

QUADERNI DI VICINO ORIENTE

SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA

---

QUADERNI  
DI VICINO ORIENTE  
X - 2015

ATTI DEL CONVEGNO  
“LA PERCEZIONE DELL’EBRAISMO  
IN ALTRE CULTURE E NELLE ARTI”

(III - 2014)

20-22 ottobre 2014, Odeion - Facoltà di Lettere  
Sapienza Università di Roma

a cura di Alessandro Catastini

ROMA 2015

# QUADERNI DI VICINO ORIENTE

SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA

---

*Direttore Scientifico:* Lorenzo Nigro

*Redazione:* Daria Montanari, Chiara Fiaccavento

*Tipografia:* SK7 - Roma

ISSN 0393-0300

# QUADERNI DI VICINO ORIENTE

SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA

---

## SOMMARIO

R. Nicolai - <i>La Giudea di Strabone e la percezione del giudaismo all'epoca di Augusto</i>	1
S. Zincone - Non insultando sed exultando: <i>l'Adversus Iudaeos di Agostino tra polemica e dilectio</i>	17
L. Capezzone - <i>L'eredità classica greca e il medioevo islamo-ebraico di Leo Strauss</i>	25
P. Botta - A. Garribba - <i>Judío e derivati negli antichi dizionari spagnoli</i>	43
D. Vaccari - <i>Il personaggio del judío nel teatro spagnolo del XVII secolo</i>	59
M. Sonnino - <i>La classicità rifiutata. Filologi classici (ed) ebrei nella Germania tra Otto- e Novecento</i>	75
E. Prinziavalli - <i>Gli ebrei nella predicazione di Origene: note a margine delle omelie sui Salmi del Cod. Mon. Gr. 314</i>	97
L. Sist - <i>Note su alcuni motivi egizi presenti nella cultura materiale giudaica</i>	113
E. Tagliaferro - <i>Augusto e gli ebrei</i>	125
A. Catastini - <i>Il banchetto della necromante di En Dor</i>	139
L. Nigro - <i>David e la presa di Gerusalemme: dal sinnôr al millô: ri-costruzione della storia</i>	145



## LA GIUDEA DI STRABONE E LA PERCEZIONE DEL GIUDAISMO ALL'EPOCA DI AUGUSTO

Roberto Nicolai - Sapienza Università di Roma

*The paper aims at showing how Strabo made use of different trends of tradition in his description of Judaea (16. 2. 27-46): geographical literature, historiography, both on ancient history and on recent facts, philological literature, Greek works on Egypt, philosophical treatises about the laws of foreign (and remote) peoples, scientific literature. Strabo did not have a malevolent position towards the Jews and he, and probably his sources, did not trust the anti-semitic stories rejected by Josephus in his Contra Apionem.*

Keywords: Strabo; Judaism; description of Judaea; trends of tradition; Josephus, *Contra Apionem*

Negli studi moderni Strabone ha subito il trattamento che viene spesso riservato alle grandi opere enciclopediche, come la *Naturalis historia* di Plinio o i *Deipnosophisti* di Ateneo: la *Geografia* è stata utilizzata per trarne singole informazioni, trascurando quasi completamente il metodo di lavoro di Strabone e soprattutto gli scopi che si proponeva con la sua monumentale (è definizione sua: *kolossourgia*<sup>1</sup>) opera. Un simile atteggiamento ha prodotto tra Ottocento e Novecento una certa quantità di studi sulle fonti di Strabone, sempre nell'ottica di individuare frammenti di autori più antichi e, aggiungo, considerati più interessanti di lui. Negli ultimi decenni la situazione è in parte cambiata e la *Quellenforschung* è stata sostituita da metodi diversi, attenti, più che alla ricerca di singoli autori, che si ferma quasi sempre allo stadio di ipotesi o peggio di castelli di ipotesi, a quella di filoni di tradizione accolti e raccolti dal Geografo<sup>2</sup>. Partendo dalle citazioni nominali e aggregando le informazioni per tipologie di contenuto si possono fissare alcuni punti fermi che permettono di capire che cosa poteva avere a disposizione sulla Giudea un autore attivo tra l'età di Augusto e quella di Tiberio. Una tale ricostruzione può aiutare anche a comprendere meglio un testo, peraltro molto più studiato, come il *Contra Apionem* di Flavio Giuseppe<sup>3</sup>, il quale, alcuni decenni dopo, condivideva con Strabone almeno una parte del materiale su cui si fonda<sup>4</sup>.

Prima di affrontare il testo di Strabone può essere interessante ricordare che nel 1750 Johann Christian Hebenstreit (1686-1756, teologo evangelico-luterano e professore all'Università di Lipsia) scrisse una dissertazione *De Mosis et Strabonis consensu* sul consenso tra il Pentateuco e Strabone nella descrizione della Giudea allo scopo di dimostrare l'autenticità e l'origine mosaica del Pentateuco. La dissertazione era rivolta contro le tesi di

---

\* Ringrazio, per aver letto il manoscritto e per i preziosi suggerimenti che mi hanno dato, Eleonora Tagliaferro e Maurizio Sonnino.

<sup>1</sup> Su questa definizione Potheary 2005.

<sup>2</sup> Nicolai 2001; Safrai 2005, 250.

<sup>3</sup> Feldman - Levinson 1996; Barclay 2007.

<sup>4</sup> Giuseppe conosceva Strabone, anche se non tutti ammettono che avesse diretto accesso alla sua opera geografica. Strabone di Cappadocia è citato da Flavio Giuseppe in *Contra Apionem* 2. 84, insieme ad altre fonti, a proposito del saccheggio del Tempio ad opera di Antioco Epifane: Barclay 2007, 215. Nelle *Antiquitates* sono presenti 11 citazioni dall'opera storica di Strabone. Shahar 2005 ha prodotto argomenti a favore della conoscenza dell'opera geografica di Strabone da parte di Giuseppe.

Johannes Tolandus (John Toland, 1670-1722), autore di un trattato intitolato *Origines Judaicae, sive, Strabonis de Moysae et Religione Judaica historia breviter illustrata* (1709). Toland propugnava tesi deistiche, che sfociarono in un panteismo materialistico, e affermava che la Bibbia non è frutto di rivelazione divina, ma opera integralmente umana. Nel trattato sosteneva tra l'altro che la testimonianza di Strabone su Mosè e sulla religione giudaica sarebbe da preferire a quella biblica e, sulla base di Strabone e di altre fonti, propugnava l'origine egizia dei Giudei.

Cerchiamo anzitutto di descrivere la struttura della sezione che ci interessa (16. 2. 27-46) e di individuare le principali tematiche toccate, con le corrispondenti linee di tradizione. Premessa indispensabile è che, se si può individuare un segnale, sia pure debole, di fine della sezione sulla Giudea<sup>5</sup>, più problematico risulta stabilirne l'inizio. La descrizione della costa della Fenicia prosegue ininterrotta, con stile da periplo, e ci accorgiamo di essere entrati in Galilea dalla menzione del monte Carmelo (16. 2. 27). All'interno di questa sezione del testo straboniano i Giudei sono menzionati per la prima volta in 16. 2. 28, a proposito dell'approdo di Iope di cui si servono. Nel paragrafo successivo viene citata la regione di Gadara, di cui i Giudei si erano appropriati<sup>6</sup>. In 16. 2. 33 compare un chiaro segnale di conclusione della sezione sulla Fenicia (τοιαύτη μὲν ἡ Φοινίκη<sup>7</sup>) e in 16. 2. 34 vengono definiti i confini occidentali della Giudea (τῆς δ' Ἰουδαίας τὰ μὲν ἐσπέρια ἄκρα τὰ πρὸς τῷ Κασίῳ κατέχουσιν Ἰδουμαῖοι τε καὶ ἡ λίμνη), un passo che sembra segnare l'inizio della descrizione di questa regione. Il seguito del paragrafo merita di essere analizzato:

Ναβαταῖοι δ' εἰσὶν οἱ Ἰδουμαῖοι, κατὰ στάσιν δ' ἐκπεσόντες ἐκεῖθεν προσεχώρησαν τοῖς Ἰουδαίοις καὶ τῶν νομίμων τῶν αὐτῶν ἐκείνοις ἐκοινώνησαν. πρὸς θαλάττη δὲ ἡ Σιρβωνὶς τὰ πολλὰ κατέχει καὶ ἡ συνεχὴς μέχρι καὶ Ἱερουσόλων (καὶ γὰρ ταῦτα πρὸς θαλάττη ἐστὶν· ἀπὸ γὰρ τοῦ ἐπιπέδου τῆς Ἰόπης εἴρηται ὅτι ἐστὶν ἐν ὄψει). ταῦτα μὲν προσάρκτια.

Alla Giudea appartengono, secondo Strabone, gli Idumei<sup>8</sup>, di stirpe Nabatea. Sul mare la regione sarebbe occupata in buona parte dalla palude Sirbonide. A settentrione è collocata la regione di Gerusalemme, con quella costiera di Iope. Sembrerebbe delinearsi una Giudea molto ristretta, che arriva a stento ai confini della Samaria. Poco dopo Strabone aggiunge:

τὰ πολλὰ δ' ὡς ἕκαστα ἐστὶν ὑπὸ φύλων οἰκούμενα μικτῶν ἐκ τε Αἰγυπτίων ἐθνῶν καὶ Ἀραβίων καὶ Φοινίκων· τοιοῦτοι γὰρ οἱ τὴν Γαλιλαίαν ἔχοντες καὶ τὸν Ἱερικοῦντα καὶ τὴν Φιλαδέλφειαν καὶ Σαμάρειαν, ἣν Ἡρώδης Σεβαστὴν ἐπωνόμασεν.

Sulla miscela etnica dei popoli della Giudea e sul problema della presunta origine egizia dei Giudei tornerò tra poco. Quel che ora voglio sottolineare è che Strabone sembra comprendere anche la Galilea e almeno la città di Samaria, oltre a Gerico e a Filadelfia<sup>9</sup>, quest'ultima al di là del Giordano, e quindi descrivere una Giudea più ampia rispetto a quella che arriverebbe alla linea Gerusalemme - Iope. A proposito di Samaria si afferma esplicitamente la sua appartenenza al regno di Erode. L'ipotesi di fonti malamente

<sup>5</sup> Strabone 16. 3. 1: ὑπέρκειται δὲ τῆς Ἰουδαίας καὶ τῆς κοίτης Συρίας μέχρι Βαβυλωνίας καὶ τῆς τοῦ Εὐφράτου ποταμίας πρὸς νότον Ἀραβία πᾶσα χωρὶς τῶν ἐν τῇ Μεσοποταμίᾳ σκηνητῶν.

<sup>6</sup> Sui problemi topografici posti dal passo: Biffi 2002, 218; si veda anche Radt 2009, 316.

<sup>7</sup> Sulla problematica estensione della Fenicia verso meridione: Biffi 2002, 224.

<sup>8</sup> Safrai 2005, 256. Sulla conversione degli Idumei alla religione giudaica: Feldman 1993, 325.

<sup>9</sup> Secondo Safrai (2005, 255), l'informazione non sarebbe corretta in quanto Filadelfia non sarebbe mai stata conquistata dagli Asmonei. Su queste località: Biffi 2002, 226 seg.

assemblate, che viene abitualmente avanzata in casi come questo, non aiuta, almeno nella sua forma più schematica. Occorre approfondire la rappresentazione cartografica che Strabone aveva di fronte e inoltre capire a fondo quanto il termine *προσάρκτια*, riferito alla regione di Gerusalemme, si possa riferire a un confine settentrionale. Inizio da questo secondo punto: il termine ricorre 42 volte in Strabone, spesso nel nesso *προσάρκτια μέρη*. Il suo valore appare legato a una piuttosto generica localizzazione settentrionale o rivolta a settentrione<sup>10</sup>. La linea Gerusalemme - Iope è grossomodo riferibile alla parte settentrionale della Giudea in senso stretto, ma questo non esclude che nella carta di Strabone vi fossero altre regioni ancora più settentrionali. Come non esclude che Strabone si riferisse alla Giudea come regione e non al regno di Giudea, che ha visto, nel corso del tempo, variare la sua estensione. D'altra parte è stato notato che l'articolazione della regione siro-palestinese di Strabone non corrisponde a quella di alcuna fase storica<sup>11</sup>. Infine, il quadro generale di 16. 2. 21, per cui la Giudea comprenderebbe la parte interna del territorio, tra Gaza e l'Antilibano fino all'Arabia, contraddice la descrizione di 16. 2. 33 citata sopra:

ἅπαντα μὲν οὖν ἢ ὑπὲρ τῆς Σελευκίδος ὡς ἐπὶ τὴν Αἴγυπτον καὶ τὴν Ἀραβίαν ἀνίσχουσα χώρα κοίλη Συρία καλεῖται, ἰδίως δ' ἢ τῶ Λιβάνῳ καὶ τῶ Ἀντιλιβάνῳ ἀφωρισμένη. τῆς δὲ λοιπῆς ἢ μὲν ἀπὸ Ὀρθωσίας μέχρι Πηλουσίου παραλία Φοινίκη καλεῖται, στενή τις καὶ ἀλιτενής· ἢ δ' ὑπὲρ ταύτης μεσόγαια μέχρι τῶν Ἀράβων ἢ μεταξὺ Γάζης καὶ Ἀντιλιβάνου Ἰουδαία λέγεται.

La Giudea sarebbe dunque una regione interna, con la Fenicia a occupare la fascia costiera<sup>12</sup>. Analogamente in 16. 2. 2 Strabone aveva distinto la Fenicia, sulla costa, e la Giudea, all'interno, e aveva elencato per la Siria nel suo complesso, oltre ai Celesiri, ai Siri e ai Fenici, altri quattro popoli: Giudei, Idumei, Gazei e Azoti.

A questo punto è necessario far entrare in gioco la complessa storia della regione nel I secolo a.C.: Strabone in 16. 2. 40 si sofferma sui figli di Alessandro, Ircano e Aristobulo<sup>13</sup>, e sulla spedizione di Pompeo, ma, come abbiamo visto, è informato anche delle vicende del regno di Erode, al punto da entrare nel dettaglio del cambiamento di nome di Samaria in Sebaste (16. 2. 34 citato *supra*). Inoltre in 16. 2. 46 Strabone fornisce informazioni dettagliate su Erode e sulla sua famiglia. Sappiamo che nel corso del travagliato periodo che va dalla fine della dinastia degli Asmonei ad Augusto sono cambiati più volte sia lo *status* della Giudea (regno indipendente, regno soggetto a Roma in regime di protettorato, prefettura sottoposta a un *legatus*) sia l'estensione del suo territorio. Le imprecisioni di Strabone, ben segnalate da Safrai<sup>14</sup>, derivano dalla scarsa conoscenza della regione, complicata dai continui mutamenti politici che aveva subito nel corso dell'ultimo secolo.

<sup>10</sup> Così intende Jones (1930, 281) nella sua traduzione: «this region lies towards the north». Più generica è la resa di Radt (2005, 339): «Das liegt im Norden». Non mi soffermo sull'uso, a mio avviso improprio, dei punti cardinali. Per Strabone 11. 5. 8 (*προσάρκτιοι μᾶλλον Ἀόρσων*) rinvio a Nicolai 1984.

<sup>11</sup> Safrai 2005, 251.

<sup>12</sup> Può essere utile confrontare la descrizione straboniana con Tacito, *Historiae* 5. 6: *terra finesque qua ad Orientem vergunt Arabia terminatur, a meridie Aegyptus obiacet, ab occasu Phoenices et mare, septentrionem e latere Syriae longe prospectant*. Meno utile è il confronto con la sommaria descrizione della *Syria* di Pomponio Mela (1. 62), che nomina *Iudaea e Palaestine*. Utile il confronto, proposto da Parroni (1984, 228), con Plinio, *Naturalis historia* 5. 66.

<sup>13</sup> Biffi 2002, 239.

<sup>14</sup> Safrai 2005.

Parlando di Iope in 16. 2. 28 Strabone si sofferma sul mito di Andromeda, che sarebbe stata esposta al mostro marino proprio in quella località<sup>15</sup>. L'informazione ci fa capire come la geografia di Strabone, che si presenta come legata all'attualità e scritta per generali e uomini di stato (12. 8. 7), sia anche una geografia del mito, in particolare di quei miti che avevano trovato spazio nell'epica e nella tragedia. Nel caso di Andromeda il mito era oggetto di una tragedia di Sofocle e di una di Euripide<sup>16</sup>. Le fonti mitografiche (Apollodoro 2. 4. 3; Igino 64) riprendono verosimilmente da Euripide, ma il mito era trattato anche in poemi epici perduti. L'*Andromeda* di Euripide, portata in scena nel 412 a.C., era molto popolare (vd. Aristofane, *Ranae* e la parodia in *Thesmophoriazousae*) e il mito si prestava a interpretazioni allegoriche in senso cosmologico<sup>17</sup>. Le fonti mitografiche ambientano la storia di Andromeda in Etiopia, di cui sarebbe stato re Cefeo, padre di Andromeda. Gli Etiopi, ricordati come conquistatori dell'Egitto, ricorrono in 16. 2. 31 (vd. *infra*). La notizia su Andromeda rientra in quel filone di informazioni e di interessi che si può definire filologico-grammaticale<sup>18</sup>.

Le notizie sugli intellettuali attivi a Ascalona e a Gadara<sup>19</sup> in 16. 2. 29 (Antioco di Ascalona, Filodemo, Meleagro, Menippo e Teodoro di Gadara) fanno parte, verosimilmente del bagaglio di conoscenze personali di Strabone, mediate forse anch'esse dalla formazione grammaticale<sup>20</sup>.

Le notizie sulle distanze espresse in stadi (che si trovano in 16. 2. 28; 29; 30; 32; 33; 42) rientrano nel filone dei peripli e, più in generale, in quello della geo-cartografia. A questo filone appartiene Artemidoro, citato esplicitamente per questioni di distanze in 16. 2. 33, e ad esso si può accostare anche Eratostene, citato in 16. 2. 44.

La notizia sulla distruzione di Gaza ad opera di Alessandro<sup>21</sup> (16. 2. 30) è una delle poche relative al periodo, lunghissimo, che va dalle origini (Mosè) fino al tempo dell'autore. Si tratta di un modo di procedere abituale del Geografo, che si sofferma sulle origini per poi fornire informazioni sulla situazione a lui contemporanea o di poco precedente. All'interno del periodo normalmente trascurato proprio Alessandro Magno è privilegiato rispetto ad altri personaggi. La notizia potrebbe risalire a una fonte storiografica ellenistica. Allo stesso filone storico, relativo alla prima età ellenistica, appartiene la notizia sulla battaglia di Rafia tra Antioco il Grande e Tolemeo IV (16. 2. 31).

Di diverso tenore è la notizia su Rhinocoloura, città in cui sarebbero stati inviati i malfattori, con il naso tagliato, nel periodo della dominazione etiopica sull'Egitto (16. 2. 31)<sup>22</sup>. La notizia coincide con quella, più dettagliata, fornita da Diodoro 1. 60.

Il promontorio Casio offre lo spunto per parlare della morte di Pompeo, sepolto in quel luogo (16. 2. 33). Si tratta di una notizia storica relativa a un fatto recente e ben noto e

<sup>15</sup> Sul passo Biffi 2002, 217.

<sup>16</sup> Bubel 1991; Klimek-Winter 1993; Collard - Cropp 2008, 124-155; Pagano 2010.

<sup>17</sup> Su cui Scarpi 1996, 498.

<sup>18</sup> Nicolai 2005-2006.

<sup>19</sup> Biffi 2002, 219 seg., in particolare per l'attribuzione a quest'area di personaggi nativi di Gadara in Siria. Si veda anche Radt 2009, 317.

<sup>20</sup> Una raccolta delle notizie storico-letterarie presenti in Strabone in Stemplinger 1894.

<sup>21</sup> Strabone si riferisce qui ad Alessandro Magno, non, come si era pensato, ad Alessandro Ianneo: Biffi 2002, 221; Safrai 2005, 253.

<sup>22</sup> Biffi 2002, 222. Radt 2009, 318 considera l'etimologia proposta in Strabone come pura fantasia dei Greci.

risalente verosimilmente o a un'opera storica o al bagaglio delle conoscenze personali di Strabone. Si può attribuire la notizia al filone della tradizione storica recente.

Il quadro etnico della Giudea è chiuso da un passo molto importante, che chiama in causa il Tempio di Gerusalemme (16. 2. 34):

οὕτω δ' ὄντων μιγάδων ἢ κρατοῦσα μάλιστα φήμη τῶν περὶ τὸ ἱερὸν τὸ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις πιστευομένων Αἰγυπτίους ἀποφαίνει τοὺς προγόνους τῶν νῦν Ἰουδαίων λεγομένων.

Strabone fa riferimento a una notizia particolarmente autorevole relativa al Tempio, secondo cui gli antenati dei Giudei sarebbero egizi<sup>23</sup>. Strabone coglie la centralità del tempio per i Giudei, anche come luogo di formazione delle tradizioni<sup>24</sup>. Questa sezione corrisponde a un interesse, già antico, per gli spostamenti dei popoli e per la definizione delle loro origini.

Mosè è presentato come un sacerdote egizio (16. 2. 35; cfr. Giuseppe *Contra Apionem* 1. 238; 1. 250; 2. 10-13)<sup>25</sup> e non si fa cenno del popolo di Israele oppresso in Egitto (*Esodo* 1). Mosè, nel racconto di Strabone, conduce con sé un gruppo di credenti, che onorano un generico principio divino (τὸ θεῖον). Riporto ora la breve sintesi della religione mosaica di 16. 2. 35:

ἔφη γὰρ ἐκεῖνος (*scilicet* Moyses) καὶ ἐδίδασκεν, ὡς οὐκ ὀρθῶς φρονοῖεν οἱ Αἰγύπτιοι θηρίοις εἰκάζοντες καὶ βοσκήμασι τὸ θεῖον, οὐδ' οἱ Λίβυες· οὐκ εὖ δὲ οὐδ' οἱ Ἕλληνες ἀνθρωπομόρφους τυποῦντες· εἶη γὰρ ἐν τούτῳ μόνον θεὸς τὸ περιέχον ἡμᾶς ἅπαντας καὶ γῆν καὶ θάλατταν, ὃ καλοῦμεν οὐρανὸν καὶ κόσμον καὶ τὴν τῶν ὄντων φύσιν. τούτου δὴ τίς ἂν εἰκόνα πλάττειν θαρρήσειε νοῦν ἔχων ὁμοίαν τινὶ τῶν παρ' ἡμῖν; ἀλλ' ἔαν δεῖν πᾶσαν ξοανοποιίαν, τέμενος δ' ἀφορίσαντας καὶ σηκὸν ἀξιόλογον τιμᾶν ἔδους χωρὶς, ἐγκοιμᾶσθαι δὲ καὶ αὐτοὺς ὑπὲρ ἑαυτῶν καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων ἄλλους τοὺς εὐονείρους· καὶ προσδοκᾶν δεῖν ἀγαθὸν παρὰ τοῦ θεοῦ καὶ δῶρον αἰεὶ τι καὶ σημεῖον τοὺς σωφρόνως ζῶντας καὶ μετὰ δικαιοσύνης, τοὺς δ' ἄλλους μὴ προσδοκᾶν.

Mosé avrebbe rifiutato il teriomorfismo delle divinità egizie e libiche e l'antropomorfismo di quelle greche e avrebbe rappresentato la divinità come qualcosa che comprende in sé gli uomini, il cosmo e la natura. I templi sarebbero quindi privi di immagini e sarebbero luoghi dove veniva praticata l'incubazione. Il rifiuto delle immagini divine potrebbe aver condotto all'accusa di ateismo rivolta a Orsasef da Manetone (*Contra Apionem* 1. 239)<sup>26</sup>. L'idea di una divinità non rappresentabile, che coincide con il cielo, il cosmo e la natura delle cose esistenti, rinviava, alle orecchie di un greco, a quelle concezioni filosofiche

<sup>23</sup> Si veda sul passo Biffi 2002, 227 seg. Dell'origine egizia dei Giudei Strabone parla anche in 17. 2. 5, facendo riferimento al libro precedente. Sulla tesi antica dell'origine egizia dei Giudei: Catastini (1996, 83), il quale sottolinea che la connessione con una pestilenza porta a interpretare la notizia come ispirata da sentimenti antiebraici. Si veda anche Catastini 1995 e 1998: la storia di Giuseppe nella *Genesi* sarebbe sorta in ambienti ebraici in Egitto tra IV e III sec. a.C. allo scopo di replicare a versioni analoghe a quelle che leggiamo in Manetone. La storia di Giuseppe, secondo la ricostruzione convincente di Catastini, oltre a svolgere una funzione autoapologetica nei confronti del potere egizio, gettava un ponte tra tradizioni cananaiche ed egizie. Si veda anche Garbini 1986, 183-207, sulla posteriorità delle tradizioni della *Genesi* rispetto ad altre che collocavano l'origine del popolo ebraico in Egitto. Da ultimo la lucida sintesi proposta da Catastini 2013.

<sup>24</sup> Sul tempio e sulla classe sacerdotale si veda anche 16. 2. 37.

<sup>25</sup> Feldman 1993, 237-239; 1996, 251 segg.; Barclay 2007, 136 seg., 140 seg., 173-176. Sull'ipotesi della derivazione dell'intera sezione da Posidonio: Radt 2009, 321.

<sup>26</sup> Stern 1974, 62-86; si veda sul passo 78-86; si veda anche Barclay 2007, 137.

monoteistiche, diffuse già a partire dalla scuola eleatica, che respingevano la religione tradizionale e il suo antropomorfismo. Peraltro descrizioni della creazione come opera divina presenti nell'apologetica giudaica (ad esempio, *Contra Apionem* 2. 192)<sup>27</sup> potrebbero aver condotto ad avvicinare la teologia mosaica a quelle forme di panteismo che si erano affermate nelle filosofie ellenistiche, in particolare nello stoicismo<sup>28</sup>.

La tesi della provenienza dei Giudei dall'Egitto, oltre a riflettere i dati delle fonti bibliche, poteva essere accolta bene dai Greci, che, dal tempo di Erodoto, erano avvezzi a considerare gli Egizi come un popolo antichissimo che, per giunta, grazie alla scrittura, aveva conservato memoria del passato fin da tempi remoti<sup>29</sup>.

Per quanto riguarda i sogni e l'incubazione, Strabone potrebbe aver attinto a fonti che conoscevano la Bibbia. Strabone o le sue fonti potrebbero aver tradotto in termini greci (l'incubazione era praticata nei santuari di Asclepio) le apparizioni di Dio a patriarchi e profeti raccontate nella Bibbia<sup>30</sup>. Analogamente a quanto accade alle fonti greche sull'Egitto (su cui vd. *infra*), potrebbe trattarsi di testi che circolavano in ambiente alessandrino.

Il confronto con Manetone in Giuseppe è particolarmente istruttivo: in *Contra Apionem* 1. 88-90<sup>31</sup> (cfr. 1. 103, con precisazioni cronologiche<sup>32</sup>, e la sintesi di 1. 252<sup>33</sup>) la fondazione di Gerusalemme è attribuita agli Hyksos, che avrebbero attraversato il deserto dopo essere stati costretti a lasciare l'Egitto dal faraone Thutmosis<sup>34</sup>. Più oltre si afferma che Osarsef/Mosè sarebbe stato un sacerdote di Eliopoli che sarebbe stato scelto come capo dai lebbrosi e dagli impuri in rivolta contro il faraone Amenofis (*Contra Apionem* 1. 229-250)<sup>35</sup>. Il racconto in parte coincide con quello di Ecateo di Abdera<sup>36</sup>, che vantava fonti egizie (*apud* Diodoro 40. 3; cfr., per le fonti egizie, 1. 69. 7)<sup>37</sup>: in seguito a una pestilenza sarebbero stati espulsi gli stranieri residenti in Egitto, dei quali una gran parte sarebbe stata composta di Giudei. Osarsef avrebbe anche prescritto di non astenersi dagli animali sacri per gli Egizi, ma di immolarli e di mangiarne le carni<sup>38</sup>, e di non unirsi a nessuno a eccezione di coloro

<sup>27</sup> Barclay 2007, 278.

<sup>28</sup> Ludlam in Bar-Kochva 2010 identifica la fonte di Strabone in Posidonio.

<sup>29</sup> Rinvio per questo a Nicolai 2012.

<sup>30</sup> Si veda Radt 2009, 322, che sottolinea che l'incubazione non è un'usanza attestata presso i Giudei.

<sup>31</sup> Si veda Troiani 1977, 92, che si sofferma sulla rinuncia da parte del faraone a una soluzione di forza e confronta il passo con il racconto dell'*Esodo* relativo alle trattative tra Mosè e il faraone. Si vedano anche Schäfer 1997, 31-35; Barclay 2007, 59 segg.

<sup>32</sup> Stern 1974, 74-78; Troiani 1977, 96; Barclay 2007, 65 seg.

<sup>33</sup> Barclay 2007, 252.

<sup>34</sup> Stern 1974, 66-74.

<sup>35</sup> van Henten-Abusch 1996. Per i paralleli biblici e per il problema del presunto interpolatore di Manetone: Troiani 1977, 126-130. Si veda ora il commento di Barclay 2007, 132-142. Sul ritratto di Mosè in Giuseppe: Feldman 1992.

<sup>36</sup> Stern 1974, 20-44; Schäfer 1997, 29-31; Barclay 2007, 338-340; Bar-Kochva 2010, 90-135. Sul cosiddetto Ps.Ecateo di Abdera, autore di un trattato sui Giudei, testimoniato in Giuseppe, *Contra Apionem* 183-205, Bar-Kochva 1996. Non mi soffermo su Cheremone e Lisimaco, autori posteriori a Manetone e discussi da Giuseppe rispettivamente in 1. 288-303 e 304-320. Le loro versioni sono parzialmente sovrapponibili a quella di Manetone. Su Lisimaco: Schäfer 1997, 41 seg. Su Cheremone: Schäfer 1997, 44 seg.

<sup>37</sup> Stern 1974, 26-35.

<sup>38</sup> Su questo particolare del racconto Moro (2013, 164), che confronta il passo di Giuseppe con le fonti ebraiche e ipotizza che l'interpretazione del sacrificio ebraico come «abominio degli Egiziani» sia nata «in seno al

che erano legati da giuramento. Non mi addentro per ora nel problema controverso dell'originario racconto di Manetone, che non avrebbe fatto riferimento ai Giudei e che un autore intermedio tra Manetone e Giuseppe, animato da spirito antiggiudaico, avrebbe intrecciato con altre vicende. In particolare l'autore di 1. 250, dove Osarsef è identificato con Mosè, non sarebbe Manetone<sup>39</sup>. Il riferimento a una seconda versione in 1. 229<sup>40</sup> è uno degli indizi che sono stati addotti a favore di una stratificazione del testo di Manetone.

Giuseppe si serve di Manetone per dimostrare che i Giudei non erano egizi, ma erano stranieri residenti in Egitto, costretti poi a lasciare il paese, e avvalora implicitamente l'ipotesi per cui i Giudei sarebbero in realtà gli Hyksos. Un altro dato che emerge dall'opera di Giuseppe è che i Giudei vengono identificati dai loro detrattori come gli stranieri e gli impuri per eccellenza, come una comunità chiusa rispetto all'esterno e animata da desiderio di vendetta. Giuseppe peraltro, nel contestare le false affermazioni sui Giudei, dedica spazio a un'argomentazione che ha interessanti precedenti: i Giudei sarebbero stati poco noti ai Greci soprattutto perché abitavano lontano dal mare e non erano dediti al commercio e alla pirateria (*Contra Apionem* 1. 60-68)<sup>41</sup>. Inoltre, diversamente da altri popoli, non avevano condotto guerre di conquista, ma si erano dedicati alla coltivazione del loro territorio e al rispetto delle loro leggi. Ora, proprio gli storici greci avevano considerato un fattore di progresso la vicinanza al mare, che permetteva commerci e incremento di ricchezza: è un tema importante nell'*Archeologia* di Tuciddide, che ritorna anche altrove<sup>42</sup>.

In 16. 2. 36 Strabone racconta come Mosè occupò Gerusalemme grazie alla sua eloquenza e spiega che affidò la difesa della città non alle armi, ma ai sacrifici e alla fede nella divinità. Il breve racconto straboniano contraddice completamente quello biblico (*Numeri, Deuteronomio*), nel quale Mosè non entrò nella Terra Promessa, ma fu Giosuè a farlo (*Giosuè*). Il passo più interessante è quello dedicato alla religione e ai metodi di governo di Mosè:

ἅμα δ' ἀντι τῶν ὄπλων τὰ ἱερὰ προὐβάλλετο καὶ τὸ θεῖον, ἴδρυσιν τούτου ζητεῖν ἀξιῶν, καὶ παραδώσειν ὑπισχνούμενος τοιοῦτον σεβασμὸν καὶ τοιαύτην ἱεροποιίαν ἣτις οὔτε δαπάναις ὀχλήσει τοὺς χρωμένους οὔτε θεοφορίας οὔτε ἄλλαις πραγματείαις ἀτόποις. οὗτος μὲν οὖν εὐδοκίμησας τούτοις συνεστήσατο ἀρχὴν οὐ τὴν τυχοῦσαν, ἀπάντων προσχωρησάντων ῥαδίως τῶν κύκλῳ διὰ τὴν ὁμιλίαν καὶ τὰ προτεινόμενα.

Il culto mosaico viene apprezzato per la sua sobrietà da Strabone, che sappiamo essere vicino allo stoicismo. Allo stesso modo Mosè espande il suo potere grazie alla buona fama che acquista e alla spontanea adesione delle popolazioni circostanti. La raffigurazione di Mosè come sovrano e sacerdote saggio ricorda quella del monarca ideale, le cui caratteristiche erano state fissate a partire dal IV secolo (Senofonte, *Ciropedia*, per esempio). La differenza principale risiede nella centralità della religione e nell'assenza di una delle caratteristiche principali del buon sovrano: il valore militare. L'occupazione di Gerusalemme

---

giudaismo egiziano come appropriazione a scopo polemico di un concetto tipico della mentalità religiosa egiziana».

<sup>39</sup> Si vedano il già citato commento di Troiani 1977, specialmente 126 e 130; Catastini 1995, 280-284; Droge 1996, 135 segg.; Barclay 2007, 141 segg., 335-337.

<sup>40</sup> Barclay 2007, 132 seg.

<sup>41</sup> Troiani 1977, 83-85; Barclay 2007, 42-46.

<sup>42</sup> Nicolai 2005.

sarebbe avvenuta in modo pacifico, anche per la natura inospitale dei luoghi, che non li rendeva oggetto di particolare interesse. L'argomentazione ricorda quella di Tucidide 1. 2. 5 sull'autoctonia degli Ateniesi.

A quale filone di tradizione si rifaceva Strabone per le vicende di Mosè e per la religione giudaica? Si può pensare che fosse lo stesso di Ecateo di Abdera e di Manetone, forse in una fase in cui il testo di questo autore non era stato ancora interpolato e modificato in senso anti-giudaico: in tutti questi autori, infatti Mosè viene presentato come un sacerdote egizio<sup>43</sup>. Questo filone di tradizione è stato integrato da idee e informazioni su piccoli popoli dediti a culti particolari e dotati di antica e peculiare saggezza<sup>44</sup>, un motivo questo frequente in età ellenistica e al quale Strabone, come vedremo tra poco, era molto sensibile. Dunque, un filone di tradizione che chiamerei egizio, costituito di autori che scrivevano sull'Egitto in lingua greca, e un altro nato dalla speculazione filosofica sulle forme di governo, sul ruolo della religione e sugli oracoli: propongo di chiamarlo filosofico-etnografico<sup>45</sup>. All'interno del primo di questi due filoni emergono occasionalmente valutazioni critiche nei confronti dello stile di vita dei Giudei. Ad esempio in Ecateo di Abdera, *apud* Diodoro 40. 3. 4 si afferma che i Giudei, a causa dell'espulsione dall'Egitto che avevano subito, conducevano una vita asociale e ostile agli stranieri.

La decadenza nelle generazioni successive a Mosè, con l'affermarsi di superstizioni (proibizioni alimentari, circoncisione maschile e femminile etc.)<sup>46</sup> e la degenerazione dei sacerdoti in tiranni<sup>47</sup>, a cui si accompagnò la pratica del brigantaggio (16. 2. 37; per il brigantaggio cfr. 16. 2. 28)<sup>48</sup>, corrisponde parzialmente allo schema della *Ciropedia*, per cui al sovrano ideale segue il suo contrario, in quel caso Cambise che succede a Ciro. La corrispondenza è soltanto parziale perché Strabone afferma che i primi successori di Mosè continuarono a rispettare le sue leggi e che soltanto tempo dopo la situazione sarebbe cambiata in peggio. Il racconto straboniano rispetta anche lo schema polibiano per cui il potere monarchico degenera in tirannide.

οἱ δὲ διαδεξάμενοι χρόνους μὲν τινὰς ἐν τοῖς αὐτοῖς διέμενον δικαιοπραγοῦντες καὶ θεοσεβεῖς ὡς ἀληθῶς ὄντες, ἔπειτ' ἐφισταμένων ἐπὶ τὴν ἱερωσύνην τὸ μὲν πρῶτον δεισιδαιμόνων, ἔπειτα τυραννικῶν ἀνθρώπων, ἐκ μὲν τῆς δεισιδαιμονίας αἱ τῶν βρωμάτων ἀποσχέσεις, ὄνπερ καὶ νῦν ἔθος ἐστὶν αὐτοῖς ἀπέχεσθαι, καὶ αἱ περιτομαὶ καὶ αἱ ἔκτομαὶ καὶ

<sup>43</sup> Schäfer 1997, 39. Allo stesso filone deve aver attinto in seguito Tacito, *Historiae* 5. 3: *plurimi auctores consentiunt orta per Aegyptum tabe, quae corpora foedaret, regem Bocchorim etc.* Il riferimento a *plurimi auctores* fa pensare a una sorta di *vulgata* sulle origini dei Giudei.

<sup>44</sup> Per l'idea che un piccolo popolo circoscritto e dedito al rigoroso rispetto delle proprie leggi potesse essere descritto come un popolo di filosofi orientali: Troiani 1977, 35.

<sup>45</sup> Per l'intero racconto straboniano, e in particolare per l'uscita dall'Egitto, Gager (1983, 73) parla di "etnografia idealizzante". *Contra* Schäfer 1997, 38-40, secondo cui «Strabone usa in realtà un cliché anti-giudaico piuttosto comune» (39). Schäfer si riferisce in particolare alla sezione in cui Strabone descrive la decadenza dei costumi dei Giudei (16. 2. 37).

<sup>46</sup> Strabone è l'unica fonte che parla di circoncisione femminile presso i Giudei. Questa pratica, di cui i Giudei non si sono serviti in alcuna epoca storica, è tradizionale presso diverse popolazioni africane: è possibile che Strabone o la sua fonte abbiano erroneamente esteso alle donne la pratica giudaica della circoncisione. Sulla circoncisione nelle fonti greche e latine Schäfer 1997, 133-146; Biffi 2002, 229.

<sup>47</sup> Per il possibile riferimento agli Asmonei: Feldman 1993, 239, 325. Biffi (2002, 236) legge il passo con riferimento al periodo che inizia con i Maccabei.

<sup>48</sup> Biffi 2002, 229 seg., secondo cui il passo straboniano farebbe riferimento in particolare alla pirateria.

εἶ τινα τοιαῦτα ἐνομίσθη, ἐκ δὲ τῶν τυραννίδων τὰ ληστήρια. οἱ μὲν γὰρ ἀφιστάμενοι τὴν χώραν ἐκάκουν καὶ αὐτὴν καὶ τὴν γεινιῶσαν, οἱ δὲ συμπράττοντες τοῖς ἄρχουσι καθήρπαζον τὰ ἀλλότρια καὶ τῆς Συρίας κατεστρέφοντο καὶ τῆς Φοινίκης πολλήν. ἦν δ' ὅμως εὐπρέπεια τις περὶ τὴν ἀκρόπολιν αὐτῶν, οὐχ ὡς τυραννεῖον βδελυτομένων, ἀλλ' ὡς ἱερὸν σεμνυόντων καὶ σεβομένων.

Il passo merita un esame attento: dalla superstizione derivarono le pratiche che i Giudei continuano ad osservare, mentre dall'ascesa al rango sacerdotale di uomini dal carattere tirannico discese il brigantaggio. Le azioni di alcuni briganti si rivolsero contro la loro stessa regione e contro i territori vicini; altri collaborarono con le autorità per saccheggiare la Siria e la Fenicia. Malgrado questa decadenza, il rispetto per il Tempio, definito "acropoli", non come sede del potere tirannico dei sacerdoti, ma come luogo sacro, rimase immutato. Nella ricostruzione di Strabone quella che lui o le sue fonti consideravano l'originaria legge mosaica non prevedeva le prescrizioni che sono, invece, parte integrante del Pentateuco<sup>49</sup>. Evidentemente, per lui o per le fonti alle quali dava credito la legge mosaica è esclusivamente quella che si credeva trasmessa da Dio a Mosè, come si ricava dai ragionamenti condotti nei paragrafi successivi e dedicati appunto all'origine divina, o presunta tale, oppure umana delle leggi in vigore presso vari popoli.

I paragrafi 38 e 39 sono dedicati a una riflessione sulle leggi e sulla loro provenienza, dagli dei o dagli uomini, e a un ampliamento della prospettiva in direzione, diremmo noi, comparativa. Strabone muove da una riflessione che ricorda l'esordio della *Politica* di Aristotele: πολιτικοὶ γὰρ ὄντες ἀπὸ προστάγματος κοινοῦ ζῶσιν. Gli antichi, secondo Strabone, ricevevano il πρόσταγμα dagli dei e per questo motivo consultavano frequentemente gli oracoli di Dodona e di Delfi o si rivolgevano regolarmente a Zeus, come si diceva avesse fatto Minosse. Licurgo, emulo di Minosse, avrebbe chiesto consiglio a Delfi sull'ordinamento più appropriato per i Lacedemoni (16. 2. 38). Dopo una presa di distanza (ταῦτα γὰρ ὅπως ποτὲ ἀληθείας ἔχει), Strabone si sofferma sull'autorità degli indovini, da vivi e da morti, e porta l'esempio di Tiresia. Altri esempi sono quelli di Amfiarao, Trofonio, Orfeo, Museo, del dio dei Geti (Zalmoxis, Deceneo), di Achecaro<sup>50</sup> presso i Bosporiani, dei gimnosofisti in India, dei Magi e dei negromanti in Persia, e inoltre di quelli che ricavano auspici dai piatti e dall'acqua, dei Caldei presso gli Assiri, degli aruspici etruschi presso i Romani. A tutte queste figure vengono accostati Mosè e i suoi successori<sup>51</sup>, prima della degenerazione che aveva descritto in precedenza. Strabone mette insieme figure molto diverse, legislatori e indovini, individui singoli e caste sacerdotali, accomunati soltanto da un rapporto con il divino che dava loro fama di profeti e autorità presso le popolazioni in cui operavano. Mosè potrebbe essere accostato ai grandi legislatori greci, Minosse e Licurgo, ma è più arduo trovare punti di contatto con Magi e gimnosofisti o con gli indovini e i poeti della tradizione greca. Un utile parallelo è offerto da Giuseppe, *Contra Apionem* 2. 168<sup>52</sup> che mette a confronto la concezione mosaica della divinità e quella di filosofi greci come Pitagora, Anassagora, Platone, Stoa.

<sup>49</sup> Feldman 1993, 533 n. 18.

<sup>50</sup> Radt 2009, 325.

<sup>51</sup> Su questo passo: Feldman 1993, 432 seg.

<sup>52</sup> Barclay 2007, 264 segg.

Con 16. 2. 40 si torna alla storia recente: Alessandro<sup>53</sup> e i figli Ircano e Aristobulo e l'intervento di Pompeo. Come spesso accade in Strabone, dall'epoca dei fondatori (Mosè) si passa immediatamente all'epoca contemporanea o di poco precedente alla sua, con sporadiche notizie relative ai periodi intermedi. Buona parte del capitolo è occupato dalla conquista di Pompeo<sup>54</sup>. Non si può escludere che il racconto, insieme a quello sulla morte di Pompeo in 16. 2. 33, derivi da fonti storiche attente a Pompeo, come Posidonio di Apamea<sup>55</sup>, che Strabone conobbe personalmente e che è citato in 16. 2. 43. Con questo non voglio identificare una fonte, ma indicare uno degli autori che appartengono al filone della tradizione storica recente.

16. 2. 41-45 è una sezione paradossografica, con varie meraviglie naturali, che riguardano la botanica, le acque della palude Sirbonide<sup>56</sup>, l'asfalto, ma anche la preparazione di incantesimi e pozioni (16. 2. 43). Si tratta dello stesso filone di tradizione presente in Tacito, *Historiae*. 5. 6.

Il paragrafo conclusivo (12. 2. 46) continua il racconto delle vicende della Giudea da Ircano (l'emendamento sembra sicuro) a Erode e poi ai suoi figli: si arriva in questo modo al periodo successivo alla morte di Erode, nel 4 a.C. Anche in questo caso si deve pensare a tradizione storica recente, se non, per qualche informazione, a conoscenze dirette di Strabone.

Cercando di tirare le fila del ragionamento che ho tentato di condurre, si può dire che nella sezione sulla Giudea, accanto a tre citazioni nominali (Artemidoro di Efeso, Eratostene e Posidonio), sono presenti diversi filoni di tradizione che confermano la pluralità delle fonti utilizzate da Strabone e anche la complessità del suo metodo di lavoro. Se la descrizione della regione dipende da fonti geo-cartografiche, il racconto della sua storia presenta con grande chiarezza più filoni giustapposti e integrati: un filone egizio, ovviamente di scrittori in lingua greca, al quale si può collegare anche un filone relativo alle pratiche cultuali del tempio di Gerusalemme, uno filosofico-etnografico, da cui deriva la comparazione con altri popoli, un filone storico relativo al primo ellenismo (Alessandro, battaglia di Rafia) e uno recente (Asmonei, Pompeo, Erode). Strabone potrebbe aver aggiunto conoscenze personali, legate ai suoi contatti con le autorità romane<sup>57</sup>. Gli altri due filoni che si possono identificare, quello filologico-grammaticale e quello paradossografico, sono isolati rispetto al corpo principale del testo straboniano: il primo, usato per la storia di Andromeda, permette di dar conto delle vicende più remote attribuite alla regione, il secondo è utilizzato nell'ampia sezione naturalistica.

Per quanto riguarda la percezione che Strabone aveva dei Giudei e della religione giudaica, si può dire che il Geografo non è un detrattore dei Giudei, come Apione e il presunto interpolatore di Manetone, ma li rappresenta come un popolo di origine egizia, dedito al culto divino e obbediente a una legge che si faceva risalire alla divinità. Mancano completamente

<sup>53</sup> Si tratta di Alessandro Ianneo: Radt 2009, 326.

<sup>54</sup> Feldman 1993, 161. Bar-Kochva 2010, 462 identifica la fonte di Strabone per la descrizione di Gerusalemme in Posidonio e segnala i punti di contatto con Timocare.

<sup>55</sup> Sulla problematica ricostruzione della posizione di Posidonio nei confronti del giudaismo attraverso fonti posteriori (Diodoro, Strabone) Feldman 1993, 498 n. 11 e soprattutto Bar-Kochva 2010, 338-457.

<sup>56</sup> Biffi 2002, 242: si tratta di una svista di Strabone che confonde la palude Sirbonide con il Mar Morto (*Asphaltis*). Si veda anche Radt 2009, 329 seg.

<sup>57</sup> Safrai 2005, 258 distingue tre livelli di informazione: uno risalente al primo ellenismo, un altro approssimativamente contemporaneo di Strabone e un ultimo di conoscenze di prima mano.

in Strabone le storie anti giudaiche riferite da Giuseppe. Ne ricordo due. La prima, in 2. 91-96<sup>58</sup>, è relativa ad Antioco (IV Epifane) che avrebbe trovato nel Tempio un prigioniero greco messo lì ad ingrassare per essere poi sacrificato<sup>59</sup>. La storia, definita *omni tragoedia plenissima* (2. 97), richiama da vicino il mito di Ifigenia in Tauride (Euripide) e soprattutto quello del re egizio Busiride, che avrebbe appunto avuto l'abitudine di sacrificare gli stranieri. Si aggiunge qui il motivo folclorico dell'ingrassamento. Faccio solo cenno del precetto di Ex. 22. 20, dove, proprio in ricordo del soggiorno in Egitto, si prescrive di non maltrattare e di non opprimere lo straniero. La seconda, in 2. 112-120<sup>60</sup>, dove è citato come fonte Mnasea di Patara (fr. 35 Cappelletto)<sup>61</sup>, è la vicenda dell'idumeo Zabido che sarebbe entrato nel tempio e avrebbe rubato la testa d'asino che vi era conservata. La testa d'asino rimarrà anche negli attacchi ai Cristiani: il graffito, conservato sul Palatino e datato dubitativamente al II sec. d.C., mostra un uomo che guarda un crocifisso al quale è appeso un uomo con testa d'asino. L'iscrizione recita "Alexamenos venera il (suo) dio". Dell'iscrizione si ricorderà Giovanni Pascoli nel *Paedagogium: tunc tristi nube solutus / scribit* ΑΛΕΞΑΜΕΝΟΣ ΣΕΒΕΤΕ ΘΕΟΝ, *et sibi plaudit* (v. 99 segg.)<sup>62</sup>. Non sono presenti in Strabone neanche ricostruzioni infedeli del culto giudaico, come quella di *Contra Apionem* 2. 10 segg.<sup>63</sup>, relativa a un culto solare introdotto da Mosè, che avrebbe fatto erigere delle colonne sormontate da un quadrante solare; l'ombra proiettata da una statua sul quadrante avrebbe descritto un cerchio corrispondente al movimento apparente del sole<sup>64</sup>.

Al contrario i paragoni che Strabone istituisce tra i Giudei (e il loro legislatore Mosè) e altri popoli (e altri legislatori e sapienti) dimostrano un apprezzamento che non si incontrerà più, se non nell'apologetica giudaica. Strabone condivide con Filone e con Flavio Giuseppe il tentativo di presentare un giudaismo accettabile per i Greci, allineato ad altre culture, per lo più orientali, e privo di alcune peculiarità che potevano essere viste con sospetto da Greci (e Romani). In particolare, come nota Momigliano riferendosi a Flavio Giuseppe<sup>65</sup>, in questo autore sono assenti i due aspetti più vitali del giudaismo dei primi secoli dell'era cristiana: la sinagoga come luogo di studio della Torah e di formazione dei giovani e degli adulti, e l'apocalittica, legata alle aspettative messianiche. Entrambi gli aspetti sono assenti anche in Strabone. *Mutatis mutandis* si può dire che il giudaismo così come è presentato da Strabone si può avvicinare alla descrizione, razionalizzata e resa umanamente verosimile, di John Toland. Una formulazione di Strabone poteva ben prestarsi a essere intesa come un'affermazione della natura tutta umana delle varie religioni che pretendevano di essere rivelate da un dio (16. 2. 39):

<sup>58</sup> Barclay 2007, 217-220.

<sup>59</sup> Troiani 1977, 167 seg.

<sup>60</sup> Troiani 1977, 169-171; Schäfer 1997, 74-81; Barclay 2007, 227-231, 350-352.

<sup>61</sup> Cappelletto 2003, 266-271.

<sup>62</sup> Devo la segnalazione a Maurizio Sonnino, che mi è gradito ringraziare.

<sup>63</sup> Barclay 2007, 173-175.

<sup>64</sup> Troiani 1977, 141 seg.

<sup>65</sup> Momigliano 1982, specialmente 325 segg. Sul tentativo di Giuseppe di interpretare il giudaismo per mezzo di categorie diverse ed estranee Momigliano 1966.

ταῦτα γὰρ ὅπως ποτὲ ἀληθείας ἔχει, παρά γε τοῖς ἀνθρώποις ἐπεπίστευτο καὶ ἐνενόμιστο, καὶ διὰ τοῦτο καὶ οἱ μάντιες ἐτιμῶντο ὥστε καὶ βασιλείας ἀξιοῦσθαι, ὡς τὰ παρὰ τῶν θεῶν ἡμῖν ἐκφέροντες παραγγέλματα καὶ ἐπανορθώματα καὶ ζῶντες καὶ ἀποθανόντες.

Il passo è citato da Toland due volte: a p. 131 seg. e a p. 192 segg.<sup>66</sup>.

Se la legge mosaica è apprezzata, lo stesso non si può dire per le prescrizioni considerate posteriori a Mosè (circoncisione maschile e femminile, norme alimentari) e per la pratica del brigantaggio, che si sarebbe imposta anch'essa alcune generazioni dopo il legislatore (16. 2. 37). Strabone distingue una fase iniziale e "sana" del giudaismo rispetto a una decadenza successiva, nella quale sarebbe prevalsa la superstizione e la classe sacerdotale avrebbe assunto atteggiamenti tirannici. Tale distinzione, che potrebbe essere autonoma elaborazione di Strabone o derivata dalle sue fonti, permette di identificare uno schema etnografico piuttosto comune per cui un popolo nella fase delle origini si mantiene fedele a regole giuste e rigorose per poi degenerare successivamente.

Quale fosse la posizione di Strabone nei confronti di chi governava la Giudea ai suoi tempi risulta abbastanza chiaro da 16. 2. 46, dove presenta un quadro positivo del regno di Erode<sup>67</sup>, soprattutto per i suoi buoni rapporti con le autorità romane, ma, al tempo stesso, segnala gli intrighi e gli omicidi avvenuti nella sua corte e la debolezza dei suoi figli. Strabone vede la Giudea contemporanea con gli occhi dei Romani, da cui evidentemente deriva la valutazione positiva di Erode.

Tutte le accuse e le critiche nei confronti degli giudaismo, che confluiranno nel *Contra Apionem*, costituiranno la base di una rappresentazione del giudaismo che avrà, purtroppo, grande fortuna in Occidente. Basti pensare all'*Erodiade* di Flaubert: «Aulo lo schernì a proposito della testa d'asino, che, a quanto si diceva, essi onoravano, e non lesinò altri sarcasmi sulla loro antipatia per il porco. Era, probabilmente, perché quel bestione aveva ucciso il loro Bacco – e loro amavano troppo il vino, visto che nel loro Tempio era stata scoperta una vigna d'oro<sup>68</sup>». Ma in età augustea quelle accuse, emerse fino ad allora solo occasionalmente (Mnasea), non avevano ancora preso corpo in forma sistematica e l'immagine del giudaismo era ben diversa da quella propalata da Apione (e dalle sue fonti). Si può per questo motivo ipotizzare che proprio nei primi decenni dell'era cristiana accuse e false tradizioni siano state raccolte e incluse in quelle opere sulla storia egizia (Manetone) alle quali aveva attinto Apione o, alternativamente, che tradizioni come quella dell'origine egizia siano state riprese e sfruttate dalla propaganda anti giudaica. Nel primo caso si dovrebbe pensare all'intervento di un interpolatore, che avrebbe alterato e integrato il racconto di Manetone; nel secondo caso, invece, a un più sistematico sfruttamento a fini polemici di tradizioni già presenti in opere di epoca ellenistica. Quale che sia lo soluzione corretta di questo difficile problema, resta il fatto che queste operazioni sono avvenute nel periodo che precede e prepara il pogrom di Alessandria<sup>69</sup> del 38 d.C.

<sup>66</sup> Cito dall'edizione pubblicata a Hagae Comitibus (The Hague) nel 1709.

<sup>67</sup> Sul passo Biffi 2002, 246-248.

<sup>68</sup> In *Tre racconti*, 1877, traduzione di G. Raboni.

<sup>69</sup> Schäfer 1997, 195-222.

## BIBLIOGRAFIA

- BARCLAY, J.M.G.  
2007 *Flavius Josephus. Against Apion*, Leiden 2007.
- BAR-KOCHVA, B.  
1996 *Pseudo-Hecataeus, "On the Jews": Legitimizing the Jewish Diaspora*, Berkeley 1996  
2010 *The Image of the Jews in Greek Literature. The Hellenistic Period*, Berkeley - Los Angeles - London 2010.
- BIFFI, N.  
2002 *Il Medio Oriente di Strabone. Libro XVI della Geografia*, Bari 2002.
- BUBEL, F. (ed.)  
1991 *Euripides: Andromeda* (Palingenesia 34), Stuttgart 1991.
- CAPPELLETTO, P.  
2003 *I frammenti di Mnasea*, Milano 2003.
- CATASTINI, A.  
1995 Le testimonianze di Manetone e la 'Storia di Giuseppe' (Genesi 37-50): *Henoch* 17 (1995), pp. 279-300.  
1996 Le notizie degli autori classici sulle origini degli Ebrei: considerazioni generali: E. ACQUARO (ed.), *Alle soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di Sabatino Moscati. I. Storia e culture*, Pisa - Roma 1996, pp. 81-88.  
1998 Ancora sulla datazione della 'Storia di Giuseppe' (Genesi 37-50): *Henoch* 20 (1998), pp. 208-224.  
2013 La questione delle origini ebraiche: A. CATASTINI (a cura di), *La percezione dell'ebraismo in altre culture e nelle arti* (Quaderni di Vicino Oriente VI), Roma 2013, pp. 71-85.
- COLLARD, C. - CROPP, M. (eds.)  
2008 *Euripides. Fragments. Aegeus-Meleager* (Euripides VII), Cambridge 2008.
- DROGE, A.J.  
1996 Josephus between Greeks and Barbarians: L.H. FELDMAN - J.R. LEVINSON (eds.), *Josephus' Contra Apionem. Studies in Its Character and Context With a Latin Concordance to the Portion Missing in Greek*, Leiden - New York - Köln 1996, pp. 115-142.
- FELDMAN, L.H.  
1992 Josephus' portrait of Moses: *Jewish Quarterly Review* 3-4 (1992), pp. 285-328.  
1993 *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1993.  
1996 Reading Between the Lines: Appreciation of Judaism in Anti-Jewish Writers Cited in *Contra Apionem*: L.H. FELDMAN - J.R. LEVINSON (eds.), *Josephus' Contra Apionem. Studies in Its Character and Context With a Latin Concordance to the Portion Missing in Greek*, Leiden - New York - Köln 1996, pp. 250-270.
- FELDMAN, L.H. - LEVINSON, J.R.  
1996 *Josephus' Contra Apionem. Studies in Its Character and Context With a Latin Concordance to the Portion Missing in Greek*, Leiden - New York - Köln 1996.
- GAGER, J.G.  
1983 *The origins of Anti-Semitism*, New York - Oxford 1983.
- GARBINI, G.  
1986 Tra Egitto e Babilonia: G. GARBINI (ed.), *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Brescia 1986, pp. 183-207.

- HEBENSTREIT, J.C.  
1750 *De Mosis et Strabonis consensu adversus Io. Tolandum commentatio qua viro clarissimo Christiano Wilhelmo Thalemanno summos in philosophia honores gratulatur*, Leipzig 1750.
- KLIMEK-WINTER, R.  
1993 *Andromedatragödien: Sophokles, Euripides, Livius Andronikos, Ennius, Accius. Text, Einleitung und Kommentar* (Beiträge zur Altertumskunde 21), Stuttgart 1993.
- LUDLAM, I.  
2010 Appendix: The God of Moses in Strabo: B. BAR-KOCHVA (ed.), *The Image of the Jews in Greek Literature. The Hellenistic Period*, Berkeley - Los Angeles - London 2010, pp. 525-541.
- JONES, H.L.  
2005 *Strabo. Geography*, Books 15-16, Cambridge 2005.
- MOMIGLIANO, A.  
1966 *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Roma 1966.  
1982 *La storiografia greca*, Torino 1982.
- MORO, C.  
2013 Il sacrificio ebraico come “abominio degli egiziani”: fonti classiche e tradizione giudaica: *Rationes rerum* 2 (2013), pp. 145-165.
- NICOLAI, R.  
1984 Un sistema di localizzazione relativa. Aorsi e Siraci in Strab. XI 5, 7-8: F. PRONTERA (ed.), *Strabone. Contributi allo studio della personalità e dell'opera*, Perugia 1984, pp. 101-125.  
2001 Strabone e la campagna partica di Antonio. Critica delle fonti e critica del testo: G. TRAINA (ed.), *Studi sull'XI libro dei Geographika di Strabone*, Lecce 2001, 95-126.  
2005 Omero, Tucidide e Platone sulla preistoria dell'umanità e sulla fondazione di città: *Seminari Romani di Cultura Greca* 8 (2005), pp. 237-261.  
2005-2006 Geografia e filologia nell'Asia di Strabone: *Geographia antiqua* 14-15 (2005-2006), pp. 55-76.  
2012 Verità della storia e verità del paradigma: riflessioni su Isocrate (con un'appendice platonica): A.I. BOUTON-TOUBOULIC - F. DASPET (eds.), *Dire le vrai. Acte de la Journée d'Études du XLII<sup>e</sup> Congrès international de l'Association des Professeurs de Langues anciennes de l'Enseignement Supérieur, Bordeaux 23 mai 2009*, Bordeaux 2012, pp. 9-37.
- PAGANO, V.  
2010 *L'Andromeda di Euripide. Edizione e commento dei frammenti*, Alessandria 2010.
- PARRONI, P.  
1984 *Pomponii Melae de Chorographia libri tres*, Roma 1984.
- POTHECARY, S.  
2005 'Kolossourgia'. A colossal statue of a work: D. DUECK - H. LINDSAY - S. POTHECARY (eds.), *Strabo's Cultural Geography. The Making of a Kolossourgia*, Cambridge 2005, pp. 5-26.
- RADT, S.  
2005 *Strabons Geographika. Band 4. Buch XIV-XVII: Text und Übersetzung*, Göttingen 2005.  
2009 *Strabons Geographika Band 8: Buch XIV-XVII: Kommentar*, Göttingen 2009.
- SAFRAI, Z.  
2005 Temporal layers within Strabo's description of Coele Syria, Phoenicia and Judaea: D. DUECK - H. LINDSAY - S. POTHECARY (eds.), *Strabo's Cultural Geography. The Making of a Kolossourgia*, Cambridge 2005, pp. 250-258.
- SCARPI, P.  
1996 *Apollodoro, I miti greci (Biblioteca)*, Milano 1996.

- SCHÄFER, P.  
1997 *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Boston 1997.
- SHAHAR, Y.  
2005 Josephus' hidden dialogue with Strabo: D. DUECK. - H. LINDSAY - S. POTHECARY (eds.), *Strabo's Cultural Geography. The Making of a Kolossourgia*, Cambridge 2005, pp. 235-249.
- STEMPLINGER, E.  
1894 *Strabons Litterarhistorische Notizen*, München 1894.
- STERN, M.  
1974 *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, I, From Herodotus to Plutarch*, Jerusalem 1974.
- TOLAND, J.  
1709 *Dissertationes duae. Adeisidaemon et origines Judaicae*, Hagae Comitum 1709.
- TROIANI, L.  
1977 *Commento storico al "Contro Apione" di Giuseppe*, Pisa 1977.
- VAN HENTEN, J.W. - ABUSCH, R.  
1996 The depiction of the Jews as Typhonians and Josephus' strategy of refutation in *Contra Apionem*: L.H. FELDMAN - J.R. LEVINSON (eds.), *Josephus' Contra Apionem. Studies in Its Character and Context With a Latin Concordance to the Portion Missing in Greek*, Leiden - New York - Köln 1996, pp. 271-309.



**NON INSULTANDO SED EXSULTANDO:  
L'ADVERSUS IUDAEOS DI AGOSTINO TRA POLEMICA E DILECTIO**

Sergio Zincone - Sapienza Università di Roma

*Adversus Iudaeos is a sermon in which Augustine admonishes his audience to proclaim the divine testimonies with love for the Jews. This sermon abounds with scriptural quotation and argumentation, mainly from the Pauline writings, the Gospels and a wide range of Old Testament writings. According to Augustine the preservation of the Jews allows them to remain keepers of the Old Testament prophetic texts. They bear witness to the Gentiles that these texts predate Christ and the Church and are not Christian forgeries.*

Keywords: Bible; Judaism; diaspora; sermon; Augustine

1. ISPIRAZIONE PAOLINA E VETEROTESTAMENTARIA

L'*Adversus Iudaeos* viene considerato un sermone redatto da Agostino verso gli ultimi anni della sua vita, intorno al 428-429<sup>1</sup>. Esso è rivolto principalmente ai fedeli della sua comunità che il predicatore intende istruire sulla tematica relativa al rapporto fra giudaismo e cristianesimo. Come vedremo più avanti, i giudei sono interpellati in modo fittizio in quanto è lo stesso Agostino a precisare che vuole anche interloquire con essi come se fossero presenti<sup>2</sup>; questo conferma chiaramente che il pubblico che assisteva alla predica del vescovo di Ippona era costituito da cristiani. Il tono di questo sermone, che appare pastorale e moderato, rifugge dall'asprezza di talune invettive, tipiche di una certa letteratura anti giudaica<sup>3</sup>, ma certamente diversi sono i motivi polemici, che si ritrovano nella tradizione precedente, il cui fondamento è ravvisato innanzitutto in diversi passi scritturistici interpretati in senso spirituale e specificamente tipologico.

L'inizio e la fine del sermone, quasi con un movimento circolare, presentano, sulla base di Rm 11,18, la metafora dei rami spezzati, vale a dire i giudei, nei confronti dei quali il predicatore invita a non vantarsi<sup>4</sup>, a non insuperbire<sup>5</sup>; in questo contesto fin dal principio<sup>6</sup> si prospetta la salvezza di alcuni tra i giudei secondo la parola dell'Apostolo: «Anche quelli, se non persevereranno nell'infedeltà, saranno innestati, perché Dio può innestarli una seconda volta»<sup>7</sup>. Ciò non toglie che Agostino subito dopo<sup>8</sup> inserisca un motivo polemico rilevando che i giudei disprezzano il Vangelo e l'Apostolo perché non intendono quello che leggono, cioè le profezie come quella di Is 49,6, interpretata tipologicamente in senso cristologico: «Ti renderò luce delle genti, perché tu porti la mia salvezza fino ai confini della terra». I giudei infatti non riconoscono nel Cristo Signore la luce e la salvezza. Occorre notare qui il *topos* dei giudei considerati come infermi secondo una metafora di

<sup>1</sup> Cfr. Blumenkranz 1973, 200; Falcioni 2003, 394; Van Oort 2004-2010, 792-796.

<sup>2</sup> *Adversus Iudaeos* 7, 9; Nuova Biblioteca Agostiniana, *Opere polemiche* vol. XII/1, Roma 2003, 422.

<sup>3</sup> Si pensi, ad es. alle omelie *Adversus Iudaeos* di Crisostomo, soprattutto la prima.

<sup>4</sup> *Adversus Iudaeos* 1, 1; 410.

<sup>5</sup> *Adversus Iudaeos* 10, 15; 434.

<sup>6</sup> *Adversus Iudaeos* 1, 1; 410.

<sup>7</sup> Rm 11,23.

<sup>8</sup> *Adversus Iudaeos* 1, 2; 410.

tipo medico che del resto in questo genere di letteratura polemica viene applicata anche a pagani ed eretici. Agostino avverte quindi la necessità di ricorrere alle Scritture, in particolare dell'Antico Testamento, che anche presso i giudei hanno grande autorità, e fa riferimento ad un concetto ampiamente sviluppato dagli esegeti cristiani antichi, quello dell'utilità delle Scritture<sup>9</sup>; riprendendo la metafora medica, egli osserva che se i giudei non vogliono essere risanati da questa utilità offerta loro, sono però confutati dalla verità ad essi manifestata<sup>10</sup>. Ne consegue che il predicatore si sofferma sull'interpretazione spirituale dei precetti dell'antica legge; Paolo chiama ombre delle cose future<sup>11</sup> i misteri antichi, i *vetera sacramenta*, per cui, tolta l'ombra, si fruisce della loro pura luce, che, come si è visto in precedenza, rimanda a Cristo e alla sua opera salvifica. I cristiani, in questa ottica di reinterpretazione dell'economia veterotestamentaria, offrono il loro corpo come vittima viva e santa e effondono a Dio le loro anime con santi desideri invece del sangue degli antichi sacrifici. Quando troviamo riposo in Cristo, la vittima più grande, nostra Pasqua<sup>12</sup>, veramente celebriamo il sabato<sup>13</sup>. In questo accenno al riposo c'è l'eco del famoso incipit delle *Confessiones*: «il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te<sup>14</sup>». Nel medesimo passo dell'*Adversus Iudaeos* il vescovo di Ippona tiene a mettere in risalto, citando Mt 5,17, che Cristo non è venuto ad abolire la legge e i profeti, ma a dare compimento<sup>15</sup>.

## 2. IL SALMO 44

Il popolo di Dio è ora il popolo cristiano. Prendendo lo spunto dal titolo di alcuni salmi, come Sal 44,1, secondo il testo dei LXX: «Per quelle cose che saranno mutate», Agostino sottolinea che le cose osservate al tempo dei profeti non sono condannate, ma trasformate come indica appunto il suddetto titolo. Citando il primo salmo che contiene questa rubrica, il salmo 44, tradizionalmente inteso in senso messianico, il vescovo di Ippona, ispirandosi all'uso del salmo da parte di Eb 1,8-9, lo riferisce a Cristo e mette in parallelo il v. 3: *speciosus forma* con l'espressione *in forma Dei* del cosiddetto inno cristologico<sup>16</sup> di Fil 2,6 e anche con la locuzione *forma servi* del seguente v. 7 che indica la debolezza della condizione umana assunta da Cristo, mentre il salmo ne mette in evidenza in modo particolare la divinità con la suddetta espressione *speciosus forma*. Agostino rileva che nel salmo 44 Cristo è mostrato ancora come Dio quando si parla, al v. 8, di Dio che lo ha unto con l'olio della letizia: *propterea unxit te, Deus, Deus tuus oleo exultationis*<sup>17</sup>. Cristo ha questo nome per l'unzione, *chrisma*, egli che è Dio, unto da Dio; inoltre è vista la Chiesa nel riferimento alla regina in Sal 44,10: «Alla tua destra sta la regina». In modo molto

<sup>9</sup> Cfr. Simonetti 1985, 79.

<sup>10</sup> *Adversus Iudaeos* 1, 2; 412.

<sup>11</sup> Cfr. Col 2, 17.

<sup>12</sup> Cfr. 1 Cor 5, 7.

<sup>13</sup> *Adversus Iudaeos* 2, 3; 412.

<sup>14</sup> Cfr. *Confessiones* 1, 1 (Nuova Biblioteca Agostiniana, *Opere autobiografiche* vol. I, Roma 1965, 4).

<sup>15</sup> *Adversus Iudaeos* 2, 3; 412. Cfr. Bori 1983, 302, dove si mette in luce che questo motivo domina tutto l'*Adversus Iudaeos*.

<sup>16</sup> Cfr. Fabris 2000, 100-106.

<sup>17</sup> Cfr. anche *Enarratio in Psalmum* 44, 19 (Nuova Biblioteca Agostiniana, *Discorsi* vol. XXV, Roma 1982, 1102).

significativo dal punto di vista retorico Agostino conclude questa interpretazione cristologica del salmo 44 invitando a non disprezzare in Cristo la forma del servo, egli che è il Signore Dio come adombra il v. 12 del salmo; in ciò che appare piccolo si cela il grande, nell'ombra della morte il sole di giustizia, nell'oltraggio della croce il Signore della gloria: *in umbra mortis sol iustitiae, in contumelia crucis Dominus gloriae*, con perfetto parallelismo dei membri del periodo<sup>18</sup>.

### 3. IL SALMO 68

Il nostro autore cita quindi il salmo 68, che, secondo i LXX, ha la medesima rubrica del salmo 44, e in particolare si sofferma sul v. 22: «Mi diedero fiele da mangiare e nella mia sete mi dissetarono con l'aceto», il che si è realizzato in Mt 27,34.48, dove si parla del vino mescolato con fiele e dell'aceto, dato da bere a Gesù. È interessante che Agostino, rilevando che i giudei incolpano i cristiani di non osservare le prescrizioni della legge, i *sacramenta* contenuti nella legge e nei profeti, attribuisce ai padri dei giudei il gesto, che fu dei soldati romani, di dare al Signore fiele come cibo e aceto da bere. Essi dunque divennero *fellei et acidi*, di fiele e d'aceto offrendo al Pane vivo, come Gesù si definisce in Gv 6,35, fiele e aceto. Il predicatore però ha cura di precisare che l'accecamo spirituale dei giudei, adombrato in Sal 68,24, non riguarda coloro tra essi che credettero in Cristo sia allora, sia ora e successivamente fino alla fine dei secoli, cioè il vero Israele che vedrà il Signore faccia a faccia<sup>19</sup> e che dunque si fonda sulla fede in Cristo. Questa sottolineatura dei giudei che arrivarono a credere in Gesù, senza quindi generalizzazioni indiscriminate, è indice del tono più moderato, più obiettivo con cui si presenta il discorso agostiniano rispetto ad altri polemisti cristiani.

Occorre tenere presente che nel commento specifico a Sal 68,22, Agostino utilizza questo passo maggiormente contro gli eretici mettendo in rilievo che il peccato dei giudei fu minore; osserva infatti:

«Chi è che introduce il fiele se non i contraddittori del Vangelo, come un tempo i persecutori di Cristo? Peccarono meno i giudei crocifiggendolo mentre camminava in terra, di quanto non peccino adesso coloro che lo disprezzano mentre egli siede in cielo. Ciò che fecero allora i giudei quando gli porsero da bere quell'amara bevanda, aggiungendola al cibo che egli già aveva ricevuto, la stessa cosa fanno ora coloro che, vivendo male, seminano scandali nella Chiesa. Questo fanno gli eretici che causano amarezza (*amaricantes*)»<sup>20</sup>.

Anche qui il nostro autore attribuisce ai giudei, e non ai soldati romani, il gesto di dare il fiele a Gesù, ma pone l'accento sul pericolo rappresentato dagli eretici, mostrando come in questo caso gli stesse più a cuore la polemica antieretica piuttosto che quella antiggiudaica, per cui il medesimo passo biblico viene piegato ad esigenze diverse in base a quello che il predicatore in quel momento specifico avvertiva come più urgente.

Per tornare all'*Adversus Iudaeos*, Agostino conferma di non voler generalizzare sottolineando che molti tra gli Israeliti, oltre agli apostoli, credettero in Cristo Dio e così,

---

<sup>18</sup> *Adversus Iudaeos* 4, 5; 414-416.

<sup>19</sup> *Adversus Iudaeos* 5, 6; 416.

<sup>20</sup> *Enarratio in Psalmum* 68, *sermo* 2, 6 (Nuova Biblioteca Agostiniana, *Discorsi* vol. XXVI, Roma 1970, 678).

con l'accesso della pienezza delle genti<sup>21</sup>, si realizza la vigna santa di cui si parla nel salmo 79,15-16<sup>22</sup>.

Ritorna un motivo più polemico quando il vescovo di Ippona, citando Ger 31,31-32, fa riferimento ad un nuovo Testamento, una nuova alleanza diversa da quella conclusa con il popolo giudaico quando fu condotto fuori dall'Egitto; i giudei sono rimasti ancorati ad un'antichità superflua e dovrebbero riconoscerlo invece di obiettare ai cristiani di non osservare le cose antiche, essi che appartengono alla nuova alleanza cui il Signore ha chiamato tutta la terra e non un solo popolo. Invece dei sacrifici antichi è gradito a Dio il sacrificio di lode, come dice il salmo 49, 14, non perché Egli ne abbia bisogno, ma perché in tale lode ci procura la salvezza che è il Figlio di Dio, il Salvatore del mondo. Il discorso di Agostino, analogamente a quanto si era visto a proposito del titolo di alcuni salmi sulle cose che saranno mutate, si incentra sul cambiamento dal precedente sistema di vita alla novità inaugurata da Cristo<sup>23</sup>.

#### 4. LA DIASPORA GIUDAICA

Il predicatore, contestando la superbia dei giudei che rivendicano di essere il popolo di Dio, oppone l'Israele spirituale, di cui parla Paolo in Gal 6,16, e l'Israele secondo la carne, come si legge in 1 Cor 10,18. A questo punto Agostino si rivolge ai giudei, dicendo espressamente "come se fossero presenti", e richiama la loro dispersione verso oriente e occidente, facendo riferimento al salmo 58, 11-12. «Il mio Dio mi ha fatto conoscere la sorte dei miei nemici: non li uccidere perché non si dimentichino della tua legge: disperdili col tuo potere». Questo passo è molto importante perché consente al vescovo di Ippona, come argomenta più diffusamente nel commento specifico al salmo 58<sup>24</sup> e anche nel *De civitate Dei*<sup>25</sup>, di mettere in evidenza che i giudei, non dimenticando la legge di Dio ma diffondendola nella loro diaspora, la offrono, pur senza esserne consapevoli (*nescientes*), alle genti, a quel popolo che è stato chiamato da oriente a occidente, rimanendo testimoni delle profezie che avevano annunciato Cristo. Al salmo 58 Agostino aggiunge la citazione di Is 2,2-3 rilevando come con Giacobbe si debba intendere spiritualmente lo stesso popolo cristiano, più giovane del popolo dei giudei, che finisce con il soppiantarlo come è stato profetizzato a proposito di Giacobbe ed Esaù: il maggiore servirà il minore, cioè Giacobbe<sup>26</sup>. Per il nostro autore Is 2,3: «Da Sion uscirà la legge e da Gerusalemme la parola del Signore», si riferisce non alla legge data sul monte Sinai, ma al vangelo di Cristo e alla legge della fede che vengono da Sion e da Gerusalemme come si evince da Lc 24,47, dove si dice che la predicazione cristiana comincia da Gerusalemme, quindi da Sion che si chiama anche Gerusalemme. Questa legge, che discese da Sion e da Gerusalemme, non fu

---

<sup>21</sup> Cfr. Rm 11,25.

<sup>22</sup> *Adversus Iudaeos* 6, 7; 418.

<sup>23</sup> *Adversus Iudaeos* 6, 8; 420.

<sup>24</sup> *Enarratio in Psalmum* 58, *sermo* 1, 21; CCL 39, 744.

<sup>25</sup> *De civitate Dei* 18, 46 (Nuova Biblioteca Agostiniana, *Opere filosofico-donnatiche* vol. V/2, Roma 1988, 742-744).

<sup>26</sup> Cfr. Gn 25, 23.

scritta in tavole di pietra, ma nelle tavole del cuore degli evangelisti per mezzo dello Spirito santo in occasione della Pentecoste<sup>27</sup>.

Un motivo polemico che Agostino riprende dalla tradizione riguarda il fatto che i giudei, nei loro padri, hanno condotto Cristo alla morte; essi, infierendo contro di lui, condotto ad essere immolato come agnello, senza saperlo (*nescientes*) hanno portato a compimento la Pasqua che celebrano *nescientes*, quindi senza comprenderne il vero significato<sup>28</sup>. Anche nel suddetto commento al salmo 58 Agostino afferma che i giudei furono colpevoli dello spargimento del sangue di Cristo, ma, in modo significativo, aggiunge per due volte: *non omnes*, perché molti di loro si convertirono a colui che avevano ucciso e, credendo in lui, meritavano il perdono del misfatto della sua uccisione. In tal modo essi hanno offerto un esempio a tutti gli uomini, dimostrando che non si deve disperare del perdono di qualsiasi peccato, se fu perdonata l'uccisione di Cristo<sup>29</sup>.

Che il discorso di Agostino non abbia lo scopo primario di indurre a conversione i giudei, cui si rivolge fittiziamente, trova conferma nella sua dichiarazione di non voler incitarli alle cose spirituali che non comprendono essendo immersi in un sonno profondo; egli non intende sforzarsi di convincerli come si debbano comprendere in senso spirituale termini come Giacobbe e Israele in quanto essi sono sordi e ciechi spiritualmente. Al tempo stesso però il predicatore, citando, secondo il testo dei LXX, Is 2,5-6: «E ora vieni tu, casa di Giacobbe, camminiamo nella luce del Signore; infatti ha rigettato il suo popolo, la casa di Israele», se mette in evidenza il rimprovero rivolto da Dio in questo passo nei confronti dei giudei, li esorta comunque a volgersi verso Cristo ripetendo due volte: «Venite» e specificando che c'è ancora per essi la possibilità di penitenza. Quindi coloro che dalla casa di Giacobbe o di Israele hanno seguito colui che li chiamava, aderiscono alla pietra angolare che è Cristo e camminano nella luce del Signore, mentre quelli che ha rigettato, edificano la loro rovina e scartano la pietra angolare<sup>30</sup>. Anche in questo caso Agostino mostra di distinguere chiaramente, tra i giudei, quelli che accolgono Cristo e quelli che persistono nel rifiutarlo.

Per il vescovo di Ippona il fatto che i giudei, a causa delle loro azioni, abbiano perduto il luogo stabilito dalla legge del Signore per compiere sacrifici e perciò non possano offrirli altrove, è stato prefigurato dalle parole di MI 1, 10: «Non accetterò sacrifici dalle vostre mani». Ora se nella Gerusalemme terrena fossero rimasti il tempio e l'altare, i giudei potrebbero dire che il suddetto testo profetico si era avverato nei malvagi tra i giudei, il cui sacrificio non era ben accetto al Signore, mentre Egli accettava il sacrificio degli altri, di quelli che osservano i precetti di Dio. Ma questo non si può affermare perché nessuno, secondo la legge che viene dal Sinai, può più offrire sacrifici<sup>31</sup>. Un discorso analogo è sviluppato dal nostro autore riguardo al sacerdozio: non vi è più nessun sacerdozio di Aronne in nessun luogo, mentre il sacerdozio di Cristo continua eternamente in cielo. Il sacrificio dei cristiani è offerto, come predetto da MI 1,11, da oriente a occidente in ogni

---

<sup>27</sup> *Adversus Iudaeos* 7, 9; 422-424.

<sup>28</sup> *Adversus Iudaeos* 7, 10; 424-426.

<sup>29</sup> *Enarratio in Psalmum* 58, *sermo* 2, 2; 746.

<sup>30</sup> *Adversus Iudaeos* 8, 11; 426-428.

<sup>31</sup> *Adversus Iudaeos* 9, 12; 430.

luogo a Colui che ha predetto queste cose, cioè il Dio di Israele, e non da un solo popolo, ma da tutte le genti<sup>32</sup>.

##### 5. POLEMICA E *DILECTIO*

La conclusione del sermone di Agostino rispecchia il tono complessivamente moderato con cui affronta la questione giudaica, tra polemica e attenzione verso il popolo da cui venne Gesù. Egli infatti ha cura di sottolineare che le cose enunciate nella sua predica sono dette con amore (*cum dilectione*) nei confronti dei giudei sia che essi le ascoltino rallegrandosi, sia indignandosi. Come si è già osservato, ritorna il tema svolto da Paolo in Rm 11,18: il predicatore esorta i suoi fedeli, cui rivolge primariamente il proprio discorso, a non vantarsi contro i rami spezzati, quindi i giudei, ma a riflettere per grazia di chi e con quale misericordia e in quale radice siamo stati innestati. Volgendosi verso ciò che è umile senza insultare presuntuosamente i giudei, ma esultando con tremore (*non insultando, sed exultando*), Agostino esorta a dire ad essi, come già aveva messo in evidenza in precedenza: «Venite, camminiamo nella luce del Signore»<sup>33</sup>. Indubbiamente il motivo, direi il fulgore della luce rappresentata da Cristo e dalla sua opera di salvezza pervade tutto il sermone agostiniano e ne costituisce in qualche modo il filo conduttore sulle orme della parola profetica tipologicamente interpretata. Ad ogni modo nelle ultime battute del sermone rimane un motivo polemico perché Agostino specifica che se i giudei daranno ascolto, saranno tra coloro dei quali è stato detto: «Avvicinatevi a lui e sarete illuminati e i vostri volti non arrossiranno»<sup>34</sup>. Ma se, pur ascoltando, non danno retta, sono tra coloro di cui è stato detto: «Il peccatore vedrà e si irriterà, digrignerà i denti e si consumerà di odio»<sup>35</sup>. Mi pare significativo che il predicatore non ponga l'accento sulla punizione da parte di Dio, ma su una sorta di autoconsumazione da parte di chi rifiuta l'amore di Cristo cui oppone l'odio che finisce con il ritorcersi contro di lui.

Ma comunque l'ultima parola è di speranza e di fiducia nella bontà di Dio, perché Agostino cita Sal 51,10 che interpreta come di consueto tipologicamente intravedendo in questo passo la Chiesa nell'atto di rivolgersi a Cristo:

«Io come olivo fertile nella casa del Signore ho sperato nella misericordia di Dio in eterno e nei secoli dei secoli»<sup>36</sup>.

Come si è accennato in precedenza, uno degli aspetti più significativi di questo sermone agostiniano è la lettura di Sal 58,11-12 nel senso del carattere provvidenziale della dispersione giudaica nel mondo che ha favorito la diffusione di quei testi veterotestamentari che annunciavano la venuta di Cristo<sup>37</sup>. Questo tipo di discorso è sviluppato nel commento specifico al salmo, dove Agostino mette in evidenza che, benché il popolo giudaico sia stato vinto dai Romani e la loro città, Gerusalemme, distrutta, tuttavia i giudei restano con un segno, *cum signo*, in modo da non essere assorbiti dai vincitori. Qui il vescovo di Ippona

---

<sup>32</sup> *Adversus Iudaeos* 9, 13; 432.

<sup>33</sup> Cfr. Is 2,5.

<sup>34</sup> Sal 33,6.

<sup>35</sup> Sal 111,10.

<sup>36</sup> *Adversus Iudaeos* 10, 15; 434.

<sup>37</sup> Cfr. Bori 1983, 308.

ricorda il segno che Dio pose in Caino perché nessuno lo uccidesse<sup>38</sup>. Ora il segno che hanno i giudei consiste nel fatto che mantengono resti della loro legge, si circoncidono, osservano il sabato, immolano la Pasqua, mangiano gli azzimi, e sono necessari alle genti che credono in Cristo. Perché, si chiede il nostro autore? Perché Dio mostri la sua misericordia, e a questo punto viene ancora richiamata la metafora paolina dell'olivo selvatico rappresentato dai pagani, invitati a non diventare superbi per non meritare di essere recisi<sup>39</sup>. I giudei sono stati dispersi fra tutti i popoli come testimoni non solo della loro iniquità, ma anche della verità cristiana, perché hanno le Scritture, i *codices* che hanno profetizzato Cristo e noi, aggiunge il predicatore, *tenemus Christum*. Ne consegue il motivo apologetico che se qualche pagano dubitasse delle profezie su Cristo, pensando che siano state composte dai cristiani, gli si può fornire la prova, tratta dai *codices* dei giudei, che tanto tempo prima è stato predetto l'evento relativo a Cristo<sup>40</sup>. Quindi proprio per il fatto che i giudei restano, cresce la moltitudine dei cristiani<sup>41</sup>.

Questa tesi è svolta da Agostino anche nel *De civitate Dei*<sup>42</sup>, dove fa riferimento sia al salmo 58,11-12, sia a Rm 11 e ribadisce che i giudei, dispersi per il mondo, attestano mediante le loro Scritture che le profezie su Cristo non sono state inventate dai cristiani. Dio, e qui si inserisce il riferimento paolino, ha mostrato alla Chiesa la grazia della sua misericordia per mezzo dei giudei. Questi dunque non sono scomparsi, non sono rimasti nella loro terra, ma si sono stabiliti ovunque in modo che la Chiesa, che è ovunque, potesse averli come testimoni delle profezie su Cristo. Mi pare significativo il parallelismo che Agostino stabilisce tra l'universalismo della Chiesa e quello dei giudei, sparsi ovunque<sup>43</sup>; entrambe queste realtà sono inserite nel piano provvidenziale divino che fa uscire il popolo giudaico dal suo particolarismo territoriale perché, sia pure in modo non consapevole, prepari e favorisca la diffusione del messaggio di Cristo fra tutte le genti.

In ultima analisi dunque giudei e cristiani sono accomunati in un medesimo disegno di salvezza; i primi hanno le prefigurazioni che i secondi mostrano realizzate nel mistero di Cristo e della Chiesa. In qualche modo Agostino fa intendere che gli uni non sussistono senza gli altri. «Non li uccidere perché non si dimentichino della tua legge», aveva detto il salmo 58; i giudei non si sono dimenticati della legge del Signore, anche se molti di essi non vi hanno riconosciuto Cristo, e con la loro esistenza attraverso la diaspora hanno tenuto viva, sia pure inconsapevolmente, la testimonianza dei profeti che avevano annunciato l'avvento del Salvatore.

---

<sup>38</sup> Cfr. Gn 4,15.

<sup>39</sup> *Enarratio in Psalmum 58, sermo 1, 21; 744.*

<sup>40</sup> *Enarratio in Psalmum 58, sermo 1, 22; 744.*

<sup>41</sup> *Enarratio in Psalmum 58, sermo 2, 2; 746.*

<sup>42</sup> *De civitate Dei 18, 46; 742-744.*

<sup>43</sup> *Ubique* è riferito espressamente alla Chiesa e ai giudei.

BIBLIOGRAFIA

BLUMENKRANZ, B.

1973 *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*, Paris 1973.

BORI, P.C.

1983 The Church's attitude towards the Jews: an analysis of Augustine's "Adversus Iudaeos": *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae* 6 (1983), pp. 301-311.

FABRIS, R.

2000 *Lettera ai Filippesi. Lettera a Filemone* (Scritti delle origini cristiane 11), Bologna 2000.

FALCIONI, M.

2003 Introduzione a Sant'Agostino, Trattato contro i Giudei: *Opere polemiche* vol. XII/1 (2003), pp. 393-408.

SIMONETTI, M.

1985 *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Studia Ephemeridis Augustinianum 23), Roma 1985.

VAN OORT, J.

2004-2010 Iudaeos (Aduersus-): C. MAYER (ed.), *Augustinus - Lexikon*, vol. 3, Basel 2004-2010, coll. 792-796.

## L'EREDITÀ CLASSICA GRECA E IL MEDIOEVO ISLAMO-EBRAICO DI LEO STRAUSS

Leonardo Capezzone - Sapienza Università di Roma

*Leo Strauss was probably the first one to define the hermeneutical frame in which, since decades, scholars (mostly American and Israeli) are reconstructing the cultural relationship between Judaism and Islam during the Middle Ages: a relationship that was kept alive in what historians have unanimously defined the Islamic context of medieval Jewish thought. In these pages, we try to focus on Strauss as an historian (although an unintentional one) of another Middle Ages, as he was concerned with a pivotal aspect of Judeo-Islamic convergence: the way they received and interpreted classical political philosophy. From this peculiar historical point of view the originality, as well as the otherness, of this medieval landscape stands out. Indeed, Strauss' Judeo-Islamic Middle Ages is an Aristotelian one, in which however the philosophical-political foundations lie in Plato's thought, which provides the hermeneutical key in order to rationalize a Law-giving prophecy. With the understanding of this crucial point, Strauss's intellectual adventure and his way to "begin the study of medieval philosophy" start. Strauss's intellectual adventure and his approach to the study of medieval philosophy begin.*

Keywords: Leo Strauss; Judeo-Islamic Studies; Arabic Medieval Philosophy; al-Fārābī; Maimonides

L'interazione culturale fra ebraismo e islam è da diversi decenni (soprattutto negli Stati Uniti e in Israele) un campo di ricerca tra i più fecondi; bibliografie ormai imponenti documentano gli studi sulla presenza ebraica nelle società medievali arabo-islamiche<sup>1</sup>, sulla specificità – e sulla radicale differenza – della storia dell'ebraismo medievale in terra d'islam rispetto a quella in terra cristiana<sup>2</sup>, e sulle forme in cui, nelle categorie religiose semitiche comuni ai due monoteismi, la ricezione e l'elaborazione dell'eredità platonica e aristotelica (volta in arabo fra il IX e il X secolo entro il quadro del neoplatonismo) hanno dato vita ad un pensiero razionale intrinsecamente solidale e consonante (e al contempo, ad una critica di quel pensiero altrettanto solidale e consonante)<sup>3</sup>.

Questo particolare settore di studi, la cui storia inizia alla fine del XIX secolo nel solco dell'orientalismo, si è sviluppato nel corso del XX secolo identificando nella teologia dialettica del *kalām*, scaturita dall'impatto della logica aristotelica prima sulla cultura religiosa islamica e poi su quella ebraica e cristiana orientale, lo spazio intellettuale in cui maggiormente è visibile l'influenza esercitata dal razionalismo islamico su alcuni ambiti della cultura religiosa ebraica; gli studi pionieristici di Shlomo Pinès e di Georges Vajda (per non citare che due nomi) sulle origini del pensiero karaita sono certamente alla base di un successivo filone di ricerche<sup>4</sup>. L'apertura di nuovi fronti di indagine è stata favorita,

---

<sup>1</sup> Per esempio Franklin 2014.

<sup>2</sup> Oltre al classico Lewis 1989 e Cohen 1994, si vedano Cohen 1995, Gallego - Bleaney - Garcia Suárez 2010.

<sup>3</sup> I termini volti a definire, al di là della generica e vaga nozione di influenza, l'interazione e la consonanza di cui qui si parla, nel tempo si moltiplicano; un esempio interessante, che parla di simbiosi creativa, è quello che viene da Wasserstrom 1995.

<sup>4</sup> Polliack 2002; Adang - Schmidtke - Sklare 2007.

negli ultimi decenni del '900 fino ad oggi, anche dal crescente rinvenimento di testi inediti che chiariscono e rettificano molte delle nostre conoscenze sulla diffusione della teologia razionale islamica (soprattutto legata alla scuola mutazilita) e le sue ripercussioni sullo sviluppo della teologia ebraica, ma dimostrano anche una sostanziale condivisione delle categorie cognitive entro cui la comprensione della Legge rivelata – fondamento comune all'ebraismo e all'islam – veniva sondata attraverso i quadri dell'aristotelismo neoplatonico.

Accanto alla teologia, e spesso elaborando una radicale critica nei suoi confronti, la filosofia è il secondo ambito in cui questo pensiero, islamico ed ebraico, della razionalità medievale si è manifestato, unificato dalla lingua con cui si esprimeva, l'arabo. Mentre la teologia (e la conseguente fisica) del *kalām* in arabo non è mai penetrata nell'universo intellettuale del medioevo cristiano – restando, purtroppo, tuttora pressoché ignota alle storie della ricezione e dell'interpretazione premoderna dell'eredità greca – la filosofia araba, com'è noto, ha inciso profondamente l'orizzonte intellettuale dell'occidente medievale, costituendo un capitolo importantissimo nella storia (e nella geografia) della trasmissione e dell'interpretazione del sapere filosofico greco. Il flusso di pensiero aristotelico che dalla Baghdad del IX-X secolo si è esteso fino all'Andalusia del XIII secolo da molti fronti della ricerca storica viene visto come il veicolo di un conflitto e di una tensione altrimenti percepiti come segni distintivi di un'identità (e di una modernità) occidentale: il conflitto, o la tensione, fra una conoscenza della rivelazione secondo la fede o secondo la ragione. Così formulati, i termini del conflitto, o della tensione, rispecchiano in verità la versione recepita ed elaborata dall'Occidente cristiano di una bipolarità maturata nel contesto intellettuale dell'Oriente islamico – quel contesto in cui, dopo la fondazione di Baghdad nel 762, la comunità ebraica babilonese aveva acquisito un prestigio senza pari rispetto agli altri centri dispersi nella diaspora<sup>5</sup>, – fondata su un altro dilemma, centrale nella sintesi fra pensiero platonico e pensiero aristotelico che la razionalità medievale islamica ed ebraica andava operando: la comprensione della rivelazione secondo la Legge, e secondo gli strumenti retorici della fede, o secondo la ragione, e secondo gli argomenti dimostrativi della filosofia.

Ebbene, dietro quella che sembra essere la semplice formalizzazione di un conflitto in termini concettuali si staglia la complessità di un medioevo, un *altro* medioevo, la cui storia culturale si fonda su un'interpretazione *altra* dell'eredità classica greca: tale alterità, da noi moderni che guardiamo alla storia della filosofia dopo la filologia (come anche dopo l'Illuminismo, ma soprattutto dopo l'appropriazione di Aristotele da parte del cristianesimo – direbbe Leo Strauss<sup>6</sup>, perché è di lui che parleremo), viene percepita come storia di un errore, oscurando così la storicità di una riflessione medievale sull'antico e sul moderno, capace di generare e impostare un problema della modernità che taglia tutta la storia occidentale, fondata su una lettura semitica della sapienza greca. Testimone e studioso di questo oscuramento, che è poi un tassello significativo di un più complesso processo di de-semittizzazione da cui sono partite molte delle retoriche sull'identità europea<sup>7</sup>, e storico

---

<sup>5</sup> Cfr. Gil 1992; Brody 1998.

<sup>6</sup> Cfr. Merrill 2000.

<sup>7</sup> Cfr. le riflessioni di Nirenberg 2014, specialmente 191-211.

(involontario) di questo medioevo *altro*, islamo-ebraico, è Leo Strauss (1899-1973), il filosofo ebreo tedesco che per molti versi è stato un precursore di quel filone di studi prima evocato. A lui, io credo, si devono i quadri ermeneutici generali entro cui, oggi, gli studi sul medioevo islamo-ebraico restituiscono un fondamento filologico agli esiti di una diversa lettura di Platone e di Aristotele, coltivata in quello che ormai abitualmente viene definito il contesto islamico del pensiero ebraico medievale<sup>8</sup>.

Il titolo di quella che forse è la sua opera più famosa, pubblicata nel 1935 – *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori* – appare già di per sé come un vero e proprio progetto storiografico; visto da una prospettiva arabistica come quella di chi scrive, il valore concettuale che esso veicola esprime un intento che va al di là di uno sforzo di esegesi delle fonti. Se la bipolarità filosofia/Legge e il conflitto sottinteso esplicano immediatamente una chiave interpretativa con cui Leo Strauss legge una storia medievale del filosofare, nel sottotitolo egli segna la periodizzazione entro cui questa storia delle idee assume le forme drammatiche della storia di una tensione, in una continuità data per scontata (troppo per scontata, perché il lettore cristiano, o abituato ad una storia della filosofia medievale “cristiana”<sup>9</sup>, non ne coglie la risonanza storica) colta e sintetizzata in quei “predecessori” (*Vorläufer*): l’opera di Maimonide, filosofo ma soprattutto dottore della Legge, è comprensibile alla luce dei filosofi islamici – Avicenna, ma ancor di più al-Fārābī – che quasi due secoli prima di lui avevano impostato i termini di quella tensione fra la Legge come strumento di obbedienza alla rivelazione e la filosofia come metodo di conoscenza della rivelazione.

Nelle pagine che seguono, io vorrei soffermarmi su un aspetto fondamentale di questa convergenza medievale, islamica ed ebraica, nella ricezione e nell’interpretazione di un ambito particolare della filosofia greca, ovvero la filosofia politica, per mettere in luce l’alterità, ma anche l’originalità del medioevo prospettato da Leo Strauss: un medioevo aristotelico in cui, però, il fondamento filosofico-politico classico è rinvenuto nel pensiero di Platone, individuato come chiave ermeneutica per la razionalizzazione della profezia, portatrice di Legge<sup>10</sup>. Dalla comprensione di quell’aspetto, infatti, parte l’avventura intellettuale di Leo Strauss, e il suo modo di «avviare lo studio della filosofia medievale»<sup>11</sup>.

\*

---

<sup>8</sup> Cfr. Kraemer 2003.

<sup>9</sup> Cfr. la ricezione cattolica del pensiero straussiano in Brague 1998.

<sup>10</sup> Strauss 1998, 267: «La religione viene concepita dai musulmani e dagli ebrei anzitutto come legge. Di conseguenza la religione entra nel campo di osservazione dei filosofi in primo luogo come un fatto politico. Dunque, la disciplina filosofica che tratta della religione non è filosofia della religione, bensì filosofia politica, o scienza politica. La scienza politica a cui ci riferiamo è una specifica scienza politica: è la scienza politica platonica, è la dottrina della *Repubblica* di Platone e delle sue *Leggi*. Tra la filosofia islamico-ebraica e la scolastica cristiana non v’è differenza più palpabile di questa: mentre il classico della scienza politica nel mondo occidentale era la *Politica* di Aristotele, i classici della scienza politica nel mondo islamico-ebraico erano la *Repubblica* e le *Leggi*».

<sup>11</sup> Le parole rimandano, ovviamente, al titolo di un importante scritto di Leo Strauss, *How to Begin to Study Medieval Philosophy*, (Strauss 1989) su cui torneremo.

Al-Fārābī (m. 950), nella tradizione filosofica medievale islamica ed ebraica, è il secondo maestro dopo Aristotele. Al-Fārābī propone una teoria filosofica della profezia strettamente dipendente dal problema generale dell'intelletto. La nozione farabiana di intelletto acquisito – inserita nella distinzione fra intelletto in atto e intelletto in potenza – viene utilizzata per indagare sull'origine dell'intuizione intellettuale alla base della sua teoria della profezia<sup>12</sup>. In vista di una razionalizzazione della profezia e della divinazione, la facoltà dell'immaginazione viene analizzata non a caso da al-Fārābī nella sua visione di una città perfetta.

La città è resa necessaria dal bisogno di una divisione organizzata del lavoro; il tema proviene da Platone e dalla sua genesi ideale della città, stabilita appunto sulla base del bisogno. «Una città virtuosa (al-madīna al-fāḍila)», come la chiama al-Fārābī, riesce a trasformare lo stato di necessità in un ordine produttore di beneficio collettivo. Questa trasformazione avviene grazie al principio ordinatore della Legge. Da dove viene la Legge?

La risposta è tutta concepita entro una visione epistemologica neoplatonica. Le nove sfere celesti dell'astronomia del tempo corrispondono, in questa visione, ad altrettante intelligenze, ciascuna emanata da quella che la precede. La decima, che governa il mondo sublunare, è l'intelletto agente. Sulla ricezione in arabo di questa nozione aristotelica nell'interpretazione neoplatonica data da Alessandro di Afrodisia si fonda una teoria filosofica della profezia sviluppata entro le categorie del pensiero religioso islamico ed ebraico.

Dall'emanazione dell'intelletto agente all'anima umana si produce quel contatto che consente all'intelletto umano di accogliere le forme intelligibili. Da questo contatto scaturisce la profezia, intesa dunque come un fenomeno naturale: è immaginazione, che ingloba e trascende l'intelletto sensibile e razionale, ed è portata al massimo grado di perfezione<sup>13</sup>. In questo senso, il profeta legislatore è il modello ideale del capo della città perfetta ed è inoltre filosofo, perché raggiunge quella perfezione morale e intellettuale che gli consente di operare costantemente il bene e di proibire il male.

L'origine naturale della profezia passa così da un divenire storico a un divenire cosmologico. La profezia, rendendo possibile una comunicazione tra l'ambito del divino e quello dell'umano, rappresenta l'origine della Legge ed è dunque interpretata come un'emanazione; essa è sapere omogeneo con la sua origine, perché trasmette ciò che la costituisce. In questo modo il divino entra nella città: nella corrispondenza fra cosmo e città, l'ordine cosmologico si infonde nello spirito della Legge e permette a una comunità di svilupparsi armoniosamente secondo la sua essenza. Al-Fārābī è dunque il primo a immaginare una teoria filosofica del profetismo come fenomeno intrinseco del monoteismo, rendendolo comprensibile entro una visione gerarchica del mondo, scaturita dalla trasposizione cosmologica neoplatonica della dottrina aristotelica dell'intelletto.

Ma oltre a questo, è con al-Fārābī che affiora, in ambito filosofico, l'idea che l'immaginazione, sia come facoltà dell'anima sia come strumento ermeneutico, rappresenti una risorsa produttrice di senso, in grado di colmare la distanza fra la pura razionalità delle

---

<sup>12</sup> Rahman 1953; Jolivet 1977.

<sup>13</sup> Al-Farabi 1996, 199 segg., 215 segg.; Walzer 1957; Macy 1986. Cfr. Maimonide 1979, 368-369.

idee e la conoscenza sensibile del mondo. Con lui, quindi, e con i filosofi della sua scuola inizia la storia di quella che oggi, in termini post-moderni, molti definiscono la critica della violenza della razionalità. Partendo dalle premesse farabiane, volte a superare i limiti della razionalità tanto nel senso idealista platonico quanto in quello naturalista aristotelico, i successori della filosofia di al-Fārābī accentuano il ruolo della facoltà dell'immaginazione, preparando il terreno per un ulteriore superamento del dualismo ragione-percezione sensoriale che sconfinerà nella mistica.

\*

Per Leo Strauss, al-Fārābī è il punto d'arrivo di un percorso assai particolare, che parte da Spinoza e dalla sua critica alla religione e alla decifrazione di ciò che questi chiamava, scegliendolo come titolo del suo celebre trattato, il «problema teologico-giuridico». Nel pensiero spinoziano, Leo Strauss coglieva la cogenza di una teologia politica, intesa come un modello teorico in cui la giustificazione del potere politico procede su un fondamento teologico rivelato, su cui si basa l'autorità della Legge. In parallelo, nel problema teologico-politico impostato da Spinoza, Leo Strauss vedeva il tentativo di descrivere un modello teorico in cui la giustificazione del potere politico, pur assumendo una dimensione religiosa, procede nella realtà mondana, in cui è fondamentale il ruolo svolto dal conflitto fra teologia e politica, cioè fra due diversi miti fondativi della società politica. Da questa impostazione emergeva la concezione di una filosofia che comprende la rivelazione razionalizzandone la funzione politica, riposta nella Legge che la rivelazione consegna agli uomini<sup>14</sup>. Da Spinoza, lettore critico di Maimonide, Leo Strauss approdava a Maimonide stesso, alla ricerca non tanto delle radici quanto della soluzione di un conflitto, che per il filosofo era il cuore della storia intellettuale occidentale, una tensione tra due codici in opposizione: tra filosofia e religione, e tra vivere secondo filosofia o vivere secondo religione.

Il conflitto che ne nasce caratterizza l'Occidente, come tutto il Mediterraneo<sup>15</sup>, e Leo Strauss intuiva, in Maimonide e nella profetologia esposta nella *Guida dei perplessi*, la soluzione medievale, senza peraltro riuscire, per sua stessa ammissione, a metterla a fuoco<sup>16</sup>. Nella fattispecie, gli riusciva difficile capire l'idea della profezia in Maimonide, intesa come fusione e attualizzazione di due elementi diametralmente opposti: l'intelletto e l'immaginazione. Questa concezione non trovava spiegazione nello stesso Maimonide. Leo Strauss allora si rivolse alle sue fonti: Avicenna prima, e poi al-Fārābī.

Una frase di Avicenna, che ricorre nella *Divisione delle scienze razionali*, fu rivelatrice per Leo Strauss, che così scrive:

«From the beginning, Maimonides was wholly unintelligible to me. I got the first glimmer of light when I concentrated on his prophetology and, therefore, the prophetology

<sup>14</sup> Strauss 2003a. Si veda anche Meier 2006; Batnitsky 2009, 41-62.

<sup>15</sup> Per la peregrinazione del tema nel Medioevo latino, si veda Rothschild 1997. Si veda anche Holzman 2006.

<sup>16</sup> Una ricostruzione della biografia intellettuale di Leo Strauss è reperibile in Altini 2009. Molto più problematica, perché più attenta ad analizzare la componente della filosofia islamica medievale nella visione unitaria del problema per Strauss, è la ricostruzione del percorso data dall'importante contributo critico di G. Tamer (2001, 39-57).

of the Islamic philosophers who preceded him. One day, when reading in a Latin translation Avicenna's treatise "On the Division of Sciences", I came across this sentence (I quote from memory): the standard work on prophecy and revelation is Plato's *Law*. Then I began to begin [*sic*] to understand Maimonides' prophetology and eventually, as I believe, the whole *Guide of the Perplexed*<sup>17</sup>.

Comincia così la storia di un'intuizione: il collegamento, da parte di Avicenna, tra la visione religiosa medievale islamica e la filosofia di Platone (che nel passo avicenniano è rappresentata in massimo grado dalle *Leggi* e dalla *Repubblica*) era per Leo Strauss un indizio, un presentimento che la concezione filosofica della religione concepita nel moderno fosse stata già presentata e intrapresa in una simile forma dai filosofi medievali musulmani ed ebrei: pensare filosoficamente la religione. Per comprendere il passo successivo del percorso straussiano, è chiarificatore il brano seguente, tratto dal suo primo importante studio su al-Fārābī lettore e interprete islamico delle *Leggi* di Platone:

«It is generally admitted that one cannot understand the teaching of Maimonides' *Guide for the Perplexed* before one has understood the teaching of "the philosophers": for the former presents itself as a Jewish correction of the latter. To begin with one can identify "the philosophers" with the Islamic Aristotelians, and one may describe their teaching as a blend of genuine Aristotelianism with Neo-platonism and, of course, Islamic tenets. If, however, one wants to grasp the principle transforming that mixture of heterogeneous elements into a consistent, or intelligible, whole, one does well to follow the signpost erected by Maimonides himself.

In his letter to Samuel ibn Tibbon, he makes it abundantly clear that he considered the greatest authority in philosophy, apart from Aristotle himself, not Avicenna or Averroes, nor even Avempace, but Farabi. Of Farabi's works, he mentions in that context only one by its title, and he recommends it to ibn Tibbon in the strongest terms. Thus we may assume to begin with that he considered it Farabi's most important book. He calls that book *The principles of the beings*. Its original title is *The political governments*.

There can then be no doubt as to the proper beginning i.e. the only beginning which is not arbitrary, of the understanding of Maimonides' philosophic background: one has to start from an analysis of Farabi's *Political Government*. It would be unwise to attempt such an analysis now. In the first place, we lack a satisfactory edition. Above all, the full understanding of the book presupposes the study of two parallel works of Farabi's, *The principles of the opinions of the people of the virtuous city* and *The virtuous religious community*, the second of which has not yet been edited at all. Maimonides presumably preferred *The political government* to these parallel presentations. To discover the reason for that preference, or, at any rate, to understand *The political government* fully, one has to

<sup>17</sup> Strauss 1997, 462-463. Cfr. Strauss 1957; 2003b, 261. Si veda anche Tamer 2001, 131-132. Rimane aperta la discussione, dal carattere strettamente filologico, su quale versione delle *Leggi* – una traduzione dell'originale o un'epitome? – avessero a disposizione Avicenna e prima di lui al-Fārābī. Sulla questione, si veda la sintesi del dibattito, a cui partecipano studiosi prestigiosi di al-Fārābī come Muhsin Mahdi, Dimitri Gutas e Thérèse-Anne Druart, in Harvey 2003. Argomenti filologici ulteriori contro il postulato straussiano di una lettura farabiana delle autentiche *Leggi* vengono anche da Tamer 2001, 67-86. Non interessa qui entrare nel merito, ma è evidente che la questione è centrale per la critica alla concezione di una chiave di scrittura esoterica farabiana fortemente sostenuta da Strauss (esoterica nel senso che vedremo in seguito).

compare the doctrines contained in that book with the doctrines contained in the parallel works, and thus to lay bare the teaching characteristic of *The political government*. For that teaching consists, to some extent, of the silent rejection of certain tenets which are adhered to in the two other works»<sup>18</sup>.

Negli anni che separano la stesura dei due brani citati, Leo Strauss porta a compimento il primo livello di quel percorso che da Maimonide lo conduce ai suoi “predecessori”, o, come avrebbe detto Maimonide, al suo maestro al-Fārābī<sup>19</sup>, e lo consegna alle pagine di *Philosophie und Gesetz*; il secondo livello, di cui il secondo brano è testimone, è costituito dalla riflessione straussiana sulla dicotomia fra essoterico ed esoterico, quest'ultimo inteso come chiave di scrittura della filosofia che si confronta con la Legge, che sfocerà in *Persecution and the Art of Writing*<sup>20</sup>. In entrambi i casi, dietro Maimonide Leo Strauss indica sempre l'ombra lunga di al-Fārābī.

\*

Capire i filosofi del passato così come essi comprendevano sé stessi: la risposta, che ribalta il dubbio kantiano se sia possibile capire un pensiero antico meglio di quanto lo capissero gli antichi, è il principio ermeneutico di cui Leo Strauss era convinto di poter disporre. È anche, però, il fondamento metodologico su cui egli fonda la propria attribuzione di senso storico alla filosofia e al suo ruolo nel medioevo islamo-ebraico, e alla sua alterità rispetto a quello cristiano: fondamento esplicito in un saggio – *How to Begin to Study Medieval Philosophy* –<sup>21</sup>, secondo me cruciale per cogliere l'approccio straussiano alla storia del medioevo mediterraneo, ed essenziale al fine di superare l'*empasse* interpretativa, ideologicamente orientata, che legge (o banalizza) la critica straussiana della modernità cogliendo risonanze reazionarie<sup>22</sup>.

In quelle pagine, l'antistoricista Leo Strauss illustra più chiaramente che altrove, io credo, il suo metodo di comprensione storica del passato: di una storia globale del viaggio della filosofia classica greca, egli isola il periodo medievale vedendolo come uno spazio epocale di sperimentazione in cui il destino dell'eredità greca intraprende due itinerari: mentre nel medioevo islamo-ebraico la tensione fra filosofia e rivelazione (fra Atene e Gerusalemme) generata dall'attualizzazione farabiana del pensiero filosofico-politico platonico volge a una sintesi, rappresentata da Averroè e Maimonide, nel medioevo cristiano quella stessa, identica tensione non si è mai del tutto disciolta<sup>23</sup>; per l'“anti-moderno” Leo Strauss, la tensione è stata drammaticamente accentuata dall'appropriazione cristiana di Aristotele, in cui egli rinviene il primo passo verso il rifiuto della filosofia

<sup>18</sup> Strauss 1945, 357-358.

<sup>19</sup> Daiber 2005.

<sup>20</sup> Strauss 1952; 2003b.

<sup>21</sup> Strauss 1998 (da cui qui si cita). La prima stesura del saggio risale al 1944. Le versioni originali sono in Strauss 1989 e in Strauss 1996.

<sup>22</sup> Non è certo questa la sede per discutere delle implicazioni conservatrici, se non addirittura reazionarie, di tale piega, o deriva, interpretativa, del pensiero straussiano. Si vedano, ad esempio, le osservazioni critiche di Esposito 1998, XXXV; più in generale M. Zuckert 2009.

<sup>23</sup> E in questa tensione permanente e insoluta, Leo Strauss vede la forza specifica dell'Occidente, e dietro di essa il dipanarsi della crisi della modernità: cfr. le osservazioni di C. Zuckert 2009.

classica operato dall'Illuminismo. Un esempio della visione straussiana esposta in questo saggio sull'avviamento allo studio della filosofia medievale ci viene da questo passo:

«A questo punto passeremo ad esaminare la filosofia ebraica in particolare. La filosofia ebraica medievale consiste, a grandi linee, di due tipi di indirizzi: uno, precedente in ordine di tempo, che fiorì in ambiente islamico, e uno più recente che emerse in ambito cristiano. Mi limiterò al tipo più antico, che presenta maggior interesse dal punto di vista della nostra questione metodologica, per tacere di altre considerazioni. Vi sono delle specifiche difficoltà che ostacolano la nostra comprensione della filosofia arabo-ebraica, nonché della filosofia islamica da cui quella dipende. La storia della filosofia, in quanto distinta dalla dossografia, costituisce un prodotto del mondo moderno. Il programma di questa disciplina venne stabilito per la prima volta da Francis Bacon. In origine era considerata qualcosa di estraneo alla filosofia propriamente intesa, un oggetto di indagine più conveniente agli studiosi di antichità che ai filosofi: divenne parte integrante della filosofia solamente nel XIX secolo, soprattutto per opera di G.W.F. Hegel. La storia della filosofia, in quanto prodotto dell'Europa cristiana, presenta una congenita inclinazione a fare riferimento, per quanto riguarda lo studio della filosofia medievale, ai modelli canonici della scolastica cristiana o latina. Lo studioso di filosofia medievale, in quanto uomo moderno, rischia di vedersi preclusa la comprensione della filosofia medievale, a causa dell'influenza della filosofia moderna sul suo pensiero, se non riflette in maniera coerente sulla diversità tra filosofia moderna e filosofia medievale. Analogamente, lo studioso di filosofia islamica ed ebraica, che in quanto storico della filosofia partecipa di una tradizione d'origine occidentale, rischia di vedersi preclusa, da quella stessa tradizione, la comprensione della filosofia islamica ed ebraica, se non riflette sulla diversità tra la scolastica cristiana e la filosofia islamico-ebraica.

Si dovrà prendere avvio dalla diversità tra l'ebraismo e l'islam, da una parte, e la cristianità dall'altra. Per l'ebreo o il musulmano la religione non è anzitutto, come per il cristiano, una religione articolata in dogmi, bensì una legge, un codice di origine divina. Di conseguenza la scienza religiosa, la *sacra doctrina*, non è teologia dogmatica, *theologia revelata*, bensì la scienza della legge, *halakah* o *fiqh*. La scienza della legge così intesa ha molto meno in comune con la filosofia di quanto non ne abbia la teologia dogmatica. Di conseguenza lo *status* della filosofia è, in linea di principio, molto più precario nel mondo islamo-ebraico di quanto non lo sia nel mondo cristiano. [...] Ciò spiega come mai, ancora nel 1765, l'ebreo aškenazita Mendelssohn sentisse l'obbligo di presentare una vera e propria autodifesa per aver raccomandato lo studio della logica, e di dimostrare per quali motivi la proibizione di leggere libri estranei o profani non si applicasse allo studio delle opere di logica»<sup>24</sup>.

Come acutamente nota Catherine Zuckert, l'approccio straussiano al medioevo non è da storico delle idee, ma vuole essere filologico<sup>25</sup>. Una filologia pre-illuminista, o addirittura pre-umanistica, che trascende il testo ma guarda piuttosto al transito dei testi; una filologia delle idee e della loro ricezione, che sicuramente risulta vicina, e consona, all'itinerario

---

<sup>24</sup> Strauss 1998, 264-265.

<sup>25</sup> C. Zuckert 2009, 116.

tardo-antico, premoderno “di testi e maestri” che al-Fārābī disegnò (o inventò) per il viaggio della filosofia – Alessandria, Antiochia, Harran, Baghdad –<sup>26</sup>, molto più che alla linea diretta che collega Atene all'Europa cristiana, tracciata dalla cultura “filologica” romantica post-illuminista. Questo per dire che davvero Leo Strauss è una forza del passato, nel senso pasoliniano, impegnato in uno sforzo di simpatia intellettuale che fa di lui un medievale, e del suo sguardo sul medioevo uno sguardo medievale. Grazie a quello sforzo, a quello sguardo medievale, egli guarda alla ricezione medievale (islamo-ebraica) della filosofia classica con gli occhi di un contemporaneo, il quale pensa che il suo tempo sia la modernità.

Se proviamo però a leggere questo sforzo ermeneutico in termini post-moderni<sup>27</sup>, che pongono il soggetto al centro di una rete di problemi antichi sul conoscere e sul come conoscere, potremmo ipotizzare che questa pretesa indimostrabile, e difficilmente formalizzabile in quanto metodo, di comprendere un pensiero antico come gli antichi lo comprendevano derivi anche, se non soprattutto, dall'essere ebreo, cioè portatore di una diversità storica radicata in Occidente, e perseguitata. L'operazione compiuta da Leo Strauss, lettore di Platone e lettore di al-Fārābī che legge Platone, e lettore di Maimonide che legge Platone come al-Fārābī lo ha compreso, è carica di una straordinaria soggettività che proietta sulla storia un'esperienza umana e la trasforma in storia di un'esperienza intellettuale.

Essa consiste in un'identificazione: essendo partecipe storico (che fosse ateo poco conta) di quella categoria del pensiero – in sede storico-religiosa definita “semitica” – che concepisce il sacro e i suoi rapporti con l'umanità secondo un Dio che affida una Legge a un profeta affinché si fondi una comunità giusta, egli scopre nell'opera di Spinoza e Maimonide, e nel loro tentativo di razionalizzare in termini politici la rivelazione, la presenza di una componente basilare che ne innerva il pensiero, e che al tempo stesso è vanto e orgoglio, e giustificazione e difesa: la fondazione filosofica della Legge da un lato, e la fondazione giuridica della filosofia: entrambe sancite dalla riflessione filosofica-giuridica di Averroè, che nel *Faṣl al-maqāl*, o *Trattato decisivo*, dichiara il carattere obbligatorio (in termini giuridico-religiosi), per coloro che possiedono gli strumenti intellettuali, della comprensione filosofica della rivelazione<sup>28</sup>. Questa presenza costituisce per lui la sofferta soluzione che il pensiero filosofico-politico ebraico, in Occidente, aveva concepito per rispondere al conflitto epocale tra ragione e rivelazione; e nel protrarsi di quel conflitto, sfociato in un esilio della filosofia dalla politica, e nella riduzione della prima a

<sup>26</sup> L'itinerario è descritto in un breve trattato attribuito ad al-Fārābī da Ibn Abi Usaybi'a 1884, II, 135. Per una discussione sulla sua autenticità si veda Stroumsa 1991; cfr. Lameer 1997.

<sup>27</sup> Applicare alla comprensione “antimoderna” del ruolo della filosofia nel medioevo islamo-ebraico di Leo Strauss una chiave di lettura post-moderna incentrata sul soggetto (cfr. *infra*, n. 41) potrebbe sembrare un paradosso. Tuttavia, non tanto la mia lunga frequentazione della scrittura straussiana, quanto soprattutto le feconde discussioni con studiosi del pensiero straussiano di ben altra caratura che la mia, scaturite nel corso di un *workshop*, dal titolo “Leo Strauss, Islamic philosophy, and the end of pre-modernity”, organizzato da David Nirenberg e da me presso la University of Chicago nel maggio 2013, mi confortano nel pensare che Leo Straus avrebbe in fondo gradito questa minuscola zampa di locusta qui offerta in omaggio.

<sup>28</sup> Secondo Stroumsa (2009, 214) Maimonide non poteva non conoscere quest'opera di Averroè. Sull'influenza del pensiero averroista in Spinoza, si veda Fraenkel 2011.

una forma di dissidenza innocua e incapace di incidere sulla seconda, lo Strauss allievo di M. Heidegger vedeva i tragici effetti della crisi della modernità. Quella soluzione, Leo Strauss la racchiude in una cornice storica di senso che definisce, provocatoriamente, “illuminismo medievale”<sup>29</sup>; una definizione che sintetizza la distanza straussiana dalla critica illuminista della filosofia classica.

Ma nel momento in cui, nello studio di Maimonide, Leo Strauss si interroga sulle fonti di quell’illuminismo, fonti che il filosofo ebreo medievale dichiarava in maniera esplicita, egli si trova di fronte alla sostanziale compattezza, omogeneità e continuità di un pensiero – sulla Legge e sulla filosofia –, le cui direttive sono impostate per la prima volta entro i confini della filosofia aristotelica e neoplatonica islamica. In secondo grado Avicenna, ma soprattutto al-Fārābī sono gli artefici di quella riflessione fondativa sulla Legge religiosa che è innegabilmente alla fonte della secolarizzazione del sapere e di una comprensione “scientifica” del ruolo della religione nella società.

In altre parole, il filosofo ebreo rinviene nella cultura filosofica dell’islam medievale, suscitata dall’incontro tra rivelazione coranica e pensiero greco, e nella sua incidenza sulla cultura filosofica ebraica<sup>30</sup>, il luogo e il periodo in cui un problema della modernità ha visto la luce ed è stato impostato e poi tradotto nella storia della filosofia occidentale. Questa visione storica è elaborata da Leo Strauss in gran parte della sua produzione, e verrà formalizzata proprio come un’impostazione e un avviamento dello studio della filosofia medievale; un’impostazione che non si è mai mutata in paradigma scientifico<sup>31</sup>.

\*

La soggettività – quel provare a vivere in prima persona un’esperienza storica la cui partecipazione è data dall’identità –, che a mio avviso innerva questa impostazione storiografica e costituisce la grandezza dell’ermeneutica storica straussiana<sup>32</sup>, è data intrinsecamente dalla liminarità dell’esperienza umana dell’ebraismo in Occidente: liminarità derivata dal sentirsi partecipe di due mondi, di due realtà legate da un principio labile di partecipazione alla sfera dell’umano, sempre esposto al rischio di essere messo in discussione. È, in breve, l’esperienza dell’alterità: un’esperienza liminare che quando si elabora in esperienza intellettuale, siccome si nutre di una costante esposizione alla dualità, diventa esperienza cognitiva, una forma di *Erlebnis* che regala il dono sofferto di una specie di pre-scienza, un vedere di più, una disposizione all’ermeneutica (in questo, il filosofo è una figura dell’alterità). Essendo liminare, ovviamente tale esperienza esperisce e manifesta un limite, che spesso chi non è portatore di alcun principio di alterità liquida secondo l’ambigua, pernicioso concezione della paranoia del perseguitato; è un’esperienza che

<sup>29</sup> La definizione appare per la prima volta in Strauss 2003b, 272-273. Cfr. Kraemer 2009, e, per questa definizione allargata all’ambito teologico islamico ed ebraico medievale, Griffel 2009.

<sup>30</sup> In questo senso, come si era detto sopra, Leo Strauss sembra essere il precursore di una nuova lettura, unitaria, della storia del pensiero islamico-ebraico medievale: cfr. ancora Kraemer 2003, e Pessin 2014.

<sup>31</sup> Strauss 1998. Si veda Berns 1991. Fra le poche eccezioni che sviluppano una riflessione propriamente storiografica su tale impostazione, ricordo quella di de Libera 1993. Sullo stesso tema, si veda anche Kraemer 2003.

<sup>32</sup> Per Gebhardt 1995, 97, la visione straussiana della filosofia classica era «intrinsically bound up with the medieval Jewish and Islamic interpretation of classical philosophy».

comunque non può sottrarsi al confronto con le condizioni storiche che determinano o dissolvono la persecuzione.

La filosofia, per Leo Strauss, è simbolo storico di una persecuzione, che risale alla Grecia classica: «The precarious position of philosophy in the Islamic-Jewish world guaranteed its private character and therewith its inner-freedom from supervision. The status of philosophy in the Islamic-Jewish world resembled in this respect its status in classical Greece»<sup>33</sup>. Attraverso la persistenza del conflitto tra filosofia e Legge, e dell'esclusione storica della filosofia dalla politica si manifesta il paradosso dell'alterità della filosofia come parte integrante, costitutiva della totalità che la esclude.

\*

All'interno di questa sostanziale unità storica, in questa compattezza, omogeneità e continuità del pensiero religioso e filosofico islamico ed ebraico medievale, Leo Strauss vede la *torāh* e la *sharī'a*, il *talmūd* e il *fiqh* come varianti linguistiche (ebraica e araba, entrambe lingue semitiche) di una stessa concezione dei rapporti tra rivelazione e giurisprudenza<sup>34</sup>, che si riverbera su una condivisa percezione del problema teologico-giuridico e del conflitto tra Legge e filosofia. In questo contesto condiviso, dunque, Leo Strauss individua in al-Fārābī – che come lui osserva, all'interno di categorie storico-religiose semitiche, l'impatto e la dimensione politica della filosofia greca in un orizzonte storico segnato dalla modernità della funzione politica della profezia – il primo filosofo a intellettualizzare e a ideologizzare la frizione e l'accoglimento dell'antico nel moderno<sup>35</sup>. Egli coglie l'originalità, in ogni senso, del presupposto non platonico (la Legge rivelata) da cui i filosofi medievali dell'islam e dell'ebraismo guardano alla politica platonica. Nella profetologia, e nella funzione eminentemente politica della Legge, essi vedono la realizzazione politica della rivelazione attraverso la coincidenza tra filosofia e potere politico, attuata dal profeta: il profeta è la figura storica del filosofo-re. L'interpretazione della filosofia politica alla luce della modernità della rivelazione modifica ovviamente, e radicalmente, il contesto in cui era stata concepita; ma anche la comprensione della profezia alla luce della politica platonica trasforma il contesto in cui la rivelazione poteva essere accolta:

«Secondo l'insegnamento degli aristotelici islamici, che è stato trapiantato nell'ebraismo soprattutto da Maimonide, il profeta, in quanto filosofo e legislatore in una sola persona, è colui che annuncia una Legge che mira alla perfezione propria dell'uomo. Ma ogni legge mira a rendere possibile la vita collettiva. Di conseguenza, il profeta è il fondatore di una società che mira alla perfezione propria dell'uomo, e dunque è il fondatore dello Stato ideale. Il progetto classico dello Stato ideale è lo Stato platonico. Di fatto, allo stesso tempo in modo esplicito e programmatico, gli aristotelici islamici comprendono lo Stato ideale fondato dal profeta in modo conforme alle indicazioni platoniche: essi

<sup>33</sup> Strauss 1952, 21.

<sup>34</sup> Sul termine *torāh* come traduzione ebraica medievale di *sharī'a*, e viceversa, si veda Kraemer 2001, 50-52.

<sup>35</sup> L'operazione storiografica di Leo Strauss come tentativo di periodizzare questo incontro in termini di nascita della modernità si può leggere in parallelo con il quadro storico più antico, segnato da un'ostilità dell'ebraismo nei confronti della cultura ellenistica, offerto da Momigliano 1980.

comprendono il profeta come il fondatore dello Stato platonico, come il filosofo-re platonico. Il legislatore profetico ha dunque realizzato ciò che il filosofo Platone aveva richiesto [...]. Attraverso la richiesta di Platone, secondo cui devono coincidere filosofia e conduzione politica, attraverso l'idea di Platone del filosofo-re, è stato così determinato lo sfondo all'interno del quale, in considerazione della rivelazione effettivamente e realmente compiuta, gli aristotelici islamici e i loro "discepoli" ebraici hanno elaborato il concetto di profeta»<sup>36</sup>.

Le forme in cui il filosofo esprime tale ripensamento della Legge in termini filosofici – essenzialmente, la forma letteraria che riflette una pratica della comunicazione del sapere filosofico – lasciano trasparire, per Leo Strauss, un altro elemento nodale della sua ermeneutica: la risorsa espressiva della scrittura reticente<sup>37</sup>.

Dopo l'esperienza classica di Platone<sup>38</sup>, al-Fārābī attualizza nella modernità di cui è testimone la profonda discrepanza fra filosofia e società: la filosofia politica deve convincere la città della legittimità della sua esistenza; deve altresì convincere la città che i filosofi sono buoni cittadini. I filosofi musulmani ed ebrei, il cui pensiero è posto sotto il segno di questa impostazione, affrontano i rapporti tra filosofia, politica e Legge in un'ottica radicale, ma allo stesso tempo moderata. Radicale, perché, demitizzando alla luce della ragione la portata religiosa della Legge, essi lasciano intendere il primato della filosofia sulla religione; moderato, perché le modalità con cui essi comunicano le proprie opinioni sono fondate su una strategia della prudenza. I termini sociali entro cui si attua questa strategia della comunicazione – studiata da Leo Strauss sempre secondo un principio ermeneutico di comprensione di un pensiero del passato, come i medievali comprendevano sé stessi e il loro tempo – sono ben rappresentati in un passo di al-Fārābī tratto dal *Kitab al-Hurūf* (*Libro delle lettere*), saggio dedicato all'ermeneutica del linguaggio tecnico della *Metafisica* di Aristotele; un passo in cui, dopo aver tratteggiato l'idea di una religione come simbolo e parabola di una verità dimostrata dalla filosofia, il filosofo illustra la precarietà del filosofare nella città della Legge:

«Pur comprendendo che questa religione è una versione allegorica del messaggio della filosofia, il filosofo non si opporrà alla religione; eppure, i seguaci della religione si opporranno ai filosofi. La filosofia e i filosofi, invece di rivestire (come dovrebbero) un ruolo decisivo nell'amministrare la Legge, verranno esclusi. Se la religione non riceverà il

<sup>36</sup> Strauss 2003b, 195-196. Va tuttavia precisato che Averroè e Maimonide, pur sviluppando temi di evidente origine platonica – il ruolo del profeta fondatore di una comunità con una Legge che ne consente il perpetuarsi; il ruolo del filosofo nello spazio pubblico, e le condizioni di possibilità per la pratica filosofica; l'interpretazione della verità del testo sacro e la comunicazione di questa verità alle masse –, dimostrano di poggiarsi anche su una vera e propria tradizione di insegnamento filosofico-politico di impianto aristotelico. Cfr. Harvey 2005.

<sup>37</sup> La teoria straussiana della scrittura reticente viene portata a compimento in *Persecution and the Art of Writing* (Strauss 1952), dove ormai i rimandi costanti da Maimonide ad al-Fārābī, che hanno costituito la rete su cui, nel tempo, l'autore ha elaborato la sua celebre teoria, non hanno nemmeno più bisogno di essere puntualmente esplicitati. La scrittura reticente così studiata diventa, per Strauss, la cifra della sua stessa scrittura (come del suo insegnamento e della risonanza politica di quest'ultimo, così soggetto a controverse interpretazioni, da cui chi scrive sente di dover prendere le distanze: cfr. M. Zuckert 2009).

<sup>38</sup> Si veda ad esempio Dorter 2001.

supporto della filosofia, ciò arrecherà un grave danno alla filosofia e ai filosofi, che giungerà proprio dalla religione e dai suoi sostenitori. Posti di fronte a questa minaccia, i filosofi dovranno ribattere ai religiosi, e difendersi avendo cura di non opporsi alla religione in sé; ciò a cui essi si oppongono è l'idea, dei religiosi, che la religione sia contraria alla filosofia. I filosofi allora dovranno operarsi per estirpare questa idea, provando a dimostrare al religioso che il messaggio della loro religione è una rappresentazione allegorica di ciò che professa la filosofia»<sup>39</sup>.

Questa strategia, che Leo Strauss porta alla luce nel carattere enigmatico della scrittura di al-Fārābī (per poi verificarla in Maimonide)<sup>40</sup>, sarebbe l'unica in grado di difendere la natura specifica della filosofia, il suo essere permanentemente straniera in patria: cioè la sua natura critica rispetto all'autorità, alla norma, al mito politico. In questa concezione della filosofia come portatrice di un'alterità irriducibile è racchiuso il carattere utopico della filosofia politica classica, attualizzata da al-Fārābī: è l'alterità della filosofia rispetto alla città. Per Leo Strauss, il modo in cui questo problema è stato impostato contiene in sé il germe di quella dissidenza che la sua successiva evoluzione ha continuato a esprimere; attribuendo un carattere di modernità alla lettura farabiana di Platone – il quale, attualizzandone la natura politica, ne attualizza anche la portata dissidente – egli attribuisce ad al-Fārābī anche la capacità di stabilire una giustificazione teorica della ribellione affidata a quel pensiero<sup>41</sup>. Quella giustificazione, su cui il Maimonide letto da Leo Strauss si interroga, verrà portata a compimento, nella riflessione straussiana di *Filosofia e Legge*, da Averroè e dalle basi che questi pone alla fondazione giuridica della filosofia da un lato, e alla fondazione filosofica della Legge dall'altro.

Per conservare la propria specificità, la propria condizione di straniero, la propria differenza, nello scarto fra politica e religione, la filosofia adotta una chiave di scrittura esoterica, in cui la reticenza, il silenzio, la contraddizione, la dispersione delle proprie opinioni in opere di volta in volta diverse, rivolte a interlocutori diversi, e in contesti diversi e a volte apparentemente incoerenti, è un'educazione che reagisce alla persecuzione.

Nelle dissimulazioni che sembrano innervare l'articolazione degli scritti di al-Fārābī, Leo Strauss vede la risorsa peculiare che permette di dichiarare la filosofia politica come esoterica; più precisamente, la filosofia politica è il lato esoterico dell'aspetto più interiore del filosofare, il cui scopo "dichiarato" è il raggiungimento della felicità teoretica<sup>42</sup>. Con al-Fārābī, in effetti, a proposito della felicità come obiettivo dell'attività filosofica, si è di fronte a un continuo cambiamento di idea, disseminato nei suoi vari scritti politici e nelle opere di commento alla filosofia di Platone e Aristotele, che oscillano tra posizioni ortodosse e posizioni eterodosse, tra l'idea di una sicura felicità, cui comunque l'uomo è destinato in una vita futura, e l'ambigua unicità di una felicità di tipo sociale,

<sup>39</sup> Al-Farabi 1970, 82.

<sup>40</sup> Strauss 1952, 20 segg., 35 segg.

<sup>41</sup> Cfr. il punto di vista "conservatore" dello straussiano Berns 1975-1976 con la diversa valenza di senso storico attribuita ad una giustificazione filosofica del dissenso in Capezzone 2010.

<sup>42</sup> Strauss 2003b, 63: «Il carattere esoterico dell'«illuminismo religioso del Medioevo» trova il suo fondamento nel primato dell'ideale della vita teoretica, proprio come il carattere esoterico dell'«illuminismo moderno» trova il suo fondamento nella convinzione del primato della ragione pratica».

realizzabile nella dimensione politica della città virtuosa<sup>43</sup>. Anche nel dilemma tra una felicità contemplativa e una felicità politica (dove in quest'ultima il filosofo si sente chiamato per provare il suo ruolo nella società), al-Fārābī e i suoi successori musulmani ed ebrei guardano a Platone:

«Platone insegna, in modo non meno decisivo di Aristotele, che la felicità (*Glückseligkeit*) e la perfezione propria dell'uomo consiste nella pura contemplazione e nella pura comprensione. La differenza fondamentale tra Platone e Aristotele si mostra solo nel modo in cui essi si comportano nei confronti della teoria intesa come più alta perfezione dell'uomo. Aristotele la rende completamente libera; o, piuttosto, egli la lascia nella sua libertà naturale. Platone al contrario non permette ai filosofi «ciò che a loro viene ora permesso, cioè la vita nell'attività filosofica intesa come persistenza nella contemplazione della verità. Egli li costringe a preoccuparsi degli altri e a vegliare su di loro. [...] Ciò che Platone ha richiesto – che la filosofia sussista sotto una più alta istanza, sotto lo stato, sotto la legge – viene realizzato nell'epoca che crede nella Rivelazione. In completa libertà nella ricerca della conoscenza, i filosofi di quest'epoca sono consapevoli in ogni momento del loro essere responsabili (*Verantwortlichkeit*) nei confronti della Legge. [...] Poiché per Maimonide e i *falasifa* la legge è data, essa non rappresenta il primo e decisivo tema della loro filosofia. Per questo motivo, i temi metafisici nei loro scritti acquistano uno spazio molto più ampio di quelli morali e politici. Ma essi devono, in quanto filosofi, cercare di comprendere la legge data: questa comprensione viene loro resa possibile da Platone, solo da Platone<sup>44</sup>.»

Per concludere: questo orizzonte di pensiero medievale, in cui filosofi musulmani ed ebrei condividono i quadri epistemologici di una lettura politica di Platone, e i cui riverberi sui rapporti fra filosofia e religione raggiungono – come aveva intuito Leo Strauss e come molti studi oggi stanno dimostrando – una figura della modernità come Spinoza, è il confine che racchiude il paesaggio medievale descritto da Leo Strauss nel modo in cui egli ha immaginato “l'avviamento allo studio della filosofia medievale”. Da questo orizzonte di pensiero, così diverso nel modo in cui ha stabilito le proprie fonti e i propri rapporti con una classicità ritenuta abitualmente retaggio e appannaggio dell'occidente cristiano<sup>45</sup>, affiora paradossalmente (paradossalmente perché meditato da un filosofo comunemente considerato un antimoderno, se non un reazionario<sup>46</sup> un elemento anticipatore di modernità: l'emersione del soggetto, la formazione di un'attitudine critica centrata sul soggetto che, in quanto tale, sfida la Legge. In questo venire alla luce, molto medievale, di una coscienza soggettiva che Leo Strauss rintraccia in un itinerario a ritroso che finisce con Spinoza, passando per Maimonide, e inizia con l'al-Fārābī lettore delle *Leggi* di Platone, possiamo osservare la nascita di una concezione del filosofo come portatore di un pensiero di

<sup>43</sup> Al-Fārābī dedica alla felicità come tema politico della filosofia tutto il *Taḥṣīl al-sa'āda* [Il raggiungimento della felicità], tradotto in al-Farabi 1969, e un secondo trattato, il *Kitāb al-tanbīh 'ala sabīl al-sa'āda* [Sull'esortazione alla via della felicità], ed. J. Al Yasin, Dar al-Manahil, Beirut 1407 H./1987. Si vedano Strauss 1945, 379; Strauss 1957, passim; Galston 1992.

<sup>44</sup> Strauss 2003b, 272-273.

<sup>45</sup> Cfr. Nirenberg 2014.

<sup>46</sup> Cfr. l'analisi critica di Ryn 2005.

minoranza. L'antimoderno Leo Strauss, di fatto, col suo sforzo di comprensione medievale, si è identificato in un processo storico segnato da un pensiero minoritario che, da al-Fārābī fino a Maimonide, e Averroè, ha provato a costruire il proprio diritto di cittadinanza dentro la Legge, secondo un modo "moderno" di concepire il dissenso e le sue legittime rivendicazioni: dando, cioè, ad una ribellione della coscienza un fondamento legale. Questa, io credo, è la principale lezione che Leo Strauss ci ha lasciato, col suo tentativo "medievale", "antimoderno" di comprendere come l'ultimo dei premoderni (al-Fārābī) tradusse un filosofo antico (Platone) in termini che alle coscienze intellettuali del medioevo arabo, ebraico e islamico, risultassero moderni.

#### BIBLIOGRAFIA

- ADANG, C. - SCHMIDTKE, D. - SKLARE, D.  
2007 *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, Würzburg 2007.
- ALTINI, C.  
2009 *Introduzione a Leo Strauss*, Bari - Roma 2009.
- BATNITSKY, L.  
2009 Leo Strauss and the Theological-Political Predicament: S.B. SMITH (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge 2009, pp. 41-62.
- BERNS, L.V.  
1975-1976 Political Philosophy and the Right to Rebellion: *Interpretation* 5 (1975-1976), pp. 309-315.  
1991 The Relation between Philosophy and Religion: Reflections on Leo Strauss's Suggestion Concerning the Source and the Sources of Modern Philosophy: *Interpretation* 19 (1991), pp. 43-60.
- BRAGUE, R.  
1998 Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss's 'Muslim' Understanding of Greek Philosophy: *Poetics Today* 19, No. 2 (1998), pp. 235-259.
- BRODY, R.  
1998 *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven 1998.
- CAPEZZONE, L.  
2010 *Fuori dalla città iniqua. Legge e ribellione nella filosofia politica dell'Islam medievale*, Roma 2010.
- COHEN, M.R.  
1994 *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*, Princeton 1994.  
1995 The Jews under Islam: From the Rise of Islam to Sabbatai Zevi. A Bibliographical Essay: J.S. GERBER (ed.), *Sephardic Studies in the University*, Cranbury - London 1995, pp. 43-119.
- DAIBER, H.  
2005 Das Farabi-Bild des Maimonides. Ideentransfer als hermeneutischer Weg zu Maimonides' Philosophie: G. TAMER (ed.), *The Trias of Maimonide - Die Trias des Maimonides: Jewish, Arabic and Ancient Culture of Knowledge*, New York - Berlin 2005, pp. 199-209.
- DORTER, K.  
2001 Philosopher-Ruler: How Contemplation Becomes Action: *Ancient Philosophy* 21 (2001), pp. 335-356.

- ESPOSITO, R.  
1998 Introduzione: L. STRAUSS, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Torino 1998, pp. VII-LXII.
- [AL-]FARABI  
1969 *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Ithaca 1969.  
1970 *Kitāb al-ḥurūf*, Beirut 1970.  
1996 *La città virtuosa*, a cura di M. Campanini, Milano 1996.
- FRAENKEL, C.  
2011 Spinoza on Philosophy and Religion. The Averroistic Sources: C. FRAENKEL - D. PERINETTI - E.H.J. SMITH (eds.), *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*, Springer Science+Business Media B.V. 2011, pp. 27-43.
- FRANKLIN, A.  
2014 Jews Under Medieval Islam; *Oxford Bibliographies*, <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199840731/obo-9780199840731-0076.xml> (luglio 2015).
- GALLEGO, M.A. - BLEANEY, H. - GARCIA SUÁREZ, P.  
2010 *Bibliography of Jews in the Islamic World*, Leiden 2010.
- GALSTON, M.  
1992 The Theoretical and Practical Dimensions of Happiness as Portrayed in the Political Treatise of al-Farabi: C. BUTTERWORTH (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, Cambridge 1992, pp. 95-149.
- GEBHARDT, J.  
1995 Leo Strauss: The Quest for Truth in Time of Perplexity: P. G. KIELMANSEGG - H. MEWES - E.G. SCHMIDT (eds.), *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Emigrés and American Political Thought after World War II*, Cambridge 1995, pp. 81-104.
- GIL, M.  
1992 The Exilarchate: D. FRANK (ed.), *The Jews of Medieval Islam. Community, Society, and Identity*, London 1992, pp. 33-65.
- GRIFFEL, F.  
2009 The Project of Enlightenment in Islamic-Arabic Culture: J.T. ROBINSON (ed.), *The Cultures of Maimonideanis. New Approaches to the History of Jewish Thought*, Leiden 2009, pp. 1-20.
- HARVEY, S.  
2003 Did Alfarabi read Plato's *Laws*?: *Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale* 23 (2003), pp. 51-68.  
2005 Islamic Philosophy and Jewish Philosophy: P. ADAMSON - R. TAYLOR (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge 2005, pp. 355-361.
- HOLZMAN, G.  
2006 Truth, Tradition and Religion: the Association between Judaism and Islam and the Relation between Religion and Philosophy in Medieval Jewish Thought: *Al-Masāq* 18 (2006), pp. 191-200.
- IBN ABI USAYBI'A  
1884 *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, Cairo - Königsberg 1884.
- JOLIVET, J.  
1977 L'intellect selon al-Farabi: quelques remarques: *Bulletin des Études Orientales* 29 (1977), pp. 251-259.
- KRAEMER, J.L.  
2001 Naturalism and Universalism in Maimonides' Political and Religious Thought: E. FLEISCHER - G. BLIDSTEIN - C. HOROWITZ - B. SEPTIMUS (eds.), *Me'ah She'arim: Studies*

- in Medieval Jewish Spiritual Life in Memory of Isadore Twersky*, Jerusalem 2001, pp. 47-81.
- 2003 The Islamic Context of Medieval Jewish Philosophy: D.H. FRANK - O. LEAMAN (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge 2003, pp. 38-68.
- 2009 The Medieval Arabic Enlightenment: S.B. SMITH (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge 2009, pp. 137-170.
- LAMEER, J.  
1997 From Alexandria to Baghdad. Reflections on the Genesis of a Problematic Tradition: G. ENDRESS - R. KRUK (eds), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden 1997, pp. 181-191.
- LEWIS, B.  
1989 *The Jews of Islam*, New Jersey 1987.
- DE LIBERA, A.  
1993 *La philosophie médiévale*, Paris 1993.
- MACY, J.  
1986 Prophecy in Alfarabi and Maimonides: The Imaginative and Rational Faculties: S. PINES - Y. YOVEL (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Dordrecht 1986, pp. 185-201.
- MAIMONIDE, M.  
1979 *Le Guide des égarés*, traduit de l'arabe par Salomon Munk, Lagrasse 1979.
- MEIER, H.  
2006 *Leo Strauss. Le problème théologique-politique*, Paris 2006.
- MERRILL, C.A.  
2000 Leo Strauss's Indictment of Christian Philosophy: *The Review of Politics* 62 (2000), pp. 77-105.
- MOMIGLIANO, A.  
1980 *Saggezza straniera*, Torino 1980.
- NIRENBERG, D.  
2014 *Neighboring Faiths. Christianity, Islam and Judaism in the Middle Ages and Today*, Chicago 2014.
- PESSIN, S.  
2014 The Influence of Islamic Thought on Maimonides: E.N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, Stanford University 2014, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/maimonides-islamic> (luglio 2015).
- POLLIACK, M.  
2002 Medieval Karaism: M. GOODMAN (ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, Oxford 2002, pp. 295-326.
- RAHMAN, F.  
1953 L'intellectus acquisitus in al-Farabi: *Giornale Critico della Filosofia Italiana* VII (1953), pp. 49-61.
- ROTHSCHILD, J.P.  
1997 Philosophie (gréco-arabe), 'philosophie' de la Loi, d'après les sources juives médiévales, dans la littérature latine: un bilan provisoire: *Medioevo, Rivista di Storia della Filosofia Medievale* 23 (1997), pp. 473-513.
- RYN, C.G.  
2005 Leo Strauss and History: the Philosopher as Conspirator: *Humanitas* 1 (2005), pp. 31-58.
- STILLMAN, N.A.  
2010 *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Leiden 2010.

## STRAUSS, L.

- 1945 Farabi's Plato: S.W. BARON (ed.), *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, New York 1945, pp. 357-393.
- 1952 *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe 1952.
- 1957 How Farabi read Plato's *Laws*: *Mélanges Louis Massignon* III, Damas 1957, pp. 320-331.
- 1989 How to Begin to Study Medieval Philosophy: T. PANGLE (ed.), *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Cambridge 1989, pp. 207-226.
- 1996 How to Study Medieval Philosophy: *Interpretation* 23 (1996), pp. 319-338.
- 1997 A Giving of Accounts: Jacob Klein and Leo Strauss: K.H. GREEN (ed.), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish thought*, Albany 1997.
- 1998 Come avviare lo studio della filosofia medievale: *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Torino 1998, pp. 249-270.
- 2003a *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica (sondaggi sul "Trattato teologico-politico")* (Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat, Berlin 1930), Roma - Bari 2003.
- 2003b *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori* (Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer, Berlin 1935), Firenze 2003.

## STROUMSA, S.

- 1991 Al-Fārābī and Maimonides on the Christian philosophical Tradition: a re-evaluation: *Der Islam* 68 (1991), pp. 265-287.
- 2009 *Maimonides in His World. Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton 2009.

## TAMER, G.

- 2001 *Islamische Philosophie und die Krise der Moderne. Das Verhältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes*, Leiden - Boston - Köln 2001.

## WALZER, R.

- 1957 al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination: *Journal of Hellenic Studies* 77 (1957), pp. 142-148.

## WASSERSTROM, S.

- 1995 *Between Muslim and Jew. The Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton 1995.

## ZUCKERT, C.

- 2009 Strauss's Return to Premodern Thought: S.B. SMITH (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge 2009, pp. 93-118.

## ZUCKERT, M.

- 2009 Straussians: S.B. SMITH (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge 2009, pp. 263-285.

## JUDÍO E DERIVATI NEGLI ANTICHI DIZIONARI SPAGNOLI

Patrizia Bottà\* - Sapienza Università di Roma  
Aviva Garribba<sup>+</sup> - Libera Università Maria Ss. Assunta di Roma

*This article analyses the entries of the word Judío and its derivatives in the ancient Spanish monolingual and bilingual dictionaries (15th-18th centuries). In the entries and definitions of the 22 dictionaries that we analyzed it is possible to spot the reflection of the dominant ideology after the expulsion of the Jews in 1492. These entries clearly show the prejudices spread in the Spanish society and the social situation that followed the forced conversion of a part of the Jewish people in the Iberian Peninsula.*

Keywords: Jews; Spain; ancient dictionaries; ideology; anti-Semitism

### 0. PREMESSA

Nelle pagine che seguono, si è voluto contribuire a misurare la “Percezione dell’Ebraismo” da un’altra angolazione, forse più insolita e meno scontata, quella dei Dizionari e dei Repertori Lessicografici di Spagna in epoca Rinascimentale, Barocca e Settecentesca, per sondare come in certe voci di un Dizionario ufficiale, accademico, di scuola, si riversassero o si riflettessero sia tutta un’ideologia nazionale della Spagna inquisitoriale e controriformista sia i vari pregiudizi o *clichés* che hanno da sempre accompagnato la storia degli ebrei di Spagna.

Infatti, come ha sottolineato di recente Esther Forgas, nota lessicografa di Barcellona, un Dizionario è di per sé portatore di un’ideologia, è un trattato ideologico, un compendio di idee, di opinioni, e di concetti legati a parole e cose registrate e inventariate, in pratica è una vera e propria cosmovisione di una determinata realtà, storica e sociale<sup>1</sup>. Un Dizionario, nell’approntare un repertorio, un elenco di tutte le parole di una lingua non solo ne fissa il codice o patrimonio comune (il *Thesaurus*), ma anche rispecchia fedelmente le insofferenze della società, razzista e intollerante in tema religioso, che usa quella Lingua. E lo fa fin dalla sua Macrostruttura, ossia da quali parole decide di volta in volta di accogliere o di scartare, come pure lo fa dalla sua Microstruttura, in sede di stesura della voce e soprattutto in sede di definizione della medesima, quando per definire deve ricorrere a idee, sinonimi, antonimi, citazioni, esempi, tutti specchio di un’ideologia. E in genere, sono proprio le voci di alcuni campi semantici in particolare (come politica, antropologia, storia, morale, genere maschile-femminile, e, per quel che ci riguarda in queste pagine, etnia e religione) quelle che puntualmente finiscono per essere più cariche di ideologia, specie in Spagna dove un dizionario come quello di *Autoridades*<sup>2</sup>, un colosso lessicografico del Settecento sorto a imitazione del nostro *Vocabolario della Crusca*, è sempre stato

---

\* Autrice paragrafo 0-2.

<sup>+</sup> Autrice paragrafo 3.

<sup>1</sup> Forgas Berdet 2007. Per il valore della lessicografia come strumento della ricerca storica e storico-sociale, cfr. Carriscondo Esquivel 2008.

<sup>2</sup> Per i Dizionari spagnoli antichi qui citati si veda *infra* l’Appendice.

considerato come un dizionario cattolico tridentino e di tono dogmatico, in particolare in caso di parole di tema religioso.

Sarà utile, come premessa, dare qualche breve coordinata storica sugli ebrei di Spagna e sul ventaglio di lemmi che già allora, nella penisola, indicavano le varie situazioni<sup>3</sup>.

## 1. QUADRO STORICO

La Spagna nel Medioevo è stata terra di tre popoli, tre lingue, tre religioni: *moros*, *cristianos* y *judíos* (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. Ma inevitabilmente ci sono stati 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, e ognuno designato con un termine diverso:

- 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 Riconquista;
- e fra gli ebrei, chi passava al cristianesimo fu detto *converso*, o *marrano*, o *cristiano nuevo* (per opporsi al *cristiano viejo* che vantava *limpieza de sangre*, 'purezza di sangue', da più generazioni) mentre chi non si convertì e nel 1492 dovette abbandonare la Spagna fu detto sefardita o giudeo-spagnolo.

Prima del 1492, nonostante crescesse l'intolleranza e la pressione perché si convertissero, solo una parte degli ebrei lo fecero e molti continuarono a praticare l'antica religione, mantenendosi *judíos* 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, ed erano per questo detti *judaizantes* ('giudaizzanti') o *criptojudíos* ('cripto-ebrei').

Le intolleranze nei loro confronti esplosero ferocissime in particolare all'epoca dei Re Cattolici, perché nel '400 molti *judíos* e *conversos* costituivano una casta di uomini colti e intellettuali dal gran potere politico in quanto finanziari che prestavano grosse somme, specie alla corona. Un'aristocrazia di capitalisti, quindi, urbana più che rurale (che in città viveva nella *judería*, o giudecca).

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

- la prima fu che istituirono nel 1483 un tribunale speciale, l'Inquisizione, o il *Tribunal del Santo Oficio*, che altro non fece che procedere contro i *conversos* accusati di *judaizar* ('giudaizzare'), praticando la tortura, il rogo e l'*autodafé*;

<sup>3</sup> Per la Storia degli Ebrei in Spagna e in Europa cfr. Castro 1954; Caro Baroja 1961; Elliott 1964; Roth 1991; Foa 1992; Pérez 1993.

- la seconda 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*). Quindi i Monarchi nel 1492 decretarono l’espulsione degli ebrei dalla Spagna entro un breve termine a meno che non si fossero convertiti sinceramente al Cristianesimo. Molti decisero di rimanere in Patria a curare i propri interessi, e si ebbero nuove conversioni in massa, spesso di sola convenienza. Ma grosse fette di popolazione decisero di andarsene per non assoggettarsi alla nuova religione e abbandonarono la Spagna per rifugiarsi in vari luoghi, dove formarono le già citate comunità giudeo-spagnole dette sefardite.

## 2. I DIZIONARI ESAMINATI

Terminata questa breve chiave storica che serve da inquadramento alla ricca varietà terminologica del campo semantico degli ebrei di Spagna, veniamo ad altre premesse ancora. Anzitutto bibliografiche. Infatti, le voci *Judío* e derivati nei Dizionari Spagnoli Antichi non sono mai state studiate finora, e quindi manca una bibliografia di riferimento, tranne un unico lavoro di Dominique Freyre<sup>4</sup>, dell’Università di Tolosa in Francia, che studia una sola voce, *Judío*, in un solo dizionario antico, quello di Sebastián de Covarrubias, intitolato *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, pubblicato nel 1611 e primo dizionario monolingue in Spagna (in Appendice è il primo della lista dei monolingui), ben noto a linguisti e lessicografi e molto visitato sul piano delle fonti, o sul piano dei contenuti simbolici e degli emblemi tanto in voga nel Seicento, o anche sul piano delle tradizioni popolari per l’alto numero di proverbi riportati. Questo dizionario secentesco sarà poi la base principale per la compilazione del successivo monolingue spagnolo di promozione accademica, il voluminoso e ambizioso *Diccionario de Autoridades*, già menzionato, e portato a termine tra 1726 e il 1739 dalla Real Academia Española de la Lengua, istituita ai primi del Settecento a imitazione della nostra Crusca.

Secondo Dominique Freyre, nell’unico lavoro che ci serve da modello, il primo vocabolario spagnolo monolingue della storia, nella voce *Judío*, offre aspetti rivelatori del sistema di valori vigenti all’epoca in Spagna, come pure riferimenti storici e religiosi che profilano le immagini identitarie dell’ebreo, forgiate dall’*idearium* degli Spagnoli dei primi del Seicento. Analizza quindi, passo per passo, le lunghe colonne dedicate alla voce *Judío* sia nel *Tesoro* (a stampa) sia nel suo Supplemento Manoscritto (che è stato pubblicato solo di recente)<sup>5</sup>, e segue da vicino ogni commento negativo e dispregiativo, riflesso dell’opinione che il popolo *Judío* fosse l’unico responsabile del deicidio di Gesù, mentre invece gli *Hebreos* vengono visti positivamente e designano il popolo ebraico anteriore a Cristo, quello che fu salvato dal diluvio, latore di cultura e di supposte etimologie per molte parole passate allo spagnolo (che Covarrubias, non dimentichiamo, sta inventariando nel suo registro della lingua). Stabilisce così una distinzione semantica tra *Hebreos*, di cui si eredita la cultura e una parte della lingua sacra, e *Judíos* che invece vanno disprezzati per deicidio. Quindi, implicitamente, egli promuove l’appropriazione di tutto quanto è *Hebreo*

---

<sup>4</sup> Freyre 1994.

<sup>5</sup> Covarrubias y Horozco 2006 [1611].

e l'esclusione di tutto quanto è *Judío*, non solo in questa voce ma anche in altre nell'arco del dizionario. Inoltre *Judío*, al di là dei riferimenti biblici ed evangelici, designa anche, per la Spagna, il concetto, che hanno i lettori spagnoli all'epoca, di "giudeo" come discendente di quel popolo che tradì Gesù, anche se nel 1611 nella Penisola Iberica i *Judíos* non c'erano più, fin dal 1492, perché o erano stati obbligati a convertirsi al cristianesimo (i *conversos* o marrani), oppure erano stati espulsi per decreto dalla Spagna (i sefarditi o giudeo-spagnoli). Al tempo stesso, all'epoca della stesura del *Tesoro*, la questione dei *conversos* o *cristianos nuevos*, con connessa problematica della *limpieza de sangre* ('purezza di sangue'), continuava a tenere desta l'attenzione dei lettori. Infatti, quando Covarrubias prepara il suo dizionario vi sono in Spagna due correnti contrapposte, quella cosiddetta dei "mercantilisti", che rimpiangevano i capitali perduti degli ebrei con l'espulsione, e quella cosiddetta dei "provvidenzialisti" che invece giustificavano su base teologica l'epurazione compiuta dai Re Cattolici. Covarrubias si schiera con questi ultimi e, pur dall'angusto spazio delle colonne di una voce di dizionario, attacca a chiare lettere i neo-difensori e i nostalgici della causa *judía* in Spagna.

Venendo ai materiali che presentiamo in queste pagine, rispetto al lavoro di Freyre che esamina una sola voce (*judío*) in un unico dizionario (il primo monolingue del 1611), noi in questa sede abbiamo deciso di allargare il campo sia sul piano delle parole ricercate (non soltanto *judío* ma anche i suoi derivati), sia sul piano del periodo storico in esame, non solamente il 1611 ma ben tre secoli di Lessicografia Spagnola, vale a dire dal 1495, quando appare il primo dizionario bilingue dello Spagnolo (il *Diccionario español latino* di Antonio de Nebrija) al 1791, data dell'ultima edizione da noi esaminata del *Dizionario della Real Academia Española de la Lengua*.

La nostra ricerca ha potuto avvalersi di uno strumento informatico prezioso che offre la pagina web della Real Academia Española: si tratta del *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española* (NTLLE), una ricca raccolta di circa 70 dizionari dello Spagnolo, tanto bilingui come monolingui, e disposti in un arco storico che va dal 1495 a tutto il Novecento<sup>6</sup>.

Nel lasso temporale da noi prescelto, tre secoli tra fine '400 e fine '700, il *Nuevo Tesoro Lexicográfico* offre 22 dizionari, che sono quelli che abbiamo esaminato (cfr. Appendice), dai primi, in senso cronologico, che sono 15 bilingui o trilingui, ai successivi monolingui<sup>7</sup>, che sono 7, tra cui 4 accademici. La storia della Lessicografia Spagnola, infatti, conosce una prima fase quattro-cinquecentesca (che raggiunge anche il Settecento) che è esclusivamente bilingue o trilingue, e che è molto ricca e variegata, dato che lo Spagnolo nell'Europa del Cinquecento era la Lingua dell'Imperatore, la Lingua dell'Impero: peraltro a inizio Cinquecento Nebrija teorizzava *la Lengua compañera del Imperio*, ed è naturale quindi che lo Spagnolo conosca un alto numero di dizionari bilingui verso le principali lingue di cultura in Europa in quel momento. Infatti, come si vede dall'elenco in Appendice, abbiamo tre dizionari di spagnolo/latino (due di Nebrija e uno di Henríquez),

<sup>6</sup> Real academia española, *Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española* <http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtllle>.

<sup>7</sup> Fra questi, non abbiamo considerato il *Tesoro* di Ayala Manrique 1729 in quanto comprende solo le lettere A-C e quindi non vi risulta la voce *judío* qui esaminata.

due di spagnolo/arabo (Alcalá e López Tamarid), due di spagnolo/italiano (Las Casas e Franciosini), tre di spagnolo/francese (Palet, Oudin e Sobrino), due di spagnolo/inglese (Minsheu e Stevens), uno di spagnolo/tedesco (Braidembach), e abbiamo poi due trilingui (Percival - spagnolo/inglese/latino - e Vittori - spagnolo/francese/italiano) e da ultimo uno di spagnolo/portoghese/latino (Bluteau).

Solo in un momento successivo della storia della Lessicografia Spagnola, e cioè a Seicento iniziato, si passa a una nuova fase lessicografica, quella del dizionario finalmente monolingue, che in Spagna debutta col citato *Tesoro* di Covarrubias del 1611, seguito da Rosal sempre del 1611, poi da ben quattro versioni del *Dizionario* della Real Academia Española (la prima del 1726-1739 e le riedizioni, rispettivamente, del 1780, 1783, 1791), seguito infine dal *Dizionario* di Terreros y Pando del 1786.

Sono questi i dizionari di cui ci occupiamo in queste pagine, esplorati nella loro stesura della voce *Judío* e dei suoi derivati.

### 3. ESAME DELLE VOCI

I lemmi analizzati sono in tutto sette, poiché, pur partendo dall'idea di studiare solo *judío* e *judaísmo*, nel corso del lavoro abbiamo considerato utile estendere la ricerca a diverse voci derivate. Dunque, *judío*, il femminile *judía* e il diminutivo *judihuelo* -entrambi dotati di una voce autonoma in quanto possiedono anche un altro significato-, e poi, il sostantivo astratto *judaísmo*, l'aggettivo *judaico* (più anticamente *judiego*), il sostantivo *judería*, riferito al quartiere ebraico, e il verbo *judaizar*, con il relativo aggettivo *judaizante*, applicati a coloro che venivano accusati di praticare ancora la religione ebraica dopo essersi convertiti<sup>8</sup>.

Cominciamo la nostra analisi da un gruppo di tre lemmi: il sostantivo *judío*, il suo femminile *judía* e il diminutivo *judihuelo*.

*Judío* è l'unico termine che appare nella macrostruttura di tutti e 22 i dizionari esaminati. Si tratta di una parola presente nella lingua spagnola fin dalle origini e la cui -d- conservata lo rende un semi-cultismo<sup>9</sup>. In due dei dizionari (l'etimologico manoscritto di Rosal del 1611 e in quello spagnolo-latino di Henríquez del 1679) è l'unica voce presente tra quelle esaminate.

Ha un'alta presenza nei dizionari anche il diminutivo *judigüelo* o *judihuelo* (in 18 dizionari), che costituisce una voce a parte in quanto oltre al significato di 'piccolo ebreo' o di 'ebreuccio' in senso dispregiativo possiede anche quello alimentare di 'fagiolo'. Lo stesso significato alimentare possiede anche il femminile *judía*, che quindi costituisce un'altra voce a parte (che si trova in 15 dizionari). Infine, è da notare che in alcuni dizionari

<sup>8</sup> Non abbiamo analizzato il lemma *judiada* (attestato nelle banche dati lessicali fin dal XV secolo e dotato di diversi significati) in quanto appare nei dizionari solo dal XIX secolo.

<sup>9</sup> Cfr. DCELCH s.v.: «1ª doc.: orígenes del idioma (Cid, Berceo, etc.). El tratamiento de -D- parece indicar una leve influencia culta, pues aunque esta consonante intervocálica se conserva ampliamente en castellano, la caída de la misma es casi general en posición pretónica; en portugués el carácter culto de judeu es claro (comp. cat. jueu, etc.); el tratamiento de -AEUS es regular, paralelamente al de MÉUS, DÉUS, etc.».

si dà lo stesso significato di ‘fagiolo’ al maschile *judío* (diventato *judión* nello spagnolo moderno)<sup>10</sup>.

Per quanto riguarda la microstruttura, nei dizionari che abbiamo analizzato l’espressione dell’ideologia e di una ben precisa visione degli ebrei è lampante in numerosi aspetti. Naturalmente essa appare con maggior chiarezza nei dizionari monolingui, però ne troviamo traccia anche nei bilingui, soprattutto nella scelta dei proverbi e degli esempi.

Per quanto riguarda i monolingui, il dizionario manoscritto di carattere storico-etimologico del monaco agostiniano Francisco del Rosal, dello stesso anno del già citato *Tesoro* di Covarrubias (1611), dopo aver definito la voce *Judío* come «el natural de Judea, o el que profesaba la Ley de Moysen, propia de los Judíos» e dopo aver tratto una fantasiosa etimologia addirittura dal monte Ida (Ida > Ideos > Iudeos), offre una lunga citazione di un brano di Cornelio Tacito che sottolinea esplicitamente la brama di ricchezza degli ebrei e la loro solidarietà reciproca contrapposta all’odio verso i non ebrei. Inoltre, Rosal spiega che, forse è a causa dell’uso degli ebrei di seppellire i morti e non di cremarli che l’Inquisizione si serve del fuoco per punirli. Dopo questa serie di notizie malevole, sorprendono le ultime righe della voce che polemizzano contro l’uso di chiamare *judíos* i discendenti di *conversos* anche da dieci generazioni, fatto che considera “cosa dura”, tanto più che «apenas ha cumplido un hombre quarenta años y le llaman, y aun es, viejo», mentre dopo decine di anni un discendente di ebrei convertiti continua ad essere chiamato *ebreo* pur non essendolo più da generazioni, per cui il tempo su di loro non sembra avere l’effetto che ha sul resto delle cose. Rosal dunque, pur corroborando nel suo dizionario i più diffusi pregiudizi contro gli ebrei, a differenza di Covarrubias non mostra diffidenza verso i *conversos* e nel rimproverare l’uso di definirli ancora *judíos* dopo tanto tempo ne difende in fondo l’autenticità della conversione. La posizione di Rosal nella diatriba descritta da Reyre tra “mercantilisti” e “provvidenzialismi” appare dunque molto diversa da quella di Covarrubias.

Ai dizionari monolingui di Rosal e Covarrubias segue cronologicamente il primo Dizionario accademico, del 1726-1739, chiamato *de Autoridades* per il fatto di includere citazioni d’autore alla maniera dell’Accademia della Crusca. Nello stesso XVIII secolo ne escono poi altre tre edizioni, del 1780, 1783 e 1791, ed essendo per definizione dizionari molto conservatori e poco inclini al cambiamento, presentano poche differenze tra un’edizione e l’altra. Nel caso della voce *judío* i mutamenti principali fra le diverse edizioni sono due e avvengono nel passaggio dal primo *Autoridades* del 1726 all’edizione

<sup>10</sup> Si è molto discusso sull’origine del significato ‘fagiolo’ di *judihuelo*, *judía* e *judío*, un caso che non ha paralleli in nessun’altra lingua romanza, e sono state avanzate diverse ipotesi per spiegarla. Alcune di esse sono fondate su legami semantici tra le due accezioni ‘ebreo’ e ‘fagiolo’ (per esempio quella data da Covarrubias per *judihuelo* secondo la quale i fagioli emergono dall’acqua della pentola così come gli ebrei fuggono l’acqua del battesimo o quella basata sulla forma del cappello che dovevano portare gli ebrei. Altre invece sono di base etimologica, con intervento dell’etimologia popolare. Il DCELCH propende per un’ipotesi di questo tipo, supponendo che *judihuelo* sia una forma mozaraba di PHASEOLUS, la denominazione di questo legume più diffusa nella Romania: da qui \**fasiólo* > \**fusiólo*, con l’assimiliazione tipica del mozarabo, poi castiglianizzato in \**husihuelo*, divenuto per etimologia popolare *judihuelo*. Da questa forma sarebbero poi derivati *judía* e *judío*, nel senso di ‘fagiolo’, visto che entrambi i termini non appaiono come *judihuelo* fin dai primi dizionari e sono attestati solo in alcuni dizionari bilingui del 500-600 e appaiono registrati stabilmente nei monolingui solo nel XVIII secolo. Per la rassegna di tutte le ipotesi avanzate cfr. DCELCH, s.v.

successiva del 1780, che invece in seguito rimane pressoché inalterata. Infatti, se la voce *judío* possiede quattro accezioni in tutte e quattro le edizioni settecentesche del dizionario accademico, in *Autoridades* le prime tre sono sostantivi e l'ultima un aggettivo, mentre nei dizionari seguenti troviamo quattro accezioni come sostantivo. Il secondo cambiamento dipende dalla nuova concezione che assume il *Diccionario* a partire dalla seconda edizione, in quanto le citazioni delle *Autoridades* scompaiono dopo la prima per rendere il repertorio più maneggevole.

Veniamo dunque alle quattro accezioni menzionate. Le prime tre, come abbiamo detto, sono le stesse in tutte le edizioni. La prima è quella del senso retto del termine, e definisce il *judío* come «El professor de las ceremonias y ritos de la Ley antigua de Moysés». Si sottolinea dunque il fatto che gli ebrei professano una legge antica e quindi ormai superata, un'idea che, come si vedrà, appare più esplicitamente in altre voci dello stesso campo semantico. La seconda accezione si riferisce a dei personaggi che sfilano nelle processioni della Settimana Santa suonando strumenti a fiato e che vengono chiamati *judíos* dai ragazzi: «Llaman los muchachos a los que en las processiones de Semana Santa ván tocando las trompetas y bocínas». La terza accezione è «voz de desprecio e injuriosa», quindi una voce marcata diafasicamente come dispregiativa, «que se usa en caso de desprecio e ira». Si tratta dunque dell'uso di *judío* come insulto, ma subito dopo la definizione precisa che serve anche «para notar a alguno de que tiene raza, o executa cosa que parece que da a entender que la tiene». Per cui *judío* è sì un insulto in generale, ma serve anche a indicare pubblicamente colui che è o appare ebreo. Naturalmente, dato che, come abbiamo già sottolineato, formalmente non ci sono più ebrei in Spagna, l'espressione serve per designare in realtà un *converso*, cioè 'discendente di ebrei', che nel suo comportamento riveli qualche aspetto considerato tipicamente ebraico che lo additi come falsamente cristiano<sup>11</sup>. È facile immaginare quanto potesse essere pericoloso, al tempo dell'Inquisizione, essere apostrofato con questo termine. Infine, l'ultima accezione, quella come aggettivo, è quella, apparentemente più neutra ma in realtà sempre carica di un'implicita accusa, di «cosa perteneciente a judíos».

Il *Diccionario de Autoridades* però, come abbiamo detto, non si limita a definire, ma ha anche la funzione di dare prestigio alla lingua attraverso le citazioni d'autore (appunto, le *Autoridades*). E le citazioni rappresentano, come è noto, un eccellente veicolo di trasmissione dell'ideologia dominante, oltre che dell'ortodossia linguistica<sup>12</sup>. La citazione scelta per illustrare la prima accezione è tratta da un testo legislativo, un *fuero* (uno 'statuto' locale), ma non è affatto neutra, in quanto vi si menziona la proibizione tassativa per gli ebrei di allevare figli di cristiani: «Ningun Judío ni Judía no sea osado de criar fijo de Christiano ni de Christiana». La seconda accezione non è corredata da citazioni, mentre quelle scelte per illustrare la terza e la quarta, sono entrambe tratte da satire in versi di Francisco de Quevedo, l'illustre scrittore del Siglo de Oro, il cui antisemitismo affiora in molte opere in maniera esplicita. Nella prima citazione, tratta una satira contro l'uso di

<sup>11</sup> Gli indizi attraverso i quali si riconosceva, e di conseguenza si accusava, un *criptojudío* erano di diversa natura: carattere, aspetto, luogo di origine, usi, azioni quotidiane e cibo. Su quest'ultimo cfr. Almeida Cabrejas 2014.

<sup>12</sup> Forgas Berdet 2007, 9-10.

spendere soldi per le donne<sup>13</sup>, l'insulto *judío* (insieme a quello di *azotado*, cioè 'reo di un crimine castigato con frustate') viene menzionato per paradosso alludendo al fatto che, pur essendo un insulto grave, è comunque meno offensivo della richiesta di soldi da parte di una donna. Nella seconda, tratta da una satira contro gli arrampicatori sociali, si citano coloro che sono riusciti ad ascendere ad alte sfere nonostante il proprio sangue ebraico, una delle reiterate accuse di Quevedo contro i *conversos* e contro la società che tollerava il loro successo<sup>14</sup>.

Nelle successive edizioni del Dizionario Accademico del Settecento, ormai prive delle citazioni d'autorità, le prime tre accezioni della voce e relative definizioni rimangono identiche, mentre la quarta viene sostituita da una nuova, non più di aggettivo ma di sostantivo, che si riferisce a un certo tipo di fagiolo (quello che in italiano chiamiamo 'fagiolo bianco di Spagna' e che in spagnolo attuale si chiama *judión*): «Hortaliza muy parecida a las judías, de quien solo se diferencian en el tener la hoja mayor y mas redonda y las vainas mas anchas y cortas». Questa accezione di 'fagiolo' appare dunque a partire dal 1780 e rimane in tutte le successive edizioni del Settecento.

Infine, tra i 7 dizionari monolingui considerati, abbiamo il *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes* di Terreros y Pando del 1787, un vocabolario non accademico, nato per supplire all'omissione di voci tecniche e scientifiche in *Autoridades*<sup>15</sup>. In esso la voce *Judío*, pur differente in vari aspetti da quelle dei dizionari della Real Academia, rivela una posizione ideologica molto simile e altrettanto ben evidente.

Le accezioni proposte sono anche qui quattro, più un proverbio. Delle prime due si dà l'equivalente in francese e latino e, della sola prima, anche in italiano. La prima accezione è quella di «Pueblo descendiente del Patriarca Jacob: llamóse pueblo de Dios, porque fue elegido de su Majestad por Pueblo particularmente suyo, como lo fue hasta su prostitución». Dunque si parla degli ebrei del passato, popolo eletto fino alla loro "prostituzione". La seconda, invece è riferita agli ebrei di fine Settecento, e li definisce «el que todavía persevera en el Judaísmo». In queste due prime accezioni, quindi, è soprattutto la scelta dei termini negativi *prostitución* e *perseverar* a manifestare chiaramente la posizione ideologica rispetto agli ebrei. La terza accezione è quella di *judío* come equivalente all'aggettivo *judáico*, cui segue un proverbio: «Al judío dadle un palmo y tomará cuatro» (equivalente al nostro «dai un dito e si prende il braccio»), che viene spiegato come applicabile «alla gente senza onore e malfamata» che se ne approfitta («refrán que denota que la jente sin honor y de mala ralea pasa siempre los términos de lo justo»). Dunque, non solo la menzione del proverbio allude al cattivo comportamento degli ebrei ma si interpreta anche il termine *judío* come equivalente di 'gente senza onore e malfamata', raddoppiando così il biasimo e la visione negativa. Infine, la quarta accezione è quella riferita ai fagioli, *judíos o judiones* definiti attraverso l'iperonimo *judías* e di cui si danno informazioni piuttosto tecniche, in linea con le intenzioni del Dizionario.

<sup>13</sup> «Dame, cómprame y envíame / tengo por malas palabras; / que judío ni azotado, / pues que no cuestan, no agravian» Quevedo 1990, n.706.

<sup>14</sup> «Y he visto sangre judía / hacerla el mucho caudal, / como papagayo real» cfr. Quevedo 1990, n.648.

<sup>15</sup> Cfr. Azorín - Santamaría 2004.

Lasciamo ora da parte i dizionari monolingui e passiamo a quelli bilingui, che come si è detto sono stati i primi ad apparire sul piano cronologico in Spagna. La voce *Judío* è presente in tutti quelli che abbiamo esaminato e in essi c'è di norma meno spazio per le manifestazioni ideologiche, in quanto si limitano a proporre l'equivalente della voce nella seconda lingua (latino *judeus/hebreus*, arabo *yahudi/izraili/barbari*, francese *juif*, inglese *jew*, portoghese *judeo*). In un solo caso è anche riportato il significato di 'fagiolo' (Franciosini). L'ideologia però a volte riesce ad affiorare ugualmente, in quanto alcuni bilingui riportano, con traduzione, qualche esempio dei molti proverbi e modi di dire che circolavano in Spagna sugli ebrei, e si tratta di una paremiologia inesorabilmente negativa o che comunque ben illustra la percezione che si aveva degli ebrei in Spagna. Tre dizionari, quello di Franciosini (spagnolo-italiano del 1620), quello di Henríquez (spagnolo-latino del 1679), e quello di Sobrino (spagnolo-francese del 1705), riportano la locuzione «Tener un judío en el cuerpo», equivalente, secondo la traduzione di Franciosini, a 'star con paura o timore'. Questo proverbio appariva già nel *Tesoro* di Covarrubias, dove nella spiegazione del motivo («porque permitiéndolo Nuestro Señor vinieron a ser los judíos gente muy apocada y abatida, después de la muerte de Nuestro Redentor») si dava un'ulteriore immagine negativa degli ebrei. Tuttavia, il dizionario bilingue che nella voce *judío* riporta il maggior numero di proverbi e modi di dire è quello spagnolo-inglese di Stevens, del 1705. Dopo l'equivalente *Jew*, infatti, si inseriscono ben quattro proverbi, ciascuno seguito da una traduzione letterale e da una spiegazione del significato.

«A Jew. Prov. El Judío açotó su hijo porque ganó la primera, The Jew whipp's his Son because he won the first hand, that is, because he would have had him loose the first hand to draw in his Adversary, that he might afterwards cheat him the more.»

«Prov. Achacoso como Judío en sábado. As ailing, or as full of excuses as a Jew on a Saturday, because, in Spain, where they dare not own themselves Jews, such as will keep the Sabbath, pretend Sickness or frame other Excuses to avoid Business.»

«Prov. Al Judío dadle un palmo y tomará quatro. Give a Jew a span, and he'll take four, that is give him an Inch and hell'take an Ell.»

«Prov. Al Judío dadle el huevo y pediros ha el teçuelo. Give a Jew an Egg and hell'ask you for the best bit, that is, the brawny part of the Neck. The same of the last above, in other Words.»

Il terzo proverbio è quello già commentato in Terreros y Pando, e anche gli altri danno sempre la stessa immagine negativa degli ebrei ingannatori e approfittatori. Tutti e quattro sono riscontrabili nel noto repertorio paremiologico intitolato *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* di Gonzalo Correas del 1627 (che sugli ebrei ne riporta molti di più).

Un altro elemento interessante che abbiamo riscontrato nei primissimi dizionari bilingui, in particolare quelli di Nebrija spagnolo-latino del 1495 e di Alcalá spagnolo-arabo del 1505, è la presenza di una voce dedicata alla locuzione *judío retajado*, cioè 'ebreo circonciso', di cui viene fornito l'equivalente in entrambi i casi. Nebrija addirittura presenta la locuzione altre due volte, una sotto la R di "retajado judío" e la terza sotto la P di «pixa de judío retajado».

Passiamo ora alla derivazione: vediamo come nei dizionari vengono presentati i due derivati di *judío* già menzionati e accomunati entrambi dal significato ulteriore di 'fagiolo', ossia le voci *judihuelo* e *judía*.

Il diminutivo *Judihuelo* (o *Judigüelo*) si trova in tutti dizionari monolingui tranne che in Rosal (un dizionario etimologico che non include i derivati e che quindi non menzioneremo più). Le due distinte accezioni di ‘figlio di ebreo’ e ‘fagiolo’ apparivano già in Covarrubias, il quale spiegava la seconda per il fatto che i fagioli saltano fuori dall’acqua quando li si mette a bollire, alludendo quindi alla resistenza al battesimo degli ebrei. Questa fantasiosa spiegazione viene riportata anche da *Autoridades* ma è poi abbandonata nelle edizioni successive del Dizionario Accademico.

Da *Autoridades* in poi si precisa che esiste anche un uso figurato dispregiativo del termine *judihuelo*, in quanto «se dice por desprecio de qualquier Judío, o que tiene sospecha de serlo» e si adduce in proposito una citazione del romanzo picaresco *La pícaro Justina*. Questa precisazione illustra una volta di più il clima di sospetto che poteva essere creato attorno a chiunque, semplicemente accusandolo di essere *judío*, ossia non propriamente ebreo, bensì cripto-ebreo, *marrano*, o anche solo discendente di ebreo, quindi di *sangre non limpia*.

Il dizionario di Terreros y Pando per *judihuelo* invece riporta una definizione questa volta estremamente neutra, «el hijo de Judío».

Per quanto riguarda il senso di ‘fagiolo’, sia le varie edizioni del Dizionario Accademico sia Terreros presentano tale accezione, per la quale *Autoridades*, in più, cita il medico cinquecentesco Andrés Laguna.

Passando ai dizionari bilingui, *judihuelo* manca nel dizionario di Nebrija ma appare già in quello spagnolo-arabo di Alcalá (1505) attraverso la locuzione *judiguelo simiente* (dunque come aggettivo di *simiente*, ‘seme’) tradotta come *lubia* (cioè ‘fagiolo’). Il lemma col significato di ‘fagiolo’ si ritrova in quasi tutti gli altri dizionari bilingui, tradotto in inglese (Percival 1591, «a small kind of whitepease», Minsheu 1617 rimanda alla voce *frisoles*, Stevens 1705 «a small sort of kidneybeans»), in italiano (Casas 1570, *judihuela yerva*, ‘fagiuolo’, Vittori 1609 rimanda a *frisol*, Franciosini 1620, «fagiuolo, legume noto»), in francese (Palet 1694 «Faseols, Legumes», Oudin, 1607 rimanda a *frisol*), in tedesco (Mez, «Turkische Bohnen») e in portoghese (Bluteau, «Feijão»). Il significato di ‘piccolo ebreo’ appare secondario in quanto non è presente in tutti i dizionari: risulta in inglese in Percival («a jew»), Minsheu (solo in latino: «Ac etiam filii Iudei»), e Stevens (che è l’unico a riportare il significato dispregiativo di «a pitiful jew»). Il dizionario francese di Sobrino (1705) è l’unico a presentare solo il significato di «petit juif».

Dunque, il termine *judihuelo* che nei dizionari monolingui presenta stabilmente i due significati (‘piccolo ebreo’ e ‘fagiolo’), mostra invece fin dai primi bilingui una tendenza a perdere il primo di ‘piccolo ebreo’ in favore del secondo di ‘fagiolo’.

Per quanto riguarda invece la voce femminile *judía*, anch’essa bisemica (nuovamente ‘ebrea’ e ‘fagiolo’), il trattamento lessicografico è più variegato e mutevole, tanto da essere soggetto ad alternanza tra i due significati. Innanzitutto, il senso di ‘fagiolo’ sembra non essersi ancora affermato nel ‘500, in quanto manca in tutti i dizionari, sia bilingui che monolingui (il che viene peraltro confermato dalle banche dati lessicali, come il CORDE per la lingua spagnola antica)<sup>16</sup>. Dal Seicento in poi si registra una differenza nel

<sup>16</sup> Real Academia Española - Corde Banco de datos *Corpus diacrónico del español*. <http://www.rae.es>. Sulla banca di dati lessicali CORDE della Real Academia Española ci sono solo due attestazioni di *judía* nel senso

trattamento del femminile *judía* tra dizionari monolingui e bilingui. Infatti i primi dedicano la voce *judía* al solo significato di ‘fagiolo’ in quanto l’accezione ‘ebrea’ è compresa come femminile di *judío*. Fa eccezione solo Terreros y Pando, che nella voce *judía* accoglie anche l’accezione di ‘ebrea’. Un’altra differenza di Terreros y Pando è l’inserimento di un proverbio, «La labor de la judía, trabajar de noche y folgar de día» (cioè ‘il mestiere dell’ebrea, lavorare di notte e riposare di giorno’), che ancora una volta addita gli ebrei come esempio di un comportamento sbagliato, quello di chi fa le cose fuori tempo o al contrario.

Nei dizionari bilingui, invece, fino alla fine del ‘500 troviamo una voce dedicata a *judía* con solo l’equivalente ‘ebrea’ (Alcalá: *Yahudía*; Palet: *Iuifue*). Poi, all’inizio del ‘600 comincia ad apparire nella voce *judía* solo l’equivalente ‘fagiolo’ (Percival, ‘v. Frisoles’; Vittori, ‘faseuls, fasolli, legume’) con significato non ancora stabile in quanto Franciosini nel 1620 non lo registra e il dizionario spagnolo-tedesco di Mez de Breidenbach (1670) dà invece l’equivalente *judin*. All’inizio del ‘700 invece troviamo due dizionari che sotto la voce *judía* forniscono entrambi i significati: quello francese di Sobrino e quello inglese di Stevens. Il dizionario portoghese di Bluteau però nel 1721 registra di nuovo solo il significato di ‘feijoens’.

L’ultima parte del nostro intervento la dedichiamo all’analisi -necessariamente più rapida- di un secondo gruppo di derivati: l’aggettivo *judaico* (anticamente *judiego*), i sostantivi *judaísmo* e *judería* e il verbo *judaizar*, con il connesso aggettivo *judaizante*.

L’aggettivo *judaico* si trova in tutti i dizionari monolingui tranne Rosal. La forma è sempre quella del cultismo *judaico* e non c’è traccia dell’arcaico *judiego*. Covarrubias lo presenta nella locuzione *judaico pueblo*. Le definizioni sono piuttosto brevi e neutre (ad es. *Autoridades* «Lo que es perteneciente a los Judíos»). Da segnalare, però, l’affiorare dell’ideologia negli esempi forniti da Terreros y Pando: dopo un neutro «Lingua judaica» si trova l’esempio «Obstinación, ceguedad judaica».

Nei dizionari bilingui questo aggettivo è quasi sempre presente<sup>17</sup> e fino alla fine del ‘600 si trova in due forme: *judiego*, più antica, e il cultismo *judaico*. Anche qui troviamo neutralità nella scelta degli equivalenti, e le due forme sono considerate da tutti perfettamente sinonime, tranne che da Stevens che le traduce in due maniere diverse: *judaico* ‘Jewish’ e *judiego* ‘Belonging to a Jew or the Jews’.

Più interessante è il caso di *judaísmo* (anch’esso un cultismo). Nei dizionari monolingui (manca solo in Rosal) troviamo sia definizioni molto secche e neutre come quella di Covarrubias («La ley de Moysés») o quella di Terreros y Pando («Relijón de los judíos»), sia altre, come quelle dei dizionari accademici, più lunghe e molto meno neutre. Il *Diccionario de Autoridades* offre due accezioni le cui definizioni distinguono ancora una volta gli ebrei antichi dai moderni e sottolineano come il giudaismo sia una religione da abbandonare in quanto viene giudicato ormai una semplice superstizione superata dall’avvento di Cristo. La prima accezione, infatti, lo definisce come «la Religión de los

di ‘fagiolo’ nel XVI secolo e in entrambi i casi la parola viene affiancata da un sinonimo (de Oviedo 1991; de Pineda 1589), e una sola attestazione nel XVII, in un racconto morisco anonimo. *Judía* con questa accezione comincia ad apparire con una certa frequenza solo nei testi del XVIII secolo.

<sup>17</sup> Manca solamente in Las Casas 1570 (spagnolo-italiano) e in Henríquez 1679 (spagnolo-latino).

antiguos Judíos, y verdadera Ley de Moisés, que es la misma que Christo perficionó con la Ley de gracia, cuyas ceremonias y Ritos fenecieron con su muerte, como señales solo de ella». Nella seconda accezione ci si riferisce alla «supersticiosa y terca observancia, que tienen los Judíos, de los ritos y ceremonias de la Ley de Moisés. *Judaica superstitio*», usando due aggettivi estremamente negativi per definirne l'osservanza (superstiziosa e ostinata).

Nei dizionari bilingui, la voce *judáismo* appare solo a partire dal XVII secolo (benché fosse un termine usato con frequenza fin dal XV e, come abbiamo visto, presente in tutti i dizionari monolingui) e spesso appare nella macrostruttura anche con una grafia alternativa con la *z* al posto della *s*. Il dizionario spagnolo-francese di Palet del 1604, che è il primo cronologicamente a riportare questa voce, lo traduce erroneamente con *juifuerie* (cioè 'quartiere ebraico'), mentre la maggior parte dei vocabolari successivi, in particolare quelli italiani e francesi, coincidono nel definire *Judáismo* «la setta degli ebrei o giudei / *la secte des juifs*» (Oudin, Vittori, Franciosini, Sobrino), prendendo così, con il termine *setta*, una posizione ideologica chiara. I dizionari inglese e tedesco invece hanno un equivalente più neutro: "Iudeschaft" (Mez de Breidenbach 1670) «The jewish nation or Religion» (Stevens 1705, mentre Minsheu 1617 lo traduce unicamente in latino: *iudaismus*).

Il lemma *Judería*, che indica il quartiere dove vivevano ebrei nelle città spagnole -in modo obbligatorio dal 1480 fino al 1492- presenta nei dizionari monolingui -con l'eccezione di Nebrija 1495 («Aiuntamiento de judios»)- delle definizioni piuttosto lunghe e dettagliate. L'aspetto più interessante di tali definizioni è il riferimento al passato (Covarrubias 1611: «el barrio donde vivían los judíos»), teso a sottolineare che in Spagna non ne esistono più in seguito all'espulsione del 1492, evento citato esplicitamente dai dizionari accademici: «El sitio o parage que los Judíos tienen destinado en algún Pueblo para su habitación, y en que exercen los ritos de la Ley de Moisés. En España *la había* en lo antiguo, y después se hizo la expulsión de ellos». Nella stessa direzione ideologica e propagandistica in difesa dell'espulsione va la seconda citazione proposta da *Autoridades*, una frase della *Historia de Carlos V* di Pedro de Sandoval: «Estando ya limpio el Reino de las Synagogas y Juderías». Terreros y Pando presenta, come di solito, la traduzione in latino, francese e italiano (lingua per la quale utilizza il termine "ghetto") e offre inoltre una serie di denominazioni in latino tardo del quartiere ebraico.

I dizionari bilingui presentano quasi tutti questo lemma e alcuni offrono definizioni piuttosto lunghe e interessanti, nonostante l'esistenza di un equivalente che peraltro viene utilizzato (come Ghetto o *Juiverie*), ma che evidentemente non si reputa sufficientemente noto o chiaro. Si veda, per esempio, la definizione di Franciosini 1620, nel cui vocabolario la voce si ripete due volte con definizioni leggermente diverse: «Il ghetto, il quartiere o il luogo deputato tra i Christiani, doue stanno i Giudei» e «Il luogo dove abitano i giudei che comunemente si chiama Ghetto». In arabo, tedesco e in portoghese invece si fa uso del solo equivalente (*Rabad al yahud*, *Iudengasse*; *Judiaria*).

Inoltre è da notare che diversi dizionari bilingui (come quelli di Oudin 1607 e Vittori 1609) definiscono *judería* non solo come il luogo dove abitano gli ebrei ma come quello dove si riuniscono, rendendolo così sinonimo di sinagoga, un senso che in spagnolo non ha. Probabilmente si tratta di un errore passato dall'uno agli altri (forse dallo stesso Nebrija, che dà la definizione vaga di «aiuntamiento de judíos» cioè 'riunione di ebrei'). Il

dizionario spagnolo inglese di Percival invece incorre in un errore diverso, offrendo come unico equivalente di *judería* «the jewish religion».

Infine, gli ultimi due lemmi che esaminiamo sono il verbo *judaizar* ('giudaizzare') e il corrispondente aggettivo *judaizante*. Il verbo nasce per indicare il fenomeno per cui alcuni *conversos* continuavano segretamente a professare la religione ebraica o erano sospettati di farlo, ed è documentato a partire dalla fine del '400<sup>18</sup>. I dizionari monolingui definiscono il verbo come «hacer cerimonias de judíos» (Covarrubias 1611) o «Observar los ritos y ceremonias de la Ley de los Judfos» (*Autoridades* 1734) o, in modo più preciso, in Terreros y Pando (1787), «retener o ejercitar alguna cosa de los ritos judaicos».

Essendo la religione ebraica bandita, l'osservanza di riti e cerimonie ebraiche (o meglio, il loro mantenimento), veniva definita con un verbo che implicava automaticamente una trasgressione e rappresentava una grave accusa. Si tratta quindi di un verbo profondamente legato alla storia degli ebrei nella Penisola Iberica, e portatore di un concetto assente in altre lingue. È quindi interessante vedere la traduzione che ne danno i dizionari bilingui<sup>19</sup>, proprio per la sua assoluta specificità iberica. Il dizionario spagnolo-latino di Nebrija (1495) offre un equivalente latino *judaizo-as-avi* evidentemente usato nella stessa Spagna, e quello portoghese presenta l'equivalente *judiar*, mentre per altre lingue le soluzioni sono di due tipi, a seconda se si tratti di idiomi romanzi o germanici. I primi utilizzano un equivalente calcolato sullo spagnolo (fr. *judaizer*, it. giudaizzare) affiancato da una definizione abbastanza imprecisa come «suivre l'opinion des juifs» (Oudin 1607, Sobrino 1705), «fare i sacrifici giudaici, o seguire l'opinione e setta giudaica» (Franciosini 1620), mentre i secondi si affidano solo a una definizione, molto corretta in tedesco («leben wie ein jud», 'vivere come un ebreo') e un po' meno in inglese «to play the jewe.»

L'aggettivo *judaizante* è molto più raro: nei monolingui si trova solo nei dizionari accademici e in Terreros (1787), mentre tra i bilingui lo riporta solo Franciosini (1620). Le definizioni sono tutte molto brevi e neutre («el que judaiza»; «el que ejercita los ritos judios»; 'Colui che giudaizza').

In conclusione, crediamo che l'analisi della voce *judío* e di quelle dei suoi derivati (ai quali in nuove ricerche si potrebbero aggiungere altri termini ancora dello stesso campo semantico) mostri efficacemente la natura spiccatamente ideologica del dizionario e come la peculiare storia degli ebrei di Spagna si rifletta nella lessicografia dei secoli in cui la società spagnola era profondamente segnata da un travaglio interno che scaturiva dall'espulsione del 1492 e dalle sue inevitabili conseguenze sul Regno iberico.

<sup>18</sup> Le prime attestazioni di *judaizar* e *judaizante* sono documentate nella *Crónica de los Reyes Católicos* di Hernando del Pulgar 1480-1484 e in altre opere dello stesso periodo (cfr. CORDE).

<sup>19</sup> *Judaizar* si trova in tutti i dizionari bilingui che abbiamo esaminato tranne che in Alcalá 1505, Las Casas 1570, Percival 1591 ed Henríquez 1697.

## APPENDICE

## DIZIONARI BILINGUI

- Antonio De Nebrija, [*Vocabulario español-latino*]. Salamanca: [Impresor de la Gramática Castellana] [1495?]. NEBRIJA 1495?  
SP-LAT
- Fray Pedro De Alcalá, *Vocabulista arábigo en letra castellana*. En *Arte para ligeramente saber la lengua arábigo*. Granada: Juan Varela, 1505. ALCALÁ 1505  
SP-ARABO
- Antonio De Nebrija, *Vocabulario de romance en latín* hecho por el doctísimo maestro Antonio de Nebrissa nuevamente corregido y augmentado más de diez mill vocablos de los que antes solía tener. Sevilla: Juan Varela de Salamanca, 1516. NEBRIJA 1516  
SP-LAT
- Cristóbal De Las Casas, *Vocabulario de las dos lenguas toscana y castellana*. Sevilla: Francisco de Aguilar y Alonso Escribano, 1570. LAS CASAS 1570  
SP-IT
- Richard Percival, *Bibliothecae Hispanicae pars altera. Containing a Dictionarie in Spanish, English and Latine*. Londres: John Jackson y Richard Watkins, 1591. PERCIVAL 1591  
SP-LAT-ING
- Juan Palet, *Diccionario muy copioso de la lengua española y francesa [...] Dictionaire tres ample de la langue espagnole et françoise*. París, Matthieu Guillemot, 1604. PALET 1604  
SP-FR
- César Oudin, *Tesoro de las dos lenguas francesa y española. Thresor des deux langues françoise et espagnolle*. París, Marc Orry, 1607. OUDIN 1607  
SP-FR
- Girolamo Vittori, *Tesoro de las tres lenguas francesa, italiana y española. Thresor des trois langues françoise, italienne et espagnolle*. Ginebra, Philippe Albert & Alexandre Pernet, 1609. VITTORI 1609  
SP-FR-IT
- John Minsheu, *Vocabularium Hispanicum Latinum et Anglicum copiosissimum, cum nonnullis vocum millibus locupletatum, ac cum Linguae Hispanica Etymologijs [...]*. Londres, Joanum Browne, 1617. MISHEU 1617  
SP-LAT-ING
- Lorenzo Franciosini Florentín, *Vocabolario español-italiano, ahora nuevamente sacado a luz [...]*. Segunda parte. Roma, Iuan Pablo Profilio, a costa de Iuan Ángel Rufineli y Ángel Manni, 1620. FRANCIOSINI 1620  
SP-IT
- Nicolás Mez De Braidenbach, *Diccionario muy copioso de la lengua española y alemana hasta agora nunca visto, sacado de diferentes autores [...]*. Viena, Juan Diego Kürner, 1670. MEZ 1670  
SP-TED
- Baltasar Henríquez, *Thesaurus utriusque linguae hispanae et latinae*. Matriti, Ioannis Garcia Infançon, 1679. HENRÍQUEZ 1697  
SP-LAT
- Francisco Sobrino, *Diccionario nuevo de las lenguas española y francesa*. Bruselas, Francisco Foppens, 1705. SOBRINO 1705  
SP-FRA
- John Stevens, *A new Spanish and English Dictionary. Collected from the Best Spanish Authors Both Ancient and Modern [...]. To which is added a Copious English and Spanish Dictionary [...]*. Londres, George Sawbridge, 1706. STEVENS 1706  
SP-ING

Raphael Bluteau, *Diccionario castellano y portuquez para facilitar a los curiosos la noticia de la lengua latina, con el uso del vocabulario portuquez y latino [...]* (1716-21). Lisboa, Pascoal da Sylva, 1721.

BLUTEAU 1721  
SP-PORT

#### DIZIONARI MONOLINGUI

Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid, Luis Sánchez, 1611.

COVARRUBIAS  
1611

+ Suplemento al Tesoro de la lengua castellana, de D. Sebastián de Covarrubias, compuesto por él mismo (ms).

Francisco del Rosal, *Origen y etymología de todos los vocablos originales de la Lengua Castellana*. Obra inédita de el Dr. Francisco de el Rosal, médico natural de Córdoba, copiada y puesta en claro puntualmente del mismo manuscrito original, que está casi ilegible, e ilustrada con alguna[s] notas y varias adiciones por el P. Fr. Miguel Zorita de Jesús María, religioso augustino recoleto.

ROSAL  
1611

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, [*Diccionario de Autoridades*] *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad*, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...]. Compuesto por la Real Academia Española. 1726 (a-b), 1729 (d-f), 1734 (g-m), 1737 (s-Z).

AUTORIDADES  
1726-1739

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española, reducido a un tomo para su más fácil uso*. Madrid. Joaquín Ibarra. 1780.+SUPLEMENTO.

RAE 1780

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española, reducido a un tomo para su más fácil uso*. Segunda edición, en la qual se han colocado en los lugares correspondientes todas las voces del Suplemento, que se puso al fin de la edición del año de 1780, y se ha añadido otro nuevo suplemento de artículos correspondientes a las letras A, B y C. Madrid. Joaquín Ibarra. 1783.

RAE 1783

Esteban de Terreros y Pando, *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana [...]*. Madrid, Viuda de Ibarra, 1786-1788. [1786 (A-F);1787 (G-O);1788 (P-Z)]

TERREROS Y PANDO  
1787

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española, reducido a un tomo para su más fácil uso*. Tercera edición, en la qual se han colocado en los lugares correspondientes todas las voces de los suplementos, que se pusieron al fin de las ediciones de los años de 1780 y 1783, y se han intercalado en las letras D.E. y F. nuevos artículos, de los cuales se dará un suplemento separado. Madrid. Viuda de Joaquín Ibarra. 1791.

RAE 1791

## BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA CABREJAS, M.B.  
2014 Elementos cotidianos posiblemente usados para caracterizar a presuntos judaizantes en textos literarios y no literarios de los siglos XV y XVI: R. BARROS ROEL (ed.), *Cincuentenario de la Asociación Internacional de Hispanistas* (Cursos\_Congresos\_Simposios 137), A Coruña 2014, pp. 217-228.
- AZORÍN, D. - SANTAMARÍA, M.I.  
2004 El Diccionario de Autoridades (1726-1739) y el Diccionario Castellano (1786-1793) de Terreros y Pando ante la recepción de las voces de especialidad: *Revista de Investigación Lingüística* VII (2004), pp. 171-192.
- CARRISCONDO ESQUIVEL, F.M.  
2008 El valor del diccionario para la investigación de la historia de los conceptos sociales (a propósito del término revolución): *Nueva Revista de Filología Hispánica* LVI.1 (2008), pp. 1-30.
- CASTRO, A.  
1948 *España en su historia*, México 1948.  
1954 *La realidad histórica de España*, México 1954.
- CARO BAROJA, J.  
1961 *Historia de los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid 1961.
- CORREAS, G.  
1967 *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* (1627): LOUIS COMBET (ed.), Bordeaux 1967.
- COVARRUBIAS Y HOROZCO, S.  
2006 *Tesoro de la lengua castellana o española*: I. ARELLANO - R. ZAFRA (eds.), Madrid - Pamplona 2006.
- COROMINAS, J. - PASCUAL, J.  
1982-1990 *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana e Hispánica*, Madrid 1982-1990.
- ELLIOTT, J.H.  
1964 *Imperial Spain 1469-1716*, New York 1964 .
- FOA, A.  
1992 *Gli ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione*, Bari 1992.
- FORGAS BERDET, E.  
2007 Diccionarios e ideología: *Interlingüística* 17 (2007), pp. 2-16.
- FREYRE, D.  
1994 La voz 'judío' en el *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* de Sebastián de Covarrubias y en su "Suplemento": *Criticón* 61 (1994), pp. 81-94.
- PÉREZ, J.  
1993 *Historia de una tragedia. La expulsión de los judíos de España*, Barcelona 1993.
- ROTH, C.  
1991 *Storia dei marrani. L'odissea degli "ebrei invisibili" dall'Inquisizione ai nostri giorni* [1932], Milano 1991.
- QUEVEDO, F.  
1990 *Poesía original completa*, Barcelona 1990.

## IL PERSONAGGIO DEL *JUDÍO* NEL TEATRO SPAGNOLO DEL XVII SECOLO

Debora Vaccari - Sapienza Università di Roma

*About one hundred comedies composed by playwrights of the “Siglo de Oro” present “judíos” as protagonists. The presence of this character is conditioned by the marginalization that the Jewish community lives in the peninsula from 1492, when professing the Jewish religion became a crime punishable by the courts. In subsequent years, the persecution reaches even the “conversos”, because of “estatutos de limpieza de sangre”. In this historical context, it is evident the heterogeneity of the treatment of Jews in the theater determined by the kind of works in which they are the protagonists such as biblical dramas, “contemporary” dramas, or medieval dramas.*

Keywords: Spain; *Siglo de Oro*; theater; *judíos*; *conversos*

### 1. COORDINATE STORICO-LETTERARIE<sup>1</sup>

Com'è noto, il XVII secolo rappresenta per la Spagna un momento di straordinaria fioritura culturale, una vera “età d'oro” per le arti e le lettere, in cui il teatro gioca un ruolo da protagonista. Il Cinquecento e il Seicento, i cosiddetti *Siglos de Oro*, infatti, segnano lo sviluppo e l'affermazione definitiva di un grande teatro nazionale spagnolo. In questi due secoli il teatro esce dalle chiese, dai palazzi e dalle università per entrare nei *corrales*, i luoghi teatrali ricavati dai cortili o dai chiostri delle case o degli ospedali, diventando così un fenomeno commerciale di grande successo popolare.

Se durante il Cinquecento si accumulano i tentativi di definizione di una formula drammaturgica che coniugasse la qualità letteraria, le esigenze sempre più pressanti delle compagnie professionali e il favore del pubblico, è solo all'inizio del secolo successivo che, grazie all'opera di Lope de Vega, si arriva alla definizione di una nuova formula teatrale, di un “arte nuevo de hacer comedias”, destinato a cambiare la storia del teatro spagnolo. Non si deve dimenticare, infatti, che «la vita culturale spagnola del XVII secolo è segnata da una fortissima teatralità che ne investe ogni momento e ogni manifestazione»<sup>2</sup>: si fa teatro ovunque, nelle piazze durante feste liturgiche come quella del *Corpus* o in altri atti pubblici legati alla celebrazione del potere monarchico; si fa teatro “privatamente”, per la corte o in palazzi della nobiltà, o nelle università.

Ma facciamo un passo indietro. È dalla metà del Cinquecento che in Spagna il teatro conosce un processo di professionalizzazione: questo significa che esso non solo è un'arte, ma anche – e soprattutto – una fonte di reddito e sussistenza per chi vi lavora. È un professionista il drammaturgo, il *poeta* o *ingenio*, al quale l'impresario della compagnia, l'*autor de comedias*, compra l'opera per rappresentarla nei *corrales*; lo è, ovviamente, l'*autor de comedias* stesso, che, nella sua qualità di impresario, si occupa di prendere in affitto il *corral*, contrattare gli attori e organizzare la stagione teatrale, oltre a svolgere le funzioni di regista dell'opera messa in scena; sono professionisti gli attori, che vivono del loro lavoro sul palcoscenico. Il teatro del Seicento, quindi, è un sistema essenzialmente

---

<sup>1</sup> Tra le fonti, ovviamente numerosissime, solo a titolo di esempio citiamo Profeti 1994, 1998, 2014; Arellano 1995; Huerta Calvo 2003.

<sup>2</sup> Profeti 1998, 9.

commerciale, basato sulla vendita di un prodotto, la *comedia*, a un cliente, il pubblico, che affolla il recinto chiuso del *corral* desideroso di “consumare teatro”, e che per farlo è disposto a comprare un biglietto d’ingresso. Questo pubblico rumoroso è il committente finale delle opere teatrali che il drammaturgo scrive in gran numero per soddisfare le esigenze di un mercato in continuo cambiamento e in continua espansione: basti pensare alle migliaia di commedie scritte dal solo Lope de Vega in poco meno di cinquanta anni di attività come autore. Alla luce di questi dati si spiega l’importanza attribuita dal Fénix al “gusto del vulgo”, alle preferenze degli spettatori, da lui considerati l’unica vera bussola nella creazione teatrale.

Un altro elemento importante da ricordare è che tutti i ceti della società spagnola assistono allo spettacolo del teatro: dai meno abbienti (servi, operai, contadini...), alla “classe media” (artigiani, commercianti...), agli intellettuali, agli ecclesiastici, ai nobili, incluso il Re, uomini e donne. Tutti insieme, nello stesso luogo, ma rigidamente separati l’uno dall’altro dal posto occupato nel *corral*. «Se indubbiamente il teatro barocco è cultura di massa, altrettanto evidente è l’identificazione di questa “massa” con la nobiltà e la sua ideologia»<sup>3</sup>: in quanto spettacolo di “massa”, infatti, il teatro si presta facilmente a essere usato come una opportunità di propaganda dell’ideologia dominante; tanto più in un contesto in cui la festa, con le sue tante forme parateatrali (tornei, *mascaradas*, processioni), diventa il nucleo stesso della rappresentazione del potere degli Asburgo e della nobiltà che li sostiene in un momento di forte crisi economica e politica per la Spagna, come è il XVII secolo, caratterizzato da inflazione e improduttività. Nel 1975, il noto studioso José Antonio Maravall, nel suo libro intitolato *La cultura del Barroco*<sup>4</sup>, ha proposto una lettura del teatro aureo spagnolo come mero prodotto di propaganda ideologica. Tuttavia, come rilevano altri critici, se è vero che non sono poche le commedie “propagandistiche”, è anche vero che esistono molte opere fortemente critiche con il potere costituito: basti ricordare il caso più eclatante, quello della commedia quasi sovversiva di Lope de Vega intitolata *Fuenteovejuna*. Per questo la critica moderna tende ad attenuare le affermazioni di Maravall: la società del XVII secolo è senz’altro dominata da una aristocrazia che ambisce a difendere la sua posizione di privilegio, così come il teatro probabilmente influisce sulla formazione della coscienza politica del pubblico dei *corrales*, ma la strategia adottata dai drammaturghi dell’epoca è quella di creare spazi di libertà personale attraverso l’esercizio di una critica sottile, ma senza mai rinnegare la necessità di sacrificare gli interessi del singolo al mantenimento dell’ordine sociale, in accordo con l’ideologia dell’*honor* e lo *status* di ogni personaggio.

Quale ordine sociale? Un ordine basato su una rigida divisione in *estamentos* o ceti chiusi, simili a caste, in cui l’antisemitismo funziona come una barriera contro la mobilità sociale ed è quindi una delle garanzie di sopravvivenza del sistema stesso. L’ostilità verso gli ebrei, pertanto, fa parte di un’ideologia condivisa da tutti gli anelli della catena di produzione e diffusione del teatro (drammaturghi, compagnie, pubblico) che nell’opera – salvo in alcuni casi che vedremo più avanti – vede la sua compiuta manifestazione.

Come ben riassume Alejandro García-Reidy:

---

<sup>3</sup> Profeti 2014, XXVIII.

<sup>4</sup> Maravall 1975.

«Cuando Lope de Vega comenzó a escribir para los teatros comerciales a principios de la década de 1580, los judíos ocupaban un lugar paradójico en la España de la época. Por un lado, los definía una ausencia, consecuencia de su expulsión en 1492 auspiciada por motivos religiosos y políticos. Por otro lado, se caracterizaba también por una compleja presencia, pues su expulsión no supuso la completa desaparición de los hebreos del territorio español»<sup>5</sup>.

E il pubblico dei *corrales* sicuramente conosceva le politiche di emarginazione adottate contro gli ebrei sin dalla fine del Trecento, quando si registrano i primi *pogrom*, la creazione dei primi ghetti e le conversioni forzate, destinate, queste ultime, a trasformare profondamente la società spagnola. Conseguenza delle conversioni, infatti, è la nascita di un nuovo gruppo sociale, quello dei *judeoconversos* o *conversos* o *cristianos nuevos*. A metà del Quattrocento, l'istituzione degli *estatutos de limpieza de sangre*, che prevede l'interdizione dall'esercizio di uffici civili ed ecclesiastici a chi non può dimostrare la sua condizione di cristiano *viejo*, ovvero senza avi ebrei o mussulmani, segna definitivamente la rottura dell'equilibrio tra le religioni e le etnie che occupavano la penisola da secoli. Una persecuzione, quella contro gli ebrei, che raggiunge il punto di non ritorno nel 1492, quando i Re Cattolici, come si è detto nell'intervento precedente, emanano un editto di espulsione per tutti quegli ebrei che non si fossero convertiti immediatamente al cristianesimo. L'editto, tuttavia, non elimina la "minaccia ebrea": al contrario, la occulta all'interno del gruppo dei *cristianos nuevos*, sospettati di continuare a praticare la religione ebraica nel chiuso delle loro case. Molti ebrei convertiti al cattolicesimo per "opportunismo" e necessità, infatti, segretamente continuano a praticare la loro religione. Questi *criptojudaízantes*, chiamati spregiativamente *marranos*, continuano a rispettare le prescrizioni riguardanti il cibo (come non mangiare carne di maiale o preparare il pane senza lievito), a circondare i figli maschi o a rispettare il Sabato. Durante il Cinquecento e il Seicento, le denunce e le accuse nei loro confronti, spesso false e calunniose, si moltiplicano presso i tribunali dell'Inquisizione che diventano così lo strumento privilegiato di persecuzione dei *cristianos nuevos*.

## 2. IL PERSONAGGIO DEL *JUDÍO* NEL TEATRO AUREO<sup>6</sup>

Complessivamente sono un centinaio le commedie composte da drammaturghi del *Siglo de Oro* in cui appaiono personaggi *judíos*. Ovviamente, la presenza del personaggio dell'ebreo nel teatro spagnolo del XVII secolo è condizionata dalle dinamiche appena descritte, cui, altrettanto ovviamente, si aggiungono le dinamiche proprie del genere teatrale in cui questo personaggio si inserisce. Questo spiega l'eterogeneità del trattamento riservato al *judío* nel teatro aureo: il personaggio dell'ebreo che appare nei drammi di tema biblico non è uguale a quello che troviamo in quelli ambientati in Spagna nel medioevo, né a quello delle opere ambientate nella stessa epoca del drammaturgo. Infatti, come ben spiega Felipe Pedraza<sup>7</sup>, nell'analisi della presenza ebrea è necessario tenere in considerazione il genere dell'opera (non è la stessa cosa il teatro breve, quello degli *entremeses*,

<sup>5</sup> García-Reidy 2014, 17.

<sup>6</sup> Cfr., tra gli altri, Pedraza 2001; Herskovits 2005; Pedraza - González Cañal - Marcello eds. 2014.

<sup>7</sup> Pedraza 2001, 159-160.

caratterizzato da una comicità spesso caricaturale, che il teatro allegorico e dottrinario degli *autos sacramentales*), e la distanza cronologica tra il presente del drammaturgo e il momento storico in cui si svolge la trama.

### 2.1. *I drammi biblici*

La Bibbia rappresenta indubbiamente una delle fonti di ispirazione preferite dai drammaturghi del teatro aureo<sup>8</sup>, non solo per il suo valore spirituale e morale intrinseco così strettamente legato alle fondamenta stesse della religione cristiana, ma anche per la straordinaria ricchezza e varietà di temi e argomenti racchiusa nel testo sacro. Il dramma biblico, infatti, non si propone di ricostruire “archeologicamente” un mondo che fa solo da sfondo alle vicende e ai comportamenti di personaggi ben più vicini alla ideologia della Spagna del Seicento che a quella vetero o neotestamentaria. Certamente queste opere offrono un insegnamento morale e spirituale allo scopo di formare la coscienza religiosa del pubblico che affolla i *corrales*, ma in esse è possibile rintracciare la presenza continua di riferimenti all’epoca del drammaturgo e meccanismi di attualizzazione simili a quelli delle commedie “storiche”.

Dominique Reyre, in un altro suo studio su *Lo hebreo en los autos sacramentales de Calderón*, ha sottolineato il carattere ambivalente della valutazione della storia del popolo di Israele nelle opere basate su racconti biblici:

«Dicha historia ostenta dos facetas distintas, positiva la una, negativa la otra. La primera es el elogio del pueblo hebreo amado de Dios, fiel a sus mandamientos y a su palabra, el recuerdo de los santos patriarcas y de las santas mujeres, arquetipos de virtudes y héroes de gloriosas hazañas, la evocación de la familia en cuyo seno ha de nacer el Mesías anunciado por los profetas. En cambio, la segunda faceta es la condena de este pueblo como idólatra, infiel y culpable de la muerte de los profetas, que prefigura la del Mesías»<sup>9</sup>.

Questa ambivalenza dipende innanzi tutto dalla fonte usata dall’autore. Infatti, in virtù dell’interpretazione tipologica o figurale dell’eredità veterotestamentaria, gli ebrei protagonisti dei drammi tratti dal Vecchio Testamento sono proposti come “figure”, come proiezioni del cristianesimo, e pertanto su di loro non ricade l’accusa del deicidio; anzi, spesso sono personaggi dalla sofferente umanità che possono arrivare a trasformarsi in vere e proprie figure tragiche. Un discorso diverso riguarda i drammi biblici basati sul Nuovo Testamento, che, invece, tendono a confondersi con le commedie agiografiche, e presentano intrecci più fantasiosi. Qui gli ebrei vengono generalmente ritratti come personaggi perversi e negativi, colpevoli non solo di non aver accettato la Buona Novella rifiutando il Messia, ma anche e soprattutto di aver crocifisso il Figlio di Dio.

I drammi biblici di Lope de Vega rispettano questa impostazione generale, per cui il personaggio del *judío* ha un ruolo positivo o negativo a seconda della fonte impiegata. Certamente la mentalità del drammaturgo è frutto della sua epoca, di cui è inevitabile che condivida i pregiudizi antisemiti; tuttavia, dall’analisi delle sue opere emerge il fatto che Lope tende a interpretare le storie e i personaggi tratti dal testo sacro offrendo spesso

<sup>8</sup> Cfr. Florit Durán 2008; Valladares Reguero 2012; Martínez Berbel 2012; Domínguez Matito - Martínez Berbel eds. 2012.

<sup>9</sup> Reyre 1998, 12.

un'immagine più problematica della realtà. Come ricorda García-Reidy, «Lope preferì emplear el término “hebreos” al caracterizar los personajes judíos en sus obras, lo cual es una decisión significativa por cuanto el término “hebreo” no tenía en la época las mismas connotaciones negativas que presentaba el término “judío”»<sup>10</sup>.

Limitandoci alle opere di sicura o probabile attribuzione a Lope, è possibile individuare sei commedie basate sul Vecchio Testamento:

- *La creación del mundo y primera culpa del hombre*
- *Los trabajos de Jacob*
- *La historia de Tobías*
- *La hermosa Ester*
- *La corona derribada y vara de Moisés* (attribuita)
- *El robo de Dina* (attribuita)

e tre sul Nuovo Testamento:

- *La madre de la mejor*
- *La mejor enamorada, la Magdalena*
- *Nacimiento de Cristo* (attribuita)

Tra questi drammi biblici, è stato sicuramente *La hermosa Ester* (autografo, 5 maggio 1610) quello che ha riscosso i maggiori apprezzamenti da parte della critica. Già alla fine degli anni '40 il celebre filologo Marcelino Menéndez Pelayo scriveva: «Todo el drama [...] respira, además, un entusiasmo por la Ley Antigua, una penetración tan honda del tenacísimo y perseverante espíritu hebreo, de su constancia en la persecución y en el martirio, que verdaderamente maravilla en poeta de tan reconocido abolengo de cristianos viejos y de tan pura y ardiente fe cristiana como era la suya»<sup>11</sup>. La storia di Ester è nota: bellissima fanciulla ebrea, va in sposa al re persiano Assuero anche grazie ai buoni uffici di suo cugino Mardochai. Quando Aman, primo ministro di Assuero, geloso di Mardochai, decide di annientare il popolo di Israele, Ester intercede presso il re persiano salvando così la sua gente.

Molti studiosi hanno parlato di filosemitismo in questa commedia che segue molto da vicino il testo biblico. In essa Lope presenta con parole piene di compassione partecipe la prigionia del popolo ebraico (per esempio dice Mardochai: «los hebreos, / que lloramos cautivos las memorias / de nuestra amada patria, de la santa / Jerusalén», vv. 936-939)<sup>12</sup>, così come esalta la discrezione e la forte determinazione della bella Ester, decisiva per la salvezza dei suoi, e condanna senza mezzi termini la superba malvagità di Aman («Dios ensalza los humildes / y derriba los soberbios» vv. 2425-2426). Altrettanto decisiva appare la fede incrollabile dei protagonisti, coscienti di partecipare al piano di salvezza di Dio, all'interno del quale, con una lettura tipologica frequente in questo genere teatrale, l'ebrea Ester è figura della Vergine Maria, come si sottolinea negli ultimi versi del dramma:

<sup>10</sup> García-Reidy 2014, 20. Si veda anche Lida de Malkiel 1973.

<sup>11</sup> Menéndez Pelayo 1949, I, 190. Si vedano anche Sicroff 1980 e Fine 2010.

<sup>12</sup> Tutte le citazioni sono tratte da Lope de Vega 1963.

Hoy salva a Israel  
 la divina Ester.  
 hoy, Ester dichosa,  
*figura sagrada*  
*de otra Ester guardada*  
 para ser esposa,  
 más pura y hermosa,  
 de más alto Rey.  
 Hoy salva a Israel  
 la divina Ester.  
 (vv. 2780-2789)

Felipe Pedraza è stato il primo a proporre una lettura de *La hermosa Ester* in chiave “contemporanea”, ricordando che proprio l’anno precedente alla stesura dell’opera, il 1609, era stato pubblicato l’editto di espulsione dei *moriscos*, i discendenti dei mussulmani di al-Ándalus residenti in Spagna dopo la caduta di Granada nel 1492, spesso accusati – come i *judeoconversos* – di non essere sinceri nella loro conversione<sup>13</sup>. Inevitabile appare oggi allo studioso il parallelismo tra la situazione di persecuzione vissuta dal popolo di Israele in Persia e quella dei *moriscos* in Spagna, così che, quando Amán afferma, senza mezzi termini, che «No puede un rey de todos ser temido / ni amado, si no intenta que en sus reinos / no vivan los extraños de sus leyes» (vv. 1287-1289), il pensiero va all’altra minoranza etnica perseguitata nella Spagna dei Secoli d’Oro. Era così anche per il pubblico dei *corrales*? Nel sentir pronunciare questi versi, gli spettatori ricordavano le recenti immagini dei *moriscos* costretti a lasciare il suolo spagnolo? Non possiamo saperlo. Certo è che questa lettura “attualizzante” della vicenda di Ester fa pensare che dietro il presunto filosemitismo di Lope così celebrato da alcuni critici si nasconda in realtà la sua partecipazione alla più vicina tragedia *morisca*.

#### 2.1.1. Pedro Calderón de la Barca

Nel caso di Calderón, il personaggio del *judío* quasi non appare nelle commedie, eccezion fatta per i suoi tre drammi biblici veterotestamentari<sup>14</sup>:

- *Los cabellos de Absalón*
- *Judas Macabeo*
- *La sibila de Oriente*

cui si aggiunge *El mayor monstruo del mundo*, che si svolge durante la vita di Gesù. La critica ha rilevato come il drammaturgo, in generale, non mostri quasi nessun interesse a usare nelle sue opere i tipici stereotipi contro ebrei (il naso prominente, il rispetto del

---

<sup>13</sup> Pedraza 2001, 166; 2010.

<sup>14</sup> Rodríguez Cuadros 2014.

sabato, il rifiuto a mangiare carne suina...) come fonte di comicità, al contrario di quanto fanno, ad esempio, Lope e Tirso<sup>15</sup>.

Discorso a parte meritano gli *autos sacramentales*, nei quali ci troviamo di fronte a una presenza costante di *judíos* e *conversos*<sup>16</sup>. In questi atti unici, com'è noto, si celebra la storia della Redenzione culminante nell'Eucaristia, per cui inevitabilmente gli ebrei vengono presentati come nemici della fede cristiana e dei suoi dogmi, a volte anche attraverso la creazione di personaggi allegorici come la Sinagoga, il Giudaismo o la Legge Scritta.

Sicuramente più complesso è il caso dei menzionati drammi veterotestamentari, in cui Calderón pare volersi cimentare con il genere tragico usando personaggi biblici invece di personaggi tratti dall'antichità greca o latina. Ne *Los cabellos de Absalón*, ad esempio, il re Davide diventa un vero eroe tragico *more classico*, capace di dimostrare una sovraumana misericordia verso suo figlio Amone, vittima di una folle passione erotica per la sorella Tamar.

Tuttavia, la commedia che ha suscitato un vivace dibattito attorno al suo controverso protagonista è *El mayor monstruo del mundo*<sup>17</sup>. Il *judío* protagonista dell'opera, infatti, è niente meno che Erode il Grande, il responsabile della strage degli innocenti narrata nel Vangelo di Matteo, che Calderón colloca cronologicamente 30 anni dopo, in piena era cristiana. Calderón sceglie di presentare inizialmente il tetarca come un eroe tragico, stoico (il nome stesso di Erode viene occultato fino alla metà dell'opera proprio per non inficiare questa lettura tragica del personaggio), tanto che agli occhi del pubblico non appare così spregevole e ripugnante come dovrebbe essere il responsabile di un massacro di bambini. Tuttavia, poco a poco, nel dramma emerge la sua vera natura di mostro astuto, sanguinario, codardo e intrigante: Calderón, infatti, plasma il personaggio di Erode come un essere contraddittorio e ambiguo, in preda a una passione amorosa che lo rende folle di gelosia per sua moglie Mariene. La dismisura della sua passione, inoltre, non lo umanizza ma lo condanna come cattivo governante, incapace di dominare i propri istinti in nome del bene comune. Inoltre, il suo destino appare segnato sin dalla sua nascita dalla stirpe dei discendenti di Esaù, gli edomiti, comunemente considerati inferiori agli israeliti: una «baja estirpe hebrea, / rebelada de sus nobles / tribus» (vv. 1386-1388)<sup>18</sup>, una «bastarda rama del tronco / de Judá, un ascalonita, / en cuyo nombre no toco / por no escandalizar», dice Mariene, e per questo il tetarca presenta «los resabios afrentosos / de forajida nación, / baldón de nuestro abolorio» (vv. 2914-2917 e vv. 2926-2927). Secondo questa interpretazione, Calderón non costruisce una tragedia basata sul fato alla maniera classica, pagana, ma propone piuttosto una sorta di «tragedia cristiana», dato che l'allusione alla strage degli innocenti gli permette di ambientare l'intreccio nell'era cristiana: così il destino sostituisce il fato pagano e la provvidenza la fortuna. Come sottolinea sua moglie Mariene, ennesima vittima innocente del tetarca, Erode riceverà il giusto castigo per le sue terribili colpe e per aver voluto sfidare Dio:

<sup>15</sup> Garrot Zambrana 2014.

<sup>16</sup> Cfr. Reyre 1998.

<sup>17</sup> Tra i tanti studi sulla commedia, ricordiamo ad esempio Arellano 1994.

<sup>18</sup> Tutte le citazioni sono tratte da Calderón de la Barca 1989.

[...] hidrónico de sangre  
 no te bastó que en arroyos  
 de inocentes vidas vieses  
 hecha la ciudad un golfo.  
 (vv. 2929-2932)

## 2.2. I drammi storici

Nelle opere in cui l'ambientazione non è biblica, gli ebrei appaiono sempre in conflitto con la società dominante: non sono più protagonisti dell'azione, e quando appaiono, generalmente rivestono un ruolo negativo.

### 2.2.1. Ambientazione nell'antichità

Quanto appena detto accade, ad esempio, in commedie ambientate nell'ultima parte dell'Impero Romano come, ad esempio, in *Los desagrazios de Cristo* di Álvaro Cubillo de Aragón, dove Vespasiano e i suoi due figli Tito e Domiziano vogliono vendicare la morte di Cristo, la cui immagine è dipinta nello stendardo dell'esercito imperiale, o ne *El árbol de mejor fruto*, attribuita a Tirso de Molina<sup>19</sup>.

Questa seconda commedia, dal carattere fortemente antisemita, ripercorre la fortunata leggenda medievale della Vera Croce, la cui versione più nota è quella trasmessa dalla *Legenda Aurea* di Jacopo da Varagine (XIII secolo). La leggenda era nata per spiegare le origini del legno sul quale venne crocifisso Cristo (l'albero della vita dell'Eden) e dare conto del suo miracoloso ritrovamento proprio grazie a santa Elena, madre dell'imperatore Costantino<sup>20</sup>.

La commedia inizia proprio con la partenza di Elena per la Terra Santa con l'obiettivo di ritrovare la croce di Cristo, *el árbol de mejor fruto* cui allude il titolo. Giunta a Gerusalemme, scopre che un ebreo, Judas, sa dove si trova; questi, sottoposto a terribili torture alle quali collabora anche la Santa, confessa, ma sul luogo da lui indicato, si trovano seppellite 3 croci. Quella di Cristo è identificata grazie a vari miracoli, tra cui la resurrezione di un morto.

Quasi all'inizio del terzo atto, così due *judíos* commentano la decisione dell'imperatore Costantino di riprendere le persecuzioni contro gli ebrei<sup>21</sup>:

Judas:	No pasó nuestra nación desde Vespasiano y Tito tal persecución, Leví.
Leví:	No tuvieron los judíos tal desdicha, tantas plagas, aunque cuente las de Egipto.
Zabulón:	Ni Nabucodonosor, monarca de los asirios,

<sup>19</sup> Cfr., ad esempio, Bravo Vega 2000 o Arellano 2008.

<sup>20</sup> A questo proposito si veda il recentissimo Mercuri 2014.

<sup>21</sup> Tutte le citazioni sono tratte da Tirso 1906-1907.

ni las de Antíoco fiero,  
como las de Constantino.

(pp. 51b-52a)

Judas conferma che è stata santa Elena a convincere l'imperatore suo figlio: «Su madre le ha persuadido / que a tormentos nos la saque: / para aquesto Elena vino» (p. 52a). Il ruolo di primo piano della Santa nella decisione di Costantino ma soprattutto, più avanti nella commedia, la sua collaborazione attiva a un atto crudele come la tortura di un uomo, oggi non può che apparire “indecoroso”; tuttavia, nel XVII secolo, era del tutto giustificato dall'imperante sentimento antisemita:

Mingo	Aquí está la guindaleta y el delincuente.
Elena	Colgalde hasta que la verdad diga.
Mingo	Traidor, diréisla en el aire, pues no queréis en la tierra.
Judas	¡Ay guayas de mí!
Mingo	Aunque guayes más que cien niños de teta.
Judas	¿Vois sois verdugo?
Mingo	Y alcalde. Confiesa, perro.
Elena	Decid: ¿en qué lugar, cueva o parte os dijeron que escondida está la cruz, vuestros padres?
Judas	No sé nada, ¡ay!, no me ha dicho cosa, mi señora, nadie, que a sabello, lo dijera. ¡Ay!
Elena	Dalde otro trato; dalde.
Mingo	¡Ah!, Judas, como él colgado: ¡ojalá que reventases de la suerte que el primero!
Judas	¡Ah sayón!
Mingo	¡Ah escriba infame!
Elena	¿Dónde está el Ara divina, deificada con la sangre de mi Dios?
Judas	¡Ay!, no lo sé.
Mingo	Aunque más arrojes ayes te tengo de columpiar. Otra aquivolta tiralde.
Judas	¡Ay!

Elena Di la verdad.  
 Judas Sí, haré.  
 Haz, señora, que me bajen.  
 (Bájanlo.)

Elena ¿Dónde está la cruz divina?  
 Judas No sé, señora.  
 Elena Sí, sabes.  
 Mingo ¡Oh borracho! ¿Para aquesto pediste que te bajasen?  
 Elena Hebreo, di dónde está, o mandaré que te maten.  
 Judas Si no lo sé, ¿cómo puedo decirlo, por más que mandes?  
 Elena Atormentalde otra vez.  
 Mingo ¡Ah de arriba! Columpiadme a este niño.  
 Judas ¡Ay, qué tormento!  
 Elena ¿Dónde está la cruz, que es llave del alcázar celestial?  
 Judas ¡Ay!, yo lo diré.  
 Mingo En el aire, porque mientras no lo diga, no hay pensar que han de bajarle.  
 Judas Enterrada está en un monte entre el Tigris y el Éufrates.  
 Mingo Ya lo dijo.  
 Elena ¿Dónde?  
 Mingo Dice que entre los tigres y frailes.  
 Elena Morirás en el tormento, traidor, mientras no declares dónde está mi amada prenda.  
 Judas ¡Ay! La maldición te alcance de Sodoma y de Gomorra.  
 Mingo ¡Oh! Rabino, al fin cobarde; ¿mi gorra, qué culpa tiene, que la maldices?  
 Judas ¡Ayudadme, Dios de Jacob, Dios de Isaac, Mesías santo!  
 Mingo Aunque llames al menjuí y al ámbar gris.  
 Judas Haz, señora, que me abajen, que yo la verdad diré.

Elena        Bájense, pues, y matalde  
 si donde está no confiesa.  
 Judas        No es posible ya que calle,  
 que me quebrantan los güesos  
 y me atormentan la carnes.  
 (pp. 55b-56a)

Nella commedia gli ebrei appaiono spesso associati a una comicità caricaturale, come accade nella scena in cui il cristiano Mingo, commissario incaricato della ricerca della croce, si rivolge a due *judíos* e inizia a minacciarli insultandoli e ricorrendo a tutti gli stereotipi antisemiti in voga all'epoca:

-il naso prominente:  
 Mingo        ¿Qué hay, hermanos narigones?  
 [...]        ¿Qué narices son aquesas?  
 Leví         ¿Cómo han de ser?  
 Mingo        ¡Oh, qué lindo!  
 No son éstas de la marca,  
 hermanos, de los judíos.  
 Esas son narices romas  
 e hidalga.  
 Zabulón     ¡Señor!...  
 Mingo        ¡Pasito!  
 Sabéis que es el comisario  
 de vuestras narices, Mingo.  
 Quítense ésas luego, luego,  
 so pena de un romadizo  
 por dos años y dos meses,  
 y miren que ya me indigno:  
 póngase otras de dos gemes.  
 Judas        ¿Hay más torpe desvarío?  
 Mingo        Con narices garrafales  
 tienen de andar, ¡vive Cristo!  
 Zabulón     ¡Señor!...  
 Mingo        Esto se ha de hacer.  
 No replique.  
 Zabulón     No replico.  
 Mingo        ¿Con naricicas me vienen  
 enanas?  
 Judas        ¡Ay cielo impío!  
 (p. 52)

-la proibizione di mangiare carne di maiale e il tema del *tocino*, il lardo:

- Mingo        ¿Cómo les va de cosecha  
aqueste año de tocino?  
¿Ha habido mucho solomo?  
¿Qué chicharrones han frito?
- Judíos        Prohíbelo nuestra ley.
- Mingo        Pues yo no se lo prohíbo.  
Coman conmigo mañana,  
que a salchichas los convido.  
[...]
- Mingo        Luego, ¿búrlanse conmigo?  
Pues los judicame Deus  
adviertan lo que les digo;  
que si la cruz no parece  
el sábado o el domingo,  
ha de criar en su casa  
un lechón cada judío,  
y con regalo y amor  
tratarle como a sí mismo.
- Judas        ¿Lechón? Nuestra ley lo veda.  
[...]
- Mingo        A fe de archicomisario,  
si no callan y me indigno,  
que he de mandar que en la cola  
besen...
- Judas        ¿A quién?
- Mingo        A un cochino.  
(pp. 52b-53a)
- il messianismo:
- Mingo        ¿Qué hace la sinagoga?  
¿Cómo va de sabatismo?  
¿Su Mesías cuándo llega?  
¿Viene en mula o en pollino?
- Judas        No profanes nuestra ley.  
(p. 52b)

### 2.2.2. Ambientazione medievale

Nei drammi storici ambientati nella Spagna del medioevo, gli ebrei sono poco presenti come protagonisti, dato che per lo più sono personaggi secondari perversi e malvagi. Questo accade, ad esempio, ne *La prudencia en la mujer* di Tirso de Molina, in cui il medico ebreo Ismael, mosso da un fortissimo sentimento di odio e sete di vendetta verso i cristiani, viene incaricato dall'infante don Juan di avvelenare don Fernando, il futuro Fernando IV, ancora bambino. Il regicidio viene sventato dalla reggente María de Molina che con una crudeltà simile a quella di santa Elena, obbliga il medico – portatore di tutti i

luoghi comuni dell'antisemitismo: venalità, risentimento, codardia – a suicidarsi, mentre perdona il mandante, don Juan:

«Bebe agora,  
o escoge salir mañana  
desnudo, y a un carro atado  
a vista del vulgo airado  
y vuestra nación tirana,  
por las calles y las plazas  
dando a la venganza temas,  
y vuestras carnes blasfemas  
al fuego y a las tenazas»<sup>22</sup>.

Differenti sono due drammi di Lope de Vega ambientati nel basso medioevo in cui troviamo personaggi *judíos* con un ruolo importante nella trama: *Las paces de los reyes* e *El niño inocente de la Guardia*. Ne *Las paces de los reyes* Lope presenta la leggenda della *judía* di Toledo che fece innamorare perduto Alfonso VIII di Castiglia e che fu uccisa per consentire al re di tornare ai suoi obblighi familiari e politici. La costruzione del personaggio dell'ebrea Raquel sfugge a ogni eccessiva semplificazione per la sua complessa identità a cavallo tra la sua religione e la sua origine spagnola; celebri le sue parole: «Yo [...] aunque no soy / cristiana, soy española»<sup>23</sup>.

Molto diversa è la commedia de *El niño inocente de la Guardia*, basata su un fatto reale, quasi leggendario, accaduto tra il 1490 e il 1491 (e quindi solo un anno prima dell'editto di espulsione): il processo inquisitoriale a carico di alcuni ebrei del villaggio di La Guardia accusati – ingiustamente – di aver sequestrato, torturato e ucciso un bambino crocifiggendolo. All'interno della commedia, che assume anche le caratteristiche del dramma agiografico, troviamo una vera e propria rappresentazione metateatrale della Passione di Gesù, identificato, ovviamente, con il bambino martirizzato: infatti, cinque *judíos* torturano il bambino facendogli rivivere i momenti salienti della Settimana Santa, dall'entrata di Gesù a Gerusalemme, al processo davanti a Pilato, al tradimento di Giuda. La scena è truculenta e crudele, ma Lope la propone come il frutto delle ingiuste persecuzioni sofferte dagli ebrei – che erano spagnoli a tutti gli effetti – da parte di Isabel la Cattolica, colpevole di alterare i fragili equilibri etnici della penisola. All'inizio della commedia, infatti, la vediamo rivendicare la volontà di cancellare dalla Spagna la «mancha infamada» (v. 29) perché «No puede la religión, / deste contagio tocada / crecer con limpia intención» (vv. 26-28)<sup>24</sup>. Strumento di questa pulizia etnico-religiosa sarà il Sant'Uffizio, «el pie sagrado» (v. 11) con cui «será el áspide que mora / en nuestros reinos, pisado» (vv. 14-15). Alla domanda di fray Íñigo de Mendoza: «Mezclándose uno con otro / ¿qué importa la hidalga madre?» (vv. 31-32), la regina risponde: «yegua blanca y negro padre / sacan remendado el potro» (vv. 34-35). E aggiunge: «Estaba España ofendida / desta gente mal nacida» (vv. 36-37). Le ragioni degli ebrei appaiono giuste, piene di una disperazione profonda che Lope non nasconde:

<sup>22</sup> Tirso de Molina 1962, II, vv. 256-264.

<sup>23</sup> Lope de Vega 2008, vv. 1140-1141.

<sup>24</sup> Tutte le citazioni sono tratte da Lope de Vega 1985.

«Es lástima de mirar  
 cómo los viejos abuelos  
 van por las sendas, las manos  
 en los hombros de sus nietos.  
 Los maridos consolando  
 las mujeres, y atendiendo  
 a las cargas y criados  
 con vergonzoso silencio.  
 Las doncellas dando al aire  
 los bellísimos cabellos,  
 cuyo número, aunque grande,  
 pasan los suspiros tiernos».  
 (vv. 491-502)

Tuttavia, per Lope, questo non giustifica l'abominio della loro vendetta, e nella seconda parte dell'opera condanna senza mezze misure l'assoluta perversione degli ebrei, accusati di cospirare contro la Spagna. Ma è anche vero che gli ebrei in questa commedia sono antagonisti necessari perché si possa celebrare l'apoteosi finale con la glorificazione del *niño santo*.

La presenza di personaggi *judíos* decresce significativamente nei drammi storici ambientati nella stessa epoca dello spettatore dei *corrales*, il Seicento. Rimangono tutti gli stereotipi antisemiti e soprattutto le accuse di praticare l'ebraismo in segreto, come accade, ad esempio, ne *El galán de la Membrilla* o *La villana de Getafe* di Lope de Vega.

### 3. CONCLUSIONE

Julio Caro Baroja nel 1966 si chiedeva: «¿Cabe que el morisco, el judío o el luterano salgan a las tablas, si no es de otra forma que como representantes del mal, y esto las menos veces posibles?»<sup>25</sup>. A questa domanda oggi possiamo rispondere affermativamente almeno per quanto riguarda il personaggio del *judío*: sì, è possibile che nel teatro aureo la figura dell'ebreo venga associata a valori positivi o almeno venga proposta in modo problematico.

Nel Seicento, per quanto sia passato più di un secolo da quel 1492 in cui gli ebrei sono stati espulsi o costretti alla conversione, la situazione non appare affatto "normalizzata". L'editto ha cambiato per sempre la società spagnola creando un clima di sospetto nei confronti dei *conversos*. È in questo clima che operano i drammaturghi che vendono le loro opere agli *autores de comedias* perché questi le mettano in scena nei *corrales*, davanti a un pubblico che nel teatro cerca soprattutto conferme ideologiche. È in questo clima che alcuni drammaturghi, lì dove lo consentivano il genere e la trama, sono riusciti a evitare la facile e scontata rappresentazione del *judío* come nemico minaccioso, dando voce alla disperazione e al risentimento degli ebrei spagnoli attraverso personaggi complessi e ricchi di contraddizioni. In particolare, i drammi biblici veterotestamentari, con le loro storie lontane nel tempo, offrono a Lope o a Calderón la possibilità di creare personaggi tragici nella loro

---

<sup>25</sup> Caro Baroja 1966, t. I, 515.

dolente umanità. Ma sarebbe del tutto anacronistico pensare a un drammaturgo che nel Seicento non condividesse l'ideologia dominante e che nel fondo non considerasse l'ambigua condotta dei *cristianos nuevos* un pericolo per la collettività.

## BIBLIOGRAFIA

ARELLANO, I.

1994 Sobre las lecturas trágicas calderonianas: *El mayor monstruo del mundo* (notas para una síntesis del drama): I. ARELLANO - V. GARCÍA RUIZ - M. VITSE (eds.), *Del horror a la risa*, Kassel 1994, pp. 9-41.

1995 *Historia del teatro español del siglo XVII*, Madrid 1995.

2008 *El árbol del mejor fruto* de Calderón y la leyenda del árbol de la cruz. Contexto y adaptación: *Anuario calderoniano* 1 (2008), pp. 27-65.

BRAVO VEGA, J.

2000 Los dramas bíblicos de Tirso y algunas de sus implicaciones ideológicas: *Cuadernos de investigación filológica* 26 (2000), pp. 221-234.

CALDERÓN DE LA BARCA, P.

1989 *El mayor monstruo del mundo*, Madrid 1989.

CARO BAROJA, J.

1966 *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid 1966.

DOMÍNGUEZ MATITO, F. - MARTÍNEZ BERBEL, J.A. (eds.)

2012 *La Biblia en el teatro español*, Vigo 2012.

FINE, R.

2010 Los rostros de Ester. Tres versiones dramáticas auriseculares del libro de Ester: La hermosa Ester de Lope de Vega, La reina Ester de Godínez y La gran sultana de Cervantes: *Hispania Judaica Bulletin* 7 (5770/2010), pp. 233-259.

FLORIT DURÁN, F.

2002 Biblia: F.P. CASA - L. GARCÍA LORENZO - G. VEGA GARCÍA-LUENGOS (eds.), *Diccionario de la comedia del Siglo de Oro*, Madrid 2002, pp. 30-34.

GARCÍA-REIDY, A.

2014 Los *hebreos* en el teatro de Lope de Vega (mito, historia e imperio): F. PEDRAZA - R. GONZÁLEZ CAÑAL - E.E. MARCELLO (eds.), *Judaísmo y criptojudasmo en la comedia española*, Cuenca 2014, pp. 17-37.

GARROT ZAMBRANA, J.C.

2014 Judíos y conversos en las comedias de Calderón: PEDRAZA, F. *et alii* (eds.), *Judaísmo y criptojudasmo en la comedia española*, Cuenca 2014, pp. 59-74

HERSKOVITS, A.

2005 *The Positive Image of the Jew in the comedia*, Bern 2005.

HUERTA CALVO, J. (dir.)

2003 *Historia del Teatro Español. Vol. I: De la Edad Media a los Siglos de Oro*, vol. I, Madrid 2003.

LIDA DE MALKIEL, M.R.

1973 Lope de Vega y los judíos: *Bulletin Hispanique* 75.1-2 (1973), pp. 73-112.

LOPE DE VEGA

1963 *La hermosa Ester*: M. MENÉNDEZ PELAYO (ed.), *Obras de Lope de Vega*, vol. III, Madrid 1963, pp. 137-178.

1985 *El Niño inocente de La Guardia*, London 1985.

- 2008 *Las paces de los reyes y Judía de Toledo*, ed. J. ACEBRÓN: E. DI PASTENA (coord.), *Comedias de Lope de Vega. Parte VII*, vol. 2, Lérida 2008, pp. 593-703.
- MARAVALL, J.A.  
1975 *La cultura del Barroco*, Madrid 1975.
- MARTÍNEZ BERBEL, J.A.  
2012 La historia sobre las tablas: variaciones del discurso histórico-religioso en el teatro áureo: *Teatro de palabras*, 6 (2012), pp. 133-152, en línea: <<http://www.uqtr.ca/teatro/teapal/TeaPalNum06Rep/TeaPal06Berbel.pdf>>
- MENÉNDEZ PELAYO, M.  
1949 *Estudios sobre el teatro de Lope de Vega*, Madrid 1949.
- MERCURI, C.  
2014 *La Vera Croce*, Bari 2014.
- PEDRAZA, F.  
2001 Los judíos en el teatro del siglo XVII: la comedia y el entremés: I.M. HASSÁN - R. IZQUIERDO BENITO (coords.), *Judíos en la literatura española. IX Curso cultural hispanojudío y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, Cuenca 2001, pp. 153-211.
- 2010 La expulsión de los moriscos en el teatro áureo: los ecos de un silencio: *Revista de historiografía* 12 (2010), pp. 6-14.
- PEDRAZA, F. - GONZÁLEZ CAÑAL, R. - MARCELLO, E.E. (eds.)  
2014 *Judaísmo y criptojudaismo en la comedia española*, Cuenca 2014.
- PROFETI, M.G.  
1994 *Introduzione allo studio del teatro spagnolo*, Firenze 1994.  
1998 *L'età d'oro della letteratura spagnola: Il Seicento*, Firenze 1998.  
2014 *Introduzione: M.G. PROFETI (coord.), Lope de Vega - Tirso de Molina - Miguel de Cervantes, Il teatro dei Secoli d'Oro*, Milano 2014, pp. VII-XXXVII.
- REYRE, D.  
1998 *Lo hebreo en los autos sacramentales de Calderón*, Pamplona - Kassel 1998.
- RODRÍGUEZ CUADROS, E.  
2012 La Biblia y su dramaturgia en el drama calderoniano: F. DOMÍNGUEZ MATITO - J.A. MARTÍNEZ BERBEL (eds.), *La Biblia en el teatro español*, Vigo 2012, pp. 441-457.
- SICROFF, A.A.  
1980 Notas equívocas en dos dramatizaciones de Lope del problema judaico: *El niño inocente de la Guardia y La hermosa Ester*: A. M. GORDON - E. RUGG (eds.), *Actas del VI Congreso Internacional de Hispanistas* (Toronto, 22-26 agosto de 1977), Toronto 1980, pp. 701-705.
- TIRSO DE MOLINA  
1906-1907 *El árbol de mejor fruto: Comedias de Tirso de Molina*, vol. IV, Madrid 1906-1907, pp. 30-60.
- 1962 *La prudencia en la mujer*, Madrid 1962.
- VALLADARES REGUERO, A.  
2012 Panorama de las comedias bíblicas en el Siglo de Oro: F. DOMÍNGUEZ MATITO - J.A. MARTÍNEZ BERBEL (eds.), *La Biblia en el teatro español La Biblia en el teatro español*, Vigo 2012, pp. 255-264.

[Quaderni di Vicino Oriente X (2015), pp. 75-95]

LA CLASSICITÀ RIFIUTATA.  
FILOLOGI CLASSICI (ED) EBREI NELLA GERMANIA TRA OTTO- E NOVECENTO

Maurizio Sonnino\* - Sapienza Università di Roma

*Despite their desire to play an active role in German Kultur in accordance with the principles of Mendelssohn's Haskalah (18<sup>th</sup> sec.), Jewish scholars were prevented or hindered to teach as Professors in German Universities. This is especially true in the history of German classical philology, which can be phased over three periods: a) a first phase almost coinciding with the first eighty years of the 19<sup>th</sup> cent., when only conversion to Christianity made possible the access of Jewish Classicists into German Universities; b) a second phase starting with Treitschke's beliner Antisemitismusstreit (1879/1881), when racist attitude hindered access into German Universities of scholars of Jewish ancestry, even if they had been converted to Christianity; c) a third phase coinciding with the years of Weimar Republic, when unconverted Jewish Classicists began to be accepted as Professors in German Universities. This latter phase was abruptly interrupted by the rise of Nazism, and the consequent tragedy of the Shoah. Within this historical frame, the author examines some prominent German classicists of Jewish ancestry, and the role they played in the history of classical studies.*

Keywords: anti-semitism; classical philology; Germany; *Haskalah*; *Taufjuden*

מִבְּטֹן שְׂאוֹל שְׁוֹעֲתִי, שְׂמַעְתָּ קוֹלִי

Giona 2, 3

«Va qui solennemente ripetuto che gli Ebrei hanno diritto alla loro religione - la prima religione monoteistica ed etica che la storia ricordi, la religione dei profeti di Israele. Da essa ancora dipende la nostra moralità.»

ARNALDO MOMIGLIANO  
(luglio 1987)

#### 1. UN DISCORSO AI REDUCI DEL 1945

Nell'autunno del 1945 il compito di pronunciare il discorso inaugurale del nuovo anno accademico dell'Università di Göttinga dinanzi a una platea composta in massima parte di studenti reduci di guerra toccò a Kurt Latte (1891-1964), l'autore di alcuni tra i più significativi contributi della filologia classica novecentesca nei diversi campi della lessicografia, della religione e della letteratura di Grecia e Roma<sup>1</sup>. Rammaricatosi

---

\* Nel ricordare il mio maestro Luigi Enrico Rossi († 2009), con il quale ho avuto tante volte modo di discorrere degli argomenti qui trattati, ringrazio: Alessandro Catastini, per avermi incoraggiato a parlare di filologi classici (ed) ebrei nel suo seminario; Camilla Miglio, Michele Napolitano, Roberto Nicolai ed Eleonora Tagliaferro, per suggerimenti e scambi di idee; Marina Passalacqua, per aver letto queste mie pagine in fase provvisoria, rievocando il suo ricordo del seminario fraenkeliano e interpellando per me il Prof. Peter Parsons, cui pure vanno i miei ringraziamenti; Maayan Zamir del Museo *Yad Vashem* (יָד ושֵׁם) di Gerusalemme, per avermi aiutato nella ricerca dei dati sulla famiglia Kaulla (*infra* § 7.). È mio dovere precisare che la responsabilità per le valutazioni qui espresse ricade su me solamente. Dedico queste pagine a mio padre e a

dell'impossibilità di prendere le mosse da un semplice *dicebamus heri* quasi che «tutte le difficoltà sofferte collettivamente» («all das Schwere, das wir durchlebt haben») non fossero esistite, Latte esortava l'uditorio a sopportare le avversità del momento «a denti stretti» («mit zusammengebissenen Zähnen»). Non era tempo di compianti, ma di incoraggiare quanti studenti passavano «dall'estremo sforzo fisico» («von höchster Anspannung der physischen Kräfte») della guerra al silenzio operoso delle aule accademiche e dello studio. Che i reduci di guerra si sentissero spaesati - continuava - era comprensibile, ma non per questo essi avrebbero dovuto cedere, come fecero, invece, tanti suoi commilitoni di un tempo, che, sopravvissuti alla sconfitta del primo conflitto mondiale, non ebbero poi la forza di rialzarsi e andare avanti («wie Kameraden, denen die Kraft ... fehlte»). Come già nel 1918, invece, era giunto ancora una volta il momento di «sottomettere ogni sforzo a una piena Volontà» («Sie müssen Ihre volle Kraft, den ganzen Willen einsetzen»).

È superfluo rammentare qui che la Volontà (*Wille*) come arma per superare la crisi era lo *slogan* che aveva segnato l'ascesa di Hitler al potere negli anni che segnarono il crollo della Repubblica di Weimar<sup>2</sup>; né c'è da stupirsi del fatto che, alla fine del '45, la retorica imperante nelle università tedesche fosse ancora quella nazionalista che aveva infiammato i cuori per decenni. Imbarazza, invece, dover constatare che l'oratore Kurt Latte, identificantesi con il dramma del suo uditorio, fosse un uomo che fino a pochi giorni prima era vissuto in Germania sotto falsa identità per le sue origini ebraiche<sup>3</sup> e che ora confondeva («wir durchlebt haben») la propria sorte di perseguitato razziale con quella della nazione, che, soltanto poche settimane prima, era stata intenta a realizzare il metodico sterminio di tutti gli ebrei o di quanti avessero avuto più o meno documentate origini ebraiche. L'atteggiamento di Kurt Latte si presta, d'altro canto, a ulteriori considerazioni.

È di alcuni anni fa, infatti, la pubblicazione per cura di Hans Gärtner di stralci delle lettere che Kurt Latte inviò a Konrat Ziegler e Bruno Snell (anch'essi, due 'giganti' della filologia) negli anni '43-'46 e anche qui, nonostante l'impressionante libertà con cui Latte

---

mia madre, che, condividendo con me le memorie di tutta una vita, mi hanno insegnato quel che Nicole Krauss ha chiamato una volta «the opposite of disappearing».

<sup>1</sup> Il discorso di Latte, di seguito parafrasato, si può leggere per intero in Latte 1968, XV ss. Per una rassegna dell'attività di studioso di K. Latte, si veda Stark 1965, 215-221 (lavoro impeccabile, ma con l'errore, agli occhi di chi scrive, di non dire esplicitamente che Latte era stato perseguitato per le sue origini ebraiche anche dove sarebbe stato necessario farlo [Stark 1965, 217: sulla svolta nazionalsocialista della Germania]); Classen 1989 (spec. 217-221, per quanto riguarda gli anni delle persecuzioni antisemite naziste).

<sup>2</sup> *Das Triumph des Willens* è il titolo del più importante film di propaganda nazista di Leni Riefensthal, fortemente voluto da Adolf Hitler per documentare il congresso nazionalsocialista di Nuremberg del 1934. Inutile dire che del retaggio della filosofia schopenhaueriana - *Wille*, del resto, è parola-chiave anche di un nemico dell'Idealismo quale fu Nietzsche! - non rimaneva pressoché nulla nella Volontà della nazione idealizzata dal Nazismo.

<sup>3</sup> Benché di origine ebraica, Latte era stato battezzato fin dalla nascita (Latte 1913, 50: «Fidem profiteor evangelicam»). Cfr. Classen 1989, 201, il che, come si avrà ancora modo di evidenziare (*infra* §§ 6.-7.), non era di alcun aiuto per sfuggire alle persecuzioni antisemite messe in atto dal Nazismo. Sugli anni del secondo conflitto mondiale in cui Latte visse sotto falsa identità nella sua stessa patria si veda Classen 1989, 219 segg.; Gärtner 2002, 186-189, 192 n. 3.

parla degli avvenimenti bellici, è stupefacente il silenzio sulle persecuzioni antiebraiche<sup>4</sup>. Latte, invece, dà spazio a questioni filologiche (soprattutto su Esichio e Plutarco) e, addirittura, a note di *humour* (gli striduli allarmi dei bombardamenti – osserva una volta – portano lo stesso nome [*Sirenen*] delle sensuali creature del canto XII dell'*Odissea*)<sup>5</sup>, quasi che la Shoah in corso lo riguardasse fino a un certo punto. Tale atteggiamento 'prudente' – che, a quanto mi consta, non mutò granché dopo la fine della guerra<sup>6</sup> – è l'estrema e, oserei dire, logica conseguenza di quel che proprio Gärtner definisce «l'autoconsapevolezza [di Kurt Latte] di discendere da una famiglia emancipata e progressivamente assimilata di appartenenti a un ebraismo liberale, che [...] si riconosceva nel patriottismo tedesco»<sup>7</sup> - un'affermazione questa importante, ma che va ricollocata nella sua corretta prospettiva storica perché possa risultare chiaro che cosa significasse per un tedesco ebreo o di origine ebraica essere *anche* uno studioso del mondo greco e latino negli anni 'dorati' della filologia classica in Germania.

## 2. DALLA *HASKALAH* DI MOSES MENDELSSOHN ALLA *LEX GANS*

La rivendicazione di appartenenza alla *Kultur* tedesca da parte delle *élites* intellettuali ebraiche della Germania ha inizio nella seconda metà del '700. Ne sono promotori, con il fondatore Moses Mendelssohn (1729-1786), i seguaci della *Haskalah* (= 'Illuminismo'), il

<sup>4</sup> La libertà con cui Latte si esprime nelle sue missive, pur inviate sotto falso nome (Gärtner 2002, 192, n. 3), offrirebbe secondo Gärtner (2002, 196) «una chiara riprova del fatto che la corrispondenza [*scilicet* sotto il Nazismo] non era sottoposta a un vaglio censorio e a un'accurata lettura, come sarebbe avvenuto più tardi nella Repubblica Democratica Tedesca di triste memoria» («ein klarer Hinweis darauf, dass die Korrespondenz nicht [wie unseligen Angedenkens später in der DDR] zu einer Zensurstelle umgeleitet und dort gründlich gelesen wurde»).

<sup>5</sup> Lettera di K. Latte a B. Snell (1 giugno 1944) *apud* Gärtner 2002, 197: «È quanto mai arduo riposare qui - troppe sirene, sulla cui melodiosità il nostro parere resta affatto diverso da quello di Odisseo in persona» («Man entbehrt hier schmerzlich den Schlaf - zuviel Sirenen, über deren Wohllaut wir eine etwas andere Meinung haben, als der sel. Odysseus etc.»). Per disquisizioni di carattere filologico si vedano, *e.g.*, le lettere di K. Latte a K. Ziegler (6 novembre 1942 [Plutarco]; 21 novembre 1943 [Esichio]; 15 dicembre 1943 [Esichio; Plutarco]; 27 febbraio 1944 [Plutarco]; 9 luglio 1944 [Plutarco]; etc.) *apud* Gärtner 2002, 198 segg., 205, 209.

<sup>6</sup> Classen (1989, 220) nota opportunamente che, in una lettera al collega Hans Raeder del 27 aprile 1946, Latte non faceva «parola alcuna delle paure quotidiane di essere scoperto, arrestato e deportato» («kein Wort von der täglichen Angst vor Entdeckung, Verhaftung und Deportation»). L.E. Rossi mi raccontò una volta che K. Latte, da lui interrogato sui difficili anni del Nazismo, rispose l'imbarazzante domanda rispondendo che le persecuzioni hitleriane gli avevano dato il tempo, che gli sarebbe altrimenti mancato, per impraticarsi nella letteratura bizantina. Ironia, come francamente mi augurerei? o, ancora, un gettare acqua sul fuoco? Si veda, però, la commovente testimonianza su Latte nella lettera di Alfredo Rizzo a Ed. Fraenkel (15 marzo 1965) *apud* Rizzo 2003, 119 n. 3.

<sup>7</sup> Gärtner 2002, 186: «... sein [*scilicet* di K. Latte] Selbstverständnis als ein aus emanzipierter und mittlerweile assimilierter Familie stammender Angehöriger eines liberalen Judentums, der sich [...] als deutscher Patriot verstand». Gärtner rinvia «alle pressoché identiche espressioni di Victor Klemperer» (Gärtner 2002, 186: «an die mehrfachen gleichlautenden Bekundungen Victor Klemperers») - una scelta non proprio felice, visto che Klemperer, anziché offrirci un modello di ebraismo liberale, ci dà, invece, la testimonianza di uno dei tanti *Taufjuden* (*infra* § 2.) di cui è costellata la storia tedesca (la sua conversione, peraltro, fu anteriore all'ascesa del Nazismo). Un esempio paradigmatico di ebraismo liberale tedesco impegnato di ideali patriottici (praticamente, la condizione del padre di Hans Schwartz nel meraviglioso *L'amico ritrovato* [*Reunion*] di Fred Uhlman!) lo offre, invece, la famiglia nazionalista dei Kaulla, su cui si veda *infra* § 7.

movimento ebraico di ispirazione illuminista che si proponeva di conciliare il legittimo orgoglio di appartenenza alla cultura ebraica con l'altrettanto legittima aspirazione degli ebrei a una piena integrazione nella società d'Europa<sup>8</sup>. Non è questa la sede, ovviamente, per trarre un bilancio sulla *Haskalah*, ma merita notare che essa rimase più che altro un fenomeno tedesco-mitteleuropeo, alla cui genesi concorse anche il non facile dialogo tra l'ebraismo progressista della Germania e quello tradizionalista della Polonia e della Russia, che, sotto l'influenza culturale del Chassidismo, guardava alla *Haskalah* come all'ennesima delle eresie ebraiche, al pari del Sabbatanesimo e del Frankismo<sup>9</sup>. Se il dialogo con l'ebraismo ortodosso fu arduo, del resto, non migliore fu quello con la Germania non-ebraica, dove l'aspirazione all'integrazione degli ebrei propugnata da Mendelssohn si scontrò con la realtà di una società radicalmente antisemita. Lo dimostrarono, tra l'altro, alcuni episodi cruciali, di cui è sufficiente richiamare qui la memoria.

Fin dal 9 dicembre 1819 il giurista tedesco Eduard Gans (1797-1839) – seguace di Hegel e ideale figlio della rivoluzione universitaria humboldtiana, oltre che fondatore del circolo studentesco *Verein für Kultur und Wissenschaft des Judenthums*, vicino alle posizioni della *Haskalah* – aveva presentato la prima di una serie di candidature alla cattedra di diritto dell'Università di Berlino. Le reazioni della buona società tedesca non avevano tardato a farsi sentire. Il valore di Gans come studioso, infatti, era fuori discussione, ma il suo essere ebreo costituiva un ostacolo al conseguimento di una delle più prestigiose cattedre universitarie della Germania. Conseguenza ne fu l'immediata promulgazione di una legge creata *ad hoc* (18 agosto 1822) e passata alla storia con l'ironico nome di *lex Gans*, con la quale la Prussia di Federico Guglielmo III vietò l'accesso alle cattedre universitarie a studiosi di fede ebraica<sup>10</sup>. Potremmo dire senza ombra di dubbio che la *lex Gans* fu il punto di partenza di quel fenomeno che Felix Theilhaber indicò una volta come «il tramonto degli ebrei tedeschi» («der Untergang der deutschen Juden»)<sup>11</sup>. Richiamare alla memoria qualche episodio servirà a chiarire a cosa si stia facendo riferimento.

<sup>8</sup> Sulle origini e gli sviluppi della *Haskalah* si veda la trattazione generale di Sorkin 1999, 41-104.

<sup>9</sup> A chi è estraneo a tali tematiche potrà sembrare paradossale che i seguaci del Chassidismo (intendendo per tali quanti, nell'ambito dell'ebraismo, si ricongiungono agli insegnamenti del Bàal Shem-Tòv Israel ben Eliezer [1700 ca. - 1760]) accomunassero gli illuministi della *Haskalah* ai mistici del Sabbatanesimo (il movimento ereticale-messianico ebraico sviluppatosi a seguito della predicazione del falso Messia Shabbetày Tzevì [1626-1676]) e di quella sua inquietante appendice che fu il Frankismo (il cui sviluppo ad opera di Jacob Frank [1726 ca.-1791] fu, peraltro, parallelo alla *Haskalah*). Possono essere illuminanti, a tale proposito, le seguenti affermazioni di un esperto della materia quale fu Gershom Scholem (Scholem 1986, 312): «I figli di quei frankisti di Praga, che ancora nel 1800 si recavano in pellegrinaggio a Offenbach, presso Francoforte, sede dei successori di Frank, e che educavano i loro figli nello spirito di questa setta mistica, verso il 1832 erano a capo della prima organizzazione, a Praga, della 'riforma'. Jonas Wehle, capo spirituale di questi mistici di Praga verso il 1800, già rivela chiaramente nei suoi scritti una strana mescolanza di idee mistiche e illuministiche. [...] Shabbetày Tzevì e Moses Mendelssohn [...] hanno per lui (ancora o già, come si preferisce) pari autorità».

<sup>10</sup> Sulla conversione di Gans e la *lex Gans* in particolare si veda Bertani 2004, 161-168 (con bibliografia).

<sup>11</sup> Si veda Theilhaber 1921 (con le osservazioni di Brenner 2001, 131 segg.), che prevedeva la prossima scomparsa dell'ebraismo tedesco non tanto in virtù di un intervento 'esterno' (chi avrebbe potuto presagire, allora, la metodica *Endlösung* nazista?), ma proprio in conseguenza di un processo di volontaria assimilazione da parte degli ebrei della Germania (le affermazioni di Toury 1996, 5, secondo cui l'assimilazione in atto in

Il 4 ottobre 1822, due soli mesi dopo la promulgazione della *lex Gans*, Abraham Mendelssohn (1776-1835), figlio del Moses Mendelssohn fondatore della *Haskalah*, e sua moglie Lea Salomon abiuravano la religione ebraica convertendosi alla fede cristiana riformata calvinista. Tale scelta era stata preannunciata dalla loro decisione, presa sei anni prima, di far battezzare il proprio figlio, l'*enfant prodige* e futuro musicista Felix Mendelssohn-Bartholdy (1809-1847), cui venne assicurato in tal modo l'accesso nelle più stimate famiglie di Germania, quella di Goethe *in primis*<sup>12</sup>. Che proprio Abraham Mendelssohn, figlio del fondatore della *Haskalah*, ponesse fine alla tradizione ebraica della sua famiglia non poté non apparire significativo a molti ebrei tedeschi, che ne trassero prontamente le proprie conclusioni. Il 28 giugno 1825 fu la volta di Heinrich Heine (1797-1856), che, ebreo di nascita, si fece battezzare (28 giugno 1825) nella speranza, andata peraltro delusa, di intraprendere la carriera universitaria<sup>13</sup>. Anche Eduard Gans accettò infine di convertirsi alla fede cristiana evangelica (12 dicembre 1825), cosa che gli consentì finalmente il conseguimento dell'agognata cattedra di diritto a Berlino prima come *extraordinarius* (1827), poi come ordinario (1828).

Il fenomeno dei cosiddetti *Taufjuden* ("ebrei battezzati") – come li chiamò Fritz Wittels<sup>14</sup> – è di cruciale importanza per una ricostruzione della storia degli studi di filologia classica in Germania tra Otto- e Novecento. Nel tentare di schizzarne alcuni episodi salienti propongo, con i limiti propri di ogni schematizzazione, di distinguere almeno tre momenti:

- una prima fase, corrispondente grosso modo, ai primi ottant'anni del XIX secolo, in cui la conversione sembrò garantire a studiosi di origine ebraica l'accesso al mondo accademico della filologia classica tedesca (*infra* § 3.);
- una seconda fase, che ha inizio con la campagna antisemita di Heinrich von Treitschke (1879/1881) (*berliner Antisemitismusstreit*) e che si prolunga fino alla caduta del *Kaiserreich* (1918), caratterizzata ancora da casi eclatanti di conversione, ma pure da una crescente opposizione in chiave razzista al conferimento di una docenza universitaria a studiosi di origine ebraica, fossero pure battezzati fin dalla nascita (*infra* § 4.);
- una terza fase, corrispondente agli anni della Repubblica di Weimar (1919-1933) e interrotta dall'avvento del Nazismo, in cui la conversione non fu più vista come un requisito necessario all'assunzione di una cattedra di filologia da parte di uno studioso ebreo. Anche in questo periodo, tuttavia, i filologi classici ebrei denotano poco o nessun interesse per la propria origine ebraica (*infra* § 6.).

Giova rilevare che queste fasi, da me schematicamente individuate, trovano una loro corrispondenza nei tre cruciali momenti dell'evoluzione della filologia classica tedesca precedente, contemporanea e posteriore al magistero di Wilamowitz (1848-1931).

---

Germania non avrebbe mai messo a serio rischio l'ebraismo non mi paiono affatto condivisibili). Il libro di Theilhaber, pur sollecitato dalla situazione degli anni di Weimar (*infra* § 6.), rispecchia una realtà in atto assai prima.

<sup>12</sup> Si veda Larry Todd 2003, 13-15; Steinberg 2004, spec. 28 segg.

<sup>13</sup> Si veda Holub 2002, spec. 230-233.

<sup>14</sup> Si veda Wittels 1904; Momigliano 1969 (= 1975, 138 segg.).

### 3. PRIMA FASE: CONVERSIONE COME 'LASCIAPASSARE'. IL 'CASO' JACOB BERNAYS

Nella fase che precedette il programma della *Zukunftsphilologie* wilamowitziana (1872)<sup>15</sup>, si riconoscono nella filologia classica tedesca due orientamenti, che proprio in Wilamowitz avrebbero trovato la loro più compiuta sintesi: l'orientamento *storico* di Friedrich A. Wolf (1759-1824) e del suo allievo August Boeckh (1785-1867), volto al conseguimento di una visione onnicomprensiva del mondo antico anche «nelle sue meno estetiche manifestazioni»<sup>16</sup>; e quello *critico-testuale* di Gottfried Hermann (1772-1848) – portato avanti dai discepoli Friedrich Ritschl (1806-1876), Karl Lachmann (1793-1851), Christian Lobeck (1781-1860) – che, combinando il razionalismo kantiano con l'eredità dell'inglese Richard Bentley (1662-1742), si concentrava sul problema dell'edizione dei testi antichi<sup>17</sup>. Per ciascuno di questi due orientamenti non mancarono studiosi ebrei di nascita, che barattarono con la conversione il proprio accesso al mondo accademico. Citerò alcuni casi<sup>18</sup>.

Gottfried Bernhardt (1800-1875) – nato ebreo, ma convertitosi nel 1816 – si era formato alla scuola di Wolf e Boeckh. Ottenuta la cattedra di greco nell'Università di Halle (1829), portò avanti il programma dei suoi maestri, il cui spirito rivive soprattutto, ma non solamente, nel suo *Grundriss der römischen Litteratur* [1872<sup>5</sup>]<sup>19</sup>. Di maggior impatto come studioso fu, comunque, Karl Ludwig Lehrs (1802-1878) (nato Karl Kaufmann Levi), convertitosi al cristianesimo nel 1822 – l'anno della *lex Gans!* –, professore a Königsberg negli anni 1855-1878, la cui impostazione hermanniana (da lui mutuata attraverso gli

<sup>15</sup> Il programma della 'filologia dell'avvenire' (*Zukunftsphilologie*) tracciato da Wilamowitz-Moellendorff 1872-1873, nacque, come è noto, in forma di polemica risposta a *La nascita della tragedia* (*Die Geburt der Tragödie* - 1872) di F.W. Nietzsche. Nel botto-e-risposta tra Nietzsche e Wilamowitz si riverberava l'ostilità dei rispettivi maestri Fr. Ritschl (contro il quale si veda Wilamowitz-Moellendorff 1929, 129) e Otto Jahn (1813-1869) (contro il quale si veda Nietzsche 1872 [= 1988, 127: cap. XIX]) - ostilità che si era conclusa con il trasferimento da Bonn a Lipsia di Ritschl. Si veda Müller 1990, 230; Vogt 1990 (= 2013, 414).

<sup>16</sup> Pasquali 1920 (= 1964, 76), che attribuisce tale modo di dire a Felice Ramorino.

<sup>17</sup> Per un generale orientamento sui due indirizzi 'storico' (Wolf) e 'critico-testuale' (Hermann) della filologia classica tedesca della prima metà dell'Ottocento si veda Wilamowitz-Moellendorff 1921 (= 1998, 48 segg.) (da integrare con le osservazioni del medesimo Wilamowitz-Moellendorff 1889 [= 1907, 235 segg.] sulla dottrina di Hermann); Pasquali 1920 (= 1964, 67-90: trattazione chiarissima, stranamente omessa nell'utilissimo repertorio bibliografico di Calder - Kramer 1992); Pfeiffer 1976, 173-182; Lloyd-Jones *apud* Wilamowitz-Moellendorff 1982, ix-xi; Vogt 1997 (= 2013, 276-278); etc. Va rilevato che la contrapposizione tra i due orientamenti 'storico' e 'critico testuale' si trova delineata in maniera chiarissima (e polemica!) nel seguente passaggio de *La nascita della tragedia* (Nietzsche 1872 = 1988, 130: cap. XX): «In quei circoli [*scilicet* di filologi], chi in genere non si è del tutto esaurito nello sforzo di essere un provato emendatore di testi antichi o un analista del linguaggio col microscopio della storia naturale (*ein zuverlässiger Corrector von alten Texten oder ein naturhistorischer Sprachmikroskopiker*), tenta forse di appropriarsi 'storicamente' (*sich 'historisch' anzueignen*) anche dell'antichità greca oltre che di altre antichità, ma in ogni caso secondo il metodo e con l'aria di superiorità della nostra odierna e dotta storiografia» (trad. U. Fadini). Per la storia della filologia classica italiana è notevole che nei capp. XIX-XX de *La nascita della tragedia* si operi già quella distinzione tra filologia tedesca prima e dopo il 1870, che Pasquali 1920 [= 1964, 74-90] considera invenzione di Ettore Romagnoli (1917, 85 segg.).

<sup>18</sup> L'elenco dei classicisti ebrei fornito da Momigliano 1974 (= 1980) è il miglior punto di partenza per qualsiasi ricerca su tale argomento. Preciso, a scanso di equivoci, che non mi occuperò sistematicamente di tutti i filologi ebrei o di origine ebraica della Germania, ma soltanto di alcuni casi significativi.

<sup>19</sup> Su G. Bernhardt si veda Sandys 1908 III, 121-123; Canfora 1995, 9 segg.

insegnamenti dei maestri Karl Lachmann e Christian Lobeck) si respira soprattutto nei suoi ancor oggi imprescindibili studi su Aristarco (*De Aristarchi Studiis Homericis* [Lipsiae 1882<sup>3</sup>])<sup>20</sup>. Ebreo convertito al cristianesimo fu pure il suo allievo Ludwig Friedländer (1824-1909), professore straordinario (1856), poi ordinario (1858) di filologia a Königsberg, noto per i suoi studi di letteratura latina (Petronio; Marziale) e, soprattutto, per le sue *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms* (Leipzig 1862-1871)<sup>21</sup>. Benché nelle sue *Erinnerungen* Friedländer non si soffermi, quanto sarebbe stato per noi interessante, sulle proprie origini ebraiche, è notevole, comunque, che altrove, a proposito del maestro Lehrs, rilevasse che «l'ebraismo della di lui [*scilicet* di Lehrs] famiglia si era affievolito in una forma di deismo per effetto del Razionalismo del XVIII sec.»<sup>22</sup>. L'illuminismo della *Haskalah*, che aspirava al riconoscimento della dignità della tradizione ebraica nella società moderna, aveva deviato così, contro le stesse intenzioni di Moses Mendelssohn, verso una forma di razionalismo deista preludio alla conversione. È notevole, pertanto, che Jacob Bernays (1824-1881)<sup>23</sup> – il più autorevole filologo classico dell'Ottocento a essersi opposto all'umiliazione della conversione – rimanesse estraneo alla *Haskalah*, e più vicino invece, seppure in modo affatto originale, a una visione ortodossa dell'ebraismo, che lo avvicinava al mondo ebraico russo-polacco piuttosto che a quello 'liberale' tedesco<sup>24</sup>. Eppure (e questo

<sup>20</sup> Su K. Lehrs si veda Friedländer 1883; Sandys 1908 III, 107 segg.

<sup>21</sup> Su L. Friedländer si veda Ludwig 1911 (un ricordo biografico tanto affascinante, quanto disarmante per il totale silenzio sulle origini ebraiche del maestro, su cui Ludwig preferisce sorvolare).

<sup>22</sup> Friedländer 1883, 154: «Das Judentum war in seiner Familie durch die Nachwirkungen des Rationalismus des 18. Jahrhunderts zum Deismus abgeschwächt» (la testimonianza è richiamata alla giusta attenzione da Bollack 2001, 174). Pochi i cenni all'ebraismo nelle *Erinnerungen* (e.g. Friedländer 1905 I, 12, ove si dice che gli studi di medicina sono uno dei pochi ambiti accessibili anche agli ebrei).

<sup>23</sup> Benché il lavoro più esaustivo sulla vita di Jacob Bernays e sul contesto in cui operò sia quello di Bach 1974 (verso cui vanno le giuste lodi di Calder *apud* Calder - Kramer 1992, 117 n. 924), lo studio di Momigliano 1969 (= 1975) - sulla cui falsariga sembra muoversi Bollack 1996 (= 1998) - resta, a giudizio di chi scrive, il migliore per fare il punto sull'attività di studioso di Bernays in relazione al suo essere ebreo, mentre sono ingiuste e, oso dire, morbose le ragioni addotte da Calder *apud* Calder - Kramer 1992, 118 n. 926 e, ancor più, da Calder 1992, per sminuirne il valore (il che, sia ben chiaro, nulla toglie di interesse all'epistolario tra Bernays e Paul Hayse pubblicato per cura di Calder - Günther 2010). Si vedano, inoltre, Usener *apud* Bernays 1885 I, iii-x. e i saggi di Toury 1996 e Urbach 1996, in cui ci si sofferma sull'identità ebraica di Bernays. Il lavoro di Ugolini 2012, 15-25 è compilativo per quanto riguarda i dati biografici su Bernays, ma offre, poi, un'ottima revisione dell'indagine da lui compiuta sul concetto aristotelico di 'catarsi' (si veda *infra*), e la prima pregevole traduzione italiana dei *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie* (Breslau 1857).

<sup>24</sup> Negli anni della sua giovinezza, Jacob Bernays aveva assistito agli accesi dibattiti tra ebraismo ortodosso e riformato nella natia Amburgo. Il compito di Isaak Bernays (1792-1849), rabbino della città di Amburgo e padre di Jacob, era consistito nell'operare una mediazione tra le due parti, anche se, di fatto, la sua posizione rimase quella di un ebreo ortodosso con una singolare attenzione per la *Kultur* tedesca e, in particolare, per la filosofia di Schelling, con il quale Isaak era legato da rapporti di amicizia. Si veda Bach 1974, 7 segg., spec. 27 segg.; Momigliano 1969 (= 1975, 132 segg.). La dimensione 'ortodossa' dell'ebraismo di Jacob Bernays è l'aspetto che maggiormente colpiva Wilamowitz, le cui parole meritano di essere trascritte per intero (Wilamowitz-Moellendorff 1927, 88): «Er [*scilicet* Jacob Bernays] war nicht nur strenger Jude [...], sondern trug den Stolz auf sein Judentum zur Schau, selbst in der etwas komischen (spaziato mio!) Vernachlässigung des Äußeren lag bewußte Absonderung» («Non era [*scilicet* Jacob Bernays] solo un ebreo osservante [...], ma ostentava anche l'orgoglio per la sua origine ebraica; persino nella trascuratezza un po'

non è il solo dei paradossi che lo contraddistinsero) nessuno si mosse tanto a suo agio nella *Kultur* tedesca quanto Bernays.

Formatosi presso l'Università di Bonn (1844-1848), Bernays aveva recepito da Ritschl l'approccio hermanniano agli studi classici, che fu alla base del giovanile *De emendatione Lucretii* (1847), in cui, in anticipo su Karl Lachmann, formulava i principi della critica stemmatica applicandoli alla tradizione del *De rerum natura*. I lavori della maturità – dagli studi sulla catarsi aristotelica (*Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie* [Breslau 1857]), a quelli sulla *Cronaca* di Sulpicio Severo (*Ueber die Chronik des Sulpicius Severus. Ein Beitrag zur Geschichte der klassischen und biblischen Studien* [Berlin 1861]) e sul *Peregrino* di Luciano (*Lucian und die Kyniker* [Berlin 1879]), per non citare che i maggiori – lo mostrano, del resto, a suo agio con il metodo 'storico' della scuola di Wolf e Boeckh, secondo una prospettiva 'conciliativa' che Bernays, non a torto, riteneva essere stata già anticipata da Giuseppe Giusto Scaligero (1540-1609), cui aveva dedicato un'insuperata biografia (*Joseph Justus Scaliger* [Berlin 1855]). Bernays, che fu tra gli intimi della cerchia di Theodor Mommsen (1817-1903), per il suo rifiuto di convertirsi dovette contentarsi di un posto nel seminario ebraico di Breslavia (1854-1866), cui seguì un incarico di bibliotecario nell'Università di Bonn (1866-1881), *escamotage* che gli diede modo di tenere lezioni in qualità di docente *extraordinarius*. Tra i suoi allievi vi fu Wilamowitz, che gli è debitore, oltre che dell'impostazione dei primi studi (si pensi, in particolare, all'*Antigonos von Karistos* [Berlin 1881]), anche di quella sintesi tra visione storica wolfiana e approccio critico-testuale hermanniano, su cui fondò la propria 'rivoluzione' nel campo degli studi classici<sup>25</sup>.

#### 4. SECONDA FASE: LA SVOLTA RAZZISTA DELL'ETÀ DI WILAMOWITZ

La pubblicazione dell'XI volume della monumentale *Geschichte der Juden* (Leipzig 1870) di Heinrich Graetz (1817-1891), in cui si enfatizzava il ruolo degli ebrei tedeschi (Heyne *in primis*) nella rinascita culturale della Germania, fu seguita, a distanza di un decennio, dalla reazione antisemita dello storico Heinrich von Treitschke (1834-1896)<sup>26</sup>. Fu l'inizio del cosiddetto *Berliner Antisemitismusstreit* (1879-1881). Gli ebrei tedeschi – questa, sostanzialmente, la tesi di Treitschke – non fanno parte della *Kultur* della Germania, ma restano un corpo estraneo di 'Orientali', la cui conversione, ove non si accompagni a un ripudio di una radicata *forma mentis*, si rivela del tutto inutile<sup>27</sup>. Era il passo decisivo per una discriminazione degli ebrei non in quanto religione, ma in quanto *Rasse*, una posizione questa che il Nazismo fece propria e che, di fatto, finiva con lo stigmatizzare

---

ridicola del suo aspetto esteriore c'era una consapevole volontà di isolamento»; trad. A. Pensa). Per l'atteggiamento di Wilamowitz verso l'ebraismo si veda *infra* § 4.

<sup>25</sup> Si veda *supra* note 15 (il programma della *Zukunftsphilologie*) e 24 (incontro con Bernays).

<sup>26</sup> Treitschke, merita ricordare, aveva assistito alle lezioni di Jacob Bernays negli anni 1848-1849. Si veda Bach 1974, 99; Bollack 1996 (= 1998, 101).

<sup>27</sup> Si veda Boehlich ed. 1965; Krieger ed. 2004. Si veda inoltre Meyer 1986, spec. 3-6, che confronta le diverse posizioni di Treitschke e Graetz su Moses Mendelssohn e Heinrich Heyne. Paradossalmente, l'antisemita Treitschke arriva a riconoscere a Moses Mendelssohn (e, ancor più, ai suoi discendenti Abraham e Felix) lo sforzo di avvicinarsi alla cultura tedesca rinunciando al proprio retaggio ebraico, mentre nel cosmopolitismo e negli atteggiamenti filofrancesi di Heinrich Heyne Treitschke ravvisa lo 'stigma' della di lui origine ebraica.

indistintamente ebrei, *Taufjuden* e persone di sola origine ebraica battezzate fin dalla nascita.

Che l'influenza delle idee di Treitschke sia evidente negli ambienti della filologia classica dell'età di Wilamowitz è un dato sgradevole, di cui bisogna però prendere atto. È vero, infatti, che contro Treitschke si levò la voce di Mommsen, ma è pur altrettanto vero che tale difesa dei colleghi ebrei (intendendo per tali, si badi, soprattutto i *Taufjuden*) si basava non sulla rivendicazione del diritto di emancipazione auspicato da Moses Mendelssohn, ma sull'auspicio che il fenomeno del *Taufjudentum* potesse risolvere senza traumi quello che Mommsen stesso avvertiva come un 'problema ebraico'<sup>28</sup>. Di fatto, se la filologia classica continuò ad annoverare casi di studiosi ebrei convertitisi per accedere alla carriera universitaria come nella precedente epoca (*supra* § 3.), non mancò l'opposizione a studiosi cristiani giudicati indegni di ottenere una cattedra all'Università per la loro origine ebraica.

Tra i *Taufjuden* dell'età qui considerata, che furono pure tra i più eminenti filologi di tutti i tempi, vanno ricordati due allievi della scuola di Hermann Usener (1834-1905), entrambi battezzati prima dell'inizio della loro carriera accademica: Friedrich Leo (1851-1914), professore a Kiel (dal 1881), Rostock (dal 1883), Strasburgo (dal 1888) e Gottinga (dal 1889)<sup>29</sup>; ed Eduard Norden (1868-1941), che, professore a Greifswald (dal 1895), Breslavia (dal 1899) e Berlino (dal 1906), portò avanti la sua strepitosa attività di studioso prima di imboccare la parabola discendente che nel 1935, due anni dopo l'avvento del Nazismo, lo costrinse a dimettersi dall'insegnamento e a una vita di ristrettezze terminata a Zurigo nel 1941<sup>30</sup>. Un caso a parte è quello del filologo Franz Skutsch (1865-1912), che riuscì a divenire docente a Breslavia nel 1896 quand'era ancora ebreo, per poi convertirsi al cristianesimo tre anni dopo (1899)<sup>31</sup>.

Tra i casi di reazione 'razzista' a docenti ebrei o di origine ebraica nello spirito di Treitschke vanno ricordati, invece, le opposizioni alle carriere accademiche di Ludwig Traube (1861-1907), il padre della moderna paleografia latina, e del grande studioso di Platone Paul Friedländer (1882-1968). Traube<sup>32</sup> - così ebbe a scrivere Pasquali nel 1931 -

<sup>28</sup> Per la documentazione sulla reazione di Mommsen alla campagna antisemita di Treitschke si veda Wickert 1967, spec. 267-270; Momigliano 1969 (= 1975, 142). Si veda *infra* § 5.

<sup>29</sup> Su Friedrich Leo si veda Fraenkel *apud* Leo 1960, spec. xiv seg., in cui si tace della conversione alla fede cristiana evangelica. Essa doveva essere avvenuta prima del termine degli studi universitari, se Leo, nel prospetto biografico della sua dissertazione di laurea su Aristofane, scriveva: «Fidei sum addictus evangelicae» (Leo 1873, 45).

<sup>30</sup> Sulla vita di Eduard Norden si veda Schröder 1999, spec. 11 (conversione di Norden alla religione cristiana evangelica, avvenuta il 13 dicembre 1885, all'età di 17 anni).

<sup>31</sup> Sulla vita di Franz Skutsch si veda Kroll *apud* Skutsch 1914, vii-xxvi (reticente nel parlare delle origini ebraiche dello studioso). L'affermazione di Momigliano 1974 (= 1980, 584), secondo cui Franz Skutsch, insieme a Ludwig Traube (per cui si veda *infra*), costituirebbe una delle poche eccezioni di ebrei ammessi a una cattedra di filologia è corretta, in quanto, come detto, la sua conversione ebbe luogo tre anni dopo la sua entrata in servizio a Breslavia.

<sup>32</sup> Sulla vita di Ludwig Traube si veda Boll *apud* Traube 1909, ix-lxxiii, spec. xxvii segg. con un'attenzione, insolita per quegli anni, sull'identità ebraica dello studioso in relazione ai drammatici avvenimenti dell'*affaire Dreyfus* (notevole, tra l'altro, il fatto che Boll, per indicare la comune origine ebraica di Dreyfus e Traube, parli di «Gleichheit der Rasse»). Su Traube studioso si veda Passalacqua 2014, 20 segg.

«non [fu] favorito dai governi, che per incomprendimento scientifica e intolleranza, se non di religione, di razza gli negarono una cattedra fino al suo quarantatreesimo anno»<sup>33</sup>. È quanto meno curioso che Pasquali parli di «intolleranza se non di religione, di razza», tanto più che Traube non rinnegò mai la fede dei padri<sup>34</sup>. Quanto a Paul Friedländer<sup>35</sup> - nato da uno spedizioniere ebreo convertito alla fede cristiana evangelica e battezzato fin dalla nascita - è oltremodo significativo quel che di lui scrisse il maestro Wilamowitz in una lettera del 1914, in cui, pur senza ostacolare l'altro allievo Werner Jaeger (1888-1961), ne sosteneva la candidatura per la vacante cattedra di Lingua e Letteratura Greca dell'Università di Basilea. «Le sue [*scilicet* di P. Friedländer] origini ebraiche - scrive qui Wilamowitz - gettano un'ombra su lui, come pure una certa goffaggine (*Ungeschicklichkeiten*) nel suo aspetto. Lo conosco, però, da molti anni e so che il suo carattere è nobile e che la sua apparente arroganza è, per l'appunto, solo apparente, del tipo che ho riscontrato soltanto in persone destinate a divenire docenti universitari»<sup>36</sup>. L'origine ebraica (*jüdische Herkunft*) di uno studioso battezzato fin dalla nascita era, dunque, di per sé sufficiente a gettare ombra sulla sua carriera accademica. La situazione, lo si vede, è nettamente peggiorata rispetto a quella della età di Gans, Bernhardt e Lehrs (*supra* § 3.), quando la conversione, per umiliante che fosse, era stata però fattivamente risolutiva in vista di un'accettazione nel mondo accademico. Va precisato, a integrazione di quanto detto, che nel 1914 la cattedra di Basilea toccò a Werner Jaeger<sup>37</sup>, e che Paul Friedländer dovette attendere il 1920 per essere nominato professore ordinario a Marburgo.

<sup>33</sup> Pasquali 1931 (= 1994, 115). Si noti, *inter alia*, che la data esatta in cui Traube fu nominato docente a Monaco è il 1902 e non il 1904, che si otterrebbe secondo i calcoli di Pasquali!

<sup>34</sup> Anche altrove Pasquali distingue tra origine ebraica (per cui, secondo il ripugnante costume dell'epoca, non esita a servirsi dell'odiosa espressione "razza". Si veda nota 32) e ideologia nazionale (Pasquali 1920 [= 1964, 2]: «I Giudei d'Italia sono più simili agli altri cittadini italiani che, nonostante la fondamentale identità di razza, ai Giudei di Germania»: in un contesto, peraltro, elogiativo!), ma la frase su Traube resta comunque sibillina. Io credo che Pasquali si sia confuso e che volesse scrivere: «intolleranza se non di razza, di religione», intendendo che l'intolleranza contro Traube fu, se non pregiudizialmente razziale, frutto di ostilità per il suo rifiuto di abiurare l'ebraismo. Lo scambio di posto dei due sostantivi 'razza' e 'religione' sarebbe dovuto a confusione con una situazione anch'essa tipica per quei tempi (ostilità verso uno studioso cristiano, di origine ebraica; si veda *infra* il caso di Paul Friedländer). Rispetto per la verità mi impone di ricordare che Giorgio Pasquali fu uno dei pochissimi che, nel 1933, aveva avuto il coraggio di abbattere i miti della razza in voga in Germania (Pasquali 1933 [= 1994, 281-287]) e che nel 1934 aveva scritto senza mezzi termini: «Noi Italiani abbiamo detto subito ad alta voce che respingiamo quella zoologia applicata all'umanità che è la *Rassenkunde* nazistica» (Pasquali 1934 [= 1994, 272]).

<sup>35</sup> Sulla vita di Paul Friedländer si veda Calder *apud* Calder - Huss 1999, ix-xxiii.

<sup>36</sup> Lettera di U. von Wilamowitz-Moellendorff a W.F. Otto (25 febbraio 1914) *apud* Calder - Hoffmann 1986, 260 segg.: «Es fällt auf ihn der Schatten seiner jüdischen Herkunft, und wenige Ungeschicklichkeiten in dem Auftreten. Ich kenne ihn nun so viele Jahre und weiß daß seine Gesinnung so vornehm ist und seine scheinbare Anmaßung wirklich nur Schein, wie ich es nur bei Leuten gefunden habe, die zum akademischen Lehrer berufen sind». Si veda anche Calder *apud* Calder - Huss eds. 1999, ix.

<sup>37</sup> I rapporti tra Wilamowitz e Jaeger peggiorarono negli anni successivi, fino a subire un crollo definitivo nel 1931, quando Jaeger si separò dalla sua prima moglie, Theodora Dammholz (con cui era convolato a nozze nel 1914, un anno prima del conseguimento della cattedra di Basilea), per sposare la sua allieva Ruth Heinitz, di fede ebraica. Hildegard von Wilamowitz-Moellendorff *apud* Calder 1974, 163 ricorda che suo padre, sul letto di morte, definì Jaeger «ein Schuft» («una canaglia») proprio dinanzi a Theodora Dammholz, che era venuta a trovarlo. Si veda anche Calder 1990, 223.

Si è più volte avuto modo di fare il nome di Wilamowitz, il che impone si spenda qualche parola sulla questione del suo modo di porsi verso gli ebrei, su cui, in effetti, non sono mancati accesi interventi in passato<sup>38</sup>. Mi limito a rilevare che l'atteggiamento di Wilamowitz, quand'anche di apertura, ha però tutti gli spaventosi limiti dell'epoca in cui vive e del ceto sociale cui appartiene: istintiva repulsione per ogni forma di ortodossia ebraica, ricollegata all'Europa dell'Est per la cui presunta barbarie si auspica l'opera civilizzatrice tedesca; e circostanziata tolleranza - ma pur sempre con distacco - per gli ebrei 'tedeschizzati'<sup>39</sup>, meglio ancora se con scarsa o nulla identità ebraica, *Taufjuden* o già convertiti dalla nascita. Tutto questo, sia ben chiaro, spiega perché Wilamowitz, pur affermando onorevolmente che la sua scienza non può fare discriminazioni di religione<sup>40</sup>, finisca poi col condannare la pur circostanziata presa di posizione di Mommsen contro la campagna antisemita di Treitschke<sup>41</sup>. Nelle sue *Erinnerungen*, del resto, sembra che ogni apertura di Wilamowitz verso gli ebrei lo obblighi sempre a una rettifica che ne limiti la portata. Così, la condanna delle manifestazioni di antisemitismo polacco non si disgiunge da un antisemitico senso di ripugnanza per quello che Wilamowitz definisce sgradevolmente «il luridume (*Schmutz*) morale e fisico di molti ebrei»<sup>42</sup>; la descrizione delle comunità ebraiche ortodosse della Polonia rivela barlumi di comprensione storica<sup>43</sup>, ma alla fine non manca la condanna in blocco degli ebrei orientali che Wilamowitz reputa insopportabili e di cui vorrebbe che la sua nazione si liberasse<sup>44</sup>; il ritratto del buon Michel Levy, amico della famiglia Wilamowitz a Markowitz, si appaia a quello francamente antisemita e grottesco dell'avidio Feibusch<sup>45</sup>; l'ammirazione per la coerenza religiosa e il valore di studioso del maestro Jacob Bernays è controbilanciata dall'insopportabile

<sup>38</sup> Mi riferisco soprattutto, ma non solo, alle reazioni di Calder 2004 per il lavoro di Flaig 2003.

<sup>39</sup> Si veda Wilamowitz-Moellendorff 1929, 41, ove si parla proprio di *Eindeutschung*, 'tedeschizzazione'.

<sup>40</sup> Wilamowitz-Moellendorff 1929, 41: «In der Wissenschaft, die ich zunächst übersehe, und die ihrem Wesen nach keine Rücksicht auf Herkunft oder Konfession nimmt, glänzen so manche Namen und wird der Friede weiter bestehen» («Nella scienza che meglio conosco e che per sua natura non dà nessuna importanza alla nascita e alla fede religiosa splendono infatti alcuni nomi [*scilicet* di studiosi ebrei] e la pace continuerà a regnare»; trad. A. Pensa).

<sup>41</sup> Si veda Wilamowitz-Moellendorff 1929, 180 segg. spec. n. 1. Sull'atteggiamento di Mommsen si veda nota 28.

<sup>42</sup> Wilamowitz-Moellendorff 1929, 41: «Ich brauche nicht zu sagen, daß es einen Antisemitismus, wie er sich später herausgebildet hat und auch von den Hakatisten vielfach geteilt ward, damals trotz allem Widerwillen gegen den physischen und moralischen Schmutz vieler Juden nicht gab, und daß er in unserem Hause und vollends bei mir nicht aufkommen konnte» («È inutile dire che, nonostante la ripugnanza per il luridume morale e fisico di molti Ebrei, a quei tempi non esisteva quell'antisemitismo, sviluppatosi in seguito e diffuso anche dagli Hakatisti; a casa nostra, poi, e dentro di me, non poteva assolutamente prendere piede»; trad. A. Pensa [con modifiche]).

<sup>43</sup> Wilamowitz-Moellendorff 1929, 38: «Unleugbar stand hinter all dem Schmutze der Gegenwart die Erinnerung an eine alte Kultur, der Glaube an den Uradel des Volkes und eine Eschatologie, die es für alle Bedrückung und Erniedrigung entschädigen sollte» («Dietro tutta la sporcizia del presente c'era, incontestabile, il ricordo di un'antica cultura, la fede nell'antica nobiltà del proprio popolo e una escatologia che doveva ripagare di ogni avvillimento e umiliazione»; trad. A. Pensa).

<sup>44</sup> Wilamowitz-Moellendorff 1929, 41: «... die Ostjuden [...], die wir weder vertragen noch loswerden können» («... gli Ebrei orientali [...], che non possiamo sopportare e di cui non riusciamo a liberarci»; trad. A. Pensa).

<sup>45</sup> Si veda Wilamowitz-Moellendorff 1929, 39-41.

affermazione che nel suo aspetto di ebreo ortodosso si ravvisava qualcosa di ridicolo<sup>46</sup>. Quel che resta veramente inquietante, in ogni caso, è il fatto che Wilamowitz, in netto anticipo sulla propaganda nazista, imputi la sconfitta del '18 e la successiva crisi economica tedesca a un 'complotto giudaico' interno alla Germania cui sarebbero stati chiamati a partecipare anche gli ebrei dell'Est<sup>47</sup>.

Netto, invece, e senza mezze misure era l'antisemitismo del contemporaneo Karl Julius Beloch (1854-1929)<sup>48</sup>, docente di storia antica alla 'Sapienza' di Roma, la cui posizione in materia di ebrei si trova icasticamente sintetizzata in una disgustosa nota della sua *Griechische Geschichte* (1893), che non necessita di commenti: «Un negro che parla inglese – scrive – non è per questo un inglese; e un ebreo che, nell'antichità, parlava greco da madrelingua era tanto poco greco, quanto poco tedesco oggigiorno è per noi un ebreo che parla tedesco»<sup>49</sup>. Vero è che proprio su Beloch – che trattava con disprezzo i colleghi Emanuel Löwy (1857-1938) (archeologia e storia dell'arte antica) e Giacomo Lumbroso (1844-1925) (egittologia) soltanto perché ebrei – circolava la diceria che non riuscisse a ottenere una cattedra universitaria in Germania per le sue origini ebraiche – origini che Beloch si affrettò sempre a negare e che, in effetti, paiono prive di fondamento<sup>50</sup>.

##### 5. JACOB BERNAYS E HERMANN COHEN: FILOLOGIA E FILOSOFIA

La polemica antisemita di Treitschke, lo si è visto (*supra* § 4.), è degli anni 1879-1881. Alcuni anni prima, però, si era verificato un fatto senza precedenti. Nel 1875, infatti,

<sup>46</sup> Il passo è già stato riportato alla nota 24.

<sup>47</sup> Si veda Wilamowitz-Moellendorff 1929, 41 (le cui parole - osservava giustamente Momigliano 1973 [= 1980, 344] - «non devono essere dispiaciute a Hitler e a Goebbels»). La frase conclusiva sulla sorte della Germania in balia del fantomatico 'complotto giudaico' (Wilamowitz-Moellendorff 1929, 41: «Wie das werden soll, in der Welt und bei uns, nur ein Prophet könnte es künden, und glauben würde ihm niemand» [«Che cosa succederà nel mondo e qui da noi potrebbe dirlo soltanto un profeta, ma nessuno gli crederebbe»; trad. A. Pensa]) suonano sinistro scherno al pensiero delle future persecuzioni antisemite naziste e della Shoah, avvenute dopo la morte di Wilamowitz (1931).

<sup>48</sup> Sulla vita e l'opera di K.J. Beloch si veda Momigliano 1966, spec. 259 segg. per quanto concerne le sue disgustose posizioni antisemite, di cui si dirà *infra*; e, soprattutto, la pregevole raccolta di saggi curata da Polverini (a cura di) 1990.

<sup>49</sup> Beloch 1893 I, 34 n. 1: «Ein Englisch redender Neger ist deswegen noch lange kein Engländer; und ein Jude, der Griechisch als Muttersprache redete, galt im Altertum so wenig als Grieche, wie uns heute ein Deutsch redender Jude als Deutscher gilt».

<sup>50</sup> Il destino di Beloch fu analogo a quello di un altro antisemita celebre, Richard Wagner, su cui circolava la diceria che fosse figlio naturale del patigno Ludwig Geyer, a sua volta sospettato di origini ebraiche. Cfr. Nietzsche 1888 (= 1988, 41) e si veda Piperno 2014, 109. Polverini (1988, 206) rileva che, dopo aver ottenuto la sua prima chiamata in un'università tedesca a Lipsia (1912), Beloch «aveva incontrato gravi difficoltà soprattutto per il suo antisemitismo, o forse per la sua presunta origine ebraica che - a giudizio dei più - il suo antisemitismo voleva appunto nascondere». È chiaro, però, che, delle due opzioni prospettate è solo la seconda a cogliere nel segno (l'antisemitismo, in Germania, era la norma, non l'eccezione condannata!). Sull'antisemitismo di Beloch, oltre alle succitate pagine di Momigliano (*supra* nota 48), si veda Polverini 1988, 205 segg., in cui si riportano stralci di una lettera inedita a Ed. Meyer del 1889, dove Beloch, in risposta alla richiesta di chiarire le proprie posizioni politiche liberali, risponde: «Außerdem ist mir in der Fortschrittspartei (il partito, cioè, liberale e antibismarckiano) das Judentum antipatisch». Da notare che nel 1893 Beloch si presentò come candidato proprio nelle liste di quel *Fortschrittspartei*, che aveva biasimato per la presenza di sostenitori di fede ebraica.

Hermann Cohen (1842-1918) – un ebreo formatosi, tra l'altro, nel Seminario ebraico di Breslavia, da lui abbandonato per disaccordi con l'allora docente Jacob Bernays<sup>51</sup> – conseguì la cattedra di filosofia all'Università di Marburgo senza passare attraverso il giogo della conversione<sup>52</sup>. Ne dobbiamo concludere che gli ambienti della filosofia tedesca fossero più inclini di quelli della filologia ad accettare docenti ebrei? Il punto, in effetti, è un altro.

Cohen – che da Marburgo pose le basi della cosiddetta 'scuola neokantiana' - è, di fatto, la prima grande figura di ebreo 'laico' fiero del proprio ebraismo, che, lungi dal costituire ostacolo alla propria carriera accademica, finisce col divenire, invece, parte integrante della sua attività di pensatore. Una generazione dopo Cohen il filosofo Franz Rosenzweig (1886-1929), un ebreo assimilato quasi sul punto di convertirsi, riscopre la fede dei padri nel giorno di Kippur del 1912 e inizia un percorso intellettuale che lo porta alla stesura del suo capolavoro (*Der Stern der Erlösung* [La stella della redenzione] 1921). Un percorso di riscoperta critica del proprio ebraismo caratterizza l'attività intellettuale di numerosi pensatori, tutti legati agli ambienti della filosofia tedesca: Martin Buber (1878-1965), Walter Benjamin (1892-1940), Georg (poi Gershom) Scholem (1897-1982). Ne dobbiamo concludere che mentre i filologi classici ebrei della Germania sembrano inclini a piegarsi a un sistema universitario che oscilla tra l'accettazione di studiosi ebrei, purché convertiti, e l'ostilità razzista verso qualsiasi studioso di origine ebraica, al contrario, il mondo della filosofia tedesca sembra maggiormente incline al recupero, sia pure laico, di un'identità ebraica, nello spirito della *Haskalah*. Significativo, in tal senso, il fatto che la reazione del filosofo Hermann Cohen dinanzi al *Berliner Antisemitismusstreit* di Treitschke fosse netta<sup>53</sup>, mentre il filologo Jacob Bernays (che di Treitschke era stato addirittura maestro) rimase in silenzio, nonostante le sollecitazioni di Graetz perché intervenisse facendo pressioni su Mommsen<sup>54</sup>.

#### 6. TERZA FASE: L'EBRAISMO DEEBRAICIZZATO DEI FILOLOGI DI WEIMAR

Il già ricordato Kurt Latte (*supra* § 1.) (ordinario a Greifswald [dal 1926], Basilea [dal 1931], Gottinga [dal 1931]), non diversamente da Paul Friedländer (*supra* § 4), era stato battezzato fin dalla nascita<sup>55</sup>. Dalla scuola di Wilamowitz, però, provennero due filologi ebrei, che, traendo profitto dalla breve ma intensa temperie culturale degli anni della Repubblica di Weimar, non ebbero bisogno di convertirsi per accedere alla carriera universitaria: Eduard Fraenkel (1888-1970: professore straordinario a Berlino [dal 1920], ordinario a Kiel [dal 1923], Gottinga [dal 1928], Friburgo [dal 1931 al 1933, anno in cui gli

<sup>51</sup> Sui cattivi rapporti tra Bernays e Cohen si veda Momigliano 1969 (= 1985, 140 n. 3).

<sup>52</sup> Sheppard 2006, 14: «The importance of Hermann Cohen to German Jewry is undeniable. On the simple matter of advancement into the hallowed halls of the German academy, Cohen's position was unique: when he succeeded his mentor Friedrich Lange at the University in Marburg, he was the only Jew to hold a chair in philosophy in Germany».

<sup>53</sup> Si veda Sauerland 2001, 154 segg.

<sup>54</sup> Si veda nota 26. Per la posizione di Bernays nel corso del *Berliner Antisemitismusstreit* si veda Wickert 1967, 219 segg.; Momigliano 1969 (= 1985, 142) (che sospetta, non a torto, che la polemica antisemita di Treitschke dovette risultare fatale a Bernays, che morì nel 1881).

<sup>55</sup> Si veda nota 3.

fu impossibile continuare la sua attività di docente in Germania)]<sup>56</sup> e Paul Maas (1880-1964: professore straordinario a Berlino [dal 1920]; ordinario a Königsberg [dal 1930 al 1934, anno in cui fu obbligato a dimettersi])<sup>57</sup>. Per nessuno di questi studiosi, comunque, l'identità ebraica significò o si espresse in modi paragonabili a quelli, *e.g.*, di un Benjamin o di uno Scholem, per citare due figure di intellettuali attivi nella Berlino weimariana. Questo è risaputo per Eduard Fraenkel, che, comunque, si era opposto in giovinezza al giogo della conversione paventatogli dal maestro Leo<sup>58</sup>; ed è vero anche per Paul Maas, almeno in relazione agli anni in cui esercitò la docenza a Berlino accanto al maestro Wilamowitz, prima della barbarie nazista<sup>59</sup>. Il recupero di una dimensione ebraica nel senso

<sup>56</sup> Sulla vita di Eduard Fraenkel - la cui prodigiosa attività di docente ebbe un'importanza cruciale per la scuola romana di L.E. Rossi, cui appartengo - si veda Momigliano 1971 (= 1975); Lloyd-Jones 1971; Rossi 1977, vii-xxviii (incentrato soprattutto sull'insegnamento fraenkeliano a Roma); Vogt 1995 (= 2013, 341-343); Passalacqua 2003; 2014; Rizzo 2003; Rossi 2003. La biografia di Horsfall (1990) offre importanti ricordi di prima mano, ma, a parte i refusi che la contraddistinguono (Horsfall 1990, 67, in cui si attribuisce a Horsfall medesimo la curatela dei *Due Seminari Romani di Eduard Fraenkel. Aiace e Filottete di Sofocle*, che spetta, invece, a L.E. Rossi e altri partecipanti al seminario fraenkeliano!), vi si esprimono giudizi che suonano quantomeno 'strani' (si veda *infra* nota 58).

<sup>57</sup> Sulla vita di Paul Maas si veda Lloyd-Jones 1965 e 1991 (si noti che in nessuno di questi due lavori viene mai detto *expressis verbis* che Maas era ebreo); Vogt 1985 (= 2013, 340 segg.); Mensching 1989 (in assoluto, lo studio più importante, in cui si offre una documentazione imponente!); Lehnus 2003 (= 2012, 207-227); 2007 (= 2012); 2011 (= 2012, 574-578).

<sup>58</sup> Fraenkel 1912, 111: «Fidem profiteor mosaicam». Si veda Momigliano 1971 (= 1975, 1027); Lloyd-Jones 1971, 635. Io credo che occorra qui sgombrare il campo da un equivoco ingenerato dalle parole iniziali del ricordo di Momigliano 1971 (= 1975, 1026: «If there was a Yeshiva Bocher among the children of Israel, it was Eduard Fraenkel»), in cui Fraenkel è paragonato a un בחור ישיבה, ossia a un giovane talmudista di una yeshiva, al quale lo accomunerebbero le doti di memoria, acume di interpretazione, rigore logico, resistenza al lavoro. Tale paragone ha fatto dire a diversi studiosi che Momigliano avrebbe dato una rappresentazione distorta di uno studioso, che tutti sapevano disinteressato all'ortodossia ebraica. Si veda Lloyd-Jones 1971, 634, n. 1 («Disappointing. The eminent historian [= Momigliano] has oddly chosen to consider Fraenkel from the standpoint of orthodox Judaism, in which he took no interest» - una nota che provocò la giusta reazione di Momigliano e di cui Lloyd-Jones stesso dovette poi scusarsi pubblicamente [Lloyd-Jones 1972]); Horsfall 1990, 63 (su cui si veda *infra*); Calder 1992 (con punti di vista ostili a Momigliano, che non posso assolutamente sottoscrivere). Eppure si può benissimo paragonare una persona paziente e tenace a un "monaco certosino" (così, almeno, si usa fare qui in Italia!), senza che questo dica alcunché sul suo credo religioso e, soprattutto, senza che nessuno si senta offeso per quello che è, a tutti gli effetti, un complimento. Chi conosce l'impegno nello studio degli studenti delle yeshivot sa che il paragone di Momigliano era calzante e gratificante. Altrove, del resto, Momigliano 1981 (= 1984, 514) indica correttamente Fraenkel come un «ebre[o] tedesc[o] assimilato». Dove, dunque, la sua distorsione dei fatti? A chi arriva a scrivere, poi, che «Momigliano's interpretation of Fraenkel as an essentially Jewish teacher [spaziato mio! Di fatto בחור ישיבה indica esattamente l'opposto: lo studente!] is deeply perverse [spaziato mio!] and unconvincing. Fraenkel did visit Israel, [...], yet loved Bach's cantatas etc.» (Horsfall 1990, 63) va fatto presente che, quale che fosse il senso di appartenenza di Fraenkel all'ebraismo (un argomento su cui Momigliano non ha mai discettato!), né Yehudi Menuhin né Isaac Stern, eseguendo da par loro Bach, hanno mai compromesso la propria identità ebraica.

<sup>59</sup> Secondo Peek (1965, 250) Maas «non si sarebbe mai sentito ebreo» («als 'Jude' hatte er [*scilicet* Maas] sich ... nie gefühlt»), ma, come nota Mensching (1987, 60), tale quadro potrebbe essere adeguato ai soli anni anteriori alle persecuzioni antiebraiche (gli stessi in cui Maas avrebbe criticato le simpatie di una sua sorella per il movimento sionista), non a quelli successivi all'abbandono della Germania. Fatto è, comunque, che, secondo Mensching (1987, 60), «non può essere più di un'ipotesi l'illazione che Maas si sarebbe riavvicinato

auspicato da Mendelssohn non parte, dunque, dagli ambienti della filologia classica, per cui si potrebbe parlare tutt'al più di un ebraismo 'deebraicizzato', ma è eredità di una generazione di filosofi tedeschi: è in Cohen, Rosenzweig, Benjamin, Scholem, Buber, che si ravvisa lo sforzo di restituire alla Germania uno *Judentum* (religioso e/o laico che sia), che, per il fatto di essere tedesco, non era però meno ebraico.

Il Nazismo, in ogni caso, pose fine alla parentesi di Weimar, travolgendo il mondo ebraico in tutti i suoi aspetti: ebrei osservanti, ebrei laici ma con forte identità ebraica, *Tafjuden*, ebrei 'deebraicizzati' e persone la cui origine ebraica risaliva all'epoca dei propri genitori o, addirittura, dei propri nonni – tutti vennero travolti dalla bufera della Shoah<sup>60</sup>. Di come Latte sopravvisse si è detto (*supra* § 1). Fraenkel dovette abbandonare la Germania nel 1934, data in cui riparò in Inghilterra, riprendendo a Oxford la sua prodigiosa attività di docente; Maas attese fino al 1939 per abbandonare la sua patria, trovando, poi, nella medesima Oxford difficoltà di collocamento, che lo obbligarono ad accettare un lavoro di ripiego presso la "Clarendon Press".

#### 7. CONCLUSIONI: EBREI (E) TEDESCHI. DALLA FAMIGLIA KAULLA ALLA FAMIGLIA KARNOWSKI

Chi intraprenda la visita dello *Yad Vashem* - lo straordinario museo della memoria delle vittime della Shoah, che domina una delle colline occidentali di Gerusalemme - non può non rimanere colpito dal reparto in cui sono conservati gli effetti personali dei Kaulla, una famiglia di ebrei tedeschi, che, a partire dal XVIII sec., aveva goduto di eccezionale considerazione alla corte del Württemberg. Tra il XIX e il XX sec. i Kaulla offrono un caso paradigmatico di famiglia ebraica borghese tedesca educata all'amor di patria. Prova ne sono le numerose medaglie al valore guadagnate nel corso della I guerra mondiale da uno dei suoi esponenti, Rudolf Kaulla (1872-1954), che oggi fanno mostra di sé in una vetrina dello *Yad Vashem*. Una tale fedeltà alla nazione tedesca, del resto, non servì a evitare l'orrore della Shoah. Quei Kaulla, infatti, che dopo la salita al potere di Hitler, credettero di poter preservare il proprio prestigio sociale in Germania convertendosi al Cristianesimo videro tragicamente deluse le proprie speranze: Johanna Kaulla (1866-1943) e la figlia Margarethe (1888-1943), entrambe fattesi battezzare pur di restare in patria, trovarono la morte nei campi di sterminio nazisti di Theresienstadt e Auschwitz<sup>61</sup>. La nicchia dello *Yad*

---

all'ebraismo a seguito delle campagne antisemite» («die Vermutung, angesichts des Antisemitismus [...] sei Maas dem Judentum eher näher gekommen, kann nicht mehr als eine Hypothese sein»).

<sup>60</sup> Tra i filologi classici tedeschi ebrei che conclusero tragicamente la propria esistenza in un campo di sterminio nazista voglio qui ricordare due nomi di studiosi, che, per il fatto di non essere stati mai strutturati in alcuna università, non sono stati compresi nella lista fornita da Momigliano 1974 (= 1980): Robert Philippson (1858-1942), uno dei massimi esperti di epicureismo di tutti i tempi, che fu assassinato a Theresienstadt il 27 novembre 1942; e Siegfried Kann (1886-1942), il cui solo lavoro pubblicato è l'ancor oggi utilissima dissertazione *De iteratis apud poetas antiquae et mediae comoediae Atticae* (Giessen 1909). Insegnante di materie classiche nel Liceo di Giessen, Kann fu deportato a Theresienstadt il 16 novembre 1942 e lì assassinato dai suoi carnefici in data non precisata (dati desunti dal *Central Database of Shoah Victims' Names* dello *Yad Vashem* di Gerusalemme).

<sup>61</sup> Dati desunti dal *Central Database of Shoah Victims' Names* dello *Yad Vashem* di Gerusalemme, da cui risulta che: Johanna Kaulla fu deportata da Stoccarda il 22 agosto 1942 e assassinata a Theresienstadt il 6 aprile 1943; Margarethe Kaulla fu deportata da Stoccarda in data non precisata e assassinata ad Auschwitz il 27

*Vashem* dedicata alla loro grande famiglia è il simbolo tangibile della tragedia di quella parte cospicua di ebraismo tedesco liberale disposta a rinnegare se stessa senza riuscire a ottenere, peraltro, quella dignità cui avrebbe avuto diritto senza fare alcuna concessione.

Nulla, però, rispecchia tanto bene il dramma dell'ebraismo tedesco – che si è qui cercato di rievocare nella prospettiva particolarissima della storia della filologia classica – quanto la testimonianza offerta da *La famiglia Karnowski (Di mishpohe Karnowski)*, l'eccezionale romanzo *yiddish* di Israel J. Singer (1893-1944), che, per il fatto di essere stato pubblicato nel 1943, ha indubbio valore di documento storico. Nel primo capitolo David Karnowski – il protagonista che, affascinato dagli insegnamenti di Moses Mendelssohn, abbandona l'oscurantista mondo del suo *shtetl* polacco per recarsi nell'illuminata Berlino di inizio Novecento - pronuncia questo singolare augurio per il proprio figlio Moshe Georg nel giorno del *berith milah*<sup>62</sup>:

«Sii un ebreo a casa tua e un uomo quando ne esci» disse in ebraico e in tedesco David Karnowski al bimbo appena circonciso, come se la traduzione potesse rendere più chiaro al neonato l'ammonimento espresso nella lingua santa. [...]

«Sì, sì egregio signor Karnowski,» commentò il dottor Spayer accarezzandosi la barbetta sottile e aguzza come una matita ben temperata «sempre l'aurea via di mezzo, ebreo fra gli ebrei e tedesco fra i tedeschi».

David Karnowski e il dottor Spayer interpretano unilateralmente i dettami della *Haskalah*, di cui sono seguaci, come necessità di essere *ebreo* in privato e *tedesco* in pubblico (David, peraltro, parla significativamente di «essere *uomo*», quasi che questo coincida di fatto con «essere *tedesco*»). Non contemplano, invece, l'opzione di poter essere *ebrei tedeschi* anziché *ebrei e tedeschi*, come aveva, invece, auspicato Moses Mendelssohn. L'impossibilità di essere *filologi classici ebrei* (anziché *filologi classici ed ebrei*), a ben riflettere, altro non è che un caso particolare di quell'impossibilità di essere ebrei tedeschi, che Singer intuì con quella genialità profetica – la Shoah era in atto! – che soltanto i grandi scrittori possiedono.

## BIBLIOGRAFIA

BACH, H.I.

1974 *Jacob Bernays: ein Beitrag zur Emanzipationsgeschichte der Juden und zur Geschichte des deutschen Geistes im neunzehnten Jahrhundert*, Tübingen 1974.

BELOCH, K.J.

1893 *Griechische Geschichte*, I, Strassburg 1893.

BERNAYS, J.

1885 *Gesammelte Abhandlungen*. Hrsg. von H. Usener, I, Berlin 1885.

BERTANI, C.

2004 *Eduard Gans e la cultura del suo tempo*, Napoli 2004.

---

giugno 1943 (da fonte alternativa, meno dettagliata, il luogo del suo decesso è identificato con il campo di sterminio di Ravensbrueck, in Germania).

<sup>62</sup> Cito dalla bellissima traduzione italiana di A.L. Callow (2013, 21).

- BOEHLICH, W. (ed.)  
1965 *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Frankfurt am Main 1965.
- BOLLACK, J.  
1996 (= 1998) *Un homme d'un autre monde*: J. GLUCKER - A. LAKS (eds.), *Jacob Bernays: un philologue juif*, Villeneuve d'Ascq 1996, pp. 135-225 (= J. Bollack, *Jacob Bernays. Un homme entre deux mondes*. Avec une préface de R. Schlesier, Villeneuve d'Ascq 1999, da cui si cita).
- 2001 *Juden in der klassischen Philologie vor 1933*: W. BARNER - CH. KÖNIG (Hrsg. von), *Jüdische Intellektuelle und die Philologen in Deutschland 1871-1933*, Göttingen 2001, pp. 165-185.
- BRENNER, M.  
2001 *Wie jüdisch war die jüdisch-intellektuelle Kultur der Weimarer Republik?*: W. BARNER - CH. KÖNIG (Hrsg. von), *Jüdische Intellektuelle und die Philologen in Deutschland 1871-1933*, Göttingen 2001, pp. 131-139.
- CALDER III, W.M.  
1974 *U. von Wilamowitz-Moellendorff. In wie weit Befriedigen die Schlüsse der erhaltenen griechischen Trauerspiele? Ein ästhetischer Versuch*, Leiden 1974.
- 1990 Werner Jaeger: W.W. BRIGGS - W.M. CALDER III (eds.), *Classical Scholarship. A Biographical Encyclopedia*, New York - London 1990, pp. 211-226.
- 1992 *Review to M.P. Steinberg (ed.), The Presence of the Historian: Essays in Memory of Arnaldo Momigliano (History and Theory: Studies in the Philosophy of History, Beiheft 30)*, Middletown (Conn.) 1991: Bryn Mawr Classical Review 03.03.18 (1992) (<http://bmc.brynmawr.edu/1992/03.03.18.html>).
- 2004 *Unfair to Wilamowitz? Review to I. Gildenhard - M. Ruehl (eds.), Out of Arcadia. Classics and Politics in Germany in the Age of Burckhardt, Nietzsche and Wilamowitz*, London 2003: *Classical Review* 54, 2004, pp. 552-554.
- CALDER III, W.M. - GÜNTHER, T.  
2010 *Jacob Bernays. "Du, von dem ich lebe!"*: *Briefe an Paul Heyse*, Göttingen 2010.
- CALDER III, W.M. - HOFFMANN, C.  
1986 *Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff on the Basel Greek Chair: Museum Helveticum* 43 (1986), pp. 258-263.
- CALDER III, W.M. - HUSS, B.  
1999 *'The Wilamowitz in Me'. 100 Letters between Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff and Paul Friedländer (1904-1931)*. With Translations of Selected Letters by Caroline Buckler, Los Angeles 1999.
- CALDER III, W.M. - KRAMER, D.J.,  
1992 *An Introductory Bibliography to the History of Classical Scholarship Chiefly in the 19th and 20th Centuries*, Hildesheim - Zürich - New York 1992.
- CANFORA, L.  
1995 *Ellenismo*, Roma - Bari 1995.
- CLASSEN, C.J.  
1989 *Kurt Latte, Professor der Klassischen Philologie 1931-1935; 1945-1957*: C.J. CLASSEN (Hrsg. von), *Die Klassische Altertumswissenschaft an der Georg-August-Universität Göttingen. Eine Ringvorlesung zu ihrer Geschichte*, Göttingen 1989, pp. 197-233.
- FLAIG, E.  
2003 *Towards 'Rassenhygiene': Wilamowitz and the German New Right*: I. GILDENHARD - M. RUEHL (eds.), *Out of Arcadia. Classics and Politics in Germany in the Age of Burckhardt, Nietzsche and Wilamowitz*, London 2003, pp. 105-127.

- FRAENKEL, E.  
1912 *De Media et Nova comoedia quaestiones selectae*, Gottingae 1912.
- FRIEDLÄNDER, L.  
1883 Lehrs, Karl L.: R. FREIHERR VON LILIENCRON - F. X. VON WEGELE - A. BETTELHEIM (Hrsg. von), *Allgemeine deutsche Biographie*, XVIII, Leipzig 1883, pp. 152-166.  
1905 *Erinnerungen, Reden und Studien*, I-II, Strassburg 1905.
- GÄRTNER, H.  
2002 "Allen Gewalten zum Trotz sich erhalten!" Unpublizierte Briefe Kurt Lattes aus den Jahren 1943-1946: *Göttinger Forum für Altertumwissenschaft* 5 (2002), pp. 185-219.
- HOLUB, R.C.  
2002 Troubled Apostate: Heine's Conversion and Its Consequences: R.F. COOK (ed.), *A Companion to the Works of Heinrich Heine*, Rochester (NY) - Woodbridge 2002, pp. 229-250.
- HORSFALL, N.  
1990 Eduard Fraenkel: W.W. BRIGGS - W.M CALDER III (eds.), *Classical Scholarship. A Biographical Encyclopedia*, New York - London 1990, pp. 61-67.
- KRIEGER, K. (ed.)  
2004 *Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879-1881. Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation. Kommentierte Quellenedition*, München 2004.
- LARRY TODD, R.  
2003 *Mendelssohn. A Life in Music*, Oxford 2003.
- LATTE, K.  
1913 *De saltationibus Graecorum armatis*, Regimonti 1913.  
1968 *Kleine Schriften zu Religion, Recht, Literatur und Sprache der Griechen und Römer*. Hrsg. von O. Gigon - W. Buchwald - W. Kunkel, München 1968.
- LEHNUS, L.  
2003 (= 2012) Vogliano filologo e la Germania: C. Gallazzi - L. Lehnus, *Achille Vogliano cinquant'anni dopo*, Milano 2003, pp. 9-52 (= L. Lehnus, *Incontri con la filologia del passato*, Bari 2012, pp. 181-227, da cui si cita).  
2007 (= 2012) L. Lehnus, Maas e Filinna: *Quaderni di Storia* 66 (2007), pp. 155-162 (= L. Lehnus, *Incontri con la filologia del passato*, Bari 2012, pp. 711-718, da cui si cita).  
2011 (= 2012) L. Lehnus, Ricordo di Sir Hugh Lloyd-Jones: *Sileno* 37 (2011), pp. 231-258 (= L. Lehnus, *Incontri con la filologia del passato*, Bari 2012, pp. 551-582, da cui si cita).
- LEO, F.  
1873 *Quaestiones Aristophaneae*, Bonnae 1873.  
1960 *Ausgewählte kleine Schriften*. Hrsg. von Ed. Fraenkel, I, Roma 1960.
- LLOYD-JONES, H.  
1965 Paul Maas †: *Gnomon* 37 (1965), pp. 219-221, 432.  
1971 Eduard Fraenkel †: *Gnomon* 43 (1971), pp. 634-640.  
1972 Nachtrag: Eduard Fraenkel †: *Gnomon* 44 (1972), p. 224.  
1991 *Greek in a Cold Climate*, London 1991.
- LUDWICH, A.  
1911 Ludwig Friedländer: *Biographisches Jahrbuch für die Altertumswissenschaft* 34 (1911), pp. 1-24.
- MENSCHING, E.  
1987 *Über einen verfolgten deutschen Alphilologen: Paul Maas (1880-1964)*, Berlin 1987.
- MEYER, M.A.  
1986 Heinrich Graetz and Heinrich von Treitschke: a Comparison of Their Historical Images of the Modern Jew: *Modern Judaism* 6 (1986), pp. 1-11.

## MOMIGLIANO, A.

- 1966 (= 1966) Karl Julius Beloch: Aa.Vv., *Dizionario Biografico degli Italiani* 8 (1966), pp. 32-45 = A. Momigliano, *Terzo Contributo alla Storia degli Studi Classici e del Mondo Antico*, I, Roma 1966, pp. 239-265 (da cui si cita).
- 1969 (= 1975) Jacob Bernays: *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen: Afd. Letterkunde*, n.s. 32.5 (1969), pp. 151-178 (= A. Momigliano, *Quinto Contributo alla Storia degli Studi Classici e del Mondo Antico*, I, Roma 1975, pp. 127-158, da cui si cita).
- 1971 (= 1975) In memoriam - Eduard Fraenkel: *Encounter* 36.2 (1971), pp. 55-56 (= A. Momigliano, *Quinto Contributo alla Storia degli Studi Classici e del Mondo Antico*, II, Roma 1975, pp. 1026-1029, da cui si cita).
- 1973 (= 1980) Premesse per una discussione su Wilamowitz: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 3.1 (1973), pp. 103-117 (= A. Momigliano, *Sesto Contributo alla Storia degli Studi Classici e del Mondo Antico*, Roma 1980, pp. 337-349, da cui si cita).
- 1974 (= 1980) Classical Scholarship, Jews in: Aa.Vv., *Encyclopaedia Judaica Yearbook* 1974, pp. 223-225 (= A. Momigliano, *Sesto Contributo alla Storia degli Studi Classici e del Mondo Antico*, Roma 1980, pp. 583-587, da cui si cita).
- 1981 (= 1984) Recensione a L. Canfora, *Ideologie del classicismo*, Torino 1980: *Rivista Storica Italiana* 93, 1981, pp. 252-258 (= A. Momigliano, *Settimo Contributo alla Storia degli Studi Classici e del Mondo Antico*, Roma 1984, pp. 513-519, da cui si cita).

## MÜLLER, C.W.

- 1990 Otto Jahn: W.W. BRIGGS - W.M CALDER III (eds.), *Classical Scholarship. A Biographical Encyclopedia*, New York - London 1990, pp. 227-238.

## NIETZSCHE, F.

- 1872 (= 1988) *Die Geburt der Tragödie*, in: G. COLLI - M. MONTINARI (eds.), *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke*, I, Berlin - New York 1988 (da cui si cita; ed.or. Leipzig 1872).
- 1888 (= 1988) *Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem*, in: G. COLLI - M. MONTINARI (eds.), *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke*, VI, Berlin - New York 1988 (da cui si cita; ed.or. Leipzig 1888).

## PASQUALI, G.

- 1920 (= 1964) *Filologia e Storia*. Nuova edizione con una premessa di A. Ronconi, Firenze 1964 (ed.or. Firenze 1920).
- 1931 (= 1994) Paleografia quale scienza dello spirito: *Nuova Antologia* (1 giugno 1931) (= G. Pasquali, *Pagine stravaganti di un filologo*, I: *Pagine stravaganti vecchie e nuove*. A cura di C.F. Russo, Firenze 1994, pp. 103-117 [da cui si cita; ed.or. Firenze 1952<sup>2</sup>]).
- 1933 (= 1994) I Purosangue: *Pan* (1 dicembre 1933), pp. 57-62 (= G. Pasquali, *Pagine stravaganti di un filologo*, I: *Pagine meno stravaganti*. A cura di C.F. Russo, Firenze 1994, pp. 281-287 [da cui si cita; ed.or. Firenze 1935]).
- 1934 (= 1994) La lingua italiana a Malta: *Pan* (1 dicembre 1934), pp. 594-599 (= G. Pasquali, *Pagine stravaganti di un filologo*, I: *Pagine meno stravaganti*. A cura di C.F. Russo, Firenze 1994, pp. 267-275 [da cui si cita; ed.or. Firenze 1935]).

## PASSALACQUA, M.

- 2003 Frammenti: *Seminari Romani di Cultura Greca* 6 (2003), pp. 115-118.
- 2014 Lezioni di filologia: Ludwig Traube, Elias Avery Lowe, Eduard Fraenkel: A. CATASTINI (a cura di), *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. (Quaderni di Vicino Oriente 8)*, Roma 2014, pp. 19-30.

- PEEK, W.  
1965 Nachruf auf Paul Maas. 18 November 1880 - 15 Juli 1964: *Jahrbuch der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 1964, Berlin 1965, pp. 248-253.
- PFEIFFER, R.  
1976 *History of Classical Scholarship from 1300 to 1850*, Oxford 1976.
- PIPERNO, F.  
2014 Ebrei in Musica: A. CATASTINI (a cura di), *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* (Quaderni di Vicino Oriente 8), Roma 2014, pp. 99-118.
- POLVERINI, L.  
1988 Il carteggio Beloch-Meyer: K. CHRIST - A. MOMIGLIANO (a cura di), *L'antichità nell'Ottocento in Italia e Germania. Die Antike im 19. Jahrhundert in Italien und Deutschland*, Bologna 1988, pp. 199-219.
- POLVERINI, L. (a cura di)  
1990 *Aspetti della storiografia di Giulio Beloch. Incontri Perugini di Storia della storiografia antica e sul mondo antico: Acquasparta, Palazzo Cesi, 19-21 maggio 1986*, Perugia 1990.
- RIZZO, S.  
2003 Eduard Fraenkel, Alfredo Rizzo e le Edizioni di Storia e Letteratura: *Seminari Romani di Cultura Greca* 6 (2003), pp. 119-141.
- ROSSI, L.E.  
1977 Premessa: *Due Seminari Romani di Eduard Fraenkel. Aiace e Filottete di Sofocle*. A cura di alcuni partecipanti. Premessa di L.E. Rossi (Sussidi Eruditi 28), Roma 1977, pp. VII-XXXIV.  
2003 Riflettendo sull'insegnamento di Eduard Fraenkel: *Seminari Romani di Cultura Greca* 6 (2003), pp. 143-152.
- ROMAGNOLI, E.  
1917 *Minerva e lo scimmione*, Bologna 1917<sup>2</sup>.
- SANDYS, J.E.  
1908 *A History of Classical Scholarship*, I-III, Cambridge 1908.
- SAUERLAND, K.  
2001 In Namen einer deutsch-jüdischen Symbiose: Hermann Cohen: W. BARNER - CH. KÖNIG (Hrsg. von), *Jüdische Intellektuelle und die Philologien in Deutschland 1871-1933*, Göttingen 2001, pp. 153-162.
- SHEPPARD, E.R.  
2006 *Leo Strauss and the Politics of Exile: the Making of a Political Philosopher*, Hanover - London 2006.
- SCHOLEM, G.  
1986 *Le grandi correnti della mistica ebraica* (trad. G. Russo), Genova 1986 (ed.or. Frankfurt 1957<sup>2</sup>).
- SCHRÖDER, W.A.  
1999 *Der Altertumswissenschaftler Eduard Norden (1868-1941). Das Schicksal eines deutschen Gelehrten jüdischer Abkunft. Mit den Briefen Eduard Nordens an seinen Lehrer Hermann Usener aus den Jahren 1891 bis 1902*, Hildesheim 1999.
- SKUTSCH, F.  
1914 *Kleine Schriften*. Hrsg. von W. Kroll, Leipzig 1914.
- SORKIN, D.  
1999 *The Transformation of German Jewry 1780-1840*, Detroit 1999<sup>2</sup>.
- STARK, R.  
1965 Kurt Latte †: *Gnomon* 37 (1965), pp. 215-219.

- STEINBERG, M.P.  
2004 Mendelssohn and Judaism: P. MERCER-TAYLOR (ed.), *The Cambridge Companion to Mendelssohn*, Cambridge 2004, pp. 26-41.
- THEILHABER, F.A.  
1921 *Der Untergang der deutschen Juden: eine volkswirtschaftliche Studie*, Berlin 1921.
- TOURY, J.  
1996 German Jewry in Mid-nineteenth Century, as Background to Jacob Bernays' Life: J. GLUCKER - A. LAKS (eds.), *Jacob Bernays: un philologue juif*, Villeneuve d'Ascq 1996, pp. 3-16.
- TRAUBE, L.  
1909 *Vorlesungen und Abhandlungen*. Hrsg. von F. Boll, I: *Zur Paläographie und Handschriftenkunde*. Hrsg. von P. Lehmann, München 1909.
- UGOLINI, G.  
2012 *Jacob Bernays e l'interpretazione medica della catarsi tragica*, Verona 2012.
- URBACH, E.E.  
1996 The Breslau Years of Jacob Bernays and His Impact Upon Jewish Studies: J. GLUCKER - A. LAKS (eds.), *Jacob Bernays: un philologue juif*, Villeneuve d'Ascq 1996, pp. 17-28.
- VOGT, E.  
1985 (= 2013) *Wilamowitz und die Auseinandersetzung seiner Schüler mit ihm*, in: W.M. CALDER III, H. FLASHAR, TH. LINDKEN (eds.), *Wilamowitz nach 50 Jahren*, Darmstadt 1985, pp. 613-631 (= E. Vogt, *Literatur der Antike und Philologie der Neuzeit. Ausgewählte Schriften*. Hrsg. von E. Lamberz, Berlin - Boston 2013, pp. 335-357, da cui si cita).  
1990 (= 2013) *Friedrich Ritschl*, in: W.W. BRIGGS - W.M CALDER III (eds.), *Classical Scholarship. A Biographical Encyclopedia*, New York - London 1990, pp. 389-394 (= E. Vogt, *Literatur der Antike und Philologie der Neuzeit. Ausgewählte Schriften*. Hrsg. von E. Lamberz, Berlin - Boston 2013, pp. 413-418, da cui si cita).  
1997 (= 2013), *Griechische Philologie in der Neuzeit. Die Bedeutung einer Beschäftigung mit der Geschichte der Philologie*, in: H.-G. NESSELRATH (ed.), *Einleitung in die griechische Philologie*, Stuttgart - Leipzig 1997, pp. 117-132 (= E. Vogt, *Literatur der Antike und Philologie der Neuzeit. Ausgewählte Schriften*. Hrsg. von E. Lamberz, Berlin - Boston 2013, pp. 267-285, da cui si cita).
- WICKERT, L.  
1967 Theodor Mommsen und Jacob Bernays. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Judentums zu Mommsens 150. Geburtstag, 30.11.1967: *Historische Zeitschrift* 205 (1967), pp. 265-294.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF VON, U.  
1872-1873 *Zukunftsphilologie! Eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsches Geburt der Tragödie*, I-II, Berlin 1872-1873.  
1907 *Euripides. Herakles*, I, Berlin 1889, pp. 1-257 (= U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Einleitung in die griechische Tragödie*, Berlin 1907, da cui si cita).  
1921 (= 1998) *Geschichte der Philologie*. Mit einem Nachwort und Register von A. Henrichs, Wiesbaden 1998<sup>3</sup> (da cui si cita: ed.or. Leipzig 1921).  
1929 *Erinnerungen 1848-1914*, Leipzig 1929<sup>2</sup>.  
1982 *History of Classical Scholarship*. Edited with Introduction and Notes by H. Lloyd-Jones, Baltimore 1982 (trad. ingl. cum add. di Wilamowitz 1921).
- WITTELS, F.  
1904 *Der Taufjude*, Wien - Leipzig 1904.



GLI EBREI NELLA PREDICAZIONE DI ORIGENE:  
NOTE A MARGINE DELLE OMELIE SUI SALMI DEL COD. MON. GR. 314

Emanuela Prinzivalli - Sapienza Università di Roma

*Origen in Caesarea Maritima was engaged on two fronts: teaching in a school of Christian theology and preaching. The first task involved the careful study of the Bible and then the debate, but also the cooperation, with Jewish rabbis. In the Homilies prevails instead the anti-Jewish polemic, which is explained by the closeness between Jews and Christians in the multicultural environment of Caesarea.*

Keywords: Origen of Alexandria; anti-Judaism; Psalms; biblical exegesis; Caesarea Maritima

1. OSSERVAZIONI PRELIMINARI

Con queste pagine intendo proseguire il discorso iniziato con il precedente contributo, pubblicato, in questa stessa sede, negli Atti del Primo Convegno su *La percezione dell'ebraismo in altre culture e nelle arti*, organizzato e diretto dal collega e amico Alessandro Catastini<sup>1</sup>. Tratterò di un momento successivo alla crisi che, all'interno del giudaismo del Secondo Tempio, si produsse in relazione alla predicazione dei seguaci di Gesù di Nazaret, mettendo in moto un processo destinato a sfociare, secondo modalità e tempi differenziati, nella formazione di due sistemi religiosi diversi, già riconoscibili come tali, in alcune estese aree, nella seconda metà del II secolo<sup>2</sup>. Un fenomeno di tale portata non si compie senza conflittualità, anche molto pronunciata, fra gruppi in competizione. Non si tratta soltanto di un problema di autodefinizione dei cristiani i quali, per comprendere se stessi e il loro ruolo rispetto a un dio che è il medesimo dei giudei, debbono anche definirsi per contrasto con questi ultimi, che diventano l'"altro" – un'esigenza di delimitazione dei confini sentita soprattutto da chi si trova a occupare un ruolo di guida nelle *ekklesiai* – ma è anche un problema concreto di relazioni quotidiane, fatte di contrasti più o meno latenti, accanto al permanere, talvolta, di rapporti anche amicali e all'attrazione costante che i riti giudaici esercitano sui cristiani<sup>3</sup>.

Un buon punto di osservazione per vagliare l'ambivalenza della situazione sopra accennata è l'opera di Origene, il più grande pensatore dell'antichità cristiana insieme ad Agostino, che quest'anno è stata arricchita dalla pubblicazione delle ventinove omelie sui Salmi scoperte nell'aprile 2012 da Marina Molin Pradel nella Bayerische Staatsbibliothek di Monaco<sup>4</sup>, un ritrovamento di eccezionale importanza, pari, per dare un'idea, alla scoperta dei papiri di Tura a metà '900. Origene ebbe la ventura di vivere in due centri

---

<sup>1</sup> Prinzivalli 2013.

<sup>2</sup> Su questo difficile problema storiografico si sono succeduti diversi modelli di spiegazione. Gli ultimi due, variamente ripensati, fanno capo alle seguenti due opere: Dunn 1991; Boyarin 2004.

<sup>3</sup> Di questa attrazione abbiamo testimonianze costanti nel tempo nelle fonti cristiane: si pensi, a metà del III secolo, alla trilogia composta da Novaziano, a Roma, di cui resta solo il *De cibis Iudaicis*, finalizzato a dissuadere i cristiani dall'apprezzamento dell'astinenza alimentare dei giudei, o alla polemica di Giovanni Crisostomo su cui cfr. Wilken 1983; Kinzig 1991; Monaci Castagno 1997.

<sup>4</sup> Perrone ed. 2015. Si farà riferimento, per le citazioni, a questa edizione.

importantissimi della vita sociale e culturale del mondo greco-romano: Alessandria d'Egitto, dove nacque verso il 185 d.C., e Cesarea Marittima, in Palestina, dove si trasferì dopo il 231 e dove viene ordinato presbitero (ruolo evidentemente preclusogli ad Alessandria a causa dei dissidi con Demetrio) dal vescovo locale Teoctisto e da Alessandro di Gerusalemme, entrambi già suoi amici ed estimatori<sup>5</sup>. A Cesarea perlopiù egli svolse la sua attività di omileta cristiano davanti all'assemblea dei fedeli: quindi dobbiamo pensare che in questa città siano state pronunciate la maggior parte delle omelie conservate, in originale o soprattutto nelle traduzioni di Girolamo e di Rufino, dunque anche quelle scoperte a Monaco, sulle quali intendo precisamente concentrare l'attenzione<sup>6</sup>.

## 2. UN PUNTO DI OSSERVAZIONE PRIVILEGIATO PER I RAPPORTI FRA GIUDEI E CRISTIANI: CESAREA MARITTIMA

Il sito marittimo annesso nel 104 a.C. al regno degli Asmonei, con conseguente stanziamento di giudei, conosciuto come Torre di Stratone (50 km a nord di Tel Aviv e 30 km a sud di Haifa), fu occupato dalle truppe romane di Pompeo nel 63 a.C. Ottaviano Augusto, dopo Azio (31 a.C.), lo assegnò a Erode il Grande, il quale rifondò la città secondo i moduli dell'evergetismo ellenistico, dotandola, fra l'altro, di un porto di importanza strategica e dandole, in onore del protettore romano, il nome di *Caesarea*, che da allora fu «luogo d'incontro fra romanità e giudaismo»<sup>7</sup>. Quando nel 6 d.C. la Giudea fu annessa alla provincia romana di Siria, il suo governatore, *praefectus* di rango equestre, si insediò proprio a Cesarea. Questo fatto segnò un incremento dell'importanza della città, ulteriormente rafforzato dopo la caduta del tempio di Gerusalemme nel 70 d.C. Quanto ai giudei, essi avevano in massima parte abbandonato Cesarea a seguito del massacro subito nel 66<sup>8</sup>, che costituì la scintilla della prima guerra giudaica, ma vi tornarono dopo l'esito disastroso della seconda guerra giudaica e la loro cacciata da Gerusalemme, fatta ricostruire da Adriano come Elia Capitolina. Le turbolenze del I e II secolo di certo incrementarono il multiculturalismo di Cesarea, dove le truppe romane di stanza portavano i loro culti (*religio castrensis*, mitraismo) accanto a quello di Roma e dell'imperatore, mentre gli scambi con l'area nilotica avevano introdotto la devozione per la coppia Iside-Serapide. Alessandro Severo innalzò la città a metropoli in occasione della sua visita nel 231/2. Poco prima o poco dopo questa data Origene si trasferisce a Cesarea, una scelta certo influenzata, oltre che dall'amicizia coi vescovi di cui si è detto, dalle possibilità che il luogo offriva per le sue attività.

Come è stato giustamente osservato, nonostante Origene venga identificato con la città natale, Alessandria, i due decenni meglio conosciuti della sua vita sono quelli che trascorse

<sup>5</sup> Rapida ma accurata sintesi delle vicende travagliate di questo periodo in Norelli 2000.

<sup>6</sup> Per un'altra prospettiva su questo tema si veda Fürst 2014.

<sup>7</sup> Rinaldi 2013, 27. Rimando a quest'ampia trattazione per notizie più dettagliate sulla storia e il contesto culturale di Cesarea Marittima.

<sup>8</sup> Flavio Giuseppe, *Bellum Iudaicum* II, 457.

a Cesarea<sup>9</sup>. Probabilmente fu sua l'iniziativa di lasciare definitivamente Alessandria, perché il clima ecclesiastico non era più favorevole alla sua ricerca teologica e forse anche per il desiderio di rendersi utile alla chiesa in vesti diverse da quelle del *didaskalos*. Nel primo soggiorno a Cesarea e a Gerusalemme Origene, pur essendo laico (ma la cosa non faceva difficoltà nell'ambiente di Asia e di Palestina), aveva già predicato all'assemblea dei fedeli, indizio che Teoctisto e Alessandro ritenevano particolarmente importante la sua collaborazione pastorale.

In contemporanea a Origene si era stanziato a Cesarea anche R. bar Qappara, allievo del patriarca Giuda Ha-Nasi (fine II-inizi III secolo), della scuola di Sefforis. Quest'ultimo, fra l'altro, pronunciandosi per la purità di Cesarea, in precedenza considerata dai rabbini città pagana e impura, permise lo sviluppo in città di scuole giudaiche<sup>10</sup>. Insegnò, nello stesso periodo, anche R. Hoshaja, attivo fino a metà del III secolo, che ebbe fra gli allievi R. Jochanan bar Nappacha, un allievo del quale, R. Jose bar Chanina, rinnovò, dopo un periodo di silenzio, l'insegnamento rabbinico a Cesarea<sup>11</sup>. Il periodo d'oro dell'insegnamento rabbinico nella città è segnato dalla personalità di R. Habbahu, allievo di bar Chanina, contemporaneo di Eusebio di Cesarea, e anche dopo la sua morte Cesarea rimase un centro rabbinico<sup>12</sup>. Lo studio dei detti attribuiti a R. Hoshaja e a R. Habbahu, pur con le cautele dovute al tipo di trasmissione che rende arduo verificare le attribuzioni, permette di evidenziare una serie di interessi e metodi in comune con Origene, compresa l'allegoresi, e lo stesso principio ermeneutico di intendere la Bibbia come una coerente unità<sup>13</sup>.

Da tutto ciò si deduce che Origene a Cesarea aveva una doppia possibilità di azione: sia il proseguimento dell'insegnamento a livello più elevato, più o meno come aveva fatto ad Alessandria<sup>14</sup>, sia la predicazione ai fedeli. Una implicazione dell'attività di studioso e di docente era, dato il contesto, il dibattito con maestri giudei e sappiamo che Origene vi si impegnò. Egli stesso ne parla nel *Contra Celsum*, opera scritta a Cesarea, specificando che si trattava di dibattiti pubblici<sup>15</sup>, e che erano condotti con più interlocutori. Nella lettera scritta da Cesarea a Giulio Africano, che, essendo nativo di Gerusalemme, ben conosceva la problematica della dialettica con i giudei, Origene afferma che la necessità del confronto con gli esemplari della Bibbia in ebraico deriva dall'esigenza di discutere, per così dire "ad

<sup>9</sup> Perrone 2013a, 139. Il contributo di Perrone è utile perché discute alcune congetture, vulgate ma arrischiate, di Nautin 1977, e propone una ricostruzione condivisibile degli spostamenti di Origene fra Alessandria e Cesarea.

<sup>10</sup> Levey 1975, 54-55.

<sup>11</sup> Stenberger 2013.

<sup>12</sup> Levine 1975, 89-90.

<sup>13</sup> Per la disamina dei detti cfr. Stenberger 2013. Cfr. Murray 2000.

<sup>14</sup> Sull'insegnamento a Cesarea abbiamo la testimonianza significativa di un allievo: Rizzi 2002.

<sup>15</sup> *Contra Celsum* I, 45: «Io ricordo che una volta, durante una discussione con alcuni giudei, di quelli che vengono chiamati saggi, in presenza di molta gente che poteva far da giudice, mi servii di questo discorso...»; *Contra Celsum* II, 31: «Ed io, avendo avuto occasione d'incontrarmi con molti giudei, di quelli riconosciuti come saggi» (trad. A. Colonna).

armi pari”, con i giudei<sup>16</sup>. Con ogni probabilità egli allude alla composizione degli *Hexapla* e forse, contrariamente a quella che era fino a poco tempo fa l’idea corrente, è proprio a Cesarea, e non ad Alessandria, che trova le condizioni più favorevoli per la costituzione di quest’impresa grandiosa<sup>17</sup>. I rapporti con i rabbi, infatti, non consistevano solo nella contrapposizione reciproca, ma anche nella richiesta di una collaborazione per la miglior conoscenza delle Scritture. Almeno in due casi siamo certi che Origene, quando parla di sue consultazioni su punti oscuri con ebrei, si riferisca non a maestri giudei che avevano aderito al cristianesimo, ma precisamente a rabbi. In uno dei due casi addirittura Origene trasmette un nome (ed è l’unica volta): nel prologo del Commento ai Salmi ricorda che, durante una discussione sui titoli e sull’attribuzione dei Salmi, il patriarca Iullo gli aveva detto che a Mosè ne sono attribuiti tredici, ma un altro “saggio”, un termine che indica appunto un rabbi, aveva confermato invece la sua opinione che si trattava di undici. L’identificazione di Iullo è controversa, e non si sa se il colloquio si sia svolto ad Alessandria, quindi prima del cambio di sede<sup>18</sup>. Nella lettera ad Africano, sopra menzionata, Origene si richiama, per l’autenticità della storia di Susanna, al figlio di un saggio, e poi a un altro ebreo<sup>19</sup>, e in questo caso possiamo essere certi che si tratti di persone operanti a Cesarea. Questo dice a sufficienza come l’attitudine di studioso consenta a Origene un apprezzamento dei maestri giudei e una apertura dialogica, in determinate condizioni, verso la tradizione culturale ebraica. Lo stesso si dica in contesti polemicamente antipagani (segnatamente con l’opera di Celso) nei quali Origene rivendica la superiorità dei giudei rispetto ai filosofi e giustifica le prescrizioni alimentari. Del resto il fatto stesso di dipendere così largamente da Filone Alessandrino e di averne “salvato” l’opera portandola a Cesarea la dice lunga sulla sua consapevolezza di non poter trascurare la sapienza giudaica.

Il secondo versante è quello della predicazione, come abbiamo detto. Le omelie conservate sia in originale sia nella versione latina dimostrano come egli si sia impegnato in una difficile opera di traduzione nella predicazione della sua complessa interpretazione biblica, che ruota intorno all’assioma del carattere spirituale della Scrittura e al metodo allegorico, cercando di attuare una comunicazione a più livelli, in modo da non precludere la possibilità di attingere a un insegnamento più raffinato a chi sapesse e volesse farlo, ma nello stesso tempo rendendosi comprensibile a quei cristiani “semplici” che popolavano le assemblee. Trapelano nelle omelie le tematiche esoteriche a lui care, dalla preesistenza

<sup>16</sup> *Epistula ad Africanum*, 9 (Sources Chrétiennes 302, 534). Non è l’unica motivazione, perché la preoccupazione filologica riguardante l’incertezza delle edizioni (*Commentarius in Matthaeum* 15,14) è addotta altrove, ma è significativo che, parlando con Africano, Origene ricorra a questa, nel momento stesso in cui nega la validità dell’ipotesi di Africano, cioè che l’episodio di Susanna sia un’aggiunta della Bibbia greca all’originale ebraico, optando piuttosto per la tesi che sia stato eliminato dai giudei perché metteva in cattiva luce gli anziani (c. 14). L’atteggiamento di Origene è dunque sia di difesa che di attacco, e in entrambi i casi il supporto linguistico era d’obbligo. La motivazione di Origene per lo studio della Bibbia ebraica è peraltro ripetuta da Girolamo, anch’egli vissuto in Palestina e anch’egli sensibile al fatto che i giudei si facevano forti nei confronti dei cristiani, che usavano i Settanta, della conoscenza del testo ebraico. Per la posizione di Girolamo cfr. Prinziavalli 1997.

<sup>17</sup> Grafton - Williams 2011, 111-132.

<sup>18</sup> Sgherri 1976.

<sup>19</sup> *Epistula ad Africanum*, 11 e 12. Sugli interlocutori giudei di Origene a Cesarea cfr. Dorival - Naiweld 2013, 132-133. Cfr. anche il classico De Lange 1976.

delle creature intellettuali (*noes*), poi suddivise in angeli, uomini e demoni, alla loro salvezza universale (apocatastasi), segno che Origene non intende oscurare, bensì proporre con pedagogica cautela i misteri più profondi che individua nelle Scritture<sup>20</sup>. Proprio per questa ragione, cioè per la pluralità interpretativa da lui costantemente offerta agli ascoltatori e potenzialmente destinata a tutti, è interessante vedere il suo comportamento riguardo al tema del giudaismo nelle nuove omelie sui Salmi, che hanno il pregio inestimabile di poter essere lette nell'originale greco. Bisogna tuttavia precisare che quella del *Cod. Mon. Gr.* 314 è un'antologia, con ogni probabilità frutto di precedenti antologie. Ne sono chiari indizi la perdita dell'ultima delle cinque omelie sul Sal 36, che dovette essere precoce, in quanto non restano di essa frammenti catenari<sup>21</sup>, e la mancanza di diverse omelie sul Sal 67, la cui interpretazione si ferma, nelle due conservate nel codice monacense, al versetto 7, mentre Girolamo, nell'*epistula* 33, registra ben sette omelie su questo salmo<sup>22</sup>. Le omelie dovranno certo essere studiate in modo approfondito, ora che è compiuta l'edizione critica, per vedere se si rintraccia una logica nell'assemblaggio antologico, ma non si può escludere per ora l'ipotesi più banale, cioè che l'antologia sia frutto di quello che in un determinato momento e in un determinato scriptorio si aveva a disposizione. *Sic stantibus rebus*, non si potranno tirare conclusioni generali sulla tematica del giudaismo e dei giudei quale è trattata nell'esegesi ai Salmi prodotta da Origene<sup>23</sup>, piuttosto registrare le particolarità che si riscontrano in questa raccolta.

### 3. GIUDEI E GIUDAISMO NELLE OMELIE SUI SALMI DEL *COD. MON. GR.* 314

Parto dal commento al salmo 73LXX, perché in esso la tematica di cui ci occupiamo è trattata nella maniera più organica. Le tre omelie dedicate a questo salmo contengono molti spunti di polemica anti giudaica diretta e aperta, che vanno letti alla luce dell'inquadramento complessivo dell'esegesi del salmo. Il contenuto di Sal 73 è strettamente connesso alla storia di Israele, perché è una lamentazione per la distruzione del Tempio, probabilmente quella del 587<sup>24</sup>. Origene non nega questo sfondo storico letterale (ὡς πρὸς τὸ ῥητόν), che intende come profetico, in quanto considera il salmo composto da Asaf, al tempo di Davide. Provvede però subito ad allargarne la portata e ad approfondirne la comprensione – prendendo in ciò spunto dalla rubrica «di Asaf, sulla comprensione» – sia in senso storico sia in senso spirituale. Secondo la prima prospettiva, prolunga il significato della profezia a comprendere le sciagure che colpiscono il popolo giudaico e i suoi figli, secondo le parole di Mt 27,25, come punizione per la morte di Gesù<sup>25</sup>. Ma ciò che a lui importa è cogliere

<sup>20</sup> In proposito sempre valido Monaci Castagno 1987.

<sup>21</sup> Molin Pradel 2012, 24-25. Si tenga presente che delle ventinove omelie scoperte quattro erano già conosciute nella traduzione latina di Rufino: manca nel codice monacense appunto la quinta, che Rufino ha conservato.

<sup>22</sup> Girolamo, *epistula* 33,4 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 54, 257): *In LXVII omeliae VII*. Sulla ripartizione costante dei versetti e quindi sull'analoga lunghezza di ciascuna omelia cfr. Perrone 2013b.

<sup>23</sup> Si tenga presente, peraltro, che Girolamo, quando già era andato perduto molto dell'esegesi origeniana, conosceva ancora ben 123 omelie su 63 Salmi.

<sup>24</sup> Brown - Fitzmyer - Murphy eds. 1968, 589.

<sup>25</sup> *Homilia in Psalmum* 73 1,1, 225: Εἶποι δ' ἄν τις ὅτι οὐ μόνον ἐκεῖνοις ἀλλὰ καὶ τοῖς μετὰ τοῦ σωτήρος ἡμῶν ἐπιδημίαν, τοῦ αἵματος κατὰ τὴν φωνὴν αὐτῶν ἐλθόντος ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα αὐτῶν (Mt 27,25),

l'insegnamento per i cristiani. Vedremo che questo atteggiamento è costante nell'omiletica di Origene: la polemica anti giudaica e il ricordo della punizione del popolo eletto debbono servire di monito ai fedeli, per non cadere negli stessi errori. Passa perciò a indicare un secondo livello di interpretazione, allegorica, ricordando che anche la profezia, come la Legge e ogni parola della Scrittura è spirituale, e quindi passibile di un senso mistico (μυστικῶς) che si indirizza «a noi»<sup>26</sup>, perché il popolo cristiano ha sostituito quello giudaico al cospetto di Dio. Stabilito così il senso generale del salmo, Origene procede all'interpretazione dei singoli versetti. Il primo («fino a quanto respingerai, o Dio, sino alla fine?») viene interpretato (e l'interpretazione è attribuita a un "semplice", definizione che per Origene è ambigua, non del tutto positiva), nel senso che il rigetto è dovuto ai peccati del popolo, poi, in un senso che Origene considera più profondo, all'uccisione di Gesù<sup>27</sup>, e infine al peccato compiuto in Adamo, male al quale Cristo pone rimedio<sup>28</sup>. Ciò che egli vuol fare comprendere è soprattutto il fatto che ci sono varie misure nel rigetto da parte di Dio, proporzionate ai peccati di ciascuno. La predilezione per l'interpretazione individualizzante e intimista è evidente e prende corpo soprattutto a proposito di Sal 73,2a («ricordati della tua assemblea, che hai posseduto dal principio»). Qui Origene combatte sia il cristiano semplice che intende letteralmente, in senso temporale, l'espressione «dal principio» e non capisce come possa riguardare i cristiani la cui fede comincia a partire da Gesù, sia l'interpretazione giudaica che si fa forte della medesima espressione che starebbe a indicare l'elezione. Questa però, obietta Origene, non è «dal principio», bensì dal tempo di Mosè, o, se si vuole, da Abramo, ma in entrambi i casi non è «dal principio». Si tratta invece dell'elezione di cui parla Paolo in Rm 8,29-30 e che si compie in colui che è il «principio»<sup>29</sup>, cioè Cristo: «io conosco il principio in forza del quale Dio ha posseduto ciascuno di noi, conosco questo principio che dà vita, è vivente e che dice «Dio mi ha posseduto principio delle sue vie per le sue opere» (Prv 8,22). Il principio è Cristo: ha posseduto dunque dal principio, cioè da Cristo che è principio e fine, che è l'alfa e l'omega»<sup>30</sup>. Cristologia e antropologia si uniscono a dare il senso complessivo del Salmo,

γένονεν ἡ αἰχμαλωσία καὶ τὰ εἰρημένα συμβέβηκεν· ἐν πελέκει γὰρ καὶ λαζεντηρίῳ κατέρραξε τὰς θύρας αὐτῶν (Sal 73,6b), ἡ γῶν τῆς Ἱερουσαλήμ καὶ τοῦ λαοῦ.

<sup>26</sup> *H73Ps.*: Καὶ τί γὰρ ἄλλη δύνασαι κατὰ τὸ ῥητὸν ἐφαρμόσαι καὶ τοῖς μετὰ τὴν παρουσίαν ἀναγεγραμμένοις; Ἴδωμεν δὲ καὶ πρὸς λέξιν· ὡς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ μαθηταὶ καὶ δυνάμενοι λέγειν οὐ μόνον περὶ τοῦ νόμου τὸ οἶδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστίν (Rm 7,14), ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν προφητῶν ὅτι οἶδαμεν γὰρ ὅτι οἱ προφῆται πνευματικοὶ εἰσιν, πειραθῶμεν ἕκαστον τούτων ἐρμηνεύσαι, δυνάμενον γενέσθαι καὶ περὶ τὴν ἡμετέραν ψυχὴν διχῶς· καθ' ἓνα μὲν τρόπον μυστικῶς καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς, ἵν' ὅταν ἐπίωσιν οἱ πολέμοι καὶ τὰς θύρας τῆς ψυχῆς ἡμῶν διακόπτωσι, καὶ ποιῶσι πάντα τὰ ἀναγεγραμμένα ἐνθάδε, ὡς παραστήσει ὁ λόγος.

<sup>27</sup> *H73Ps* 1, 2, 226: Ὁ δὲ ἤδη τι κἄν ἐπὶ ποσὸν βαθύτερον ὁρῶν ἐρεῖ· αἴτιον τοῦ ἀποσθῆναι τὸν λαὸν τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν ἀνηρῆσθαι ὑπ' αὐτῶν.

<sup>28</sup> *Ibid.*: Ἄλλος δὲ τις ἐρεῖ, νοήσας τὰ περὶ τὸν Ἀδὰμ, ὅτι τὸν Ἀδὰμ ἀπόσαστο διὰ τὴν ἁμαρτίαν καὶ ἀπόλαυσιν καὶ ὡς περ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκομεν καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιούμεθα (1 Cor 15,22), οὕτως ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποκίσθημεν καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντας ἡμᾶς συλλαμβάνεται ὁ θεός.

<sup>29</sup> Fra le denominazioni di Cristo, che indicano i suoi vari aspetti (*epinoiai*) «Principio» è la principale, identificandosi con la Sapienza. *Clo* I,289: Il Logos ha l'ipostasi nel Principio-Sapienza; cfr. Pazzini 1999.

<sup>30</sup> *H73Ps* 1,4, 228: Μῆτε οὖν σου λέγοντος τί τὸ ἀπ' ἀρχῆς, μῆτε τῶν παρ' ἐμοὶ ἀκεραίων καὶ ἀπλουστέρων λεγόντων τί τὸ ἀπ' ἀρχῆς, ἀκούομεν τί τὸ ἀπ' ἀρχῆς· οὓς προέγνω προεγνώρισεν, οὓς προεγνώρισε προώρισεν, οὓς προώρισεν ἐκάλεσεν, οὓς ἐκάλεσεν ἐδικαίωσε, οὓς ἐδικαίωσεν ἐδόξασεν (Rm 8,29-30). Ὁ θεός ὅτε προέγνω, ἐν ἀρχῇ δὲ προέγνω καὶ ἐκτίσαστο τῆ προγνώσει αὐτοῦ πάντα τὰ μέλλοντα ἤκειν ὑπ'

iscritto peraltro nei primi versetti dove figurano parimenti il termine τέλος e il termine ἀρχή. Da questo momento l'interpretazione procede riferendo a Cristo e al cristiano le lotte e gli assalti di cui parla il Salmo. Sion, menzionato a Sal 73,2c («questo monte Sion, dove Dio ha messo la tenda»), non è il luogo fisico cui pensano i giudei che leggono la Scrittura “terra terra” (χαμαί), luogo desolato dove ora vivono «quadrupedi e gentili»<sup>31</sup> bensì «l'anima di grande altezza, dianoetica, dioratica»<sup>32</sup>; il «santo» (cfr. Sal 73,3) che i nemici colpiscono in Sal 73, 2b-3 («solleva le tue mani contro la loro superbia in fine, per quante cose malvagie hanno compiuto nel tuo santo») non è il santuario dei giudei («non si tratta ora di parlare del cosiddetto santo presso i giudei») <sup>33</sup>, ma Cristo; la festa nel mezzo della quale si gloriano i nemici in Sal 73,4 è la pasqua di Cristo, l'agnello. L'interpretazione del versetto è dunque capovolta rispetto al senso primario: quelli che erano i nemici dei giudei, diventano i giudei stessi: «pertanto non ascolto più in modo semplice il profeta che dice “come pecora fu condotto al macello” (Is 53,7), poiché il profeta ha parlato misticamente sapendo che “era pasqua, per noi fu sacrificato Cristo” (1 Cor 5,7)»<sup>34</sup>. Nella vera pasqua è stato sacrificato Cristo. I giudei hanno contaminato la loro pasqua e non possono più celebrarla, anche se lo vogliono, perché il Tempio, dove secondo la Scrittura dovevano celebrarla, è stato distrutto. Il versetto offre lo spunto a Origene per allargare il discorso a tutte le feste ebraiche, la pentecoste, la festa delle capanne. «Noi pertanto celebriamo le feste e (lo facciamo) anche in modo diverso da come quelli lo facevano. Infatti quelli celebravano in modo tipico finché è arrivata la verità: essendo arrivata la verità, noi diciamo di celebrare la vera pasqua»<sup>35</sup>. Le feste ebraiche, dunque, acquistano un significato spirituale: la pentecoste dei cristiani celebra frutti spirituali e la festa delle capanne ricorda che si è pellegrini sulla terra. In sintesi, cosa sta dicendo Origene? Egli è stato attento, nella sua interpretazione, a non negare in linea di principio l'interpretazione profetica che si riferisce, a un primo livello, alla distruzione del Tempio e alle disgrazie connesse, ma per i cristiani l'unico significato è quello rivelato con il livello mistico della profezia: il suo compimento nella verità di Cristo. L'interpretazione profetica di primo livello è, per così

---

αὐτόν, καὶ τοῦτο ἐστὶν τὸ λεγόμενον· μνήσθητι τῆς συναγωγῆς σου ἧς ἐκτίσω ἀπ' ἀρχῆς (Sal 73,2a) . Καὶ τοῦτο λέγω οἰκονομῶν τὸν λόγον· οἶδα γὰρ ἐγὼ ἀρχὴν ἀπ' ἧς ἐκτίσατο ἕκαστον ἡμῶν ὁ θεός, οἶδα ταύτην τὴν ἀρχὴν ἐμψυχον οὖσαν καὶ ζῶσαν καὶ λέγουσαν “ὁ θεὸς ἐκτίσατό με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ” (Prv 8,22). Ἡ ἀρχὴ Χριστός ἐστιν· ἐκτίσατο οὖν ἀπ' ἀρχῆς, ἀπὸ Χριστοῦ τοῦ ὄντος ἀρχῆς καὶ τοῦ ὄντος τέλους, τοῦ ὄντος ἄλφα καὶ τοῦ ὄντος ὦ (Ap 21,6).

<sup>31</sup> Forse un'espressione diventata proverbiale per indicare la desolazione della vecchia Gerusalemme: cfr. Perrone ed. 2015, 23.

<sup>32</sup> *H73Ps* I, 6, 232: Ἄλλ' ἡμεῖς ὄρος Σιών, ὅπου κατεσκήνωσεν ὁ θεός, λέγομεν εἶναι τὴν μεγαλοφυῆ ψυχὴν, τὴν διανοητικὴν, τὴν διορατικὴν.

<sup>33</sup> *H73Ps* I,7, 233: Περὶ τοῦ νομιζομένου παρὰ Ἰουδαίους ἁγίου οὐ πρόκειται μοι λέγειν· ἐπονηρεύσατο δὲ κατὰ τοῦ ἁγίου, τοῦ σωτήρος, ὅτε εἰς τὸ ὄρος αὐτὸν ἀνεβίβασε.

<sup>34</sup> *H73Ps* I,8, 234: Οὐκέτι οὖν ἀκούω τοῦ προφήτου ἀπλούστερον λέγοντος ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη· μυστικῶς γὰρ εἶπεν ὁ προφήτης εἰδὼς ὅτι τὸ πάσχα ἦν, ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη Χριστός, ὅτι ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη. Ὡς ἐν τῷ πάσχα τὰ πρόβατα, οὕτως ἐν τῷ ἀληθινῷ πάσχα ὁ Χριστὸς ἄγεται. Καὶ ἐνεκαυχῆσαντο οἱ μισοῦντες αὐτὸν ἐν μέσῳ τῆς ἐορτῆς. Διὰ τοῦτο μετ' ἐκείνην ἐορτὴν οὐκέτι ἐορτάζουσιν· ἐμόλυναν τὴν ἐορτὴν, ἐμόλυναν τὰ ἅγια. Κἂν θέλωσιν ἐορτάζειν Ἰουδαῖοι, οὐκέτι δύνανται.

<sup>35</sup> *H73Ps* I,8, 235: Ἡμεῖς οὖν ἐλάβομεν τὰς ἐορτάς καὶ ἐτέρως ἢ ὡς ἐκεῖνοι ἐλάβον. Ἔλαβον γὰρ ἐκεῖνοι τυπικῶς, ἕως ἔλθη ἡ ἀλήθεια· ἐλθούσης δὲ τῆς ἀληθείας, ἡμεῖς λέγομεν ὅτι ἐλάβομεν τὸ πάσχα τὸ ἀληθινόν.

dire, circoscritta e disattivata perché ogni parola del Sal 73 che si riferisce, in positivo, all'elezione di Israele o ai suoi luoghi santi, o alle sue diverse realtà, al presente ha senso solo in riferimento alle realtà cristiane. Le feste giudaiche, che fino alla venuta di Cristo erano legittimamente celebrate in quanto preludevano alla verità di Cristo, adesso sono destituite di significato: «Cristo se ne è andato via da loro, è passato a noi. Quelli lo hanno rigettato, ed egli è giunto a coloro che non lo hanno rigettato, ma lo hanno accolto»<sup>36</sup>. Non possiamo quindi trarre da Origene, proprio a causa di questa sua presa di posizione, nessun elemento descrittivo delle feste ebraiche ai suoi tempi<sup>37</sup>, se non il fatto che venivano celebrate.

La seconda omelia, che riprende l'interpretazione da Sal 73,8 («ha detto la loro stirpe all'unisono: ecco, facciamo cessare tutte le loro feste in onore di Dio sulla terra»), nella prima parte si sofferma ulteriormente sul tema della cessazione delle festività giudaiche, perché prive attualmente di ogni validità. Il presupposto ermeneutico è sempre quello della sostituzione del popolo cristiano al popolo giudaico. Il passo che più ha attirato l'attenzione<sup>38</sup> è quello in cui Origene si rivolge direttamente alle donne cristiane, appellate secondo la 2 Tim 3,6 come «donnicciole cariche di peccati, prese da desideri vari», le quali celebrano gli azzimi «desiderando stare con i piedi in due staffe, giudaizzare e cristianizzare». Il predicatore invoca il loro pentimento e una scelta definitiva: «siate o cristiana o giudea»<sup>39</sup>. L'accenno trova precisa conferma, sia pure in modo più rapido, nella prima omelia sul Sal 77<sup>40</sup>, con la stessa citazione di 2 Tim 3,6, e nelle omelie su Geremia<sup>41</sup> dove l'accusa riguarda ancora una volta le donne e si aggiunge all'altra di osservare il sabato, non lavandosi in quel giorno. Si tratta solo di accenni e non possiamo dedurre troppo su quello che le donne così apostrofate facevano. Probabilmente si tratta soprattutto dell'accurata pulizia da ogni residuo lievitato che la festa di Pesach comportava, in ricordo del pane azzimo mangiato durante la fuga dall'Egitto. E può darsi altresì che questa usanza, senza dubbio indebitata con la pasqua ebraica (ancora oggi si parla di "pulizie di Pasqua"), non assumesse per tutte un significato strettamente connesso a una effettiva dipendenza dalla religiosità ebraica. Mi spingerei anche a ipotizzare che il non lavarsi di sabato sia stato inteso da qualcuna come pretesto per diminuire le incombenze quotidiane. Senza dubbio, però, queste pratiche giudaizzanti sono segni di contiguità culturale e indicano che a Cesarea il gruppo dei cristiani, probabilmente esiguo rispetto alla comunità giudaica, e dove, accanto a convertiti dal paganesimo, non mancavano giudei che erano diventati credenti in Cristo, sentiva in modo particolare la pressione e l'influsso di tradizioni e riti saldamente consolidati nel tempo, quali quelli giudaici, che alcuni di loro avevano condiviso fino a poco tempo prima: di conseguenza si comprendono i continui richiami dei

<sup>36</sup> *H73Ps* I,9, 235: Ἡ Χριστοῦ μετάβασις· μετέβη ἀπ' ἐκείνων, ἦλθε πρὸς ἡμᾶς. Ἐξέβαλον ἐκεῖνοι τὸν Χριστόν, ἦλθε πρὸς τοὺς μὴ ἐκβάλλοντας αὐτόν ἀλλὰ τοὺς παραδεχομένους αὐτόν...

<sup>37</sup> Cfr. Fürst 2014, 276.

<sup>38</sup> Cfr. Fürst 2014, 281.

<sup>39</sup> *H73Ps* II, 3, 242: Παρακαλῶ, εἴ τινὰ ἐστὶ γυναικάρια σεσωρευμένα ἁμαρτίαις, ἀγόμενα ἐπιθυμίαις ποικίλαις, ἐπιθυμοῦντα ἐπ' ἀμφοτέρα βᾶν τὸς πόδας, καὶ Ἰουδαῖζειν καὶ Χριστιανίζειν, μεταβάλεσθε· ἢ Ἰουδαία ἢ Χριστιανὴ γένησθε.

<sup>40</sup> *H77Ps* I,4, 358.

<sup>41</sup> *Hler* XII,13; SC 238, 46.

responsabili della chiesa locale. La necessità di stabilire confini è tanto più impellente dal momento che, in caso di confronto diretto, i giudei rivendicavano a sé l'autentica pietà, e ciò poteva essere destabilizzante per cristiani che fossero incapaci di dare ragione della personale scelta religiosa<sup>42</sup>.

Ma non si trattava solo di uno spontaneo mantenimento di alcune pratiche giudaiche. C'erano gruppi cristiani, i cosiddetti ebioniti, che consapevolmente osservavano la Legge giudaica, ritenendola necessaria per la salvezza<sup>43</sup>. Per Origene sono l'emblema di ciò che il cristiano deve evitare, anche se in queste omelie non li considera fra gli eretici<sup>44</sup> e non si sofferma sulla loro cristologia. Perciò, all'avvio della seconda omelia sul Sal 76, prendendo spunto dal v. 11a («e ho detto: ora ho cominciato»), egli, in tono particolarmente ispirato, elenca una serie di esempi per far comprendere come, dopo essersi sviati variamente dalla via cristiana si possa iniziare di nuovo e dire con il salmista «ora ho cominciato». Il primo esempio proposto riguarda il pagano che si fa cristiano ma si imbatte in un *didaskalos* ebionita, che lo convince a osservare la Legge: così si trova a giudaizzare credendo di essere cristiano. Ma quando, con l'aiuto di Dio, riesce a passare dai tipi alla verità può dire: «ora ho cominciato»<sup>45</sup>. L'esempio propone una situazione concreta che doveva essere ben nota ai suoi ascoltatori di Cesarea<sup>46</sup> e in generale ben diffusa in Palestina. A riguardo, è opportuno ricordare come, prima di Origene, Clemente Alessandrino, appena giunto a Gerusalemme presso il vescovo Alessandro, scrisse un'opera *Contro i giudaizzanti*<sup>47</sup>.

Anche nella seconda omelia su Sal 73 l'attenzione di Origene è rivolta alla spiegazione spirituale, che verso la fine definisce con il termine tecnico di tropologia. Ed è sempre verso la fine, in corrispondenza di Sal 73,13 («tu hai vinto con la tua potenza il mare, tu hai spezzato le teste dei draghi sull'acqua») che, dopo aver fino ad allora avuto cura di mantenere, sia pure in sottofondo, l'interpretazione letterale, si sbilancia a dire che il versetto si comprende meglio in senso spirituale<sup>48</sup> e lancia un'interrogativa retorica a chi vuole fermarsi all'interpretazione letterale: «Chi può non allegorizzare e chi non ritiene che siamo forzati a farlo?»<sup>49</sup>, proseguendo poi a mostrare le assurdità derivanti dalla lettera.

<sup>42</sup> *H75Ps* 1, 280: Ὅτι μὲν γνωστὸς ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ὁ θεὸς ἀ γέγραπται, δῆλόν ἐστι καὶ ὅτι Ἰουδαῖοι τὸν τόπον διηγοῦνται διὰ τὸ κεκληρῶσθαι αὐτοὺς τὴν χώραν ταύτην καὶ οἰεσθαι παρ' αὐτοῖς μόνους εἶναι τὴν θεοσεβείαν, φανερόν ἐστι.

<sup>43</sup> Gli ebioniti erano, al tempo di Origene, accusati anche di avere una concezione cristologica inadeguata, perché consideravano Cristo un uomo, eletto da Dio a figlio.

<sup>44</sup> Cfr. Le Boulluc 2014, 265.

<sup>45</sup> *H76Ps* II, 1, 313: Οἷον ἠθέλησέ τις Χριστιανίζειν ἀπὸ ἐθνικοῦ βίου, ἐμπέτωκε δὲ Ἐβιοναίῳ διδάσκοντι αὐτὸν τηρεῖν τὰ ρητὰ τοῦ νόμου· οὗτος χρόνον βεβίωκεν ἐν τῷ Ἐβιονισμῷ Ἰουδαίων μετὰ τοῦ νομίζειν Χριστιανίζειν, ὕστερον τοῦ θεοῦ αὐτὸν ἐνεργητήσαντος ἔμαθεν ὅτι σκιὰν ἔχει ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν (Eb 10,1) ἢ καὶ οὐκ ἐκεῖνά ἐστι τὰ ἀληθινὰ μυστήρια. Μαθὼν δὲ μετὰ τὸν κάματον τὸν ἐν Ἐβιονισμῷ τίς ἢ ὁδὸς ἢ οὐ τυπικὴ ἀλλ' ἀληθινὴ καὶ γνοὺς ὅτι οὐκ ἔχει ὁδὸν τὴν ἀληθινὴν, εἶποι ἄν – εἰ καὶ πολὺν χρόνον πεποίηκεν τῇ δοκούσῃ θεοσεβείᾳ – ὅτε ἤρξατο κατὰ τὴν ἀλήθειαν βιοῦν· νῦν ἠρξάμην.

<sup>46</sup> Cfr. Fürst 2014, 282.

<sup>47</sup> Cfr. Eusebio, *Historia ecclesiastica* VI,13,3.

<sup>48</sup> *Ps73Hom* II,6, 247: Ὅτι δὲ ἡ θάλασσα μᾶλλον ἐπὶ τοῦ πνευματικοῦ ἀρμόζει ἢ ἐπὶ τοῦ σωματικοῦ, δῆλον ἐκ τῶν ἐξῆς· σὺ συνέτριψας τὰς κεφαλὰς τῶν δρακόντων ἐπὶ τοῦ ὕδατος.

<sup>49</sup> *Ps73Hom* II,7, 249: Εἶτα πάλιν τροπολογία· τίς δύναται μὴ ἀλληγορεῖν; Εἰπάτω ὁ προσκόπτων καὶ μὴ νομίζων βιαίως ἡμᾶς ταῦτα λέγειν...

Dal che deduciamo (e non è l'unico passo in queste omelie) che Origene si trova a Cesarea di fronte a un uditorio a volte insofferente verso il metodo allegorico<sup>50</sup>.

Mi sono soffermata su queste due omelie (la terza non presenta variazioni rispetto all'andamento individuato) per mostrare un tipo di interpretazione omiletica tutta indirizzata alla polemica anti giudaica. Origene parte dallo schema tradizionale che definisce il rapporto fra Israele e il nuovo popolo cristiano: i cristiani hanno sostituito l'Israele storico che è stato incapace di leggere la propria storia secondo l'ottica cristologica: in questo ambito egli è poi incline a personalizzare l'interpretazione cristologica per indicare al cristiano un modo di vita conforme a Cristo.

Vediamo ora, più rapidamente, altri elementi che emergono dalle omelie del *Cod. Mon. Gr.* 314.

Nella prima omelia sul Sal 77 Origene ribadisce che la Legge di Mosè è transitoria: prima di Mosè si veniva salvati senza ottemperare alle disposizioni che sarebbero state date solo successivamente<sup>51</sup>.

Il rigetto che Dio compie nei riguardi dei giudei viene ampiamente orchestrato nella prima omelia su Sal 36, contenente l'interpretazione di Dt 32,21 («essi mi hanno spinto alla gelosia contro un non dio, mi hanno fatto adirare contro i loro idoli, e io li spingerò alla gelosia verso un popolo che non è un popolo, contro un popolo stolto li farò adirare»), un passo particolarmente adatto al suo scopo. Grazie a questo versetto, infatti, Origene può servirsi delle denunce dei profeti contro il pericolo rappresentato per Israele dall'idolatria, saldandole in modo originale all'accusa particolarmente forte nei confronti dei giudei del suo tempo. Costoro vengono a patti con gli idolatri, cui invece si dovrebbero opporre, per perseguire insieme ad essi i cristiani (cioè il popolo di Dt 32,21, “stolto” perché non aveva la Legge di cui godevano i giudei) che invece si sono liberati dall'idolatria<sup>52</sup>. Di questa omelia abbiamo la traduzione rufiniana, che insiste con ancor maggiore durezza sul punto<sup>53</sup>. La critica verso i giudei prelude tuttavia, anche in questo caso, alla messa in guardia nei confronti dei cristiani, che possono cadere, a maggior ragione in quanto provengono dall'idolatria, nello stesso errore: «ma anche l'Apostolo dice: “forse che spingiamo alla gelosia il Signore? Siamo forse più forti di lui?” (1 Cor 10,22). Dice queste cose parlando dei sacrifici e degli idoli. Vogliamo spingere alla gelosia il Signore

<sup>50</sup> Manlio Simonetti ha illustrato ampiamente questo aspetto nella presentazione dell'edizione critica delle omelie del *Cod. Mon. Gr.* 314, tenutasi a Bologna, Università Alma Mater (Aula Pascoli), lo scorso 19 giugno. L'intervento sarà pubblicato sul numero di *Adamantius* 2016.

<sup>51</sup> *H77Ps* I, 3,357: Ἐσώθησαν γὰρ καὶ οἱ πρὸ Μωϋσέως οὐ τὸν νόμον ἀναγινώσκοντες Μωϋσέως· οὐδὲ γὰρ περιετέμνοντο τῇ ὀγδόῃ ἡμέρᾳ. Κἂν Ἰουδαῖοι βιάζονται, οὐδὲ ἐποίει τὰ τοῦ νόμου γράμματα καὶ ὅσα ἐστὶν ἀναγεγραμμένα ἐν Λευϊτικῷ Ἐνώχ καὶ Ἄβελ, ἀλλὰ ἦν καθ' ἐκάστην γενεάν τὰ ἀρμόζοντα τοῖς καιροῖς καὶ σώζοντα τοὺς βουλομένους σώζεσθαι.

<sup>52</sup> *H36Ps* I, 1; GCS, 115: Καὶ ἐὰν ἴδῃς Ἰουδαῖον ἐπὶ μὲν τῶν ἐθνῶν μὴ κινούμενον, ἀλλὰ βλέποντα εἰδωλολατρίαν καὶ μὴ μισοῦντα εἰδωλολατρίαν μηδὲ ἀπεχόμενον αὐτῶν, Χριστιανῶ δὲ ἀπεχθανόμενον τῷ καταλιπόντι τὰ εἰδῶλα, κἂν κατὰ τοῦτο ὁμονοοῦντι αὐτῶ· ἐπὶ ἴδῃς οὖν τὸν Ἰουδαῖον τίνα τρόπον μισεῖ, τίνα τρόπον ἐπιβουλεύει Χριστιανῶ, νόει ὅτι πεπλήρωται ἡ προφητεία λέγουσα· καὶ ἐγὼ παραζηλώσω αὐτοὺς ἐπ' οὐκ ἔθνει.

<sup>53</sup> Cfr. Prinziavalli 2015.

mangiando idoli come i giudei lo spinsero alla gelosia con la loro idolatria?»<sup>54</sup>. Presso i giudei, in conseguenza della loro incredulità, c'è carestia spirituale<sup>55</sup> e bisogna evitare che questo accada anche ai cristiani.

Emergono in queste omelie, a ben vedere, anche tracce di una polemica da parte giudaica nei confronti dell'interpretazione cristiana di versetti riferiti a Cristo e alla sua nuova legge. Per esempio, a proposito di Ger 39,39 («darò ad essi un altro cuore perché mi temano e un'altra via») Origene ricorda che «gli ingegnosi giudei riferiscono queste cose al tempo futuro»<sup>56</sup>.

#### 4. ISRAELE NELLA RIFLESSIONE TEOLOGICA DI ORIGENE

Il quadro che emerge dalle Omelie sui Salmi del *Cod. Mon. Gr.* 314 non si discosta, in linea generale, dalle risposte riguardanti l'incredulità di Israele nei confronti di Gesù, considerato il Cristo, che la tradizione teologica precedente aveva elaborato. Già Giustino aveva mosso una serie di accuse ai giudei ed esposto la dottrina della sostituzione<sup>57</sup>. Origene, quando lo reputa opportuno, e ciò avviene soprattutto nell'attività omiletica, riprende questo armamentario. Da questo punto di vista l'analisi delle nuove omelie non cambia ciò che sapevamo. Semmai ci rende ancora più consapevoli del fatto che, nella predicazione ai fedeli, le esigenze del quotidiano comportano l'accentuarsi della polemica antiggiudaica, a scapito delle sfumature che Origene inserisce in altre opere, come abbiamo visto sopra, e a scapito di quella comprensione più profonda e variegata del mistero di Israele, legata alle sue convinzioni esoteriche sulla vicenda delle creature razionali. Può essere interessante, a questo punto, prima di concludere, richiamare rapidamente questo ulteriore livello di riflessione.

La dottrina del ripudio di Israele non fa venire meno la particolare prospettiva cosmologica di Origene, che vede ai due poli, l'inizio e la fine, la caduta precosmica delle creature razionali e l'apocatastasi e che si combina felicemente con la giustificazione del momentaneo accecamento di Israele, funzionale a permettere l'accesso alla fede dei gentili innestati come rami di olivastro nell'olivo buono, cioè l'Israele credente<sup>58</sup>, data da Paolo in Rm 11. Quel Paolo che aveva cercato in tutti i modi, ricorda Origene in queste omelie, di conquistare i giudei alla fede (cfr. 1 Cor 9,20), «con il congiudaizzare» (συνιουδαΐζειν) come dice, adoperando uno straordinario *hapax*<sup>59</sup> nella nona omelia sul Sal 77<sup>60</sup>. Pertanto egli legge a più livelli sia l'identità di Israele sia la vicenda dell'Israele storico.

<sup>54</sup> *H36Ps* I, 1; GCS, 116: Ἀλλὰ καὶ ἂν ὁ ἀπόστολος λέγῃ ἢ παραζηλοῦμεν τὸν κύριον; Μὴ ἰσχυρότεροι αὐτοῦ ἐσμεν; (ἐν τῷ περὶ θυσίας καὶ περὶ εἰδωλοθύτων λόγῳ ταῦτα φησι· θέλομεν παραζηλωσαί τὸν κύριον ἐν τῷ ἐσθίειν εἰδωλόθυτα καὶ ζῆλον αὐτῷ ἐγείρει ὡς Ἰουδαῖοι ἤγειραν αὐτῷ ζῆλον ἐπὶ τῇ εἰδωλολατρῷ;)

<sup>55</sup> *H36Ps* III,1, 150: Οὐκοῦν λιμός ποτε γίνεται, ὅτε οὐκ εἰσὶν οἱ λέγοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, οἷον νῦν παρὰ Ἰουδαίους λιμός ἐστίν· ποῦ γὰρ προφήται;

<sup>56</sup> *H77Ps* I,3,357: Ἄλλ' εὐρησιλογούντες Ἰουδαῖοι λέγουσι ταῦτα εἰς τὸν μέλλοντα αἰῶνα λέγεσθαι.

<sup>57</sup> Otranto 2010. Cfr. Munnich 2013. Per le accuse a Israele in Origene cfr. Sgherri 1982.

<sup>58</sup> Prinziwalli 2013, 4.

<sup>59</sup> Non sono pochi gli *hapax legomena* in queste omelie: cfr. Perrone ed. 2015, 12 e 60.

<sup>60</sup> *H77Ps* IX, 1, 466: Ἄλλ' ὁρῶν καὶ ἄλλους Ἰουδαΐζοντας καὶ ἀπεστραμμένους τὴν κοινότητα τοῦ βίου τῶν ἀνθρώπων, καὶ θέλοντας Ἰουδαΐζειν φαντασία τοῦ τηρεῖν τὸν Ἰουδαϊσμόν, καὶ τοῖς τοιοῦτοις οὖν ὁ Παῦλος Ἰουδαίος ἐγίνετο. Εἰ γὰρ ὅπερ ἐφρόνει, ἐδείκνυε καὶ παρίστησιν ἑαυτὸν συνέστιον καὶ συνόμιλον τοῖς ἀπὸ

Israele è etimologicamente (anche se arbitrariamente) per Origene “colui che vede Dio”. Dunque indica la condizione superiore dell’anima, che, alla maniera platonica, rappresenta l’identità dell’essere umano<sup>61</sup>. Ciascuna anima che arrivi a uno stadio superiore di vita spirituale potrà essere Israele. Questa prospettiva si dispiega in senso cosmologico nel trattato di ermeneutica contenuto nel IV libro del *De principiis*, dove Origene, sulla base del principio ermeneutico che tutta la Scrittura è spirituale e parla di realtà spirituali, intende gli avvenimenti storici e i luoghi di Israele non solo in riferimento a Cristo e alla Chiesa, secondo la tradizionale tipologia praticata dai cristiani, ma in riferimento a realtà superiori. Si tratta di un *excursus* (*De principiis* IV,3.6-13) che, proprio per la sua ampiezza, segnala l’importanza che Origene vi ravvisa. In esso, infatti, egli fa preciso riferimento alla dottrina della preesistenza dei *noes*; gli autori della *Philocalia*, antologia di passi origeniani, che hanno conservato il testo greco del trattato ermeneutico del libro IV, hanno per prudenza o messo vari passi su tale dottrina, che invece la traduzione di Rufino e i criteri ermeneutici<sup>62</sup>, una serie di passi paolini nei quali si parla di «Israele secondo la carne» (1 Cor 10,18) per cui Origene deduce immediatamente l’esistenza di Israele secondo lo spirito<sup>63</sup>; si nega che tutti i discendenti di Israele siano Israele (Rm 9,6) e si specifica che esiste un «giudeo nell’intimo» (Rm 2,28). Su questa base paolina Origene conclude che i fatti di Israele che sul piano storico sarebbero ben miseri (ἐπὶ τῇ λέξει ταπεινὰ τυγχάνουσαι) hanno bisogno di una ἀναγωγὴ μυστική: «se in forma sensibile sono fatte promesse intelleggibili, non sono corporei neppure coloro cui le promesse sono indirizzate»<sup>64</sup>. In altri termini, ciò che è avvenuto nella storia è l’ombra di ciò che nel presente avviene nell’intimo degli animi, dove un convertito dal paganesimo può appartenere all’Israele spirituale, ed è al tempo stesso un rispecchiamento di ciò che è avvenuto nel mondo celeste da cui provengono le anime degli uomini. Un brano conservato solo da Rufino è molto chiaro a riguardo: «ma forse si potrà intendere in maniera più appropriata che come c’è una Gerusalemme e una Giudea nei cieli e una gente che li abita e che è chiamata Israele, così è possibile che vicino a questi ci siano luoghi chiamati Egitto Babilonia Tiro Sidone e i principi di quei luoghi e le anime che li abitano son chiamati Egizi, Babilonesi, Tirii Sidonii. Alcuni di quelli, in relazione alla condotta lì tenuta, sono condotti in prigionia, per cui si dice che sono discesi dai luoghi migliori e più elevati della Giudea in Babilonia o in Egitto, o sono stati dispersi fra altre genti»<sup>65</sup>. Se la storia di Israele, considerata in se stessa poca cosa, diventa simbolo delle dinamiche spirituali, anche la sostituzione del popolo cristiano come *verus Israel*, avvenuta storicamente, è, nell’ottica più profonda di Origene, soggetta allo stesso trasferimento di senso, per quanto riguarda il discorso sui singoli individui, che è poi ciò che sta a cuore a Origene, anche come

---

τῶν ἐθνῶν, οὐκ ἂν ἐκέρδησεν Ἰουδαίους. Καὶ ἐπεὶ εἴ ποτε Ἰουδαίους περιπεπτόκει, ἐπὶ τοσοῦτον συνιουδαίειεν ἕως οὗ ἀγοράσῃ τοὺς Ἰουδαίους· Τιμόθεον μὲν περιέτεμεν, ἑαυτὸν δὲ ἐξύρῃσε καὶ προσφορὰν προσήνεγκεν ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον. Τοῦτο γὰρ ἑώρα λυσιτελεῖς Ἰουδαίους, ἵνα κερδηθῶσιν.

<sup>61</sup> Cfr. *De principiis* IV,2,7; *C. Cels.* VII,38.

<sup>62</sup> Cfr. Cocchini 2006.

<sup>63</sup> *De principiis* IV, 3,6.

<sup>64</sup> Fernández 2015, 892.

<sup>65</sup> Trad. Simonetti 1968, 527. Per il testo critico cfr. Fernández 2015, 902.

predicatore. Si può essere cristiani in quanto battezzati, ma non appartenere all'Israele spirituale, ed è questa la sua costante preoccupazione. Difatti nelle omelie il discorso sulla sostituzione della Sinagoga con la Chiesa sfocia volentieri in un richiamo a non ripetere l'errore dell'Israele storico, come abbiamo visto sopra. Nessuna condizione storica, nessuna appartenenza, garantisce l'effettiva condizione interiore: il cristiano è tale solo se in progresso continuo. Origene personalizza a beneficio dei suoi ascoltatori il monito che era di Paolo stesso, rivolto ai rami dell'olivastro, cioè i gentili convertiti<sup>66</sup>, inseriti nell'olivo buono.

Forse è in ragione di questo dinamismo sempre ribadito (e della conseguente precarietà di ogni posizione acquisita) che i testi di Origene, anche quelli dei commentari, non sono chiari sulla sorte dell'Israele storico. Se nell'orizzonte apocatastatico c'è la salvezza generale cui si arriverà attraverso una successione di mondi/eoni tale da garantire allo stesso tempo la libera conversione degli esseri razionali a Dio e l'onnipotenza provvidente di Dio, e dunque la sorte di Israele confluisce in quella comune dell'umanità e di tutte le creature (compresi i demoni), si resta invece incerti sul senso che Origene ha dato al passo paolino di Rm 11,26 («quando la pienezza delle genti sarà entrata, allora tutto Israele sarà salvato»). Origene lo legge alla luce dell'apocatastasi, oppure assegna già alla fine dell'eone presente la salvezza di Israele? L'esegesi origeniana del passo, come ha ben visto Giuseppe Sgherri nel suo ampio studio che resta fondamentale, oscilla proprio riguardo alla collocazione della salvezza di Israele alla fine di questo eone o alla fine dei tempi<sup>67</sup>. Un solo punto è stabile, ed è espresso molto chiaramente in una delle omelie su Geremia: «Non ha detto: Quando tutte le genti saranno salvate, allora tutto Israele sarà salvato, ma Quando la pienezza delle genti sarà entrata, allora tutto Israele sarà salvato (Rm 11,25-26). Non che chi è Israele<sup>68</sup> sarà salvato dopo tutte le genti, ma dopo la pienezza delle genti. Se qualcuno è dunque capace, così come ha trovato l'Israele salvato dopo la pienezza delle genti, percorrendo la Parola consideri quando “tutti serviranno Dio”, secondo le parole di Sofonia, “sotto un unico giogo e dai confini dell'Etiopia porteranno a lui offerte” (Sof 3,9; Sal 67,32)<sup>69</sup>. La pienezza quindi è in contrapposizione alla totalità e corrisponde a un numero stabilito da Dio, e in quanto tale pieno, completo, come primizia. Resta incertezza se Israele, in questo caso, rappresenti l'Israele storico, salvato alla fine di questo eone e successivamente le altre genti, oppure se rappresenti l'insieme delle creature razionali salvate prima dei demoni, rappresentati dagli Etiopi. In ogni caso, ne abbiamo a sufficienza per comprendere la complessità del pensiero di Origene.

<sup>66</sup> Le omelie di Origene sono piene di questi ammonimenti: l'elenco è in Sgherri 1982, 429, n. 3. Significative le omelie su Geremia, rimaste nell'originale greco, dove questo richiamo è particolarmente evidente: *Hler* IV,2-6; *Hler* X,6; *Hler* X,8; *Hler* XI,13; *Hler* XIII,2; *Hler* XVIII,5; *Hler* XIX,14; *Hler* XX,9.

<sup>67</sup> *Hlos* VIII,5; *HGen* V,5 (prospettiva dell'apocatastasi); *HNum* XVIII,4; *CMt* XVI,26 (fine di questo eone). Tutta la discussione è in Sgherri 1982, 428-444.

<sup>68</sup> Accolgo la traduzione di Sgherri 1982, 436, che si basa sulla correzione (possibile) del  $\tau\iota\varsigma$  indefinito in  $\tau\iota\varsigma$  interrogativo. Per il resto la traduzione è di L. Mortari (1995).

<sup>69</sup> *Hler* V,4, SC 232, 290.

## 5. CONCLUSIONE

La raccolta del *Cod. Mon. Gr.* 314, per l'insistenza sulla polemica anti giudaica che viene atteggiata spesso come polemica su testi scritturistici e per l'attenzione che Origene mette a non trascurare l'interpretazione letterale, consente di precisare la situazione dei cristiani a Cesarea come esposti a una duplice situazione di conflittualità e di influenza esercitata dai giudei. E permette di comprendere meglio la sfida affrontata da Origene con il suo passaggio in terra palestinese.

## BIBLIOGRAFIA

- BOYARIN, D.  
2004 *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004.
- BROWN, R.E. - FITZMYER, J.A. - MURPHY, R.E. (eds.)  
1968 *The Jerome Biblical Commentary*, I, Englewood Cliffs 1968.
- COCCHINI, F.  
2006 *Origene teologo esegeta per una identità cristiana*, Bologna 2006.
- DORIVAL, G. - NAIWELD, R.  
2013 Les interlocuteurs hébreux et juifs d'Origène à Alexandrie et à Césarée: O. ANDREI (ed.), *Caesarea Maritima e la scuola origeniana. Multiculturalità, forme di competizione culturale e identità cristiana. Atti dell'XI Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Arezzo, 22-23 settembre 2011)* (Supplementi di Adamantius 3), Brescia 2013, pp. 121-138.
- DE LANGE, N.R.M.  
1976 *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine*, Cambridge 1976.
- DUNN, J.D.G.  
1991 *The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London 1991.
- FERNÁNDEZ, S.  
2015 *Orígenes. Sobre los principios*, Madrid 2015.
- FÜRST, A.  
2014 Judentum, Judenchristentum und Antijudaismus in den neu entdeckten Psalmenhomilien des Origenes: *Adamantius* 20 (2014), pp. 275-287.
- GRAFTON, A. - WILLIAMS, M.  
2011 *Come il cristianesimo ha trasformato il libro*, Roma 2011.
- KINZIG, W.  
1991 'Non-Separation'. Closeness and Co-operation between Jews and Christians in the Fourth Century: *Vigiliae Christianae* 45 (1991), pp. 27-53.
- LE BOULLUEC, A.  
2014 La polémique contre les hérésies dans les *Homélies sur les Psaumes* d'Origène (*Codex Monacensis Graecus* 314): *Adamantius* 20 (2014), pp. 256-274.
- LEVEY, I.M.  
1975 Caesarea and the Jews: CH.T. FRITSCH - G. DOWNEY (eds.), *The Joint Expedition to Caesarea Maritima. I. Studies in the History of Caesarea Maritima*, Missoula 1975, pp. 43-78.
- LEVINE, L.I.  
1975 *Caesarea under Roman Rule*, Leiden 1975.

- MOLIN PRADEL, M.  
2012 Novità origeniane dalla Staatsbibliothek di Monaco di Baviera: il Cod. Graec. 314: *Adamantius* 18 (2012), pp. 16-40.
- MONACI CASTAGNO, A.  
1987 *Origene predicatore e il suo pubblico*, Milano 1987.  
1997 Ridefinire il confine: ebrei, giudaizzanti, cristiani nell'*Adversus Iudaeos* di Giovanni Crisostomo: *Annali di Storia dell'Esegesi* 14/1 (1997), pp. 135-152.
- MUNNICH, O.  
2013 Le judaïsme dans le Dialogue avec Tryphon: une fiction littéraire de Justin: S. MORLET - O. MUNNICH - B. POUDERON (éds.), *Les Dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 décembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne* (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 196), Paris 2013, pp. 95-156.
- MURRAY, M.  
2000 Jews and Judaism in Caesarea Maritima: T.L. DONALDSON (ed.), *Religious Rivalries and the Struggle for Success in Caesarea Maritima*, Waterloo (Ontario) 2000, pp. 127-152.
- NAUTIN, P.  
1977 *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977.
- NORELLI, E.  
2000 Origene (vita e opere): A. MONACI CASTAGNO (ed.), *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, pp. 293-302.
- OTRANTO, G.  
2010 La polemica anti giudaica negli scritti del II secolo: P. STEFANI (ed.), *Quando i cristiani erano ebrei*, Brescia 2010, pp. 127-163.
- PAZZINI, D.  
1999 Il prologo di Giovanni in Origene e Gregorio di Nissa: W.A. BIENERT - U. KUHNWEG (eds.), *Origeniana Septima*, Leuven 1999, pp. 497-504.
- PERRONE, L.  
2013a Origene e la 'Terra santa': O. ANDREI (ed.), *Caesarea Maritima e la scuola origeniana. Multiculturalità, forme di competizione culturale e identità cristiana. Atti dell'XI Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Arezzo, 22-23 settembre 2011)* (Supplementi di Adamantius 3), Brescia 2013, pp. 139-160.  
2013b Origene rediuius: la découverte des Homélie sur les Psaumes dans le Cod. Gr. 314 de Munich: *Revue des Etudes Augustiniennes* 59 (2013), pp. 55-93.
- PERRONE, L. (ed.)  
2015 *Origenes Werke. Dreizehnter Band. Die neuen Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314. Herausgegeben von Lorenzo Perrone in Zusammenarbeit mit Marina Molin Pradel, Emanuela Prinzevalli und Antonio Cacciari*, Berlin 2015.
- PRINZIVALLI, E.  
1997 Sicubi dubitas, Hebraeos interroga. Girolamo tra difesa dell'Hebraica veritas e polemica anti giudaica: *La Bibbia nella polemica anti ebraica. Annali di Storia dell'esegesi* 14/1 (1997), pp. 179-206.  
2013 "Noi" e "loro". La lacerazione indicibile. Ebrei e cristiani nel I e nel II secolo: A. CATASTINI (ed.), *La percezione dell'ebraismo in altre culture e nelle arti, Atti del convegno, 8-9 ottobre 2012, Odeion - Facoltà di Lettere e Filosofia, Sapienza Università di Roma* (Quaderni di Vicino Oriente VI), Roma 2013, pp. 1-13.

- 2015 Rufino traduttore delle omelie origeniane sui Salmi alla luce della scoperta del Mon. Gr. 314: *Auctores Nostris* 15 (2015), pp. 45-63.
- RINALDI, G.  
2013 Pagani e cristiani a Cesarea Marittima: O. ANDREI (ed.), *Caesarea Marittima e la scuola origeniana. Multiculturalità, forme di competizione culturale e identità cristiana. Atti dell'XI Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Arezzo, 22-23 settembre 2011)* (Supplementi di Adamantius 3), Brescia 2013, pp. 25-94.
- RIZZI, M.  
2002 *Gregorio il Taumaturgo, Encomio di Origene*, Milano 2002.
- SGHERRI, G.  
1976 Il 'patriarca Iullo' (Origene, Prol.Ps.). Qualche nota in merito ad una identificazione: *Aevum* 50 (1976), pp. 142-150.  
1982 *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene* (Studia Patristica Mediolanensia 13), Milano 1982.
- STENBERGER, G.  
2013 Ebraismo a Cesarea Marittima. Personalità rabbiniche e temi esegetici al tempo di Origene ed Eusebio: O. ANDREI (ed.), *Caesarea Marittima e la scuola origeniana. Multiculturalità, forme di competizione culturale e identità cristiana. Atti dell'XI Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Arezzo, 22-23 settembre 2011)* (Supplementi di Adamantius 3), Brescia 2013, pp. 95-104.
- WILKEN, R.L.  
1983 *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, Berkeley - Los Angeles - London 1983.

NOTE SU ALCUNI MOTIVI EGIZI  
PRESENTI NELLA CULTURA MATERIALE GIUDAICA

Loredana Sist - Roma

*The archaeological researches conducted in Israel and in the nearby areas have brought to light many Egyptianizing objects, especially ivories and seals, dating back to the period when Israel was already organized as an independent state. This seems to have been the result of the persistence of some Canaanite traditions into the Jewish society and the attention towards the Egyptian culture was certainly part of this continuity.*

Keywords: Israel; productions; Egyptianizing; ivories; seals

Dal momento della scoperta delle lettere di Amarna avvenuta casualmente a Tell el-Amarna nel 1887, lettere il cui contenuto costituì un argomento molto importante per la definizione storica dei rapporti intercorsi tra Egitto e i paesi dell'area vicino-orientale nella seconda metà del II millennio a.C.<sup>1</sup>, l'indagine archeologica portata avanti in ambito cananeo ha recuperato, in cento anni di attività, moltissimi materiali che presentano una notevole influenza egiziana. Tali ricerche hanno dimostrato che fu soprattutto nel XIII secolo a.C., ovvero nel Bronzo Tardo IIB (corrispondente alla XIX dinastia in Egitto), che la presenza di oggetti in stile egizio aumentò in misura significativa nei siti cananei. Una diffusa presenza di manufatti analoghi è attestata anche nell'Età del Ferro IA, fino dunque alla metà del XII secolo a.C., periodo che, come è noto, vide in area palestinese la formazione di una confederazione tribale<sup>2</sup>. Dopo tale data, la frequenza sembra diminuire ma non scomparire; prosegue anzi per tutto il periodo tardo-ramesside e il III Periodo Intermedio, ovvero almeno fino alla fine dell'VIII secolo a.C., periodo in cui, nell'area che ci interessa, si era instaurata la monarchia di Israele.

Il fenomeno ampiamente studiato è stato etichettato come "emulazione d'élite": nei rapporti tra culture prestigiose e comunità circostanti, quest'ultime tendono a recepire alcune caratteristiche proprie delle prime, adatte a sottolinearne caratura sociale e autorità<sup>3</sup>. L'emulazione è evidentemente più forte se i rapporti tra i due paesi sono vincolati a forme di potere diretto o misto (in una sorta di vassallaggio) come fu appunto nel corso del Nuovo Regno egiziano. Ma anche ai tempi in cui Israele si era organizzato in uno stato monarchico indipendente, pur tuttavia l'Egitto, anche se diviso e conteso da dinastie parallele, continuava ad esercitare il fascino proprio di una grande civiltà.

Nonostante gli studi biblici abbiano tendenzialmente evitato, almeno fino ad anni recenti, di rilevare il perdurare di consuetudini cananee nella novella società giudaica<sup>4</sup> e abbiano preferito invece rimarcare gli elementi ebraici innovativi, è ormai innegabile che alcuni aspetti della precedente civiltà del luogo siano stati recepiti e abbiano continuato a persistere sia durante la monarchia unitaria, sia durante i Due Regni. L'attenzione verso

---

<sup>1</sup> Cfr. l'introduzione in: Liverani 1998.

<sup>2</sup> Per una sintesi: Liverani 1987, 44-46.

<sup>3</sup> Higginbotham 2000, 6-9.

<sup>4</sup> Suter 2010, 993-994.

l'arte e la cultura egiziana fa senz'altro parte di questa continuità. Un esempio significativo in tal senso è costituito proprio dagli avori e dalla glittica.

## 1. GLI AVORI

Gli avori del Vicino Oriente costituiscono un ricchissimo patrimonio figurativo che copre un arco di parecchie centinaia d'anni. Esso presenta uno straordinario ed originale *mélange* di molteplici tradizioni perduranti nel tempo ma rese di volta in volta con stili e dettagli diversi. Vi è dunque una storia della produzione eburnea che è in corso di approfondimento e completamento, nel tentativo di superare il generico e purtroppo diffuso appiattimento cronologico di iconografie e scuole, atteggiamento imperante fino ad alcuni decenni fa. Molti studi si sono incentrati sullo scambio culturale tra *core* e *periphery*<sup>5</sup>, sottolineando l'impossibilità di definire *a priori* confini esatti tra tradizioni e influenze<sup>6</sup>. Molto si è discusso e si discute su luoghi e laboratori di produzione, su forme di distribuzione e tipologia della committenza: i frequenti ritrovamenti di avori in varie località di Israele nel corso delle attuali approfondite indagini archeologiche che stanno portando a una revisione della sua storia culturale<sup>7</sup>, pongono ormai all'attenzione degli studiosi l'inequivocabile esistenza di manifatture locali che, fino a pochi anni fa, era stata ignorata o addirittura negata.

Ecco per esempio cosa scriveva al riguardo R.D. Barnett nel 1982 a proposito degli avori di Samaria<sup>8</sup>: «The great discovery of ivories at Samaria (...) constitutes the only ivory hoard of the Iron Age as yet found in Palestine, in spite of much excavation there, and is clear indication that the ivories were non-native, i.e., non-Palestinian work (...)». Aggiungeva inoltre che gli avori di Samaria «formed part of the pagan cult material of ivory which she (Jezebel) is known to have introduced».

Claudia Suter che dirige un importante e complesso progetto di studio sugli avori di Samaria ha recentemente notato che Barnett – ma come lui molti altri studiosi – non poteva proprio concepire una produzione locale in Israele<sup>9</sup>.

Irene Winter, dal canto suo, nel 2010 osservava<sup>10</sup>: «One cannot deny the possibility that some of the Samaria ivories could have been manufactured at Samaria itself – either by itinerant craftsmen or by residents, possibly of foreign origin – especially as unworked tusk fragments were reputedly found at the site. This in itself would not constitute sufficient evidence to suggest production at Samaria, since portions of tusks can be incorporated into finished objects».

La questione, insomma, appare complessa anche se ormai sembra generalmente accettata la teoria dell'esistenza di un *South Syrian Group* di avori prodotti direttamente nella Siria meridionale e in Israele<sup>11</sup>. Non è mia intenzione intervenire in questa sede su tale problematica che, per altro, esula dal mio campo di ricerca, ma vorrei presentare alcune

---

<sup>5</sup> Higginbotham 2000, 6-9.

<sup>6</sup> Suter 2010, 994.

<sup>7</sup> Suter 2011, 220.

<sup>8</sup> Si veda Barnett 1982, 53-54.

<sup>9</sup> Suter 2011, 220.

<sup>10</sup> Winter 2010, 316.

<sup>11</sup> Wicke 2013, 550-553.

osservazioni di carattere iconografico e cronologico su taluni modelli egiziani di riferimento, così come fece nel 1996 Betsy Bryan<sup>12</sup> in una sua attenta e approfondita analisi sugli avori di Megiddo. In tale città di antica tradizione cananea, dominante la via militare che dall'Egitto portava alla Mesopotamia, nella cosiddetta *room of treasury* del palazzo, fu trovato un cospicuo numero di avori che G. Loud su base archeologica datò verso la fine del Bronzo Tardo<sup>13</sup>: «Since the collection of these ivories obviously continued until the destruction of Stratum VII and abruptly ceased therewith we are prepared to assign 1150 B.C. in round numbers as a date betons which no ivoires of this group could possibly have been fabricated». La datazione di Loud è stata corretta negli anni '70-'80 del secolo scorso, dopo una serie di rivisitazioni della stratigrafia e dei materiali e in particolare gli strati VIIB e VIIA sono risultati pertinenti all'età del Ferro I. Tale datazione è perfettamente compatibile con lo studio della Bryan che aveva evidenziato una serie di connessioni con le iconografie egizie proprie non tanto della XVIII dinastia, quanto piuttosto del pieno e tardo periodo ramesside (XIX e XX dinastia), quindi anche oltre la famosa crisi del 1200 a.C. che segnò l'inizio dell'Età del Ferro e la contestuale affermazione in Israele del cosiddetto periodo dei Giudici. Non è chiaro quando Megiddo sia passata sotto l'influenza di Israele, anche se nel Libro di Giosuè (12,21) essa compare nell'elenco delle città conquistate in Cisgiordania e poi assegnata a Manasse. Di fatto, nonostante la penetrazione armata in territorio cananeo avvenuta sotto la guida di Giosuè, i Cananei continuarono a vivere praticamente indisturbati in molti centri importanti e le *élites* locali non smisero di richiedere manufatti di prestigio, come appunto gli avori. Le botteghe locali continuarono con ogni probabilità ad utilizzare i soliti canali di trasmissione attraverso cui giungevano in Palestina dall'Egitto temi e iconografie da cui potevano facilmente trarre ispirazione. Giova a questo punto ricordare che in epoca ramesside, con lo spostamento della capitale a Piramesse e più avanti, nel III Periodo Intermedio, a Tanis, i principali luoghi di ideazione e produzione di manufatti di prestigio erano disseminati in Basso Egitto e soprattutto nel Delta orientale, in una zona facilmente raggiungibile dalla Palestina. Sembra dunque che la conquista di Canaan da parte delle tribù di Israele non abbia completamente sradicato le antiche consuetudini dei luoghi, ma che, anzi, la tradizione manifatturiera locale sia stata utilizzata poi dagli stessi Giudei. Non si spiegherebbe altrimenti la continuità della produzione di avori anche in Israele nel corso dei primi secoli del I millennio a.C., come dimostra la straordinaria produzione di Samaria<sup>14</sup>.

L'avorio traforato da Megiddo, che presenta una sfinge femminile (OIM A22213)<sup>15</sup>, generalmente paragonata alla placca in sardonica appartenente alla regina Teie (MMA 26.7.1342), trova un parallelo puntuale nella cosiddetta patera in argento sbalzato di Amy<sup>16</sup>, appartenente al tesoro rinvenuto a Tell Basta e risalente all'epoca ramesside, come ha dimostrato Christine Lilyquist in un suo recente studio<sup>17</sup>. La sfinge di Megiddo è dotata

<sup>12</sup> Bryan 1996.

<sup>13</sup> Loud, 1939, 9-10.

<sup>14</sup> Suter 2011, 219-241.

<sup>15</sup> Loud 1939, tav. 7:21; Novacek 2011, 52-53, fig. 29.

<sup>16</sup> *Museo Egizio del Cairo* JE 38709, 39869, CG 53263, SR 1/6619.

<sup>17</sup> Lilyquist 2012, 30-31, fig. 44. Confronti con la decorazione su vasellame in argento sono possibili anche per quanto riguarda il famoso avorio di Tell el-Farah Sud i cui caratteri ramessidi sono stati sottolineati da Bryan

di seni, che non si evidenziano nella placca di Teie, ma sono invece presenti nella patera in argento, così come il particolare copricapo (fig. 1:A-C).

Forse leggermente più antica sembra essere la placchetta traforata con raffigurazione del dio egiziano Bes<sup>18</sup>, conservata a Gerusalemme nell'*Israel Collection of IDAM* (fig. 2:A), che trova un preciso riscontro in una serie di avori scoperti a Saqqara nella tomba di Maya e Meryt, coppia vissuta alla fine della XVIII dinastia, sotto Tutankhamon e Horemheb<sup>19</sup> (fig. 2:B). Gli avori egiziani sono più ricchi di dettagli e lavorati meglio, ma sia la posizione, sia l'acconciatura, sia l'abbigliamento del dio si assomigliano notevolmente. In particolare il gonnellino trattenuto in vita da una cintura che ricade sul davanti trova riscontro anche in un "kohl-tube" in avorio della collezione Belzoni (*British Museum* EA 2571) attribuibile forse alla fine della XVIII dinastia (fig. 2:C). Nell'avorio di Megiddo il dio Bes si appoggia con la mano sinistra sul segno geroglifico *za* che significa "protezione" e ne solleva un altro uguale con la destra<sup>20</sup>. I geroglifici sono resi in modo approssimativo, ma il motivo è di chiara derivazione egiziana come si può notare in un unguentario in alabastro appartenente al corredo funerario di Tutankhamon (fig. 2:D). Per quanto riguarda le ali di cui il dio è dotato nell'avorio di Megiddo, anch'esse appartengono alla tradizione egizia e sono ampiamente attestate ad esempio nella bronzistica relativa al dio Bes<sup>21</sup>.

Migliaia di avori lavorati risalenti al I millennio a.C. sono stati ritrovati in siti neo-assiri, soprattutto a Nimrud, Khorsabad e Arslan Tash e molti per stile e iconografia non sembrano essere di produzione locale. Da Nimrud proviene un enorme lotto di avori di varia tipologia datati prevalentemente al IX-VIII secolo a.C. Nonostante il loro ritrovamento in Assiria, un gruppo consistente è di origine vicino-orientale. A tal riguardo Suter<sup>22</sup> non ha mancato di sottolineare puntuali corrispondenze ad esempio tra alcuni frammenti trovati a Nimrud e altri provenienti da Samaria. La presenza di avori d'importazione può trovare varie spiegazioni: oggetto di tributi eburnei ai sovrani assiri da parte dei popoli sottomessi o ancora prezioso bottino di guerra depredato nelle varie spedizioni di conquista. E' comunque evidente che molti di questi avori giunti nella capitale neoassira provenivano dal contesto siro-palestinese, Israele compreso, e hanno un range cronologico abbastanza ampio.

Tra le varie tematiche mi sembra degna di nota quella della sfinge accompagnata da un serpente che si erge tra le zampe anteriori<sup>23</sup>: questo particolare e la resa frontale della testa della sfinge rispetto al corpo, visto invece di profilo, ricordano la particolare iconografia di una divinità egiziana (fig. 3:A). La rappresentazione della sfinge con serpente corrisponde infatti alla raffigurazione del dio egiziano Tutu, in greco Thithoes, il cui culto vide uno

---

(1996, 62-67). In particolare la caccia degli uccelli con la rete esagonale trova precisi riscontri sia nella scena del versatoio di Atumemtaneb (*Museo Egizio del Cairo*, JE 38705, 39867, CG 53262, SR 1/6609), sia sulla coppa in argento sbalzato del *Metropolitan Museum of Art*, n. 07.228.20, in: Lilyquist 2012, 22, fig. 39 e 28, fig. 43.

<sup>18</sup> Loud 1939, tav. 8:24. Si veda anche Boschloos 2004, 300, fig. 1.

<sup>19</sup> Martin 1991, 187, fig. 118.

<sup>20</sup> Un avorio analogo (Loud 1939, tav. 8:25) presenta invece testa di sciacallo: Novacek 2011, 54, fig. 30.

<sup>21</sup> Si veda *Louvre* E 11554 dell'inizio dell'età saitica. Bes con ali compare anche su stele profilattiche (*Louvre* E 10954) e su *pilgrim flasks* (*Ashmolean Museum*, Oxford).

<sup>22</sup> Suter 2011, 220, nota 8.

<sup>23</sup> *Metropolitan Museum of Art* 64.37.1.

straordinario sviluppo in epoca tolemaica e romana<sup>24</sup>. Questa divinità, classica immagine paniconica, riunisce molteplici caratteri apotropaici ed esplica influenze benefiche (fig. 3:B). La menzione più antica di Tutu, secondo O. Kaper, risale all'epoca di Apries, ovvero all'inizio del VI secolo a.C.<sup>25</sup>, ma è noto qualche prototipo più antico: ad esempio quello in bronzo conservato nel *Brooklyn Museum* (*Charles Edwin Wilbour Fund*, 61.20), datato al III Periodo Intermedio: in tale esemplare le ali sono ripiegate sul dorso del leone (fig. 3:C).

Tra i molteplici avori che ripropongono figure stanti maschili e femminili abbigliate con vesti plissettate d'ispirazione ramesside, va segnalata la placchetta che ritrae una figura di principe<sup>26</sup> (fig. 4:A). Non solo l'abito, ornato sul fronte due cobra reali pendenti dalla cintura, ma soprattutto l'acconciatura che presenta una ciocca laterale trattenuta alla sommità da un fermaglio circolare, trovano precisi riscontri nei particolari ornamenti tardo-ramessidi di ambito regale (fig. 4:B). La ripresa di iconografie ramessidi anche in epoca successiva non è per nulla insolita dal momento che le varie dinastie coeve che caratterizzarono il III Periodo Intermedio in Egitto, si ispirarono ampiamente al mondo ramesside e a Tanis, ad esempio, vennero trasferiti monumenti originari dalla vicina Piramessa.

Infine tra gli avori di Samaria, i più direttamente connessi con il regno di Israele, collocabili cronologicamente ai primi secoli del I millennio a.C. (Samaria, come Nimrud e Hama, fu distrutta nel tardo VII secolo a.C.) si segnalano alcune rappresentazioni di animali, come il leone che azzanna il toro e la vacca che allatta il vitello. L'ispirazione di tali raffigurazioni è di solito ricercata tra le iconografie del mondo mesopotamico, ma in realtà esse sono comuni anche all'Egitto. Il tema del leone che azzanna il toro selvatico<sup>27</sup>, come ipostasi del sovrano che abbatte i nemici, è una iconografia ben nota in Egitto<sup>28</sup>, così come quella della vacca e del vitello, per altro riproposta su numerosi esemplari di placchette bifacciali in steatite e faiënce di fabbricazione vicino-orientale. Da queste si evince chiaramente che tale soggetto era abbinato all'Egitto, poiché sull'altra faccia venivano solitamente riprodotti motivi indiscutibilmente egizi come ad esempio l'occhio *udjat*<sup>29</sup>.

Per quanto riguarda le iconografie di divinità egiziane, si ricordano quella di Horo bambino seduto sul fiore di loto e quella del pilastro *djed* tra le due Maat. La prima appare spesso sugli avori di Samaria e si ispira a un tema egiziano di rinnovamento e rinascita usato anche nell'oreficeria del III Periodo Intermedio<sup>30</sup>. Le due dee alate e inginocchiate ai lati del pilastro osiriaco *djed*<sup>31</sup> (fig. 5:A) traggono ispirazione da un analogo motivo egiziano in cui le due Maat tengono in mano la piuma *maat* (fig. 5:B). Tale geroglifico,

<sup>24</sup> Kaper 2003.

<sup>25</sup> Kaper 2003, 204-205.

<sup>26</sup> Hermann 1986, tav. 82:359.

<sup>27</sup> Suter 2011, 228, fig. 4.

<sup>28</sup> Si veda ad esempio la scena dipinta sull'unguentario in alabastro di Tutankhamon (*Museo Egizio del Cairo*), sul cui coperchio è anche scolpito un leone.

<sup>29</sup> Per un esempio: Sist 2012, 79, fig. 111.

<sup>30</sup> Pendente in oro del *Museum Fine Arts* di Boston, *Egyptian Collection* n. 68.836, datato al III Periodo Intermedio.

<sup>31</sup> Suter 2011, 233, fig.9.

risultato incomprensibile per gli artigiani di Samaria, è stato interpretato e reso come un fiore di loto.

## 2. SIGILLI, *BULLAE*, SCARABOIDI E SCARABEI

Moltissimi sigilli e *bullae* sono stati trovati in tutto Israele e la loro datazione si colloca nella prima metà del I millennio a.C. Quasi tutti, tranne qualche decina, appartengono a personaggi maschili. Tali sigilli servivano ad assicurare l'integrità di un documento che veniva chiuso da un legaccio su cui era apposto un grumo di argilla. Il sigillo che recava il nome del possessore, veniva impresso sull'argilla, consentendo in tal modo l'individuazione del mittente. La sigillatura era anche impiegata sui manici di grandi contenitori per identificarne il proprietario: esemplare è il caso delle cosiddette giare *lmlk* ovvero "appartenenti al re" ritrovate in numerosissimi esemplari e su cui esiste un'ampia letteratura.

Si vuole qui solo far notare che accanto al nome del proprietario appare quasi costantemente anche una immagine. Due sono le iconografie che ci interessano, entrambe derivate da motivi egiziani. La prima presenta lo scarabeo alato con ali spiegate, nel numero di due o quattro. La posizione delle ali ricorda alcune iconografie utilizzate in oreficeria già nel Nuovo Regno e perpetuatesi nel corso del III Periodo Intermedio<sup>32</sup>, periodo che, come è noto, coincide cronologicamente con l'epoca della monarchia di Israele. Lo scarabeo regge con le zampe anteriori, di cui sono ben delineati i denti tibiali, il disco solare che viene dunque a trovarsi alla sommità del sigillo stesso.

La seconda è una riproposizione del disco solare alato, motivo noto e comune nell'antico Egitto. Nei sigilli giudaici viene rappresentato in modo assai rozzo, contornato da alcuni tratti che stanno ad indicare i raggi. Non sempre i raggi sono ben distinguibili, anzi, al contrario nella maggior parte dei casi questi formano una massa compatta di forma geometrica.

Il perché si fosse scelto di impiegare due motivi egiziani su tale tipologia di manufatti va con ogni probabilità ricercato nella necessità di presentare immagini immediatamente percepibili come icone distintive di importanza e/o di regalità, nel caso di sigillature regali. Non va dimenticato che l'Egitto aveva governato l'area del Vicino Oriente per 300 anni e le modalità e gli strumenti identificativi della sua amministrazione erano universalmente noti, tanto che Davide e Salomone modellarono le loro corti ispirandosi anche alla burocrazia faraonica. Sembra, dunque, che Israele abbia voluto far ricorso ad antiche immagini di prestigio, nonostante le centinaia d'anni passate dal dominio egiziano e nonostante il radicale cambiamento verificatosi nell'intera area con l'avvento dell'età del ferro. Del resto la tradizione egiziana di età ramesside era ancora ben viva nel corso del III Periodo Intermedio e le varie dinastie che governarono l'Egitto nei primi secoli del I millennio a.C. riproposero, in vari campi dell'arte, modelli precedenti. L'impiego, dunque, di iconografie egiziane nella glittica giudaica corrispondeva in modo preciso a coevi paralleli dell'area del Delta orientale.

Un discorso a parte meriterebbero scarabei scaraboidi e amuleti vari, studiati e pubblicati in anni recenti nella serie *Orbis Biblicus et Orientalis*, trovati in grande quantità

---

<sup>32</sup> Tale motivo compare sui gioielli di Psusenne da Tanis.

anche in Israele. Si tratta di materiali in parte importati dall'Egitto e in parte d'imitazione locale. Il loro impiego di carattere privato come amuleti va a toccare direttamente la sfera della *pietas* personale. Ci si chiede come si conciliasse l'impiego della magia intrisa di immagini e simboli legati a divinità egizie con la religione ebraica.

L'impressione complessiva che se ne trae è che la cultura giudaica fosse aperta a contatti e influenze molto più di quanto non si sia voluto ammettere finora<sup>33</sup> e che anche Israele partecipasse attivamente all'internazionalismo culturale che caratterizzò non solo il II ma anche il I millennio a.C.<sup>34</sup>.

#### BIBLIOGRAFIA

BARNETT, R.D.

1982 *Ancient Ivories in the Middle East* (Qedem 14. Institute of Archaeology, Hebrew University of Jerusalem), Jerusalem 1982.

BOSCHLOOS, V.

2004 L'iconographie des calices en relief égyptiens par rapport aux adaptation phéniciennes: S.M CECCHINI - S. MAZZONI - E. SCIGLIUZZO (eds.), *Syrian and Phoenician Ivories of the Early First Millennium BCE: Chronology, Regional Styles and iconographic repertories, Patterns of Inter-regional Distribution (Acts of the International Workshop, Pisa 2004)* (Ricerche di archeologia del Vicino Oriente), Pisa 2004, pp. 285-305.

BRYAN, B.M.

1996 Art, Empire, and the End of the Late Bronze Age: S. COOPER - G. M. SCHWARTZ (eds.), *The Study of the Ancient Near East. The Twenty-First Century: The William Foxwell Albright Centennial Conference*, Winona Lake 1996, pp. 33-79.

HERRMANN, G.

1986 *Ivories from Room SW 37 Fort Shalmaneser*, London 1986.

HIGGINBOTHAM, C.R.

2000 *Egyptianization and Elite Emulation in Ramesside Palestine: Governance and Accommodation on the Imperial Periphery*, Leiden - Boston - Köln 2000.

KAPER, O.E.

2003 *The Egyptian God Tutu. A Study of the Sphinx-God and Master of Demons with a Corpus of Monuments*, Leuven 2003.

LILYQUIST, C.

2012 Treasures from Tell Basta: *Metropolitan Museum Journal* 47 (2012), pp. 9-72.

2013 Remarks on Internationalism: the Non-Textual Data: J. ARUZ - S.B. GRAFF - Y. RAKIC (eds.), *Cultures in Contact. From Mesopotamia to the Mediterranean in the Second Millennium B.C.*, New York 2013, pp. 268-273.

LIVERANI, M

1987 Dalla preistoria all'impero persiano: A. GIARDINA - M. LIVERANI - B. SCARCIA, *La Palestina*, Roma 1987, pp. 9-70.

1998 Introduzione: M. LIVERANI (ed.), *Le Lettere di el-Amarna, 1. Le lettere dei «Piccoli Re»*, Brescia, 1998.

LOUD, G.

1939 *The Megiddo Ivories*, Chicago 1939.

<sup>33</sup> Suter 2010, 997-998

<sup>34</sup> Lilyquist 2013, 273.

- MARTIN G.T.  
1991 *The Hidden Tombs of Memphis*, London 1991.
- NOVACEK, G.V.  
2011 *Israel. Highlights from the Collections of the Oriental Institute University of Chicago*, Chicago 2011.
- SIST, L.  
2012 Egitto. Scarabei, scaraboidi, sigilli e placchette: A. GALLOTTINI (ed.), *La glittica Santarelli ai Musei Capitolini. Intagli, cammei e sigilli*, Roma 2012, pp. 45-82.
- SUTER, C.E.  
2010 Luxury Goods in ancient Israel: Questions of Consumption and Production: P. MATTHIAE - F. PINNOCK - L. NIGRO - N. MARCHETTI (eds.), *Proceedings of the 6<sup>th</sup> International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East, Roma 2008*, Wiesbaden 2010, pp. 994-1002.  
2011 Images, Tradition, and Meaning. The Samaria and other Levantine Ivories of the Iron Age: G. FRAME - E. LEICHTY - K. SONIK - J. TIGAY - S. TINNEY (eds.), *A Common Cultural Heritage: Studies on Mesopotamia and the Biblical World in Honor of Barry L. Eichler*, Bethesda 2011, pp. 219-241.
- WICKE, D.  
2013 Elfenbeinschnitzereien in der Eisenzeit: W. ORTHMANN - P. MATTHIAE - M. AL-MAQDISSI (eds.), *Archéologie et Histoire de la Syrie, I*, Wiesbaden 2013, pp. 549-570.
- WINTER, I.J.  
2010 *On Art of the Ancient Near East, I*, Leiden - Boston 2010.

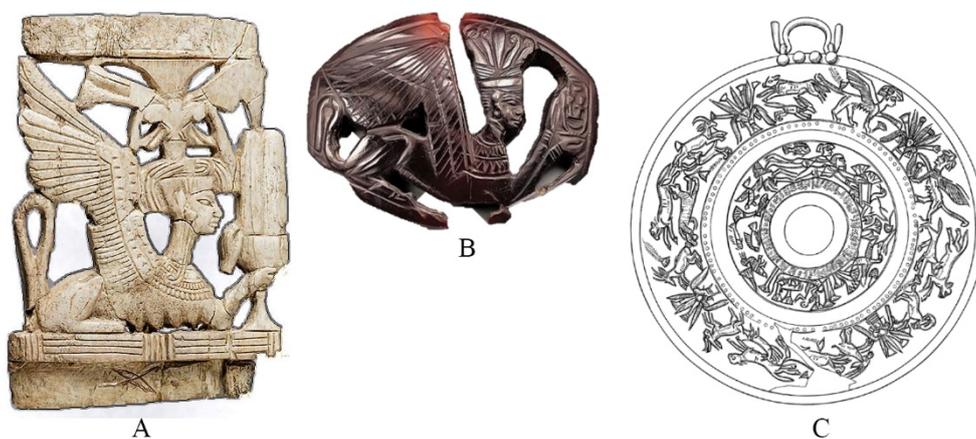


Fig. 1 - A, placchetta di Megiddo (Loud 1939, tav. 7:21); B, placca in sardonica della regina Teie (MMA26.7.1342); C, disegno della patera di Amy (Lilyquist 2013, fig. 44).

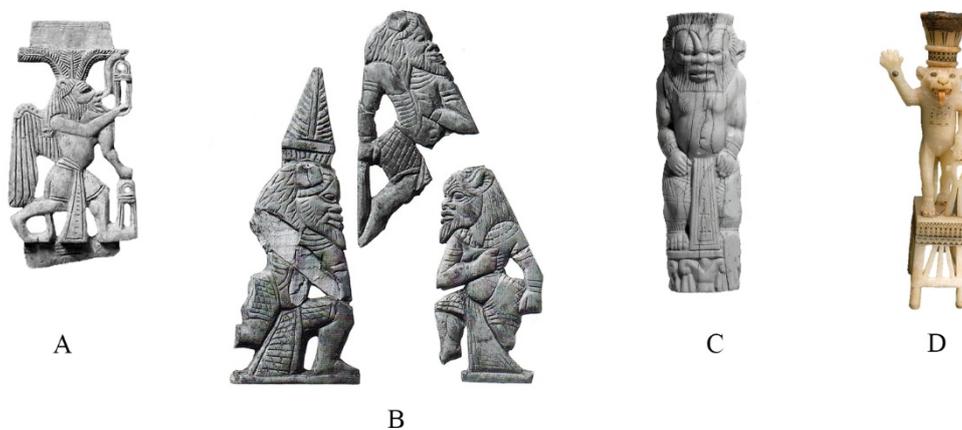


Fig. 2 - A, avorio di Megiddo (Loud 1939, tav. 8:24); B, intagli in avorio dalla tomba di Maya e Merit (Martin 1991, 187, fig. 118); C, kohl-tube in avorio (*British Museum* EA2571); D, unguentario in alabastro dal corredo di Tutankhamon (*Museo Egizio del Cairo*).

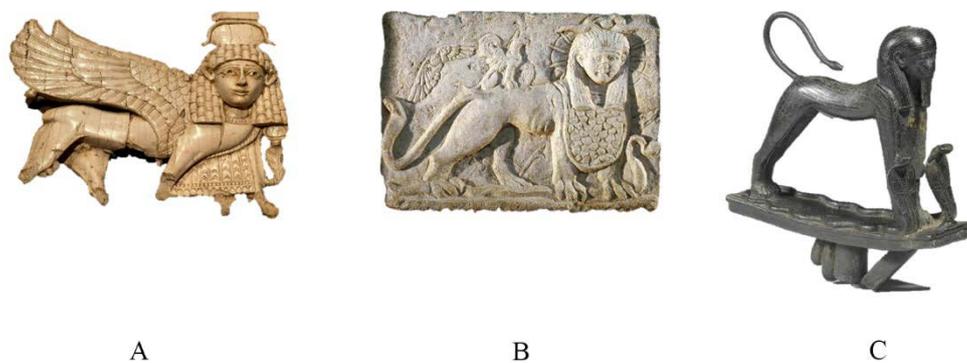


Fig. 3 - A, avorio da Nimrud (MMA 64.37.1); B, stele del dio Tutu (*Musees Royaux, Brussels, A.1505*); C, bronzetto del dio Tutu (*Brooklyn Museum, Charles Edwin Wilbour Fund, 61.20*).

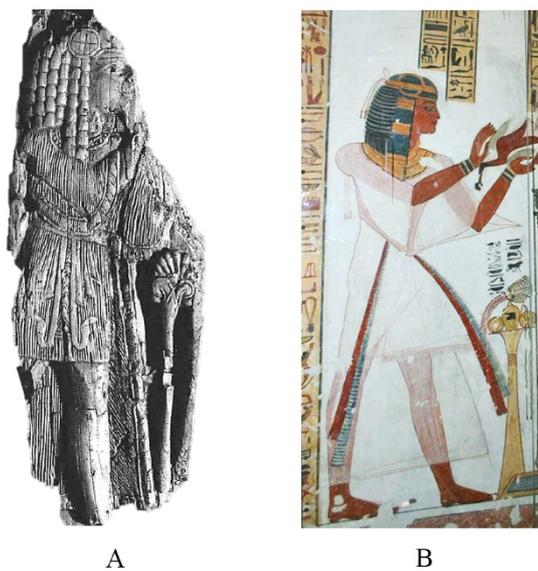


Fig. 4 - A, avorio da Nimrud (Herrmann 1986, tav. 82:359); B, Tebe KV 19, il principe Montuherkhepeshef, figlio di Ramesse IX ([www.osirisnet.net/tombes/pharaons/montouherkhepeshef\\_kv19/e\\_montouherkhepeshef\\_kv19.htm](http://www.osirisnet.net/tombes/pharaons/montouherkhepeshef_kv19/e_montouherkhepeshef_kv19.htm)).



A



B

Fig. 5 - A, pannello in avorio e cloisonné da Samaria (Suter 2011, 233, fig. 9); B, decorazione dipinta nel tempio di Hathor a Dendera raffigurante le due Maat e il pilastro *djed* ([www.pinterest.com/pin/222646775304095129/](http://www.pinterest.com/pin/222646775304095129/)).



## AUGUSTO E GLI EBREI

Eleonora Tagliaferro - Sapienza Università di Roma

*The aim of this paper is to investigate the attitude of the ancient Jews towards Augustus as expressed mainly in Philo and Josephus, in the light of the emperor's policy towards the Jews in Rome and in the Eastern parts of the Roman world, where their presence following the diaspora was more substantive.*

Keywords: Jews; Augustus; Philo; Josephus; Oracles

Nell'anno 2014, nel bimillenario dalla morte, la personalità e la figura di Augusto sono state studiate in Italia e all'estero in una amplissima latitudine di aspetti, da quello politico-istituzionale a quello culturale e religioso, ma non sembra aver costituito oggetto d'interesse, tuttavia, il tema dei suoi rapporti col mondo ebraico. Qual è stato il suo atteggiamento verso gli Ebrei e quale quello degli Ebrei verso di lui? Cercheremo di delineare qui i provvedimenti augustei e l'apprezzamento che ne è stato dato in un ampio spettro temporale.

L'assenza di questa tematica dal panorama delle recenti celebrazioni augustee si può spiegare semplicemente con l'assenza stessa di documentazione diretta: non troviamo traccia, infatti, di editti di Augusto a noi pervenuti per via epigrafica riguardanti gli Ebrei, ma solo il riferimento a precedenti provvedimenti in loro favore di Cesare e a quelli di Augusto in testi di imperatori successivi, come ad esempio Claudio<sup>1</sup>. La stessa assenza si riscontra in quel manifesto della propaganda augustea, che sono le *Res gestae*: in questo testo-testamento, redatto nella sua versione finale a pochi mesi dalla morte nel 14, Augusto ripercorre le tappe della sua vicenda umana e politica, trattando in una prima sezione degli avvenimenti politici e militari a partire dall'anno 44 a.C., in una seconda delle spese da lui sostenute a vario titolo per il popolo romano e per l'impero, nella terza degli avvenimenti militari, politici e diplomatici del suo principato e, infine, nell'ultima sezione, ricorda il passaggio del suo potere (*potestas*) al senato e al popolo romano e gli onori a lui attribuiti, come ad esempio lo scudo d'oro (*clupeus aureus*, 34) con incise le parole chiave "valore" (*virtus*), "clemenza" (*clementia*), "giustizia" (*iustitia*), "pietà" (*pietas*), che costituiscono i valori che voleva autorappresentare. Nel suo percorso di pacificazione sia interna che esterna, vengono ricordate le Gallie, le Spagne, la Germania, per arrivare all'Armenia, alla Pannonia, alla Dacia, all'Etiopia e all'Arabia e, infine, alla Scizia e alla Sarmazia (26-30), ma non si fa mai menzione né degli Ebrei né della Giudea, prima come regno e poi come provincia romana dal 4 d.C. Questo silenzio si può interpretare come una valutazione di non rilevanza strategica e/o propagandistica, considerando il regno vassallo di Giudea analogo a quello di altri potentati vicino-orientali sotto la sfera romana, e Erode un re *socius et amicus* del popolo romano alla stregua di Polemone del Ponto, Archelao di

---

<sup>1</sup> *Corpus Papyrorum Judaicarum* II, n. 153, in cui Claudio, rivolgendosi agli Alessandrini, li invita a consentire agli Ebrei di continuare a mantenere le loro costumanze «τοὺς ἔθεσιν χρῆσθαι», come accadde al tempo del divo Augusto e come è stato confermato dallo stesso Claudio (col. V, rr. 86-88).

Cappadocia, Aminta di Galazia<sup>2</sup> nella strategia di una rete di re-clienti lungo i confini orientali più turbolenti o imperfettamente ellenizzati.

Da dove possiamo trarre allora dati sull'atteggiamento e sui provvedimenti di Augusto nei confronti degli Ebrei? Prevalentemente da fonti ebraiche in lingua greca, interessate a evidenziare il rapporto delle comunità della diaspora col potere imperiale e al conseguimento e/o al mantenimento delle loro prerogative in contesti pagani, siano questi di area greca sia più propriamente romana. La nostra fonte primaria è Flavio Giuseppe (I d.C.), che nelle *Antichità Giudaiche* ci fornisce un ricco dossier di documenti<sup>3</sup> che vanno dal 49 a.C. alla prima metà del I secolo d.C.<sup>4</sup>: tra questi documenti ci appare significativo riportare integralmente un editto di Augusto (*Ant.* 16,162-165), per evidenziare la tipologia e la portata dei privilegi concessi da Augusto alle comunità ebraiche.

“Καῖσαρ Σεβαστὸς ἀρχιερεὺς δημαρχικῆς ἐξουσίας λέγει.  
 ἐπειδὴ τὸ ἔθνος τὸ τῶν Ἰουδαίων εὐχάριστον εὐρέθη οὐ μόνον ἐν  
 τῷ ἐνεστῶτι καιρῷ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ προγεγενημένῳ καὶ μάλιστα  
 ἐπὶ τοῦ ἐμοῦ πατρὸς αὐτοκράτορος Καίσαρος πρὸς τὸν δῆμον τὸν  
 Ῥωμαίων ὃ τε ἀρχιερεὺς αὐτῶν Ὑρκανός, ἔδοξε μοι καὶ τῷ ἐμῷ  
 συμβουλίῳ μετὰ ὀρκωμοσίας γνώμη δήμου Ῥωμαίων τοὺς Ἰουδαίους  
 χρῆσθαι τοῖς ἰδίοις ἔθισμοῖς κατὰ τὸν πάτριον αὐτῶν νόμον, καθὼς  
 ἔχρῳντο ἐπὶ Ὑρκανοῦ ἀρχιερέως θεοῦ ὑψίστου, τὰ τε ἱερὰ \* εἶναι ἐν  
 ἀσυλία καὶ ἀναπέμπεσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ ἀποδίδοσθαι τοῖς  
 ἀποδοχεῦσιν Ἱεροσολύμων, ἐγγύας τε μὴ ὁμολογεῖν αὐτοὺς ἐν σάβ-  
 βασιν ἢ τῇ πρὸ αὐτῆς παρασκευῇ ἀπὸ ὥρας ἐνάτης. ἐὰν δέ τις  
 φωραθῇ κλέπτων τὰς ἱερὰς βίβλους αὐτῶν ἢ τὰ ἱερὰ χρήματα ἔκ  
 τε σαββατείου ἔκ τε ἀνδρῶνος, εἶναι αὐτὸν ἱερόσυλον καὶ τὸν βίον  
 αὐτοῦ ἐνεχθῆναι εἰς τὸ δημόσιον τῶν Ῥωμαίων. τό τε ψήφισμα  
 τὸ δοθέν μοι ὑπ’ αὐτῶν ὑπὲρ τῆς ἐμῆς εὐσεβείας ἧς ἔχω πρὸς  
 5  
 10  
 15

<sup>2</sup> Sulla politica erodiana e la Giudea cfr. l'ampia e articolata disamina di Rocca 2008; sull'aspirazione di Erode di superare il ruolo di re-cliente per assurgere a quello di partner del potere romano (simboleggiato dall'abbraccio tra Erode e Agrippa nel 14 a.C.) e sulla sua ideologia del potere, cfr. la messa a punto di Gruen 2008.

<sup>3</sup> Giuseppe cita volutamente i documenti in originale, volendo dar loro una maggiore credibilità rispetto a una semplice parafrasi (cfr. Schuol 2007, 68), ritenendo che gli «pare necessario rendere pubblici tutti gli onori fatti alla nostra nazione e le alleanze militari strette con i Romani e con i loro imperatori, affinché le altre nazioni non manchino di riconoscere che i re d'Asia e d'Europa hanno avuto stima di noi e hanno ammirato il nostro valore e la nostra lealtà. Siccome, però, molti per malanimo verso di noi si rifiutano di credere quanto scrissero su di noi Persiani e Macedoni perché tali documenti non sono reperibili ovunque e non sono custoditi in luoghi pubblici, nulla si può dire contro i decreti dei Romani, poiché sono custoditi nelle pubbliche piazze delle città e ancora si possono trovare incisi nelle tavole di bronzo in Campidoglio» (14, 186-188, trad. Moraldi 1998).

<sup>4</sup> Il ricco materiale offerto da Giuseppe nelle *Antichità Giudaiche* copre un arco temporale che va dall'età repubblicana a quella imperiale, con una prima sezione che riguarda Cesare e le sue lettere e decreti a varie località dell'Asia Minore (14, 185-267), una seconda con lettere, sempre di Cesare, a Ircano II e ad alcune città fenicie (14, 301-323), una terza, con decreti di Augusto, Agrippa e due proconsoli all'Asia e a Cirene, Efeso e Sardi (16, 160-178), una quarta, con l'editto di Claudio del 41 d.C. riguardante gli Ebrei ad Alessandria, in Siria e in tutto «il resto del mondo» (19, 280-291), una quinta con la ripresa dell'editto da parte di Publio Petronio, governatore della provincia di Siria (19, 303-311).

πάντας ἀνθρώπους καὶ ὑπὲρ Γαίου Μαρκίου Κησωρίνου καὶ τοῦτο  
τὸ διάταγμα κελεύω ἀνατεθῆναι ἐν ἐπισημοτάτῳ τόπῳ τῷ γενη-  
θέντι μοι ὑπὸ τοῦ κοινοῦ τῆς Ἀσίας ἐν Ἀγκύρῃ. ἐὰν δέ τις παραβῆ  
τι τῶν προειρημένων, δώσει δίκην οὐ μετρίαν.” ἐστηλογραφήθη ἐν  
τῷ Καίσαρος ναῶ.

20

«Cesare Augusto, *pontifex maximus*, rivestito della tribunicia *potestas*, proclama: dal momento che il popolo giudaico si è trovato ben disposto nei confronti del popolo romano non solo nel tempo presente ma anche in quello passato, e soprattutto in quello di mio padre l'imperatore Cesare, e allo stesso modo il loro sommo sacerdote Ircano, fu deciso da me e dal mio consiglio con giuramento, con l'assenso del popolo romano, che i Giudei possano seguire le proprie usanze secondo la legge dei loro padri, come le seguivano al tempo di Ircano, sacerdote del Dio Altissimo, e, in particolare, che il [denaro] sacro è inviolabile e può essere inviato a Gerusalemme e consegnato ai tesoriere di Gerusalemme, che questi [i Giudei] non possono essere vincolati a presentarsi in giudizio nel giorno di sabato o nel giorno in preparazione ad esso dopo l'ora nona. Se qualcuno è sorpreso a rubare i libri sacri o il denaro sacro dalla sinagoga e dalla sala degli uomini, sia considerato sacrilego e i suoi beni vengano confiscati a favore della cassa pubblica dei Romani. Io ordino che il decreto (ψηφισμα) da loro promulgato [in mio onore] per il rispetto (εὐσέβεια *pietas*) che io manifesto verso tutti gli uomini, e per il comportamento di Gaio Marcio Censorino, e il presente editto (διάταγμα) siano affissi nella parte più visibile (del tempio) a me dedicato dal *koinon* dell'Asia ad Ancyra. Se qualcuno trasgredisce qualcuna delle disposizioni sopra esposte, subirà pene non lievi.» Venne iscritto nel tempio di Cesare.

Il contesto in cui e per cui l'editto<sup>5</sup> è stato emanato è espresso poco prima dallo stesso Giuseppe (*Antichità Giudaiche* 16, 160-161), che lamenta i soprusi subiti dai Giudei dell'Asia e della Cirenaica da parte delle popolazioni locali, che «cercavano di portare via loro le monete sacre» e li ingiuriavano nei rapporti privati: di qui la necessità di ricorrere al potere imperiale contro quella perdita di diritti garantiti in precedenza.

Il problema preliminare che si pone di fronte a questo testo è la sua stessa attendibilità: è soltanto Giuseppe che lo riporta, insieme a altre disposizioni dello stesso tenore emanate da autorità romane alle comunità greche, quali Agrippa, genero di Augusto, i proconsoli Norbano Flacco e Iullo Antonio (il personaggio cui Orazio dedicò la seconda del IV Libro delle *Odi*), *Antichità Giudaiche*, 167-172, sempre in riferimento al provvedimento augusteo: ora, se è vero che il carattere apologetico dell'opera di Giuseppe potrebbe in parte inficiare l'attendibilità del documento, è tuttavia indubitabile la consonanza con coevi documenti ufficiali dello stesso periodo dal punto di vista formale, terminologico e strutturale<sup>6</sup>, ma, elemento ancor più rilevante, è improbabile che Giuseppe abbia creato un vero e proprio falso storico, visto che i destinatari della sua opera sono da lui stesso esplicitamente dichiarati i Greci<sup>7</sup>, che avrebbero facilmente verificato sul loro stesso

<sup>5</sup> La datazione dell'editto, generalmente collocata intorno al 12 a.C., è stata recentemente postergata intorno al 3 a.C. in seguito all'analisi di Eilers 2004.

<sup>6</sup> Cfr. l'esautiva disamina di Pucci Ben Zeev 2003, 17-18.

<sup>7</sup> Giuseppe fa esplicito riferimento ai Greci come suoi destinatari, quando afferma, subito dopo la sequenza dei testi riportati, che «era necessario che io riportassi tali decreti perché la storia dei nostri fatti è rivolta

territorio l'attendibilità delle sue affermazioni e la presenza o meno del testo affisso in modo visibile nel tempio dedicato ad Augusto, in questo caso in realtà non ad Ancyra, come abbiamo letto nel testo seguendo un emendamento dello Scaligero ripreso dal Niese editore di Giuseppe, messo in dubbio per ragioni storiche a partire da Mommsen, ma nel Tempio dedicato dal *koinon* d'Asia a «Augusto e Roma» nella città di Pergamo<sup>8</sup>.

Il testo appare in piena consonanza con coevi editti di età augustea e numerose spie linguistiche e strutturali sembrano confermare tale consonanza. Dal punto di vista formale l'editto si apre con i titoli di Augusto, alcuni dei quali si ritrovano in uno degli editti di Cirene<sup>9</sup>, seguiti da λέγει, formula di proclamazione di un editto, già dall'epoca repubblicana, (presupponendosi una proclamazione orale da parte di araldi)<sup>10</sup>; il motivo per cui l'editto viene promulgato è introdotto da ἐπειδή («poiché» r. 2), ancora nell'editto di Cirene<sup>11</sup>, e la parte rilevante della decisione - il permettere l'uso delle proprie usanze - è introdotta da una formula (rr. 5-6) «è sembrato opportuno a me e al mio consiglio» che ricalca quella latina di *senatus placere*<sup>12</sup>; infine, il termine διάταγμα (r. 17) è termine tecnico per i decreti imperiali (su pietra)<sup>13</sup>, così come il verbo κελεύω («proclamare» r. 17)<sup>14</sup> rimanda a numerosi paralleli sia su pietra che su papiro.

Per quanto riguarda il contenuto vero e proprio, l'elemento base è costituito dal permesso generale accordato ai Giudei di vivere secondo le loro tradizioni ancestrali; se da parte ebraica il rispetto della tradizione religiosa e la possibilità dell'osservanza delle norme era un elemento imprescindibile e fondamentale nei suoi rapporti con genti di fede e cultura diverse, sul versante romano la concessione del diritto di seguire leggi e costumi locali, con la formula *ut legibus et moribus suis uterentur* («di seguire le leggi e costumi propri», analoga a quella che troviamo nel nostro testo)<sup>15</sup> è qualcosa di assolutamente normale e diffusa in favore di *poleis* greche dal II a.C. all'età imperiale, con numerosi esempi di decreti su pietra dello stesso Augusto a favore di Chio, Sardi e Taso<sup>16</sup>, il tutto secondo quel principio di *Realpolitik* che contraddistingue i rapporti tra il potere centrale romano e quello locale. Si tratta in sostanza di quella *Realpolitik* che ha permesso che nella parte orientale dell'impero le comunità e le amministrazioni locali continuassero a operare senza eccessive interferenze, fermo restando l'obbligo del pagamento del tributo a Roma. Sempre nella parte generale della concessione è interessante notare che Augusto menzioni gli «usi», ἔθιμοί (r. 7) che gli Ebrei possono continuare a seguire, non le «leggi» (νόμοι), in base alla

---

principalmente ai Greci, per mostrare loro che nei tempi andati fummo trattati con ogni rispetto e dai nostri sovrani non eravamo ostacolati nella pratica delle nostre antiche usanze, al contrario abbiamo avuto la loro cooperazione per preservare la nostra religione e il nostro modo di onorare Dio» (*Antichità Giudaiche* 16, 174, trad. Moraldi 1998). Sui rapporti di Giuseppe con il suo pubblico e sulle motivazioni del suo approccio ai documenti riportati cfr. Troiani 1984.

<sup>8</sup> Cfr. da ultimo Rajak 2001, 313, n. 23; Pucci Ben Zeev 2003, 25, n. 33.

<sup>9</sup> *Greek Constitutions of Early Emperors from Inscriptions and Papyri* (Olivier), n. 8 del 7/6 a.C.

<sup>10</sup> Pucci Ben Zeev 1998, 238-239; 2003, 17.

<sup>11</sup> *Greek Constitutions of Early Emperors from Inscriptions and Papyri* (Olivier), n. 8,1.4.

<sup>12</sup> Pucci Ben Zeev 1998, 240.

<sup>13</sup> Pucci Ben Zeev 2003, 17.

<sup>14</sup> Pucci Ben Zeev 2003, 17, n. 14.

<sup>15</sup> *Roman Documents from the Greek East* (Sherk) 15.

<sup>16</sup> Pucci Ben Zeev 2003, 19.

distinzione giuridica tra le πόλεις, cui si accorda il diritto di seguire le proprie leggi, e *gentes e populi*, cui il medesimo diritto non si può accordare, e gli Ebrei della diaspora rientrano chiaramente in questa seconda categoria: Augusto ha quindi usato con molta attenzione la terminologia, mantenendo la distinzione tra le due tipologie<sup>17</sup>.

Quali sono i due diritti specifici che vengono accordati? Il primo è quello di poter raccogliere il denaro sacro (probabilmente il mezzo *shekel*) e di inviarlo a Gerusalemme «per i sacrifici giornalieri e per *shabbat*, le libagioni, l'*omer* e altri bisogni del tempio»<sup>18</sup>, sottintendendo che non deve essere richiesto o depredata dalle comunità greche, come accadeva sovente, dal momento che il problema delle tasse era particolarmente sentito nelle comunità greche e chi non partecipava economicamente alle liturgie ecc. era considerato automaticamente fuori dalla comunità cittadina. Che questo diritto non fosse un dato acquisito, ma che fosse continuamente messo in discussione dalle comunità greche di Asia, è confermato dalla numerosità stessa dei documenti emessi da parte di funzionari romani, dello stesso tenore della disposizione augustea<sup>19</sup>, disposizione che troviamo già nelle parole di Filone<sup>20</sup>, come ora si vedrà. L'altro importante diritto riguarda l'osservanza di *shabbat*, con la concessione di non comparire in giudizio o come garante (rr. 10-11) nella giornata di sabato né nella sera precedente dopo l'ora nona, dal momento che il sabato ebraico inizia dal tramonto di venerdì per concludersi al calar della sera del sabato: il sabato è il giorno del riposo menzionato già nell'Antico Testamento (Es 20,8; Dt 5,12), giorno in cui tutta la famiglia, servi compresi, si deve astenere da qualsiasi attività (lavori agricoli, domestici, trasporti, viaggi, commerci e, financo, l'accensione del fuoco). Il permettere l'astensione da ogni attività a una specifica categoria di persone in un determinato momento per ragioni religiose si configura chiaramente come un privilegio, intendendo qui con *privilegium* la norma giuridica secondo la legge romana, in base alla quale non si applicavano o si applicavano diversamente le leggi normali cui tutti gli altri erano sottoposti, eliminando lo stigma di trasgressione da tali atti o, nel nostro caso, da tali omissioni, nel caso fossero compiuti da Ebrei<sup>21</sup>. È evidente la ricaduta generale che tale privilegio poteva comportare, come ad esempio l'astensione dalla partecipazione ad azioni belliche o più in generale dal

<sup>17</sup> Bibliografia e discussione in Pucci Ben Zeev 2003, 20-21. La stessa attenzione terminologica non si ritrova nella lettera di Iulio Antonio ai magistrati e alla popolazione di Efeso, dove si ritrova la formula «χρησθαι τοῖς ἰδίοις νόμοις καὶ ἔθουσιν» in riferimento agli Ebrei (*Antichità Giudaiche* 16, 172-172).

<sup>18</sup> *Misnah Shekalim* 4, 1-4. La pratica di raccogliere una somma di denaro equivalente a due dracme o a due *denarii* da parte di tutti gli Ebrei adulti per il mantenimento del tempio di Gerusalemme è ampiamente attestata, come ci dimostra ad esempio Cicerone, che, nella sua difesa di Flacco dal *crimen* di essersi impossessato illecitamente dell'*aurum Iudaicum*, ricorda come questa fosse una costumanza abituale per gli Ebrei d'Asia, dell'Italia e di tutte le province «Cum aurum Iudaeorum nomine quotannis ex Italia et ex omnibus nostris provinciis Hierosolymam exportari soleret...» (*pro Flacco*, 28, 67). Da notare che nel nostro editto è la prima volta che si fa menzione esplicita di Gerusalemme in un documento ufficiale: cfr. Pucci Ben Zeev 1998, 253.

<sup>19</sup> Si tratta di cinque documenti, sempre riportati da Giuseppe: oltre a un *mandatum* di Augusto (*Antichità Giudaiche* 16, 166), sono due lettere dei proconsoli Flacco e Iulio Antonio (16, 171 e 172-173) e due decreti di M. Vipsanio Agrippa (16, 167-168 e 169-171).

<sup>20</sup> Filone, *Legatio ad Caium* 156; altri riferimenti in *Legatio ad Caium* 291 e 311-313.

<sup>21</sup> Rabello 2001, 127-131.

servizio militare per gli Ebrei, come sappiamo accadde durante il periodo cesariano<sup>22</sup>. In questo editto la fattispecie è di portata più limitata, riguardando soltanto la non presenza nelle corti come testimoni o garanti, probabilmente su espressa sollecitazione delle comunità giudaiche<sup>23</sup>, e la liceità di raccogliere il denaro sacro e di inviarlo a Gerusalemme, usanza quest'ultima che trovava una forte opposizione nelle comunità greche, che erano giunte a depredate le somme raccolte<sup>24</sup>. Degna di nota la menzione nell'editto delle sanzioni comminate proprio a chi depreddasse «i libri sacri o il denaro sacro dalla sinagoga o dalla sala degli uomini» (rr. 12-13), menzione che mostra implicitamente la considerazione di Augusto delle sinagoghe come luoghi sacri, rubare dai quali era «sacrilego, ἱερόσυλος» (r. 13), secondo il diritto romano che considerava un *sacrilegium* il furto da un luogo sacro<sup>25</sup>.

All'inizio del nostro editto Augusto dà una giustificazione pragmatica della concessione del privilegio, rifacendosi all'atteggiamento "benevolo" (r. 2) dei Giudei nei confronti dell'autorità romana fin dai tempi di Cesare, con ciò volendo probabilmente ricordare l'aiuto sostanziale fornito da Ircano II, re di Giudea, a Cesare durante la campagna d'Egitto nel 47 a.C., Cesare che ha ripagato questo atteggiamento di lealtà con ripetute concessioni alle comunità giudaiche, le più ampie mai concesse, dal diritto di associazione fino all'esonero dal servizio militare<sup>26</sup>; più recentemente, in età augustea, nel 14 a.C., il re Erode aveva inviato navi ad Agrippa, e sappiamo bene quanto i Romani fossero sensibili quando si trattava di aiuti di tipo militare. L'editto si muove, quindi, sulla scia delle ben più numerose e ampie concessioni cesariane, particolarmente gradite alle comunità ebraiche, tanto che ai funerali di Cesare, tra le tante genti che lo piangevano a Roma, numerosi erano gli Ebrei, che continuarono per notti intere a visitare il suo cadavere, secondo la testimonianza di Svetonio «*qui etiam noctibus continuis bustum frequentarunt*»<sup>27</sup>.

Di contro alle ostilità delle popolazioni locali greche, spesso per motivi economici, e alla denigrazione e derisione delle costumanze ebraiche viste come aberranti (astinenza dalla carne di maiale, circoncisione, sabato, aniconicità della divinità), ovvero come volontà di separatezza nei confronti del resto dell'umanità - sentimenti diffusi sia in ambito greco che romano -, la risposta ebraica può essere di due tipi: la rivendicazione e l'esaltazione della propria unicità e antichità rispetto alle altre civiltà del Mediterraneo (il caso della difesa degli Ebrei nel *Contra Apionem*) da un lato, la legittimazione ideologica e politica della tolleranza dall'altro. Giuseppe, dopo averci riportato una serie di statuizioni in favore degli Ebrei (una delle quali abbiamo prima letto), conclude questa sezione allargando il suo

<sup>22</sup> L'esenzione dal servizio militare si colloca in un momento di grave difficoltà per la guerra civile: è infatti del 49 a.C. il decreto del console Lucio Lentulo, riportato da Giuseppe (*Antichità Giudaiche* 14, 228-229), confermato successivamente dal *legatus pro praetore* Tito Ampio (*Antichità Giudaiche* 14, 230) e confermato, nuovamente, da Dolabella, nel 43 a.C. (*Antichità Giudaiche* 14, 225-227). Questo privilegio non venne mantenuto successivamente, visto che sappiamo di ben 4.000 soldati ebrei inviati da Tiberio in Sardegna per combattere il brigantaggio: cfr. Rocca 2010.

<sup>23</sup> Rimanda all'ambiente giudaico la terminologia specifica della vigilia di *shabbat* con παρασκευή (r. 11) al posto del più generico πρὸ σαββάτων.

<sup>24</sup> Flavio Giuseppe, *Antichità Giudaiche* 16, 160.

<sup>25</sup> Discussione e bibliografia in Pucci Ben Zeev 1998, 243-244.

<sup>26</sup> Sulla politica cesariana verso gli Ebrei cfr. da ultimo Polyviou 2014-2015.

<sup>27</sup> *Divus Iulius*, 84.

orizzonte e operando un tentativo di riconciliazione con le altre nazioni, attraverso un invito alla rimozione delle «motivazioni di odio che hanno messo radice tra persone sconsiderate (ἀλόγιστος) sia tra noi [ebrei] sia tra loro [gentili]» (*Antichità Giudaiche* 16, 175), in chiara opposizione agli atteggiamenti intolleranti sia da parte ebraica che greco-romana. Nonostante la diversità di usanze e credenze, l'umanità condivide gli stessi ideali e la ricerca della giustizia (τὸ δίκαιον) è comune a Greci e barbari come agli Ebrei (177): soltanto perseguire l'ideale di καλοκαγαθία (unità di bellezza e valore morale), quell'ideale comune a tutti di perfezione umana, può portare alla salvezza dell'umanità (178)<sup>28</sup>.

Se ci spostiamo su un altro versante, su un altro personaggio fondamentale del panorama culturale ebraico nella prima età imperiale quale Filone di Alessandria, vissuto sotto 4 imperatori, Augusto, Tiberio, Caligola e Claudio, troviamo che proprio la καλοκαγαθία viene individuata come un elemento caratterizzante della personalità di Augusto. Filone, la cui produzione è essenzialmente esegetica e dedicata al commento allegorico dell'Antico Testamento, nella *Legatio ad Caium* tratta di vicende storiche a lui contemporanee, raccontando di una ambasceria da lui guidata<sup>29</sup>, inviata a Roma da parte ebraica presso l'imperatore Caligola allo scopo di convincerlo a desistere dalla richiesta di farsi innalzare una statua nel Tempio di Gerusalemme nell'ambito di una volontà di deificazione dell'imperatore, statua considerata una vera e propria profanazione del Tempio, un sacrilegio mai in precedenza perpetrato<sup>30</sup>.

Filone inizia la sua trattazione con una biografia di Caligola, che viene caratterizzato per la sua indole «bestiale» (*Legatio ad Caium* 22) e per la sua volontà di superare «i limiti posti alla natura umana» (73) per poi passare a un confronto con i due imperatori precedenti, Tiberio (141-142) e Augusto (143-158): su Augusto si sofferma a lungo, tracciando un ritratto specularmente opposto a quello di Caligola, enfatizzando retoricamente l'eccellenza positiva dell'uno rispetto a quella negativa dell'altro. La presentazione di Augusto ha i tratti formali dell'elogio<sup>31</sup> e Filone segue le leggi del genere

<sup>28</sup> Kahlos 2009, 19. In Giuseppe il concetto di καλοκαγαθία è quasi del tutto assente e si ritrova soltanto a proposito degli Esseni, nella figura di Manaem, dotata del potere divino della previsione del futuro a motivo della sua virtù (*Antichità Giudaiche* 15, 373, 379).

<sup>29</sup> L'ambasceria si colloca intorno al 40 d.C., mentre la pubblicazione dell'opera si dovrà datare dopo la morte di Caligola nel 41 d.C.

<sup>30</sup> «Ma il principio che si voleva intaccare non era di entità lieve, anzi era tra tutti il fondamentale: attraverso un processo di deificazione si mirava a far apparire non creata e incorruttibile la natura creata e corruttibile di un uomo. Questo parve agli Ebrei l'empietà più orrenda, perché sarebbe più facile che un dio si trasformasse in uomo che un uomo in dio» (Filone, *Legatio ad Caium* 118). Oltre al conflitto tra monoteismo ebraico e deificazione imperiale, uno ulteriore è ravvisabile tra il proclamato aniconismo ebraico e statue pagane di divinità o imperatori: la religione ebraica era infatti aniconica secondo le prescrizioni del secondo comandamento (Es 20,4; Dt 5,8) e non si contemplano immagini della divinità, come ricordano Filone stesso (*De Specialibus Legibus* 2, 224; *Legatio ad Caium* 310 e 317-319) e Flavio Giuseppe (*Contra Apionem* 2, 190-192).

<sup>31</sup> Dell'ing 1972. Filone fa in realtà un doppio encomio di Augusto, un primo (143-158) direttamente, un secondo (309-318) attraverso una lettera riportata del re Agrippa I in appoggio alle richieste dell'ambasceria: i due encomi appaiono simili, ma, al di là delle consonanze sulle linee generali, la lettera di Agrippa appare più pragmatica e più concentrata sui provvedimenti augustei in favore degli Ebrei nelle province piuttosto che a Roma stessa, al punto da citare *verbatim* una lettera del proconsole Gaio Norbano Flacco ai magistrati di Efeso, in cui si raccomanda il mantenimento degli usi tradizionali, come le riunioni e le offerte in denaro da

con l'esaltazione prima della *natura* del soggetto lodato e successivamente con quella delle sue azioni; nonostante il carattere stereotipico dell'encomio, non si può non notare l'adesione totale da parte di Filone ai motivi della propaganda augustea nell'esaltazione delle ἀρεταὶ dell'imperatore, che seguono le linee guida delle *Res gestae*, esaltazione che trova ulteriore conferma nell'enumerazione delle sue imprese e dei suoi provvedimenti, tra cui quelli nei confronti delle comunità giudaiche. L'encomio (143) si apre retoricamente con una serie di proposizioni participiali tipiche delle aretologie<sup>32</sup>, in cui si professa la superiorità (ὑπερβάλλειν) della φύσις umana dell'imperatore<sup>33</sup>, la sua eccellenza morale (καλοκαγαθία) unitamente alla grandezza del suo potere imperiale (μέγεθος ἡγεμονίας αὐτοκρατοῦς): è il primo cui sia stato attribuito il nome di Σεβαστός (*Augustus*), nome che rimanda alla valenza religiosa di "venerato, degno di onori religiosi" e che ci riporta al contesto dei re ellenistici, aprendo la via a quel culto di cui godrà l'imperatore in oriente a partire dal 29 a.C., unito a quello della dea Roma. Se con la menzione della capacità di governo (ἡγεμονικὴ ἐπιστήμη) (149) di Augusto Filone rimanda all'abilità politica dell'imperatore che lo ha portato ad assumere il potere da solo<sup>34</sup> quale "unico pilota", il suo elogio si amplia fino a farne una figura escatologica, un salvatore cosmico, in linea con l'ideologia imperiale<sup>35</sup>: «Le vaste zone del mondo abitato erano in lotta tra loro per il potere supremo: Asia contro Europa ed Europa contro Asia; le genti d'Europa e d'Asia dalle estreme propaggini della terra erano insorte e si affrontavano in guerre sanguinose per terra e per mare... al punto che l'intera umanità rischiava di annientarsi... se non fosse stato per un solo uomo e per un solo capo, Augusto, che merita giustamente il titolo di "stornatore dei mali" (ἀλεξίκακος; 144)<sup>36</sup>. Questi è il Cesare che placò le tempeste scatenatesi da ogni parte, che guarì le malattie<sup>37</sup> comuni a Greci e Barbari, malattie che, dal mezzogiorno e da oriente, si erano propagate ad occidente e a settentrione, portando strage

---

inviare a Gerusalemme (315), riportando il testo integralmente per dare maggiore credibilità alle sue affermazioni.

<sup>32</sup> Delling 1963, 47-49.

<sup>33</sup> Il linguaggio dell'"eccesso", che presuppone l'uso di ὑπερβάλλειν, appare un tratto tipico delle iscrizioni onorifiche di area greca (Harrison 1999, 85, n. 29) dedicate a vari personaggi e non è quindi casuale che si ritrovi in riferimento ad Augusto nel primo decreto del *koinon* d'Asia del 9 a.C. (Priene), in cui si ricordano i benefici da lui elargiti «in misura superiore a qualsiasi predecessore» e «non superabili da qualsiasi successore»: Ehrenberg - Jones 1954, n. 98a (rr. 15-17).

<sup>34</sup> Kraus 1967, 69.

<sup>35</sup> Harrison 1999, 86-90, con riferimenti puntuali alle testimonianze oraziane e virgiliane, oltre che epigrafiche.

<sup>36</sup> L'epiteto, da intendersi con accezione divina (Pelletier 1972, 170, n. 1, *contra* Delling 1972, 180) rimanda a mio avviso ad Apollo, visto come divinità tutelare, a cui Augusto eresse un tempio sul Palatino nel 28 a.C., in ringraziamento per il suo intervento nella battaglia di Azio, celebrato da Virgilio (*Aeneis* libro VIII, 704-705) e Properzio (*Elegiae* 3,11,69), ma non è neppure da escludere anche un riferimento ad Eracle/Ercole, altra divinità ἀλεξίκακος, per la coincidenza tra la data del trionfo aziaco del 13 agosto del 29 a.C. e quella della festa annuale del dio all'*Ara Maxima*, così come, nella tradizione poetica, per la linea continua che lega Ercole-Enea-Augusto a quella opposta di Caco-Turno-Marco Antonio (Virgilio *Aeneis*, libro VIII).

<sup>37</sup> Le metafore che impiegano il lessico medico per indicare le guerre e, specialmente, quelle civili, sono largamente attestate in ambito greco (cfr. *e.g.* Demostene 19, 259; Senofonte *Anabasis* 7, 2,32). La dimensione ecumenica delle imprese belliche di Augusto, sia quelle civili che di conquista, è evidente nella formulazione delle *Res gestae*, dove l'imperatore rivendica orgogliosamente (3.1) «[B]ella terra et mari [civilia exter]naque namque toto in orbe [aepe gessi] victorque omnibus v[eniam] petentib[us] civibus peperci».

ovunque nelle terre e nei mari (145). Questi fu colui che non solo ha allentato, ma sciolto completamente quelle catene che tenevano oppresso tutto il mondo...(146)».

Dopo aver rivolto l'attenzione sull'opera di pacificazione generale<sup>38</sup> di Augusto, sintetizzata dall'attributo εἰρηνοφύλαξ<sup>39</sup> «difensore della pace» (147), e sulla sua attività di benefattore nei confronti dell'umanità tutta, da cui il titolo di εὐεργέτης<sup>40</sup>, in quanto «primo, il più grande e universale benefattore» (149), Filone focalizza il suo interesse su un aspetto particolare, quello della sua tolleranza<sup>41</sup>, dal momento che si preoccupava di «consolidare i costumi ancestrali di ogni popolo non meno di quelli romani» (153), in quell'ottica di non ingerenza nella sfera religiosa che era una caratteristica della politica romana ampiamente praticata fin dall'età repubblicana. A partire da questa tolleranza generale, il discorso passa a concentrarsi sulla comunità giudaica di Roma, in un percorso che va dal generale al particolare e in una sorta di *climax*, che inizia con l'accettazione<sup>42</sup> da parte imperiale della situazione preesistente per passare a una più decisa e diretta politica di rispetto e favore nei confronti degli Ebrei (155-158). Augusto conosceva l'esistenza di un ampio quartiere sulla riva destra del Tevere<sup>43</sup> - l'odierno Trastevere - abitato da Ebrei, cittadini romani, per lo più liberti, arrivati come prigionieri<sup>44</sup> e affrancati dai loro padroni, senza però essere costretti a violare le tradizioni avite (155); sapeva anche dell'esistenza di sinagoghe<sup>45</sup> a Roma, dove si riunivano di sabato<sup>46</sup> per la loro comune istruzione<sup>47</sup> religiosa, e della raccolta di un tributo sacro che inviavano a Gerusalemme (156). Di fronte a queste realtà ereditate dal periodo cesariano, il suo atteggiamento è stato di piena accettazione (157): così non ha bandito gli Ebrei da Roma, come avrebbe voluto fare

<sup>38</sup> In linea con l'affermazione «Εἰρηνευομένης τῆς ὑπὸ ῥωμαίοις πάσης γῆς τε καὶ θαλάσσης» della versione greca delle *Res gestae* (13).

<sup>39</sup> Il termine è un *unicum* nelle titolature imperiali, ma nel dettato filoniano si può cogliere un implicito collegamento tra la *Pax Augusta* e l'azione del Dio ebraico, che è il sommo guardiano della pace (*Quis rerum divinarum heres sit* 206; *De Specialibus Legibus* 2,192).

<sup>40</sup> Il titolo, ampiamente diffuso in area grecofona in età romana quale eredità dei Seleucidi e dei Tolomei, è applicato ad Augusto in varie sedi, e.g. a Tespie (IG 7,1836), a Myra (Ehrenberg - Jones 1954 n. 72).

<sup>41</sup> Il riferimento alla tolleranza assume un particolare rilievo alla luce dell'esperienza personale di Filone, che aveva sperimentato di persona il primo pogrom della storia ad Alessandria d'Egitto ad opera della popolazione indigena.

<sup>42</sup> Per ben due volte in successione (154-155) è ripetuto il verbo ἀποδέχομαι nell'accezione di "accettare favorevolmente".

<sup>43</sup> Filone menziona soltanto questo insediamento sulla sponda destra del Tevere, il più antico, anche se la tradizione epigrafica e resti catacombali rimandano anche a un altro, più recente, sulla sponda destra: Smallwood 1970, 234.

<sup>44</sup> L'arrivo più cospicuo di prigionieri è da collocarsi verosimilmente dopo la presa di Gerusalemme da parte di Pompeo nel 63 a.C., ma non sono da escludersi altri arrivi precedenti, a seguito delle campagne orientali di Pompeo, culminate nel trionfo del 61 a.C.

<sup>45</sup> Sulle sinagoghe a Roma si hanno pochi elementi, nessuna descrizione né resti archeologici, a parte quella di Ostia, se non i dati tratti da iscrizioni sepolcrali che fanno cursoriamente riferimento alla comunità di appartenenza del defunto: Richardson 1998.

<sup>46</sup> Filone, in funzione dei destinatari della sua opera, non usa mai il termine ebraico *shabbat*, ma quello di «santo settimo giorno».

<sup>47</sup> Caratteristico di Filone l'impiego del termine φιλοσοφία per indicare la dottrina e la pratica della legge ebraica: cfr. Pelletier 1972, 180, n. 1.

successivamente Seiano<sup>48</sup>, secondo lo stesso Filone, e come fece Claudio<sup>49</sup> nel 41d.C.; ancora, non tolse loro la cittadinanza romana, «per il solo fatto che non dimenticavano la loro appartenenza a quella ebraica», secondo quel principio tutto filoniano della doppia cittadinanza per gli Ebrei della diaspora, paterna quella del luogo fisico in cui si nasce e si vive, materna quella di Gerusalemme<sup>50</sup>. Riguardo alle sinagoghe, Filone ricorda semplicemente che Augusto «non prese alcun provvedimento contro di esse né impedì agli Ebrei di riunirsi per essere istruiti nelle loro leggi», ma il fatto che le fonti ci riportino la denominazione di una di esse come Sinagoga degli *Augustesii*<sup>51</sup> ci fa supporre che il nome stesso fosse un tributo alla politica favorevole dell'imperatore nei confronti delle comunità romane. Anche riguardo alla raccolta di offerte e al loro invio a Gerusalemme<sup>52</sup>, non vi fu alcun divieto, il tutto in piena consonanza con quanto decretato nell'editto che abbiamo prima esaminato, riportato da Giuseppe.

Al di là del riconosciuto rispetto delle tradizioni giudaiche, il favore di Augusto, nelle parole di Filone, si spingerebbe al punto tale da ornare con doni costosissimi il tempio di Gerusalemme<sup>53</sup>, e a «dare ordine che si effettuassero quotidianamente, a sua spese, olocausti perpetui, come tributo al Dio Altissimo»<sup>54</sup>, notizie di cui non abbiamo conferma nelle fonti pagane, ma che non contrastano con la pratica attestata di donativi al Tempio da parte di pagani<sup>55</sup> come atto di rispetto, senza che ciò implichi un'adesione al giudaismo<sup>56</sup>. Abbiamo, infine, (158) una notizia interessante, non presente altrove, che riguarda le distribuzioni di grano o denaro ai *cives* romani da parte degli imperatori: non solo Augusto non escluse gli ebrei cittadini romani da questa forma di sussidio, ma per rispetto alla festività del sabato fece riservare la loro porzione di donativo per distribuirla in un secondo momento. Si è molto discusso non tanto sull'attendibilità della notizia, che viene considerata sicura, quanto su quel che se ne deve, o può, dedurre a proposito di aspetti importanti della storia delle frumentazioni in età augustea, quali l'ammissione dei liberti o lo svolgimento concreto delle distribuzioni mensili<sup>57</sup>. Quel che qui importa sottolineare è comunque il rilievo che ha la misura augustea come indizio dell'atteggiamento dell'imperatore nei confronti del mondo ebraico. La considerazione finale, e ottimistica, di Filone è che questo atteggiamento possa condizionare favorevolmente il rispetto delle altre genti dell'impero nei loro confronti (159).

<sup>48</sup> *Legatio ad Caium* 160. Filone non fa stranamente menzione dell'espulsione degli Ebrei sotto Tiberio nel 19 d.C. e attribuisce una politica anti giudaica al solo Seiano, fatto di cui non abbiamo notizia nelle fonti antiche.

<sup>49</sup> Luca (*Atti degli Apotoli* 18, 2) e Svetonio (*Claudius* 23,4) menzionano un'espulsione degli Ebrei da Roma sotto Claudio, mentre Cassio Dione (40, 6,6) si limita a parlare di un divieto di riunirsi in assemblea. Sulla datazione controversa dell'espulsione Smallwood 1970, 239 seg.

<sup>50</sup> Filone, *In Flaccum* 46.

<sup>51</sup> *Corpus Inscriptionum Judaicarum* I, n. 284; 301; 338; 368; 416; 496.

<sup>52</sup> Pelletier 1972, 364-368 e *supra* n. 18.

<sup>53</sup> Sono ricordati doni al tempio anche da parte di Livia, divenuta Giulia Augusta, in *Legatio ad Caium* 319.

<sup>54</sup> La definizione di θεὸς ὑψίστος per HYWH è tipica della versione dei LXX e la si ritrova ripresa comunemente nelle fonti pagane per indicare il Dio degli Ebrei.

<sup>55</sup> L'offerta di sacrifici da parte di stranieri si ricava implicitamente da Lv 22,25 e 1 Re 8, 41-43.

<sup>56</sup> Flavio Giuseppe ci riporta di donativi al Tempio da parte dei Tolomei e dei Seleucidi (*Antichità Giudaiche* 13, 78; *Contra Apionem* 2,48) come di C. Sosio nel 37 a.C. (*Antichità Giudaiche* 14, 488).

<sup>57</sup> Cfr. in particolare Smallwood 1970, 242; Smallwood 1981, 138 seg; Virlouvét 1995, 10-15; 227 seg.

Filone e Giuseppe, due figure emblematicamente diverse, filosofo e profondamente greco il primo, di famiglia sacerdotale e radicato a Gerusalemme l'altro, concordano sostanzialmente nella valutazione della figura di Augusto, pur nella differenza di toni: da una parte l'iperbolica e retorica esaltazione di Augusto in Filone, dall'altra lo scarno resoconto di testi e di dati, senza alcun giudizio di valore in Giuseppe, ci danno un'immagine dell'imperatore attento difensore delle tradizioni giudaiche sia a Roma sia nelle turbolente province dell'impero. D'altro canto le due testimonianze rivelano una sostanziale, consapevole adesione da parte giudaica alla politica augustea.

Rispetto al quadro, in vario grado positivo, del rapporto di Augusto con gli Ebrei e degli Ebrei con Augusto, non possiamo sottacere due notizie, di altro segno, riportate da fonti pagane, entrambe in Svetonio, che meriterebbero una più approfondita analisi e contestualizzazione, ma che dimostrano la complessità della politica religiosa imperiale. Svetonio ricorda (*Augustus* 93) come Gaio, nipote di Augusto, di passaggio in Giudea, si sia astenuto dal pregare «*supplicasset*» nel Tempio di Gerusalemme, ricevendo il plauso dell'imperatore per questo suo comportamento. L'episodio va probabilmente valutato alla luce del rifiuto dello stesso Augusto di far visita al tempio del dio Api durante un suo soggiorno in Egitto: rifiuto di cui riferisce lo stesso Svetonio nel medesimo capitolo. In entrambi i casi, verrebbe da concludere tuttavia che quel che ci troviamo dinanzi è, più che la manifestazione di un atteggiamento di ostilità da parte di Augusto nei confronti di culti stranieri, l'ammirazione manifestata da Svetonio nei confronti del tradizionalismo religioso, di cui Augusto sarebbe il campione, per la sua «devozione verso i riti e usanze tradizionali e il disprezzo per quelli stranieri» (*Augustus* 93)<sup>58</sup>. Sempre Svetonio, nella stessa *Vita* (76), fa pronunciare all'imperatore, frugale qual era, queste parole: «oggi ho digiunato come fanno gli ebrei nella festa del sabato»: questo non è tanto, o non solo, un indizio di interesse per la realtà ebraica, come alcuni esegeti del giudaismo, quale Busi, hanno inteso<sup>59</sup>, ma una palese manifestazione di confusione delle reali pratiche in uso, confusione che pare fosse abbastanza diffusa in ambito romano e indice di conoscenze non approfondite ma convenzionali delle realtà giudaiche<sup>60</sup>.

Come è stata recepita la figura di Augusto nella tradizione ebraica posteriore? Nella produzione rabbinica abbiamo un silenzio totale su Augusto e tra i pochi imperatori che hanno un qualche spazio ritroviamo quelli visti negativamente, soprattutto Nerone<sup>61</sup>, Vespasiano e Tito<sup>62</sup>. Un qualche materiale lo possiamo trovare invece negli *Oracoli*

<sup>58</sup> Sul passo svetoniano e sull'atteggiamento generale di Svetonio verso gli Ebrei cfr. Donaldson 2007, 539-540.

<sup>59</sup> Cfr. [www.giuntina.it/ElencoRecensioni/Gli\\_ebrei\\_nellimpero\\_romano\\_217/Gli\\_ebrei\\_nellimpero\\_romano\\_83.html](http://www.giuntina.it/ElencoRecensioni/Gli_ebrei_nellimpero_romano_217/Gli_ebrei_nellimpero_romano_83.html). Il digiuno ebraico è in realtà praticato in ambito giudaico esclusivamente in occasione di *Yom Kippur* e di *Tisha b'Av*.

<sup>60</sup> Pompeo Trogo, nell'epitome di Giustino (*Historiae Philippicae* 36, 2), collega la festa del sabato con la fine del «*septem dierum ieiunium*» nel deserto d'Arabia; Petronio (fr. 37) parla di «*ieiunia sabbata*» e Marziale (*Epigrammata* 4,4), trattando di cattivi odori, ricorda, tra gli altri, quelli emessi da donne ebreiche che celebravano il sabato «*ieiunia sabbatariorum*»: sul passo svetoniano e sugli "errori" nella concezione del sabato a Roma cfr. Williams 2013, 54-58.

<sup>61</sup> *Targum Babilonese, Gittin* 56a, in cui si racconta l'aneddoto della sua venuta a Gerusalemme per combattere gli Ebrei e il lancio di quattro frecce, tutte rivoltesi verso Gerusalemme.

<sup>62</sup> *Targum Babilonese, Gittin* 56b: Vespasiano viene menzionato per la profezia che gli viene fatta da Rabbi ben Zakkay di diventare re e di distruggere Gerusalemme, mentre di Tito si ricordano la sua profanazione del

*Sibillini*, una testimonianza interessante e poco conosciuta dell'atteggiamento delle comunità grecofone della diaspora ebraica nei confronti del potere costituito. L'uso politico del responso oracolare ci è noto fin da Erodoto, ma gli *Oracoli Sibillini* ci forniscono il materiale più ampio e diversificato della profezia usata a fini propagandistici a partire dall'età tolemaica per arrivare alla conquista araba dell'Egitto. In una periodizzazione che ci offre la storia dell'umanità scandita dalla successione degli imperi, Roma viene vista come momento fondamentale, come l'ultimo impero prima della fine del mondo e della rinascita escatologica: in una tale visione gli stereotipi antiromani sono vari e numerosi, articolati su vari piani, con prevalenza di quello morale: così Roma appare esecrabile per la propria empietà (ἀσεβεια), per la propria lussuria, per la propria superbia, per la propria avidità (*Sibillini* 3, 165-196), nello scontro talora latente talora palese tra oriente e occidente (3, 350-365); Roma si crede uguale a Dio, eterna e invincibile, ma, come Babilonia, sarà condannata alla distruzione totale, al fuoco infernale nell'oscurità del tartaro (5, 155-178). Anche gli imperatori sono sottoposti a una dura critica e così Nerone viene ricordato come protipo di figura negativa, (soprattutto nei libri IV-V e XII), Vespasiano e Tito sono definiti «uccisori di uomini pii» (libri V e XII) e nella serie di imperatori elencati nel libro XII anche Caligola, Nerva, Commodo e Settimio Severo sono presentati negativamente.

Augusto, invece, in tutta la produzione sibillina, appare sempre connotato positivamente: nel libro V<sup>63</sup> la Sibilla profetizza all'umanità tutti gli imperatori che si succederanno al potere e Augusto viene rappresentato, seppur nel modo criptico tipico del linguaggio oracolare, con le caratteristiche del condottiero vincitore e, insieme, del legislatore e dominatore universale: «Governerà uno che avrà come iniziale la prima delle lettere<sup>64</sup>; davanti a lui si chineranno spaventate la Tracia e la Sicilia<sup>65</sup> e poi Menfi, Menfi abbattuta dalla malvagità dei governanti/ e di una donna non doma caduta sulle onde<sup>66</sup>./ Egli darà leggi ai popoli (θεσμούς θήσει λαοῖς) e sottometterà ogni cosa (πάνθ' ὑποτάξει)» (vv. 15-19). Il ritratto nel libro XII<sup>67</sup> è più ampio, articolato e tradizionale, anche se riprende molte delle espressioni del più antico libro V per una sorta di formularità interna tipica dei *Sibillini*: rispetto al quadro tradizionale già delineato si enfatizza la rilevanza di Augusto come primo signore in assoluto - mentre nella lista del libro V il primo della serie era Cesare, ben visto nelle cerchie giudaiche della diaspora del I sec. d.C. - nonché il suo valore militare, la durata e la grandezza del suo potere e soprattutto la benevolenza divina

---

Tempio con una prostituta, il furto delle suppellettili, con il conseguente castigo di un insetto entrato dal naso fino al cervello, tormentandolo per sette anni fino alla morte.

<sup>63</sup> La composizione del nucleo originario del libro risale al I/II secolo d.C., mentre la redazione si colloca nell'età di Adriano o Marco Aurelio.

<sup>64</sup> Negli *Oracoli Sibillini* non troveremo mai in chiaro il nome di un personaggio e i metodi per criptarlo sono diversi nei vari libri: in questa lista di imperatori il criterio per identificarli è l'iniziale del nome stesso, così che per indicare Augusto si fa riferimento alla lettera α, la prima dell'alfabeto.

<sup>65</sup> Riferimenti alla battaglia di Filippi del 42 a.C. e alla guerra contro Sesto Pompeo, che occupava la Sicilia.

<sup>66</sup> Il riferimento a Menfi è in relazione alla guerra contro Antonio e Cleopatra e la donna menzionata è chiaramente Cleopatra, di cui si ricorda la sconfitta nel mare di Azio nel 31 a.C.

<sup>67</sup> Il libro XII è alquanto tardo, successivo alla morte di Severo Alessandro (235 d.C.), ultimo imperatore menzionato, e composto/redatto in area provinciale, con una visione molto tradizionale e popolare delle figure degli imperatori: Geffcken 1902 e Collins 1983, 443 seg.

nei suoi confronti: «Vi sarà un signore primo tra tutti proveniente dal mare occidentale/ grande signore di Roma e valoroso combattente/ che aveva la prima lettera [dell'alfabeto]. Ti costringerà,/ terra dagli splendidi frutti<sup>68</sup>, ad essere preda della guerra che porta uccisioni./ Tu farai ammenda delle offese che hai causato di tua volontà./ Egli, infatti, valoroso, primeggerà nelle guerre./ Davanti a lui si prostrerà timorosa la Tracia, e la Sicilia e poi Menfi./ Menfi abbattuta dalla malvagità dei governanti/ e di una donna non doma caduta sulla lancia./ Egli darà leggi ai popoli e sottometterà ogni cosa<sup>69</sup>./ Con gloria potente terrà a lungo il potere dello scettro,/ infatti nessun altro re, portatore di scettro, dei Romani/ supererà quest'uomo anche per poco tempo,/ neppure per un'ora, perché Dio gli ha concesso la sua approvazione in tutte le cose./ Ha manifestato sulla terra meravigliosa tempi/ gloriosi e divini e in essi ha mostrato i suoi segni» (vv. 14-29).

Con gli *Oracoli Sibillini* ci troviamo di fronte a un testo che, a più di due secoli di distanza dalle *Res gestae*, appare in piena consonanza con tutte le tematiche dell'ideologia imperiale, in una visione ormai consolidata e tradizionale di Augusto, ormai inserito in una visione provvidenziale della storia.

#### BIBLIOGRAFIA

COLLINS, J.J.

1983 Sibylline Oracles: J. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, New York - London - Toronto - Sydney - Auckland 1983, pp. 317-472.

DELLING, G.

1963 Partizipiale Gotterprädikationen in den Briefen des Neuen Testaments: *Studia Theologica* 17 (1963), pp. 1-59.

1972 Philons Enkomion auf Augustus: *Klio* 54 (1972), pp. 171-192.

DONALDSON, T.L.

2007 *Judaism and the Gentiles: Jewish Patterns of Universalism (to 135 CE)*, Waco 2007.

EILERS, C.

2004 The Date of the Augustus' Edict on the Jews (Jos. AJ 16.162-165) and the Career of C. Marcus Censorinus: *Phoenix* 58 (2004), pp. 86-95.

EHRENBERG, V. - JONES, A.H.M.

1954 *Documents Illustrating the Reigns of Augustus and Tiberius*, London 1954.

GEFFCKEN, J.

1902 Römische Kaiser im Volksmunde der Provinz: *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft zu Göttingen* (1902), pp. 1-13.

GRUEN, E.S.

2008 Herodot, Rome, and the Diaspora: D.M. JACOBSON - N. KOKKINOS (eds.), *Herod and Augustus: Papers Presented at the IJS Conference, 21st-23rd June 2005*, Leiden 2008, pp. 13-27.

HARRISON, J.R.

1999 Paul, Eschatology and the Augustan Age of Grace: *Tyndale Bulletin* 50 (1999), pp. 79-91.

<sup>68</sup> Riferimento all'Egitto.

<sup>69</sup> I vv. 20-23 sono quasi identici a 5, 16-19, con qualche modifica.

- KAHLOS, M.  
2009 *Forbearance and Compulsion: the Rhetoric of Religious Tolerance and Intolerance in Late Antiquity*, London 2009.
- KRAUS, C.  
1967 *Filone Alessandrino e un'ora tragica della storia ebraica*, Napoli 1967.
- MORALDI, L.  
1998 *Giuseppe Flavio*, I-II, Torino 1998.
- PELLETIER, A.  
1972 *Legatio ad Caium*, Paris 1972.
- POLYVIU, E.  
2014-2015 Caesar's Jewish Policy according to Flavius Josephus: *Anistoriton Journal* 14 (2014-2015), pp. 1-11.
- PUCCI BEN ZEEV, M.  
1998 *Jewish Rights in the Roman World*, Tübingen 1998.  
2003 Augustus' Policy and the Asian Jews: M. MOR - A. OPPENHEIMER - J. PASTOR - D.R. SCWARTZ (eds.), *Jews and Gentiles in the Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishnah and the Talmud*, Jerusalem 2003, pp.15-26.
- RABELLO, A.M.  
2001 La situazione giuridica degli ebrei nell'impero romano: A. LEWIN (ed.), *Gli Ebrei nell'impero romano*, Firenze 2001, pp. 125-142.
- RAJAK, T.  
2001 *The Jewish Dialogue with Greece and Rome*, Leiden 2001.
- RICHARDSON, P.  
1998 Augustan-Era Synagogues in Rome: K.P. DONFRIED - P. RICHARDSON (eds.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, Gran Rapids - Cambridge 1998, pp. 17-29.
- ROCCA, S.  
2008 *Herod's Judaea: A Mediterranean State in the Classic World*, Tübingen 2008.  
2010 Josephus, Suetonius, and Tacitus on military Services of the Jews of Rome: Discrimination or Norm: *Italia* 20 (2010), pp. 7-29.
- SCHUOL, M.  
2007 *Augustus und die Juden. Rechtsstellung und Interessenpolitik der kleinasiatischen Diaspora*, Frankfurt am Mein 2007.
- SMALLWOOD, E.M.  
1970 *Philonis Alexandrini Legatio ad Caium*, Leiden 1970<sup>2</sup>.  
1981 *The Jews under Roman Rule*, Leiden 1981.
- TROIANI, L.  
1984 Per un'interpretazione della storia ellenistica e romana contenuta nelle 'Antichità Giudaiche' di Giuseppe (libri XII-XX): *Studi ellenistici* 1 (1984), pp. 39-50.
- VIRLOUVET, C.  
1995 *Tessera Frumentaria*, Roma 1995.
- WILLIAMS, M.H.  
2013 *Jews in a Greco-Roman Environment*, Tübingen 2013.

## IL BANCHETTO DELLA NECROMANTE DI EN DOR

Alessandro Catastini - Sapienza Università di Roma

*The narrative about Saul and the witch of En Dor (I Samuel 28) ends with a meal she offers to the king of Israel. This detail works as a reference to the meal the prophet Samuel prepared to Saul in I Samuel 9. The meal offered by the witch contrasts, under literary point of view, the purpose carried out by the meal offered by Samuel: while the latter defines the beginning of Saul's reign, the former emphasizes the end of it.*

Keywords: Saul; Samuel; witch; banquet; En Dor

Nella disamina sui libri dei *Giudici* e di *I-II Samuele*, K. Budde<sup>1</sup> argomentò su come il brano di I Sam 28,3-25 dovesse aver avuto una collocazione diversa da quella attuale. Le motivazioni si basavano sulla successione delle posizioni geografiche descritte ai vv. 1-2 dello stesso capitolo, concludendo che la corretta posizione dei vv. 3-25 era da vedere dopo i capitoli 29-20 dello stesso libro. Lo stesso Budde confermò la sua opinione nel commento ai libri di *Samuele* del 1902<sup>2</sup>, puntualizzando come altri studiosi prima di lui avessero già avvertito l'aporia di un Saul che si trova a En Dor nel contesto degli spostamenti militari contingenti alla narrazione dell'ultima sua battaglia<sup>3</sup>. La questione ha avuto considerazioni analoghe anche nei commentari che avrebbero fatto seguito<sup>4</sup>.

Il motivo della collocazione finale di I Re 28,3-25 sarebbe dovuta, secondo Budde, a una volontà letteraria che volle concludere l'esposizione della storia del primo re d'Israele con un episodio significativo a lui dedicato: per l'appunto quello dell'incontro con la necromante di En Dor. Come noto, Saul si risolse a rivolgersi a una necromante per avere un responso sull'imminente scontro con i Filistei: Samuele, infatti, era ormai morto e Yahweh si rifiutava di rispondergli «vuoi attraverso i sogni, vuoi mediante gli Urim, vuoi per mezzo dei profeti» (v. 5). D'altro lato, Saul contravveniva in tal modo a una disposizione da lui stesso emanata, ossia la messa al bando di necromanti e indovini (v. 3). L'evocazione dello spirito di Samuele comportò tuttavia un responso negativo: Yahweh aveva deciso di strappare la regalità a Saul, riservandola a David, per non aver ascoltato la voce divina che imponeva l'annientamento totale degli Amaleciti (I Sam 15); quanto alla battaglia imminente, Saul e gli Israeliti sarebbero caduti nelle mani dei Filistei (vv. 17-19). Lo sfortunato re, stremato e digiuno, accetterà pur controvolgia, a conclusione dell'episodio, un pasto preparatogli dalla necromante (vv. 22-25); sul gesto della donna, W. Brüggemann si è così soffermato<sup>5</sup>:

«La donna è rimasta ai margini durante l'incontro con Samuele, ma ora è lì per dare una conclusione a quell'incontro fallito. Vede che Saul è atterrito e il narratore riferisce che non ha mangiato nulla durante tutto il giorno e tutta la notte; ma il narratore non può parlare

---

<sup>1</sup> Budde 1890, 235-236.

<sup>2</sup> Budde 1902.

<sup>3</sup> Budde 1902, 175.

<sup>4</sup> Driver 1890, 213; Smith 1899, 238; McCarter 1980, 422-423; Caquot - De Robert 1994, 335.

<sup>5</sup> Brüggemann 2005, 206.

soltanto dell'offerta di cibo. L'offerta di cibo della donna diventa l'occasione di un discorso intorno alla parola «ascolta» (*šema'*). La donna ricorda due volte a Saul che lo ha ascoltato mettendo a repentaglio la sua vita (v. 21); ora è il suo turno di ascoltarla (v. 22), di accettare cioè il cibo. Ma Saul non mangerà (non ascolterà: v. 23a) e non ne dà alcuna ragione. Forse la sua disperazione gli impedisce di accettare l'invito, forse pensa che mangiare il suo cibo lo comprometta ancora di più con questo personaggio non yahvistico. Alla fine «ascolta» e mangia (v. 23b). Saul aveva sempre avuto difficoltà a sapere chi doveva ascoltare; il suo grande errore al principio era stato quello di ascoltare la gente anziché Samuele, cioè di non ascoltare YHWH.

Da un punto di vista negativo, questa scena pietosa riferisce l'intesa con una non credente, una donna dedita a pratiche religiose vietate. Da un punto di vista positivo, questo pasto è una sorta di ultima cena, un pasto finale adatto a un re (cfr. 25,36) che ormai non sarà re molto più a lungo. È come se la donna volesse fare un ultimo gesto regale per Saul quando nessun altro l'avrebbe fatto (cfr. Mc 14,3-9). Saul riceve da quel pasto energia sufficiente per alzarsi e partire (v. 25). Va incontro ai filistei, alla sua ultima umiliazione, alla sua morte.

Questa scena è ricca di *pathos* e di angoscia. I coloriti dettagli della narrazione potenzialmente esercitano la loro seduzione sulla nostra interpretazione e l'episodio dell'invocazione degli spiriti è un atto che sicuramente attrae la curiosità del religioso; ma l'interpretazione teologica deve attenersi a una solida disciplina per contrastarne il fascino. La narrazione non ha un reale interesse per l'evocazione degli spiriti o per il ruolo e le capacità della donna. È Samuele, la voce dell'antica tradizione, a dominare il racconto. Il discorso di Samuele conserva nella narrazione un tono insistentemente yahvistico: è con YHWH e con Samuele che Saul deve fare i conti. La narrazione invita alla riflessione sulla vocazione del potere monarchico, in un contesto dove il potere unico di Dio non può essere beffato. Allargare il racconto a un pluralismo in cui altri poteri hanno forza e significato significa travisare la storia e sminuirne la voce di fronte a una circostanza esigente dal punto di vista religioso. La narrazione è una riflessione su come sia severa e minacciosa l'unica voce alla quale Saul ha mancato di prestare attenzione».

Ben prima di Brüggemann, anche Flavio Giuseppe aveva sentito il bisogno di riflettere sul gesto della necromante in *Antiquitates Iudaicae* VI, 340-342. Secondo lo storico ebreo<sup>6</sup>, è giusto elogiare la benevolenza della donna, la quale mostra di non nutrire risentimento contro Saul per le disposizioni da questi emanate contro la di lei professione; anzi, essa si mostra fornita di *pietas* che si manifesta in un'offerta di cibo consistente in tutto quello che possiede e per di più con totale disinteresse per eventuali tornaconti; questa donna, quindi, è da prendere a esempio per il sentimento di generosità nei confronti di tutti coloro che si trovano nel bisogno<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Cfr. Feldman 1998, 520.

<sup>7</sup> Δίκαιον δὲ ἀποδέξασθαι τῆ φιλοτιμίᾳ τὴν γυναῖκα, ὅτι καίπερ τῆ τέχνη κεκλυμένη χρῆσασθαι ὑπὸ τοῦ βασιλέως, παρ' ἧ ἂν αὐτῇ τὰ κατὰ τὸν οἶκον ἦν ἀμείνω καὶ διαρκέτερα, καὶ μηδέποτε αὐτὸν πρότερον τεθεαμένη οὐκ ἐμνησικάκησε τῆς ἐπιστήμῃ ὑπ' αὐτοῦ καταγνωσθείσῃ, οὐκ ἀπεστράφη δὲ ὡς ξένον καὶ μηδέποτε ἐν συνηθείᾳ γεγενημένον, ἀλλὰ συνεπάθησέ τε καὶ παρεμυθήσατο καὶ πρὸ ἃ διέκειτο λίαν ἀηδῶ προετρέψατο, καὶ τὸ μόνον αὐτῇ παρὸν ὡς ἐν πενίᾳ τοῦτο παρέσχεν ἐκτενῶς καὶ φιλοφρόνως, οὐθ' ὑπὲρ εὐεργεσίᾳ ἀμειβομένη τινὸς γεγενημένη οὔτε χάριν μέλλουσαν θηρωμένη, τελευτήσουσα γὰρ αὐτὸν ἠπίστατο, φύσει τῶν ἀνθρώπων ἢ πρὸ τοῦ

Se non altro, bisogna riconoscere che, a partire da Flavio Giuseppe, la figura della necromante procura al lettore un ammirato stupore per la compassione di un umano nei confronti del proprio persecutore. Questo magnanimo comportamento può altresì essere compreso attraverso il punto di vista letterario. Come ho ricordato più sopra, l'episodio "stregonesco" è stato più volte giudicato fuori luogo al capitolo 28, mentre dopo i capitoli 30-31 la collocazione sarebbe stata più coerente. Una riflessione ulteriore sull'aspetto della composizione letteraria si mostra a questo punto piuttosto utile.

In alcuni studi<sup>8</sup> ho mostrato come la storia della salita al trono ad parte di Saul sia stata composta sulla falsariga evocativa del mito della lotta contro il mostro del caos, ma anche componendo una struttura ternaria di prerogative che nell'Antico Testamento andranno a costituire gli elementi necessari per la configurazione di un re: la funzione artigianale, quella guerriera, quella di sacerdote/amministratore della giustizia<sup>9</sup>. Va da sé che la terza funzione è la più discutibile nel contesto della religiosità yahwista, tant'è che proprio sotto questo profilo Saul si è trovato più volte in difficoltà: dal tentativo di consultare Yahweh in assenza di Samuele (I Sam 13,8-14), sino all'episodio della guerra contro gli Amaleciti (I Sam 15) - ove Saul contravviene alle disposizioni di Yahweh sulla base del proprio personale senso di giustizia non solo risparmiando il bestiame migliore, ma anche cercando di salvare il re amalecita, Agag. In realtà, Saul pratica l'interlocuzione con il sacro attraverso la mediazione di Samuele anche se nondimeno il re è rivestito di una componente sacrale che gli proviene dall'essere il prescelto di Dio: per questo gli viene somministrata l'unzione<sup>10</sup>.

A ben vedere, l'episodio della necromante di En Dor ripercorre la struttura ternaria mettendo in atto un procedimento di revoca delle prerogative regali. Sotto questo profilo sono chiaramente distinguibili i luoghi ove la funzione religiosa e quella guerriera vengono evocate.

I primi tre versetti dell'episodio introducono rispettivamente la funzione religiosa e quella militare: al v. 3, con il richiamo alla morte di Samuele e il divieto delle pratiche necromantiche, in accordo con la normativa della Legge; ai vv. 4 e 5, con lo spiegamento degli eserciti dei Filistei a Sunem e degli Israeliti a Gilboa, nonché con il terrore che assale Saul alla vista della forza nemica. Dal v. 6 al 14 viene privilegiata la funzione religiosa in una modalità non ortodossa: Saul, in effetti, fa evocare lo spirito di Samuele per intercedere presso Yahweh, ma lo fa per mezzo di una necromante. Le premesse della funzione religiosa di Saul sono pertanto minate alla radice.

I vv. 15-19 vedono la conferma dell'allontanamento di Yahweh da Saul e al contempo sanciscono il fallimento della funzione militare dello stesso Saul, il quale non aveva saputo farsi strumento dell'ira divina contro Amalek. Il punto nodale di questa condanna è costituito dalla revoca esplicita della regalità. La perdita del potere è infine sancita dal venir

---

ἀγαθόν τι παρεσχημένον φιλοτιμουμένων, ἢ παρ' ὧν ἂν δύνωνται λαβεῖν ὄφελόν τούτου προθεραπευόντων. καλὸν οὖν ἐστὶ μιμῆσθαι τὴν γυναῖκα καὶ ποιεῖν εὖ πάντα τοῦ ἐν χρεῖα γενομένου καὶ μηδὲν ὑπολαμβάνειν ἄμεινον μηδὲ μᾶλλον τι προσήκειν τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει τούτου μηδ' ἐφ' ᾧ τὸν θεὸν εὐμενῆ καὶ χορηγὸν τῶν ἀγαθῶν ἔξομεν.

<sup>8</sup> Catastini 1988; 1996; 1999; 2001.

<sup>9</sup> Il lettore riconoscerà senz'altro in questa struttura la teoria duméziliana del trifunzionalismo: mi riprometto di affrontare la questione in un prossimo lavoro.

<sup>10</sup> Cfr. Garbini 1986; Nigro 2008, 274-275.

meno della funzione artigianale: Saul rimane senza forze poiché aveva trascurato il proprio sostentamento. A questo punto, la necromante diviene il simbolo della funzione artigianale. Nonostante i rifiuti di Saul, essa uccide il suo vitello da ingrasso, prepara delle pagnotte e imbandisce un pasto per restituire le forze a Saul.

Al di là del richiamo sacrale evocato dal verbo “sacrificare” ( $\sqrt{z}bh$ )<sup>11</sup> per descrivere l’uccisione del vitello, la necromante opera qui in maniera esplicita il richiamo alla funzione artigianale, soprattutto se ne consideriamo l’allusione letteraria alla struttura dell’episodio dell’unzione di Saul in I Sam 9<sup>12</sup>. Si ricorderà come tutta la vicenda narrata in questo capitolo traesse origine dallo smarrimento di alcune asine delle quali Saul, assieme a un servo, viene mandato in cerca dal proprio padre. Nel corso dell’episodio, Samuele è chiamato a svolgere il ruolo di “veggente” ( $r\bar{o}'\bar{e}h$ ) da consultare per il ritrovamento delle asine; tuttavia, questo ruolo viene subito meno (v. 20: “riguardo poi alle tue asine smarrite tre giorni fa, non stare in pensiero, perché sono state ritrovate”). La funzione artigianale viene quindi raffigurata, nonostante le proteste di Saul (v. 21: “non sono io forse un Beniaminita, della più piccola tribù d’Israele? E la mia famiglia non è forse la più piccola fra tutte le famiglie della tribù di Beniamino?”) con una frase con la quale Samuele estende ulteriormente il significato del ritrovamento delle asine: “A chi del resto appartiene il meglio d’Israele, se non a te e a tutta la casa di tuo padre?” (v. 20). Poi, la stessa funzione viene trasferita sul piano conviviale ove l’ospitalità di Samuele si concentra sui prodotti animali di tale funzione:

«<sup>23</sup>Quindi Samuele disse al cuoco: “Portami la porzione che ti avevo dato dicendoti: Conservala presso di te”. <sup>24</sup>Il cuoco portò la coscia e la coda e le pose davanti a Saul, mentre Samuele diceva: «Ecco, ciò che è avanzato ti è posto davanti, mangia, perché proprio per te è stato serbato, perché lo mangiassi con gli invitati». Così quel giorno Saul mangiò con Samuele.»

L’aspetto conviviale, innestandosi nel contesto sacrale di un sacrificio, serve pertanto a definire e rafforzare la simbologia della funzione artigianale. Nondimeno sarà la funzione militare, quale narrata in I Sam 11 (la vittoria contro gli Ammoniti), a sancire la definitiva elevazione al rango sociale secondo una modalità che corrisponda alle usanze di tutti gli altri popoli, proprio come richiesto dagli Israeliti (I Sam 8,5, 19-20).

L’episodio della strega di En Dor ripercorre pertanto le tre tematiche funzionali invertendone valore e significato in modo da esautorare Saul dal suo ruolo.

La funzione militare, quella che era servita a legittimare compiutamente Saul quale sovrano a seguito del confronto col re degli Ammoniti (I Sam 11) si trova alla base della paura di Saul (I Sam 28,5). Questo smarrimento del cuore viene acuito dal venir meno,

<sup>11</sup> Per l’interpretazione in questo senso, si possono ricordare: Reinach 1923, (il pasto sarebbe già stato preparato in precedenza dalla negromante e costituirebbe il terzo e ultimo atto del consulto: digiuno, evocazione, pasto rituale); Tamarkin Reis 1997, (il lessico impiegato per la descrizione della preparazione del pasto è quello di un’offerta sacrificale; poiché tuttavia non viene specificato come la carne venga preparata, sarebbe da supporre che il sangue sia stato conservato per essere offerto a Saul: l’ingestione di sangue fa parte del rituale negromantico); Fischer 2001 (sulla base del confronto con gli usi di alcune tribù sudafricane, ci troveremmo davanti a un rituale per l’evocazione degli spiriti degli antenati; il cibo preparato dalla necromante avrebbe la funzione di pasto sacrificale offerto in onore di Samuele, il quale verrebbe raffigurato nelle vesti di antenato di Saul).

<sup>12</sup> Cfr. Pigott 1998, 441, 444.

immediatamente, della funzione religiosa (I Sam 28,6): Dio non risponde alle invocazioni di Saul. Il susseguente ricorso alla necromante è un intrecciarsi senza speranza tra le due funzioni nell'esprimere l'abbandono di Saul. Il ricorso alla necromante, di per sé un atto sbagliato, è l'unico mezzo "oltre-umano" col quale la disperazione di Saul riesce a collegarsi col profeta defunto, dal quale riceve nondimeno parole negative. Col cadere di queste speranze, emerge la terza funzione, quella artigianale: "all'istante Saul cadde a terra lungo disteso, pieno di terrore per le parole di Samuele; inoltre era già senza forze perché non aveva mangiato niente tutto quel giorno e la notte" (v. 20). Farà quindi seguito la generosa offerta della necromante, la quale imbandirà un ricco sostentamento per lo stesso Saul, sia pure riluttante (v. 23), e per gli uomini del suo seguito. Il banchetto, la cui preparazione viene descritta con lessico sacrificale (v. 24): (נֶזְבַח) conclude, nella sua simbologia funzionale, l'epoca regale di Saul iniziata con la modalità di I Sam 9: Samuele che invita Saul e il suo servo a mangiare in un contesto sacrificale.

## BIBLIOGRAFIA

BRÜGGEMANN, W.

2005 *I e II Samuele*, Torino 2005 (tit. or.: *First and Second Samuel*, Louisville [Kent.] 1990).

BUDDÉ, K.

1890 *Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau*, Giessen 1890.1902 *Die Bücher Samuel*, Tübingen - Leipzig 1902.

CAQUOT, A. - DE ROBERT, PH.

1994 *Les Livres de Samuel* (Commentaire de l'Ancien Testament VI), Genève 1994.

CATASTINI, A.

1988 4Q Sam<sup>a</sup>: II. Nahash il `serpente': *Henoch* 10 (1988), pp. 17-49.1996 Il passaggio all'istituto monarchico nell'ideologia dell'Antico Testamento: *Atti del Seminario invernale «Saul o l'infelicità di regnare» (Sorrento, 23-26 febbraio 1995)* ("Biblia" - Associazione Laica di Cultura Biblica), Firenze 1996, pp. 27-42.1999 Deuteronomismo: lettura della storia ad opera di profeti: G.L. PRATO (a cura di), *La profezia apologetica di epoca persiana ed ellenistica. La manipolazione divinatoria del passato a giustificazione del presente. Atti del X Convegno di Studi Veterotestamentari (Rocca di Papa, 8-10 Settembre 1997)* (Ricerche Storico Bibliche 11/1), Bologna 1999, pp. 43-57.2001 Giuda in epoca persiana: *Atti del Seminario invernale «Il popolo del ritorno: l'epoca persiana e la Bibbia» (Lucca, 27-30 gennaio 2000)* ("Biblia" - Associazione Laica di Cultura Biblica), Firenze 2001, pp. 149-178.

DRIVER, S.R.

1890 *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel. With an Introduction on Hebrew Palaeography and the Ancient Versions, and Facsimiles of Inscriptions*, Oxford 1890.

FELDMAN, L.H.

1998 *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley 1998.

FISCHER, S.

2001 1 Samuel 28: The Woman of Endor - Who is She and What does Saul See?: *Old Testament Essays* 14 (2001), pp. 26-46.

- GARBINI, G.  
1986 Dall'untore all'unto: il «messia»: G. GARBINI, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Brescia 1986, pp. 99-110.
- MCCARTER, P.K.  
1980 *I Samuel. A New Translation with Introduction, Notes & Commentary*, Garden City (NY) 1980.
- NIGRO, L.  
2008 L'unzione del re? nota su un passabriglie protodinastico al Museo del Louvre: *Vicino Oriente XIV* (2008), pp. 273-278.
- PIGOTT, S.M.  
1998 I Samuel 28 - Saul and the Not So Wicked Witch of Endor: *Review and Expositor* 95 (1998), pp. 435-444.
- REINACH, R.  
1923 Le souper chez la sorcière: *Revue de l'histoire des religions* 44 (1923), pp. 45-50.
- SMITH, H.P.  
1899 *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*, Edinburgh 1899.
- TAMARKIN REIS, P.  
1997 Eating the Blood: Saul and the Witch of Endor: *Journal for the Study of the Old Testament* 73 (1997), pp. 3-23.

[Quaderni di Vicino Oriente X (2015), pp. 145-153]

DAVID E LA PRESA DI GERUSALEMME:  
DAL SINNÔR AL MILLÔ: RI-COSTRUZIONE DELLA STORIA

Lorenzo Nigro - Sapienza Università di Roma

*The capture of Jerusalem is a central narration not only in the story of David, but in the whole Biblical construction. However, this central event, in spite of its symbolic meaning, being the city the seat of the temple of Yahweh, is very briefly described in a quite shortened and enigmatic way in the Second Book of Samuel (2 Sam 5:5-8). The parallel text in 1 Chronicles 11 adds a decisive detail: the city was taken by Ioab, who due to this success was appointed by David commander in chief of the Judahite army.*

*After the conquest, David's building activities on the south-east hill are rapidly sketched out, as to mark the integration of the kingdom into authors' time dominating 'Phoenician style'. This paper simply comments on the narration – as many already did – trying to distinguish between the Biblical oriented perspective and possible scraps of history, and to close up on the two topographic elements called sinnôr and millô.*

Keywords: David; Jerusalem; Jebusite; *sinnôr*; *millô*

0. PREMESSA

Nella prospettiva delle fonti bibliche, la conquista di Gerusalemme da parte di David<sup>1</sup> è un evento narrativo centrale, che deve incardinare numerose e diverse tradizioni e fornire un più solido fondamento 'storico' alla definitiva scelta di questa città come sede del tempio del dio nazionale, Yahweh. L'elezione di una nuova capitale non israelita, serviva a sostenere la debole monarchia unita costituita da David. Ma perché proprio la piccola e ripida Gebus, una città cananea, rimasta al centro, stretta, tra Giudei e Filistei? Forse proprio per il suo essere città gebusea, ad un accadimento apparentemente di grande portata storica, come la sua conquista, furono in realtà dedicati ben pochi versetti (2 Sam 5:5-8; 1 Cr 11:4-6)<sup>2</sup>, oltretutto alquanto oscuri.

---

<sup>1</sup> Non credo che la storicità di David – il condottiero e sovrano degli Israeliti, che contribuì alla formazione di un regno nella regione centrale della Palestina nella prima metà del X secolo a.C. – possa essere messa in discussione, non solo per alcune evidenti attestazioni epigrafiche, quali quella sulla stele di Dan che menziona una *Bet Dawid*, (Biran - Naveh 1993, 93) ma soprattutto per un argomento logico legato alle finalità didascaliche dei testi biblici. La ricostruzione della storia di Israele propugnata dai testi veterotestamentari, proprio perché orientata dalla visione yahwista e sottomessa a precisi obiettivi religiosi e politici dai diversi estensori delle note fonti, per la sua stessa efficacia, doveva riferirsi a personaggi la cui reale esistenza fosse universalmente nota. L'intento didascalico avrebbe perso ogni attendibilità se i protagonisti dei fatti narrati non fossero realmente esistiti e non avessero avuto una cospicua memoria vivente nelle tradizioni orali dei popoli della regione. Questa apparente ovvietà non ci esime da un esame critico delle evidenze, né esclude che ampie parti dei racconti possano essere prive di alcuna reale rilevanza storica.

<sup>2</sup> Soggin 1968, 181; 1984, 95-96.

## 1. SIGNORE DI GIUDA

Il percorso che conduce David a Gerusalemme si dispiega lentamente nella narrazione dei Libri di Samuele. David è inizialmente un capobanda<sup>3</sup>. Dopo aver conquistato la città di Ziklag<sup>4</sup>, che trasforma nella sua prima base, come vassallo del filisteo Achish, egli conduce delle scorribande nel Negev contro gli Amaleciti (1 Sam 27, 30). Con il bottino raccolto, riesce a radunare attorno a sé le altre tribù della regione di Betlemme, i Giudei<sup>5</sup>, e i diversi clan di Beniamino, inclusi gli Yerahmeliti, probabilmente gli abitanti della regione di Gerico<sup>6</sup>. Proprio grazie a queste alleanze, David, unendo a sé anche i Cheniti (1 Sam 27:10; 30:29), costituisce il primo regno di Giuda con capitale confederale a Hebron, città che fu tolta con la forza ai Calibiti, la locale tribù cananea<sup>7</sup>. Il successo di David era forse legato alle ridotte dimensioni del suo regno, alla relativa compattezza linguistica e culturale dei clan di Giuda che vivevano nei *wadiat* tra il Wadi Qelt e il Wadi Khareitun, sul fianco orientale della dorsale centrale della Palestina, ma anche probabilmente alla scelta di Yahweh come divinità nazionale (questo almeno secondo la fonte yahwista, ovviamente), che il condottiero aveva imposto alla sua nuova compagine, il reame di Giuda<sup>8</sup>.

Alla morte di Saul, David viene nominato re. Questo passaggio è decisivo perché alla sua nomina partecipano anche i più influenti capi militari di Israele (2 Sam 5:1-3). Con il loro appoggio, il potere di David si estende anche alle tribù settentrionali. Esso si fonda, tuttavia, su una libera adesione da parte degli Israeliti, che danno vita ad un'alleanza che potrà tuttavia essere interrotta, come avverrà alla morte del re (1 Re 12:1-19), ma anche nella circostanza della rivolta di Assalonne e di Seba<sup>9</sup>.

La conquista del potere e la legittimazione come guida del popolo eletto non sarebbe, tuttavia, stata completa senza una nuova capitale, almeno nell'ottica dei redattori biblici – mirata ad affermare la centralità del tempio di Gerusalemme, sede del culto di Yahweh. La conquista della città resta, dunque, un evento fondante centrale per l'intero *corpus* dei testi vetero-testamentari.

Nel tentativo di operare una ricostruzione storica<sup>10</sup> è necessario procedere ad esaminare le diverse letture date dei testi – sempre che li si consideri una testimonianza sufficiente del

<sup>3</sup> Liverani 2003, 104-106.

<sup>4</sup> L'identificazione più convincente è con Tell esh-Sharia'/Tel Sera' (Press 1955; Oren 1982).

<sup>5</sup> Secondo E.A. Knauf (1991, 29), il termine Yehudah discende dalla stessa radice di Ehud, patronimico del clan dei Beniaminiti.

<sup>6</sup> Per i cosiddetti Yerahmeliti, infatti, si potrebbe ricostruire una discendenza da Ehud, il 'beniaminita' che aveva liberato Gerico dal controllo di Eglon re di Moab, uccidendolo con un inganno (la successione cronologica degli eventi come ricostruiti nei testi, tuttavia, non è del tutto chiara).

<sup>7</sup> Nonostante le affermazioni di 2 Sam 2:1-4, la presa di Hebron e l'assoggettamento dei Calibiti che vi regnavano (Giosué 14:6-15; 15:13-19; Giudici 1:20) fu il frutto con ogni probabilità di un'azione militare (1 Sam 25 presenta Nabal un "barone dei bovini").

<sup>8</sup> La principale divinità della regione di Betlemme era una dea, come testimoniano le punte di freccia da el-Khader e altri ritrovamenti (Milik - Cross 1954, 6-8, fig. 1; Cross 1980, 4-7, figg. 3-8; Naveh 1982, 37-39, fig. 32; Sass 1988, 73-78, 148, fig. 17, nn. 185-195; Keel - Uehlinger 1997, 144-146; Nigro 2015, 7) insieme ai riferimenti biblici alla "Balaat Judah" (Giosué 15:9; 2 Samuele 6:2; 1 Cronache 13:6).

<sup>9</sup> Già durante il suo regno (2 Sam 20) Seba condusse una rivolta contro David: «Cosa ha a che fare Israele con David e la sua Casa? Alle tue tende, Israele!»

<sup>10</sup> Tralasciando le semplificazioni recentemente seguite agli scavi sulla collina sud-orientale: Mazar 2009; 2011.

fatto che Gerusalemme sia stata davvero conquistata da David<sup>11</sup>, come io credo (ma molti rilevanti studiosi no)<sup>12</sup>.

Secondo un'interpretazione biblica, David riuscì a conquistare Gerusalemme grazie al fatto che, dopo la sua investitura anche da parte degli Israeliti, la città gebusea si era trovata tra due fuochi, avendo perso il controllo del suo stesso territorio. Questa lettura pone l'accento sull'importanza della alleanza tra nord e sud, in un'ottica yahwista. Una ricostruzione opposta, invece, fa della conquista di Gerusalemme il motivo stesso della alleanza con le tribù di Israele. Dopo avere raggiunto la *leadership* sui numerosi clan meridionali che costituirono la tribù di Giuda e avere ottenuto la decisiva alleanza dei Beniaminiti, per assoggettare le tribù del nord (Efraim e Manasse in particolare), David aveva bisogno di individuare un luogo nuovo dove fondare il regno unitario. Gerusalemme, per localizzazione centrale e carattere "neutro", poteva rappresentare la soluzione ideale ad un problema che queste non erano ancora riuscite a risolvere. L'individuazione di una capitale condivisa era, infatti, da almeno un secolo il principale ostacolo all'unificazione delle tribù del nord. Questo ruolo era stato rivendicato da diversi centri: Sichem (Tell Balatah, presso Nablus), Tirzah (Tell el-Far'ah Nord, presso l'odierna Tubas) in Manasse, Tappuah (oggi Tell Abu Zarad, presso Yasuf) in Efraim.

## 2. LA PRESA DELLA CITTÀ: LO 'STRATAGEMMA DI IOAB'

Per David, tuttavia, la presa di Gerusalemme è un problema<sup>13</sup>. La città del Ferro I-IIA è piccola, ma molto ben munita, come testimoniato dagli scavi di Kathleen M. Kenyon e Y. Shiloh<sup>14</sup>. Ripide mura, con terrazze sorrette da una intelaiatura di muri trasversali foderano il pendio e possenti torri proteggono, sin dalla prima metà del II millennio a.C., la preziosa sorgente di Gihon, essenziale alla vita della città<sup>15</sup>. I Gebusei (o i Cananei, se questi ultimi fossero un'invenzione)<sup>16</sup> sono sicuri che sia impossibile entrarvi, specie per un'alleanza che non dispone ancora di un esercito regolare e di macchine d'assedio o di soldati capaci di accumulare terrapieni d'assalto. Il centro della città è situato su una dorsale stretta, ma dai fianchi ripidi, la cosiddetta 'Zedeq Valley' dove molto probabilmente si estendevano ancora le propaggini della città dell'Età del Bronzo<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> Secondo Ernest A. Knauf (2007) il racconto sarebbe incoerente e il riferimento al sistema idrico incomprensibile in quanto questo non sarebbe stato percorribile (questa è una idea affermata negli anni '90 del Novecento, dopo gli scavi di R. Reich [2011]). Nella sua ricostruzione Knauf si spinge molto oltre riconducendo il testo al divieto di entrare per i ciechi e gli zoppi nel recinto del tempio. Knauf (2007, 96) ritiene che la "conquista di Gerusalemme" sia una creazione deuteronomistica e non abbia alcun fondamento reale. Le difficoltà del testo rifletterebbero quelle di un redattore consapevole di modellare una storia che il suo pubblico sapeva non essere vera.

<sup>12</sup> Knauf 2007, 96; Killebrew 2003, 340-343; Steiner 2003.

<sup>13</sup> Nigro 2008, 25-26.

<sup>14</sup> Shiloh 1984; Steiner 2001, 41; 2007, 71-72; 2016, 75.

<sup>15</sup> Reich - Shukron 1999.

<sup>16</sup> Secondo U. Hübner (2007, 20) i Gebusei quali avversari sconfitti da David sarebbero una invenzione della fonte (sub-) deuteronomistica.

<sup>17</sup> Questa probabilmente raggiungeva più a nord la sella detta Ophel, verso il Monte Moria, un'area che le sovrapposizioni successive hanno quasi completamente obliterato (Matthiae 1986, 195-211).

Il racconto della conquista di Gebus/Gerusalemme nel capitolo V del Secondo Libro di Samuele è assai scarno ed enigmatico. Il testo parallelo nel Primo Libro delle Cronache al capitolo XI aggiunge un dettaglio importante e che influenzerà tutti i commenti successivi: esso collega la presa della città ad un'azione intrepida del nipote di David, Ioab, che per questo avrebbe ottenuto la nomina a comandante in capo dell'esercito<sup>18</sup>.

La prima incertezza del testo è nella sfida lanciata dai Gebusei a David e al suo esercito: «Non riuscirete ad entrare qui, anche un cieco e un zoppo vi possono respingere» (2 Sam 5:6). Il testo prosegue: «Essi credevano: David non potrà mai giungere qui», sottolineando la sottovalutazione dei Gebusei<sup>19</sup> e riaffermando il successo del re di Giuda: «Ciononostante, David conquistò la fortezza di Sion, che è la 'Città di David'». Il versetto è in questo caso identico nei due libri – a riprova della volontà di mettere l'accento sulla fondazione della 'Città di David'<sup>20</sup>, come immediato effetto della vittoria.

La seconda parte del racconto varia, invece, significativamente nelle due narrazioni parallele. In 2 Sam, David incita i suoi: «chi vorrà avere la meglio sui Gebusei dovrà usare il tunnel del sistema idrico per raggiungere 'i ciechi e gli zoppi' che sono i suoi nemici» (2 Sam 5:8); il testo poi prosegue con la chiosa: «per questo c'è il detto: 'il cieco e lo zoppo' non entreranno [nel palazzo/nel tempio ?]».

Nel parallelo testo delle Cronache (1 Cr 11:6) David afferma: «Chi condurrà l'attacco ai Gebusei, diventerà comandante in capo», e continua «Ioab figlio di Zerua andò per primo e così ricevette il comando».

Forse questa nuova significativa informazione fornita dal Libro delle Cronache era funzionale a giustificare la relativamente sorprendente nomina di Ioab a comandante dell'esercito da parte di David (il redattore sembra preoccupato di assicurare una minima coerenza agli eventi narrati), avvenuta nonostante questi avesse ucciso Abner (2 Sam 3:22-27), il capo militare degli Israeliti di Gibeon, il quale aveva promesso a David di portare dalla sua parte quel che rimaneva della Casa di Saul (2 Sam 3:6-21), ossia delle tribù del

<sup>18</sup> Ioab è una delle figure più controverse del Secondo Libro di Samuele. Figlio della sorellastra di David (figlia della madre di David avuta dal precedente matrimonio con Naas; 2 Sam 17:25) combatte per David, ma uccide Abner, per vendicare suo fratello Asael (e per assicurarsi forse il posto di comandante dell'esercito); è sollecito nell'eliminare Uria l'ittita per conto del suo sovrano, come allo stesso modo non esita di fronte all'uccisione di Assalonne, figlio del re, nonché nell'eliminare Amasa, che aveva preso il suo posto come comandante dell'esercito. Scaltro, vendicativo e spregiudicato, infine, perde il favore del re e viene ucciso a Gibeon, con l'assenso di Salomone. È come se Ioab riflettesse in modo più esplicito e immediato tutte le contraddizioni di David, che la ricostruzione orientata della narrazione biblica e la tendenza agiografica delle fonti riguardo al re non vogliono rappresentare apertamente: Ioab ne è lo specchio deformato, coraggio e inganno convivono nella stessa figura.

<sup>19</sup> In realtà, essi avevano già provato l'amarezza della sconfitta in un confronto con David, almeno stando a quanto narrato nel capitolo 10 del Libro di Giosuè, quando Adonisedek, re di Gerusalemme, avendo radunato a sé i re di Hebron, Lachish, Yarmuth ed Eglon per assediare Gibeon che si era piegata a Giosuè, era stato da questi sconfitto. Giosuè era, infatti, tornato nottetempo da Gilgal (presso Gerico) e aveva colto di sorpresa gli assediati, sbaragliandone l'esercito e catturandone i re (poi giustiziati e sepolti nella grotta dove si erano nascosti). Secondo il Libro dei Giudici (1:8), la tribù di Giuda aveva già conquistato Gerusalemme, mettendola a ferro e fuoco, i Beniaminiti avevano continuato a vivere con i Gebusei (Gdc 1:21), che avevano conservato il controllo sulla città (Gdc 19:11).

<sup>20</sup> La città è degna erede della evidentemente all'epoca già nota 'Fortezza di Sion' – ovvero il testo precostituisce il futuro già svoltosi quando viene scritto.

nord<sup>21</sup>. Ioab in quella occasione, nella costruzione interna della narrazione, aveva messo a grave rischio quello che David aveva lentamente costruito per anni.

Ma la *vaexata questio* nel testo di 2 Sam 5:6 è l'interpretazione del termine *sinnôr*. Dal 1867, i commentatori, influenzati dalla scoperta da parte del capitano dei *Royal Engineers Corps* britannico, Charles Warren, di un pozzo profondo 12 m che collegava la sorgente di Gihon alla città (il cosiddetto "Warren Shaft"), hanno tradotto questo termine con 'tunnel', 'canale', 'condotto'<sup>22</sup>. Da allora, con la scoperta del *Warren Shaft*, la collina sud-orientale di Gerusalemme è stata oggetto di ripetute indagini archeologiche<sup>23</sup> e, a più riprese, lo scavo dei tunnel sotterranei, della sorgente di Gihon<sup>24</sup>, delle strutture ad essa collegate (le due grandi torri del Bronzo Medio, la 'Pool Tower' e la 'Spring Tower', e la riserva idrica)<sup>25</sup> e del tunnel di Ezechia<sup>26</sup> sono stati interpretati a favore o contro la possibilità di ricostruire, attraverso il riferimento incrociato dei due testi di 2 Sam 5 e 1 Cr 11, l'azione intrepida di Ioab, che sarebbe riuscito ad entrare in città sfruttando uno dei canali sotterranei che immettevano nel sistema idrico<sup>27</sup>.

Ovviamente, il fatto che questi canali esistessero effettivamente e, oggi, siano stati anche scavati quasi completamente e alcuni siano stati musealizzati non costituisce di per sé alcuna prova, né che siano stati sfruttati da Ioab in quella circostanza, né tantomeno che il testo così enigmatico di 2 Sam 5 intenda attribuire allo 'stratagemma di Ioab' la presa di Gerusalemme.

### 3. DAVID COSTRUTTORE

Il testo di 2 Sam 5 continua descrivendo i lavori realizzati da David dopo la conquista della 'Fortezza di Sion': «egli costruì l'area attorno ad essa, dal *millô* in avanti» (2 Sam 5:9). La struttura cui si riferisce l'autore è apparentemente la sostruzione, atta a sostenere il settore pubblico della collina sud-orientale, scavata dagli archeologi e denominata 'Stepped Stone Structure'<sup>28</sup>. Anche in questo caso, se veramente la SSS fosse il biblico *millô*, identificazione che sembra probabile ma difficilmente dimostrabile<sup>29</sup>, tuttavia, non esiste alcun dato reale che consenta di attribuire le costruzioni erette su di essa - peraltro assai

<sup>21</sup> L'uccisione di Abner con un inganno (2 Sam 3:27), eseguita come vendetta per l'assassinio da parte di questi del fratello di Ioab, Asael, aveva in effetti anche eliminato un possibile avversario per la carica di comandante in capo. Abner, infatti, essendo stato accusato dal figlio di Saul, Is-Baal di avere giaciuto con la concubina di quest'ultimo, Rizpah (2 Sam 3:7) si era deciso a schierarsi con David e, dopo aver convinto anche i Beniaminiti, si era recato a Hebron per offrire il suo appoggio al re di Giuda (2 Sam 3:21).

<sup>22</sup> La versione sino ad allora seguita della Septuaginta, tuttavia, traduceva questa parola ebraica con "spada".

<sup>23</sup> Macalister - Duncan 1926; Kenyon 1974; Yadin ed. 1976; Shiloh 1984; Tushingham 1985; Steiner 1998.

<sup>24</sup> Reich - Shukron 2000; 2004.

<sup>25</sup> Reich - Shukron 1999.

<sup>26</sup> Conder 1882; Ussishkin 1976; Rogerson - Davies 1996; Rosenberg 1998; Reich - Shukron 2002; 2006; 2011.

<sup>27</sup> Amiran 1976; Issar 1976; Abells - Arbit 1995.

<sup>28</sup> La struttura monumentale composta da grandi pietre sbazzate addossate al fianco orientale della 'Città di David' venne individuata primariamente da R.A.S. Macalister e J.G. Duncan (1926, 51-55, tav. V) e denominata 'Jebusite Ramp'. In seguito fu portata alla luce negli scavi di K.M. Kenyon (1974, 47-48, 101) e di Y. Shiloh (1984, 17, 27, figg. 1-2), il quale attribuì il nome con cui è nota oggi. Per una sintesi della struttura e delle ipotesi interpretative si veda Fiaccavento 2013.

<sup>29</sup> La sintesi migliore su questa struttura è quella di A. Mazar (2006).

poco riconoscibili<sup>30</sup> - a David: la datazione della SSS oscilla infatti tra XI e IX secolo a.C., a seconda delle interpretazioni stratigrafiche e ceramologiche<sup>31</sup>.

Alla costruzione della 'Città di David', una cittadella fortificata descritta come diverse altre che conosciamo nella Palestina dell'epoca<sup>32</sup>, avrebbe contribuito anche il re Hiram di Tiro, inviando travi di cedro, carpentieri e tagliapietre (2 Sam 5:11); si tratta, in questo caso, di una nota celebrativa, che intende segnalare il rango internazionale raggiunto da regno unito da David e riconosciuto dal vicino più importante, Tiro<sup>33</sup>.

Il ritrovamento da parte di Kathleen M. Kenyon, proprio ai piedi della 'Stepped Stone Structure', di un capitello proto-eolico, una tipologia nota per essere caratteristico elemento dell'architettura monumentale fenicia<sup>34</sup>, è stato collegato con questa costruzione. Più che prova di un'indimostrabile coincidenza con il racconto biblico, il capitello è l'unica testimonianza concreta dell'esistenza di un edificio pubblico sulla collina sud-orientale nel Ferro II e dell'assoluta preminenza acquisita dall'ordine architettonico fenicio agli inizi del I millennio a.C. Capitelli simili sono, infatti, attestati in Palestina, in Giudea come in Samaria, a Ramat Rahel, Megiddo e Hazor nei palazzi delle Cittadelle dell'Età del Ferro costruite tra il X e VIII secolo a.C.<sup>35</sup> Essi certamente si addicono più ad un edificio palatino che ad una fortezza (come la definisce 1 Cr 11:7) e questo suggerirebbe di datare il capitello ad una fase più avanzata al regno di Salomone o ancora più tardi. Ma si tratta di ipotesi impossibili da verificare.

Questo è tutto quanto si possa dire su David a Gerusalemme, tra il *sinnôr* e il *millô*, due termini la cui identificazione mi sembra, come spesso accade con la Bibbia, più facile da riconoscere e localizzare rispetto al contesto storico che gli stessi precisi riferimenti topografici dovrebbero, nelle intenzioni degli autori, convalidare.

## BIBLIOGRAFIA

ABELLS, Z. - ARBIT, A.

1995 *The City of David Water Systems*, Jerusalem 1995.

AMIRAN, R.

1976 *The Water Supply of Israelite Jerusalem*: Y. YADIN (ed.), *Jerusalem Revealed; Archaeology in the Holy City, 1968-1974*, Jerusalem 1976, pp. 75-78.

BIRAN, A. - NAVEH, J.

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

CAHILL, J.M.

2003 *Jerusalem at the Time of the United Monarchy: The Archaeological Evidence*: A.G. VAUGHN - A.E. KILLEBREW (eds.), *Jerusalem in Bible and Archaeology: The First Temple Period* (Society of Biblical Literature symposium series no. 18), Atlanta 2003, pp. 13-80.

<sup>30</sup> Mazar (2007, 44-45) *contra* Finkelstein *et al.* 2007.

<sup>31</sup> Steiner 2001, tab. 1.4; Cahill 2003; Franken 2005, 53.

<sup>32</sup> Nigro 1995, 436-443.

<sup>33</sup> Liverani 2003, 140.

<sup>34</sup> van Beek - van Beek 1981.

<sup>35</sup> Stern 1992.

X (2015) David e la presa di Gerusalemme: dal *sinnôr* al *millô*: ri-costruzione della storia

- CONDER, C.R.  
1882 The Siloam Tunnel: *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* 13 (1882), pp. 122-131.
- CROSS, F.M.  
1980 Newly Found Inscriptions in Old Canaanite and Early Phoenician Scripts: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 238 (1980), pp. 1-20.
- FIACCAVENTO, C.  
2013 The “Stepped Stone Structure” at Jerusalem: a Monumental Substructure of the Pre-classical City: G. BARTOLONI - L.M. MICETTI (a cura di), *Atti del convegno internazionale Sapienza Università di Roma, 7-9 maggio 2012 Mura di legno, mura di terra, mura di pietra: fortificazioni nel Mediterraneo antico* (Scienze dell’ Antichità 19/2-3), Roma 2014, pp. 75-83.
- FINKELSTEIN, I. - SINGER-AVITZ, L. - USSISHKIN, D. - HERZOG, Z.  
2007 Has King David’s Palace in Jerusalem Been Found: *Tel Aviv* 34 (2007), pp. 142-164.
- FRANKEN, H.J.  
2005 *A History of Potters and Pottery in Ancient Jerusalem. Excavations by K.M. Kenyon in Jerusalem 1961-1967*, London 2005.
- HÜBNER, U.  
2007 Jerusalem and the Jebusites: Z. KAFABI - R. SCHICK (eds.), *Jerusalem before Islam* (British Archaeological Reports International Series 1699), Oxford 2007, pp. 17-22.
- ISSAR, A.  
1976 The Evolution of the Ancient Water Supply System in the Region of Jerusalem: *Israel Exploration Journal* 26 (1976), pp. 130-136.
- KEEL, O. - UEHLINGER, CH.  
1997 *Göttinnen, Götter und Gottessymbole* (Quaestiones Disputatae 134), Freiburg 1997<sup>4</sup>.
- KENYON, K.M.  
1974 *Digging Up Jerusalem*, London 1974.
- KILLEBREW, A.E.  
2003 Biblical Jerusalem: An Archaeological Assessment: A.G. VAUGHN - A.E. KILLEBREW (eds.), *Jerusalem in Bible and Archaeology: The First Temple Period* (Society of Biblical Literature symposium series 18), Atlanta 2003, pp. 329-345.
- KNAUF, E.A.  
1991 Eglon and Ophrah. Two Toponymic Notes on the Book of Judges: *Journal of the Old Testament* 51 (1991), pp. 25-44.  
2007 Jerusalem in the Tenth century BCE: Z. KAFABI - R. SCHICK (eds.), *Jerusalem before Islam* (British Archaeological Reports International Series 1699), Oxford 2007, pp. 86-105.
- LIVERANI, M.  
2003 *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Roma - Bari 2003.
- MACALISTER, R.A.S. - DUNCAN, J.G.  
1926 *Excavations in the Hill of the Ophel, Jerusalem 1923-1925*, London 1926.
- MATTHIAE, P.  
1986 *Scoperte di archeologia orientale*, Bari 1986.
- MAZAR, A.  
2006 Jerusalem in the 10<sup>th</sup> Century BCE: The Glass Half Full: Y. AMIT - E. BEN ZVI - I. FINKELSTEIN - O. LIPSCHITS (eds.), *Essays on Ancient Israel in Its Near Eastern Context: A Tribute to Nadav Na’aman*, Winona Lake 2006, pp. 255-272.  
2007 The Spade and the Text: The Interaction Between Archaeology and Israelite History Relating to Tenth-Ninth Centuries BCE: H.G.M. WILLIAMSON (ed.), *Understanding the*

- History of Ancient Israel* (Proceedings of the British Academy 143), Oxford 2007, pp. 143-171.
- 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.  
2011 *The Temple Mount Excavations in Jerusalem 1968-1978, Directed by Benjamin Mazar. Final Report, Vol. IV: The Tenth Legion in Aelia Capitolina*, Jerusalem 2011.
- MILIK, J.K. - CROSS, F.M.  
1954 Inscribed Javelin-Heads from the Period of the Judges: A Recent Discovery in Palestine: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 134 (1954), pp. 5-15.
- NAVEH, J.  
1982 *Early history of the alphabet: an introduction to West Semitic epigraphy and palaeography*, Jerusalem 1982.
- NIGRO, L.  
1995 *Ricerche sull'architettura palaziale della Palestina nelle Età del Bronzo e del Ferro. Contesto archeologico e sviluppo storico* (Contributi e Materiali di Archeologia Orientale 5), Roma 1995.  
2008 *Gerusalemme e la Palestina. Uno sguardo tra Bibbia e Archeologia. La Terra Santa nelle fotografie di Monsignor Salvatore Garofalo* (Musei Vaticani, Collana di Studi e Documentazione 2), Città del Vaticano 2008.  
2015 Bethlehem in the Bronze and Iron Ages in the light of recent discoveries by the Palestinian MOTA-DACH: *Vicino Oriente* XIX (2015), pp. 1-24.
- OREN, E.  
1982 Ziglag: A Biblical City on the Edge of the Negev: *Biblical Archaeologist* 45/3 (1982), pp. 155-166.
- PRESS, I.  
1955 *A Topographical-Historical Encyclopedia of Palestine, vol. 4*, Jerusalem 1955 (Hebrew).
- REICH, R.  
2011 *Excavating the City of David Where Jerusalem's History Began*, Jerusalem 2011.
- REICH, R. - SHUKRON, E.  
1999 Light at the end of the tunnel; Warren's shaft Theory of David's conquest shattered: *Biblical Archaeology Review* 25 (1999), pp. 22-33, 72.  
2000 The System of Rock-Cut Tunnels near Gihon in Jerusalem: *Revue Biblique* 107/1 (2000), pp. 5-17.  
2002 Reconsidering the Karstic Theory as an Explanation for the Cutting of Hezekiah's Tunnel in Jerusalem: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 325 (2002), pp. 75-80.  
2004 The History of the Gihon Spring in Jerusalem: *Levant* 36 (2004), pp. 211-223.  
2006 On the Original Length of Hezekiah's Tunnel: Some Critical Notes on David Ussishkin's Suggestions: A.M. MAEIR - P. DE MIROSCHEDEJI (eds.), *"I Will Speak the Riddles of Ancient Times" Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, Winona Lake 2006, pp. 795-800.
- 2011 The Date of the Siloam Tunnel Reconsidered: *Tel Aviv* 38, pp. 147-157.
- ROGERSON, J. - DAVIES, P.R.  
1996 Was the Siloam Tunnel Built by Hezekiah?: *Biblical Archaeologist* 59 (1996), pp. 138-49.
- ROSENBERG, S.  
1998 The Siloam Tunnel Revisited: *Tel Aviv* 25 (1998), pp. 116-30.

X (2015) David e la presa di Gerusalemme: dal *sinnôr* al *millô*: ri-costruzione della storia

- SASS, B.  
1988 *The Genesis of the Alphabet and its Development in the Second Millennium B.C.* (Ägypten und Altes Testament 13), Wiesbaden 1988.
- SHILOH, Y.  
1984 *Excavation at the City of David I, 1978-1982: Interim Report of The First Five Seasons*, Jerusalem 1984.
- SOGGIN, J.A.  
1968 *Introduzione all'Antico Testamento. Volume I: Dalle origini all'esilio* (Biblioteca di cultura religiosa 14), Brescia 1968.  
1984 *Storia d'Israele: dalle origini a Bar Kochbà* (Biblioteca di cultura religiosa 44), Brescia 1984.
- STEINER, M.L.  
1998 The archaeology of ancient Jerusalem: *Biblical Studies* 6 (1998), pp. 143-168.  
2001 *Excavations by Kathleen M. Kenyon in Jerusalem 1961-1967, Volume III. The Settlement in the Bronze and Iron Ages* (Copenhagen International Series 9), London - New York 2001.  
2003 The Evidence from Kenyon's Excavations in Jerusalem: A Response Essay: A.G. VAUGHN - A.E. KILLEBREW (eds.), *Jerusalem in Bible and Archaeology: the First Temple Period* (Society of Biblical Literature symposium series 18), Atlanta 2003, pp. 347-364.  
2007 Jerusalem in the Late Bronze and Iron Ages. Archaeological Versus Literary Sources?: Z. KAFAFI - R. SCHICK (eds.), *Jerusalem before Islam* (British Archaeological Reports International Series 1699), Oxford 2007, pp. 69-73.  
2016 From Jerusalem with love: I. HJELM - T.L. THOMPSON (eds.), *History, Archaeology and the Bible Forty Years After "Historicity"* (Changing Perspectives 6. Copenhagen International Seminar), London - New York 2016, pp. 71-84.
- STERN, E.  
1992 The Phoenician Architectural Elements in Palestine during the Late Iron Age and the Persian Period: A. KEMPINSKI - R. REICH (eds.), *The Architecture of Ancient Israel. From the Prehistoric to the Persian Periods*, Jerusalem 1992, pp. 302-309.
- TUSHINGHAM, A.D.  
1985 *Excavations in Jerusalem, 1961-1967, Vol. I*, Toronto 1985.
- USSISHSKIN, D.  
1976 The Original Length of the Siloam Tunnel in Jerusalem: *Levant* 8 (1976), pp. 82-95.
- VAN BEEK, G.W. - VAN BEEK, O.  
1981 Canaanite-Phoenician Architecture: The Development and Distribution of Two Styles: *Eretz Israel* 15 (1981), pp. 70-79.
- YADIN, Y (ed.)  
1976 *Jerusalem Revealed; Archaeology in the Holy City, 1968-1974*, Jerusalem 1976.