «En hora buena vengas, hombre; buena sea tu venida. Dime ¿traes nuevas del duque de mi hijo, de Gandía?» «Yo no traigo nueva cierta, ni de cierto lo sabía; mas fui estando esta noche, señor, por ganar mi vida, oí un gran golpe en el río que todo el río sumía. Quizá por el su pecado será el duque de Gandía.» Toman barcos y bateles cuantos en Roma había. Río arriba, río abajo buscan al duque de Gandía. Mas aquel mesmo barquero que las nuevas traído había, echó los hierros en el agua, con el duque topado había. Desque le hobieron sacado, señores, era mancilla: tenía siete puñaladas todas de mala herida; degollado por la garganta, que él tal mal no merecía; una gran piedra al pescuezo todo el cuerpo le sumía; un sayo arcachofado que un cuento y más valía, un jubón de cetí negro que se vistió aquel día. Un cinto de cadenas de oro que tres mil ducados valía; otros tantos en la bolsa y dende arriba sería [...]</p>

²⁷ Versione registrata da Susana Weich-Shahak e appartenente alla sua collezione. La voce è quella di Berta Aguado di Canakkale (Turchia). La registrazione è reperibile su Youtube. Il testo è raccolto nel sito *Pan-hispanic Ballad Project* di Suzanne Petersen (ficha n. 4459).

²⁸ Conservato nella *Biblioteca Nacional de Madrid*. Testo tratto da Díaz-Mas ed. 1994, 170-174; cfr. anche Di Stefano 2010, 262-268.

Per quanto riguarda la lingua, nel breve testo sefardita è possibile scorgere qualche caratteristica del giudeo-spagnolo, come i derivati neologici (*povrería* ‘povertà’ da *pobre*, *polvería* da *polvo* ‘polvere’), la metatesi in *proves* per *pobres* (‘poveri’) e la presenza di una parola turca (*sirma*, cioè ‘filo d’argento’). Da notare inoltre il toponimo *Silivria*, che manifesta un’altra caratteristica del *Romancero sefardí*, che è quella della storpiatura dei nomi geografici che spesso si verifica durante la trasmissione orale in una situazione di isolamento.

Il secondo *romance* prescelto come esempio è quello noto come *La bella en misa*, diffusissimo nella tradizione orale sefardita di entrambi i rami ma ben presente anche in quelle spagnola e sudamericana. Ne possediamo inoltre una testimonianza scritta del XVI secolo conservatasi in due *pliegos sueltos*. Le versioni sefardite che ci sono note mostrano come il testo sia stato rielaborato assumendo caratteri peculiari, legati alla cultura sefardita.

La bella en misa (cioè ‘la bella a messa’) racconta l’entrata in chiesa di una donna descritta attraverso una serie di metafore, talmente bella da far distrarre perfino il sacerdote dalla preghiera. Si tratta di un tema presente nel folklore di molti popoli europei ed extraeuropei, tra cui quello greco, da cui secondo una teoria discenderebbe questo *romance*, portato in Spagna dai catalani, che l’avevano imparata in Grecia nel XIV secolo. Le altre tradizioni dimostrano che ciò che si racconta nel *romance* è in realtà il frammento di una storia più lunga, in cui una donna va in chiesa per impedire il matrimonio dell’uomo amato con un’altra²⁹.

Il *romance* sefardita illustra bene due aspetti: il primo è la presenza nella tradizione giudeo-spagnola di ballate con ambientazione specificamente cristiana (con relativa modifica di alcuni elementi nel corso della trasmissione orale), e il secondo è la rielaborazione del testo in una nuova direzione.

Per facilitare il confronto tra la tradizione orale sefardita e quella scritta cinquecentesca abbiamo affiancato anche in questo caso il testo di una versione sefardita de *La Bella en misa*³⁰ e raccolta in Israele, e la versione scritta trasmessa da un *pliego suelto* cinquecentesco³¹. La diversa lunghezza dipende soprattutto dal fatto che mentre la versione antica si limita a descrivere l’ingresso della dama in chiesa e la reazione al suo arrivo da parte dell’abate e dei chierichetti (i quali invece di “amen, amen” dicono “amor amor”), il *romance* sefardita spiega il motivo dell’ingresso della dama, cioè la sua attesa dell’amato che in effetti arriva al penultimo verso, offrendo così un *happy ending* tipico del *Romancero* sefardita.

²⁹ Armistead - Silverman 1971; Díaz-Mas 2005b.

³⁰ Versione raccolta da Susana Weich-Shahak a Gerusalemme nel 2006 e cantata da Kobi Zarko Alvayero (Haifa). Pubblicata nella *Colección Susana Weich-Shahak* su Youtube. Il testo è pubblicato nel sito *Pan-Hispanic Ballad Project* di Suzanne Petersen (ficha n. 9432).

³¹ Di Stefano 2010, 96-97.

<i>La bella en misa</i> (tradizione orale sefardita)	<i>La bella en misa</i> (<i>pliego suelto</i> XVI secolo)
<p>Tres damas van a la misa por hacer la oración, entremedio mi querida, linda de mi corazón. Sayo lleva sobre sayo y un juboy de alta nación, kamisa de holanda lleva, sirma y perla al kabezón. Su kabeza, bala de oro, sus kabellos briles son, kuando se mete a peniarlos en ellos despunta el sol. Los sus ojos, lindos, pretos, vishnas de Stanbol ya son, su nariz aparfilada, las sus karas briles son. La su boca, chikitika, ke kabe ni en un piñón, los sus labios corelados, verjanes rubios son, los sus dientes muy menudos, perlas de enfiar ya son, Ya se viste, ya se endorna, para la misa partió. Ella entrando a la misa, la misa s'arrelumbró, El papás que sta meldando, del meldar ya se aretó. – Melda, melda, papasico, ke por ti no vengo yo, por aquel ke yo venía, a la misa no está hoy. Siete años hay ke lo aspero, como mujer de gran valor, fin del ocho si non viene, kon otro me kaso yo: tomara al Papa de Roma o al Duke de Estanbol, si el Duke no me quiere, me toma el tañedor ke me tañe día y noche y de mañana al albor. Estas palabras diciendo, ke el buen rey ke allegó. Se tomaron mano con mano, juntos se fueron los dos.</p>	<p>En Sevilla está una ermita cual dizen de San Simón, adonde todas las damas ivan a hazer oración. Allá va la mi señora, sobre todas la mejor, saya lleva sobre saya, mantillo de un tornasol, en la su boca muy linda lleva un poco de dulçor en la su cara muy blanca lleva un poco de color, y en los sus ojuelos garços lleva un poco de alcohol. A la entrada de la ermita, relumbrando como el sol. El abad que dice missa no la puede dezir, no, monazillos que le ayudan no aciertan responder, non, por dezir: «Amén, amén», dezian: «Amor, amor</p>

Il testo sefardita orientale è molto interessante, come dicevamo, sia per la sua reinterpretazione di alcuni elementi cristiani che per l'aspetto linguistico. Prima di entrare nei dettagli di questa versione vale la pena sottolineare che l'unica versione conosciuta del ramo marocchino è molto più aderente di questa all'antico testo spagnolo, limitandosi a descrivere l'entrata in chiesa e lo stupore di tutti per la sua bellezza³².

Vediamo qualche dettaglio. Innanzitutto troviamo il fenomeno della cosiddetta ecotipizzazione, cioè l'adattamento degli elementi culturali al contesto locale: l'*abad* ('abate') del testo originale diviene un prete ortodosso, designato con il termine greco *papás*, e l'azione che viene interrotta dall'entrata della dama viene definita *meldar*, con un verbo esclusivamente giudeo-spagnolo (di origine incerta) che indica lo studio e la lettura dei testi sacri. Inoltre, quando la dama menziona due alti personaggi con cui si potrebbe sposare se non ritrova il suo amato, fa il nome del "Papa de Roma" come se fosse un normale titolo di regnante, accanto all'inesistente titolo del Duca di Istanbul.

Per quanto riguarda il ritratto della dama, esso nelle versioni orientali viene amplificato attraverso una minuziosa descrizione fisica (basata su una serie di metafore) e dei suoi abiti; in questa descrizione abbondano le parole turche (alcune con un ispanico plurale in *-s* o *-es*), come *sirma* ('filo d'argento'), *briles* ('frange dorate'), e, per le comparazioni, *vishnas* ('ciliegie') e *verjanes* ('coralli'). Alcune espressioni come *kabezón* e *juboy de alta nación* nascono dalla incomprensione di termini presenti nelle versioni più antiche: *kabezón* viene da *clavedón* (parola che indica la filigrana), mentre *juboy de alta nación* è probabilmente la storpiatura del sintagma *jubón de tornasol* (cioè 'corsetto iridato') che indicava un capo di abbigliamento tipico della Spagna del Cinquecento ma sconosciuto in Turchia.

³² Alvar 1954.

Coerentemente con il seguito della narrazione, la descrizione nel suo insieme tratteggia una dama vestita da sposa secondo l'uso sefardita, e per questa ragione il *romance* è diventato parte del repertorio delle canzoni di nozze sefardite³³.

Altri aspetti linguistici interessanti sono da una parte la presenza di termini dello spagnolo arcaico come *sayo* ('gonna'), *holanda* ('tela d'olanda'), *tañedor* ('suonatore') e *albor* ('alba'); dall'altra l'uso di termini propri del giudeo-spagnolo come *preto* ('nero', per influenza portoghese) e *karas* per indicare il viso (la cui forma al plurale dipende da un calco dall'ebraico).

In conclusione, questi due brevi esempi costituiscono solo un assaggio del vasto campo del *Romancero* sefardita che rappresenta una ricchezza culturale inestimabile sia per il mondo ispanico che per quello ebraico.

BIBLIOGRAFIA

DE ALDRETE, B.

1614 *Varias Antigüedades de España, Africa y otras provincias*, Anversa 1614.

ALVAR, M.

1954 Los romances de La Bella en misa y de Vergilios en Marruecos: *Archivum* 4 (1954), pp. 264-276.

1969 *Endechas judeo-españolas*, Madrid 1969.

1971 *Cantos de boda judeo-españoles*, Madrid 1971.

2006a El ladino: M. ALVAR (ed.), *Manual de dialectología hispánica. El español de España*, Barcelona 2006, pp. 341-359.

2006b El judeo-español de Marruecos: M. ALVAR (ed.), *Manual de dialectología hispánica. El español de España*, Barcelona 2006, pp. 368-377.

ANAHORY LIBROWICZ, A.

1980 *Florilegio de romances sefardíes de la Diáspora: (una colección malagueña)*, Madrid 1980.

ARMISTEAD, S.

1978 *El Romancero judeo-español en el Archivo Menéndez Pidal*, Madrid 1978.

ARMISTEAD, S - SILVERMAN, J.

1971 *The Judeo-Spanish Ballad Chapbooks of Yakob Abraham Yoná*, Berkeley 1971.

1979 *Tres calas en el Romancero sefardí*, Madrid 1979.

1982a *En torno al Romancero sefardí (Hispanismo y balcanismo de la tradición judeo-española)*, Madrid 1982.

1982b El substrato cristiano del Romancero sefardí: S. Armistead - J. Silverman, *En torno al Romancero sefardí (Hispanismo y balcanismo de la tradición judeo-española)*, Madrid 1982, pp. 127-148

BÉNICHOU, P.

1968 *Romancero judeo-español de Marruecos*, Madrid 1968.

BENMAYOR, R. (ed.)

1979 *Romances judeo-españoles de Oriente*, Madrid 1979.

³³ Díaz-Más 2005b.

- BOSSONG, G.
2008 El judeo español de Salónica, un crisol lingüístico: R. MOLHO (ed.), *Judeo Español. Social and Cultural Life in Salonika through Judeo Spanish Texts. Proceedings 3rd International Conference on the Judeo-Spanish Language*, Thessaloniki 2008, pp. 31-49.
- BUNIS, D.
1993 *El idioma de los sefardíes: un panorama histórico*: H. BEINART (ed.), *Morešet Sefarad: el Legado de Sefarad*, Jerusalem 1993, pp. 414-437.
- CARO BAROJA, J.
1961 *Historia de los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid 1961.
- CASTRO, A.
1954 *España en su historia* [1948], ampliata in *La realidad histórica de España*, México 1954.
- CATALÁN, D.
1984 *Catálogo general del Romancero pan-hispánico*, Madrid 1984.
- DÍAZ-MAS, P.
1992 *Los sefardíes: Historia, lengua y cultura*, Barcelona 1992.
2005a Cómo hemos llegado a conocer el Romancero sefardí: *Acta Poética* 26 (2005), pp. 239-259.
2005b Recreación lingüística y recreación literaria de un romance sefardí: *Sefardica* 15 (2005), pp. 37-45.
- DÍAZ-MAS, P. (ed.)
1994 *Romancero*, Barcelona 1994.
- DI STEFANO, G.
1967 *Sincronía e diacronía nel Romanzero*, Pisa 1967.
- DI STEFANO, G. (ed.)
2010 *Romancero*, Madrid 2010.
- ELAZAR, S. (ed.)
2008 *El Romancero judeo-español*, Paris 2008.
- ELLIOTT, J.H.
1964 *Imperial Spain 1469-1716*, New York 1964 (trad. sp. *La España imperial*, Barcelona 1998⁵).
- ENTWISTLE, W.
1938 La dama de Aragón: *Hispanic Review* 6 (1938), pp. 185-192.
1951 El Conde Olinos: *Revista de filología española* 35 (1951), pp. 237-248.
- FOA, A.
1992 *Gli ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione*, Bari 1992.
- GUASTALLA, S. (ed.)
2007 *Il giudeo-spagnolo (ladino). Cultura e tradizione sefardita tra presente, passato e futuro*, Livorno 2007.
- HASSÁN, I.M.
1995 El español sefardí (judeoespañol, ladino): M. SECO - G. SALVADOR (eds.), *La lengua española hoy*, Madrid 1995, pp. 117-140.
2008 Sistemas gráficos del español sefardí: M. HASSÁN - R. IZQUIERDO BENITO (eds.), *Sefardíes. Literatura y lengua de una nación dispersa*, Cuenca 2008, pp. 119-144.
- HASSÁN, M. - IZQUIERDO BENITO, R. (eds.)
2008 *Sefardíes: literatura y lengua de una nación dispersa*, Cuenca 2008.
- MENÉNDEZ PIDAL, R.
1906 Catálogo del Romancero judío-español: *Cultura Española IV* (1906), pp. 1045-1077.
1953 *Romancero Hispánico, Hispano-portugués, Americano y Sefardí*, Madrid 1953.

- MINERVINI, L.
 1994 "Llevaron de acá nuestra lengua". Gli usi linguistici degli ebrei spagnoli in Italia: *Medioevo romanzo* 19 (1994), pp. 133-92.
 1996 Per una storia linguistica degli ebrei spagnoli in Italia nel Cinquecento e nel Seicento: W. BUSSE - M.-C. VAROL-BORNES (eds.), *Sephardica. Hommage à Haïm Vidal Sephiha*, Berne 1996, pp. 287-94.
 2002 *Testi giudeospagnoli medievali (Castiglia e Aragona)*, Napoli 1992.
 2003 Problemi e metodi nello studio del giudeo-spagnolo: *Materia giudaica* 8 (2003), pp. 61-64.
 2006 El desarrollo histórico del judeoespañol: *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana* 4/2 (2006), pp. 13-34.
- NAHÓN, Z. (ed.)
 1977 *Romances judeo-españoles de Tánger*, Madrid 1977.
- PÉREZ, J.
 1993 *Historia de una tragedia. La expulsión de los judíos de España*, Barcelona 1993.
- QUINTANA, A.
 2006 *Geografía lingüística del judeo español*, New York 2006.
- RIAÑO, A.
 1993 La lengua sefardí y su evolución: J. RIBERA (ed.), *Actes del Simposi Internacional sobre Cultura Sefardita*, Barcelona 1993, pp. 83-105.
- ROTH, C.
 1991 *Storia dei marrani. L'odissea degli "ebrei invisibili" dall'Inquisizione ai nostri giorni [1932]*, trad. it. Milano 1991.
- SALA, M.
 1976 *Le Judéo-Espagnol*, The Hague - Paris 1976.
 2006 El judeo-español balcánico: M. ALVAR (ed.), *Manual de dialectología hispánica. El español de España*, Barcelona 2006, pp. 360-367.
- SCHMID, B.
 2008 La lengua sefardí en su plenitud: M. HASSÁN - R. IZQUIERDO BENITO (eds.), *Sefardies. Literatura y lengua de una nación dispersa*, Cuenca 2008, pp. 51-79.
- SEPHIHA, H.V.
 1991 *L'agonie des judéo-espagnols*, Paris 1991³.
- ZINATO, A.
 1994a La continuità sefardita in Bosnia: *Letterature di frontiera* IV (1994), pp. 227-240.
 1994b Collezioni poetiche sefardite di Sarajevo: *Il Confronto letterario* XI (1994), pp. 389-400.
 1996 La Spagna nella poesia dell'esilio e della diaspora sefardita d'Oriente: *Scrittori "contro": modelli in discussione nelle letterature iberiche* (Atti XVI Convegno dell'Associazione Ispanisti Italiani, Roma, 15-16.III.1995), Roma 1996, pp. 129-140.
 1998a Documenti in giudeo-spagnolo dalla rivista "Jevrejiski Glas" (Sarajevo): *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere di Ca' Foscari (Venezia)* XXXVIII (1998), pp. 629-645.
 1998b Racconti giudeo-spagnoli di Skopje e Bitola: *Rassegna iberistica* 60 (1998), pp. 27-30.
 2001 *Ebrei, spagnoli, marrani, sefarditi*: www.openstarts.units.it/dspace/.../1/Zinato_LF_2001_1.pdf, 2001, pp. 253-266.
 2012 Koplás e romances della diaspora sefardita: F. GRET CIURE - V. NOSILIA - A. PAVAN. (a cura di), *Multa et varia. Studi offerti a Maria Marcella Ferraccioli e Gianfranco Giraudo*, Milano 2012, vol. II, pp. 689-707.

SITOGRAFIA

ANGOSO, R.

Los sefardies de los Balcanes, una vida que agoniza entre la indiferencia y el silencio,
<http://cvc.cervantes.es/artes/sefarad/cartografia/balcanes.htm>

Cartografía de la Europa Occidental,
http://cvc.cervantes.es/artes/sefarad/cartografia/sefardies_europa.htm

CENTRO DE INVESTIGACION Y DIFUSIÓN DE LA CULTURA SEFARDÍ (Buenos Aires)
<http://www.cidicsef.org.ar>

ELBAZ, M.

La diáspora sefardí a través del Mediterráneo y el Magreb tras la expulsión de España en 1492
www.uam.es/otroscentros/TEIM/Observainmigra/Atlas%201996/01%20cap%201/Diaspora%20sefardi.pdf

FOUNDATION FOR THE ADVANCEMENT OF SEPHARDIC STUDIES AND CULTURE (New York)
www.sephardicstudies.org/das.html

INSTITUTO MAALE ADUMIM PARA LA DOKUMENTASION DEL LADINO I SU CULTURA (Israel)
http://www.aki-yerushalayim.co.il/maale_adumim/index.htm

HISTORIA DE LOS JUDÍOS EN ESPAÑA

http://es.wikipedia.org/wiki/Historia_de_los_jud%C3%ADos_en_Espa%C3%B1a

EL LADINO (Univ. Basel)

<http://ladino.unibas.ch/proyectos/>

S. PETERSEN (Univ. Washington)

Pan-Hispanic Ballad Project, <http://depts.washington.edu/hisprom/>

ROMANCERO SEFARDÍ. COLECCIÓN SUSANA WEICH-SHAHAK

Bienvenida Aguado-Mushabak, La muerte del duque de Gandía,
[//www.youtube.com/watch?v=j_czMuOElvY](http://www.youtube.com/watch?v=j_czMuOElvY)

Kobi Zarko-Alvayero, Tres damas van a la misa,
<https://www.youtube.com/watch?v=qXEIw2nwcKM>

SEFARDÍ

<http://es.wikipedia.org/wiki/Sefard%C3%AD>

SEFARDIWEB (CSIC, España)

<http://www.proyectos.cchs.csic.es/sefardiweb/node/2>

SENTRO DE LADINO NAIME I YEHOSHUA SALTÍ, UNIVERSIDAD BAR ILAN (Israele)

<http://www.ladino-biu.com/>

SENTRO DE INVESTIGACIONES SOVRE LA KULTURA SEFARDI OTOMANO-TURKA
www.istanbulsephardiccenter.com/index.php?a=main

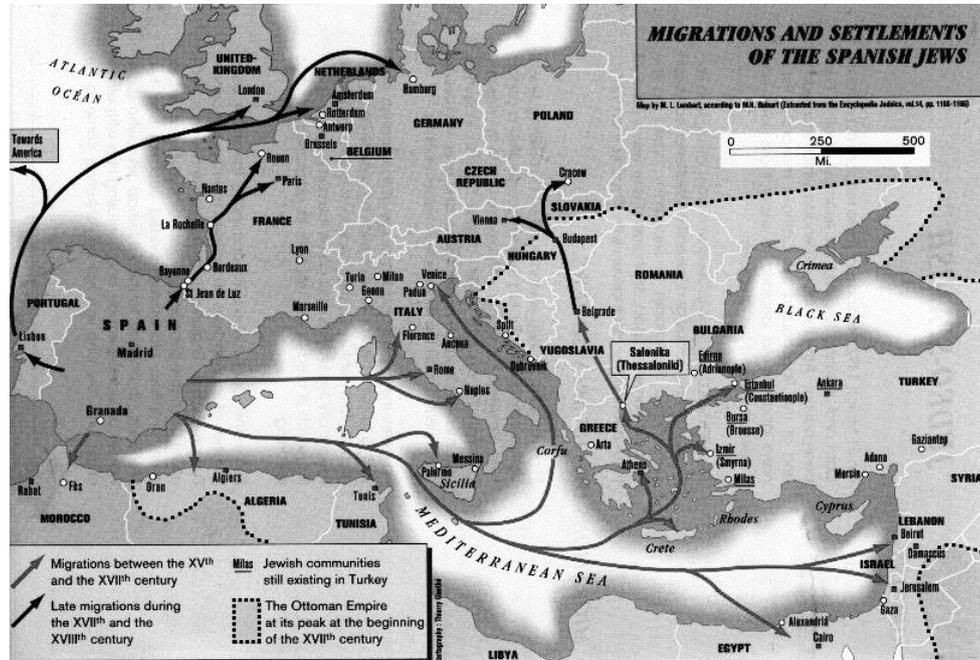


Fig. 1 - Cartina delle migrazioni sefardite (sephardicseminary.org).

TESTIMONIANZE DI GIUDAISMO IN EGITTO: I TEMPLI DI YAHWEH E LE RISULTANZE ARCHEOLOGICHE

Loredana Sist - Sapienza Università di Roma

According to textual documentation, the Jewish communities which were living in Egypt in the second half of the 1st millennium B.C., built two temples dedicated to Yahweh: at Elephantine and at Tell el-Yahudiya. The archaeological investigations at both sites have revealed fragmentary structures of doubtful interpretation.

Keywords: Yahweh; tempio; Egitto; Elefantina; Tell el-Yahudiya

L'introduzione del giudaismo in Egitto fu favorito dalla presenza di una vasta comunità ebraica, la cui importanza crebbe nel corso della seconda metà del I millennio a.C. sia dal punto di vista numerico, sia culturale¹. Lo stanziamento degli Ebrei in territorio egiziano si ricollega a un fenomeno abbastanza frequente, per altro attestato già in epoca molto antica, costituito da periodici arrivi nel Delta di gruppi di nomadi e seminomadi provenienti dall'area cananea². Non era, dunque, un fatto insolito per gli Egiziani accogliere gli stranieri che si presentavano con intenzioni non ostili, impiegandoli spesso in attività amministrative, agricole e militari³.

Fu probabilmente a causa della presa di Gerusalemme e della conquista dello stato di Giuda da parte dei Babilonesi guidati da Nabucodonosor nel 587 a.C. che molti Giudei furono costretti ad emigrare e ad installarsi in maniera definitiva in Egitto, disseminati un po' su tutto il territorio egiziano, da Alessandria nel Delta, a Elefantina nell'estremo sud del paese⁴. La loro presenza è infatti attestata con sicurezza mezzo secolo dopo quando Cambise invase l'Egitto (525 a.C.)⁵.

Anche in un passo del Libro di Geremia (Ger 44,1) si ricordano i Giudei "che abitavano nel paese d'Egitto, che abitavano in Migdol, in Tahpanhes, in Noph e nella regione di Patros".

Migdol era una località fortificata, come indica il termine stesso, posta al confine orientale dell'Egitto, sulla "Via di Horo", da non identificarsi necessariamente con la Migdol nominata nell'Esodo (14,2) come proposto da A.H. Gardiner⁶. Egli però non aveva mancato di osservare che ben quattro località diverse con lo stesso nome sono citate ad esempio nel papiro demotico papCairo 31169 (*recto*, col. 3, 20-3). Sulla precisa localizzazione della Migdol a cui fa riferimento Geremia esiste un ampio dibattito anche

¹ Sui problemi dell'acculturazione cfr. Lemaire 1991, 200-203. Esempio il caso del Libro di Ahiqar su cui esiste una vastissima bibliografia: Betrò 2005; da ultimo Taloni 2013.

² Su questo fenomeno cfr. Bresciani 1990; Mèlèze-Modrzejewski 1991; Holladay 2004.

³ Si veda al riguardo Janssen 1951.

⁴ Cfr. Porten 1984, 378 segg. Sui ritrovamenti aramaici in Egitto cfr. Ayad 1975, 143-181.

⁵ Cfr. Porten 1968, 19-22.

⁶ Cfr. Gardiner 1920, 107-108.

alla luce delle recenti e molteplici indagini archeologiche nell'area di confine tra Egitto e Palestina⁷.

Tahpanhes chiamata Daphne dai Greci, l'odierna Tell Defenneh, era una antica città egiziana che sorgeva sul braccio tanitico del Nilo, a poca distanza da Pelusium⁸ caratterizzata da un imponente palazzo fortificato quadrangolare, risalente a Psammetico I, curiosamente definito dai moderni abitanti del luogo "Kasr el-Bint el-Yehudi" ovvero il "Palazzo della figlia dell'Ebreo"; l'appellativo del palazzo è indicativo secondo W.M.F. Petrie di una antica reminiscenza entrata nella tradizione del luogo e tramandata nei secoli⁹ (fig. 1).

Il toponimo Noph designava l'antica Menfi e infine Pathros sembra essere una trasposizione ebraica dell'espressione egiziana *p3-t3-rsy* "la terra del sud", ovvero l'Alto Egitto.

Secondo la documentazione testuale queste comunità giudaiche installate in Egitto avrebbero innalzato, in tempi diversi, due templi dedicati a Yahweh, prescindendo, dunque, dai dettami della Legge che vietava espressamente la costruzione di strutture templari in cui offrire sacrifici: l'unico tempio preposto era infatti quello di Gerusalemme. I due siti in cui dovrebbero trovarsi i resti di questi templi sono Elefantina, antichissima città egiziana in prossimità della I cataratta del Nilo, e Tell el-Yahudiya (Leontopolis) situata nel Delta orientale. Scavi sono stati intrapresi in entrambe le località ma i risultati sembrano essere tutt'altro che definitivi per la precisa individuazione delle strutture in questione.

1. IL TEMPIO DI YAHWEH A ELEFANTINA

Nel V secolo a.C. è ben documentata la vita di una colonia militare giudaica nell'isola di Elefantina, alla frontiera meridionale dell'Egitto, posizione strategica per impedire invasioni dal sud. Le testimonianze di questa presenza sono prevalentemente di carattere testuale e risalgono al periodo in cui l'Egitto faceva parte dell'impero persiano e una delle lingue ufficiali era l'aramaico. I tre archivi aramaici di Elefantina, di cui due di carattere familiare, documentano in modo dettagliato fatti, costumi e religiosità della comunità giudaica e testimoniano l'esistenza di un tempio dedicato a Yahweh, con tetto in legno di cedro e ricco di arredi preziosi¹⁰. Non solo l'esistenza di strutture sacre in contesti esterni a Gerusalemme era, come si è detto, contrario alla Legge, ma da alcune lettere sembra anche che oltre al dio unico, venisse venerata una sua paredra definita la "regina del cielo" e non si disdegnasse talora la benedizione del dio egiziano Khnum di Elefantina¹¹. Contro queste pratiche considerate idolatre si scagliano gli anatemi di Geremia (Ger 44,24-27) che profetizza: "Tutti gli uomini di Giuda che si trovano nella terra d'Egitto, periranno di fame e di spada fino allo sterminio completo."

⁷ Cfr. Oren 1984, 31-35; Hoffmeier, 2005, 95-96; 2008, 122 segg.

⁸ Scoperta e scavata nel 1886: cfr. Petrie 1888, 47-95. Sulla presenza di un palazzo reale si veda anche la documentazione raccolta da Smith 1968, 212, nota 1.

⁹ Sull'argomento: Petrie 1888, 50.

¹⁰ Cfr. Porten 1968, 105-122.

¹¹ La questione è stata ampiamente dibattuta. Si vedano ad esempio Porten 1968, 151-186; 1969, 116-121; Silverman 1973, 377-388.

Sulla base delle informazioni raccolte nei documenti circa le relazioni esistenti tra abitazioni e tempio, B. Porten nel 1961 disegnò una planimetria schematica della struttura templare e una sua probabile localizzazione proprio alle spalle del tempio dedicato al dio ariete Khnum, signore della cateratta e dell'inondazione del Nilo (fig. 2).

Gli scavi intrapresi ad Elefantina dalla missione congiunta svizzera-tedesca (*Deutsches Archäologisches Institut Abt. Kairo* e *Schweizerisches Institut für Ägyptische Bauforschung und Altertumskunde in Kairo*) hanno messo in luce il quartiere aramaico risalente alla XXVII dinastia, quando l'Egitto si trovava sotto la dominazione persiana, corrispondente al IV livello nella stratigrafia del sito. Di tale abitato, che si stendeva a N-O del *temenos* del tempio di Khnum, rimangono solo un gruppo di case sul lato S-E¹². Confinante con questo quartiere e sotto i resti tolemaici del tempio di Khnum, ricostruito e ampliato verso nord da Nectanebo II a spese della cosiddetta *Chnumstadt* e del tempio giudaico, è stato individuato uno spazio irregolare di circa 35 x 45 metri. In tale luogo, sufficiente per la costruzione di un piccolo santuario¹³, si trovava in precedenza allocato, secondo lo scavatore Cornelius von Pilgrim, il tempio giudaico circondato dalla *Straße des Königs*¹⁴. La struttura templare è completamente scomparsa. Al suo muro di cinta von Pilgrim attribuisce i muri M490 e M500 che sono di diverso spessore e che si sono conservati solo per brevi tratti a livello di fondazione¹⁵. Essi corrono paralleli con andamento NE-SO stretti tra muri pertinenti ad altre strutture. Il quadro archeologico che ne deriva appare complesso e di problematica interpretazione. In assenza di dati archeologici certi, per la ricostruzione topografica finale von Pilgrim ha fatto ricorso ai dati testuali: essa infatti corrisponde in modo sorprendente alla precedente ricostruzione di Porten (fig. 3)¹⁶.

La posizione della struttura templare a stretto contatto con la cosiddetta città di Khnum e a poca distanza dal tempio dedicato a questa antica divinità egiziana, fu probabilmente la causa della sua distruzione, documentata dai testi, sul finire del V secolo: nel 410 a.C. infatti il clero di Khnum convinse il governatore persiano Vidranga a far abbattere la costruzione giudea¹⁷.

Le cause che provocarono la distruzione sono tutt'altro che chiare. Forse vi fu un concorso di cause diverse e non necessariamente tutte di carattere esclusivamente religioso come generalmente si suppone: la necessità di spazio per la *Straße des Königs* funzionale alla città e al tempio egiziano¹⁸; l'intervento delle autorità religiose di Gerusalemme che avversavano la presenza di un tempio fuori dalla loro città¹⁹; i sacrifici pasquali dell'agnello che stridevano con il vicino culto del dio criocefalo Khnum. Gli ovini erano infatti animali sacri in tutta l'area, in quanto ipostasi di Khnum e, nonostante gli Egiziani fossero

¹² Cfr. Pilgrim 1993; 1998; 2002.

¹³ Cfr. Kratz 2006, 248-252.

¹⁴ Cfr. Pilgrim 1999, 142-145; 2003.

¹⁵ Cfr. Pilgrim 2002, 193, fig. 11; 2003, 306, fig. 1.

¹⁶ Cfr. Porten 1961, 38-42; 2006, 461: «The dimension and orientation [del tempio] were worked out by me in my first published article 40 years ago ... and have now been confirmed by Cornelius von Pilgrim, the current coexcavator on the site. He even claims to have uncovered traces of that very temple...».

¹⁷ Porten - Yardeni 1986, 4.7-8.

¹⁸ Cfr. Pilgrim 2003.

¹⁹ Cfr. Bresciani 1992, 97-98.

solitamente tolleranti nei confronti di divinità straniere²⁰, il sacrificio dell'animale a loro sacro era probabilmente mal tollerato²¹. Non è archeologicamente provata la presenza già nel V secolo di un Khnumeum, attestato invece in età greco-romana in un'area contigua al complesso templare di Khnum: gli arieti sacri imbalsamati e protetti da *cartonnage* erano inumati in tombe quadrangolari in mattoni crudi o in sarcofagi in granito.

Dai testi risulta che infine, per intercessione delle autorità persiane, il tempio fu ricostruito ma con l'esplicita proibizione di compiersi sacrifici, permettendo solo oblazioni e offerte d'incenso²². Dalla fine del V secolo non se ne hanno più notizie e anche della comunità non si sa più nulla²³.

2. IL TEMPIO DI YAHWEH A TELL EL-YAHUDIYA

Altrettanto importante nella tradizione giudaica d'Egitto, è il tempio che fu costruito nel Delta orientale in una località poco distante da Heliopolis, chiamata Tell el-Yahudiya, "la Collina dei Giudei", nota agli Egizi come *Nay-Ta-Hut* e ai Greci come Leontopolis. La città fu abitata per quasi due millenni e mezzo: le prime tracce d'insediamento risalgono infatti al Medio Regno e al II Periodo Intermedio. Fu un centro importante in età ramesside, come testimoniano alcuni ritrovamenti eccezionali quali il modellino di tempio di Sethi I e le numerose formelle in faïence multicolore, sparse ora in vari musei, che decoravano il palazzo di Ramesse III²⁴. Continuò ad essere abitata almeno fino all'epoca tardo-romana come documentano varie epigrafi risalenti ai primi secoli d.C.²⁵ e in essa vi risiedeva anche una comunità giudaica testimoniata dalla presenza di una necropoli ad essa pertinente. Sul sito sono ancora visibili tre aree distinte: una cinta quadrangolare parzialmente conservata, una collina dilavata di forma triangolare a N-E della cinta e una vasta necropoli risalente a epoche diverse posta a est (fig. 4).

La fonte principale sulla fondazione e le caratteristiche del santuario giudaico è Giuseppe Flavio che ne parla sia nella *Guerra Giudaica*, sia nelle *Antichità Giudaiche*. Il tempio, più tardo rispetto a quello di Elefantina, fu innalzato nel II sec. a.C. da Onia, sacerdote zadokita esiliato da Gerusalemme e rifugiato in Egitto (*AJ XIII*, 62-73). Per la sua costruzione Onia chiese l'autorizzazione al faraone Tolemeo VI Filometore, poiché il luogo su cui il tempio sarebbe dovuto sorgere era occupato dai resti di un antico santuario in rovina dedicato alla dea Bastet²⁶. Il tempio restò in funzione per circa 200 anni e fu abbattuto in età flavia dopo la rivolta giudaica del 66-74 d.C.²⁷

²⁰ Sull'argomento si vedano Helck 1966; Stadelman 1967; Zivie-Coche 1994; Tazawa 2009.

²¹ Cfr. Schäfer 1997, 129-130.

²² Cfr. Penner 2012, 44-45.

²³ L'ultimo documento aramaico porta la data del 399 a.C. (Kraeling 1953, 113).

²⁴ Cfr. Zivie 1986, 332-333. Anche Petrie (1906, 3, 8) parla di ritrovamenti nell'area del palazzo di Ramesse III.

²⁵ Cfr. Horbury - Noy 1992, *passim*.

²⁶ Sulla scelta del sito e relative problematiche cfr. Capponi 2007, 64 segg.

²⁷ Cfr. Delcor 1968; Hayward 1982; Gruen 1997; Taylor 1998. Sull'argomento esiste una vasta bibliografia e per semplicità si rimanda a Capponi 2007.

Come dettagliatamente illustrato da E. Bernand²⁸ il sito di Tell el-Yahudiya era stato già visitato e scavato nella seconda metà dell'Ottocento prima da E. Brugsch nel 1870 e poi da E. Naville nel 1887, che individuò il cimitero giudaico al limitare del deserto²⁹. Entrambi avevano avuto modo di constatare la selvaggia depredazione e distruzione a cui l'insediamento era stato sottoposto soprattutto ad opera dei *sebakhin*. Nel 1906 Petrie vi passò alcune settimane concentrando il suo lavoro su quanto restava della collina, mettendo in luce alcune strutture da lui identificate con le fondazioni di una fortezza e del santuario dedicato a Yahweh in mezzo a quella che egli definisce *the town of Onias*³⁰. Al suo ritorno in Inghilterra fece costruire un modellino del tempio e tenne una conferenza al King's College di Londra. La scoperta ebbe larga risonanza specie tra la comunità ebraica³¹.

Il primo a mettere in dubbio il fatto che Petrie avesse individuato la reale localizzazione del tempio giudaico fu R. Du Mesnil du Buisson, che lavorò a Tell el-Yahudiya nel 1929³²: «Tout cela ne s'accorde guère avec le miserable edifice de M. Petrie sur le dessus de la colline». Come osservato recentemente da T.S. Wardle³³, numerosi altri studiosi si sono dimostrati scettici riguardo ai risultati raggiunti da Petrie, ma l'impossibilità di verificarne ora l'attendibilità, stante l'attuale stato di distruzione del sito, rende impossibile ogni altra ipotesi.

Due missioni egiziane del *Supreme Council of Antiquities* hanno lavorato a Tell el-Yahudiya in anni successivi: la prima, diretta da Shenata Adam³⁴, ha scavato negli anni '50 e la seconda, condotta da Aiman Ashmawy Ali, nel 2010-2011. Entrambe si sono concentrate però su altre zone e in particolare sulle necropoli di varie epoche adiacenti alla città.

Tornando agli scavi di Petrie, che costituiscono al momento l'unico dato archeologico, si possono fare alcune osservazioni di carattere tecnico. Se il testo di Giuseppe Flavio è da considerarsi attendibile, allora si deve tenere presente anche il fatto che il tempio di Yahweh sarebbe stato innalzato, secondo lui, sui resti di un antico santuario egizio dedicato alla dea Bastet. Sempre secondo Giuseppe Flavio tale tempio era ormai in rovina e in disuso. E' dunque ipotizzabile una sua fondazione in epoca molto antica, probabilmente sotto la XIX dinastia, quando la città aveva conosciuto un periodo di splendore. La datazione al periodo saitico avanzata da Petrie sembra troppo ravvicinata all'epoca tolemaica per giustificare la completa distruzione e il conseguente abbandono della struttura templare, che come ogni santuario in Egitto era stato certamente costruito in pietra³⁵. Esso doveva trovarsi in prossimità del complesso palatino ramesside e non in cima alla collina artificiale che, analogamente a molti siti del Delta, si era venuta creando con la

²⁸ Cfr. Bernand 1983, 108-109.

²⁹ Cfr. Brugsch 1886; Naville 1888; 1890.

³⁰ Cfr. Petrie 1906, 19-27.

³¹ La notizia comparve sul *Jewish Chronicle* del 18 maggio 1906, p. 16.

³² Du Mesnil du Buisson 1929; 1935.

³³ Si vedano le osservazioni di Wardle 2008, 194-195.

³⁴ Cfr. Adam 1958, 305 segg.

³⁵ Petrie 1906, 8: «In the XXVIth dynasty some temple existed here, as otherwise the life-size figure of the admiral Hor (Pl. XIX) would not have been placed in the town. And at that time the worship seems to have been directed to the lion-headed goddess, the *Bubastis Agria* named by Josephus».

sovrapposizione nei secoli delle strutture abitative. I *kîman* del Delta si presentano infatti stratificati per la sovrapposizione dei vari insediamenti costruiti in mattoni crudi e sono notoriamente la maggior fonte di approvvigionamento dei *sebakhin* che scavano là dove esistono antiche strutture in mattoni crudi da cui ricavare il *sebakh* fertilizzante.

Questa stessa situazione è riscontrabile anche a Tell el-Yahudiya: il *kôm* su cui Petrie avrebbe individuato il tempio di Yahweh posto nel bel mezzo della “città di Onia”, è una collina stratificata, poi selvaggiamente erosa dai *sebakhin*. Parlando della sua formazione Petrie stesso dice: «The mound is based on a shallow bed of earth derived from brick ruins»³⁶ e nella didascalia che accompagna l’immagine della collina vista da ovest, scrive: «West faced, shewing stratification» (fig. 5).

E’ dunque assai improbabile che i resti del tempio di Bastet potessero trovarsi in cima alla collina, sopra livelli stratigrafici posteriori. A tal riguardo va anche notato che quanto scavato da Petrie alla sommità del *kôm* attiene all’ultima fase d’uso del sito e che tale fase non può neanche corrispondere al periodo in cui fu chiuso il tempio di Yahweh poiché sappiamo che la città continuò ad essere abitata anche dopo quell’evento. Eppure Petrie, sulla base di alcune monete ritrovate in superficie, fissa la data d’occupazione di quell’area all’epoca tardo tolemaica, ovvero ad un periodo addirittura antecedente la chiusura stessa del tempio³⁷. I ritrovamenti da lui fatti *in situ* sono inoltre assai scarsi e cronologicamente ininfluenti³⁸.

Osservando infine la planimetria della struttura e la relativa ricostruzione (figg. 6, 7) si può notare che il santuario, posto all’estremità meridionale di un recinto, ha una conformazione irregolare. Preceduto da due cortili ad andamento trapezoidale, il tempio appare lungo è stretto. I muri di fondazione sono talmente larghi che alla fine quasi si toccano, raggiungendo lo spessore di 2.45 m. e i tramezzi che dividono gli ambienti mancano del tutto. Petrie giustifica l’enorme spessore con la necessità dei costruttori di garantire stabilità all’edificio³⁹. I muri dell’alzato sarebbero stati, a suo dire, molto più sottili, raggiungendo all’incirca i 50 cm di spessore.

E’ evidente che l’esagerata discrepanza tra le dimensioni delle fondazioni e quelle dell’alzato, nonché le incongruenze stratigrafiche di cui si è detto, mettono in dubbio l’intera ricostruzione. Osservando inoltre allineamento e dimensioni di quanto resta dei muri devastati dalle enormi fosse sabbiose create dai *sebakhin*, vien da pensare ad un unico enorme muro difensivo che corre da nord a sud.

BIBLIOGRAFIA

ADAM, S.
1958 Recent Excavations in the Eastern Delta: *Annales du Service des Antiquités de l’Egypte* 55 (1958), pp. 301-324.

³⁶ Cfr. Petrie 1906, 22.

³⁷ Petrie 1906, 27.

³⁸ Petrie 1906, 26: «... a clay jar seal ... an earrings of glass beads ... a ram’s horn ...».

³⁹ Petrie 1906, 23.

- AYAD, B.
1975 *The Jewish-Aramaean Communities in ancient Egypt*, Cairo 1975.
- BERNAND, E.
1983 *Au Dieu très haut: Hommages à J. Cousin*, 1983, pp. 107-111.
- BETRÒ, M.
2005 La tradizione di Ahiqar in Egitto: R. CONTINI - C. GROTTANELLI (eds.), *Il saggio Ahiqar. Fortuna e trasformazioni di uno scritto sapienziale. Il testo più antico e le sue versioni*, Brescia 2005, pp. 177-191.
- BRESCIANI, E.
1990 Lo straniero: S. DONADONI (ed.), *L'uomo egiziano*, Bari 1990, pp. 235-268.
1992 La sixième satrapie: L'Égypte perse et ses sémites: O. ABEL - F. SMYTH (eds.), *Le livre de traverse: De l'exégèse biblique à l'anthropologie*, Paris, 1992, pp. 87-99.
- BRUGSCH, E.
1886 On et Onion: *Recueil de Travaux* 8 (1886), pp. 1-9.
- CAPPONI, L.
2007 *Il tempio di Leontopoli in Egitto. Identità politica e religiosa dei Giudei di Onia (c. 150 a.C. - 73 d.C.)*, Pisa 2007.
- DELCOR, M.
1968 Le Temple d'Onias en Egypte: *Revue Biblique* 75 (1968), pp. 188-205.
- DU MESNIL DU BUISSON, R.
1929 Compte Rendue Sommaire d'une Mission à Tell El-Yahoudiyé: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 29 (1929), pp. 155-178.
1935 Le Temple d'Onias et le Camp Hyksos à Tell el-Yahoudiyé: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 35 (1935), pp. 59-71.
- GARDINER, A.H.
1920 The ancient military Road between Egypt and Palestine: *Journal of Egyptian Archaeology* 6 (1920), pp. 99-116.
- GRUEN, E.S.
1997 The Origins and Objectives of Onias' Temple: *Scripta Classica Israelica* 16 (1997), pp. 47-70.
- HAYWARD, R.
1982 The Jewish Temple of Leontopolis: a Reconsideration: *Journal of Jewish Studies* 33 (1982), pp. 429-443.
- HELCK, W.
1966 Zum Auftreten Fremder Götter in Ägypten: *Oriens Antiquus* 5 (1966), pp. 1-14.
- HOFFMEIER, J.K.
2005 *Ancient Israel in Sinai: the Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition*, Oxford 2005.
2008 Major Geographical Issues in the Accounts of the Exodus: the Pitfalls and Promises of Site Identification in Egypt: D.I. BLOCK (ed.), *Israel, ancient Kingdom or late Invention?*, Nashville 2008, pp. 97-129.
- HOLLADAY, J.S.
2004 Judaens (and Phoenicians) in Egypt in the Late Seventh to Sixth Centuries B.C.: G.N. KNOPPERS - A. HIRSCH (eds.), *Egypt, Israel and the Ancient Mediterranean World, Studies in honour of Donald B. Redford*, Leiden 2004, pp. 405-437.
- HORBURY, W. - NOY, D.
1992 *Jewish inscriptions of Graeco-Roman Egypt*, Cambridge 1992.
- JANSSEN, J.
1951 Fonctionnaires sémites au service de l'Égypte: *Cronique d'Égypte* 16 (1951), pp. 50-62.

- KESSLER, D.
1989 *Die heiligen Tiere und der KönigI: Beiträge zu Organisation, Kult und Theologie der spätzeitlichen Tierfriedhöfe* (Ägypten und Altes Testament 16), Wiesbaden 1989.
- KRATZ, R.G.
2006 The Second temple of Ieb and of Jerusalem: O. LIPSCHITS - M. OEMING (eds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake 2006, pp. 247-264.
- KRAELING, E.G.
1953 *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine* (Publication of the Department of Egyptian Art), New Haven 1953
- LEMAIRE, A.
1991 Recherches d'épigraphie araméenne en Asie Mineure et en Egypt et le problem de l'acculturation: H. SANCISI-WEERDENBURG - A. KUHRT, *Asia Minor and Egypt: old Cultures in a new Empire (Proceedings of the Groningen 1988 Achaemenid History Workshop)*, Leiden 1991, pp. 199-206.
- MELEZE-MODRZEJEWSKI, J.
1991 *Les Juifs en Égypt: de Ramsès II à Hadrien*, Paris 1991.
- NAVILLE, E.
1888 Les fouilles du Delta pendant l'hiver de 1887: *Recueil des Travaux* 10 (1888), pp. 50-56.
1890 *The Mound of the Jew and the City of Onias. The Antiquities of Tell el-Yahüdiyeh*, London 1890.
- OREN, E.D.
1984 A New Fortress on the Edge of the Eastern Nile Delta: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 256 (1984), pp. 7-44.
- PENNER, G.
2012 *Patterns of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism*, Leiden 2012.
- PETRIE, W.M.F.
1888 *Tanis II. Nebesheh (Am) and Defenneh (Tahpanhes)*, London 1888.
1906 *Hyksos and Israelite Cities*, London 1906.
- PILGRIM, C. VON
1993 Bauschicht 4 (27. Dynastie): W. KAISER - M. BOMMAS - H. JARITZ - A. KREKELER - C. V. PILGRIM - M. SCHULTZ - M. ZIERMANN, *Stadt und Tempel von Elephantine. 19./20. Grabungsbericht* (Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo 49), Wiesbaden 1993, pp. 177-179.
1998 Textzeugnis und archäologischer Befund: zur Topographie Elephantines in der 27. Dynastie: H. GUKSCH - D. POLZ (eds.), *Stationen (Festschrift R. Stadelman)*, Mainz 1998, pp. 485-497.
1999 Der Tempel des Jahwe: W. KAISER - F. ARNOLD - M. BOMMAS - T. HIKADE - F. HOFFMANN - H. JARITZ - P. KOPP - W. NIEDERBERGER - J.-P. PAETZNICK - C. V. PILGRIM - B. V. PILGRIM - D. RAUE - T. RZEUSKA - S. SCHATEN - A. SEILER - L. STALDER - M. ZIERMANN, *Stadt und Tempel von Elephantine. 25./26./27. Grabungsbericht*, (Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo 55), Wiesbaden 1999, pp. 141-145.
2002 Das aramäische Quartier im Stadtgebiet der 27. Dynastie: G. DREYER - H.W. FISCHER-ELFERT - CH. HEITZ - A. KLAMMT - M. KRUTZSCH - C. V. PILGRIM - D. RAUE - S. SCHÖNENBERGER - CH. UBERTINI, *Stadt und Tempel von Elephantine. 28./29./30. Grabungsbericht*, (Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo 58), Wiesbaden 2002, pp. 192-197.

- 2003 Tempel des Jahu und 'Strasse des Königs' – ein Konflikt in der späten Persenzeit auf Elephantine: S. MEYER - J. ASSMANN (eds.), *Egypt - Temple of the Whole World, Studies in Honour of Jan Assmann*, Leiden 2003, pp. 303-317.
- PORTEN, B.
 1961 The Structure and Orientation of the Jewish Temple at Elephantine: *Journal of the American Oriental Society* 81 (1961), pp. 38-42.
 1968 *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony*, Los Angeles 1968.
 1969 The religion of the Jews of Elephantine in the light of Hermopolis papyri: *Journal of Near Eastern Studies* 28 (1969), pp. 116-121.
 1984 The Diaspora: the Jews in Egypt: W.D. DAVIES - L. FINKELSTEIN (eds.), *The Cambridge History of Judaism*, I, Cambridge 1984, pp. 372-400.
 2006 Settlement of the Jews at Elephantine and the Arameans at Syene: O. LIPSCHITS - M. OEMING (eds.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake 2006², pp. 451-470.
 2011 *The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change* (Second Revised Edition), Atlanta 2011.
- PORTEN, B. - YARDENI, A.
 1986 *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt. Letters, vol. 1*, Winona Lake 1986.
- REDFORD, S. - REDFORD, D.B.
 1989 *The Cult and Necropolis of the sacred Ram in Mendes*: S. IKRAM (ed.), *Divine Creatures. Animal Mummies in Ancient Egypt*, Cairo 2005, pp. 164-198.
- SCHÄFER, P.
 1997 *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in ancient World*, Cambridge 1997.
- SILVERMAN, M.H.
 1973 The Religion of the Elephantine Jews – A new Approach: A. SHINAN (ed.), *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1973, pp. 377-388.
- SMITH, H.S.
 1968 A Note on Amnesty: *Journal of Egyptian Archaeology* 54 (1968), p. 212, nota 1.
- STADELMAN, R.
 1967 *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten* (Probleme der Ägyptologie 5), Leiden 1967.
- TALONI, G.
 2013 Ahiqar tra leggenda e rielaborazione letteraria. Una tradizione e i suoi riflessi: *Sefarad* 73 (2013), pp. 7-30.
- TAYLOR, J.
 1998 A Second Temple in Egypt. The Evidence for the Zadokite Temple of Onias: *Journal for the Study of Judaism* 28 (1998), pp. 297-321.
- TAZAWA, K.
 2009 *Syro-Palestinian deities in New Kingdom Egypt: The hermeneutics of their existence*, Oxford 2009.
- WARDLE, T.S.
 2008 *Continuity and Discontinuity: the Temple and Early Christian Identity*, Ann Arbor 2008.
- ZIVIE, A.P.
 1986 Tell el-Jahudija: H. VON WOLFGANG - O. EBERHARD (Hrsg.), *Lexikon der Ägyptologie VI*, Wiesbaden 1986, pp. 331-335.

ZIVIE-COCHE, C.

1994 Dieux autres, dieux des autres: Identité culturelle et alterité dans l'Égypte ancienne: I. ALO - I. GRUENWALD - I. SINGER (eds.), *Concepts of the Other in Near Eastern Religions* (Israel Oriental Studies 14), Leiden 1994, pp. 39-80.

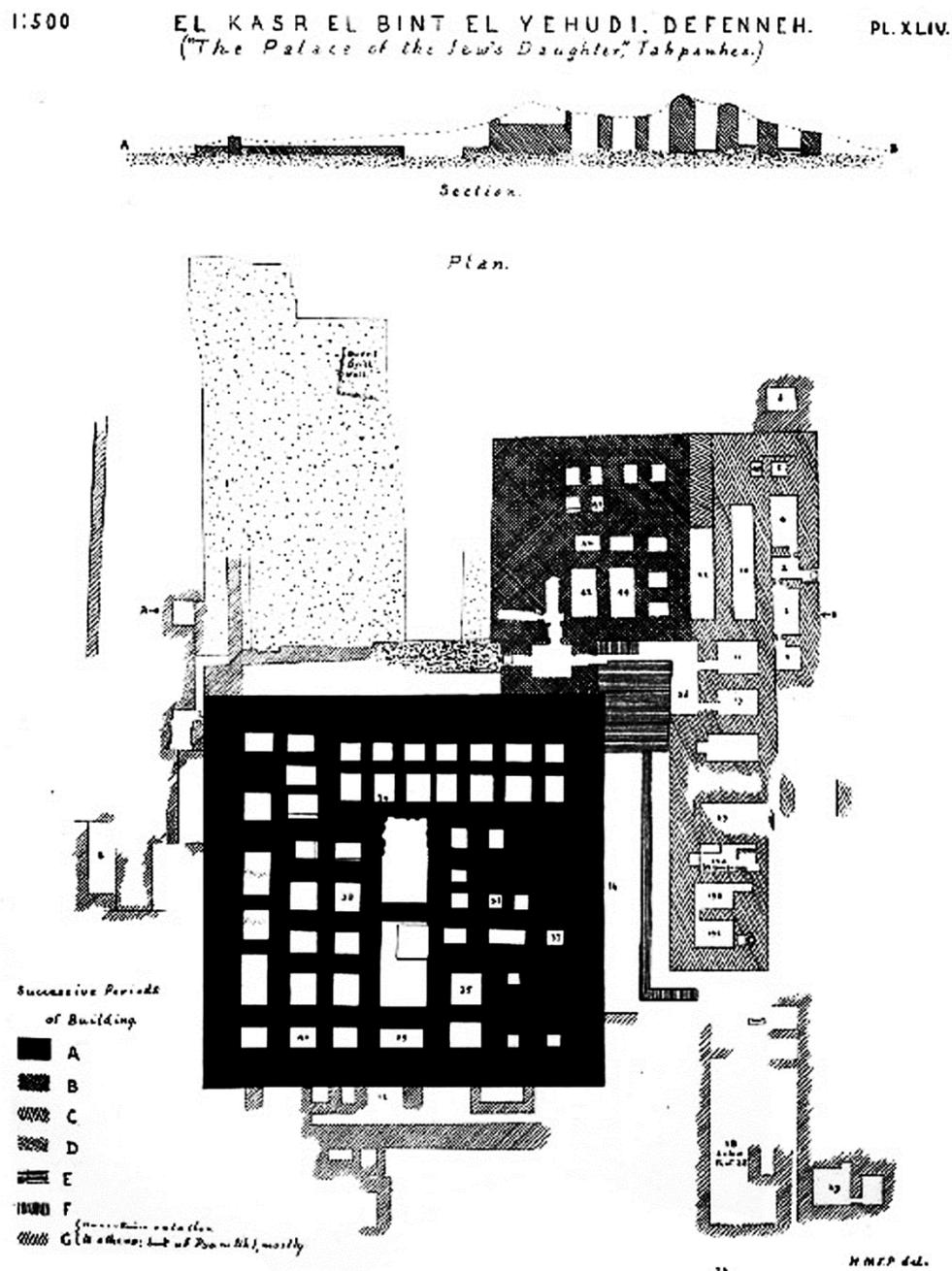


Fig. 1 - Il "Palazzo della figlia del Giudeo" a Tell Defenneh (Petrie 1888, tav. XLIV).



Fig. 4 - Veduta satellitare di Tell el-Yahudiya (Google Maps).



Fig. 5 - Immagine della collina di Tell el-Yahudiya vista da ovest (Petrie 1906, tav. XXIV).

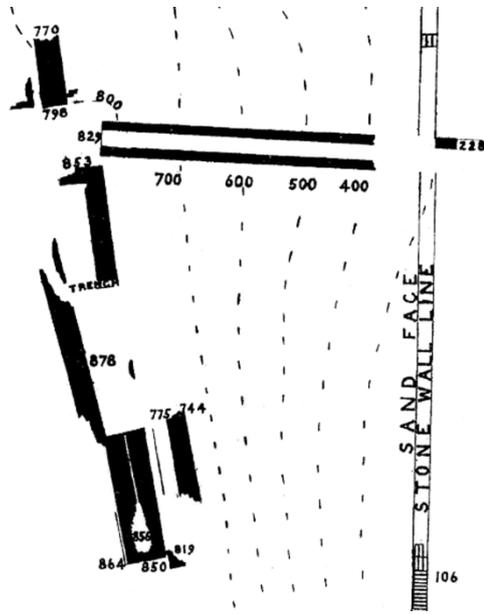


Fig. 6 - Planimetria del tempio giudaico di Tell el-Yahudiya (Petrie 1906, tav. XXII).

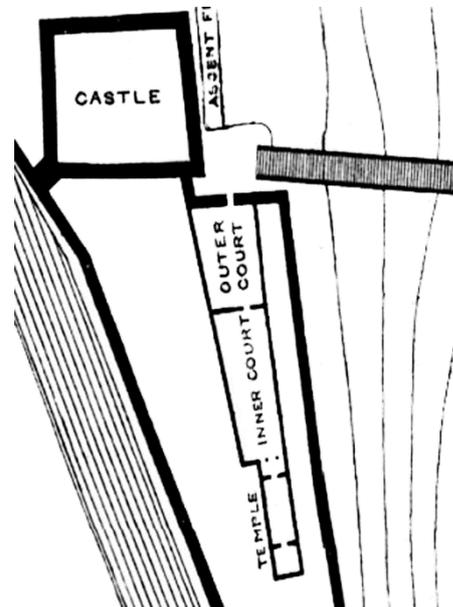


Fig. 7 - Ricostruzione del tempio giudaico di Tell el-Yahudiya (Petrie 1906, tav. XXIII).

LA SIMBOLOGIA DEL VINO NUOVO NEL BANCHETTO SACRO*

Alessandro Catastini - Sapienza Università di Roma

The term καινός in Matthew 26:29 and Mark 14:25 corresponds to Hebrew tîrôš, whose meaning is “new wine”, “mosto”. Through this sense, the “new wine” (καινός) of the Last Supper recalls the tradition of the sacred banquets in the ancient Near East. These banquets served the purpose to establish a connection between human beings and divinities, in order to obtain a condition of immortality.

Keywords: vino nuovo; mosto; banchetto sacro; Vangeli; Bibbia

Nel corso dell'episodio dell'Ultima Cena, Gesù così si esprime secondo i Vangeli sinottici¹:

Matteo 26:29 «λέγω δ ὑμῖν, οὐ μὴ πίω ἀπ' ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς μου».

Marco 14:25 «ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ».

Luca 22:18 «λέγω γὰρ ὑμῖν [ὅτι] οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ».

È su uno dei particolari del contenuto che intendo qui richiamare l'attenzione: il vino. Più precisamente, voglio riferirmi all'aggettivo καινός con il quale esso viene definito in *Matteo* e *Marco*. I testi di questi due evangelisti sono resi in maniera assai fedele nella *Vulgata* di Girolamo²:

Matteo 26:29 «dico autem vobis non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum cum illum bibam vobiscum novum in regno Patris mei».

Marco 14:25 «amen dico vobis quod iam non bibam de genimine vitis usque in diem illum cum illud bibam novum in regno Dei».

A titolo di campionatura, propongo altresì di seguito alcune traduzioni moderne:

Bibbia CEI:

Matteo 26:29 «Io vi dico che da ora non berrò più di questo frutto della vite fino al giorno in cui lo berrò nuovo con voi nel regno del Padre mio».

Marco 14:25 «In verità vi dico che io non berrò più del frutto della vite fino al giorno in cui lo berrò nuovo nel regno di Dio»³.

La Sacra Bibbia tradotta in lingua italiana e commentata da Giovanni Diodati [1641], a cura di M. Ranchetti e M. Ventura Avanzinelli, Milano 1999:

* Il testo qui presentato riproduce la forma discorsiva della relazione esposta durante il convegno.

¹ Per i testi greco e latino del Nuovo Testamento: *Neovum Testamentum Græce et latine ... curavit Eberhard Nette novis curis elaboraverunt Erwin Nette et Kurt Aland. Editio vigesima secunda, London 1963 [Stuttgart 1928].*

² Altrettanto è da osservare per il testo siriano della Peshitta.

³ Anche le citazioni bibliche in italiano che seguiranno sono riprese dalla Bibbia CEI, riservandomi delle modifiche quando lo ritengo necessario.

Matteo 26:29 «Hor io vi dico, che da hora io non berrò più di questo frutto della vigna, fino a quel giorno ch'io lo berrò nuovo con voi nel Regno del Padre mio [Commento: c. ecco l'ultimo pasto, ch'io farò con voi nel mondo, per testimoniarmi la mia sviscerata carità, e lasciarvi in quello un perpetuo segno di me: fin ch'io vi riceva alla comunione de' miei beni eterni nel cielo, che saranno nuovi, c. d'altra natura e qualità, benché figurati per lo mangiare e bere corporale: Matt. 8.11 Luc. 14.15 Apoc. 3.20. e 19.9.]».

Marco 14:25 «Io vi dico in verità, ch'io non berrò più del frutto della vigna, fino a quel giorno ch'io lo berrò nuovo nel Regno di Dio».

La Bibbia concordata tradotta dai testi originali con introduzioni e note a cura della Società Biblica di Ravenna, Milano 1982:

Matteo 26:29 «Io vi dico: D'ora in poi non berrò più del frutto della vite, fino a quel giorno in cui lo berrò di nuovo con voi nel regno del Padre mio [Commento: Questa cena è l'ultima di Gesù, il quale, d'ora in poi, non berrà più vino sulla terra.]».

Marco 14:25 «In verità vi dico: Non berrò più del succo della vite fino a quel giorno, quando lo berrò nuovo nel regno di Dio».

I Vangeli. Marco Matteo Luca Giovanni, edizione con testo a fronte e commento a cura di G. Gaeta, Torino 2006:

Matteo 26:29 «Io vi dico: oramai non berrò più di questo frutto della vite, fino al giorno in cui lo berrò nuovo con voi nel regno del Padre mio».

Marco 14:25 «In verità vi dico: non berrò più del frutto della vite fino al giorno in cui lo berrò di nuovo nel regno di Dio».

The Holy Bible. Revised Standard Version containing the Old and New Testaments, Toronto - New York - Edinburgh 1952:

Matteo 26:29 «I tell you I shall not drink again of this fruit of the vine until that day when I drink it new with you in my Father's kingdom».

Marco 14:25 «Truly, I say to you, I shall not drink again of the fruit of the vine until that day when I drink it new in the kingdom of God».

Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers, Berlin 1924:

Matteo 26:29 «Ich sage euch: Ich werde von nun an nicht mehr von diesem Gewächs des Weinstocks trinken bis an den Tag, da ich's neu trinken werde mit euch in meines Vaters Reich».

Marco 14:25 «Wahrlich, ich sage euch, das ich hinfort nicht trinken werde von Gewächte des Weinstocks bis auf den Tag, da ich's neu trinke in den Reich Gottes».

La Bible. Nouveau Testament. Introduction par J. Grosjean. Textes traduits, présentés et annotés par J. Grosjean et M. Léturmy avec la collaboration de P. Gros, Paris 1971:

Matteo 26:29 «Je vous le dis, je ne boirai plus désormais de ce produit de la vigne jusqu'à ce jour où j'en boirai du nouveau avec vous, dans la règne de mon père».

Marco 14:25 «Oui je vous le dis, jamais plus je ne boirai du produit de la vigne jusqu'à ce jour où j'en boirai du nouveau dans le règne de Dieu».

Come si può vedere, anche le traduzioni moderne prediligono la resa letterale “nuovo”, mentre in pochissimi casi si interpreta in forma avverbiale con “di nuovo”. In realtà, il testo greco non sembra giustificare quest'ultima opzione, talché è da ritenere che Gesù intendesse riferirsi a un vino “nuovo”. Più propriamente, vale la pena verificare se il senso

coincide con quello di “vino novello, mosto” e a questo fine è utile rivolgersi anzitutto alle fonti veterotestamentarie.

In ebraico, il termine per indicare il mosto è *tîrôš*, il cui uso è significativo in *Numeri* 18:12, ove sono elencate le primizie che Dio concede ad Aronne e ai suoi figli in virtù della loro dignità sacerdotale:

“Ti concedo anche tutte le primizie che al Signore offriranno: il meglio dell’olio, il meglio del mosto e del grano.”

In quanto “primizia”, il mosto è quindi di competenza del Signore il quale ne decide la condivisione all’interno della sfera del sacro rappresentata in questo caso dai sacerdoti. Questa concezione serve a normativizzare in ambito giudaico un utilizzo del mosto che in *Osea* è chiaramente descritto in connessione con gli aborriti culti cananaici:

Osea 2:10 «Non capì [la donna di Osea] che io le davo / grano, mosto e olio [*scil.* la triade delle primizie] / e le prodigavo l’argento e l’oro / che hanno usato per Baal».

Osea 4:11 «Il vino e il mosto tolgono il senno [si tratta di un contesto orgiastico, ove il popolo d’Israele ha dimenticato Dio]».

Osea 7:14 «Non gridano a me con il loro cuore / quando gridano sui loro giacigli. / Si fanno incisioni per il grano e il mosto / e intanto si ribellano contro di me».

Nell’ambito delle fonti ebraiche antiche sono inoltre assai significativi i testi di Qumran, ove è possibile apprezzare l’impiego del mosto all’interno di una convivialità sacra. Così si legge nella *Regola della Comunità* VI, 4-5:

«4. ... E quando preparano la mensa per mangiare, o il mosto 5. per bere, il sacerdote stenderà per primo la sua mano per benedire le primizie del pane e del mosto ...».

Il contesto di questa refezione comunitaria è, come sappiamo, sacrale; i commensali sono parte di un insieme iniziatico ed esclusivo, tant’è che per esservi ammessi è necessario un periodo di noviziato con esami particolari. Un altro testo di Qumran ci informa sulla natura di un particolare banchetto comunitario; si tratta della *Regola della Congregazione* II, 17-21 ove è menzionata la presenza nientemeno che del Messia d’Israele⁴:

«17. ... [Quando] si riuniscono alla mensa della comunità [o per bere] il mosto ed è pronta la mensa della 18. comunità [e mescolato] il mosto per bere, [nessuno stenda] la mano alla primizia del 19. pane e del [mosto] prima del sacerdote, poiché [egli è colui che bene]dice la primizia del pane 20. e del mosto, [e stende] la mano prima di loro. Dopo, il Messia d’Israele stenderà la mano 21. verso il pane ...».

Per di più, l’intrinseco carattere “primiziale” del mosto risulta esplicitato dal fatto che venga posto in parallelo con la “primizia del pane”.

Tirando le somme da quanto sin qui esposto possiamo dedurre che il mosto, il *tîrôš*, ha un aspetto di sacertà in quanto primizia e il suo impiego in un contesto sacrale come quello delle Regole di Qumran lo connette con lo svolgimento di un pasto sacrale, ove i partecipanti umani entrano in contatto con la sfera del sacro.

Un punto di collegamento essenziale che possiamo stabilire tra il pasto sacrale giudaico e quello dei culti cananaici è offerto dall’istituzione del *marzeah*, ove la componente fondamentale dell’atto del bere è sottolineata dalla simbologia del calice.

⁴ Cfr., in proposito, Schiffman 1994, 334, 338; VanderKam 2010, 175.

Mi sono già espresso più volte in merito alla funzione simbolica inerente al calice nell'ambito del Vicino Oriente antico nonché nella letteratura biblica⁵. Siffatta funzione si inseriva all'interno della pratica del banchetto sacro conosciuto in area siro-palestinese per l'appunto come *marzeah*. A seguito di una ricerca sull'iscrizione recata su una patera fenicia⁶, dove il termine *marzeah* veniva espressamente menzionato, è stato possibile riconoscere nell'immagine del calice una sineddoche per mezzo della quale, nell'Antico Testamento, veniva condannata la pratica dei banchetti sacri e dei culti non yahwisti da parte degli Israeliti stessi: si tratta di quei casi in cui i profeti evocavano la "coppa dell'ira di Yahweh", quella "della desolazione e devastazione", quella "dello stordimento" e così via.

La pratica del *marzeah*, come viene esplicitato dall'iscrizione della summenzionata patera fenicia, era connessa con il culto di una divinità; nel corso della cerimonia, è da supporre, gli officianti evocavano la condivisione del pasto assieme alla divinità stessa. In questo modo, veniva a verificarsi il momentaneo distacco dal tempo profano per aderire invece a un tempo sacro.

Il motivo del banchetto che vede la partecipazione di un'entità umana assieme a una divina ha una chiara ricorrenza anche nell'Antico Testamento. Si consideri al riguardo quanto è narrato in *Esodo* 24:9-11 a conclusione dell'alleanza tra Yahweh e il suo popolo:

«9. Poi Mosè salì con Aronne, Nadab, Abiu e i settanta anziani di Israele. 10. Essi videro il Dio d'Israele: sotto i suoi piedi vi era come un pavimento in lastre di zaffiro, simile in purezza al cielo stesso. 11. Contro i privilegiati degli Israeliti non stese la mano: essi videro Dio e tuttavia mangiarono e bevvero.».

Il passo è significativo poiché non descrive propriamente - come si potrebbe pensare - una teofania, bensì un'ascesi alle dimore divine⁷, come denotato dall'uso in senso assoluto dell'espressione "sali". La sacralità del luogo raggiunto è quindi descritta per mezzo dell'immagine dello zaffiro, ricorrente pure nel contesto visionario di *Ezechiele* 1:26, 10:1. Il carattere di coinvolgimento sacrale è reso inequivocabile dalla visione del Dio d'Israele e dal fatto che gli astanti non ne muoiono: la loro condizione profana e mortale viene momentaneamente sospesa per sostituirvi una sorta di stato angelico, immune dall'influenza pericolosamente contaminante dell'esposizione al sacro, quale è da intendere nella precisazione «contro i privilegiati degli Israeliti non stese la mano». Il fatto poi che il rapporto con la divinità si concluda con la consumazione di cibo e bevande risponde alla concezione di conseguimento di una sorta di immortalità, un concetto che è ulteriormente confermato in *Proverbi* 9:1-6:

«1. La Sapienza si è costruita la casa, / ha intagliato le sue sette colonne. / 2. Ha ucciso gli animali, ha preparato il vino / e ha imbandito la tavola. / 3. Ha mandato le sue ancelle a proclamare / sui punti più alti della città: / 4. "Chi è inesperto accorra qui!". / A chi è privo di senno essa dice: / 5. "Venite, mangiate il mio pane, / bevete il vino che io ho preparato. / 6. Abbandonate la stoltezza e vivrete, andate diritti per la via dell'intelligenza"».

Ancora, il tema è ripreso in *Isaia* 25:6-8:

⁵ Catastini 1985; 1999; 2008.

⁶ Catastini 1985.

⁷ Il testo di parte della tradizione dei LXX specifica espressamente ai vv. 10 e 11 che Mosè e gli altri avevano raggiunto le dimore celesti.

«6. Preparerà il Signore degli eserciti / per tutti i popoli, su questo monte, / un banchetto di grasse vivande, un banchetto di vini eccellenti, / di cibi succulenti, di vini raffinati. / 7. Egli strapperà su questo monte / il velo che copriva la faccia di tutti i popoli / e la coltre che copriva tutte le genti. /

8. *Eliminerà la morte per sempre*; / il Signore Dio asciugherà le lacrime / su ogni volto; / la condizione disonorevole del suo popolo / farà scomparire da tutto il paese, / poiché il Signore ha parlato.».

Ove al v. 8 è palesata esplicitamente la conseguenza della partecipazione al banchetto organizzato dal Signore: la morte sarà eliminata per sempre. Si tratta di una tradizione religiosa che affonda le proprie radici nel contesto cananaico generale, come è dato vedere dal poema ugaritico di *Aqhat*, KTU 1.17.VI, ove parla la dea Anat:

«26. Domanda la *vita*, o eroe Aqhat, / 27. chiedi la vita e te la darò, / l'immortalità, 28. e te la invierò. / Io ti farò inviare a un numero di anni 29. uguale a quello di Baal, / tu arriverai a tanti anni come i figli di El. / 30. Quando Baal concede la vita, / serve da mangiare e da bere 31. a colui che fa vivere, / intona e canta in sua presenza.».

L'immortalità è quindi generata dalla somministrazione di cibo e bevande di origine divina.

Come si è detto sopra, nell'Antico Testamento sono nondimeno vietati e irrisi i banchetti sacri che vengono definiti *marzeah* e che restavano collegati ai culti canonici non israelitici. L'immagine del calice, si è detto pure, costituiva una sineddoche per riferirsi a questo stesso banchetto e i profeti la utilizzeranno con sarcasmo, contrapponendo la "coppa di Yahweh" in funzione punitiva; l'utilizzo di questa immagine giungerà sino alla letteratura neotestamentaria, con l'apostrofe di Paolo in *I Corinzi* 10:21⁸:

«Non potete bere il *calice* del Signore e il calice dei demoni; non potete partecipare alla mensa del Signore e alla mensa dei demoni.».

D'altro lato, prima dell'episodio dell'Ultima Cena, nel Nuovo Testamento il calice mantiene la sua connotazione negativa, come si può vedere in *Matteo* 20:20-23 || *Marco* 10:35-40, *Matteo* 26:39 || *Marco* 14:36 || *Luca* 22:42, *Giovanni* 18:11, *Apocalisse* 14:9-10, 17:1-5, 18:3-6. Il calice dell'Ultima Cena (*Matteo* 26:26-29 || *Marco* 14:22-25 || *Luca* 22:17-20) è invece quello della riconciliazione e da esso vengono fatti bere gli apostoli in una comunione sacrale che evoca tutta la tradizione del banchetto sacro dal *marzeah* sino al pasto comunitario di Qumran⁹; in questa comunione sacrale, Gesù espleta la funzione divina e il contenuto del calice viene rivelato sempre attraverso il riferimento a questa tradizione: il termine *κοινωνία* è pertanto da intendere quale equivalente di *tîrôš*, ossia la primizia riservata a Dio che viene finalmente estesa al genere umano nella prospettiva di una redenzione di immortalità¹⁰.

⁸ Cfr. Catastini 1999.

⁹ Cfr. Kuhn 1992.

¹⁰ Smith 1991.

BIBLIOGRAFIA

CATASTINI, A.

- 1985 Una nuova iscrizione fenicia e la 'coppa di Yahweh': S.F. BONDÌ - S. PERNIGOTTI - F. SERRA - A. VIVIAN (a cura di), *Studi in onore di Edda Bresciani*, Pisa 1985, pp. 111-118.
- 1999 Una proposta di interpretazione del calice eucaristico: L. CAGNI (a cura di), *Biblica et Semitica. Studi in memoria di Francesco Vattioni* (Series minor Istituto universitario orientale Dipartimento di studi asiatici 59), Napoli 1999, pp. 61-65.
- 2008 Invitation to a *marzeah* (G.S. Greer, JSOT 32 [2007], pp. 243-262): *Rivista degli Studi Orientali* 81 (2008), pp. 425-430.

KUHN, K.G.

- 1992 The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumran: K. STENDAHL (ed.), *The Scrolls and the New Testament*, New York 1992, pp. 65-93.

SCHIFFMAN, L.H.

- 1994 *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Philadelphia 1994.

SMITH, D.E.

- 1991 The Messianic Banquet Reconsidered: B.A. PEARSON (ed.), *The Future of Early Christianity*, Minneapolis 1991, pp. 64-73.

VANDERKAM, J.C.

- 2010 *The Dead Sea Scrolls Today*, Grand Rapids (Michigan) 2010.