

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna
in cotutela con École Pratique des Hautes Études

DOTTORATO DI RICERCA IN
Studi ebraici

Ciclo XXXV

Settore Concorsuale di afferenza: 11/A4

Settore Scientifico disciplinare: M-STO/06

**LA LETTERATURA ESCATOLOGICA EBRAICA TRA XI E XIII SECOLO:
ASPETTATIVE MESSIANICHE E DI REDENZIONE ALLA LUCE
DELLE PERSECUZIONI DEL PERIODO DELLE CROCIATE**

Presentata da: Sebastiano Crestani

Coordinatore Dottorato

Prof. Saverio Campanini

Supervisore

prof.ssa Alessandra Veronese

Supervisore

Prof.ssa Judith Olszowy-Schlanger

Co-supervisore

prof. Piero Capelli

Esame finale anno 2023

Sommario

Abbreviazioni.....	5
Introduzione	7
Parte I: la letteratura escatologica ebraica nel contesto delle crociate	11
1. I rapporti tra ebrei, cristiani e musulmani nel Medioevo: una panoramica.....	12
1.1 I rapporti ebraico-cristiani	13
1.2 Gli ebrei nei domini islamici	29
1.3 La letteratura polemica ebraica medievale: alcune osservazioni	35
2. La funzione sociale dell'apocalittica e i movimenti messianici.....	41
2.1 Le molteplici funzioni della letteratura apocalittica.....	41
2.2 Il pentimento di Israele e il Messia ben Yosef	49
2.3 Le aspettative messianiche in prospettiva demartiniana.....	57
3. Escatologia e apocalittica al tempo delle crociate	61
3.1 L'escatologia cristiana tra XI e XIII secolo	61
3.2 L'escatologia ebraica medievale	80
4. Persecuzioni antiggiudaiche e attese escatologiche ebraiche durante le crociate (XI-XIII secolo)	98
4.1 Tra XI e XII secolo	99
4.2 Il XIII secolo	153
5. I riferimenti alle crociate nella letteratura escatologica ebraica	168
5.1 Il ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i	168
5.2 I <i>Segni di R. Šim'on b. Yoḥa'i</i>	179
5.3 L'invasione mongola.....	185
6. Riplasmazioni letterarie e ideologiche nella letteratura escatologica ebraica medievale	192
Conclusione	198
Parte II: testi	201
Il ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i	202
I <i>Segreti di R. Šim'on b. Yoḥa'i</i>	205
Gli <i>Eventi futuri di R. Šim'on b. Yoḥa'i</i>	220
La <i>Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i</i>	227
L' <i>Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia</i>	255
L' <i>Omelia di Urbach</i>	279
Il manoscritto della Genizah del Cairo	286
Il frammento in giudeo-arabo	298
Il <i>Sefer Zerubbavel</i> e il Ms. Parigi Hebr. 326.....	302
Gli <i>'Otot ha-Mašiaḥ</i>	306
I <i>Segni di R. Šim'on b. Yoḥa'i</i>	324

<i>Le Omelie del re Messia e di Gog e Magog</i>	347
Maimonide, <i>Lettera allo Yemen</i>	376
<i>Cronaca di Šelomoh bar Šimšon</i>	386
Bibliografia	409
Cataloghi	409
Bibliografia primaria	410
Bibliografia secondaria.....	414
Sitografia	436

Abbreviazioni

AIU = Bibliothèque de l'Alliance Israélite Universelle, Parigi

BHS = Biblia Hebraica Stuttgartensia

CCCM = Corpus Christianorum: Continuatio Medievalis

CCSL = Corpus Christianorum Series Latina

CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium

CUL = Cambridge University Library

JJS = Journal of Jewish Studies

JSAI = Jerusalem Studies in Arabic and Islam

JTS = Jewish Theological Seminary, New York

MGH = Monumenta Germaniae Historica

MGH SS = Monumenta Germaniae Historica: Scriptores

MIÖG = Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung

PAAJR = Proceedings of the American Academy for Jewish Research

PL = Patrologia Latina

REJ = Revue des études juives

RHC = Recueil des Historiens des Croisades

RHC Hist. occ. = Recueil des Historiens des Croisades: Historiens occidentaux

RHC Lois = Recueil des Historiens des Croisades : Lois

TM = testo masoretico

Introduzione

Da alcuni anni si assiste, in ambito accademico, a un crescente interesse verso l'apocalittica e la letteratura escatologica tardo antiche e medievali. Vengono organizzati convegni e seminari, in cui studiosi da tutto il mondo si confrontano su testi che descrivono gli eventi ultimi per mezzo di rivelazioni o di interpretazioni dei testi sacri. Attraverso l'utilizzo di una metodologia multidisciplinare e lo scambio di suggestioni tra ambiti di ricerca diversi, si va sempre più delineando una definizione della letteratura escatologica come grande serbatoio di strategie e strumenti elaborati dall'essere umano per interpretare la realtà, per costruire una o più visioni del mondo, di sé stesso, dell'altro da sé.

All'interno di questo *mare magnum* di testi dedicati agli accadimenti ultimi – che comprende in gran parte prodotti di matrice cristiana, islamica e zoroastriana– la letteratura escatologica ebraica gioca un ruolo di primo piano, quale incubatrice di elementi e *topoi* che affondano le loro radici nella tradizione biblica. Ciononostante, i testi apocalittici ed escatologici ebraici prodotti nel corso del Medioevo hanno ricevuto un'attenzione minore rispetto agli altri – anche se la tendenza va verso un interesse crescente anche in questo campo. I testi hanno raramente visto edizioni critiche che prendano in considerazione anche i testimoni scoperti negli ultimi decenni. Ancor più, pochi sforzi sono stati fatti per comprendere a quale pubblico essi si rivolgessero, in quali ambienti circolassero, e a quali funzioni ed esigenze rispondessero. In questo lavoro, mi propongo di colmare, almeno in parte, questa lacuna. Beninteso, uno studio completo e trasversale di tutti i testi escatologici circolanti nel Medioevo sarebbe un'operazione di proporzioni immani, oltre al fatto che risulterebbe innanzitutto complesso definire i limiti temporali a cui attenersi: molti testi iniziarono a circolare nella tarda antichità e continuarono ad essere copiati e riprodotti ben oltre il XV secolo. Ho pertanto deciso di concentrarmi sul periodo delle crociate, benché, anche in questo caso, occorra fare delle precisazioni. Innanzitutto, benché consapevole che il termine “crociata” iniziò a circolare solo nel XV secolo¹, per comodità e chiarezza lo utilizzerò in questo lavoro per riferirmi a quelle spedizioni armate che, tra la fine dell'XI e il XIII secolo, portarono i cristiani europei a controllare ampi territori del Vicino Oriente. È ben noto, oltretutto, che il fenomeno delle crociate non si esaurì con la conquista musulmana, nel 1291, di San Giovanni d'Acri, ultima roccaforte del dominio latino in Terrasanta. Anche nei secoli successivi vennero lanciate imprese armate con l'intento di recuperare i luoghi santi della cristianità. Il concetto di crociate, oltretutto, si diffuse precocemente anche in altri ambiti rispetto alla conquista di Gerusalemme: vennero promosse spedizioni contro eretici, sovrani ostili alla Chiesa,

¹ Vd. Musarra, Antonio, *Le crociate: L'idea, la storia, il mito*, Bologna: il Mulino, 2022, p. 26.

popolazioni non ancora cristianizzate nel Nord Europa². Pertanto, la scelta di concentrarmi sulle crociate che avevano l'obiettivo di occupare Gerusalemme e i territori del Vicino Oriente in un periodo compreso tra la fine dell'XI e il XIII secolo è stata dettata soprattutto dalla necessità di delimitare l'orizzonte temporale e geografico di interesse. Oltre a ciò, tuttavia, il periodo sul quale mi sono focalizzato è quello più interessante per quanto riguarda il mondo ebraico. Fu infatti la prima crociata ad essere per sempre associata ai massacri perpetrati dai primi pellegrini nei confronti degli ebrei renani, nell'odierna Germania. Questi attacchi si ripeterono, sebbene con minore intensità, anche nel contesto delle spedizioni successive. Ed è proprio in questo periodo che si assiste alla proliferazione di manoscritti ebraici che tramandano testi apocalittico-escatologici, alcuni dei quali riportano, nella narrazione degli eventi che condurranno all'*eschaton*, chiari riferimenti alle battaglie in Terrasanta tra cristiani e musulmani. È quindi scopo di questo studio dimostrare come la produzione, copiatura e rielaborazione di questo tipo di testi fossero funzionali all'interpretazione di quanto accadeva alle comunità ebraiche europee e in terra di Israele: le persecuzioni che erano costrette a subire e gli scontri armati cui assistevano nella loro terra promessa vennero letti come segni che ormai la redenzione del popolo ebraico era vicina. Dio sarebbe presto intervenuto, per mezzo dei suoi Messia, per liberare Israele, oppresso dai cristiani e, talora, dai musulmani. La letteratura apocalittico-escatologica circolante in questo periodo va quindi intesa principalmente come una letteratura di consolazione e di resistenza, ma non mancano casi in cui viene promosso un atteggiamento più attivo, come nei testi in cui gli ebrei vengono invitati a lasciare la diaspora e a stabilirsi a Gerusalemme per accelerare l'avvento del Messia.

Il mio lavoro è diviso in due parti. Nella prima andrò ad indagare la storia dei rapporti tra ebrei e cristiani tra la tarda antichità e il Medioevo, nella convinzione che gli attacchi alle comunità ebraiche nel corso delle crociate vadano letti in un contesto di progressivo peggioramento delle relazioni tra gli aderenti alle due tradizioni religiose. Considererò anche brevemente i rapporti con i musulmani, evidenziando soprattutto le differenze rispetto a quelli con i cristiani. Continuerò poi con una disamina delle molteplici funzioni della letteratura apocalittico-escatologica, allo scopo di comprendere perché questi testi circolassero in determinati periodi storici, oltre che il motivo della ricorrenza di vari *topoi* all'interno degli scritti di riferimento. In seguito, offrirò una panoramica sulle aspettative escatologiche e messianiche, sia cristiane che ebraiche, in relazione alle crociate, il che mi consentirà di entrare più nello specifico della questione e presentare le varie manifestazioni di attesa di redenzione da parte ebraica tra XI e XIII secolo. Infine, analizzerò alcuni specifici testi alla

² Sulla nascita e lo sviluppo del concetto di "crociata", oltre che il già citato Musarra, vd. Flori, Jean, *La guerra santa: La formazione dell'idea di crociata nell'Occidente cristiano*, Bologna: Il Mulino, 2003 (ed. or. *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris: Aubier, 2001).

ricerca di riferimenti a eventi legati alle crociate, per provare che questi prodotti letterari furono effettivamente elaborati in quel contesto storico.

Nella seconda parte del lavoro andrò invece a presentare i testi che ho utilizzato nella mia ricerca. I testi specificamente apocalittico-escatologici saranno riportati sia in lingua originale che in traduzione italiana. Altri testi, per così dire, complementari (come la *Lettera allo Yemen* di Maimonide e la *Cronaca di Šelomoh bar Šimšon* sulle persecuzioni antiebraiche durante la prima crociata) saranno riportati solo in parte e unicamente in lingua italiana, in quanto sono già stati oggetto di edizioni critiche ben strutturate.

Le traduzioni dal Tanak, quando non diversamente indicato, sono basate sulla versione CEI 2008 (*Bibbia di Gerusalemme*). Per la Bibbia ebraica mi sono basato sul testo masoretico della *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. I trattati del Talmud babilonese sono preceduti dalla lettera *b*, quelli del Talmud di Gerusalemme dalla lettera *y*. La lettera *m* indica i trattati della Mišnah.

*Parte I: la letteratura escatologica ebraica nel contesto
delle crociate*

1. I rapporti tra ebrei, cristiani e musulmani nel Medioevo: una panoramica

La letteratura escatologica ebraica medievale si sviluppò e si diffuse in un periodo e in un contesto caratterizzati da un progressivo peggioramento dei rapporti tra ebrei e cristiani, un inasprimento che avrà i suoi punti nodali nelle persecuzioni a danno delle comunità ebraiche in Europa durante le crociate. Non mancarono tuttavia anche periodi di tensione tra ebrei e autorità musulmane, come nel caso delle persecuzioni da parte degli Almohadi nella penisola iberica e delle conversioni forzate nello Yemen nel XII secolo. I testi apocalittico-escatologici sembrano così emergere con forza in quei frangenti storici caratterizzati dall'incertezza e dal pericolo. Tuttavia, come si avrà modo di ribadire più avanti in maniera più approfondita, le aspettative messianiche espresse nei testi in questione non condussero necessariamente a movimenti messianici. Si trattava piuttosto di idee da sempre presenti nel sottofondo culturale ebraico (e non solo), che emergevano con più forza in alcuni momenti storici e trovavano spazio nella letteratura escatologica, che assumeva una funzione catalizzatrice di desideri di rivalse nei confronti del potere dominante e oppressivo e li rielaborava in messaggi di speranza e di certezza di redenzione.

Il quadro che viene a delinearsi quando ci si occupa di letteratura escatologica ebraica potrebbe portare a leggere la storia di Israele come un susseguirsi di persecuzioni, ognuna più violenta della precedente. Questa prospettiva, tuttavia, va certamente evitata. Come ha sottolineato David Nirenberg³, una simile visione della storia ha essa stessa un significato escatologico, nella misura in cui le sofferenze del popolo ebraico andrebbero peggiorando nel corso dei secoli fino a culminare nelle doglie messianiche (חבלי משיח) alla fine dei tempi⁴. Le radici di questa “lachrymose history”⁵ della storia ebraica, sempre secondo Nirenberg, andrebbero ricercate nella cronachistica ebraica medievale, e avrebbe trovato terreno fertile nella storiografia successiva all'Olocausto che, se pur scevra dall'elemento messianico, avrebbe sempre teso a presentare la storia ebraica come un catalogo

³ Nirenberg, David, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996, pp. 8-9.

⁴ Si tratta di una serie di catastrofi (guerre, carestie, persecuzioni) che, secondo la tradizione rabbinica, caratterizzeranno il tempo precedente l'instaurazione del regno messianico. Il concetto di “doglie” vuole trasmettere l'idea che queste sofferenze, proprio come un parto, porteranno poi a una grande gioia. Vd. *bŠabbat* 118a; *bPesah* 118a; *bSanhedrin* 98b. Un'espressione analoga, anche se meno incentrata sugli aspetti dolorosi della venuta del redentore, è “passi del Messia” (עקבות משיח), derivante da *Sal* 89,52. Vd. anche *mSotah* 9,15. Per una trattazione di questo tema, vd. Urbach, Ephraim E., *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, 2 voll., Jerusalem: Magnes Press, 1979, I, p. 650; Patai, Raphael, *The Messiah Texts: Jewish Legends of Three Thousand Years*, Detroit: Wayne State University Press, 1988 (1st ed. 1979), pp. 95-103.

⁵ L'espressione, ormai celebre, è di Salo Baron (“Ghetto and Emancipation: Shall We Revise the Traditional View?”, in *Menorah Journal* 14 (1928): 515-526).

di indicibili tribolazioni⁶. Come invece lo studio dei dati storici può dimostrare, se anche gli ebrei videro un peggioramento della loro percezione all'interno del mondo cristiano e, conseguentemente, un aumento degli atti violenti nei loro confronti, ciò non significa che essi non fossero parte integrante della società europea medievale, in un'ottica di continui scambi e di stretti rapporti commerciali, economici e culturali con i cristiani. La società non era polarizzata tra due elementi, gli ebrei e i cristiani, non comunicanti tra loro e pronti a distruggersi alla prima occasione, ma vi era piuttosto una situazione in cui la minoranza, quella ebraica, era certamente in una condizione di subalternità, ma non per questo separata del tutto dall'elemento dominante. Il rischio che gli equilibri saltassero era comunque sempre presente, e infatti episodi di violenza ed espulsioni di massa dai territori cristiani caratterizzarono tutto il Basso Medioevo. Come mette in guardia di nuovo David Nirenberg, non bisogna infatti cadere nella trappola opposta, ossia ritenere che, dopotutto, la convivenza fosse sempre possibile e che gli attacchi alle comunità ebraiche vadano sminuiti⁷. È quindi necessario evitare di polarizzarsi su posizioni troppo positive o troppo negative del dato storico.

La cronachistica medievale ebraica, così come la letteratura escatologica, cercava comunque di evidenziare i lati peggiori della coesistenza degli ebrei nella società cristiana, e questo per uno scopo ben preciso. L'obiettivo era quello di mantenere le comunità ebraiche coese, di evitare apostasie e matrimoni misti, e non vi è modo migliore di mantenere un gruppo unito che alimentando l'astio per un nemico esterno. Uno dei mezzi utilizzati a questo fine era la continua assicurazione che sarebbe venuto un tempo in cui il Signore sarebbe intervenuto a salvare il suo popolo e a restituirgli il posto che gli spettava, e ciò sarebbe avvenuto a discapito dei cristiani (e dei musulmani) che, convinti di essere in possesso della verità in quanto vittoriosi sul piano della Storia, sarebbero stati messi di fronte all'altra verità, quella del giudaismo, che essi avevano rigettato. Ciò sarebbe avvenuto nei tempi ultimi, al compimento di quella Storia che le nazioni straniere avevano creduto di dominare.

Rileggere la vicenda del popolo ebraico nel suo confronto con il cristianesimo – e, in parte, con l'islam – può aiutare a fare luce su alcuni aspetti della letteratura escatologica giudaica che, come si vedrà più avanti, si può in qualche modo considerare intimamente legata alla polemicistica anticristiana.

1.1 I rapporti ebraico-cristiani

La nascita del cristianesimo come religione a sé comportò una reinterpretazione della matrice dalla quale aveva preso corpo, ossia l'insieme di dottrine, culti e credenze che possiamo definire

⁶ Nirenberg (1996:8-9).

⁷ *Ibidem.*

“giudaismo del Secondo Tempio”. La predicazione di Gesù, infatti, si inseriva in un quadro di correnti ebraiche che caratterizzavano l'ambiente religioso della Terra di Israele alle soglie dell'era volgare. Gesù stesso, secondo il vangelo di Matteo, affermò di non essere venuto ad abolire la Legge di Mosè e dei padri, ma a darle compimento⁸. L'attività dell'apostolo Paolo, tuttavia, che aprì la predicazione anche ai non ebrei, e rivoluzionò il concetto di appartenenza alla Legge, a partire dall'obbligo della circoncisione, diede inizio a un percorso che avrebbe portato alla nascita del cristianesimo come religione a sé stante⁹. I cristiani, bisognosi di una autocomprensione che li distinguesse dagli ebrei, elaborarono quindi la cosiddetta “teoria della sostituzione”, iniziando a identificarsi come il *verus Israel*, l'autentico Israele, il popolo scelto da Dio per mezzo della venuta del suo unico figlio, che solo loro avevano saputo riconoscere ed accogliere. La Legge mosaica fu sempre più relegata alla funzione di tappa, e non fine, del cammino della salvezza. La nuova alleanza, quella stipulata da Cristo mediante il suo sacrificio, era da intendersi come il patto ultimo e definitivo tra Dio e l'uomo, un'alleanza salvifica che escludeva dalla redenzione chi non vi avesse aderito. Gli ebrei, non avendo riconosciuto il vero Messia, Gesù Cristo, erano stati doppiamente puniti, da un lato con la distruzione del loro Tempio e con la diaspora, dall'altro con la perdita dello status di popolo prescelto da Dio, elezione che ora riguardava i credenti in Cristo¹⁰.

Quando il cristianesimo, nell'Impero Romano, da religione perseguitata divenne religione prima lecita e poi unica ammessa, la posizione degli ebrei peggiorò ulteriormente. Si registrarono episodi di discriminazione e di tentativi di conversione forzata nei loro confronti, benché alcuni padri della Chiesa tentassero di promuovere un approccio meno violento¹¹. Fu tuttavia a partire soprattutto da Agostino di Ippona che il ruolo degli ebrei nella storia della Chiesa tornò ad essere meno problematico di quanto lo fosse stato fino ad allora. Si deve infatti ad Agostino l'elaborazione della dottrina del *testimonium fidei*, ossia dell'idea degli ebrei come testimoni della fede. Essi, con le loro Scritture, in gran parte corrispondenti a quelle dei cristiani, provavano ai pagani la verità delle loro affermazioni su Cristo e sulla Chiesa. I pagani, in altri termini, non avrebbero potuto accusare i cristiani di aver inventato una propria dottrina e delle proprie scritture per avvalorare la loro credenza in Cristo, poiché le stesse scritture erano venerate dagli ebrei che, non avendo aderito al cristianesimo,

⁸ Mt 5,17

⁹ La ricerca recente ha comunque portato a ridimensionare la figura di Paolo quale effettivo fondatore del cristianesimo. Paolo era pur sempre cresciuto in un ambiente ebraico, e inizialmente apparteneva ad una delle correnti del giudaismo del Secondo Tempio, il farisismo. Si avvicinò poi al movimento messianico di Gesù di Nazareth, interpretando la venuta di Cristo nel mondo alla luce delle idee espresse nella letteratura apocalittica enochica in materia di origine del male e di perdono dei peccati. Ciò non toglie che fu la sua visione della missione di Cristo ad aprire il messaggio gesuano ai non ebrei e ad imprimere una svolta nel destino di quella corrente giudaica che sarebbe divenuta il cristianesimo. Si veda Boccaccini, Gabriele; Segovia, Carlos A. (eds.), *Paul the Jew: Rereading the Apostle as a Figure of Second Temple Judaism*, Minneapolis: Fortress Press, 2016.

¹⁰ Cfr. Simonsohn, Shlomo, *The Apostolic See and the Jews: History*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991, p. 2.

¹¹ Simonsohn (*ibidem*, p. 4).

non avrebbero avuto alcun interesse a preservarle¹².

Ma gli ebrei erano considerati testimoni anche da un altro punto di vista. Essi erano la prova vivente del successo del cristianesimo e della sua predicazione nel mondo. Se, infatti, quello che si considerava il popolo eletto da Dio aveva subito la distruzione del suo Tempio e l'esilio forzato dalla sua terra promessa (eventi, soprattutto nel primo caso, previsti da Gesù stesso¹³), il *verus Israel*, invece, prosperava, dimostrando così di essere esso stesso il prescelto dal Signore. La presenza, in Europa e nel Vicino Oriente, degli ebrei, ridotti a uno stato di marginalizzazione e di sottomissione al potere cristiano, era funzionale a testimoniare la verità della fede in Cristo. Gli ebrei, dal canto loro, continuamente tenuti in questo stato degradante, avrebbero, nella convinzione dei cristiani, riconosciuto il loro errore e si sarebbero convertiti, se non subito, di certo alla fine dei giorni¹⁴.

L'atteggiamento dei cristiani nei confronti degli ebrei, per quanto evidentemente poco tollerante e in definitiva umiliante, li preservò in realtà da persecuzioni su larga scala e da conversioni forzate. Questa tutela nei confronti degli ebrei fu confermata, pur con qualche ambiguità, anche dal Codice Teodosiano¹⁵ e, in seguito, da papa Gregorio Magno, il quale, basandosi su questo Codice, vietò appunto i battesimi forzati e la violazione delle sinagoghe. Queste idee furono espresse dal vescovo di Roma in una sua lettera del giugno 598 indirizzata a Vittorino, vescovo di Palermo, nel cui incipit il pontefice utilizzò una formula destinata ad avere successo nei secoli a venire: "Sicut Iudaeis". Tale espressione venne impiegata da quel momento in poi come incipit formulare per i provvedimenti e le bolle papali in merito alla protezione degli ebrei nelle terre in cui la Chiesa esercitava un qualche tipo di controllo¹⁶.

La situazione nell'Impero Romano d'Oriente, invece, fu inizialmente più problematica. Non mancarono, infatti, episodi di persecuzione nei confronti degli ebrei tra il VII e il IX secolo. Uno dei casi più eclatanti è legato alla presa di Gerusalemme da parte dei persiani nel 614, una conquista fortemente sostenuta dalla popolazione ebraica¹⁷. In questo frangente, i sostanziali buoni rapporti con

¹² Le posizioni di Agostino sono espresse nelle sue opere *Tractatus Adversus Iudaeos* (PL 42, coll. 51f); *De civitate Dei* (18, 46-47 [CCSL 48]); *Enarratione in Psalmos* 58, II, 2-3. In particolare, Agostino applica agli ebrei e al divieto di perseguirli il salmo 59,12: "Non ucciderli, perché il mio popolo non dimentichi". Cfr. anche Simonsohn (1991:5) e Montesano, Marina, *Ai margini del Medioevo: Storia culturale dell'alterità*, Roma: Carocci, 2021, p. 160.

¹³ Mc 13,1-2; Mt 24,1-2; Lc 21,6.

¹⁴ Cfr. Veronese, Alessandra, "Cultural Paradigms in the Accusation of Ritual Murder", in Franceschini, Fabrizio; Giaccherini, Enrico (eds.), *Under Gentile Eyes: Representations of the Jews and Judaism in Medieval and Modern Europe, Materia Giudaica XXVI/1* (2021), pp. 17-25, qui p. 18.

¹⁵ Per una presentazione del tema in questione, si veda Saggiaro, Alessandro, *La religione e lo Stato: Cristianesimo e alterità religiose nelle leggi di Roma imperiale*, Roma: Bulzoni, 2011, pp. 185-205.

¹⁶ Cfr. Simonsohn (1991:40). Per il testo della lettera, si veda Simonsohn, Shlomo, *The Apostolic See and the Jews: Documents. I: 492-1404*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, pp. 15-16. Vd. anche Sapir Abulafia, Anna, *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*, London and New York: Routledge, 1995, p. 66.

¹⁷ Cfr. Sharf, Andrew, *Jews and other Minorities in Byzantium*, Bar-Ilan University Press, 1995, p. 57. Le fonti cristiane in nostro possesso non sono tuttavia concordi né sull'effettivo appoggio che gli ebrei avrebbero fornito ai conquistatori persiani, né tanto meno sulla partecipazione della popolazione ebraica al massacro dei cristiani che seguì l'assedio di

i cristiani, i quali affondavano le loro radici nello statuto legale dell'Impero Romano, si incrinarono per la prima volta in maniera consistente¹⁸. L'appoggio dato dagli ebrei ai persiani nel 614 li fece percepire, agli occhi dell'imperatore bizantino Eraclio, come una possibile minaccia interna alla stabilità dell'impero, già messa in pericolo dagli attacchi dei persiani. Una volta che Gerusalemme, nel 628, fu riconquistata dai bizantini, l'imperatore ordinò il battesimo forzato degli ebrei che vivevano sotto la sua giurisdizione¹⁹. Questa circostanza storica, soprattutto con la conquista araba del Vicino Oriente che sarebbe avvenuta a distanza di pochi anni, sarà alla base dell'elaborazione di alcuni temi escatologici che avranno grande diffusione e influenza in tutta la produzione medievale ebraica, e che troveranno spazio in apocalissi come i *Segreti di R. Šim'on b. Yoḥ'ai* e il *Sefer Zerubbavel*, come si vedrà più avanti.

Ad ogni modo, le conversioni forzate che caratterizzarono la politica di Eraclio in seguito alla sua riconquista di Gerusalemme non compromisero definitivamente i rapporti tra cristiani ed ebrei nel mondo bizantino. Anzi, sembra che la componente ebraica dell'impero fosse caratterizzata, nel VII secolo, da una sostanziale integrazione con l'elemento cristiano dominante. Nemmeno una rinnovata politica di battesimi forzati nel corso della prima metà del secolo VIII – dettata dalla spinta all'unità percepita come urgente dell'imperatore Leone III a fronte degli attacchi dei musulmani – incrinò in maniera sostanziale i rapporti tra ebrei e cristiani nell'Impero. Anzi, il secondo concilio di Nicea (787) decretò che il battesimo degli ebrei non sarebbe stato valido se imposto con la forza²⁰. Ciò, comunque, non impedì ad altri imperatori di promuovere nuove conversioni forzate degli ebrei nei secoli successivi, cosa che avvenne infatti sotto Basilio I nell'874 e poi sotto Romano, verso il 930. Quest'ultima persecuzione fu una delle più feroci, tanto che molti ebrei furono espulsi da Bisanzio²¹. Ad ogni modo, la situazione dal punto di vista degli ebrei migliorò nei secoli successivi, tanto che, alla fine dell'XI secolo, era loro permesso di professare liberamente la loro religione e di costruire sinagoghe²².

Nel secondo millennio dell'era cristiana si ebbe una svolta nei rapporti tra ebrei e cristiani, in particolar modo nel contesto della cristianità occidentale, dove i rapporti tra i membri delle due religioni iniziarono a peggiorare e le persecuzioni contro le comunità ebraiche in Europa si fecero più

Gerusalemme. Per una disamina del problema e per una presentazione delle fonti storiche di cui sopra, si veda Sivan, Hagith, "From Byzantine to Persian Jerusalem: Jewish Perspectives and Jewish/Christian Polemics", in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 41.3 (2000), pp. 277-306, qui p. 286, n. 27.

¹⁸ Non va comunque dimenticato che non mancarono, anche nel corso dei secoli VI e VII, attacchi alle comunità ebraiche nel territorio dell'Impero Romano d'Oriente. Per qualche esempio, si veda Sharf (1995:57).

¹⁹ Su questo punto e in generale sull'atteggiamento di Eraclio nei confronti degli ebrei, si veda Sharf (1995:56-58).

²⁰ Decreto conciliare n. VIII. Vd. Alberigo, Giuseppe et al. (cur.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Editio Tertia, Bologna: Istituto per le Scienze Religiose, 1973, pp. 145-146. Vd. anche Sharf (1995:60).

²¹ Sharf (1995:64-65).

²² Sharf (1995:66). Si veda anche Starr, Joshua, *The Jews in the Byzantine Empire, 614-1204*, New York: B. Franklin, 1970 (1st ed. 1939), pp. 8-9.

frequenti. Nell'analizzare brevemente le ragioni che portarono a questo cambio di rotta, sarà evidente come le riflessioni degli intellettuali cristiani sugli ebrei e sul loro rapporto con la verità cristiana ebbero un impatto notevole anche sulla percezione di questi ultimi da parte degli strati più umili della società²³.

Come è stato evidenziato, fra gli altri, da Anna Sapir Abulafia²⁴, l'assunto agostiniano del *testimonium fidei* poneva gli ebrei in una condizione funzionale servile nei confronti del cristianesimo. In altre parole, nel momento in cui gli ebrei non fossero più risultati utili agli occhi dei cristiani per autodefinirsi come popolo scelto da Dio, la necessità di tenerli al riparo dalle persecuzioni si sarebbe indebolita. E fu proprio nella seconda metà dell'XI secolo che l'idea agostiniana iniziò a mostrare tutte le sue contraddizioni e le sue debolezze. In effetti, il paganesimo era stato almeno teoricamente cancellato in Europa, facendo sì che venisse a cadere il principio fondante dell'assunto agostiniano del *testimonium fidei*²⁵. Gli ebrei, in altre parole, non erano più utili ai cristiani per provare la verità delle loro Scritture, anche se continuavano a dimostrare ai cristiani (a questo punto non più anche ai pagani) come i cristiani stessi fossero il popolo prescelto da Dio, la nazione trionfante nella Storia. Questo cambio di paradigma aprì le porte, almeno da un punto di vista concettuale, alle persecuzioni che da quel momento in avanti avrebbero caratterizzato la storia degli ebrei europei.

È opportuno iniziare a trattare il tema delle persecuzioni antiebraiche in Europa considerando gli eventi che marcarono l'inizio dell'XI secolo, ossia gli attacchi alle comunità giudaiche che esplosero in area francese tra il 1009 e il 1012²⁶. Questi episodi sono interessanti per il nostro discorso nella misura in cui, in un certo senso, anticipano alcune dinamiche che si incontreranno nel corso delle crociate. Da parte cristiana, infatti, la narrazione attorno a questi episodi di violenza, di conversione forzata e di espulsione degli ebrei da alcuni territori europei, ruota attorno alla distruzione del Santo Sepolcro a Gerusalemme ad opera del califfo fatimide al-Ḥakim nel 1009²⁷. Jay Rubenstein

²³ Sapir Abulafia (1995:139).

²⁴ Sapir Abulafia (*ibidem*, p. 66)

²⁵ Cfr. Sapir Abulafia (*ibidem*, pp. 51. 134). Infatti, cessate anche le incursioni di Vichinghi, Saraceni e Ungari, ebrei ed eretici rimanevano, almeno nominalmente, gli unici a non rientrare nel modello di società cristiana elaborato dalla Chiesa, soprattutto in un periodo in cui il ruolo di quest'ultima, grazie alla politica di Gregorio VII, si andava rafforzando.

²⁶ Giacomo Todeschini (*Gli ebrei nell'Italia medievale*, Roma: Carocci, 2018, p. 51) parla di una bolla attribuita a papa Giovanni XVIII, che "avrebbe analogamente manifestato la volontà del pontefice romano di proteggere gli ebrei francesi minacciati pochi anni dopo il Mille da movimenti antiggiudaici, forse connessi ai timori apocalittici indotti dal nuovo millennio". Simonsohn (1988:34) specifica che il documento non si è conservato e che tracce di esso ci sono note solo grazie a fonti ebraiche coeve. Si veda *ibidem* per i rimandi bibliografici.

²⁷ Su questo evento e sulle fonti che lo testimoniano, si veda Peters, Francis E., *Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims, and Prophets from the Days of Abraham to the Beginning of Modern Times*, Princeton: Princeton University Press, 1985, pp. 251-282. Sulla possibile convinzione di al-Ḥakim di essere una figura messianica e sulle conseguenze di questa idea sui suoi rapporti con ebrei e cristiani, si veda Goitein, Shelomo D., "Meeting in Jerusalem: Messianic Expectations in the Letters of the Cairo Genizah", in *AJS Review* 4 (1979), pp. 43-57, sopratt. pp. 53-54. Vd. anche Id., "Contemporary Letters on the Capture of Jerusalem by the Crusaders", in *Journal of Jewish Studies* 3 (1952), pp. 162-77, sopratt. pp. 162.169.

definisce questi avvenimenti come “the first of the medieval pogroms against the Jews, inspired by rumors of events in Jerusalem”²⁸. Ademaro di Chabannes (989-1034), indagatore della fine dei tempi e in attesa del ritorno di Cristo nell'anno 1033, nella sua cronaca di Limoges accusò gli ebrei di essere i veri responsabili della distruzione della basilica²⁹. Ademaro arrivò addirittura a postdatare questo evento storico al 1010, in modo da renderlo successivo alla fuga degli ebrei da Limoges a seguito di vari attacchi e del tentativo del vescovo Alduino di convertirli con la forza³⁰. In questo modo, Ademaro voleva far intendere che gli ebrei avessero ordito un complotto con l'emiro per radere al suolo il Santo Sepolcro come vendetta per la persecuzione perpetrata nei loro confronti. Con una lettera, gli ebrei avrebbero informato al-Ḥakim che i cristiani stavano ammassando truppe e progettando un'invasione delle terre dei saraceni³¹. La responsabilità della distruzione del Santo Sepolcro fu attribuita agli ebrei anche da Rodolfo il Glabro, il quale, verso il 1044, offrì un racconto simile nelle sue *Storie*, anche se, nel suo caso, gli eventi sono posti nel corretto ordine cronologico: gli ebrei di Orléans, mossi dal diavolo, invidioso per la grande quantità di pellegrini cristiani che si recavano a Gerusalemme, avrebbero informato al-Ḥakim che, se egli non avesse distrutto la chiesa del Santo Sepolcro, i cristiani avrebbero presto invaso il suo regno. Il sultano, quindi, avrebbe inviato i suoi uomini a distruggere il tempio cristiano, ma non sarebbe comunque riuscito a far abbattere il Sepolcro vero e proprio³². I cristiani, furiosi per la distruzione del luogo sacro e consci della responsabilità degli ebrei, si sarebbero avventati su di loro, cosicché “essi vennero tutti quanti presi in odio, espulsi dalle città, talora trafitti con la spada, talaltra affogati nei fiumi o uccisi in diverse maniere; alcuni giunsero a togliersi la vita con vari mezzi: dopo quella giusta vendetta ben pochi ne rimasero nel mondo latino”³³. Lo zelo con cui gli ebrei arrivarono a togliersi la vita ricorda da vicino la pratica del suicidio rituale, il *Qidduš ha-Šem* (santificazione del Nome divino), che caratterizzerà le persecuzioni antiebraiche durante la prima crociata³⁴, sul quale si tornerà diffusamente più avanti.

²⁸ Rubenstein, Jay, *Armies of Heaven: The First Crusade and the Quest for Apocalypse*, New York: Basic Groups, 2011, p. 7.

²⁹ Su questo aspetto e, in generale, sulle aspettative escatologiche di Ademaro di Chabannes, si veda Landes, Richard, *Relics, Apocalypse, and the Deceits of History: Ademar of Chabannes, 989-1034*, Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 1995.

³⁰ *Chronicon* III, 47. Si veda il testo in Bourgain, Pascale et al. (eds.), *Ademari Cabannensis: Chronicon* (CCCM CXXIX), Turnhout: Brepols, 1999, p. 166.

³¹ Cfr. Flori, Jean, *l'Islam et la Fin des temps: L'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chétienté médiévale*, Paris: Seuil, 2007, pp. 228-29. Si veda anche Id. (2003 [2001]: 326-327); Callahan Daniel F., “Ademar of Chabannes, Millennial Fears and the Development of Western Anti-Judaism”, in *Journal of Ecclesiastical History* 46 (1995), pp. 19-35, sopratt. p. 23.

³² Com'è noto, in realtà anche la rotonda del sepolcro fu distrutta.

³³ Rodolfo il Glabro, *Storie*, Libro III, 7, 24, in Cavallo, Guglielmo; Orlandi, Giovanni (cur.), *Rodolfo il Glabro: Cronache dell'Anno Mille*, Milano: Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, 1999⁶ (prima ed. 1989), p. 155. Si veda anche Flori (2003 [2001]:326-327).

³⁴ A proposito del suicidio rituale per evitare il battesimo, Robert Chazan afferma che “the tradition initiated in 1007 was of course enhanced by the general religious fervor of 1096. Yet, as in so many respects, the willingness to accept martyrdom was but one more legacy of 1007-1012”. Cfr. Chazan, Robert, “1007-1012: Initial Crisis for Northern European Jewry”, in *Proceedings for the American Academy Jewish Research* 38-39 (1970-71), pp. 101-117, qui p.

Un testo che dimostra l'avversione dei cristiani nei confronti degli ebrei, considerati come diretti responsabili della distruzione del Santo Sepolcro, è quello che viene presentato come una bolla di papa Sergio IV (1009-1012), sebbene per alcuni non si tratti altro che di un documento redatto a seguito della predicazione di Urbano II che, nel 1095, diede impulso alla prima crociata³⁵. Che si tratti o meno di un falso, il testo rende conto dell'atmosfera che nell'XI secolo si respirava in Europa, o almeno in quella che oggi è la Francia, nei confronti degli ebrei: come Tito e Vespasiano avevano vendicato la morte del Figlio di Dio muovendo guerra contro gli ebrei e distruggendo il loro Tempio, così allora i cristiani erano chiamati a partire in armi verso la Terrasanta per vendicare la distruzione del Sepolcro di Cristo³⁶. Questo scritto mette in risalto due punti fondamentali. Da una parte, il tema della vendetta nei confronti degli ebrei, considerati i soli responsabili della morte di Gesù Cristo, che emerge, come ha ricostruito Jeremy Cohen, già a partire dal XII secolo, per poi stabilizzarsi definitivamente nel XIII secolo, con la predominanza culturale acquisita dagli ordini mendicanti³⁷. Dall'altra, l'equiparazione di ebrei e musulmani, considerati alla stessa stregua pagani e meritevoli di punizione. Su questo punto è interessante notare la posizione di papa Alessandro II nel contesto di una spedizione cristiana che, partita nel 1063 dalla Francia meridionale, si avventò sui musulmani a Barbastro in Iberia, coinvolgendo però anche le comunità ebraiche nelle loro azioni violente. Il papa condannò il comportamento dei cavalieri cristiani e, al contrario, lodò le autorità provenzali e iberiche che avevano difeso gli ebrei. Il papa, infatti, mise in evidenza una differenza netta tra ebrei e musulmani. Se questi ultimi erano meritevoli di essere attaccati perché perseguitavano i cristiani nelle loro terre, gli ebrei, al contrario, erano sottomessi ai cristiani, e la loro condizione di inferiorità provava ancora una volta la verità del cristianesimo, verità che gli ebrei avevano rifiutato di accettare³⁸. L'atteggiamento di papa Alessandro II porta quindi a ritenere, una volta di più, che la bolla di papa Sergio IV sia un documento elaborato in realtà successivamente, in un'atmosferapregna di desiderio di vendetta nei confronti degli ebrei, considerati come i soli responsabili della morte del Figlio di Dio.

Un problema che infatti aveva interessato i teologi fin dagli albori del cristianesimo continuava ad essere oggetto di importanti riflessioni anche nel pieno Medioevo: gli ebrei erano consapevoli, mettendo a morte Gesù Cristo, di aver ucciso il Messia?³⁹ Fino all'XI secolo vigeva

117.

³⁵ Su questo dibattito e per una bibliografia dedicata, si veda Flori (2003 [2001]:327). Si veda anche Simonsohn (1991:14).

³⁶ Cfr. Flori (2003 [2001]:327-29); Id. (2007:230-32).

³⁷ Cohen, Jeremy, "The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition, from Augustine to the Friars", in *Traditio* 39 (1983), pp. 1-27. Le tematiche affrontate da Cohen nel suo articolo sono state poi riprese nel suo *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkley; Los Angeles; London: University of California Press, 1999, sopratt. p. 339.372-375.

³⁸ Simonsohn (1991:12-13). Si veda anche Riley-Smith, Jonathan, "The First Crusades and the Persecution of the Jews", in *Studies in Church History* 21 (1984), pp. 51-72, qui p. 70.

³⁹ La discussione che segue si basa su J. Cohen (1983).

l'idea, promossa in primo luogo da Agostino d'Ippona, che gli ebrei non avessero riconosciuto in Gesù il Messia atteso, e che fossero quindi colpevoli più di cecità che di effettivo deicidio⁴⁰. Dal XII secolo, e soprattutto nel XIII, si sviluppò una teoria secondo la quale gli ebrei, o almeno le loro autorità, avevano riconosciuto in Gesù il Messia, ma l'avevano deliberatamente messo a morte per non rinnegare la Legge e la loro tradizione religiosa. Ciò li rendeva, agli occhi dei cristiani, e soprattutto dei membri degli ordini mendicanti, meritevoli di essere perseguitati, battezzati con la forza e, se necessario, scacciati dai loro insediamenti⁴¹. Tuttavia, come nel caso della dottrina del *testimonium fidei*⁴², la teoria agostiniana della cecità degli ebrei non fu del tutto rigettata, ma continuò ad essere sposata anche da alcune personalità legate ai francescani e ai domenicani, come Alessandro di Hales e Alberto Magno⁴³.

David Nirenberg⁴⁴ ha messo in risalto il fatto che, almeno per quanto riguarda la penisola iberica, gli attacchi alle comunità ebraiche nel tardo medioevo si concentravano soprattutto nel periodo pasquale. Ciò sarebbe legato all'accusa di deicidio perpetrata dai cristiani nei confronti degli ebrei, accusa inserita in un contesto di ripetizione rituale di un evento che non è semplice ricordo di fatti avvenuti secoli prima, ma che si ripresenta continuamente nell'eucarestia. Benché gli ebrei fossero già stati puniti per il loro crimine con la distruzione del Tempio e la diaspora⁴⁵, questa sorta di violenza rituale messa in atto a Pasqua aveva lo scopo, sempre secondo Nirenberg, di mantenere i rapporti di forza all'interno di una società plurireligiosa come quella iberica:

On the one hand, this clerical reenacting of foundational historical narratives, reinforcing of boundaries between groups, and ritualization of sacrificial violence all contributed to conditions that made possible the continued existence of Jews in a Christian society. On the other, Holy Week stonings can be read as a clerical gloss on Convivencia, a warning that toleration of Jews in a Christian society was not without its dangers and

⁴⁰ Vd. Willems, R. (ed.), *Augustinus Hipponensis. In evangelium Ioannis tractatus CXXXIV*, CCSL 36, Turnhout: Brepols, 1954, 17.16, p. 178.

⁴¹ Questa è la tesi principale del volume di Jeremy Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1982. Cohen, inoltre, tende a minimizzare il supposto cambio di paradigma che si sarebbe verificato nel XII secolo, affermando che, nonostante l'inasprimento dei toni polemicici nei confronti degli ebrei, gli autori cristiani rimasero comunque nel solco della tradizione agostiniana, senza quindi incentivare atteggiamenti violenti e conversione forzata verso gli ebrei. Secondo Cohen, fu solo a partire dal XIII secolo che la predicazione degli ordini mendicanti portò a una vera e propria rivoluzione (in senso negativo) nei rapporti tra cristiani ed ebrei. Cfr. soprattutto le pagg. 31-32.

⁴² Simonsohn (1991:26) ha dimostrato come l'assunto agostiniano continuò a comparire negli scritti papali fino alla fine del Medioevo.

⁴³ J. Cohen (1983:17-18).

⁴⁴ Nirenberg (1996:214-229).

⁴⁵ Si veda il tema della "Vendetta del Salvatore" (*Vindicta Salvatoris*), il cui nucleo, poi abbondantemente rielaborato, vedeva un imperatore romano malato venire a conoscenza delle capacità taumaturgiche di Gesù, salvo poi scoprire della sua morte, causata dagli ebrei. Mosso da spirito di vendetta nei confronti di questi ultimi, l'imperatore avrebbe assediato Gerusalemme e distrutto il Tempio, ottenendo la guarigione da Cristo. Sulle origini e le varianti di questa leggenda, si veda Yuval, Israel J., *Two Nations in your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, Translated from the Hebrew by Barbara Harshav and Jonathan Chipman, Berkley; Los Angeles; London: University of California Press, 2006 (ed. or. Tel-Aviv, 2000 [ebr.]), pp. 38-49.

costs.⁴⁶

Uno degli aspetti che contribuì alla descrizione degli ebrei come assassini del Messia fu la crescente esaltazione, da parte anche degli strati più bassi della popolazione cristiana, della corporeità di Gesù Cristo, figlio di Dio morto sulla croce, il che portò da un lato, a partire dal XII secolo, allo sviluppo della venerazione di Maria in quanto madre del Dio fattosi carne⁴⁷. Dall'altro lato, in quello stesso periodo, crebbe il bisogno di vedere il corpo di Gesù nel corso della messa. È evidente come un tale interesse nei confronti della corporeità di Cristo portasse anche a una percezione ancora più negativa di coloro che – si riteneva – avevano effettivamente causato la sua morte sulla croce⁴⁸. All'elemento della corporeità di Cristo e della sua presenza reale nell'eucarestia è naturalmente legato il dogma della transustanziazione, istituito nel 1215 con il quarto concilio Laterano (costituzione I)⁴⁹, che giocò un ruolo importante nell'elaborazione dell'accusa di sangue e della profanazione dell'ostia⁵⁰.

L'area europea che va idealmente dall'Italia settentrionale fino alla Gran Bretagna, e che comprende quindi anche l'odierna Germania e la Francia centro-settentrionale, fu teatro, dal XII secolo in poi, di pogrom antiebraici provocati dalla convinzione che gli ebrei rapissero e uccidessero bambini e ragazzi cristiani per mettere in atto riti sanguinari (la cosiddetta "accusa del sangue"). Il primo caso attestato risale al 1144⁵¹ ed è quello di William di Norwich, un ragazzo cristiano che scomparve e fu ritrovato morto il Sabato Santo. Le indagini, condotte da Thomas di Monmouth, portarono a mettere in stato d'accusa alcuni membri della comunità ebraica della città inglese, i quali, secondo la ricostruzione, avrebbero rapito il fanciullo e lo avrebbero legato a una croce per simulare e dileggiare la morte del Messia dei cristiani, colpendolo quindi ripetutamente con un coltello⁵². I casi di presunti omicidi rituali perpetrati dagli ebrei ai danni dei giovani cristiani si moltiplicarono in Inghilterra per tutto il XII e il XIII secolo, fino a che, nel 1290, non si arrivò all'espulsione sistematica di tutti gli ebrei dall'isola⁵³. Nel frattempo, episodi simili cominciarono a essere registrati in varie

⁴⁶ Nirenberg (1996:228).

⁴⁷ Vd. ad es. Jordan, William C., "Marian Devotion and the Talmudic Trial of 1240", in Lewis, Bernard; Niewöhner, Friedrich, *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1992, pp. 61-76; Sapir Abulafia (1995:58).

⁴⁸ Cfr. Sapir Abulafia (*ibidem*).

⁴⁹ Vd. il documento in Alberigo (1973:230).

⁵⁰ Müller, Jörg R., "Erez gezerah – 'Land of Persecution': Pogroms against the Jews in the regnum Teutonicum from c. 1280 to 1350", in Cluse, Christoph (ed.), *The Jews of Europe in the Middle Ages (Tenth to Fifteenth Centuries): Proceedings of the International Symposium held at Speyer, 20-25 October 2002*, Turnhout: Brepols, 2004, pp. 245-260, qui p. 247.

⁵¹ Dahan, Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juives au moyen âge*, Paris: Cerf, 1990, p. 24, segnala anche un altro caso, avvenuto nel 1113 in Sicilia, del quale non sembrano però esistere fonti certe.

⁵² Su questo primo caso di accusa di omicidio rituale si veda Veronese (2021:19-20) e la bibliografia qui riportata, in particolare Toaff, Ariel, *Pasque di sangue: Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, Bologna: Il Mulino, 2008 (prima ed. 2007), pp. 115-20. Toaff ritiene però possibile che "lo stereotipo dell'omicidio a scopo rituale fosse diffuso in Germania, prima che in Inghilterra muovesse i suoi primi passi" (*ibidem*, p. 119).

⁵³ Veronese (2021:20).

parti d'Europa, soprattutto in Francia settentrionale e in Germania⁵⁴. Se inizialmente, tuttavia, gli ebrei venivano accusati di mettere in scena in maniera parodistica la morte di Gesù sulla croce, si fece strada, fra gli accusatori cristiani, l'idea che dietro i rapimenti dei fanciulli cristiani vi fosse l'esigenza, da parte degli ebrei, di prelevare con la violenza il loro sangue per impastare le azzime in occasione della festa di Pesah⁵⁵. Non è questo il luogo in cui entrare nell'annosa questione, sollevata soprattutto dal volume di Ariel Toaff, su quanto ci sia di vero dietro a simili accuse rivolte agli ebrei nel medioevo e nell'età moderna⁵⁶. Quello che qui conta rilevare è come, a partire dal XII secolo, iniziasse a delinearsi in Europa la figura dell'ebreo come nemico della società cristiana; un nemico che, subdolamente, agiva per distruggere l'avversario colpendolo nel suo elemento più vitale (i bambini e i ragazzi) e nelle fondamenta stesse della sua fede (la crocifissione di Cristo, il suo sangue e il suo corpo presente nell'eucarestia)⁵⁷. Come si avrà modo di vedere più avanti, un accenno di risposta e di ribaltamento dell'accusa di uccidere i bambini per motivi religiosi si può leggere in uno dei testi che considererò, la *Preghiera di R. Šim'on b. Yoħa'i*.

Negli ambienti e nel sostrato culturale e religioso che anticipa e circonda la prima crociata – e, per riflesso, nelle sue fonti – il tema degli ebrei come responsabili della morte di Cristo divenne sempre più ricorrente. Come ha efficacemente riassunto Anna Sapir Abulafia:

Concentration on delivering Jerusalem from the Muslims and concentration on the salvation Christians believed Christ delivered to man through his suffering on the cross fixed Christian minds upon those whom they held responsible for his death. It is from this period on that over and above accusation of killing Christ, Jews were increasingly accused of murdering Christ deliberately and not out of ignorance.⁵⁸

Anche le cronache ebraiche sulle persecuzioni testimoniano questo tipo di ragionamento da parte

⁵⁴ Per una trattazione dei casi di pogrom antiebraici legati all'accusa di sangue in terra tedesca, si veda Müller (2004:245-260). Anche il diffondersi della peste nera in Europa provocò, soprattutto in Germania, scoppi di violenza nei confronti degli ebrei, che venivano individuati quali propagatori del morbo. Si veda ancora Müller (*ibidem*, pp. 256-257). In particolare, per le vicende legate alla comunità ebraica della città di Colonia, si veda Veronese, Alessandra, "Lo spazio ebraico nella 'Societas Christiana' (X-XIII secolo)", in Andenna Giancarlo; D'Acunto, Nicolangelo; Filippini, Elisabetta (eds.), *Spazio e mobilità nella 'Societas Christiana': Spazio, identità, alterità (secoli X-XIII)*, Atti del convegno internazionale, Brescia 17-19 settembre 2015, Milano: Vita e pensiero, 2017, pp. 223-43, qui pp. 238-39.

⁵⁵ Veronese (2021:21).

⁵⁶ Toaff (2008 [2007]). In questo lavoro, forte di una mole di dati sui casi di presunti omicidi rituali e grazie a una importante riflessione sulla simbologia del sangue e sulle sue supposte proprietà terapeutiche, Toaff conclude che non sia possibile escludere che alcuni individui, appartenenti alle frange più integraliste della società ebraica medievale e moderna, possano realmente, in alcune occasioni, aver rapito e ucciso giovani cristiani proprio per procurarsi il prezioso sangue.

⁵⁷ Alessandra Veronese (2021) ha proposto un'ipotesi molto interessante sul nesso che potrebbe esistere tra accuse del sangue e percezione cristiana del *Qidduš ha-Šem* (vd. sotto, p. 102). In effetti, nel contesto delle persecuzioni durante le crociate, la pratica di uccidere anche i più giovani per evitare loro il battesimo potrebbe aver creato nei cristiani un immaginario nel quale gli ebrei, nella loro malvagità, non avrebbero risparmiato nemmeno i bambini e gli infanti nei loro riti e nelle loro convinzioni religiose.

⁵⁸ Sapir Abulafia (1995:58).

cristiana. La *Cronaca di Šlomo bar Šimšon*, infatti, riporta:

E avvenne che essi [i crociati] passassero per le città in cui vi erano degli ebrei, e che si dicessero l'un l'altro: "Ecco, noi andiamo per una strada (che ci porterà) lontano per andare a visitare la casa dell'idolatria⁵⁹, e per prenderci la nostra vendetta verso gli ismailiti⁶⁰, ed ecco che gli ebrei, i cui padri lo uccisero e lo appesero senza motivo, abitano fra noi. Vendichiamoci su di loro per prima cosa, e facciamoli sparire dal novero delle nazioni: il nome di Israele non verrà più ricordato. Siano essi come noi e lodino il figlio [della mestruta]⁶¹".⁶²

Al di là della rilettura, da parte di alcuni cristiani, di questi episodi di persecuzione antiebraica, interpretazione che mette al centro la distruzione del Santo Sepolcro e la responsabilità degli ebrei nell'uccisione del Messia, un'analisi più approfondita delle fonti fa emergere anche motivazioni di altro tipo, legate probabilmente alla sempre più ampia lotta della Chiesa contro le eterodossie e le tradizioni religiose che minacciavano l'unità della dottrina cristiana⁶³. Questo slancio va inteso nel contesto del crescente potere della sede papale di Roma nel corso dell'XI secolo e della sempre più pressante presenza della Chiesa nella società del tempo. Il *dictatus papae* di Gregorio VII rappresenta il documento più emblematico di un'epoca in cui il soglio pontificio cercava sempre più di affrancarsi dal potere imperiale e di riunire tutta la cristianità sotto la propria egida⁶⁴. Comprensibilmente, questo nuovo atteggiamento dei vertici ecclesiastici nei confronti degli ebrei si avvertì soprattutto nei territori imperiali italiani, dove, dopo secoli di sostanziale pacifica convivenza,

le politiche territoriali dei vescovi impegnati tra Francia e Italia nel movimento che si chiamerà di lì a poco "riforma della Chiesa d'Occidente" cominciano a tratteggiare un'insofferenza nei confronti degli ebrei dei territori italiani a nord di Roma (come d'Oltralpe).⁶⁵

⁵⁹ Ossia, il Santo Sepolcro.

⁶⁰ Ossia, i musulmani.

⁶¹ Gesù Cristo.

⁶² Traduzione mia sulla base dell'edizione di Haverkamp, Eva (hrsg.), *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während des ersten Kreuzzugs*, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2005, p. 253. Si veda la mia traduzione delle sezioni più rilevanti della cronaca nella seconda parte di questo lavoro. Un discorso simile è riportato, da un punto di vista cristiano, anche da Gilberto di Nogent in *De vita sua*, 2, 5 (PL 156, col. 903). Cfr. Simonsohn (1991:15, n. 58). È interessante notare come un simile ragionamento venga attribuito ai cristiani anche nell'autobiografia di 'Ovadyah da Oppido detto il Proselito, sul quale tornerò più avanti. Si veda Praver, Joshua, "The Autobiography of Obadyah the Norman, a Convert to Judaism at the Time of the First Crusade", in Twersky, Isadore (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 1979, pp. 110-34, qui p. 119.

⁶³ Questa è la tesi proposta da Chazan (1970-71), il quale analizza le fonti, sia cristiane che ebraiche, sulle persecuzioni, le conversioni forzate e i decreti di espulsione che furono messi in atto tra il 1007 e il 1012.

⁶⁴ Si veda a questo proposito Sapir Abulafia (1995:53), che sottolinea comunque che questa presunta unità ecclesiastica era di fatto illusoria, e che il tentativo di egemonia promosso da Gregorio fu osteggiato dentro e fuori la Chiesa. Si veda anche Id., "Christians and Jews in the High Middle Ages: Christian Views of Jews", in Cluse (2004), pp. 19-28, qui p. 21.

⁶⁵ Todeschini (2018:45). È emblematico il caso di un documento falsamente attribuito agli imperatori Lotario e Ludovico II, che avrebbe decretato l'espulsione degli ebrei dal Regno d'Italia nell'anno 855, ma che fu con tutta probabilità

Non bisogna tuttavia ritenere che la Chiesa, ai suoi massimi vertici, fosse sempre apertamente ostile agli ebrei, o meglio, che incitasse i nobili e il popolo a scagliarsi contro di essi. Come si è visto, papa Alessandro II si era opposto agli atti di violenza perpetrati a danno degli ebrei nella penisola iberica. In maniera più ufficiale, nel 1120, papa Callisto II promulgò la bolla *Sicut Iudaeis*, che, riprendendo la formula inaugurata da papa Gregorio I, sarebbe stata destinata ad essere più volte emessa dai pontefici successivi, pur con alcune modifiche. La bolla, che fu promulgata anche da papa Eugenio III nel corso della seconda crociata, ma che ci è giunta solo nella forma in cui fu emessa da papa Alessandro III (1159-1181), dichiarò apertamente che non era lecito ferire, uccidere, derubare e battezzare gli ebrei con la forza, a meno che non vi fosse un verdetto esplicito di un'autorità locale. Questa bolla, secondo Shlomo Simonsohn, è da interpretare come una reazione agli episodi avvenuti durante la prima crociata⁶⁶.

Ad ogni modo, Alessandro III era fortemente ostile agli ebrei, nemici della croce di Cristo, che preferivano rimanere ostinatamente saldi nella loro superstizione piuttosto che accettare la verità del cristianesimo, già evidente nelle loro Scritture. Nella bolla che certificò la conclusione del terzo concilio Laterano (1179), il papa affermò che gli ebrei dovevano essere trattati gentilmente solo per ragioni umanitarie⁶⁷. Si andava così palesando quell'ambivalenza che aveva iniziato ad affiorare nella politica di Gregorio VII e che avrebbe caratterizzato l'atteggiamento della Chiesa nei confronti degli ebrei nei decenni e nei secoli successivi. Se, da una parte, gli ebrei andavano protetti, dall'altra essi rappresentavano in definitiva un corpo estraneo – e, a volte, pericoloso – all'interno della società cristiana. Questa ambiguità ebbe il suo coronamento con il quarto concilio Laterano (1215)⁶⁸ e con papa Innocenzo III, che lo presiedette, il quale promulgò nuovamente la bolla *Sicut Iudaeis*, aggiungendo però un'introduzione e un finale in cui accordava la sua protezione solo a coloro che non avessero complottato contro i cristiani⁶⁹. Nonostante Innocenzo III non si discostasse dalla rotta tenuta dalla Chiesa nei confronti degli ebrei nei secoli precedenti, soprattutto a partire da Agostino, il suo linguaggio era in definitiva molto più duro nei loro confronti. I suoi decreti furono così importanti da trovare posto nella legge canonica⁷⁰.

prodotto nel corso dell'XI secolo in un clima di progressiva diffusione di atteggiamenti antiebraici. Cfr. Todeschini (*ibidem*, pp. 42-43).

⁶⁶ Simonsohn (1991:16) e la bibliografia qui citata. Vd. anche Benotti, Luca, *A Critical Edition of Sefer Yosef ha-Meqanne, with an Introduction, a Translation and a Commentary*, Università Ca' Foscari di Venezia, 2016, p. 26.

⁶⁷ Simonsohn (1991:17).

⁶⁸ Si ricordi che in questa occasione fu decretato che gli ebrei indossassero perennemente un segno distintivo e che fossero esclusi dalla vita pubblica (costituzione LXVIII del concilio). Per il documento in questione, vd Alberigo (1973:266). Si veda anche la traduzione inglese in Grayzel, Solomon, *The Church and the Jews in the XIIIth century: A Study of Their Relations During the Years 1198-1254, Based on the Papal Letters and on the Conciliar Decrees of the Period*, Philadelphia, 1933, pp. 306-311.

⁶⁹ Sapir Abulafia (2004:25).

⁷⁰ Alcuni dei punti più importanti della politica di Innocenzo III nei confronti degli ebrei sono stati efficacemente riassunti

L'atteggiamento dei papi della prima metà del XIII secolo continuò anche nel periodo successivo. Secondo papa Clemente IV (1265-1268) gli ebrei erano peggio di Caino, perché costui aveva ucciso suo fratello Abele in un impeto di rabbia e confusione, mentre gli ebrei avevano mandato a morte Cristo a sangue freddo. Si ripresentava qui il tema degli ebrei come assassini consapevoli del Messia, e si faceva strada la convinzione che, dopotutto, la loro conversione fosse necessaria⁷¹.

Lo scontro ideologico tra cristiani ed ebrei si consumò però anche su un piano prettamente teologico e scritturistico⁷². Nel Duecento si assistette, infatti, anche al fenomeno delle dispute pubbliche tra ebrei e cristiani, dispute che riguardavano soprattutto il Talmud, testo che, fino all'XI secolo, era poco diffuso tra gli ebrei stessi⁷³. Evento centrale di quest'epoca, almeno dal punto di vista dei rapporti tra ebrei e cristiani, fu, nel 1240 a Parigi, il famoso processo e conseguente rogo del Talmud, accusato di contenere falsità e riferimenti blasfemi a Gesù, alla Madonna e alla religione cristiana in generale⁷⁴. In area sefardita, e più precisamente nel 1263 a Barcellona, si svolse il celebre confronto tra Nahmanide e il convertito Pablo Christiani. L'approccio, però, in questo caso fu molto diverso rispetto a quello che aveva portato alla condanna del Talmud a Parigi solo qualche decennio prima. Lo scopo di Pablo Christiani, infatti, era di dimostrare come anche nel Talmud si potessero scorgere le prove della messianicità di Gesù, e quindi le basi dei dogmi cristiani⁷⁵. Tornerò più avanti su questa disputa, ma al momento quello che conta rilevare è il diffuso bisogno, da parte cristiana, di colpire i rappresentanti della religione ebraica nei capisaldi della loro religione, sia condannando che sovvertendo i contenuti delle loro scritture fondative⁷⁶. Un altro esempio in questo senso è la pubblicazione del *Pugio Fidei* (1278) del domenicano catalano Ramon Martí, un trattato antiebraico che, con lo scopo di trovare anche nel Talmud passaggi che sostenessero la causa del cristianesimo, sosteneva che solo la Legge del Messia, ossia quella di Cristo, fosse perfetta, mentre la Legge di Mosè

da Benotti (2016:XXVII-XXVIII). Si veda anche Simonsohn (1991:18-21).

⁷¹ Cfr. Simonsohn (1991:24-25). Clemente IV esprime queste sue idee in un documento che elenca le offese commesse dagli ebrei in Polonia. Per il testo, si veda Simonshon (1988:225-26).

⁷² Su questo tema si veda Funkenstein, Amos, *Perceptions of Jewish History*, Berkley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1993, pp. 169-201.

⁷³ Cfr. Montesano (2021:172), che rimanda (nota 33) a T. Fishman, *Becoming the People of the Talmud: Oral Torah as Written Tradition in Medieval Jewish Cultures*, Philadelphia: Penn Press, 2011 (*non vidi*).

⁷⁴ Su questo processo vd. Soussen, Claire, "1242: Il rogo del Talmud a Parigi", in Savy, Pierre (cur.), *Storia mondiale degli ebrei*, Bari: Laterza, 2021, pp. 178-182. Per le sue fonti sul processo, vd. Capelli, Piero, "Editing Thirteenth-Century Polemical Texts: Questions of Method and the Status Quaestionis in Three Polemical Works", in *Henoah* 37.1 (2015), pp. 43-52, sopratt. pp. 46-49.

⁷⁵ Vd. Berger, David, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical Edition of the Nizzahon Vetus with an Introduction, Translation and Commentary by David Berger*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1979, p. 30. Una simile argomentazione è il fulcro anche dell'opera di Pietro Alfonsi (1062 – c. 1140), nato Moshe Sephardi e convertitosi al cristianesimo nel 1106, il quale, nel suo *Dialogus Petri et Moysi Iudaei*, mise in scena un dibattito tra il sé stesso cristiano e il suo passato da ebreo, in cui sosteneva che il Talmud riportasse le prove della messianicità di Gesù. Gli ebrei, tuttavia, le avrebbero deliberatamente ignorate. Vd. Benotti (2016:XIX-XXIII).

⁷⁶ Jeremy Cohen ha evidenziato come, per secoli, vi sia stata una sostanziale ignoranza, da parte cristiana, delle scritture rabbiniche, che nemmeno i più ferventi oppositori del giudaismo citavano nelle loro opere. Cfr. Id. (1982:22).

non lo fosse affatto, dato che non mostrava ai peccatori la via per redimersi⁷⁷. Il *Pugio Fidei*, in definitiva, si pone come punto di arrivo di un percorso di progressiva conoscenza, ma soprattutto di rigetto, del pensiero e della religiosità ebraici. Come ha riassunto efficacemente Luca Benotti,

Martini's work marks the end of Augustine's fossilized vision of the docile Jew who, after endowing the Christians with the Torah, only had to wait for final redemption: *Pugio Fidei* sees the construction of a living and fully active archenemy who, in pursuing heretic and blasphemous purposes, had decreed his own eternal condemnation.⁷⁸

Anche da un punto di vista escatologico vi fu – all'inizio del secondo millennio – un deciso cambio di prospettiva. Se, come previsto da Paolo di Tarso (Rm 11,25-2), gli ebrei alla fine dei tempi avrebbero ottenuto la salvezza riconoscendo la messianicità di Cristo⁷⁹, a partire dall'XI secolo il ruolo che avrebbero rivestito all'interno delle vicende ultime cominciò ad essere visto come particolarmente negativo. Gli ebrei, infatti, sarebbero stati progressivamente presentati come una minaccia per il popolo di Cristo all'approssimarsi dell'*escathon*, quando le dieci tribù perdute di Israele, identificate con i leggendari popoli di Gog e Magog intrappolati nell'antichità da Alessandro Magno dietro imponenti cancelli nel Caucaso, sarebbero dilagati verso occidente devastando il mondo cristiano. Questa identificazione avrebbe avuto conseguenze importanti soprattutto nel mondo germanico bassomedievale, dove si sarebbe sviluppata la tradizione degli "ebrei rossi", distruttori della cristianità alla fine dei tempi⁸⁰. D'altra parte, anche il Messia atteso dagli ebrei sarebbe stato progressivamente identificato con l'Anticristo⁸¹. Il popolo di Israele, incapace di riconoscere in Gesù il vero Messia, sarebbe stato traviato alla fine dei tempi dall'ingannatore per eccellenza, che essi avrebbero adorato⁸². Come ha evidenziato Elisheva Carlebach, il colpevole ruolo di ingannatori e

⁷⁷ Cfr. Benotti (2016:XLV-XLVII).

⁷⁸ Benotti (*ibidem*, LII-LIII).

⁷⁹ Come si avrà modo di vedere in seguito, comunque, nemmeno la necessaria accettazione del cristianesimo da parte degli ebrei alla fine dei tempi li mise al riparo da conversioni forzate a partire dall'XI secolo, eventi che potrebbero aver avuto un significato di per sé escatologico.

⁸⁰ A questa tradizione, alle sue radici e ai suoi sviluppi è dedicato l'importante volume di Andrew Colin Gow, *The Red Jews: Antisemitism in an Apocalyptic Age 1200-1600*, Leiden; New York, Köln: Brill, 1995. Il lavoro di Gow è particolarmente importante nella misura in cui analizza gli sviluppi posteriori delle tendenze antisemitiche collegate agli aspetti escatologici che si andarono delineando nel periodo storico oggetto della mia ricerca.

⁸¹ La letteratura su questa figura centrale dell'escatologia cristiana è ovviamente sterminata. A mo' di introduzione, segnalo il classico Bousset, Wilhelm, *The Antichrist Legend: A Chapter in Christian and Jewish Folklore*; Englished from the German of W. Bousset; with a Prologue in the Babylonian Dragon Myth by A.H. Keane, London, 1896 (ristampato a Berlino da Hansebooks, 2020. Ed. or. *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testament und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apocalypse*, Göttingen, 1895). Vd. anche McGinn, Bernard, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, San Francisco: Harper San Francisco; Potestà, Gian Luca; Rizzi, Marco (cur.), *L'Anticristo, 2 voll. (vol. 1: Il nemico dei tempi finali; vol. II: Il Figlio della Perdizione)*, Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, 2013 (prima ed. 2005); 2012.

⁸² L'influente *Apocalisse dello Pseudo-Metodio* diede un contributo fondamentale a queste leggende nel loro insieme, presentando sia i popoli di Gog e Magog come una minaccia latente per la cristianità che sarebbe stata sguinzagliata alla fine dei tempi, sia sviluppando il concetto dell'Anticristo come seduttore e ingannatore degli ebrei. Cfr. Gow

sostenitori dell'Anticristo, inizialmente attribuito ai soli rabbini, a partire dal XV secolo fu applicato all'intero popolo ebraico, soprattutto da parte degli autori cristiani attivi nei territori dell'odierna Germania⁸³.

In definitiva, in un ambiente in cui la dottrina ecclesiastica ambiva ad avere l'egemonia culturale e ad influire sempre più negli aspetti sociali e politici, la presenza di corpi percepiti come estranei all'interno della società andava ridimensionata e, almeno nell'immaginario di una parte della popolazione cristiana, estirpata⁸⁴. In effetti, se anche la Chiesa del XII secolo affermava di considerare tutti gli uomini come fratelli in quanto dotati di ragione e del dono della salvezza offerto da Cristo, questo discorso inclusivo creava naturalmente delle marginalizzazioni: chi non accettava questo stato di cose veniva di fatto escluso dalla società. Tuttavia, questi non perdeva solo la possibilità di accedere alla salvezza, ma anche lo status di essere umano, in quanto finiva per ricadere nell'ambito del non-razionale, incapace di comprendere con la ragione la verità offerta dal cristianesimo⁸⁵. Non solo: nello stesso periodo, con la riscoperta di Aristotele, di Platone e degli Stoici, la mente e l'intelletto iniziarono ad essere elevati al di sopra della corporeità e della materialità. Solo con l'intelletto era possibile comprendere la verità, e chi, come gli ebrei, la rifiutava dimostrava pertanto di essere legato al mondo terreno e quindi al denaro⁸⁶.

Al di là dell'ambito prettamente religioso, infatti, anche gli aspetti socioeconomici giocarono un ruolo essenziale nel peggioramento dei rapporti tra ebrei e cristiani⁸⁷. Gli ebrei, nell'Europa latina

(1995:25). L'*Apocalisse dello Pseudo-Methodio* è un testo scritto in siriano verso il 692, tradotto in greco e quindi in latino nel corso di trentacinque anni (il ms. latino più antico è del 727 e.v.). L'edizione critica del testo siriano è quella di Reinink, Gerrit J. (ed.), *Die Syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius*, Leuven: Peeters, 1993. L'edizione in inglese più recente è quella di Garstad, Benjamin (ed.), *Apocalypse of Pseudo-Methodius: An Alexandrian World Chronicle* (Dumbarton Oaks Medieval Library 14), Cambridge; London: Harvard University Press, 2012). Per una risposta ebraica all'accusa cristiana di essere in futuro sedotti dall'Anticristo, vd. sotto, pp. 38-40.

⁸³ Carlebach, Elisheva, "The Last Deception: Failed Messiahs and Jewish Conversion in Early Modern German Lands", in Goldish, Matt D.; Popkin, Richard H. (eds.), *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture, Volume I: Jewish Messianism in the Early Modern World*, Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 2001, pp. 125-138, qui p. 126.

⁸⁴ Todeschini (2018:178-80), nel concludere il suo volume sugli ebrei nell'Italia medievale, ripercorre le tappe dei rapporti ebraico-cristiani partendo da Agostino fino ad arrivare alla fine del Medioevo, sottolineando come gli ebrei passarono dall'essere una presenza utile ai fini dell'autodeterminazione cristiana all'essere percepiti come un elemento al tempo stesso economicamente necessario e politicamente minaccioso. Ciò avrebbe comportato la necessità, da parte cristiana, di porre un rigido controllo sugli ebrei istituendo ghetti e ricorrendo talora a conversioni forzate.

⁸⁵ Cfr. Sapir Abulafia (1995:123-24). Pietro il Venerabile (ca. 1092-1156), sul quale si avrà modo di tornare più avanti, fu uno degli autori cristiani a giungere a questa conclusione. Cfr. J. Cohen (1982:24.28); Chazan, Robert, *From Anti-Judaism to Anti-Semitism: Ancient and Medieval Constructions of Jewish History*, New York: Cambridge University Press, 2016, pp. 129-31. Interessante, a proposito della disumanizzazione degli ebrei, è la leggenda, sopravvissuta fino ai giorni nostri, per la quale essi, nella loro bestialità, avrebbero la coda. Si veda Savy, Pierre, "Les Juifs ont une queue". Sur un thème mineur de la construction de l'alterité juive", in *REJ* 166, 1-2 (2007), pp. 175-208.

⁸⁶ Cfr. Sapir Abulafia (1995:107.134).

⁸⁷ Secondo Dahan (1990:32), furono questi i fattori principali del cambio di paradigma nei rapporti ebraico-cristiani. In particolare, Dahan ritiene che i rapporti degli ebrei con le classi alte della società in quanto "banchieri" e prestatori di denaro li esponesse alla violenza scatenata dalle fasce più povere nei confronti di nobiltà e "borghesia" (*sic*). Il sottofondo di emarginazione religiosa non avrebbe fatto altro che aumentare il rischio degli ebrei di essere esposti ad

e cristiana del XII e XIII secolo, erano impegnati nelle più varie attività, che andavano dal commercio all'agricoltura. Il prestito di denaro era praticato indifferentemente da ebrei e da cristiani, ma una serie di fattori portarono alla creazione dello stereotipo dell'ebreo usuraio. Gli ebrei, che nei secoli precedenti erano anche proprietari terrieri, spostarono progressivamente le loro attività nei contesti urbani, dedicandosi agli aspetti finanziari e diventando sempre più sottoposti a pesanti tasse e dipendenti dalle autorità, nella misura in cui, una volta che i loro servizi non fossero più richiesti, i governanti potevano decidere di sbarazzarsi di loro⁸⁸. Le norme che riguardavano gli ebrei nei regni europei medievali non erano regolate da codici di leggi, ma da atti di autorizzazione (*charter*) che stabilivano i privilegi dei mercanti. Questo rendeva gli ebrei soggetti in tutto e per tutto al potere secolare, fattore che, se da un lato li pose sotto l'ala protettiva soprattutto dei governi centrali, in alcuni casi si rivelò essere uno svantaggio. In Francia, ad esempio, l'unificazione del regno portata avanti tra XII e XIII secolo condusse alla sempre maggiore consapevolezza della presenza di un elemento estraneo all'interno della società cristiana. Di conseguenza, l'assoggettamento al potere politico fu talmente forte da portare a un degrado della condizione legislativa degli ebrei e la loro messa da parte rispetto agli altri sudditi⁸⁹, condizione che portò a varie espulsioni dai territori controllati dalla corona francese⁹⁰. Al netto delle considerazioni esposte in precedenza sul contributo ecclesiastico e teologico alla percezione degli ebrei a partire dall'XI secolo, va infatti sottolineato come la decisione di espellerli dai vari territori fu, in definitiva, una decisione politica⁹¹.

Nell'odierna Germania, invece, la protezione politica fu tutto sommato un elemento positivo, almeno nel contesto delle persecuzioni durante le crociate. Il potere imperiale, infatti, assicurò la protezione degli ebrei già con Enrico IV nel 1103 e poi con Federico I nel 1157. Di fatto, le comunità ebraiche venivano poste sotto il diretto controllo dell'imperatore⁹², il che portò però a un progressivo mutamento del concetto di soggezione nei confronti degli ebrei. Nel 1236, infatti, gli ebrei vennero dichiarati dall'Impero *servi camerae nostrae* e sottoposti a una legislazione speciale. Quando, nel corso del XIII secolo, il potere imperiale cedette alle pressioni ecclesiastiche volte a eliminare i

attacchi, come quelli che si verificarono in Francia, nel nord della penisola iberica e in Germania tra XIII e XIV secolo.

⁸⁸ Sapir Abulafia (1995:67); Cohen, Mark R., *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages. With a New Introduction and Afterword by the author*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008 (1st ed. 1994), pp. 50-51.

⁸⁹ Cfr. M. Cohen (2008 [1994]:48-49).

⁹⁰ Le espulsioni più degne di nota furono quelle del 1182 (voluta, secondo Dahan [1990:39], da Filippo Augusto a seguito di accuse di omicidi rituali) e quella del 1306, intervallate da altre espulsioni a carattere regionale. Cfr. Montesano (2021:168). Dahan (*ibidem*, pp. 38-39) segnala poi un'altra espulsione dalla Francia tra il 1250 e il 1254 (forse fittizia) voluta da re Luigi IX. Tornerò su questo punto nella sezione dedicata al XIII secolo. Per una disamina dell'origine e del destino delle comunità ebraiche nella Francia settentrionale, si veda da Marcus, Ivan G., "Why Did Medieval Northern French Jewry (Şarfāt) Disappear?", in Franklin, Arnold et al. (eds.), *Jews, Christians and Muslims in Medieval and Early Modern Times: A Festschrift in Honor of Mark R. Cohen*, Leiden; Boston: Brill, 2014, pp. 99-117.

⁹¹ Cfr. M. Cohen (2008 [1994]: 42-43).

⁹² Cfr. M. Cohen (*ibidem*, pp. 43-47).

privilegi economici e commerciali conferiti agli ebrei nei secoli precedenti, la completa soggezione di questi ultimi alla monarchia portò a un ulteriore degrado della loro condizione sociale⁹³. Nell'odierna Germania, anche a causa della frammentazione del potere politico, non si arrivò però mai ad un'espulsione generalizzata degli ebrei, come accadde invece in altre parti d'Europa, ma le condizioni di vita della minoranza furono via via più difficili. Ciò si verificò in un periodo storico in cui l'Europa, in ripresa economica dopo secoli di stagnazione, aveva visto una maggiore circolazione di capitali, destinati anche a finanziare le crociate, sintomo della ripresa economica stessa. Come ha evidenziato Giacomo Todeschini, la formazione dello stereotipo dell'ebreo usuraio è legata

al clima di violenza antiebraica che caratterizzò queste spedizioni armate. Fu infatti in conseguenza della volontà dei pontefici di facilitarne la realizzazione sgravando i crociati dal dovere di restituire gli interessi sui prestiti contratti che gli ebrei cominciarono ad apparire, nella documentazione pontificia, come prestatori di denaro.⁹⁴

L'accusa mossa agli ebrei di essere degli usurai si consolidò poi a partire dal XIII secolo e, anche in questo caso, un importante ruolo fu giocato dall'attività inquisitoriale degli ordini mendicanti⁹⁵.

1.2 Gli ebrei nei domini islamici

Come si è visto, nel mondo cristiano, a partire soprattutto dall'XI secolo, la situazione degli ebrei iniziò a peggiorare sensibilmente. È in questo ambiente, in particolare dal XII secolo e soprattutto nel XIII, che si diffusero testi escatologici che infondevano fiducia nel piano salvifico di Dio. Tuttavia, testi di questo tipo non circolavano solo nei territori in cui gli ebrei erano soggetti al dominio dei cristiani. L'Egitto, infatti, da secoli controllato dai musulmani, ha conservato, per mezzo della Genizah del Cairo, tutta una serie di scritti apocalittico-escatologici che prenderò in considerazione più avanti in questo lavoro. Inoltre, personaggi importanti quali Avraham ibn Daud, Nahmanide e Maimonide, che vissero e operarono quasi esclusivamente nel *dar al-islam*, ci hanno trasmesso notizie di attese escatologiche che a volte presero la forma di veri e propri movimenti messianici. È quindi opportuno soffermarsi, se pur brevemente, sulla situazione degli ebrei nei domini islamici, in

⁹³ Cfr. M. Cohen (*ibidem*, p. 47).

⁹⁴ Todeschini (2018:70-71). Si veda anche Gow (1995:46), il quale afferma che fu papa Innocenzo III, in una lettera del 1198 riguardante i crociati (*Post miserabilem*), a scagliarsi contro l'attività di prestito degli ebrei. Si veda il testo del documento in Simonsohn (1988:71).

⁹⁵ Müller (2004:247). Per una riassuntiva disamina dell'ideologia biblica e rabbinica sulla possibilità degli ebrei a prestare denaro a interesse ai gentili, si veda M. Cohen (2008 [1994]:82-83). Per una riflessione sulla presentazione degli ebrei come prestatori di denaro nel XIII secolo, si veda Todeschini (*ibidem*, pp. 72 e segg.).

particolare nell'XI e nel XII secolo.

Il mondo islamico fu generalmente più tollerante rispetto a quello cristiano nei confronti dei membri delle altre religioni. Due, a mio parere, furono i fattori che determinarono questo tipo di atteggiamento. Da un lato, l'islam si sviluppò e si espanse in un contesto già caratterizzato da pluralismo culturale e religioso come quello del Vicino Oriente a partire dal VII secolo⁹⁶. In secondo luogo, l'islam si configurò fin da subito come una religione sorta in continuità, e anzi come completamento e perfezionamento, dell'ebraismo e del cristianesimo. In realtà, pur considerando la Torah e il Vangelo come frutto di rivelazioni tramesse da Dio a importanti profeti del passato, i musulmani elaborarono un metodo per mettere questi testi in secondo piano rispetto al Corano. Si tratta della dottrina del *tahrif*, ossia della falsificazione del testo sacro: ebrei e cristiani avrebbero manomesso coscientemente le loro rivelazioni in modo da cancellare ogni riferimento alla venuta futura di Muḥammad, sigillo della profezia e portatore della rivelazione finale e completa⁹⁷. Oltre a ciò, in ambito islamico fu elaborata un'altra dottrina, detta del *naskh* (abrogazione), che prevedeva che la legge divina rivelata nel Corano andasse ad abrogare quella presentata nei testi sacri donati precedentemente agli uomini per mezzo dei profeti⁹⁸.

Nonostante alcuni versetti del Corano apertamente ostili agli ebrei e legati all'esperienza negativa vissuta dal Profeta a Yathrib-Medina⁹⁹, la polemica islamica antiebraica fu sempre meno violenta rispetto a quella che contrappose ebrei e cristiani. Secondo Mark Cohen, questo differente approccio sarebbe dovuto all'oggetto della contestazione riguardante i testi sacri. Se i cristiani accusavano gli ebrei di cecità per non aver riconosciuto, nella loro stessa Scrittura, gli evidenti accenni agli elementi essenziali sui quali si fondava il loro credo (la trinità, la verginità di Maria e, soprattutto, la divinità di Cristo), i musulmani si limitavano a riconoscere nella Bibbia ebraica qualche accenno alla missione profetica di Muḥammad¹⁰⁰.

Nemmeno da parte ebraica si riscontrarono accesi attacchi nei confronti delle dottrine islamiche. Gli accenni polemicici sono certamente presenti nella letteratura ebraica, ma sempre all'interno di opere più ampie¹⁰¹. In altre parole, non esistono trattati polemicici nei confronti dei musulmani, come invece accade nel contesto del dibattito ebraico-cristiano¹⁰².

⁹⁶ Vd. Grunebaum, Gustav E., "Eastern Jewry under Islam", in *Viator (Medieval and Renaissance Studies)* 2 (1971), pp. 365-372, qui pp. 366-367.

⁹⁷ Un primo accenno alla falsificazione dei testi da parte delle "genti del Libro" (ebrei e cristiani) si riscontra già nel Corano (3,78). La più compiuta sistematizzazione della dottrina del *tahrif* si ebbe però con l'opera di Ibn Ḥazm, vissuto in Andalusia nell'XI secolo. Vd. M. Cohen (2008 [1994]:145-146).

⁹⁸ Vd. M. Cohen (*ibidem*, p. 146).

⁹⁹ Es Q 5,82. Per una discussione sull'interpretazione esegetica e storiografica di questo versetto, vd. M. Cohen (*ibidem*, p. 145, n. 30).

¹⁰⁰ M. Cohen (*ibidem*, p. 147). Vd. le pagg. seguenti per una trattazione di questi accenni.

¹⁰¹ Vd. M. Cohen (*ibidem*, p. 160).

¹⁰² Vd. sotto il capitolo "La letteratura polemica ebraica medievale: alcune osservazioni" (pp. 35-40).

Ad ogni modo, il riconoscimento di ebrei e cristiani come “genti del Libro”, ossia depositari di tradizioni e testi importanti per l’islam stesso, rendeva i *dhimmi* (ossia gli aderenti a queste due religioni) persone da tutelare e da rispettare, benché la loro rivelazione fosse incompleta e imperfetta. Naturalmente, la tolleranza aveva un costo in termini sia pecuniari – i *dhimmi* dovevano pagare una tassa – che sociali, in quanto raramente ebrei e cristiani che vivevano nei territori islamici potevano ambire ai posti di comando nell’esercito o nell’amministrazione¹⁰³. Ciò non significa che vi fosse emarginazione. Maimonide, ad esempio, divenne un medico di spicco all’interno della corte fatimide. Tuttavia, è proprio Maimonide ad averci percepito l’ambiguità della situazione degli ebrei nei domini islamici. Se da un lato, in alcune sue lettere, egli si vanta della posizione da lui raggiunta all’interno della società fatimide, dall’altra, in altri documenti, si avverte la sua frustrazione e il suo disprezzo per l’islam¹⁰⁴. Nella *Lettera allo Yemen*, ad esempio, Maimonide scrive:

E voi, fratelli nostri, sappiate che il Signore ci ha fatti precipitare nella moltitudine delle nostre miserie con questo popolo, ossia il popolo di Ismaele, che moltiplica le nostre tribolazioni, i nostri dolori, e che emette sentenze dalla loro legge per il nostro male e per respingerci, come il Signore ci aveva fatto sapere: “I nostri nemici sono [i nostri] giudici” (Dt 32,31). Mai era sorto su Israele un popolo più malvagio di questo nei confronti di Israele, e che è sì è spinto a indebolirci e a sminuirci (così tanto) come loro.¹⁰⁵

Questo commento di Maimonide va certamente inserito nel suo contesto. La *Lettera*, come si vedrà più avanti, fu scritta in risposta alle persecuzioni antiebraiche scoppiate appunto in Yemen verso la metà del XII secolo. Inoltre, Maimonide stesso era stato vittima di persecuzioni analoghe da parte degli Almohadi (anch’essi musulmani) nella penisola iberica, dalla quale era dovuto fuggire assieme alla famiglia. Ad ogni modo, questo passaggio ci dà l’idea di come il potere islamico, al di là della sua politica di tolleranza nei confronti di ebrei e cristiani, fosse comunque percepito da alcuni come una realtà straniera e, a suo modo, oppressiva. Non stupisce, quindi, che anche in vari testi apocalittico-escatologici si auspichi la fine del “regno di Ismaele” e la restaurazione di Israele. Non sorprende nemmeno che la letteratura apocalittica si diffondesse anche tra gli ebrei che vivevano nei territori soggetti al dominio islamico, benché la loro situazione, soprattutto a partire dall’XI secolo, fosse migliore rispetto a quella dei loro correligionari nelle terre cristiane. Ciò può significare che questa letteratura veniva prodotta e rielaborata indipendentemente dalle condizioni di tribolazione degli ebrei. Era piuttosto la sottomissione a un potere straniero e professante un’altra religione a

¹⁰³ Grunebaum (1971: 368).

¹⁰⁴ Grunebaum (ibidem, p. 369-371).

¹⁰⁵ Traduzione mia dall’ebraico di Ibn Tibbon nell’edizione di Halkin, Abraham S. (ed.), *Moses Maimonides' Epistle to Yemen: The Arabic Original and the Three Hebrew Versions*, and an English Translation by Boaz Cohen, New York: American Academy for Jewish Research, 1952, p. 95. Sulla *Lettera allo Yemen*, vd. sotto, pp. 150-153. 376-385.

promuovere la diffusione di questo tipo di testi. Ad ogni modo, i periodi più difficili dovettero comunque dare più impulso alla diffusione di questi prodotti letterari.

Secondo alcune ricostruzioni, fino al 1200 ben il 90 per cento degli ebrei viveva in territori controllati dai musulmani¹⁰⁶. Oltre all'area sefardita, nel corso del XII secolo fu il Cairo – e soprattutto il suo nucleo più antico, Fustat – a divenire il fulcro della presenza ebraica in Nordafrica e nel Vicino Oriente. Oltre alle ragioni economiche, legate all'importanza commerciale della città, crocevia di scambi tra Europa e Asia, furono anche alcune situazioni storiche a determinare questa emigrazione di ebrei verso l'Egitto. La Tunisia, verso la metà dell'XI secolo, fu interessata dai raid delle tribù berbere al soldo dei Fatimidi. Nella seconda metà del secolo, la penisola iberica fu teatro dell'avanzata dei cristiani, soprattutto con la conquista di Toledo nel 1085. Infine, l'instaurazione dei regni latini d'Oriente a seguito della prima crociata spinse molti ebrei a lasciare la Palestina per trasferirsi in Egitto¹⁰⁷.

La vivacità della comunità ebraica in quell'area è testimoniata dalla Genizah del Cairo, sorta di magazzino della sinagoga di Ben Ezra a Fustat, nel quale, per secoli, furono stipati documenti e testi in ebraico, giudeo-arabo, arabo, latino e greco che non potevano essere distrutti poiché potevano contenere il nome di Dio. Questi manoscritti, che avrebbero dovuto poi essere seppelliti, furono fortunatamente e inspiegabilmente lasciati nella soffitta della sinagoga, dove l'asciutto clima egiziano li preservò dal decadimento. I documenti pervenutici – molto spesso frammentari – sono databili per la maggior parte tra il 950 e il 1250. In seguito, gli ebrei di Fustat si trasferirono più a nord, nella Cairo vera e propria, trovando così probabilmente altri luoghi dove immagazzinare i loro manoscritti¹⁰⁸.

È la stessa Genizah del Cairo a trasmetterci una serie di documenti che ci permettono di ricostruire, almeno in parte, la vita degli ebrei in Egitto e nelle aree limitrofe sullo scorcio del secondo millennio. Da questi documenti apprendiamo che la situazione era per loro sostanzialmente tranquilla e prospera¹⁰⁹. Ciò non toglie che vi furono alcuni periodi difficili e caratterizzati da persecuzioni. Il

¹⁰⁶ Cfr. Rustow, Marina, *Heresy and the Politics of Community: The Jews of the Fatimide Caliphate*, Ithaca and London: Cornell University Press, 2008, p. xvii. Vd. anche Chazan, Robert, *Reassessing Jewish Life in Medieval Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 2.

¹⁰⁷ Vd. Cohen, Mark R., "Jewish and Islamic Life in the Middle Ages: Through the Window of the Cairo Geniza", in Montville, Joseph V. (ed.), *History as Prelude: Muslims and Jews in the Medieval Mediterranean*, Lanham; Boulder; New York; Toronto; Plymouth, UK: Lexington Books, 2011, pp. 1-26, qui p. 15.

¹⁰⁸ Rustow (2008:xix-xx). Vd. anche Id., *The Lost Archive: Traces of a Caliphate in a Cairo Synagogue*, Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2020. Sulla Genizah del Cairo e sulla storia della sua scoperta si veda anche Hoffman, Adina; Cole, Peter, *Il cimitero dei libri. La Geniza del Cairo: un mondo perduto e ritrovato*, Milano: Officina Libraria, 2019 (ed. or. *Sacred Trash. The Lost and Found World of the Cairo Geniza*, New York: Shocken Books / Penguin Random House, 2011).

¹⁰⁹ M. Cohen (2011:7).

primo, sul quale mi sono già soffermato¹¹⁰, fu il regno di al-Ḥakim, il quale decretò la distruzione di varie sinagoghe in Egitto, tra cui quella che sarebbe poi divenuta nota per la sua Genizah. Al termine di quel periodo di persecuzione, ad ogni modo, agli ebrei fu concesso non solo di ricostruire le loro sinagoghe. A coloro che erano stati convertiti con la forza all'islam fu permesso di ritornare a professare liberamente la loro religione¹¹¹.

Spostandoci in area sefardita, nel 1147 l'invasione della tribù berbera degli Almohadi, promotori di una politica discriminatoria e oppressiva nei confronti dei non musulmani, comportò una serie di persecuzioni che spinsero molti ebrei a spostarsi in altri territori. Alcuni si mossero verso Oriente, trovando rifugio in territori controllati da musulmani più tolleranti. È il caso, come si è appena visto, di Maimonide, il quale si trasferì con la famiglia prima nell'odierno Marocco e poi in Egitto¹¹². Altri, invece, si spostarono a nord, verso le regioni cristiane, dove riuscirono a ricostituirsi e a tornare a un certo livello di prosperità, nonostante la crescente avversione della Chiesa nei loro confronti¹¹³. La nuova situazione che andò in questo modo a crearsi favorì i contatti tra gli ebrei della penisola iberica e quelli dell'odierna Francia, in particolare con i provenzali, i quali fecero da ponte anche con la tradizione aškenazita della Francia settentrionale¹¹⁴. Si venne così a formare un ambiente culturale molto ampio e variegato, arricchito da molteplici scambi e influenze, come è stato sottolineato da alcuni studiosi¹¹⁵.

Un altro periodo di grande difficoltà per le comunità ebraiche di cui si trova traccia anche nella Genizah fu quello delle persecuzioni scatenate dallo sciita 'Alī bin Mahdī in Yemen, proseguite durante il regno di suo figlio, 'Abd al-Nabī ibn Mahdī¹¹⁶. Su questo tema, però, tornerò nel capitolo dedicato a Maimonide e alla sua *Lettera allo Yemen*. La Genizah, invece, non ha conservato alcun documento riguardante la persecuzione del 1066 a Granada, importante città del regno berbero degli Almoravidi. Notizie su questa persecuzione ci sono note solo grazie a fonti arabe e a cronache

¹¹⁰ Vd. sopra, pp. 17-18.

¹¹¹ M. Cohen (2011:8).

¹¹² Tornerò più avanti sulle persecuzioni degli Almohadi e sulla loro percezione soprattutto da parte di Maimonide, il quale deve molto della sua riflessione messianica a questa situazione storica.

¹¹³ La *convivencia* tra rappresentanti di religioni diverse, anche se spesso mitizzata, resse sostanzialmente per tutto il XIII secolo e per buona parte del XIV, nonostante – come si è visto – alcuni episodi di attacchi alle comunità ebraiche, soprattutto in occasione della Pasqua. Le ondate di peste della metà del secolo, assieme ad altri fattori, portarono a una serie di persecuzioni e a un generale peggioramento dei rapporti tra ebrei e cristiani, che culminò con l'espulsione degli ebrei nel 1492. Si veda Montesano (2021:1173-77). Sugli episodi di violenza nella penisola iberica prima del XIV secolo, si veda Nirenberg (1996).

¹¹⁴ Vd. Idel, Moshe; Perani, Mauro, *Naḥmanide esegeta e cabbalista: studi e testi*, Firenze: Giuntina, 2020 (prima ed. 1998), pp. 33-34.

¹¹⁵ Fra tutti, Elisheva Carlebach, come si avrà modo di vedere più avanti, si oppose all'idea troppo schematica di Gerson Cohen, che tendeva a separare nettamente l'ebraismo sefardita da quello aškenazita. Vd. Carlebach, Elisheva, "Between History and Hope: Jewish Messianism in Aškenaz and Sepharad", in *Third Annual Lecture of the Victor J. Selmanowitz Chair of Jewish History*, New York: Graduate School of Jewish Studies, Touro College, 1998, pp.1-30.

¹¹⁶ Vd. Halkin, Abraham; Hartman, David (eds.), *Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership*, Philadelphia; Jerusalem: The Jewish Publications Society, 1993 (or. ed. 1985), p. 91.

ebraiche sefardite¹¹⁷.

Per quanto riguarda l'area babilonese e persiana, tra X e XI secolo sono documentati alcuni episodi di persecuzioni, espropri e difficoltà di vario tipo, aggravate da frequenti periodi di siccità e di carestia¹¹⁸. Si trattò, comunque, di episodi tutto sommato sporadici e limitati nel tempo. Come ha commentato Moshe Gil:

It should be remembered that alongside the outburst and expropriations, life proceeded orderly; there were waves of emigration, but most, if not all, of them were towards other Muslim countries [...]; certainly, when compared with the abject hatred of the "Christ killers" prevailing in Christian counties, the atmosphere in Baghdad and many other localities where the Iraqi and Persian Jews lived, was much better.¹¹⁹

Ciò non toglie che, sempre secondo Gil, questa situazione alimentasse alcune attese di redenzione, le quali sfociarono in veri e propri movimenti messianici. È il caso, ad esempio, di un episodio raccontato in un frammento della Genizah del Cairo¹²⁰ e accaduto a Baghdad tra il 1120 e il 1121, in concomitanza con l'emissione di un editto da parte delle autorità musulmane che obbligava gli ebrei a pagare una pesante tassa se si fossero rifiutati di indossare un segno distintivo di colore giallo. Una donna iniziò a testimoniare di aver ricevuto in sogno una visita del profeta Elia, il quale le aveva garantito l'imminenza della redenzione. Il manoscritto in questione è piuttosto frammentario – il che non consente di ricostruire la vicenda in tutti i suoi dettagli – ma, in definitiva, la situazione si risolse positivamente per gli ebrei. Infatti, il califfo abbaside al-Mustaršid aveva iniziato a far convertire a forza gli ebrei all'islam e a imprigionare i loro leader, e meditava anche di mettere al rogo la donna che aveva dato inizio al movimento e di fare strage dei suoi seguaci. Ma i suoi propositi furono infine fermati da una sua visione in sogno del profeta Elia, il quale lo aveva convinto a desistere dal suo intento¹²¹. Su altri movimenti messianici in questo contesto tornerò più avanti, nel capitolo dedicato a 'Ovadhiah il Proselito.

Gli episodi di violenza nei confronti degli ebrei che vivevano in territori islamici furono quindi tutto sommato non soltanto sporadici e limitati nel tempo, ma anche legati a singole personalità particolarmente problematiche (come al-Ḥakim) o a governi meno inclini alla tolleranza. In altre

¹¹⁷ M. Cohen (2011:8).

¹¹⁸ Vd. Gil, Moshe, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, Translated from the Hebrew by David Strassler, Leiden; Boston: Brill, 2004 (or. ed. Tel Aviv, 1997 [ebr.]), pp. 410-421.

¹¹⁹ Gil (*ibidem*, p. 416).

¹²⁰ Oxford, Bodleian Library, ms. Heb. f. 56.

¹²¹ Gil (*ibidem*, pp. 421-422). Vd. anche Goitein, Shelomo D., "A Report on Messianic Troubles in Bagdad in 1120-1112", in Saperstein, Marc (ed.), *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York and London: New York University Press, 1992, pp. 189-201 (apparso per la prima volta in *The Jewish Quarterly Review* 43 [1952-53]).

parole, nel mondo islamico non si venne a creare una situazione di costante peggioramento dei rapporti tra musulmani ed ebrei, e men che meno di una loro progressiva emarginazione. Come ha giustamente rilevato Mark Cohen:

These incidents of Islamic violence experienced by Jews were exceptional. Perhaps for that reason, they did not fuel a literature of Jewish suffering in the Muslim world, in the way similar events in Christian lands became the subject of Hebrew chronicles of persecution, to be recounted in later generations, or of liturgical poems recited in the synagogue. It seems that Jews in the Islamic world did not nurture a collective memory or persecution like the one that developed among Jews living in Christian lands in the Middle Ages.¹²²

La ricerca sul tema delle persecuzioni antiebraiche in ambiente islamico ha inoltre evidenziato come il ricorso al *Qidduš ha-Šem*, l'omicidio-suicidio per evitare l'apostasia¹²³, fosse quanto mai raro in queste occasioni, a differenza di quanto accadde nelle comunità aškenazite attaccate dai crociati. Vari approcci sono stati utilizzati per far fronte a questo problema, e il quadro che ne è emerso mette in luce una sostanziale differenza tra la condizione generale degli ebrei all'interno della società musulmana da una parte e cristiana dall'altra. In buona sostanza, la convivenza tutto sommato pacifica degli ebrei in ambiente islamico e il loro maggiore coinvolgimento nella società avrebbe portato a sopportare i rari periodi di persecuzione in attesa di un veloce ritorno alla normalità¹²⁴. Al contrario, in un contesto molto più ostile come quello cristiano, delineato nelle prime pagine di questo lavoro, il ricorso ad atti estremi come il *Qidduš ha-Šem* fu visto come meno problematico, e anzi più adatto per affrontare una grande crisi come quella originatasi dai violenti attacchi cristiani nel corso delle crociate, sui quali ritornerò più avanti.

1.3 La letteratura polemica ebraica medievale: alcune osservazioni

Finora abbiamo considerato il rapporto tra ebrei e cristiani (e, brevemente, musulmani) solamente dal punto di vista dei dominatori, in particolare i cristiani. Tuttavia, non sono ovviamente loro gli unici protagonisti del dibattito. Infatti, non bisogna immaginare la controparte ebraica come un elemento passivo, rassegnato a subire ogni sorta di umiliazione. Anche gli ebrei giocarono un ruolo di opposizione, non da un punto di vista politico o economico, ma piuttosto per mezzo della produzione

¹²² M. Cohen (2011:8-9).

¹²³ Vd. sotto, p. 102.

¹²⁴ Per un'efficace panoramica sui diversi approcci a questo tema nella ricerca storica, si veda Ben-Sasson, Menahem, "Remembrance and Oblivion of Religious Persecutions: On Sanctifying the Name of God (*Qidduš ha-Šem*) in Christian and Islamic Countries during the Middle Ages", in Franklin et al. (2014:169-194).

letteraria. Tra XII e XIII secolo, infatti, si sviluppò in maniera impressionante la letteratura polemica anticristiana, un vero e proprio genere letterario che riunisce al suo interno testi dai forti toni polemici e denigratori, il cui scopo era quello di attaccare i capisaldi della dottrina cristiana, mettere in discussione le basi scritturistiche su cui certi assunti si basavano e smantellare la pretesa della Chiesa e dei cristiani di essere i nuovi destinatari dell'alleanza con Dio. Non che prima del secondo millennio non vi siano tracce di tematiche anticristiane. Si pensi ad esempio agli elementi di polemica presenti nel Talmud, o anche, in maniera più eclatante, a quel corpus letterario che solitamente viene riunito sotto il nome di *Toledot Yešū*, le storie ebraiche su Gesù¹²⁵. Tuttavia, fu a partire dal tardo XII secolo che la letteratura polemica anticristiana conobbe la sua massima evoluzione, dato che, prima di quel periodo, i rapporti tra ebrei e cristiani non erano così problematici da richiedere una produzione polemica su larga scala¹²⁶. Secondo Anna Sapir Abulafia, furono soprattutto gli ebrei aškenaziti a impegnarsi in questo tipo di operazione, che traeva le basi da un'interpretazione della Bibbia e del Talmud atta a smontare alcuni assunti cristiani e, allo stesso tempo, a trovare le ragioni per la condizione ebraica di minoranza all'interno di una società che praticava un'altra religione. Al contrario – sempre stando a Sapir Abulafia – l'ebraismo sefardita sarebbe stato più incline alla speculazione filosofica che a quella esegetica e midrašica¹²⁷. Di parere sostanzialmente opposto è Daniel J. Lasker¹²⁸, il quale sottolinea invece come le opere polemiche anticristiane apparvero principalmente nella penisola iberica e in Provenza, e non in Aškenaz. Lasker, inoltre, notando per l'appunto che le opere di questo tipo furono prodotte a partire dal XII secolo, e quindi in seguito alla prima crociata, si è chiesto se fosse stato proprio questo evento a determinare un cambio di prospettiva da parte ebraica nei confronti dei cristiani. Lo studioso, tuttavia, ha trovato nei vari testi polemici pochi riferimenti alle crociate, ma piuttosto alcuni temi ricorrenti, esistenti comunque indipendentemente da esse. Tra questi argomenti spicca soprattutto quello della fine del consenso sul fatto che il successo storico del cristianesimo fosse dovuto alla verità di quella religione. Le lotte tra cristiani e musulmani (non solo durante le crociate), con il prevalere alternativamente degli uni sugli altri, provava agli ebrei che nessuna delle due religioni, tanto meno il cristianesimo, poteva sostenere di detenere il dominio sul mondo grazie alla verità che pensava di possedere. Ciò dimostrava, agli

¹²⁵ Le *Toledot Yešū* sono state edite anche in italiano da Riccardo di Segni, *Il Vangelo del Ghetto: Le «storie di Gesù»: leggende e documenti della tradizione medievale ebraica*, Roma: Newton Compton, 1985. Per alcune raccolte di studi, si vedano Schäfer, Peter et al. (eds.), *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") revisited: a Princeton Conference*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011; Barbu, Daniel; Deutsch, Yaacov (eds.), *Toledot Yeshu in Context: The Jewish Life of Jesus in Ancient, Medieval and Modern History*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.

¹²⁶ Si veda Berger (1979:7 e segg). Va notato comunque, come fa Berger, che la produzione letteraria ebraica fino a poco dopo il Mille ci è in gran parte sconosciuta, data la scarsità di manoscritti giunti fino a noi.

¹²⁷ Sapir Abulafia (1995:69).

¹²⁸ Lasker, Daniel J., "The Impact of the Crusades on the Jewish-Christian Debate", in *Jewish History* 13.2 (1999), pp. 23-36. Quanto segue si basa su questo articolo.

occhi ad esempio di Yehudah ha-Levi¹²⁹, che il successo storico non fosse garanzia di verità teologica, la quale poteva quindi essere rivendicata anche dall'ebraismo¹³⁰.

In tema di polemicistica anticristiana, se il primo esempio di rilievo è *Milhamot ha-Šem* (*Le guerre del Nome divino*) di Ya'aqov ben Reuben, composto verso il 1170¹³¹, quello più noto e, se vogliamo, efficace di questa produzione letteraria è il cosiddetto *Niṣṣaḥon Vetus* (*Antico libro di polemica*)¹³², una raccolta anonima di temi anticristiani. Questo scritto fu composto nel tardo XIII secolo in area aškenazita, ma il carattere quasi enciclopedico di quest'opera fa comprendere come queste tematiche fossero diffuse in quell'ambiente ben prima di tale data¹³³. Il linguaggio fortemente denigratorio dell'opera si riscontra anche in un altro esempio della produzione polemica ebraica del periodo, il *Sefer Yosef ha-Meqanne* (*Libro di Yosef lo Zelota*)¹³⁴, che sembra essere stato una delle fonti del *Niṣṣaḥon Vetus*¹³⁵. Si tratta di un'opera polemica, composta probabilmente tra il 1240 e il 1260 nella Francia settentrionale¹³⁶, che passa in rassegna il testo biblico e i quattro vangeli allo scopo di confutare le tesi cristiane, offrendone invece la corretta interpretazione dal punto di vista ebraico.

La letteratura polemica anticristiana è, come ovvio, ricca di invettive e di espressioni offensive nei confronti delle credenze e delle figure centrali del cristianesimo. I riferimenti sono spesso a Gesù, definito come un “bastardo”, il “figlio di una donna mestrata”, “l'appeso”¹³⁷, un “cadavere in decomposizione”. Simili epiteti si riflettono, per forza di cose, anche sulla descrizione di Maria, mentre la chiesa è spesso indicata come “casa dell'idolatria”. Molte di queste invettive compaiono nelle cronache ebraiche sulle persecuzioni durante le crociate. Tuttavia, come ha evidenziato Sapir Abulafia, tali epiteti non si riscontrano solo nella letteratura anticristiana, ma, più in generale, in tutta la produzione letteraria ebraica medievale, compresa quella liturgica¹³⁸. È per questo motivo che,

¹²⁹ Il riferimento qui è al suo *Kuzari*, scritto nella penisola iberica verso il 1140. Si veda la traduzione italiana in *Yehūdāh Ha-Lēwī, Il re dei Khàzari*, Torino: Bollati Boringhieri, 1991 (prima ed. 1960).

¹³⁰ Un simile concetto sarà ribadito verso il 1270 nel *Milhemet Mišvah* di Me'ir ben Šim'on di Narbona. Il tema principale dell'opera è che il successo storico dei cristiani e la condizione di esilio degli ebrei non sono prova della sua superiorità teologica dei primi e dell'infondatezza della fede dei secondi, ma semmai il contrario. Infatti, gli ebrei sono esiliati sotto il potere di cristiani e musulmani e, finché uno dei due non prevarrà sull'altro in modo definitivo, gli ebrei potranno dire che nessuno dei due possiede la verità. Per i rimandi bibliografici a quest'opera, vd. Lasker (1999:27-28, n. 21).

¹³¹ Vd. Berger (1979:29).

¹³² Sul significato del termine *Niṣṣaḥon* e, in generale, sul perché di questo titolo, si veda sempre Berger (*ibidem*, pp. 32-33).

¹³³ Si veda Berger (*ibidem*, pp. 39-343) per una traduzione commentata del testo in questione.

¹³⁴ L'opera in questione è stata oggetto della tesi di dottorato di Luca Benotti (2016). Sul titolo del trattato, si vedano in particolare pp. LIV e segg.

¹³⁵ Berger (1979:21) fa notare come il linguaggio violento e offensivo delle due opere sia da collegare all'ambiente in cui queste furono composte, ossia l'area aškenazita che, come si è visto, fu teatro della polemica più feroce tra ebrei e cristiani. Sul *Sefer Yosef ha-Meqanne* come fonte del *Niṣṣaḥon Vetus*, si veda sempre Berger (*ibidem*, p. 33).

¹³⁶ Sulla datazione del testo vd. Benotti (2016:LVII-LXII).

¹³⁷ Yuval (2006 [2000]:117) ipotizza che, apostrofando Gesù con questo epiteto, gli ebrei medievali si riferissero al versetto biblico che recita “perché l'appeso è maledizione di Dio” (Dt 21,23). La crocifissione di Gesù, quindi, sarebbe da leggere come una punizione. Per ulteriori riflessioni su questo epiteto, anche in riferimento alla figura biblica di Haman e al suo ruolo di nemico per eccellenza degli ebrei, si veda Toaff (2008 [2007]:135-136).

¹³⁸ Sapir Abulafia, Anna, “Invectives against Christianity in the Hebrew Chronicles of the First Crusade”, in Id., *Christians*

come si vedrà più avanti, Israel J. Yuval ha cercato di smantellare l'idea della passività degli ebrei aškenaziti di fronte alle persecuzioni e alla loro marginalizzazione nel corso del medioevo. Le invettive anticristiane, al contrario, sarebbero state un potente mezzo di maledizione nei confronti dei dominatori, trovando posto anche nella liturgia quotidiana e nelle celebrazioni di Pesah e di Yom Kippur¹³⁹.

Amos Funkenstein, che si è occupato a lungo di polemica ebraico-cristiana, individuò in alcuni prodotti di questo genere letterario altrettanti esempi di quella che lui definisce “controstoria” (*counter-history*). Secondo lo studioso,

[Counter-history's] function is polemical. [Its] method consists of the systematic exploitation of the adversary's most trusted sources against their grain – “die Geschichte gegen den Strich kämten”. [Its] aim is the distortion of the adversary's self-image, of his identity, through the deconstruction of his memory.¹⁴⁰

Testi come le *Toledot Yešu* avrebbero quindi avuto lo scopo di minare, agli occhi degli ebrei, le basi delle credenze dei cristiani sulla nascita verginale di Gesù, sulla sua presunta figliolanza divina, sulla sua capacità di compiere miracoli, sovvertendo il racconto e presentando invece il Messia dei cristiani come il frutto di un'unione incestuosa tra Maria e un soldato romano e come un uomo sapiente e scaltro, in grado di utilizzare a suo piacimento il nome divino per compiere magie.

Nel suo discorso sulla polemica anticristiana in funzione controstorica, Funkenstein si è soffermato anche sull'apocalittica¹⁴¹, tema che è stato poi ripreso e rielaborato da uno dei suoi discepoli, David Biale¹⁴². Biale, oltre a rivedere alcuni assunti della teoria di Funkenstein – in merito proprio alle sue riflessioni sulle *Toledot Yešu* –, analizza una delle più influenti apocalissi ebraiche medievali, il *Sefer Zerubbavel*, considerandolo un vero e proprio esempio di prodotto polemico elaborato per plasmare una controstoria. Le apocalissi in generale, secondo Biale, “are one of the most fruitful genres for counter-history, for the apocalyptic writer seeks a world ‘turned upside down’”¹⁴³.

Un esempio che può essere portato in questo senso è quello di Armilos, il nemico dei tempi finali nell'escatologia ebraica, il quale assume dei tratti che lo rendono simile a un Gesù sovvertito: figlio di Satana invece che figlio di Dio, nato da una statua di una vergine invece che da una donna,

and Jews in Dispute: Disputational Literature and the Rise of Anti-Judaism in the West (c. 1000-1150), Aldershot; Brookfield: Ashgate, 1998, pp. 66-72 (pubblicato originariamente in Edbury, Peter W. (ed.), *Crusade and Settlement*, Cardiff: University College of Cardiff Press, 1985, pp. 66-72).

¹³⁹ Yuval (2006 [2000]:92-134).

¹⁴⁰ Funkenstein (1993:36).

¹⁴¹ Vd. pp. 74 e segg.

¹⁴² Biale, David, “Counter-History and Jewish Polemics against Christianity: The ‘Sefer toldot Yeshu’ and the ‘Sefer zerubavel’”, in *Jewish Social Studies* 6.1 (1999), pp. 130-145.

¹⁴³ Biale (1999:141).

e così via. Nei testi a contenuto escatologico più antichi (ad es. *Sefer Zerubbavel* e *Libro delle credenze e delle opinioni* di Sa'adya Ga'on¹⁴⁴), Armilos rappresenta quel potere imperiale romano che nell'escatologia cristiana, al contrario, trattiene la venuta dell'Anticristo¹⁴⁵. Lo stesso nome "Armilos" altro non sarebbe che una corruzione di "Romulus"¹⁴⁶. Alcuni studiosi hanno ipotizzato che fu la figura dell'imperatore Eraclio, protagonista della guerra tra bizantini e persiani per il controllo di Gerusalemme all'inizio del VII secolo e avversario degli ebrei, a ispirare la creazione del personaggio di Armilos¹⁴⁷. Nei testi più tardi, tuttavia, si assiste a un'evoluzione di questo nemico dei tempi finali, il quale si presenta come Dio e come Messia e svia le nazioni del mondo. Ad esempio, la *Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i* recita:

Armilos arriverà presso Edom e dirà loro: "Sono io il Messia, sono io il vostro Dio!" Li svierà e immediatamente essi crederanno in lui e lo faranno re. Tutti i figli di Esaù si raduneranno e verranno presso di lui. Si metterà in marcia e manderà un annuncio a tutte le città, dicendo ai figli di Esaù: "Portatemi la Torah che vi avevo dato. Arriveranno ancora nazioni straniere e porteranno un libro [della colpa del margine]¹⁴⁸. Dirà loro: "Questo è (proprio) quello che vi avevo dato". Dirà loro (di nuovo): "Io sono il Signore vostro Dio, io sono il vostro Messia e vostro Dio".¹⁴⁹

Parallelamente, un altro testo escatologico medievale, gli *'Otot ha-Mašiah*, riporta:

[La statua della donna] si fenderà e ne uscirà un essere simile ad un uomo, il cui nome è Armilos il Satana. Questo è colui che le nazioni (dei gentili) chiamano "Anticristo". [...] Egli andrà a Edom la malvagia e dirà ad essi (gli edomiti): "Io sono il Messia, io sono il vostro Dio". Immediatamente essi crederanno in lui e lo faranno re su di loro. Si raduneranno attorno a lui tutti i figli di Esaù e verranno da lui. Egli si metterà in marcia e conquisterà tutte le regioni. Dirà ai figli di Esaù: "Portatemi la mia Torah, quella che vi avevo dato". Essi gli

¹⁴⁴ Su questi testi vd. sotto, rispettivamente p. 302 e pp. 86-87.

¹⁴⁵ Mi riferisco qui al grande tema dell'interpretazione della parola greca "kathékon" (κατέχων), ossia "ciò che trattiene", in 2Tes 2, 6-7. Vd. sotto, nota 297.

¹⁴⁶ Per una spiegazione dell'evoluzione linguistica da "Romulus" a "Armilos", vd. Greisiger, Lutz, "Armilos – Vorläufer, Entstehung und Fortleben der Antichrist-Gestalt im Judentum", in Delgado, Mariano; Leppin, Volker (eds.), *Der Antichrist: Historische und Systematische Zugänge*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 2011, pp. 207-240, qui pp. 219-221. Vd. anche Berger, David, "Three Typological Themes in Early Jewish Messianism: Messiah son of Joseph, Rabbinic Calculations, and the Figure of Armilus", in *AJS Review* 10.2 (1985), pp. 141-164, qui pp. 157 e segg. Per altre considerazioni su questo tema, vd. Dan, Joseph, "Armilus: The Jewish Antichrist and the Origins and Dating of the *Sefer Zerubbavel*", in Schäfer, Peter; Cohen, Mark R. (eds.), *Toward the Millennium: Messianic Expectations from the Bible to Waco*, Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998, pp. 73-104.

¹⁴⁷ Reeves, John C., *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic: A Postrabbinic Jewish Apocalypse Reader*, Leiden; Boston: Brill, 2006, p. 20; Silver, Abba Hillel, *A History of Messianic Speculation in Israel: From the First Through the Seventeenth Centuries*, Beacon Press, Boston, 1959, p. 36. Per alcune obiezioni a questa ipotesi si veda Dan (1998:93, n. 56).

¹⁴⁸ Vd. sotto (pp. 229.253) per una spiegazione di questo passaggio.

¹⁴⁹ Traduzione mia dall'ebraico di Jellinek (1857 [vol. 4]:124-125). Vd. la traduzione dell'interno testo nella seconda parte di questo lavoro.

porteranno la loro frivolezza¹⁵⁰, ed egli dirà loro: “(Questo) è davvero ciò che vi avevo dato”. Egli dirà alle nazioni del mondo: “Credete in me, poiché io sono il vostro Messia”, e immediatamente essi crederanno in lui.¹⁵¹

Il caso degli *'Otot ha-Mašiah* è particolarmente interessante, dato che specifica, come si è visto, che Armilos è colui che le nazioni straniere chiamano “Antichristo” (אנטיקרי"שטו). Greisiger ha ipotizzato che si tratti di una glossa aggiunta in un manoscritto più tardo, e che la forma del termine “antichristo” rimandi a un ambiente italiano o iberico per questa aggiunta¹⁵².

A mio parere, questa caratterizzazione di Armilos nei testi redatti a partire dall'XI secolo può essere letta come una risposta polemica all'accusa, rivolta agli ebrei da parte dei cristiani, di essere in attesa di un falso Messia, l'Anticristo, peraltro di ascendenza ebraica¹⁵³. Di contro, quindi, gli ebrei attaccavano i cristiani con questa argomentazione: il Cristo che, secondo loro, sarebbe tornato nella gloria, altro non sarebbe stato che Armilos, figlio di Satana e di un idolo di pietra con le sembianze di una vergine, il quale si sarebbe presentato come Dio e come Messia, proprio come Gesù aveva fatto.

Il fatto che questa caratterizzazione di Armilos si faccia preponderante nei testi escatologici redatti a partire dall'XI secolo non è a mio parere causale. In una situazione di progressivo peggioramento dei rapporti ebraico-cristiani, con il moltiplicarsi delle persecuzioni, delle conversioni forzate, delle espulsioni di massa e delle accuse del sangue, i testi polemici dovevano avere lo scopo di delegittimare la pretesa dei cristiani di essere i detentori della verità, pretesa sulla quale si basava il loro dominio¹⁵⁴. Le apocalissi e i testi escatologici ebraici possono quindi a buon diritto essere inseriti all'interno dell'ambito della polemicistica anticristiana medievale.

¹⁵⁰ Vd. sotto (nota 1135) per una spiegazione di questo passaggio.

¹⁵¹ Traduzione mia dall'ebraico di Jellinek (1853 [vol. 2]:60). Vd. la mia traduzione dell'intero testo nella seconda parte di questo lavoro.

¹⁵² Greisiger (2011:128).

¹⁵³ L'origine dell'idea che l'Anticristo sarebbe stato di stirpe ebraica, e più precisamente della tribù di Dan, e che avrebbe ingannato gli ebrei alla fine dei tempi va rintracciata in Ireneo da Lione (*Adversus Haereses* V, 30, 2; V, 25,4). Fu però soprattutto Adso da Montier-en-Der (910 ca. - 992), nel suo trattato *De ortu et tempore Antichristi*, a sviluppare e a diffondere questo concetto. Vd. Hill, Charles E., “Antichrist from the Tribe of Dan”, in *Journal of Theological Studies* 46.1 (1995), pp. 99-117; Gow (1995:97-100). Per un'edizione e la traduzione italiana dei testi in questione, vd. Potestà; Rizzi (2013 [2005]; 2012).

¹⁵⁴ A questo argomento ho dedicato un intervento al convegno internazionale virtuale *La escatología medieval (The Medieval Eschatology)*, Università di Santiago di Compostela, Facoltà di geografia e di storia, 28-30 luglio 2021. L'articolo, dal titolo “I am your Messiah, I am your God’: Armilos and Antichrist in Comparison”, è in attesa di peer review per la pubblicazione degli atti.

2. La funzione sociale dell'apocalittica e i movimenti messianici

2.1 Le molteplici funzioni della letteratura apocalittica

La definizione di apocalittica a tutt'oggi più largamente accettata è quella che fu proposta dall' "Apocalypse Group" del "Genre Project" della Society of Biblical Literature, pubblicata nel periodico *Semeia* del 1979 a cura di John J. Collins. Secondo tale definizione, l'apocalittica si presenta come

a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another supernatural world.¹⁵⁵

David Hellholm, tuttavia, fece notare che in questa formulazione paradigmatica mancava un qualsiasi accenno alla funzione che i testi in questione dovevano avere. Per Hellholm, la letteratura apocalittica è una letteratura di crisi, prodotta in momenti storici di difficoltà sociale e politica e destinata a gruppi di persone bisognose di esortazione e/o di consolazione¹⁵⁶. La critica fu accolta da Adela Yarbro Collins, che tuttavia mise in luce alcuni aspetti problematici della visione di Hellholm, in particolare la soggettività del concetto di crisi – una situazione può essere intesa come critica per l'autore, ma non necessariamente per il lettore del testo – e l'ambiguità del termine "gruppo", che rischierebbe di rimandare all'idea che i testi apocalittici fossero prodotti per aggregazioni settarie di individui. Per questo motivo, Yarbro Collins optò per una definizione più generale di "apocalittica", ampliando la formula di John J. Collins e aggiungendo una postilla sulla funzione di questo genere letterario, il quale intenderebbe interpretare

present, earthly circumstances in light of the supernatural world and of the future, and to influence both the understanding and the behavior of the audience by means of divine authority.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Collins, John J., "Introduction: Towards the Morphology of a Genre", in *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, *Semeia* 14 (1979), pp. 1-20, qui p. 9.

¹⁵⁶ Hellholm, David, "The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John", in *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting*, *Semeia* 36 (1986), pp. 13-64, qui p. 27.

¹⁵⁷ Yarbro Collins, Adela, "Introduction", in *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting*, *Semeia* 36 (1986), pp. 1-11, qui p. 7.

Pur nella difficoltà di fornire una definizione univoca e omnicomprensiva per qualsivoglia fenomeno storico e letterario – tanto più nel caso dell’apocalittica¹⁵⁸ – la formulazione di Collins e Yarbro Collins può essere utilizzata come ipotesi di lavoro: i testi apocalittici sono prodotti letterari in cui quanto accade sul piano storico viene interpretato entro uno schema di natura sovranaturale, una volontà superumana che controlla la Storia stessa¹⁵⁹.

Tale definizione può comprendere anche i testi escatologici, e non solo quelli più propriamente apocalittici. Questa distinzione mi sembra doverosa, nella misura in cui l’apocalittica (dal greco ἀποκάλυψις, “svelamento, rivelazione”), indica espressamente quei racconti visionari in cui compare un destinatario di una rivelazione, solitamente un personaggio eminente del passato. Come si vedrà, questa rivelazione non è necessariamente di natura escatologica, ossia non riguarda per forza di cose i tempi ultimi. Ciò accade invece nei testi più propriamente escatologici, in cui il contenuto è specificamente dedicato agli accadimenti della Fine, senza che vi compaia necessariamente un destinatario di una rivelazione. Tale distinzione è importante per i testi che andrò a considerare in questo lavoro. Solo pochi – in particolare, alcuni scritti appartenenti al ciclo di R. Šim’on b. Yoḥa’i – possono effettivamente essere considerati apocalissi. Negli altri casi si tratta piuttosto di testi escatologici. La funzione sociale di entrambe queste tipologie di prodotti letterari è comunque la stessa: invitare l’uditorio a resistere nelle situazioni problematiche e ad avere fiducia in Dio e nel suo piano sulla Storia. Come evidenziato da Enrico Norelli, questo atteggiamento di comprensione della Storia all’interno di un progetto divino è tipico delle religioni monoteiste, e non necessariamente si esplica in prodotti letterari e in una visione del mondo di tipo apocalittico. Tuttavia, “quando circostanze storiche rendono urgente la ricerca di tale progetto e al tempo stesso rendono particolarmente difficile scoprirlo mediante mezzi umani di conoscenza, si ricorre a rivelazioni narrate come accadute in situazioni che ne attestano l’autenticità, cioè ad apocalissi”¹⁶⁰.

L’unico libro propriamente apocalittico entrato nel canone ebraico è *Daniele*, un testo attribuito pseudoepigraficamente a un’eminente figura del passato vissuta durante l’esilio babilonese. Gli studiosi concordano nel collegare la composizione del libro al periodo della crisi scatenata dall’oppressione culturale e politica del seleucide Antioco IV Epifane, il quale si era reso protagonista

¹⁵⁸ Per una recente disamina dello *status quaestionis* della ricerca sul genere apocalittico e sulle problematiche connesse alla sua definizione, vd. Norelli, Enrico, “Introduzione”, in *Apocalisse come genere: un dibattito ancora attuale?*, *Rivista di storia del cristianesimo* 17.1 (2020), pp. 3-58, sopratt. p. 37. Per un nuovo approccio al problema dell’apocalittica, affrontato soprattutto attraverso gli strumenti della *cognitive science of religion*, vd. Arcari, Luca, *Vedere Dio: Le apocalissi giudaiche e protocristiane (IV sec. a.C. - II sec. d.C.)*, Roma: Carocci, 2020, sopratt. pp. 21-59.

¹⁵⁹ Sull’apocalittica e sulla sua funzione vd. anche Collins, John J., *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature. Second Edition*, Grand Rapids, Michigan; Cambridge: Eerdmans Publishing/ London: Dove Booksellers, 1998 (1st ed. Crossroad, 1984), sopratt. pp. 41-42.

¹⁶⁰ Norelli (2020:51).

di una serie di atti volti ad ellenizzare la società ebraica, mettendo al bando molti degli usi distintivi della religione di quel popolo, come la circoncisione e il rispetto del sabato¹⁶¹.

Daniele non si prefiggeva comunque lo scopo di fungere da punto di riferimento per un movimento di ribellione nei confronti del potere tirannico. In altre parole, non si può connettere il libro di *Daniele* ad un movimento millenaristico o messianico, ma piuttosto alle idee di un gruppo di “educated people unhappy with the situation who purported to speak for faithful Israel”¹⁶². Il punto fermo che *Daniele* voleva trasmettere è che, nonostante le circostanze avverse, Dio non solo operava ancora nella Storia, ma che tutte le tribolazioni del passato e del presente erano sotto il suo diretto controllo, e che tutto faceva parte di un piano ben preciso volto a restituire al popolo eletto il posto che gli spettava tra le nazioni¹⁶³. I poteri terreni, inoltre, sono effimeri e transeunti. Essi non sono il fine ultimo della realtà¹⁶⁴; solo il regno di Dio sarà eterno.

Daniele, assieme all'*Apocalisse delle Settimane* (1En 93:1–10; 91:11–17), e al *Libro dei Sogni* (1 En. 83–90), viene incluso da Porter-Young nel più generale gruppo della cosiddetta “letteratura di resistenza”, intendendo per resistenza ciò che “emerges within and responds to domination and hegemony”, in termini non solo di sollevazione armata e di movimenti di protesta, ma anche di atti quotidiani volti al mantenimento di “privileges, goods, rights, and freedoms in a system of domination in which they have little ascribed power”¹⁶⁵. In particolare, *Daniele* sembra esaltare la resistenza non violenta, il martirio e il premio dei giusti attraverso la resurrezione. A questo scopo, anche gli atti di mortificazione e lo studio delle Scritture risultano essenziali. Al contrario, l'*Apocalisse delle Settimane* si focalizza su un futuro in cui gli israeliti impugneranno le spade contro i malvagi per portare giustizia (vd. ad es. 1En 91,12), mentre il *Libro dei Sogni* incita ancora più esplicitamente alla lotta armata (vd. ad es. 1En 90,19)¹⁶⁶. Non è un caso che, fra tutti questi testi, l'unico ad essere stato

¹⁶¹ Vd. Capelli, Piero, “Il libro di Daniele e l’apocalittica ebraica antica”, in Merlo, Paolo (cur.), *L’Antico Testamento: Introduzione storico-letteraria*, Roma: Carocci, 2008, pp. 283-309, sopratt. pp. 295-296.

¹⁶² Esler, Philip P., “The Apocalyptic Literary Genre and Social-Scientific Interpretation”, in Collins, John J. (ed.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 123-144, qui p. 128. Esler rimanda qui a Dn 11,32-35.

¹⁶³ Esler (*ibidem*, p. 130). L’immagine che, secondo Esler, viene utilizzata a questo scopo in Dn 7,13-14 è quella del Figlio dell’Uomo, che non rappresenta qui un essere angelico o messianico, ma il popolo dei santi, come diviene chiaro nei versetti seguenti (Dn 7,27). Sul Figlio dell’Uomo in *Daniele*, vd. anche Arcari, Luca, *Visioni del figlio dell’uomo nel Libro delle Parabole e dell’Apocalisse*, Brescia: Morcelliana, 2012, pp 21-35. Sulla funzione di *Daniele*, si vedano anche Collins, John J., *Daniel: With an Introduction to Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1984, pp. 38-39; Shoemaker, Stephen J., *The Apocalypse of Empire: Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018, pp. 18-21.

¹⁶⁴ Su questo assunto si basa la riflessione di Anthea Porter-Young sull’opposizione tra apocalittica e potere imperiale. Si veda Id., *Apocalypse Against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2011 (*non vidi*), ripreso in Id., “Jewish Apocalyptic Literature as Resistance Literature”, in Collins, John J. (ed.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 145-162, qui pp. 146. 151. Va detto che Porter-Young ritiene che la resistenza alla dominazione porti alla redazione di apocalissi storiche, non alla letteratura apocalittica in generale (*ibidem*, p. 155).

¹⁶⁵ Porter-Young (*ibidem*, p. 147).

¹⁶⁶ Porter-Young (*ibidem*, pp. 151.160). La metafora qui vede le pecore (simboleggianti Israele) che vengono armate di spada e fanno strage di animali selvatici (i siriani e gli altri popoli nemici).

poi incluso nel canone ebraico sia il libro di *Daniele*, considerato il meno pericoloso per il mantenimento dell'ordine costituito a seguito delle sconfitte ebraiche da parte romana.

Ad ogni modo, non tutta la letteratura apocalittica è di fatto letteratura di resistenza. Ciò emerge con chiarezza ad esempio nel *Libro dell'astronomia*, all'interno dello stesso pentateuco enochico (1En 72-82), il quale non si configura in alcun modo come un testo di opposizione nei confronti di un potere dominante¹⁶⁷. Nello specifico, il libro in questione si presenta come una rivelazione atta a mettere Enoch al corrente dei segreti dei movimenti dei corpi celesti e a permettergli di elaborare un calendario solare corretto, in polemica con quello utilizzato dai sacerdoti di Gerusalemme. La letteratura apocalittica, quindi, è prima di tutto letteratura di rivelazione, non necessariamente di natura escatologica. Va inoltre considerato che ogni situazione e ogni contesto storico di produzione e circolazione di testi ha le sue peculiarità e richiede risposte particolari, sebbene sia a volte possibile riconoscere almeno correnti e modi di pensiero con caratteristiche simili¹⁶⁸. In questo senso si è espresso William Adler, negando che dietro alle apocalissi vi sia un'ideologia unitaria, e men che meno un'attitudine generalizzata alla resistenza nei confronti di un potere dominante¹⁶⁹. Anche John C. Reeves si è unito a questa critica, contestando però soprattutto l'idea che la letteratura apocalittica sia frutto del lavoro di una minoranza di dissidenti¹⁷⁰. Mi sembra che però qui Reeves confonda – nel vero senso del termine – i concetti di “resistenza” e di “settarismo”. È certamente vero che esistono apocalissi, come ad esempio *4Ezra*, in cui emerge effettivamente un atteggiamento ben diverso, più rassegnato, rispetto a *Daniele* e ad altri scritti già menzionati. Il mondo viene qui descritto come intrinsecamente malvagio, e l'unica risposta possibile ad un simile stato di cose non è resistere, ma allontanarsi. Al contrario della corrente principale dell'ebraismo, che cercò di trovare compromessi col potere dominante in seguito alla bruciante sconfitta del 70 e.v., *4Ezra* presenta quindi un intento settario, di separazione dal nascente rabinismo. In questo caso, si tratta di un testo prodotto in seguito alla prima guerra giudaica e alla distruzione del Secondo Tempio. Lo scopo di questo tipo di produzione è quello di cercare di comprendere le motivazioni del disastro, senza rinunciare all'elemento di lamentazione e di sofferenza per lo stato in cui versa il popolo ebraico. Philip Esler¹⁷¹ ha applicato a questi testi il modello proposto da Bryan Wilson, il quale ha individuato otto risposte “sovrannaturali” (*supernaturalist*) alla domanda su come gli uomini possano essere salvati dal male del mondo. Una di queste reazioni, la “introversionist response”, porterebbe

¹⁶⁷ Vd. Shoemaker (2018:13).

¹⁶⁸ Cfr. Porter-Young (2014:160).

¹⁶⁹ Adler, William, “Introduction”, in VanderKam, James; Adler, William (eds.), *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*. Assen: Van Gorcum; Minneapolis: Fortress, 1996, p. 2.

¹⁷⁰ Reeves (2006:3).

¹⁷¹ Esler (2014:128).

appunto all'allontanamento dalla società e alla creazione di comunità separate¹⁷². Tuttavia, se è pertanto evidente come alcuni testi promuovessero un atteggiamento definibile come “settario”, la maggior parte dei testi apocalittici fu redatta per offrire strumenti letterari di resistenza – e, allo stesso tempo, di consolazione – a un uditorio bisognoso di essere rassicurato sull'efficacia dell'azione di Dio sulla Storia.

Concordo comunque con Reeves quando afferma che occorre abbandonare l'idea che tutti i testi apocalittici ed escatologici fossero prodotti esclusivamente in periodi di crisi e in contesti sociali caratterizzati da oppressione ed emarginazione¹⁷³. La stessa Anthea Porter-Young ha evidenziato come “neither crisis nor domination and resistance are necessary components of the social context of a work of apocalyptic literature”¹⁷⁴. Lo studio della produzione escatologico-apocalittica nel suo complesso dimostra infatti che i testi in questione venivano utilizzati anche dai detentori del potere per veicolare i propri messaggi e legittimare il proprio dominio. Come ha efficacemente riassunto Stephen J. Shoemaker,

In Mediterranean Late antiquity and the European Middle Ages, apocalypticism was [...] regularly joined to ideas of imperial expansion and triumph, which expected the culmination of history to arrive through the universal dominion of a divinely chosen world empire.¹⁷⁵

A mio avviso, questo si può vedere molto chiaramente nell'apocalittica cristiana medievale, in cui la figura dell'Ultimo Imperatore, nella quale vengono riconosciuti di volta in volta sovrani e varie autorità, emerge in maniera preponderante¹⁷⁶. Il concetto alla base di questa leggenda è che l'Impero Romano e cristiano durerà fino alla fine dei tempi e al ritorno di Cristo nella gloria. La letteratura apocalittico-escatologica cristiana in cui questa visione viene espressa non può evidentemente essere intesa come una letteratura di crisi, ma piuttosto come un mezzo attraverso il quale veicolare una certa immagine del potere.

Va detto, ad ogni modo, che ciò che vale per il mondo cristiano non è altrettanto applicabile a quello ebraico, che per buona parte della sua storia non si è trovato in una situazione tale da dover produrre testi apocalittico-escatologici che andassero a fornire le basi scritturistiche a un potere imperiale. È quindi – credo – piuttosto appropriato vedere in questo tipo di letteratura prodotta in ambito ebraico uno strumento di resistenza e di consolazione, oltre che di polemica, come ho cercato di dimostrare sopra. Ciò vale in particolare per i testi medievali che considererò in questo lavoro: la

¹⁷² Wilson, Bryan, *Magic and the Millennium*, London: Paladin, 1975 (1st ed. 1973), pp. 21-24.

¹⁷³ Reeves (2006:3).

¹⁷⁴ Porter-Young (2014:155).

¹⁷⁵ Shoemaker (2018:3).

¹⁷⁶ Sulla leggenda dell'Ultimo Imperatore cristiano vd. sotto, pp. 70 e segg.

loro diffusione e il loro contenuto, con alcune eccezioni, rimandano a contesti di difficoltà sia effettiva che solo percepita, in particolare nell'ambito del peggioramento dei rapporti ebraico-cristiani all'inizio del secondo millennio dell'era volgare. La cultura cristiana dominante veniva avvertita innanzitutto come palesemente vittoriosa, cosa che minava la convinzione ebraica di rappresentare il popolo eletto da Dio. Lo stesso poteva dirsi della cultura islamica, sebbene i motivi di instabilità non fossero altrettanto numerosi. Inoltre, soprattutto in alcuni periodi storici ed alcune aree, come la Palestina e il Vicino Oriente al tempo di Eraclio (VII secolo) e di nuovo la Palestina e l'Europa centrale al tempo delle crociate, vennero elaborati o rimaneggiati testi nei quali si percepisce tutta la difficoltà nel rapportarsi alla situazione presente, una situazione di oppressione, di conversioni forzate, di persecuzioni e massacri. In questo senso, i testi prodotti in questi periodi possono essere definiti letteratura di resistenza e di consolazione, poiché offrono gli strumenti epistemologici per rafforzare l'identità ebraica in contrasto con quella dominante.

Non si può comunque affermare che ai testi escatologici corrispondano dei movimenti messianici veri e propri. Sollevazioni di questo tipo possono sì testimoniare la diffusione di sentimenti e aspettative escatologiche in un dato tempo e in un dato spazio, ma, come valeva per il libro di *Daniele*, la letteratura apocalittico-escatologica va intesa come strumento catalizzatore delle aspettative di redenzione, che vengono così tolte dal binario che condurrebbe alla formazione di movimenti messianici, destabilizzanti e forieri di sofferenze, in quanto immancabilmente destinati al fallimento e alla repressione brutale. Ecco che quindi si palesa l'intento anche consolatorio della letteratura apocalittica, una letteratura che non spingeva alla ribellione e alla resistenza attiva, ma che puntava a rassicurare i componenti delle comunità ebraiche della validità della promessa divina di riscatto e di redenzione.

Una simile tendenza si riscontra già nell'opera poetica del *paytan* Yannai, vissuto nella Palestina del VI secolo, al tempo sotto il dominio bizantino¹⁷⁷. Nei suoi *piyyuṭim*, Yannai si scaglia più volte contro Edom, ossia l'Impero Romano cristiano¹⁷⁸, che rappresenta per lui il nemico per eccellenza, colui che si frappone al suo desiderio che il popolo ebraico ritorni in Palestina. Il *paytan* invoca, in una prospettiva escatologica, l'intervento divino perché metta fine al dominio cristiano. Non chiama però gli ebrei alla rivolta, perché sarà Dio (e forse il suo Messia, che comunque non è una figura centrale nella sua opera) a dare inizio alla guerra contro Edom e a ristabilire il dominio di Israele in Palestina¹⁷⁹. È quindi interessante notare come, anche in questo caso, non vi sia un interesse, da parte di un autore che rielabora i testi biblici in funzione escatologica e di redenzione, nel dare vita

¹⁷⁷ Su Yannai si veda Lieber, Laura S., *Yannai on Genesis: An Invitation to Piyyuṭ*, Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2010, sopratt. pp. 12 e segg.

¹⁷⁸ Sull'equivalenza del popolo biblico degli edomiti, discendenti di Esaù, con Roma e la cristianità, vd. Yuval (2006 [2000]:3 e segg.).

¹⁷⁹ Cfr. Lieber (*ibidem*, pp. 270 e segg.).

a rivolte, ma piuttosto nell'infondere speranza nel popolo e nel rassicurarlo sulla prossimità della redenzione.

Infine, va subito chiarito che i testi che vengono considerati in questo studio non sono il prodotto di frange settarie all'interno del giudaismo medievale, ma di personalità probabilmente più sensibili di altre ad argomenti escatologici, senza che per questo li si possa considerare dei dissidenti. Un esempio su tutti, come si vedrà, sono le *Omelie del re Messia e Gog e Magog*, composte da un discepolo di R. Yiṣḥaq ben R. Avraham (seconda metà XII sec. – 1210 ca.), una delle più eminenti personalità dell'ebraismo francese¹⁸⁰. Un altro esempio è R. Ṭuviyyah ben Eli'ezer (1050 ca. – inizio XII sec.), figura di spicco della comunità ebraica di Salonico e autore del *Midraš Leqaḥ Tov*, all'interno del quale compare un testo escatologico di una certa importanza, la *Aggadat Mašiaḥ*. Non si può certamente parlare neppure in questo caso di una personalità esterna (e tanto meno settaria) rispetto alla corrente rabbinica dominante. Sugli autori/redattori degli altri testi non abbiamo notizie¹⁸¹, ma il continuo rimando, nei loro scritti, a personaggi eminenti del giudaismo rabbinico porta ad escluderli dall'ambito del settarismo.

La sostanziale continuità di pensiero tra gli autori/redattori dei testi apocalittico-escatologici medievali e il nutrito numero di rabbini ostili ai movimenti messianici non deve tuttavia far pensare che questi testi non fossero in qualche modo avversati o considerati non validi da alcune personalità del mondo rabbinico. Mosè Maimonide è un esempio evidente in questo senso. Con la sua presa di posizione contraria alla possibilità che l'era messianica venisse inaugurata da sconvolgimenti naturali e fatti prodigiosi e inusuali, egli sembra scagliarsi contro quella corrente di pensiero che tendeva a individuare in alcuni eventi straordinari altrettanti segni dell'arrivo del Messia. Il suo approccio, che può essere definito razionalista, si distanzia così da un atteggiamento di tipo millenaristico¹⁸². Ricorrendo a un lessico scholemiano, si potrebbe anche parlare di una contrapposizione tra messianismo restaurativo e messianismo utopico¹⁸³: Maimonide riteneva che la redenzione sarebbe stata rappresentata dalla fine dell'esilio e dalla restaurazione del regno di Israele; la maggior parte dei testi presi in considerazione in questo studio individua invece una serie di eventi straordinari e utopici

¹⁸⁰ Vd. sotto, pp. 158-163. 347-375.

¹⁸¹ Come si vedrà più avanti (p. 106), comunque, è probabile che alcuni testi considerati in questo lavoro – quali la *Pregghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i* e l'*Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia* – siano stati composti nella comunità ebraica stanziata all'inizio del XIII ad Aciri, in seguito all'emigrazione di un gruppo di rabbini dalla Francia e dall'Inghilterra.

¹⁸² Vd. Hartman, David, "Maimonides' Approach to Messianism and its Contemporary Implications", in *A Journal of Jewish Philosophy and Kabbalah* 2/3 (1979), pp. 5-33. Sui diversi approcci che separano Maimonide da altre personalità del mondo ebraico medievale (come ad es. Avraham bar Ḥiyya e Naḥmanide), vd. Sarachek, Joseph, *The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature*, New York: Hermon Press, 1968 (prima ed. 1932), pp. 300-305.

¹⁸³ Scholem, Gershom, *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Milano: Adelphi, 2008 (ed. or. *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York: Schocken Books, 1995, a sua volta basata sull'edizione per la Suhrkamp Verlag, 1971), pp. 15-16.

– come segni celesti, guerre tra le nazioni, voli prodigiosi degli ebrei dalla diaspora verso la terra di Israele – che caratterizzeranno la venuta del Messia e la redenzione di Israele. Un passaggio della *Lettera allo Yemen* dimostra che Maimonide era a conoscenza di un testo appartenente forse al ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i¹⁸⁴ e che non condivideva il suo approccio nell'interpretazione dei segni:

E davvero, i segni della porta Giron, oltre a quelli simili a questo, sono molto molto deboli. (Alcuni) di essi sono collegati ai saggi – il loro ricordo sia di benedizione –, ma non sono loro. (Alcuni) di questi sono proverbi ed enigmi. Non è opportuno considerarli né parlarne in questa occasione.¹⁸⁵

La caduta del Giron, ossia della porta orientale della moschea di Damasco, viene portata nei testi del ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i come segno dell'imminenza del collasso del dominio islamico e, di conseguenza, dell'arrivo del Messia. Maimonide, quindi, afferma che questo tipo di interpretazioni, attribuite falsamente a saggi del passato (forse proprio a R. Šim'on b. Yoḥa'i?), vanno certamente lasciate da parte.

Una distinzione netta tra queste le due correnti di pensiero qui considerate (restaurativa vs. utopica) va in ogni modo evitata. Come si vedrà più avanti, Maimonide stesso, pur contrario ai calcoli messianici e alla lettura della realtà in chiave escatologica, nella *Lettera allo Yemen* afferma chiaramente che il periodo di persecuzioni che gli ebrei stanno vivendo è da interpretare come quello delle doglie messianiche, e oltretutto si lancia lui stesso in una previsione cronologica sul ritorno della profezia su Israele come segno dell'approssimarsi del Messia¹⁸⁶. In secondo luogo, come si è visto, i due atteggiamenti nei confronti del tema escatologico avevano lo stesso scopo: scoraggiare l'insorgenza di movimenti messianici ed evitare ulteriori sofferenze al popolo ebraico. La redenzione sarebbe giunta quando Dio l'avesse voluto, e tutto quello che gli israeliti dovevano fare era pentirsi dei propri peccati e seguire i precetti della Torah, in modo da evitare le prove e le tribolazioni che si sarebbero altrimenti rese necessarie per purificare il popolo. Esaminando il ruolo che gioca la Legge nella letteratura escatologica medievale ebraica, infatti, si evince come in questo tipo di produzione manchi quella componente antinomistica tipica di alcuni esempi dell'apocalittica più antica (come il *Libro dei Vigilanti*) e del messianismo successivo (come il movimento sorto attorno a Šabbetay Ševi nel XVII secolo¹⁸⁷). Nelle *Omellerie del re Messia e di Gog e Magog*, ad esempio, si afferma chiaramente che i saggi studieranno la Torah assieme al Messia, quando egli avrà liberato Israele dal

¹⁸⁴ Questo dato fu notato già in Baer, Fritz, "Eine jüdische Messiasprophetie auf das Jahr 1186 und der dritte Kreuzzug", in *Monatschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 70 (1926), pp. 113-122; 155-165, qui p. 162.

¹⁸⁵ Traduzione mia dall'ebraico di Ibn Tibbon nell'edizione di Halkin (1952:85). Per la traduzione di alcune sezioni rilevanti della *Lettera allo Yemen*, vd. la seconda parte di questo lavoro.

¹⁸⁶ Per la mia traduzione del passo in questione, vd. sotto, pp. 379-380. Per una sua discussione sulle sue implicazioni, vd. sotto, pp. 160 e segg.

¹⁸⁷ Vd. sotto, p. 117.

giogo delle nazioni straniera¹⁸⁸. Il posto centrale che spetta alla Legge nel racconto escatologico emerge anche nella *Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i* e negli *'Otot ha-Mašiah*¹⁸⁹, in cui il riconoscimento della validità della Torah diviene il perno su cui si gioca lo scontro tra il Messia ben Yosef e l'anticristo Armilos.

2.2 Il pentimento di Israele e il Messia ben Yosef

La letteratura apocalittico-escatologica ebraica non va quindi intesa come una base ideologica per movimenti messianici. Al contrario, essa si configura come uno strumento epistemologico volto a scoraggiare l'insorgenza di fermenti di questo tipo attraverso la resistenza passiva e la consolazione. Di nuovo, esistono alcune eccezioni, sulle quali tornerò più avanti, ma, in definitiva, l'impressione che si ricava analizzando i testi (soprattutto medievali) è che essi esortassero l'uditorio a non ribellarsi e ad avere invece fiducia in Dio e nel suo piano volto alla redenzione di Israele.

In quest'ottica, mi sembra fondamentale il Messia ben Yosef (chiamato anche Messia ben Efraim¹⁹⁰), figura che, nei testi escatologici medievali, anticipa la venuta del più noto Messia ben David¹⁹¹. Il figlio di Giuseppe è un Messia guerriero che, a mio parere, incarna la volontà di ribellarsi al potere e alla cultura oppressiva, di imbracciare le armi e di marciare verso Gerusalemme per riconquistarla e farne di nuovo il centro della vita ebraica. Questo Messia, però, è sostanzialmente destinato al fallimento¹⁹². La sua vittoria contro i dominatori della Città Santa è effimera: dopo poco tempo, un nuovo potere nemico si solleva contro di lui e lo elimina. I suoi seguaci, coloro che si erano esaltati per la vittoria del Messia ottenuta con le armi, vengono dispersi e fuggono nel deserto. Alcuni testi sottolineano lo sconforto di questi ebrei, una disillusione che li porta a disperare nella redenzione e a dubitare che un altro Messia sorgerà per salvarli. Emblematico è il seguente passaggio nei *Segreti di R. Šim'on b. Yoḥa'i*:

¹⁸⁸ Vd. il testo sotto, p. 360.

¹⁸⁹ Vd. i testi sotto, pp. 253. 320.

¹⁹⁰ Per una disamina sulla doppia denominazione di questa figura messianica, vd. Heinemann, Joseph, "The Messiah ben Ephraim and the Premature Exodus of the Tribe of Ephraim", in *The Harvard Theological Review* 68.1 (1975), pp. 1-15.

¹⁹¹ Un'efficace panoramica delle ipotesi su questa figura messianica è offerta in Mitchell, David C., *Messiah ben Joseph*, Newton Mearns, Scotland: Campbell Publications, 2016, pp. 1-10. Alla base di ogni discussione sul Messia ben Yosef vi è il concetto di "messianismo duplice", ricorrente nella letteratura ebraica già a partire dal libro di *Zaccaria* (Zc 4,14; 6,13) e nei rotoli di Qumran (vd. ad es. *Regola della Comunità IX,11*). Per un'introduzione al tema, vd. Flusser, David, voce "Messiah: Second Temple Period", in *Encyclopaedia Judaica, second edition*, vol. 14 (MEL-NAS), Jerusalem: Urim Publications, 2007, pp. 111-112.

¹⁹² Quanto segue è stato da me elaborato e approfondito in un intervento alla conferenza internazionale dell' AISG, tenutasi a Ravenna dal 5 al 7 settembre 2022. Il paper è in fase di *peer review* per la pubblicazione sulla rivista *Materia Giudaica*.

Dopo di ciò, il Santo, benedetto Egli sia, rivelerà loro il Messia ben David, ma gli israeliti vorranno lapidarlo, e gli diranno: “Hai detto il falso, perché il Messia è già stato ucciso e non ci sarà un altro Messia che dovrà sorgere in futuro”, e lo disprezzeranno, come è detto: “Disprezzato e reietto dagli uomini” (Is 53,3).¹⁹³

La salvezza, tuttavia, arriverà, ma non per mano di un nuovo condottiero. Sarà piuttosto l'intervento diretto del Signore, il quale sconfiggerà i nemici di Israele, a salvare il popolo. La figura del Messia ben David, pur sempre presente, è spesso quasi sfumata, privata a volte di una qualsivoglia funzione attiva¹⁹⁴. Dio è il solo artefice della redenzione.

Lo scopo di un simile schema mi sembra evidente. La restaurazione del regno di Israele non avverrà per mano di un guerriero che guiderà gli ebrei alla guerra contro i loro nemici. La salvezza dipenderà solo e unicamente da un intervento di Dio, nel quale occorre confidare. Quindi, anche in periodi di persecuzione e di tribolazione, è inutile sperare nell'arrivo di un Messia che raccolga i dispersi di Israele e marci contro le armate degli edomiti e degli ismaeliti. Se anche si ottenesse una vittoria, questa sarebbe effimera e porterebbe solo a ulteriori sofferenze. Tutto quello che occorre fare è sperare nel Signore, continuare a seguire la sua Legge e, soprattutto, fare *tešuvah*, ossia convertirsi, riconoscere i propri peccati e le proprie inadempienze nei riguardi della Torah.

In alcuni testi, il pentimento gioca un ruolo essenziale nel processo di redenzione. Diversi scritti escatologici medievali sottolineano fortemente come dalla condizione di purità di Israele dipenderanno le modalità di redenzione. Il testo verosimilmente più antico a riportare questo concetto è *Segreti di R. Šim'on b. Yoḥa'i*:

Spunterà per loro il Messia ben Yosef, li farà salire verso Gerusalemme, ricostruirà il Tempio e presenterà offerte. Un fuoco scenderà dal cielo e consumerà le loro offerte, come è detto: “Uomini violenti del tuo popolo insorgeranno” (Dn 1,14). Se non saranno puri, verrà il Messia ben Efraim, ma se saranno puri, verrà il Messia ben David.¹⁹⁵

Questo passaggio trova una corrispondenza quasi perfetta nell'*Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia* e in un testo contenuto in alcuni frammenti provenienti dalla Genizah del Cairo¹⁹⁶. Il tema ritorna anche negli *Eventi Futuri di R. Šim'on b. Yoḥa'i*, ma completamente stravolto:

¹⁹³ Questa citazione e quelle che seguono sono estratti delle mie traduzioni dall'ebraico, presentate nella seconda parte di questo lavoro.

¹⁹⁴ Vd. ad es. la *Pregghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i* (sotto, p. 254), in cui il Signore invita il Messia davidico a sedere alla sua destra mentre lui stesso combatte per Israele.

¹⁹⁵ Traduzione mia dall'ebraico di Jellinek (1855 [vol. 3]:80).

¹⁹⁶ Vd. sotto (pp. 202 e segg.) il capitolo dedicato al ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i.

Il terzo (re) sorgerà fra le dispute. Il quarto è il fratello del secondo, e nei suoi giorni spunterà un germoglio¹⁹⁷, se gli israeliti saranno puri. In caso contrario, essi saranno affaticati dal giogo del quarto re. [...] Se Israele sarà puro, spunterà il Messia ben Yosef nella Galilea Superiore. Il Messia ben Yosef salirà a Gerusalemme e ricostruirà il Tempio, presenterà offerte e scenderà un fuoco che consumerà le sue offerte.¹⁹⁸

Il tema della condizione di purità di Israele non compare invece nella *Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i*, probabilmente perché la vicenda del Messia ben Yosef, che qui viene chiamato Neḥemyah ben Ḥuši'el, è molto diversa rispetto agli altri testi: egli non raduna i dispersi di Israele in Galilea né ricostruisce il Tempio di Gerusalemme dopo aver conquistato la città, ma si oppone ad Armilos (l'“Anticristo” ebraico) in una scena che ha un parallelismo diretto con gli *'Otot ha-Mašiah* più che con gli altri testi del ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i. Questo elemento ha delle implicazioni importanti, sulle quali tornerò a breve, dopo aver sviluppato qualche riflessione sul connubio tra pentimento di Israele e redenzione.

Nel Talmud, il riferimento più esplicito a questo tema si trova in *bSanhedrin* 97b, in cui alcuni maestri affermano che, se Israele si pentirà dei suoi peccati, sarà redento, altrimenti ciò non avverrà e, anzi, gli ebrei dovranno sopportare dei decreti più duri di quelli emessi da Haman¹⁹⁹. La discussione continua in *bSanh.* 98a, ove viene narrato un episodio in cui R. Yehošua' b. Levi incontra Elia. Il profeta conduce il rabbi a Roma, e qui egli vede il Messia che siede alle porte di Roma assieme ai poveri. R. Yehošua' gli chiede quando sarebbe venuto per redimere Israele, e il Messia risponde: “Oggi”. Tuttavia, dato che ciò non accade, il rabbi si lamenta con Elia dell'inattendibilità della promessa messianica. Il profeta, paziente, gli spiega però che il Messia si riferiva a Sal 95,7, che recita: “Oggi, se ascoltate la sua voce”. Il senso è che il Messia giungerà nel giorno stesso in cui Israele farà la volontà del Signore, ossia si pentirà²⁰⁰.

Il passaggio del trattato *Sanhedrin* che tematizza il ruolo del pentimento di Israele nel processo di redenzione viene citato da Sa'adya Ga'on nel *Libro delle credenze e delle opinioni*. Nel secondo capitolo della sezione “Redenzione”²⁰¹, Sa'adya afferma che Dio ha posto due limiti allo stato di soggezione di Israele ai popoli stranieri. Uno è la possibilità che Israele si penta dei suoi peccati; l'altro è l'arrivo della Fine. In questo secondo caso, Israele, non avendo ancora fatto *tešuvah*, dovrà

¹⁹⁷ Vd. sotto, nota 1107.

¹⁹⁸ Traduzione mia dall'ebraico dell'edizione di Horowitz, Chaim M., *Bet 'Eqed ha-Aggadot*, Frankfurt am Main, 1882, p. 53. Sugli *Eventi Futuri* vd. sotto, pp. 219 e segg.

¹⁹⁹ Per una breve ma efficace riflessione su questa sezione del trattato *Sanhedrin*, vd. Hartmann (1979:7-8).

²⁰⁰ Per una discussione su questo racconto talmudico vd. Himmelfarb, Martha, *Jewish Messiahs in a Christian Empire: A History of the Book of Zerubbabel*, Cambridge, Massachusetts & London, England: Harvard University Press, 2017, pp. 66-67. La studiosa fa anche notare come nel racconto non si specifichi che il Messia sia quello discendente da Davide, ma, in mancanza di una connotazione precisa, si tende a individuarlo come tale. Vd. anche Capelli, Piero, “Come i rabbini della tarda antichità attendevano il Messia”, in *Humanitas* 60 (2005), pp. 28-56, qui p. 54.

²⁰¹ Nella traduzione inglese di Rosenblatt, Samuel (transl.), *Saadia Gaon: The Book of Beliefs and Opinions*, New Haven, Yale University Press 1989 (ed. or. 1948), questa sezione va da p. 295 in poi.

patire sofferenze dovute a carestie, guerre e pestilenze, che serviranno da punizione per alcuni e da prove per gli altri. Nel quinto capitolo²⁰² Sa'adya ritorna sul tema del pentimento: se Israele non avrà fatto *tesuvah*, continuerà a vivere in esilio fino al tempo prefissato per la Fine. In tal caso, come preannunciato dai profeti, Dio causerà disastri e sventure in modo che gli israeliti si pentano e giungano a meritarsi la redenzione²⁰³. Il ga'on continua affermando che i saggi avevano previsto che all'inizio di tutto vi sarebbe stata l'apparizione, nella Galilea Superiore, di un uomo discendente da Giuseppe, attorno al quale si sarebbero radunati gli israeliti. Egli sarebbe salito a Gerusalemme, che in quel tempo si sarebbe trovata sotto il dominio dei romani²⁰⁴, ma lì lui e i suoi seguaci sarebbero stati sopraffatti da Armilos. La morte del discendente di Giuseppe avrebbe dato inizio a un periodo di grandi sventure per Israele, la peggiore delle quali sarebbe stata il deterioramento delle relazioni con i popoli che li governano, tanto che essi avrebbero mandato gli ebrei in esilio nel deserto a soffrire la fame. Molti israeliti avrebbero abbandonato la loro fede: solo i purificati sarebbero rimasti, e a loro sarebbe apparso Elia. La redenzione avrebbe potuto così avere inizio²⁰⁵.

Nel sesto capitolo²⁰⁶, infine, Sa'adya si adopera perché risulti chiaro che, nel caso in cui Israele si pentisse, il Messia ben Yosef apparirebbe comunque e fungerebbe da araldo del Messia davidico, aprendogli la strada. Nel caso in cui, però, il Messia ben Yosef non dovesse apparire, il Messia davidico stesso radunerà attorno a sé un gruppo di persone e strapperà Gerusalemme dalle mani di Armilos, che verrà ucciso. L'impresa guerriera del Messia ben David, in altre parole, sarebbe ben diversa da quella del Messia ben Yosef, destinata invece al fallimento.

Nei testi escatologici finora considerati – con l'eccezione degli *Eventi Futuri di R. Šim'on b. Yoḥa'i*, che ribaltano completamente la situazione – il tema della purificazione di Israele è intimamente legato al Messia della stirpe di Giuseppe. Il messaggio che questi testi intendono trasmettere è che occorre farsi trovare purificati, senza peccato, per poter evitare le sofferenze legate alla fallimentare impresa guerriera del Messia ben Yosef, tribolazioni che avranno lo scopo di scremare il popolo alla ricerca del resto santo. La venuta di questa figura messianica è, quindi, necessaria al processo di redenzione, ma preferibilmente evitabile.

A questo discorso si lega la caratterizzazione che viene fatta, in alcuni testi, del Messia ben Yosef e di coloro che lo seguiranno nella conquista di Gerusalemme. Nei *Segreti*, nell'*Ordine dei segni* e nella *Aggadat Mašiah*, infatti, l'impresa del figlio di Giuseppe viene commentata con un versetto tratto dal libro di Daniele: “Uomini violenti (פריצים) del tuo popolo insorgeranno per dare

²⁰² Vd. pp. 301 e segg. dell'edizione di Rosenblatt.

²⁰³ È a questo punto che Sa'adya cita *b. Sanh.* 97b, 14.

²⁰⁴ Vd. sotto, pp. 86 e segg.

²⁰⁵ A questo punto Sa'adya cerca conferma nel Tanak di tutti questi eventi, trovando dei riferimenti in vari libri, tra cui *Zaccaria* e *Daniele*. Vd. il testo in Rosenblatt (1967 [1948]:302-303).

²⁰⁶ Vd. Rosenblatt (*ibidem*, pp. 306 e segg.).

compimento alla visione, ma cadranno” (Dn 11,14). La parola פריץ deriva dalla radice פּרַץ, che significa “aprire una breccia”, “fare irruzione”²⁰⁷. Tuttavia, un altro significato, che è poi quello più comunemente utilizzato per tradurre il versetto, è quello di “uomo violento, ladro, brigante”²⁰⁸. Nella letteratura rabbinica, il termine פריץ è spesso connotato molto negativamente: ad esempio, nel trattato *Bava Mešia* del Talmud babilonese (105a, 13) si afferma chiaramente che פריצים significa “malvagi”, facendo riferimento sia a Dn 11,14 che a Ez 18,10²⁰⁹. Non si può escludere a priori che nei testi escatologici medievali il versetto di *Daniele* potesse essere semplicemente inteso come “coloro che, tra il tuo popolo, apriranno una breccia [nelle mura di Gerusalemme], sorgeranno per dare compimento alla visione, ma cadranno”. Tuttavia, vale la pena di esaminare la storia esegetica del versetto danielico, che fu utilizzato diverse volte in ambito ebraico per riferirsi a Gesù e ai suoi seguaci. Nelle *Toledot Yešu*²¹⁰, parlando di Gesù che opera miracoli utilizzando il nome divino, si afferma che “Si unirono a lui dei «sediziosi del suo popolo»” (Dn 11,14). Stando a quanto riportato da Riccardo di Segni, editore delle *Toledot Yešu*, il termine פריצים viene usato per indicare in tutto il testo i primi seguaci di Gesù e, più in generale, i giudeo-cristiani²¹¹.

Anche due autorità del mondo ebraico medievale, Raši e Maimonide, collegarono questo versetto a Gesù e a coloro che credettero di vedere in lui il Messia tanto atteso. Raši, nelle versioni del suo commento a *Daniele* testimoniate dai manoscritti, affermò di aver desunto da R. Sa’adya Ga’on che qui Daniele aveva profetizzato la venuta di Gesù e dei suoi seguaci²¹². Maimonide, dal canto suo, nel *Mišneh Torah* (sezione *Hilkhot Melakhim*, reso poi con *Re e Guerre*, 11,6)²¹³ identificò negli uomini malvagi e violenti profetizzati da Daniele un riferimento a Gesù che, presentandosi come il Messia e sovvertendo la Torah, aveva procurato nient’altro che sofferenza al popolo di Israele, che a causa sua e del suo messaggio era stato disperso tra le nazioni.

Al di là dell’ambito più propriamente esegetico, il versetto di *Daniele* in questione viene citato

²⁰⁷ Cfr. Reymond, Philip, *Dizionario di ebraico e aramaico biblici*, edizione italiana a cura di Soggin, Jan Alberto et al., Roma: Società Biblica Britannica e Forestiera, 2001, p. 342.

²⁰⁸ Vd. Reymond (2001:341). Cfr. anche Jastrow, Marcus, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Jerusalem, and the Midrashic Literature*, London; New York, 1903, p. 1227.

²⁰⁹ “Ma se uno ha generato un figlio violento (בן פריץ) e sanguinario che commette azioni inique ecc.”.

²¹⁰ Vd. Di Segni (1985:33-34. 54). È possibile anche che qui vi sia un riferimento a *γKiddušin* 71a, in cui i פריצים sono coloro che iniziarono ad utilizzare indebitamente il nome divino.

²¹¹ Di Segni (1985:55, n. 29).

²¹² Da quanto ho potuto ricostruire, il riferimento è al *Commento di Daniele* di Sa’adya Ga’on, edito e tradotto in inglese da Joseph Alobaidi (*The Book of Daniel: The Commentary of R. Saadia Gaon. Edition and Translation*, Bern etc.: Peter Lang, 2006, p. 384). Anche commentando Dn 12,10, Raši tratta degli “eretici discepoli di Gesù” che calcolarono la fine dei tempi sulla base di interpretazioni profetiche poi rivelatesi errate. Vd. Grossman, Avraham, “Raši’s Position of Prophecy Among the Nations and the Jewish-Christian Polemic”, in Carlebach, Elisheva; Schacter, Jacob J. (eds.), *New Perspectives on Jewish-Christian Relations*, Leiden; Boston: Brill, 2012, pp. 399-417, qui p. 414. Grossman rileva come, nelle edizioni a stampa, questo passaggio sia stato soggetto a censura e “Gesù” sia stato sostituito con “Esau”. La versione edita da Judah J. Slotki per la Soncino Press (1951) recita “I saw in the name of Rav Saadia Gaon that they were the renegades of Israel and their company”.

²¹³ Cfr. Touger, Eliyyahu (transl.), *Mishneh Torah: Laws of Kings and Their Wars*, Moznaim Publishing Corporation, Jerusalem 2007 (1st ed. 1987) (ebr.). Cfr. anche Halkin; Hartman (1993 [c1985]:186-187).

anche in una lettera rinvenuta nella Genizah del Cairo, databile al 1096, che testimonia di un movimento messianico sorto nei territori dell'impero bizantino al passaggio dei crociati. Tornerò più avanti su questa lettera, ma qui vale la pena riportarne un passo significativo:

Anche a Costantinopoli, (o piuttosto) ad Abydos, vicino a Costantinopoli, alcune piccole congregazioni si sono sollevate, secondo le parole di Daniele, uomo delle predilezioni²¹⁴: “Uomini violenti ecc.” (Dn 11,14) Dicevano²¹⁵, «Elia si è rivelato a noi», come è scritto: “Uomini violenti del tuo popolo insorgeranno ecc. (Dn 11,14). Tuttavia, né noi né la comunità di Costantinopoli li accogliamo, ma piuttosto decretammo un interdetto nei loro confronti.²¹⁶

Anche in questo breve estratto, quindi, il versetto di *Daniele* viene utilizzato in un contesto di rifiuto nei confronti di un nascente movimento messianico, sorto, in questo caso, dall'apparizione del profeta Elia. La condanna, qui, sembra comunque essere dettata dalla scarsa attendibilità dei destinatari della rivelazione. Più avanti nel testo, infatti, si afferma che Elia era comparso anche ad alcuni uomini illustri, tra cui R. Eli'ezer b. R. Yehudah b. R. Eli'ezer il Grande²¹⁷. La loro testimonianza viene accolta come veritiera, a differenza di quella portata dalle “piccole congregazioni”.

Un ulteriore utilizzo di Dn 11,14 in un contesto messianico si ritrova nella cronaca di Giovanni 'Ovadyah da Oppido, detto il Proselito, un cristiano normanno convertitosi all'ebraismo, che all'inizio del XII secolo si recò nella Palestina da poco conquistata dai crociati e fece esperienza in alcuni casi diretta di alcuni movimenti pseudo-messianici finalizzati a strappare Gerusalemme dalle mani dei cristiani²¹⁸. Uno di questi movimenti era guidato da tale Šelomoh ibn al-Ruji (il cui figlio Menaḥem seguirà l'opera del padre e diverrà noto come lo pseudo-Messia David Alroy), il quale venne così introdotto da 'Ovadyah nella sua testimonianza: “In quel tempo sorsero ‘i figli dei violenti’ tra la nazione di Israele, che elevavano la loro anima fino a mettere a fuoco una visione e incespicavano nelle loro parole”²¹⁹. Il riferimento è, ancora una volta, a Dn 11,14. Un lessico simile viene utilizzato poco dopo nell'autobiografia anche per descrivere la pretesa di un altro pseudo-Messia, Bin Šaddad, il quale “levò la sua anima per stabilire una visione, ma incespicò e raccontò

²¹⁴ איש המודות. Cfr. Dn 10,19.

²¹⁵ Così traduce Starr (1970 [1939]:204). Il testo ha תכלמו באן, di non facile interpretazione.

²¹⁶ Traduzione mia dall'ebraico del ms. e del testo di Neubauer, Adolph, “Egyptian Fragments II”, in *Jewish Quarterly Review* 9.1 (1896), pp. 24-38, qui p. 27. Cfr. anche la traduzione inglese di Starr (*ibidem*).

²¹⁷ Cfr. Neubauer (*ibidem*); Starr (*ibidem*).

²¹⁸ Si veda il capitolo dedicato a Giovanni da Oppido alle pp. 126-133 di questo lavoro.

²¹⁹ La traduzione è tratta da Golb, Norman (con l'assistenza di Davide Papotti e Max Cervellino), “Le memorie autografe di Ovadiah il Proselito da Oppido Lucano e la lettera di Baruk ben Yišḥaq di Aleppo”, in De Rosa, Antonio; Perani, Mauro (cur.), *Giovanni- 'Ovadyah da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna: Atti del convegno internazionale, Oppido Lucano, 28-30 marzo 2004*, Firenze: Giuntina, 2005, pp. 245-273, qui p. 265 (ms. Cambridge, T-S 10K 21, fol.1 r., righe 1-3). Per il testo ebraico, si veda la trascrizione del frammento in Golb, Norman, “Megillat 'Ovadiyah ha-Ger”, in Morag, Shelomo; Ben-Ami, Issachar (eds.), *Studies in Geniza and Sephardi Heritage*, Jerusalem: Magnes Press, 1981, pp. 78-107, qui p. 100 (ebr.).

menzogne”²²⁰.

La condanna, a volte al limite della derisione, di ‘Ovadyah nei confronti di questi auto-proclamatasi Messia è evidente anche in altri passaggi della sua opera. La ragione dietro l’avversione del Proselito nei confronti di questi movimenti sta nella convinzione che, come in effetti poi accadde, questi si sarebbero risolti non solo in un nulla di fatto, ma anche in una serie di sofferenze per coloro che ingenuamente avevano seguito questi personaggi. I movimenti in questione, infatti, furono repressi con la forza dai cristiani e dai musulmani e i loro adepti dispersi, fatti prigionieri o uccisi. Il Proselito stesso racconta di come Bin Šaddad e i suoi seguaci furono imprigionati dal re della città di Adinah²²¹. Quanto al figlio di Šelomoh ibn al-Ruji, David Alroy, la sua vicenda ci viene narrata da Binyamin da Tudela²²². Apparso a oriente del Regno Latino di Gerusalemme, dopo aver radunato attorno a sé un certo numero di seguaci, questo pseudo-Messia si disse pronto a marciare sulla Città Santa per strapparla ai crociati. Tuttavia, di fronte alle minacce ricevute dal potere costituito (in questo caso, dal re di Persia), furono gli stessi capi delle comunità ebraiche ad opporsi al piano di David Alroy, il quale venne assassinato a tradimento. In altre parole, l’élite ebraica aveva inteso evitare inutili sofferenze al suo popolo, perché, ritengo, intimamente convinta che sarebbe stato Dio ad intervenire nella Storia e a liberare Israele, e non un personaggio che, pur dimostrando di possedere doti miracolose, si sarebbe probabilmente rivelato un impostore.

Il Vicino Oriente del XII secolo era quindi pervaso di fermenti escatologici che portavano di frequente all’insorgenza di movimenti pseudo-messianici immancabilmente votati al fallimento. Ciò ci riporta alla letteratura escatologica e a Dn 11,14. Nel corso del Medioevo, questo versetto sembra essere stato infatti utilizzato per riferirsi a pseudo-Messia che, invece di condurre il popolo ebraico alla tanta agognata liberazione dal dominio straniero, non avevano fatto altro che peggiorarne la situazione di esilio e di sofferenza. Questo ci riporta, in qualche misura, al Messia ben Yosef, al quale venne applicato questo versetto in alcuni esempi della produzione apocalittica medievale. Anche lui, nel racconto escatologico, si sarebbe messo alla guida di un gruppo di israeliti determinato a instaurare il regno messianico a Gerusalemme con la forza delle armi. Tuttavia, la sua iniziativa sarebbe stata destinata al fallimento, e gli ebrei sopravvissuti all’attacco dei nemici di Israele sarebbero stati esiliati nel deserto, dove avrebbero trascorso quarantacinque giorni nelle privazioni e nella sofferenza²²³.

²²⁰ Vd. il testo del ms. T-S 10K 21, fol. 1 verso in Golb (1981:100-101). Per la traduzione italiana, vd. De Rosa; Perani (2005:266).

²²¹ De Rosa; Perani (*ibidem*).

²²² Vd. Busi, Giulio (ed.), *Binyamin da Tudela: Itinerario (Sefer massa’ot)*, Rimini: Luisè, 1988, pp. 64-65. Tornerò brevemente più avanti (p. 132) su David Alroy e sulla testimonianza di Binyamin da Tudela.

²²³ Il numero quarantacinque riferito ai giorni di espiazione e purificazione nel deserto deriva da un’interpretazione di Dn 12,11-12, in cui tra il tempo di tribolazione rappresentato dall’installazione dell’”abominio devastante” e l’inizio di un periodo di beatitudine passano appunto quarantacinque giorni (milletrecentocinque meno milleduecentonovanta),

Memori della catastrofe provocata dalla ribellione armata capeggiata da Bar Kokhba tra il 132 e il 135 e.v., i rabbini avevano sviluppato una sorta di “messianismo passivo”, incentrato sull’attesa fiduciosa dell’intervento divino nella Storia volto a ristabilire il regno di Israele²²⁴. Ogni iniziativa bellica da parte di auto-proclamatisi Messia nei confronti del potere dominante andava quindi scoraggiata. Ecco che quindi, in alcuni testi, la figura del Messia ben Yosef fu caricata di elementi che ne esaltavano il carattere fallimentare e antieconomico nel percorso di Israele verso la redenzione.

L’identificazione dei danielici “uomini violenti destinati a cadere” con il Messia ben Yosef e i suoi seguaci sembra caratterizzare, nella letteratura escatologica ebraica medievale, quei testi che furono prodotti in area vicino-orientale dall’VIII al XII secolo, con l’eccezione del *Sefer Zerubbavel*, sul quale tornerò tra poco. I *Segreti di R. Šim’on b. Yoḥa’i* e la *Aggadat Mašiah*, così come forse un testo escatologico frammentario ritrovato nella Genizah e vicino all’*Ordine dei Segni che anticiperanno la venuta del Messia*²²⁵, si inseriscono in quella corrente di pensiero che condannava i movimenti messianici come pericolosi e forieri di sofferenze per Israele. In questo senso, questi testi evidenziano la connessione tra condizione di purità di Israele e l’impresa deleteria del Messia ben Yosef. Lo strumento che viene utilizzato in questo contesto è a citazione di Dn 11,14. Un simile atteggiamento si riscontra anche nella testimonianza di ‘Ovadyah da Oppido, testimone oculare dei danni provocati dalle pretese di personaggi autoidentificatisi come Messia o come loro araldi.

L’eccezione rappresentata dagli *Eventi Futuri di R. Šim’on b. Yoḥa’i*, in cui, come si è visto, il Messia ben Yosef sorgerà se Israele sarà puro, si può certamente spiegare anche ipotizzando un errore scribale, con l’omissione accidentale della negazione ׀. D’altro canto, però, risalta subito l’assenza, in questo testo, della citazione di Dn 11,14. Ciò può indurre a pensare che un qualche cambiamento nell’atteggiamento nei confronti del Messia ben Yosef fosse avvenuto al tempo della redazione o copiatura del ms. in cui gli *Eventi Futuri* sono conservati, un’evoluzione che si riscontra in maniera ancora più evidente in altri testi.

Le persecuzioni di cui furono vittime gli ebrei europei nel periodo delle crociate e oltre portarono infatti a una riplasmazione della figura del Messia ben Yosef, che divenne, nei testi escatologici prodotti dalla fine del XII secolo in poi, il prototipo del martire che preferisce soccombere piuttosto che cadere nell’idolatria²²⁶. Infatti, nella *Preghiera di R. Šim’on b. Yoḥa’i*, nei

come d’altronde è esplicitato anche nel settimo segno degli *Otot ha-Mašiah* (vd. sotto, pp. 320-322). Per una trattazione più approfondita su questo tema in relazione alla *Aggadat Mašiah*, vd. Crestani, Sebastiano, “La *Aggadat Mašiah*: traduzione e commento di un testo escatologico medievale ebraico”, in *Liber Annuus* 70 (2020), pp. 291-326, qui pp. 310-311.

²²⁴ Vd. Capelli (2005).

²²⁵ I testi in questione, con l’eccezione della *Aggadat Mašiah* (per la quale vd. Crestani 2020), sono riportati nella seconda parte di questo lavoro.

²²⁶ Vd. Shachar, Uri Zvi, *A Pious Belligerence: Dialogical Warfare and the Rhetoric of Righteousness in the Crusading Near East*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2021, p. 126.

Segni del Messia e nelle *Omellerie del re Messia e di Magog da Gog*, il Messia tenta di smascherare la vera natura di Armilos, l'ingannatore che, come un vero e proprio Anticristo, si presenterà come Messia e come Dio, sviando le nazioni del mondo. Il Messia della stirpe di Giuseppe e i suoi seguaci non vengono più presentati, in questi testi, come gli effimeri conquistatori di Gerusalemme, ma come coloro che si oppongono coraggiosamente all'idolatria e all'apostasia. Il versetto di *Daniele*, com'è ovvio, in questi casi non viene citato. Al Messia ben Yosef viene qui piuttosto attribuito un nome specifico: Neḥemyah ben Ḥuši'el, derivato, in ultima analisi, dal *Sefer Zerubbavel*. In questa apocalisse, e di riflesso in quei testi escatologici che vedono Neḥemyah ben Ḥuši'el come uno dei protagonisti del dramma escatologico, questo Messia ricopre il ruolo del tutto positivo di condottiero²²⁷. È quindi possibile che gli autori dei testi più tardi, nel presentare il Messia ben Yosef come prototipo del guerriero e del martire, abbiano attinto dal *Sefer Zerubbavel*, rendendo esplicita questa influenza per mezzo dell'utilizzo del nome di Neḥemyah ben Ḥuši'el²²⁸.

Come si avrà modo di vedere nel corso di questo lavoro, fu un cambio di paradigma nelle modalità di attesa del Messia che portò, tra la fine del XII e il XIII secolo, a rifunzionalizzare il Messia ben Yosef. Per il momento, basti notare come, in un periodo di forti aspettative messianiche e di frequente insorgenza di movimenti capeggiati da autoproclamatisi Messia, la letteratura escatologica ebraica tendesse al contrario a scoraggiare questo tipo di movimenti e a promuovere un messianismo più passivo e fiducioso nella promessa divina sulla redenzione di Israele.

2.3 Le aspettative messianiche in prospettiva demartiniana

Oltre alle sofferenze che i movimenti pseudo-messianici tengono a generare, vi è anche un altro aspetto da considerare, di natura più squisitamente antropologica. In prossimità della fine, la quotidianità tende a perdere il suo scopo. Lavorare, faticare e guadagnarsi il cibo diventano sforzi superflui e, oltre a ciò, la carica emotiva che circonda i movimenti messianici fa sì che le proprietà vadano vendute e che l'attività economica venga abbandonata²²⁹. Un esempio interessante di questo

²²⁷ Per Himmelfarb (2017:52) il nome del Messia sarebbe costruito *ad hoc*, dato che significa "Dio conforta, figlio di 'Dio affretta'". Alcuni studiosi hanno invece proposto che dietro questa figura si celi un personaggio realmente esistito, un esilarca e governatore di Gerusalemme al tempo del dominio persiano, ucciso dall'imperatore bizantino Eraclio (rappresentato, nel *Sefer Zerubbavel*, da Armilos) quando la città fu riconquistata dai cristiani. Vd. Mitchell (2016:154). Inoltre, sulla base del passaggio del *Sefer Zerubbavel* in cui si afferma che, durante il dominio di Neḥemyah ben Ḥuši'el, gli israeliti fecero sacrifici a Dio, alcuni studiosi hanno ipotizzato che gli ebrei avessero ottenuto il permesso dai persiani di installare un altare sacrificale sulla spianata del Tempio. Si veda Reeves (2006:57-58, n. 126) per una bibliografia dedicata a questo tema.

²²⁸ Martha Himmelfarb (2017:78) ha rilevato come il *Sefer Zerubbavel* promuova un forte messianismo, distaccandosi così dalla corrente rabbinica dominante, più improntata sull'attesa passiva della venuta del redentore. Questo dato è in linea con il ruolo attivo e positivo svolto da Neḥemyah ben Ḥuši'el.

²²⁹ Barkun, Michael, *Disaster and the Millennium*, New Haven and London: Yale University Press, 1974, p. 19. Per le

fenomeno è una lettera rinvenuta nella Genizah del Cairo, la quale testimonia di un movimento messianico sorto a Salonicco verso il 1096, in corrispondenza delle prime spedizioni crociate. Il documento attesta che, all'udire le notizie sull'apparizione di Elia e del Messia, molti ebrei avevano smesso di lavorare²³⁰.

Non c'è da stupirsi, quindi, che la maggior parte delle autorità rabbiniche scoraggiassero fenomeni di questo tipo, al di là della necessità di evitare scontri con il potere dominante e le conseguenti sofferenze. Per gli stessi motivi, i rabbini tendevano a condannare la lettura dei segni che annunciavano la fine e il calcolo dell'inizio dei tempi messianici. Se la conseguenza di certe aspettative escatologiche era infatti l'inoperatività, risultava più conveniente e prudente teorizzare l'avvento del regno messianico in un futuro indefinito²³¹. Negare totalmente questo tipo di aspettative non era possibile, vista la diffusione di simili idee in tutta la storia del giudaismo, non solo rabbinico. Quello che si poteva fare era scoraggiare gli aspetti più attivi della speranza messianica²³².

In questo senso, torna a mio parere utile la riflessione di Ernesto de Martino sull'apocalittica, intesa più come stato esistenziale che come genere letterario, elaborata nel suo lavoro, purtroppo incompiuto, *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali*²³³. In quest'opera complessa e sfaccettata, de Martino affronta ancora una volta l'elemento teorico più caratteristico della sua riflessione antropologica: la "crisi della presenza", ossia il rischio, per l'essere umano, di perdere il proprio sé nel proliferare incontrollato del tempo e della storia²³⁴.

Ne *La fine del mondo*, de Martino evidenzia tre strategie umane volte ad evitare la crisi della presenza. La prima, e più classica, è quella mitico-rituale, che consiste nel perpetuare, attraverso il rito, un evento avvenuto *in illo tempore* al fine di evitare il proliferarsi incontrollato della storia. La storia viene così ricondotta a modelli umanamente comprensibili ed elaborabili, in una ricorrenza eterna dell'identico. Il secondo metodo è, sempre secondo de Martino, quello tipico della riflessione

aspettative millenaristiche e messianiche degli strati più bassi della popolazione, soprattutto nel Medioevo, vd. Cohn, Norman, *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano: Edizioni di Comunità, 2000 (ed. or. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, London: Secker and Warburg, 1957). Cohn impostò tutta la sua riflessione sull'idea che fossero gli strati più bassi e disagiati della società ad attendere con più fervore il principio dell'*eschaton* e a riunirsi in movimenti chiliastici. Il loro scopo sarebbe stato quello di instaurare una società di prescelti, nella prospettiva millenaristica che vedeva i poveri riconquistare quella dignità e quella centralità negata loro dalle classi più agiate.

²³⁰ Vd. sotto (pp. 117 e segg.) per un'analisi della lettera in questione. A questa lettera si è comunque già fatto cenno sopra (p. 54).

²³¹ Vd. Mintz, Alan, *Hurban: Responses to Catastrophes in Hebrew Literature*, New York: Columbia University Press, 1984, p. 47.

²³² Cfr. Capelli (2005).

²³³ Faccio qui riferimento alla nuova edizione a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio per Einaudi (2019), che a sua volta si rifà, per l'apparato critico e le introduzioni, all'edizione francese (*La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, Aubervilliers: Éditions EHESS, 2016). Le edizioni italiane precedenti sono del 1977 e del 2002.

²³⁴ Sulla "crisi della presenza" vd., tra gli altri, il classico di De Martino, *Il mondo magico: Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino: Bollati Boringhieri, 2007 (prima ed. 1973).

ebraica: la visione di una storia unidirezionale, dalla genesi alla fine dei tempi:

Si opera per entro l'orizzonte di una storia compresa fra origine e termine, fra creazione, patto e attesa dei giorni di Jahve; si opera spiando i segni del favore o della collera divina e interpretando tutta la storia, dalla origine al termine escatologico, come storia santa del popolo speciale.²³⁵

La terza strategia è invece quella propria del cristianesimo, che consiste in una fusione tra i due precedenti modelli: all'interno di una storia percepita come lineare irrompe la venuta di Gesù, che, con la sua morte e risurrezione, funge da inizio dell'*eschaton*. Nella liturgia, intesa sia come funzione quotidiana che come ripetizione annuale dei momenti centrali della vita, morte e risurrezione di Cristo, si elabora ritualmente non più un evento avvenuto in un passato mitico, bensì il fulcro stesso della storia²³⁶.

Della teoria demartiniana, però, ciò che conta maggiormente per il nostro discorso è che l'*eschaton* vero e proprio, fondamentale nella predicazione di Gesù e nell'attività dei primi apostoli, sia stato sempre più ritardato e spostato in avanti nel tempo nel corso dell'evoluzione del cristianesimo. Questa strategia è esemplificata nel pensiero di Agostino di Ippona, il quale si oppose ai movimenti millenaristici, ritenendo inutile attendere febbrilmente il ritorno di Cristo nella gloria e l'inizio dei tempi messianici. Il Regno di Dio, secondo Agostino, era già iniziato, ed era incarnato nella vita della Chiesa. Cristo sarebbe certamente ritornato, ma in un tempo indefinito e non indagabile. La Chiesa, facendo ritualmente memoria del suo sacrificio e della sua risurrezione, viveva già in un *eschaton* salvifico²³⁷. Tutto questo, a detta di de Martino, risponde alla necessità di rendere il mondo operabile. In altre parole, se il cristianesimo non avesse compiuto questo slittamento della fine, sarebbe vissuto per sempre in un'attesa imminente dell'*eschaton*, il che avrebbe avuto come conseguenza l'inazione, la stasi culturale e sociale²³⁸. Elaborando il concetto del “già e non ancora”, ossia focalizzando l'attenzione sull'azione di Cristo nel presente attraverso lo Spirito Santo e la Chiesa, e spostando parallelamente ad un tempo indefinito l'effettivo ritorno di Cristo nella gloria, la realtà divenne di nuovo operabile: si era chiamati ad impegnarsi, a lavorare per far fiorire il Regno di Dio sulla terra e per diffondere il messaggio di Cristo nel mondo.

Mutatis mutandis, un'operazione simile può essere avvenuta nel pensiero rabbinico. Soprattutto dopo la catastrofe della sollevazione di Bar Kokhba, sfociata nell'insuccesso della seconda guerra giudaica, emerse chiaramente la necessità di eliminare, o perlomeno di scoraggiare, ogni

²³⁵ De Martino (2019 [2016/1977]: 282).

²³⁶ *Ibidem*, pp. 282-283.

²³⁷ Vd. anche sotto, pp. 61-62.

²³⁸ *Ibidem*, p. 284.

velleità messianica. Anche quando la riflessione su temi escatologici avrebbe di nuovo visto la sua comparsa nella letteratura rabbinica, l'invito sarebbe sempre stato quello di non forzare i tempi, di non provare nemmeno a leggere i segni che avrebbero annunciato l'inizio dell'*eschaton*, ma di attendere pazientemente e di sforzarsi piuttosto di adempiere ai precetti divini. In caso contrario, si sarebbe rischiato di abdicare ai propri doveri di ebreo e di abbandonare tutto per seguire un qualche sedicente Messia. In altre parole, la realtà sarebbe divenuta inoperabile. Spostando invece l'inizio dei tempi messianici ad un futuro certo ma indefinito, i rabbini posero l'accento sull'*hic et nunc*, sulla necessità per ogni ebreo di rispettare e studiare la Torah, attendendo fiduciosi che Dio compisse la sua volontà e la sua promessa sul popolo eletto. Anche in tempi di persecuzione, quando la fiducia nella promessa divina rischiava di venire meno, sarebbe stato necessario rimanere saldi nella convinzione che Dio non aveva abbandonato il suo popolo, e quindi continuare ad agire come ogni ebreo era tenuto a fare, senza sprofondare da una parte nella disperazione, e dall'altra senza seguire vane speranze di rivalsa alimentate dalla predicazione di sedicenti Messia. Non bisognava quindi ribellarsi ai regni stranieri, e nemmeno tentare di accelerare la fine dei tempi²³⁹.

²³⁹ Vd. il discorso di R. Ḥelbo nel midraš *Cantico dei Cantici Rabbah* (2,7): Dio impose un giuramento su Israele affinché non si ribellasse alle nazioni straniere e non accelerasse il tempo della fine. Cfr. Scott Green, William; Silverstein, Jed, voce "Messiah", in Neusner, Jacob et al. (eds.), *The Encyclopaedia of Judaism, second edition*, vol. 3 (L-Ra); Leiden; Boston: Brill, 2006, pp. 1680-1692, qui p. 1685.

3. Escatologia e apocalittica al tempo delle crociate

Il progressivo peggioramento dei rapporti tra ebrei e cristiani, in particolare in Europa, si sviluppò, come si è visto, non solo sul piano politico ed economico, ma anche di rappresentazione dell' "altro". Da una prospettiva cristiana, gli ebrei venivano sempre più visti come una parte estranea della società, un elemento che all'occorrenza bisognava estirpare o assorbire con la forza per mezzo di conversioni coatte. Da parte ebraica, il dominio cristiano fu percepito come sempre più oppressivo, e la speranza che Dio salvasse il suo popolo dal malvagio Edom e ripristinasse il regno di Israele per mano del suo Messia si fece sempre più pressante, perlomeno in alcuni circoli del pensiero giudaico. In questa situazione, un ruolo cruciale potrebbe essere stato giocato dal fenomeno delle crociate, e non solo in termini di persecuzioni alle comunità ebraiche, ma anche nel contesto delle possibili aspettative escatologiche che alle crociate erano collegate. Nei capitoli che seguono analizzerò queste aspettative prima da parte cristiana e quindi dal lato ebraico, cercando di comprendere soprattutto se le crociate fossero caratterizzate in modo marcato da un'aspettativa di tipo escatologico e se ciò coinvolse i membri di entrambe le tradizioni religiose.

3.1 L'escatologia cristiana tra XI e XIII secolo

Il cristianesimo, fin dai suoi albori, si configurò essenzialmente come una religione escatologica. Gesù aveva promesso ai suoi seguaci il suo ritorno nella gloria e l'instaurazione del regno di Dio in tempi brevi²⁴⁰. Paolo di Tarso si disse fermamente convinto che lui e i suoi compagni avrebbero assistito al ritorno di Cristo (*parousia*) nel corso della loro vita²⁴¹.

Il mancato adempimento delle promesse di Gesù in termini di un suo ritorno glorioso fu un problema non indifferente per la comunità cristiana che, nel corso dei primi secoli, si stava espandendo, fino a diventare dominante all'interno dell'Impero Romano. La dissonanza cognitiva²⁴² provocata dal ritardo della *parousia* fu risolta apparentemente, tra gli altri, da Agostino di Ippona, il

²⁴⁰ Mc 9,1; Mt 16,28; Lc 21, 32. Per un'introduzione al tema e una storia degli studi, vd. Allison, Dale C., "The Eschatology of Jesus", in Collins, John J. (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism, volume 1: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, New York: The Continuum Publishing Company, 1999, pp. 267-302.

²⁴¹ 1Ts 4,15-17. Per una panoramica degli studi sull'argomento, si veda Yarbro-Collins, Adela, "Apocalypticism and Christian Origins", in Collins, John J. (ed.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 326-339.

²⁴² Mi riferisco qui alla teoria sociopsicologica elaborata negli anni '50 del secolo scorso da Leon Festinger e dalla sua équipe, presentata nel classico *Quando la profezia non si avvera*, Bologna: Il Mulino, 2012 (ed. or. *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*, New York: Harper Torchbooks, 1956).

quale, nella *Città di Dio*²⁴³, mise da parte ogni aspettativa millenaristica, riguardante cioè il periodo di mille anni in cui, secondo l'*Apocalisse* giovannea, il diavolo sarebbe stato legato e Cristo avrebbe regnato coi suoi santi. Questo periodo di tempo venne inteso da Agostino in maniera spirituale, rappresentando cioè la presenza e l'azione della Chiesa nel mondo. Non avevano quindi più alcun valore i calcoli messianici e la ricerca dei segni che annunciavano la Fine²⁴⁴, dato che i mille anni potevano anche significare genericamente un tempo molto lungo e indefinito. Il ritorno di Cristo nella gloria non venne negato, ma piuttosto spostato così avanti nel tempo da diventare sostanzialmente non più indagabile e, di fatto, marginale rispetto al percorso storico e spirituale della Chiesa.

Ad ogni modo, l'ingegnosa operazione di Agostino di Ippona non ebbe successo a tutti i livelli del pensiero cristiano. Diverse frange di quel mondo continuarono a interrogarsi sulla fine dei tempi e a leggere gli eventi politici e naturali come ad altrettanti segni del manifestarsi dell'*eschaton*. Testi escatologici e apocalittici continuarono ad essere prodotti e a circolare per tutta la tarda antichità, il medioevo e l'età moderna, e gli strumenti più diffusi per interpretare la realtà sotto una lente escatologica erano testi quali l'*Apocalisse* giovannea, gli *Oracoli Sibillini*, l'*Apocalisse dello Pseudo-Methodio* e una quantità di altri prodotti letterari²⁴⁵. Nell'XI secolo iniziò un periodo particolarmente fecondo per la riflessione escatologica in ambito cristiano. Ciò è evidente dal numero di testi apocalittico-escatologici che si diffusero nel Basso Medioevo e dai movimenti chiliastici che interessarono ampie aree dell'Europa continentale²⁴⁶.

Gli ebrei, loro malgrado, giocarono un ruolo centrale in questa situazione, e nella crescente ostilità nei loro confronti in Europa non va esclusa anche una componente escatologica. Secondo Daniel Callahan²⁴⁷, i sempre più frequenti episodi di antisemitismo nel corso dell'XI secolo andrebbero collegati alla convinzione che gli infedeli (ebrei, musulmani ed eretici) si sarebbero uniti alle truppe dell'Anticristo per combattere contro i cristiani. Poiché la venuta dell'Anticristo veniva avvertita come imminente, era necessario agire d'anticipo ed eliminare – sia fisicamente, sia attraverso il battesimo – possibili future minacce. Come evidenziato ancora da Callahan, la crescente ostilità nei confronti degli ebrei in Europa si avverte soprattutto nelle opere e nei sermoni del già

²⁴³ Agostino, *De Civitate Dei* XX,7-9. Per una traduzione italiana, vd. Alici, Luigi (cur.), *Agostino. La città di Dio*, Milano: Bompiani, 2001, pp. 1000-1013.

²⁴⁴ Sull'inutilità di prevedere il momento in cui sarebbe avvenuta l'ultima persecuzione, quella dell'Anticristo, e conseguentemente la fine del mondo, vd. anche *De Civitate Dei* XVIII, 53, in Alici (2001:930-931).

²⁴⁵ Sull'apocalittica e l'escatologia cristiane della tarda antichità, vd. Flori (2007:65-108). Vd. anche Potestà, Gian Luca, *L'ultimo messia: Profetia e sovranità nel Medioevo*, Bologna: il Mulino, 2014, soprat. pp. 21-78. Sull'Alto Medioevo, vd. Palmer, James T., *The Apocalypse in the Early Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

²⁴⁶ Cfr. Cohn (2000 [1957]:45-54). Per un'introduzione all'apocalittica cristiana bassomedievale, vd. McGinn, Bernard, "Apocalypticism and Church Reform: 1100-1500", in Id. (ed.), *Encyclopedia of Apocalypticism, volume 2: Apocalypticism in Western History and Culture*, New York; London: The Continuum Publishing Group, 2000, pp. 74-109.

²⁴⁷ Callahan (1995:26-27.35).

menzionato Ademaro di Chabannes, a prescindere dal caso della distruzione del Santo Sepolcro²⁴⁸. Non è questo il luogo in cui trattare delle molteplici accuse mosse dal monaco agli ebrei, ma è senz'altro interessante notare come egli si riferisse spesso ad essi e ai musulmani come a gente in errore strettamente associata al diavolo e, di riflesso, all'Anticristo. In sostanza, secondo Callahan,

The worsening position of the Jews in the West in the late tenth and eleventh centuries should, therefore, be viewed in the light of the millennial fears so prominent in Ademar's writings. Yet it was not until the crusades that the degree of reversal of the status of the Jews became fully evident. What occurs in the period between 1033 and 1095 is the gradual diffusion both within and outside the monastic milieu of elements which played so important a role in promoting anti-Judaism in the West c. 1000.²⁴⁹

Non è un caso – sempre secondo Callahan – che, nell'XI secolo, testi quali il *Trattato sull'Anticristo* (*De ortu et tempore Antichristi*) di Adso di Montier-en-Der (ca. 913 - 992) e il *Commento a Daniele* di Girolamo²⁵⁰, nei quali si portava avanti l'idea che l'Anticristo sarebbe stato di stirpe ebraica e sarebbe stato riconosciuto come Messia dagli ebrei, venissero copiati in maniera sistematica nei monasteri²⁵¹. Non solo: le tesi sull'ascendenza ebraica dell'Anticristo furono rielaborate da Aimone di Auxerre (m. ca. 875)²⁵² e trovarono posto anche nella *Glossa Ordinaria*, una versione commentata della Bibbia che ebbe, a partire dal XII secolo, larga diffusione²⁵³.

Oltre a ciò, le rappresentazioni dell'Anticristo in molte miniature di codici cristiani – a partire soprattutto dal XIII secolo – legarono il nemico dei tempi finali agli ebrei, che da lui sarebbero stati sedotti quando egli avrebbe ricostruito il Tempio di Salomone e installato là il suo trono²⁵⁴.

Come diversi studiosi hanno evidenziato, anche nel XII secolo la ripresa cristiana di antiche apocalissi, prima di tutto quella giovannea, ebbero conseguenze nefaste per gli ebrei, i quali, come ha efficacemente riassunto Natalie Latteri, “were increasingly associated with the vices of the apocalyptic antagonists viewed as threats to Christendom”²⁵⁵. Latteri sottolinea infatti come, fino all'XI secolo, le opere di intellettuali ebrei come Raši venissero consultate dai dotti cristiani per

²⁴⁸ Vd. sopra, p. 18. Si veda a questo proposito anche Landes (1995:40-46).

²⁴⁹ Callahan (1995:30).

²⁵⁰ Per entrambe le opere, vd. il testo latino e la traduzione italiana in Potestà; Rizzi (2012:341-359 [Adso da Montier-en-Der]; 23-63, sopratt. pp. 29.37 [Girolamo]).

²⁵¹ Callahan (1995:25). Sulla questione dell'Anticristo e sulla sua ascendenza ebraica, vd. sopra, p. 40.

²⁵² Vd. il testo latino e la traduzione italiana del suo *Commento alla seconda lettera ai Tessalonesi* in Potestà; Rizzi (2012:280-291).

²⁵³ Vd. Van Liere, Frans, “Christ of Antichrist? The Jewish Messiah in Twelfth-Century Christian Eschatology”, in Matter, E. Ann; Smith, Lesley (eds.), *From Knowledge to Beatitude: St. Victor, Twelfth-Century Scholars, and Beyond. Essays in Honor of Grover A. Zinn, Jr*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2013, pp. 342-357.

²⁵⁴ Vd. Higgs Strickland, Debra, “Antichrist and the Jews in Medieval Art and Protestant Propaganda”, in *Studies in Iconography* 32 (2011), pp. 1-50.

²⁵⁵ Latteri, Natalie, “A Dialogue on Disaster: Antichrists in Jewish and Christian Apocalypses and their Medieval Recensions”, in *Quidditas* 38 (2017), pp. 61-82, qui p. 67.

interpretare alcuni passaggi della Scrittura²⁵⁶, cosa che può essere intesa come sintomo di un sostanziale rispetto verso i rappresentanti più autorevoli dell'altra tradizione religiosa. La situazione mutò verso la fine del secolo, quando gli ebrei vennero sempre più identificati come i falsi profeti di cui si parla nell'*Apocalisse*, e per di più femminilizzati e deumanizzati, nel tentativo di renderli più legati alla carne e alle pulsioni terrene, opponendoli così ai cristiani, uomini spiritualmente elevati²⁵⁷. Secondo David Timmer, la progressiva presentazione degli ebrei, da parte di certi autori cristiani (ad esempio Ruperto di Deutz²⁵⁸), come di persone schiave della carne, li avrebbe legati sempre più alla figura dell'Anticristo, versione terrena e carnale del Cristo che era invece atteso nella gloria. In effetti, era risaputo che gli ebrei erano in attesa di un re che li avrebbe salvati dal giogo dei gentili combattendo contro di essi, e avrebbe infine ristabilito il regno di Israele. Poiché, secondo i cristiani, quello che gli ebrei attendevano non era altri che l'Anticristo, ciò li rendeva una seria minaccia per la sicurezza dei cristiani nei tempi escatologici²⁵⁹.

Come detto, vi era comunque anche chi, come ad esempio Andrea di San Vittore (ca. 1100-1175), intesse con alcuni rabbini un proficuo scambio sull'interpretazione letterale della Bibbia²⁶⁰, giungendo anche alla conclusione che, nel futuro escatologico, ebrei e cristiani si sarebbero riuniti sotto la guida di un unico Messia: Davide redivivo per gli uni, Gesù Cristo per gli altri²⁶¹. Alcuni intellettuali cristiani impegnati in questo dialogo vennero però anche a conoscenza delle interpretazioni profetiche ebraiche sul futuro messianico. In particolare, Andrea di San Vittore si rese conto di come l'escatologia ebraica prevedesse una severa vendetta nei confronti dei cristiani, e ciò rese in qualche modo più ambiguo il suo tentativo di stemperare i forti toni antiggiudaici diffusi tra gli intellettuali cristiani della sua epoca²⁶².

La percezione generale degli ebrei da parte cristiana tra XI e XIII secolo non era quindi positiva. Se da una parte essi venivano dipinti come alleati del nemico dei tempi finali, e in quanto tali dovevano essere combattuti, dall'altra si avvertiva la necessità della loro conversione al cristianesimo. Ciò ci riporta alle crociate. Infatti, riguardo allo zelo con cui, soprattutto durante la prima spedizione, i pellegrini si avventarono sugli ebrei per convertirli con la forza, gli studiosi si sono giustamente chiesti se ciò non avesse anche un significato escatologico. Come è noto, infatti,

²⁵⁶ Vd. *ibidem*, p. 68, n. 41 per alcuni spunti bibliografici su questo tema.

²⁵⁷ Latteri (*ibidem*, p. 68).

²⁵⁸ Soprattutto nella sua opera *De operibus Spiritus Sancti*. Vd. Haacke, Rhabanus (ed.), *Ruperti Tuitiensis, De Sancta Trinitate et operibus eius, Libros XXXIV-XLII; De operibus Spiritus Sancti, CCCM vol. 24*, Turnhout: Brepols, 1972, p. 2095.

²⁵⁹ Timmer, David, "Biblical Exegesis and the Jewish-Christian Controversy in the Early Twelfth Century", in *Church History* 58.3 (1989), pp. 309-321. Vd. anche Sapir Abulafia (1995:132).

²⁶⁰ Vd. Williams, Benjamin, "*Glossa Ordinaria and Glossa Hebraica: Midrash in Raši and the Gloss*", in *Traditio* 71 (2016), pp. 179-201.

²⁶¹ Van Liere (2013:351).

²⁶² Van Liere (*ibidem*).

già Paolo di Tarso aveva previsto che, alla fine dei tempi, anche gli ebrei si sarebbero convertiti alla verità di Cristo²⁶³, posizione ribadita poi anche da Agostino di Ippona²⁶⁴. È quindi possibile che, presi dal fervore escatologico, i crociati si avventassero sulle comunità ebraiche europee e le costringessero ad abbandonare la loro religione per convertirsi al cristianesimo? Per provare a rispondere a questa domanda è innanzitutto necessario chiedersi se l'ampio fenomeno che noi identifichiamo come "crociate" presentasse o meno degli aspetti apocalittico-escatologici.

Il dibattito storiografico su questo tema è acceso e tuttora in corso. Sul fronte di chi sostiene che tali elementi avessero un ruolo preponderante nelle spedizioni armate verso Gerusalemme abbiamo Jean Flori, il quale sostiene che

Il est difficile de croire que les prophéties et les traditions légendaires n'aient pas joué un rôle dans la formation de l'idée de croisade et dans les motivations des croisés partant pour libérer Jérusalem.²⁶⁵

Non è questo il luogo in cui affrontare l'annosa questione delle motivazioni che spinsero migliaia di uomini e donne a lasciare tutto per partire in un pellegrinaggio armato alla volta di Gerusalemme²⁶⁶. Quello che qui conta sottolineare è che, secondo questa corrente di studi, oltre agli aspetti più prettamente economici e sociali, le motivazioni religiose giocarono senz'altro un ruolo primario²⁶⁷. All'interno dell'ambito religioso può essere individuata anche una dimensione escatologica e profetica non irrilevante, soprattutto per quanto riguarda la prima crociata²⁶⁸. Secondo Alphandéry e Dupront, ciò che spinse perlomeno i più poveri a lasciare quel poco che avevano per avventurarsi in un viaggio pieno di incognite verso la Terrasanta era il desiderio di morire lì, "nell'attesa parusiaca del compimento dei tempi, promesso a coloro che restaureranno il regno cristiano di Gerusalemme"²⁶⁹. Più recentemente, l'ampio studio di Jay Rubenstein su questi temi ha evidenziato le motivazioni escatologiche che portarono migliaia di persone di ogni ceto sociale a partire alla volta di

²⁶³ Cfr. Rm 11,25-26.

²⁶⁴ *De civitate Dei* XX, 29. Vd. la traduzione italiana in Alici (2001:1052).

²⁶⁵ Flori (2007:250).

²⁶⁶ Tra l'immensa letteratura a riguardo, segnalo Riley Smith (2017 [1987]:35-67; Flori (2003 [2001])); Musarra (2022).

²⁶⁷ Si veda a questo proposito anche Buc, Philippe, "Crusade and Eschatology: Holy War Fostered and Inhibited", in *MIÖG* 125.1 (2017), pp. 304-339, sopratt. pp. 304-308.

²⁶⁸ I primi studi in questo senso furono condotti da Paul Alphandéry. Si veda, ad esempio, il suo "Notes sur le Messianisme médiéval latin (XIe-XIIIe siècles)", in *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Rapport sommaire sur les conférences de l'exercice 1911-1912 et le programme des conférences pour l'exercice 1912-1913* (1911), pp. 1-29. Molte delle sue tesi furono riprese in Alphandéry, Paul; Dupront, Alphonse, *La cristianità e l'idea di crociata*, Bologna: il Mulino, c1974 (ed. or. *La Chrétienté et l'idée de Croisade*, 2 voll. Paris: Editions Albin Michel, 1954), sopratt. pp. 75-128.

²⁶⁹ Alphandéry; Dupront (1974 [1954]: 78.125). Secondo i due studiosi (pp. 77-78), le prime avvisaglie di questo fervore escatologico si sarebbero registrate anche verso il 1033, anno in cui Rodolfo il Glabro testimoniò di masse in viaggio verso la Terrasanta per andare ad attendervi il ritorno di Cristo, morto e risorto esattamente mille anni prima. Sulle motivazioni che spinsero i più poveri a marciare su Gerusalemme, si veda anche Cohn (2000 [1957]:65-66).

Gerusalemme²⁷⁰. Secondo Rubenstein, la convinzione che l'Anticristo fosse già apparso nel mondo e che le sue truppe stessero marciando contro la Città Santa sarebbe stata molto forte nell'ultimo decennio dell'XI secolo²⁷¹. Compito dei cristiani, quindi, sarebbe stato quello di impadronirsi di Gerusalemme, ora in mano ai pagani, di farvi insediare l'Ultimo Imperatore romano²⁷² e di prepararsi alla battaglia finale. Si può forse obiettare a Rubenstein di aver presentato la prima crociata come un fenomeno interamente permeato di aspettative apocalittiche e millenaristiche. Le motivazioni dietro a questo pellegrinaggio armato, come si è accennato, furono sì anche di matrice religiosa, ma non in maniera esclusiva.

Sul fronte opposto rispetto a Rubenstein, Alphandéry, Dupront e Flori si staglia lo studio di Charles W. Connell, che ha messo in luce come nei discorsi dei papi e dei predicatori impegnati a promuovere le crociate risalti l'assenza di tematiche apocalittiche ed escatologiche²⁷³. Nella ricostruzione di Connell le eccezioni non mancano, ma esse vengono ricomprese all'interno del suo schema argomentativo. Il caso più evidente è quello che riguarda Gilberto di Nogent e la sua trascrizione del celebre discorso tenuto al concilio di Clermont nel novembre 1095 da papa Urbano II, che diede impulso alle prime spedizioni in Terrasanta²⁷⁴. Stando alla versione riportata da Gilberto, in questo discorso il papa avrebbe incitato i cristiani a partire alla volta di Gerusalemme per installare una presenza cristiana in quella che egli stesso definisce "la chiesa madre di tutte le chiese". Infatti, la venuta dell'Anticristo sarebbe stata ormai prossima. Egli avrebbe conquistato Gerusalemme, si sarebbe seduto nel tempio di Dio e si sarebbe presentato come Dio (cfr. 2Ts 2,4)²⁷⁵. La presenza dei cristiani a Gerusalemme in questo frangente sarebbe stata fondamentale:

È chiaro, infatti, che l'Anticristo non muoverà guerra contro gli ebrei, né contro i gentili [i musulmani]; piuttosto, in accordo con l'etimologia del suo nome, egli attaccherà i cristiani. E se l'Anticristo non trovasse là alcun cristiano – proprio come accade oggi: se ne trovano pochi laggiù – allora non vi sarà nessuno a opporsi a lui, né vi sarà qualcuno che lui possa a ragione attaccare.²⁷⁶

²⁷⁰ Rubenstein (2011).

²⁷¹ Rubenstein sembra rifarsi qui a Cohn (2000 [1957]:85).

²⁷² Vd. sotto, pp. 70 e segg., per una trattazione di questo tema.

²⁷³ Connell, Charles W., "Missing the Apocalypse in Preaching the Crusades", in Parker, Matthew et al. (eds.), *Crusading in Art, Thought and Will*, Leiden; Boston: Brill, 2018, pp. 186-215.

²⁷⁴ Vd. Huygens, Robert B. C. (ed.), *Guibert de Nogent: Dei gesta per Francos et cinq autres textes*, CCCM 127A, Turnhout: Brepols, 1996. Va notato che non disponiamo di nessuna trascrizione ufficiale e accurata del discorso di papa Urbano II a Clermont. Abbiamo solo i resoconti di vari cronachisti ed autori, redatti anni o decenni dopo l'accaduto e pesantemente rielaborati. Vd. Riley-Smith, Jonathan, *Storia delle crociate: Dalla predicazione di papa Urbano II alla caduta di Costantinopoli*, Milano: Mondadori, c2017 (ed. or. *The Crusades, A History*, New Haven: Yale University Press, 1987), p. 39; Rubenstein (2011:22-28).

²⁷⁵ Vd. McGinn, Bernard, *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York: Columbia University Press, 1979, p. 91; Skottki, Kristin, "Der Antichrist im Heiligen Land: Apokalyptische Feindidentifizierungen in den Chroniken des Ersten Kreuzzugs", in Brandes, Wolfram; Schmieder, Felicitas (Hg.), *Antichrist: Konstruktionen von Feindbildern*, Berlin: Akademie Verlag, 2010, pp. 69-98, sopratt. pp. 81-83; Rubenstein (2011:28).

²⁷⁶ "Perspicuum namque est Antichristum non contra Iudaeos, non contra gentiles bella facturum, sed, juxta etymologiam

Tuttavia, il discorso riportato da Gilberto di Nogent non è probabilmente affidabile, anche solo per il fatto che fu redatto attorno al 1108, ossia più di un decennio dopo il concilio di Clermont²⁷⁷. Inoltre, il fatto che questo cronachista sia l'unico a riportare la menzione dell'Anticristo da parte di papa Urbano II non depone a favore della sua accuratezza. Secondo Connell, Gilberto di Nogent avrebbe inserito questo elemento da una parte perché influenzato da un rinnovato interesse nell'apocalittica, testimoniato, all'inizio del XII secolo, dall'attività di Ruperto di Deutz (1075 ca. – 1129) e da Onorio Augustodunense (XI-XII sec.)²⁷⁸; dall'altra parte, egli avrebbe pensato che il sermone del papa così riportato sarebbe stato utile per la promozione di possibili future spedizioni. Ciononostante, a quanto ne sappiamo, la versione del discorso di Urbano II così come fu presentata da Gilberto di Nogent non ebbe larga diffusione²⁷⁹.

L'unico caso in cui l'elemento escatologico è chiaramente presente in un documento papale di promozione di una crociata è rappresentato dalla bolla *Quia Maior*, emessa il 19 aprile 1213 da Innocenzo III per promuovere la quinta spedizione armata. In quell'occasione, il pontefice identificò Muḥammad con il "figlio della perdizione" dell'*Apocalisse* giovannea (ossia il falso profeta di Ap 13 11-18). Il numero a lui associato, 666, avrebbe indicato il tempo della presenza dell'Islam nel mondo, tempo che ormai si stava esaurendo, essendo per l'appunto passati sei secoli dalla predicazione del Profeta. Tuttavia, come ha dimostrato ancora una volta Connell, questo discorso non si riverberò in alcun modo sui sermoni dei predicatori, facendo dubitare così dell'effettiva efficacia di questo argomento²⁸⁰.

L'elemento escatologico non era quindi centrale nei sermoni dei papi e dei predicatori. Piuttosto, nei resoconti delle spedizioni e nelle cronache che riguardano i periodi della loro promozione sono ricorrenti le descrizioni di eventi e segni celesti. Cesare Colafemmina riporta che Lupo Protospata (Puglia, 1030 ca. – 1102 ca.), nel suo *Chronicon*, collegò l'apparizione di una pioggia di meteoriti con la predicazione della prima crociata, nell'aprile del 1095²⁸¹. Un altro esempio

sui nominis, Christianos pervasurum. Et, si Antichristus ibidem Christianum neminem sicuti hodie vix aliquis habetur, inveniatur, non erit qui sibi refragetur, aut quem iure pervadat". Traduzione mia dal latino di Huygens (1996:113).

²⁷⁷ Connell (2018:191).

²⁷⁸ Su Onorio Augustodunense e sulla sua visione del ruolo degli ebrei nel futuro escatologico – visione che ben si discosta da quella allora preponderante, ed essenzialmente negativa – si veda Cohen, Jeremy, "'Synagoga conversa': Honorius Augustodunensis, the Song of Songs, and Christianity's 'Eschatological Jew'", in *Speculum* 79.2 (2004), pp. 309-340.

²⁷⁹ Connell (*ibidem*, pp. 192-193).

²⁸⁰ Vd. Connell (2018:201-202) anche per la traduzione inglese del passaggio della bolla in questione. Va segnalato che, stando a Paul Alphandéry ("Les citations bibliques chez les historiens de la première croisade", in *Revue de l'histoire des religions* 99 (1929), pp. 139-157, qui pp. 156-157), sarebbe stata piuttosto la bolla *Vineam Domini Sabaoth*, promulgata da papa Innocenzo III il 19 aprile 1213, a far entrare l'*Apocalisse* giovannea nella letteratura riguardante le crociate. Si tratta certamente di una svista dello studioso, dato che il testo della bolla, così come compare in *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Tome dix-neuvième, Poitiers, 1880, pp. 577-578, non fa alcuna menzione né dell'Anticristo né dell'*Apocalisse*. Nemmeno il rimando che fa Alphandéry a questa sua asserzione (Potthast, August, *Regesta pontificum romanorum*, vol. 1, Berlin, 1874, p. 410 [n. 4725]) è significativo in questo senso.

²⁸¹ Colafemmina, Cesare, "Gli ambienti meridionali ebraici e le crociate", in Musca, Giosuè (cur.), *Il Mezzogiorno*

ci è fornito dal continuatore della cronaca di Pietro Tudebodo (Poitou, XI-XII sec.) il quale, nel 1131, affermò che

Proprio per questo il Signore Onnipotente è chiamato “onnipotente”, perché Egli tutto può quando vuole e come vuole. Allorché, secondo la Sua volontà, gli piacque liberare il Santo Sepolcro del Suo Figlio dal dominio dei pagani – sotto il quale esso si trovava a causa dei delitti degli uomini – e aprire la via ai cristiani, desiderosi di accorrere laggiù per la redenzione delle loro anime, Egli mostrò molti segni e virtù, prodigi e portenti, così da infiammare le menti dei cristiani, affinché più ardentemente si affrettassero verso quel luogo. Infatti, in tutto il mondo furono viste stelle cadere sulla terra, così fitte e spesse che sembravano chicchi di grandine o fiocchi di neve. Dopo pochissimo tempo, in cielo apparve un sentiero infuocato. Passato ancora poco tempo, metà del cielo si mutò nel colore del sangue. Sogni e rivelazioni si moltiplicarono così tanto che nessuno li potrebbe enumerare.²⁸²

A questi segni, in alcuni casi, si attribuivano delle interpretazioni escatologiche, come ad esempio fece Eccheardo (Ekkehard) d’Aura (1050 ca. – 1130 ca.), il quale, redigendo il manoscritto autografo del priore Frutolf di Michelsberg²⁸³, nel 1106 scriveva:

Al tempo di Enrico IV [re] dei romani e di Alessio imperatore di Costantinopoli, come predetto dai Vangeli, una nazione si sollevò contro l'altra e un regno contro un altro, e vi furono grandi terremoti in vari luoghi, epidemie, carestie e cose terrificanti nel cielo, e grandi portenti.²⁸⁴

Il riferimento è chiaramente alle piccole apocalissi sinottiche e all’*Apocalisse* giovannea²⁸⁵. Poco più

normanno-svevo e le Crociate: Atti delle quattordicesime giornate normanno-sveve, Bari, 17-20 ottobre 2000, Bari: Dedalo, 2002, pp. 397-406, qui p. 402, nota 16.

²⁸² “Omnipotens Dominus propterea dicitur omnipotens quia omnia potest quando vult, et quomodo vult. Quum voluntas sua fuit et placuit ei liberare Sanctum Sepulcrum Filii sui de potestate paganorum, in qua erat pro delictis hominum, et aperire viam Christianis, desiderantibus illuc pro redemptione animarum suarum pergere, multis signis et virtutibus, prodigiis et portentis ostendit ad acuendas mentes Christianorum, ut desiderabiliter illuc properarent. Nam stellae de coelo per totum mundum visae sunt fluere in terra, ita crebrae et spissae, uti grandines vel flocci dum ningunt. Post pauco vero tempore via ignea in ceolo apparuit. Transacto namque parvo tempore, medietas coeli versa est in colorem sanguinis. Somnia et revelationes plures visae sunt, quam enumerare nemo potest”. Traduzione mia dal latino di *Historia de via Hierosolymis vel Tudebodis continuatus et imitatus*, I, 1, RHC Hist. occ. III, p. 173. Vd. anche Praver (1979:124); Flori (2007:259-60). Inespigabilmente, la citazione riportata da Flori si conclude con le parole “annunciando chiaramente il tempo della fine predetto dal profeta Gioele”, del tutto assenti nel testo di Tudebodo. Su questa fonte vd. anche la bibliografia fornita da Buc (2017:311, n. 38).

²⁸³ Il priore in questione redasse una cronaca universale fino all’anno 1101. Eccheardo la rielaborò in due fasi, prima continuandola fino al 1116, poi fino al 1125. Cfr. Mulinder, Alec, voce “Ekkehard of Aura”, in Murray, Alan V. (ed.), *The Crusades: An Encyclopedia, Volume I: A-C*, Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 2006, p. 392.

²⁸⁴ “Tempore Heinrici III. Romani et Alexii Constantinopolitani principis iuxta presagium evangelicum surrexit undique gens contra gentem et regnum adversus regnum, et terremotus magni erant per loca et pestilentie et fames terroresque de celo et signa magna”. Traduzione mia dal latino di Schmale, Franz-Josef; Schmale-Ott, Irene (eds.), *Frutolfs und Ekkehards Chroniken und die anonyme Kaiserchronik (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 15)*, Darmstadt, 1972, p. 132, righe 11-15. Si veda anche la traduzione in inglese ad opera di Buc (2017:310).

²⁸⁵ Mt 24,7.31; Lc 21,10; Mc 18,8; Ap 8,2. 13,13.

avanti nel testo si fa menzione anche del giudizio universale.

Flori notò come queste testimonianze dovessero essere ancor più numerose al tempo della prima crociata, se se ne trova traccia in documenti come questo, redatti trent'anni dopo le prime spedizioni crociate, in un tempo, quindi, in cui doveva essere chiaro che l'attesa fine dei tempi non era giunta come previsto²⁸⁶. Lo stesso Flori mise comunque in guardia dal dare troppo peso alle suddette visioni di straordinari fenomeni celesti, dato che è probabile che esse fossero più un elemento sfruttato dai predicatori “popolari” per confermare la veridicità delle loro asserzioni più che un argomento utilizzato per convincere migliaia di persone a mettersi in cammino verso Gerusalemme per andare ad attendervi la fine dei tempi²⁸⁷. Tra questi predicatori, il più noto è certamente Pietro l'eremita, il quale, secondo Alberto di Aachen, non esitava a mostrare lettere piovute dal cielo che lo avrebbero spinto a promuovere il pellegrinaggio e annunciare che il tempo delle nazioni pagane era giunto al termine, adempiendo a quanto era stato preannunciato dallo stesso Gesù: “Gerusalemme sarà calpestata dai pagani finché i tempi dei pagani non siano compiuti” (Lc 21,24)²⁸⁸. Connell ha però evidenziato come non vi siano prove dirimenti sulla natura apocalittica del contenuto di queste lettere²⁸⁹.

Date queste premesse, è legittimo dubitare che il discorso apocalittico-escatologico fosse effettivamente centrale nella predicazione delle spedizioni. Non è nemmeno palese che tutti, in quel frangente storico, riconoscessero negli eventi delle crociate altrettante realizzazioni delle profezie bibliche riguardanti Gerusalemme²⁹⁰. Ad ogni modo, come ha giustamente rilevato Philippe Buc,

Not all crusaders were moved at all times by the same combination of factors; it would thus be false to reduce crusading energies to apocalypticism, crusading energies to crusading violence, and eschatology to apocalypticism. Yet concentrating on the eschatological dimension can still bear returns.²⁹¹

È innegabile, infatti, che alcune fonti contengono elementi di tipo escatologico. Se ciò non dimostra, come si è detto, che i discorsi dei papi e dei predicatori contenessero tematiche di questo tipo per promuovere la crociata, l'affacciarsi, nelle cronache e in altre testimonianze, di riferimenti a eventi

²⁸⁶ Flori (2007:260).

²⁸⁷ Flori (2007:258-59). Sugli elementi di tipo visionario e miracoloso ricorrenti nei racconti sulle crociate, si veda anche Riley-Smith (1984:60) e la bibliografia ivi riportata.

²⁸⁸ Flori (2007:261-62). Si veda il testo in *Annales Rosenveldenses (1057-1130)*, MGH, Brepols, 2014, p. 101. Vd. anche Rubenstein (2011:14, n. 18). Paul Alphandéry (1929) ha tuttavia notato come, nonostante la chiara spinta escatologica che (secondo lui) pervase la prima crociata, le citazioni bibliche più propriamente apocalittiche scarseggino nella cronachistica riguardante questo evento.

²⁸⁹ Connell (2018:190).

²⁹⁰ Prawer, Joshua, “Christian Attitudes Towards Jerusalem in the Early Middle Ages”, in Prawer, Joshua; Ben Shammai, Haggai (eds.), *The History of Jerusalem: The Early Muslim Period 638-1099*, New York: New York University Press, 1996 (ed. or. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 1996), pp. 311-347, qui p. 344.

²⁹¹ Buc (2017:307).

prodigiosi, segni celesti e all'Anticristo fa comprendere come questi temi circolassero nel periodo di nostro interesse.

Un'altra tematica rilevante per quanto riguarda la spinta escatologica alla prima crociata riguarda la figura dell'Ultimo Imperatore²⁹². Si tratta di una tradizione centrale nell'escatologia cristiana medievale, e che si trova esplicitata per la prima volta nella *Leggenda siriana di Alessandro*, composta probabilmente in Mesopotamia tra il 629 e il 630 e.v. come strumento di propaganda per l'imperatore bizantino Eraclio, vincitore sui Persiani e conquistatore di Gerusalemme. Stando a quest'opera, Alessandro, il leggendario re macedone, avrebbe ricevuto da Dio l'incarico di fondare l'impero universale romano e cristiano. Alla fine dei tempi, l'ultimo sovrano di questo impero avrebbe consegnato il suo regno nelle mani di Cristo a Gerusalemme, dove avrebbe fatto portare il suo trono e la sua corona²⁹³. La leggenda venne ripresa dal cosiddetto *Vaticino di Costante*, conservatosi nel più ampio testo latino noto come *Sibilla Tiburtina*, compilato in Italia nel X secolo e più volte rimaneggiato. Il *Vaticinio*, tuttavia, è certamente più antico e risale alla metà del VII secolo. Esso fu probabilmente composto come propaganda per Costantino (o Costante) II, nipote di Eraclio, esaltandone la caratura regale e identificandolo con l'Ultimo Imperatore dei romani, il quale si sarebbe dovuto recare a Gerusalemme e consegnare il suo diadema e i suoi abiti regali, simbolo del suo regno, nelle mani di Dio padre e di Gesù Cristo²⁹⁴.

La più ampia diffusione della leggenda dell'Ultimo Imperatore si ebbe però grazie

²⁹² Per un'interessante riflessione sulle evidenti analogie tra l'Ultimo Imperatore, il Messia ben Yosef e il Mahdī islamico, si veda Lindstedt, Ilkka, "The Last Roman Emperor, the Mahdī, and Jerusalem", in Laato, Antti (ed.), *Understanding the Spiritual Meaning of Jerusalem in Three Abrahamic Religions*, Leiden; Boston: Brill, 2019, pp. 205-255.

²⁹³ Cfr. Potestà (2014:21-22). Vd. *ibidem*, nota 5, per i rimandi alle edizioni e agli studi sull'opera. Cfr. anche Potestà; Rizzi (2012:XXVIII-XXIX). Secondo Paul J. Alexander ("The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and Its Messianic Origin", in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 41 (1978), pp. 1-15), il luogo in cui il sovrano si recerà per consegnare il suo regno nelle mani di Dio è uno dei molti indizi che dimostrerebbero che le origini della leggenda dell'Ultimo Imperatore vanno ricercate nel messianismo ebraico. Alexander argomenta che, se la tradizione dell'Ultimo Imperatore si fosse originata unicamente dall'esegesi di testi cristiani, in particolare nel mondo bizantino, la città a più alta valenza escatologica sarebbe stata Costantinopoli, non Gerusalemme. La preminenza di quest'ultima si spiegherebbe invece riconoscendo un'origine della leggenda dell'Ultimo Imperatore in un ambiente cristiano pesantemente influenzato dalla tradizione messianica ebraica, secondo la quale il Messia davidico avrebbe instaurato a Gerusalemme il suo regno di pace prima del giudizio universale. La tradizione della deposizione della corona sulla croce del Golgota, invece, non potrebbe che essersi originata in seguito all'edificazione della basilica del Santo Sepolcro da parte di Costantino il Grande, ossia nel IV secolo. Le chiese siriane della Mesopotamia tra il IV e il VIII secolo, conclude Alexander, sono da ritenersi l'ambiente in cui queste tradizioni si incontrarono per plasmare la leggenda dell'Ultimo Imperatore (vd. sopratt. *ibidem*, p. 12). L'ipotesi di Alexander è stata avversata da Gerrit Reinink ("Ps.-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam", in Cameron, Averil; Conrad, Lawrence I., *The Byzantine and Early Islamic Near East, I: Problems in the Literary Source Material*, Princeton: Darwin Press, 1992, pp. 149-187, qui p. 184), mentre Lindstedt (2019:218) ritiene che un'influenza del messianismo ebraico possa effettivamente essersi verificata.

²⁹⁴ Cfr. Potestà (2014:23-31). Cfr. anche Potestà; Rizzi (2012:XXXIII-XXXIV). Sulla scia di Ernst Sackur, primo editore della redazione latina della *Sibilla Tiburtina* (*Sibyllinische Texte und Forschungen*, Halle a.S.: Niemeyer, 1898), la maggior parte degli studiosi ritiene che il Costante del *Vaticinio* sia il figlio di Costantino il Grande (si veda, fra gli altri, Cohn 2000 [1957]:38). Tuttavia, secondo Potestà (*ibidem*), questa teoria presenta diversi punti di debolezza, ed è più probabile che il Costante in questione fosse, come si è visto, il nipote dell'imperatore bizantino Eraclio.

all'*Apocalisse dello Pseudo-Methodio*, composta probabilmente in siriano tra il 691 e il 692 in un monastero della Mesopotamia settentrionale, e successivamente tradotta in greco e in latino²⁹⁵. La leggenda narra di un imperatore romano cristiano che avrebbe instaurato un regno di pace su tutta la Terra, convertendo tutti i popoli al cristianesimo. All'apparizione del Figlio della Perdizione, che in una versione aggiornata dello *Pseudo-Methodio* venne esplicitamente identificato con l'Anticristo²⁹⁶, il sovrano si sarebbe recato a Gerusalemme, dove avrebbe deposto la sua corona sulla croce del Golgota, consegnando quindi il suo potere nelle mani di Dio. La croce e la corona sarebbero miracolosamente salite al cielo²⁹⁷. Infine, per Adso di Montier-en-Der, autore del *De ortu et tempore Antichristi* (composto tra il 949 e il 954), l'Ultimo Imperatore sarebbe stato un sovrano dei Franchi, il quale avrebbe deposto il suo scettro e la sua corona sul Monte degli Ulivi, ponendo fine all'impero dei romani e dei cristiani²⁹⁸. Una versione dell'opera di Adso, falsamente attribuita ad Alcuino di York (735-804) e databile invece all'XI secolo, afferma, "sicut ex sibyllinis libris habemus", che il re dei romani avrebbe regnato per 112 anni dopo aver sconfitto le ventidue nazioni di Gog e Magog e convertito pagani ed ebrei al cristianesimo²⁹⁹. Quindi si sarebbe recato a Gerusalemme, dove avrebbe deposto il suo diadema e consegnato il regno cristiano al Padre e al Figlio³⁰⁰.

La leggenda dell'Ultimo Imperatore, secondo alcuni studiosi, ritorna anche nella prima

²⁹⁵ Cfr. Reinink (1993) (testo siriano, traduzione tedesca e commento). Vd in particolare vol. II, p. XVI. Vd. anche Potestà; Rizzi (2012:XXVII). Per quanto riguarda le edizioni del testo, Ernst Sackur pubblicò la traduzione latina nel già citato *Sybillinische Texte und Forschungen* (1898). La prima edizione critica che considera tutti i testimoni esistenti è quella di Lolos, Anastasios (hrsg.), *Die Apokalypse des Ps.-Methodios*, Meisenheim am Glan, 1976. Per una traduzione in inglese dell'opera si veda Garstad (2012).

²⁹⁶ Cfr. Potestà (2014:69-70). La nuova versione in questione fu probabilmente composta in Aquitania tra il 732 e il 778 circa, in occasione delle incursioni arabe in quella regione. Vd. Potestà (*ibidem*, pp. 66-69).

²⁹⁷ Secondo Potestà e Rizzi (2012: XXVII e segg.), questa leggenda rappresenta una "messa in scena" di 2Ts 2, 3-6, in cui l'autore della lettera mette in guardia il suo uditorio: "Nessuno vi inganni in alcun modo! Infatti, prima verrà l'apostasia e si rivelerà l'uomo dell'iniquità, il figlio della perdizione, l'avversario, colui che s'innalza sopra ogni essere chiamato e adorato come Dio, fino a insediarsi nel tempio di Dio, pretendendo di essere Dio. [...] E ora voi sapete che cosa lo trattiene perché non si manifesti se non nel suo tempo. Il mistero dell'iniquità è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo colui che finora lo trattiene (*katéchon, χατέχων*). Allora l'empio sarà rivelato e il Signore Gesù lo distruggerà con il soffio della sua bocca e lo annienterà con lo splendore della sua venuta". Già secondo Ippolito, nel *Commento a Daniele* (IV 21,3), "colui che trattiene" è la quarta bestia di Dn 7,7.23, la quale rappresentava l'Impero Romano. Anche per Tertulliano si ha qui un riferimento all'Impero Romano (cfr. McGinn 1994:43). Tale visione negativa dell'impero, che di fatto impediva l'inizio dei tempi finali e il ritorno di Cristo nella *parousia*, è testimoniata fino almeno al IX secolo nel *Commento alla seconda lettera ai Tessalonicesi* di Aimone di Auxerre (vd. sopra, p. 63). A partire dall'*Apocalisse dello Pseudo-Methodio*, però, si impose anche un'interpretazione positiva e quasi provvidenziale del *katéchon*, e quindi dell'Impero Romano-Bizantino, che avrebbe avuto la funzione di trattenere il Figlio della Perdizione. Infine, secondo Lindstedt (2019:212), nell'atto della consegna delle insegne regali, e quindi del regno stesso, nelle mani di Dio, si può intravedere un'eco di 1Cor 15,24, in cui si afferma che Cristo, alla fine dei tempi, "consegnerà il regno a Dio Padre, dopo aver ridotto al nulla ogni Principato e ogni Potenza e Forza". Anche la *Leggenda di Giuliano l'Apostata* potrebbe aver contribuito alla costruzione di questa "scena": nel testo si legge di come Gioviano ordinasse al suo esercito di porre la corona del pagano Giuliano sulla croce. Cfr. Reinink (1992:172).

²⁹⁸ Cfr. Potestà; Rizzi (2012:XXXI.341-342).

²⁹⁹ Il riferimento, qui, è quasi certamente alla *Sibilla Tiburtina* (vd. sopra, nota 294). Per il passo parallelo in quest'ultimo testo, vd. Potestà; Rizzi (2012:378-379).

³⁰⁰ Si veda il testo in Verhelst, Daniel (ed.), *Adso Dervesensis: De ortu et tempore Antichristi. Necnon et tractatus qui ab eo dependunt*, CCCM XLV, Brepols: Turnholt, 1976, p. 125. Si veda anche Potestà (2014:110, n. 21). Alphandéry e Dupront (1974 [1954]:75-76) attribuiscono questo testo all'eremita Albuino, vissuto nel XII secolo.

formazione di un potere cristiano a Gerusalemme in seguito alla conquista del 1099. Mi riferisco alla vicenda del primo sovrano cristiano della città, Goffredo di Buglione, sul quale si sarebbero caricate varie aspettative escatologiche. La *Chanson de Jérusalem*, un testo facente parte di un ciclo epico che comprende anche la *Chanson d'Antioche* e i *Chétifs*, presenta Goffredo come un discendente di Carlo Magno, nel quale la tradizione aveva individuato colui che sarebbe tornato per strappare Gerusalemme ai musulmani³⁰¹. Secondo alcune fonti³⁰², inoltre, Goffredo avrebbe rifiutato di essere incoronato re, preferendo il titolo di “avvocato del Santo Sepolcro”³⁰³. Luc Ferrier ha evidenziato come, dietro il rifiuto di Goffredo così come narrato da Raimondo di Aguilers (XI-XII sec.)³⁰⁴, si celi l’opposizione del clero, contrario a permettere che un uomo fosse incoronato in quella stessa città in cui Cristo aveva ricevuto una corona di spine e aveva patito il supplizio della croce. Un simile comportamento sarebbe stato considerato un atto di superbia, un atteggiamento che avrebbe invece caratterizzato l’insediamento dell’Anticristo, il quale, secondo diverse apocalissi circolanti all’epoca, si sarebbe seduto sul suo trono a Gerusalemme e avrebbe preteso di essere riconosciuto come Dio³⁰⁵. Come ha riassunto efficacemente Filippo Andrei,

Un potere monarchico a Gerusalemme risultava di natura ambigua e poteva essere considerato come un segno premonitore della fine dei tempi, sia che il re eventuale fosse considerato l’Ultimo Imperatore, sia che fosse considerato l’Anticristo. L’elezione di un monarca nella Città Santa poteva entrare in contrasto con delle attese escatologiche rimaste deluse, dal momento che evidentemente non si stava verificando nessuna fine dei tempi, ed è per questo che si sarebbe giunti alla soluzione di compromesso dell’elezione di un ‘difensore’ (l’*advocatus*).³⁰⁶

Che si tratti o meno di finzione letteraria, l’insistenza di queste fonti sulla figura dell’Ultimo Imperatore in connessione con il primo sovrano della Gerusalemme cristiana dà la misura di quanto queste tematiche circolassero nel contesto della prima crociata. È possibile, infatti, scorgere accenni alla leggenda del sovrano dei tempi finali anche in una delle cronache ebraiche sulle persecuzioni. Il personaggio che, stando ad alcune ricostruzioni, avrebbe incarnato questa figura fu Emicho di

³⁰¹ Vd. Andrei, Filippo, *L’epica ultima. La Chanson de Jérusalem e le crociate*, Alessandria: Edizioni dell’Orso, 2022, qui pp. 117 e segg.

³⁰² In particolare, quella di Raimondo di Aguilers, per il quale vd. Raimundi de Aguilers, Canonici Podiensis, *Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem*, RHC, Hist. occ. III, Paris: Imprimerie impériale, 1866, pp. 235-309. Per una traduzione inglese dell’opera, vd. Hill, John H.; Hill, Laurita L. (transl.), *Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem*, Philadelphia: American Philosophical Society, 1968. Per altre fonti in tal senso, vd. Andrei (2022:140-141).

³⁰³ Su questo tema vd. Potestà (2014:104-105).

³⁰⁴ Vd. sopra, nota 302.

³⁰⁵ Ferrier, Luc, “La couronne refusée de Godefroy de Bouillon: eschatologie et humiliation de la majesté au premier temos du royaume latin de Jérusalem”, in *Le concile de Clermont de 1095 et l’appel à la croisade. Actes du Colloque Universitaire International de Clermont-Ferrand (23-25 juin 1995)*, Rome: École Française de Rome, 1997, pp. 245-265.

³⁰⁶ Andrei (2022:140).

Flonheim, un nobile che si mise alla guida di una spedizione resasi protagonista di attacchi particolarmente violenti nei confronti degli ebrei. La *Cronaca di Šelomoh di b. Šimšon*, unica fra i testi di questo tipo, riporta la convinzione di Emicho di aver ricevuto il suo incarico direttamente da Cristo, il quale gli avrebbe promesso di incoronarlo nel corso della sua spedizione:

Avvenne che, nel novilunio del mese di Sivan, giungesse il conte Emicho (אֵימִיכוֹ), oppressore di tutti gli ebrei³⁰⁷ – possano le sue ossa essere frantumate da mole di ferro – con forze armate già fuori dalla città (di Magonza), e con insani e popolani nelle tende. Le porte della città erano chiuse davanti a lui. Anche lui, infatti, aveva detto: “Voglio darmi all'insania”. Egli fu reso capo delle truppe. Nel suo cuore aveva immaginato che fosse venuto da lui un apostolo dell'appeso³⁰⁸, che gli avesse impresso un segno nella carne e che gli avesse fatto sapere che, una volta giunto nell'Italia greca (לְאִיטַלְיָא שֶׁל יוֹן), (l'appeso) sarebbe giunto da lui, l'avrebbe incoronato col diadema (בְּזָרָה) del regno e che lui avrebbe prevalso sui suoi nemici. Egli era il capo di tutti i nostri oppressori.³⁰⁹

Il racconto prosegue poi con la descrizione delle atrocità commesse da Emicho e dalle sue truppe.

Diversi studiosi hanno messo in luce le analogie tra il racconto del conte di Flonheim e della promessa da lui ricevuta da parte di Cristo con la leggenda dell'Ultimo Imperatore. Paul Alphandéry, Alphonse Dupront³¹⁰ e Matthew Gabriele³¹¹, hanno evidenziato come la promessa fattagli da Cristo di incoronarlo una volta che fosse giunto in Italia meridionale³¹² sia da interpretare come un accenno alla convinzione del conte di incarnare la figura dell'Ultimo Imperatore, colui cioè che avrebbe liberato Gerusalemme dalle mani degli infedeli e restaurato il dominio cristiano sulla Terrasanta prima del ritorno di Cristo sulla Terra. La lotta di Emicho contro i “pagani”, ad ogni modo, ebbe inizio già in Europa dove, appunto, egli si rese protagonista di assalti violenti contro le comunità ebraiche, prima di essere sconfitto in Ungheria, e più precisamente a Wieselburg (1096), dagli eserciti del re di

³⁰⁷ Viene usata qui un'espressione, צוֹרֵר כָּל הַיְהוּדִים, che ricorre anche nel libro di Ester (3,10; 9,24) per riferirsi ad Haman.

³⁰⁸ Ossia, Gesù. Vd. sopra, nota 137. Vd. anche Yuval (2006 [2000]:117).

³⁰⁹ Traduzione mia sulla base del testo ebraico in Haverkamp (2005:307-309). Vd. il resto del testo e ulteriori annotazioni nella seconda parte di questo lavoro.

³¹⁰ Alphandéry; Dupront, (1974 [1954]:75-78).

³¹¹ Gabriele, Matthew, “Against the Enemies of Christ: The Role of Count Emicho in the Anti-Jewish Violence of the First Crusade”, in Frassetto, Michael (ed.), *Christian Attitudes toward the Jews in the Middle Ages: A Casebook*, New York; London: Routledge, 2007, pp. 61-82.

³¹² Così Eva Haverkamp (2005:309, n. 5) interpreta la menzione dell'Italia greca (לְאִיטַלְיָא שֶׁל יוֹן). Anche Riley-Smith (1984:60) parla di “Southern Italy”. Chazan (“Let Not a Remnant or a Residue Escape’: Millenarian Enthusiasm in the First Crusade”, in *Speculum* 84.2 [2009], pp. 289-313, qui p. 306) traduce con “Byzantium”, senza tuttavia spiegare il motivo di questa interpretazione. Si veda anche Stow, Kenneth, “Conversion, Apostasy, and Apprehensiveness: Emicho of Flonheim and the Fear of the Jews in the Twelfth Century”, in *Speculum* 76.4 (2001), pp. 911-933, qui p. 916, che riporta una tesi secondo la quale il riferimento sarebbe qui all'Ungheria. Stow fa notare come l'Ungheria, a quel tempo, si estendesse fino alla Dalmazia e all'impero bizantino, ossia greco. Sulla base di queste interpretazioni, Stow legge qui un riferimento alla Carinzia, confinante con la Carnia italiana e non distante dal territorio ungherese. Personalmente, ritengo queste speculazioni troppo azzardate, e preferisco mantenere il riferimento all'Italia meridionale, anche se questa spiegazione non risolve tutti i problemi di interpretazione.

quella terra, preoccupato dal passaggio di genti armate nel suo territorio. I superstiti tra le fila di Emicho si unirono ai pellegrini guidati da Pietro l'eremita, i quali furono anch'essi annientati dai turchi di pressì di Nicea³¹³. Altri studiosi, comunque, hanno ridimensionato l'effettivo ruolo di Emicho negli attacchi anti giudaici, evidenziando come la sua figura, soprattutto da parte ebraica, sia stata volutamente ingigantita per far risaltare, come controparte, il rovinoso fallimento della sua spedizione³¹⁴. Ad ogni modo, se anche l'elemento dell'incoronazione di Emicho fosse stato inventato dall'autore della *Cronaca di Šelomoh b. Šimšon*, è interessante rilevare come questa tematica circolasse nel periodo in cui questo documento fu prodotto³¹⁵. Non si può nemmeno negare che la figura del conte occupi un posto rilevante nella cronachistica ebraica delle persecuzioni, fatto che certifica la centralità del suo ruolo in questo evento storico, o perlomeno la risonanza delle sue gesta nelle comunità ebraiche medievali³¹⁶, e non solo. La cronaca di Eccheardo d'Aura, infatti, lo descrive come un uomo dalla pessima reputazione che si era eretto a paladino della fede cristiana in seguito ad una rivelazione, proprio come Saulo³¹⁷. Eccheardo, tuttavia, non specifica la natura di questo intervento divino nella vita di Emicho³¹⁸, anche se riporta la leggenda secondo la quale egli non fosse veramente morto dopo il suo ritorno a casa in seguito alla sconfitta in Ungheria, ma che visse nascosto in una montagna nei pressi di Worms³¹⁹.

Alcune aspettative escatologiche, quindi, sono riscontrabili nei resoconti e nelle fonti riguardanti la prima crociata. Tuttavia, esse non si riconoscono solo nel contesto di queste prime spedizioni armate verso Gerusalemme. La riconquista islamica della Città Santa nel 1187 riportò in auge la convinzione che i musulmani fossero l'ultima potenza che i cristiani avrebbero dovuto abbattere prima che l'Anticristo si manifestasse³²⁰. A questo proposito, vale la pena soffermarsi brevemente su una figura di spicco della riflessione escatologica cristiana tra XII e XIII secolo: Gioacchino da Fiore (1135-1202), abate calabrese che elaborò una visione del mondo e della storia destinata ad avere grande successo e influenza nei decenni e nei secoli successivi alla sua morte³²¹. La dottrina di Gioacchino,

³¹³ Flori (2007:264). L'episodio, presentato come una punizione per gli attacchi subiti dagli ebrei in Europa, è narrato anche nel *Sefer Zekirah* di R. Efraim di Bonn, una delle cronache ebraiche delle crociate. Vd. Eidelberg, Shlomo, *The Jews and the Crusaders: The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1977, pp. 70-71. Sul *Sefer Zekirah*, vd. sotto, p. 135.

³¹⁴ Cfr. Stow (2001:916).

³¹⁵ Si veda Riley-Smith (1984:60) per una considerazione analoga.

³¹⁶ Questa è, in definitiva, anche la conclusione a cui giunge Stow (2001), il quale, pur ridimensionando il ruolo storico svolto da Emicho, ne riconosce la centralità duratura nella rielaborazione letteraria delle persecuzioni.

³¹⁷ Si vedano anche le riflessioni di Stow (*ibidem*, p. 917, n. 19) e di Riley-Smith (1984:60-61).

³¹⁸ *Hierosolymita* 20. Si veda il testo in traduzione inglese in Chazan (2009:306).

³¹⁹ Cohn (2000 [1957]:82-83). Vd. MGH SS, vol. VI, Hannover, 1844, p. 261 (anno 1123). La morte di Emicho, secondo Eccheardo, sarebbe invece avvenuta nel 1117 (vd. *ibidem*, p. 253).

³²⁰ Flori (2007:285-87).

³²¹ Per un'introduzione a Gioacchino da Fiore e una bibliografia a lui dedicata, si veda Potestà; Rizzi (2012:483-87). Si veda anche Tagliapietra, Andrea (ed.), *Gioacchino da Fiore. Sull'Apocalisse*, Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore,

plasmata attraverso un'analisi innovativa delle Sacre Scritture, rappresentò un ulteriore allontanamento dall'operazione anti-escatologica agostiniana, nella misura in cui essa rimise al centro della vita cristiana l'attesa per il ritorno di Cristo alla fine dei tempi³²².

La storia, secondo Gioacchino, poteva essere divisa in tre stati, assimilati alle tre persone della trinità: quello del Padre, corrispondente alla storia di Israele narrata nell'Antico Testamento; del Figlio, ossia la storia della Chiesa; e dello Spirito Santo, un'epoca di pace e di giustizia, purificata dal male, che avrebbe alla fine condotto all'*eschaton*. L'abate calabrese era convinto di vivere alle soglie di quest'ultimo stato, ed era quindi attento ai segni che avrebbero preannunciato l'inizio di questa nuova epoca per la Chiesa. Basandosi soprattutto sugli ultimi capitoli dell'*Apocalisse* giovannea – interpretati non più, come voleva Agostino, in maniera spirituale ed ecclesiologica, ma come una descrizione dei tempi escatologici – Gioacchino aveva individuato nelle sette teste del drago cinque re malvagi che si erano succeduti nel corso della storia, uno che imperversava in quel momento, e uno ancora di là da venire. La sesta testa rappresentava così Saladino, grande avversario dei cristiani in Terrasanta. Dopo il suo regno sarebbe giunta la settima testa, ossia l'Anticristo, a capo di schiere di eretici e musulmani decisi a combattere contro le forze del bene rappresentate dai cristiani³²³. Dio stesso sarebbe però intervenuto per sconfiggere questo primo Anticristo, inaugurando così il terzo stato, quello dello Spirito, il quale sarebbe poi terminato con una battaglia contro un secondo Anticristo, Gog, rappresentato dalla coda del drago di *Apocalisse* 12,4. La vittoria finale della Chiesa contro questo nuovo nemico avrebbe decretato la fine della Storia³²⁴.

La riflessione gioachimita si intreccia quindi con gli eventi della conquista islamica di Gerusalemme nel 1187 e della terza crociata, tanto più che, secondo una fonte, l'abate incontrò a

2018 (prima ed. 1994). Per un'edizione critica di quest'opera, vd. Patschovsky, Alexander; Selge, Kurt-Victor (hrsg.), *Joachim von Fiore. Expositio super Apocalypsim et opuscola adiacentia*, Teil 1, MGH, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2020.

³²² Gioacchino condivideva con Agostino la critica verso coloro che ritenevano che il regno inaugurato dal ritorno di Cristo sulla Terra sarebbe durato esattamente mille anni. Tuttavia, se il vescovo di Ippona aveva interpretato questo millennio come il tempo della Chiesa, Gioacchino tentò di riaffermarne la portata escatologica, identificandolo come il periodo che sarebbe intercorso tra il primo e il secondo Anticristo, tema su cui tornerò a breve. Per il testo dell'*Expositio in Apocalypsim* in cui Gioacchino affronta questo tema, vd. Potestà; Rizzi (2012:529, n. 93).

³²³ Nell'*Expositio in Apocalypsim*, i sette re in questione sarebbero stati Erode, Nerone, Costanzo, Cosroe, un imperatore germanico, Saladino e l'Anticristo. Va detto che Gioacchino aggiustò a più riprese questa lista. Nel libro introduttivo all'*Expositio*, infatti, Muhammad e Melsemuto (probabilmente il fondatore della dinastia degli Almohadi) presero il posto di Cosroe e dell'imperatore germanico. Ad ogni modo, la modifica principale a questa lista di nemici della Chiesa fu applicata da Gioacchino in seguito alla conquista islamica di Gerusalemme nel 1187. Prima di quell'evento, infatti, da un sermone dell'abate calabrese emerge l'identificazione delle ultime tre teste del drago con l'imperatore Enrico II, il comandante dei dieci re e il nuovo Haman, che avrebbe rappresentato gli eretici. La caduta della Città Santa nelle mani dei musulmani avrebbe però condotto Gioacchino a rivedere la sua lista in modo da accentuare il pericolo islamico nei confronti della Chiesa. Cfr. Potestà; Rizzi (2012:491, n. 3).

³²⁴ Per la dottrina dei due Anticristi, a suo modo rivoluzionaria in ambito cristiano, vd. Manselli, Raoul, "Il problema del doppio Anticristo in Gioacchino da Fiore", in Id., *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo: Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo bassomedievali*, Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1997, pp. 509-532 [originariamente in Hauck, Karl; Mordek, Hubert (hrsg.), *Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter. Festschrift für Heinz Löwe zum 65. Geburtstag*, Köln-Wien, 1978, pp. 427-449]; Lerner, Robert, "Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore", in *Speculum* 60.3 (1985), pp. 553-70.

Messina Riccardo I d'Inghilterra, in partenza per la Terrasanta, e gli espose la sua dottrina, assicurandogli la vittoria. Stando a quanto narra Ruggero di Howden (? – 1201), che registrò l'incontro tra i due, il sovrano fu molto colpito dalle idee di Gioacchino, il quale sosteneva una visione dell'Anticristo molto diversa da quella a cui Riccardo era abituato. Il nemico della Chiesa, secondo il religioso calabrese, non sarebbe stato di origine ebraica, né si sarebbe rivelato in Oriente, ma era con tutta probabilità un eretico già nato in Occidente, e più precisamente a Roma³²⁵.

Interessante, ai fini del nostro discorso, è anche l'atteggiamento di Gioacchino nei confronti degli ebrei. La negazione dell'ebraicità dell'Anticristo dà già in partenza la misura del diverso approccio dell'abate nei loro confronti: gli ebrei non venivano da lui dipinti come nemici irriducibili dei cristiani, e in quanto tali dannati, ma, al contrario, Gioacchino era convinto che essi si sarebbero convertiti all'avvento del terzo stato, ossia in un periodo compreso, secondo i suoi calcoli, tra il 1200 e il 1260. Quegli ebrei che sarebbero stati ingannati dall'Anticristo e che si sarebbero uniti alle sue schiere sarebbero stati solamente degli ebrei "deviati", mentre la maggior parte del popolo giudaico avrebbe riconosciuto la verità del cristianesimo grazie alla predicazione di alcuni monaci, ispirati dallo Spirito Santo. Analogamente, coloro che anticamente avevano accusato Gesù davanti a Pilato non erano che una minoranza del popolo ebraico, il quale non poteva quindi essere accusato *in toto* di deicidio³²⁶.

È probabilmente in quest'ottica che Gioacchino scrisse una delle sue opere minori, l'*Adversus Iudeos*³²⁷, che non va inteso come un'opera polemica antiggiudaica, ma come un invito rivolto agli ebrei a considerare come validi gli assunti del cristianesimo in vista della prossima conversione³²⁸. L'abate calabrese si discosta così da quella tendenza profondamente ostile nei confronti degli ebrei che caratterizzava gli intellettuali che l'avevano preceduto e quelli a lui coevi, negando soprattutto l'accusa di deicidio che, come si è visto, veniva mossa loro sempre più frequentemente³²⁹. A questo atteggiamento nei confronti degli ebrei va probabilmente connessa l'accusa rivolta a Gioacchino di essere egli stesso di origine ebraica. Fu in particolare l'abate Goffredo di Auxerre (1115 ca. – dopo il 1188) a descrivere Gioacchino come un individuo che portava avanti un nuovo genere di profezia e che, "educato per molti anni nel giudaismo, sembra non averlo vomitato a sufficienza"³³⁰. L'accusa

³²⁵ Per il testo latino, la traduzione italiana e un'introduzione alla fonte in questione, tratta dalle *Gesta regis Ricardi* di Ruggero di Howden, si veda Potestà; Rizzi (2012:483-95).

³²⁶ Sapir Abulafia, Anna, "The conquest of Jerusalem: Joachim of Fiore and the Jews", in Bull, Marcus; Housley, Norman (ed.), *The Experience of Crusading, vol. 1: Western Approaches*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 127-146, qui pp. 127-128.

³²⁷ Per le diverse ipotesi sulla datazione di quest'opera, vd. Sapir Abulafia (*ibidem*, p. 131). Per un'edizione dell'opera, si veda Frugoni, Arsenio (ed.), *Adversus Iudeos di Gioacchino da Fiore*, Fonti per la storia d'Italia 95, Roma, 1957.

³²⁸ Vd. Iiritano, Massimo, "Gioacchino da Fiore e l'ebraismo", in *Florensia: Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti XIII-XIV* (1999-2000), pp. 139-158. Vd. anche Sapir Abulafia (*ibidem*, p. 133-34).

³²⁹ Sapir Abulafia (*ibidem*, p. 140).

³³⁰ Iiritano (1999-2000:141), che, per il testo della predica in cui Goffredo di Auxerre pronuncia queste parole, rimanda a Grundmann, Herbert, *Gioacchino da Fiore. Vita e opere*, a cura di Gian Luca Potestà, Roma: Viella, 1997, pp. 198-

che venne mossa al religioso calabrese riguardava anche quasi certamente il suo approccio alle cose ultime, che, come si è visto, si distanziava tanto dalla dottrina agostiniana quanto dalla nascente teologia scolastica³³¹.

Oltre alla conquista di Gerusalemme da parte di Saladino e alla terza crociata, un rinnovato vigore nelle attese escatologiche si percepì anche nel contesto della quinta spedizione armata (1217-1221). In occasione dell'assedio di Damietta, in Egitto, i soldati vennero infatti spronati a portare avanti la loro missione dalla lettura di due testi escatologici. Il primo è la cosiddetta *Profezia del figlio di Agap*, un testo verosimilmente composto originariamente in arabo, poi tradotto in latino, occitano e francese e conservato in diversi manoscritti databili tra il XIII e il XIV secolo³³². Questa profezia è particolarmente interessante ai fini del mio lavoro perché dimostra come la battaglia nella piana di Acri, di cui si tratta abbondantemente anche in alcuni dei testi ebraici che andrò a considerare³³³, trovi facilmente posto nella narrazione escatologica. La profezia tratta della fine del regno dei califfi, ossia dei “seguaci dell'esecrabile Maometto”, che sarà accompagnata da una serie di catastrofi che investiranno varie città. Una di queste, Acri, sarà il teatro di una cruenta battaglia e di uno spargimento di sangue senza precedenti³³⁴. Qui siamo evidentemente di fronte a una descrizione degli eventi accaduti durante la terza crociata: si parla di un “grande re”, da identificare con Filippo di Francia, che verrà aiutato da un altro sovrano, il quale catturerà la città, ne massacrerà gli abitanti, ma poi fallirà nel tentativo di riconquistare Gerusalemme. Si tratta certamente di Riccardo I Cuor di Leone e della sua crociata del 1191. Viene descritto poi un re con uno stendardo giallo: Saladino³³⁵. La profezia continua con la narrazione di ciò che accadrà ventinove anni dopo, ossia nel 1220, nel contesto appunto della quinta crociata, della campagna dei cristiani in Egitto e della conquista di Damietta, per concludersi con la descrizione dell'arrivo dell'Anticristo e, infine, del Giorno del Signore. La profezia in questione, assieme al secondo scritto escatologico di cui sopra, la cosiddetta *Apocalisse araba di*

199.

³³¹ Vd. Iiritano (*ibidem*).

³³² Cfr. Weber, Benjamin, “Damiette, 1220: La cinquième croisade et l'*Apocalypse Arabe de Pierre* dans leur contexte nilotique”, in *Médiévales* 79 (2020/2), pp. 69-90, qui p. 73. Il testo è stato edito nelle sue diverse versioni da Reinhold Röhrich in *Quinti Belli Sacri Scriptores Minores*, Ginevra: Fick, 1879, pp. 214-228. Una parziale traduzione del testo si trova in McGinn (1979:153-154). Anche Shachar (2021:159-164) si è soffermato su questo testo, escludendo però la possibilità che l'originale fosse in arabo. Secondo lo studioso, infatti, “it is quite likely that the text was actually composed by a French-speaking Christian who chose to invoke the authority of a Muslim simply in order to amplify the credibility of his own work” (*ibidem*, p. 160).

³³³ Vd. sotto, pp. 173 e segg.

³³⁴ Shachar (2021:161) cita esplicitamente dei cavalli che affondano nel sangue a seguito della battaglia, argomento che gli consente di creare un parallelo con l'analogia immagine che si ritrova nella *Pregghiera* e negli altri testi che verranno esaminati più avanti. Tuttavia, la versione in antico francese a cui lui stesso fa riferimento, oggetto dell'edizione di Röhrich, non menziona in alcun modo dei cavalli, ma recita: “tes maisons seront arousées du sanc des occises gens” (Röhrich, p. 217). La lezione “maisons” (“case”) è confermata anche dalla versione latina, che ha “domus” (p. 216).

³³⁵ Shachar (2021:161).

*Pietro*³³⁶, svolse un ruolo fondamentale nel contesto della quinta crociata, spronando i crociati a non cedere alle allettanti offerte dei comandanti musulmani e a perseverare nei loro sforzi di conquista dell'Egitto³³⁷.

Un altro ambito di ricerca interessante per la relazione tra crociate, aspettative escatologiche e rapporti ebraico-cristiani riguarda la letteratura escatologica armena medievale. Non è questo ovviamente il luogo in cui entrare nei dettagli di questa tematica³³⁸, ma alcune considerazioni meritano di essere perlomeno accennate. Tra XI e XIII secolo, nei regni armeni della Cilicia si (ri)elaborarono alcune apocalissi storiche, come la *Visione di Nersēs*, il *Sermone sull'Anticristo*, la *Profezia di Agaton*, *Sulla fine del mondo* di Agatangel e il *Consiglio* di Vardan Aygekc'i³³⁹. Per il nostro discorso, alcuni di questi testi sono interessanti per diversi motivi. Innanzitutto, gli accenni alle crociate, con la conquista di Gerusalemme da parte dei franchi e il loro aiuto nei confronti dei regni armeni pressati dai Selgiuchidi, vengono presentati in chiave escatologica³⁴⁰. Anche qui, importante è la figura dell'imperatore romano dei tempi finali, che giungerà a Gerusalemme e deporrà la sua corona sul Golgota, prima dell'avvento dell'Anticristo³⁴¹. Quest'ultimo viene dipinto, in alcuni testi, come il figlio di Satana e di una vergine, mentre in altri è il frutto dell'unione tra un uomo adultero e una donna dedita alla fornicazione. Il dato interessante è che in questi ultimi testi il padre dell'Anticristo è chiamato (H)ṛo(v)melay/Hṛomelas, il che, per assonanza, ha fatto pensare ad Armilos, l'Anticristo dell'escatologia ebraica medievale³⁴². Anche nei testi armeni, ad ogni modo, il nemico dei tempi finali è connesso con gli ebrei e la tribù di Dan. Gli ebrei, in particolare, inizialmente lo accoglieranno come loro Messia, facendosi ingannare dai suoi falsi miracoli. Tuttavia, in alcuni testi, gli ebrei si renderanno presto conto dell'inganno e rinnegheranno l'Anticristo, convertendosi al

³³⁶ Su questa apocalisse si veda Grypeou, Emmanouela, "Kitāb al-majāl", in Thomas, David; Mallett, Alex (eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 5*, Leiden; Boston: Brill, 2013, pp. 632-637. Ringrazio la prof.ssa Grypeou per le preziose indicazioni fornitemi sui due testi in questione. Sull'*Apocalisse araba di Pietro* vd. anche Roggema, Barbara, "Biblical Exegesis and Interreligious Polemics in the Arabic *Apocalypse of Peter – The Book of the Rolls*", in Thomas, David (ed.), *The Bible in Arab Christianity*, Leiden; Boston: Brill, 2007, pp. 131-150; Shachar (2021:164-166).

³³⁷ Cfr. Weber (2020). Si veda anche Flori (2007:338-354).

³³⁸ Su questo tipo di letteratura si veda Bardakjian, Kevork B.; La Porta, Sergio (eds.), *The Armenian Apocalyptic Tradition: A Comparative Perspective*, Leiden; Boston: Brill, 2014.

³³⁹ Su questi testi si veda Bardakjian; La Porta (*ibidem*); Pogossian, Zaroui, "Jews in Armenian Apocalyptic Traditions of the 12th century: a Fictional Community or New Encounters?", in Brandes, Wolfram et al. (eds.), *Peoples of the Apocalypse: Eschatological Beliefs and Political Scenarios*, Berlin; Boston: Walter De Gruyter, 2016, pp. 145-192.

³⁴⁰ Su questo tema si vedano anche Thomson, Robert W., "The Crusaders through Armenian Eyes", in Laiou, Angeliki E.; Mottahedeh, Roy Parviz (eds.), *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Washington D.C.: Dumbarton Oaks, 2001, pp. 71-82; MacEvitt, Christopher, "The *Chronicle* of Matthew of Edessa: Apocalypse, the First Crusade, and the Armenian Diaspora", in *Dumbarton Oaks Papers* 61 (2007), pp. 157-181.

³⁴¹ Sulla figura dell'Ultimo Imperatore nella letteratura escatologica medievale armena si veda Pogossian, Zaroui, "The Last Emperor or the Last Armenian King? Some Considerations on Armenian Apocalyptic Literature from the Cilician Period", in Bardakjian; La Porta (2014), pp. 457-503.

³⁴² Pogossian (2016:172).

cristianesimo e subendo un feroce martirio. Secondo Zaroui Pogossian, questa rielaborazione della funzione degli ebrei alla fine dei tempi sarebbe legata alla convivenza e alla mutua percezione di ebrei e armeni nella Cilicia del XII secolo³⁴³.

Riassumendo, i testi apocalittici armeni si inseriscono in un quadro di interpretazione escatologica dell'arrivo dei crociati in Anatolia e nel Vicino Oriente. L'importante presenza degli ebrei nel racconto apocalittico, oltre che alla probabile influenza dell'escatologia ebraica medievale sulla letteratura armena, percepibile nel nome del padre dell'Anticristo (Hromelay/Armilos), rendono conto del carattere interreligioso del fermento apocalittico scatenato dall'arrivo dei franchi. La letteratura apocalittico-escatologica, ancora una volta, si rivela essere uno spazio di incontro tra diverse culture e tradizioni religiose, tanto più in quei testi che furono redatti in un periodo come quello delle crociate, in cui il Vicino Oriente divenne teatro di incontri e scontri tra ebrei, musulmani e cristiani delle più diverse confessioni.

L'elemento escatologico, quindi, era ben presente nel contesto esteso delle crociate, anche se non necessariamente nei discorsi dei pontefici e dei predicatori che, nelle più varie occasioni, promuovevano le spedizioni in Terrasanta. Come si è cercato di dimostrare, è quindi probabile che il fervore escatologico che accompagnò i movimenti crociati avesse come conseguenza gli attacchi ai danni delle comunità ebraiche europee, nella misura in cui la conversione degli ebrei al cristianesimo era avvertita come un elemento fondamentale dei tempi ultimi³⁴⁴. A ciò va aggiunta la convinzione che gli ebrei si sarebbero uniti alle schiere dell'Anticristo.

È altrettanto possibile, se non altamente probabile, che, a prescindere dalle persecuzioni, le tematiche escatologiche giungessero alle orecchie degli ebrei europei e che alcuni di questi, già testimoni di movimenti di cristiani intenzionati a conquistare Gerusalemme, assimilassero il loro fervore escatologico e ne fossero influenzati nella produzione e diffusione di testi apocalittico-escatologici. Se si considerano le crociate come movimenti di carattere in parte escatologico, si può tentare di applicare loro lo schema proposto da Albert I. Baumgarten a proposito dei movimenti millenaristici e di comprendere come un certo fervore apocalittico agisse anche su alcuni elementi delle società ebraiche dell'epoca³⁴⁵. Dopo la prima fase di insorgenza del messaggio escatologico,

³⁴³ Pogossian (*ibidem*, pp. 184-192).

³⁴⁴ Vd. anche Chazan (2009). Lo studioso ha comunque osservato come non sia opportuno attribuire a tutti i partecipanti ai primi movimenti crociati lo stesso fervore millenaristico, che lui tende a ritrovare piuttosto in quella massa di popolani che si avventarono sugli ebrei aškenaziti, o comunque nei loro capi. Per la definizione di "millenarismo", Chazan si rifà a McGinn (1979:29), il quale, basandosi abbondantemente su Norman Cohn, definisce il millenarismo come "a particular type of salvationism which always pictures salvation as collective, terrestrial, imminent, total, and miraculous". A questa definizione, Chazan aggiunge il fatto che il millenarismo tenderebbe a mettere da parte gli aspetti più oscuri dell'apocalittica per concentrarsi su quelli più positivi e edificanti.

³⁴⁵ Baumgarten, Albert I., "Four Stages in the Life of a Millennial Movement", in O' Leary, Stephen D.; McGhee, Glen S. (eds.), *War in Heaven/Heaven on Earth: Theories of Apocalyptic*, London; Oakville: Equinox, 2005, pp. 61-74.

inizia lo stadio della ricerca dei segni della fine. Secondo Baumgarten, è in questo frangente che l'entusiasmo millenaristico può anche travalicare i confini culturali e religiosi e riverberarsi su comunità diverse. È quindi possibile che ciò sia avvenuto anche nel contesto delle crociate, le cui aspettative escatologiche potrebbero aver influenzato alcune personalità ebraiche già impegnate nell'indagine sulla fine dei tempi, le quali avrebbero ripreso testi apocalittico-escatologici di epoche precedenti e li avrebbero rielaborati in maniera da attualizzarli e da renderli di nuovo fruibili alla luce delle circostanze del momento³⁴⁶.

Alla luce dell'analisi portata avanti sinora, è opportuno rivolgere la nostra attenzione alle aspettative escatologiche ebraiche nel medioevo, concentrandoci soprattutto nel periodo che va dall'XI secolo in avanti.

3.2 L'escatologia ebraica medievale

A partire dal XII secolo, e soprattutto nel XIII, si assiste alla proliferazione di testi apocalittico-escatologici in ebraico (ma anche in giudeo-arabo), traditi in manoscritti recuperati sia nella Genizah del Cairo che in ambito europeo. Va detto, naturalmente, che per il periodo precedente vi è scarsità di testimonianze manoscritte, principalmente per il fatto che non sono stati fatti ritrovamenti in questo senso. Gran parte del materiale ebraico anteriore al Mille è infatti andato perduto. Ad ogni modo, è rilevante come i testi di cui mi occupo in questo lavoro venissero rielaborati e redatti soprattutto tra XI e XIII secolo. Alcuni di questi riportano riferimenti abbastanza espliciti ad eventi accaduti durante le crociate, come si vedrà più avanti³⁴⁷. È necessario però, prima di tutto, inquadrare questi scritti nel loro contesto storico e letterario.

Nonostante la comune appartenenza al genere apocalittico-escatologico, i testi che andrò a prendere in considerazione in questo lavoro poco hanno a che vedere con la produzione apocalittica ebraica più ampiamente nota, ossia quella elaborata tra il periodo del Secondo Tempio e l'inizio dell'era cristiana. Come già accennato sopra, la prima differenza sostanziale sta nel fatto che solo in pochi casi ci troviamo di fronte ad "apocalissi" nel vero senso del termine, ossia a rivelazioni esposte ad un personaggio eminente della storia di Israele, come ad esempio Enoc, grazie alla mediazione di un essere sovraumano, solitamente un angelo. Nella maggior parte dei casi abbiamo invece a che vedere con midrašim aggadici, narrazioni escatologiche, elenchi di segni che porteranno all'*eschaton*.

³⁴⁶ Baumgarten (*ibidem*) completa il suo schema con altre due fasi, quella in cui si "alza la posta" (i seguaci del movimento vengono obbligati ad accettare i rischi che la loro scelta comporta), e, infine, quella del fallimento, che porta a due conseguenze contrapposte: da una parte la disillusione, e dall'altra la negazione di quanto accaduto e il rilancio delle proprie aspettative (dissonanza cognitiva).

³⁴⁷ Vd. in particolare il capitolo "I riferimenti alle crociate nella letteratura escatologica ebraica".

Non mancano comunque anche esempi di produzioni letterarie che possiamo definire senz'altro “apocalissi”. I *Segreti* e la *Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i* sono fra questi. Lo schema, in effetti, ricalca quello dei testi apocalittici più antichi: un personaggio rilevante per il passato ebraico, in questo caso appunto R. Šim'on b. Yoḥa'i, riceve una rivelazione sul futuro escatologico di Israele, rivelazione mediata da un arcangelo, Meṭatron, e ottenuta in seguito a un periodo prolungato di pratiche ascetiche e di preghiera. Ad ogni modo, anche questa ricostruzione presenta dei problemi, su cui avrò modo di ritornare.

Il secondo punto di distanziamento tra i testi escatologici medievali e quelli antichi è proprio la scarsa, o addirittura nulla, continuità letteraria tra le due produzioni. I pochi elementi di continuità che si possono riscontrare sembrano fare parte di un comune bagaglio della tradizione ebraica tardo-antica e medievale, piuttosto che rappresentare un collegamento diretto all'interno del genere apocalittico-escatologico. Ad esempio, nell'ambito della periodizzazione del tempo escatologico, il *topos* della settimana escatologica che ritroviamo in diversi testi medievali deriva quasi certamente dal trattato talmudico *Sanhedrin* (*bSanh.* 97a), il quale, per questo preciso elemento, sembra rifarsi a sua volta ad una esegesi dei libri di *Geremia* e di *Daniele*, e non alla letteratura escatologico-apocalittica antica. Il fatto che una simile riflessione si ritrovi anche, ad esempio, in *2Baruch* (*Apocalisse siriana di Baruch*) 26-28 (datata tra il 70 e il 132 e.v.)³⁴⁸, non testimonia a favore della dipendenza letteraria diretta di *bSanh.* da questo testo³⁴⁹.

In altri termini, non sembra che gli anonimi autori e redattori ebraici di testi escatologici medievali utilizzassero il cosiddetto *Pentateuco Enochico* (*1Enoc*), *4Ezra*, *2Baruch* e tutti gli altri prodotti letterari che possiamo definire apocalittica extra-canonica, come anche i *pešarim* e i *midrašim* escatologici qumranici. L'aggettivo “extra-canonico”, per quanto controverso già per la difficoltà di definire cosa fosse realmente “canonico” in epoca antica, è qui piuttosto appropriato, avendo noi a che fare con testi medievali, e quindi prodotti in un periodo in cui la scuola di pensiero rabbinica, l'unica rimasta³⁵⁰, aveva già stabilito un canone³⁵¹. Infatti, l'unico testo “apocalittico” a cui si fa costante riferimento nei nostri scritti e che viene anche abbondantemente citato è *Daniele*. Per il resto, si fa abbondantemente uso di alcuni *topoi* presenti nella letteratura profetica, come il

³⁴⁸ Vd. il testo in Sacchi, Paolo (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento, volume secondo*, Novara: UTET, 2013 (prima ed. 1989), p. 191

³⁴⁹ Si vedano le mie riflessioni in Crestani (2020:298-300).

³⁵⁰ Non considero qui la tradizione caraita, che si pone essenzialmente come negazione della supremazia e della visione del mondo rabbiniche. Sui caraiti e sul loro ruolo niente affatto marginale nella società ebraica medievale, vd. Rustow, Marina, “The Qaraites as Sect: The Tyranny of a Construct”, in Stern, Sacha (ed.), *Sects and Sectarianism in Jewish History*, Leiden; Boston: Brill, 2012, pp. 149-186. Si veda anche Rustow (2008).

³⁵¹ La Bibbia rabbinica è essenzialmente quella farisaica, composta da ventiquattro libri. I diciannove libri profetici e gli Scritti sono elencati in una *barayta* del Talmud babilonese (*Baba batra* 14b). A questi vanno ovviamente aggiunti i cinque libri della Torah. Per un'introduzione al tema del canone rabbinico, vd. Ognibeni, Bruno, “Bibbia ebraica e Antico Testamento cristiano”, in Merlo (2008), pp. 19-33.

“germoglio di Iesse” per indicare il Messia³⁵² e il concetto di “resto santo”³⁵³, ma anche nel Pentateuco, in particolare nelle vicende legate all’Esodo, viste come la prima redenzione sperimentata da Israele. Ecco che allora la liberazione dal potere egiziano viene letta come il prototipo della salvezza operata dal Messia nei confronti degli israeliti soggiogati dalle nazioni³⁵⁴, mentre i quarant’anni nel deserto assurgono a modello del periodo di purificazione che attende Israele all’approssimarsi dell’era messianica³⁵⁵.

La tradizione rabbinica si impose dopo la prima guerra giudaica e la distruzione del Tempio del 70 e.v. Essa rimase poi a tutti gli effetti l’unica corrente ebraica dopo la disfatta della seconda guerra giudaica, quando anche il gruppo degli zeloti, fautori di una politica più aggressiva nei confronti del potere di Roma, venne annientato. Fu proprio il fallimento di questa fazione armata, capeggiata da Šim’on bar Kokhba, riconosciuto da alcuni (tra cui R. ‘Aqiva) come il Messia che avrebbe liberato Israele dal giogo romano, a decretare la fine temporanea di una tendenza messianica attiva nel giudaismo, così come l’insorgere di una diffusa diffidenza nei confronti della speculazione escatologica sui tempi e i modi di inizio dell’era messianica³⁵⁶.

Ad ogni modo, se pure scoraggiata e a volte addirittura apertamente ostacolata, la speculazione messianica, assieme alla produzione di testi escatologici, non tramontò con l’insorgere del rabbinismo³⁵⁷: le aspettative utopiche di restaurazione del regno di Israele per mano del Messia continuarono ad alimentare un certo pensiero escatologico, in una maniera tuttavia molto ambigua e sempre finalizzata a scoraggiare qualsiasi impulso di messianismo attivo. Infatti, più vaghi erano i criteri riguardanti l’era messianica, più improbabile era che le persone identificassero il proprio tempo come quello finale e seguissero gli pseudo-messia che di tanto in tanto emergevano. In tal modo, come si è visto anche sopra, si metteva in guardia dal voler accelerare l’avvento dell’era messianica ribellandosi alle nazioni dominatrici³⁵⁸.

³⁵² Vd. Is 4,2; Ger 23,5; 33,15; Zc 3,8; 6,12. Nei testi profetici, il “germoglio” indica il re Davide e la sua dinastia, in particolare Zorobabele. Questo elemento viene poi a identificare il Messia ben David. Vd. Russell, David S. *L’apocalittica giudaica (200 a.C. – 100 d.C.)*, Brescia: Paideia, 1991 (ed. or. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Philadelphia: Westminster, 1964), pp. 372-376.

³⁵³ Vd. Am 5,15; Is 4,3; 10;19-21. A seguito della conquista del regno del nord da parte degli assiri nel 722 a.e.v. e della deportazione dei suoi abitanti, in ambito profetico si formulò l’idea che il Signore scremasse e vagliasse il suo popolo alla ricerca di una porzione di santi e di puri, un “resto”, appunto.

³⁵⁴ Vd. Idel, Moshe, “Jewish Apocalypticism: 670-1670”, in McGinn, Bernard (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism. Volume 2: Apocalypticism in Western History and Culture*, New York, The Continuum Publishing Company, 1999, pp. 204-237, qui p. 208.

³⁵⁵ Vd. sopra, p. 52.

³⁵⁶ Cfr. Capelli (2005:43-45).

³⁵⁷ Vd. Stemmerger, Günter, “Das Fortleben der Apokalyptik in der rabbinischen Literatur”, in Vivian, Angelo (Hrsg.), *Biblische und Judaistische Studien: Festschrift für Paolo Sacchi*, Frankfurt a.M.: Lang, 1990, pp. 335-347. Stemmerger ha comunque ipotizzato una qualche continuità tra il pensiero apocalittico antico e quello rabbinico. A mio modo di vedere, tuttavia, si tratta piuttosto di una comunanza di temi di riflessione più che di effettiva sopravvivenza di prodotti letterari del periodo del Secondo Tempio.

³⁵⁸ Funkenstein (1993:78-79). Cfr. anche il midraš *Cantico Rabba* 2,18, in cui si afferma che Dio implorò Israele di non ribellarsi alle nazioni del mondo, ma chiese anche a queste nazioni di non opprimere ulteriormente il suo popolo,

La letteratura apocalittica antica, quindi, smise sostanzialmente di circolare nel mondo ebraico, e alcuni dei suoi prodotti sopravvissero solo in particolari tradizioni cristiane, come quella etiopica. Tutto quello su cui gli autori e i redattori ebrei più sensibili alle tematiche escatologiche si potevano basare erano così il libro di *Daniele*, alcuni versetti di *Isaia*, di *Zaccaria* e di altri profeti, e in generale dei libri biblici che si prestavano ad una lettura messianica, oltre ai targumim e alcuni passaggi di testi rabbinici (i midrašim e il Talmud) che riportavano opinioni di varie autorità a proposito dell'era messianica e dell'*eschaton*, senza tuttavia fornire una dottrina escatologica compiuta e universalmente accettata.

Quanto detto finora cerca di dimostrare come sia inopportuno inserire la produzione apocalittico-escatologica medievale ebraica all'interno del più ampio genere apocalittico che vide la luce nel periodo del Secondo Tempio. È comunque fondamentale sottolineare ancora una volta come una certa tendenza alla speculazione escatologica non sia in definitiva mai totalmente tramontata nell'ebraismo. Evidentemente, questo tipo di produzione letteraria rispondeva all'esigenza sociale di interpretare quanto accadeva davanti agli occhi degli autori e redattori di questi testi come parte di un piano divino teso verso la salvezza. Nonostante, infatti, le autorità rabbiniche tendessero in qualche modo a limitare questo tipo di speculazione e a pensare all'era messianica come a qualcosa di innegabile ma di non indagabile³⁵⁹, alcuni elementi all'interno delle società ebraiche sparse attorno al Mediterraneo sentivano evidentemente il bisogno di allontanarsi da questa visione del mondo e del futuro e di leggere quanto avveniva davanti a loro in chiave messianico-escatologica. Ciò non significa automaticamente che lo scopo della letteratura che veniva in questo modo prodotta fosse quello di promuovere l'insorgenza di movimenti messianici attivi. Al contrario: come ho cercato di dimostrare sopra, la letteratura apocalittico-escatologica, soprattutto medievale, non si distingueva, in quanto a scopo, da quella che, da parte rabbinica, scoraggiava un tipo di messianismo militante e attivamente ostile nei confronti dei poteri dominanti, cristiani o islamici che fossero. Anzi, essa cercava di fornire elementi ermeneutici per leggere la realtà come totalmente dipendente dalla volontà di Dio, il quale sarebbe intervenuto per la redenzione del suo popolo senza che quest'ultimo si lanciasse in sconosciute guerre messianiche dall'esito irrimediabilmente catastrofico.

L'attenzione degli studiosi nei confronti dell'escatologia medievale *tout court* si è storicamente concentrata sulle attese e le credenze da parte cristiana. Studi a loro modo rivoluzionari e discussi come quelli di Norman Cohn, pur inserendo e comprendendo i testi e le manifestazioni di stampo apocalittico in un filone escatologico che affonda le sue radici nelle aspettative da parte ebraica, si

altrimenti la Fine sarebbe giunta prima del tempo prefissato. Vd. anche Capelli (2005:38).

³⁵⁹ Questo atteggiamento è stato definito da Capelli (2005:46-54) come "messianismo sullo sfondo".

sono poi focalizzati principalmente sul mondo cristiano³⁶⁰. Anche il già citato e importante lavoro di Jean Flori ha il suo fulcro nell'indagine dei testi e delle aspettative escatologiche dei cristiani medievali nel loro incontro-scontro con l'Islam³⁶¹. Tuttavia, anche l'appena menzionato mondo islamico, e ancor più quello ebraico, hanno prodotto nel Medioevo interessanti esempi di testi apocalittico-escatologici, che vanno necessariamente presi in considerazione al fine di ottenere un quadro più ampio possibile sulla produzione di testi sulla fine tra la tarda antichità e l'età moderna.

Dopo un periodo di iniziale interesse verso questo tipo di produzione – un'epoca che si sviluppò in maniera alternata tra la seconda metà del XIX secolo con la raccolta di testi midrašici da parte di Adolf Jellinek³⁶² e la metà del XX con il lavoro di Yehudah Even-Šmu'el³⁶³ – l'interesse verso questo tipo di produzione andò indubbiamente scemando. Solo negli ultimi anni si assiste ad un rinnovato vigore negli studi dei testi apocalittici medievali ebraici, grazie soprattutto alla monografia di John C. Reeves, che ha offerto per la prima volta in maniera sistematica un'introduzione e la traduzione in inglese di diversi testi redatti in ebraico indicativamente tra il VII e il XIII secolo³⁶⁴. Reeves, in particolare, ha notato come lo schema degli accadimenti escatologici in ambito ebraico sia quasi sempre esattamente sovrapponibile al modello seguito nei testi di matrice cristiana e islamica. Quella che lui chiama “the Architectonics of Near Eastern Apocalyptic”³⁶⁵ evidenzia come elementi quali il peggioramento delle condizioni dell'umanità nei tempi che precedono l'*eschaton*, lo scontro fra i grandi imperi, l'avvento di Gog e Magog e dell'Anticristo (Armilos e Dajjal nei testi ebraici e islamici), e infine il trionfo del Messia, non solo sono comuni ai prodotti letterari afferenti alle tre tradizioni, ma sono disposti, nella narrazione degli eventi ultimi, quasi esattamente nello stesso ordine. Reeves fornisce due possibili spiegazioni: da una parte il “sostrato biblico” comune alle tre religioni abramitiche, e dall'altra il fenomeno del “commercio testuale”, caratterizzato dall'appropriazione e riplasmazione di prodotti letterari, accentuato anche dalle conversioni di individui che passavano da una religione all'altra portando con sé conoscenze e tradizioni³⁶⁶. Le due opzioni evidentemente non si escludono l'una con l'altra, ma vanno intese come fattori complementari. Tenderei comunque a considerare due ulteriori elementi, ossia la comunicazione interpersonale e il concetto di “controstoria”. Nel primo caso, si tratta di evitare di immaginare le comunità religiose, soprattutto quelle minoritarie in una certa società, come mondi chiusi e non comunicanti. Le persone, pur appartenendo a tradizioni religiose differenti, commerciavano tra di

³⁶⁰ Mi riferisco qui in particolare a Cohn (2000 [1957]).

³⁶¹ Flori (2007).

³⁶² Jellinek (1853-1877).

³⁶³ Even-Šmu'el (Kaufman), Yehudah, *Midrešey Ge'ullah*, Gerusalemme 1954 (terza ristampa 1968).

³⁶⁴ Reeves (2006).

³⁶⁵ Reeves (*ibidem*, pp. 17-18).

³⁶⁶ Reeves (*ibidem*, p. 17).

loro, scambiavano idee, discutevano sulle reciproche convinzioni. A proposito delle relazioni ebraico-cristiane, infatti, va detto che, soprattutto dopo il Mille, lo spazio ebraico in Europa divenne sempre più urbano. Benché gli ebrei tendessero a vivere in comunità o gruppi di grandezza variabile, le loro interazioni con i cristiani, soprattutto per ragioni finanziarie e commerciali, erano all'ordine del giorno³⁶⁷. Non è difficile nemmeno immaginare che singoli individui assistessero a orazioni pubbliche da parte di predicatori itineranti, soprattutto cristiani, come può essere avvenuto durante le crociate in Europa. Tanto più che, in alcuni casi, la predicazione riguardava in particolar modo musulmani ed ebrei, considerati artefici di nefandezze e meritevoli di punizioni e di conversioni forzate. Questo poteva provocare, oltre che paura e incertezza, anche la necessità di rivedere le tematiche escatologiche affrontate in tali discorsi in una chiave ermeneutica accettabile nel proprio contesto culturale. Se, ad esempio, alcuni individui appartenenti ad una comunità ebraica venivano a conoscenza della tradizione cristiana secondo la quale l'Anticristo sarebbe disceso da una delle tribù di Israele e avrebbe ingannato gli ebrei alla fine dei tempi, la reazione sarebbe stata comprensibilmente quella di rivolgere ai cristiani stessi l'accusa di attendere un falso Messia, ricadendo nell'inganno rappresentato da Gesù Cristo e dalla sua presunta messianicità. Come si è visto, siamo qui di fronte a un esempio di quella che può essere definita come "controstoria", la quale va inserita nell'ambito della polemicistica³⁶⁸.

Nei capitoli precedenti ho cercato di dimostrare come il periodo che va dall'inizio del secondo millennio vedesse un peggioramento nei rapporti tra ebrei e cristiani in Europa. Gli attacchi alle comunità ebraiche durante le crociate sarebbero da comprendere all'interno di questo contesto. La necessità escatologica di convertire gli ebrei, e, più tardi, la convinzione che essi si sarebbero uniti alle schiere dell'Anticristo potrebbero aver spinto alcune personalità all'interno del mondo ebraico a trovare risposte sulla situazione presente in testi escatologici antichi, che vennero così copiati e rielaborati in modo da rispondere alle nuove esigenze.

Fin qui ho però considerato i fattori esterni che possono aver provocato, in alcune parti della società ebraica medievale, delle aspettative escatologiche nel contesto delle crociate. Esistono però anche degli elementi per così dire "interni" all'esegesi biblica ebraica che certamente contribuirono a plasmare forti aspettative escatologiche riguardo alla conquista cristiana di Gerusalemme e alla sua caduta successiva in mani islamiche.

Il midraš, in particolare *Genesi Rabbah* 42,4, avverte: "Quando vedrai imperi in conflitto, aspettati i passi del Messia", ossia la serie di tribolazioni che anticiperanno la venuta del redentore di Israele³⁶⁹. Secondo Amos Funkenstein, questo passaggio fu applicato alle guerre tra bizantini e

³⁶⁷ Vd. Veronese (2017).

³⁶⁸ Vd. sopra, p. 38.

³⁶⁹ Il midraš in questione, composto poco dopo il 400 e.v., va compreso in un contesto di forte contrasto con il

persiani nella terra di Israele nella prima metà del VII secolo, e successivamente alle invasioni arabe³⁷⁰. Avraham Grossman, dal canto suo, ipotizza che questo detto potesse fungere da punto di partenza per l'interpretazione escatologica delle maggiori guerre che interessarono il Vicino Oriente tra il VII e il XII secolo³⁷¹. È probabile, quindi, che anche gli scontri tra cristiani e musulmani per il possesso di Gerusalemme e della Terrasanta venissero interpretati escatologicamente alla luce di *Gen. Rab. 42*.

R. Sa'adya Ga'on (882-942), che Shachar definisce come “the founder of medieval systematic apocalyptic contemplation”³⁷², nella sua opera in arabo *Libro delle credenze e delle opinioni (Kitāb al-Amānāt wa'l-I'tiqādāt)*³⁷³ fa esplicito riferimento al fatto che gli edomiti, ossia i romani/cristiani, entreranno in possesso di Gerusalemme immediatamente prima degli eventi escatologici. È opportuno soffermarsi brevemente su questo trattato di Sa'adya Ga'on e sulla sua diffusione in Europa al tempo delle crociate. Oltre alla versione originale in arabo e a quella in ebraico, esiste infatti anche una parafrasi anonima in ebraico dell'intero libro, giunta fino a noi in tre manoscritti completi, più altri frammentari, e in una trascrizione moderna³⁷⁴. Il manoscritto più interessante ai fini del nostro discorso è il Vaticano ebr. 269, in scrittura rabbinica sefardita e databile al XII secolo, ma il cui colophon attesta che l'opera fu terminata nell'anno 4855 dalla creazione, ossia nel 1095 o 1096³⁷⁵. Gli studiosi sono concordi nel ritenere che questa sia la data della traduzione del testo dall'arabo, e

cristianesimo, divenuto religione ufficiale dell'Impero Romano. Nel midraš, infatti, acquista molta importanza la storia di Giacobbe e Esaù, divenuti, dal punto di vista ebraico, progenitori e al tempo stesso simboli rispettivamente di ebrei e cristiani. Benché questi ultimi sembrino trionfanti sul piano storico, la primogenitura spetta a Giacobbe e agli ebrei, che quindi possono sperare di prevalere nel tempo escatologico. Vd. Stemmerger, Günter, *Il Midrash: Uso rabbinico della Bibbia. Introduzione, testi, commenti*, Bologna: EDB, seconda ed. 2006 (ed. or. 1982), pp. 48-50. Sul concetto di “passi” o “doglie del Messia”, vd. sopra, nota 4.

³⁷⁰ Funkenstein (1993:79).

³⁷¹ Grossman, Avraham. “Jerusalem in Jewish Apocalyptic Literature”, in Praver, Joshua; Ben-Shammai, Haggai (ed.), *The History of Jerusalem: The Early Muslim Period 638-1099*, New York University Press, 1996, pp. 295-310, qui p. 295. Da queste premesse, e considerando anche i vari testi escatologici medievali giunti sino a noi, Grossman conclude che quattro furono i periodi di crisi in cui gli scritti escatologici furono redatti e si diffusero: i. la fine del dominio bizantino in Palestina e la conquista araba (prima metà del VII secolo); ii. la fine della dinastia omayyade (metà VIII secolo); iii. il declino degli Abbasidi (metà X secolo); iv. il periodo delle crociate (in particolare, la seconda metà del XII secolo).

³⁷² Shachar (2021:113) aggiunge anche che, sebbene l'opera halakica ed esegetica di Sa'adya fosse in qualche modo osteggiata nei circoli rabbinici aškenaziti, l'influenza del suo approccio razionalistico al messianismo fu enorme anche in quel contesto.

³⁷³ Si tratta della più antica opera filosofica ebraica medievale giunta completa fino a noi. Fu tradotta in ebraico nel 1186 da Yehudah ibn Tibbon con il titolo di *Sefer Emunot ve-De'ot*. Questa versione esercitò una notevole influenza sul pensiero ebraico dell'epoca. In questa sede, mi baso sulla traduzione inglese di Rosenblatt (1967 [1948]). Vd. anche Halkin, Abraham S.; Ta-Shma, Israel M.; Ben-Shammai, Haggai; Habermann, Abraham M., voce “Saadia (ben Joseph) Gaon”, in *Encyclopaedia Judaica, Second edition*, vol. 17 (RA-SAM), pp. 606-614.

³⁷⁴ Cfr. Kiener, Ronald C., “The Hebrew Paraphrase of Saadia Gaon's ‘Kitāb al-Amānāt wa'l-I'tiqādāt’”, in *AJS Review* 11.1 (1986), pp. 1-25, qui pp. 2-3. Secondo Ben-Shammai (co-autore della voce “Saadia (ben Joseph) Gaon” per l'*Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.), p. 609), l'autore di questa parafrasi, nota come *Pitron Sefer ha-Emunah*, sarebbe un ebreo vissuto tra XI e XII secolo in ambiente bizantino.

³⁷⁵ Cfr. la descrizione del ms. in Richler, Benjamin, *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library: Catalogue*, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticano, 2008, p. 198.

non della copiatura del manoscritto³⁷⁶. Ad ogni modo, è interessante rilevare come una parafrasi dell'opera di Sa'adya Ga'on fosse in circolazione in Europa proprio al tempo della prima crociata e possa aver ispirato la realizzazione o la rielaborazione di testi escatologici³⁷⁷. Nella parafrasi, il passaggio relativo all'occupazione cristiana di Gerusalemme recita:

Se gli israeliti non si pentiranno, il Santo, benedetto Egli sia, risveglierà lo spirito di un uomo della tribù di Giuseppe dalla Galilea Superiore. Egli sarà chiamato Messia ben Yosef. Quell'uomo si solleverà e radunerà pochi Israeliti (attorno a sé). Egli andrà fino al Tempio a Gerusalemme, ma in quei giorni, ossia nei giorni della sua venuta, il regno di Edom dominerà su Gerusalemme e regnerà sulla terra magnifica. Il Messia ben Yosef rimarrà a Gerusalemme per pochi giorni, ma dopo di ciò si solleverà contro di loro un re da Edom il cui nome è Armilos. Egli combatterà contro il Messia ben Yosef e i suoi uomini e si impadronirà di Gerusalemme. Farà una grande strage, prenderà molti di loro come prigionieri, li opprimerà ed emanerà contro di loro verdetti di vendetta. Ucciderà il Messia ben Yosef e vi sarà grande tribolazione, tormento e terribile oppressione per Israele, “come non c'era stata mai dal sorgere delle nazioni” (Dn 12,1). [...] Quando trovai questa *halakhah* trasmessa dai nostri saggi, vi ritornai sopra e trovai prove e (?) (קנציים) nella Scrittura: per ogni cosa trovai una prova chiara, esatta e spiegata.

La prima di queste prove riguarda il fatto che il regno di Edom dominerà su Gerusalemme prima dell'arrivo del redentore. Infatti, troviamo scritto che in futuro Israele, al termine del tempo stabilito, riscatterà il regno dalle mani di Edom, e strapperà Gerusalemme (dal dominio delle) genti di Esaù. Allungheranno le loro mani su tutto il mondo e regneranno su di esso dopo di che vi avranno regnato gli edomiti, come è scritto: “Saliranno vittoriosi sul monte di Sion, per governare il monte di Esaù” (Abd 1,21). Questa è la battaglia e questo è il giudizio che in futuro gli israeliti faranno su Edom per mano dei figli di Rachele. (Queste cose) avverranno come è scritto: “Per questo, ascoltate il progetto che il Signore ha fatto contro Edom ecc.” (Ger 49,20). Ma (coloro che tra) il popolo si saranno radunati attorno al Messia ben Yosef per combattere contro Edom saranno pochi uomini, non molti, non un popolo numeroso, come è scritto: “Vi prenderò uno da ogni città e due da ciascuna famiglia [e vi condurrò a Sion]” (Ger 3,14) Il re di Edom, combattendo contro di loro, farà una grande strage, prenderà molti di loro come prigionieri e catturerà un bottino, come è scritto:” Ecco, viene un giorno per il Signore; allora le tue spoglie saranno spartite in mezzo a te” (Zc 14,1).³⁷⁸

Nel passaggio di Sa'adya Ga'on qui citato appare chiaro come la dominazione dei “romani” su Gerusalemme nei tempi finali venisse presupposta per spiegare il passaggio del profeta Abdia (v. 21).

³⁷⁶ Si veda ancora Kiener (1986:3) e la bibliografia ivi riportata.

³⁷⁷ Non mi spingo ad affermare che l'intero trattato sia stato tradotto in questo periodo proprio a causa dell'invito di Urbano II a partire per la crociata. Infatti, l'opera di Sa'adya Ga'on in questione è ben più ampia rispetto al breve passaggio sulla redenzione legata al possesso di Gerusalemme da parte degli edomiti, e sarebbe quantomeno azzardato ipotizzare che la sezione in questione ispirasse la traduzione dell'intero libro in quel frangente storico.

³⁷⁸ Traduzione mia dal ms. Vaticano 269, ff. 104v-105v. Ho comunque confrontato il testo anche con gli altri due testimoni principali: ms. Vaticano 266, ff. 99v-100r; ms. Monaco 42, ff. 464v-465v. Il testo, ad ogni modo, ricalca abbastanza fedelmente quello del *Libro delle credenze e delle opinioni* edito da Rosenblatt (1967 [1948]:302).

Il medesimo versetto venne utilizzato anche da R. Hai Ga'on (939-1038 e.v.) nel suo *Responso sulla redenzione* a proposito dello stesso tema, ossia il controllo da parte degli edomiti sulla terra di Israele nei tempi precedenti la redenzione:

Quando mancheranno sette anni agli anni della fine (צָקָה), che sono gli anni dell'inizio della salvezza – così come ci hanno tramandato i nostri saggi dandocene segno e dicendo “La settimana in cui giungerà il figlio di Davide ecc.” [*bSanh.* 97a,2] – in quella settimana Edom dominerà su Israele³⁷⁹ per non meno di nove mesi e non più di tre anni, poiché gli israeliti non potranno prendere possesso del regno se non dalle mani di Edom, come è detto: “Edom diverrà sua conquista ecc.” (Nm 24,18). “Uno di Giacobbe dominerà e farà perire gli scampati dalla città” (Nm 24,19) dopo che gli edomiti avranno preso il potere dalle mani di Assur, come è detto: “Verranno navi dalla parte di kittim ecc.” (Nm 24,24), e dopo che gli assiri avranno preso il potere dalle mani dei keniti, che sono i midianiti, che sono gli ismaeliti, come è detto: “Poiché Caino sarà dato all'incendio [finché Assur non ti deporterà in prigionia] (Nm 24,22). Perciò, quando vedremo che Edom avrà posto il suo dominio sulla terra di Israele, crederemo che inizierà la nostra salvezza, come è detto: “Saliranno vittoriosi sul monte di Sion ecc. [per governare il monte di Esaù, e il regno sarà del Signore]” (Abd 1,21).³⁸⁰

Tuttavia, a differenza del trattato di Sa'adya Ga'on, attestato già dal X secolo, e la cui attribuzione non è stata mai messa in discussione, sull'effettiva paternità del *Responso*, e soprattutto sulla sua datazione, possono sorgere alcune perplessità³⁸¹. La menzione della conquista cristiana di Gerusalemme può far pensare che il testo sia posteriore all'inizio del fenomeno delle crociate. In effetti, al momento non esistono manoscritti più antichi della seconda metà del XIII secolo, il che è quantomeno curioso, considerando che Hai Ga'on, vissuto appunto tra X e XI secolo, fu uno degli studiosi più influenti del medioevo. Ad ogni modo, questo non sembra essere un argomento dirimente, data la scarsa quantità di manoscritti medievali ebraici giunti sino a noi. Inoltre, come abbiamo visto, già Sa'adya Ga'on aveva presupposto il dominio cristiano su Gerusalemme come elemento necessario alla redenzione. È più probabile, quindi, che questo dato sia derivato dall'esegesi del versetto di Abdia e sia stato riutilizzato in un secondo momento per leggere la conquista crociata della città santa come un segno dell'approssimarsi dell'era messianica. Come si avrà modo di vedere più avanti, infatti, il versetto di Abdia citato sia da R. Sa'adya Ga'on che da R. Hai Ga'on viene ripreso come *prooftext* in

³⁷⁹ È interessante notare che, in uno dei testimoni del testo (Parma, ms. 2785, f. 84r), una mano diversa da quella del copista abbia aggiunto ארץ (“terra”) prima di ישראל.

³⁸⁰ Traduzione mia dall'ebraico dell'edizione di Even-Šmu'el (Kaufman) (1954:135). Ho confrontato il testo di Even-Šmu'el con il ms. di Parma 2785, f. 84r.

³⁸¹ Nessuno studio sistematico ha comunque trattato in maniera sufficientemente diffusa questo problema. I dubbi a cui ho fatto riferimento si possono leggere nelle descrizioni sul sito www.ktiv.org dei manoscritti in cui il *Responso* è trasmesso. Benjamin Richler, nel suo catalogo dei mss. ebraici della Biblioteca Vaticana (2008, vat. ebr. 181, pp. 126-27, n. 2), rimanda a Jacob Mann (“Messianic Movements at the Time of the First Crusades”, in *ha-Tekufah* 23 [1925], pp. 243-61, qui pp. 247-48) per l'attribuzione problematica del *Responso* a R. Hai Ga'on. Tuttavia, a quanto mi è dato di capire, nel suo articolo Mann non mette in dubbio la paternità del testo.

altri testi apocalittici centrali per la mia ricerca. Per il momento è sufficiente notare come la conquista di Gerusalemme e dell'intera terra di Israele da parte degli edomiti, ossia dei romano-cristiani, fosse evidentemente (almeno per alcuni esegeti) un evento centrale nella storia della redenzione, tale che avrebbe condotto all'apparizione del Messia ben Yosef in Galilea Superiore e a tutti i conseguenti accadimenti escatologici.

Oltre ad Abd 21, altri versetti profetici vengono utilizzati in diversi testi per descrivere la successione degli imperi nella storia, una sequenza che comprende anche la venuta del Messia. Si tratta di Is 21,6-7:

“Poiché così mi ha detto il Signore:

«Va', metti una sentinella

che annunci quanto vede.

E se vedrà cavalleria,

coppie di cavalieri,

uomini che cavalcano asini,

uomini che cavalcano cammelli,

allora osservi attentamente,

con grande attenzione».

I termini centrali qui sono “uomini che cavalcano asini” (רכב חמור) e “uomini che cavalcano cammelli” (רכב גמל), intesi come sostantivi singolari collettivi (“cavalleria”). Come evidenziato però da Reeves, le tradizioni pre-masoretiche testimoniano invece la lettura al participio singolare, “colui che cavalca” (רוכב)³⁸². In effetti, i testi apocalittici legati a R. Šim'on b. Yoḥa'i da me studiati, come comunque notato anche da Reeves³⁸³, prediligono il singolare e danno dei versetti un'interpretazione messianica. I *Segreti di R. Šim'on b. Yoḥa'i* recitano:

Gli rispose R. Šim'on e disse: “E in che modo [gli ismaeliti] essi saranno la salvezza per noi?” Gli rispose: “Non aveva (forse) parlato così il profeta Isaia: 'E vedrà cavalleria, una coppia di cavalieri ecc. [colui che cavalca un asino, colui che cavalca un cammello]' (Is 21,7). Ma per quale motivo egli ha messo prima 'colui che cavalca un asino' (rispetto a) 'colui che cavalca un cammello'? Non avrebbe dovuto dire invece: 'colui che cavalca un cammello' (e poi) 'colui che cavalca un asino'? Tuttavia (ciò significa che), mentre arriva colui che

³⁸² Reeves (2006:9-10) parla di versioni greche, latine, siriane e aramaiche del passaggio di *Isaia* in questione. Anche il rotolo qumranico di Isaia (1QIsa) riporta la lettura al singolare. Reeves nota anche che furono i musulmani i primi ad utilizzare questo versetto per dimostrare che l'arrivo di Muḥammad (colui che cavalca un cammello) era stato previsto dalle profezie. In particolare, il Profeta sarebbe giunto dopo il Messia (Gesù, colui che cavalca un asino). Vd. Bashear, Suliman, “Riding Beasts on Divine Missions: An Examination of the Ass and Camel Traditions”, in *Journal of Semitic Studies* 37.1 (1991), pp. 37-75, sopratt. pp. 42-43.53.

³⁸³ Reeves (*ibidem*, pp. 10-11).

cavalca un cammello, spunterà il regno per mano di colui che cavalca un asino. Un'altra opinione: 'colui che cavalca un asino' (significa) allo stesso tempo 'cavalca su un asino' (Zc 9,9). Di conseguenza essi sono una salvezza per Israele, così come la salvezza di 'colui che cavalca su un asino'.³⁸⁴

La *Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i* è ancora più esplicita:

E in quel tempo il regno dei keniti arriverà a Gerusalemme, la sottometteranno, e uccideranno in essa più di trentamila (persone). A causa della tirannia con cui opprimono Israele, il Santo, benedetto Egli sia, manderà contro di loro gli ismaeliti e faranno guerra contro di essi per salvare Israele dalle loro mani. E si solleverà un (uomo) forsennato, posseduto da uno spirito maligno, che dirà falsità sul Santo, benedetto Egli sia, ed egli sottometterà la terra, e ci sarà inimicizia tra loro e i figli di Esaù. Mi volsi verso Metatron e gli dissi: «Mio signore, i figli di Ismaele sono forse una salvezza per Israele?» Mi rispose: «Non ha forse parlato così il profeta Isaia? 'E vedrà cavalleria, una coppia di cavalieri, colui che cavalca un asino, colui che cavalca un cammello' (Is 21,7). La cavalleria (simboleggia) il regno dei medi e persiani, la coppia è il regno dei greci, i cavalieri sono il regno di Edom, colui che cavalca un asino è il Messia, come è detto: 'Umile, cavalca un asino' (Zc 9,9). Colui che cavalca un cammello è il regno di Ismaele, nei cui giorni spunterà il regno del Messia. Ecco perché (l'espressione) "colui che cavalca un asino" precede (l'espressione) "colui che cavalca un cammello". Quello che "cavalca un cammello" si rallegrerà della venuta del Messia, ma i saggi moriranno e il potere dei buoni a nulla si rafforzerà».³⁸⁵

La lettura midrašica di questo versetto, condivisa anche dall'*Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia*³⁸⁶, vede quindi i keniti/edomiti (la cavalleria) dominare su Gerusalemme, edomiti che saranno poi sconfitti dal regno di Ismaele (colui che cavalca un cammello), il quale rappresenterà una salvezza per Israele, poiché nei suoi giorni si manifesterà il Messia (colui che cavalca un asino).

Anche Maimonide, nella sua *Lettera allo Yemen* (datata al 1172)³⁸⁷, utilizza il versetto di *Isaia* per riflettere sulla successione delle dominazioni straniere su Israele in chiave escatologica:

Ma quel tempo³⁸⁸ fu già spiegato da Daniele, Isaia, e da tutto ciò che i saggi – il loro ricordo sia di benedizione – hanno menzionato, ossia che in verità sorgeranno nella loro (massima) estensione il regno di Roma e il regno d'Arabia, come avviene oggi, cosa della quale non vi è dubbio. Daniele, alla fine del suo racconto sul regno di Ismaele e sull'apparizione del pazzo (משגע), lo collegò alla venuta del Messia. Così (anche) Isaia spiegò che la

³⁸⁴ Traduzione mia dall'ebraico di Jellinek (1855 [vol. 3]:78). Per la traduzione completa del testo, vd. la seconda parte di questo lavoro.

³⁸⁵ Traduzione mia dall'ebraico di Jellinek (1857 [vol. 4]:119). Per la traduzione dell'intero testo, vd. la seconda parte di questo lavoro.

³⁸⁶ Si tratta di un altro testo appartenente al "ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i". Vd. sotto, pp. 254 e segg.

³⁸⁷ Halkin; Hartman (1933 [1985]:91).

³⁸⁸ Si tratta qui del tempo della venuta del Messia, caratterizzato da tribolazioni.

prova della venuta del Messia sarebbe stata l'apparizione del pazzo, ed egli aveva detto: “Colui che cavalca un asino, colui che cavalca un cammello, una coppia di cavalieri” (Is 21,7)³⁸⁹. Affermò (quindi) che colui che cavalca un asino è il Messia, come è detto: “Umile, cavalca un asino” (Zc 9,9). In verità, egli verrà dopo l'apparizione di colui che cavalca un cammello, e questo è il re dell'Arabia. È chiaro che (nella) coppia di cavalieri egli unisce due popoli, ossia Edom e Ismaele. Questo viene spiegato senza dubbio (anche) nel sogno della statua e nel sogno delle bestie menzionati in Daniele. Queste sono interpretazioni evidenti della Scrittura.³⁹⁰

Il Messia, dunque, dovrà venire dopo il regno d'Arabia. È quindi possibile che qui Maimonide fosse in attesa di una riscossa araba nei confronti dei cristiani, evento che avrebbe condotto alla redenzione di Israele.

Due situazioni storiche si adattano bene alla lettura profetica del versetto isaiano: da un lato la conquista bizantina di Gerusalemme nel 628, seguita dopo breve tempo dall'invasione islamica della terra di Israele (634), e dall'altro la conquista crociata della Città Santa (1099) e la sua caduta nelle mani di Saladino (1187). In entrambi i casi, la successione degli imperi vede l'avvicinarsi di edomiti e ismaeliti in Terrasanta. Entrambe le situazioni, quindi, possono aver generato aspettative messianiche, con l'idea che il Messia sarebbe comparso nel momento in cui i musulmani avessero preso il sopravvento sui cristiani. Lasciando per il momento da parte i problemi di datazione dei nostri testi (e di tutti i prodotti letterari apocalittici in generale), è verosimile che i *Segreti* si riferissero al primo episodio storico menzionato³⁹¹, mentre è probabile che il redattore finale della *Preghiera*, pur basandosi sui *Segreti*, vedesse nella conquista islamica di Gerusalemme verso la fine del XII secolo il compimento della profezia isaiana, ed avesse quindi interpretato la vittoria di Saladino come un segno che la redenzione di Israele era vicina³⁹².

Come esplicitato da Maimonide, l'interpretazione del versetto di *Isaia* si inserisce in una più ampia discussione sulle profezie di *Daniele* dei regni che si succedono nel dominio sul mondo. In Dn 2, nella celebre descrizione del sogno di Nabucodonosor, viene presentata l'immagine della statua con le membra composte di diversi materiali e metalli (oro, argento, bronzo, ferro e argilla). A ogni parte del corpo, e quindi a ogni materiale, Daniele associa i vari imperi che si sarebbero avvicinati nella storia. La statua viene infine abbattuta da una pietra, la quale diviene un monte talmente vasto

³⁸⁹L'ordine non rispecchia perfettamente quello del TM.

³⁹⁰ Traduzione mia dall'edizione di Halkin (1952:81). Vd. anche la mia traduzione di alcune sezioni rilevanti della *Lettera allo Yemen* nella seconda parte di questo lavoro.

³⁹¹ Cfr. Hoyland, Robert G., *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, New Jersey: The Darwin Press, 1997, pp. 308-311. I *Segreti*, ad ogni modo, accennano anche ad eventi storici accaduti nel periodo del passaggio dal potere omayyade a quello abbaside (750 ca.), ed è quindi verosimile che la versione giunta sino a noi sia stata elaborata in quel periodo. Cfr. Reeves (2006:77).

³⁹² Vd. sotto, pp. 138 e segg.

da riempire tutta la terra. La pietra sta a simboleggiare il regno eterno di Dio, che sostituirà e annienterà ogni potere umano. In Dn 7, invece, viene descritta la visione delle quattro bestie che salgono dal mare: un leone con ali d'aquila, un orso, un leopardo e una non meglio definita bestia orribile e spaventosa, dotata di dieci corna. Il potere di queste bestie viene annientato da un vegliardo sul trono e da uno "simile a un figlio d'uomo", a cui vengono dati "potere, gloria e regno" (Dn 7,13-14). Anche in questo caso, le bestie rappresentano vari imperi destinati a succedersi nel corso del tempo, mentre il figlio d'uomo rappresenta Israele, a cui Dio assegnerà un regno sarà eterno³⁹³.

Se i quattro regni della visione di Dn 7 dovevano indicare inizialmente gli imperi di Babilonia, Media, Persia e Grecia³⁹⁴, nel corso del tempo furono proposte varie interpretazioni sull'identità dei vari domini. Come ha efficacemente commentato Lorenzo DiTommaso,

The cardinal issue was the identity of the fourth and final world-kingdom. Its overthrow represents the turning-point in the divine plan for history that was approaching its foreordained culmination. Equating the fourth kingdom with a present-day kingdom or state enabled a group to locate itself within the sequence of this history, thus placing it on the cusp of salvation.³⁹⁵

L'espansione di Roma, in particolare, dovette portare a una riformulazione dello schema dei quattro regni: l'Impero Romano, e poi quello bizantino, furono interpretati nell'Alto Medioevo come gli ultimi fra domini terreni prima dell'avvento del regno di Dio³⁹⁶.

Il caraita Daniel al-Qūmisī, attivo tra la fine del IX e l'inizio del X secolo, fu uno dei primi ad inserire il dominio islamico nello schema dei quattro imperi. La sua valutazione dei musulmani oscillava tra l'ammirazione e la critica più aspra, tanto che, per descriverli, egli utilizzò le immagini più dure di Daniele: il re di Ismaele si sarebbe esaltato al di sopra di ogni divinità (Dn 11,36). Il potere degli ismaeliti si sarebbe protratto fino alla fine dell'esilio di Israele, ossia, fino all'avvento dell'era messianica. Ismaele, quindi, sarebbe stato l'ultimo, terribile dominio che gli ebrei avrebbero dovuto

³⁹³ La bibliografia sullo schema danielico degli imperi è ovviamente molto ampia. Si vedano, a mo' di introduzione, Momigliano, Arnaldo, "Daniele e la teoria greca della successione degli imperi", in Id., *Pagine ebraiche*, Torino: Einaudi, 1987, pp. 33-39 (apparso originariamente in Id., *La storiografia greca*, Torino: Einaudi, 1980); Id., "The Origins of Universal History", in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, Serie III, 12.2 (1982), pp. 533-560; Capelli, Piero, "Periodizzazioni del tempo: la soluzione apocalittica", in *Ricerche storico bibliche* (1997/1), pp. 193-214, sopratt. pp. 202-204; Perrin, Andrew P.; Stuckenbruck, Loren (eds.), *Four Kingdom Motifs Before and Beyond the Book of Daniel*, Leiden; Boston: Brill, 2020.

³⁹⁴ Capelli (*ibidem*, p. 203).

³⁹⁵ DiTommaso, Lorenzo, "The Four Kingdoms of Daniel in the Early Medieval Apocalyptic Tradition", in Perrin; Stuckenbruck (2020), pp. 205-250, qui p. 206.

³⁹⁶ DiTommaso (*ibidem*, pp. 214-216). Echi della danielica successione degli imperi si riscontra ad ogni modo già negli *Oracoli Sibillini*. In *3Sib.* 158-176, i domini menzionati sono quelli dell'Egitto, dei persiani, dei medi, degli etiopi, degli assiro-babilonesi, dei macedoni, di nuovo dell'Egitto e, infine, di Roma. Vd. anche *4Sib.* 49-101. Faccio qui riferimento all'edizione italiana degli *Oracoli* in Sacchi, Paolo (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento, volume terzo*, Brescia: Paideia, 1999.

subire prima della redenzione³⁹⁷. Rimanendo in ambito ebraico, anche Sa'dya Ga'on e il suo contemporaneo caraita Yefet ben 'Eli inserirono l'impero islamico all'interno dello schema dei quattro regni³⁹⁸. Lo stesso fece Avraham ibn Ezra (1089-1164), il quale identificò l'impero islamico con la quarta bestia danielica in risposta alle persecuzioni degli Almohadi³⁹⁹.

È comunque interessante notare come, nei testi da me considerati, lo schema dei quattro imperi sulla base di *Daniele* non venga mai proposto come modello di interpretazione della storia. L'unica eccezione è un breve passaggio nella *Preghiera* e nell'*Ordine dei segni*, in cui si descrive l'arrivo di quattro re che combatteranno contro le genti orripilanti e impetuose venute da oriente. L'avvento di questi sovrani viene commentato con una citazione di Dn 2,44:

Quattro re si solleveranno contro di loro: due capi e due fratelli principi. Nei loro giorni spunterà Davide, come è detto: "Al tempo di questi re, il Dio del cielo farà sorgere un regno che non sarà mai distrutto" (Dn 2,44).⁴⁰⁰

Non si tratta, ad ogni modo, di una riproposizione della teoria dei quattro regni di stampo danielico: i quattro re che vengono menzionati non rappresentano quattro imperi della storia, ma si riferiscono, probabilmente, ad altrettanti sovrani vissuti al tempo dell'autore di questa sezione del testo.

La profezia di *Isaia* 21, quindi, sembra essere stata sufficiente a fornire uno schema ermeneutico sulla successione degli imperi nel mondo. Modi e motivazioni dietro a questa scelta necessiterebbero di un approfondimento che va oltre i limiti di questo lavoro. Per il momento, basti notare che, secondo alcune tradizioni ebraiche derivate sia da *Daniele* che da *Isaia*, il dominio islamico era visto come l'ultimo potere terreno prima dell'avvento dell'era messianica. Ciò avrà ripercussioni importanti sull'interpretazione escatologica della presa islamica di Gerusalemme nel 1187.

Quanto è emerso finora porta quindi a concludere che una serie di circostanze assieme storiche ed esegetiche contribuirono a creare aspettative messianiche e di redenzione da parte degli ebrei attorno al fenomeno delle crociate, in particolare per quanto riguarda l'inizio del pellegrinaggio armato in Europa, le vittorie dei cristiani in terra di Israele e la loro successiva progressiva decadenza di fronte alla riconquista islamica. Allo stesso tempo, il fervore escatologico che, in maniera più o meno evidente, accompagnava le crociate, influenzò verosimilmente anche diverse personalità ebraiche, in

³⁹⁷ Rustow (2008:117).

³⁹⁸ Vd. Hjälm, Miriam L., "The Four Kingdom Schema and the Seventy Weeks in the Arabic Reception of Daniel", in Perrin; Stuckenbruck (2020), pp. 251-274, qui p. 252. Vd. *ibidem*, nota 6, per una bibliografia dedicata all'argomento.

³⁹⁹ Vd. M. Cohen (2008 [1994]:155-156).

⁴⁰⁰ Traduzione mia dal ms. Parma 2342, f. 202v (*Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia*). Vd. la seconda parte di questo lavoro per la traduzione completa del testo.

particolare della diaspora, che vivevano sulla loro pelle la partenza dei pellegrini, gli attacchi alle loro comunità, e venivano a conoscenza degli scontri tra musulmani e cristiani nella terra che era stata loro promessa da Dio ai loro patriarchi. Come ha sottolineato Praver,

The Jews, who for more than a millennium after the loss of their statehood neither lost their national and religious identity nor renounced the collective memory of their imagined greatness, now witnessed the gigantic confrontation between Christendom (Western Christendom which replaced Byzantium, the original *Edom* of the Jewish apocalypse, the great persecutor of the Just) and Islam. Both mobilized their resources, both clashed on a dozen battlefields; and although their military confrontation might be described as the war for world hegemony, in Jewish eyes both were actually fighting for the heritage of Israel, the Holy Land. The Christian Holy War and the Muslim Jihād was fought for the possession of the Land which originated the concept of a conquest ordained by God. The Jewish Diaspora witnessed the changing vicissitudes of the wars waged in the Land of Israel, felt the tremor of Messianic upheavals amidst its Christian and Muslim neighbours, and developed its own specifically Jewish view of the events.⁴⁰¹

Ritornando in particolare alla prima crociata, anche alcuni calcoli messianici, pur ampiamente osteggiati dall'élite rabbinica, alimentarono un qualche tipo di attesa escatologica per gli anni che quell'evento. Il calcolo più rilevante in questo senso è quello legato al verbo ebraico *ronnu* (רנו), “innalzate canti di gioia”, il cui valore numerico è 256), che ci viene testimoniato da due cronache ebraiche delle crociate: la cronaca di Eli'ezer ben Natan⁴⁰² e quella di Šelomoh bar Šimšon, della quale riporto un estratto:

Nell'anno 4856, l'anno 1028 del nostro esilio, nell'undicesimo anno del ciclo 256, nel quale speravamo nella salvezza e nella consolazione secondo la profezia del profeta Geremia: “Innalzate canti di gioia (רנו) per Giacobbe, esultate per la prima delle nazioni ecc.” (Ger 31,7), avvenne che tutto si voltò in tormento e gemito, pianto e grido, ci trovarono grandi mali, annunciati in ogni invettiva⁴⁰³, scritta o non scritta⁴⁰⁴, (e tutto questo) passò sulle nostre vite.⁴⁰⁵

⁴⁰¹ Praver, Joshua, *The History of the Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Oxford: Clarendon Press, 1988, p. 154.

⁴⁰² Lo stesso Eli'ezer ben Natan lo riportò anche in un suo *piyyuṭ*, *Elohim be-azneinu Šama'nu*, pubblicato in Habermann, Abraham M. (ed.), *Book of the Persecutions in Aškenaz and Tzarfat*, Tarshish: Jerusalem, 1946, pp. 82-84, qui p. 83. Per un commento e una traduzione inglese del passaggio in questione, vd. Emanuel, Simḥa, “Chronology and Eschatology: A Jewish-Christian Debate, France 1100”, in *Journal of Jewish Studies* LXIV.2 (2013), pp. 264-282, qui p. 277, che ringrazio per avermi gentilmente inviato il suo lavoro.

⁴⁰³ Haverkamp (2005:247) aggiunge “biblica” tra parentesi, e rimanda (nota 11) alle minacce rivolte da Dio al popolo in Lv 26,14-45 e Dt 28,15-69.

⁴⁰⁴ Haverkamp (*ibidem*) rimanda a Dt 28,61.

⁴⁰⁵ Traduzione mia dall'ebraico dell'edizione di Haverkamp (2005:247-249). Vd. la seconda parte di questo lavoro per la traduzione di altre sezioni rilevanti della *Cronaca*.

L'anno in questione è il 1096⁴⁰⁶, anno che cadeva per l'appunto nel 256° ciclo del computo ebraico, un periodo compreso tra gli anni 1085-6 e 1104-5. Poiché, all'interno del passo di Geremia citato, la parola *ronnu* (רננו, "innalzate canti di gioia") corrisponde per *gematria*, come detto, al numero 256, nel corso del 256° ciclo sarebbe avvenuto un evento che avrebbe portato Israele ad esultare e a innalzare canti di gioia. Un simile avvenimento non poteva che essere la venuta del Messia e la redenzione finale del popolo di Dio⁴⁰⁷. Ciò che invece era accaduto aveva portato dolore e disperazione⁴⁰⁸.

Oltre alle cronache di Šelomoh bar Šimšon e di Eli'ezer bar Natan, anche R. Šema'yah, un discepolo di Raši, fece riferimento a questo calcolo nel commento al *piyyuṭ Avi Kol Hošeh*. Il commento fu scritto in nell'odierna Francia settentrionale tra il 1099 e il 1100, quindi proprio negli anni della prima crociata e della conquista cristiana di Gerusalemme. R. Šema'yah accolse, in maniera del tutto inedita, una tradizione cristiana che presupponeva che dopo 1100 anni dalla nascita di Gesù si sarebbe verificato un qualche accadimento escatologico. Calcolando la nascita di Cristo nell'anno 2 o 3 dell'era volgare, R. Šema'yah dedusse che attorno al 1102 la redenzione di Israele avrebbe forse avuto inizio. Sebbene il rabbino non espliciti chiaramente quali altri fatti lo avessero indotto a ipotizzare che quel periodo avrebbe visto il dispiegarsi dell'*eschaton*, Simḥa Emanuel ha posto l'attenzione su due eventi chiave di quegli anni, ossia le persecuzioni antiebraiche del 1096 e la conquista crociata di Gerusalemme nel 1099⁴⁰⁹. R. Šema'yah, secondo Emanuel, avrebbe assistito al radunarsi dei primi gruppi di crociati in Francia e sarebbe poi venuto a conoscenza degli attacchi da loro perpetrati nei confronti delle comunità renane. Le battaglie tra cristiani e musulmani in Terrasanta e la caduta di Gerusalemme nelle mani dei crociati potrebbero inoltre aver fatto tornare alla mente di Šema'yah il passaggio di *Genesi Rabbah* 42 sopra menzionato, che avverte che "se vedrai regni combattere l'uno contro l'altro, aspetta i passi del re unto, il Messia", così come il già citato *Responso di R. Hai Ga'on sulla Redenzione* sulla conquista di Gerusalemme da parte degli edomiti. Tutto ciò avrebbe alimentato, in R. Šema'yah, delle aspettative messianiche che, se pur testimoniate da un singolo individuo, potrebbero essere state diffuse in strati più ampi della popolazione ebraica in Europa.

Stando a Gerson Cohen, i vari autori aškenaziti che riportarono il calcolo *ronnu* lo avrebbero

⁴⁰⁶ Nel testo si parla dell'anno 1028 dalla distruzione del Tempio, che per gli ebrei avvenne nell'anno 68 e.v.

⁴⁰⁷ Per una trattazione del calcolo in questione e per ulteriori rimandi bibliografici si veda Emanuel (2013:276). La discussione che segue è tratta da questo articolo.

⁴⁰⁸ All'inizio del XVII sec., anche il qabbalista Natan Šapira notò il paradosso tra l'attesa redenzione prevista per l'anno 4856 (1096) e ciò che effettivamente accadde in termini di persecuzioni e massacri. Šapira, tuttavia, basò il calcolo su Lv 25,24: "Concederete il diritto di riscatto per i terreni", in cui "concederete" ha il valore di 857 (vicino quindi all'anno 4856). Vd. Scholem, Gershom, *Sabbtai Ševi – The Mystical Messiah, 1626-1676* (Translated by R. J. Zwi Werblowsky), Princeton: Princeton University Press, 2016 (1st ed. 1973), p. 90.

⁴⁰⁹ Emanuel (*ibidem*, pp. 279-81).

dedotto dal *Midraš Leqah Tov* di Tuvviah ben Eli'ezer, importante figura della comunità ebraica di Salonicco che, tra le altre cose, sarebbe stato lo “scopritore” di questo presagio di redenzione nel testo biblico⁴¹⁰. Commentando Es 3,20, in effetti, Tuvviah scriveva:

Nell'anno 4857, cioè l'anno 1029 dalla distruzione del Secondo Tempio, che è anche il dodicesimo anno del 256° ciclo, io, Tuvviah ben Eli'ezer, cercai alacramente nei nostri libri divini e considerai la durata del nostro esilio, [e considerai inoltre] come “ogni forza è svanita e non è rimasto né schiavo né libero” (Dt 32,36), e come tutti i termini⁴¹¹ siano passati e la redenzione dipenda ora solo dal pentimento, come è scritto: ‘Se vuoi davvero ritornare, Israele, a me dovrai ritornare’ (Ger 4,1), e ancora: ‘Se ritornerai, io ti farò ritornare e starai alla mia presenza’ (Ger 15,19). Ora stiamo guardando alla Roccia della nostra Salvezza, confidando che, come nei giorni d'Egitto, Egli ci mostri ora meraviglie.⁴¹²

Quindi, anche per Tuvviah ben Eli'ezer il periodo attorno al 1096 era intriso di aspettative di redenzione, la quale poteva essere ottenuta solo tramite il pentimento. Quando però, invece della redenzione, iniziarono le tribolazioni per le comunità ebraiche divenute oggetto della furia dei primi crociati, questi segnali vennero probabilmente riletti e interpretati come le “doglie del Messia”⁴¹³.

Avrò modo di ritornare su Tuvviah ben Eli'ezer in altre sezioni di questo lavoro. Nel contesto però delle aspettative escatologiche alla vigilia e nel corso della prima crociata, va comunque rilevato che il rabbino in questione inserì all'interno del suo commento alla Torah un testo escatologico, la *Aggadat Mašiah*, che non solo rivela importanti parallelismi con altri prodotti dello stesso ambito letterario, ma che, nel *Midraš Leqah Tov*, funge da commento a un versetto messianicamente rilevante, Nm 24,17. Alla *Aggadat Mašiah* ho dedicato il mio lavoro di tesi magistrale⁴¹⁴, e non vi ritornerò in dettaglio qui. Vale però la pena spendere qualche parola sul versetto di *Numeri* in questione e sulla sua interpretazione da parte di altri intellettuali ebrei tra la fine dell'XI e il XII secolo. Due, in particolare, sono le personalità che commentarono questo passaggio: Raši (R. Šelomoh Yišḥaḳi, 1040-1105) e il nipote Rašbam (R. Šim'on b. Me'ir, 1085-1158), entrambi vissuti a Troyes. Raši, nel commentare Nm 24,17, non pose l'accento sul suo possibile significato messianico, preferendo leggerci un riferimento alla regalità di Davide. In ogni caso, il rabbino dedicò

⁴¹⁰ Cohen, Gerson D., “Messianic Postures of Aškenazim and Sephardim”, in *Leo Baeck Memorial Lecture #9*, New York: Leo Baeck Institute, 1967, pp. 1-42, poi ripubblicato in Kreutzberger, Max (ed.), *Studies of the Leo Baeck Institute*, New York, 1967, pp. 115-156; ancora in Cohen, Gerson D., *Studies in the Variety of Rabbinic Cultures*, Philadelphia, 1991; e infine in Saperstein (1992:202-233). In questa sede faccio riferimento a quest'ultima pubblicazione.

⁴¹¹ Si intendono qui tutte le date che erano state individuate per l'inizio dell'era messianica.

⁴¹² Il testo citato è preso da Silver (1959 [1927]:59-60), il quale a sua volta fa riferimento alla versione del *Leqah Tov* del ms. Magl. III.35, comprendente solo i commenti a Genesi, Esodo e Levitico, datato tra il XII e il XIV secolo e conservato alla Biblioteca Nazionale di Firenze. La traduzione dall'inglese è mia.

⁴¹³ Sul concetto di “doglie del Messia” vd. sopra, nota 4. Cfr. anche Silver (1959 [1927]:60-63).

⁴¹⁴ Questo lavoro è stato poi riassunto e pubblicato nella rivista *Liber Annuus* (Crestani 2020).

poco spazio a questo passaggio, il che si potrebbe spiegare con l'atteggiamento che egli teneva nei confronti dei profeti non israeliti: la profezia in Nm 24,17 era stata infatti proclamata da Bala'am. Come ha evidenziato con chiarezza Avraham Grossman⁴¹⁵, Raši riteneva che il dono della profezia, e quindi del contatto diretto con gli uomini voluto da Dio e non indotto attraverso pratiche divinatorie e astrologiche, fosse una prerogativa del popolo ebraico già dalla Seconda Alleanza, stabilita tra Dio e gli israeliti per mezzo di Mosè dopo la vicenda del vitello d'oro (Es 34). Bala'am, che, stando ad alcuni testi midrašici⁴¹⁶, aveva avuto prerogative maggiori rispetto addirittura a Mosè, era invece visto da Raši come una figura totalmente negativa. Non è quindi improbabile che Raši non volesse attribuire troppa importanza a Nm 24,17 e al suo significato messianico⁴¹⁷.

Rašbam, invece, propose per una lettura messianica, ma sembrava comunque considerare questo versetto una dimostrazione che il Messia non sarebbe giunto in tempi rapidi, soprattutto nel suo commento alle parole “Io lo vedo, ma non ora”. In un certo senso, Rašbam sembrava essere in linea con il nonno Raši, il quale, nel commento a Daniele, aveva indicato come possibili date dell'arrivo del Messia il 1352 o il 1478⁴¹⁸, quindi in un tempo molto distante dalla sua epoca. Questo dato mi sembra potenzialmente indicativo nella misura in cui Ṭuvviah ben Eli'ezer, trovandosi a Salonicco in un momento particolare come quello delle prime spedizioni crociate, avvertisse la necessità di commentare Nm 24,17 attraverso l'utilizzo di un testo escatologico così articolato come la *Aggadat Mašiah*, con una modalità cioè ben distante dagli scarni commenti dei suoi contemporanei. L'urgenza messianica avvertita dal rabbino di Salonicco emerge se si considera anche il suo commento al versetto “Io lo vedo, ma non ora, io lo contemplo, ma non da vicino”, non incluso nella *Aggadat Mašiah*. Ṭuvviah ben Eli'ezer legge il pronome “lo” come riferito al Messia. Il lasso di tempo al quale si fa accenno più avanti (“ma non ora”) viene interpretato come un riferimento alla situazione di esilio di Israele, esilio che comunque sarebbe terminato presto. Viene infatti citato Ab 2,3: “Se indugia, attendila, perché certo verrà e non tarderà”.

Mi sembra di poter concludere che in Ṭuvviah ben Eli'ezer il senso di imminenza della venuta del Messia sia decisamente presente, a differenza di Raši e di Rašbam, i quali tendono invece a dilazionare il momento dell'inizio dell'era messianica.

⁴¹⁵ Grossman (2012:409 e segg.).

⁴¹⁶ Si veda ad esempio *Sifre* al *Deuteronomio*, 357, 40.

⁴¹⁷ Ciò non toglie che Raši dedicò ampio spazio alla profezia di Bala'am. Tuttavia, il suo scopo era appunto quello di denigrare questo personaggio, piuttosto che di accoglierlo come figura profetica in grado di prevedere il futuro di Israele. Cfr. Grossman (*ibidem*, p. 409).

⁴¹⁸ Vd. Cohen (1992 [1967]:208).

4. Persecuzioni antiggiudaiche e attese escatologiche ebraiche durante le crociate (XI-XIII secolo)

In un articolo pubblicato nel 1979, Shelomo Dov Goitein analizzò un certo numero di lettere provenienti dalla Genizah del Cairo – scritte soprattutto da mercanti tra la metà del X e i primi decenni del XIII secolo – in cui verrebbe espressa la speranza messianica di ritrovarsi nella Gerusalemme finalmente restituita agli ebrei⁴¹⁹. Alcune lettere testimoniano il desiderio dei loro autori di non morire prima di aver visto la fine dell'esilio, e l'augurio che i destinatari possano fare altrettanto⁴²⁰. A questo si aggiunge la ricorrenza, segnalata ancora una volta da Goitein, di molti nomi propri dal significato messianico – come, ad esempio, Yešu'ah (salvezza), Šar Šalom (principe della pace), Šemaḥ (germoglio) ecc.⁴²¹

Goitein partì da questi dati per sviluppare una breve riflessione sulle aspettative messianiche degli ebrei dopo il Mille, con particolare attenzione alla differenza tra le credenze dei rabbini, più incentrate sulle doglie del Messia⁴²², e quelle della gente comune, più indirizzate verso una prospettiva gioiosa e irenica dell'avvento dell'era messianica. A riprova di ciò risulterebbe l'assenza, nelle lettere considerate da Goitein, di un'interpretazione escatologica dei grandi fatti tragici che marcarono soprattutto l'XI secolo, come la distruzione, nel 1057, di Qayrawan da parte dei beduini inviati dai Fatimidi⁴²³ e la conquista crociata di Gerusalemme nel 1099. Come si avrà modo di vedere anche in seguito, in effetti, quest'ultimo evento non produsse il turbamento che ci si aspetterebbe, ma fu vissuto come uno dei tanti passaggi di mano che la Città Santa dovette subire nel corso dei secoli. Tuttavia, di questo avvenimento e del massacro che lo caratterizzò si trova traccia in uno dei testi apocalittici considerati e tradotti nel mio lavoro, la *Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i*. In questo caso, quindi, si delinea la differenza, espressa anche da Goitein, tra le aspettative rabbiniche e quelle popolari. Da una parte abbiamo testi apocalittico-escatologici, midrašim e trattati, che tendono a vedere nelle sofferenze patite dagli ebrei nel corso delle crociate e nelle guerre tra musulmani e cristiani in terra di Israele i segni dell'approssimarsi dell'*eschaton*. Dall'altra, nelle lettere studiate da Goitein notiamo come la popolazione comune fosse più incline a guardare con speranza al futuro e ad attendere il momento in cui sarebbe comparsa una figura carismatica che avrebbe condotto gli israeliti vittoriosi a Gerusalemme.

⁴¹⁹ Goitein (1979).

⁴²⁰ Pur trattandosi, a mio modo di vedere, di frasi in un certo modo standardizzate, che forse non sottendono a vere e proprie aspettative di un'instaurazione imminente dell'era messianica, la loro frequente presenza in lettere circolanti nel Vicino Oriente nel periodo delle crociate mi sembra quantomeno indicativa.

⁴²¹ Goitein (*ibidem*, pp. 50-51).

⁴²² Su questo concetto vd. sopra, nota 4.

⁴²³ Vd. Idris, Hady R., "L'invasion hilāienne et ses consequences", in *Cahiers de Civilization Médiévale*, 11.43 (1968), pp. 353-369.

Viene comunque da chiedersi se una cesura così netta tra le due prospettive sia verosimile. Se è vero che i documenti della Genizah del Cairo, uniche (o quasi) fonti sulla vita quotidiana degli ebrei del Levante tra X e XIII secolo, non riportano evidenze di un'interpretazione escatologica delle tribolazioni vissute dagli ebrei nel contesto delle crociate, è altrettanto vero che la stessa Genizah ci ha restituito diversi testi apocalittico-escatologici. Inoltre, il carattere prevalentemente midrašico di questi scritti porta a pensare che essi furono prodotti proprio per rivolgersi al popolo, che evidentemente aveva necessità di essere da una parte consolato, e dall'altra scoraggiato nel lanciarsi in avventure messianiche dall'esito irrimediabilmente catastrofico.

Nelle prossime pagine ripercorrerò la storia delle crociate da un punto di vista ebraico, ponendo l'accento soprattutto sulle persecuzioni che gli ebrei dovettero subire in Europa, sulle loro condizioni di vita negli stati latini d'oriente, e sulle evidenze di aspettative escatologiche diffuse in quel contesto. Lo scopo non è quello di dimostrare che le sofferenze vissute dagli ebrei e lo scontro tra cristiani e musulmani in Terrasanta produssero le medesime reazioni in ogni individuo e in ogni strato sociale. L'obiettivo è piuttosto quello di comprendere come alcune personalità all'interno del mondo rabbinico fossero più sensibili ai temi escatologici, e che quindi si convincessero che la situazione storica in cui vivevano mostrava tutti i segnali che l'inizio dell'era messianica era vicina. In questo modo, essi sentirono il bisogno – per sé stessi e per il pubblico a cui si rivolgevano – di interpretare persecuzioni e guerre alla luce della Scrittura, così da trovare consolazione e fiducia nel piano divino teso verso la redenzione di Israele.

4.1 Tra XI e XII secolo

4.1.1 La prima crociata

Il 27 novembre del 1095, a Clermont, in Francia, davanti a un nutrito gruppo di persone, composto per la maggior parte da prelati, papa Urbano II pronunciò un discorso che sarebbe passato alla storia come il primo appello alla crociata⁴²⁴. Ci sono giunte diverse versioni di quel sermone, tutte però redatte dopo la conquista cristiana di Gerusalemme nel 1099. L'accuratezza storica di queste testimonianze è quindi dubbia, ma è possibile ricostruire le linee generali del discorso del pontefice considerando i temi ricorrenti in tutte le fonti⁴²⁵. Il papa esortò i vescovi lì riuniti a farsi tramite verso

⁴²⁴ Quanto segue si basa essenzialmente su Riley-Smith (2017 [1987]:36 e segg.). Va detto che il papa non si limitò a promuovere il pellegrinaggio al concilio di Clermont, ma scrisse lettere a varie autorità in Francia, nelle Fiandre e in Italia, e lui stesso viaggiò molto per diffondere il suo appello.

⁴²⁵ È su questa premessa che si basa l'articolo pionieristico di Dana Carleton Munro, "The Speech of Urban II. at Clermont, 1095", in *American Historical Review* 11 (1906), pp. 231-242. Vd. anche Cole, Penny J., *The Preaching of the*

nobili e cavalieri perché lasciassero da parte i dissidi interni e facessero fronte comune contro un temibile nemico, i musulmani, che non solo controllava la santa città di Gerusalemme e il sepolcro di Cristo, ma minacciava i fratelli cristiani dell'impero bizantino. I turchi Selgiuchidi, in effetti, a partire dal 1060 avevano iniziato ad installarsi nei territori bizantini dell'Asia Minore, compiendo attacchi e scorrerie che culminarono nella battaglia di Manzikert (1071), in cui queste popolazioni nomadi infersero una devastante sconfitta ai romani d'Oriente, catturando lo stesso imperatore. Già papa Gregorio VII, nel 1074, aveva ventilato l'idea di accorrere in aiuto dei cristiani d'Oriente e, eventualmente, di spingersi fino a Gerusalemme. Ma fu appunto Urbano II, circa vent'anni dopo, a maturare l'idea di un pellegrinaggio armato verso l'Asia Minore e quindi la Palestina, con il duplice scopo di aiutare i bizantini nella loro resistenza contro i turchi e di strappare i luoghi santi dalle mani degli infedeli. La risposta alla chiamata di Urbano II fu più entusiasta di quanto il papa stesso avesse previsto. Già nella primavera del 1096, Pietro di Amiens detto l'Eremita, un predicatore itinerante, partì verso est seguito da folle di pellegrini. Nello stesso periodo, altri gruppi di genti armate, guidati da altri predicatori, ma anche da nobili, si misero in marcia. Le prime azioni di questi gruppi di proto-crociati coinvolsero le comunità ebraiche stanziate lungo il Reno. Se, infatti, i crociati guidati da Pietro l'Eremita non si accanirono particolarmente sugli ebrei nel nord della Francia (probabilmente grazie al pagamento di forti somme di denaro al fine di essere risparmiati⁴²⁶), i gruppi armati che si mossero in Germania nella primavera del 1096 si scagliarono invece in maniera decisa e violenta contro le comunità ebraiche. Alcuni di questi gruppi erano guidati dal conte Emicho di Flonheim⁴²⁷, mentre altri si erano mossi grazie alla predicazione appassionata di alcuni preti, tra cui Folkmar e Gottschalk. Il primo attacco fu lanciato verso la comunità di Spira il 3 maggio del 1096. Vi furono tuttavia poche vittime, poiché il vescovo della città, presagendo la persecuzione violenta, aveva già disperso gli ebrei nei villaggi vicini. Tra il 18 e il 29 maggio a Worms e a Magonza, invece, le comunità ebraiche furono annientate. A questo punto, il gruppo di crociati si divise: una parte di essi si rivolse contro Colonia tra giugno e l'inizio di luglio. Benché gli ebrei fossero già stati sparpagliati nei villaggi vicini, i crociati li trovarono e uccisero tutti coloro che rifiutarono di convertirsi al cristianesimo. Il secondo gruppo si diresse verso Treviri e Metz, dove si registrarono più casi di

Crusades to the Holy Land, 1095-1270, Cambridge, Massachusetts: The Medieval Academy of America, 1991, sopratt. pp. 1-36.

⁴²⁶ Sono le fonti ebraiche, in particolare l'*Anonimo di Magonza* e la sezione di Treviri della *Cronaca di Šelomoh bar Šimšon*, a narrare che i gruppi crociati guidati da Pietro l'Eremita proseguirono pacificamente verso est dopo essere stati pagati. Sembra che Pietro stesso, una volta arrivato in Germania, consegnasse ai capi delle comunità ebraiche una lettera scritta dagli ebrei francesi, nei quali essi pregavano i loro correligionari di fornire assistenza e denaro ai seguaci dell'Eremita. Cfr. Chazan, Robert, *God, Humanity, and History: The Hebrew First Crusade Narratives*, Berkley; Los Angeles; London: University of California Press, 2000, p. 85. Vd. anche Id. (2009:292-295). Ciò non toglie che alcuni scontri con le comunità ebraiche possano essersi verificati al momento della partenza dei crociati guidati dall'Eremita. Vd. Richard, Jean, *La grande storia delle Crociate*, Roma: Newton Compton editori s.r.l., 1999 (ed. or. *Histoire des Croisades*, Paris: Librairie Arthème Fayard, 1996), p. 74.

⁴²⁷ Su Emicho vd. anche sopra, pp. 73-74.

battesimi forzati che di omicidi. Dopo gli attacchi alle comunità ebraiche, i due gruppi crociati si riunirono e si diressero finalmente verso oriente e la Terrasanta⁴²⁸. Il destino non arrise alle bande armate guidate da Emicho: in Ungheria, esse furono ostacolate dal re Colomanno, memore delle razzie e dei disordini provocati dai pellegrini guidati da Pietro l'Eremita, Folkmar e Gottschalk nel loro passaggio nelle sue terre. Emicho allora cinse d'assedio la città di Wieselburg, l'odierna Moson, ma il suo seguito venne annientato dall'esercito ungherese⁴²⁹. Fu in quel momento che dai territori germanici partì un esercito decisamente più organizzato, quello dei baroni. Tra di essi spiccava Goffredo di Buglione, futuro signore di Gerusalemme, il quale, ammonito dall'imperatore stesso di lasciare in pace gli ebrei, non attaccò le comunità giudaiche, già duramente messe alla prova dagli attacchi di Emicho e dei membri dei primi movimenti crociati⁴³⁰.

Nelle persecuzioni nel corso della prima crociata si può riscontrare un paradigma già abbozzato nel primo capitolo di questo lavoro: la furia popolare nei confronti degli ebrei contrastò con il desiderio dei vescovi di proteggerli. Si può intravedere, in questo atteggiamento delle autorità religiose, la secolare politica che la Chiesa aveva adottato nei confronti degli ebrei, che andavano protetti in virtù della dottrina agostiniana del *testimonium fidei*. Allo stesso tempo, però, in qualche caso emerse l'incapacità delle autorità religiose di fornire un effettivo rifugio agli ebrei braccati dai crociati. In altri casi ancora, il vescovo cercò di convincere gli ebrei ad accettare il battesimo per avere salva la vita⁴³¹, come racconta questo estratto dalla *Cronaca di Šelomoh bar Šimšon*:

Inizialmente il cuore del vescovo si era teso favorevole su di loro, ma successivamente egli ritornò sulla sua parola. Chiamò R. Kalonymos e gli disse: “Io non posso salvarvi, e il vostro Dio è contrariato con voi e non vi lascerà scampo né salvezza. Non ho la forza di salvarvi e di aiutarvi da ora in avanti. Sappi ora cosa dovrai fare, tu e i tuoi compagni che stanno con te: o credere nel nostro idolo, oppure portare la colpa dei vostri padri”. Gli rispose R. Kalonymos, il pio, e gridò con amarezza: “Egli è davvero il Signore, e non è la volontà del nostro Dio salvarci. Perciò, le tue parole sono vere e corrette, quando dici che non hai la forza di aiutarci ancora. Dacci ora tempo fino a domani per rispondere alle tue parole”. Allora R. Kalonymos ritornò dai suoi compagni e raccontò loro le parole del vescovo. Tutti si alzarono insieme e benedissero il loro sacrificio, dichiararono giusto (quanto era accaduto) loro con un'unica bocca e un unico cuore, e accettarono su di loro il giogo del timore (di Dio).⁴³²

⁴²⁸ Questo breve riassunto delle persecuzioni antiggiudaiche nella valle del Reno è tratto da Riley-Smith (1984:51-52). Per ulteriori dettagli sugli avvenimenti in questione, vd. Chazan (2000; 2009).

⁴²⁹ Riley-Smith (2017 [1987]:71-72).

⁴³⁰ Richard (1999 [1996]:79).

⁴³¹ Vd. anche Goldin, Šimḥa, *The Ways of Jewish Martyrdom*, Turnhout: Brepols, 2008 (ed. or. Lod: Dvir, 2002 [ebr.]), p. 7.

⁴³² Traduzione mia dall'ebraico dell'edizione di Haverkamp (2005:393-395). Vd. la traduzione di altre sezioni rilevanti della *Cronaca* nella seconda parte di questo lavoro.

La storiografia dibatte da secoli sulle motivazioni che portarono i primi pellegrini armati a scagliarsi contro gli ebrei stanziati lungo il Reno. Come spesso avviene nell'ambito di questo genere di studi, i vari ambienti ed epoche in cui gli storici operavano influenzarono la loro stessa interpretazione degli avvenimenti. Gli storici di ambiente protestante videro nelle persecuzioni antiebraiche delle crociate l'esito più aberrante del cattolicesimo medievale. Altri, invece, interpretarono queste spedizioni armate in maniera gloriosa ed eroica, come supremi atti di fede, e imputarono i massacri degli ebrei ad alcune frange deviate di crociati. Altri ancora misero in risalto l'elemento economico: i pellegrini avrebbero preso come pretesto il loro desiderio di vendicare la morte di Gesù Cristo⁴³³ solo per impossessarsi dei beni degli ebrei⁴³⁴.

Al di là della loro interpretazione storiografica, comunque, le persecuzioni antiebraiche durante la prima crociata sono senza dubbio quelle che hanno lasciato nella memoria collettiva – non solo ebraica – l'impressione più forte. Motivo di questa pur sinistra fama è probabilmente il fatto che si trattò di un fenomeno tutto sommato inedito per estensione e per violenza. Come si è visto, infatti, episodi di attacchi antiggiudaici si erano verificati anche nei decenni precedenti in alcune parti d'Europa, soprattutto nell'odierna Francia, ma gli attacchi alle comunità ebraiche nelle città della zona renana non hanno precedenti nella storia europea per violenza, sistematicità e diffusione. Il secondo motivo che ha reso così conosciute e studiate queste persecuzioni è legato alla traccia che il loro ricordo ha lasciato nella liturgia e nella letteratura ebraiche. Mi riferisco, naturalmente, alle cronache ebraiche delle persecuzioni⁴³⁵, sulle quali tornerò a breve, ma anche alla produzione di poesia liturgica (*piyyuṭim*) in merito agli avvenimenti del 1096⁴³⁶. La terza ragione risiede in un elemento fortemente impattante nella memoria collettiva, un evento quasi inedito nel già eccezionale panorama delle persecuzioni: il ricorso, da parte di molti individui perseguitati dai crociati, al *Qidduš ha-Šem*, la santificazione del nome divino, ossia l'omicidio-suicidio per evitare di cadere nelle mani dei cristiani e, soprattutto, di essere battezzati forzatamente⁴³⁷. Infine, un quarto motivo è da ricercare nel prestigio di cui godevano le città coinvolte, soprattutto da un punto di vista religioso, intellettuale e culturale. Al centro delle vicende del 1096 vi furono, come si è detto, le comunità ebraiche stanziate

⁴³³ Su questo tema vd. sopra, pp. 22-23.

⁴³⁴ Un'ottima panoramica delle posizioni degli storici su questo tema dal XVII alla fine del XX secolo è offerta in Kedar, Benjamin Z., "Crusade Historians and the Massacres of 1096", in *Jewish History* 12.2 (1998), pp. 11-31.

⁴³⁵ Va detto, ad ogni modo, che non ci sono giunti molti manoscritti delle cronache in questione, segno che, probabilmente, esse non ebbero una così larga diffusione nel corso del Medioevo. Vd. Chazan (2000:19).

⁴³⁶ Vd. Gross, Abraham, "Liturgy as Personal Memorial for the Victims in 1096", in Reif, Stefan C. et al. (eds.), *Death in Jewish Life: Burial and Mourning Customs Among Jews of Europe and Nearby Communities*, Berlin: De Gruyter, 2014, pp. 156-169. Vd. anche Colafemmina, Cesare, "I martiri ebrei della prima Crociata", in *Nicolaus: Rivista di Teologia ecumenico-patristica* 25 (1997), pp. 105-126.

⁴³⁷ La letteratura sull'argomento è sterminata. Si veda, fra tutti, Cohen, Jeremy, *Sanctifying the Name of God: Jewish Martyrs and Jewish Memories on the First Crusade*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004. Sulla riflessione posteriore sul *Qidduš ha-Šem* nell'ambito del *ḥasidismo aškenazita* (movimento pietistico fiorito tra il 1150 e il 1250 nelle città renane) si veda Schäfer, Peter, "Jews and Christians in the High Middle Ages: The *Book of the Pious*", in Cluse (2004:29-42, sopratt. pp. 31-34).

nei centri della valle del Reno conosciuti con l'acronimo *Shum*: Spira, Worms e Magonza. Le origini di queste comunità, stando la tradizione, sarebbero legate a Carlo Magno, il quale avrebbe invitato gli antenati della famiglia Kalonymos a emigrare da Lucca, in Italia, a Magonza⁴³⁸. Se le vicende legate a questa famiglia sono storicamente accertate, non altrettanto realistico sembra il collegamento con Carlo Magno, dato che la nascita della comunità ebraica di Magonza – la più antica in area renana – è databile al IX secolo. Worms e Spira, invece, furono abitate da ebrei tra il tardo X secolo e l'XI⁴³⁹. Quello che si presenta quindi come un mito di fondazione fu elaborato per costruire un passato glorioso alle comunità *Shum*, particolarmente rilevanti per la loro ricchezza religiosa e intellettuale. Infatti, queste città ospitavano importanti *yešivot* (scuole rabbiniche), nelle quali studiarono personaggi illustri del mondo ebraico, come ad esempio Raši. Magonza, in particolare, si distinse per essere stata la patria di R. Geršom b. Yehudah (m. 1027), chiamato “Luce dell’esilio” e noto soprattutto per i suoi *responsa* e le sue regolazioni (*takkanot*)⁴⁴⁰. Fu quindi proprio anche il prestigio delle comunità ebraiche nelle città renane a rendere ancora più impressionanti gli attacchi perpetrati dai crociati.

Per lungo tempo, la storiografia ha individuato negli eventi del 1096 uno spartiacque nei rapporti tra ebrei e cristiani in Europa. Secondo questa visione, quella che prima era una convivenza sostanzialmente pacifica tra gli aderenti alle due religioni era stata bruscamente interrotta dagli attacchi alle comunità renane, un evento che, quindi, sembrava quasi essere scaturito dal nulla⁴⁴¹. Inoltre, questi fatti avrebbero segnato un punto di non ritorno nelle relazioni tra ebrei e cristiani, come sostenne Salo W. Baron: “Much beyond the number of direct victims, therefore, the massacres of 1096-99 left a permanent imprint on the Jewish, as well as the Christian, evaluation of Judeo-Christian relations”⁴⁴².

Come ho cercato di mostrare nelle pagine precedenti, invece, le persecuzioni antiebraiche nel corso dei primi movimenti crociati sono da inscrivere in un contesto più ampio di progressivo peggioramento della percezione degli ebrei agli occhi dei cristiani. Questo, naturalmente, senza

⁴³⁸ Vd. Marcus (2014:102). Marcus sottolinea, inoltre, come anche gli ebrei provenzali si rifacessero a Carlo Magno per la fondazione della loro comunità. Gli ebrei della Francia sotto il dominio del re, invece, non ebbero mai un mito di fondazione, e ciò, tra altri fattori, avrebbe contribuito alla scarsa coesione degli ebrei *şarfatiti*, che, a differenza degli *aşkenaziti* e dei *sefarditi*, si sarebbero dispersi in seguito alla loro espulsione avvenuta nel 1306.

⁴³⁹ Schäfer (2004:30).

⁴⁴⁰ Vd. Schäfer (*ibidem*).

⁴⁴¹ Un esempio su tutti è quello rappresentato da Dahan (1990:22-23), il quale vedeva nel periodo precedente il 1096 un'epoca di relazioni pacifiche, se pur di convenienza (“relations «convenables»”), tra cristiani ed ebrei. Sul ridimensionamento di questa visione storica si veda Schwarzfuchs, Simon, *Gli ebrei al tempo delle crociate in Occidente e in Terra Santa*, Milano: Jaca Book, 2006 (ed. or. *Les juifs au temps des Croisades en Occident et en Terre sainte*, Paris: Éditions Albin Michel, 2005), p. 13.

⁴⁴² Vd. Baron, Salo W., *A Social and Religious History of the Jews*, vol. 4: *High Middle Ages. Meeting of East and West*, 2nd ed., New York: Columbia University Press, 1957 (or. ed. 1937), p. 89. Baron ammette che episodi di violenza antiebraica si erano registrati anche prima del 1096, ma “these ‘incidents’ invariably were local and sporadic in nature, lacked premeditation and widespread concerted action” (*ibidem*).

negare la portata di questi eventi: Anna Sapir Abulafia ha evidenziato come, nonostante le persecuzioni del 1096 non siano da intendere come uno spartiacque nella storia degli ebrei europei, questi attacchi siano comunque episodi significativi, tali da dare la misura del fatto che gli ebrei venivano percepiti non solo come *outsiders*, ma anche come nemici contro i quali alcuni cristiani si sentivano in dovere di intervenire⁴⁴³.

La ricerca sul fenomeno delle persecuzioni durante le crociate ha oltretutto evidenziato come, da un punto di vista storico, gli attacchi alle comunità ebraiche renane e il loro sostanziale annientamento nel corso dell'anno 1096 non abbia causato sconvolgimenti epocali da un punto di vista sociale⁴⁴⁴. Abbiamo infatti notizie della ricostituzione di tali comunità negli anni immediatamente successivi agli attacchi⁴⁴⁵. Le città renane teatro delle violenze, specialmente Spira, Worms e Magonza, tornarono ben presto a ripopolarsi di ebrei, che si dedicarono nuovamente alle loro attività, in continuo scambio con i cristiani.

Di contro, altri attacchi, scoppiati nei decenni e nei secoli successivi, ebbero conseguenze ben più gravi e durature, causando l'effettiva crisi di alcuni insediamenti ebraici e lo spostamento di intere comunità in altri territori. Tuttavia, secondo Lasker, fu la storia successiva degli ebrei, in particolare con l'espulsione dalla penisola iberica, le persecuzioni nel XVII secolo in Polonia, i vari pogrom nell'impero zarista, e infine l'Olocausto, a determinare una visione retrospettiva sull'evento che avrebbe dato inizio alle sofferenze degli ebrei in Europa. Il candidato migliore furono appunto le persecuzioni dell'anno 1096⁴⁴⁶, descritte e conosciute grazie alle famose cronache ebraiche. Ciò fece sì che questi avvenimenti andassero a costituire una cesura nella memoria collettiva ebraica, formando uno spartiacque storico nei rapporti tra ebrei e cristiani in Europa.

Le nostre maggiori fonti ebraiche sulle persecuzioni del 1096 sono appunto tre cronache, note con i titoli di *Cronaca di Eli'ezer bar Natan*, *Anonimo di Magonza* e *Cronaca di Šelomoh bar Šimšon*⁴⁴⁷. Pur a volte differenti negli episodi narrati e nello scopo della descrizione degli eventi, l'intento comune ai tre autori/redattori era verosimilmente quello di fornire una spiegazione del perché una tale violenza si fosse abbattuta sulle comunità ebraiche renane, di creare un ricordo di

⁴⁴³ Sapir Abulafia (1995:59).

⁴⁴⁴ Si veda, tra gli altri, Heil, Johannes, "‘Deep Enmity’ and/or ‘Close Ties’? Jews and Christians before 1096: Sources, Hermeneutics, and Writing History in 1996", in *Jewish Studies Quarterly* 9.3 (2002), pp. 259-306.

⁴⁴⁵ Müller (2004:246).

⁴⁴⁶ Lasker (1999:33-34).

⁴⁴⁷ La prima edizione critica delle tre cronache ebraiche sulle persecuzioni fu approntata da Adolf Neubauer e Moritz Stern in *Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland, Band II: Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*, Herausgegeben durch die Historische Commission für Geschichte der Juden in Deutschland, Berlin: Verlag von Leonhard Simion, 1892. Avraham Habermann le editò nuovamente nel suo *Book of the Persecutions in Aškenaz and Tzarfat* (1946). Shlomo Eidelberg editò e tradusse nuovamente le tre cronache nel suo *The Jews and the Crusaders: The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades* (1977). L'edizione critica più recente, con traduzione in tedesco, è quella di Eva Haverkamp, *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während des Ersten Kreuzzugs* (2005). Per una breve ma efficace storia delle edizioni e degli studi su queste cronache (ad eccezione, ovviamente, dell'edizione di Haverkamp), vd. Kedar (1998:16).

quanto accaduto e di giustificare i gesti estremi ai quali ricorsero gli ebrei in queste situazioni, ovvero il *Qidduš ha-Šem*.

Secondo Chazan, le cronache furono redatte per uno scopo ben preciso:

They were written in the wake of the catastrophe in order to address pressing theological and spiritual issues and to allay gnawing doubts. They are meant to reassure the Jewish reader and, at the same time, to present Jewish supplications to the Deity. These are clearly interpretative efforts, focusing heavily on the valor of the Jewish martyrs as both a consolation for the human audience and a foundation for the prayers directed at the divine auditor.⁴⁴⁸

Tra le cronache, la più antica sembra essere quella composta dal cosiddetto *Anonimo di Magonza*, denominata dal copista medievale *Il resoconto della prima persecuzione*. Si tratta di una narrazione troncata, dato che si riferisce solo ai primi eventi della spedizione e delle persecuzioni a Spira, Worms e, per l'appunto, Magonza. Gli studiosi tendono a datarla a un tempo molto vicino a quello dei fatti narrati⁴⁴⁹. La *Cronaca di Šelomoh bar Šimšon*, composta da tre distinte “unità” riunite in seguito da un anonimo redattore, è più dettagliata ed è databile nel suo complesso al 1140 circa⁴⁵⁰. Tuttavia, la fonte più diffusa e copiata nel Medioevo è la *Cronaca di Eli'ezer bar Natan*, una versione ridotta della *Cronaca di Šelomoh bar Šimšon* e abbellita in stile elegiaco.

L'elemento escatologico in queste narrazioni è, almeno a un livello superficiale, sostanzialmente assente, a parte qualche sporadica affermazione circa la speranza di un futuro avvento del Messia e della ricostruzione del Tempio. In un passaggio, la *Cronaca di Šelomoh bar Šimšon* recita: “Possa Egli liberarci dalla diaspora del malvagio Edom presto, nei nostri giorni. Venga il nostro giusto Messia presto, nei nostri giorni”⁴⁵¹. La medesima cronaca si conclude con queste parole:

Con questo termina (il mio racconto). Il Signore ci purifichi per farci vedere presto, nei nostri giorni, la ricostruzione del suo Tempio, ‘per contemplare la bellezza del Signore e ammirare il suo santuario’ (Sal 27,4), e ci consoli nei nostri lamenti. Amen.⁴⁵²

Simili invocazioni, tuttavia, mi sembrano essere state inserite più come formule standard che per un'effettiva convinzione che Dio e il suo inviato sarebbero intervenuti per salvare gli ebrei oppressi dai cristiani. Non vi è, infatti, alcun approfondimento su questo tema, e il tutto si riduce ad accenni

⁴⁴⁸ Chazan, Robert, *European Jewry and the First Crusade*, Berkley: University of California Press, 1996, p. 45.

⁴⁴⁹ Vd. Chazan (2009:291). Tutta la presentazione delle fonti ebraiche che segue è tratta da questo studio.

⁴⁵⁰ Sulla divisione in “unità” e sulle rispettive datazioni, si veda sempre Chazan (2009:291).

⁴⁵¹ Traduzione mia dall'ebraico dell'edizione di Haverkamp (2005:399).

⁴⁵² Traduzione mia dall'ebraico dell'edizione di Haverkamp (2005:493). Vd. anche la conclusione della *Cronaca di R. Eli'ezer bar Natan* in Eidelberg (1977:93).

vaghi e stereotipati all'attesa della redenzione. Se nelle cronache una prospettiva ultramondana è presente, essa riguarda piuttosto l'escatologia individuale, non quella universale. Numerose sono infatti le descrizioni del destino delle anime dei martiri, accolte nel giardino di Eden dopo la morte⁴⁵³.

Come si è visto sopra, proprio all'inizio di due delle cronache sulle persecuzioni la speranza escatologica universale viene neutralizzata con le già citate parole a proposito del calcolo *ronnu*⁴⁵⁴. Un tale commento da parte degli autori/redattori delle cronache sembra porsi quindi come una critica verso coloro che si aspettavano grandi gioie in quegli anni, e che avevano invece subito inedite sofferenze⁴⁵⁵. Ciò suggerisce anche una certa avversione nei confronti dei calcoli messianici, in perfetta sintonia con l'atteggiamento dominante nel rabinismo medievale, che scoraggiava interpretazioni della Scrittura atte a intromettersi nel piano di Dio sulla Storia. È forse possibile leggere qui anche una critica nei confronti di quel messianismo gioioso che, secondo Goitein, caratterizzava le aspettative di redenzione del popolo, in contrasto con quelle più cupe tipiche del pensiero rabbinico.

È quindi inopportuno cercare, nelle cronache ebraiche sulle persecuzioni, delle prove evidenti di un'attesa escatologica e salvifica nelle comunità renane tra i secoli XI e XII. Tanto più, è fuori luogo utilizzare questi testi come fonti sulla crisi vissuta dagli ebrei medievali e sulla risposta dell'apocalittica a questa situazione di difficoltà. I paradigmi letterari su cui si fondano da una parte le cronache e dall'altra i testi apocalittico-escatologici, infatti, sono ben diversi. Ciò che colpisce studiando le cronache delle crociate è che, a differenza dei testi apocalittici, le citazioni bibliche provengono anche dal libro delle *Lamentazioni*, sostanzialmente ignorato nella produzione escatologica. Dietro a questo diverso utilizzo dei *prooftexts* vi è un paradigma del tutto particolare. Come evidenziato da Alan Mintz, nella Bibbia ebraica si possono individuare due risposte alla catastrofe: da un lato la lamentazione, e dall'altra la consolazione⁴⁵⁶. Nel primo caso, il testo più esemplificativo è ovviamente *Lamentazioni*, composto da un autore anonimo e attribuito al profeta Geremia sulla base di 2Cr 35,25⁴⁵⁷. Il tema dell'opera è la rovina di Gerusalemme distrutta dai babilonesi, e gli elementi che prevalgono sono il lamento rivolto a Dio, il dubbio che Egli abbia abbandonato il suo popolo e la disperazione per la condizione della città. Si accenna al peccato

⁴⁵³ Vd. ad es. la *Cronaca di Šelomon bar Šimšon* in Haverkamp (2005:363.381.389); Eidelberg (1977:37.41.44). Vd. anche la mia traduzione sotto, pp. 386-408.

⁴⁵⁴ Vd. sopra, pp. 94-95.

⁴⁵⁵ Non concordo pertanto con Praver (1988:11), quando afferma: "whether such messianic expectations were generally current among Jews at that period, or whether they were restricted to certain circles and invoked only in the aftermath of horrible massacres in the Rhineland and the Danube valley, we have no way of knowing". Trovo infatti inverosimile che un simile calcolo, che pronosticava un periodo di gioia e redenzione per il 1096, sia stato elaborato *dopo* gli attacchi alle comunità ebraiche tedesche. Concordo invece sulla difficoltà di sapere se simili aspettative messianiche fossero comuni o se fossero, al contrario, ristrette a singoli individui.

⁴⁵⁶ Mintz (1984).

⁴⁵⁷ Vd. Rizzi, Giovanni, "I libri profetici", in Merlo (2008), pp. 197-240, qui p. 226.

commesso da Israele, causa della sciagura, ma la trattazione della colpa è molto elusiva e oltretutto più imputabile ai padri di Israele che non al popolo che dovette subire il castigo, secondo l'idea attestata in Es 20,5-6; 34,7; Lv 26,39-41⁴⁵⁸.

Le cronache delle persecuzioni durante le crociate citano *Lamentazioni* conservandone l'intento: il castigo del popolo ebraico, accumulatosi nel corso dei secoli, si è abbattuto sulle comunità del Reno, le più capaci, nella storia di Israele, di sopportare un simile fardello. Numerosi sono i passaggi in cui si descrive la supplica rivolta dai perseguitati al Signore, ma questi volge loro le spalle, confermando che il suo giudizio è ormai stato espresso. Nella *Cronaca di Šelomoh bar Šimšon* si legge ad esempio:

E avvenne che, quando le comunità (ebraiche) udirono le loro (= dei crociati) parole, si aggrapparono alle mani veritiere dei nostri padri: conversione, preghiera e carità. Allora le mani del popolo santo divennero deboli, si sciolse il loro cuore e venne meno la loro forza, e si nascosero di stanza in stanza davanti alla spada guizzante. Si umiliarono col digiuno e digiunarono per tre giorni di fila, giorno e notte, a prescindere dalla mortificazione quotidiana, fino a che “si raggrinzì la loro pelle sulle ossa, divenne secca come legno” (Lam 4,8). Gridarono e fecero udire un grido grande e amaro, ma il loro Padre non rispose. Egli bloccò la loro preghiera, si avvolse in una nube perché la preghiera non giungesse fino a lui. Fu rigettata la tenda e li allontanò dal suo volto poiché la sventura (venne) dal suo volto come nel “giorno della mia visita” (Es 32,34; Am 3,14). Eppure, questa è la generazione che fu scelta di fronte a lui per essere la sua porzione, poiché essi avevano la forza e il coraggio per stare in piedi nel Suo santuario, per adempiere alla Sua parola, e per santificare il Suo nome grande per l'eternità. A proposito di essi aveva detto Davide: “Benedite il Signore, angeli suoi, potenti esecutori dei suoi comandi ecc. [attenti alla voce della sua parola]” (Sal 103,20).⁴⁵⁹

E ancora:

“Guarda, Signore, e considera: chi mai hai trattato così?” (Lam 2,20). Non è forse Israele, “popolo saccheggiato e spogliato” (Is 42,22), la tua parte ottenuta in sorte? Perché hai esaltato lo scudo dei suoi nemici, perché la loro potenza si rafforza? “Sentite come gemo” (Lam 1,21), e (questo) risuonerà negli orecchi di tutti quelli che udiranno. (Il versetto) “Come si è spezzata la verga robusta, quello scettro magnifico” (Ger 48,17) (si riferisce alla) santa assemblea, valutata come oro fino: la comunità di Magonza. Fu a causa del Signore che coloro che lo temono furono messi alla prova nel portare il giogo del puro timore verso di lui.⁴⁶⁰

⁴⁵⁸ Vd. Lam 5,7. Cfr. anche Mintz (1984:41); Capelli, Piero, “Vendetta e responsabilità individuale nella letteratura biblica”, in *Testo&Senso* 20 (2019), pp. 1-8.

⁴⁵⁹ Traduzione mia dall'ebraico dell'edizione di Haverkamp (2005:254-57). Vd. la seconda parte di questo lavoro per la traduzione commentata di altre sezioni della *Cronaca*.

⁴⁶⁰ Traduzione mia da Haverkamp (2005:299-301).

In altre parole, Dio aveva individuato in quella generazione gli ebrei più adatti a sopportare una grande prova che attendeva Israele da tempo immemore a causa dei suoi peccati. Secondo Funkenstein⁴⁶¹ e Chazan⁴⁶², la colpa in questione era quella di idolatria, che Israele aveva commesso adorando il vitello d'oro durante l'esodo verso la Terra Promessa⁴⁶³. Non si trattava, quindi, di una punizione innescata da comportamenti scorretti dei membri di quelle particolari comunità, ma piuttosto di una sorta di esito inevitabile delle colpe commesse dal popolo di Dio nel corso dei millenni. Tra tutte le generazioni che si erano succedute, Dio aveva individuato quella del 1096 come la più pronta a sopportare un simile peso. Attraverso la sofferenza, d'altro canto, i giusti avrebbero guadagnato l'Altro Mondo, e il loro martirio sarebbe divenuto il centro della risposta letteraria sulla catastrofe⁴⁶⁴.

Il secondo paradigma individuato da Mintz è quello della consolazione, incarnato dai libri profetici e dalla produzione apocalittica. Nel caso dei profeti, e soprattutto del *Deutero-Isaia*, la catastrofe è allo stesso tempo conseguenza ed espiazione del peccato. La prospettiva è storica: Dio non ha abbandonato il suo popolo, ma interviene per purificarlo dai suoi peccati, e lo fa attraverso le nazioni straniere⁴⁶⁵. Così emendato, Israele può essere consolato dal suo Signore⁴⁶⁶, il quale non ha mai pensato di abbandonarlo né di tradire la sua promessa. Nella produzione apocalittica, invece, la prospettiva è ovviamente orientata verso il futuro escatologico. Le citazioni dai profeti vengono qui trasposte dal piano storico a quello metastorico, volto ad indagare il senso della Storia stessa e a rintracciarvi il piano divino⁴⁶⁷.

Mi sembra, in sostanza, che la principale differenza tra le cronache ebraiche delle persecuzioni e i testi apocalittico-escatologici che in quello stesso periodo vennero (ri)elaborati si possa comprendere anche alla luce di questi due differenti paradigmi, palesati anche dall'utilizzo dei *prooftexts*. Da una parte abbiamo le cronache, in cui manca una vera e propria riflessione sul peccato e sulla distruzione delle comunità renane come conseguenza delle loro specifiche colpe. L'accento, come detto, è piuttosto sui peccati accumulati nei secoli da parte di Israele e sulla scelta degli ebrei renani come i più meritevoli e i più capaci di affrontare il castigo. Il premio è, ancora una volta, l'accoglienza delle anime dei martiri nel giardino di Eden, oltre che la loro imperitura memoria. Le

⁴⁶¹ Funkenstein, Amos, "Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages", in *Viator (Medieval and Renaissance Studies)* 2 (1971), pp. 373-382, qui p. 376.

⁴⁶² Chazan (2000:57-58).

⁴⁶³ Va detto che, ad ogni modo, il vitello d'oro non viene menzionato esplicitamente nel testo.

⁴⁶⁴ Mintz (1984:6-7). Sul problema della legittimità del martirio nella letteratura halakica, vd. Grossman, Avraham, "The Cultural and Social Background of Jewish Martyrdom in Germany in 1096", in Haverkamp, Alfred, *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, Sigmaringen; Thorbecke, 1999, pp. 73-86, qui pp. 73-74; Goldin (2008 [2002]:69).

⁴⁶⁵ Si tratta della cosiddetta "teologia deuteronomistica della storia". Per un'introduzione a questo concetto, vd. Soggin, Alberto J., *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia: Paideia, 1987 (prima ed. 1968), pp. 212-213.

⁴⁶⁶ Cfr. Is 51,12.

⁴⁶⁷ Mintz (1984:42-46).

citazioni da *Lamentazioni* sono quindi funzionali ad evidenziare la situazione di disperazione sperimentata dalle comunità ebraiche lungo il Reno, a dare voce alle loro suppliche rivolte a Dio, ma anche a sottolineare l'inalterabilità del decreto divino.

Al contrario, nei testi apocalittico-escatologici l'abbondanza di citazioni dai libri profetici e la sostanziale assenza di *prooftexts* tratti da *Lamentazioni* testimoniano un paradigma diverso. Il focus non è sulla situazione presente, che pure fornisce la prova che le tribolazioni che Israele sta sperimentando sono le doglie del Messia. Piuttosto, la prospettiva è futura, atta a consolare il popolo del fatto che quanto esso sta vivendo era già stato mostrato in visione ad importanti autorità del passato, come R. Šim'on b. Yoḥa'i, e che è oltretutto riscontrabile nella Scrittura, attraverso le parole dei profeti e l'indagine midrašica. Le doglie del Messia e tutte le prove a cui gli ebrei verranno sottoposti nel periodo che precederà l'*eschaton* serviranno ad espiare il peccato di Israele, passato e presente, e a selezionare il resto santo che meriterà di essere salvato. Come è emerso nella mia analisi della funzione letteraria del Messia ben Yosef, tuttavia, alcuni testi evidenziano come queste sofferenze possano essere evitate, o perlomeno attenuate, attraverso la preventiva conversione di Israele.

Si è visto, quindi, come l'elemento escatologico sia, almeno superficialmente, assente nelle cronache ebraiche delle crociate. Tuttavia, secondo Israel J. Yuval, la componente messianica sarebbe in realtà ben presente all'interno di questa produzione letteraria, anche se identificabile ad un livello più profondo e simbolico⁴⁶⁸. Tutta l'argomentazione di Yuval parte da un presupposto: gli ebrei sefarditi sarebbero stati certi del fatto che anche i gentili, alla fine dei tempi, avrebbero riconosciuto la verità dell'ebraismo e si sarebbero convertiti, in un modello che Yuval chiama *proselytizing redemption*. Gli aškenaziti, al contrario, avrebbero sviluppato l'aspettativa di una redenzione vendicativa (*vengeful redemption*) nei confronti dei cristiani. In altre parole, nell'*eschaton* il Signore sarebbe intervenuto per sterminare i nemici idolatri degli ebrei, compiendo la sua vendetta. Il mondo aškenazita, quindi, sarebbe stato molto più incline a sviluppare un sistema di riti e liturgie ricco di maledizioni nei confronti dei cristiani. Nel contesto degli attacchi alle comunità renane durante la prima crociata, il martirio dei perseguitati avrebbe avuto, almeno nella sua rielaborazione letteraria e cronachistica, un chiaro intento vendicativo nei confronti degli assalitori e della società cristiana nel suo insieme.

The shed blood of the martyrs reaches the very Throne of God and arouses God to set out on his great campaign

⁴⁶⁸ La discussione che segue è basata su due dei capitoli del volume di Yuval (2006 [2000]). I capitoli in questione sono la rielaborazione di lavori precedenti dello studioso, in particolare di "Vengeance and Damnation, Blood and Defamation: From Jewish Martyrdom to Blood Libel Accusations", in *Zion* 58 (1993), pp. 33-90 (ebr.). Per alcune critiche alle tesi di Yuval, vd. Heil (2002).

of retribution, on a messianic holy war. The martyrs are soldiers in the heavenly army who fell in a cosmic war between the heavenly archangel of Edom and that of Jacob.⁴⁶⁹

Il martirio, inoltre, avrebbe avuto lo scopo di affrettare l'intervento vendicativo di Dio e quindi la redenzione del popolo di Israele.

L'analisi di Yuval ben si accorderebbe con quanto detto finora. Le cronache ebraiche delle persecuzioni non sviluppavano il tema messianico in maniera "classica", leggendo cioè gli attacchi alle comunità ebraiche come le doglie del Messia, delineando gli eventi che avrebbero condotto alla redenzione ed elaborando dei calcoli messianici, ma piuttosto creavano un sistema simbolico in cui, attraverso le azioni estreme degli ebrei minacciati dai cristiani, si invocava l'intervento divino per una rapida risoluzione della Storia. A mio parere, però, siamo qui di fronte a una interpretazione altamente sofisticata degli eventi del 1096, che non prova che coloro che decisero di resistere alle minacce dei cristiani togliendosi la vita fossero realmente consapevoli del significato redentivo del loro gesto. In altre parole, ritengo che l'interpretazione di Yuval rispecchi più il pensiero degli autori e redattori delle cronache che quello dei martiri stessi.

Ciò non toglie, tuttavia, che l'attesa di una redenzione vendicativa fosse effettivamente sentita dagli ebrei, almeno nel XII secolo, come testimoniano alcuni intellettuali cristiani dell'epoca⁴⁷⁰. Come si è cercato di dimostrare, inoltre, nell'area aškenazita della fine dell'XI secolo circolavano aspettative messianiche in maniera più o meno diffusa, e tali attese da parte ebraica erano alimentate da calcoli messianici come quello del 256° ciclo, o come quello relativo all'anno 1099 proposto da R. Šema' yah⁴⁷¹. Secondo Avraham Grossman, dietro alla pratica del *Qidduš ha-Šem* vi sarebbero state proprio attese di questo tipo. A chi, come Gerson Cohen, obiettava che nell'attesa della venuta del redentore avesse poco senso togliersi la vita e fosse piuttosto preferibile accettare una conversione forzata che sarebbe comunque stata perdonata, Grossman rispose che l'apostasia avrebbe precluso la possibilità di essere resuscitati dal Messia. I martiri, invece, sarebbero stati esaltati grandemente nel momento dell'istaurazione del regno messianico⁴⁷². È quindi possibile che dietro al *Qidduš ha-Šem* vi fosse un doppio significato messianico: uno più basilare, legato alla volontà di evitare l'apostasia per ricevere un premio al momento della venuta del Messia, e uno più simbolico, elaborato dagli autori delle cronache, connesso a un più complesso concetto di martirio e di redenzione vendicativa nei confronti dei cristiani.

⁴⁶⁹ Yuval (2006 [2000]:139).

⁴⁷⁰ Vd. sopra, p. 64.

⁴⁷¹ Vd. sopra, p. 95.

⁴⁷² Grossman (1999:84-85).

Riassumendo, benché le cronache ebraiche delle persecuzioni durante le crociate siano state redatte per scopi diversi da quelli più tipici della letteratura apocalittico-escatologica, è possibile rintracciarvi una tensione messianica rivolta verso la vendetta nei confronti dei cristiani. Dietro al *Qidduš ha-Šem*, inoltre, vi potrebbe essere stata la convinzione che i martiri avrebbero ricevuto un premio alla venuta del Messia, ormai imminente. Simili atteggiamenti potrebbero riflettere la presenza, tra gli ebrei aškenaziti della fine dell'XI e l'inizio del XII secolo, di attese messianiche legate, da un lato, ad alcuni calcoli messianici, e, dall'altro, al fenomeno delle crociate, sia per le sofferenze che queste causarono alle comunità ebraiche, sia per una rilettura di tutti quei passi del Tanak e del Talmud che prevedevano che il Messia sarebbe giunto dopo che gli edomiti avessero occupato Gerusalemme e che fossero scoppiate guerre tra le nazioni del mondo⁴⁷³. A questo punto, è opportuno chiedersi se esistano prove effettive della circolazione di idee messianiche ed escatologiche nel periodo delle prime crociate e delle persecuzioni antiebraiche.

4.1.2 Movimenti messianici ebraici durante la prima crociata

La ricerca ha evidenziato la sostanziale assenza di movimenti messianici nel contesto aškenazita bassomedievale. L'inizio della discussione su questo argomento si può far risalire ad un articolo di Gerson Cohen, diventato con gli anni un punto di riferimento per gli studi sul tema, tanto da essere ripubblicato ben quattro volte⁴⁷⁴. La tesi principale di Cohen consiste in una netta separazione tra la tradizione aškenazita e quella sefardita per quanto riguarda le aspettative, la letteratura e i movimenti messianici ed escatologici. In estrema sintesi, secondo Cohen l'ambiente aškenazita si sarebbe dimostrato sempre poco incline a produrre movimenti messianici, anche nei momenti più difficili di persecuzione e tribolazione, preferendo un atteggiamento passivo. Cohen fece qui riferimento anche al *Qidduš ha-Šem*, che caratterizzò gli ebrei renani durante le persecuzioni crociate del 1096. Al contrario, l'ambiente sefardita avrebbe non solo prodotto diverse figure messianiche nel corso dei secoli, ma avrebbe anche visto una più intensa riflessione intellettuale sulle aspettative escatologiche. Cohen collegò questo differente atteggiamento alle origini stesse delle due comunità. Il giudaismo aškenazita, connesso storicamente alla tradizione palestinese, sarebbe risultato più refrattario all'attivismo messianico, proprio perché l'ebraismo palestinese fu più propenso a produrre una letteratura apocalittica piuttosto che a dare avvio a movimenti dal tipico carattere messianico. Al contrario, l'ambiente ebraico babilonese fu teatro di diverse insurrezioni messianiche, e questo

⁴⁷³ Vd. sopra, pp. 87 e segg.

⁴⁷⁴ Cohen (1992 [1967]). Per le varie riedizioni di questo articolo, vd. sopra, nota 410.

avrebbe portato la tradizione sefardita, culturalmente legata a Babilonia, ad essere intrisa di fervore escatologico.

La prima reazione degna di nota alle tesi di Cohen si ebbe con Israel Jacob Yuval⁴⁷⁵, il quale, concentrandosi sulle relazioni tra ebrei *aškenaziti* e l'ambiente dominante cristiano, sostenne che l'atteggiamento dei primi fu tutt'altro che intellettualmente passivo, data la quantità di invettive e maledizioni che essi lanciarono ai cristiani nel corso del tempo. Il potere della parola, argomentò Yuval, era ritenuto talmente forte da poter essere considerato una forma di attivismo escatologico, nel senso che esso metteva gli ebrei in un atteggiamento di attiva attesa del momento finale della liberazione dal giogo dei gentili. Dietro alle maledizioni che gli ebrei, come si è visto poca sopra, lanciavano verso i cristiani, secondo Yuval si sarebbe celata “a comprehensive religious ideology that sees vengeance as a central component in its messianic doctrine”⁴⁷⁶.

Un esempio interessante è fornito dal *Maḥzor Vitry*, compilato nella Francia dell'XI-XII secolo, che per la prima volta, nel contesto del *Seder* pasquale, riporta una maledizione molto violenta contro i popoli che hanno sottomesso Israele⁴⁷⁷. Il significato di tali invettive, secondo Ariel Toaff, è chiaro:

La redenzione messianica poteva costituirsi soltanto sulle macerie dell'odiato mondo gentile. Nel recitare le maledizioni, la porta della sala in cui si svolgeva il Seder veniva socchiusa perché il profeta Elia potesse intervenire e annunciare il riscatto. Le invettive contro i cristiani avrebbero dovuto preparare e facilitare il suo ingresso.⁴⁷⁸

Toaff, che parla di “«messianismo passivo», aggressivo e ritualizzato”⁴⁷⁹, nota che queste maledizioni rendono chiaro come l'Egitto, dal cui giogo gli ebrei si erano liberati in tempi antichi, si fosse trasformato in Edom, che corrispondeva tipologicamente al mondo cristiano e al suo dominio spesso vessatorio e persecutorio⁴⁸⁰.

Ritornando alla tesi di Cohen sulla differenza tra gli atteggiamenti messianici *aškenaziti* e sefarditi, una risposta ancor più elaborata arrivò nel 1998 in uno studio di Elisheva Carlebach⁴⁸¹, la quale argomentò che una divisione così netta tra *aškenaziti* e sefarditi non è sostenibile da un punto di vista storico e culturale, e ciò si rifletterebbe nelle manifestazioni dell'atteggiamento messianico delle due comunità: il martirio, che Cohen identificava come caratteristica specifica degli *aškenaziti*,

⁴⁷⁵ Yuval (1993), poi riproposto da Yuval nella sua monografia (2006 [2000]:92-134).

⁴⁷⁶ Yuval (*ibidem*, p. 123).

⁴⁷⁷ Cfr. Yuval (*ibidem*, pp. 123-24) e la bibliografia ivi riportata.

⁴⁷⁸ Toaff (2008 [2007]:174).

⁴⁷⁹ Toaff (*ibidem*, p. 173).

⁴⁸⁰ Toaff (*ibidem*, pp. 174-175).

⁴⁸¹ Carlebach (1998).

non era certo estraneo alla realtà sefardita, e inoltre era considerato tutt'altro che un comportamento passivo. Dall'altra parte, indizi di una tensione messianica sarebbero stati visibili anche in Aškenaz e in altri ambienti, e non solo in ambito sefardita: si pensi, ad esempio, alla migrazione di ebrei aškenaziti verso la Terra di Israele nel XIII secolo e ai fervori messianici a Bisanzio nel 1096, temi sui quali tornerò più avanti.

Più recentemente, David Berger è entrato nel dibattito analizzando le teorie di Cohen, Yuval e Carlebach, mettendo in luce i punti secondo lui più o meno condivisibili, e proponendo una propria teoria alternativa⁴⁸². Berger sostiene infatti che non ci si debba più di tanto domandare perché in ambiente sefardita la riflessione escatologica fosse più viva e perché qui sorsero obiettivamente più movimenti messianici rispetto al mondo aškenazita, ma, al contrario, perché tra gli ebrei aškenaziti tali fervori messianici appaiano più sopiti. Secondo Berger, il quale a sua volta accoglie un'idea della sua collaboratrice Sheila Rabin, ciò avrebbe principalmente a che fare con la diversa composizione sociale delle due comunità. In pratica, i gruppi ebraici aškenaziti erano troppo piccoli per produrre movimenti messianici.

The number of people who follow a messianic figure at the beginning of his career – and in most cases, even at the height of his career – are normally only a small percentage of the community's population. If the community is very small, one could hardly expect the number of believers to reach the level necessary to transform the presumed messiah from a mere curiosity to an influential personality. Furthermore, people who have intimately known the messianic figure since his childhood are not usually those who are mostly likely to be convinced by his messianic claims. From this perspective, the communities in the Sephardic sector, which were usually larger than those in Ashkenaz, were more likely to generate messianic movements.⁴⁸³

Se si somma questo dato al fatto che i rabbini erano poco inclini alla riflessione messianica, si capisce come le comunità aškenazite, numericamente esigue e per questo ancora più raggruppate attorno alla figura del rabbino, non abbiano prodotto movimenti messianici per secoli.

In questo senso è ancora utile la riflessione di Michael Barkun, il quale evidenziava come occorra un certo numero di elementi perché un movimento messianico si formi in seguito a una persecuzione o comunque a un forte disagio sociale. Uno di questi elementi è la sua durata nel tempo, o almeno il perdurare delle condizioni che quell'evento ha provocato⁴⁸⁴. Nel caso delle persecuzioni del 1096 siamo di fronte a eventi di intensa violenza per periodi molto delimitati nel tempo. Come

⁴⁸² Berger, David, *Cultures in Collision and Conversation: Essays in the Intellectual History of the Jews*, Boston: Academic Studies, 2011, sopratt. il cap. "Sephardic and Aškenazic Messianism in the Middle Ages: An Assessment of the Historiographical Debate", pp. 289-311.

⁴⁸³ Berger (*ibidem*, p. 310).

⁴⁸⁴ Barkun, Michael, *Disaster and the Millennium*, New Haven and London: Yale University Press, 1974, pp. 64-66.

già sottolineato, inoltre, le comunità lungo il Reno si ripresero in fretta dalle conseguenze degli attacchi. Di nuovo, l'impatto fu più nella memoria che nelle condizioni della vita quotidiana. È forse anche per questo che le persecuzioni durante la prima crociata non furono seguite da movimenti di chiara ispirazione escatologica, perlomeno in Europa. Nel Vicino Oriente, invece, come si vedrà, sorsero alcuni pseudo-Messia in seguito alla conquista cristiana di Gerusalemme e di buona parte della terra di Israele.

Infine, occorre ancora una volta rimarcare la necessità di distinguere tra movimenti messianici attivi, ossia guidati da un auto-proclamatosi messia, e letteratura apocalittica-escatologica, la quale, sebbene possa e forse debba a ben diritto inserirsi in un ambiente e in un contesto storico caratterizzato da un'effervescenza escatologica, non si lega necessariamente all'insorgere di movimenti di questo tipo. Si tratta piuttosto – soprattutto nel contesto ebraico medievale – di una letteratura di crisi e di resistenza finalizzata a infondere speranza verso alcune frange delle comunità oppresse e in condizione di minoranza. È possibile, a questo punto, riprendere anche in parte l'ipotesi di Cohen sull'opposizione tra letteratura apocalittico-escatologica e movimenti messianici⁴⁸⁵. In ambito aškenazita, la diffusione di testi apocalittici avrebbe potuto fungere da catalizzatore delle aspettative messianiche, evitando che queste sfociassero nella nascita di movimenti guidati da pseudo-Messia. Purtroppo, non abbiamo sufficienti prove manoscritte dirette di una diffusione massiccia di questi testi nel contesto aškenazita tra XI e XII secolo per poter confermare questa ipotesi. Tuttavia, il discorso portato avanti finora sulla funzione della letteratura apocalittico-escatologica di matrice rabbinica va a favore di questa ricostruzione.

Un tenue segnale della circolazione di un testo apocalittico in area aškenazita già verso la metà del X secolo ci viene ad ogni modo da una testimonianza di Yišḥaq bar Dorbelo, vissuto nel XII secolo. Costui, durante uno dei suoi viaggi, giunse a Worms, dove affermò di aver letto una lettera inviata nell'anno 960 da alcuni esponenti della comunità ebraica di quella città alle comunità palestinesi, e la risposta di queste ultime. Fra le varie questioni sollevate, vi era anche una domanda riguardante una predizione sull'inizio dei tempi messianici, calcolo che i destinatari rigettarono in toto, affermando che “i segni non sono ancora arrivati”⁴⁸⁶. La datazione della lettera portò Alexander Marx a supporre che i mittenti della lettera fossero a conoscenza, e quindi forse in possesso, di una versione del *Sefer Zerubbavel*, in quanto in questo testo, secondo Marx, si affermerebbe che l'inizio dell'*eschaton* sarebbe avvenuto nell'anno 890 dopo la distruzione del Tempio, ossia nel 958 e.v.

⁴⁸⁵ G. Cohen (1992 [1967]).

⁴⁸⁶ על ביאת משיח לא הייתם כדי להשיב, וכי אינכם מאמינים לדברי חכמים וסימניהם ועדיין לא באו. Per il testo e per una trattazione della testimonianza in questione vd. Büchler, Adolf, “Relation d'Isaac b. Dorbelo sur une consultation envoyée par les juifs du Rhin en l'an 960 aux communautés de Palestine”, in *REJ* 44 (1902), pp. 237-243. In questo articolo, Büchler si adopera anche per confermare l'autenticità della relazione, messa in dubbio da altri studiosi. Si veda anche Ta-Shma, Israel Moses, voce “Isaac bar Dorbelo”, in *Encyclopaedia Judaica, Second Edition*: Vol. 10 (INZ-IZ), p. 37.

secondo il computo ebraico⁴⁸⁷. Marx, tuttavia, si rifaceva al *Sefer Hekhalot Rabbati* pubblicato da Solomon Wertheimer⁴⁸⁸, e non alle varie edizioni del *Sefer Zerubbavel*, che riportano tutte la lezione dei 990 anni, e non degli 890. Si tratta quindi, a mio parere, di un indizio molto debole per la formulazione dell'ipotesi sulla diffusione del *Sefer Zerubbavel* in area aškenazita nel X secolo, tanto più che, come ammesso anche dallo stesso Marx, se la sua ricostruzione fosse corretta la lettera sarebbe stata comunque inviata due anni dopo il presunto inizio del manifestarsi dell'era messianica⁴⁸⁹. Ad ogni modo, la testimonianza di Yišḥaq b. Dorbelo ci porta a pensare che un qualche testo escatologico – non necessariamente il *Sefer Zerubbavel* – o almeno un documento corredato di un calcolo messianico circolasse nella zona renana verso la metà del X secolo.

Un indizio ben più rilevante sulla diffusione di questo tipo di testi è rappresentato da un breve scritto di carattere escatologico conservato in una raccolta compilata tra il 1160 e il 1180 in area aškenazita⁴⁹⁰. L'autore della raccolta è probabilmente Ya'aqov ben Avraham, vissuto in quel periodo nella regione del Reno. Il testo mostra forti somiglianze con il *Sefer Zerubbavel*, non fosse altro che per la menzione di Heḥzibah, madre del Messia davidico, che si ritrova solo in pochi testi escatologici⁴⁹¹. Per il resto, questa breve composizione segue lo schema narrativo comune agli altri testi del medesimo genere: la comparsa del Messia ben Yosef e la sua morte; il periodo di esilio ed espiazione nel deserto per quarantacinque giorni; la rivelazione del Messia davidico e la resurrezione dei morti. Il testo, nella sua conclusione, insiste molto sulle battaglie tra Israele e i nemici escatologici, ossia Gog e Armilos. È forse questo un segno dell'ambiente in cui questo scritto fu redatto: un contesto di instabilità nei rapporti tra ebrei e società dominante, caratterizzato da tribolazioni e persecuzioni. Va detto, comunque, che Edom – la cui presenza è preponderante negli altri testi escatologici – non viene mai menzionato in questa composizione. Ad ogni modo, la presenza stessa di Armilos, emblema del potere cristiano e nato da una statua che si trova a Roma, sembra colmare questa lacuna.

Anche Eli'ezer ben Yehudah di Worms, detto Roqeaḥ, “il farmacista” (ca. 1165- ca. 1230 ca)⁴⁹², conosceva certamente il *Sefer Zerubbavel*, che lui chiama *Barayta de Zerubbavel* (בריייתא דזרובבל): nel suo commento a Rut 4,11⁴⁹³, citò quest'opera come fonte per la sua identificazione di

⁴⁸⁷ Marx, Alexander, “Studies in Gaonic History and Literature”, in *The Jewish Quarterly Review* 1.1 (1910), pp. 61-104. Vd. sopratt. pp. 75-76.

⁴⁸⁸ Wertheimer, Solomon (ed.), *Chapters of Hekhalot Rabbati*, Jerusalem, 1890, capp. 33.4-40.2.

⁴⁸⁹ Marx giustifica questa discrepanza cronologica sostenendo che un'alterazione delle date nei manoscritti è cosa tutt'altro che straordinaria (cfr. *ibidem*, p. 76).

⁴⁹⁰ Parigi, Bibliothèque Nationale de France, Ms. Hebr. 326. Su questo ms. e per una traduzione del testo in questione, vd. la seconda parte di questo lavoro (pp. 302 e segg.).

⁴⁹¹ Su questa figura nel contesto del *Sefer Zerubbavel*, vd. Reeves (2006:55) e Himmelfarb (2017:35-59.122-124). Heḥzibah è nominata brevemente anche nelle *Omèlie del re Messia e di Gog e Magog* (vd. sotto, p. 363).

⁴⁹² Vd. Dan, Joseph, voce “Eleazar ben Judah of Worms”, in *Encyclopaedia Judaica, Second Edition*: Vol. 6 (DR-FEU), pp. 303-305.

⁴⁹³ Vd. Konyevsky, Chaim (ed.), *Roqeaḥ's Comment on the Megillot*, Bnei Brak: Julius Klugmann and Sons, 1984-1985

Ninive con Roma⁴⁹⁴.

Torniamo ora alla prima crociata. Il passaggio dei primi pellegrini provocò, in alcuni casi, delle ondate di preoccupazione nelle comunità ebraiche che si trovavano sul loro cammino, anche al di fuori dell'Europa continentale. Un esempio ci è fornito da un documento ritrovato nella Genizah del Cairo⁴⁹⁵. Si tratta di una lettera inviata da una comunità stanziata in Siria, probabilmente a Damasco, in cui si avverte appunto tutta l'angoscia per l'arrivo dei crociati (chiamati "aşkenazim", אשכנזים), resisi già colpevoli di spargimenti di sangue e percepiti quindi come un grave pericolo per gli ebrei. Nonostante non vi sia, in questa lettera, alcun riferimento esplicito ad attese messianiche, Jacob Mann inserì il documento nel suo importante studio sui movimenti messianici al tempo delle prime crociate⁴⁹⁶. Lo studioso ne contò non meno di otto, collegandoli alla convinzione che la spedizione armata dei cristiani europei verso la Terrasanta rappresentasse le armate di Gog e Magog che, alla fine dei giorni, sarebbero giunte per devastare la terra di Israele. Le persecuzioni che gli ebrei subirono durante la marcia dei primi crociati sarebbero state interpretate come le doglie del Messia, e gli scontri tra cristiani e musulmani sarebbero stati un ulteriore segno che l'*eschaton* era finalmente arrivato.

Il lavoro di Mann ebbe un forte impatto sulla discussione successiva sui fenomeni messianici nel periodo delle crociate⁴⁹⁷. Joseph Dan, tuttavia, ne mise in dubbio la validità, dimostrando come, degli otto casi analizzati da Mann, solo uno possa essere effettivamente inteso come un movimento messianico sviluppatosi nel periodo delle crociate e in connessione ad esso⁴⁹⁸. Di questo movimento tratterò a breve. Nei confronti degli altri casi, invece, sussistono molte perplessità sul periodo in cui effettivamente si verificarono, oltre che sulle fonti che li testimoniano: spesso si tratta infatti di brevi accenni che non hanno riscontro in altri documenti. Ciò che Dan contestò maggiormente a Mann, comunque, è il tentativo operato da quest'ultimo di collegare quelli che lui considerava dei movimenti messianici alla situazione di persecuzione in cui versavano gli ebrei che venivano in contatto con i crociati. Come fece notare giustamente Dan, nessuno dei casi presi in esame da Mann riguardava le comunità ebraiche aşkenazite, che più di tutte furono oggetto di attacchi da parte dei pellegrini. Dietro alla metodologia di Mann vi sarebbe stata – sempre secondo Dan – una lettura poi rivelatasi errata

(ebr.), p. 212 (*non vidi*).

⁴⁹⁴ Questo elemento compare anche nel ms. di Parigi 326. Vd. sotto, p. 304. Vd. anche Reeves (2006:48); Himmelfarb (2017:138).

⁴⁹⁵ Parigi, Mosseri IV, 11.1 (Alt: L 17), ora alla Cambridge University Library.

⁴⁹⁶ Mann (1925; 1928). Per una trascrizione e un commento al documento in questione, vd. pp. 260-261 della prima parte (1925) dell'articolo di Mann.

⁴⁹⁷ Cfr. in particolare Aescoly, Aaron Z., *Jewish Messianic Movements*, Jerusalem: Bialik Institute, 1987 [1st ed. 1956] (ebr.).

⁴⁹⁸ Dan, Joseph, "Messianic Movements in the Period of the Crusades", in Arbel, Daphna V.; Orlov, Andrei A. (eds.), *With Letters of Light: Studies in the Dead Sea Scrolls, Early Jewish Apocalypticism, Magic, and Mysticism*, Berlin; New York: De Gruyter, 2011, pp. 285-298.

del movimento messianico noto come Sabbatanesimo, originatosi nel XVII secolo attorno alla figura dello pseudo-Messia Šabbetai Ševi e al suo profeta Natan di Gaza, che una certa storiografia aveva inizialmente collegato alle persecuzioni delle comunità ebraiche polacche nel 1648. Come dimostrò però poi Gershom Sholem, il movimento in questione non solo si sviluppò più tardi, nel 1666, ma soprattutto non ebbe nulla a che vedere con le persecuzioni in Polonia. Dan riteneva quindi che Mann, sul modello storiografico del Sabbatanesimo, avesse cercato di collegare qualsiasi movimento messianico agli episodi di persecuzione verificatisi durante le crociate⁴⁹⁹.

La critica di Dan è senz'altro condivisibile. L'argomentazione portata da Mann è il più delle volte incerta e non basata su fonti solide. Il nesso tra episodi che rivelano una qualche aspettativa messianica e le crociate è molto spesso forzato. Tuttavia, ritengo che occorra evitare di cadere nella trappola di negare qualsiasi influenza del fenomeno delle crociate sulle aspettative messianiche ed escatologiche da parte ebraica. Come questo mio lavoro intende dimostrare, infatti, alcune aspettative di tipo messianico erano effettivamente connesse alle crociate, e la diffusione di testi apocalittico-escatologici dimostra che almeno alcune personalità all'interno del mondo ebraico europeo e vicino-orientale ritenessero che l'occupazione cristiana di Gerusalemme e, in seguito, la sua riconquista da parte islamica, fossero segnali dell'arrivo imminente del Messia. È quindi opportuno rivolgere la nostra attenzione alle attese messianiche effettivamente ben documentate e ascrivibili al tempo delle crociate, oltre che, naturalmente, ai testi apocalittico-escatologici circolanti all'epoca, nella convinzione, già spesso ribadita, che i secondi non fossero prodotti per fornire una base ideologica ai primi, ma che entrambi risentissero di un'atmosfera di attese escatologiche più o meno diffuse tra XII e XIII secolo.

L'unico tra i movimenti messianici portati come esempio da Mann che Dan considerò come effettivamente legato alle crociate sorse – stando a quanto testimoniato da un importante e interessante documento ritrovato nella Genizah del Cairo⁵⁰⁰ – a Salonico e nei territori dell'impero bizantino al tempo del passaggio dei primi crociati diretti in Terrasanta⁵⁰¹. Si tratta di una lettera pubblicata nel 1896 da Adolf Neubauer⁵⁰², che lo studioso datò al 1096⁵⁰³. La lettera, scritta da un certo Rabbi Nissim, fu inviata da tale Menaḥem ben Elyyahu (del quale nulla conosciamo se non il nome) verso un luogo non meglio definito all'interno dell'impero bizantino. Nella lettera viene più volte citato un

⁴⁹⁹ Dan (2011:297-298). Lo studio di Scholem al quale si riferisce Dan è Scholem (2016 [1973]). Vd. pp. 1-3 per la critica all'ipotesi circa la connessione tra i massacri in Polonia nel 1648 e l'insorgenza del movimento messianico.

⁵⁰⁰ Oxford, Bodleian Library, Ms. Heb.a. 3/27

⁵⁰¹ Mann (1923:259); Dan (2011:297).

⁵⁰² Neubauer (1896:27-29). La lettera fu tradotta in inglese da Starr (1970:203-208).

⁵⁰³ Questa datazione fu confermata anche da David Kaufmann, "A Hitherto Unknown Messianic Movement among the Jews, Particularly Those of Germany and the Byzantine Empire", in *The Jewish Quarterly Review* 10.1 (1897), pp. 139-151, qui p. 142. Mann (1923:259) la datò con ancora più precisione al 9 di Av di quello stesso anno.

certo R. Ṭuviyyah, forse identificabile con Ṭuviyyah ben Eli'ezer, l'autore del *Midraš Leqah Tov*⁵⁰⁴.

La lettera testimonia il clima di effervescente aspettativa messianica che si respirava agli albori della prima crociata. Lo scritto riporta infatti che una “innumerevole moltitudine” di persone⁵⁰⁵ si era messa in cammino dall'Europa centro-occidentale verso oriente, passando per Salonicco⁵⁰⁶. Interrogati, questi viandanti avevano così spiegato il motivo del loro peregrinare:

“I monti oscuri si avvicinarono a noi e quindi si rivelarono in una grande luce. Vedemmo una nazione con innumerevoli tende, e non riconoscemmo la loro lingua. Un uomo uscì da quella folla e disse: ‘Andate per la vostra strada’. Per questo siamo venuti da voi”.⁵⁰⁷

La nazione innumerevole protagonista della visione rappresenterebbe, secondo l'autore della lettera, le dieci tribù perdute di Israele⁵⁰⁸. Tutti questi elementi vengono oltretutto messi in relazione con altrettante promesse divine, espresse in Is 49,8-9 e Mi 4,12-13. In particolare, torna più volte nella lettera l'idea della terra di Israele come “aia” nella quale si raduneranno i popoli prima del giorno del Messia: il Signore avrebbe così messo in movimento i Franchi in modo da riunirli nella Terra di Israele (l'aia da riempire nel passo di Michea), dove sarebbe avvenuto il loro annientamento (la mietitura) e dove il Messia avrebbe finalmente radunato gli ebrei dispersi nella diaspora⁵⁰⁹. Questa figura messianica, sempre secondo la lettera, era verosimilmente già apparsa, tanto che gli ebrei di Salonicco, nella convinzione che i tempi ultimi fossero ormai vicini, avevano smesso di lavorare⁵¹⁰. L'arcivescovo e il governatore di Salonicco avevano addirittura spinto gli ebrei della loro città a

⁵⁰⁴ Per Kaufmann (1897:141) non vi sono dubbi su tale identificazione, mentre Neubauer (1896:26) e Sharf (1995 [1956]:140) tendono ad essere più cauti. Mann (1923:259), senza sbilanciarsi su questa questione, fece comunque notare che Ṭuviyyah ben Eli'ezer passò sotto silenzio questo movimento messianico nel suo *Leqah Tov*, probabilmente perché questo fu composto qualche anno dopo tali avvenimenti e la delusione messianica riguardo a questo specifico movimento era già subentrata. A mio parere, comunque, la presenza, nel *Leqah Tov*, di un testo escatologico quale la *Aggadot Mašiah* fa comunque ritenere che Ṭuviyyah ben Eli'ezer vivesse una qualche tensione messianica legata al fenomeno della crociata. Vd. Crestani (2020).

⁵⁰⁵ La lettera parla di אשכנזים (aškenazim) (Neubauer 1896:26, l. 5). Kaufmann (1987:142) li identificò come ebrei tedeschi, escludendo la possibilità che si trattasse di crociati per il fatto che, sempre secondo la lettera, le loro mogli e i loro figli viaggiavano con loro. Sharf (1995 [1956]:137, n. 1), al contrario, sostenne che non si trattasse di ebrei, ma piuttosto, come Starr (1970 [1939]:207), traduce אשכנזים con “Franks”, appellativo con cui i pellegrini europei erano generalmente identificati nel periodo delle crociate. La sopra menzionata lettera della comunità siriana rinvenuta nella Genizah sembra confermare questa ipotesi.

⁵⁰⁶ Starr (1970 [1939]:207), sottolineò che, sebbene non si riscontri alcuna specifica menzione di un simile gruppo in transito per Salonicco, questa città si trovava sulla via che più tardi sarà percorsa da altri crociati. A tale proposito, Starr rimandò alla *Historia Hierosolomytana* di Fulcherio di Chartres, I, viii, 7. La strada alla quale si riferiva Starr è probabilmente la via Egnatia, costruita al tempo dai romani, che collegava il porto di Durazzo a Costantinopoli. Questa via fu scelta in particolare sia dai crociati provenienti dalla Francia centrale che dai Normanni, partiti dall'Italia meridionale. Vd. Richard (1999 [1996]:73); Musarra (2022:115).

⁵⁰⁷ Traduzione mia dall'ebraico di Neubauer (1896:27). Vd. anche Starr (1970 [1939]:203-204).

⁵⁰⁸ Vd. Starr (1970 [1939]:204; 207, nota alla sezione b).

⁵⁰⁹ Vd. Kaufmann (1897:144); Chazan (2009:311-312).

⁵¹⁰ Starr (1970 [1939]:204).

vendere i loro averi e a partire per raggiungere il Messia che era apparso⁵¹¹. Tuttavia, su questo oscuro Messia non vengono forniti ulteriori dettagli.

La mobilitazione degli ebrei era stata causata anche da una serie di eventi miracolosi: ad Abydos, vicino a Bisanzio, e poi anche a Salonicco, era apparso il profeta Elia. In questa città egli si era rivelato a R. Eli'ezer b. R. Yehudah b. R. Eli'ezer il Grande, al quale aveva anche consegnato un bastone. Sempre a Salonicco, un cieco aveva riacquisito la vista. Tutto questo era stato testimoniato e confermato da R. Ṭuviyyah in alcune lettere inviate ad altre comunità ebraiche. Grazie alla sua azione, Salonicco era diventata un punto di raccolta per gli ebrei che probabilmente, anche se la lettera non lo esplicita, volevano recarsi in Palestina⁵¹².

In definitiva, nonostante il carattere effimero di questo movimento messianico, nella lettera ricorrono alcuni elementi di notevole interesse. Innanzitutto, l'idea della Terra di Israele come aia in cui si raduneranno gli aškenaziti (intesi come i crociati) rimanda al tema della vendetta escatologica nei confronti dei cristiani. Dio inviterà la "figlia di Sion", ossia Israele, a sollevarsi e a trebbiare, e quindi a fare strage dei nemici. Ciò non può che far tornare alla mente un passaggio chiave di alcuni testi escatologici medievali, in cui viene citato il versetto "La mia vendetta su Edom la compirò per mezzo del mio popolo, Israele" (Ez 25,14)⁵¹³. Anche un altro passaggio della lettera mostra un interessante parallelo con alcuni esempi della produzione escatologica:

Come essi avevano detto, diciassette comunità erano uscite verso il *deserto dei popoli* (אל מדבר העמים), ma non sappiamo se avessero incontrato o meno le tribù.⁵¹⁴

L'espressione "deserto dei popoli", tratta da Ez 20,35, ricorre, ad esempio, nella *Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i*⁵¹⁵ e nella *Aggadat Mašiah*⁵¹⁶, dove rappresenta il luogo in cui si sarebbero radunati gli israeliti a seguito della morte del Messia ben Yosef. È interessante notare che essa compare anche nell'*Itinerario* di Binyamin da Tudela (XII secolo), in cui, trattando di Gerusalemme, delle sue mura e delle sue porte, egli afferma: "La porta di Yehošafaṭ dà accesso alla valle omonima, che è il deserto delle genti (מדבר העמים)"⁵¹⁷. Nella lettera, da sottolineare è, ovviamente, anche la menzione delle dieci

⁵¹¹ Sulle motivazioni che potrebbero aver spinto il governatore e l'arcivescovo di Salonicco ad agire in questo modo, si veda Sharf (1995 [1956]:147).

⁵¹² Ad ogni modo, l'autore della lettera rende chiara la sua volontà di andare in Palestina (ma qui, secondo Starr [*ibidem*] il testo potrebbe riferirsi anche alla Siria), per vedere passare i soldati Franchi.

⁵¹³ Vd. *la Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i* e *l'Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia* nella seconda parte di questo lavoro.

⁵¹⁴ Traduzione mia dall'ebraico di Neubauer (1986:27). Vd. anche Starr (1970 [1939]:204).

⁵¹⁵ Vd. sotto, p. 253.

⁵¹⁶ Vd. Crestani (2020:297.311).

⁵¹⁷ Traduzione di Busi (1988:37). Per il testo ebraico e una traduzione inglese, vd. Adler, Marcus N., *The Itinerary of Benjamin of Tudela: Critical Text, Translation and Commentary*, New York: Philipp Feldheim, 1907, p. 24 / כד (paragrafo 36 / לו). Adler traduce (p. 23 della sezione in inglese): "The gate of Jehoshaphat leads to the valley of

tribù, di ritorno dal luogo lontano in cui erano segregate in occasione dell'inizio dell'era messianica. Infine, di estremo interesse è la citazione di Dn 11,14 ("I figli dei violenti..."), della quale ho già trattato abbondantemente⁵¹⁸.

Siamo quindi qui di fronte a una testimonianza molto importante dell'eccitazione messianica vissuta da alcune comunità ebraiche all'interno dell'impero bizantino al tempo della prima crociata. Occorre ora però rivolgere la nostra attenzione a quanto accadde nei territori effettivamente interessati dai successi dei crociati.

Dopo essere passati per l'Anatolia, la Siria e il Libano, i pellegrini giunsero finalmente in Terrasanta, dove misero sotto assedio Gerusalemme, la quale capitò il 15 luglio del 1099. La conquista cristiana della Città Santa è nota soprattutto per lo sterminio della popolazione musulmana, ebraica e cristiana orientale che ne conseguì. L'immagine più ricorrente è senza dubbio quella della spianata del Tempio invasa dal sangue, così abbondante da raggiungere le ginocchia dei soldati e anche le briglie dei cavalli, così come trasmesso da alcune fonti⁵¹⁹. Questa immagine è connessa con tutta probabilità ad Ap 14,20: "Il tino fu pigiato fuori della città e dal tino uscì sangue fino al morso dei cavalli, per una distanza di milleseicento stadi"⁵²⁰. In alcune fonti arabe si riferisce anche del massacro degli abitanti ebrei della città e all'incendio della sinagoga nella quale molti si erano rifugiati⁵²¹, elemento che però manca nelle cronache cristiane⁵²². Una delle lettere ebraiche scoperte da Goitein parla in effetti del rogo di una sinagoga rabbinica, ma non specifica se all'interno vi fossero o meno degli ebrei⁵²³. Ad ogni modo, i sopravvissuti al massacro furono venduti come schiavi, il che portò alla cancellazione totale della comunità ebraica di Gerusalemme, così come di quelle stanziate

Jehoshaphat, which is the gathering-place of nations", e commenta (nota 1): "Ezek XX. 35. The idea that the Gorge of Jehoshaphat will be the scene of the last judgment is based upon Joel IV. 2".

⁵¹⁸ Vd. sopra, pp. 52 e segg.

⁵¹⁹ Cfr. Hill, Rosalind (ed.), *Gesta Francorum et Aliorum Hierosolimitanorum / The Deeds of the Franks and the Other Pilgrims to Jerusalem*, Oxford: Clarendon Press, 1972 (1st ed. 1962), p. 91, par. XXXIX; Raimondo di Aguilers, *Liber*, in Hill, John H.; Hill, Laurita L. (eds.), *Le "Liber" de Raymond d'Aguilers*, Paris: P. Geuthner, 1969, p. 150; Fulcherio di Chartres, *Historia Hierosolymitana*, in Hagenmeyer, Heinrich (ed.), *Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana (1095-1127)*, Heidelberg, 1913, p. 301. Cfr. anche Alberto di Aachen, *Historia Ierosolimitana*, in Edgington, Susan B. (ed.), *Albert of Aachen, Historia Ierosolimitana: History of the Journey to Jerusalem*, Oxford: Clarendon Press, 2007, p. 431, par. 21.

⁵²⁰ È Raimondo di Aguilers a utilizzare esplicitamente le parole di Ap 14.20. Vd. Hill (1972 [1962]:431, n. 28). Tuttavia, Benjamin Kedar si è chiesto se l'immagine in questione sia davvero una finzione letteraria o se, piuttosto, il sangue arrivasse realmente alle briglie dei cavalli, e il riferimento ad *Apocalisse* non sia stato utilizzato da Raimondo per enfatizzare ancor più la crudezza della scena. Vd. Id., "The Jerusalem Massacre of July 1099 in the Western Historiography of the Crusades", in *Crusades* 3 (2004), pp. 15-75, qui p. 65.

⁵²¹ Vd. Prawer (1988:22-23) per una raccolta di fonti su questo evento. Vd. anche Konrad Hirschler ("The Jerusalem Conquest of 492/1099 in the Medieval Arabic Historiography of the Crusades: From Regional Plurality to Islamic Narrative", in *Crusades* 13.1 (2014), pp. 37-76, qui pp. 42-43.47-48), che afferma che le successive fonti siriane non menzionano più le vittime ebraiche.

⁵²² Cfr. Cobb, Paul M., *La conquista del Paradiso: Una storia islamica delle Crociate*, Torino: Einaudi, 2016 (ed. or. *The Race for Paradise. An Islamic History of the Crusades*, Oxford University Press, 2014), p. 120, nota 67.

⁵²³ Goitein, Shelomo D., "Geniza Sources for the Crusader Period: A Survey", in Kedar, Benjamin Z. et al. (eds.), *Outremer: Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem. Presented to Joshua Prawer*, Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi Institute, 1982, pp. 306-322, qui p. 311.

a Ramleh e a Giaffa⁵²⁴.

Ci si potrebbe aspettare che una simile catastrofe producesse una abbondante eco nella letteratura del tempo. Tuttavia, non è così. Pur tenendo conto della scarsità di fonti di quel periodo giunte sino a noi, Shelomo Goitein giustamente notò che le persecuzioni delle comunità ebraiche nelle città renane lasciarono tracce molto più importanti e durature nella cronachistica e nella letteratura prodotta in quell'epoca e nei decenni successivi. Goitein, comunque, recuperò e pubblicò alcune lettere rinvenute nella Genizah del Cairo che riguardano la conquista crociata di Gerusalemme, documenti in cui manca il senso di catastrofe che un massacro perpetrato a danno della popolazione ebraica nella sua Città Santa porterebbe a far presumere. In una di queste lettere emerge piuttosto la convinzione che Gerusalemme sarebbe certamente stata riconquistata dai musulmani entro breve tempo. Secondo Goitein, questa convinzione derivava dal fatto che la città, negli ultimi decenni, era passata più volte nelle mani degli uni e degli altri contendenti. Non va infatti dimenticato che, appena un anno prima della conquista crociata, Gerusalemme era stata strappata dai Fatimidi ai turchi Selgiuchidi. Era probabile, quindi, che il sultano l'avrebbe ripresa entro breve tempo⁵²⁵.

Ad ogni modo, Goitein riteneva che l'assenza di un'eco letteraria sull'accaduto fosse dovuta anche al fatto che non vi furono, in questo frangente, comportamenti eroici o comunque memorabili da parte ebraica, come invece era accaduto nel corso delle persecuzioni in area renana, con il suicidio rituale allo scopo di evitare il battesimo forzato⁵²⁶. Inoltre, sempre secondo Goitein, la devastazione e il massacro a Gerusalemme furono in realtà molto meno gravi di quanto le fonti cristiane portino a ritenere. Le lettere da lui esaminate negano infatti lo sterminio totale degli abitanti ebrei della città. Se molti persero effettivamente la vita, molti altri, come si è detto, furono catturati. Di questi, alcuni riuscirono a fuggire, mentre altri furono riscattati dai loro correligionari residenti ad Ascalona e in altre città. Altri ancora furono liberati dopo essersi convertiti al cristianesimo⁵²⁷.

In effetti, se una certa storiografia ha sottolineato il carattere epocale dell'eccidio avvenuto nel corso della conquista di Gerusalemme, trattandolo come un evento senza precedenti, in grado di lasciare una traccia indelebile nei racconti della prima crociata⁵²⁸, uno studio compiuto da Konrad

⁵²⁴ Prawer, Joshua, *Colonialismo medievale: Il regno latino di Gerusalemme*, Roma: Jouvence, 1982 (ed. or. *The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonialism in the Middle Ages*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1973), pp. 282-283. Vd. anche Id. (1988:24-25).

⁵²⁵ Goitein (1952:170.176).

⁵²⁶ Va detto, tuttavia, che Gilone di Parigi (vd. Grocock, C. W.; Siberry, J. E. (eds.), *The Historia Vie Hierosolimitane of Gilo of Paris*, Oxford: Clarendon Press, 1997, xix-xxiv, lvii-lxiv) affermò che gli ebrei parteciparono attivamente alla difesa di Gerusalemme. Ad ogni modo, Gilone, che scrisse a Parigi poco prima del 1120, è l'unico autore cristiano a menzionare questo fatto. Vd. Bronstein, Judith, "Reviving Forgotten Jewish Heroes: An Aspect of the Early Twentieth-Century Zionist Perception of the Crusader Period in Palestine", in *Jewish Quarterly Review* 109.4 (2019), pp. 631-649, qui p. 639. Vd. anche Prawer (1988:20-22).

⁵²⁷ Goitein (1952). Vd. anche Kedar (2004:59-61); M. Cohen (2008 [1994]:187).

⁵²⁸ Per uno studio dettagliato di tutte le tradizioni e per la loro interpretazione nella storiografia, vd. Kedar (2004).

Hirschler ne ha ridimensionato la portata⁵²⁹. Hirschler ha confrontato le fonti islamiche più vicine cronologicamente o geograficamente agli eventi narrati, che lo studioso chiama “fonti regionali”⁵³⁰, con la produzione letteraria islamica “sovraregionale” che si impose successivamente, soprattutto grazie all'opera di Ibn al-Athīr (m. 630/1233). Hirschler evidenzia come le prime fonti trattino l'evento senza dargli un'importanza eccessiva. La caduta della città e il conseguente massacro dei suoi abitanti vengono descritti senza enfasi, o comunque senza insistere sul carattere simbolico ed epocale che la conquista della Città Santa avrebbe dovuto avere. Sulla scia di Goitein, sembra piuttosto che la conquista della città venisse percepita in uno schema di ordinarie dinamiche di lotte per il potere e di controllo dei territori più che come un evento simbolo di uno scontro di civiltà⁵³¹. Fu poi appunto la successiva produzione islamica a reinterpretare la caduta di Gerusalemme come un evento decisivo per i rapporti tra cristianità e islam, insistendo soprattutto sulle dimensioni tragiche del massacro degli abitanti. Hirschler ha dimostrato anche che Ibn al-Athīr fu influenzato più o meno direttamente dalla cronachistica cristiana sulle crociate, la quale, per sottolineare il carattere epocale della conquista della Città Santa, abbonda di scene truculente e calca la mano sui numeri della strage⁵³².

Va infine rilevato come, a seguito della conquista selgiuchide del 1071, la maggior parte degli ebrei in terra di Israele, compresa la *yešivah* più importante, non risiedesse più a Gerusalemme⁵³³. Inoltre, le comunità ebraiche in Siria e Palestina si ripresero piuttosto in fretta dal turbolento arrivo dei crociati⁵³⁴. Infatti, se nel periodo immediatamente successivo alla presa di Gerusalemme ebrei e musulmani furono pesantemente colpiti in tutte le città conquistate dai crociati, la situazione migliorò nei decenni successivi, quando le comunità non cristiane vissero un parziale recupero, anche con la ripresa dei pellegrinaggi. A differenza del contesto europeo, non sono noti ulteriori attacchi agli ebrei nel regno latino d'oltremare⁵³⁵.

Contrariamente a quanto appena detto, un segno della forte impressione che avrebbe fatto sugli ebrei la presa cristiana di Gerusalemme sarebbe riscontrabile, secondo alcuni, in una lettera

⁵²⁹ Hirschler (2014).

⁵³⁰ In particolare, Hirschler (*ibidem*, pp. 38 e segg.) individua tre gruppi di fonti: una siriana, una egiziana e una irachena. Si tratta di tradizioni che si svilupparono indipendentemente l'una dall'altra e che raramente concordano sui fatti principali della conquista crociata di Gerusalemme. Va oltretutto notato che, almeno per quanto riguarda le fonti siriane, gli autori non affermano di basarsi su racconti dei testimoni oculari, e tanto meno di essere stati essi stessi presenti agli avvenimenti che riportano (cfr. Hirschler *ibidem*, p. 42).

⁵³¹ Hirschler (2014:44). Da alcune fonti, come ad esempio l'opera di Usāma b. Munqidh (m. 584/1188), si evince la caduta di Antiochia provocò un'impressione ben più profonda di quella di Gerusalemme, che non viene nemmeno menzionata (Hirschler, *ibidem*, pp. 45-46).

⁵³² Hirschler (2014:72).

⁵³³ Prawer (1988:9) afferma che l'Accademia Palestinese fu trasferita prima a Tiro e poi, probabilmente nel 1093, a Ḥadrak, un sobborgo di Damasco.

⁵³⁴ Su questi ultimi due punti si veda Shachar (2021:100). Sullo spostamento della *yešivah* di Gerusalemme prima ad Haifa, poi a Tiro, a Damasco, e infine a Fustat, si veda anche Peters, Francis E., “The Coming of the Crusade”, in *Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims, and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times*, Princeton: Princeton University Press, 1985, pp. 251-282, qui pp. 276-277.

⁵³⁵ Prawer (1982 [1972]:283).

rinvenuta nella Genizah del Cairo e pubblicata da Jacob Mann⁵³⁶. Per lo studioso, questo documento tratterebbe del riscatto di duecento prigionieri, e sarebbe appunto stato scritto in seguito alla conquista crociata del 1099⁵³⁷. In effetti, il testo riporta spesso il concetto di devastazione della “terra magnifica” (ארץ הנבי) (Dn 11,16.41) – ossia la Palestina – e della sofferenza dei suoi abitanti. La Città Santa, tuttavia, non viene mai menzionata. Benché altri studiosi, come ad esempio Kedar⁵³⁸, abbiano sposato la tesi di Mann, più recentemente il documento in questione è stato collegato con alcune azioni piratesche da parte bizantina volte a catturare prigionieri⁵³⁹. Anche la datazione del frammento sembra propendere più per l’inizio dell’XI secolo che per la sua fine⁵⁴⁰. Un esame più attento e puntuale del manoscritto potrebbe risolvere la questione.

Tutti questi dati potrebbero apparire in contrasto con l’idea che la conquista cristiana di Gerusalemme venisse considerata dai contemporanei come un evento che avrebbe segnato l’inizio della fine dei tempi. Tuttavia, come si è cercato di dimostrare altrove, la lettura escatologica degli eventi legati alle crociate non era condivisa da tutti, ma interessava solamente una parte degli esegeti evidentemente più incline alla speculazione sull’*eschaton*. Se è innegabile, infatti, che da un lato la caduta della Città Santa nelle mani dei crociati non produsse una letteratura significativa da parte ebraica, è altrettanto innegabile che tracce di questo evento sono riscontrabili in alcuni testi della produzione apocalittica ebraica medievale. Simḥa Goldin ha spiegato il silenzio sulla conquista cristiana di Gerusalemme che caratterizza le fonti ebraiche dell’epoca ipotizzando una delusione delle speranze messianiche ebraiche e della restaurazione del regno di Israele⁵⁴¹. Questa conclusione è corretta se si tiene conto delle aspettative messianiche ebraiche legate alla conquista cristiana di Gerusalemme: come si è visto sopra, il Messia sarebbe giunto a strappare la Città Santa dalle mani degli edomiti, che quindi avrebbero dovuto prima occuparla⁵⁴². Tuttavia, l’accento, almeno nella *Preghiera di R. Šim’on b. Yoḥa’i*, alla conquista cristiana di Gerusalemme, va inteso, a mio parere, come una prova che questo evento fosse percepito come una tappa verso la redenzione. La vittoria

⁵³⁶ Mann, Jacob, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, vol. 1, New York: Ktav Publishing House, 1931, pp. 349.354-356. Il ms. in questione è T-S Misc. 35.28 (segnatura alternativa: T.-S. Loan 28). Si tratta di un frammento cartaceo, danneggiato in più punti, databile all’XI secolo.

⁵³⁷ Mann (*ibidem*, p. 349).

⁵³⁸ Kedar, Benjamin Z., “Notes on the History of the Jews in Palestine in the Middle Ages”, in *Tarbiz* 42.3/4 (1973), pp. 401-418 (ebr.), qui pp. 407-410. Anche Elchanan Reiner indicò questo frammento in una breve lista di scritti legati alla risposta letteraria ebraica alle crociate. Vd. Id., “A Jewish Response to the Crusades: The Dispute over Sacred Places in the Holy Land”, in Haverkamp, Alfred (hrsg.), *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1999, pp. 209-231, qui p. 210, n. 4.

⁵³⁹ Vd. Rotman, Youval, *Byzantine Slavery and the Mediterranean World* (Translated by Jane Mary Todd), Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 2009, p. 48.

⁵⁴⁰ Vd. la descrizione del frammento sul sito Ktiv.org che indica il 1000 ca. come anno di redazione:

https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990038424120205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=misc.%2035.28 (consultato il 23/01/2023).

⁵⁴¹ Goldin (2008 [2002]:4).

⁵⁴² Vd. sopra, pp. 87 e segg.

cristiana e la loro successiva sconfitta da parte islamica vennero rilette alla luce della profezia contenuta in Is 21,7. Ritorrerò su questi temi nelle sezioni dedicate alla terza crociata e al ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i.

Al di là dell'ambito apocalittico-escatologico, anche alcune fonti testimoniano dell'impressione che fece in varie parti del mondo ebraico l'idea che Gerusalemme e la terra di Israele fossero cadute in mani cristiane. Alcuni *payyeṭanim* dedicarono dei componimenti alla situazione in terra di Israele nel contesto delle crociate. Tra di essi spicca il caso di Yehudah ha-Levi (1080-1141), autore sefardita nato quando re Alfonso VI iniziò la sua campagna contro gli Almoravidi. Ha-Levi fu testimone sia dell'avanzata della cosiddetta *reconquista* cristiana, con conseguenti distruzioni delle comunità ebraiche, sia delle persecuzioni degli Almoravidi. Se la sua opera più nota è sicuramente il *Kuzari* – un'apologia del giudaismo rabbinico contro le accuse mosse da filosofi e caraiti –, è nei suoi componimenti poetici che si specchia la situazione di difficoltà per gli ebrei sefarditi, schiacciati dalla morsa di edomiti e ismaeliti. Tuttavia, ha-Levi espresse qui anche l'angoscia nel vedere la terra di Israele, e soprattutto Gerusalemme con il luogo del Tempio, in mani cristiane⁵⁴³. È infatti molto probabile che il *piyyuṭ* intitolato “Sion, perché non mi rispondi?” (צִיּוֹן הֲלֵא תִשָּׁאֲלֵי) si riferisca al dominio cristiano su Gerusalemme e alle lotte tra cristiani e musulmani⁵⁴⁴. In altri componimenti, inoltre, ha-Levi rimandò, anche se con meno dettagli, agli scontri tra edomiti e ismaeliti e all'oppressione di questi ultimi, in riferimento soprattutto alle persecuzioni degli Almoravidi. Non mancano tuttavia accenni alla crudeltà degli edomiti⁵⁴⁵.

Nell'opera di ha-Levi, quindi, i motivi di lamentazione sono l'allontanarsi della presenza divina, la situazione degli ebrei nella penisola iberica e la conquista di Gerusalemme da parte dei crociati. Yitzhak Baer si disse certo che “in the wars of his age and the suffering they brought he saw the birth throes of the Messianic Age”⁵⁴⁶, mentre Joseph Sarachek aggiunse che queste specifiche persecuzioni, e in generale le tribolazioni che gli ebrei devono subire sotto il giogo straniero, erano funzionali all'avanzamento morale di Israele, in vista di un futuro glorioso e di redenzione⁵⁴⁷. Quando ha-Levi, nelle sue liriche, trattò delle tribolazioni che gli ebrei della diaspora erano costretti a subire, spesso inserì un finale escatologico. Infatti, l'elemento della redenzione, molto presente nella poesia

⁵⁴³ Cfr. Baer, Yitzhak, *A History of the Jews in Christian Spain, vol. I: From the Age of Reconquest to the Fourteenth Century* (translated from the Hebrew by Louis Schoffman), Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1961 (or. ed. Tel Aviv: Am Oved, 1945), pp. 67-70.

⁵⁴⁴ Grossman, Avraham, “Saladin's Victories and the Aliya of the Jews of Europe to the Land of Israel”, in Ben-Arie, Yehoshua; Reiner; Elchanan (eds.), *Ve-Zot le-Yehuda: Studies in the History of Eretz Yisrael: Presented to Yehuda Ben Porat*, Jerusalem: Ben-Zvi, 2003 (ebr.), pp. 362-382, qui p. 369. Le poesie di Yehudah ha-Levi sono state raccolte da Heinrich Brody in *Selected Poems of Jehudah ha-Lewi*, New York: Arno Press, 1972 (ristampa anastatica dell'ed. Philadelphia, 1924).

⁵⁴⁵ Baer (1961 [1945]:71).

⁵⁴⁶ Baer (*ibidem*).

⁵⁴⁷ Sarachek (1968 [1932]:84-85).

di diaspora, assunse in Yehudah ha-Levi un significato anche politico di denuncia contro Edom che, nella sua *reconquista*, si accaniva sulle comunità ebraiche⁵⁴⁸. Ad ogni modo, benché il tempo della fine tardasse ad arrivare, ha-Levi rimarcava come fosse necessario avere fiducia in Dio e nella sua promessa di redenzione⁵⁴⁹, che si sarebbe compiuta con l'inizio dell'era messianica, prevista, secondo un suo primo calcolo, per il 1130. In quell'anno, secondo ha-Levi, sarebbe anche caduto il dominio islamico⁵⁵⁰. In effetti, anche quest'ultimo veniva visto dal poeta come un problema, tanto che ha-Levi lamentò ripetutamente la sua incapacità di vivere appieno la sua religione in una terra – la penisola iberica – occupata dai musulmani, mentre la patria di Israele giace in mani cristiane. Fu probabilmente per questo motivo che nel 1140 si imbarcò per Acri, in un viaggio solitario e devozionale che poco aveva a che vedere con le più partecipate emigrazioni che interessarono alcuni gruppi di ebrei all'inizio del XIII secolo, su cui tornerò più avanti⁵⁵¹.

Restando in ambito sefardita, Avraham bar Ḥiyya (1070-1136), astronomo ed esegeta, nella sua opera *Megillat ha-Megalleh (Il rotolo del rivelatore)* ricostruì, tra i vari temi, la storia di Gerusalemme e del Tempio⁵⁵². Avraham denunciò come il Tempio, distrutto dai romani di Tito e divenuto luogo proibito agli ebrei fino all'arrivo degli arabi, alla sua epoca (1120-1129 ca.) fosse stato nuovamente interdetto agli ebrei assieme a tutta la città dal “malvagio regno di Edom”, ossia dai crociati, i quali lo avevano profanato installandovi una loro casa di preghiera, vi avevano eretto costruzioni per il loro culto aberrante e abolito il sacrificio quotidiano (cfr. Dn 11,31)⁵⁵³. In questa testimonianza è evidente il senso di dolore e ingiustizia per il divieto imposto agli ebrei di stabilirsi a Gerusalemme. Infatti, dopo le prime fasi dell'invasione crociata gli ebrei riuscirono a ricostruire le loro comunità nelle più importanti città della Palestina⁵⁵⁴, ma il caso di Gerusalemme alimentava l'avversione nei confronti del dominio cristiano⁵⁵⁵. Va notato, comunque, che il divieto per gli ebrei di abitare a Gerusalemme fu mitigato dopo il 1120, tanto che Binyamin da Tudela, che visitò la Città Santa nel 1174 (ossia più di un decennio prima della riconquista musulmana), vi testimoniò la presenza di alcuni tintori ebrei⁵⁵⁶. Ad ogni modo, una sconfitta dei crociati, o comunque un loro arretramento, non poteva che essere visto con favore da alcune personalità del mondo ebraico⁵⁵⁷,

⁵⁴⁸ Baer (1961[1945]:72).

⁵⁴⁹ Sarachek (1968 [1932]:98).

⁵⁵⁰ Sarachek (*ibidem*, p. 99); Baer (1961:71).

⁵⁵¹ Vd. sotto, pp. 155 e segg. Sull'emigrazione di Yehudah ha-Levi si veda Shachar (2021:100-101).

⁵⁵² Vd. sotto (pp. 139 e segg.) per una trattazione più sistematica di Avraham bar Ḥiyya e della sua opera.

⁵⁵³ Si veda la traduzione in inglese riportata da Prawer (1988:48), basata sull'edizione della *Megillat ha-Megalleh* di Poznanski, Adolf (ed.), *Sefer Megillat ha-Megalleh le-Rabbi Avraham bar Ḥiyya ha-Nasi' (מגלת המגלה לרבי אברהם בר חייא הנשיא)*, Berlin, 1924, pp. 99-100.

⁵⁵⁴ Prawer (1988:63).

⁵⁵⁵ Vd. Boas, Adrian J., *Jerusalem in the Time of the Crusades*, London: Routledge, 2001, p. 9.

⁵⁵⁶ Vd. Prawer (1982 [1972]:285-286). Vd. anche Busi (1988:36); Adler (1907:22. כג, par. 35).

⁵⁵⁷ Per altri esempi che riguardano alcune personalità operanti soprattutto in area aškenazita, si veda Grossman (2003:373-4).

come si avrà modo di vedere più avanti nel capitolo dedicato alle reazioni e alle aspettative, a volte anche di carattere messianico, nei confronti di Saladino.

4.1.3 'Ovadyah il Proselito e alcuni movimenti messianici in Oriente

Un'importante testimonianza sulle aspettative e sui movimenti messianici al tempo della prima crociata ci viene da Giovanni da Oppido⁵⁵⁸, un normanno destinato al sacerdozio che, nel 1102, si convertì all'ebraismo, assumendo il nome di 'Ovadyah⁵⁵⁹. Noto anche come il Proselito (הגר), 'Ovadyah ci ha lasciato una lettera autobiografica, scritta in terza persona, in cui raccontò il suo percorso di conversione, iniziato, a quanto sembra, tra il 1096 e il 1099, probabilmente anche per l'impressione che gli aveva fatto la notizia della conversione all'ebraismo dell'arcivescovo di Bari, avvenuta verso il 1073, quando Giovanni doveva avere circa dieci anni⁵⁶⁰. Lasciato il suo paese natale, Oppido⁵⁶¹, Giovanni si ritrovò a peregrinare per il Vicino Oriente, giungendo in Iraq, Siria e Palestina. L'autobiografia si è conservata in alcuni frammenti autografi ritrovati nella Genizah del Cairo⁵⁶².

Di particolare interesse per il nostro discorso sono alcuni passaggi dell'autobiografia in cui si narra, da un lato, di sogni e visioni, e, dall'altro, di incontri con alcuni pseudo-Messia nel corso dei suoi viaggi nel Vicino Oriente.

Il racconto del primo sogno inizia in un manoscritto della Genizah ben conservato⁵⁶³, ma

⁵⁵⁸ Il primo a interessarsi a questa figura e a pubblicare un frammento della sua *Megillah* (New York, JTS, ms. 4208) fu Elchan Nathan Adler in "Obadia le Prosélyte", *REJ* 69 (1919), pp. 129-134. Adler, pur con qualche dubbio, arrivò a identificare 'Ovadyah con lo pseudo-Messia Abu Isa al-Isfahani, e interpretò il testo come parte di una cronaca databile all'inizio dell'VIII secolo. Samuel Poznansky ("Obadia le Prosélyte", in *REJ* 70 [1920], pp. 70-73) smentì l'ipotesi di Adler e collocò piuttosto il frammento all'epoca di Maimonide. Infine, grazie alla scoperta di un nuovo frammento (Cambridge, T-S 10 K 21), Jacob Mann ("Obadya le Prosélyte", in *REJ* 71.141 [1920], pp. 89-93) comprese che il Proselito visse tra XI e XII secolo. Si veda anche Id., "Obadya, prosélyte normand converti au judaïsme, et sa Meguila, décrivant des événements survenus en Orient au temps des croisades", in *REJ* 89 (1930), pp. 245-259.

⁵⁵⁹ La data della conversione è nota grazie al colophon di una copia della preghiera del venerdì redatta da 'Ovadyah stesso, nella quale si afferma che egli sarebbe entrato a far parte dell'alleanza col Dio di Israele nel mese di Elul dell'anno 1413 dell'era seleucide, che corrisponde all'anno 4862 dalla creazione e al 1102 del calendario cristiano. Cfr. Prawer (1979:134, n. 88).

⁵⁶⁰ Sulla conversione dell'arcivescovo e sulla sua influenza sulla formazione di Giovanni da Oppido, si veda Colafemmina, Cesare, "La conversione al giudaismo di Andrea, arcivescovo di Bari: Una suggestione per Giovanni-Ovadyah da Oppido" in De Rosa; Perani (2005:55-65).

⁵⁶¹ Mann (1930:245) ipotizzò che Giovanni stesso partecipasse alla prima crociata. Tale ipotesi viene però rigettata da Alberto M. Somekh in "Ovadyah il proselito fra poesia e liturgia", in De Rosa, Perani (2005), pp. 175-194, qui p. 180, nota 14; p. 182.

⁵⁶² L'autobiografia è stata edita, sulla base dei testimoni esistenti, da Golb (1981). Su questa edizione si basò Michael Goodich (*Other Middle Ages: Witnesses at the Margins of Medieval Society*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, qui pp. 68-74) per una traduzione in inglese, in cui furono però omessi i passaggi più dubbi. Per una trattazione sui manoscritti, si vedano gli articoli di Piergabriele Mancuso ("I manoscritti e i frammenti della Cronaca di Ovadiyah") e di Mauro Perani ("Rilievi paleografici sulla scrittura di Ovadiyah da Oppido") in De Rosa, Perani (2005:103-118; 119-132). Per una traduzione italiana dell'autobiografia, si veda Golb (2005:245-273).

⁵⁶³ Questa parte del testo si trova nel ms. della biblioteca di Budapest, Kaufmann M24 (134 nella segnatura precedente), purtroppo andato perduto. Si veda però la trascrizione in Golb (1981:96).

continua in un frammento molto lacunoso⁵⁶⁴. Tuttavia, seguendo la trascrizione di Golb e le ipotesi presentate, tra gli altri, da Prawer⁵⁶⁵ e da Kedar⁵⁶⁶, è possibile fare alcune considerazioni. Ancora cristiano, Giovanni vide in sogno un uomo in piedi alla sua destra, presso un altare. Dopo una sezione di difficile interpretazione, si parla di un evento avvenuto nel sesto mese di quell'anno e, in relazione a questo, viene citato un versetto del profeta Gioele: "Il sole si cambierà in tenebre e la luna in sangue, prima che venga il giorno grande e terribile del Signore" (G1 3,4)⁵⁶⁷. È probabile, come evidenziato da Golb⁵⁶⁸, che il riferimento qui sia a un'eclissi avvenuta nell'anno 1096⁵⁶⁹.

Il testo fa poi riferimento alla prima crociata e, come si è già avuto modo di accennare⁵⁷⁰, riporta l'idea di alcuni cristiani che non avesse senso recarsi a Gerusalemme per combattere gli infedeli quando lì, tra loro, vivevano gli ebrei, loro nemici. Dopo una lacuna piuttosto importante, il testo racconta probabilmente un altro sogno o una visione⁵⁷¹. Si dice infatti che 'Ovadyah, mentre era coricato nel suo letto, aveva visto un essere ultraterreno (איש אלוהים)⁵⁷² in piedi, probabilmente vicino a lui. La lacunosità del testo non permette poi di capire se ciò che segue venga descritto dall'essere o se piuttosto venga osservato da 'Ovadyah nel sogno o visione, ma, ad ogni modo, si parla di genti dall'aspetto simile allo smeraldo (כמראה נופך) in fuga verso ovest⁵⁷³. La sezione che segue è di nuovo di difficile interpretazione. Stando a Prawer, qui verrebbero descritte genti provenienti da est in movimento verso ovest all'inseguimento di qualcuno⁵⁷⁴. L'interpretazione a mio avviso più plausibile, invece, è che le persone dal volto scintillante (non necessariamente degli esseri soprannaturali) fossero in fuga verso ovest, inquisite da genti provenienti da est. Ad ogni modo, come rilevato dallo stesso Prawer, questa sezione ricorda alcuni testi apocalittici medievali ebraici⁵⁷⁵.

⁵⁶⁴ Cambridge, T-S 8.271, f. 1v. Si veda la trascrizione approntata da Golb (1981:96).

⁵⁶⁵ Prawer (1979).

⁵⁶⁶ Kedar, Benjamin Z., "The Voyages of Giuàn-Ovadiyah in Syria and Iraq and the Enigma of his Conversion", in De Rosa; Perani (2005:133-47, sopratt. pp. 141-47).

⁵⁶⁷ Va notato che il versetto è citato sia in ebraico che nel latino della Vulgata, scritto però in caratteri ebraici. Sull'interpretazione escatologica di questo versetto in ambiente rabbinico, si veda Prawer (1979:119-122).

⁵⁶⁸ Golb (1981:82).

⁵⁶⁹ In effetti, i calcoli astronomici moderni confermano che il 26 febbraio 1096, ossia durante il sesto mese del calendario ebraico (Adar), si verificò un'eclissi parziale di sole, preceduta, l'11 febbraio, da un'eclissi totale di luna. Vd. <https://eclipsewise.com/lunar/LEprime/1001-1100/LE1096Feb11Tprime.html>

⁵⁷⁰ Vedi sopra, p. 23.

⁵⁷¹ Secondo Golb (2005:252), invece, questa sezione del testo descriverebbe piuttosto un'esperienza reale vissuta da 'Ovadyah sulla strada per Baghdad. Qui il Proselito avrebbe visto le truppe di Ghazi ibn Urtuk in fuga da quelle di Jawali. 'Ovadyah stesso sarebbe stato minacciato da un soldato e avrebbe rischiato di perdere la vita, ma sarebbe stato risparmiato. Mi sembra, tuttavia, che il contesto e il linguaggio utilizzato difficilmente possano rimandare a un momento di vita vissuta, e che l'interpretazione onirica o visionaria sia più verosimile.

⁵⁷² Per Prawer (1979:120) si tratterebbe verosimilmente di Mosè.

⁵⁷³ Secondo Prawer (*ibidem*), si tratterebbe di un esercito celeste.

⁵⁷⁴ Prawer (*ibidem*).

⁵⁷⁵ È interessante, infatti, notare due elementi. In primo luogo, questo passaggio ricorda da vicino una sezione della *Pregghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i* e dell'*Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia*, in cui si afferma che le genti dell'ovest inseguiranno le genti dell'est, sopravvissute a una battaglia contro di loro. Tuttavia, secondo la mia ricostruzione, i ruoli delle genti dell'est e dell'ovest dovrebbero essere invertiti nei due testi. In secondo luogo, nella *Pregghiera* questa scena viene descritta dall'arcangelo Metatron a R. Šim'on b. Yoḥa'i, il che ricorda la visione di

‘Ovadyah, inizialmente colto da grande terrore per la visione, afferma infine di averne compreso il significato solo dopo aver studiato la Scrittura, donata da Dio al suo servo Mosè, ossia dopo essersi convertito al giudaismo e aver appreso la lingua ebraica. Praver, pertanto, arriva ad ipotizzare che i sogni, avuti da Giovanni in un periodo caratterizzato dalle prime spedizioni crociate in Terrasanta, furono alla base della sua conversione al giudaismo. In altre parole, egli avrebbe visto nella prima crociata, con la conquista cristiana di Gerusalemme, un adempimento della profezia di Gioele, ma avrebbe anche compreso che l’interpretazione corretta delle visioni fosse possibile solo da una prospettiva ebraica⁵⁷⁶.

Un’altra sezione interessante dell’autobiografia riguarda la comparsa di tre pseudo-Messia nel Vicino Oriente nella prima metà del XII secolo, vicende delle quali ‘Ovadyah ebbe in qualche caso una esperienza diretta, mentre di altre ebbe solo notizia⁵⁷⁷.

Il caso di un certo Bin Šaddad, della città di Bana‘quba, viene trattato molto brevemente, ma si desume che quest’uomo si sarebbe presentato come un profeta, radunando attorno a sé un certo numero di seguaci, per finire poi in carcere assieme a tutti coloro che l’avevano seguito⁵⁷⁸. Il frammento che dovrebbe contenere la continuazione della vicenda è purtroppo molto danneggiato e non consente di comprendere come si risolse la situazione⁵⁷⁹, ma è possibile, in ogni caso, percepire il cinismo con il quale ‘Ovadyah trattò questo pseudo-profeta e coloro che da lui si erano lasciati ingannare.

A differenza della vicenda di Bin Šaddad, quella che riguarda Šelomoh ibn Ruji viene trattata con più dovizia di particolari. Aiutato dal figlio Menahem, questo pseudo-Messia iniziò ad operare all’inizio del XII secolo “nelle montagne dell’Assiria, nella terra di Hakkeriya”⁵⁸⁰, informando della sua comparsa gli ebrei di quella e di molte altre regioni, e assicurando loro che “il tempo era venuto in cui il Signore avrebbe radunato la sua nazione Israele da tutte le terre a Gerusalemme, la città santa”⁵⁸¹. Nonostante la forte convinzione dei seguaci di Šelomoh, i quali si erano impegnati con

‘Ovadyah e dell’uomo divino. Va tenuto però conto del fatto che nell’*Ordine dei Segni*, il cui modello narrativo appare più antico, gli eventi escatologici non vengono rivelati a R. Šim‘on b. Yoħa‘i, né è presente Metatron.

⁵⁷⁶ Praver (1979:126). In un’altra occasione, Praver sottolinea con ancora più forza che ciò che portò ‘Ovadyah alla conversione non furono le sofferenze degli ebrei a seguito delle persecuzioni dei crociati, ma un attento studio della Scrittura. In questo modo, il normanno sarebbe giunto alla conclusione che il *verus Israel* non fossero i cristiani, ma il popolo ebraico. Vd. Id., “Jerusalem in the Christian and Jewish Perspectives of the Early Middle Ages”, in *Gli ebrei dell’alto medioevo: settimane di studio del centro italiano di studi sull’alto medioevo*, Spoleto, 30 marzo – 5 aprile 1978, secondo tomo, Spoleto, 1980, pp. 739-795, qui p. 793.

⁵⁷⁷ Su queste tre figure si veda Holo, Joshua, “Jewish Communities and Personalities within ‘Ovadyah’s Chronicle”, in De Rosa; Perani (2005), pp. 149-164, sopratt. pp. 157-160.

⁵⁷⁸ La sezione in questione si trova nel ms. della Genizah Cambridge, T-S 10 K21, foglio 1, recto. Si veda il testo ebraico in Golb (1981:101) e la traduzione italiana Id. (2005:266).

⁵⁷⁹ Si tratta del ms. Cambridge, T-S Loan 31 r. Si vedano Golb (1981:101) e (2005:266).

⁵⁸⁰ Secondo Golb si tratterebbe di un territorio nell’attuale Kurdistan. Vd. Id., “The Messianic Pretender Solomon ibn al-Ruji and His Son Menahem (The So-Called “David Alroy”)", in *OI Publications* [The Oriental Institute of the University of Chicago] (2009), pp. 1-8, qui p. 2.

⁵⁸¹ La traduzione è presa da Golb (2005:266).

digiuni e preghiere affinché la tanto attesa redenzione si realizzasse, la promessa dell'autoproclamatosi Messia non si avverò. Gli ebrei, allora, furono colti da grande scoramento, e musulmani e cristiani li derisero pesantemente dicendo: "Ecco gli ebrei vogliono volare, ma loro non hanno ali con cui volar via verso le loro terre"⁵⁸². Dal racconto di 'Ovadyah, quindi, traspare tutto lo scetticismo, e anzi l'insofferenza, con cui egli aveva trattato l'apparizione di questo pseudo-Messia. La vicenda di Šelomoh ibn Ruji avrebbe avuto un seguito grazie al figlio Menaḥem, che sarebbe poi divenuto noto con l'appellativo di David Alroy⁵⁸³ e sul quale tornerò fra poco.

Infine, 'Ovadyah raccontò il suo personale incontro con un caraita, un certo Šelomoh ha-Kohen, che sarebbe avvenuto nell'autunno del 1121 nella città di Dan (da lui chiamata Baniyas), in terra di Israele⁵⁸⁴. Il caraita gli avrebbe rivelato che, dopo due mesi e mezzo, Dio avrebbe radunato il popolo di Israele a Gerusalemme⁵⁸⁵. Alla domanda di 'Ovadyah su come Šelomoh fosse a conoscenza di questo piano divino, il caraita avrebbe risposto: "Sono io l'uomo che Israele sta aspettando", ossia il Messia. 'Ovadyah avrebbe comunque sollevato alcune perplessità, prima di tutto per il fatto che il Messia sarebbe stato della stirpe di Davide, e quindi di Giuda, mentre Šelomoh ha-Kohen era della tribù di Levi. La replica del Proselito, che avrebbe affermato che egli si sarebbe recato in Egitto e che da lì sarebbe poi giunto a Gerusalemme assieme a tutti gli altri ebrei, è di difficile interpretazione, ma sembra tuttavia di poter leggere una certa ironia in tutto il racconto, soprattutto quando viene specificato che lo pseudo-Messia sarebbe rimasto in silenzio di fronte alla risposta di 'Ovadyah⁵⁸⁶.

Dopo un accenno al fatto che sia Šelomoh ha-Kohen che 'Ovadyah si sarebbero recati a Tiro, l'autobiografia si interrompe. Non conosciamo quindi in dettaglio la conclusione della vicenda. Praver ipotizza tuttavia che il Proselito si sarebbe effettivamente recato in Egitto, dato che alcuni frammenti della sua autobiografia furono ritrovati nella Genizah del Cairo. Ritengo tuttavia che questo non sia un argomento dirimente, tanto più che il racconto di 'Ovadyah viene dai più considerato una lettera. Non è quindi improbabile che essa fosse stata inviata alla comunità ebraica

⁵⁸² Golb (*ibidem*). Qui è sottesa l'idea, espressa anche in diversi testi escatologici ebraici medievali (es. *Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i*; *Responso di Hai Ga'on sulla Redenzione*) i quali, riprendendo Is 60,8, prevedevano che, al principio dell'era messianica, gli israeliti avrebbero volato dai vari luoghi della diaspora fino a Gerusalemme. Samau'al al-Maghrebi, ebreo convertito all'islam, che nel suo *Iḥḥam al-Yahud* tratta anche la vicenda di Menaḥem, afferma che, dopo la morte di quest'ultimo, gli ebrei di Baghdad sarebbero stati spinti a credere che gli angeli li avrebbero condotti a Gerusalemme sulle loro ali. Cfr. Golb (2009:7).

⁵⁸³ Sul perché di questa denominazione, si veda Golb (2009:3). L'identificazione di Menaḥem con David Alroy fu proposta per la prima volta da Jacob Mann (1920). Si veda anche Id. (1930:257-58); Gil (2004 [1997]:422-428).

⁵⁸⁴ 'Ovadyah affermò di aver incontrato il caraita diciannove anni dopo la sua conversione, avvenuta nel 1102. La sezione in questione è tradata dal ms. Adler 4208=3098, fol. 7, conservato presso il JTS. Si veda la trascrizione in Golb (1981:102-103) e la traduzione italiana in Id. (2005:267-268).

⁵⁸⁵ Secondo Praver (1988:11), all'apparizione di questo pseudo-Messia potrebbe essere legato un calcolo messianico elaborato originariamente in ambito islamico, che prevedeva l'inizio della Fine per il 1107. Quando la data passò e nulla accadde, i circoli ebraici che influenzati da questo calcolo lo avrebbero rielaborato, sostituendo l'anno solare a quello lunare e ottenendo così una nuova data, il 1122, ossia l'anno successivo all'incontro tra 'Ovadyah e il caraita.

⁵⁸⁶ Vd. la traduzione in Golb (2005:268).

di Fustat, piuttosto che consegnata di persona.

La testimonianza di questo convertito all'ebraismo a cavallo tra XI e XII secolo ci fornisce elementi interessanti sulla tensione messianica che, anche da parte ebraica, si avvertiva attorno al fenomeno della prima crociata. Va in primo luogo notato che Gerusalemme, per tutto l'arco di tempo descritto da 'Ovadyah, fu in mano ai crociati e sostanzialmente preclusa agli ebrei, il che accentua il sapore escatologico della promessa, portata avanti dai vari pseudo-Messia, di ricongiungere il popolo di Israele a Gerusalemme⁵⁸⁷. Per quanto riguarda nello specifico i movimenti messianici in questione, è senz'altro opportuno affermare che il proselito rimase colpito dalla tensione messianica nei luoghi che si ritrovava a percorrere. Secondo Joshua Holo, oltre che per la deprecabile capacità di questi movimenti messianici di provocare cocenti delusioni in coloro che vi aderivano, 'Ovadyah si sarebbe occupato di questo fenomeno per un interesse personale, forse spinto da una sorta di reazione nei confronti del messianismo cristiano, dal quale lui si era allontanato. Ad ogni modo, l'alto rischio di catastrofico fallimento di tali movimenti messianici avrebbe fatto di questi ultimi "one of the most pressing spiritual and political threats to arise among the Jews in the wake of the First Crusade"⁵⁸⁸. 'Ovadyah avrebbe sì condiviso le speranze messianiche del popolo ebraico, preferendo però "sobrietà e prudenza" alle inverosimili pretese di personaggi come Šelomoh ibn Ruji, Bin Šaddad e Šelomoh ha-Kohen⁵⁸⁹.

La vicenda di 'Ovadyah il Proselito, quindi, si intreccia in maniera estremamente interessante con le aspettative escatologiche al tempo della prima crociata e dei decenni immediatamente successivi. Anche la sua conversione sembra strettamente legata a questo tipo di attese.

Prawer si concentrò sull'esegesi del versetto di Gioele citato da 'Ovadyah e sul suo contesto, in cui si parla del ritorno dei dispersi di Israele a Gerusalemme e del giudizio universale nella valle di Yehošafat, dove Dio avrebbe fatto giustizia nei confronti delle nazioni che nei secoli avevano oppresso il popolo eletto⁵⁹⁰. L'apparizione di segni celesti – testimoniata, come si è visto, anche da vari cronachisti della prima crociata – in un momento in cui pellegrini armati da tutte Europa si dirigevano a Gerusalemme, sarebbe stata interpretata da Giovanni da Oppido come una prova che la profezia di Gioele si stava realizzando e che la crociata faceva parte di un piano divino teso verso l'*eschaton*. Più nello specifico, secondo Prawer, Giovanni si sarebbe avvicinato alle posizioni degli *judaizantes* menzionati da Ugo di San Vittore⁵⁹¹. Questi *judaizantes* avrebbero abbandonato l'interpretazione più propriamente cristiana del passo di Gioele, orientata a una lettura moralizzante dei segni celesti e del giudizio divino, per avvicinarsi alla convinzione ebraica che il profeta

⁵⁸⁷ Cfr. Prawer (1979:128).

⁵⁸⁸ Holo (2005:158-159).

⁵⁸⁹ Holo (*ibidem*, p. 160).

⁵⁹⁰ Prawer (1979:119-126).

⁵⁹¹ Cfr. *Hugonis de Sancto Victore adnotationes in Joelem*, PL CLXXV, col. 359.

descrivesse gli eventi miracolosi che avrebbero anticipato l'era messianica e il giudizio finale nella valle di Yehošafat⁵⁹².

Kedar, pur trovando intrigante questa interpretazione, rilevò, tra le altre cose, che Ugo di San Vittore scrisse degli *judaizantes* ben vent'anni dopo la conversione di Giovanni, e che comunque l'opera dell'intellettuale francese non fosse necessariamente nota in Italia meridionale. Invece, Kedar elaborò un'interessante ipotesi, secondo la quale il percorso di conversione di Giovanni da Oppido sarebbe iniziato anche grazie alla lettura degli eventi degli anni tra il 1096 e il 1099 sulla base dell'*Apocalisse dello Pseudo-Methodio*, che era stata tradotta dal greco al latino nel X secolo e che il futuro proselito aveva probabilmente conosciuto durante la sua formazione cristiana. In effetti, un passaggio dell'*Apocalisse* parafrasa il versetto di Gioele in questione e attribuisce i segni celesti all'opera dell'Anticristo⁵⁹³. Kedar, quindi, propose che Giovanni avesse interpretato la prima crociata, con i suoi attacchi alle comunità ebraiche in Europa e l'occupazione di Gerusalemme, come opera dell'Anticristo. Infine, dopo aver fatto notare che l'ipotesi di Praver non spiega il perché della conversione proprio nell'anno 1102, Kedar evidenzia come, a quell'epoca, il dominio crociato in Palestina apparisse in pericolo a causa di alcune vittorie da parte turca. 'Ovadyah, quindi, avrebbe creduto che, alla caduta del potere cristiano in Terrasanta, sarebbe seguita l'era messianica attesa da Israele, e avrebbe deciso di convertirsi in maniera definitiva all'ebraismo⁵⁹⁴.

Partendo dall'ipotesi di Kedar, vorrei provare ad aggiungere un ulteriore elemento al dibattito. La conversione di Giovanni-'Ovadyah avvenne nel mese di Elul del 1102, ossia quasi esattamente tre anni dopo la conquista cristiana di Gerusalemme (avvenuta il 15 luglio 1099). Non è forse un caso che l'influente R. Hai Ga'on, nel suo *Responso sulla Redenzione*, avesse stabilito che il dominio di Edom su Israele e sul monte Sion sarebbe durato per un minimo di nove mesi e per un massimo di tre anni, per poi cedere il passo al regno messianico⁵⁹⁵. È quindi possibile ipotizzare che 'Ovadyah, venuto a conoscenza della previsione di R. Hai Ga'on e pressato dalle aspettative messianiche che circondavano la prima crociata, al compiersi dei tre anni dalla presa cristiana della Città Santa decidesse di compiere il passo decisivo e di convertirsi all'ebraismo, appena prima del presupposto inizio dell'era messianica. Il fallimento di questa previsione potrebbe anche aver poi indotto 'Ovadyah a guardare con ancora più sospetto i sedicenti Messia che si sarebbero palesati negli anni e nei decenni successivi.

Tra questi pseudo-Messia, come si è detto, vi fu anche Šelomoh ibn Ruji, aiutato dal figlio Menaḥem, poi noto come David Alroy, che ne continuò l'opera⁵⁹⁶. Anche Binyamin da Tudela, nel

⁵⁹² Praver (1979:124-125).

⁵⁹³ Si veda il testo nell'edizione di Garstad (2012:136-137).

⁵⁹⁴ Kedar (2005:145-146).

⁵⁹⁵ Vd. il passo in questione sopra, p. 88.

⁵⁹⁶ Su questo personaggio, vd. Poliak, Abraham N., voce "Alroy, David", in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 2 (ALR-AZ),

suo *Itinerario*⁵⁹⁷, tratta di questa vicenda. David Alroy viene descritto come un uomo esperto nella Torah, nella *halakhah* e nel Talmud, ma anche nelle arti magiche e nella dottrina islamica. Egli avrebbe concentrato la sua attività nella città di Amadiyah, nell'odierno Iraq.

Gli venne in mente di ribellarsi al re di Persia e di raccogliere gli israeliti che dimorano tra i monti di Ḥafton, per muovere guerra ai gentili e andare a conquistare Gerusalemme. Mostrò agli ebrei falsi prodigi, sostenendo che il Santo – sia egli benedetto – lo aveva inviato a prendere possesso di Gerusalemme e a liberarli dal giogo dei gentili. Essi gli credettero e lo proclamarono loro messia.⁵⁹⁸

Venuto a conoscenza del caso, il re di Persia fece portare David Alroy al suo cospetto. L'uomo, senza paura, affermò di essere il Messia, e così il re lo fece arrestare. Tuttavia, grazie alle sue arti magiche e alla sua capacità di utilizzare il potere conferitogli dalla conoscenza del nome ineffabile di Dio, Alroy mise in atto una serie di miracoli e riuscì a fuggire. A questo punto, il re, sempre più adirato, fece chiamare l'esilarca e gli altri capi della comunità ebraica, minacciandoli che avrebbe ucciso tutti gli ebrei se non avessero ostacolato i piani di Alroy.

Quegli autorevoli personaggi mandarono allora a dire a Dawid che il tempo del riscatto non era ancora giunto; non s'erano veduti i segni premonitori né l'uomo avrebbe vinto con la sua forza: gli ingiungevano pertanto di recedere dal suo disegno, pena la scomunica.⁵⁹⁹

David, però, ignorò i loro consigli, e alla fine venne assassinato nel sonno da suo suocero, pagato dal re turcomanno Saif al-dīn, vassallo del re di Persia, oppure – secondo un'altra versione – per ordine delle autorità⁶⁰⁰.

La vicenda di David Alroy, come si è già accennato, si può inserire nel contesto rabbinico che guardava con ostilità ai sedicenti Messia, il cui immancabile fallimento non portava altro che a sofferenze per gli ebrei che li avevano seguiti. Anche la testimonianza di 'Ovadyah da Oppido, con le sue perplessità nei confronti di profeti e pseudo-Messia, va intesa in questo senso. Allo stesso tempo, tuttavia, il Proselito ci mette al corrente delle aspettative messianiche ed escatologiche che circolavano nel Sud Italia e nel Vicino Oriente al tempo della prima crociata e nei decenni successivi. Egli stesso sembra essere stato coinvolto da tali fervori, il che si può forse collegare al linguaggio apocalittico da lui usato per descrivere le sue esperienze oniriche e la sua stessa conversione.

2007, pp. 5-6.

⁵⁹⁷ Vd. Busi (1988:64-65).

⁵⁹⁸ Busi (1988:64).

⁵⁹⁹ Busi (1988:65).

⁶⁰⁰ Poliak (2007:6).

A conclusione di questo capitolo sulla prima crociata e sulle aspettative messianiche ad essa connessa, ciò che emerge con più evidenza è l'assoluta mancanza di un unico schema sulla percezione del fenomeno dei pellegrinaggi armati verso Gerusalemme e sulla loro eventuale interpretazione escatologica da parte ebraica. I massacri nelle città renane non provocarono alcun evidente movimento messianico, ma portarono alla produzione di cronache in cui si avverte un desiderio di vendetta nei confronti di un potere – quello cristiano – percepito come oppressivo e foriero di sofferenze indicibili. Tale brama di vendetta si può interpretare in chiave escatologica, ossia come la speranza che l'era messianica giungesse presto a liberare Israele dal giogo dei nemici. Il passaggio dei primi crociati provocò in alcuni reazioni angosciate e, almeno in un caso, ispirò un movimento messianico in territorio bizantino. In altri casi, invece, tutto ciò fu vissuto come un normale scontro tra poteri stranieri, e la presa cristiana della Città Santa fu vista come un passaggio di mano tutto sommato irrilevante. Di contro, almeno un testo apocalittico, la *Preghiera di R. Šim'on b. Yoħa'i*, reca traccia di questo evento, il che porta a pensare che, per l'anonimo autore di quella sezione del testo, la conquista cristiana di Gerusalemme andasse compresa all'interno di un orizzonte escatologico. Ciò ben si accorderebbe con la tradizione, già portata avanti da R. Sa'adya Ga'on e da R. Hai Ga'on, secondo la quale gli edomiti (ossia i cristiani) avrebbero dovuto dominare sulla Città Santa prima dell'inizio dell'era messianica. Infine, il controllo cristiano sulla terra di Israele fu vissuto con grande apprensione da alcuni autori sefarditi come Avraham bar Ĥiyya e Yehudah ha-Levi, e fu inserito all'interno di una visione della Storia volta verso il riscatto finale di Israele.

4.1.4 La seconda crociata

Con la fine delle prime spedizioni cristiane verso la Terrasanta, la situazione degli ebrei in Europa ritornò a una sostanziale normalità. Come si è visto, le comunità renane, che tanto erano state messe alla prova nel 1096, conobbero una generale ripresa e tornarono presto ad essere fiorenti. Il ricordo delle persecuzioni, tuttavia, non andò perduto, come testimoniano le cronache che furono redatte nel corso del XII secolo e l'istituzione, nella liturgia sinagogale, di espressi rimandi ai martiri del 1096.

Anche il problema degli apostati si risolse, dato che l'imperatore Enrico IV consentì agli ebrei che erano stati convertiti con la forza di ritornare alla loro religione, sebbene papa Clemente III cercasse di convincere i vescovi tedeschi ad impedire che ciò avvenisse⁶⁰¹. La situazione così

⁶⁰¹ Siamo infatti in possesso di una lettera scritta dal papa al vescovo di Bamberg tra il 1097 e il 1098 in cui il pontefice chiedeva di evitare che gli ebrei convertiti abbandonassero la religione cristiana. La strategia del papa, tuttavia, non ebbe successo. Si veda Simonsohn (1988:42) per il testo del documento. Si veda anche Schwarzfuchs (2006 [2005]:73-74).

ristabilita e pacificata non durò tuttavia a lungo: le alterne vicende dei regni latini d'oriente, infatti, avrebbero avuto conseguenze anche per gli ebrei d'Europa.

Dopo la disfatta rappresentata dalla prima crociata, la riscossa islamica fu portata avanti da Imad ad-Din Zengi, governatore di Mosul, che intraprese una serie di campagne per la riconquista dei territori strappati ai musulmani dai cristiani⁶⁰². La presa di Edessa nel 1144 fu vissuta come un trauma in Occidente, tanto da portare alla chiamata a una seconda crociata, voluta da papa Eugenio III e promossa attraverso la bolla *Quantum praedecessores* del 1° dicembre 1145⁶⁰³. Data la scarsa adesione che inizialmente caratterizzò la nuova spedizione verso la Terrasanta, il pontefice ricorse a una grande personalità dell'epoca e alle sue capacità oratorie: Bernardo di Chiaravalle, monaco cistercense, importante autorità nella Chiesa del suo tempo e vero protagonista della promozione della seconda crociata⁶⁰⁴.

L'attività di Bernardo a nord delle Alpi ebbe un successo travolgente⁶⁰⁵. Tuttavia, nonostante l'ampia partecipazione di soldati e cavalieri provenienti da tutta Europa, questa seconda spedizione si risolse in un fallimento. L'esercito germanico, talmente numeroso da terminare presto, in Anatolia, tutte le scorte di viveri, fu sconfitto in un'imboscata da parte dei turchi. Le truppe guidate dal re francese Luigi VII, dal re di Germania Corrado III e dal re di Gerusalemme Baldovino III, invece, riuscirono ad arrivare nell'*outremer*, ma tentarono invano di assediare Damasco nell'estate del 1148. Il fallimento dell'assedio decretò la fine della crociata stessa⁶⁰⁶.

Dal punto di vista ebraico, secondo Gilbert Dahan⁶⁰⁷, la tragedia che si abbatté sulle comunità renane nel 1096 si sarebbe potuta verificare anche nel contesto della seconda crociata. Tuttavia, una catastrofe di simili proporzioni non avvenne, e ciò essenzialmente per due motivi. Gli ebrei erano più preparati a possibili attacchi, ma, soprattutto, l'intervento di Bernardo di Chiaravalle a loro difesa consentì di evitare il peggio, nonostante la predicazione di un'altra personalità: l'abate di Cluny, Pietro il Venerabile⁶⁰⁸. Bernardo e Pietro erano amici, ma avevano opinioni opposte nei confronti degli ebrei. Pietro ripeteva quello che aveva riportato Gilberto di Nogent nella sua cronaca sulla prima crociata⁶⁰⁹: era davvero necessario recarsi in Oriente per combattere i nemici della fede, quando gli ebrei vivevano già in mezzo a loro? Il loro odio nei confronti dei cristiani li rendeva un elemento

⁶⁰² Quanto segue si basa su Riley-Smith (2017 [1987]:196 e segg.).

⁶⁰³ *Eugenii III Romani Pontificis, Epistolae et privilegia*, PL, vol. 180, coll. 1064-1066.

⁶⁰⁴ Schwarzfuchs (2006 [2005]:77-78).

⁶⁰⁵ Sulla predicazione di Bernardo vd. Cole (1991:41-49).

⁶⁰⁶ Riley-Smith (2017 [1987]:207).

⁶⁰⁷ Cfr. Dahan (1990:30-31) per una bibliografia dedicata alle fonti principali sulla seconda crociata e le persecuzioni antiebraiche.

⁶⁰⁸ Quanto segue è tratto principalmente da Simonsohn (1991:15-16). Sulla predicazione di Pietro il Venerabile vd. anche Cole (1991:49-52).

⁶⁰⁹ Vd. sopra, nota 274, per i rimandi all'opera in questione.

pericoloso all'interno della società stessa⁶¹⁰. Nel suo *Adversus Iudeorum inveteram duritiam*, l'abate affermò che, in fondo, gli ebrei erano peggio dei musulmani, anche perché questi ultimi almeno riconoscevano in Gesù e in Maria delle figure importanti⁶¹¹. Questo, secondo Pietro, faceva degli ebrei gli unici fra i popoli a non riconoscere Cristo, il che dimostrava perché Dio li avesse esclusi dalla salvezza⁶¹². L'abate non proponeva tuttavia di ucciderli, ma solo di confiscare le loro proprietà per finanziare la crociata. Inoltre, la loro condizione di esilio era già una punizione sufficiente: come Caino, gli ebrei erano condannati a vagare fino alla fine dei tempi e a vivere una vita che è peggio della morte⁶¹³.

Bernardo di Chiaravalle, invece, sosteneva che gli ebrei non andassero né perseguitati né tantomeno uccisi, altrimenti non sarebbe più stato possibile per loro essere salvati alla fine dei tempi con la loro conversione⁶¹⁴. Citava poi, come Agostino, il salmo 59,12: con la loro dispersione nel mondo a causa del loro crimine nei confronti del Figlio di Dio, gli ebrei ricordavano costantemente ai cristiani che Gesù era morto per loro. Ad ogni modo, nonostante i loro terribili errori, gli ebrei erano pur sempre coloro che avevano portato nel mondo la Legge divina⁶¹⁵.

Per la sua difesa degli ebrei dalle violenze cristiane, nel *Sefer Zekhirah (Libro del ricordo)*, una breve cronaca sulle persecuzioni nei confronti delle comunità ebraiche in Germania nel corso della seconda crociata⁶¹⁶, Bernardo fu ricordato dall'autore Efraim di Bonn come un uomo giusto, suscitato da Dio per misericordia nei confronti del suo popolo⁶¹⁷. Tuttavia, anche se la predicazione di Bernardo ebbe i suoi effetti, essa non evitò del tutto gli attacchi alle comunità ebraiche. Gli episodi più ricchi di conseguenze funeste per gli ebrei sono ascrivibili all'attività di predicazione di un

⁶¹⁰ Cfr. Sapir Abulafia (1995:131). Vd. anche Chazan (2016:120), in cui lo studioso sostiene che, per Pietro il Venerabile, gli ebrei esprimevano la loro aggressività nei confronti dei cristiani opponendosi alle loro pratiche e alle loro credenze. Bernardo di Chiaravalle, invece, considerava gli ebrei docili e inclini ad accettare il loro destino di sottomissione. "For Peter the Venerable, the problem with the Jews lies not in the distant past in Jerusalem, but rather in the twelfth-century western Christendom and their abusive behavior toward Christianity, its doctrines, and its *sancta*" (*ibidem*, p. 122).

⁶¹¹ Friedman, Yvonne (ed.), *Petrus Venerabilis. Adversus Iudeorum inveteram duritiam*, CCCM 58, Turnhout: Brepols, 1985, p. 141. Vd. anche Sapir Abulafia (1995:131).

⁶¹² Cfr. Sapir Abulafia (*ibidem*); Chazan (2016:121).

⁶¹³ *Petri Venerabilis Epistolae* 4, 36, PL 189, coll. 366 e segg.; Friedman (1985:141). Vd. anche Sapir Abulafia (*ibidem*); Benotti (2016:XXIII-XIV).

⁶¹⁴ *S. Bernardi abbatis primi Clarae-Vallensis, Epistolae* 363, 6-8, PL 182, coll. 567-568. Vd. anche Flori (2007:287-289), il quale sostiene che Bernardo non ritenesse comunque imminente la fine dei tempi, pur credendo che la sua fosse l'epoca precedente quella dell'avvento dell'Anticristo. Di questa fase, tuttavia, non conosceva la durata.

⁶¹⁵ Chazan (2016:117-18).

⁶¹⁶ L'opera di Efraim ben Ya'aqov di Bonn si può dividere in due parti. La prima narra degli eventi legati alla seconda crociata, ossia tra gli anni 1146 e 1148, quando l'autore, a suo dire, era ancora adolescente. La seconda parte, invece, si concentra sugli avvenimenti del periodo 1171-1196 e copre quindi il periodo precedente e seguente la terza crociata. Il testo completo fu pubblicato per la prima volta da Meir Wiener alla fine della sua traduzione del *'Emeq ha-Bakha* di Yosef ha-Cohen (Lipsia, 1858). Fu quindi ripubblicato – anche in traduzione tedesca – da Neubauer e Stern (1892:58-75. 187-214), e, in seguito, da Habermann (1946:115-32). La prima parte del testo fu tradotta in inglese da Shlomo Eidelberg (1977:121-133). Si veda anche Chazan, Robert, "R. Ephraim of Bonn's *Sefer Zekhirah*", in *REJ* 132.1-2 (1973), pp. 119-126; Id., "Ephraim ben Jacob's Compilation of Twelfth-Century Persecutions", in *The Jewish Quarterly Review* 84.4 (1994), pp. 397-416.

⁶¹⁷ Per il passo in questione vd. Habermann (1945:115); Eidelberg (1977:122). Vd. anche Schwarzfuchs (2006 [2005]:81).

monaco cistercense, tale Rodolfo, il quale fu paragonato da Efraim di Bonn a Haman, il grande nemico degli ebrei al tempo della regina Ester⁶¹⁸. Rodolfo, nel 1146, predicò a Colonia, Magonza, Worms, Spira, Strasburgo e, a seguito dei suoi interventi infuocati, diversi ebrei trovarono la morte in numerose città⁶¹⁹. Efraim di Bonn riferisce soprattutto dello sgomento provocato dalla morte di Šim'on il Pio da Treviri, decapitato perché rifiutatosi di farsi battezzare⁶²⁰.

Una fonte afferma che la predicazione di Rodolfo nella Renania assunse un tono escatologico, attribuendo al re di Francia alcune profezie ricavate dai libri sibillini⁶²¹. Si tratta tuttavia di un indizio troppo debole per concludere che la predicazione della seconda crociata, o perlomeno del solo Rodolfo, fosse incentrata su attese apocalittiche, e che queste influenzassero anche gli ebrei, vittime privilegiate dei discorsi del monaco.

Ad ogni modo, Rodolfo fu infine fermato da Bernardo di Chiaravalle, giunto in Germania appositamente per ingiungere al monaco di farsi da parte⁶²². Le violenze contro gli ebrei, però, non si arrestarono neppure allora. Ad esempio, a Würzburg, nel febbraio del 1147, i crociati rivolsero le loro armi contro gli ebrei, accusati di aver ucciso un cristiano e di averne gettato il corpo nel fiume⁶²³.

Sebbene questi attacchi non possano essere paragonati, per violenza e pervasività, alle persecuzioni del 1096, il senso di perenne insicurezza che provocarono si riverberò nei decenni seguenti. Nuovi elementi di queste persecuzioni furono la necessità, per gli ebrei, di richiedere la protezione dei vescovi in cambio di denaro, e il propagarsi delle accuse di omicidio rituale, che sarebbero divenute una costante nei già difficili rapporti tra ebrei e cristiani in Europa⁶²⁴. Non stupisce, quindi, che l'esito disastroso della seconda crociata venisse salutato con gioia dagli ebrei europei e interpretato alla luce di straordinari fenomeni celesti. Infatti, Efraim di Bonn, nel *Sefer Zekhirah*, riferisce di un'eclissi di sole che si verificò alla fine di ottobre del 1147⁶²⁵, proprio in corrispondenza della sconfitta dell'esercito crociato nei pressi di Dorylaeum, in Anatolia⁶²⁶. Non stupisce nemmeno che il *Sefer Zekhirah* si chiuda con un'invocazione in forma poetica in cui si chiede a Dio di distruggere edomiti e ismaeliti così come aveva fatto con Sodoma e Gomorra, e di ristabilire

⁶¹⁸ Si veda il testo in Habermann (1946:115) e in Eidelberg (1977:121).

⁶¹⁹ Vd. Schwarzfuchs (2006 [2005]: 81-83) per una descrizione di questi attacchi.

⁶²⁰ Vd. Habermann (1946:115); Eidelberg (1977:122-123). Su questo e su altri episodi accaduti durante la seconda crociata, oltre che sulla predicazione di Rodolfo, vd. anche Rubenstein, Jay, *Nebuchadnezzar's Dream: The Crusades, Apocalyptic Prophecy, and the End of History*, Oxford: Oxford University Press, 2019, pp. 105-106.

⁶²¹ Vd. Pertz, Georg-Heinrich (ed.), *Annales Sancti Iacobi Leodiensis*, MHG SS 16, p. 641. Vd. anche Alphantery; Dupront (1974 [1954]:76).

⁶²² Sulla predicazione di Rodolfo e sul suo contrasto da parte di Bernardo di Chiaravalle, vd. Cole (1991:43-45).

⁶²³ Su questo e su altri attacchi nel corso del 1147, vd. Dahan (1990:31). Vd. anche Schwarzfuchs (2006 [2005]:84-85).

⁶²⁴ Cfr. Schwarzfuchs (*ibidem*, pp. 85-86).

⁶²⁵ Calcoli moderni confermano che si verificò un'eclissi di sole il 26 ottobre 1147. Vd.

<https://eclipsewise.com/solar/SEprime/1101-1200/SE1147Oct26Aprime.html> (consultato il 20/01/2023).

⁶²⁶ Vd. il testo in Habermann (1946:122) e in Eidelberg (1977:131-132). Vd. anche Chazan (1973:121); Riley-Smith (2017 [1987]:204).

la sovranità di Israele sulla sua terra⁶²⁷. Questa richiesta di sapore messianico va a mio parere intesa come una formula standard nella produzione ebraica medievale, ma può anche essere compresa come una prova del fatto che la situazione sempre più degradata degli ebrei aškenaziti portasse a vedere nella redenzione l'unica soluzione a uno stato di perenne pericolo. In altre parole, anche in questo caso potremmo essere di fronte a un esempio della *vengeful redemption* teorizzata da Yuval⁶²⁸, che tuttavia, in questo caso, coinvolse anche i musulmani.

Non sono comunque giunte notizie su fervori messianici ebraici rilevanti in connessione alla seconda crociata. Nemmeno nella letteratura apocalittico-escatologica compaiono riferimenti direttamente attribuibili alle battaglie in Terrasanta tra cristiani e musulmani in questo contesto. Il motivo di questa mancanza si potrebbe ricercare nella natura sostanzialmente effimera della spedizione, che si concluse con un nulla di fatto. Dall'altra parte, le persecuzioni in Europa, tutto sommato meno impattanti nella memoria collettiva rispetto a quelle del 1096 e meno caratterizzate da atti estremi come il *Qidduš ha-Šem*, non alimentarono aspettative di redenzione. In ogni caso, è necessario fare alcune osservazioni. Gli attacchi agli ebrei aškenaziti, che comunque si verificarono, lasciarono una traccia letteraria importante nel *Sefer Zekhirah*. Il loro impatto fu quindi comunque di una certa rilevanza, almeno agli occhi di Efraim di Bonn. In secondo luogo, queste persecuzioni vanno inserite in quel contesto di peggioramento dei rapporti tra ebrei e cristiani che, come si è detto più volte, si verificò a partire dall'XI secolo. Questa situazione di continui – se pur intermittenti – attacchi alle comunità ebraiche tra XI e XII secolo europee andò, a mio parere, ad alimentare quella convinzione che la venuta del Messia sarebbe stato l'unico modo per liberarsi dal giogo straniero, con un intervento divino che avrebbe vendicato le sofferenze patite dal popolo di Israele in esilio.

4.1.5 La riconquista islamica di Gerusalemme e la terza crociata

Al fenomeno delle crociate, nell'immaginario collettivo occidentale, è senza dubbio legato colui che, alla fine del XII secolo, inferse le più importanti sconfitte ai cristiani in Terrasanta. Saladino, salito al potere inizialmente come visir dell'Egitto, abolì il califfato fatimide nel Paese del Nilo e proclamò il califfato sunnita abbaside, dando anche inizio a una propria dinastia, quella degli Ayyubidi. Il suo obiettivo, oltre all'unificazione delle forze islamiche, era anche quello di proseguire il *jihad* contro di cristiani e, appunto, di riconquistare Gerusalemme. Le battaglie contro i regni latini d'Oltremare ebbero esiti alterni, ma alla fine Saladino inferse una sconfitta decisiva ai cristiani nella battaglia di Ḥattin all'inizio del luglio del 1187. Dopo pochi mesi, e precisamente il 2 ottobre, anche Gerusalemme cadde nelle mani dell'Ayyubide. La città santa tornò così in possesso dei musulmani dopo circa

⁶²⁷ Vd. il testo in Habermann (1946:123) e in Eidelberg (1977:133).

⁶²⁸ Vd. sopra, p. 109.

novant'anni di dominio cristiano.

Con la riconquista islamica di Gerusalemme, la città cambiò nuovamente volto. Dopo averla fatta purificare, Saladino riconvertì in moschee tutti i luoghi che i cristiani avevano trasformato in chiese, fece rimuovere i paramenti sacri ed eliminare i cambiamenti strutturali che erano stati apportati. Per quanto riguarda la Spianata, il nuovo signore di Gerusalemme fece rimuovere sia la croce che era stata posta sulla Cupola della Roccia sia la lastra di marmo che ricopriva la pietra. Fece inoltre smantellare molte delle strutture che i crociati avevano costruito in quel luogo, incluso il monastero degli agostiniani. Furono cancellati anche gli affreschi e le iscrizioni in latino. L'altare fu demolito. Le chiese nella città e fuori le mura furono danneggiate o distrutte. Il Santo Sepolcro, però, fu risparmiato: molti califfi avrebbero voluto distruggerlo per mettere fine ai pellegrinaggi cristiani, ma, memore del fatto che nemmeno il califfo 'Umar, nel VII secolo, ne aveva decretato l'abbattimento, una forte fazione si oppose alla sua demolizione⁶²⁹.

La strenua difesa di Gerusalemme da parte dei cristiani, però, aveva costretto il sultano a un accordo: la città e i suoi abitanti erano stati risparmiati, dietro pagamento di un riscatto. Così, la sostanziale magnanimità di Saladino, anche se dettata da esigenze contingenti, fu alla base della fama tutto sommato positiva di cui il condottiero musulmano gode ancora oggi nell'immaginario collettivo occidentale. Ciononostante, Saladino era un uomo del suo tempo, immerso nella sua tradizione religiosa e fortemente deciso a far prevalere l'islam sulle altre credenze. Rispetto al governo fatimide in Egitto, infatti, la sua politica nei confronti dei *dhimmi* fu meno tollerante e permissiva⁶³⁰. Ciononostante, non si può neppure parlare di persecuzioni e di esclusioni dalla vita pubblica, come dimostra il caso di Mosè Maimonide e di molti altri ebrei e cristiani che gravitavano attorno alla corte ayyubide⁶³¹. Se poi si considera che Saladino, dopo aver conquistato Gerusalemme, permise agli ebrei di ritornarvi dopo quasi un secolo di interdizione da parte cristiana⁶³², si comprende come il suo dominio fosse visto da loro in maniera sostanzialmente benevola, o comunque decisamente più positiva rispetto a quello crociato⁶³³. Il rifiorire della comunità ebraica di Gerusalemme è legato anche all'immigrazione degli ebrei residenti ad Ascalona, distrutta da Saladino nel 1191, e di quelli giunti in Palestina verso il 1198 in fuga dal Maghreb a causa delle persecuzioni di al-Mansur e di suo figlio al-Naser⁶³⁴. Vi fu poi l'importante movimento migratorio dalla Francia meridionale e dall'Inghilterra

⁶²⁹ Cfr. Boas (2001:16).

⁶³⁰ Cfr. Ashtor-Strauss, Eliyahu, "Saladin and the Jews", in *Hebrew Union College Annual* 27 (1956), pp. 305-326, qui p. 306.

⁶³¹ Ashtor-Strauss (*ibidem*, pp. 307 e segg.).

⁶³² Come si è visto sopra (p. 125), Binyamin da Tudela, verso il 1170, testimoniò che comunque qualche ebreo risiedeva in città. Il divieto di residenza, infatti, fu allentato dopo il 1120 ca.

⁶³³ Va notato che gli ebrei, durante il dominio cristiano in Terrasanta, erano comunque riusciti a stabilirsi nuovamente in molte città, ma con un'eccezione significativa: Gerusalemme. Si veda a questo proposito Prawer (1988:63.69).

⁶³⁴ Prawer (*ibidem*).

a partire dal 1210, sul quale tornerò più avanti.

Alla luce di quanto detto finora, non sorprende come, in qualche piega del mondo ebraico tra il Vicino Oriente e l'Europa, si diffondessero interpretazioni messianiche e di redenzione delle vittorie di Saladino sui crociati, le quali si intrecciarono con calcoli astronomici e astrologici che risalivano ai decenni precedenti la conquista islamica di Gerusalemme del 1187. Avraham bar Ḥiyya, astronomo e astrologo vissuto a Barcellona tra il 1065-70 e il 1136, aveva prestato molta attenzione agli scontri tra cristiani e musulmani in Palestina. Nella sua *Megillat ha-Megalleh (Il rotolo del rivelatore)* – la prima opera di un rabbino scritta appositamente per determinare la data della fine dei tempi per mezzo dell'astrologia⁶³⁵ – lo studioso sefardita aveva cercato di individuare, sia attraverso l'interpretazione della Scrittura che per mezzo degli strumenti dell'astrologia, la data della venuta del Messia⁶³⁶. Avraham bar Ḥiyya non era infatti interessato a delineare le fasi dell'instaurazione del regno messianico, ma solo il tempo in cui ciò sarebbe avvenuto⁶³⁷. Nonostante la data ultima per la comparsa del Messia, stando ai suoi calcoli, sarebbe stato l'anno 1448 o il 1468⁶³⁸, alcuni passaggi lasciano intendere che bar Ḥiyya avesse individuato già nella sua epoca i segni della redenzione che si avvicinava. Infatti, il Messia, sempre secondo i suoi calcoli, sarebbe potuto giungere a partire dal 1136 in poi⁶³⁹.

In una sezione della sua opera, lo studioso tratta delle costellazioni al tempo della prima crociata e di una congiunzione che sarebbe avvenuta trent'anni dopo la conquista cristiana di Gerusalemme, ossia nell'anno 1129. In quel periodo, un allineamento di astri avrebbe portato a grandi battaglie in Terrasanta, e a quel tempo sarebbero stati visibili i primi segni della redenzione⁶⁴⁰. Secondo Fritz Baer, Abraham bar Hiyya avrebbe scritto questo passaggio nel 1129 o in un periodo di poco precedente, e avrebbe forse avuto sentore di minacce che gravitavano attorno al dominio cristiano⁶⁴¹. Inoltre, lo studioso aveva previsto una congiunzione astrale che avrebbe portato una “grande afflizione” (צער רב) delle terre di Palestina, Edom, Ismaele e Šinar nell'anno 4946 (1186-87). Al tempo della successiva congiunzione, nel 4966 (1206-07), sarebbero scoppiate nuove guerre sulla

⁶³⁵ Wigoder, Geoffrey, voce “Abraham bar Ḥiyya”, in *Encyclopaedia Judaica, Second Edition*: Vol. 1 (AA-ALP), pp. 292-294.

⁶³⁶ In particolare, è nel quinto capitolo che Avraham bar Ḥiyya fa un utilizzo più cospicuo dell'astrologia per determinare la data della venuta del Messia. Si veda Sela, Shlomo, “Abraham bar Ḥiyya's Astrological Work and Thought”, in *Jewish Studies Quarterly* 13.2 (2006), pp. 128-158, sopratt. pp. 131-136. Si veda *ibidem*, p. 132, nota 14, per i manoscritti utilizzati da Sela. L'edizione a stampa più completa del *Megillah ha-Megalleh* è quella di Poznanski (1924). L'unica traduzione in una lingua moderna (catalano) è quella di Millás Vallicrosa, Jose Maria, *Llibre revelador*, 1929 (*non vidi*). Si veda anche Töyrylä, Hannu, *Abraham Bar Hiyya on Time, History, Exile and Redemption: An Analysis of Megillat ha-Megalleh*, Leiden; Boston: Brill, 2014 (*non vidi*).

⁶³⁷ Sarachek (1968 [1932]:314).

⁶³⁸ Sela (2006:133). Si veda anche Sarachek (*ibidem*, p. 326).

⁶³⁹ Sarachek (*ibidem*, p. 320).

⁶⁴⁰ Baer (1926:121). Per il testo, si veda, Poznanski (1924:144).

⁶⁴¹ Baer (*ibidem*).

terra (d'Israele?) e sarebbero apparsi ulteriori segni della redenzione⁶⁴². Anche alcuni astronomi musulmani avevano previsto degli sconvolgimenti per l'anno 1186, quando un vento fortissimo avrebbe preso a soffiare su tutta la terra, distruggendo ogni cosa sul suo cammino⁶⁴³. L'elemento del vento è estremamente interessante, dato che compare anche in un documento in latino studiato da Fritz Baer e che, secondo lo studioso, altro non sarebbe che la traduzione di una profezia ebraica⁶⁴⁴. Si tratta di una lettera apparsa nel 1179 in diverse parti del mondo cristiano, che prevedeva che sette anni dopo, ossia nel 1186, una straordinaria congiunzione planetaria avrebbe portato sconvolgimenti su tutta la terra. Baer riporta il testo nella forma secondo lui più antica, quella che compare nell'opera del cronista Rigord di St. Denis, vissuto tra il 1150 e il 1209 circa⁶⁴⁵. In questo testo si parla esplicitamente dell'anno ebraico 4946 (1186-87), quando i pianeti, congiungendosi nella costellazione della Bilancia (*Libra*), “*in signo scilicet aereo et ventoso*”, avrebbero causato un vento fortissimo (*ventus validissimus*) che sarebbe soffiato dal mare e devastato la terra, portando grande terrore nel cuore degli uomini e radendo al suolo le maggiori città islamiche. Dopo di ciò, sarebbero avvenuti cinque miracoli: in Oriente sarebbe sorto un uomo molto sapiente, che sarebbe stato annoverato tra i profeti; in Elam sarebbe apparso un altro uomo che avrebbe radunato attorno a sé un grande esercito e che avrebbe fatto grande strage di genti; sarebbe sorto poi un altro uomo ancora che avrebbe affermato di essere un profeta, seducendo molti; si sarebbero poi viste in cielo comete, e questa apparizione avrebbe significato tumulti, battaglie, siccità e grande spargimento di sangue. I giusti e i fedeli della vera religione sarebbero stati oppressi. Infine, vi sarebbe stata un'eclissi solare⁶⁴⁶.

Come già accennato, Baer riteneva che il testo fosse una traduzione diretta da un'apocalisse ebraica tardo-antica, forse imparentata con il *Sefer Eliyyahu*⁶⁴⁷, o comunque con quei testi escatologici probabilmente redatti nel VII secolo, ossia nel periodo delle battaglie tra persiani e bizantini in Terra di Israele, poco prima della conquista araba⁶⁴⁸.

Rigord di Saint Denis riporta anche un'altra profezia, che di nuovo prefigura eventi prodigiosi e non dissimili da quelli sopra elencati per gli anni 1186-87, aggiungendo che questa congiunzione planetaria avrebbe certamente portato a uno stravolgimento dei regni del mondo, alla manifestazione

⁶⁴² Si veda il testo in Poznanski (*ibidem*, p. 146). Si veda anche Ashtor-Strauss (1956:317).

⁶⁴³ Cfr. ancora Ashtor-Strauss (*ibidem*) e i rimandi qui riportati.

⁶⁴⁴ Baer (1926). Il documento, stando a quanto riporta lo studioso, fu pubblicato e studiato per la prima volta da Hermann Von Grauert in *Meister Johann von Toledo*, *Sitzungsberichte der Münchener Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, 1901, pp. 111-325.

⁶⁴⁵ Il testo è edito in *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, tome dix-septième, nouvelle édition, Poitiers, 1878, pp. 22 e segg.

⁶⁴⁶ Si veda il testo in Baer (1926:114-115).

⁶⁴⁷ Su questo testo, si veda Reeves (2006: 29-39).

⁶⁴⁸ Baer (*ibidem*, pp. 115-116). In particolare, Baer riconobbe un riferimento a Muḥammad quando, nel terzo segno, si parla di un falso profeta con un libro venuto dal cielo. In effetti, il tema dell'uomo folle che pretende di essere un profeta compare in diversi testi escatologici ebraici medievali, appartenenti soprattutto al ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i. Baer (p. 117) menziona esplicitamente la *Preghiera*, ritenendola un prodotto dell'VIII secolo, poi rielaborato all'epoca delle crociate.

della superiorità dei franchi e dell'ignoranza degli ebrei e, soprattutto, all'annientamento dei saraceni. A quel punto, se Dio lo avesse voluto, la legge di Cristo si sarebbe diffusa e sarebbe stata esaltata⁶⁴⁹.

Un altro cronista, l'inglese Ruggero di Wendover (? - 1236), nel 1229 affermò che questa profezia era stata trasmessa nella forma di una lettera inviata dal "magister Johannes David, Tolethanus"⁶⁵⁰ e da altri astronomi di quella città a dei destinatari cristiani⁶⁵¹. Secondo Baer, comunque, è probabile che queste tradizioni si siano anche basate sui calcoli di Abraham bar Hiyya, che, come abbiamo visto, nel suo *Megillat ha-Megalleh* aveva previsto la congiunzione del 1186-87 e l'aveva interpretata in chiave escatologica⁶⁵².

Stando a quanto riportato ancora una volta da Baer, nel 1924 Richard Hartmann pubblicò un'apocalisse islamica dell'epoca delle crociate, che altro non sarebbe che una sezione dell'opera storica del grande mistico Ibn al-Arabi (1165-1240), in cui si tratterebbe di una congiunzione di Giove e Saturno negli anni 1165-66 e della conquista di Gerusalemme da parte di Saladino. Secondo Hartmann, questo testo sarebbe stato scritto verso il 1180, probabilmente in Egitto, per essere poi ampliato con varie aggiunte⁶⁵³.

Per il biennio 1186-87 si accumularono quindi profezie, calcoli e previsioni escatologiche che prefiguravano calamità ed eventi straordinari. Tuttavia, abbiamo anche una fonte da parte ebraica che vedeva piuttosto questo periodo con favore e speranza. Un frammento della Genizah del Cairo⁶⁵⁴ riporta una parte di un *piyyut* che un certo maestro Mauhub compose in seguito a un suo sogno sul futuro di Israele, nel quale egli aveva visto la fine del dominio di Edom ad opera dei musulmani d'Egitto, evento che avrebbe condotto alla redenzione di Israele. Si parla esplicitamente di un grande spargimento di sangue tra gli edomiti, col quale si sarebbe finalmente compiuta la vendetta di Israele sull'acerrimo nemico. Secondo i calcoli di Mauhub, questo sarebbe avvenuto nel 1185, l'anno – non a caso – in cui iniziò la guerra tra Saladino e i crociati⁶⁵⁵. Un'altra interessante testimonianza sulle

⁶⁴⁹ Baer (*ibidem*, pp. 117-118). Si veda anche Flori (2007:308).

⁶⁵⁰ Baer (*ibidem*, p. 19) lo identifica con Avendauth, traduttore di opere scientifiche e filosofiche attivo a Toledo tra il 1135 e il 1153, che la storiografia ha a lungo considerato un ebreo che si sarebbe convertito al cristianesimo e avrebbe assunto il nome di Johannes. Alcuni studi hanno però ipotizzato non solo che Avendauth non abbia mai abbandonato la religione ebraica, ma anche che possa essere identificato col filosofo e storico Abraham Ibn Daud (c. 1110-1180), sul quale si tornerà a breve. Si veda Halkin, Abraham S., voce "Avendauth" in *Encyclopaedia Judaica, Second edition*, volume 2: ALR-AZ, p. 722.

⁶⁵¹ Si veda il testo anche in Hewlett, Henry G. (ed.), *Rerum Britannicarum medii aevi scriptores*, vol. 84, n. II, London, 1887, pp. 356 e segg.

⁶⁵² Baer (1926:118-19). Si veda anche Y. Baer (1961:66).

⁶⁵³ Hartmann, Richard, *Eine islamische Apokalypse aus der Kreuzzugszeit*, 1924 (*non vidi*).

⁶⁵⁴ Cambridge University Library, T-S J2-19. Il frammento è stato digitalizzato ed è consultabile sul sito del Friedberg Genizah Project. Vd. anche il sito ktiv.org:

https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990051199750205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=%20J%202.19 (consultato il 23/01/2023).

⁶⁵⁵ Si veda a questo proposito Mann (1931: vol. 1, p. 458). Si vedano anche Ashtor-Strauss (1956:320); Assaf, Simḥa, "New Documents Concerning Proselytes and a Messianic Movement", in *Zion* 5.2 (1940) (ebr.), pp. 112-124, qui p. 118.

aspettative messianiche legate alla conquista islamica di Gerusalemme da parte di Saladino è rappresentata da una lettera attribuita apocrifamente a Maimonide. Vi ritornerò però nel capitolo a lui dedicato.

In definitiva, data la quantità di profezie che circolava attorno all'anno 1186 e ai fenomeni cosmici che si sarebbero dovuti manifestare, non sorprende che vi fosse una certa eccitazione messianica da parte ebraica e, di contro, una grande preoccupazione da parte cristiana per quanto sarebbe potuto accadere e per quanto effettivamente accadde.

Il già menzionato Eli'ezer ben Yehudah, detto Roqeah (ca. 1165- ca. 1230 ca), riferisce delle persecuzioni che furono scatenate contro gli ebrei di Magonza tra il 1187 e il 1188 a seguito della sconfitta cristiana in Palestina. La battaglia di Hattin e la conseguente caduta di Acri e di Gerusalemme in mani islamiche, secondo il racconto di Roqeah, erano state anticipate da un'eclissi solare, un evento straordinario che fu pertanto interpretato come un segno dal cielo.

Mentre ci trovavamo in quella tribolazione, tutto il mondo vide un segno nel sole. Nell'anno (4)947, la vigilia di Ro's ha-Šanah, al mattino, vedemmo che il sole era diventato piccolo come metà della luna e che si era molto oscurato. Poi divenne rosso, mentre la terra diventava tutta verde. Alla fine del primo terzo della giornata il sole si fece di nuovo pieno. Poco prima della festa di Hannukah, venimmo a sapere che gli ismaeliti erano usciti dai luoghi in cui erano, avevano sottomesso Acri, uccidendo tutti coloro che vi si trovavano, e che avevano conquistato tutti i luoghi attorno a Gerusalemme, da Acri ed Ekron fino a Gerusalemme. La vigilia di Ro's ha-Šanah, nel giorno in cui il sole fu messo in subbuglio (הקל), gli ismaeliti avevano fatto strage di quel popolo, gli aškenaziti, (uccidendo) più di 4000 guerrieri dell'esercito.⁶⁵⁶

Il racconto di Roqeah spiega anche che il motivo per cui i cristiani a Magonza attaccarono gli ebrei fu perché questi gioivano per la disfatta crociata a Hattin. L'esultanza per le vittorie di Saladino è ben descritta anche da Efraim ben Ya'aqov di Bonn nella seconda parte del suo *Sefer Zekhirah*⁶⁵⁷, in cui l'autore, che afferma di scrivere cinque anni dopo la conquista di Gerusalemme da parte del re degli ismaeliti, si rallegra di questo evento prodigioso, evidentemente voluto da Dio per il bene del suo popolo⁶⁵⁸. Sebbene non sottendano alcuna evidente aspettativa messianica, le testimonianze di Roqeah e di Efraim di Bonn sono ad ogni modo importanti per comprendere come gli eventi legati alle crociate in terra di Israele avessero un'eco anche nel contesto aškenazita, provocando anche reazioni di una certa portata. Secondo Joshua Prawer, la "felicità ebraica" nei confronti delle sconfitte cristiane in Terrasanta non riguardava tanto la disfatta in sé, né un sentimento di vendetta nei confronti

⁶⁵⁶ Traduzione mia sulla base del testo in ebraico riportato da Grossman (2003:370-371), ricavata a sua volta da Habermann (1946:161). Una parte di questa testimonianza è stata tradotta anche in Schwarzfuchs (2006 [2005]:91).

⁶⁵⁷ Sul *Sefer Zekhirah* vd. sopra, p. 135.

⁶⁵⁸ Cfr. anche Grossman (2003:370).

dei cristiani, ma piuttosto come tutto ciò andasse a dimostrare che nessuno, al di fuori del popolo di Israele, aveva il diritto di insediarsi in quella terra che spettava esclusivamente al popolo ebraico⁶⁵⁹. Grossman condivide questa interpretazione, trovandola però a suo modo insufficiente, e aggiungendo l'elemento polemico nei confronti dei cristiani, alimentato dal peggioramento dei rapporti tra i membri delle due religioni nel corso del medioevo, dalle persecuzioni e dalle conversioni forzate, a cui gli ebrei risposero con il *Qidduš ha-Šem*⁶⁶⁰.

Le vicende che riguardarono Roqeaḥ e la comunità ebraica di Magonza, infatti, non furono le uniche ad essere caratterizzate da attacchi violenti da parte dei cristiani. Il 1189 e il 1190 furono anni difficili per le comunità inglesi. In occasione dell'incoronazione di Riccardo I, il 3 settembre 1189, alcuni cristiani si scagliarono contro gli ebrei, colpevoli, ai loro occhi, di aver assistito alla celebrazione – fatto di per sé sconveniente – provocando la morte di una trentina di loro. Il novello re, inizialmente ignaro di quanto accaduto, punì severamente i responsabili della strage, ma la sua partenza per la crociata l'anno successivo e la sua lontananza dal regno aprirono la strada ad ulteriori attacchi alle comunità ebraiche, in particolare a quella di York. Qui alcuni crociati inglesi, in partenza anch'essi per la Terrasanta, si scagliarono contro la comunità guidata dal rabbino Yom Tov di Joigny, il quale sgozzò personalmente sessanta membri per non farli cadere nell'apostasia. Altri morirono nell'incendio che fu appiccato alla sinagoga della città, cosicché in totale circa centocinquanta ebrei persero la vita a York nel 1190⁶⁶¹.

Per quanto riguarda invece gli ebrei di Terrasanta, la terza crociata non dovette compromettere in maniera evidente la loro sicurezza, anche perché, già funestata dalla morte prematura di Federico I Barbarossa, annegato in un fiume in Anatolia, la spedizione si risolse in un sostanziale fallimento, al di là della sanguinosa conquista di Acri, sulla quale avrò modo di tornare più avanti. Fu comunque siglata una tregua tra Riccardo Cuor di Leone e Saladino che avrebbe permesso a cristiani e musulmani di circolare liberamente per tutta la Terrasanta, Gerusalemme compresa⁶⁶².

4.1.6 Maimonide: aspettative escatologiche e pseudo-Messia

Le aspettative di redenzione che si svilupparono tra la seconda metà del XII e l'inizio del XIII secolo coinvolsero anche una delle personalità più celebri e influenti del mondo ebraico medievale, e

⁶⁵⁹ Prawer (1982 [1972]:294) collega questo ragionamento a Naḥmanide e alla sua spinta ad insediarsi in terra di Israele. Vd. sotto, pp. 164-167.

⁶⁶⁰ Grossman (2003:365 e segg.).

⁶⁶¹ Schwarzfuchs (2006 [2005]:94-95). Vd. anche Dahan (1990:33) e Sapir Abulafia (2004:25). Tali eventi sono stati narrati da Efraim di Bonn nella seconda parte del suo *Sefer Zekhirah*, che, come si è visto, copre un arco di tempo tra il 1171 e il 1196. Questa sezione, edita sempre da Habermann (1946:124-132), non è stata tradotta in inglese da Eidelberg, forse perché la sua attribuzione a Efraim era inizialmente dubbia. Sull'effettiva autorialità della seconda parte del *Sefer Zekhirah*, si veda Chazan (1994).

⁶⁶² Riley-Smith (2017 [1987]:229).

non solo: R. Mošeh ben Maimon (Rambam), detto Maimonide. La sua opera più importante e più diffusa, la *Guida per i perplessi*, non tratta però in maniera sistematica del tema messianico, che viene ripreso piuttosto in una sezione del *Mišneh Torah* nota come *Hilkhot Melakhim (Re e Guerre)*⁶⁶³, nel suo commento a *Heleq* (il decimo capitolo di *mSanh.*)⁶⁶⁴ e nella *Lettera allo Yemen*⁶⁶⁵. L'approccio di Maimonide a questa tematica è decisamente razionalistico: lo studioso rigettava l'idea per cui l'era messianica sarebbe stata anticipata da eventi miracolosi e da sovvertimenti dell'ordine naturale delle cose, esprimendo così anche la sua avversione per le descrizioni aggadiche e midrašiche sull'avvento del Messia. Piuttosto, Maimonide insisteva sul fatto che l'unica differenza tra questo mondo e l'era messianica sarebbe stata la fine dell'assoggettamento di Israele alle nazioni⁶⁶⁶. Lo scopo dell'instaurazione del regno messianico, in definitiva, sarebbe stato quello di permettere a Israele di adempiere appieno ai precetti della Torah. Come ha riassunto efficacemente David Hartman:

Messianism involves a society which bestows optimum circumstances for reception of the Torah. Messianism denotes an eschatology of a return to the beginning; a restoration of the primal order where men can implement the full scope of an ancient Law.⁶⁶⁷

È per questo motivo che si tende a parlare di messianismo restaurativo in contrapposizione a quello utopico proposto invece dalla letteratura apocalittico-escatologica di stampo midrašico⁶⁶⁸.

Un altro elemento che differenzia il pensiero di Maimonide da quello enunciato nei midrašim aggadici è la relazione tra Israele e le nazioni straniere nei tempi escatologici. Secondo Maimonide, infatti, la redenzione del popolo ebraico avrebbe inaugurato la salvezza di tutta l'umanità. In tal modo, il rabbi rivelava un approccio più accomodante nei confronti dei popoli stranieri, limitando i propositi di vendetta contro edomiti e ismaeliti e trattando appena il tema dei nemici escatologici di Israele, come i popoli di Gog e Magog. Armilos, emblema stesso del potere romano-cristiano, non viene mai menzionato nella sua opera. Ciò non toglie, tuttavia, che le difficoltà e le persecuzioni che gli ebrei nel bacino del Mediterraneo stavano vivendo all'epoca di Maimonide venissero da lui lette come segni che il dominio delle nazioni straniere e la redenzione di Israele erano vicini⁶⁶⁹. Ciò è evidente soprattutto in alcuni passaggi della *Lettera allo Yemen*⁶⁷⁰.

Come già accennato, Maimonide si ritrovò, suo malgrado, a dover emigrare con la sua

⁶⁶³ Faccio qui riferimento all'edizione di Touger (2007 [1987]).

⁶⁶⁴ Non mi è stato possibile recuperare un'edizione del *Commentario alla Mišnah* di Maimonide; ho fatto quindi riferimento al testo caricato sul sito www.sefaria.org.

⁶⁶⁵ Cfr. Sarachek (1968 [1932]:127). Sulla *Lettera allo Yemen* tornerò in dettaglio a breve.

⁶⁶⁶ Questi concetti sono espressi chiaramente in *Mišneh Torah, Re e Guerre*, 11-12. Cfr. anche Hartman (1979:9).

⁶⁶⁷ Hartman (*ibidem*, p. 24).

⁶⁶⁸ Su questa distinzione vd. sopratt. Scholem (2008 [1995/1971]).

⁶⁶⁹ Sarachek (1968 [1932]:130-140).

⁶⁷⁰ Vd. sotto, pp. 378-380.

famiglia dalla penisola iberica, dove il nuovo governo islamico degli Almohadi si stava accanendo contro le comunità ebraiche, in uno sforzo di uniformazione anche religiosa della società. Questa situazione dovette lasciare una forte impressione nel maestro, il quale, nella *Lettera allo Yemen*, affermava:

E voi, fratelli nostri, sappiate che il Signore ci ha fatti precipitare nella moltitudine delle nostre miserie con questo popolo, ossia il popolo di Ismaele, che moltiplica le nostre tribolazioni, i nostri dolori, e che emette sentenze dalla loro legge per il nostro male e per respingerci, come il Signore ci aveva fatto sapere: “I nostri nemici sono [i nostri] giudici” (Dt 32,31). Mai era sorto su Israele un popolo più malvagio di questo nei confronti di Israele [...]”.⁶⁷¹

Maimonide si riferiva qui in generale ai domini islamici sotto i quali si ritrovavano a dover vivere gli ebrei – in particolare a quello dello Yemen – ma è possibile comunque avvertire l’eco delle difficoltà che lui stesso aveva dovuto affrontare in gioventù e che avevano spinto lui e la sua famiglia ad emigrare. A questo proposito, in un passaggio della *Lettera sul martirio*⁶⁷², Maimonide attaccò coloro che, durante la persecuzione degli Almohadi, avevano preferito rimanere nei luoghi in cui vivevano e non si erano trasferiti in terre dove poter praticare più serenamente la loro religione perché attendevano l’arrivo del Messia. Maimonide, invece, affermava con forza che la cosa migliore da fare fosse lasciare quelle città e raggiungere luoghi in cui non solo abitassero più ebrei, ma in cui non si fosse costretti a convertirsi alla religione della maggioranza per sfuggire alla morte⁶⁷³. Maimonide, quindi, contestava coloro che aspettavano che il Messia sorgesse nel Maghreb, e che poi si sarebbero spostati a Gerusalemme. Il dato interessante è che, per Maimonide, l’atteggiamento di chi decideva di restare in quei luoghi, vedere cessare lo studio della Torah e gli ebrei morire, era malvagio e senza speranza, e conduceva a rinunciare alle proprie convinzioni religiose. Infatti, chi rimaneva, ostinandosi ad affermare di essere in attesa dell’arrivo del Messia che lo avrebbe salvato dalla situazione in cui si trovava, doveva smettere di vivere da ebreo⁶⁷⁴.

La testimonianza di Maimonide è di estremo interesse per almeno due motivi. In primo luogo, essa mette in evidenza come, nelle regioni sottoposte a persecuzioni di matrice islamica, gli ebrei preferissero cedere all’apostasia e continuare a praticare la loro religione nascostamente piuttosto che

⁶⁷¹ Traduzione mia dalla versione ebraica prodotta da Šmu‘el Ibn Tibbon all’inizio del XIII secolo e pubblicata da Halkin (1952:95). Su questo passaggio si veda anche Grossman (2003:379). Le altre traduzioni in ebraico sono quelle approntate da Avraham Hasda’i, traduttore arabo vissuto a Barcellona tra il 1230 e il 1280 ca. e grande sostenitore di Maimonide (seconda colonna dell’edizione di Halkin); e quella di Naḥum Ma‘arabi, studioso marocchino del XIII secolo che tradusse la *Lettera* in ebraico, aggiungendovi anche una prefazione in versi (quarta colonna di Halkin).

⁶⁷² Cfr. Halkin; Hartman (1993 [1985]:15-90, qui pp. 32-33). La lettera fu probabilmente scritta poco dopo che Maimonide e la sua famiglia avevano lasciato Fez (1165) per trasferirsi prima nella terra di Israele e poi in Egitto.

⁶⁷³ Cfr. Sarachek (1968 [1932]:146).

⁶⁷⁴ Vd. Halkin; Hartman (1993 [1985]:33).

ricorrere all'omicidio-suicidio rituale⁶⁷⁵. In secondo luogo, Maimonide ci consente qui di venire a conoscenza di un diffuso sentimento di aspettative messianiche circolante nel Maghreb e acceso dalle persecuzioni degli Almohadi. Questo ci porta ad aprire una breve parentesi su un'altra autorità dell'ebraismo sefardita che si dovette confrontare con la politica aggressiva degli Almohadi: Avraham ibn Daud, filosofo e storico vissuto a Toledo tra il 1110 ca. e il 1180⁶⁷⁶. Avraham ibn Daud, nel suo *Sefer ha-Qabbalah (Il libro della tradizione)*, si soffermò a lungo sul tema messianico, rigettando le opinioni di coloro che credevano che le profezie riguardanti la ricostruzione del Tempio e la rinascita del regno di Israele si riferissero al ritorno dall'esilio babilonese⁶⁷⁷, e affermando invece con forza che questi oracoli prevedevano piuttosto l'instaurazione del regno messianico. A suo parere, la redenzione di Israele sarebbe stata anticipata da persecuzioni e altre tribolazioni per il popolo ebraico, e queste doglie messianiche sarebbero state evidenti nella politica oppressiva degli Almohadi⁶⁷⁸. Ibn Daud, infatti, applicò alla sua epoca la profezia di Geremia (15,2), che parla di morte per spada e di prigionia, aggiungendovi però anche l'apostasia. A questo proposito, si soffermò sui decreti emanati dagli Almohadi che obbligavano gli ebrei ad abbandonare la loro religione per estirpare il nome di Israele dal novero delle nazioni⁶⁷⁹. Unendo il suo interesse per il tema messianico alla convinzione che la situazione drammatica degli ebrei sefarditi fosse sintomo dell'inizio della fine, Avraham ibn Daud calcolò che l'inizio dell'*eschaton* sarebbe avvenuto nell'anno 4949, ossia nel 1189-90.

Le attese escatologiche, come si è visto finora, erano molto diffuse nel bacino del Mediterraneo nel XII secolo, sia da parte ebraica che delle altre religioni abramitiche. Nelle sue opere, e specialmente nella *Lettera allo Yemen* (vedi oltre), Maimonide stesso testimoniò di alcuni fermenti messianici che caratterizzarono la sua epoca. Qui il rabbi racconta che, all'inizio del XII secolo, alcuni ebrei si erano radunati a Cordova per applicare insieme i metodi dell'astrologia e calcolare la data dell'avvento del Messia. Le persone più autorevoli della comunità ebraica, però, avevano messo fine a questo movimento⁶⁸⁰. Ancora: qualche tempo dopo⁶⁸¹, un ebreo di nome Mošeh al Dar'ī aveva annunciato a Fez che il Messia sarebbe apparso la vigilia di Pesah. I molti ebrei che si erano radunati attorno a lui

⁶⁷⁵ Si veda sopra (p. 102) per una breve trattazione di questo tema.

⁶⁷⁶ Quanto segue si basa su Cohen, Gerson D. (ed.), *Abraham ibn Daud: The Book of Tradition / Sefer ha-Qabbalah*, London: Routledge & Regan Paul, 1967, sopratt. pp. XIII-XXXVII. 219-221.

⁶⁷⁷ Già Sa'adya Ga'on si era scagliato contro le tradizioni portate avanti in antichità dai Sadducei e, in un tempo più vicino al suo, dal caraita Ya'aqub al-Qiqrisani, che appunto riteneva che il tempio del quale si profetizzava nel Tanak fosse il Secondo, realizzato poi da Zorobabele. Cfr. Cohen (*ibidem*, p. XXXVI).

⁶⁷⁸ Secondo Baer (1926:162), anche la *Preghiera* (Jellinek 1857:119) farebbe riferimento alle persecuzioni degli Almohadi (ismaeliti) contro Israele. Vd. anche la mia traduzione sotto, p. 245.

⁶⁷⁹ Il rimando qui è a Sal 83,5.

⁶⁸⁰ Vd. il testo in traduzione inglese in Halkin; Hartman (1993 [1985]:129-130).

⁶⁸¹ Secondo i calcoli di Mann (1925:252), dato che la *Lettera allo Yemen* sarebbe stata scritta nel 1171-72 e che Maimonide riferisce che l'evento era avvenuto cinquant'anni prima, il movimento messianico a Fez sarebbe scoppiato verso il 1127-28 e quello a Cordova nel 1117-18. Le date, però, non sono precise.

per la sua saggezza e le sue virtù si erano lasciati convincere non solo della veridicità delle sue affermazioni grazie ad alcuni segni portentosi, ma anche di vendere i loro averi ai musulmani. Quando le sue profezie non si erano avverate, Mošeh al Dar'î era partito per la Palestina, dove era poi morto, mentre i suoi seguaci furono rovinati economicamente⁶⁸².

Nella *Lettera allo Yemen*, l'elenco di pseudo-Messia apparsi nella penisola iberica ha evidentemente lo scopo di dimostrare come questi personaggi, invece che rappresentare una speranza per Israele, provocassero ulteriori sofferenze al popolo nel momento in cui le autorità islamiche e cristiane intervenivano per soffocare questi movimenti⁶⁸³. Per Maimonide, ad ogni modo, il proliferare di pseudo-Messia era esso stesso un segno dell'imminenza dei tempi escatologici⁶⁸⁴, come egli afferma chiaramente in questo passaggio:

Questi sono i fatti che già i profeti avevano previsto e di cui ci avevano informato, come vi ho raccontato, ossia che con l'avvicinarsi dell'arrivo del vero Messia si moltiplicheranno i truffatori e coloro che instillano dubbi nei cuori degli uomini, [ma quanto essi affermano non si avvererà ed essi moriranno, e molti moriranno con loro].⁶⁸⁵

Come si è visto, il caso di Cordova fu strettamente legato ai calcoli astrologici per individuare la data dell'inizio dell'era messianica. Questo tema ritorna prepotentemente anche nel corso della corrispondenza tra Maimonide e alcuni rabbini provenzali⁶⁸⁶. Verso il 1190, il maestro ricevette infatti una lettera da R. Yehonatan e da altri eruditi sul tema dell'astrologia e della sua effettiva utilità per determinare il futuro di Israele. Oltre a questioni prettamente astrologiche, i rabbì provenzali chiedevano spiegazioni in merito a un documento a loro pervenuto che, spacciandosi per uno scritto dello stesso Maimonide, trattava del tema messianico. Queste le loro parole:

⁶⁸² Vd. il testo in traduzione inglese in Halkin; Hartman (1993 [1985]:128-129). Su questi due casi a sfondo messianico, si veda anche Y. Baer (1961:65-66). Si tenga conto del fatto che, per quanto riguarda la sezione della *Lettera allo Yemen* in cui si tratta di movimenti pseudo-messianici, ci sono giunte due versioni, una breve e una lunga. Quella scelta e tradotta da Halkin è quella lunga, la cui autenticità è stata però messa in dubbio da Joseph Kafih, *Rabbi Moshe ben Maimon (Maimonides): Iggerot / Letters, Arabic Original With New Translation And Commentary*, Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1972. Per questo motivo, nella mia traduzione delle parti più rilevanti della *Lettera* mi sono concentrato sulla versione breve. Vd. anche Buchanan, George W., *Jewish Messianic Movements from AD 70 to AD 1300: Documents from the Fall of Jerusalem to the End of the Crusades*, Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1978, p. 96, n. 17.

⁶⁸³ Anche se, come ha evidenziato Joseph Dan (2011), l'esistenza storica di questi movimenti messianici non è supportata da ulteriori fonti, la loro ricorrenza nell'argomentazione di Maimonide per provare la loro inefficacia va senz'altro rilevata.

⁶⁸⁴ Cfr. Funkenstein (1993:135).

⁶⁸⁵ Traduzione mia sulla base di Halkin (1952:105). La parte tra parentesi quadre, assente nella versione di Tibbon, è stata inserita sulla base del confronto con la versione araba e con le altre traduzioni in ebraico.

⁶⁸⁶ Nella lettera inviata dai rabbì si legge "Montpaslier, nei pressi della città di Narbona e della città di Marsiglia". Elena Loewenthal (*Maimonide: Lettera sull'astrologia*, Genova: Il Melangolo, 1994, p. 44, n. 22) afferma che si tratta con tutta probabilità di Montpellier. Sulla corrispondenza tra i rabbini provenzali e Maimonide, si veda anche Ben-Shalom, Ram, "The Messianic Journey of Jonathan ha-Cohen of Lunel to the Land of Israel re-examined", in *Mediterranean Historical Review* 33.1 (2018), pp. 1-25, qui pp. 2-3.

Sappia il nostro rabbi che uno scritto è giunto alle nostre terre sulla questione della venuta del Messia, che presto, ai nostri giorni, verrà; e queste cose sono dette sotto il tuo nome, vi si dice che sono venute a te delle persone da una terra lontana per annunciarti che laggiù è sorto un profeta in Israele, e a proposito della venuta della redenzione; e tu nello scritto riferisci di queste cose alle genti di Fes. Questo scritto che tu hai loro inviato è comparso dalle nostre parti, e la voce della tortora si fa sentire nella nostra terra (Ct 2,12), ma sulla veridicità di questo scritto, non sappiamo.⁶⁸⁷

Maimonide rispose “in gran fretta il dodici di *Tišri* dell'anno 1507 dell'era Seleucide, in Egitto”, corrispondente al 1195-96⁶⁸⁸, affermando:

La vicenda del messia di cui v'è giunta notizia, a mio nome, ebbene non è andata così, non fu in Oriente, nella regione dell'Isfahan⁶⁸⁹; in Yemen c'era un uomo, e questo avvenne ventidue anni fa, che disse di essere stato inviato a spianare la via del messia re, dicendo che il messia sarebbe comparso nello Yemen. Molte persone, ebrei e arabi, si unirono a lui, che vagava per le montagne. Fu allora che i nostri fratelli dello Yemen mi scrissero una lunga lettera, dei suoi usi e delle innovazioni che aveva introdotto per loro nelle preghiere, e di cosa diceva.⁶⁹⁰

Ciò che Maimonide intendeva sottolineare è che quella giunta nelle mani dei suoi interlocutori era evidentemente una lettera spuria, a lui falsamente attribuita. Eppure, un simile scritto circolava davvero nel bacino del Mediterraneo dell'epoca, e questo documento fu in effetti trovato e pubblicato da Adolf Neubauer⁶⁹¹. Si tratta di una biografia di Mosè Maimonide, ricca di elementi del tutto inverosimili, nella quale venne inserita anche questa lettera apocrifia. L'autore dello scritto, nonché

⁶⁸⁷ Traduzione italiana di Loewenthal (1994:45-46). Per la traduzione, Elena Loewenthal si è basata sull'edizione critica di Marx, Alexander, “The correspondance between the Rabbis of Southern France and Maimonides about Astrology”, in *HUCA* 3 (1926), pp. 311-358; 4 (1927), pp. 493-494. L'edizione di Marx si basa sull'unico testimone ad oggi esistente di questa lettera, un manoscritto yemenita databile al XVI secolo. Cfr. Marx (*ibidem*, p. 338). Per i manoscritti in cui si è conservata la risposta di Maimonide, si veda ancora Marx (*ibidem*, pp. 338-32). Una traduzione in inglese della lettera è proposta in Stitskin, Leon D., “From the Pages of Tradition: Maimonides on Refuting False Notions: A Letter to the Jews of Montpellier”, in *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 11.4 (1971), pp. 99-104.

⁶⁸⁸ Cfr. Loewenthal (*ibidem*, p. 61, n. 22).

⁶⁸⁹ La lettera dei rabbi provenzali indirizzata a Maimonide e riportata da Elena Loewenthal nella sua edizione non menziona però Isfahan, ma parla solo, come si è visto, di “una terra lontana”. Questa discrepanza, comunque, si può facilmente spiegare con la sostituzione, ad un certo punto della trasmissione manoscritta, del termine “Isfahan” con il più generico “terra lontana”.

⁶⁹⁰ Loewenthal (*ibidem*, p. 60).

⁶⁹¹ Neubauer, Adolf, “Documents inédits”, in *REJ* 4 (1882), pp. 173-191, sopratt. pp. 173-188. Il ms. dal quale Neubauer trasse la sua pubblicazione è l'Oxford, Bodleian Library, Opp. Add. 8° 36, fol. 63v e segg., in scrittura sefardita, catalogato dallo stesso Neubauer nel suo *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, vol. 1, Oxford, 1886, n. 2425.11. Il sito ktiv.org data il ms. al XV secolo:

https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990000995640205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=oxford%20opp.%20aggiunge%20oct.%2036 (consultato il 23/01/2023).

Sul carattere spurio di questa lettera, si veda anche Baer (1926:157-60).

sedicente traduttore della lettera, affermava di essere originario di Toledo, ma di essere sfuggito a Fez a causa di una persecuzione nel 1186. A Fez avrebbe incontrato un vecchio saggio, R. Yitzḥaq b. Natan, che aveva dichiarato di aver ricevuto dall'Egitto una lettera di Maimonide, in cui egli sosteneva che presto il Signore avrebbe inviato il Messia. Lo pseudo-Maimonide avrebbe appreso questa notizia da alcuni commercianti, provenienti da Baghdad e giunti in Egitto e a Gerusalemme, i quali avrebbero affermato che il tanto atteso re degli ebrei era apparso a Isfahan. Qui il Messia aveva radunato attorno a sé molte persone e tribù, anche di arabi. La notizia sarebbe stata confermata anche da altri commercianti e da due ebrei, che avrebbero esclamato che finalmente Dio aveva visto la loro miseria e aveva deciso di liberarli. Gli stessi ebrei gli avrebbero riferito che sette anni prima (ossia nel 1179) a Isfahan era apparso un uomo di nome Abi-Saïd ben Daudi⁶⁹², proclamatosi capo dell'armata del Messia. Tuttavia, questi aveva poi aggiunto che il tempo della redenzione era ancora di là da arrivare, e quindi si era nascosto per sette anni in una grotta. Dopo quei sette anni, una folla ancora più grande si era radunata attorno a lui e aveva visto una nuvola aleggiare sulla sua testa. Gli anziani tra gli ebrei lo avevano riconosciuto come Messia e gli avevano intimato di andare ad aiutare i fratelli oppressi dalle nazioni. Ma l'uomo aveva risposto che il tempo della redenzione, benché imminente, non era ancora giunto, e che la sua missione per il momento era solo quella di rincuorare i fratelli oppressi. Sempre secondo l'autore della biografia, Maimonide, felice per le notizie ricevute, avrebbe passato la notte a studiare il Talmud e vi avrebbe trovato diciotto domande che non potevano che ricevere risposta dal Messia. Maimonide avrebbe quindi mandato suo fratello a Isfahan per incontrare Abi-Saïd e porgli queste questioni. Costui avrebbe saputo rispondere solo a quindici di esse, perché la soluzione alle altre tre, come già gli antichi rabbini avevano compreso, sarebbe stata nota solo all'Unto del Signore. Ciò avrebbe quindi fatto comprendere allo pseudo-Maimonide che Abi-Saïd non era il Messia, ma piuttosto il suo messaggero.

La sezione che segue è la più interessante ai fini del nostro discorso. Infatti, lo pseudo-Maimonide avrebbe affermato di aver saputo che il re Saladino si stava preparando alla guerra, visto che i cristiani stavano tornando per riprendersi Gerusalemme e il santuario⁶⁹³. Sapeva però anche che Dio aveva fatto scendere su di loro uno “spirito di smarrimento” (Is 19,14) che li avrebbe portati a morire di spada, di fame e di peste. Saladino era inoltre consapevole che a breve avrebbe dovuto consegnare Gerusalemme al re degli ebrei, cioè al Messia, ma l'avrebbe fatto in maniera pacifica, trovando così grazia ai suoi occhi.

L'autore dello scritto conclude affermando di aver letto la lettera autografa di Maimonide a Fez, dove il maestro l'aveva inviata. Così, era partito per il Cairo per incontrare Maimonide,

⁶⁹² Secondo Neubauer (*ibidem*, p. 182, nota 1), questo è il nome arabo di David Alroy.

⁶⁹³ Ci si riferisce qui evidentemente alla terza crociata, invocata per strappare i luoghi santi a Saladino dopo le sue vittorie del 1187.

trovandolo che viveva in una grotta. Infatti, il messaggero del Messia gli aveva fatto sapere che sarebbe dovuto rimanere nascosto in una caverna per tre anni.

Come è evidente, questo documento, anche se spurio, è di estremo interesse, innanzitutto perché testimonia di un certo fermento messianico in Oriente, ma soprattutto perché il possesso di Gerusalemme da parte di Saladino, anche in questo caso, veniva visto come funzionale alla redenzione. Secondo Baer, la *Pregghiera di R. Šim'on b. Yoħa'i* porterebbe tracce di questa tradizione nel passaggio in cui si afferma che il re dell'Egitto avrebbe fatto la pace con Neħemyah ben Ĥuši'el, il Messia ben Yosef⁶⁹⁴.

La risposta del “vero” Maimonide ai rabbi di Provenza, in quella che noi chiamiamo *Lettera sull'astrologia*, menziona la già più volte menzionata *Lettera allo Yemen*⁶⁹⁵. Si tratta di un'epistola inviata a R. Ya'aqov ben Netan'el al-Fayyumi, guida della comunità ebraica yemenita, il quale lo aveva contattato in precedenza per chiedergli consiglio su un sedicente Messia apparso nella sua terra. La comunità, già provata dalle persecuzioni inflitte nel 1150 da 'Abd-al-Nabī ibn Mahdi, era rimasta affascinata da questa figura carismatica che prometteva riscatto e redenzione per Israele. La risposta di Maimonide giunse nel 1172. Il maestro non negava che le persecuzioni che gli ebrei subivano in quel momento fossero da interpretare come le doglie del Messia, in un tempo, oltretutto, che vedeva “il regno di Roma e il regno d'Arabia” al massimo della loro espansione, come avevano profetizzato Daniele, Isaia e tutti i saggi del passato⁶⁹⁶. La venuta del redentore non era quindi lontana, ma Maimonide rigettava fortemente l'idea che il Messia tanto atteso fosse l'individuo apparso in Yemen. Il Messia – diceva Maimonide – sarebbe sorto innanzitutto in terra di Israele, dove avrebbe radunato gli israeliti attorno a sé, ma soprattutto sarebbe stato un grande profeta, più grande addirittura di Mosè. L'uomo che, in Yemen, si proclamava Messia, invece, era tutt'altro che un individuo rispettabile, e si era reso piuttosto passibile di condanna a morte per essersi presentato come un inviato da Dio⁶⁹⁷.

Secondo David Hartman, ad ogni modo, la *Lettera allo Yemen* non va considerata come la summa delle opinioni di Maimonide sul tema messianico⁶⁹⁸. Lo scritto avrebbe infatti un intento prevalentemente consolatorio e circoscritto alla situazione delle comunità ebraiche dello Yemen, vessate dai tentativi di conversione forzata. Hartman mette inoltre l'accento sul rischio, individuato da Maimonide, che gli ebrei avvertissero da una parte un sempre più ampio scarto tra le promesse divine e la loro reale situazione di minoranza e persecuzione, e dall'altro si sentissero attratti dalla

⁶⁹⁴ Baer (1926:165). Per il passo in questione vd. sotto, p. 252.

⁶⁹⁵ La *Lettera*, scritta originariamente in giudeo-arabo, è edita in Halkin (1952). Un'altra edizione dell'originale arabo con traduzione in inglese è stata approntata da Joseph Kafih (1972). Un'ulteriore traduzione in inglese con relativo commento si trova in Halkin; Hartman (1993 [1985]). Nella seconda parte del mio lavoro riporto la traduzione in italiano di alcuni passi significativi dello scritto.

⁶⁹⁶ Cfr. l'edizione di Halkin (1952:81) e la mia traduzione nella seconda parte di questo lavoro.

⁶⁹⁷ Si veda il testo in Halkin (*ibidem*, pp. 87-91) e la mia traduzione nella seconda parte.

⁶⁹⁸ Quanto segue si basa sul commento di Hartman alla *Lettera allo Yemen* in Halkin; Hartman (2009 [1993]:151 e segg.).

conversione all'islam. Maimonide, in generale, tendeva a mettere però in guardia dai possibili errori che situazioni come quelle potevano provocare, ossia da movimenti messianici assolutamente effimeri, e dall'affidarsi a calcoli astrologici⁶⁹⁹.

Le riflessioni di Maimonide su questo tema, che comprendono anche tradizioni tramandate nella sua famiglia⁷⁰⁰, assieme ad attacchi polemicamente ai cristiani e ai musulmani e a citazioni di passaggi biblici, si discosterebbero molto dalla visione generale che il grande studioso propugnava nelle sue opere halakiche, in cui la prospettiva si rivela essere più spirituale che storica. In *Ḥeleq*, ad esempio, Maimonide si scagliò contro coloro che credevano che il fine delle attese messianiche, o comunque delle promesse rivelate nei testi biblici e rabbinici, fosse il benessere materiale, sia mondano che ultramondano. Invece, lo scopo ultimo avrebbe dovuto riguardare l'immortalità dell'anima e l'adorazione incondizionata e gratuita di Dio⁷⁰¹. L'era messianica, quindi, avrebbe consentito a Israele di vivere in una situazione di pace tale da permettergli di seguire tutti i precetti della Torah e di adorare Dio, e il Messia altro non sarebbe stato che uno dei molti re di Israele, con la differenza che egli si sarebbe distinto per la sua riuscita nel restaurare l'indipendenza del popolo ebraico e nell'abolire l'idolatria. Come già detto, non vi sarebbero stati, insomma, eventi miracolosi tali da sovvertire l'ordine naturale del mondo⁷⁰². Anche il versetto biblico che più spesso viene portato come *prooftext* nei vari testi apocalittico-escatologici, Nm 24,17, viene interpretato da Maimonide nel suo *Mišneh Torah* in maniera del tutto priva di elementi portentosi. Ogni accenno alla stella del Messia intesa come straordinario fenomeno astronomico è del tutto assente: l'astro che "spunta da Giacobbe" è il Davide biblico, mentre lo "scettro che sorge da Israele" è il re Messia⁷⁰³.

Va detto che Maimonide si riferisce sempre e solo al Messia davidico. Il Messia ben Yosef è assente nella sua trattazione, così come è quindi assente il tema della riconquista militare di Gerusalemme e dell'instaurazione violenta del regno messianico, il quale infatti giungerà con il

⁶⁹⁹ Un altro interessante caso di calcolo messianico basato sull'astrologia e, in quanto tale, osteggiato da alcuni rabbini, riguarda la testimonianza di R. Petaḥyah da Regensburg (1174-1185), riportata nel resoconto del suo itinerario (*sibbuḥ*) in Oriente. Il resoconto, tuttavia, non venne messo per iscritto dallo stesso Petaḥyah, ma dalla cerchia dei *ḥaside Aškenaz*, guidati da R. Yehudah il Pio. Il passo che ci interessa recita: "A Ninive c'era un uomo che osservava le stelle, il cui nome era Rabbi Šelomoh; né in Ninive né in tutta la terra di Aššur né fra tutti i sapienti ve n'era uno esperto delle costellazioni quanto lui. Rabbi Petaḥyah gli chiese quando sarebbe venuto il Messia. Egli gli disse: "L'ho già visto chiaramente più di una volta nelle costellazioni". Però Rabbi Yehudah il Pio non avrebbe voluto che questo venisse scritto, perché non si sospettasse che egli prestasse fede alle parole di Rabbi Šelomoh" (trad. it. in Ventrice, Isabella (cur.), *Sibbuḥ. Il viaggio di Rabbi Petachiah da Ratisbona*, Firenze: Giuntina, 2009, cap. 6). È resa qui esplicita la volontà del rabbino capo di occultare un calcolo ritenuto erroneo e fuorviante.

⁷⁰⁰ Vd. sotto, pp. 152. 379-380.

⁷⁰¹ Hartman (*ibidem*, p. 173).

⁷⁰² Così si esprime Maimonide nella *Lettera sul martirio*: "Do not think for a moment that the king, the Messiah, will be required to perform miracles and wonders, or that he will inaugurate new things in the world, or will resurrect the dead, or anything like it" (Halkin; Hartman 1993 [1985]:222). Con questo, comunque, Maimonide non intendeva negare la possibilità del miracolo e della resurrezione dei morti nei tempi ultimi, ma piuttosto affermare che solo Dio, e non il suo inviato, ne sarebbe stato l'autore. Vd. anche Sarachek (1968 [1932]:148).

⁷⁰³ *Mišneh Torah, Re e Guerre* 11,1.

naturale scorrere del tempo, così come promesso da Dio, e durerà duemila anni. In questa era avverrà la resurrezione dei giusti per mano del Signore. Anche se la durata della vita umana sarà estesa grazie all'assenza di sofferenza e preoccupazioni, tutti gli abitanti del regno saranno comunque destinati a morire nuovamente. Anche il Messia morirà, e il suo potere sarà trasmesso ai suoi figli⁷⁰⁴ fino all'avvento del mondo futuro, una realtà eterna e di natura puramente spirituale. È proprio Maimonide a distinguere chiaramente tra regno messianico e mondo futuro, che nell'escatologia ebraica tendono invece a confondersi⁷⁰⁵.

La dimensione strumentale del messianismo – ossia della sua necessità per permettere a Israele di adempiere correttamente a tutti i precetti della Torah – così come è evidenziata nelle opere halakiche di Maimonide è, come si accennava, completamente assente nella *Lettera allo Yemen*. Se nelle opere halakiche l'interesse è su quanto avverrà dopo l'instaurazione del regno messianico, nella *Lettera* il rabbi si concentra piuttosto su ciò che condurrà ad esso. È per questo motivo che il concetto di “doglie del Messia” viene introdotto solo qui. Maimonide, in definitiva, voleva incoraggiare la comunità dello Yemen a resistere per altri trenta o quarant'anni, fino all'inizio dell'era messianica⁷⁰⁶.

Nonostante, quindi, la *Lettera allo Yemen* non possa essere intesa come perfetta sintesi della dottrina messianica maimonidea, si tratta comunque di un documento estremamente rilevante per la nostra discussione. Almeno tre sono i motivi di questa sua importanza. Da una parte, la *Lettera* testimonia dei fermenti escatologici nel XII secolo e, soprattutto, di come le persecuzioni perpetrate da musulmani e cristiani venissero interpretate come le doglie del Messia. In secondo luogo, in essa Maimonide rende esplicita (una volta di più) la sua avversione nei confronti dei movimenti pseudo-messianici, forieri di illusioni e di sofferenze per Israele. Infine, la *Lettera* offrì probabilmente uno spunto per un fenomeno che interessò alcune personalità ebraiche della Francia e dell'Inghilterra nel corso del XIII secolo. Sebbene Maimonide affermi più volte che non fosse possibile stabilire con certezza quando il Messia sarebbe giunto (tanto meno con calcoli astrologici), confidò comunque al destinatario dell'epistola, Natanel al-Fayyumi, di essere in possesso di una “tradizione stupefacente”, ricevuta da suo padre, da suo nonno e dai suoi antenati prima di loro – fino ad arrivare al tempo dell'esilio da Gerusalemme – che prevedeva che il dono della profezia sarebbe tornato in Israele nell'anno 4970 dalla creazione, ossia nel 1210-11 e.v.⁷⁰⁷ Il ritorno della profezia, secondo Maimonide, sarebbe stato un chiaro segno dell'imminenza dell'avvento dell'era messianica. La testimonianza di

⁷⁰⁴ Cfr. Hartman (1979:23).

⁷⁰⁵ Sarachek (1968 [1932]:149-157).

⁷⁰⁶ Hartman (1979:190-192).

⁷⁰⁷ Così la versione araba, come confermato anche da Kafih (1972:48). Le traduzioni in ebraico hanno invece numerazioni differenti: la seconda e la quarta colonna dell'edizione di Halkin parlano dell'anno 4975 (=1214-15), mentre la terza ha 4972 (=1212-13). La discrepanza delle date è verosimilmente dovuta ad un aggiustamento della previsione di Maimonide, che evidentemente non si era adempiuta nei tempi prefissati.

Maimonide – a tutti gli effetti un calcolo messianico – fu probabilmente una delle cause che portarono all'emigrazione in terra di Israele dei trecento rabbini dall'Inghilterra e dalla Francia attorno all'anno 1210, come è stato ipotizzato da Joshua Prawer⁷⁰⁸ e come si vedrà nel prossimo capitolo.

4.2 Il XIII secolo

Nella prima metà del Duecento vi furono delle persecuzioni isolate a danno delle comunità ebraiche in area renana. Secondo Jörg Müller, alla base di ciò vi fu una sempre maggiore indipendenza delle autorità locali nei confronti del potere centrale, che, come si è visto, tendeva invece a difendere gli ebrei. Le persecuzioni più importanti e sistematiche, però, si ebbero verso la fine del secolo, quando a Magonza, Oberwesel, in Franconia e nella zona della Ruhr i cristiani si accanirono sulle comunità ebraiche delle loro città accusandoli di aver rapito profanato ostie e di aver ucciso bambini e ragazzi con lo scopo di prelevarne il sangue⁷⁰⁹.

Anche durante la cosiddetta crociata dei pastorelli (*pastoreaux*) vi fu almeno un episodio di importante attacco agli ebrei. La crociata in questione fu un movimento popolare sorto nelle Fiandre o nel Brabante nella Pasqua del 1251 e guidato da un certo Maestro di Ungheria. Il motivo dell'insorgenza di questo movimento va ricercata nel fallimento della settima crociata (1248-1250), promossa e guidata da Luigi IX di Francia, il quale cadde prigioniero dei musulmani in Egitto dopo aver tentato invano di conquistare la città di al-Manşura. La notizia di questo evento, una volta raggiunta la Francia, avrebbe provocato un grande sgomento soprattutto tra le masse popolari, che vedevano nel loro re un uomo pio e devoto, e avrebbe quindi portato alla crociata dei pastorelli⁷¹⁰. Stando a quanto riferisce R. Yedidya b. Isra'el di Nürenberg, una volta giunti a Parigi, i partecipanti a questo movimento si scagliarono contro la comunità ebraica della città, uccidendo ben 139 membri. Molti di essi sarebbero state personalità importanti all'interno della comunità⁷¹¹.

Alla figura di Luigi IX di Francia è legata anche l'espulsione degli ebrei dai domini della corona francese tra il 1250 e il 1254. Il re, impegnato fisicamente e soprattutto spiritualmente nella crociata, avrebbe ritenuto intollerabile la presenza dei discendenti degli assassini di Cristo nella società cristiana. Va detto, tuttavia, che questa espulsione è testimoniata solo da Matteo di Parigi, il

⁷⁰⁸ Prawer (1988:77-78).

⁷⁰⁹ Müller (2004:248-254). Si veda *ibidem*, pp. 255-258, per la trattazione di altri attacchi alle comunità ebraiche in Germania. Sull'esito di questa crociata si veda Riley Smith (2017 [1987]:387-388).

⁷¹⁰ Vd. Dickson, Gary, "The Advent of the *Pastores* (1251)", in *Revue belge de philologie et d'histoire* 66.2 (1988), pp. 249-267, che però ha proposto che il vero motore del movimento dei pastorelli vada ricercato nella predicazione, nelle Fiandre e nel Brabante, di una crociata contro Corrado IV Hohenstaufen.

⁷¹¹ Vd. David, Abraham, "The Persecution of French Jewry during the Shepherds' Crusade of 1251", in *Immanuel* 10 (1980), pp. 89-96 che, oltre alla testimonianza di R. Yedidya, ha individuato altre fonti su questo massacro.

che fa dubitare che essa sia mai effettivamente avvenuta⁷¹².

Certo è, invece, ciò che accadde nel Brabante all'inizio del XIV secolo, più precisamente nel 1309, quando molti cristiani risposero alla chiamata alla crociata di papa Clemente V e, come nei secoli precedenti, si avventarono sugli ebrei che incontrarono sulla loro strada verso Gerusalemme⁷¹³. Ancora una volta, quindi, alle crociate del XIII secolo e dell'inizio del XIV si accompagnarono attacchi alle comunità ebraiche aškenazite, ed è proprio a questo periodo che risalgono molti dei manoscritti che hanno preservato i testi escatologici da me considerati in questo lavoro. Le persecuzioni antiebraiche, che vanno lette sempre nell'ottica dei difficili rapporti tra ebrei e cristiani, possono aver spinto alla copiatura e alla rielaborazione di testi apocalittico-escatologici in funzione consolatoria.

Per quanto riguarda il Vicino Oriente, come si avrà modo di vedere a breve in maniera approfondita, la conquista islamica di Gerusalemme da parte di Saladino, assieme ad altri fattori, spinse diversi gruppi di ebrei europei a stanziarsi in terra di Israele, compresa la Città Santa⁷¹⁴. Tuttavia, quando nel 1229 Gerusalemme tornò sotto il controllo cristiano a seguito di un accordo tra l'imperatore Federico II e il sultano d'Egitto al-Malik al-Kāmil, agli ebrei fu nuovamente impedito di installarsi in città, benché i pellegrinaggi fossero ancora permessi. Questa situazione perdurò fino al 1240, quando, a vicende alterne, la Città Santa tornò prima in mani islamiche e poi nuovamente cristiane, fino al definitivo tramonto del controllo crociato su Gerusalemme determinato dalla conquista corasmia della città nel 1244. Questo evento, accompagnato dal saccheggio e dalla distruzione del complesso cristiano sul monte Sion, spinse re Luigi IX di Francia a partire per la settima crociata, che, come si è visto, si risolse in un nulla di fatto. Quando la situazione si fu nuovamente stabilizzata, si aprì una nuova stagione di immigrazione di ebrei provenienti dall'Europa. Tra i fautori e gli ideologi di questa *'aliyah*, come vedremo, vi era un'importante personalità dell'ebraismo medievale: Mošeh Naḥmanide.

4.2.1 L'emigrazione in terra di Israele, la fine del quinto millennio e le *Omèlie del re Messia e di Gog e Magog*

Contrariamente a quanto si potrebbe ritenere, la conquista crociata di gran parte della Palestina alla fine dell'XI secolo e la conseguente apertura di rotte relativamente sicure verso i porti della Terrasanta favorirono in qualche modo i pellegrinaggi ebraici verso quei territori. Anzi: secondo Prawer, fu anche

⁷¹² Dahan (1990:38-39).

⁷¹³ Müller (*ibidem*, p. 254)

⁷¹⁴ Quanto segue si basa soprattutto su Prawer (1988:86-91).

il grande flusso di pellegrini cristiani diretti ai luoghi santi a stimolare la pratica ebraica del pellegrinaggio⁷¹⁵. Se pur con qualche eccezione, tuttavia, per tutto il XII secolo non si trattò di stanziamenti definitivi⁷¹⁶. La situazione cambiò tra la fine del secolo e l'inizio del Duecento, quando varie ondate di migranti ebrei provenienti soprattutto dalla Francia meridionale decisero di stabilirsi in Terrasanta⁷¹⁷. Come ha efficacemente riassunto Prawer,

The entire thirteenth century witnessed an extraordinary Jewish awakening, an awakening which was not limited to literary or liturgical creative activity but found expression in a recurrent stream of pilgrims and settlers to the Holy Land. These were not the Messianic upheavals of the second half of the eleventh and first half of the twelfth century; there was now a different climate and different sensitivities. Pilgrimage turned into a movement of migration with the avowed purpose of settlement, and those who participated in the movement were not anonymous individuals but some of the great Jewish scholars of the period.⁷¹⁸

Lo spostamento più significativo e più documentato è quello che, secondo la tradizione, riguardò trecento rabbini partiti dalla Provenza, dalla Francia settentrionale e dall'Inghilterra attorno all'anno 1210⁷¹⁹. Sebbene il numero degli emigranti tramandato sia certamente esagerato⁷²⁰, è tuttavia confermato da varie fonti che in effetti gruppi di ebrei provenienti dall'Europa si stabilirono in Palestina in quegli anni, facendo tappa prima, in qualche caso, in Egitto⁷²¹. In particolare, una lettera

⁷¹⁵ Prawer (1988:137). Reiner (1999) ha ribadito questo concetto, sottolineando come la ripresa dei pellegrinaggi ebraici, in un'ottica di riappropriazione dei luoghi santi in polemica con i cristiani, sia da interpretare come la principale risposta ebraica alle crociate, al di là delle scarse testimonianze letterarie.

⁷¹⁶ Shachar (2021:101).

⁷¹⁷ Questo movimento migratorio, inedito nella storia dell'ebraismo rabbinico, ha un parallelismo interessante con la dottrina dei cosiddetti "afflitti di Sion" (אבלי ציון), un ramo del gruppo dei caraiti sorto nella seconda metà del IX secolo, che rifiutava la condizione di esilio e promuoveva il ritorno nella terra di Israele. Dietro a questa dottrina vi era un chiaro intento messianico: solo la presenza degli "Illuminati", ossia degli afflitti stessi, avrebbe permesso l'inizio dell'era messianica. Ad ogni modo, l'emigrazione dei rabbini dalla Francia e dall'Inghilterra all'inizio del XIII secolo si configura appunto come un movimento pienamente inserito nel mondo rabbinico, anche se non si può escludere a priori una qualche influenza – probabilmente indiretta – degli afflitti di Sion. Sulla dottrina messianica di questi ultimi in relazione all'esilio e al trasferimento in terra di Israele, si veda Erder, Yoram, "The Negation of the Exile in the Messianic Doctrine of the Karaite Mourners of Zion", in *Hebrew Union College Annual* 68 (1997), pp. 109-140.

⁷¹⁸ Prawer (1988:153).

⁷¹⁹ Gary Dickson, partendo dal fatto abbastanza sorprendente che la cosiddetta "crociata dei bambini" iniziata nel 1212 non provocò ritorsioni nei confronti degli ebrei in Francia, ha cercato di trovare un collegamento tra le profezie di Gioacchino da Fiore, i calcoli messianici di Maimonide, l'emigrazione dei rabbini verso la Terrasanta e, per l'appunto, questa crociata. L'articolo – a mio avviso non del tutto convincente nell'argomentazione – è comunque interessante nella misura in cui fornisce una panoramica sulle aspettative messianiche di ebrei e cristiani all'inizio del XIII secolo. Vd. Dickson, Gary, "Prophecy and Revivalism: Joachim of Fiore, Jewish Messianism and the Children's Crusade of 1212", in *Florenzia: Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti XIII-XIV* (1999-2000), pp. 97-104.

⁷²⁰ Cfr. Kanarfogel, Ephraim, "The 'Aliyyah of 'Three Hundred Rabbis' in 1211: Tosafist Attitudes toward Settling in the Land of Israel", in *The Jewish Quarterly Review* 76.3 (1986), pp. 191-215, qui p. 193.

⁷²¹ Come riportato da Kanarfogel (*ibidem*, pp. 192-193), Joshua Prawer ha dimostrato che le ondate migratorie furono in realtà due: la prima, tra il 1209 e il 1210, partì dalla Francia meridionale; la seconda, nel 1211, ebbe origine dalla Francia del nord e si divise in due rami, il primo dei quali raggiunse la terra di Israele direttamente, mentre il secondo passò per l'Egitto. Secondo Ben-Shalom (2018:3), inoltre, protagonista della prima ondata migratoria fu Yehonatan ha-Kohen, capo della *yešivah* di Lunel, in Provenza. Si veda anche Shachar (2021:101-102).

scritta ad Alessandria d'Egitto il 23 settembre 1212, ritrovata nella Genizah del Cairo e pubblicata da Shlomo Dov Goitein, recita:

Ti scrivo, mio signore, durante la notte stessa in cui sono arrivati qui sette dei rabbini, grandi studiosi, accompagnati da cento persone, uomini, donne e bambini, bisognosi di pane. Come se non avessimo già abbastanza mendicanti qui!⁷²²

Goitein fa notare che il modo in cui ci si riferisce ai rabbini fa comprendere che questi non fossero i primi a giungere lì dalla Francia⁷²³. Un documento molto più tardo, l'opera storiografica *Ševeṭ Yehudah* del sefardita Šelomoh ibn Verga (1460-1554), riporta che nell'anno ebraico 4971 (=1211/12 e.v.), Dio ispirò più di trecento rabbini di Francia e di Inghilterra a partire per Gerusalemme, dove iniziarono a costruire sinagoghe e case di studio⁷²⁴.

L'effettiva presenza di ebrei provenienti dalla Francia è attestata anche da Yehudah al-Ḥarizi (1170 – prima del 1235), il quale nel 1216 incontrò a Gerusalemme dei “pii dell'Altissimo venuti dalla Francia per stabilirsi a Sion” (חסידים עליון הבאים מארץ צרפת לשכון בציון)⁷²⁵. In base alla ricostruzione proposta da Uri Zvi Shachar, gli ebrei si stanziarono infatti inizialmente a Gerusalemme, ma quando, nel 1219, le mura della Città Santa furono demolite dal sultano ayyubide al-Malik al-Mu‘azzam, la neonata comunità si spostò ad Acri⁷²⁶.

I motivi che portarono a questa emigrazione furono probabilmente molteplici: gli studiosi hanno individuato ragioni economiche e politiche, ma anche legate alla venerazione nei confronti di Gerusalemme, alle persecuzioni contro gli ebrei in Europa e alla disputa su Maimonide⁷²⁷. Secondo Ephraim Kanarfogel, i rabbini europei, soprattutto tosafisti, sarebbero stati spinti alla migrazione per ragioni pietistiche. Solo in terra di Israele, infatti, avrebbero potuto adempiere appieno ai precetti della Legge⁷²⁸. Tuttavia, altri studiosi hanno ipotizzato che dietro a questa *‘aliyah* si celassero anche aspettative messianiche. Innanzitutto, come ha sottolineato Alexandra Cuffel, i protagonisti dell'emigrazione non furono solamente rabbini di grande importanza come i tosafisti, ma è molto

⁷²² Traduzione mia dall'inglese di Goitein (1982:319). Si vedano anche Cuffel, Alexandra, “Call and Response: European Jewish Emigration to Egypt and Palestine in the Middle Ages”, in *The Jewish Quarterly Review* 90.1-2 (1999), pp. 61-101, qui p. 71; Dickson (1999-2000:100).

⁷²³ Goitein (1982:319).

⁷²⁴ Vd. Kanarfogel (1986:191, n. 1) per i riferimenti bibliografici allo *Ševeṭ Yehudah*. Sia Kanarfogel (*ibidem*) che Cuffel (1999:61-62), comunque, sottolineano come queste specifiche parole siano state aggiunte in seguito del figlio di Šelomoh, Yosef ibn Verga.

⁷²⁵ Vd. Segal, David S. (transl.), *The Book of Tahkemoni: Jewish Tales from Medieval Spain*, Oxford; Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 2003 (1st ed. 2001), p. 338. Vd. inoltre Kanarfogel (1986:191 e segg.).

⁷²⁶ Shachar (2021:97).

⁷²⁷ Si veda Kanarfogel (1986:195-196). Per una breve panoramica sulle ipotesi in questione, si vedano anche Cuffel (1999:62) e Shachar (2021:102-103).

⁷²⁸ Kanarfogel (*ibidem*).

probabile che assieme ad essi vi fosse anche un nutrito numero di persone comuni e di studiosi di caratura minore. Cuffel, tuttavia, non rigetta la teoria di Kanarfogel, ma la integra con la prospettiva più squisitamente messianica: l'incapacità dei cristiani e dei musulmani di mantenere il controllo su Gerusalemme, destinata al popolo ebraico nell'era messianica, sarebbe stata dovuta proprio al fatto che essi non rispettavano i precetti della Torah⁷²⁹.

Secondo Grossman, sarebbe stata invece la conquista di Gerusalemme da parte di Saladino, visto come un nuovo Ciro, a convincere molti ebrei che l'inizio del regno del Messia era ormai prossimo⁷³⁰. A sostegno della sua ipotesi, Grossman riporta un estratto della testimonianza di Yehudah al-Ḥarizi, di cui si è fatto cenno sopra:

Chiesi [ad un uomo che aveva fatto *'aliyah*]: “Qual è stato il motivo che vi ha fatto venire in questo luogo?” Rispose: “Perché Dio, geloso del suo nome e pietoso verso il suo popolo, ha detto: 'Non è cosa buona che i figli di Esaù siano in possesso del Tempio santo e che i figli di Giacobbe ne siano stati scacciati, affinché i gentili non dicano con invidia: 'Dio ha rigettato con odio il suo figlio primogenito e ha posto sul figlio scacciato un fardello da portare, e non può preferire il figlio amato al figlio odiato'. Dio ha riversato il suo spirito sul re di Ismaele nell'anno 4950 [= 1190-91] dalla creazione, e ha disteso su di lui uno spirito di consiglio e di potenza. Lui, con tutto il suo esercito, è salito dall'Egitto ed ha assediato Gerusalemme, e il Signore l'ha consegnata nelle sue mani. Egli ha ordinato di far circolare un proclama in tutta la città, tra i grandi e i piccoli: “Parlate al cuore di Gerusalemme” (Is 40,2), perché vengano a lei tutti coloro che lo desiderano tra la stirpe di Efraim e che sono rimasti da Assur e dall'Egitto e i dispersi dall'estremità dei cieli (cfr. Dt 4,32), si radunino in essa da tutti gli angoli (del mondo) e dimorino nel suo territorio.”⁷³¹

In questo documento, il re di Ismaele è ovviamente Saladino, il quale sarebbe stato ispirato da Dio per riconquistare la Città Santa e permettere agli esuli di Israele di ritornarvi, emanando un proclama molto simile a quello col quale, secondo la tradizione, Ciro aveva concesso agli ebrei di ritornare nella loro terra⁷³². Secondo Prawer, qui si renderebbe esplicita la “Jewish view of the Crusades”: al contrario delle fonti ebraiche della prima crociata, che lamentano il fatto che Dio ha abbandonato il suo popolo e permesso ai cristiani di impossessarsi di Gerusalemme, qui diverrebbe chiaro come

⁷²⁹ Cuffel (*ibidem*, pp. 61-81).

⁷³⁰ Grossman (2003:362-366).

⁷³¹ Traduzione mia dall'ebraico di Grossman (2003:363), il quale si basa sul capitolo 28 del *Libro di Tahkemoni* di al-Ḥarizi, pubblicata da Yosef Yahalom e Na'oyah Katsumatah (Jerusalem: Yad Yitzhak ben Zvi, 2010) (*non vidi*). Vd. anche Segal (2003 [2001]:240-241). Su questo tema si veda anche Prawer (1982 [1972]:291) e Id. (1988:67-68).

⁷³² Secondo Grossman (*ibidem*, p. 381), anche la versione di una preghiera per la redenzione di Israele trasmessa da un manoscritto del *Mahzor Vitry* (New York, JTS, ms. 8092, f. 37r), datato al 1204, testimonia la convinzione che gli ebrei dovessero trasferirsi in Terrasanta (su questo ms. si veda Isserles, Justine, “Mahzor Vitry: A Study of Liturgical-Halakhic Compendia from Medieval Franco-Germany”, in *Jewish History* 35 (2021), pp. 1-29, qui pp. 13-14). La stessa versione, sempre secondo Grossman, si riscontrerebbe anche nell'opera l' *Albero della vita* (עץ החיים), scritta da R. Ya'aqov Hazan da Londra nel 1287. Vd. anche Prawer (1988:68-9).

“Saladin’s expedition against the Crusaders and his capture of Jerusalem are part of the divine plan to restore the Jews to their homeland and capital”. In un contesto di grande fervore messianico, gli ebrei avrebbero sorvolato sul fatto che la città, nel 1099, non era stata strappata a loro stessi, ma ai musulmani⁷³³. Anche per Prawer, quindi, la conquista di Gerusalemme da parte di Saladino avrebbe favorito un certo fenomeno emigratorio ebraico che sarebbe continuato poi nel XIII secolo⁷³⁴.

All’ipotesi di Grossman e di Prawer si è in certa misura opposto Uri Zvi Shachar, il quale ha sostenuto che sarebbe stata piuttosto la situazione di instabilità politica a seguito della morte di Saladino nel 1191 a favorire l’immigrazione degli ebrei europei in terra di Israele⁷³⁵. Infatti, più avanti nel testo, al-Ḥarizi fa riferimento a divisioni tra le autorità ayyubide che, secondo Shachar, avrebbero in buona sostanza favorito l’insediamento ebraico a partire dal 1210⁷³⁶. Ad ogni modo, sia Grossman che Shachar basano una buona parte della loro argomentazione su un'altra fonte, di diversa natura, che supporterebbe l'ideologia che sottende all'emigrazione dei rabbini. Si tratta di un testo escatologico dal titolo *Omèlie del re Messia e di Gog e Magog* (דרשות מלך המשיח ומגוג ומגוג)⁷³⁷, conservato ai fogli 13v-17v di un codice della Universitäts- und Landesbibliothek di Darmstadt (cod. Or. 25) e copiato tra la fine del XIII e l’inizio del XIV secolo in scrittura aškenazita⁷³⁸. Al foglio 17r compare la scritta: “Il mio maestro è R. Yišḥaq ben R. Avraham” (Riṣba)⁷³⁹, importante tosafista a capo della *yešivah* di Dampierre, il quale, secondo quanto ricostruito da Simcha Emanuel, morì all’inizio del XIII secolo a circa trecento miglia da Parigi, durante le prime fasi del viaggio che avrebbe dovuto portarlo in terra di Israele⁷⁴⁰. Centrali, nel pensiero di R. Yišḥaq, erano infatti la

⁷³³ Prawer (1988:68.154).

⁷³⁴ Prawer (*ibidem*, pp. 75.149).

⁷³⁵ Shachar (2021:103-108).

⁷³⁶ Shachar (*ibidem*). Un'altra ipotesi, riferita sempre da Shachar (p. 106), ma che lo studioso non condivide, vedrebbe piuttosto la comunità ebraica di Gerusalemme essere lacerata da divisioni interne.

⁷³⁷ Il titolo del testo, così come compare nel ms. (letteralmente “Omèlie del re Messia e di Magog da Gog”), è probabilmente un errore, dato che, in tutta la tradizione e nel testo stesso, è Gog a provenire dalla terra di Magog, e non viceversa. Su queste omèlie si vedano anche Breslau, Harry, “Juden und Mongolen”, in *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 1.1 (1887), pp. 99-102; Id., “Juden und Mongolen: ein Nachtrag”, in *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 2.3 (1888), pp. 382-383; Stern, Moritz, “Analekte zur Geschichte der Juden II”, in *Magazin für die Wissenschaft des Judentums* 15 (1888), pp. 113-114.

⁷³⁸ Si vedano ulteriori informazioni circa la datazione nella sezione dedicata al testo nella seconda parte di questo lavoro. Il codice è stato digitalizzato ed è consultabile a questo link: <http://tudigit.ulb.tu-darmstadt.de/show/cod-or-25> (consultato il 23/01/2023). Va notato che, nel codice, il testo è seguito immediatamente dalla cronaca delle persecuzioni ebraiche durante le crociate noto come *Anonimo di Magonza*. Questo è l'unico ms. a conservare questa cronaca. Cfr. Haverkamp (2005:27), che data il ms. alla seconda metà del XIV secolo. Eidelberg (1977:96), invece, lo data al 1560.

⁷³⁹ Il nome dell’autore ci è ignoto, ma il sito ktiv.org attribuisce il testo a Mošeh ben Ya’aqov da Coucy, attivo nel XIII secolo. Vd.:

https://web.nli.org.il/sites/NLIS/en/ManuScript/Pages/Item.aspx?ItemID=PNX_MANUSCRIPTS990001744260205171&SearchTxt=darmstadt%20or.%2025 (consultato il 23/01/2023).

⁷⁴⁰ Emanuel, Simcha, “R. Yehiel of Paris: His History and Link to the Land of Israel”, in *Shalem* 8 (2009), pp. 86-99 (ebr.), citato da Shachar (2021:110). A proposito di R. Yehiel, è interessante notare come, secondo Eštori ha-Parhi (1280-1355?), egli intendesse stabilirsi a Gerusalemme per rinnovare l’offerta rituale dei sacrifici. Ciò, secondo Prawer (1982 [1972]:296), dimostrerebbe la convinzione del rabbino che la restaurazione del Tempio fosse ormai prossima. Sulla morte di R. Yišḥaq, si veda anche Grossman (2003:376).

Terrasanta e la possibilità di adempiere ad alcuni comandamenti della Torah unicamente in quel luogo⁷⁴¹. L'importanza della figura del maestro per l'anonimo autore del nostro testo è evidente:

Five times the author of the homily quotes or mentions his teacher, RiZbA [Riṣba], and attributes to the latter not only contemplative teachings on resurrection and the arrival of the messiah but also the conceptual scheme that calls for an urgent reconquest of Palestine. It is therefore quite reasonable to assume that the author/disciple was indeed part of the movement and that he had composed this treatise either shortly before or after undertaking the great passage to Palestine, in the very early stages of which RiZbA had participated.⁷⁴²

Per R. Yiṣḥaq, quindi, la redenzione di Israele sarebbe passata inevitabilmente per il trasferimento dei saggi ebrei in Terrasanta, e non sarebbe stata preceduta da eventi portentosi, come invece era accaduto in Egitto ai tempi di Mosè⁷⁴³. Le *Omèlie* seguono questa linea di pensiero. È del tutto assente una qualsiasi descrizione dei segni che anticiperanno la venuta del Messia, segni che invece occupano una parte cospicua della narrazione dei tempi finali negli altri testi considerati in questo lavoro. Inoltre, l'intento delle *Omèlie* è quello di demolire le tesi di coloro che ritenevano che il Messia potesse essere rivelato fuori dalla terra di Israele, e anche che, al momento della sua comparsa, Gerusalemme sarebbe stata ancora nelle mani dei *goyim*. Al contrario: il redentore sarebbe comparso nella Città Santa solo dopo che vi si sarebbero insediati “i saggi e i giusti dai quattro venti”.

Non si presti attenzione a colui che dice che il Messia sarà rivelato in una terra impura. Mai si dica una cosa del genere! E non si faccia l'errore di dire che sarà rivelato nella terra di Israele tra i *goyim*: ci si sbaglierebbe in questo, non ci si impegnerebbe a (realizzare) questo adempimento e non si onorerebbe il re Messia. Piuttosto, è corretto ritenere che nella terra di Israele vi saranno uomini che praticano la Torah, pii e santi (אנשי מעשה) dai quattro angoli del mondo, uno da una città e due da una famiglia. L'un l'altro si solleveranno il cuore, e in ognuno scintillerà uno spirito puro e la disposizione verso l'amore santo. Dopo di ciò, sarà rivelato fra di loro il re Messia, come è detto: “Vi prenderò (uno) da ogni città e due da ciascuna famiglia e vi condurrò a Sion” (Ger 3,14). Felici noi che adempiremo a questa Scrittura, poiché un vento dall'alto avvolgerà coloro che sono atti a salire a Sion.⁷⁴⁴

⁷⁴¹ Shachar (2021:110).

⁷⁴² Shachar (*ibidem*).

⁷⁴³ Grossman (2003:377). Vale la pena di rammentare che nemmeno Maimonide riteneva che l'era messianica dovesse essere annunciata da eventi miracolosi che avrebbero sovvertito l'ordine naturale delle cose. Questa sua posizione, come si è visto, è espressa chiaramente nella sua *Lettera allo Yemen* e in altre sue opere.

⁷⁴⁴ Traduzione mia sulla base del testo edito da Miller, Ya'aqov Yiṣḥaq ha-Cohen, *Qovez hiṣe gvorim* (קובץ חצי גבורים), Lakewood, N. Y.: Pelitot Sofrim, pp. 23-24, che ho comunque confrontato anche con il ms. Si veda il testo completo nella seconda parte di questo lavoro.

Le *Omèlie*, quindi, incoraggiavano i pii ebrei a stabilirsi nella terra di Israele, così da affrettare l'arrivo del Messia⁷⁴⁵. La purificazione della terra dalla presenza dei *goyim* sarebbe iniziata dal gruppo di esperti della Torah che vi si sarebbero insediati, ma sarebbe stata conclusa dal Messia ben Yosef, il quale, una volta che la comunità dei saggi fosse divenuta numerosa, sarebbe apparso in mezzo a loro e avrebbe scacciato gli incirconcisi da Gerusalemme⁷⁴⁶. Poi Gog – che qui viene presentato come un alter-ego di Armilos – avrebbe ingaggiato una battaglia contro il Messia nella terra di Israele, dove gli esuli dalla diaspora si sarebbero finalmente stabiliti⁷⁴⁷. Siamo qui di fronte a una rappresentazione del Messia ben Yosef molto diversa rispetto a quella che viene offerta in altri testi escatologici medievali, dove si fa perno sul carattere fallimentare della sua impresa conquistatrice. Neḥemyah ben Ḥuši'el – questo il nome del Messia nelle *Omèlie* – è sì destinato ad essere ucciso per mano di Gog, ma la sua sarà una morte gloriosa, da martire, in quanto si rifiuterà di riconoscere il suo avversario come Dio e di rinnegare così l'unicità del nome divino⁷⁴⁸.

Gli studiosi si sono a lungo interrogati sulle condizioni storiche che portarono alla compilazione delle *Omèlie*. Secondo Grossman, questo scritto – che andrebbe compreso nel contesto della riconquista islamica di Gerusalemme e delle speranze escatologiche connesse con Saladino e la politica di tolleranza verso gli ebrei da lui iniziata – sarebbe da intendersi come una base ideologica per l'emigrazione dei rabbini in Palestina verso il 1210⁷⁴⁹. Ben-Shalom collega invece le *Omèlie* alla tradizione riportata da Maimonide sul ritorno della profezia in Israele verso il 1210, e ritiene che queste attese messianiche si unissero a quelle sollevate dalla quinta crociata, dato che il testo, menzionando R. Hai Ga'on, parla di un futuro dominio di Edom su Gerusalemme, che però durerà solo tra i nove mesi e i tre anni⁷⁵⁰.

Le *Omèlie del re Messia* sono state prese in considerazione anche da Israel J. Yuval, che tuttavia le ha messe in relazione con un altro tipo di aspettativa messianica, ossia quella legata all'anno 1240. Secondo il computo, infatti, in quell'anno sarebbe terminato il quinto millennio dalla creazione del mondo. In *bSanh. 97a* viene riportata l'opinione della “scuola di Elia”, secondo la quale la storia del mondo sarebbe durata sei millenni: due di caos, due di Torah e due del Messia. Anche se questo

⁷⁴⁵ Cfr. Ben-Shalom (2018:4).

⁷⁴⁶ Si veda p. 361 della mia traduzione nella seconda parte di questo lavoro. Su questo tema si veda anche Shachar (2021:118).

⁷⁴⁷ Shachar (2021:123) presenta come un'esclusiva delle *Omèlie* il riferimento allo stanziamento degli esuli della diaspora in terra di Israele nei tempi messianici, elemento che lo studioso porta a sostegno della tesi per cui questo testo fornirebbe una solida base ideologica all'emigrazione dei rabbini dalla Francia alla Palestina nel XIII secolo. Pur condividendo il collegamento tra le *Omèlie* e l'emigrazione, non concordo sull'unicità di questo elemento in tale contesto. Il raduno degli israeliti prima in Galilea e poi a Gerusalemme è infatti una costante della letteratura escatologica ebraica.

⁷⁴⁸ Questo schema accomuna le *Omèlie* con la *Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i* e con gli *'Otot ha Mašiah*. Vd. anche Shachar (2021:126).

⁷⁴⁹ Grossman (2003:376-382).

⁷⁵⁰ Ben-Shalom (2018:5). Lo studioso parla di due anni, ma si tratta probabilmente di un errore, dato che l'edizione sulla quale Ben-Shalom si basa riporta chiaramente “tre anni”.

significa che il Messia sarebbe dovuto comparire nell'anno 4000, egli avrebbe ancora avuto il tempo di rivelarsi fino al 4999⁷⁵¹. Yuval ritiene quindi che le aspettative escatologiche per il 1240 fossero alte, e che lo scopo delle *Omèlie* fosse proprio quello di invitare i saggi ebrei a trasferirsi a Gerusalemme ed essere così pronti alla rivelazione del Messia⁷⁵². Grossman si è però opposto a questa interpretazione, sostenendo che intercorrono troppi anni tra l'attività di Yiṣḥaq b. Avraham e il 1240, e che la spinta per dare inizio all'emigrazione dei saggi francesi sia da ricercare in un evento cronologicamente più vicino, come appunto la riconquista islamica di Gerusalemme⁷⁵³. Il testo, tuttavia, recita espressamente:

Non terminerà il quinto millennio fino a che non verrà il re Messia, e i suoi giorni saranno la fine del quinto millennio e tutto il sesto millennio⁷⁵⁴, e questo l'abbiamo ricevuto dal nostro maestro Yiṣḥaq come spiegazione di ciò.⁷⁵⁵

Un documento pubblicato da Simḥa Assaf⁷⁵⁶ fornisce un altro tassello interessante al mosaico delle attese messianiche attorno al 1240. Si tratta di una lettera in giudeo-arabo inviata alla comunità ebraica di Alessandria a proposito di un profeta sorto in Francia, il quale aveva previsto il raduno degli esiliati e il manifestarsi di Elia nell'anno 1227, la comparsa del Messia ben David e la rinascita del regno di Gerusalemme nel 1233, e l'inizio della redenzione di Israele nel 1240⁷⁵⁷. Il profeta in questione, secondo Assaf, sarebbe stato Ezra da Moncontour⁷⁵⁸, vissuto tra la fine del XII e la prima metà del XIII secolo, il quale avrebbe compiuto un viaggio in cielo per conoscere il tempo della fine,

⁷⁵¹ Cfr. Yuval (2006 [2000]:267).

⁷⁵² Yuval (2006 [2000]:267 e segg.).

⁷⁵³ Grossman (2003:377-378).

⁷⁵⁴ Secondo Shachar (2021:111), il senso di tutta questa sezione è che il Messia sarebbe dovuto giungere all'inizio del quinto millennio, ossia nell'anno 240 e.v., ma, a causa dei peccati di Israele, la sua venuta sarebbe stata rimandata alla fine del millennio, ossia al 1240.

⁷⁵⁵ Traduzione mia da Miller (2004:22).

⁷⁵⁶ Assaf (1940:115-118).

⁷⁵⁷ La lettera, ritrovata nella Genizah del Cairo e oggi conservata a Cambridge (T-S 13 J 8.26), è comunque strappata sul lato lungo ed è quindi mancante di tutta la parte sinistra del testo. L'autore della lettera, del quale non conosciamo il nome né il luogo di provenienza, informa inoltre che nel luogo in cui lui risiedeva era precedentemente giunta una lettera da R. Yosef e da R. Avraham di Marsiglia, i quali erano venuti a conoscenza di un certo racconto e volevano conferme sulla sua veridicità. Nel documento si afferma poi che, a questo scopo, furono inviate lettere in vari luoghi, tra cui le comunità dell'Africa settentrionale. Anche il già menzionato Eli'ezer da Worms, detto Roqeah, si informò a tal proposito, affermando che non vi era inganno in questa faccenda. Il profeta, infatti, avrebbe compiuto alcuni segni per dimostrare la veridicità delle sue affermazioni. Il manoscritto è stato digitalizzato ed è consultabile sul sito del Friedberg Genizah Project. Vd. anche ktiv.org:

https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990051245230205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=13%20J%208.26 (consultato il 23/01/2023).

⁷⁵⁸ Su questo personaggio si veda Gross, Henri, *Gallia Judaica: Dictionnaire géographique de la France d'après des sources rabbiniques*, Paris, 1897, p. 337. Si veda anche Ta-Shma, Israel Moses, voce "Ezra of Montcontour", in *Encyclopaedia Judaica, Second Edition: Vol. 6 (DR-FEU)*, p. 663.

previsto appunto per il termine del quinto millennio⁷⁵⁹. Un accenno all'attesa della redenzione di Israele per il 1240 si incontra anche nell'opera *Sefer Da'at Zeqenim* (inizio XIV secolo), in cui si afferma appunto che, alla fine del quinto millennio, l'esilio nel dominio di Edom (ossia, della cristianità) giungerà al termine⁷⁶⁰.

Non manca tuttavia chi, come Michael Oberweis, si è opposto all'idea che gli ebrei fossero effettivamente in attesa dell'inizio dell'era messianica per il 1240. Secondo lo studioso, le fonti ebraiche che tratterebbero di questo tema non sarebbero dirimenti, e sarebbero piuttosto solo le fonti cristiane ad attribuire agli ebrei questa aspettativa⁷⁶¹. A sfavore di questa tesi vi è il fatto che, come si è visto, le *Omèlie* attestano chiaramente la credenza ebraica dell'inizio dell'era messianica alla fine del quinto millennio.

Le aspettative messianiche legate al 1240 potrebbero essere quindi uno fra i diversi fattori che spinsero gruppi di ebrei a stabilirsi in Terrasanta. In altre parole, è possibile che sia Yuval che Grossman, Cuffel e Ben-Shalom abbiano ragione, e che il ritorno della Città Santa nelle mani dei musulmani, la rinnovata possibilità offerta agli ebrei di entrare a Gerusalemme, il calcolo di Maimonide sul ritorno della profezia e l'approssimarsi della fine del quinto millennio concorressero nel creare le condizioni per l'emigrazione di questi gruppi di ebrei in terra di Israele.

Qualunque fosse l'ideologia che sottostava alle *Omèlie*, la sezione del testo che invitava gli ebrei a lasciare la diaspora per emigrare in Palestina per favorire l'avvento del Messia fu copiata in diversi manoscritti⁷⁶² e ripreso in altre opere. Interessante è soprattutto un itinerario, noto come *Tošot Ereš Isra'el*, redatto da un anonimo discepolo di Nahmanide, il quale compì un pellegrinaggio in terra di Israele tra il 1270 e il 1291. Il documento termina con un estratto dalle *Omèlie del re Messia*, presentandolo appunto come un midraš da cui l'autore desume alcune conclusioni sulla venuta del Messia⁷⁶³. Dato ancora più interessante per il nostro discorso, la sezione del testo che qui ci interessa

⁷⁵⁹ Cfr. Marx, Alexander, "Article on the Year of Redemption", in *Hazofeh: Quartalis Hebraica* (הצופה לחכמת ישראל) 5 (5681 – 1920-21), pp. 194-202, qui p. 197.

⁷⁶⁰ Vd. Benotti (2016:LIX). Il *Sefer Da'at Zeqenim* è stato edito a Livorno nel 1783. Vd. il f. 19r. per il passaggio in questione.

⁷⁶¹ Oberweis, Michael, "Jüdische Endzeiterwartung im 13. Jahrhundert – Realität oder christliche Projektion?", in Brandes, Wolfram; Schmieder, Felicitas (Hg.), *Antichrist: Konstruktionen von Feindbildern*, Berlin: Akademie Verlag, 2010, pp. 147-158.

⁷⁶² Shachar (2021:113) segnala i seguenti mss.: Vaticano Ms. Ebr. 303, ff. 122r-123r; Roma, Biblioteca Casanatense, Ms. 3097, ff. 34v-36r.

⁷⁶³ Le *Tošot Ereš Isra'el* si sono conservate in un unico manoscritto, forse proveniente dalla Genizah del Cairo, di non facile datazione. Il ms. in questione è EVR II A 434 (collezione Firkovitch, n. 764) della Biblioteca Nazionale Russa di San Pietroburgo, consultabile in versione digitale sul sito ktiv.org:

https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990001438700205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=EVR%20II%20A%20434 (consultato il 23/01/2023).

Alcuni estratti del ms. furono pubblicati da Adolf T. Neubauer in "Documents inédits", *REJ* 10 (1885), pp. 79-107, qui pp. 105-107. Si veda anche Assaf, Simḥa, *Texts and Studies in Jewish History*, Gerusalemme, 1946 (ebr.), pp. 74-90 (*non vidi*).

termina con queste parole:

Ora molti partono e si offrono volontari per emigrare in terra di Israele. Molti pensano che siamo vicini alla venuta del redentore, poiché vediamo il peso delle nazioni del mondo su Israele in molti luoghi. Altri segni ben noti sono stati rivelati agli umili.⁷⁶⁴

Come anche le *Tošot Eretz Israel* sembrano quindi testimoniare, l'emigrazione di ebrei in Terrasanta non si fermò con il giungere – e poi il passare – dell'anno 1240⁷⁶⁵. Ulteriori movimenti dall'Europa alla terra di Israele si registrarono anche nella seconda metà del XIII secolo, e, ancora una volta, la presenza dei crociati in quei territori sembra aver avuto un ruolo di primo piano. Com'è noto, infatti, i regni cristiani d'oltremare caddero in una crisi sempre più irreversibile che portò alla perdita di San Giovanni d'Acri, ultimo avamposto crociato in Terrasanta, nel 1291^{766 767}.

In conclusione, le attese escatologiche nel periodo che va dalla fine del XII e la prima metà del XIII secolo erano sostanziose, e le varie motivazioni che vi sottostavano non erano mutualmente escludenti. Riassumendo, abbiamo in primo luogo le speranze legate all'interpretazione di Is 21,7 e alla successione degli imperi: il Messia sarebbe stato rivelato una volta che Gerusalemme fosse stata

⁷⁶⁴ Traduzione mia dall'ebraico del ms., f. 4r., righe 23-26. Si veda anche la traduzione inglese di Prawer (1988:244-245).

⁷⁶⁵ Va notato anche che il 1240 è anche l'anno del noto processo contro il Talmud svoltosi a Parigi, al quale potrebbe essere legata la tentata *'aliyah* di R. Yehiel, personaggio chiave del processo. Nel 1259, quindi diversi anni dopo il processo e la condanna del Talmud, salpò alla volta della Terrasanta, forse con l'intenzione di compiere sacrifici sulla Spianata del Tempio e di accelerare la venuta del Messia. Il rabbi, tuttavia, morì sulla nave durante il viaggio (Prawer 1988:150-152). Secondo altri (es. Shachar 2021:102), sarebbe stato invece costretto da una malattia a tornare a Parigi, dove sarebbe morto nel 1260.

⁷⁶⁶ Per un'introduzione alla crisi e alla caduta dei possedimenti crociati in Terrasanta alla fine del XIII secolo, si veda Riley-Smith (2017 [1987]:353-359). Secondo Prawer (1988:165-166), al definitivo tramonto della presenza crociata nell'*outremer* sarebbe legata l'attività di Yosef ibn Kaspi di Argentièrre, il quale, alle soglie del XIV secolo, scrisse trattati in cui avrebbe sottolineato l'urgenza di stabilirsi in terra di Israele, così da permettere al Messia di manifestarsi. Tuttavia, considerando l'ottavo discorso del suo trattato *Tam ha-Kesef*, nel quale egli tratta del Messia e della ricostruzione del Terzo Tempio, si comprende che la conquista islamica di Acri (i mss. non offrono nemmeno una lettura univoca e chiara in questo punto) venne vista da Ibn Kaspi più come una prova che i vari regni erano destinati ad alternarsi nel dominio della Terrasanta, più che come un segno dell'approssimarsi della venuta del Messia. Si veda il testo in traduzione inglese in Sackson, Adrian, "Rationalistic Messianism and the Vicissitudes of History: The Final Chapter of Joseph ibn Kaspi's *Tam ha-Kesef*", in *Zutot* 12 (2015), pp. 1-15. Lo stesso Sackson ha dedicato un intero volume alla figura di Joseph ibn Kaspi (*Joseph ibn Kaspi: Portrait of a Hebrew Philosopher in Medieval Provence*, Leiden; Boston: Brill, 2017 [*non vidi*]), in cui ha curato anche un'edizione critica del trattato in questione.

⁷⁶⁷ Alla crisi dei regni crociati nella seconda metà del XIII sarebbe legata, secondo Grossman (2003:379), la *'aliyah* di Meir da Rothenburg (ca. 1215-1293), attorno al quale, nel 1286, si riunirono decine di famiglie di ebrei *aškenaziti*. Il loro scopo sarebbe stato quello di stabilirsi a Gerusalemme, allora sotto il controllo mamelucco, e di far rifiorire una comunità ebraica nella Città Santa. Questo movimento migratorio verso la terra di Israele dovette preoccupare non poco le autorità cristiane, se sei mesi dopo, nel dicembre del 1286, l'imperatore germanico Rodolfo d'Asburgo proclamò un editto che predisponesse la confisca di tutti i beni agli ebrei che avessero lasciato il paese per trasferirsi nelle terre d'Oltremare. In questa occasione, R. Meir fu arrestato e morì in carcere sette anni dopo. Cfr. Prawer (1982 [1972]:296-97); Shachar (2021:102). Si veda anche Agus, Irving A., voce "Meir ben Baruch of Rothenburg", in *Encyclopaedia Judaica, Second Edition*: Vol. 13 (LIF-MEK), pp. 780-783, che tuttavia individua nel progetto di R. Meir di lasciare la Germania la volontà di sottrarsi alle pesanti tasse imposte da Rodolfo d'Asburgo.

strappata dalle mani di Edom e conquistata da Ismaele. In secondo luogo, una serie di fermenti messianici ci sono testimoniati dagli scritti di Maimonide e dalla sua corrispondenza con i rabbini di Francia. Inoltre, Maimonide stesso propose il suo calcolo messianico per il 1210, quando, a suo dire, la profezia sarebbe tornata su Israele⁷⁶⁸. La fine del quinto millennio, attesa per il 1240, giocò poi senz'altro un ruolo rilevante nella diffusione di testi e idee escatologiche. In tutto questo, la *'aliyah* dei rabbini francesi e inglesi in Terrasanta negli anni attorno al 1210, se anche dettata da motivi economici, politici e pietistici, sembra aver avuto una forte componente messianica⁷⁶⁹. A fungere da base ideologica per questo movimento furono infatti prodotte le *Omèlie del re Messia e di Gog e Magog*, un testo escatologico in cui si afferma chiaramente che solo la presenza di ebrei osservanti in terra di Israele avrebbe condotto all'apparizione del Messia e all'inizio della redenzione. L'epoca della riconquista islamica di Gerusalemme e l'anno 1240 passarono e si allontanarono inesorabilmente senza che il Messia giungesse. Ciononostante, le *Omèlie* continuarono ad esercitare la loro influenza e ad essere copiate e rielaborate fino alla fine del XIII secolo, probabilmente in connessione con la crisi irreversibile dei regni crociati e la speranza che la fine del dominio di Edom sulla Terrasanta conducesse all'inizio dell'era messianica. A ciò è verosimilmente collegato il continuo flusso di ebrei europei destinati a insediarsi in Palestina che caratterizzò il tredicesimo secolo. Tra costoro vi fu una delle personalità più importanti del Medioevo ebraico, Naḥmanide, al quale è dedicato il prossimo paragrafo.

4.2.2 Naḥmanide e la *'aliyah* in Terra di Israele

Un testimone di eccezione sulla necessità per gli ebrei di trasferirsi in terra di Israele per accelerare l'inizio della redenzione fu R. Mošeh ben Naḥman (Ramban, 1194-1270), grande esegeta, pensatore e mistico⁷⁷⁰, il quale trattò il tema messianico soprattutto nel suo *Sefer ha-Ge'ullah (Libro della Redenzione)*⁷⁷¹, scritto probabilmente attorno all'anno 1263 in occasione della disputa tra il nostro e Pablo Christiani a Barcellona⁷⁷². È infatti verosimile che Naḥmanide sentisse il bisogno di affrontare

⁷⁶⁸ Un collegamento tra il calcolo di Maimonide, le conquiste di Saladino e l'emigrazione dei rabbini è stato proposto anche da Dickson (1999-2000:101-102).

⁷⁶⁹ Contro questa interpretazione si sono espressi alcuni studiosi, tra cui Ephraim Kanarfogel (1986) e Gerson D. Cohen, il quale afferma che “the migrants betrayed little, if any, messianic activity” (1992 [1967]:207).

⁷⁷⁰ Per un'introduzione alla vita, alle opere e al pensiero di Naḥmanide, si veda Idel, Moshe; Perani, Mauro, *Naḥmanide esegeta e cabbalista: studi e testi*, Firenze: Giuntina, 2020 (prima ed. 1998).

⁷⁷¹ L'edizione di riferimento per il testo ebraico è quella contenuta in Havel, Haim, *Ramban (Nahmanides): Writings and Discourses* (כתבי רמב"ן), vol. I, Jerusalem, 1963, che a sua volta si basa sull'edizione di Jacob Lipshitz (*Sefer ha-Ge'ullah* [ספר הגאולה], London, 1909 [non vidi]), integrato con le lezioni di alcuni manoscritti (si veda Perani 2020 [1998]:99, n. 10). Una traduzione in inglese è stata approntata sempre da Havel, Haim, *Ramban: Writings and Discourses*, vol. II, New York, 1978.

⁷⁷² Per il testo della famosa disputa, si veda la traduzione in italiano a cura di Saverio Campanini in Idel; Perani (2020 [1998]:387-409). Per una sua analisi, si veda Sarachek (1968 [1932]:177-187).

il problema del Messia nell'ottica della polemica coi cristiani, i quali ovviamente ritenevano che il redentore fosse già venuto nel mondo⁷⁷³. Secondo Mauro Perani,

Il fine dell'opera è, secondo le parole stesse dell'autore, parenetico-consolatorio: egli si propone di sostenere con la sua parola gli ebrei stanchi per l'esilio portando loro il messaggio della redenzione; contro una concezione materialistica dell'epoca messianica egli scrive: «la mèta ultima della nostra redenzione nell'era del Messia non è di mangiare dei frutti della terra, di bagnarci nelle calde acque di Tiberiade o altri simili piaceri, e neppure di offrire sacrifici e celebrare il servizio divino nel Santuario. La nostra ricompensa ed il nostro desiderio consistono piuttosto nel mondo futuro e del dilettarsi dell'anima nelle delizie del giardino di Eden e nell'essere salvati dal castigo della Geenna. E noi, nonostante questo (presente esilio), perseveriamo nella speranza della redenzione, poiché questa è una verità nota presso tutti gli esperti nella Torah e nella profezia».⁷⁷⁴

Questo estratto rende esplicito come la vita nella terra di Israele e la ricostruzione del Tempio non fossero, per Naḥmanide, il fine ultimo della redenzione⁷⁷⁵. Tuttavia, questi elementi sono centrali del regno messianico, che sarà caratterizzato dalla ripresa del servizio rituale, dalla restaurazione della Terra Santa, dal ritorno della Šekinah e delle dodici tribù e dall'eliminazione dell'inclinazione al male (lo *yešer ha-ra'* della dottrina rabbinica)⁷⁷⁶.

Il *Sefer ha-Ge'ullah* si può suddividere in quattro sezioni, chiamate “porte”⁷⁷⁷, che analizzano le profezie messianiche e di redenzione contenute nella Torah, comparando i due esili vissuti dal popolo di Israele, il primo dei quali era terminato grazie a Ciro il Grande, mentre il secondo era ancora in corso al tempo di Naḥmanide. Alcune profezie, quindi, dimostravano come la liberazione finale fosse ancora di là da venire. In effetti, se la fine del primo esilio aveva visto il ritorno di due sole tribù, la redenzione finale avrebbe comportato anche il raduno a Gerusalemme di tutti gli esuli di Israele⁷⁷⁸. Sulla base soprattutto dell'esegesi del libro di *Daniele*, completata dall'interpretazione di altri passi in *Genesi*, *Numeri* e *Deuteronomio*, Naḥmanide giunse alla conclusione che la redenzione sarebbe iniziata ad opera del Messia ben Yosef nell'anno 5118 della creazione, corrispondente al 1358-

⁷⁷³ Cfr. Perani (2020 [1998]:98-99). In particolare, Naḥmanide affermò con forza che il vero Messia sarebbe stato generato da genitori umani della stirpe di Davide, e che quindi sarebbe stato egli stesso di natura umana. Si sarebbe poi distinto come un dominatore politico con un'investitura spirituale, avrebbe radunato le dodici tribù di Israele, ricostruito il Tempio e protetto il suo popolo col bastone e con la spada. Gesù, al contrario, non aveva mostrato nessuna di queste caratteristiche. Cfr. Sarachek (1968 [1932]:178-80).

⁷⁷⁴ Perani (2020 [1998]:99). Il testo citato da Perani è basato sull'edizione di Havel (1977:261.280).

⁷⁷⁵ Praver (1988:155-158) ha messo in evidenza come, nei sermoni pronunciati da Naḥmanide a Gerusalemme e ad Aciri negli anni successivi al 1267, l'accento venga posto più sulla “materialità” della terra di Israele, un luogo sicuro in cui prosperare e stanziarsi stabilmente. Le visioni della Gerusalemme celeste che scende dal cielo e del Giudizio Universale, tanto care alla produzione apocalittico-escatologica, sono invece sostanzialmente assenti.

⁷⁷⁶ Cfr. Sarachek (1968 [1932]:164).

⁷⁷⁷ Per una descrizione più compiuta delle quattro sezioni, si veda ancora Perani (2020 [1998]:99).

⁷⁷⁸ Cfr. Cuffel (1999:83).

59 dell'era volgare⁷⁷⁹, e si sarebbe compiuta nel 5163 (=1403-4) grazie al Messia ben David⁷⁸⁰. Tuttavia, Alexandra Cuffel ha notato come negli scritti di Naḥmanide non venga mai negata la possibilità che la redenzione possa iniziare prima dell'epoca calcolata su base biblica. Anzi, è probabile che egli ritenesse che, stabilendosi in terra di Israele e adempiendo a quei precetti impossibili da onorare nella diaspora, fosse possibile accelerare l'avvento dell'era messianica e la fine dell'esilio⁷⁸¹. Nell'esegesi naḥmanidea e in buona parte di quella rabbinica bisogna infatti distinguere tra il tempo fissato da Dio per l'inizio della redenzione di Israele – espresso nel Tanak, soprattutto per mezzo di Daniele – e la possibilità che questo momento venga anticipato grazie al pentimento degli ebrei⁷⁸².

In effetti, Naḥmanide stesso emigrò in Palestina e si trasferì a Gerusalemme nel 1267. È probabile che le ragioni di questo trasferimento siano da ricercare anche nelle conseguenze della già menzionata disputa che egli sostenne nel 1263 a Barcellona contro il convertito Pablo Christiani. Stando agli accordi presi col re Giacomo I, quali sono espressi nel resoconto di Naḥmanide, il dibattito non avrebbe dovuto causare ritorsioni contro di lui, ma ciononostante egli fu costretto, su pressione dei domenicani, a lasciare il regno di Aragona⁷⁸³. Naḥmanide emigrò quindi in Palestina, sbarcando prima ad Acri e spostandosi poi tra Gerusalemme ed Hebron, per tornare infine di nuovo ad Acri, dove si stabilì definitivamente. La presenza di Naḥmanide in terra di Israele è importante al fine di ricostruire la presenza ebraica in Palestina nel XIII secolo, dato che egli testimonia come a Gerusalemme, devastata dai mamelucchi nel 1259 e nel 1260, la popolazione ebraica fosse davvero esigua⁷⁸⁴.

Oltre alle ragioni di ordine pratico, legate cioè al suo esilio forzato per volontà dei domenicani e di re Giacomo I, è possibile che dietro alla volontà del nostro di emigrare in terra di Israele vi fosse appunto anche il desiderio di applicare compiutamente i precetti della Legge. L'inadempimento di questi precetti, secondo Naḥmanide, aveva causato gli esili di Israele, e quindi, per accelerare la fine del presente esilio, sarebbe stato necessario seguire la Torah in tutti i suoi aspetti⁷⁸⁵.

Naḥmanide collegò inoltre l'inizio della redenzione finale con le guerre tra cristiani e

⁷⁷⁹ In particolare, Naḥmanide, nel suo lavoro di comparazione tra passato e futuro di Israele, sosteneva che la battaglia di Mosè e Giosuè contro gli amaleciti prefigurasse gli scontri che Elia e il Messia ben Yosef avrebbero mosso contro Edom nel 1358-59, prima dell'arrivo del Messia davidico. Cfr. Sarachek (1968 [1932]:167).

⁷⁸⁰ Cfr. Perani (*ibidem*, pp. 100-105). Per una disamina puntuale delle profezie analizzate da Naḥmanide e dei suoi calcoli messianici, si vedano, oltre al lavoro di Perani, anche Sarachek (1968 [1932]:165-176) e Chazan, Robert, "The Messianic Calculations of Nahmanides", in Sed-Rajna, Gabrielle (ed.), *Rashi 1040-1990: Hommage à Ephraïm E. Urbach. Congrès européen des Études juives*, Paris: Les éditions du cerf, 1993, pp. 632-637.

⁷⁸¹ Cuffel (1999:98).

⁷⁸² Chazan (1993:634).

⁷⁸³ Cfr. Perani (2020 [1998]:129-130).

⁷⁸⁴ Per la traduzione in italiano della lettera e della preghiera che Naḥmanide compose a proposito della rovina di Gerusalemme, si veda ancora Perani (*ibidem*:130-131). Vd. anche sotto, pp. 188 e segg.

⁷⁸⁵ Cuffel (1999:85-86).

musulmani in Terrasanta. Nell'incapacità dell'una e dell'altra parte di mantenere un controllo stabile su Gerusalemme, egli intravide il disegno di Dio per Israele: quella terra era destinata agli ebrei e nessun'altra nazione avrebbe potuto rivendicarne il possesso⁷⁸⁶. Nahmanide

segna il fondamentale mutamento per quel che riguarda il modo di porsi del giudaismo duecentesco di fronte alla terra d'Israele. Non si trattava più di pellegrinaggi pii, di atti meritevoli compiuti da alcuni, di preghiere per "il ritorno dei nostri giorni d'un tempo": era una determinazione a mettere radici nella terra.⁷⁸⁷

Ecco che quindi le lotte tra cristiani e musulmani in Terrasanta, assieme alla volontà di porre fine ad un esilio che si protraeva ormai da più di mille anni, divennero centrali anche nell'economia della salvezza propria di Nahmanide, così egli commenta nella lettera che scrisse al figlio una volta giunto nella Città Santa:

Colui che ci ha ritenuti degni di vedere Gerusalemme nella sua desolazione, egli stesso ci riterrà meritevoli di contemplarla ricostruita e restaurata, quando ritornerà su di essa la gloria della *Shekinah*.⁷⁸⁸

⁷⁸⁶ Praver (1982 [1972]:294). Cfr. anche Grossman (2003:375). Sullo stesso piano di Nahmanide si mosse anche il già menzionato Me'ir ben Šim'on di Narbona (vd. sopra, nota 130), il quale, nella sua opera *Milḥemet Mišvah*, rifletté su Lv 26,32 ("Devasterò io stesso la terra, e i vostri nemici, che vi prenderanno dimora, ne saranno stupefatti"), collegandolo alle crociate: cristiani e musulmani devastavano la terra di Israele, ma se anche avessero fatto la pace fra di loro e avessero deciso di insediarsi, il Signore lo avrebbe impedito, poiché quella terra era destinata ad Israele per il tempo della redenzione. Si veda il testo in ebraico in Blau, Yehudah ha-Kohen (ed.), *Šiṭat ha-Qadmonim milḥemet mišvah le-Rabbeinu Me'ir b. R. Šim'on ha-Me'ili me-Narbonah* (שיטת הקדמונים מלחמת מצוה לרבינו מאיר ב"ר שמעון המעילי), New York, 1973, pp. 328-329. Si veda anche una traduzione in inglese in Lasker (1999:28-29).

⁷⁸⁷ Praver (1982 [1972]:296).

⁷⁸⁸ Perani (2020 [1998]:131).

5. I riferimenti alle crociate nella letteratura escatologica ebraica

Per tutto il XIII secolo, la presenza ebraica in terra di Israele si fece via via più importante, soprattutto ad Acri, divenuta, dopo l'abbattimento delle mura di Gerusalemme nel 1219 per volontà del sultano ayyubide al-Malik al-Mu'azzam, il centro della vita culturale e religiosa ebraica in Terrasanta⁷⁸⁹. Secondo Shachar, fu proprio nella Acri del XIII secolo che la maggior parte dei testi considerati nel presente lavoro fu elaborata. In particolare, Shachar sostiene che le *Omèlie del re Messia* e le varie versioni della *Preghiera di R. Šim'on b. Yoħa'i* furono prodotte per rispondere alle esigenze ideologiche degli ebrei immigrati in terra di Israele, animati dal desiderio e dalla necessità di purificare, con la loro sola presenza, la Palestina dalla presenza dei *goyim*. La polemica, inoltre, sarebbe stata rivolta anche alla tendenza di cristiani e musulmani di stringere innaturali alleanze fra di loro. Gli ebrei, dal canto loro, si sarebbero invece dovuti dimostrare unitamente compatti, soprattutto di fronte alle minacce dell'idolatria e dell'apostasia. È per questo motivo, sempre secondo Shachar, che il Messia ben Yosef venne via via presentato come un martire che rifiuta di piegarsi alle lusinghe di Armilos, declamando invece con coraggio l'unità del nome divino di fronte all'ingannatore, determinato a farsi riconoscere come Messia e come Dio⁷⁹⁰. Ciò ben si innesta nell'ipotetico percorso evolutivo del Messia ben Yosef: da prototipo di un Messia sconfitto ed emblema dei movimenti pseudo-messianici votati al fallimento a simbolo supremo della forza di Israele nell'opporsi all'apostasia.

L'ipotesi di Shachar è affascinante e convincente. Esistono però delle prove letterarie che possano confermare che i testi in questione furono prodotti in terra di Israele nel periodo delle crociate? Nelle prossime pagine presenterò una serie di indizi che porteranno a ipotizzare che alcuni degli scritti qui considerati venissero effettivamente elaborati in quel preciso contesto geografico e storico, in particolare tra la fine del XII e il XIII secolo. I testi saranno riportati nell'originale ebraico e in traduzione nella seconda parte di questo lavoro. Qui mi limiterò a citare i passaggi più rilevanti, in modo da facilitare la discussione e il confronto con altri testi.

5.1 Il ciclo di R. Šim'on b. Yoħa'i

Il ciclo di R. Šim'on b. Yoħa'i comprende i *Segreti di R. Šim'on b. Yoħa'i*, gli *Eventi futuri di R. Šim'on b. Yoħa'i*, la *Preghiera di R. Šim'on b. Yoħa'i*, l'*Ordine dei segni che anticiperanno la venuta*

⁷⁸⁹ Prawer (1988:257-258); Shachar (2021:97).

⁷⁹⁰ Shachar (2021:97-152).

del Messia, e un'omelia conservata in due manoscritti della biblioteca Bodleiana, più alcuni testi frammentari recuperati nella Genizah del Cairo. Si tratta di scritti piuttosto diversi per tipologia testuale e per struttura, che tuttavia sono tra loro strettamente correlati, tanto da apparire interdipendenti. Le relazioni testuali tra questi prodotti letterari sono difficilmente individuabili, come si avrà modo di vedere nella sezione dedicata ai testi, ai manoscritti e alle opere a stampa che li hanno trasmessi. Ciò su cui intendo soffermarmi qui sono piuttosto i riferimenti alle crociate che compaiono in alcuni scritti che compongono questo ciclo. È chiaro, infatti, che almeno alcuni di questi testi trovarono la forma con la quale sono giunti fino a noi nel corso del XIII secolo, e in ogni caso dopo la terza crociata, e che furono presumibilmente composti in Palestina.

La nostra disamina parte dalla conquista cristiana di Gerusalemme nel luglio del 1099, che, come ho evidenziato precedentemente, non fu letta come un evento di portata storica eccezionale, almeno da parte ebraica⁷⁹¹. Tuttavia, l'alta carica simbolica della Città Santa amplificò la percezione della sua caduta in mani crociate, come è evidente in un passaggio della *Preghiera di R. Šim'on b. Yoħa'i*, unico, tra i testi del ciclo, a menzionare questo evento.

[Metatron disse a R. Šim'on:] Ora, quando hai visto i keniti e il regno di Ismaele hai pianto; tuttavia, non dovrai piangere che a causa del regno di Ismaele, poiché alla fine del suo regno farà un grande massacro tra gli israeliti, (tale che) non avrà misura, e proclamerà decreti duri su Israele, affermando che chiunque leggerà la Torah sarà trafitto con la spada. Una parte di Israele si rivolgerà alle loro (di Ismaele) leggi. E in quel tempo il dominio dei keniti arriverà a Gerusalemme, ed essi la sottometteranno e uccideranno in essa più di trentamila (persone). A causa della tirannia con cui opprimono Israele, il Santo, benedetto Egli sia, manderà contro di loro gli ismaeliti, ed essi faranno guerra contro di loro per salvare Israele dalle loro mani.⁷⁹²

Se gli ismaeliti qui certamente simboleggiano i musulmani, la questione qui riguarda l'identificazione dei keniti. Per Bernard Lewis⁷⁹³, questo clan venne qui assimilato agli edomiti, discendenti di Esaù, i quali notoriamente, nella letteratura rabbinica medievale, simboleggiavano i romani-bizantini e, per riflesso, i cristiani⁷⁹⁴. L'identificazione sembra confermata dall'immediato prosieguo del testo, in cui si afferma che vi sarebbe stata inimicizia tra gli ismaeliti e i figli di Esaù. Lewis⁷⁹⁵ continuò la sua disamina collegando il passaggio in questione alla conquista crociata di Gerusalemme nel 1099 e al massacro che ne conseguì, accogliendo anche un'ipotesi di Even-Šmu'el (Kaufman)⁷⁹⁶, il quale

⁷⁹¹ Vd. sopra, pp. 121 e segg.

⁷⁹² Traduzione mia dall'ebraico di Jellinek (1857:119). D'ora in avanti, tutte le traduzioni della *Preghiera* sono mie.

⁷⁹³ Lewis, Bernard, "An Apocalyptic Vision of Islamic History", in *BSOAS* 13.2 (1950), pp. 308-338, qui p. 321.

⁷⁹⁴ Vd. sopra, nota 178.

⁷⁹⁵ Lewis (*ibidem*, pp. 322-323).

⁷⁹⁶ Even-Šmu'el (Kaufman) (1954:162-174).

proposte che questa porzione di testo si rifacesse ad una precedente apocalisse composta nel periodo della conquista araba della Palestina, alla quale sarebbe stato in seguito aggiunto un riferimento all'esito della prima crociata.

I keniti compaiono anche nei *Segreti di R. Šim'on b. Yoḥa'i*, in un passaggio che con tutta probabilità fa riferimento alla conquista islamica della Palestina attorno al 638 e.v.:

“Poi vide i keniti” (Nm 24,21). E mentre (R. Šim'on) vedeva il regno di Ismaele che giungeva, iniziò a dire: «Non ci è (forse) bastato ciò che ci ha fatto il malvagio regno di Edom? Ora (arriva) anche il regno di Ismaele!» Immediatamente gli rispose Meṭatron, il principe della Presenza, e gli disse: «Non temere, figlio dell'uomo, poiché il Santo, benedetto Egli sia, non fa venire il regno di Ismaele se non per salvarvi da quello malvagio (Edom). Egli farà sorgere su di essi un profeta secondo il suo volere, ed egli sottometterà la terra per loro. Essi verranno e la faranno tornare grande, e ci sarà grande inimicizia tra di loro e i figli di Esaù». ⁷⁹⁷

Non solo, come evidenziato anche da Patricia Crone e Michael Cook⁷⁹⁸, varie altre fonti attestano l'identificazione dei keniti con popolazioni arabe⁷⁹⁹, ma questa etnia biblica, alla quale, secondo una certa interpretazione rabbinica, apparteneva Ietro, suocero di Mosè⁸⁰⁰, era valutata positivamente anche in prospettiva escatologica. Non sorprende quindi come, nei *Segreti*, i keniti, associati agli Ismaeliti, simboleggiassero la popolazione che avrebbe liberato Israele dal dominio del malvagio Edom⁸⁰¹. Anche Moshe Gil evidenziò come i keniti, della tribù di Ietro, nel Targum venissero identificati con i Benē Salmā'a, nome con cui venivano chiamati gli arabi nel periodo bizantino⁸⁰².

Un'ulteriore interpretazione dei keniti come sinonimo di Ismaeliti e sul loro ruolo nei tempi finali si trova nel *Responso di R. Hai Ga'on sulla Redenzione*⁸⁰³. Qui si afferma esplicitamente che i keniti sono i madianiti, ossia gli ismaeliti, e che verranno sconfitti da Assur (cfr. Nm 24,22). Il potere di Assur sarà a sua volta annullato dai kittim (Nm 24,24), ossia dagli edomiti, i quali sono destinati a perire per mano di Israele e di “uno di Giacobbe” (Nm 24,18-19). Se ne deduce che la comparsa dei keniti, e quindi degli arabi, avrebbe messo in moto una serie di eventi che avrebbero

⁷⁹⁷ Traduzione mia dall'ebraico di Jellinek (1955:78). Da qui in poi, tutte le traduzioni dei *Segreti* sono mie.

⁷⁹⁸ Crone, Patricia; Cook, Michael, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge; London; New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1977, pp. 35-36.

⁷⁹⁹ Ad es. Targum *Onqelos* su Gen 15,19 e Nm 24,21; *bBava Batra* 56a (ma il testo è corrotto).

⁸⁰⁰ Cfr. Targum *Pseudo-Yehonathan* su Nm 24,21; *bSanh.* 106a; *Esodo Rabbah* 27, 3-6.

⁸⁰¹ Cfr. Crone e Cook (1977:36-37).

⁸⁰² Gil (1992 [1983]:62, n. 65). I riferimenti al Targum sono quelli elencati poco sopra (nota 799). Moshe Gil (*A History of Palestine 634-1099*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992 (ed. or. *Palestine During the First Muslim Period (634-1099)*, Tel Aviv University Press, 1983 [ebr.]), tuttavia, non concordava con Crone e Cook, che sostenevano (1977:37) che la sezione dei *Segreti* in cui compaiono i keniti derivasse da un'altra apocalisse, il che spiegherebbe la doppia denominazione dei musulmani sia come ismaeliti che come keniti. Gil si oppose anche all'ipotesi di Lewis, secondo il quale, come si è visto, nella *Pregghiera* i keniti simboleggerebbero i cristiani e poi i crociati. Sembra però che Gil non comprendesse che in quel passaggio Lewis si stava riferendo alla *Pregghiera*, e non ai *Segreti*, e che la proposta di Lewis è senz'altro plausibile.

⁸⁰³ Vd. Reeves (2006:133-134). Vd. anche la mia traduzione sopra, p. 88.

portato alla vittoria finale di Israele.

Ad ogni modo, nella *Preghiera* i keniti passarono evidentemente dall'identificare i musulmani a indicare i cristiani. Non si spiegherebbe altrimenti il passaggio, riportato sopra, in cui si afferma che gli ismaeliti sarebbero stati mandati da Dio per combattere i keniti. Resta tuttavia da spiegare la menzione del massacro degli israeliti da parte di Ismaele alla fine del suo regno. Lewis, che non sembra aver dato molta importanza a questo passaggio, vide qui un errore del copista, che al posto di “Ismaele” avrebbe dovuto scrivere “keniti”⁸⁰⁴. Non concordo con questa ipotesi, e ritengo piuttosto che il passaggio in questione sia comodamente interpretabile se ci si concentra sulla storia della Palestina nei decenni precedenti l'arrivo dei crociati.

Dalla seconda metà del X secolo la Palestina era in mano fatimide, un califfato sciita che si contrapponeva agli Abbasidi. Tra il 1030 e il 1040 avevano cominciato ad affacciarsi sulla scena mediorientale i Selgiuchidi, un gruppo di etnia turca convertitosi all'islam, che aveva esteso i suoi domini dalle steppe dell'Asia centrale fino all'Iraq e alla Siria⁸⁰⁵. In nome degli Abbasidi, i Selgiuchidi avviarono una campagna contro i Fatimidi, considerati eretici, e conquistarono dapprima Ramla, poi Tiro e infine, nel 1071, Gerusalemme⁸⁰⁶. Gli ebrei di Palestina, favorevoli ai Fatimidi, videro nell'invasione selgiuchide una seria minaccia. Questo, secondo Prawer, sarebbe testimoniato anche nella *Preghiera* stessa, in un altro passaggio in cui si parla dei “figli di Canaan” (בְּנֵי כְּנָעַן), gente terribile, impetuosa e vestita di nero⁸⁰⁷. Se inizialmente non ci dovettero essere scontri degni di nota tra la popolazione di Gerusalemme e i nuovi occupanti, la tensione crebbe fino a sfociare in una rivolta nel 1077 e in un massacro dei civili⁸⁰⁸. Sebbene alcuni affermino che la strage riguardò solo la popolazione musulmana (fatimide) della città, una poesia scritta da Šelomoh ben Yosef ha-Kohen, membro di una famiglia palestinese ma residente a Fustat, in Egitto, testimonia il contrario⁸⁰⁹.

Un documento manoscritto ritrovato nella Genizah del Cairo testimonia di un certo fervore escatologico nel medesimo contesto. Si tratta di un commentario a *Daniele* intitolato *Libro dei regni e delle guerre che avverranno nell'anno (seleucide) 1386*, ossia nel 1074-75. Jacob Mann ipotizzò che questo testo venisse scritto in Palestina al tempo delle battaglie tra Fatimidi e Selgiuchidi per il controllo di Gerusalemme nel 1071. Il capitolo 11 del libro di *Daniele*, con gli scontri tra il re

⁸⁰⁴ Lewis (1950:312, n. 1).

⁸⁰⁵ Riley-Smith (2017 [1987]:36).

⁸⁰⁶ Prawer (1988:7) e Riley-Smith (*ibidem*).

⁸⁰⁷ Prawer (*ibidem*). Il dettaglio del colore delle vesti viene spiegato da Prawer (nota 11) come un riferimento agli Abbasidi, il cui colore identificativo era appunto il nero. I Selgiuchidi, in rappresentanza degli Abbasidi, avrebbero quindi adottato la stessa colorazione.

⁸⁰⁸ Prawer (1988:8). Cfr. anche Greenstone, Julius H.(ed.), “The Turkoman Defeat at Cairo by Solomon ben Joseph ha-Cohen”, in *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 22 (1906), pp. 144-175, qui p. 151.

⁸⁰⁹ Cfr. Prawer (1988:7-8). La poesia, conservata in un manoscritto rinvenuto della Genizah del Cairo (Cambridge, T.-S. 174), fu pubblicata e tradotta in inglese da Greenstone (1906:159-167). Anche se nella composizione non si afferma esplicitamente che il massacro interessò la popolazione ebraica di Gerusalemme, il trasporto con cui Šelomoh descrive l'eccidio è tale da far presumere che le vittime fossero in larga parte ebrei.

del sud con quello del nord, sarebbe stato perfetto per interpretarlo come profezia della guerra tra le due potenze, una proveniente dal meridionale Egitto e l'altra, i turchi, che irrompeva da settentrione⁸¹⁰.

Data la rilevanza simbolica della conquista selgiuchide di Gerusalemme, non è implausibile che la sezione della *Preghiera* da cui ha preso avvio questo ragionamento si riferisca proprio al massacro della popolazione della Città Santa messo in atto dai Selgiuchidi conquistatori. Il fatto che la *Preghiera* non menzioni la riconquista fatimide della città nel 1098 non deve sorprendere, dato che questa avvenne appena un anno prima dell'arrivo dei crociati, un tempo forse troppo breve per lasciare traccia in un testo escatologico.

Si potrebbe obiettare che la *Preghiera* si riferisce sempre agli ismaeliti e sembra non distinguere tra Selgiuchidi e Fatimidi. Bisogna a questo proposito ricordare che entrambi questi gruppi erano islamici, e che quindi, agli occhi degli ebrei, potrebbero essere assimilati in un'unica entità dal punto di vista religioso. Inoltre, questa sezione della *Preghiera* fu verosimilmente scritta anni o addirittura decenni dopo questi fatti, il che può aver contribuito ad una semplificazione della descrizione degli eventi, ridotta ai fatti più importanti e che lasciarono un segno più forte nella memoria collettiva. Occorre infine rammentare sempre che i testi apocalittici, benché contengano informazioni importanti per la ricostruzione delle vicende storiche, non sono scritti storici *strictu sensu*, ma, operando una valutazione della storia, partono da fatti realmente accaduti per comprenderne il senso più ampio nell'orizzonte del piano divino.

A questo proposito, e ritornando alla conquista crociata (dei "keniti") di Gerusalemme, è opportuno fare una riflessione sulla possibilità di trovare o meno corrispondenze precise tra la *Preghiera* (che parla di trentamila vittime tra gli abitanti della città) e le fonti sia cristiane che islamiche per quanto riguarda i numeri del massacro.

Alberto di Aachen riferisce di più di diecimila saraceni uccisi⁸¹¹, numero che si accorda con la versione di Fulcherio di Chartres⁸¹². Matteo di Edessa, dal canto suo, riporta sessantacinquemila vittime solo nella Spianata del Tempio, senza contare il resto della città⁸¹³. È, questo, il numero che più si avvicina a quello riportato da molte fonti arabe: più di settantamila morti⁸¹⁴. Tuttavia, come ben argomentato da Hirschler, si tratta evidentemente di una cifra simbolica

⁸¹⁰ Mann (1931:663-664). Secondo Mann, questi scontri avrebbero avuto ripercussioni anche in Francia, e più precisamente a Lione, dove, stando alla *Lettera allo Yemen* di Maimonide, sarebbe sorto un movimento messianico. Per il passaggio della *Lettera* in questione, vd. Halkin (1952:102-103). Per la mia traduzione in italiano della versione breve di questa sezione, vd. la seconda parte di questo lavoro. Per una traduzione inglese della versione estesa, vd. Halkin; Hartman (1993 [1985]:130). Si veda inoltre G. Cohen (1992 [1967]:205).

⁸¹¹ Vd. Edginton (2007:431, parr. 23-28).

⁸¹² Vd. Hagenmeyer (1913:301).

⁸¹³ Vd. Dostourian, Ara E. (trans.), *Armenia and the Crusades, Tenth to Twelfth Centuries: The Chronicle of Matthew of Edessa*, Lanham, Maryland: University of America Press, 1993, p. 173.

⁸¹⁴ Vd. Hirschler (2014).

e per nulla verosimile⁸¹⁵, soprattutto se si tiene conto del fatto che, secondo alcune stime, gli abitanti della Gerusalemme fatimide erano circa ventimila, e che molti di loro, soprattutto cristiani, furono cacciati dalla città alla notizia dell'arrivo dei crociati. Essi, infatti, avrebbero potuto costituire un pericolo in termini di possibili tradimenti. Se si tiene conto del fatto che la guarnigione musulmana doveva essere di quarantamila uomini⁸¹⁶, ci si rende conto dell'inverosimiglianza de numero di vittime riportato dalle fonti arabe.

Un discorso analogo si può portare avanti a proposito del numero riportato da Ibn al-'Arabī, che parla di tremila vittime⁸¹⁷. Se a prima vista si tratta di una cifra più vicina alla realtà, Hirschler fa comunque notare che essa corrisponde al numero di vittime della conquista selgiuchide della città circa vent'anni prima dell'arrivo dei crociati, così come riportato da altre fonti⁸¹⁸. È quindi probabile che Ibn al-'Arabī abbia preso spunto da quell'evento per enumerare i caduti a seguito della conquista cristiana di Gerusalemme. A questo punto risulta inopportuno, se non inutile, provare a trovare una corrispondenza tra queste cifre e quella riportata nella *Preghiera*. Siamo di fronte a numeri che, se non sempre simbolici, risultano almeno pesantemente rimaneggiati per calcare la mano sull'entità dell'eccidio⁸¹⁹. Ciò dà comunque la misura di quanto quella strage venisse vissuta dall'anonimo autore/redattore della *Preghiera* come rilevante sul piano simbolico, tanto da trovare spazio nella sua visione escatologica della Storia.

La prossima sezione che intendo analizzare riguarda una battaglia nella piana di Acri. A differenza della conquista cristiana di Gerusalemme – che, come si è visto, compare solamente nella *Preghiera di R. Šim'on b. Yoħa'i* – la descrizione dello scontro tra edomiti e ismaeliti nei pressi di Acri viene sviluppata anche nell'*Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia* e nell'omelia di Urbach. Quest'ultima funse verosimilmente da fonte per tutti gli altri testi. Si tratta di per l'appunto di un'omelia di carattere escatologico ritrovata da Ephraim Urbach nella collezione della Bodleian Library di Oxford⁸²⁰. Il testo consiste in un midraš sul versetto di Abdia (1,21) citato sia da Sa'adya Ga'on che da R. Hai Ga'on, sul quale mi sono soffermato abbondantemente in precedenza⁸²¹. L'ipotesi secondo la quale fu l'omelia in questione a fungere da fonte per gli altri testi, e non viceversa, è suffragata da due evidenze. In primo luogo, la *Preghiera* ne riporta una versione abbreviata, sia per quanto riguarda lo svolgersi degli eventi, sia nella conclusione, dato che l'omelia prosegue con la

⁸¹⁵ Hirschler (*ibidem*, pp. 60-61).

⁸¹⁶ Cfr. Boas (2001:9).

⁸¹⁷ Hirschler (*ibidem*, p. 49).

⁸¹⁸ Hirschler (*ibidem*, pp. 50-51).

⁸¹⁹ Sul massacro di Gerusalemme, vd. anche Kedar (2004).

⁸²⁰ Urbach, Ephraim, "A Midrash of Redemption from Late Crusader Times", in *Eretz Israel* 10 (1970-71), pp. 58-63 (ebr.). Per il ms. in questione, vd. sotto, pp. 278-285.

⁸²¹ Vd. sopra, pp. 87-88.

descrizione di dieci voci celesti (בת קול, bat qol)⁸²², mentre la *Preghiera* si ferma alla seconda. In secondo luogo, anche l'*Ordine dei segni* comprende una sezione che riproduce l'omelia, ma, a differenza della *Preghiera*, qui la corrispondenza è quasi perfetta. Si potrebbe quindi obiettare che, data anche la maggiore antichità dei manoscritti che trasmettono l'*Ordine dei segni* rispetto a quelli dell'omelia, potrebbero essere stati i primi a fungere da fonte per la seconda⁸²³. Tuttavia, come si vedrà meglio più avanti, un'altra evidenza nella tradizione manoscritta mi porta a rigettare questa ipotesi: alcuni manoscritti della Genizah, databili probabilmente al XII secolo, che insieme formano un testo molto vicino all'*Ordine dei segni*, mancano del tutto della sezione corrispondente all'omelia, segno che questa parte fu quasi certamente aggiunta nel corso del XIII secolo⁸²⁴.

Venendo ora al racconto della battaglia di Acri e alle sue conseguenze, la sezione dell'omelia di Urbach che qui ci interessa recita:

“Finché arriverò presso il mio signore in Seir” (Gen 33,14). “Saliranno vittoriosi sul monte Sion ecc.” (Abd 1,21). Disse R. Šim'on b. Yoḥa'i: “Cosa si intende con quanto è scritto: “Le navi dalla parte dei kittim”? (Nm 24,24). Questi sono gli edomiti che sono destinati a sorgere negli ultimi giorni, e quando essi usciranno, verranno avanti come ladri. Essi verranno e faranno guerra contro i figli di Ismaele e ne uccideranno molti, e così appariranno gli šalmaiti e si raduneranno nella valle di Acri. Il ferro si sbriciolerà come argilla, le sue gambe si romperanno fino alle dita dei piedi⁸²⁵ ed essi si mescoleranno nel regno. Il regno malvagio uscirà dalla sua schiavitù. Quando vedrai i romani (רומי'אה) andare all'attacco di Alessandria, sappi che arriverà la fine di Šalma, la quale passerà sotto il dominio della Turchia (תורכ'יא). Fuggiranno da Acri nudi, senza cavalli e senza strumenti di guerra, cosicché arriverà la fine del regno dominante (?) che sarà ridotto alla polvere fino alle dita dei piedi, schiacciato dai piedi. Allora vedrai (alcuni) vestiti (?) che si radunano, ed essi fuggiranno e ritorneranno immediatamente al loro regno. Questo è per te un segno: quando vedrai che genti dall'Italia giungeranno e si riuniranno con loro molte legioni da Edom e muoveranno una grande battaglia nella piana di Acri, tanto che il cavallo affonderà nel sangue fino al fianco. I figli di Ismaele fuggiranno fino a che arriveranno a Gerico. Staranno là e si diranno l'un l'altro: “Verso dove stiamo scappando? Dove stiamo andando, abbandonando così i nostri figli e le nostre figlie?” Così torneranno (indietro) e muoveranno un'altra guerra nella piana di Megiddo. Gli edomiti fuggiranno e saliranno sui battelli. Giungerà un vento che li trasporterà fino ad Assur, e piegheranno Assur e il fiume Eber, come è detto: “e piegheranno Assur e piegheranno Eber” (Nm 24,24). Alla fine di nove mesi arriveranno le genti di Assur e stermineranno i figli di Ismaele e i figli di Duma, come è detto: “Fino a che Assur ti deporterà in prigionia” (Nm 24,22). Quando assiri e dedaniti

⁸²² Per un'introduzione a questo dispositivo di comunicazione tra il divino e l'umano nella letteratura rabbinica, vd. Capelli, Piero, “Figure e dimensioni della mediazione nell'ebraismo antico e medievale: la voce dai cieli, la *Šekinah* e la Torah orale”, in *Ricerche storico-bibliche* 29.1 (2017), pp. 193-220, sopratt. pp. 194-205.

⁸²³ Shachar, che dedica una parte del suo lavoro alla relazione tra l'omelia e gli altri testi (2021:143-148), non sembra tuttavia aver preso in considerazione questa opzione.

⁸²⁴ Vd. sotto, pp. 286-297.

⁸²⁵ Cfr. Dn 2,34-35.

giungeranno nella terra di Israele, diffonderanno la pace in essa. Elia annuncerà una notizia di pace, come è detto: “E questo sarà la pace: quando Assur entrerà nella nostra terra ecc.” (Mi 5,4). Le genti d'Italia proveranno a muovere guerra contro di loro, e gli ismaeliti diranno: “Il regno è tornato a noi”, ma non avranno abbastanza (tempo) per alzare la testa, fino a che gli assiri porteranno via il suo resto. Improvvisamente, una voce celeste (בְּהַ קוֹל) irromperà e dirà ad Israele: “Andate e compite la vendetta del Signore contro Edom”, come è detto: “La mia vendetta su Edom la compirò per mezzo del mio popolo, Israele” (Ez 25,14).⁸²⁶

Questa prima parte dell'omelia di Urbach può essere facilmente messa in sinossi con le sezioni parallele nella *Preghiera* e nell'*Ordine dei segni*⁸²⁷. Appurata la stretta relazione tra i vari testi qui considerati, occorre chiedersi se gli eventi descritti – e in particolare la battaglia tra gli edomiti e gli ismaeliti nella piana di Acri – siano realmente da intendere come un riferimento alle crociate o se, piuttosto, non facciano parte di un vasto insieme di *topoi* escatologici utilizzati di volta in volta nei vari testi.

Fritz Baer, considerando la sola *Preghiera*, propendeva per rintracciare nel testo indizi riguardanti la terza crociata⁸²⁸. Nel 1189, infatti, Guido di Lusignano, re di Gerusalemme, mise sotto assedio la città di Acri, assedio che durò fino al 1191, quando la città, in mano musulmana, capitò in seguito anche all'arrivo dei rinforzi crociati rappresentati dalle armate di Filippo II di Francia e di Riccardo I di Inghilterra, giunte via mare. La conquista di Acri del 1191 è nota soprattutto per il massacro dei circa duemilaseicento ostaggi musulmani che ne seguì⁸²⁹, che, come si è visto in precedenza, lasciò traccia anche in alcuni testi escatologici cristiani di quel periodo, come la *Profezia del figlio di Agap*⁸³⁰.

Nella *Preghiera*, i kittim – che qui rappresentano gli edomiti – giungono dal mare. Ciò ben si accorda con tutta la tradizione che vedeva i kittim come gli abitanti delle terre e delle isole d'occidente, soprattutto di Kition e di Cipro, e che, nei tempi escatologici, sarebbero arrivati a portare guerra e devastazione in Palestina. Nella letteratura qumranica, e specialmente nella *Regola della Guerra*, i kittim rappresentano i principali nemici dei figli della luce, e contro di essi avrebbe avuto luogo la battaglia escatologica⁸³¹. Le navi dei kittim, provenienti da occidente, compaiono anche in Dn 11,30, e la LXX e la *Vulgata* latina interpretano qui i kittim come i romani. Anche i Targum *Onkelos* e

⁸²⁶ Traduzione mia dall'ebraico di Urbach (1970-71:59-61), che ho confrontato anche col ms. Oxford, Opp. Aggiunge 4° 128, ff. 26r-26v. Rimando alla mia traduzione nella seconda parte di questo lavoro per le note filologiche e di commento (sotto, p. 283).

⁸²⁷ Vd. i testi sotto, rispettivamente pp. 250 e 272.

⁸²⁸ Baer (1926:164-165).

⁸²⁹ Per una trattazione degli eventi iniziali della terza crociata si veda Riley-Smith (2017 [1987]:222-26). Non si conosce invece il destino della comunità ebraica della città, la cui esistenza era stata testimoniata da Binyamin da Tudela (Praver 1988:258).

⁸³⁰ Vd. sopra, p. 77.

⁸³¹ 1QM Col. 1,6; Col. XI,11; Col. XV,2; Col. XVI,3 e segg. Faccio riferimento all'edizione di Martone, Corrado (ed.), *Scritti di Qumran*, Volume 1, Brescia: Paideia, 2014, pp. 117 e segg.

pseudo-Yehonathan a Nm 24,24 collegano questa popolazione ai romani, o comunque a genti provenienti dall'Italia⁸³². Non stupisce, quindi, che nel medioevo questa popolazione venisse identificata con i cristiani d'occidente, come sembra avvenire nella *Preghiera*.

Sulla base di questi indizi, Baer concluse che la redazione finale del testo dovesse appunto essere fatta risalire al tempo della terza crociata. Urbach, dal canto suo, riconobbe in questa sequenza diversi episodi che sarebbero avvenuti nei dintorni di Acri dalla fine del XII secolo in poi, a partire dalla presa della città da parte di Saladino (gli šalmaiti, che qui rappresenterebbero gli Ayyubidi)⁸³³. Urbach vi lesse poi accenni alla riconquista cristiana nel corso della terza crociata; alla caduta degli Ayyubidi nel 1250 per mano dei turchi mamelucchi; alla guerra dei comuni italiani ad Acri negli anni 1250-1258; alla penetrazione dei mongoli nella terra di Israele tra il 1258 e il 1260 e ad altri avvenimenti della seconda metà del XIII secolo⁸³⁴.

Altri studiosi, tuttavia, hanno argomentato – anche se, a mio parere, non sempre in maniera del tutto convincente – come il *topos* della battaglia di Acri ricorra in altri testi anche molto precedenti agli eventi del XII e del XIII secolo. Bernard Lewis⁸³⁵, pur ammettendo che l'identificazione della battaglia di Acri con gli eventi della terza crociata risulta piuttosto naturale, mise anche in luce il fatto che il tema della battaglia tra edomiti e ismaeliti nella piana di Acri era presente già in un documento secondo lui ben più antico, ossia nel *piyyuṭ In quel giorno* (אותו היום)⁸³⁶, nel quale si afferma che “Edomiti e ismaeliti combatteranno nella piana di Acri / Fino a che i cavalli affonderanno nel sangue e cadranno nel panico”⁸³⁷. Il *piyyuṭ* in questione fu inizialmente collegato da Louis Ginzberg agli avvenimenti del 1104, data in cui i crociati conquistarono Acri per la prima volta⁸³⁸. Ma Lewis si oppose a questa interpretazione, leggendovi piuttosto un riferimento ad una battaglia tra arabi e bizantini nel corso della conquista islamica della Palestina del VII secolo, ammettendo però che “no major engagement 'in the valley of Acre' is recorded”⁸³⁹. Hagith Sivan retrodatò ulteriormente la composizione del *piyyuṭ*, collegandola agli scontri tra bizantini e persiani per il controllo di

⁸³² Cfr. Arcari (2020:218. 288-289).

⁸³³ Su questo evento storico, vd. Richard (1999 [1996]:332-333).

⁸³⁴ Urbach (1970-71:62). Sui possibili accenni ai mongoli tornerò nel prossimo capitolo.

⁸³⁵ Lewis (1950:336).

⁸³⁶ Si tratta di un testo trasmesso in un foglio di 11x8 cm rinvenuto della Genizah del Cairo, in scrittura semi-corsiva orientale, oggi conservato presso il JTS di New York, Schechter 5. Fu pubblicato per la prima volta da Louis Ginzberg nel suo *Genizah Studies in memory of doctor Solomon Schechter, Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America, vol. VII*, New York, 1928, pp. 310-312. Il testo in ebraico venne riportato anche da Joseph Yahalom nel suo articolo “On the Validity of Literary Works as Historical Sources”, in *Cathedra: for the History of Eretz Israel and its Yishuv* 11 (1979) (ebr.), pp. 125-133. Lo stesso Bernard Lewis tradusse il testo in inglese in “On That Day: A Jewish apocalyptic poem on the Arab conquests”, in *Mélanges d'Islamologie. Volume dédié à la mémoire de A. Abel Salmon*, Leiden, 1974, pp. 197-200.

⁸³⁷ Traduzione mia dall'ebraico di Yahalom (1979:131, righe 22-23). Il testo ebraico recita: וּדְוּמִים וְיִשְׁמְעֵאלִים בְּבִקְעַת עַכּוֹ יִלְחָמוּ עַד יִשְׁקְעוּ הַסּוּסִים בְּדַמִּים וַיְהוּמוּ.

⁸³⁸ Ginzberg (1928:310-312). Su questo evento storico, vd. Richard (1999 [1996]:230).

⁸³⁹ Lewis (1974:199, n. 11).

Gerusalemme nella prima metà del VII secolo, anche se con argomenti a mio parere piuttosto fragili⁸⁴⁰. Un'interpretazione proposta da Prawer vede invece in questo *piyyuṭ* un riferimento all'assedio di Acri da parte di Saladino (1187) e alla sua successiva riconquista crociata. A sostenere questa ipotesi vi sarebbe il seguente versetto: “E Israele verrà liberato da tutti i suoi peccati / E non verrà più tenuto lontano dalla casa di preghiera”⁸⁴¹. Prawer, leggendo nella “casa di preghiera” un riferimento alla spianata del Tempio, collegò il *piyyuṭ* alla conquista di Gerusalemme da parte di Saladino nel 1187 e al rinnovato permesso agli ebrei di stabilirsi nella Città Santa⁸⁴². Tuttavia, lo stesso Prawer constatò che i *topoi* della battaglia di Acri e dei cavalli che affogano nel sangue ricorrono frequentemente “in all Jewish apocalypses” (senza tuttavia specificare quali)⁸⁴³. Ad ogni modo, un chiaro esempio in questo senso è una versione giudeo-araba del *Sefer Zerubbavel*, in cui viene descritto negli stessi termini uno scontro nella piana di Acri che coinvolgerà i bizantini, rappresentati da Armilos, e dal Sufyani, “il più forte fra gli uomini”, un'importante figura dell'escatologia islamica⁸⁴⁴. Dopo la battaglia, il Sufyani si recherà a Damasco, e in quel momento apparirà il Messia ben Yosef, che radunerà gli israeliti e li condurrà a Gerusalemme. Moshe Gil, che curò l'edizione di questo testo sulla base di sei manoscritti rinvenuti nella Genizah del Cairo, datò questa apocalisse attorno all'anno 970⁸⁴⁵. È quindi evidente come l'immagine del sanguinoso scontro ad Acri fosse in uso ben prima delle crociate, ed è probabilmente in questo senso che vanno letti i riferimenti, in alcuni testi escatologici islamici, a battaglie tra arabi e bizantini nelle valli di A'māq, a volte identificate con il territorio circostante Acri⁸⁴⁶.

Tuttavia, un altro testo, rinvenuto nella Genizah del Cairo e redatto in giudeo-arabo⁸⁴⁷, ritrae esplicitamente la stessa immagine. Cosa ancora più interessante per il nostro discorso, gli avversari qui non sono genericamente edomiti e ismaeliti, ma specificamente franchi (al-Ifranji) e bizantini (al-Rum) che giungeranno in oriente per contrapporsi a una moltitudine di nazioni arabe, con le quali ingaggeranno una battaglia nella piana di Acri. Il riferimento, quindi, è esplicitamente alle crociate.

⁸⁴⁰ Sivan (2000).

⁸⁴¹ Traduzione mia ebraico di Yahalom (1979:130). Il testo ebraico recita: וישראל מכל פשעיהם יתנקו ומנית התפלה עוד לא יריקו.

⁸⁴² Prawer (1988:258-259). Va detto che, sorprendentemente, Prawer non fa alcun riferimento al lavoro di Lewis sopra menzionato.

⁸⁴³ Prawer (*ibidem*, p. 259).

⁸⁴⁴ Vd. Madelung, Wilferd, “The Sufyānī between Tradition and History”, in *Studia Islamica* 63 (1986), pp. 5-48.

⁸⁴⁵ Gil, Moshe, “The Apocalypse of Zerubbabel in Judaeo-Arabic”, in *REJ* 165.1-2 (2006), pp. 1-98. Diversamente dalla maggior parte dei testi escatologici, infatti, questa apocalisse menziona esplicitamente l'anno 355 dell'egira (965-966 e.v.) come il secondo dei sette anni in cui sarebbero accaduti gli eventi narrati. Il testo, secondo Gil (p. 17), sarebbe stato scritto alla fine di quel periodo, ossia nell'anno 360 dell'egira (970 e.v.).

⁸⁴⁶ Vd. Cook, David, *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton, New Jersey: The Darwin Press, 2002, pp. 49-54, sopratt. p. 54, nota 72.

⁸⁴⁷ Si tratta del ms. della National Library of Israel, 577.2/6, in scrittura orientale, piuttosto danneggiato. Il sito www.ktiv.org non fornisce alcuna datazione. Vd.: https://web.nli.org.il/sites/NLIS/en/ManuScript/Pages/Item.aspx?ItemID=PNX_MANUSCRIPTS990024968950205171&SearchTxt=%D7%9E%D7%A9%D7%99%D7%97 (consultato il 23/01/2023).

Per un'introduzione, una trascrizione e una traduzione del frammento, vd. sotto, pp. 298-301.

Uri Zvi Shachar, che si è brevemente occupato di questo frammento, conclude che

The result is a narrative that employs familiar apocalyptic topoi but at the same time clearly uses images from the period of the crusades [*sic*] and their clashes with Ayyubid or Mamluk forces. Any attempt to pin down specific historical cues is futile, insofar as the author is clearly drawing on preexisting themes and intentionally employs a highly typological language. Nevertheless, the narrative is one that accords with the sensibilities of thirteenth-century, Arabic speaking Jews.⁸⁴⁸

Penso con Shachar che il *topos* della battaglia nella piana di Acri, già riscontrabile in un testo del X secolo, venisse riutilizzato più volte in contesti diversi. Per quanto riguarda l'omelia di Urbach, e quindi la *Preghiera* e l'*Ordine dei segni*, è verosimile che esso sia stato inserito in questi testi proprio in quanto facilmente collegabile ad eventi più vicini al tempo dell'anonimo autore/redattore, come appunto la presa di Acri da parte dei crociati nel 1104, oppure la sua riconquista cristiana nel 1191, nel contesto della terza crociata. Ritengo comunque che questa seconda ipotesi sia la più plausibile, soprattutto per la menzione dei kittim che giungono dal mare, probabile riferimento ai rinforzi crociati di Filippo il Bello di Francia e di Riccardo I d'Inghilterra. Ciò non esclude che, nel suo prosieguito, il testo faccia riferimento anche ad eventi accaduti nel corso del XIII secolo, come proposto da Urbach. Secondo Shachar, nella sua forma attuale, l'omelia di Urbach (e, di conseguenza, l'*Ordine dei segni* e la *Preghiera*) alluderebbe ai conflitti tra i vari principi Ayyubidi, e si scaglierebbe contro le innaturali alleanze tra crociati e musulmani nella prima metà del XIII secolo. L'insistenza nei confronti di queste deprecabili mescolanze avrebbe la funzione di far risaltare l'unitarietà di Israele, il quale, all'approssimarsi della venuta del Messia, avrebbe finalmente messo da parte le divisioni. La continuazione dell'omelia, infatti, recita così:

Immediatamente i giovani di Israele si raduneranno ed eleggeranno su di loro un re della terra di Israele. Le genti della terra di Babilonia si raduneranno ed eleggeranno su di loro un re della stirpe di Davide, e il disaccordo si insinuerà tra di loro. I figli di Israele si ribelleranno contro Davide per adempiere a quanto si dice (nella Scrittura): “Israele si ribellò alla casa di Davide fino a oggi” (2Cr 10,19). “Fino ad oggi” (significa) fino al giorno in cui arriverà il Messia. Gli uni gli altri porteranno a riposare (נָחִים) (?) il malvagio Edom.⁸⁴⁹

In altre parole, le divisioni che emergeranno tra gli israeliti saranno messe da parte all'arrivo del Messia, ed essi marceranno uniti contro Edom.

⁸⁴⁸ Shachar (2021:142).

⁸⁴⁹ Traduzione mia dall'ebraico di Urbach (1970-71:59-61), che ho confrontato anche col ms. Oxford, Opp. Aggiunge 4° 128, ff. 26r-26v. Rimando alla mia traduzione nella seconda parte di questo lavoro per le note filologiche e di commento (sotto, p. 283).

In conclusione, si può affermare che alcuni testi del ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i contengono riferimenti alle crociate. La *Preghiera* è l'unico a menzionare la conquista cristiana di Gerusalemme del 1099, inserita all'interno di un contesto evidentemente più antico e riguardante, con tutta probabilità, l'invasione araba della Palestina nel VII secolo. Il fatto che questo è l'unico caso in cui viene fatto un accenno alla presa della Città Santa da parte crociata si può spiegare ipotizzando che l'autore della sezione in questione avesse vissuto con più apprensione di altri questo evento storico, o che questo gli fosse stato tramandato come un fatto eclatante, tanto da essere inserito in un testo escatologico.

La battaglia nei dintorni di Acri, invece, trova più spazio all'interno di questo ciclo letterario e della produzione escatologica in generale, tanto che se ne trovano accenni anche in alcuni testi cristiani. Non è detto, comunque, che il *topos* di questo scontro, soprattutto con l'immagine dei cavalli che affondano nel sangue, si sia originato nel contesto delle crociate. Alcuni indizi fanno propendere per una datazione più antica. Tuttavia, nei testi del ciclo la scena venne rielaborata e riattualizzata per riferirsi, con tutta probabilità, alla presa di Acri da parte cristiana nel 1191.

5.2 I Segni di R. Šim'on b. Yoḥa'i

Nell'ambito della letteratura escatologica medievale ebraica, il sottogenere – se così si può definire – che ebbe più fortuna fu quello dei “segni del Messia”. Si tratta di testi in cui vengono elencati per l'appunto dei segni (solitamente dieci) attraverso i quali si descrivono gli eventi che porteranno all'*eschaton* e che caratterizzeranno l'inizio dell'era messianica. Tra questi testi, molto diffusi anche nell'Europa medievale e moderna, spiccano i *Segni di R. Šim'on b. Yoḥa'i*, i quali, nonostante la titolazione, nulla hanno a che vedere con il ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i di cui sopra⁸⁵⁰. Ai segni settimo e ottavo, il testo riporta una tradizione singolare:

Settimo segno

Il re di Edom uscirà e verrà a Gerusalemme, e tutti i figli di Ismaele fuggiranno davanti a lui [...] [...] un grande esercito e uscirà [...] su di?] loro un uomo il cui nome è Manšur. Egli regnerà su di essi ed andrà a Bosra, e il re di Edom verrà a saperlo e arriverà presso di loro, ed essi si faranno la guerra l'un l'altro. È detto (nella Scrittura): “Perché si compie un sacrificio al Signore a Bosra ecc., [un grande massacro nella terra di Edom]” (Is 34,6). Ed è detto (anche): a “Coloro che mangiano carne suina, cose obbrobriose e topi, insieme finiranno – oracolo del Signore” (Is 66,17). Manšur ucciderà molti edomiti e il re di Edom fuggirà davanti a lui. Ma Manšur morirà, e il re di Edom tornerà una seconda volta a Gerusalemme, entrerà nel luogo (in cui si

⁸⁵⁰ Vd. sotto, pp. 324-346, per una trattazione e la traduzione in italiano del testo in questione.

trova) la Roccia della Fondazione e si toglierà la corona che è sulla sua testa, la porrà [...] [...] sulla pietra della] fondazione, e dirà: “Signore di tutto [...] ecc., ho riportato ciò che avevano preso i (miei) padr(i)”. E in quei giorni gli israeliti saranno in grande tribolazione.

Ottavo segno

Il Santo, benedetto Egli sia, farà subito uscire Neḥemyah ben Ḥuši’el, il Messia ben Yosef, come è detto: “E subito entrerà nel suo tempio ecc. [il Signore che voi cercate]” (MI 3,1), ed egli farà la guerra contro il re di Edom e lo ucciderà. Indosserà il diadema che il re di Edom aveva posto sulla Roccia della Fondazione, e il nome di Neḥemyah sarà conosciuto da un confine del mondo all'altro.⁸⁵¹

La tradizione che prevede l'arrivo di un re di Edom prima della comparsa del Messia ben Yosef si ritrova anche in altri testi escatologici medievali ebraici, come gli *’Otot ha-Mašiah*⁸⁵². Spesso, però, questa tradizione si confonde con la convinzione che Edom dovrà dominare su Israele prima della fine dei tempi. Sono quindi i *Segni di R. Šim’on b. Yoḥa’i* a fornire una descrizione particolareggiata dell'arrivo del sovrano edomita a Gerusalemme.

I temi della conquista di Gerusalemme da parte di questo re, e quindi di Roma/Bisanzio, e della deposizione della sua corona sulla pietra della fondazione nel santuario, rimandano alla già citata leggenda dell'Ultimo Imperatore cristiano⁸⁵³. Come si è visto, lo spazio in cui si compie l'atto finale di questo sovrano è Gerusalemme, ma il luogo preciso in cui il sovrano deporrà le insegne regali varia da testo a testo: si passa dal Golgota (*Apocalisse dello Pseudo-Methodio*) al Monte degli Ulivi (*De ortu et tempore Antichristi*⁸⁵⁴) a un luogo non ben precisato nella città (*Leggenda siriana di Alessandro e Sibilla Tiburtina*)⁸⁵⁵.

Fino al XII secolo, la Spianata del Tempio e la roccia della fondazione non compaiono mai in questi testi cristiani. Ciò non dovrebbe stupire, se si considera il fatto che il luogo in cui sorgeva il tempio di Salomone non ebbe inizialmente una grande rilevanza per il cristianesimo, dato che già al tempo di Costantino il Grande e di sua madre Elena il centro religioso della città si era spostato dalla Spianata alla Basilica dell'Anastasis. La Spianata era stata abbandonata ed era diventata forse addirittura una discarica⁸⁵⁶.

⁸⁵¹ Traduzione mia dall'ebraico di Arthur Marmorstein (“Les signes du Messie”, in *REJ* 52 (1906), pp. 176-186), e dal ms. Cambridge T-S C2 90. Vd. sotto, pp. 334-335.

⁸⁵² Vd. il testo e la traduzione sotto, pp. 312-313. 319. Vd. anche Reeves (2006:121-129, sopratt. il sesto segno).

⁸⁵³ Vd. sopra, pp. 70 e segg.

⁸⁵⁴ Per entrambe queste opere, vd. sopra, p. 71.

⁸⁵⁵ L'immagine della consegna delle insegne regali potrebbe essere stata modellata su 1Cor 15,20-28, in cui si afferma che Cristo, dopo il suo ritorno nella gloria alla fine dei tempi, riconsegnerà il regno al padre. Cfr. Lindstedt (2019:212). L'edizione della *Leggenda siriana di Alessandro* è stata curata da Budge, Ernest A.W., *The History of Alexander the Great. Being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes, Edited from Five Manuscripts with an English Translation and Notes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1889. Per la *Sibilla Tiburtina* vd. sopra, nota 294.

⁸⁵⁶ Cfr. Conterno, Maria, “«L'abominio della desolazione nel luogo santo»: l'ingresso di 'Umar I a Gerusalemme nella Cronografia di Teofane il Confessore e in tre cronache siriane», in *Luoghi del desiderio: Gerusalemme medievale* (Quaderni di storia religiosa), Verona: Cierre Edizioni, 2010, pp. 9-24, sopratt. p. 17, nota 24. Sull'evoluzione del

Esiste però una tradizione legata all'imperatore Eraclio e al ritorno della vera croce a Gerusalemme tra il 628 e il 630, dopo che questa era stata sottratta dai persiani nel 614. Secondo la settantesima omelia di Rabano Mauro (780-856), nota come *Reversio sanctae atque gloriosissimae crucis Domini nostri Jesu Christi*, il corteo trionfale preceduto da Eraclio giunse dal Monte degli Ulivi alla porta orientale, la quale a quel tempo conduceva direttamente alla spianata del Tempio. La porta però venne bloccata da un muro di pietre sceso miracolosamente dal cielo, dove apparve una croce luminosa. Un angelo avvertì Eraclio che egli non poteva entrare in un luogo tanto santo con tutte le sue insegne regali, ma che avrebbe dovuto seguire l'esempio di Gesù, il quale era arrivato in città cavalcando umilmente un asino. Allora Eraclio si spogliò delle vesti regali e della corona e, a piedi nudi, oltrepassò la porta miracolosamente riapertasi⁸⁵⁷.

Questa tradizione è quasi certamente legata alla festa della restaurazione della croce, che cadeva il 14 settembre e che fu istituita a Costantinopoli nel VII secolo. La festa fu poi adottata a Roma da papa Sergio (687-701) e divenne molto popolare in Occidente. Nei libri liturgici per la celebrazione venne inclusa l'omelia di Rabano Mauro, come attesta il *Sacramentario di Mont Saint-Michel*, databile al 1060 ca., in cui il testo, rielaborato, è anche accompagnato da miniature evocative⁸⁵⁸. È quindi evidente che la leggenda dell'ingresso miracoloso di Eraclio a Gerusalemme ebbe larga eco per buona parte del Medioevo.

Vi sono diversi elementi di interesse in questo racconto. In primo luogo, la leggenda dell'Ultimo Imperatore, se non esplicita, è qui almeno presente in sottofondo: il sovrano vittorioso sui nemici della fede entra a Gerusalemme togliendosi le vesti e il diadema, riconoscendo così di non essere lui il vero titolare della regalità e, in un certo senso, mettendo il suo potere nelle mani della divinità. In secondo luogo, benché non si parli direttamente della Rocca della Fondazione, è comunque importante notare come la Spianata riacquisti una qualche centralità, perduta ai tempi dell'edificazione della basilica del Santo Sepolcro⁸⁵⁹. A tutto questo si aggiunge il fatto che la figura di Eraclio subì, soprattutto nel periodo delle crociate, un revival come prototipo dell'imperatore cristiano che sconfigge i nemici della fede e riporta la reliquia della vera croce a Gerusalemme⁸⁶⁰.

posto che occupò Gerusalemme nel pensiero religioso cristiano tra l'antichità e il periodo delle prime crociate, si veda Praver (1980).

⁸⁵⁷ *Beati Rabani Mauri: Opera Omnia. Homilia LXX*, PL 110, coll. 131-134. Per ulteriori rimandi, vd. Baert, Barbara, *A Heritage of Holy Wood: The Legend of the True Cross in the Text and Image*, Boston: Brill, 2004, pp. 140-141; Potestà (2014:44, n. 23).

⁸⁵⁸ New York, Pierpont Morgan Library, ms. M.641, f. 155v. Cfr. Baert (2004:142-144). Vd. anche Id., "Héraclius, l'exaltation de la Croix et le Mont-Saint-Michel au XIe s.: Une lecture attentive du ms. 641 de la Pierport Morgan Library à New York", in *Cahiers de civilisation médiévale, Xe-XIIIe siècles* 51 (2008), pp. 3-20. Va notato che nelle miniature di questo ms. l'imperatore Eraclio non indossa la corona. Questo elemento è stato letto da Baert (*ibidem*, p. 19) come un invito ai sovrani a esercitare l'umiltà.

⁸⁵⁹ Vd. Schein, Sylvia, "Between Mount Moria and the Holy Sepulchre: The Changing Traditions of the Temple Mount in the Central Middle Ages", in *Traditio* 40 (1984), pp. 175-195, qui pp. 175-176.

⁸⁶⁰ Vd. Baert (2004:164.176).

La Spianata del Tempio, assieme all'intera Gerusalemme⁸⁶¹, riacquistò quindi importanza nel contesto della conquista crociata di Gerusalemme nel 1099: la moschea di al-Aqsa, ribattezzata *Templum Salomonis*, divenne dapprima il palazzo reale, in cui si insediarono i primi dominatori crociati di Gerusalemme, ossia Goffredo di Buglione (1099-1100), Baldovino I (1100-1118) e Baldovino II (1118-1131), e in seguito divenne la sede dell'ordine monastico-militare che dal *Templum* prese il nome: i Templari⁸⁶². Ancora più rilevante per il nostro discorso è il ruolo centrale che tornò a ricoprire, anche dal punto di vista cristiano, la Cupola della Roccia, la quale venne ribattezzata *Templum Domini*⁸⁶³. La Roccia venne ricoperta da una lastra di marmo e divenne un altare sormontato da una croce⁸⁶⁴. Cosa ancora più importante, l'incoronazione dei re di Gerusalemme avveniva nella chiesa del Santo Sepolcro, ma poi essi si recavano in processione al *Templum Domini*, dove posavano la corona sull'altare su cui Gesù era stato presentato a Simeone (Lc 2,22-39)⁸⁶⁵. L'azione in sé appare ovviamente spogliata di ogni contenuto escatologico, dato che la cerimonia di incoronazione era evidentemente elaborata in modo da confermare e consolidare il potere dei nuovi sovrani, ma vi si può comunque leggere una reminiscenza della leggenda dell'Ultimo Imperatore, nella misura in cui i sovrani riconoscevano il dominio di Dio sul mondo e ponevano quindi la corona sull'altare del suo tempio⁸⁶⁶.

La rilevanza dell'altare costruito sopra la Roccia come luogo escatologico di deposizione delle insegne regali tornò ad essere centrale nel *Ludus de Antichristo*, un dramma

⁸⁶¹ Si veda ancora Praver (1980:739-795) per una discussione sulla riacquistata centralità della Città Santa agli occhi dei cristiani tra XI e XII secolo, nonché sulla dialettica tra Gerusalemme terrestre e Gerusalemme celeste.

⁸⁶² Vd. Schein (1984:180 e segg.).

⁸⁶³ Vd. Schein (1984:181). Non tutte le fonti, comunque, sono concordi nella lettura positiva che fu data inizialmente alla Cupola della Roccia. Ad esempio, le *Gesta Tancredi in expeditione Hierosolomytana*, scritte da Raul di Caen tra il 1112 e il 1118, raccontano che Tancredi (uno dei comandanti della prima crociata), arrivato sulla Spianata del Tempio in seguito alla conquista di Gerusalemme, trovò nella Cupola della Roccia una statua di Muhammad, che venne interpretato come il primo Anticristo. Poiché è impossibile che vi fosse realmente una statua simile in quel luogo, a causa soprattutto della tendenza aniconica dei musulmani, Micalina di Cesare ("The eschatological meaning of the Templum Domini (The Dome of the Rock) in Jerusalem", in *Aevum* 88.2 (2014), pp. 311-329) suppone che questo racconto nasconda un preciso significato. La studiosa dimostra come i crociati, in base ai testi in loro possesso, si aspettassero che sulla Spianata del Tempio non vi fosse alcun edificio. Sulla base però di alcune profezie escatologiche, come il *De ortu et tempore Antichristi* di Adso da Montier-en-Der, essi ritenevano che il Tempio sarebbe stato ricostruito dall'Anticristo prima della fine dei tempi. Di fronte, quindi, a una costruzione come la Cupola della Roccia, fu per loro automatico associare quell'edificio all'opera dell'Anticristo Muhammad, venuto in passato a fondare una setta cristiana ostile all'ortodossia, ossia l'islam. Il nemico dei cristiani, quindi, sarebbe stato effigiato con una statua prefigurata dal profeta Daniele come l'"abominio della desolazione" (Dn 12,11). Su questo punto si veda anche Conterno (2010:9-24).

⁸⁶⁴ Schein (1984:184).

⁸⁶⁵ Vd. *Livre de Jean d'Ibelin*, in RHC Lois, vol. 1, p. 31. Giovanni di Ibelin (1215-1266) parla esplicitamente dell'offerta della corona sull'altare del Templum Domini su cui la tradizione voleva che Cristo fosse stato presentato. Poi la processione proseguiva al Templum Salomonis, la sede dell'ordine dei templari. L'altare in questione è da identificare con quello realizzato sopra la Roccia. Vd. Schein (*ibidem*); Blair Moore, Kathryn, *Architecture of the Christian Holy Land: Reception from Late Antiquity through the Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 86; Id., "The Dome of the Rock through the Centuries", in Khan, Hasan-Uddi; Blair Moore, Kathryn (eds.), *The Religious Architecture of Islam. Volume 1: Asia and Australia*, Turnhout: Brepols, 2021, pp. 109-123, qui pp. 116-117.

⁸⁶⁶ Per Schein (*ibidem*), la cerimonia in questione faceva comunque riferimento alla presentazione di Gesù al Tempio (Lc 2,22-39). Oltre a ciò, ritengo qui riecheggi la leggenda dell'Ultimo Imperatore.

religioso composto verso il 1160 alla corte di Federico I Barbarossa e pensato per essere messo in scena⁸⁶⁷. Il testo tratta dell'imperatore germanico che acquisisce il dominio su tutto il mondo, sconfigge il re di Francia e sottomette alla sua obbedienza il re dei greci e quello di Gerusalemme. In seguito, il re di Babilonia attacca Gerusalemme, ma viene sconfitto dall'imperatore, che qui depone la sua corona sull'altare del Tempio. Poi il sovrano torna a regnare sulla Germania⁸⁶⁸, mentre a Gerusalemme compare l'Anticristo, che inganna tutti con i suoi miracoli e soggioga anche i re di Francia e di Gerusalemme. Quest'ultimo viene deposto e l'Anticristo è incoronato. Gli ebrei, caduti anch'essi inizialmente nell'inganno del nemico dei tempi finali, vengono poi convinti da Enoch ed Elia di essersi sbagliati. I due profeti vengono uccisi dall'Anticristo, che a sua volta viene sconfitto da Gesù, ritornato nella gloria. Lo schema che qui si presenta ricalca quindi quello delle maggiori tradizioni escatologiche medievali, come l'aggiunta dell'elemento della deposizione delle insegne regali sull'altare del Tempio – che, come si è visto, era stato costruito dai crociati sopra la Rocca della Fondazione.

È possibile, a questo punto, ipotizzare che la tradizione dell'entrata del re di Edom, e quindi dei cristiani, a Gerusalemme e della deposizione delle insegne regali sulla Spianata o comunque nelle vicinanze, si sia sviluppata in Occidente, come testimoniato da Rabano Mauro e, in seguito, dal *Ludus de Antichristo*, e che sia arrivata in Palestina e nel Vicino Oriente durante le crociate, ossia nel momento di contatto più stretto tra il mondo latino e quello orientale. Questa tradizione avrebbe qui trovato una sua applicazione, anche se evidentemente spogliata della sua componente escatologica, nella cerimonia di incoronazione dei re di Gerusalemme, che per l'appunto si concludeva con la deposizione della corona sull'altare nel *Templum Domini*. Da parte ebraica, la leggenda dell'Ultimo Imperatore si sarebbe fusa con l'attesa escatologica di un momento in cui il re di Edom – una sorta di Eraclio redivivo incarnato dai sovrani crociati – avrebbe riguadagnato il dominio su Gerusalemme per essere poi sconfitto e ucciso dal Messia ben Yosef. La conferma che quel momento era giunto doveva essere arrivata nel momento in cui gli ebrei di Palestina e delle terre vicine erano venuti che il re di Edom si recava alla Rocca della Fondazione per posarvi le sue insegne regali, atto probabilmente considerato tanto più blasfemo se si tiene conto dell'appropriazione indebita di un luogo così importante per gli ebrei come la Spianata del Tempio. Questo divenne quindi il luogo più adatto per mettere in atto gli accadimenti escatologici e far intervenire il Messia ben

⁸⁶⁷ Per un'introduzione e una traduzione in inglese dei passi più rilevanti dei testi, vd. McGinn (1979:117-121). Cfr. anche Schein (1984:190); Bisanti, Armando, "Il *Ludus de Antichristo* fra politica ed escatologia", in Bourgain, Pascale; Tilliette, Jean-Yves (eds.), *Le Sens du Temps – The Sense of Time*, Genève: Librairie Droz, 2017, pp. 465-481. Il testo del *Ludus* è stato tradotto anche in italiano. Vd. Piacenti, Stefano (cur.), *Anonimo del XII secolo. Il dramma dell'Anticristo / Ludus de Antichristo*, Rimini: Il Cerchio, 2009.

⁸⁶⁸ Per un tentativo di spiegazione dell'origine di questo elemento, che di discosta dalla leggenda dell'Ultimo Imperatore nella misura in cui quest'ultimo non muore dopo aver consegnato il suo regno delle mani di Dio, si veda Alexander (1978:3, n. 7).

Yosef, chiamato a riappropriarsi di un luogo centrale per gli ebrei.

Se questa teoria fosse confermata, vi sarebbe una nuova prova a sostegno dell'origine dei *Segni di R. Šim'on b. Yoḥa'i* nel periodo delle crociate, o perlomeno della loro riplasmazione e riutilizzo in quell'epoca come mezzo ermeneutico per interpretare tali accadimenti. Arthur Marmorstein, il primo a concentrarsi su questo testo⁸⁶⁹, ne aveva attribuito la composizione tra gli anni 628 e 638 e.v., ossia nel periodo della riconquista bizantina di Gerusalemme, caduta precedentemente nelle mani dei persiani. Per avvalorare la sua tesi, Marmorstein aveva ipotizzato che gli ismaeliti, ai quali si fa riferimento nel testo, andassero identificati appunto con i persiani, invece che con i musulmani. Questa teoria non appare però convincente. Robert G. Hoyland, pur affermando che “one must bear in mind that this composition is an exercise in eschatology and need not have any anchor in history”, affermò che, se fosse proprio necessario datare il testo, l'unico periodo plausibile sarebbe il tardo XI secolo, perché fu solo in quell'occasione che i musulmani fuggirono da Gerusalemme davanti all'avanzata dei romani (ossia dei cristiani)⁸⁷⁰. Ad ogni modo, se anche il testo fosse stato composto nel VII secolo, ritengo rilevante che fu copiato anche nel corso dei secoli successivi, e che una testimonianza manoscritta fu trovata nella Genizah del Cairo. Questo dimostra che il testo doveva avere una qualche validità ancora a partire dal secolo XI, e forse proprio in corrispondenza del fenomeno delle crociate. Il ragionamento portato avanti finora lascia infatti presumere che questa versione dei *Segni* venisse oltretutto elaborata nel Vicino Oriente tra XII e XIII secolo, come sembra suggerire il riferimento alla leggenda dell'Ultimo Imperatore cristiano, verosimilmente identificato con uno o più sovrani crociati.

Un altro ragionamento che può essere portato avanti sul testo dei *Segni di R. Šim'on b. Yoḥa'i*, ma questa volta dal testimone della Bodleian Library di Oxford⁸⁷¹, muove dal settimo segno, in cui si parla del re di Edom che giunge a Gerusalemme e mette in fuga gli ismaeliti verso lo Yemen, dove essi radunano un esercito guidato da Maṣṣūr⁸⁷². Va detto innanzitutto che è forse inutile cercare un riferimento storico per Maṣṣūr, il quale, stando a Cook, è più un titolo di sapore messianico nell'apocalittica islamica che un personaggio vero e proprio⁸⁷³.

Ad ogni modo, secondo Shachar⁸⁷⁴, se la scena descritta nei *Segni* del manoscritto della Genizah, in cui il re di Edom depone la sua corona sulla Rocca della Fondazione, deriva dalla conquista di Eraclio nel 628 e.v.⁸⁷⁵, i *Segni* della Bodleian Library avrebbero corretto questo racconto,

⁸⁶⁹ Marmorstein (1906).

⁸⁷⁰ Hoyland (1997:317-318).

⁸⁷¹ Ms. Opp. 4° 140. Vd. sotto, pp. 339-347.

⁸⁷² Va detto che nel manoscritto edito da Marmorstein questa parte è invece lacunosa.

⁸⁷³ Maṣṣūr significa infatti “il vincitore”. Vd. Cook (2002:144-145). Secondo lo studioso, il califfo abbaside al-Manṣūr (714-775 e.v.) assunse questo nome per porsi in una prospettiva messianica.

⁸⁷⁴ Shachar (2021:149.156-157).

⁸⁷⁵ Il riferimento qui potrebbe essere alla leggenda della restaurazione della croce riportata sopra (p. 181).

affermando che sarebbe stato Maṣṣur a conquistare Gerusalemme e a posare la corona. Tale modifica – sempre secondo Shachar – sarebbe avvenuta per fare riferimento alla conquista di Saladino, interpretato come una figura messianica e quindi nominato Maṣṣur nel manoscritto.

Questa ricostruzione, tuttavia, presenta un problema di fondo. È vero che il testo della Bodleian, a differenza di quello della Genizah pubblicato da Marmorstein, non afferma chiaramente che Maṣṣur morirà e che il re di Edom sarà vittorioso. È vero, inoltre, che non si comprende quale sia il soggetto che si reca a posare la corona. Ma è altrettanto vero che, poco oltre, si dice che Neḥemyah ben Ḥuši'el ucciderà il re di Edom e indosserà la corona che quest'ultimo aveva portato. Non vi è quindi alcun modo di supporre che sarebbe stato Maṣṣur, l'ipotetico Saladino, ad adempiere alla sua missione messianica e a posare la sua corona sulla Roccia della Fondazione.

Tornando in conclusione alla leggenda dell'Ultimo Imperatore e della sua influenza sui testi escatologici medievali ebraici, sorge una domanda: come mai non ve n'è alcun accenno nei testi che compongono il ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i, se anche questi raggiunsero la forma che noi oggi conosciamo proprio nel periodo delle crociate? Forse la risposta sta nel fatto che questi prodotti letterari rappresentano innanzitutto delle evoluzioni dei *Segreti*, che non riportano la tradizione del sovrano di Edom che si reca a Gerusalemme. È pur vero che la *Preghiera*, più degli altri testi, mostra anche molti tratti in comune con i testi che potremmo definire “dei dieci segni”, tra cui i *Segni di R. Šim'on b. Yoḥa'i*, in particolare per quanto riguarda la descrizione di Armilos e delle sue azioni. Mi sembra, però, che la *Preghiera* possa più di tutto essere messa in parallelo con gli *'Otot ha-Mašiah*, che non riportano il tema della deposizione della corona sulla Roccia. Ciò non toglie che anche la maggior parte dei testi che compongono il ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i – in particolare l'omelia di Urbach, che trovò spazio poi anche nella *Preghiera* e nell'*Ordine dei segni* – venissero probabilmente composti nel Vicino Oriente nel XIII secolo.

5.3 L'invasione mongola

Oltre alle crociate in senso stretto, abbiamo altri indizi che portano a ritenere che i testi che stiamo trattando si originarono nel contesto palestinese posteriore al XII secolo. In particolare, alcuni scritti potrebbero recare traccia dell'invasione mongola del Vicino e Medio Oriente nel XIII secolo.

Nel 1219, un popolo di guerrieri nomadi si affacciò sulla scena mediorientale, attaccando e distruggendo l'impero corasmio. I mongoli, un gruppo etnico che comprendeva al suo interno varie tribù riunitesi sotto il comando di Gengis Khan, in pochi anni avevano creato un impero in rapida espansione. Partiti dalle steppe a nord della Cina, dal 1211-1212 avevano conquistato i territori

circostanti e si erano quindi mossi verso l'Asia centrale. Il primo autore musulmano a riferire dell'avanzata mongola, il curdo Ibn al-Athir (1160-1233), rimase impressionato dalla rapidità della loro espansione e dalla devastazione che essa arrecava. Scrivendo in quel 1219, egli inizialmente ritenne che i mongoli fossero stati ingaggiati dagli Abbasidi per sottomettere l'impero corasmio ribelle. L'autore, però, non visse abbastanza per vedere la distruzione di Baghdad, capitale degli Abbasidi, nel 1258⁸⁷⁶.

L'invasione mongola del medio e vicino oriente iniziò proprio mentre le armate cristiane della quinta crociata ponevano la città egiziana di Damietta sotto assedio. In quell'occasione, come si è visto, furono messi in circolazione alcuni testi escatologici⁸⁷⁷. Tra questi ne figurava uno – noto poi come *Relatio de Davide* – in cui i mongoli venivano accomunati al prete Gianni, il leggendario sovrano cristiano, padrone di un favoloso regno in Oriente, che alla fine del XII secolo aveva inviato una lettera al papa e alle cancellerie europee per rivelare che sarebbe giunto in aiuto degli eserciti cristiani⁸⁷⁸. Ben presto, tuttavia, ci si rese conto che i mongoli non erano affatto venuti per sostenere i franchi nella loro secolare lotta contro i saraceni. Anzi: queste genti nomadi iniziarono ad attaccare anche i territori cristiani, a partire da quelli dell'Europa orientale. Già nel concilio di Lione del 1245, un certo arcivescovo Pietro, proveniente dalla Rus', informò i chierici lì riuniti che un popolo feroce e implacabile aveva iniziato a seminare il terrore nella sua terra. Le parole che il prelado usò venivano direttamente dall'*Apocalisse dello Pseudo-Methodio*: i mongoli, o tartari, altro non erano che i popoli di Gog e Magog, rinchiusi da Alessandro Magno millenni prima e ora liberati alle soglie dell'*eschaton*⁸⁷⁹. Iniziò anche a diffondersi la teoria secondo la quale costoro fossero i discendenti delle dieci tribù di Israele, perdute sin dal tempo della conquista assira del regno del nord nell'VIII secolo a.e.v., e che quindi fossero ebrei⁸⁸⁰. Da parte ebraica, in effetti, vi era la stessa aspettativa, anche se di segno opposto rispetto a quella cristiana: alcuni ebrei si convinsero che quelle genti fossero arrivate per liberarli dal giogo sia di Edom che di Ismaele⁸⁸¹.

⁸⁷⁶ Vd. Jackson, Peter, *The Mongols and the Islamic World: From Conquest to Conversion*, New Haven and London: Yale University Press, 2017, pp. 16-18. Vd. anche Riley-Smith (2017 [1987]:299-300).

⁸⁷⁷ Vd. sopra, p. 77.

⁸⁷⁸ Vd. Aigle, Denise, *The Mongol Empire Between Myth and Reality: Studies in Anthropological History*, Leiden; Boston: Brill, 2015, qui pp. 49-50.

⁸⁷⁹ Vd. Veselov, Fedor N., "Omens of the Apocalypse: The First Rus' Encounter with the Mongols through the Prism of the Medieval Mind", in Maiorov, Alexander V.; Hautala, Roman (eds.), *The Routledge Handbook of the Mongols and Central-Eastern Europe*, London; New York: Routledge, 2021, pp. 15-35.

⁸⁸⁰ Vd. soprattutto la sezione della *Angli historia maior* di Matteo di Parigi (ca. 1195-1259) pubblicata in Gow (1995:320). Mošeh ben Avraham, nel suo *Livre* (composto nel 1244), rispose a questa credenza cristiana, affermando chiaramente che i tartari erano discendenti degli alani, a loro volta connessi a Ifafet e alle popolazioni da lui derivate, che facevano parte delle schiere di Gog e Magog. Le dieci tribù ebraiche, per contro, nulla avevano a vedere con questa etnia. Per un'introduzione al *Livre* e una discussione sulla percezione dell'invasione mongola da parte di Mošeh ben Avraham, vd. Rachetta, Maria Teresa, "Paris 1244: The Jews, the Christians, and the Tartars. The *Livre* of Moses ben Abraham, a little-known case of Jewish apologetics in medieval French", in *Medium Ævum* 89.2 (2020), pp. 244-266.

⁸⁸¹ Quanto segue si basa su Idel, Moshe, "The Chained Messiah: The Taming of the Apocalyptic Complex in Jewish Mystical Eschatology", in Al-Bagdadi, Nadia et. l, *Apocalyptic Complex: Perspectives, History, Persistence*, Central

Nel 1260, il poeta catalano R. Mešullam ben Šelomoh compose una poesia in cui testimoniava da un lato il terrore che i mongoli suscitavano nei cristiani, e dall'altro le speranze escatologiche che essi avevano riacceso nella popolazione ebraica. R. Mešullam, infatti, riteneva i mongoli i discendenti delle dieci tribù perdute, e si diceva convinto che la riunione degli esiliati, l'arrivo del Messia davidico e la ricostruzione del Tempio fossero imminenti⁸⁸². Anche lo *Zohar* (II, 32a) include un'apocalisse che tratta degli scontri tra Edom, Ismaele e una terza nazione giunta dagli estremi confini del mondo per combattere le altre due⁸⁸³.

Un'altra importante testimonianza ci è fornita da R. Avraham Abulafia (1240-1291), un qabbalista convinto non solo di possedere doti profetiche, ma di essere lui stesso il Messia. Fu anche autore di un importante testo apocalittico, il *Sefer ha-'Ot*, completato nel 1288, in cui, nella descrizione di battaglie escatologiche fra tre regni – che Moshe Idel identifica con i musulmani, i cristiani e i mongoli –, condivise la sua convinzione che questi ultimi fossero le dieci tribù. Modificando la realtà storica, in cui furono i mamelucchi a sconfiggere i mongoli nella battaglia di 'Ayn Jalut nel 1260, R. Avraham disegnò uno scenario in cui i musulmani, che avevano sconfitto i cristiani, venivano a loro volta sconfitti dai mongoli, per lasciare così spazio all'arrivo di un quarto re, Israele, e a una figura angelica, il Messia⁸⁸⁴.

Oltre all'identificazione dei mongoli con le perdute dieci tribù, secondo Grossman, viste le lotte tra musulmani, cristiani e mongoli che colpirono duramente soprattutto Gerusalemme e causarono devastazioni, molti ebrei in Europa credettero di essere gli unici adatti a ricostruire la terra di Israele in maniera permanente⁸⁸⁵. Tuttavia, è possibile che l'invasione mongola del Vicino Oriente provocasse un certo sgomento anche tra gli ebrei, tanto da lasciare una traccia di tutt'altro tenore in alcuni testi escatologici. Infatti, secondo alcuni studiosi, accenni agli attacchi dei mongoli sarebbero individuabili nella *Preghiera di R. Šim'on b. Yoħa'i* (e, di conseguenza, nella sezione parallela dell'*Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia*):

“In quel giorno il Signore farà un fischio alle mosche” (Is 7,18). Il Santo, benedetto Egli sia, farà un segnale “alle api che si trovano in Assiria” (Is 7,18) ed essi faranno guerra contro gli aškenaziti, e il primo re che li guida e (li) fa uscire (è colui) che si era ribellato contro i loro signori, come è detto: “Così dice il Signore [...] a colui che è disprezzato, rifiutato dalle nazioni, schiavo dei potenti” (Is 49,7). E chi è lo “schiavo dei potenti”? Disse: “Sono i figli di Canaan, i più ripugnanti tra tutti i popoli”. A proposito dello “schiavo dei potenti”, ci sarà uno schiavo di potenti che si ribellerà contro i suoi padroni, ed altri uomini si raccoglieranno attorno a lui.

European University Press, 2018, pp. 77-113.

⁸⁸² Vd. Idel (2018:82) per una traduzione inglese della poesia di R. Mešullam e per i rimandi bibliografici.

⁸⁸³ Idel (*ibidem*, p. 83).

⁸⁸⁴ Idel (*ibidem*, pp. 84-88). Per una traduzione del testo di Avraham Abulafia in inglese, vd. Patai (1988 [1979]:178-180).

⁸⁸⁵ Grossman (2003:375).

Con loro si raduneranno gli uomini che si erano ribellati contro i loro padroni, e faranno guerra contro i figli di Ismaele, uccideranno i loro guerrieri e prenderanno possesso delle loro ricchezze e dei loro beni. Essi sono uomini tra i più orripilanti, vestono di nero, vengono da oriente. Essi sono crudeli e impetuosi, come è detto: “Ecco, io faccio sorgere contro i caldei, popolo feroce e impetuoso” (Ab 1,6)⁸⁸⁶, e tutti sono cavalieri, com'è detto: “cavalieri incalzanti” (Na 3,3), e verranno da una terra lontana per prendere possesso delle dimore che non sono loro, e saliranno sugli alti monti. (Con) questo (si intende) il monte alto di Israele, e smantelleranno il tempio, spegneranno le candele e scardineranno le porte.⁸⁸⁷

Heinrich Graetz individuò nella menzione dei cananei/caldei, genti orripilanti venute da oriente per devastare Gerusalemme, un riferimento all'invasione mongola del 1258-60. Lo studioso si servì di questa informazione per datare la *Preghiera* al periodo immediatamente successivo alla calata dei mongoli⁸⁸⁸. Va comunque detto che l'attacco mongolo di Gerusalemme non fu di certo un evento di portata epocale. Poche fonti vi fanno riferimento, e nessuna di esse si concentra sui dettagli⁸⁸⁹. L'unica testimonianza di qualche interesse sembra arrivare da Naḥmanide, il quale, in una lettera inviata al figlio Naḥman, confermò sì l'avanzata mongola su Gerusalemme, ma ancor più si concentrò sulla devastazione provocata alla Città Santa a seguito della sua conquista da parte dei mamelucchi:

Grande è l'abbandono e grande è la desolazione; in poche parole: quanto più un luogo è sacro, tanto maggiore è la devastazione! Gerusalemme molto più di ogni altro luogo, la Giudea più della Galilea. Ma nonostante una così grande devastazione, essa resta la città santa. I suoi abitanti sono circa duemila e i cristiani che vivono in essa circa trecento, scampati dalla spada del sultano. In essa non ci sono ebrei (lett. Israele), poiché da quando giunsero i Tartari sono fuggiti di là, mentre alcuni di essi sono stati uccisi dalla loro spada. Ci sono solo due fratelli, tintori di professione, che acquistano il materiale per tingere dal governatore; presso di loro si radunano alcune persone fino a raggiungere il numero di 10 richiesto per il *minyān* e pregano nella loro casa durante i sabati.⁸⁹⁰

È quindi possibile che nella *Preghiera* riecheggi più il senso di desolazione causato dalla presa

⁸⁸⁶ Curiosamente, questo stesso *prooftext* (Ab 1,6) viene utilizzato anche nella *Cronaca di Šelomoh bar Šimšon* per riferirsi ai crociati. Vd. Haverkamp (2005:249) e la mia traduzione sotto, p. 387.

⁸⁸⁷ Traduzione mia dall'ebraico di Jelinek (1857:120). Vd. il testo completo e i commenti nella seconda parte di questo lavoro. Vd. anche la sezione parallela nell'*Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia*.

⁸⁸⁸ Graetz, Heinrich, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Vol. 7: Geschichte der Juden von Maimuni's Tod (1205) bis zur Verbannung der Juden aus Spanien und Portugal*, Leipzig, 1873, pp. 449-451. Graetz individuò una menzione di questo evento storico anche nella terza parte dei *Segreti*, in cui compare l'"abominevole" nazione dei figli di Canaan, benché, probabilmente, questo testo risalga, almeno nel suo nucleo essenziale, all'VIII secolo. Graetz spiegò questa incongruenza ipotizzando che la sezione dei *Segreti* in questione fosse un'aggiunta successiva, forse basata sulla *Preghiera* stessa. Vd. anche Lewis (1950:309-310).

⁸⁸⁹ Cfr. Jackson, Peter, "The Crisis in the Holy Land in 1260", in *The English Historical Review* 95.376 (1980), pp. 481-513, qui p. 485, n. 6.

⁸⁹⁰ Traduzione di Perani in Idel; Perani (2020 [1998]:130-131). Vd. anche Ashtor-Straus, Eliyyahu, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, Berkley; Los Angeles; London: University of California Press, 1976, p. 290.

mamelucca della città, piuttosto che da quella (probabilmente effimera) dei mongoli.

Ad ogni modo, Fritz Baer si oppose all'ipotesi di Graetz e, quindi, a ogni datazione della *Preghiera* al XIII secolo, rilevando come i riferimenti nel testo fossero essenzialmente alle crociate, e che quella che Graetz aveva riconosciuto come una descrizione dei mongoli si trovasse in realtà, oltre che nei *Segreti*, anche in antiche apocalissi bizantine (senza tuttavia specificare quali)⁸⁹¹. Anche Moses Buttenwieser si aggiunse alle critiche all'ipotesi di Graetz, poiché il passaggio in cui si farebbe accenno all'invasione mongola

occurs in the middle of the historical retrospect, and not in the description of the events immediately preceding the end. In this part of the apocalypse the reference is solely to the crusades, and could hardly be plainer.⁸⁹²

Un'asserzione di questo tipo deriva dall'ipotesi – formulata poi in maniera compiuta da Paul J. Alexander⁸⁹³ – che per datare un testo apocalittico-escatologico sia sufficiente individuare l'ultimo riferimento storico prima della descrizione dell'*eschaton* vero e proprio. In questo modo, secondo Buttenwieser, i cananei/caldei non possono rappresentare i mongoli, poiché la loro menzione non precede immediatamente l'inizio degli eventi ultimi (la venuta del Messia, la risurrezione dei morti ecc.). Tuttavia, nella letteratura apocalittico-escatologica, i riferimenti ai fatti storici, sempre esposti in maniera allusiva e nebulosa, non seguono necessariamente un ordine redazionale che corrisponde a quello cronologico. Ad esempio, come si è visto, nella *Preghiera* stessa l'accenno alla presa crociata di Gerusalemme nel 1099 fu inserito nel bel mezzo di un discorso sulla conquista islamica della Palestina nel VII secolo, ed è infatti immediatamente seguito dalla menzione di Muḥammad come un profeta pazzo e posseduto da uno spirito⁸⁹⁴.

Ritornando alla descrizione dei cananei nella *Preghiera*, Joshua Praver individuò piuttosto nella sezione in questione un riferimento all'invasione della Palestina da parte dei turchi Selgiuchidi tra il 1071 e il 1073, pur ammettendo in nota che la descrizione ricorda quella che gli europei fecero dei mongoli⁸⁹⁵. Ritengo l'ipotesi di Praver verosimile. Tuttavia, poiché il manoscritto della *Preghiera* fu redatto nel XV secolo, e quelli dell'*Ordine dei segni* alla fine del XIII, non è da escludere che l'immagine del popolo orripilante e impetuoso sia stata riutilizzata nella seconda metà del Duecento proprio per riferirsi ai mongoli, in una riplasmazione letteraria molto frequente nella letteratura apocalittico-escatologica. La descrizione assolutamente negativa di queste genti porterebbe a ritenere

⁸⁹¹ Baer (1926:161, n. 6).

⁸⁹² Buttenwieser, Moses, *Outline of the Neo-Hebraic Apocalyptic Literature*, Cincinnati: Jennings & Pye, 1901, p. 41.

⁸⁹³ Alexander, Paul J., "Medieval Apocalypses as Historical Sources", in *The American Historical Review* 73.4 (1968), pp. 997-1018, qui p. 999.

⁸⁹⁴ Per ulteriori dubbi su questo metodo utilizzato per datare i testi apocalittico-escatologici, vd. Dan (1998:93, n. 56).

⁸⁹⁵ Praver (1988:6-8). Per le lotte tra Selgiuchidi e Fatimidi per il controllo della Palestina e di Gerusalemme, vd. sopra, p. 171.

che l'autore/redattore della *Preghiera* e dell'*Ordine dei segni* (o della loro fonte comune) avesse abbandonato l'idea che i mongoli fossero giunti ad aiutare Israele a liberare la loro terra e a permettere agli ebrei di insediarsi. Ciò, però, appare in contrasto con quanto ricostruito da Eliyyahu Ashtor-Strauss, il quale, studiando alcune fonti arabe sulla calata dei mongoli, rilevò che gli ebrei furono sostanzialmente risparmiati dal massacro di Baghdad, e in generale furono trattati meglio di altri nel contesto dell'invasione⁸⁹⁶. Ciò rafforza l'ipotesi che il *topos* dell'invasione delle “genti orripilanti, vestite di nero” si sia originata in un contesto altro rispetto a quello che riguardava i mongoli, e che sia poi stato riutilizzato nella *Preghiera* per riferirsi in maniera più generica a questo evento, forse anche confuso con la presa mamelucca di Gerusalemme. Infatti, nel testo si fa menzione degli aškenaziti⁸⁹⁷, che, come si è visto⁸⁹⁸, in altre fonti indicano i crociati. È quindi possibile che il contesto nel quale trovò spazio la menzione dei Selgiuchidi, poi erroneamente accomunati ai mongoli, fosse quello delle battaglie tra cristiani e musulmani per il controllo della Palestina nella seconda metà del XIII secolo.

Anche negli *'Otot ha-Mašiaḥ* si accenna a genti orripilanti venute dai confini del mondo che seminano il terrore anche tra gli ebrei:

Verranno genti dai confini del mondo, ed esse sono oltremodo orripilanti, e chiunque le vedrà morirà alla loro vista. Non dovranno (nemmeno) ingaggiare una guerra, dato che uccideranno tutti col loro terrore (che provocano). Ognuno di essi avrà due crani e sette occhi. Essi bruceranno come fuoco e saranno leggeri nella loro avanzata come gazzelle. In quell'ora Israele griderà dicendo: “Guai, guai!”. I piccoli di Israele saranno atterriti e ognuno andrà a nascondersi sotto suo padre e sotto sua madre, e diranno: “Guai, guai! Padre, che cosa faremo?”. E i loro padri risponderanno loro: “Ora noi ci avviciniamo alla redenzione di Israele!”⁸⁹⁹

La parola “orripilanti” (מכוערים) deriva dalla medesima radice di quella utilizzata anche nella *Preghiera* (כעורים), il che può far pensare a una interdipendenza testuale, anche se probabilmente non diretta. Va evidenziato, infatti, che tutta la parte finale della *Preghiera* può essere messa facilmente in parallelo con una sezione degli *'Otot ha-Mašiaḥ*. È tuttavia impossibile determinare quale testo (e in quale stadio dell'evoluzione letteraria) abbia influito sull'altro. Ad ogni modo, è interessante notare che, anche in questo caso, l'invasione di genti venute dagli estremi confini della terra sia interpretata in maniera totalmente negativa. Se si dovesse trattare realmente di una menzione dei mongoli, saremmo di fronte anche in questo caso a un ribaltamento totale delle speranze espresse da Mešullam

⁸⁹⁶ Ashtor-Strauss, Eliyyahu, “The Mongol Storm and the Jews”, in *Zion* 4.1 (1939), pp. 51-70.

⁸⁹⁷ Questo accenno è invece assente negli altri testi del ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i.

⁸⁹⁸ Vd. sopra, p. 116 e nota 505.

⁸⁹⁹ Traduzione mia dall'ebraico di Jellinek (1853 [vol. 2]:58-59). Vd. il testo ebraico e la traduzione completa sotto, pp. 311. 318.

ben Šelomoh e da Avraham Abulafia, che vedevano in questo popolo nomade una possibile salvezza per Israele.

A conclusione di questo capitolo è possibile affermare che il contesto storico e geografico in cui furono plasmati i testi escatologici che conosciamo (o, perlomeno, alcune loro versioni) fu quello del Vicino Oriente tra XII e XIII secolo. L'accuratezza geografica con cui vengono descritti gli scenari in cui si dipanano gli eventi ultimi fa propendere per la Palestina come luogo di composizione di questi prodotti letterari. Inoltre, gli stessi eventi descritti – in particolare la conquista cristiana di Gerusalemme, la battaglia di Acri e l'invasione mongola (oppure la conquista selgiuchide della Città Santa) – portano a pensare che gli autori/redattori delle sezioni dei testi in questione vissero in prima persona tutti questi accadimenti e li inserirono nei loro racconti escatologici, il più delle volte rielaborando antichi *topoi* letterari⁹⁰⁰.

⁹⁰⁰ Tornerò comunque sulla datazione dei testi e sui loro ambiti di circolazione nelle sezioni dedicate alle fonti.

6. Riplasmazioni letterarie e ideologiche nella letteratura escatologica ebraica medievale

Già nel 1986 Peter Schäfer si era interrogato su come rapportarsi nei confronti dei testi ebraici medievali. Innanzitutto, in cosa consistono i testi della letteratura rabbinica? Possono essere considerati come testi delimitati oppure come testi aperti? Si può parlare, in questi casi, di “Urtext”? I concetti di “redazione” e di “redazione finale” sono applicabili a questa produzione letteraria? Con queste domande, Schäfer metteva in discussione la possibilità di ricercare il “testo migliore” e persino di produrre un'edizione critica di un testo rabbinico medievale⁹⁰¹. La tesi principale dello studioso fu in seguito ripresa da Malachi Beit-Arié⁹⁰², il quale mise in luce come la copiatura dei testi non fosse affidata a istituzioni riconosciute socialmente, ma piuttosto ai singoli individui che necessitavano di quel preciso testo. Costoro, pertanto, lo facevano copiare da un copista di professione (*scribe*), oppure si cimentavano essi stessi nell'opera di copiatura. Soprattutto in quest'ultimo caso, l'operazione si tramutava in una vera e propria opera di riedizione del testo:

Copyists certainly did not view copying as mechanical reproduction, but as a critical editorial operation involving emendation, diagnostic conjecture, collation of different exemplars and even the incorporation of external relevant material and the copyist's own opinion. [...] Consequently, most of our Hebrew manuscripts present texts not only corrupted by the accumulation of involuntary copying errors, but also distorted by editorial or even redactional reconstruction, by contamination from different exemplars and versions, and by the deliberate integration of related texts.⁹⁰³

In questo modo, concluse Beit-Arié, le operazioni classiche con cui si affronta filologicamente un testo, quali la messa in relazione dei diversi testimoni, la realizzazione di uno *stemma codicum*, la ricostruzione di un archetipo e così via, non sono operabili nel caso dei testi ebraici medievali, a causa soprattutto della loro natura di “testi aperti” (*open texts*)⁹⁰⁴.

⁹⁰¹ Schäfer, Peter, “Research into Rabbinic Literature: An Attempt to Define the Status Quaestionis”, in *JJS* 37.2 (1986), pp. 139-152, sopratt. pp. 145-147.149-152. Sulle obiezioni mosse a Schäfer soprattutto da Chaim Milikowsky, si veda Barth, Lewis, “Is Every Medieval Hebrew Manuscript a New Composition? The Case of Pirké Rabbi Eliezer”, in Raphael, Marc Lee (ed.), *Agendas for the Study of Midrash in the Twenty- First Century*, Williamsburg: College of William and Mary, 1999, pp. 43-62, sopratt. nota 1. Vd. anche Capelli, Piero, “Sullo *status quaestionis* nella ricerca sulla «letteratura rabbinica»: Riflessioni metodologiche in margine ad una polemica recente”, in *Henoah* 13 (1991), pp. 349-363.

⁹⁰² Beit-Arié, Malachi, “Transmission of Texts by Scribes and Copyists: Unconscious and Critical Interferences”, in *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 75.3 (1993), pp. 33-52.

⁹⁰³ Beit-Arié (*ibidem*, pp. 50-51).

⁹⁰⁴ Vd. anche Id., “Publication and Reproduction of Literary Texts in Medieval Jewish Civilization: Jewish Scribality and Its Impact on the Texts Transmitted”, in Elman, Yaakov; Gershoni, Israel (ed.), *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion* (capitolo del libro), Yale University Press, 2000, pp. 226-248, sopratt. p. 37.

Questa problematica è tanto più valida per i testi apocalittici, sia medievali che antichi, non solo ebraici. Luca Arcari ha parlato dei resoconti visionari come di

veri e propri testi “viventi” (*living texts*), testi che risultano composti da un costante riadattamento, *in primis* di flussi memoriali ritenuti fondanti – quelli che il mediatore usa per verbalizzare la propria esperienza di contatto con il mondo altro –, e di successivi e ulteriori processi di rimessa per iscritto e trasmissione, e quindi di effettiva “testualizzazione” e/o “scritturalizzazione”⁹⁰⁵.

Se il processo di scritturalizzazione, come sostiene Arcari, consiste nella progressiva sacralizzazione di un testo in quanto ispirato direttamente da Dio, e quindi nel suo successivo inserimento in un canone più o meno fisso⁹⁰⁶, per la produzione escatologica medievale si può invece senz'altro parlare ancora di testualizzazione, il cui processo

implica l'emergere di figure autoriali poco o nulla autobiografiche e ampiamente figurative, per cui la loro sapienza si trova solo parzialmente registrata in un singolo testo; ciò implica la necessità di una trasmissione realmente orizzontale e poco o per nulla gerarchica.⁹⁰⁷

Questa riflessione ben si adatta ai testi considerati in questo lavoro, e specialmente alle uniche apocalissi vere e proprie, quelle che compongono il ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i, un corpus di scritti malleabile, fluido, e pertanto adattabile alle diverse situazioni di riutilizzo. La storia redazionale dei testi qui tradotti e analizzati è quindi estremamente complessa. Ogni scritto, così come è giusto fino a noi, appare il risultato di una collazione di frammenti di altri testi sovrapposti in più strati redazionali. Tutto questo rende molto difficile comprendere le intenzioni dei vari autori e redattori nel produrre testi di questo tipo. Tuttavia, attraverso un'analisi sinottica dei vari scritti, è possibile ricostruire un'evoluzione ipotetica in tal senso. Risulterà così chiaro non solo che vari temi e porzioni testuali erano soliti migrare da uno scritto all'altro, ma che i diversi (ipotetici) luoghi e tempi di composizione influirono in maniera sostanziale sullo scopo di questi prodotti letterari.

⁹⁰⁵ Arcari (2020:75). Lo studio di Arcari si concentra essenzialmente sui testi visionari ed apocalittici antichi, ma ritengo che molte delle sue riflessioni possano essere applicate anche alla produzione escatologica medievale. Arcari lega strettamente le visioni descritte in questo tipo di testi ad esperienze di natura psicotropa. Non ritengo che questo discorso possa valere anche per gli esempi medievali analizzati in questo lavoro, che tuttalpiù si rifanno a una tradizione testuale visionaria, senza che si possa parlare direttamente di esperienze psicotrope vissute dall'autore all'origine della tradizione testuale stessa. Se Arcari, infatti, parla sovente di “contatto diretto con l'oltremondo (vd. ad es. p. 67), nei testi escatologici da me considerati questo viene descritto raramente (solo, cioè, in alcuni esempi del ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i), e spesso si confonde con l'esegesi di alcuni versetti biblici. Ritornero sul problema della natura apocalittico-visionaria di questi testi nel capitolo dedicato al ciclo di scritti appena nominato.

⁹⁰⁶ Arcari (*ibidem*, pp. 97-100).

⁹⁰⁷ Arcari (*ibidem*, p. 99).

Il punto di partenza di questa discussione conclusiva riguarda i *Segreti di R. Šim'on b. Yoħa'i*. Benché i testimoni siano tutti piuttosto tardi, si tratta verosimilmente del testo più antico, almeno nella sua prima parte (I)⁹⁰⁸, poiché riporta evidenti menzioni di personaggi e avvenimenti riconducibili al tempo della conquista islamica della Palestina e del passaggio dal califfato omayyade a quello abbaside. La successione degli eventi è piuttosto chiara. L'arrivo dei musulmani, che metterà in moto gli eventi che condurranno allo svelamento del Messia, libererà Israele dal giogo degli edomiti, e vari re domineranno sulla terra. A quel punto spunterà il Messia ben Yosef, che però verrà sconfitto da Armilos, costringendo gli israeliti a rifugiarsi nel deserto, dove essi saranno soggetti a varie privazioni. Dopo questo periodo di penitenza e purificazione, il Signore farà sorgere il Messia ben David, il quale ucciderà Armilos, dando inizio a un'era di pace e prosperità che si concluderà con il giudizio finale. Il messaggio di questa parte dei *Segreti* è evidente: non è opportuno marciare in armi contro i nemici di Israele, come avevano fatto il Messia ben Yosef e i suoi seguaci, perché tutto si risolverà in una bruciante sconfitta e in un periodo di sofferenza. Sarà Dio a rivelare il Suo Messia, della stirpe di Davide, il quale darà inizio alla vera era messianica.

I *Segreti*, tuttavia, si compongono anche di una seconda parte (II)⁹⁰⁹, evidentemente slegata dalla prima e aggiunta verosimilmente in un secondo momento, forse sulla base di altri scritti come la *Preghiera di R. Šim'on b. Yoħa'i*, oppure di un testo escatologico oggi perduto. Ad ogni modo, pur con l'inserzione di questa sezione, il messaggio complessivo dei *Segreti* non cambia: sarà solo Dio a intervenire per salvare il suo popolo e a dare inizio all'era messianica.

Un intento simile si legge in un altro testo escatologico, la *Aggadat Mašiaħ*, incorporato dal rabbino salonichiotà Ṭuvviah ben Eli'ezer nel suo *Midraš Leqaħ Ṭov*⁹¹⁰. Dopo una settimana di anni caratterizzata da sconvolgimenti naturali ed eventi prodigiosi, sorgerà il Messia ben Yosef, che di nuovo condurrà gli israeliti a una conquista effimera di Gerusalemme. Infatti, la loro vittoria sarà presto vanificata da Gog e Magog, i quali uccideranno il condottiero, prima di essere a loro volta annientati da Dio stesso. Ciò non preserverà tuttavia gli israeliti da un periodo di sofferenza e purificazione nel deserto, durante il quale gli ebrei che dubiteranno del loro Dio verranno scacciati. Dopo di ciò, una serie di voci celesti incoraggerà Israele a marciare in armi contro Roma e a saccheggiarla. Nella città in rovina gli israeliti troveranno il Messia ben David, il quale ricondurrà tutti a Gerusalemme, dando inizio all'era messianica.

Un simile finale potrebbe far pensare che la *Aggadat Mašiaħ* inviti gli ebrei a prendere le armi e a ribellarsi contro i suoi dominatori, ma non è così. L'iniziativa bellica del Messia ben Yosef è destinata al fallimento, ed è solo Dio ad intervenire, prima per sconfiggere Gog e Magog, e poi per

⁹⁰⁸ Vd. sotto, pp. 212-218.

⁹⁰⁹ Vd. sotto, pp. 218-219.

⁹¹⁰ Vd. Crestani (2020).

guidare il suo popolo verso la conquista di Roma e di Gerusalemme.

Il terzo stadio di questa evoluzione testuale è rappresentato da una prima versione dell'*Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia*, versione testimoniata da alcuni frammenti incompleti rinvenuti nella Genizah del Cairo e databili forse al XII secolo⁹¹¹. Da quanto è possibile ricostruire, si tratta di una rielaborazione dei *Segreti di R. Šim'on b. Yoḥa'i*, del quale vengono conservati gli elementi salienti e il messaggio generale: di nuovo, una non troppo velata condanna dell'iniziativa bellica del Messia ben Yosef e un invito ad attendere che sia il Signore ad intervenire per redimere il popolo di Israele.

La situazione inizia a cambiare nel XIII secolo. Un discepolo di R. Yiṣḥaq ben R. Avraham scrive *le Omelie del re Messia e di Gog e Magog*, con le quali intende fornire una base ideologica e messianica all'emigrazione dei rabbini francesi e inglesi in Terrasanta all'inizio del Duecento⁹¹². In questo testo si afferma in maniera perentoria che il Messia comparirà solo in una terra di Israele purificata dalla presenza delle nazioni, e tale purificazione sarà possibile solo se un gruppo di giusti ebrei vi si stanzierà. Secondo Shachar, la comunità che si stabilì forse prima a Gerusalemme e infine ad Acri produsse una serie di testi in cui si elaborava una visione diversa del ruolo degli israeliti nei tempi ultimi: non più spettatori passivi delle battaglie fra nazioni, della comparsa del Messia davidico e della sconfitta dei nemici di Israele, ma strumenti attivi della rivendicazione della terra di Israele per gli ebrei in attesa dell'inizio dell'era messianica⁹¹³.

Il primo (probabile) frutto di questa nuova ideologia, a parte le *Omelie del re Messia*, è l'omelia di Urbach⁹¹⁴, un testo midrašico che, indagando Gen 33,14 e Abd 1,21, elabora in chiave escatologica alcuni avvenimenti legati agli scontri tra i vari protagonisti del Vicino Oriente nel corso del XIII secolo (crociati, bizantini, Ayyubidi, turchi, mongoli, mamelucchi). In questo contesto, l'anonimo autore dell'omelia riprende un tema già incontrato nella *Aggadat Mašiaḥ*, quello delle voci celesti che guidano Israele verso la conquista di Roma e di Gerusalemme. L'atmosfera generale, tuttavia, è ben diversa rispetto a quest'ultimo testo. Se nella *Aggadat Mašiaḥ* la riscossa di Israele avveniva dopo un periodo di sofferenze e privazioni causato dal fallimento dell'iniziativa del Messia ben Yosef, nell'omelia di Urbach tale figura messianica è del tutto assente, e l'accento viene così posto sulla vittoriosa capacità degli israeliti di portare la vendetta di Dio su coloro che da secoli li opprimono.

La cosiddetta omelia di Urbach venne utilizzata, nel corso del XIII secolo, per produrre una

⁹¹¹ Vd. sotto, pp. 286 e segg.

⁹¹² Per una trattazione del contesto storico del testo, vd. sopra, pp. 154 e segg. Per il testo stesso e la sua traduzione, vd. sotto, pp. 347 e segg.

⁹¹³ Shachar (2021:131).

⁹¹⁴ Vd. sotto, pp. 278 e segg.

nuova versione dell'*Ordine dei segni*, giunta a noi nei due manoscritti di Parma⁹¹⁵. Questo testo, nato come rielaborazione e attualizzazione dei *Segreti di R. Šim'on b. Yoḥa'i*, di cui conservava il messaggio volto ad una sorta di messianismo passivo, viene così stravolto dall'inserimento dell'*Omelia*, andandone a modificare non solo la struttura testuale, ma anche l'ideologia di fondo. Si viene così a creare un prodotto in cui convivono, in maniera piuttosto disomogenea, un'immagine eroica del popolo di Israele che si sceglie come capo un re della discendenza di Davide e marcia contro Roma, e un'immagine molto più dimessa degli ebrei, costretti a un periodo di sofferenze nel deserto a seguito della morte del Messia ben Yosef.

La contraddizione insita nell'*Ordine dei segni* continua ad affacciarsi anche in un nuovo prodotto letterario, la *Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i*⁹¹⁶. Non è chiaro se l'anonimo redattore di questo testo – che comunque è trådito in un manoscritto provenzale del XV secolo – abbia usato come base l'*Ordine dei segni* già modificato con l'inserzione dell'omelia di Urbach, oppure solo quest'ultima assieme ad una versione a noi non pervenuta dei *Segreti di R. Šim'on b. Yoḥa'i*, o altri testi ancora. Sta di fatto che la *Preghiera* mantiene l'immagine eroica di Israele (pur riportando solo una piccola parte della sezione delle voci celesti), eliminando però ogni riferimento al fallimento del Messia ben Yosef. Per meglio dire, questo Messia compare, anche se con il nome Neḥemyah ben Ḥuši'el, ma lui e i suoi guerrieri non vengono presentati come “uomini violenti” destinati a cadere, ma come fieri oppositori di Armilos, il malvagio re che pretende di farsi adorare come un Dio. La morte del Messia della discendenza di Giuseppe e dei suoi seguaci si configura come un vero e proprio martirio, non subito, ma scelto consapevolmente per evitare di rinnegare l'unicità del Dio di Israele. Anche in questo caso, comunque, Israele dovrà vivere un periodo di privazioni nel deserto, e la vittoria finale su Armilos sarà merito dell'intervento diretto del Signore.

La sezione finale della *Preghiera*, in cui si delinea lo scontro anche verbale con Armilos e la conseguente morte del Messia ben Yosef, si incontra quasi *verbatim* in un altro ciclo di testi, i *Segni del Messia*, forse il genere di testo escatologico più diffuso nel medioevo ebraico europeo, a partire almeno dal XIII secolo. In questi scritti, la prospettiva continua ad essere ambigua. Se gli atti bellici di Israele lasciano nuovamente il posto a una serie di persecuzioni perpetrate a danno degli ebrei, persecuzioni che rischiano di far crollare la loro fiducia in Dio e di condurli all'apostasia, torna però il concetto di martirio eroico del Messia ben Yosef e dei suoi seguaci, così come pure il periodo di privazioni nel deserto e la sconfitta di Armilos da parte del Signore.

Alla luce di questa panoramica sui testi principali della letteratura escatologica ebraica medievale, è

⁹¹⁵ Vd. sotto, pp. 254 e segg.

⁹¹⁶ Vd. sotto, pp. 227 e segg.

possibile tentare di formulare un'ipotesi sui periodi e le situazioni storiche che portarono alla (ri)elaborazione degli scritti presi in considerazione. I testi più antichi, ossia i *Segreti* e l'*Ordine dei segni* nella versione della Genizah, si mantennero molto in linea con il pensiero rabbinico dominante, che condannava in maniera più o meno decisa ogni forma di messianismo attivo e quindi l'insorgenza di movimenti messianici. I testi in questione, quindi, presentarono negativamente l'iniziativa guerriera del Messia ben Yosef, destinata non solo a fallire, ma soprattutto a causare ulteriori sofferenze al popolo di Israele, già sottomesso e provato da persecuzioni. Questa situazione continuò fino al periodo delle prime crociate, ossia alla metà del XII secolo, in cui nel Vicino Oriente sorsero alcuni pseudo-Messia che condussero i loro seguaci alla rovina. Ne abbiamo riscontro soprattutto nella testimonianza di 'Ovadyah da Oppido. Con la conquista islamica di Gerusalemme, con i calcoli messianici di Maimonide e a causa di altri fattori trattati sopra, si formò un terreno fertile per una sorta di messianismo attivo, incarnato dall'emigrazione in Palestina dei rabbini francesi e inglesi all'inizio del XIII secolo. La loro iniziativa trovò una base ideologica nelle *Omellerie del re Messia e di Gog e Magog*, e un'immagine meno dimessa e più propositiva degli israeliti venne espressa anche negli altri testi che vennero elaborati ad Acri (o comunque nel Vicino Oriente) nel corso del XIII secolo. Tuttavia, la diffidenza rabbinica nei confronti di un messianismo più attivo non riuscì ad essere del tutto soppiantata, forse perché, man mano che il tempo passava, ci si rendeva conto che la tanto decantata conquista islamica di Gerusalemme non aveva portato quel grande rivolgimento in cui si sperava. La delusione nei confronti delle profezie non avveratesi, le continue battaglie tra cristiani e musulmani in Terrasanta e le persecuzioni antiebraiche in Europa portarono all'elaborazione di altri testi, come i *Segni del Messia*, in cui l'immagine negativa del Messia ben Yosef scomparve, ma allo stesso tempo permase la convinzione che sarebbe stato Dio a intervenire per salvare il suo popolo, e non l'iniziativa umana. La *Preghiera di R Šim'on b. Yoḥa'i* si mantenne su questa linea, presentando un'ideologia di martirio attraverso la figura di Neḥemyah ben Ḥuši'el, il quale si opponeva alle pretese idolatriche di Armilos, senza tuttavia inserirsi in una prospettiva di messianismo puramente attivo. La stessa operazione, pur con qualche differenza, si riscontra anche nell'*Ordine dei segni*, in cui la connotazione negativa del Messia ben Yosef e l'annessa condanna dei movimenti messianici venne mitigata dall'inserimento dell'*Omellia* di Urbach, con la descrizione della vittoriosa spedizione di Israele verso Roma.

Conclusione

A partire dall'inizio del secondo millennio si verificò un significativo peggioramento dei rapporti tra ebrei e cristiani. La ripresa economica e il nuovo atteggiamento della Chiesa nei confronti del potere e della società minarono progressivamente le basi di quell'equilibrio che si era instaurato nei secoli precedenti tra l'idea agostiniana del *testimonium fidei* e la necessità di operare una distinzione tra gli aderenti alle due religioni. Le persecuzioni durante le crociate, e in particolare gli attacchi alle comunità renane nel 1096, vanno iscritti in questo contesto di progressivo peggioramento dei rapporti tra ebrei e cristiani. Ed è in questa medesima ottica che vanno intese la produzione, la copiatura e la circolazione di testi escatologici ebraici, ricchi di invettive anticristiane e di preghiere affinché Dio liberasse il popolo ebraico dall'assoggettamento al nemico per eccellenza, Edom, ossia il mondo cristiano. Questo tipo di produzione letteraria può essere inserita, con le dovute precauzioni, all'interno del più ampio insieme della letteratura polemica anticristiana. Infatti, pur con finalità diverse, i testi escatologici e quelli polemici esprimono un sentimento sempre più diffuso nell'Europa ebraica a partire dall'XI secolo: un bisogno di rispondere, anche se solo attraverso il *medium* letterario, agli attacchi sempre più frequenti e sistematici da parte cristiana, non solo alle comunità ebraiche in senso fisico, ma anche al sistema di credenze degli ebrei e al ruolo che essi occupavano nella società dell'epoca. Emblematico è il caso dell'Anticristo, presentato, nell'escatologia cristiana medievale, come un individuo di stirpe ebraica che avrebbe ingannato innanzitutto gli ebrei stessi, facendosi riconoscere come il Messia che essi attendevano. Di riflesso, nei testi apocalittici ed escatologici ebraici, la situazione viene ribaltata: sarebbero stati i cristiani ad essere ingannati da Armilos, emblema stesso del potere romano e cristiano, figlio dell'unione tra Satana e una statua di una vergine.

I testi che ho considerato e tradotto nella seconda parte di questo lavoro devono essere intesi sotto una duplice luce. Da un lato abbiamo prodotti letterari, come alcuni esempi del cosiddetto ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i, che fanno esplicita menzione di eventi ricollegabili al fenomeno delle crociate, come la conquista cristiana di Gerusalemme e, probabilmente, le battaglie di Acri nel corso della terza crociata. Dall'altro lato, ho considerato testi che, pur non mostrando espliciti riferimenti alle crociate, iniziarono a circolare tra XI e XII secolo, per poi continuare ad essere copiati anche nel corso dei secoli successivi. Questi testi vanno compresi, nel contesto della polemica anticristiana, come strumenti di resistenza nei confronti non solo delle persecuzioni contro le comunità ebraiche, specialmente in Europa, ma anche del generale peggioramento dei rapporti tra cristiani ed ebrei, almeno su un piano religioso e culturale. Ho cercato, in altre parole, di raccogliere buona parte di quei testi che circolavano nelle comunità ebraiche nel bacino del Mediterraneo e nell'Europa continentale

tra la fine dell'XI e il XIII secolo. Beninteso, come già accennato, ciò non significa che questi prodotti non continuassero ad essere utilizzati anche in epoche successive. Ma i testi apocalittici ed escatologici sono per loro natura fluidi e adatti ad essere riutilizzati, riplasmati ed aggiornati in epoche diverse per rispondere ad altrettante differenti esigenze, tanto che alcuni di questi testi continuano ad essere citati anche ai giorni nostri⁹¹⁷. Non è quindi mia intenzione presentare qui testi che furono elaborati e utilizzati *solamente* nel periodo delle crociate. Piuttosto, scopo di questo lavoro è quello di riflettere su come scritti di questo tipo venissero letti e copiati in quello specifico periodo per rispondere alle esigenze di quel tempo, un'epoca caratterizzata, dal punto di vista ebraico, da persecuzioni in Europa e da battaglie e assedi nella Terra di Israele.

I testi qui raccolti vanno quindi intesi sì come strumenti ermeneutici di resistenza nei confronti di un potere percepito come oppressivo, ma anche di consolazione, al fine di inserire le sofferenze che Israele era costretto a subire nel periodo delle crociate all'interno di uno schema più ampio volto verso la redenzione finale. Raramente, perciò, i testi apocalittico-escatologici inneggiano alla lotta armata nei confronti del potere dominante. Al contrario, attraverso la figura fallimentare del Messia ben Yosef, alcuni scritti sembrano condannare la spinta guerriera che avrebbe portato portare gli ebrei a scontrarsi apertamente con i dominatori. Iniziative di questo tipo sarebbero state unicamente foriere di ulteriori sofferenze per Israele. In questo atteggiamento si può intravedere l'ostilità del mondo rabbinico nei confronti dei movimenti pseudo-messianici, causa, soprattutto nel periodo delle grandi guerre contro Roma nel II secolo, di immani catastrofi per il popolo ebraico. Inoltre, il messianismo attivo e l'attesa partecipata della Fine tendevano a minare le basi del vivere sociale, con i seguaci dell'autoproclamatosi Messia che abbandonavano il loro lavoro e le loro attività quotidiane. È per questi motivi che il mondo rabbinico tendeva a preferire un messianismo di tipo passivo, incentrato sull'attesa fiduciosa dell'intervento di Dio nella Storia per portare il suo popolo alla redenzione. Questo tipo di atteggiamento si ritrova perciò in alcuni dei testi che ho considerato, e, in particolare, in quelli che probabilmente circolavano nel Vicino Oriente tra XI e XII secolo. Fu, questo, un periodo di agitazioni messianiche, provocate anche dagli eventi legati alle crociate e dalla volontà, da parte ebraica, di riappropriarsi di Gerusalemme. Iniziative di tal genere vengono pertanto scoraggiate in alcune apocalissi, in cui è unicamente il Signore ad agire per salvare il suo popolo, o comunque a guidarlo verso la vittoria finale.

⁹¹⁷ Ne è un esempio affascinante una conferenza tenuta dal rabbino Amnon Yishaq il 13 settembre 2017 sul tema della redenzione e della guerra di Gog e Magog. Il relatore, davanti ad un nutrito pubblico, riprende una versione del testo escatologico noto come *'Otot ha-Mašiah* (vd. sotto, pp. 306 e segg.), rapportandolo ai nostri giorni e trovando riferimenti a realtà culturali e politiche contemporanee. Il caso più lampante è la sua interpretazione degli edomiti, i quali, dal Medioevo in poi, vengono associati ai cristiani, e che il rabbino identifica immediatamente con gli Stati Uniti e con la cristianità in generale. La conferenza è visibile a questo link: <https://šofar.tv/lectures/1122> (consultato il 19/01/2023).

La spinta messianica che, tra le altre motivazioni, portò un certo numero di rabbini a installarsi in terra di Israele all'inizio del XIII secolo, cambiò in qualche modo il paradigma. Pur non invitando esplicitamente alla lotta armata nei confronti dei poteri dominanti, i testi che vennero prodotti nel contesto di questa *'aliyah* offrivano un'immagine più attiva del popolo di Israele, fautore, con l'aiuto di Dio, della propria liberazione dal gioco straniero. La figura del Messia ben Yosef venne riplasmata, assumendo il ruolo di eroe e martire che si oppone all'apostasia. Tuttavia, quando alcuni dei testi prodotti verosimilmente ad Acri nel corso del XIII secolo giunsero in Europa, avvenne una nuova rielaborazione, ed elementi più caratteristici di un messianismo attivo e partecipe si mescolarono con altri che rimandavano a un atteggiamento più dimesso e passivo. In Europa, il dominio cristiano non dava cenni di cedimento, e gli animi ebraici andavano mantenuti sopiti, onde evitare l'insorgenza di movimenti messianici dalle conseguenze nefaste. È in quest'ottica che vanno letti testi come gli *'Otot ha-Mašiah* e soprattutto la *Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i*, evidente frutto di un assemblamento di diverse omelie, portatrici di ideologie differenti. Abbiamo quindi sezioni in cui si può intravedere un atteggiamento attivo nei confronti della spinta messianica, mentre in altre prevale la convinzione che il modo migliore per giungere alla redenzione finale sia quello di attendere fiduciosamente l'intervento divino.

Parte II: testi

In questa seconda parte del mio lavoro andrò a presentare alcuni dei testi che sono stati rilevanti per la mia ricerca. Ogni scritto è preceduto da una introduzione letteraria e filologica. La traduzione in italiano è corredata dal testo in ebraico, trascritto tenendo conto (quando possibile) delle sue testimonianze manoscritte. Non trattandosi, il mio, di un lavoro prettamente filologico, non ho ritenuto opportuno fornire in tutti i casi un'edizione critica dei testi, rimandando questo proposito ad eventuali lavori futuri. Per quanto riguarda la trascrizione dai manoscritti, inoltre, ho deciso di non segnalare le differenze prive di rilevanza effettiva, riguardanti ad esempio le abbreviazioni o la presenza o meno di *matres lectionis*. Ho anche cercato di rispettare il più possibile la punteggiatura presente nei manoscritti. Per quanto riguarda le citazioni bibliche, ho ritenuto opportuno completare i versetti tra parentesi quadre, nei casi in cui ciò fosse funzionale alla comprensione dell'utilizzo del *prooftext*. Per quanto riguarda i titoli dei testi, li ho riportati nella trascrizione solo quando ho potuto verificare che essi compaiono effettivamente nei manoscritti. In tutti gli altri casi, si tratta di denominazioni attribuite dagli editori ottocenteschi, o comunque da altri studiosi.

Oltre ai testi più specificamente apocalittico-escatologici, in questa sezione presento anche alcuni estratti, da me tradotti dall'ebraico all'italiano, della *Cronaca di Šelomoh bar Šimšon* e della *Lettera allo Yemen* di Maimonide, in continuità con la prima parte del lavoro, in cui ho fatto abbondantemente ricorso a citazioni da questi due testi.

Il ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i

I testi più rilevanti per questa ricerca sono quelli che vanno a formare quello che si può definire ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i. Si tratta di quattro testi di carattere escatologico che mostrano forti affinità l'uno con l'altro, pur mantenendo ognuno una certa autonomia. I testi in questione sono: *Segreti di R. Šim'on b. Yoḥa'i* (נסתרות ר' שמעון בן יוחאי), *Eventi futuri di R. Šim'on b. Yoḥa'i* (עתידות ר' שמעון בן יוחאי), *Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i* (תפלת ר' שמעון בן יוחאי), *Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia* (סדרן של אותות שיבואו קודם ביאת משיח) e un'omelia ritrovata da Ephraim Urbach in un manoscritto della biblioteca Bodleiana che, per comodità, chiamerò “omelia di Urbach”. I primi tre sono già stati pubblicati e analizzati da diversi studiosi dalla metà del XIX secolo ad oggi, mentre l'ultimo è un testo ancora inedito, preso in considerazione finora solo da Uri Zvi Shachar⁹¹⁸. Oltre a questi scritti principali, pubblico e traduco anche alcuni frammenti provenienti dalla Genizah del Cairo che mostrano forti affinità con gli altri testi del ciclo.

I quattro testi sono accumulati dalla figura di R. Šim'on b. Yoḥa'i (Rašby), importante *tanna* del II sec. e.v., attivo nella Galilea Superiore e allievo di R. 'Aqiva⁹¹⁹. La sua connessione con quest'ultimo maestro, rappresentante di quella corrente antiromana che giocherà un ruolo essenziale e drammatico nella seconda rivolta giudaica (132-135 e.v.), ha spinto Daniel Boyarin a definire R. Šim'on “the most radical rejector of Rome, its culture, its legitimacy, and its value among the Tannaitic figures”⁹²⁰. Uno degli episodi chiave della vita di R. Šim'on è il suo nascondimento per tredici anni in una caverna a causa, secondo alcune fonti, di una persecuzione da parte dell'imperatore romano⁹²¹. Questo elemento, come si vedrà, ritorna in alcuni testi del ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i.

Assieme alla sua forte ostilità nei confronti dei romani, Rašby è anche conosciuto, nella letteratura talmudica e midrašica, per la sua capacità di operare miracoli. Secondo Rosenfeld, questa sua abilità avrebbe avuto una funzione consolatoria per le persone che, di fronte alla crisi rappresentata dalla sconfitta nella terza guerra giudaica, avevano bisogno di rassicurazioni religiose⁹²².

Non esistono fonti antiche che colleghino Rašby al misticismo e alla letteratura degli *Hekhalot*, cosa che invece caratterizzò la figura del rabbino nel Medioevo, quando a R. Šim'on b. Yoḥa'i verranno attribuite le visioni descritte nello *Zohar*⁹²³. Questa connessione tra il rabbino e la

⁹¹⁸ Shachar (2021:135 e segg.).

⁹¹⁹ Cfr. Rosenfeld, Ben-Zion, “R. Simeon b. Yohai – Wonder Worker and Magician Scholar, Sadiq and Hasid”, in *REJ* 158.3-4 (1999), pp. 349-384, qui p. 371.

⁹²⁰ Boyarin, Daniel, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, California: Stanford University Press, 1999, p. 64. Si veda anche Reeves (2006:76-77).

⁹²¹ Vd. *bŠabb.* 33b; *yŠev.* 9.1; *Gen Rab.* 79.6. Vd. anche Reeves (2006:78, n. 14).

⁹²² Rosenfeld (1999:376).

⁹²³ Rosenfeld (1999:379-84). Per uno studio sulla funzione di R. Šim'on b. Yoḥa'i nello *Zohar*, si veda Liebes, Yehuda,

letteratura mistica ha portato alcuni a ipotizzare un'evoluzione della figura e nella funzione di R. Šim'on b. Yoḥa'i, un percorso ben sintetizzato da Elchanan Reiner:

Rashbi [...] is a fundamentally different figure than the sage of that name in the Tannaitic literature. He emerges from Galilean popular religion and develops as a local legend, transmitted orally in spoken Aramaic, only partially dependent on the literary-halachic figure of Rabbi Shimon bar Yochai. The tradition originated at the beginning of the Byzantine period and developed in a new, largely apocalyptic direction during the early Muslim period. It continued this development in the Crusader period during the twelfth and thirteenth centuries. This is the figure that served as the inspiration for the Rashbi of the Zohar.⁹²⁴

Questa ricostruzione presuppone che in tutti i testi apocalittici che vanno a formare il cosiddetto ciclo di Šim'on b. Yoḥa'i il rabbino svolga la stessa funzione, ossia quella di destinatario di rivelazioni divine. Tuttavia, non in tutti questi scritti Rašby ricopre lo stesso ruolo. Nella maggior parte di essi, ossia i *Segreti*, gli *Eventi Futuri* e la *Pregghiera*, il rabbino viene effettivamente messo a conoscenza del futuro escatologico grazie a un contatto di tipo visionario con il mondo extraumano. Nell'*Ordine dei Segni*, tuttavia, la componente rivelatoria è assente, e gli eventi che condurranno all'*eschaton* vengono dedotti da Šim'on e dai suoi discepoli grazie all'esegesi midrašica di alcuni passi del Tanak⁹²⁵. Il problema, come spesso accade nello studio della letteratura ebraica medievale, è che i testimoni sono tutti piuttosto tardi. Anche per quanto riguarda il testo apparentemente più antico, i *Segreti di R. Šim'on b. Yoḥa'i*, le edizioni complete sono tutte databili dal XV secolo in poi. Questo dato può portare legittimamente a dubitare dell'effettiva antichità della presenza dell'elemento visionario all'interno dei nostri testi. Tale dubbio trova sostegno nel fatto che alcuni frammenti della Genizah, databili, a quanto pare, al XII secolo, mostrano grande affinità all'*Ordine dei Segni*, nel quale, come si è detto, la cornice rivelatoria è del tutto assente. È quindi possibile che la maggior parte dei testi che fanno parte del ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i (oppure anche solo un ipotetico scritto originario su cui si sarebbero poi basate le rielaborazioni successive) fossero in origine semplicemente presentati come il frutto dell'attività esegetica del rabbino, e che solo nel tardo medioevo, sotto l'influsso dello *Zohar*, siano stati riplasmati in maniera da farli apparire come trascrizioni di un'esperienza visionaria.

Studies in the Zohar, New York: State University of New York Press, 1993, pp. 1-74.

⁹²⁴ Reiner, Elchanan, "From Joshua through Jesus to Simeon bar Yohai: Towards a Typology of Galilean Heroes", in Stahl, Neta (ed.), *Jesus among the Jews: Representation and Thought*, London and New York: Routledge, 2012, pp. 94-105, qui p. 99. Un'analoga analisi è condivisa anche da Rosenfeld (1999:383-384).

⁹²⁵ Un'eccezione potrebbe essere rappresentata dall'incipit del testo, in cui un personaggio (che poi apprendiamo essere R. Šim'on) sembra dialogare con una figura indefinita, la quale svolge il ruolo che gioca Meṭatron negli altri testi. Gli elementi, tuttavia, sono troppo pochi per poter fare qualsiasi considerazione.

Per i *Segreti*, gli *Eventi futuri* e la *Preghiera* possiamo parlare di apocalissi vere e proprie, in cui i misteri legati alla fine del mondo e all'avvento del Messia vengono rivelati a un eminente personaggio del passato, appunto Rašby, con la mediazione dell'arcangelo Meṭatron, il quale ha il compito di spiegare al *tanna* il significato delle sue visioni. Si tratta quindi di un evidente caso di pseudoepigrafia, per cui eventi e situazioni legati a certe epoche storiche vengono presentati come già previsti, attraverso una rivelazione, da un personaggio importante del passato, in questo caso R. Šim'on b. Yoḥa'i. In tal modo, ciò che accade nel presente dell'autore o redattore del testo assume un significato il più delle volte escatologico, in quanto già profetizzato in epoche remote e, pertanto, già previsto dal piano di Dio sulla Storia. I tre testi in questione vanno quindi intesi propriamente come descrizione di eventi storici, più o meno identificabili, inseriti in una cornice apocalittica e rivelatoria che consente ad essi di essere riletti in chiave escatologica. Il luogo prescelto per la rivelazione è la caverna nella quale R. Šim'on si nascose a causa della persecuzione dell'imperatore romano: la situazione ideale per la ricezione di una serie di visioni che hanno come perno la rivincita di Israele su Roma e la cristianità. In questo modo, se si volessero utilizzare le categorie proposte dall'"Apocalypse Group" guidato da John J. Collins per distinguere i vari tipi di apocalissi, i tre testi qui presi in considerazione andrebbero etichettati come "apocalissi storiche senza viaggio ultraterreno"⁹²⁶. Il contatto con il mondo sovranaturale avviene, ma non per mezzo di un viaggio celeste. Inoltre, scopo di queste apocalissi non è quello conoscere i segreti del cosmo o l'origine del male e del peccato, ma quello di interpretare gli accadimenti storici all'interno del progetto di Dio sulla Storia.

Tutto questo discorso, come si è detto, non vale per l'*Ordine dei segni*. Infatti, in questo testo manca qualsiasi tipo di cornice narrativa. L'arcangelo Meṭatron non compare, e le varie descrizioni e interpretazioni degli accadimenti storici vengono presentate non come rivelazioni, ma piuttosto come frutto dello studio della Scrittura da parte di R. Šim'on b. Yoḥa'i e dei suoi discepoli. L'interpretazione di vari passaggi del Tanak, soprattutto di *Numeri* e dei libri profetici, porta alla comprensione di ciò che avverrà nel futuro escatologico. Il risultato, in definitiva, è il medesimo rispetto a quello degli altri tre testi imparentati con l'*Ordine dei segni*: gli eventi del presente vengono decifrati nel loro significato escatologico grazie ad una figura eminente del passato, depositaria di verità che vengono in ogni caso da Dio, attraverso rivelazioni divine o per mezzo dello studio della Scrittura.

⁹²⁶ Collins (1979:13 e segg.).

I Segreti di R. Šim'on b. Yoħa'i

Questo testo fu edito per la prima volta a stampa a Salonicco nel 1743, edizione sulla quale si basò poi Adolph Jellinek (A)⁹²⁷. Esistono anche alcuni testimoni manoscritti.

- B) Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, ms. Hebr. 222.** Presenta un testo con qualche variante rispetto all'edizione di Jellinek, e quindi di Salonicco. Si tratta di un codice cartaceo in scrittura sefardita-italiana composto da 123 fogli recto-verso e databile tra il XV e il XVI secolo⁹²⁸. I *Segreti* si trovano ai ff. 107v-111v. Come nel caso del testimone seguente, anche il ms. Monaco Hebr. 222 conserva i testi *Sefer Eliyyahu* e *Pirqe Mašiah*, ma non nella posizione immediatamente precedente ai *Segreti*⁹²⁹.
- C) Parigi, AIU, ms. 178,** cartaceo, datato al 1627-28, copiato a Ferrara in scrittura italiana⁹³⁰. I *Segreti* si trovano ai ff. 142v-144v. Questo testimone è interessante in quanto conserva un testo molto vicino a quello di Jellinek (se pure con qualche lieve differenza), ma soprattutto, come si diceva sopra, perché i *Segreti* vengono presentati in successione ad altri due testi, il *Sefer Eliyyahu* e i *Pirqe Mašiah*, proprio come nell'edizione di Salonicco su cui si basò Jellinek. Ciò significa che questa prima edizione a stampa (A) riproduce un manoscritto molto vicino a AIU 178.
- D)** Un frammento pubblicato da Solomon Wertheimer col titolo di *Pereq R. Šim'on b. Yoħ'ai*⁹³¹, contenente una versione dei paragrafi introduttivi. Wertheimer afferma di aver desunto il testo da un manoscritto proveniente dall'Egitto, senza dare ulteriori informazioni⁹³². Il manoscritto risulta al momento irrecuperabile. È probabile che Wertheimer, che proprio alla fine del XIX

⁹²⁷ Jellinek (1855 [vol. 3]). Vd. p. XIX per l'introduzione al testo e pp. 78-82 per il testo stesso.

⁹²⁸ Moritz Steinschneider (*Die hebraeischen Handschriften der K. Hof-und Staatsbibliothek in München*, München, 1895, p. 100) e il sito digitale-sammlungen.de (in cui si può consultare la digitalizzazione dell'intero codice: <https://digitale-sammlungen.de/en/view/bsb00034761?page=,1>) riferiscono che il ms. fu copiato nella penisola iberica nel XV sec. Il sito Ktiv.org, invece, lo data al XVI sec.:

https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990001285850205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=munich%20222 (consultato il 10/01/2023).

⁹²⁹ Cfr. Reeves (2006:31, n. 6).

⁹³⁰ Vd. la descrizione del ms. sul sito Ktiv.org :

https://web.nli.org.il/sites/NLIS/en/ManuScript/Pages/Item.aspx?ItemID=PNX_MANUSCRIPTS990001499430205171&SearchTxt=%D7%A9%D7%9E%D7%A2%D7%95%D7%9F%20%D7%99%D7%95%D7%97%D7%90%D7%99 (consultato il 10/01/2023). Il ms. non è stato digitalizzato e reso consultabile online, ma mi è stato possibile studiare il testo grazie alla scansione del testo procuratami dalla biblioteca dell'AIU, che ringrazio.

⁹³¹ Wertheimer, Solomon, *Bate Midrašot: Twenty-Five Midrashim Discovered in the Genizot of Jerusalem and Egypt*, vol. 2, Jerusalem: Ktab wa-Sepher, 1968 (or. ed. 1894) (ebr.), pp. 506-507 (ed. or. 1894).

⁹³² Wertheimer (*ibidem*, p. 506).

secolo si occupava del commercio di manoscritti antichi⁹³³, venisse in possesso del manoscritto in questione, ne copiasse il testo e poi lo rivendesse. Infatti, non ve ne è traccia nella collezione Taylor-Schechter di Cambridge, né in altre biblioteche, e non è nemmeno possibile sapere se il frammento provenisse dalla Genizah della sinagoga di Ben Ezra al Cairo. È quindi impossibile, per il momento, sapere se si trattasse di un manoscritto medievale oppure di un prodotto più recente. Si tratta, ad ogni modo, di un testimone estremamente interessante, poiché riporta delle lezioni che trovano una corrispondenza quasi perfetta con i manoscritti di Parma che conservano l'*Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia*. Ciò fa del breve frammento pubblicato da Wertheimer una sorta di anello di congiunzione tra i *Segreti* e l'*Ordine dei segni*.

I testimoni dei *Segreti* sono quindi tutti piuttosto tardi. Questo dato va tenuto necessariamente in conto quando ci si appresta a considerare la circolazione di questo testo nel periodo medievale.

La maggior parte degli studiosi tende a datare i *Segreti* all'VIII secolo, e precisamente al periodo del travagliato passaggio dal potere omayyade a quello abbaside⁹³⁴. Ciononostante, il testo contiene riferimenti ad avvenimenti ancora più antichi, in particolare alla conquista islamica di Gerusalemme ad opera del secondo califfo 'Umar ibn al-Khaṭṭāb (638 e.v.) e, forse, alla costruzione della Cupola della Roccia da parte di Abd al-Malik (690-91 e.v.). L'atteggiamento tutto sommato positivo che l'autore/redattore sembra mostrare nei confronti di Muḥammad, riconosciuto come un "profeta secondo il suo (di Dio) volere", ha fatto ipotizzare Shelomo D. Goitein che vi sia un qualche legame tra questo testo e il movimento messianico giudaico conosciuto come "Isawiyya", guidato Abu 'Isa al-Iṣfahānī⁹³⁵, un individuo originario della Persia e autoproclamatosi precursore del Messia probabilmente al tempo del regno dell'ultimo califfo omayyade, Marwan ibn Muḥammad⁹³⁶. L'elemento che qui più interessa è la valutazione positiva che questo sedicente araldo del Messia proponeva di Gesù e di Muḥammad, considerati dei veri e propri profeti. Abu 'Isa, anzi, raccomandava ai suoi seguaci ebrei di studiare gli scritti cristiani e islamici⁹³⁷. Se nei *Segreti* non è presente alcun elemento che possa far ritenere che anche Gesù fosse ritenuto un profeta, la valutazione

⁹³³ Jefferson, Rebecca J. W., *The Cairo Genizah and the Age of Discovery in Egypt*, London: Tauris, 2022, p. 74.

⁹³⁴ Cfr. Reeves (2006:77).

⁹³⁵ Goitein, Shelomo D., *Jews and Arabs: Their Contacts Through the Ages*, New York: First Schocken Paperback Edition, 1964 (c1955), p. 180 (trad. It. *Ebrei e arabi nella storia*, Roma: Jouvence, 1980, pp. 198-199). Su Abū Īsā al-Iṣfahānī si veda anche Wechsler, Michael G., voce "Messianism" in *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Volume Three (J-O), Leiden; Boston: Brill, 2010, p. 400, e, per una trattazione ancor più specifica, Erder, Yoram, "The Doctrine of Abū Īsā al-Iṣfahānī and its Sources", in *JSAI* 20 (1996), pp. 162-199. Per ulteriori riflessioni su questo tema e per altri rimandi bibliografici, si veda anche Reeves (2006:79, n. 20).

⁹³⁶ Questa è l'opinione di Israel Friedlander, ripresa da Wasserstrom, Steven M., "The Isawiyya Revisited", in *Studia Islamica* 75 (1992), pp. 57-80, sopratt. pp. 58-60. Le fonti, tuttavia, non concordano su questo punto, fornendo come periodo alternativo quello del regno di Abd al-Malik (685-705). Goitein sposa piuttosto quest'ultima datazione.

⁹³⁷ Goitein (1964 [c1955]:169).

positiva di Muḥammad è potenzialmente indicativa per rintracciare eventuali legami tra questo testo e l'influenza che il movimento di Abu 'Isa al-Iṣfahani ebbe dalla metà dell'VIII almeno fino al X secolo⁹³⁸.

Un'altra ipotesi è stata formulata da Stephen J. Shoemaker⁹³⁹, il quale, seguendo Uri Rubin⁹⁴⁰, sostiene che nel periodo dell'espansione islamica esistesse, tra ebrei e musulmani, un sentimento di appartenenza alla stessa comunità religiosa, fondata sulla comune ascendenza abramitica, che si rafforzò nell'intento condiviso di scacciare i bizantini dalla Palestina. Questa missione sarebbe stata di natura escatologica, e di ciò vi sarebbe prova nel Corano, in diversi scritti apocalittici islamici e in alcuni prodotti della letteratura escatologica ebraica medievale, come appunto *i Segreti di R. Šim'on b. Yoḥa'i*. Shoemaker fa notare come questo dato sia in forte dissonanza con la successiva evoluzione dei rapporti tra ebrei e musulmani. Ciò ne farebbe una sorta di "reliquo" culturale, una traccia di quale potesse essere inizialmente la mutua percezione dei seguaci delle due religioni.

L'atteggiamento generalmente positivo nei confronti dei musulmani che si respira nei *Segreti* è stato collegato anche alla testimonianza di un certo Ya'qov, ebreo convertito al cristianesimo, nell'opera nota come *Doctrina Jacobi nuper baptizati*⁹⁴¹. In questo testo, composto probabilmente in Africa settentrionale nel 634⁹⁴² o in Palestina negli anni immediatamente successivi⁹⁴³, compare il tema di Muḥammad come falso profeta. Si tratta di un'opera apologetica greca che tratta delle conversioni forzate degli ebrei imposte dall'imperatore Eraclio nel 632. Il tutto è descritto dal punto di vista di Ya'qov, mercante ebreo che si trovava a Cartagine per affari proprio al momento delle conversioni forzate. Costretto anch'egli ad abbracciare il cristianesimo, dopo aver avuto una visione ed aver analizzato la Scrittura si convinse che il Messia era davvero già venuto nel mondo nelle vesti di Gesù Cristo, e aiutò anche gli altri ebrei neoconvertiti ad accettare la nuova fede. Nel testo viene riportata anche una lettera di un certo Avraham, parente di uno degli ebrei convertiti, che si trovava in Palestina e che aveva assistito all'arrivo degli arabi. Gli invasori, che avevano ucciso un *candidatus* (probabilmente un funzionario bizantino, cosa che aveva fatto gioire enormemente i giudei), erano

⁹³⁸ Erder (1996:162, n. 1) appunta che l'esegeta caraita Qirḳisani (prima metà del X secolo) testimonia la presenza di seguaci di Abu 'Isa al-Iṣfahani a Damasco fino ai suoi giorni. Sempre stando a Erder, però, altri storici trovano tracce di sopravvivenza del suo movimento fino ai secoli XI, XII e addirittura XVI.

⁹³⁹ Shoemaker (2018:158).

⁹⁴⁰ Rubin, Uri, *Between Bible and Qur'ān: The Children of Israel and the Islamic Self-Image*, Princeton, New Jersey: Darwin Press, 1999, pp. 11-35.

⁹⁴¹ La discussione che segue è basata in gran parte su Hoyland (1997:55-61). Per l'edizione in greco e una traduzione in francese della *Doctrina Jacobi*, si veda Dagron, Gilbert; Déroche, Vincent, *Juifs et chrétiens en Orient byzantin*, Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2010 (ed. or. *Juifs et chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle - Travaux et Mémoires* 11, 1991).

⁹⁴² Hoyland (1997:55).

⁹⁴³ Crone; Cook (1977:3).

guidati da un profeta che proclamava il prossimo avvento dell'Unto⁹⁴⁴. Muḥammad, però, era stato definito un falso profeta, giacché i profeti non giungono portando la spada⁹⁴⁵.

Vi sono due elementi interessanti nella *Doctrina*. In primo luogo, il racconto testimonia l'accoglienza positiva di Muḥammad e degli arabi da parte degli ebrei. Si tratta molto probabilmente di un elemento inserito appositamente per denigrare i giudei e renderli colpevoli di aver acclamato un falso profeta. Tuttavia, questa descrizione ben si accorda con quanto si è detto sopra sull'atteggiamento positivo con cui gli ebrei salutarono l'arrivo degli arabi, atteggiamento che ritroviamo nei *Segreti di R. Šim'on b. Yoḥa'i*⁹⁴⁶. In secondo luogo, il testo mette in evidenza anche le accuse mosse a Muḥammad di essere un falso profeta, atteggiamento che ritroviamo non solo nella *Preghiera*, ma anche in vari frammenti posteriori dei *Segreti* recuperati dalla Genizah, nel Ms. Hebr. 222 di Monaco (B) e nel testo edito da Wertheimer (D)⁹⁴⁷. Si può quindi concludere che, se i cristiani si opposero fin da subito alla missione di Muḥammad e alla sua presunta ispirazione profetica⁹⁴⁸, i giudei inizialmente accolsero gli arabi come liberatori e iniziatori dei tempi salvifici finali, salvo poi rivalutare negativamente il dominio arabo e lo stesso Muḥammad, definito, in altri testi, come un pazzo posseduto da uno spirito⁹⁴⁹.

Il testo che riproduco di seguito si basa sull'edizione di Jellinek, e quindi indirettamente su quella di Salonicco del 1743, che non ho potuto consultare. In nota riporto anche le varianti più rilevanti presenti negli altri testimoni. Anche Even-Šmu'el (Kaufman) ha pubblicato il testo in ebraico⁹⁵⁰.

⁹⁴⁴ Crone e Cook (1977:5 e segg.) collegano questa testimonianza non solo al fervore escatologico che caratterizzò l'epoca della conquista islamica del Vicino Oriente, riscontrabile soprattutto nei *Segreti di R. Šim'on b. Yoḥa'i*, ma anche alla supposta messianicità di 'Umar, secondo califfo musulmano. Sul fatto che la *Doctrina Jacobi* tratti di Muḥammad come se costui fosse ancora vivo al momento della conquista del Vicino Oriente, vd. *ibidem* (p. 4 e relative note).

⁹⁴⁵ *Doctrina Jacobi Nuper Baptizati* V. 16 (ed. Dagron e Déroche, p. 208).

⁹⁴⁶ Cfr. Crone; Cook (1977:6 e relative note). Vale comunque la pena di notare che diverse fonti medievali sottolineano come, all'entrata del califfo 'Umar a Gerusalemme nel 638, venne stipulato un patto di pacifica convivenza con la comunità cristiana, mentre fu confermato il divieto per gli ebrei di dimorare nella Città Santa. Si vedano a questo proposito Gil (1992 [1983]: 53 e segg.) e Conterno (2010).

⁹⁴⁷ Vd. Reeves (2006:79, n. 20). C'è da notare, come fece Lewis (1950:323, n. 3), che si potrebbe obiettare che la versione dei *Segreti* edita da Jellinek, e sulla quale si basano tutte le traduzioni moderne, derivasse da un'opera stampata a Salonicco nel 1743, e quindi sotto il governo ottomano. La valutazione positiva di Muḥammad potrebbe essere perciò dovuta alla situazione storica in cui il testo fu pubblicato. Lewis, tuttavia, rispose a questa eventuale critica facendo notare che le versioni alternative dei manoscritti della Genizah e di Monaco sono discordanti. È quindi più probabile che la versione di Salonicco sia quella originale e più antica, e che le altre due testimonianze siano il frutto di rielaborazioni successive, almeno per quanto concerne la valutazione del Profeta.

⁹⁴⁸ Per un'analisi delle ulteriori fonti cristiane, in particolar modo bizantine, che trattano della comparsa degli arabi sulla scena del Vicino Oriente nel VII sec. e.v., si veda Kaegi, Walter Emil, "Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest", in *Church History* 38.2 (1969), pp. 139-149.

⁹⁴⁹ Cfr. Lewis (1950:323). Vd. anche M. Cohen (2008 [1994]:154). La menzione di un profeta pazzo viene probabilmente da Os 9,7.

⁹⁵⁰ Even-Šmu'el (Kaufman) (1954:161-198).

I *Segreti* sono stati tradotti in inglese da Buchanan⁹⁵¹, Reeves⁹⁵², Mitchell⁹⁵³ e, in parte, da Lewis⁹⁵⁴. Ho utilizzato questi lavori come supporto alla mia traduzione.

Trascrizione

נסתרות ר' שמעון בן יוחאי

(I)

אלו הן הנסתרות שנגלו לר' שמעון בן יוחאי⁹⁵⁵ כשהיה חבוי⁹⁵⁶ במערה מפני קיסר מלך אדום ועמד בתפלה ארבעים יום וארבעים לילה ויתחיל כך⁹⁵⁷. ה' אלהים עד מתי עשנה בתפלה עבדך⁹⁵⁸. מיד נגלו אליו סתרי הקץ וסהומות והתחיל לישב ולדרוש וירא את הקני. כיון שראה מלכות ישמעאל שהיה בא התחיל לומר לא דיינו מה שעשה לנו מלכות אדום הרשעה אלא אף מלכות ישמעאל. מיד ענה לו מטטרון שר הפנים ואמר לו אל תירא בן אדם שאין הב"ה מביא⁹⁵⁹ מלכות ישמעאל אלא כדי להושיעכם מזאת הרשעה והוא מעמיד עליהם נביא כרצונו⁹⁶⁰ וכבוש להם את הארץ ובאי' הם ויחזירוה⁹⁶¹ בגדולה ואימה גדולה תהיה ביניהם ובין בני עשו. ענה לו רבי שמעון ואמר ומניין שהם ישועה לנו⁹⁶² אמר לו⁹⁶³ ולא כך ישעיה הנביא אמר וראה רכב צמד פרשים וגו'⁹⁶⁴ מפני מה הוא מקדים⁹⁶⁵ רכב חמור רכב⁹⁶⁶ גמל לא היה צריך לומר אלא רכב גמל⁹⁶⁷ רכב חמור אלא כיון שהוא יוצא הוא רוכב על גמל צמחה מלכות בידו רוכב על חמור. ד"א⁹⁶⁸ רכב חמור כיון שהוא רוכב על חמור מיכן שהם תשועה לישראל⁹⁶⁹ כתשועה רוכב על חמור. ועוד היה רבי שמעון אומר ששמע מרבי ישמעאל כיון ששמע שמלכות⁹⁷⁰ ישמעאל בא עתידין למוד הארץ בחבלים שנאמר והארץ⁹⁷¹ יחלק במחיר. ועושים בתי קברות מרעה לצאן⁹⁷² וכשימות אדם מהם קוברים אותו בכל מקום שהם מוצאים⁹⁷³ וחוזרין⁹⁷⁴ וחורשין הקבר וזורעים אותו שנאמר ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא. מפני מה שאין בית הפרס נידש. עוד⁹⁷⁵ וירא את הקיני וכי מה משל

⁹⁵¹ Buchanan (1978:387-406).

⁹⁵² Reeves (2006:78-89).

⁹⁵³ Mitchell (2016:198-203).

⁹⁵⁴ Lewis (1950).

⁹⁵⁵ B, C, D: יוחאי

⁹⁵⁶ D: מתחבא

⁹⁵⁷ D: וכך אמר יי

⁹⁵⁸ B, C: עמך. D: ע'

⁹⁵⁹ D: אמר ר' שמעון כך נענה לי מטטרון שר הפנים אל תירא בני שאין הקב"ה להוציא את ישראל אלא שגלוי וידוע לפמיו בלחץ שישאל לחוצים: בו הקב"ה מוציא Cfr. *Ordine dei Segni*.

⁹⁶⁰ B: נביא שוטה ואיש הרוח. D: שוטה נביא ומשוגע

⁹⁶¹ D: ומחזיקים המלכות

⁹⁶² D: אמרתי לו וכי ישועה הם בני ישמעאל

⁹⁶³ D: לי

⁹⁶⁴ D aggiunge: וכך היה ר' שמעון אומר

⁹⁶⁵ D: הקדים

⁹⁶⁶ B, D: לרכב

⁹⁶⁷ D aggiunge: קודם ואחר כך

⁹⁶⁸ D omette.

⁹⁶⁹ D: ורכב גמל מכיון שהוא יוצא מלכות ישמעאל שהיא תשועה לישראל

⁹⁷⁰ C omette.

⁹⁷¹ D: אדמה, coerentemente col testo biblico (Dn 11,39).

⁹⁷² D aggiunge: אשפתות = mucchi di letame.

⁹⁷³ B: יוצאין

⁹⁷⁴ C omette.

⁹⁷⁵ B e C pongono la parola עוד prima del diacritico. B aggiunge ד"א.

נשא אותו רשע אלא כיון שראה את בני בניו שהם עתידים לעמוד ולשעבד את ישראל התחיל שמח ואמר איתן מושבך רואה אני בני אדם שאינם אוכלים אלא ממצוות איתן האזרחי. המלך השני שיעמוד מישמעאל יהיה אוהב ישראל ויגדור פרצותיהם ופרצו' ההיכל וחוצב הר המוריה ועושה אותו מישור כולו ובונה לו שם השתחוויה על אבן שתיה שנאמר ושים בסלע קנך ועושה מלחמה עם בני עשו והורג חיילותיו וישבה שביה גדולה מהם וימות בשלום ובכבוד גדול. ויעמוד מלך גדול מחצר מות ויעשה ימים מעטים⁹⁷⁶ ויעמדו⁹⁷⁷ עליו גיבורי בני קדר ויהרגוהו ויעמידו מחל אחר ושמ⁹⁷⁸ מריאו ויקחוהו מאחרי הצאן והאתונות ויעלוהו למלוכה ויעמדו ממנו זרועות ארבע ויגדרו בהיכל. ולקץ מלכות ארבע זרועות יעמוד מלך אחר וימעט האיפות והמדות והמשקלות ויעשה שלש שנים בשלוח ויהיה⁹⁷⁹ קטטה בעולם בימיו וישלח חיילים גדולים על אדומים ושם ימות⁹⁸⁰ ברעב ויהיה עמהם מזון הרבה והוא מונע מהם אין נותן להם⁹⁸¹. ויעמדו בני אדם על בני ישמעאל ויהרגו אותם ויעמדו בני ישמעאל וישרפו המזון והנשארים וברחו ויצאו. ואחר כך יעמוד מלך הגדול ימלוך י"ט שנים. ואילו הם אותותיו אדמדם שיפן העין ויש לו שלש שומות אחת במצחו ואחת בידו⁹⁸² הימנית ואחת בזרועו השמאלית. ונוטע נטיעות ויבנה ערים חרבות ויבקע התהומות להעלות המים להשקות נטיעותיו ובני בניו מרובין לאכול וכל מי שיעמוד עליו ינתן בידו והארץ שוקטת בימיו וימות בשלום. ויעמוד מלך אחר ויבקש לכרות מימי הירדן ויביא רחוקים מארצות נכריות לחפור ולעשות נחל ולעלות מי הירדן להשקות הארץ ותפול עליהם חפירת הארץ ויהרגם וישמעו נשיאיהם ויעמדו על המלך ויהרגוהו. ויעמוד מלך אחר בגבורה ואיש מלחמה וקטטה בעולם בימיו וזה לך האות כשאתה רואה שנפל גירון המעריבי שבמערב השתחוויה של בני ישמעאל בדמשק נפלה מלכותו ונכנסים ויוצאין במס ואף מלכות ישמעאל תיפול ועליהם הוא אומר שבר ה' מטה רשעים⁹⁸³. ואי זה זה מרואן שער. אצלו היו גבורי בני קדר קיימים ותפשע עליו פינת מזרחית צפונית ויעלו עליו ויפלו ממנו ג' חיילים גדולים בחידקל ובפרס⁹⁸⁴ והוא בורח מפניהם ונלכד ונהרג ובניו יתלו על העץ. ואח"כ יעמוד מלך⁹⁸⁵ עז פנים שלשה חדשים ואחר כך תמלוך מלכות הרשעה על ישראל תשעה חדשים שנאמר לכן יתנם עד עת יולדה ילדה. ויצמח להם משיח בן יוסף ויעלה אותם לירושלם ויבנה בית המקדש ויקריב קרבנות ותרד אש מן השמים ותאכל קרבנותיהם שנאמר ובני פריצי עמך ינשאו. אם לא זכו משיח בן אפרים בא ואם זכו יבוא משיח בן דוד ויעמוד מלך רשע ושמ⁹⁸⁶ ארמילאוס הוא קרה ועיניו קטנות וצרעת במצחו ואזנו ימנית סתומה השמאלית פתוחה. ואם ידבר לו אדם טובה יטה לו אזנו סתומה אם ידבר לו אדם רעה מטה לו אזנו פתוחה. והוא בריה דסטנא ודאבנא ועולה לירושלם ויעורר מלחמה עם משיח בן אפרים בשער מזרחי שנאמר והביטו אליו את אשר דקדו. וישראל גולין למדברי אגמים לרעות במלוחים ובשרשי רתמים מ"ה ימים ואז נבחנים ונצרפים שנאמר והבאתי את השלישית באש וגומר. וימות שם משיח בן אפרים וישראל סופדים אותו ואחר כך יגלה להם הקב"ה משיח בן דוד וישראל ירצו לסוקלו ואומר' לו שקר דברת שכבר נהרג משיח ואין משיח אחר עתיד לעמוד ויבזוהו שנאמר נבזה וחדל אישים. והוא חוזר לו ונכסה מהן⁹⁸⁶ שנאמר וכמסתר פנים ממנו. ובהצר להם לישראל הם חוזרים וצועקים מרעב ומצמא ומיד הקב"ה נגלה להם בכבודו שנאמר וראו כל בשר

⁹⁷⁶ B: מועטים

⁹⁷⁷ C aggiunge: ממנו

⁹⁷⁸ B aggiunge: יהיה

⁹⁷⁹ B: תהיה

⁹⁸⁰ B, C: ימותו

⁹⁸¹ B: מזון מהם אכל ימנענו מהם ואינו נותן להם

⁹⁸² B aveva, poi corretto dal copista stesso con בידו.

⁹⁸³ B aggiunge: ואין מטה אלא ישמעאל

⁹⁸⁴ B, C: ובפרת. Anche Reeves (2006:84, n. 55), pur senza far riferimento ai mss., propone di leggere פרת invece di פרס.

⁹⁸⁵ C omette.

⁹⁸⁶ B: ויתכסה מהם

יחדו⁹⁸⁷. ומלך המשיח יצמח שם שנאמר וראו עם ענני שמיא וכתיב בתריה וליה יהיב שלטן. ויפיה באותו ארמילוס הרשע⁹⁸⁸ וימיתהו שנאמר וברוח שפתיו ימית רשע. והקב"ה שורק ומקבץ כל ישראל ומעלם לירושלים שנאמר אשרקה להם ואקבצם ותרד אש מן השמים ותאכל ירושלם עד ג' אמות ומפנה הזרים הערלים והטמאים מתוכה ותרד ירושלם בנויה ומשוכללת מן השמים שיש בה שבעים ושתים מרגליות שמבהיקות מסוף העולם ועד סופו. והולכים כל האומות לנוגה שנאמר והלכו גוים⁹⁸⁹ לאורך. וירד היכל בנוי מן השמים שהוא קשור בזבול שכן ראה משה⁹⁹⁰ ע"ה ברוח⁹⁹¹ הקדוש שנאמר תביאמו ותטעמו. ויושבין ישראל לבטה אלפים שנה ואוכלים בהמות ולויתן וזיז בהמות שוחטין וזיז קורע לויתן בקרסוליו ומשה⁹⁹² יבא וישחוט זיז שדי. ולקץ אלפים שנה הקב"ה יושב על כסא דין בעמק יהושפט. ומיד השמים והארץ בלין והולכים ובלים והחמה יפרה והלבנה בושה וההרים ימוטו והגבעות חמותנה כדי שלא יזכירו לישראל עונותיהם ושערי גהינם נפתחות בנחל יהושע⁹⁹³ ושערי גן עדן במזרח ביום השלישי שנאמר יחינו מיומים אלו ימי משיח שהם אלפים שנה. וביום הג' זה יום הדין ואוי לו לכל מי⁹⁹⁴ שמת בו והקב"ה מעביר לפניו כל אומה⁹⁹⁵ ואומר להם אתם משתחווים לאלהי כסף וזהב ראו אם יוכלו להציל אתכם⁹⁹⁶. ומיד עוברים ונשרפים שנאמר ישובו רשעים לשאולה וישראל באים אחריהם והקב"ה אומר להם למי אתם משתחווים והם אומרים כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו וכו'. ואומות העולם אומרים מתוך גהינם נראה⁹⁹⁷ אם ישפוט את ישראל עמו כמו ששפט אותנו. מיד הקב"ה עובר עם ישראל באמצע גהינם ונעשה לפניהם כמים קרים שנאמר ויעבור מלכם לפניהם ואומר כי תלך במו אש לא תכוה. באותה שעה ננערין פושעי ישראל לגהינם י"ב חדשים⁹⁹⁸ ואח"כ הקב"ה מעלה אותם ויושבים בגן עדן ומתענגים מפירותיה שנאמר ועמך כלם צדיקים.

(II)

רבי שמעון אומר עתיד הקב"ה לשרוק לדבורה⁹⁹⁹ אשר בקצה יאורי מצרים ובאים ועושי' מלחמה בתוך מצרים. והמלך הראשון שמנהיג אותו ומוציאם הוא עבד שמרד על אדונו שנאמר כה אמר ה' לבזה נפש למתעב גוי אותה מתועבת שבאומות אלו בני כנען לעבד מושלים והוא מורד על אדונו ומתקבצים אליו אנשים שמרדו על אדוניהם ויוציאם במעט ומחזיקים מלכות בגבורה ועושים מלחמה עם בני ישמעאל והורגים גבוריהם ויודשים ממונם ואת רכושם. והם אנשים מכוערים ולובשים שחורים ויוציאם ממזרח והם מהרים ונמהרים שנ' הגוי המר והנמהר. ועל הר מרום ישראל יעלו ויסבר¹⁰⁰⁰ לפרוץ בהיכל ודלתים יעקירו ומרות¹⁰⁰¹ יבכו¹⁰⁰². וארבעה מלכים יעמדו עליהם שנים נשיאים ושנים סגנים. הראשון איש¹⁰⁰³ קונדק וממליך מלך בחייו מזרע המלוכה והמלך שימלוך עליהם הולך בשפלות ועיניו יפות ושער¹⁰⁰⁴ נאה

⁹⁸⁷ B: יחדין

⁹⁸⁸ B: באותו רשע ארמילוס

⁹⁸⁹ C: עמים

⁹⁹⁰ B aggiunge: רבינו

⁹⁹¹ C: ברוך

⁹⁹² B aggiunge: ע"ה רבינו

⁹⁹³ B, C: יהושפט

⁹⁹⁴ B: ואוי לו למי

⁹⁹⁵ C aggiunge: ואומה

⁹⁹⁶ B: והקב"ה מעביר לפניו כל אומה ואלוהיה ואומר להם למי אתם משתחבים והן אומרים לאלהי כסף וזהב והקב"ה אומר להם נראה אם יוכלו להציל אתכם

⁹⁹⁷ B: אומרים נראה מתוך גהינם

⁹⁹⁸ B: חדש

⁹⁹⁹ B: לדבורים

¹⁰⁰⁰ B: יסברו

¹⁰⁰¹ B: ונרות

¹⁰⁰² B: יבכו

¹⁰⁰³ C: הוא

¹⁰⁰⁴ B, C: ושערו

וימות בשלום ואין נפרעין ממנו בזה העולם. ואחריו יעמוד מלך במחלוקת ויעמוד¹⁰⁰⁵ חיילים על נהר פרת ויפלו כלם¹⁰⁰⁶ ביום אחד ויברח ויאסר וכל הימים שהוא נאסר יהיה שלום בארץ ואחיו מושלים בכל הארצות. והמלך הרביעי שיעמוד עליהם אוהב כסף וזהב והוא איש שחור וגבה קומה זקן וגרגר והורג אותן שהוציאוהו והמליכוהו ויעשה ספינות מנחשת וימלא אותם כסף וזהב וטומן אותם תחת מימי פרת להצניעם לבניו והם עתידים¹⁰⁰⁷ לישראל שנאמר ונתתי לך אוצרות חשך ומטמוני מסתרים¹⁰⁰⁸. ובימיו תפשע קרן מערבית וישלח שם גייסו' רבים והורג בני מזרח וחוזר ומשלח גייסות רבות ובאים והורגים את בני מערב ויושבים בארצם. וזה לך האות שאתה רואה שבוע אחד תחלתו¹⁰⁰⁹ מטר ובשניה חיצו רעב משתלחין. ובשלישית רעב גדול. וברביעית לא רעב ולא שובע. ובחמישית¹⁰¹⁰ שובע גדול ויצמח כוכב אחד ממזרח ובראשו שבט¹⁰¹¹ והוא כוכב של ישראל שנאמר דרך כוכב מיעקב. ואם האיר¹⁰¹² לטובתן של ישראל הוא ואז יצמח משיח בן דוד. וזה לך האות כשאתה רואה שנפל גירון מזרחי שבדמשק נפלה מלכות בני מזרח ואז יצמח הישועה לישראל ומשיח בן דוד בא ויעלו לירושלם ויתענגו עליה שנאמר וענוים ירשו ארץ ויתענגו¹⁰¹³ על רב שלום. האל ברחמיו¹⁰¹⁴ ישלח לנו הגואל במהרה בימינו¹⁰¹⁵ אמן.

Traduzione

I Segreti di R. Šim'on b. Yoḥa'i

(I)

Questi sono i segreti che furono rivelati a R. Šim'on b. Yoḥa'i mentre era nascosto in una grotta a causa di Cesare, re di Edom. Stette in preghiera per quaranta giorni e quaranta notti e iniziò così: “Signore Dio, fino a quando rigetterai (עשנת) la preghiera del tuo servo?”¹⁰¹⁶ Immediatamente gli furono rivelati i segreti della fine e (altre) cose nascoste (סתומות)¹⁰¹⁷. Iniziò a sedersi e a indagare (il passo): “Poi vide i keniti” (Nm 24,21). E mentre vedeva il regno di Ismaele che giungeva, iniziò a dire: “Non ci è (forse) bastato ciò che ci ha fatto il malvagio regno di Edom? Ora (arriva) anche il

¹⁰⁰⁵ B: ויעמיד

¹⁰⁰⁶ C aggiunge: בבת אחד

¹⁰⁰⁷ B aggiunge: להיות

¹⁰⁰⁸ C omette il *prooftext*.

¹⁰⁰⁹ B: שתחלתו

¹⁰¹⁰ B, C: ובהמישי

¹⁰¹¹ B aggiunge: ואומות העולם עולין לראש ההרים ואומ' זה כוכבינו הוא ואינו אלא כוכבו של ישראל

¹⁰¹² B, C: האריך

¹⁰¹³ Il testo biblico (BHS) ha והתענגו

¹⁰¹⁴ B: אדון שלום יחיש קץ גאולתינו

¹⁰¹⁵ B aggiunge: ונאמר

¹⁰¹⁶ Cfr. Sal 80,5. Il verbo עשן significa letteralmente “fumare”, e infatti Mitchell (2016:199) traduce “Lord God, how long will you smoke against the prayer of your servant?”. La versione CEI del Sal 80,5 ha invece “Fino a quando fremerai di sdegno contro le preghiere del tuo popolo?”. Preferisco adottare la soluzione di Reeves (2006:78), che traduce il verbo עשן con “spurn”, e quindi rigettare, rifiutare. Da notare che i testimoni A, B e D riportano tutti עמך (tuo popolo), coerentemente con Sal 80,5.

¹⁰¹⁷ Sulla base degli altri testimoni, correggo Jellinek, che ha סהומות.

regno di Ismaele!” Immediatamente gli rispose Metatron, il principe della Presenza (שר הפנים)¹⁰¹⁸, e gli disse: “Non temere, figlio dell'uomo, poiché il Santo, benedetto Egli sia, non fa venire il regno di Ismaele se non per salvarvi da quello malvagio¹⁰¹⁹. Egli farà sorgere su di essi un profeta secondo il suo volere, ed egli sottometterà la terra per loro. Essi verranno e la faranno tornare grande, e ci sarà grande terrore (אימה)¹⁰²⁰ tra di essi e i figli di Esaù.” Gli rispose R. Šim'on e disse: “E in che modo essi saranno la salvezza per noi?” Gli rispose: “Non aveva (forse) parlato così il profeta Isaia: 'E vedrà cavalleria, una coppia di cavalieri ecc. [colui che cavalca un asino, colui che cavalca un cammello]¹⁰²¹ (Is 21,7). Ma per quale motivo egli ha messo prima 'colui che cavalca un asino' (rispetto a) 'colui che cavalca un cammello'? Non avrebbe dovuto dire invece: 'colui che cavalca un cammello' (e poi) 'colui che cavalca un asino'? Tuttavia (ciò significa che), mentre arriva colui che cavalca un cammello¹⁰²², spunterà il regno per mano di colui che cavalca un asino¹⁰²³. Un'altra opinione: 'colui che cavalca un asino' (significa) allo stesso tempo 'cavalca su un asino' (Zc 9,9). Di conseguenza essi sono una salvezza per Israele, così come la salvezza di 'colui che cavalca su un asino'¹⁰²⁴.

R. Šim'on disse ancora che aveva udito da R. Išma'el, al tempo in cui (quest'ultimo) aveva udito che il regno di Ismaele stava arrivando, che in futuro (esso sarebbe venuto) per misurare la terra (הארץ) con delle corde¹⁰²⁵, come è detto (nella Scrittura): “Distribuirà la terra (הארץ) in ricompensa” (Dn 11,39)¹⁰²⁶. E faranno dei cimiteri un pascolo per le greggi, e quando morirà un uomo fra di essi lo seppelliranno in qualunque luogo essi trovino¹⁰²⁷. Torneranno indietro, areranno la tomba e la semineranno, come è detto (nella Scrittura): “In tale maniera mangeranno i figli di Israele il loro pane impuro” (Ez 4,13). Perché questo? Perché nessun *Bet ha-Pras*¹⁰²⁸ sarà calpestato.

Di nuovo “vide i keniti” (Nm 24,21). Quale parabola aveva pronunciato quel malvagio¹⁰²⁹? Al tempo in cui egli aveva visto i figli dei suoi figli che sarebbero sorti in futuro per sottomettere

¹⁰¹⁸ Lett. “principe dei volti”. Accolgo la traduzione di Reeves (2006:79) e Mitchell (2016:199). Buchanan (1978:390) spiega che questo appellativo deriva dal fatto che all'arcangelo era permesso di accedere alla presenza di Dio nei palazzi celesti. Metatron, infatti, è l'angelo principale della letteratura degli *Hekhalot*. Per un'introduzione a questa figura e al suo ruolo nei testi apocalittici, vd. Reeves (2006:179-186).

¹⁰¹⁹ Edom, ossia l'Impero Romano/bizantino cristiano.

¹⁰²⁰ I passi paralleli nella *Preghiera* (f. 112r) e nell'*Ordine dei segni* (ms. Parma 2342, f. 200r; ms. Parma 3122, f. 227r) hanno “inimicizia” (איבה), una lezione probabilmente più corretta.

¹⁰²¹ Traduco qui in maniera diversa rispetto alla versione CEI 2008, che ha invece “uomini che cavalcano asini, uomini che cavalcano cammelli”, poiché il singolare meglio si accorda con quanto segue. Vd. anche la mia discussione sopra, pp. 89 e segg.

¹⁰²² Ossia gli arabi, e quindi Ismaele, oppure Muḥammad. Cfr. Reeves (2006:80).

¹⁰²³ Qui si intende il Messia, sulla base di Zc 9,9.

¹⁰²⁴ Cioè, il Messia.

¹⁰²⁵ Vd. *Pirque de R. Eli'ezer* (trad. Reeves 2006:70, n.17) e Hoyland (1997:315).

¹⁰²⁶ Mi discosto qui dalla traduzione CEI 2008, che ha “Distribuirà loro terre in ricompensa”. Da segnalare anche che nel testo biblico “terra” è reso con אדמה, mentre *Segreti* ha ארץ. Cfr. anche Gl 4,2: “dividendosi poi la mia terra (את אצרי)”.

¹⁰²⁷ Vd. *Pirque de R. Eli'ezer* (trad. Reeves 2006:70).

¹⁰²⁸ Mitchell (2016:199, n. 110) lo definisce come un appezzamento dichiarato impuro a causa della presenza di ossa portate da una tomba che è stata arata.

¹⁰²⁹ Qui si intende il profeta Bala'am, autore di questo oracolo.

Israele, iniziò a rallegrarsi e disse: “Sicura (אֵיתָן) è la tua dimora (Nm 24,21). Io vedo figli dell'uomo che non si occupano altro che dei comandamenti di Etan (אֵיתָן) l'Ezraita”¹⁰³⁰.

Il secondo re che sorgerà da Ismaele amerà Israele¹⁰³¹ e riparerà le loro brecce¹⁰³² e le brecce del Tempio. Scaverà il monte Moria e lo spianerà tutto. Lì costruirà per sé stesso un luogo di preghiera sulla Roccia della Fondazione¹⁰³³, come è detto (nella Scrittura): “e il suo nido è aggrappato alla roccia” (Nm 24,21). Muoverà guerra contro i figli di Esaù, sterminerà i loro eserciti e porterà via molti di loro come prigionieri. Morirà in pace e con grandi onori. Sorgerà un grande re da Hašarmavet¹⁰³⁴, ma regnerà solo per pochi giorni¹⁰³⁵. Contro di lui si solleveranno guerrieri, figli di Qedar, e lo uccideranno. Sorgerà un altro re, il cui nome è Mary’o (מַרְיָאוֹ)¹⁰³⁶. Lo preleveranno dal gregge e dalle asine e lo eleveranno alla regalità¹⁰³⁷. Da lui sorgeranno quattro braccia che ripareranno il Tempio¹⁰³⁸. Alla fine del regno delle quattro braccia sorgerà un altro re e diminuirà le quantità, le misure e i pesi. Garantirà tre anni di tranquillità. Nei suoi giorni ci sarà una rivolta nel mondo, ed egli manderà i suoi grandi eserciti contro gli edomiti¹⁰³⁹, e là morirà(nno) di fame, (anche se) avranno abbondanti provviste, (poiché) egli impedirà loro (di mangiarne) e non darà loro (cibo). I figli di Edom si solleveranno contro i figli di Ismaele e li uccideranno. I figli di Ismaele di solleveranno e bruceranno le provviste, e i sopravvissuti fuggiranno, se ne andranno.

Dopo di ciò, sorgerà il grande re, che regnerà per diciannove anni¹⁰⁴⁰. Questi saranno i suoi segni (distintivi): rossastro, occhi strabici (שִׁפְךָ הַעַיִן (?))¹⁰⁴¹, e avrà tre nei: uno sulla sua fronte, uno

¹⁰³⁰ Reeves (2006:81, n. 33) ipotizza che qui vi sia un riferimento all'impero islamico. Secondo Lewis (1950:313, n.1), infatti, nella letteratura midrašica Etan veniva identificato con Abramo. Data la nota appropriazione islamica della figura di questo patriarca, considerato il primo musulmano (vd. Q 22,78), il rimando sarebbe qui al futuro dominio arabo su Israele.

¹⁰³¹ Gil (1992 [1983]:70) identifica questo re con ‘Umar ibn al-Khaṭṭab, il quale avrebbe permesso agli ebrei di tornare a Gerusalemme dopo il dominio bizantino. Lewis (1950:328), invece, legge qui un riferimento a Mu‘awiya, “to whom some of the actions of ‘Umar in Syria during Mu‘awiya’s governorship are erroneously attributed”.

¹⁰³² Qui Reeves (2006:82, n. 35) rimanda a Am 9,11, in cui le brecce che vengono riparate sono quella della capanna di Davide, che è cadente.

¹⁰³³ Secondo Gil (1992 [1983]:90-91) e Reeves (2006:82, n. 38), qui l'autore dei *Segreti* confuse ‘Umar ibn al-Khaṭṭab con ‘Abd al-Malik, effettivo realizzatore della Cupola della Roccia sulla Spianata del Tempio tra il 690 e il 691. Vd. anche Crone; Cook (1977:10).

¹⁰³⁴ Cfr. Gn 10,26. Per Lewis (1959:328) si potrebbe trattare di un riferimento a ‘Ali, il quarto califfo. Per Mitchell (2016:200, n. 114), Hašarmavet sarebbe da identificare con la regione di Hadhramaut in Arabia, luogo di origine degli Omayyadi.

¹⁰³⁵ Reeves (2006:82) traduce “anni” (years), senza fornire spiegazioni. Mitchell (2016:200), invece, mantiene la lezione “giorni” e fa riferimento a Mu‘awiya II, che regnò per soli due mesi.

¹⁰³⁶ Gli altri testi del “ciclo” hanno Marwan (מַרְוָן). Per Lewis (1950:325, n. 4) si tratterebbe di Marwan I, padre di ‘Abd al-Malik. Per altre interpretazioni, vd. Reeves (2006:83, n. 42).

¹⁰³⁷ Per Lewis (1950:327) qui si farebbe riferimento alle origini oscure di Marwan I.

¹⁰³⁸ Per Lewis (*ibidem*) si tratta dei quattro figli di ‘Abd al-Malik.

¹⁰³⁹ Il re a cui si fa riferimento qui è, secondo Lewis (*ibidem*), Sulayman, uno dei figli di ‘Abd al-Malik, protagonista di una disastrosa campagna contro i bizantini. Proprio per far fronte alle spese di questa campagna, Sulayman avrebbe imposto le tasse a cui si fa cenno qui.

¹⁰⁴⁰ Per Gil (1992 [1983]:109) si tratta certamente di ‘Abd al-Malik, ma Lewis (1950:327) e Reeves (2006:83, n.47) lo identificano piuttosto con Hišam (724-743 e.v.).

¹⁰⁴¹ Così Lewis (1950:325, n. 7) e Reeves (2006:83). Vd. *ibidem* (Lewis e Reeves) per una discussione su questo termine poco chiaro.

sulla sua mano destra e uno sul suo braccio sinistro. Pianterà alberi e ricostruirà città in rovina. Fenderà gli abissi per far risalire l'acqua e dare da bere alle piante, e i figli dei figli dei suoi figli avranno molto da mangiare. Chiunque si ergerà contro di lui sarà dato in suo potere. La terra sarà tranquilla durante i suoi giorni, ed egli morirà in pace.

Sorgerà un altro re che cercherà di separare le acque del Giordano, e farà venire genti lontane da terre straniere per scavare e costruire un canale per far salire l'acqua del Giordano e dare da bere alla terra. Ma la terra scavata cadrà su di essi e li ucciderà. I loro governanti lo verranno a sapere e si solleveranno contro il re e lo uccideranno¹⁰⁴². Sorgerà un altro re potente, un uomo di guerra, e nei suoi giorni vi saranno tumulti, e questo sarà il segno per te: quando vedrai che il Giron (גירון) occidentale è caduto, quello ad occidente del luogo di preghiera dei figli di Ismaele a Damasco¹⁰⁴³, (vorrà dire che) il suo regno (Ismaele) è caduto. Saranno radunati e portati a fare lavoro pesante, e infatti il regno di Ismaele cadrà. A proposito di essi, egli dirà: “Il Signore ha spezzato la verga degli iniqui” (Is 14,5)¹⁰⁴⁴. E chi è costui? È il principe Marwan¹⁰⁴⁵. Presso di lui erano rimasti dei guerrieri, figli di Qedar, ma si ribellerà contro di lui il settore nord-orientale. Saliranno verso di lui, ed egli perderà tre grandi eserciti presso il Tigri e l'Eufrate¹⁰⁴⁶. Egli fuggirà dinanzi a loro, ma verrà catturato e ucciso, e i suoi figli saranno impiccati a un albero.

Dopo tutto questo, sorgerà un re sfrontato (מלך עז פנים)¹⁰⁴⁷ per tre mesi, e dopo di ciò il regno malvagio dominerà su Israele per nove mesi, come è detto (nella Scrittura): “Perciò Dio li metterà in

¹⁰⁴² Per Lewis (1950:327) si tratta di Walīd II, il quale tentò invano di costruire un canale per deviare il Giordano. Vd. *ibidem* e Reeves (2006:83, n. 49) per ulteriori riferimenti,

¹⁰⁴³ Come già accennato sopra (p. 48), quello della caduta del Giron è un elemento ricorrente nei testi del “ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i”. Per Reeves (2006:84, n. 51), il fatto che qui si parli di un Giron occidentale è un errore: la versione corretta, orientale, si trova alla fine dei *Segreti*, in un passaggio che pare essere tardivo e ispirato alla *Preghiera*. Si tratta comunque di un muro o di una porta della grande moschea di Damasco. Vd. Per Bethany J. Walker (“Commemorating the Sacred Spaces of the Past: The Mamluk and the Umayyad Mosque at Damascus”, in *Near Eastern Archaeology* 67.1 (2004), pp. 26-39, qui pp. 28-29), Bāb Jayrūn è la porta orientale della moschea, che permette di accedere al cortile interno. Vd. anche Steinschneider, Moritz, “Apocalypsen mit polemischer Tendenz”, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 28.4 (1874), pp. 627-659, qui pp. 640 e segg.; Baer (1926:162). Per Lewis (1950:328) ci potrebbe essere qui un riferimento al Giorno del Jayrun, quando all'interno della moschea di Damasco ci fu uno scontro tra Qais e Kalb, che poi culminò nella battaglia di Marj Rāhiṭ. Infine, secondo una profezia escatologica islamica attribuita a Artāt b. al-Mundhir (m. 779-780), un visionario ascetico della Siria, al-Sufyānī, l'avversario del Mahdī, sarà ucciso da quest'ultimo presso la porta Jayrūn. La profezia, certificata da *isnād*, è riportata da Nu'aym ibn Ḥammād (m. 227/842) nel suo *Kitāb al-Fitān* 219b. Vd. Furlan, Francesco, *Il racconto escatologico-apocalittico e le dinamiche di conflitto. Temi e testi escatologici della produzione arabo-islamica e cristiana a confronto (sec. VII – IX)*, Tesi di Dottorato, Padova: Dottorato in Studi Storici, Geografici, Antropologici – Ciclo XXX, p. 110. Qui non viene specificato che la porta Jayrūn si trova a Damasco. Anzi, il contesto sembra suggerire che l'azione si svolge a Gerusalemme. È possibile però che la porta Jayrūn della moschea di Damasco fosse così nota da non necessitare di una collocazione esplicita.

¹⁰⁴⁴ Reeves (2006:84), sulla base del ms. B, aggiunge: “... in cui (la parola) “verga” (מטה) significa Ismaele”. L'equazione con Ismaele è ricavata grazie a un gioco di parole con il prosieguo del versetto di Isaia, in cui, con un parallelismo sinonimico, si parla del “bastone (o scettro) dei dominatori” (שבט משלים), che viene letto come “il bastone dei musulmani”. Il riferimento è reso ancora più esplicito nell' *Ordine dei segni* (ms. Parma 2342, f. 202r; ms. Parma 3122, f. 227r).

¹⁰⁴⁵ Per Reeves (2006:84, n. 53) si tratta di Marwan II.

¹⁰⁴⁶ Jellinek ha פרת, ma accolgo la lezione dei mss. B e C: פרת. Vd. anche Reeves (2006:84, n. 55).

¹⁰⁴⁷ Cfr. Dn 8,23; Dt28,50; Pr 21,29; Qo 8,1. Il re sfrontato è una figura ostile a Israele molto ricorrente nei testi

potere altrui [finché partorirà colei che deve partorire]” (Mi 5,2)¹⁰⁴⁸. Spunterà per loro il Messia ben Yosef, che li farà salire verso Gerusalemme, ricostruirà il Tempio e presenterà offerte. Un fuoco scenderà dal cielo e consumerà le loro offerte, come è detto: “Uomini violenti del tuo popolo insorgeranno (Dn 1,14). Se non saranno puri, verrà il Messia ben Efraim, ma se saranno puri, verrà il Messia ben David.

Sorgerà un re malvagio, il cui nome è Armilos. Egli è calvo, con occhi piccoli, e ha una malattia della pelle sulla fronte. Il suo orecchio destro è chiuso, mentre quello sinistro è aperto, e se gli parla un uomo buono, gli rivolgerà l'orecchio chiuso, ma se gli parla un uomo malvagio, gli rivolge quello aperto¹⁰⁴⁹. Lui è una creatura di Satana e della pietra. Salirà a Gerusalemme e provocherà una battaglia contro il Messia ben Efraim presso porta orientale, come è detto: “Guarderanno a colui¹⁰⁵⁰ che hanno trafitto” (Zc 12,10)¹⁰⁵¹. Gli israeliti andranno in esilio nei deserti di paludi (למדברי אגמים)¹⁰⁵² per pascolare con erbe salse e con radici di ginestra per quarantacinque giorni¹⁰⁵³, fino a che non saranno messi alla prova e purificati, come è detto: “Farò passare questo terzo per il fuoco ecc.” (Zc 13,9)¹⁰⁵⁴. Lì morirà il Messia ben Efraim, e gli israeliti piangeranno a lutto per lui. Dopo di ciò, il Santo, benedetto Egli sia, rivelerà loro il Messia ben David, ma gli israeliti vorranno lapidarlo, e gli diranno: “Hai detto il falso, perché il Messia è già stato ucciso e non ci sarà un altro Messia che dovrà sorgere in futuro”, e lo disprezzeranno, come è detto: “Disprezzato e reietto dagli uomini” (Is 53,3). Egli si ritirerà e si nasconderà da loro, come è detto: “Come uno che nasconde la faccia da noi” (Is 53,3)¹⁰⁵⁵. Ma nel loro angosciarsi per Israele, essi ritorneranno e grideranno per la fame e la sete, e

apocalittico-escatologici, a partire dal *Sefer Zerubbavel* (trad. Reeves 2006:54). Vd. anche *Preghiera, Eventi Futuri, Ordine dei segni e Aggadat Mašiah* (Crestani 2020:295.300).

¹⁰⁴⁸ Cfr. *bYoma* 10a; *bSanh.* 98b, 2. Il significato – esplicitato anche in altri testi escatologici, oltre che nei due passi talmudici – è che i nove mesi di dominio straniero corrispondono al tempo di una gravidanza.

¹⁰⁴⁹ Cfr. il *Midraš wa-Yoša'* (trad. Reeves 2006:174.). Vd. *ibidem*, n. 12, per ulteriori rimandi.

¹⁰⁵⁰ Il TM ha “a me” (אלי), mentre i *Segreti* (come anche gli *Eventi Futuri*) hanno “verso di lui” (אליו).

¹⁰⁵¹ Questo è il versetto che, nella letteratura rabbinica, viene più comunemente associato alla morte del Messia ben Yosef. Alcuni studiosi (in particolare Weber, Ferdinand W., *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, gemeinfasslich dargestellt von Ferdinand Weber*, Leipzig, 1897 [*non vidi*]) ritengono che fu proprio questo versetto, assieme ad altri passaggi del Tanak (come Is 53) in cui si parla di un personaggio morente, a portare all'elaborazione di questa figura messianica, in modo da “liberare” il Messia ben David da qualsivoglia accenno alla sua sofferenza. Per una panoramica sugli autori medievali che collegarono Zc 12,10 al Messia ben Yosef, si veda Mitchell (2016:232-236).

¹⁰⁵² Reeves (2006:85) traduce con “uncleared wilderness”, Mitchell (2016:201) con “barren wilderness”, Buchanan (1978:402) con “wilderness of bulrushes”. Si tratta probabilmente di un errore testuale per “deserto dei popoli” (מדבר עמים/אומות), che compare in Ez 20,34-35, Os 2,16, nella qumranica *Regola della Guerra* (1QM 1,2-3) e nei *Salmi di Salomone* 17,17. Cfr. Reeves (2006:104, n. 158). Una simile espressione compare anche in altri testi escatologici medievali, come la *Aggadat Mašiah* (Crestani [2020:297.311]) e la *Preghiera di R. Šim'on b. Yoħa'i* (vd. sotto, p. 253).

¹⁰⁵³ Vd. sopra, p. 55.

¹⁰⁵⁴ Il tema del deserto come luogo di purificazione si ritrova, nella letteratura escatologica, anche nell'*Apocalisse giovannea* (12,6). Vd. Tripaldi, Daniele (cur.), *L'Apocalisse di Giovanni. Introduzione, traduzione e commento*, Roma: Carocci, 2012, p. 172. Vd. anche Arcari (2020:199).

¹⁰⁵⁵ Traduco qui diversamente rispetto alla versione CEI 2008, che ha “Come uno davanti al quale ci si copre la faccia”, per meglio adattare la citazione di Isaia col testo dei *Segreti*.

immediatamente il Santo, benedetto Egli sia, si rivelerà loro nella sua gloria, come è detto: “E tutti gli uomini insieme [la]¹⁰⁵⁶ vedranno” (Is 40,5). Il re Messia spunterà là, come è detto: “Ecco venire con le nubi del cielo” (Dn 7,13), ed è scritto (inoltre): “Gli fu dato il potere” (Dn 7,14). Egli soffierà contro Armilos il malvagio e lo farà morire, come è detto (nella Scrittura): “Con il soffio delle sue labbra ucciderà l'empio” (Is 11,4). Il Santo, benedetto Egli sia, fischierà e radunerà tutti gli israeliti e li farà salire a Gerusalemme, come è detto (nella Scrittura): “Con un fischio li chiamerò a raccolta” (Zc 10,8). Scenderà un fuoco dal cielo e consumerà Gerusalemme fino a tre cubiti, e gli incirconcisi e gli impuri saranno rimossi da essa. La Gerusalemme ricostruita e decorata scenderà da cielo. In essa settantadue pietre preziose splenderanno da un confine all'altro del mondo¹⁰⁵⁷. Tutti i popoli andranno verso la luce, come è detto (nella Scrittura): “Cammineranno le genti alla tua luce” (Is 60,3). Scenderà dal cielo il Tempio ricostruito, che era stato legato in Zevul¹⁰⁵⁸, così come l'aveva visto Mosè – la pace sia su di lui – nello spirito santo, come è detto (nella Scrittura): “Tu lo fai entrare e lo pianti” (Es 15,17). Gli israeliti abiteranno in sicurezza per duemila anni e mangeranno Behemot, Leviatan e Ziz¹⁰⁵⁹. Behemot lo macelleranno e Ziz farà a pezzi Leviatan con le sue caviglie. Poi verrà Mosè e macellerà Ziz, il selvatico¹⁰⁶⁰.

Alla fine dei duemila anni il Santo, benedetto Egli sia, siederà sul trono del giudizio nella valle di Yehošafat¹⁰⁶¹. Immediatamente, il cielo e la terra spariranno e verranno consumati, il sole impallidirà e la luna arrossirà¹⁰⁶². Le montagne si sposteranno e le colline vacilleranno¹⁰⁶³, cosicché non ricorderanno a Israele i loro peccati. Le porte di Gehinnom saranno aperte presso il torrente di Giosuè¹⁰⁶⁴, e il terzo giorno (saranno aperte) le porte del Gan Eden in oriente, come è detto (nella Scrittura): “Dopo due giorni ci ridarà la vita [e il terzo ci farà rialzare]” (Os 6,2). Questi saranno i giorni del Messia, che (dureranno) duemila anni. Il terzo giorno sarà il giorno del giudizio, e guai a coloro che moriranno nel frattempo. Il Santo, benedetto Egli sia, farà passare davanti a sé ogni popolo,

¹⁰⁵⁶ Qui si intende la gloria del Signore.

¹⁰⁵⁷ Per una collezione di altri testi in cui la Gerusalemme celeste sostituisce quella terrena, vd. Aptowitzer, Victor, “The Celestial Temple as Viewed in the Aggadah”, in Dan, Joseph (ed.), *Binah: Studies in Jewish Thought*, vol. 2, New York; Westport; London: Praeger, 1989, pp. 1-29, qui pp. 22-25. Aptowitzer (p. 25) sottolinea come questa tradizione sia assente nella letteratura rabbinica, mentre si ritrovi nell'apocalittica antica e in quella cristiana. Forse, aggiunge Aptowitzer, è proprio per questo motivo, ossia per la presenza di questo tema nell'escatologia cristiana, che i rabbini la rifiutarono.

¹⁰⁵⁸ Zevul (זבול), col significato di “residenza”, è un riferimento al Tempio e alla Gerusalemme celeste. Vd. *bHagigah* 12b; *Esodo Rabbah* 33,4. Vd. anche Aptowitzer (1989:14). Il concetto di Zevul come palazzo o Tempio celeste ricorre anche nei *Pirque Mašiah* (trad. Reeves 2006:164), in cui il *prooftext* è 1Re 8,13: “Ho voluto costruirti una casa eccelsa (זבול)”.

¹⁰⁵⁹ Cfr. *Levitico Rabbah* 13,3.

¹⁰⁶⁰ Cfr. Sal 50,11; 80,14. Vd. anche *bBava Batra* 73b,7, in cui si descrive un uccello enorme, con le zampe immerse nel più profondo oceano e la testa nei cieli.

¹⁰⁶¹ Cfr. Gl 4,2.12.

¹⁰⁶² Cfr. Is 24,23.

¹⁰⁶³ Cfr. Is 54,10.

¹⁰⁶⁴ I mss. B e C riportano “Yehošafat”.

dicendo loro: “Voi che vi prostrate agli dèi di argento e d'oro, vedete se questi potranno salvarvi!”. Immediatamente essi passeranno e bruceranno, come è detto (nella Scrittura): “Torneranno i malvagi nello Še’ol¹⁰⁶⁵” (Sal 9,18). Gli israeliti verranno dopo di loro e il Santo, benedetto Egli sia, dirà loro: “A chi vi prostrate?” Ed essi risponderanno: “Perché tu sei nostro padre, poiché Abramo non ci riconosce ecc.” (Is 63,16).

I popoli della terra diranno da dentro Gehinnom: “Vediamo se giudicherà Israele, il suo popolo, come ha giudicato noi”. Immediatamente il Santo, benedetto Egli sia, passerà con Israele in mezzo a Gehinnom, ed essa diventerà come acqua fredda per loro, come è detto (nella Scrittura): “Marcerà il loro re dinanzi a loro” (Mi 2,13), e dice (anche): “Se dovrai passare in mezzo a un fuoco, non ti scotterai” (Is 43,2). In quell'ora i peccatori di Israele saranno gettati in Gehinnom per dodici mesi, e dopo questo il Santo, benedetto Egli sia, li farà uscire e li farà abitare nel giardino di Eden, ed essi si delizieranno dei suoi frutti, come è detto (nella Scrittura): “Il tuo popolo sarà tutto di giusti” (Is 60,21).

(II)¹⁰⁶⁶

Rabbi Šim'on disse: “In futuro, il Santo, benedetto Egli sia, fischierà all'ape che si trova alla fine dei canali d'Egitto, ed essi verranno e faranno guerra nel bel mezzo dell'Egitto. Il primo re che li condurrà e li farà uscire è il servo di colui che si è ribellato contro il suo signore, come è detto (nella Scrittura): “Così dice il Signore [...] a colui che è disprezzato, rifiutato dalle nazioni” (Is 49,7). Coi che è abominevole fra le nazioni è (la nazione) dei figli di Canaan, “schiava dei potenti” (Is 49,7). Egli si ribellerà contro il suo signore, e si raduneranno attorno a lui uomini che si sono (anch'essi) ribellati ai loro signori. Usciranno poco a poco, prenderanno con la forza il regno e faranno una guerra contro i figli di Ismaele, uccideranno i loro guerrieri, altri li faranno prigionieri e si impossesseranno dei loro beni. Sono uomini sfigurati e vestiti di nero e verranno da oriente. Sono crudeli¹⁰⁶⁷ e impetuosi, come è detto (nella Scrittura): “popolo feroce e impetuoso” (Ab 1,6). Saliranno sull'alto monte di Israele con l'intenzione di distruggere il Tempio¹⁰⁶⁸. Divelleranno le porte e spegneranno le candele¹⁰⁶⁹. Sorgeranno quattro re su di loro: due principi e due capi. Il primo sarà un indiano (קוּנְדִיק) (?)¹⁰⁷⁰, e

¹⁰⁶⁵ La traduzione CEI ha “tornino i malvagi negli inferi”.

¹⁰⁶⁶ Qui inizia una sezione slegata dal resto del testo dei *Segreti* e che può essere messa in parallelo con la *Preghiera* e con l'*Ordine dei segni*.

¹⁰⁶⁷ Accolgo la proposta di Reeves (2006:88, n. 73), che legge מרים (amari, crudeli), come nella *Preghiera*, invece di מהרים.

¹⁰⁶⁸ Per una discussione su queste genti feroci nei *Segreti* e nella *Preghiera*, vd. sopra, pp. 218 e segg.

¹⁰⁶⁹ Accolgo qui la lezione del ms. B e dei passaggi paralleli nella *Preghiera* e nell'*Ordine dei Segni*. Jellinek e il ms. C hanno invece ומרות יבכו, che Mitchell (2016:203) rende con “and Moriah will mourn”, rimandando (n. 132) a Jastrow, secondo il quale, dietro il termine מרות, “authority, dominion”, si celerebbe un gioco di parole per “Moria”. Reeves traduce, se pur con qualche dubbio, con “but will (instead) weep bitterly”.

¹⁰⁷⁰ Reeves (2006:88) preferisce non tradurre. Mitchell (2016:203, n. 133) propone “indiano”. In effetti, Jastrow, alla voce קונדיק, rimanda a *Targum Šeni* (a Ester) 1,14 e afferma che alcuni editori leggono הינדיקי = indiano. Vd. anche *Targum pseudo-Yehonathan* a Gen 2,11.

durante la sua vita nominerà un re della discendenza regale. Il re che regnerà su di essi camminerà in umiltà. Avrà dei begli occhi e dei bei capelli. Morirà in pace, e in tutto il mondo non saranno pagate (tasse) per suo volere. Dopo di lui si solleverà un re fra le controversie, ed egli farà sorgere eserciti sul fiume Eufrate, ma il primo giorno cadranno tutti. Egli fuggirà, ma sarà catturato, e durante tutti i giorni della sua prigionia ci sarà pace sulla terra. I suoi fratelli domineranno su tutte le terre. Il quarto re che sorgerà su di essi amerà l'argento e l'oro. Sarà un uomo nero, alto, vecchio e avido¹⁰⁷¹. Ucciderà quelli che gli porteranno. Lo faranno re ed egli farà costruire navi di bronzo e le riempirà di argento e d'oro. Li (= i tesori) nasconderà sotto le acque dell'Eufrate per celarli ai suoi figli. Ma essi sono destinati a Israele, come è detto (nella Scrittura): “Ti consegnerò tesori nascosti e ricchezze ben celate” (Is 45,3). Nei suoi giorni insorgerà il quadrante¹⁰⁷² occidentale, ed egli invierà là i suoi arruolati in gran numero e ucciderà i figli dell'oriente¹⁰⁷³. Di nuovo manderà molte truppe, che arriveranno, uccideranno i figli dell'ovest e abiteranno nelle loro terre.

Questo è per te il segno: vedrai che l'inizio della prima settimana sarà di pioggia. Nella seconda, le “frecce della fame” (Ez 5,16) saranno sguinzagliate. Nella terza, una grande carestia. Nella quarta, né carestia né abbondanza. Nella quinta, una grande abbondanza, e spunterà una stella da oriente e sul suo capo ci sarà uno scettro. Questa sarà la stella di Israele¹⁰⁷⁴, come è detto (nella Scrittura): “Una stella spunta da Giacobbe” (Nm 24,17). Se (continuerà a) splendere, sarà un bene per Israele. Allora spunterà il Messia ben David¹⁰⁷⁵. Questo è per te il segno: quando vedrai che cadrà il Giron orientale che si trova a Damasco, (allora) cadrà il regno dei figli dell'est e spunterà la salvezza per Israele¹⁰⁷⁶. Verrà il Messia ben David e li farà salire a Gerusalemme e si delizieranno su di lei, come è detto (nella Scrittura): “I poveri invece avranno in eredità la terra e godranno di una grande pace” (Sal 37,11). Dio, nella sua misericordia¹⁰⁷⁷, ci mandi il redentore in fretta nei nostri giorni, amen.

¹⁰⁷¹ Accolgo l'emendazione di Lewis (1950:330, n.1) e di Reeves (2006:88, n. 74), che leggono גרגרן (avido) invece di גרגר (bacca, chicco).

¹⁰⁷² La parola è קרן, la stessa che indica le corna delle bestie di Dn 7.

¹⁰⁷³ Qui per Reeves è il leader dei ribelli a uccidere i figli dell'oriente, mentre Mitchell mantiene il re come soggetto.

¹⁰⁷⁴ Il ms. B aggiunge: “Le nazioni della terra saliranno sulle cime dei monti e diranno: ‘Questa è la nostra stella’. Ma non è così. Piuttosto, è la stella di Israele...”. Cfr. il passaggio parallelo nella *Preghiera* e nell’*Ordine dei Segni*.

¹⁰⁷⁵ Il tema della settimana escatologica è molto ricorrente nella letteratura escatologica medievale ebraica (vd. anche *Preghiera, Eventi Futuri, Ordine dei segni e Aggadat Mašiah*) e deriva, in ultima analisi, da *bSanh.* 97a. Per una breve trattazione su questo tema, vd. Crestani (2020:298-300).

¹⁰⁷⁶ Per il Giron, vd. sopra, nota 1043. Si noti che qui, come già accennato, il Giron è orientale e non occidentale.

¹⁰⁷⁷ Il ms. B sostituisce questo segmento con: “Il Signore della pace acceleri la fine del nostro esilio”.

Gli Eventi futuri di R. Šim'on b. Yoḥa'i

Questo secondo elemento del ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i consiste nella parte finale di uno scritto più ampio conosciuto come *Midraš dei dieci re*. Si tratta di un testo che ripercorre la storia del mondo da un punto di vista "israelocentrico", suddividendola in dieci regni retti da altrettanti sovrani: Dio (primo e ultimo re), Nimrod, Giuseppe, Salomone, Acab, Nabucodonosor, Ciro, Alessandro di Macedonia, il Messia ben David. Julius D. Eisenstein¹⁰⁷⁸ fece notare il parallelo con i *Pirqe de Rabbi Eli'ezer*, nei quali, al cap. XII, vengono elencati gli stessi regnanti¹⁰⁷⁹.

Secondo Horwitz, gli *Eventi Futuri* sarebbero più antichi rispetto ai *Segreti di R. Šim'on b. Yoḥa'i*¹⁰⁸⁰. Bernard Lewis trovò però l'opinione di Horowitz difficile da accettare, poiché, secondo lo studioso, negli *Eventi Futuri* verrebbero descritti eventi posteriori rispetto a quelli narrati nei *Segreti*¹⁰⁸¹. Tuttavia, il fatto che gli *Eventi Futuri* contengono elementi non presenti nei *Segreti* portò Lewis a ipotizzare che questo testo si basasse su una versione più antica dei *Segreti*, non attestata, e che la *Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i* potrebbe in ultima analisi derivare da quest'ultima. Tuttavia, a mio parere, si può anche ipotizzare che gli *Eventi Futuri* si basino sulla stessa versione dei *Segreti* giunta fino a noi, ma che abbiano successivamente subito l'influenza di altri testi. La letteratura apocalittica, come ripetuto più volte, è per sua natura fluida e malleabile e si presta a numerose variazioni e attualizzazioni.

Occorre inoltre notare che la sezione dei *Dieci re* chiamata *Eventi Futuri di R. Šim'on b. Yoḥa'i* ben si innesta nel contesto più ampio dell'opera, dato che continua la successione dei regnanti fino ad arrivare al nono re, il Messia davidico, e all'ultimo sovrano, il Signore. Non c'è quindi motivo di pensare che gli *Eventi Futuri* siano nati come testo a sé stante e che siano stati inseriti successivamente nel midraš *Dieci re*, anche se ciò non toglie che per comporre tale sezione escatologica ci si sia molto verosimilmente basati su altri testi della tradizione apocalittica. A questo proposito, le somiglianze con i *Pirqe de Rabbi Eli'ezer*, perlomeno per quanto riguarda la lista dei grandi re della storia, possono aiutare nella datazione del midraš *Dieci re* e quindi degli *Eventi Futuri*. È altamente probabile, infatti, che i *Dieci re* si siano basati sui *Pirqe de Rabbi Eli'ezer*, e non il contrario, anche solo per il semplice

¹⁰⁷⁸ Eisenstein, Julius D., *Ozar Midrashim: A Library of Two Hundred Minor Midrashim*, volume II, New York, 1915, p. 461.

¹⁰⁷⁹ I *Pirqe* vengono attribuiti a R. Eli'ezer ben Hyrkanos, rabbino dell'inizio del II sec., e furono scritti con tutta probabilità tra l'VIII e l'inizio del IX sec., sotto la dominazione araba, verosimilmente in Palestina (vd. Stemberger 2006 [1992]:63-65). Per un'introduzione sui *Pirqe de Rabbi Eli'ezer* e per una traduzione inglese ed edizione sinottica della parte finale del testo, si veda Reeves (2006:67 e segg.). Per una traduzione inglese dell'intera opera si veda *Pirke de Rabbi Eliezer (The Chapters of Rabbi Eliezer the Great): According to the Text of the Manuscript Belonging to Abraham Epstein of Vienna*, Translated and Annotated with Introduction and Indices by Gerald Friedlander, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd; New York: The Bloch Publishing Company, 1916 (*non vidi*).

¹⁰⁸⁰ Horowitz, Chaim M., *Bet 'Eqed ha-Aggadot*, Frankfurt am Main, 1882, p. 24.

¹⁰⁸¹ Lewis (1950:309). Anche Eisenstein (1915:461) indicò una data antica di composizione del testo, ossia la metà dell'VIII sec. Questo lo renderebbe sostanzialmente coevo ai *Segreti*.

fatto che i *Pirqe* erano un'opera molto più conosciuta e diffusa nel Medioevo di quanto non lo fossero i testi del ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i¹⁰⁸². Se i *Pirqe de Rabbi Eli'ezer*, come si è visto, furono composti tra VIII e IX sec., ne consegue che i *Dieci Re* debbano essere datati almeno al IX secolo.

Il midraš *Dieci re* è un testo trådito in un manoscritto della collezione parmense di Giovanni Bernardo De Rossi (Cod. Parm. 2785), conservato presso la biblioteca Palatina di Parma¹⁰⁸³. Si tratta di un codice pergameneo composto da 161 fogli recto-verso, in scrittura sefardita semi-corsiva, copiato a Uncastillo, in Spagna, da Šmu'el b. Yosef il giorno 1 di Tevet 5050, ossia nell'anno 1289¹⁰⁸⁴. Il manoscritto è un'antologia che raccoglie diversi testi di carattere aggadico e midrašico, in cui il midraš *Dieci re* occupa i fogli 156r-160r. La sezione degli *Eventi Futuri* che qui ci interessa inizia al f. 158r e termina al f. 160v. *Dieci re* è stato edito da Chaim M. Horowitz¹⁰⁸⁵ e, sulla base di questo, da Julius D. Eisenstein¹⁰⁸⁶ e da Yehudah Even-Šmu'el (Kaufmann)¹⁰⁸⁷. Gli *Eventi Futuri* sono stati tradotti in inglese da Buchanan¹⁰⁸⁸ e, in parte, da Mitchell¹⁰⁸⁹. Anche Lewis (1950) ha tradotto alcuni passaggi significativi, in sinossi con i *Segreti di R. Šim'on b. Yoḥa'i*. Il testo ebraico che segue è basato sul manoscritto, che ho comunque confrontato con l'edizione di Horowitz. La traduzione italiana è mia, ma come supporto alla stessa ho utilizzato le versioni in inglese di Buchanan e di Mitchell.

Trascrizione

f. 158r, riga 11

ואלו הן¹⁰⁹⁰ העתידות שנגלו לר' שמעון בן יוחאי כשהיה חבוי י"ג שנה במערה מפני מלכות אדום שהיו גוזרין שמד על ישראל ועמד בתפלה ובתענית ג' ימים וג' לילות לסוף פתח ואמ' י"י אלהים עד מתי עשנה בתפלת עבדך. ומיד נגלו לו סתומות הקץ והחתומות והתחיל דורש ואמ' כך עלתה על דעתו של הקב"ה ליתן את ישראל ביד מלכות אדום לשעבדם והם

¹⁰⁸² Reeves (2006:68).

¹⁰⁸³ Vd. De Rossi, Giovanni B., *Mss. codices hebraici Biblioth. I. B. De-Rossi accurate ab eodem descripti et illustrati*, Parma, 1803, no. 327. Si veda anche Richler, Benjamin; Beit-Arié, Malachi (eds.), *Hebrew manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma: catalogue*, Hebrew University of Jerusalem: Jewish National and University Library, 2001, pp. 457-458, n. 31. Il ms. è disponibile digitalmente sul sito Ktiv.org: https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990000723550205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=parma%202785 (consultato il 10/01/2023).

¹⁰⁸⁴ Richler; Beit-Arié (2001:458).

¹⁰⁸⁵ Horowitz (1882:38-55).

¹⁰⁸⁶ Eisenstein (1915:461-466).

¹⁰⁸⁷ Even-Šmu'el (Kaufmann) (1954:403-405).

¹⁰⁸⁸ Buchanan (1978:388-406).

¹⁰⁸⁹ Mitchell (2016:204-206).

¹⁰⁹⁰ Horowitz aggiunge מן.

התחילו להכריעם ולהצר להם עד שהצר להקב"ה מאד ומפני מה הצר להקב"ה שנ' עמו אנכי בצרה ואומ' בכל צרתם לך¹⁰⁹¹ צר. ר' שמואל אומ' על דברי ר' ישמעאל שהיה אומ' מנין שאין הקב"ה מוציא מלכות ישמעאל אלא כדי להושיע בה את ישראל שנ' על יד חשעיה הנביא וראה רכב צמד פרשים רכב צמד¹⁰⁹² חמור רכב גמלים. מלמד שבראשונה יחזור למנהג זרע אומתו שלוחצין ודוחקין העולם במס כבוד. והקשיב קשב רב קשב. קשב ר' שמעון אומ' כיון שראה ישעיה ששלום בפיו שמח ואמ' ר' שמעון מאי דכת' וראה רכב צמד פרשים רכב חמור רכב גמל. רכב זו בבל. צמד זו מדי. פרשים זו יון. רכב חמור זו אדום. רכב גמל זו מלכות ישמעאל. וכיון שראה תשועות שהן עתידין לעמוד פתח ואמ' משא בערב בעיר בערב תלינו אורחות דדנים. ר' שמעון אומ' כיון שראה ישעיה שעתיד לעמוד ממנו מלכים רשעים לוחצים לישראל ולוקחין מן החיים שכר חיים¹⁰⁹³ ומן ההרוגים שכר מתים התחיל צועק ואומ' רב קשב. וכן היה אומ' ר' שמעון בתחלת מלכותו כשהוא יוצא יבקש לעשות רע עם ישראל ויתחברו עמו אנשים גדולים מישראל ויתנו לו אשה מהם ויהיה שלום בינו לבין ישראל ויכבוש כל המלכות ויבא לירושלם וישתחוה שם ויעשה מלחמה עם האדומים ויברחו מפניו ולכד המלוכה בחזקה ואמר כך ימות ויעמוד מחצר מות תחתיו. ויעמד אחר ויהרג אותו ויעלה לירושלם ויחצוב הר המוריה ויעשה אותו מישור. ויעמוד אחר וימלוך אחריו ימים מועטים ויעמוד מלך אחר גדול מכולן ויקראו שמו מראון וזרועות ארבע יעמדו ממנו והם יגדרו את חומת ההיכל ועוד

f. 158v

יעמוד מלך אחר וימלוך י"ט שנה והוא יאכל שלוות בני ישמעאל. ויעמוד אחר ויבקש לרדות ממימרי ולא תתחיים עצמו ויעמדו עליו נשיאי קדר ויהרגו אותו. ויעמוד אחר וימעט איפות ומדות ומשקלות. ויעמד אחר ויקוטט במזרח ובמערב אחרי כן אין שלום אמר י"י. ואלה המלכים שיעמדו מהם. הראשון עבד מושלים שנ' כה אמר י"י לבזה נפש למתעב גוי עבד מושלים. השני מזרע המלוכה. השלישי יקום במחלוקת. הרביעי הוא אח לשני ובימיהם יצמח צמח אם זכו ישראל וזה לך האות כשאתה רואה שבוע ראשון בלא מטר והשני החצי רעב. והשלישי שובע גדול יצמח כוכבו של משיח ובששית קולות ובשביעית מלחמות ובמוצאי שביעית בן דוד יבוא אם זכו ישראל ואם לאו על מלך הרביעי תפשע קרן מערבית דרומית וישלח שם גייסים הרבה מאד במלחמה הראשונה ינצחו בני מערב. ובשנייה ינצחו בני מזרח וביום ההוא יתקיים הנבואה שחזה ישע שנ' והיה ביום ההוא ישרוק י"י לזבוב וכשאתה רואה שנפלה גירון המערבי אשר בדמשק נפלה מלכות בני מזרח ויבאו בני מערב על בני מזרח להשמיד ולהחריב ויברחו הנשארים ויעברו לארץ הצבי וכלה בידם. ויחזק מלכות בני מערב במצרים ובשיחור עד פרת. ואחר כל זאת אם לא זכו ישראל יעמוד מלך עז פנים ויהרוג את מלך בני מזרח בירח אב ויגזור גזירות על ישראל ויבטל המועדים והשבתות שנ' ויסבר להשנייה זמנין ודת ויתיהבון בידיה עד עידן עידנין ופלג עידן. עידן שנה. עידנין שנתים. ופלג חצי שנה. ואחר כך יעמוד מלך וישמו מושיב ומשיב כל מי שהוא עובד ע"ז שנ' וזעם על ברית קדש¹⁰⁹⁴ וימלוך ט' חדשים שנ' לכן יתנס עד עת יולדה וקמה עת יולדה ט' חדשים. ואחר כל זאת ירד השטן וילך ברומי לצורת האבן אשר שמתחבר עמה כדרך מעשה ותתעבד האבן ותלד את ארמילוס וימלוך מ' יום וידיו קשים יותר מארבעים סאה וגזור גזירות רעות על ישראל ויפסקו אנשי מעשה ויאבדו אנשי גזל ואם זכו ישראל יצמח משיח בן

¹⁰⁹¹ Nel Tm è לא. Vd. nota 1098 della traduzione.

¹⁰⁹² Assente nel TM.

¹⁰⁹³ Horwitz: החיים.

¹⁰⁹⁴ Horwitz, sulla base del TM, corregge: קודש

יוסף בגליל העליון ומשיח בן יוסף יעלה לירושלם ויבנה ההיכל ויקריב קרבנות ותרו אש ותאכל קרבנותיו וישבו ישראל כל ימיו לבטח ויעלה חיל גוג ויחריב ירושלם ויהרוג את משיח בן יוסף בתוכה הדא הוא דכת' יתיצבו מלכי ארץ וגו' וישראל סופדין ובוכין את משיח שנ' והביטו אליו את אשר דקרו וספדו עליו וגו'. ויתחלקו אחר כן לארבע כתות ג' מהן ילכו בגולה והאחה תותר שנ' ויתר העם לא יכרת מן העיר. ואחרי כן יצא הקב"ה להלחם עמהם שנ' ויצא י"י ונלחם בגוים ההם ביום הלחמו ביום קר'¹⁰⁹⁵. מה כת' תמן ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזתים. ואומ' וזאת תהיה המגפה והקב"ה יתקע בשופר גדול ואומר לצפון תני ולתימן אל תכלאי ואומ' ופדויי י"י ישובון ואומ' לאמר לאסורים צאו ולאשר בחשך הגלו. לאסורים צאו אלו שבנהר סנבטיון שהם כאסורים. ולאשר בחשך הגלו. אלו ט' השבטים וחצי שהם יושבים¹⁰⁹⁶ והקב"ה יקבץ אותם ומעלם לירושלם ומנחם אותם בכפלים שנ' אנכי אנכי הוא מנחמכם. אמרו ישראל לפני הקב"ה רבונו של עולם חטאנו לפניך על ההרים אמ'

f. 159r

להם אני מעבירם שנ' כי ההרים ימוש. ועוד אמרו קילקלנו בחמה ובלבנה אמ' להם מעבירים שנ' וחפרה הלבנה ובושה החמה. וישלח הקב"ה אליהו שישמח לבם של ישראל שנ' הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא ומבשר להם בשורות שלום וטובות שנ' מה נאוו על ההרים רגלי משבר וגו' הרי חזרה לבית דוד. המלך התשיעי זה משיח בן דוד שימלך מסוף העולם ועד סופו שנ' וירד מימ עד ים ומנהר עד אפסי ארץ וישבו ישראל לבטח אלפים שנה ויאכלו את בהמות ואת לוייתן וזיו שדי ולקץ אלפים שנה יתקבצו לדין שנ' יחיינו מיומים ביום השליש יקימנו ונחיה לפניו. זה יום הדין אשרי מי שזוכה בו. הקב"ה יזכנו בו עם כל ישראל אמן ואמן.

Traduzione

Questi sono gli eventi futuri che furono rivelati a R. Šim'on b. Yoḥa'i mentre, per tredici anni, stava nascosto in una grotta a causa del regno di Edom. Mentre erano (in vigore) i decreti di persecuzione contro Israele, egli stette in preghiera e in afflizione per tre giorni e tre notti. Alla fine, aprì (la bocca) e disse: "Signore Dio, fino a quando rigetterai (עשנת) la preghiera del tuo servo?"¹⁰⁹⁷. E immediatamente gli furono rivelate le cose nascoste e sigillate della fine (cfr. Dn 12,9). Iniziò ad indagare (דרש) e disse: "Questo decise il Santo, benedetto Egli sia: dare Israele nelle mani del regno di Edom perché fosse sottomesso. Ed essi (gli edomiti) iniziarono ad umiliarli e ad angustiarli, fino a che l'afflizione non sarà troppa (anche) per il Santo, benedetto Egli sia. E da cosa (si capisce della) afflizione del Santo, benedetto Egli sia? (Da) come è detto (nella Scrittura): "Nell'angoscia io sarò

¹⁰⁹⁵ Horwitz completa: קרב.

¹⁰⁹⁶ In questo punto manca evidentemente una parola, ma non a causa di una lacuna del manoscritto, in cui vi è comunque uno spazio bianco. È possibile piuttosto che l'antigrafo presentasse una lacuna in questo punto, che il copista del nostro manoscritto preferì non colmare.

¹⁰⁹⁷ Vd. sopra, nota 1016, per una discussione sul passaggio parallelo nei *Segreti*.

con lui” (Sal 91,15). E dice (anche): “In tutte le loro tribolazioni lui (לִי) è afflitto”¹⁰⁹⁸ (Is 63,9). R. Šmu’el parlò a proposito delle parole di R. Išma’el, il quale aveva detto: “Da dove si deduce che il Santo, benedetto Egli sia, non farà venire il regno di Ismaele se non per salvare Israele attraverso di esso? (Si deduce da) quanto fu detto da parte del profeta Isaia: 'E vedrà cavalleria, una coppia di cavalieri, uomini che¹⁰⁹⁹ cavalcano asini, uomini che cavalcano cammelli' (Is 21,7). (Questo versetto) insegna che per prima cosa egli ritornerà come comandante della stirpe (זרע) del suo popolo che opprime e affligge¹¹⁰⁰ il mondo con pesanti tasse. 'Osservi attentamente, con grande attenzione' (Is 21,7). (A proposito del significato di) “attenzione”, R. Šim’on disse: “Mentre Isaia vedeva che la pace era nella sua bocca, si rallegrò”. Disse R. Šim’on: “Perché è scritto 'Vedrò cavalleria, una coppia di cavalieri, uomini che cavalcano asini, uomini che cavalcano cammelli’” (Is 21,7). La cavalleria simboleggia Babilonia; la coppia sono i Medi; i cavalieri sono la Grecia; gli uomini che cavalcano asini è Edom¹¹⁰¹; gli uomini che cavalcano cammelli è Ismaele. E mentre vedeva la salvezza destinata a sorgere, aprì (la bocca) e disse: 'Oracolo sull'Arabia: nella boscaglia, in Arabia, passate la notte, carovane di Dedan' (Is 21,13)¹¹⁰²”. R. Šim’on disse: “Quando Isaia vide che da esso (Ismaele) erano destinati a sorgere re malvagi che opprimeranno Israele e esigeranno dai vivi il prezzo della vita e dagli uccisi il prezzo dei morti, iniziò a gridare dicendo: 'Grande attenzione' (Is 21,7)”. Così disse R. Šim’on all'inizio del suo (di Ismaele) regno: “Quando egli arriverà e cercherà di fare del male ad Israele¹¹⁰³, si uniranno a lui grandi uomini di Israele e gli daranno una moglie della loro stirpe, e ci sarà pace tra lui e Israele. Egli sottometterà tutto il regno e andrà a Gerusalemme, dove si prostrerà. Ed egli farà la guerra contro gli edomiti, ed essi fuggiranno davanti a lui. Egli terrà saldo il regno con forza, e dopo di ciò morirà. Al suo posto sorgerà Hašarmavet¹¹⁰⁴, ma sorgerà un altro (re) e lo ucciderà. Questi salirà a Gerusalemme e scaverà il monte Moria, spianandolo. Sorgerà un altro (re) e regnerà dopo di lui (solo) per pochi giorni. Sorgerà un altro re, il più grande di tutti loro, e si chiamerà

¹⁰⁹⁸ Passaggio problematico. Il TM ha פניו הושיעם לא צר ומלאך פניו הושיעם, che si può tradurre letteralmente con “In tutte le loro tribolazioni egli non si afflisce, e l'angelo della sua presenza li salvò”. Così *bSoṭah* 31a, 4, che si interroga se לא sia sempre da intendere come particella di negazione: in tal caso, il significato qui sarebbe “Dio non si afflisce per le tribolazioni del popolo ebraico”. Questa lettura è esattamente contraria rispetto a quella accolta da altri testi, come i nostri *Eventi Futuri* e anche i *Pirque de R. Eli'ezer*, che ha “in tutte le loro afflizioni egli fu afflito”. La LXX ha ἐκ πάσης θλίψεως οὐ πρέσβυς οὐδὲ ἄγγελος ἀλλ' αὐτὸς κύριος ἔσωσεν αὐτοὺς. La LXX quindi interpreta ציר (inviato, πρέσβυς) invece di צר (tribolazione). La versione CEI traduce sulla base della LXX: “[...] in tutte le tribolazioni. / Non un inviato né un angelo, ma egli stesso li ha salvati”.

¹⁰⁹⁹ Qui Horowitz e il ms. hanno רכב צמד המור. Si tratta di un errore, in quanto צמד è in più rispetto al TM.

¹¹⁰⁰ Cfr. Gdc 2,18.

¹¹⁰¹ Per Lewis (1950:324) il fatto che “uomini che cavalcano asini” non venga interpretato come il Messia di Zc 9,9, come invece nei *Segreti* e nella *Pregghiera*, può rimandare alla delusione messianica che conseguì alla conquista islamica della Palestina.

¹¹⁰² Traduco in maniera diversa rispetto a CEI 2008, che al posto di “Arabia” ha “steppa”. È chiaro che nel contesto degli *Eventi Futuri* l'oracolo debba essere rivolto all'Arabia, ai figli di Ismaele.

¹¹⁰³ Per Lewis (1959:323-324, n.1), il riferimento qui sarebbe a Muḥammad, il quale ebbe un atteggiamento negativo nei confronti degli ebrei di Yathrib/Medina.

¹¹⁰⁴ Per i commenti alla sezione parallela nei *Segreti*, vd. sopra, p. 215.

Marwan. Quattro stirpi sorgeranno da lui, ed esse ricostruiranno con pietre il muro del santuario. Di nuovo sorgerà un altro re, regnerà per diciannove anni e consumerà la tranquillità dei figli di Ismaele. Ne sorgerà un altro che cercherà di dominare Mamre (?)¹¹⁰⁵, ma il suo progetto non sarà completato, (perché) contro di lui si solleveranno i principi di Qedar e lo uccideranno. Sorgerà un altro (re), il quale diminuirà le *efot*, le misure e i pesi. Ne sorgerà un altro e sarà vessato in Oriente e in Occidente. Dopo di ciò 'Non c'è pace (per i malvagi?), dice il Signore'¹¹⁰⁶. Questi sono i re che sorgeranno da essi. Il primo è uno schiavo dei potenti, come è detto: 'Così dice il Signore [...] a colui che è disprezzato, rifiutato dalle nazioni, schiavo dei potenti' (Is 49,7). Il secondo è di stirpe regale. Il terzo sorgerà fra le dispute. Il quarto è il fratello del secondo, e nei suoi giorni spunterà un germoglio¹¹⁰⁷, se gli israeliti saranno puri (זכו). E questo è per te il segno: quando si vedrà (che) la prima settimana è senza pioggia, la seconda con mezza carestia, la terza una grande abbondanza¹¹⁰⁸, sorgerà la stella del Messia. Nella quinta (si udiranno) voci e nella sesta (ci saranno) guerre. Alla fine della settimana arriverà il figlio di Davide, se Israele sarà puro. In caso contrario, (gli israeliti) saranno affaticati dal giogo del quarto re. Si ribellerà il quadrante¹¹⁰⁹ da sud-ovest e invierà là moltissime truppe. Nella prima guerra vinceranno i figli dell'occidente, (mentre) nella seconda vinceranno i figli dell'oriente, e in quel giorno si realizzerà la profezia che Isaia aveva visto, come è detto: 'Avverrà in quel giorno: il Signore farà un fischio alle mosche' (Is 7,18). Quando vedrai che sarà caduto il Giron orientale che è a Damasco, cadrà (anche) il regno dei figli dell'Oriente¹¹¹⁰. I figli dell'ovest verranno sui figli dell'est per sterminare e distruggere. I superstiti fuggiranno e passeranno nella terra magnifica¹¹¹¹, ed essa sarà tutta nelle loro mani. Il regno dei figli dell'ovest si rafforzerà in Egitto e a Siḥor, fino all'Eufrate. Dopo tutto questo, se Israele non sarà puro sorgerà un re sfrontato (מלך עז פנים)¹¹¹², che ucciderà il re dei figli dell'Oriente nel mese di Av. Egli emetterà decreti contro Israele farà e farà cessare le feste e i sabati, come è detto: 'Penserà di mutare i tempi e la legge, ed essi gli saranno dati in mano per un tempo, due tempi e metà di un tempo' (Dn 7,25). "Un tempo" (significa) un anno, "due tempi" sono due anni, e "metà" (significa) metà di un anno. Dopo di ciò sorgerà un re il cui nome sarà Mošiv¹¹¹³. Egli farà tornare tutti quelli che praticano il culto idolatrico, come è detto: 'Agirà contro la santa

¹¹⁰⁵ לרדות ממימרי. Lewis (1950:326) traduce "to scrape from Memre". Buchanan (1978:397, n. 165), probabilmente sulla base del passo parallelo nei *Segreti*, fa riferimento al progetto di canalizzazione del fiume Giordano. Il testo, comunque, non è chiaro, e reca probabilmente un errore di copiatura. Ipotizzo che ממימרי sia una corruzione per מימי ירדן (le acque del Giordano).

¹¹⁰⁶ Buchanan (*ibidem*) rimanda a Is 48,22, anche nel testo degli *Eventi Futuri* non si fa riferimento ai malvagi.

¹¹⁰⁷ Non si tratta della stessa parola usata in Is 11, ma piuttosto quella che ricorre in Zc 3,8; 6,12; Ger 23,5.

¹¹⁰⁸ Buchanan (1978:398) completa la sezione sulla base di *bSanh.* 97a. È comunque significativo che la descrizione delle settimane escatologiche non sia completa. Manca infatti la quarta settimana.

¹¹⁰⁹ Vd. sopra, nota 1072.

¹¹¹⁰ Vd. sopra, nota 1043.

¹¹¹¹ Cfr. Dn 11,41. La terra magnifica (ארץ הצבי) è Israele.

¹¹¹² Vd. sopra, nota 1047.

¹¹¹³ Lett. "il restauratore", "colui che fa tornare". Cfr. *Ordine dei segni*.

alleanza' (Dn 11,30). Egli regnerà per nove mesi, come è detto: 'Perciò Dio li metterà in potere altrui fino a quando partorirà colei che deve partorire' (Mi 5,2). E quant'è il tempo della gravidanza? Nove mesi¹¹¹⁴. Dopo tutto questo, il Satana scenderà e andrà a Roma, (dove si trova) un idolo di pietra col quale egli si unirà sessualmente. La pietra resterà incinta e partorirà Armilos, il quale regnerà per quaranta giorni. Le sue mani saranno più forti di quaranta *seah*¹¹¹⁵, ed emetterà decreti malvagi contro Israele. Si fermeranno gli uomini industriosi e gli oppressori distruggeranno (tutto)¹¹¹⁶. Se Israele sarà puro, spunterà il Messia ben Yosef nella Galilea Superiore. Il Messia ben Yosef salirà a Gerusalemme e ricostruirà il Tempio, presenterà offerte e scenderà un fuoco che consumerà le sue offerte. Israele dimorerà in sicurezza per tutti i suoi giorni, ma (poi) salirà l'esercito di Gog, il quale distruggerà Gerusalemme e ucciderà il Messia ben Yosef al suo interno. Questo è (il significato di) ciò che è scritto: 'Insorgono i re della terra ecc. [e i principi congiurano insieme contro il Signore e il suo consacrato]' (Sal 2,2). Gli israeliti saranno in lutto e piangeranno il Messia, come è detto: 'Guarderanno a colui¹¹¹⁷ che hanno trafitto. Ne faranno il lutto ecc. [come si fa il lutto per un figlio unico, lo piangeranno come si piange il primogenito]' (Zc 12,10). Dopo di ciò saranno divisi in quattro gruppi, tre dei quali andranno in esilio, mentre uno resterà, come è detto: 'Ma il resto del popolo non sarà strappato alla città' (Zc 14,2). Dopo di ciò il Santo, benedetto Egli sia, uscirà e combatterà con loro: 'Il Signore uscirà e combatterà contro quelle nazioni, come quando combatté nel giorno dello scontro' (Zc 14,3). Cosa è scritto là? 'In quel giorno i suoi piedi si poseranno sopra il Monte degli Ulivi' (Zc 14,4). Ed è detto (anche): 'Questa sarà la piaga' (Zc 14,12). Il Santo, benedetto Egli sia, soffierà nel grande Šofar e 'Dirà al settentrione: "Restituisci", e al mezzogiorno: "Non trattenerne"' (Is 43,6). Viene detto (anche): 'Ritourneranno i riscattati dal Signore' (Is 35,10; 51,11). È detto (anche): 'Per dire ai prigionieri: "Uscite!", e a quelli che sono nelle tenebre: "Venite fuori!" ' (Is 49,9). 'Ai prigionieri: "Uscite"' (si riferisce a) quelli che sono sul fiume Sanbatjon, i quali sono come prigionieri. 'A quelli che sono nelle tenebre: "Venite fuori!"' (si riferisce alle) nove tribù e mezza che dimorano¹¹¹⁸. Il Santo, benedetto Egli sia, li radunerà, li farà salire a Gerusalemme e li consolerà doppiamente, come è detto: 'Io, io sono il vostro consolatore' (Is 51,12). Gli israeliti diranno di fronte al Signore: 'Padrone del mondo, abbiamo peccato davanti a te, sulle montagne'. Egli dirà loro: 'Io le sposterò come è detto: 'Perché i monti si sposteranno' (Is 54,10)¹¹¹⁹. Diranno ancora: 'Ci siamo

¹¹¹⁴ Cfr. *Segreti*, pp. 215-216.

¹¹¹⁵ Misura biblica per i liquidi o il grano.

¹¹¹⁶ Buchanan (1978:400) traduce "Robbers will multiply". Preferisco tradurre רבדו con "distruggere" piuttosto che con "moltiplicarsi".

¹¹¹⁷ Il TM ha "a me" (אֵלַי), mentre gli *Eventi Futuri* (come anche i *Segreti*) hanno "a lui" (אֵלָיו).

¹¹¹⁸ Per questa apparente lacuna nel testo, vd. sopra, nota 1096. Buchanan (1978:403) inserisce "below the mountains of darkness", rimandando alla leggenda ebraica delle tribù perdute che dimoravano a Oriente.

¹¹¹⁹ Traduco qui in maniera diversa rispetto a CEI 2008, che ha "Se anche i monti si spostassero".

corrotti con il sole e con la luna¹¹²⁰. Egli dirà loro: 'Li farò passare, come è detto: 'Arrossirà la luna, impallidirà il sole' (Is 24,23)'. Il Santo, benedetto Egli sia, manderà Elia, il quale farà gioire i cuori degli israeliti, come è detto: 'Ecco, io invierò il profeta Elia' (Mal 3,23). Egli annuncerà loro buone notizie di pace, come è detto: 'Come sono belli sui monti i piedi del messaggero ecc. [che annuncia la pace, del messaggero di buone notizie che annuncia la salvezza]' (Is 52,7). Questo è il ritorno della casa di Davide. Il nono re è il Messia ben David, che regnerà da un confine all'altro del mondo, come è detto: 'E d'omini da mare a mare, dal fiume sino ai confini della terra' (Sal 72,8). Gli israeliti abiteranno in sicurezza per duemila anni e si ciberanno di Behemot, del Leviatan e delle bestie della campagna¹¹²¹. Alla fine dei duemila anni (tutti) si riuniranno per il giudizio, come è detto: 'Dopo due giorni ci ridarà la vita e il terzo ci farà rialzare, e noi vivremo alla sua presenza' (Os 6,2). Questo (si riferisce al) giorno del giudizio. Beato chi si manterrà puro in esso. Il Santo, benedetto Egli sia, ci renda puri in esso con tutto Israele, amen, amen”.

La Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i

La *Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i* fu pubblicata per la prima volta nel 1857 da Adolf Jellinek¹¹²² da un manoscritto privato conservato a Mantova da Marco Mortara, rabbino della città dal 1842 al 1894¹¹²³. Pur trattandosi di un testo tradito da un solo testimone, Jellinek non fornì alcun dettaglio sul manoscritto¹¹²⁴. Mi è stato possibile identificare il manoscritto in questione, che è parte di un codice ora conservato a New York presso il JTS¹¹²⁵, e che è stato descritto brevemente da Adolf Neubauer come un codice cartaceo proveniente dalla Francia, o più precisamente dalla Provenza, redatto in

¹¹²⁰ Cioè, abbiamo prestato loro un culto idolatrico.

¹¹²¹ Cfr. Sal 80,14.

¹¹²² Jellinek (1857 [vol. 4]). Vd. pp. viii-ix per l'introduzione, pp. 117-126 per il testo. La discussione che segue è tratta dal mio articolo “The Prayer of R. Šim'on b. Yoḥa'i between Text, Revelations and Prophecies *ex eventu*”, in corso di pubblicazione sulla rivista *Materia Giudaica* (2022).

¹¹²³ Per un'introduzione su Marco Mortara si veda Perani, Mauro, “Per uno studio dell'opera e del pensiero di Marco Mortara: recenti scoperte di manoscritti ignoti, la sua bibliografia e piste di ricerca, con un'appendice di documenti inediti”, in Perani, Mauro (cur.), *L'Ottocento ebraico in Italia fra tradizione e innovazione: la figura e l'opera di Marco Mortara, Atti del XXIII Convegno Internazionale dell' AISG, Ravenna 14-16 Settembre 2009*.

¹¹²⁴ Quanto segue è tutto ciò che Jellinek scrive a proposito della fonte da cui ha desunto la *Preghiera* (Jellinek 1857 [vol. 4]:ix): “Die Mittheilung dieses für die Geschichte so interessanten Stückes verdanke ich der Güte des Herrn Oberrabbiners Marco Mortara in Mantua, der es einer Handschrift seiner Bibliothek entnommen”. Oltre che per il fatto che Jellinek parla esplicitamente della biblioteca *privata* di Mortara, escludo che il manoscritto si potesse trovare nella biblioteca della comunità israelitica di Mantova, poiché non se ne trova traccia nel catalogo della biblioteca compilato da Mortara stesso (Mortara, Marco, *Catalogo dei manoscritti ebraici della biblioteca della comunità israelitica di Mantova*, Livorno, 1878). Se poi è vero – come si vedrà – che il manoscritto fu venduto a Schönblum nel 1868, è difficile che esso compaia nel *Catalogo*, pubblicato dieci anni dopo.

¹¹²⁵ MS. 8163 (R34). Il manoscritto è stato digitalizzato ed è consultabile al seguente link: <https://digitalcollections.jtsa.edu/islandora/object/jts:211022#page/243/mode/2up> (consultato il 10/01/2023). Rimando al mio articolo (Crestani 2022, in pubblicazione) per una ricostruzione delle vicissitudini che portarono il manoscritto da Mantova a New York.

scrittura sefardita-provenzale e copiato da Ya'qov ben Makhir, detto Comprat Davin (o Doyen) de Vives¹¹²⁶. Elkan N. Adler, penultimo possessore del codice, propose come data di copiatura del codice il 1271 circa¹¹²⁷. Tuttavia, l'analisi paleografica sembra far propendere piuttosto per il XV secolo¹¹²⁸. La questione, ritengo, ruota anche attorno al nome del copiatore e/o del redattore. Al foglio 243v, alla fine del testo *Il sogno di Mardocheo*, compare il nome di Ya'qov b. R. Makhir, che si identifica come il copista (אני הכותב יעקב בר' מכיר). Nel colophon, però, leggiamo: “Ho scritto (questo) io stesso. Questo è il mio nome: Comprat Doyen (o Davin) de Vives” (כתבתי אני לעצמי זה שמי קומפראט דוין דוויש) (יהב"א). Ora, Adler, seguendo probabilmente Neubauer¹¹²⁹, ritenne che i due nomi corrispondessero alla stessa persona, ovvero che Comprat Doyen de Vives fosse il soprannome di Ya'qov b. R. Makhir. Neubauer precisò, inoltre, che Comprat sarebbe la traduzione di Makhir¹¹³⁰. Tuttavia, non si capisce perché il copista, se veramente si tratta della stessa persona, abbia utilizzato due nomi in due luoghi differenti del codice, e che oltretutto non abbia chiarito che uno dei due era il suo soprannome. Appare probabile che Adler abbia datato il ms. al 1271 attribuendolo a Ya'qov b. Makhir ibn Tibbon, astronomo provenzale nato verso il 1236 a Marsiglia e morto nel 1304 a Montpellier. La difficoltà nasce quando si scopre che il suo nome provenzale era Don Profiat Tibbon (anche se era conosciuto anche col nome latino di Profatius Judaeus), e non Comprat Doyen de Vives¹¹³¹. La mia ipotesi è che l'antigrafo del nostro manoscritto fu copiato nel XIII secolo o all'inizio del XIV da un certo Ya'qov b. Makhir (che non necessariamente corrisponde al membro della famiglia dei tibbonidi di cui sopra), il quale si firmò alla fine del *Sogno di Mardocheo*. Successivamente, verso il 1450, tale Comprat Doyen de Vives copiò il codice, mantenendo la menzione di Ya'qov b. Makhir e firmandosi a sua volta nel colophon. Un'altra ipotesi parte del fatto che il colophon sembra scritto da una mano diversa rispetto al resto del testo, il che può significare che il codice fu copiato nel XV secolo da un certo Ya'qov b. Makhir e che, in una data imprecisata tra il 1450 ca. e il XVIII-XIX secolo (periodo in cui presumibilmente il codice arrivò nelle mani di Mortara), tale Comprat Doyen de Vives abbia aggiunto il colophon, in cui fece una lista dei testi contenuti nel codice. In questo caso, l'affermazione di Comprat: “Ho scritto (questo) io stesso” si riferirebbe al solo colophon e non all'intero codice.

¹¹²⁶ Neubauer (1885:99-100).

¹¹²⁷ Cfr. Adler, Elkan N., *Catalog of Hebrew manuscripts in the collection of Elkan Nathan Adler*, Cambridge, Cambridge University Press, 1921, p. 81.

¹¹²⁸ Il sito ktiv.org fornisce come data di compilazione il 1450. Vd.

https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990025795070205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=new%20york%208163 (consultato il 23/01/2023).

La datazione al XV sec. mi è stata confermata anche dalla prof.ssa Judith Schlanger, che ringrazio per il suo prezioso aiuto.

¹¹²⁹ Neubauer (1885:100).

¹¹³⁰ Neubauer (*ibidem*, p. 100, n. 2).

¹¹³¹ Cfr. Robinson, James T.; Melammed, Uri, voce “Tibbon, Ibn (Tibbonids)”, in *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.), vol. 19: SOM-TN, pp. 712-714.

Quello che mi sembra comunque significativo è che la *Preghiera* circolasse nella Francia meridionale nel XV secolo, e forse già a partire dal XIII, se Ya'aqov b. Makhir fosse effettivamente lo studioso provenzale menzionato poc'anzi.

Il codice passò anche in mani cristiane e fu censurato nel 1575. Infatti, sotto il colophon, una nota in caratteri latini corsivi informa che il codice fu censurato appunto in questa data da Laurenzio Franguelli (“Revisius per me Laurentiu[m] Frangu[ellum] 1575”), revisore di alcuni manoscritti e incunaboli ebraici nel medesimo periodo¹¹³². È probabilmente in questa occasione che venne effettuata la cancellatura dell'espressione *sefer 'awen/'awon gilyon* (עון/און גיליון)¹¹³³, ossia “Libro della colpa (o della falsità) del margine (o del foglio/rivelazione)”, epiteto frequentemente usato nel medioevo per indicare il Vangelo, anche per parafonia con *evangelium*¹¹³⁴. Ovviamente, ciò non poteva essere tollerato dal censore cristiano cinquecentesco¹¹³⁵.

Il codice si compone di 249 fogli recto-verso e contiene diversi testi¹¹³⁶. La *Preghiera* occupa i fogli 110r-118r.

Come già accennato, questo è l'unico manoscritto che riporta la *Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i*. Se l'ipotesi della sua datazione alla metà del XV secolo fosse confermata, dovremmo ammettere che il testo, per come lo abbiamo oggi, è separato dagli eventi ai quali si riferisce da un lasso di tempo di almeno due secoli. Naturalmente esiste sempre la possibilità che il testo sia stato copiato senza modifiche di valore da un antografo ben più antico, cosa che è probabile sia avvenuta. Tuttavia, la datazione tarda di quello che è finora l'unico testimone manoscritto non consente di escludere che pesanti modifiche siano state apportate al testo e alla sua struttura. Come si è visto sopra, non è ad esempio impossibile che la cornice rivelatoria nella quale sono inserite le varie omelie di cui è composta la *Preghiera* sia stata elaborata in un secondo momento, forse nel corso del XIV o del XV secolo.

La datazione del testo della *Preghiera* è molto dibattuta. Jellinek individuò nel testo alcuni elementi che rimanderebbero in maniera generica al periodo delle crociate¹¹³⁷. Eliyyahu

¹¹³² Si veda ad esempio il *Be'ur 'al ha-Tora*, stampato da Ya'aqov Marcaria a Riva del Garda nel 1559 e, in seguito, revisionato da Franguelli. L'incunabolo si trova nella presso la biblioteca comunale di Trento, segnatura T 0 f 23, ed è consultabile al sito www.bdt.bibcom.trento.it (consultato il 10/01/2023).

¹¹³³ Vd. il testo sotto, p. 253.

¹¹³⁴ Cfr. Jastrow (1926:27, voce און). Vd. anche Benotti (2016:118).

¹¹³⁵ Steinschneider (1874:635, n. 17) propose di colmare la lacuna con la parola תפלות, “la loro frivolezza”, sulla base del passaggio parallelo in un altro testo escatologico medievale, gli *'Otot ha-Mašiah* (vd. sotto, p. 320). Reeves (2006:103, n. 155) sembra accogliere la sua ipotesi. Tuttavia, Steinschneider non ebbe evidentemente modo di consultare il ms., nel quale è chiaro che la parola cancellata aveva due lettere con stanghe verticali in basso. Un'altra possibilità in questo senso potrebbe essere *sefer ha-qalon* (ספר הקלון), ossia “libro della prostituzione” o “dell'idolatria”. Tuttavia, la maggiore frequenza dell'espressione *'awon gilyon* e anche la sua migliore lettura nel ms. la rendono preferibile.

¹¹³⁶ Per un elenco dei testi contenuti nel codice e per alcune riflessioni in merito, vd. Crestani (2022, in corso di stampa).

¹¹³⁷ Jellinek (1857 [vol. 4]:VIII-IX).

Ashtor-Strauss¹¹³⁸ propendeva per una datazione del testo all'epoca delle incursioni dei mongoli, seguendo probabilmente l'ipotesi di Heinrich Graetz¹¹³⁹, il quale, come si è visto, riteneva che la *Preghiera* fosse stata composta in seguito all'invasione mongola del 1258-60, menzionata nella parte del testo in cui si narra dell'apparizione dei cananei, genti venute dall'oriente, feroci e precipitose. Fritz Baer collegò invece vari passaggi della *Preghiera* ad eventi accaduti tra la seconda e la terza crociata, in particolare il tentativo di conquista dell'Egitto da parte del re di Gerusalemme Amalrico¹¹⁴⁰, la vittoria di Saladino sui crociati nel 1187 e le vicende di Acri tra il 1189 e il 1191¹¹⁴¹. Secondo Baer, è probabile che questa apocalisse venisse scritta in Egitto¹¹⁴². Anche Moritz Steinschneider, se pur quasi di sfuggita, riconobbe alcuni avvenimenti descritti nella *Preghiera* come cenni al periodo delle crociate¹¹⁴³. Allo stesso modo, Avraham Grossman si soffermò brevemente su questo testo, datandolo anche lui al periodo delle crociate e identificando in alcuni passaggi altrettanti riferimenti alle terribili azioni dei crociati nei confronti dei residenti musulmani ed ebrei di Gerusalemme¹¹⁴⁴.

Uno studio decisamente più sistematico è quello di Bernard Lewis (1950), il quale divise il testo in diverse sezioni, ognuna delle quali rappresenterebbe uno stadio dell'evoluzione storica del testo, partendo dal periodo del passaggio dal califfato omayyade a quello abbaside, passando per l'invasione fatimide dell'Egitto e la campagna di Giovanni Zimisce in Siria e Palestina, e arrivando infine alla conquista crociata di Gerusalemme, della quale, secondo Lewis, il redattore finale della *Preghiera* sarebbe stato testimone¹¹⁴⁵. Reeves sembra seguire l'ipotesi di Lewis¹¹⁴⁶. Più recentemente, come si è visto, Shachar ha ipotizzato che la *Preghiera*, e in generale i testi appartenenti al ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i, siano stati prodotti nel corso del XIII secolo dalla comunità ebraica stanziata ad Acri sulla base di testi più antichi¹¹⁴⁷. Come ho già evidenziato sopra, questa ipotesi mi sembra la più probabile. Bisogna infatti tenere conto del fatto che gli accenni ai vari eventi storici presenti nella *Preghiera* (come la battaglia di Acri e l'invasione mongola) possono essere il frutto di un riutilizzo di *topoi* già elaborati in testi più antichi e qui riproposti come chiave di lettura per interpretare avvenimenti del XIII secolo. Non è da escludere, comunque, che il testo si sia diffuso

¹¹³⁸ Ashtor-Strauss (1939:51).

¹¹³⁹ Graetz (1873:449-451).

¹¹⁴⁰ Questa campagna viene inserita da Riley-Smith (2017 [1987]:179) all'interno di uno schema in tre fasi riguardante la risposta cristiana alle controffensive islamiche a seguito della prima e della seconda crociata. La terza fase, che è quella che qui ci interessa, andò 1153 al 1169.

¹¹⁴¹ Baer (1926:161-165). Vd. anche Ashtor-Strauss (1956:321-322).

¹¹⁴² Baer (*ibidem*, p. 163).

¹¹⁴³ Steinschneider (1874:635-636). Per Steinschneider, sia la *Preghiera* che i *Segreti* furono rielaborati al tempo delle crociate, così da assumere la forma testuale con la quale sono giunti fino a noi. Baer (1926:161, n. 6) fa notare come Steinschneider non fornisca prove certe per questa sua ipotesi.

¹¹⁴⁴ Grossman (1996:296).

¹¹⁴⁵ Lewis (1950:310-311).

¹¹⁴⁶ Reeves (2006:89-105).

¹¹⁴⁷ Shachar (2021:130-152).

precocemente anche in Europa, forse proprio in Provenza, da dove era partita l'emigrazione dal carattere messianico di cui sopra¹¹⁴⁸. Un'ulteriore prova della circolazione della *Preghiera* in territorio europeo è leggibile in questa sezione:

Alla fine del regno dei figli di Ismaele, i romani si dirigeranno verso Gerusalemme e faranno guerra contro i figli di Ismaele, e la terra sarà da loro sottomessa. Arriveranno in essa e lì uccideranno molti tra i figli di Ismaele, molti in essa saranno massacrati. Faranno prigionieri tra le figlie di Ismaele, (che subiranno) una pesante schiavitù. Faranno uscire i cervelli dai loro lattanti, tutto il giorno sacrificheranno bambini piccoli a Gesù.¹¹⁴⁹

Probabilmente, siamo qui di fronte a una risposta ebraica all'accusa del sangue, che, come si è visto, iniziò ad essere mossa agli ebrei (soprattutto aškenaziti) tra il XII e il XIII secolo¹¹⁵⁰. L'ipotesi che questa sia un'aggiunta tarda è confermata dall'assenza di questo tema in tutti gli altri componenti del ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i. Infine, non è forse un caso che la *Preghiera*, nella sua sezione finale, mostri molti punti in comune con gli *'Otot ha-Mašiah*, forse il testo escatologico ebraico più diffuso nell'Europa medievale.

Il racconto (I) che apre la *Preghiera* e che introduce la figura di R. Šim'on b. Yoḥa'i attraverso la vicenda del demone Ašmeda'i (Asmdeo) e della figlia dell'imperatore romano, si trova solo in questo testo del ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i. Tale narrazione non ha alcun legame con la sezione di testo seguente, spiccatamente apocalittica, ma mostra evidenti affinità con un episodio narrato in *bMe'ilah* 17a-b. Il contesto è quello di una discussione sul problema di considerare impuro il sangue degli esseri che strisciano. Viene chiesta un'opinione a R. Šim'on, il quale cita Lv 11,29. Tutti lodano la sua saggezza, ma R. Matya afferma che r. R. Šim'on aveva appreso questa nozione da R. Eli'ezer b. R. Yosi, e spiega così le circostanze di questo fatto. Il potere monarchico dei gentili aveva emanato tre decreti contro gli ebrei, che da una parte impedivano loro di osservare il sabato e di circoncidere i figli, e dall'altra li obbligavano a unirsi alle loro mogli anche quando queste erano nel periodo mestruale. Un altro maestro, R. Re'uven, fattosi tagliare i capelli per nascondere la sua aderenza alla religione ebraica, discute con alcuni gentili di questi decreti, affermando che, se davvero i gentili vogliono danneggiare gli ebrei rendendoli poveri, allora devono permettere loro di osservare il sabato, giorno in cui non possono lavorare e accumulare ricchezze. Allo stesso modo, il divieto di circoncidere è dannoso per i gentili, poiché favorisce gli ebrei, dato che la circoncisione porta all'indebolimento dei figli di questi ultimi. Ancora, l'unione dei maschi ebrei con le loro mogli fuori dal periodo mestruale fa sì che essi non si moltiplichino, il che rende vano ogni sforzo dei gentili di

¹¹⁴⁸ Vd. il capitolo "L'emigrazione in terra di Israele, la fine del quinto millennio e le *Omèlie del re Messia*".

¹¹⁴⁹ Traduzione mia dall'ebraico di Jellinek (1857 [vol. 4]:123).

¹¹⁵⁰ Vd. sopra, pp. 21 e segg. Vd. anche Reeves (2006:101, n. 142).

danneggiare i giudei. In questo modo, i tre decreti vengono annullati. Tuttavia, in un secondo momento, i gentili scoprono che R. Re'uveu è ebreo e capiscono di essere stati ingannati dalla sua abilità dialettica. Decidono così di ristabilire i decreti. A questo punto compare R. Šim'on b. Yoḥa'i, conosciuto per la sua abilità nell'operare miracoli, che in quanto tale viene scelto per recarsi a Roma a risolvere la situazione. Nel corso della discussione su chi debba partire per l'Italia, si affronta il tema dell'impurità del sangue degli esseri che strisciano, tema trattato da R. Eli'ezer b. R. Yosi: è questo l'aggancio tra la vicenda di R. Šim'on e la discussione halakhica nel quale il racconto è inserito. Durante il viaggio, appare il demone ben Temalyon, il quale propone a R. Šim'on e a R. Eli'ezer, suo compagno di viaggio, di accompagnarli per aiutarli a far annullare i decreti. R. Šim'on si lamenta che perfino Agar, "la serva di mio padre [Abramo]", aveva ricevuto la visita di un angelo che le aveva offerto aiuto (cfr. Gen 16,9-11), mentre a lui è un demone ad apparire. Ad ogni modo, R. Šim'on accetta il suo aiuto. Il demone prende così possesso della figlia dell'imperatore e, quando il rabbi arriva e riesce a liberarla, l'imperatore, come ricompensa, conduce lui e R. Eli'ezer alla tesoreria. Lì i due trovano la lettera con cui erano stati istituiti i decreti e la stracciano.

I paralleli tra il racconto talmudico e quello della *Preghiera* sono evidenti: sono presenti i decreti che impediscono agli ebrei di osservare alcuni precetti, decreti che vengono fatti annullare attraverso un discorso di tipo dialettico che porta gli antagonisti a riflettere su quale sia la strategia migliore per danneggiare un nemico. Altri palesi punti in comune fra le due narrazioni sono il viaggio a Roma di R. Šim'on, la comparsa del demone, il lamento del rabbi e il riferimento alla vicenda di Agar, la possessione demoniaca della figlia del sovrano, l'esorcismo e l'annullamento dei decreti. Quello che invece differenzia i due racconti è innanzitutto l'ordine narrativo dei fatti: nel Talmud il confronto dialettico per far cancellare i decreti avviene prima della vicenda che vede protagonista R. Šim'on, mentre nella *Preghiera* il dialogo non solo è presentato dopo che la figlia del sovrano è stata liberata dal demone, ma per di più è un consigliere dell'imperatore, e non un rabbi, a evidenziare come i decreti siano in realtà favorevoli ai giudei. Altro elemento discordante è il nome del demone, che nel Talmud è Ben Temalyon, mentre nella *Preghiera* è Ašmeda'i. Infine, la vicenda è narrata con più dovizia di particolari nella *Preghiera* rispetto al Talmud.

È necessario, credo, soffermarsi brevemente su alcuni punti. Il primo riguarda il demone che offre aiuto a R. Šim'on in entrambi i racconti¹¹⁵¹. Come si è visto, nell'episodio talmudico si tratta di Ben Temalyon. Gli studiosi si sono a lungo concentrati su questa figura e sull'etimologia del suo nome, che deriverebbe, secondo alcuni, da una trasformazione del nome di San Bartolomeo,

¹¹⁵¹ Per altri racconti rabbinici in cui i demoni non giocano un ruolo di antagonisti, ma piuttosto intervengono per aiutare i protagonisti delle varie vicende, si veda Kalmin, Richard, "R. Shimon bar Yochai meets St. Bartholomew: Peripatetic Traditions in Late Antique Judaism and Christianity East of Syria", in *Migrating Tales: The Talmud's Narratives and Their Historical Context*, University of California Press, 2014, pp. 53-69, qui p. 69, nota 38. Sul demone Ben Temalyon, nella variante Bar Telamyon, vd. *ibidem*, p. 72.

personaggio di certo non centrale nelle narrazioni evangeliche, che però divenne, nel corso del tempo, una figura legata agli esorcismi¹¹⁵². Nella *Preghiera*, invece, è Ašmeda'i, il “principe dei demoni” (שר השידים), ad apparire a R. Šim'on. Questo ci rimanda ad un altro episodio talmudico, *bGittin* 68a-b, in cui il re Salomone, intento a costruire il Tempio, necessita di sapere dove di trovi lo *šamir*, un essere in grado di tagliare la pietra¹¹⁵³. Il re allora manda un emissario a catturare con un inganno Ašmeda'i, il quale viene portato a Gerusalemme. Qui il demone rivela a Salomone di non essere lui il possessore dello *šamir*, ma comunque aiuta il re a recuperarlo. In questo modo, Ašmeda'i, seppure dopo essere stato catturato con l'inganno, funge da aiutante di Salomone per la costruzione del Tempio.

Anche *bTa'anit* 21a mostra notevoli punti in comune con il racconto introduttivo della *Preghiera*. Qui si narra di Naḥum Iš Gamzu, operatore di miracoli, che viene mandato a portare un dono all'imperatore di Roma, e che sulla strada incontra il profeta Elia. Secondo Kalmin, questo episodio funse da base per il racconto della missione di R. Šim'on a Roma narrato in *bMe'ilah* 17a-b¹¹⁵⁴. Ad ogni modo, quello che qui conta rilevare è come il tema del dono destinato all'imperatore, assente in *bMe'ilah* 17a-b, sia invece presente nella *Preghiera*. Il fatto che questo elemento non è di alcuna rilevanza all'interno del racconto, dato che il tema non viene presentato all'inizio della vicenda e non porta comunque a cambiamenti nella trama, fa pensare che si tratti di un'eco dell'episodio narrato in *bTa'anit* 21a, assunto senza troppe riflessioni dall'autore di questa sezione della *Preghiera*.

Infine, vale la pena notare come il tema della possessione della figlia del sovrano da parte di un demone e la sua liberazione per mano di un ebreo, azione che porta all'annullamento di decreti sfavorevoli per la comunità giudaica, sia, secondo Yassif¹¹⁵⁵, un tema ricorrente. Yassif ascrive questo tipo di racconto al tipo della “miraculous rescue of the Jewish community”: si tratta di un genere di storie che si aprono con una rottura dell'equilibrio tra comunità giudaica e il potere romano, rottura rappresentata dall'istituzione dei decreti. L'eroe, che può essere un operatore di miracoli, un santo o una guida spirituale, viene mandato a risolvere il problema, ed egli usa i suoi poteri per guarire l'imperatore o un membro della sua famiglia, ottenendo in cambio l'annullamento dei decreti. Un esempio interessante di questa ricorrenza del tema è il *Libro delle discendenze (Sefer Yuḥasin) di*

¹¹⁵² Per un'analisi puntuale di *bMe'ilah* 17a-b, e in particolare sulla questione della relazione fra San Bartolomeo e il demone Bar Telamyon/Ben Temalyon, così come sulla genesi e l'evoluzione della tradizione cristiana che trasforma San Bartolomeo in un esorcista, si veda soprattutto Kalmin (2014) e la bibliografia ivi riportata. Si vedano anche Yassif, Eli, *The Hebrew Folktales: History, Genre, Meaning*, Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1999, pp. 154-155; Nissan, Ephraim, “Thematic Parallels in the Rabbinic Aggadah vs Christian Hagiography: Modes of Convergence, and Sample Tales”, in *La Ricerca Folklorica* 69 (2014), pp. 161-172.

¹¹⁵³ Cfr. anche *ySoṭah* 24b. Si veda anche Martone, Corrado, “Un *midraš* su Salomone e Asmodeo in un manoscritto ebraico della biblioteca vaticana”, in *Materia Giudaica* 24 (2019), pp. 571-575, qui pp. 573-574 (note 10 e 11).

¹¹⁵⁴ Kalmin (2014:60).

¹¹⁵⁵ Yassif (1999:154-155).

Ahima'az ben Palti'el, scritto nel 1054 in Italia meridionale¹¹⁵⁶. Qui si narra di un certo R. Šefatyah che si reca a Costantinopoli e libera la figlia del re Basilio da un demone, ottenendo in cambio che gli ebrei di Oria, in Puglia, non subiscano la persecuzione che interesserà invece altre comunità ebraiche nell'impero¹¹⁵⁷. È interessante notare che in questo passaggio del libro delle discendenze si faccia riferimento anche a una speranza di tipo escatologico nel momento in cui si maledice il re Basilio per aver dato inizio alla persecuzione:

Sia la sua fine maledetta. Siano ricordate la sua empietà e malvagità e il suo peccato non sia cancellato. Sul regno di Edom cada la retribuzione per la sua nequizia e perversità: il suo dominio precipiti dalle altezze e scompaia dalla terra, perché siano rallegrati gli afflitti, abbiano pace e consolazione quelli che piangono, possiamo vedere al più presto, per misericordia, la fine dei giorni.¹¹⁵⁸

Ritorna quindi qui anche il tema dell'ostilità verso il dominio di Edom, ossia dei cristiani, elemento centrale di diverse composizioni apocalittiche ed escatologiche. È forse questo un segno di come tematiche di questo tipo circolassero negli ambienti in cui fu probabilmente redatta la *Preghiera* nella sua versione finale.

La seconda parte della *Preghiera* (II) mostra forti affinità con i *Segreti*, benché vi sia qualche aggiunta evidentemente posteriore, come l'accento alla conquista cristiana di Gerusalemme. Anche la terza parte (III) può essere messa in sinossi con questo testo, ma si tratta di quella sezione dei *Segreti* aggiunta posteriormente e modellata forse sulla *Preghiera* stessa, oppure sull'*Ordine dei segni*. La quarta parte (IV) non ha corrispondenze coi *Segreti*, ma può essere messa in sinossi con l'*Ordine dei segni*, mentre la quinta (V) è una rielaborazione dell'omelia di Urbach. Questa, tuttavia, viene abbandonata dopo la seconda voce celeste (בת קורל), e qui il redattore della *Preghiera* inserisce un'ultima sezione (VI) che ha molti punti in comune con gli *'Otot ha-Mašiah*. La parte più escatologica della narrazione, quella che, nei *Segreti* e nell'*Ordine dei segni* descrive la risurrezione dei morti, il banchetto messianico e il giudizio finale, è totalmente assente nella *Preghiera*. Il testo si chiude in maniera piuttosto netta, quasi sbrigativa, con un accenno al fatto che il Signore combatterà contro Armilos, senza nemmeno chiarire l'esito dello scontro, che tuttavia si intuisce grazie al *prooftext* finale, che esprime la salvezza di Israele grazie al suo Dio. Negli *'Otot ha-Mašiah*, che fino

¹¹⁵⁶ Vd. l'edizione italiana di Colafemmina, Cesare (ed.), *Ahima'az ben Paltiel, Sefer Yuhasin. Libro delle discendenze: Vicende di una famiglia ebraica di Oria nei secoli IX-XI*, Cassano Murge: Messaggi, 2001.

¹¹⁵⁷ Per il testo, vd. Colafemmina (2001:95-103). Vd. anche Chajes, J.H.; Stow, Kenneth, "The Scroll or Genealogy of Ahimaaz ben Paltiel: Jewish Learning, Myth, and Ideals in an Uncertain Salentine World (1054)," in Jansen, Katherine L. et al. (eds.), *Medieval Italy: A Documentary History*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009, pp. 508-516; Starr (1939:129); Sharf (1971:88-89).

¹¹⁵⁸ Colafemmina (2001:103).

ad un determinato punto mostrano un parallelismo quasi perfetto con la *Preghiera*, si narra invece dell'arcangelo Michele che, ad ognuno dei tre soffi nello šofar, rende manifesti il Messia ed Elia, resuscita i morti e raduna le tribù disperse. Nella *Preghiera*, invece, sembra che Michele soffi nello šofar per tre volte consecutivamente, portando unicamente alla rivelazione del Messia e di Elia. Non trattandosi di una assenza legata al manoscritto e ad eventuali fogli mancanti e lacune, tutto lascia intuire che l'anonimo redattore abbia omesso la parte più escatologica del testo. Il focus della nostra apocalisse, più che l'*eschaton* vero e proprio, sembra quindi essere la serie di eventi “storici” che porteranno Israele a liberarsi dal giogo straniero. Questo potrebbe essere preso come un ulteriore indizio dell'ambiente e dell'epoca in cui circolò la versione della *Preghiera* giunta fino a noi: un contesto di persecuzione nei confronti degli ebrei e nel periodo del peggioramento dei rapporti tra ebrei e cristiani.

Il testo ebraico che segue è tratto dal manoscritto di New York, JTS, ms. 8163 (R34), ff. 110r-118r, che ho comunque confrontato con l'edizione di Jellinek¹¹⁵⁹. La *Preghiera* è stata edita anche da Even-Šmu'el (Kaufman)¹¹⁶⁰. Il testo è stato tradotto in inglese da Lewis¹¹⁶¹, Buchanan¹¹⁶², Reeves¹¹⁶³ e Mitchell¹¹⁶⁴, che ho utilizzato come supporto alla mia traduzione in italiano. La divisione in sezioni nella traduzione è mia ed è puramente funzionale al confronto con gli altri testi del ciclo.

Trascrizione

תפלת ר' שמעון בן יוחאי

f. 110r

אלו הנסתרות והנגלות אשר נגלו לר' שמעון וזה הוא ר' שמעון בן יוחאי ששגרו אותו מירושלם לרומי אל הקיסר וכיון שהיה בספינה נתראה לו חלום אשמדאי שר השידים ואמ' לו שאל מה אעשה לך אמ' לו ר' [שמ'] שמעון ומי אתה אמ' לו אני הוא אשמדאי ששגרני הקב"ה לעשות לך נס אמ' רבונו של עולם להגר שפחת שרי זימנת לה מלאך ולי שיגרת שר השידים אמ' לו אשמדאי מכל מקום יבא הנס בין אני או מלאך יתקנו חפצוך ואמ' לו אשמדאי הריני הולך לעת עתה ואכנס לבתו¹¹⁶⁵ של קיסר וארפה אותה ואצעק בשמך ר' שמעון ר' שמעון עד שתבא אתה ויבקשו ממך אשר תפייסני שאצא מזה הבית ואומר לא אצא ממנו עד שעושין חפציו של ר' שמעון ורצונו. והלך אשמדאי

¹¹⁵⁹ Jellinek (1857 [vol.4]:117-126).

¹¹⁶⁰ Even-Šmu'el (Kaufman) (1954:253-286).

¹¹⁶¹ Lewis (1950).

¹¹⁶² Buchanan (1978:387-417).

¹¹⁶³ Reeves (2006:89-105).

¹¹⁶⁴ Mitchell (2016:265-276).

¹¹⁶⁵ Il ms. ha ובתו (nella sua casa), che Jellinek emenda in לבתו (in sua figlia) in base al senso della frase.

f. 110v

והלך אל בית הקיסר ועשה כל מה שאמ' לר' שמעון ועמדה בתו של קיסר ונכנס בתוכה כיון שנכנס בה שיברה כל הכלים אשר בפלטור של אביה והיתה צועקת ר' שמעון שמעון בן יוחאי לימים מועטים באתה ספינה והיה בתוכה ר' שמעון הלכו ובשרו לקיסר שיגר הקיסר אחריו ואמ' לו מה אתה רוצה אמ' לו היהודים שבירושלם שיגרו לך דורון אמ' לו אני¹¹⁶⁶ איני מקבל ממך דבר ואיני רוצה ממך אלא שתוציא¹¹⁶⁷ זה השיד מבתי כי אין לי מי ימלוך אחרי בלתי היא כי אין זרע אחר הלך ר' שמעון ואמ' לו אשמדאי צא מזאת הנערה אמ' לא אצא עד שעושים לך כל רצונך וכן אמ' לו כמה פעמים לא אצא עד שעושים רצונך הלך המלך ושיגר לכל זקניו¹¹⁶⁸ שריו ועבדיו ואמ' להם מה תאמרו לעשות מבתי שכבר נכנס בה זה השיד ואנו גזרנו על היהודים שלא ימולו את בניהם ושלא ישמרו את השבת ושלא ישמרו נשותיהן את הנדות¹¹⁶⁹ ומנהג מלכותנו¹¹⁷⁰ שכשגזרין גזרה אין חוזרין לעולם ואם חוזר בה מעבירין אותו ממלכותו כדת מדי ופרס עמד אחר מיועציו ואמ' לו אדוני המלך אומר לך דבר תתפא בו בתך ותעביר כל גזרותיך¹¹⁷¹ כי גזירה זאת על היהודים רעה היא לנו ולך אמ' לו אמור אמ' לו מי שיש לו שונא מה ירצה ממנו יהיה עני או עשיר

f. 111r

אמ' לו המלך עני אמ' לו היועץ היהודים כל מנהגם להתעסק כל השבוע ומכנסין ממון יום הששי מוציאין הכל בשביל כבוד השבת ועתה כשתפסוק להם השבת ישאר להם הוצאת שבת ויקבצו ממון וימרדו עליך ואם תחזיר להם השבת יוציאו בו הוצאות רבות ויהיו עניים אמ' להם המלך החזירו להם השבת. עו' אמ' לו אותו היועץ אם יהיה לאדם שונאים מה ירצה מהם יהיו מרובים או מועטים אמ' לו המלך מועטים אמ' לו אדוני המלך היהודים עושים לבניהם המילה והם בני ח' ימים כשיחיה אחד ימותו מאה אמ' המלך גם תחזירו להם המילה. עו' אמ' לו אדוני המלך כך היא הנדות¹¹⁷² אם תניה נשי ישראל בנידות לא יהיה להן זרע מרובה כי הן ישמרו ז' ימים ימי הדם וז' ימי' נקיים אמ' המלך הניחו דתם בנידות כאשר היו. אמ' המלך לר' שמעון קיימתי שאלתכם לך אמור לשיד¹¹⁷³ שיצא מבתי גזר ר' שמעון על אשמדאי ויצא מבת המלך והחזיר המלך לר' שמעון הדורות שהביא לו ונתן לו עוד מתנה מרובה וכתב לו איגרות לאשר' לסרדיוט שהיה לו בירושלם והלך ר' שמעון לירושלם¹¹⁷⁴ שמח וטוב לב ונתבטלו הגזרות.¹¹⁷⁵ וזה הוא ר' שמעון שהיה חבוש במערה קודם לכן מפני הקיסר ונתענה ארבעים יום ולילה והתפלל לפני י"י וכך וכך אמ'

f. 111v

¹¹⁶⁶ Jellinek omette.

¹¹⁶⁷ Jellinek ha שאתה תוציא.

¹¹⁶⁸ Ms.: זקניו.

¹¹⁶⁹ Ms.: הנידות.

¹¹⁷⁰ Ms.: מלכותינו.

¹¹⁷¹ Ms.: גזירותך.

¹¹⁷² Ms.: נידות.

¹¹⁷³ Jellinek: לשד.

¹¹⁷⁴ Ms.: לרושלים.

¹¹⁷⁵ Per comodità visiva, separo graficamente questa sezione introduttiva dalla seguente, a carattere eminentemente apocalittico, benché né Jellinek né il ms. attuino questa separazione.

בתפלתו ברוך אתה י"י אלהינו ואלהי אבותינו אלהי אברהם ואלהי יצחק ואלהי יעקב האל הגדול הגבור והנורא קונה ברחמיו שמים וארץ חי וקיים לעדי עד ולנצח נצחים תתהדר תתקלם תתעטר תתפאר תתיחד שאתה מלך המלכין]ם] ואדוני אדונים אחד ששמך בך ובך שמך נעלם אתה מעיני כך חי ונעלם שמך פלא אתה ופלא שמך יחיד אתה ויחיד שמך אתה הוא שבחרת באברם והוצאתו מאור כשדים והודעתו צער משיעבוד מלכיות שפטך¹¹⁷⁶ שישתעבדו בניו ועכשיו אבקש ממך י"י אלהים אשר תפתח לי שערי תפלה ותשלח לי מאלך להודיעני אימתי יבא משיח בן דוד ואיך יקבץ גליות ישראל מכל המקומות אשר נתפזרו שם וכמה מלחמות יעברו עליהם לאחר קבוצם ויבאר אלי הדבר בטוב יי' אלהים ועד מתי קץ הפלאות. אמ' ר' שמעון מיד נפתחו לי שערי שמים ואראה מראות אלהים ואפול על פני והנה קול מדבר אלי שמעון שמעון ואען ואדבר אל המדבר אלי מה אתה אומר אדוני אמ' אלי עמוד על עמדך ובדברו עמי עמדתי מרעיד ואמרת לי מה שמך אמ' לי למה זה תשאל לשמי והוא פלאי ואמרת לי מתי יבא גואל ישראל אמ' לי¹¹⁷⁷ וירא את בני¹¹⁷⁸ וידע אלהים. מיד העביר לפני את הקיני שאלתי אותו מה אלו אמ' לו אלו הם הקיני עוד הראני מלכות

f. 112r

ישמעל¹¹⁷⁹ שיהיה אחר הקיני מיד בכיתי בכיה גדולה ואמרת לי אדוני וכי יש לו קרנים וטלפים כדי שידוש בהם את ישראל אמ' לו הן עודני והנה אני¹¹⁸⁰ מדבר עמו והנה מלאך אחד ששמו מטטרון נגע בי ויעירני כיאש אשר יעור משנתו ובראותי אותו עמדתי מרעיד ונהפכו צירי עלי ולא עצרתי כח ואחזוני צירים כצירי יולדה ויאמר לי שמעון ואומר הנני ויאמר לי דע כי הקב"ה שלחני אליך כדי להודיעך שאלתך ששאלת מלפניו. עכשיו כשראית את הקיני ומלכות ישמעאל בכית ולא היה לך לבכות אלא על מלכות ישמעאל לבד שבאחרית מלכותה תהרוג מישראל הרג רב אין לו שיעור ותגזור על ישראל גזירות קשות ואמרת כל הקורא בתורה ידקר בחרב ותחזיר מקצת מישראל לדיניהם ומלכות קיני יבאו בעת ההיא לירושלם וכובשין אותה והורגין בה יותר משלשת רבוא ומפני הלחץ שלוחצין את ישראל הקב"ה שולח במ ישמעלים¹¹⁸¹ ועושים עמהם מלחמה כדי להושיע את ישראל מידם ועומד איש שוטה ובעל הרוח ומדבר על הקב"ה כזבים והוא מכבש את הארץ ויהיה ביניהם ובן¹¹⁸² בני עשו איבה. השבתי למטטרון ואמרת לי אדוני וכי בני ישמעאל ישועה לישראל אמ' לו ולא כך אמ' ישועה הנביא וראה רכב צמד פרשים רכב חמור

f. 112v

רכב גמל רכב זו מלכות מדי ופרס צמד זו מלכות יון פרשים זו מלכות אדום רכב חמור זה משיח שנא' עני ורוכב על חמור רכב גמל זו מלכות ישמעל¹¹⁸³ שבימיו תצמח מלכות משיח לכך הקדים רכב חמור על רכב גמל וישמח רכב גמל בביאת

¹¹⁷⁶ Jellinek omette.

¹¹⁷⁷ Jellinek: אלי.

¹¹⁷⁸ Jellinek aggiunge [יש]ראל].

¹¹⁷⁹ Sic. Jellinek corregge: ישמעאל.

¹¹⁸⁰ Jellinek omette: והנה אני.

¹¹⁸¹ Sic. Jellinek corregge: ישמעאל.

¹¹⁸² Sic. Jellinek corregge: בין.

¹¹⁸³ Sic. Jellinek corregge: ישמעאל.

משיח. והחכמים ימותו ויד בני בליעל תחזקנה. ועו' וירא הקיני וכי מה משל נשא¹¹⁸⁴ בעלם הרשע אלא כיון שראה בלעם שבט קיני עתידים לעמוד ולשעבד את ישראל התחיל אמ' איתן מושבך רואה אני שאין אתם אוכלין אלא ממצלת איתן המזרחי

והמלך השני שיעמוד מבני ישמעל¹¹⁸⁵ הוא אוהב את ישראל והוא גודר את פרצות ההיכל ועושה מלחמה עם בני עשו והורג את חיילותיהם ויעמוד מלך אשר שמו מרוון ויהיה רועה אתונות ויקחו אותו מאחרי האתונות וימליכו אותו ויעמדו עליו בני אדום ויהרגו אותו ויעמד אחר תחתיו ויהיה לו שלום מכל עבדיו¹¹⁸⁶ ויהיה אוהב צאן וימות בשלום. ויעמוד מלך אחר תחתיו ויחזיק את הממלכה בחרבו ובקשתו וקטטה תהיה בימיו פעם במזרח ופעם במערב פעם בצפון ופעם דרום¹¹⁸⁷ ועושה מלחמה עם הכל. ובעת שיפול הגירדון שבמערב על בני ישמעל¹¹⁸⁸ בדמשק תפול מלכות ישמעאל¹¹⁸⁹ ועל אותו העת אמ' שבר ה' מטה

f. 113r

רשעים ועדיין אצלו גבורי בני קדר תפשע עליו רוח מזרחית צפונית ויפלו ממנו חללים¹¹⁹⁰ רבים הראשון על חידקל והשני על פרת והשלישי בינתים והוא בורח מלפניהם וילכדו בניו ויהרגו ויתלו על העצים. ביום ההוא ישרוק ה' לזבוב ועתיד הקב"ה לשרוק לדבורים אשר בארץ אשור ועושים מלחמה עם האשכנזים ומלך ראשון מנהיג אותם ומוצא שמרד על אדוניהם שנ' כה אמר י"י לזבה נפש למתעב גוי לעבד מושלים ועבד מושלים מי הוא הוי אומ' זה בני כנען שהם מתועבים מכל האומות. לעבד מושלים שיהיה עבד מושלים והוא מורד על אדונו והם מתקבצים אליו ומתקבצים עמהם אנשים שמרדו על אדוניהם ועושי' מלחמה עם בני ישמעאל והורגים את אדוניהם¹¹⁹¹ גבוריהם ויורשים את ממונם ורכושם והם אנשים כעורים ביותר ולובשים שחורים ויוצאים ממזרח והם מרים ונמהרים שנ' הנני מקים על הכשדים הגוי המר והנמהר וכולם פרשים שנ' פרש מעלה. ובאים מארץ רחוקה לרשת משכנות לא לו ועולים על מרום הרים והוא הר מרום ישראל ופורצים ההיכל ומכבים הנרות וקורעים הדלתות ועו' יעמדו ארבעה מלכים אחרים שנים מהם נגלים ושנים אחרים יעמדו עליהם ובימיהם יצמח בן דוד שנ' ובימיהון די מלכא אנון. ודמות המלך הראשון איש

f. 113v

ישיש ואינו זקן הרבה והמלך שפל ברך עיניו יפות ושערו נאה שחור והן מתכשלים בו. ואחריו יעמוד אחר במחלוקות ויעמיד חיילות הרבה על נהר פרת וביום אחד יפלו חיילותיו שבצפון ושבדרום ויברה וילכד ויאסר וכל הימים שיהיה במאסר יהיה שלום בארץ. והמלך הרביעי אוהב כסף וזהב והוא זקן וגבה קומה ויש לו שומה על בגדו גודלו¹¹⁹² של רגל

¹¹⁸⁴ Sic. Jellinek emenda: ראה.

¹¹⁸⁵ Sic. Jellinek corregge: ישמעאל.

¹¹⁸⁶ Jellinek: עבריו.

¹¹⁸⁷ Sic. Jellinek corregge: בדרום.

¹¹⁸⁸ Sic. Jellinek corregge: ישמעאל.

¹¹⁸⁹ Sic. Jellinek corregge: ישמעאל.

¹¹⁹⁰ Sic anche in Jellinek. Reeves, confrontando il passaggio parallelo nei *Segreti*, suggerisce di leggere חילים (eserciti) invece di חללים (cadaveri).

¹¹⁹¹ Errore corretto dalla medesima mano.

¹¹⁹² Idem.

הימנית ועושה מטבעות של נחשת וטומן אותם וגונז אותם תחת פרת עם כסף הרבה¹¹⁹³ והם נגנזים למלך המשיח שנ' ונתתי לך אוצרות כסף¹¹⁹⁴ ומטמוני מסתרים. ובימיו תפשע קרן מזהב מערביים¹¹⁹⁵ וישלח שני גייסים והם הורגים מבני מזרח. ומשלח עוד אחרים ובתחלת השבוע האחד אין בו מטר ובשניה חצי רעב ובשלישית יהיה רעב גדול ולא יהיה מטר וברביעית בינונית ובחמישית יהיה שובע גדול ובששית יצמח כוכב אחד ממזרח ובראשו שבט של אש כמו רומח ואמרין אומות העולם כוכב זה לנו הוא ואינו כן אלא משל ישראל שנ' דרך כוכב מיעקב ועת זריחתו באשמורת ראשונה¹¹⁹⁶ של לילה עד שתי שעות ויאסף ועושה¹¹⁹⁷ ט"ו יום במזרח וסובב למערב ועושה ט"ו ימים ואם יתר הוא טוב לישראל. ועוד שבתית לתפלתו וגם לתעניתו מ' יום עד שנגלה עלי זה המלאך ואמ'

f. 114r

לי שאל אמרתי לו אדוני מה יהיה אחרית אלה אמ' לי המלאך טחר כל אלה מתגברים בני מערב בחיילים גדולים והם באים מעורבים ועורכים מלחמה עם בני מזרח שבארצם והורגים אותם והנשארים בורחים מלפניהם ובאים לאכסנדריא וירדפו אחריהם מבני מערב ויבאו ושם תהיה מלחמה גדולה ויברחו משם בני מזרח ויבואו עד מצרים וישבו אותה ויקחו מלקוח ויעשו אותה שממה לקיים מה שנ' מצרים לשמה¹¹⁹⁸ תהיה ויעברו בארץ הצבי וכלה בידם וכל מי שהוא נשבה לא יחזור עד שיבא משיח וכששמעתי הדבר הזה בכיתי עד מאד אמ' לי המלאך שמעון מפני מה אתה בוכה אמרתי לו בני אברהם יצחק ויעקב לא תהיה להם פלטה בימיו אמ' לי הדבר קשה עד מאד אם תניח בשר על האש לא תוכל להנצל מריחו כך ישראל אינן ניצולין וכל מי שהוא בא בחדר ויברח ויחבא וינצל שנ' לך עמי בא בחדריך. כל הנמצא ידקר וכל הנספה יפול בחרב והם עוברים בארץ הצבי ושוטים שנ' ובא בארצות ושטף ועבר ובאים בנחלי הבתות והם באמצעיתא ושם תהיה מלחמה גדולה שנתנבאו עליה כל הנביאים ויהפכו נחלים ומימי פרת לדם ולא יוכלו הנשארים לשתות ממנו ומשם תישבר מלכות מזרח. ואחר כל אלה יעמוד

f. 114v

מלך עז פנים ויעשה שלש שנים ומחצה ובתחלת מלכותו כשהוא עומד לוקח העשירים ומפנה ממונם והורג אותם ולא ימלט כסף את בעליו שנ' כספם וגם זהבם לא יוכל להצילם ולא תעמוד עליו עצתו ומחשבתו וכל מי שמזכיר שמע ישראל י"י אלקינו הורגו. וכל האומר אלהי אברהם יהרג ואומרים נחזור כלנו אומה אחת ונבטל את השבתות והמועדים וראשי חדשים מישראל שנ' ויסבר להשניה זמנין ודת זמנין הם המועדים ודת היא התורה שנ' אש דת למו. ובימיו צרה גדולה תהיה על ישראל וכל מי שהוא גולה לגליל העליון ימלט שנ' כי בהר ציון ובירושלם תהיה פליטה [הר ציון]¹¹⁹⁹ עד דמטי מרון והורג מישראל עד שמגיע לדמשק וכשהוא מגיע לדמשק נותן הקב"ה עזרה והצלחה לישראל ובימיו תהיה קטטה ומלחמה בעולם

¹¹⁹³ Jellinek: זוהב.

¹¹⁹⁴ Jellinek, sulla base del TM, corregge: חשך.

¹¹⁹⁵ Errore corretto dalla medesima mano.

¹¹⁹⁶ Jellinek: הראשונה.

¹¹⁹⁷ Jellinek omette.

¹¹⁹⁸ Sic. Jellinek, sulla base del TM, corregge: לשממה.

¹¹⁹⁹ Jellinek omette.

ועיר נלחמה עם חבירתה ומדינה עם מדינה ועם בעם וגוי בגוי ואין שלום ליוצא ולבא¹²⁰⁰ שנ' והצרותי לאדם והלכו כעורים ועם י"י מטולטלין וצרה תהיה עליהם שלש שנים וינתנו בידו עד סוף הג' השנים שנ' ויתבון בידיה¹²⁰¹ עד עידן עידנין ופלג עידן. עידן עידנין ב' שנים פלג עידן חצי שנה נמצא שלש שנים מבטל הגזרה והתפלה שנ' ומעת הוסר התמיד ולתת שיקוף שומם ימים אלף ומאתים ותשעים והם שלש שנים

f. 115r

ומחצה. ויעמד¹²⁰² מלך שהוא משיב אותם לכפור שנ' ולתת¹²⁰³ השקוף משומם והוא מולך שלשה חדשים ואחר כך עושים בני ישמעל מלחמה עם אדומיים בבקעת עכו ומיד אשורים באים עליהם ושבים אותם שנ' עד מה אשור תשבך. וציים מיד כתים אלו אדומיים שהם עתידים לעמוד באחרית הימים וכשהם יוצאים כגנבים הם יוצאים שנ' אם גנבים באו לך ועושים מלחמה עם בני ישמעל והורגים מהם הרבה ומתכנש למשרית¹²⁰⁴ דעכו ומהדק פרזלא לחספא ושקיה תברין לאצבעתא וערקין ערטלאין בלא סוסואן ויצטרפו לגיונות עמם מאדום ויבאו ויעשו מלחמה בבקעת עכו עד שישקע הסוס עד יריכו¹²⁰⁵ בדם ויברחו בני ישראל עד שיבאו אל בקעת יריחו ושם יעמדו ויאמרו אחד לחבירו¹²⁰⁶ אנה אנחנו בורחים ונשים טפינו¹²⁰⁷ נשינו וחוזרים ועושים מלחמה אחרת בבקעת מגדו ויברחו אדומיים ועולים לספינות ותצא רוח ותביאם לאשור והן מענים אשורים ועבד הנהר ולקץ תשעה חדשים יצאו בני אשור ויאבדו בני ישראל ואת בני רומה שנ' עד מה אשור תשבך. וכשאתה רואה שוורים יוצאים ודורכים בארץ ישראל עושים הם שלום ואליהו ז"ל יוצא ומבשר לבניהם¹²⁰⁸ שלום שנ' והיה זה שלום אשור כי יבא בארצנו. ובני אית"ליא מבקשים להלחם עמם ובני ישמעל תחזור להם המלכות כמעט ואין מספיקים

f. 115v

להוציא את רשיהם¹²⁰⁹ עד שאשור שובים אותם ומיד בת קול יוצאת ומכרזת בכל המקומות שבוי¹²¹⁰ ישראל צאו ונקמו נקמת י"י באדום שנ' ונתתי את נקמתי באדום ביד עמי ישראל ומיד בחורי בני ישראל נקבצים ונשמעים והם ממליכין עליהם מלך מזרע דוד ותפול אַחַק מחלוקת¹²¹¹ בין אלו לאלו. ובני ארץ ישראל פושעים בזרע דוד לקיים מה שנ' ויפשו ישראל בבית דוד עד היום הזה¹²¹² הוא יום שיבא מלך המשיח. ואלו ואלו באים ונאחזים ובת קול יוצאת ומצפצפת מה שהיה הוא שיהיה הוא הקב"ה שהיה קודם בריאת העולם והוא שעתיד להיות אחר איבוד העולם ומה שנעשה הוא שיעשה

¹²⁰⁰ Jellinek: ובא.

¹²⁰¹ Sic. Jellinek, sulla base del TM, corregge: בידה.

¹²⁰² Sic. Jellinek corregge: ויעמוד

¹²⁰³ Sic. Jellinek, sulla base del TM, corregge: נתנו.

¹²⁰⁴ Jellinek: למשריית.

¹²⁰⁵ Jellinek: ירכו.

¹²⁰⁶ Jellinek: לחברו.

¹²⁰⁷ Jellinek: טפנו.

¹²⁰⁸ Jellinek: להם.

¹²⁰⁹ Jellinek: נשיהם.

¹²¹⁰ Jellinek ipotizza che la lezione corretta sia שבני.

¹²¹¹ Errore corretto dal copista.

¹²¹² Jellinek ripete הזה היום הזה.

והיא משיבה ואומרת כאשר עשה יהושע ליריחו ולמלכה כן עשו באומות העולם והם אומרים אין עמנו ארון הברית כאשר היה עם יהושע והיא משיבה להם לא היה בארון אלא שני לוחות האבנים וחזתמן שמע ישראל מיד הן מתריעין בתרועה גדולה ואומרי' שמע ישראל י"י אלוהינו י"י אחד. והם סובבין את יריחו ומיד החומה נופלת תחתיה ונכנסין לתוכה ומוצאין הבחורים מתים ברחובותיה לקיים מה שנאמר לכן יפלו בחורים¹²¹³ ברחובותיה וכל אנשי מלחמתה ידמו והם הורגין בתוכה שלשה ימים ושלושה לילות ואחר כך קובצין את כל שללה את¹²¹⁴ תוך רחובה ושמועה באה עליהם מארץ ישראל ופוחדים פחת גדול.

ועוד

f. 116r

שבתי לתפלה לפני י"י בצום ושק ואפר עד שראיתי והנה יד נגעה בי והעמידני על רגלי. ויאמר אלי שאל לך איש צדיק מה תשאל ואשאלהו אמרתי לו ובאחרית אלה כיצד יתקבצו כל ישראל מארבע כנפות הארץ ואיך תהיה יציאתם מתחת יד המלכיות ואם יוצאים לאנה הם יוצאים וכיצד תהיה הליכתם ומה יוכלו לעשות. ארצה שתגיד לי הדברים הללו וכיוצא בה¹²¹⁵ עד סוף כל הדבר ויענני מדלתות השמים ויאמר לי באחרית מלכות בני ישמעל יצאו האדומיים על ירושלם ועושים מלחמה עם בני ישמעל והארץ תיכבש לפניהם והם באים בתוכה והורגים בה הרבה מבני ישמעל ומפילים בה חללים הרבה ושובין מבנות ישמעל שביה גדולה ומוציאין מוחות מהתינוקות ושוחטין בכל יום תינוקות ליש"ו¹²¹⁶ ובאותו העת יצר לישראל מאד ובאותו¹²¹⁷ יעיד השם שבטי ישראל ויבאו לירושלם עיר הקודש וימצאו בתורה כתוב י"י הולך לפניהם יומם בעמוד ענן ועוד כתו' כי הולך לפניכם י"י ומאספכם אלהי ישראל והם מהלכים בעב וערפל ויעשו מלחמה עם האדומיים ויהרגו מהם הרג רב ויצא שמם בעולם שבאו השבטים ובעת ההיא יתקיים בישראל הפסוק והיתה עת צרה אשר לא נהיתה מהיות גוי ובעת ההיא ימלט עמך כל הנמצא כתוב בספר. ויעמדו האומות על ישראל והורגים מהם

f. 116v

הרג רב ופושעים מעמי הארץ הרבה ומענים בכבלים הרבה מן החסידים כדי לעזוב תורה י"י ועוד שהם בזו הצרה ימים מעטים יביא י"י רוח גדול וחזק ורעם גדול ועב שחור שלא נראה בעולם כמוהו ומתוך אותו הרוח יפזר הקב"ה השבטים בכל עיר ועיר ועליהם נאמר מי אלה כעב תעופינה ויתקבצו מישראל אל ירושלם מעט אנשים ולא ימצאו לחם ויחזיר הקב"ה לישראל החול סולת ועל העת ההיא נאמר יהי פסת בר בארץ בראש הרים ויעמוד נחמיה בן הושיאל ועושה אותיות בדבר י"י ויעמוד מלך וכופר בדין ומראה עצמו כעובד י"י ולבו לא נכון עמו. ויצא רעב גדול בעולם ויפחדו ממנו כל העולם ויתקבצו ישראל אל נחמיה בן הושיאל ומלך מצרים ישלים עמו ויהרוג כל המדינות אשר סביבות ירושלם כגון טבריה ודמשק ואשקלון וישמעו אומות העולם ותפול עליהם אימה ופחד. והאות אשר יהיה באותו העת כי הכוכבים יראו בדם ועל

¹²¹³ Jellinek, sulla base del TM, corregge: בחוריה.

¹²¹⁴ Jellinek corregge: אל.

¹²¹⁵ Jellinek corregge: בהם.

¹²¹⁶ Parola cancellata nel ms. e ricostruita da Jellinek.

¹²¹⁷ Jellinek inserisce זמן.

אותו העת נאמר השמש יהפך לחשך והירח לדם ומשלח הקב"ה באומות העולם מכות עשר כמו ששלח במצרים לקיים¹²¹⁸ שנ' והיה ביום ההוא יוסף¹²¹⁹ י"י שנית ידו לקנות את שאר עמו. אמרו שיש ברומי אבן של שיש והיא דמות נערה יפה ברואה מששת ימי בראשית ובאין בני בליעל מאומות

f. 117r

העולם ושוכבין אותה ומתעברת ולקץ תשעה חדשים מתבקעת ויוצא בן זכר דמות אדם ארכו י"ב אמה ורחבו ב' אמות ועיניו אדומות עקומות שער ראשו אדום כזהב ופעמי רגליו ירוקים ויש לו שני קדקדים וקוראים אותו ארמילוס ויבא אצל אדום ויאמר להם משיחכם אני אני הוא אלקיכם ומטעה אותם ומיד הם מאמינים בו והם ממליכים אותו ומתחברין כל בני עשו ובאין אצלו והולך ומשבר לכל המדינות ואומר לבני עשו הביאו לי תורתני שננתי לכם ועוד באין או"ה והם מביאים ספר [עון\און גיליון] ואומר להם הוא שנתתי לפניכם ואומר להם אני הו' אלקיכם ואני משיחכם ואלקיכם ובאותה שעה משגר לנחמיה וכל ישראל ואומר להם הביאו לי תורתכם והעידו לי שאני אל ומיד כל יש' תומהין ומתפחדים ובאותה שעה יעמוד נחמיה ושלישה אנדים עמו מבני אפרים והולכים עמו וס"ת עמם וקוראים לפניו אנכי ולא יהיה לך והוא אומר אין בתורתכם כלום מזה ואיני מניח אתכם עד שתאמינו שאני אלוך כדרך שהאמינו בי או"ה ומיד עומד כנגדו נחמיה ואומר לו אין אתה אלוך אלא שטן ואומר להם מדוע כזבתם בי אצוה להרוג אתכם ואומר לעבדיו תפשוהו לנחמיה ומיד יקום ושלישים אלף גבורים מישראל ועושה עמו מלחמה והורג ממחנה ארמילוס מאתים

f. 117v

אלף ויחרה אף ארמילוס ויקבץ ל חיילי או"ה ועושה מלחמה עם בני ישראל והורג מישראל אלף אלפים ועוד הורג נחמיה בעת צהרים ועל אותו העת נרמר והיה ביום ההוא נאם ה' אלקים והבאתי השמש בצהרים והחשכתי לארץ ביום אור ונהשאר מישראל יבריו אל מדבר העמים וישבו שם ארבעים יום וחמשה בלא לחם ולא מים כי עם עשב הדשה יהיה מאכלם ולאחר חמשה וארבעים יום יבא ארמילוס וילחם במצרים וילכדה שנ' וארץ מצרים לא תהיה לפליטה וחוזר ומשים פניו אל ירושלם להחריבה פעם שניה שנ' ויטע אהלי אפדנו בין ימים להר צבי קדש ובא עד קצו ואין עוזר לו. ובית ההיא יעמוד מיכאל השר הגדול ותוקע בשופר שלשה פעמים שנ' והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ואותו שופר הוא קרן ימיני של איך יצחק והקב"ה מאריל אותו עד אלף אמה ותוקע תקיעה ומתגלה משיח בן דוד ואלהיה והולכים שניהם אצל ישראל שהם במדבר העמים ואומר להם אליהו זה הוא המשיח ומשיב את לבם ומחזק את ידם שנ' חזקו ידיים וברכים כשלות אצמו אמרו לנמהרי לב חזכו אל תיראו וישמעו כל בני ישראל קול השופר וישמעו כי פדה את ישראל שנ' כי פדה ה' את יעקב ובאו האובדים בארץ אשור ומיד נופל פחד ה' בעמים ועל כל הגוים וישראל חוזרים עם המשיח עד שיבאו

f. 118r

¹²¹⁸ Jellinek aggiunge: מה

¹²¹⁹ Jellinek, sulla base del TM, corregge: יסף

למדבר יהודה ומתועדים עם כל בני ישראל ויבאו אל ירושלם ויעלו במעלות בית דוד והנשארות מן ההרם וישב שם המשיח וישמע ארמילוס כי עמד ליש' מלך ומקבץ חיילות כל או"ה ויבאו למלך המשיח ולישראל והקב"ה ילחם בעד ישראל ואומר למשיח שב לימיני והמשיח אומר לישראל התקבצו והתיצבו וראו את ישועת ה' ומיד הקב"ה יוצא ונלחם במ שנ" ויוצא ה' ונלחם בגויים ההם וכתוב בעת ההיא אביא אתכם ובעת קבצי אתכם כי אתן אתכם לשם ולתהלה בכל עמי הארץ אמן יקרב אותו העת ואותו הזמן.

Traduzione

La Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i

(I)

Questi sono i segreti e le rivelazioni che furono annunciati a R. Šim'on. Costui è quel Šim'on b. Yoḥa'i che mandarono da Gerusalemme a Roma presso Cesare, e, non appena fu sulla nave, gli apparve (in) sogno Ašmeda'i, capo dei demoni, e gli disse: “Che cosa farò per te?” Gli disse R. Šim'on: “Ma chi sei?” Gli rispose: “Io sono Ašmeda'i, che il Signore, benedetto Egli sia, (mi) ha mandato per farti un miracolo”. (R. Šim'on) disse: “Signore del mondo, per Agar, schiava di Sara, chiamasti un angelo, ma a me hai mandato il capo dei demoni”. Gli rispose Ašmeda'i: “Da qualunque luogo arrivi il segno, da me o da un angelo, i tuoi desideri saranno esauditi”. Gli disse (ancora) Ašmeda'i: “Ecco, ora io (me ne) vado, ed entrerò nella figlia¹²²⁰ di Cesare. La consumerò e le farò gridare il tuo nome: “R. Šim'on! R. Šim'on!””, fino a che tu arriverai. Ti chiederanno di calmarmi e di farmi uscire da quella casa, ma io dirò: “Non uscirò da essa finché non avranno esaudito il desiderio di R. Šim'on e il suo volere”. Ašmeda'i partì, andò alla casa di Cesare e fece tutto quello che aveva detto a R. Šim'on. La figlia di Cesare si alzò ed egli (Ašmeda'i) entrò in lei. Non appena entrò in lei, ella distrusse tutte le stoviglie che erano nel palazzo di suo padre, e gridava: “R. Šim'on! Šim'on ben Yoḥa'i!”. Dopo pochi giorni arrivò una nave, e su di essa c'era R. Šim'on. Andarono e diedero la notizia a Cesare. Cesare lo mandò a chiamare e gli disse: “Che cosa vuoi?” Gli rispose: “Gli ebrei di Gerusalemme ti hanno mandato un regalo”. Gli rispose: “Io non (voglio) ricevere nulla da te, e da non voglio nulla, se non che tu faccia uscire questo demone da mia figlia, perché non ho nessuno che possa regnare dopo di me eccetto lei, dato che non c'è un'altra discendenza”. R. Šim'on andò e disse ad Ašmeda'i: “Esci da questa ragazza”. (Ma Ašmeda'i) rispose: “Non uscirò fino a che non faranno tutto quello che vuoi”. E così gli disse diverse volte: “Non uscirò fino a che non esaudiranno il tuo volere”. Il re andò a far chiamare tutti i suoi anziani, i suoi principi e i suoi servi e disse loro: “Cosa

¹²²⁰ Il ms. ha לביתו (nella sua casa), che Jellinek (1857:117) emenda in לבתו (in sua figlia) in base al senso della frase.

dite di fare con mia figlia, giacché è entrato in lei un demone? Abbiamo già decretato che gli ebrei non circoncidano i loro bambini, che non osservino il sabato, che le loro donne non osservino le regole dell'impurità mestruale. L'usanza del nostro regno è che coloro che prendono una decisione non potranno mai più revocarla. E se (qualcuno) lo revoca, lo obbligano ad abbandonare il suo regno, secondo la legge dei medi e dei persiani". Si alzò uno dei suoi consiglieri e gli disse: "Mio signore re, ti dirò una cosa grazie alla quale tua figlia sarà guarita e ritirerai tutte le tue decisioni, poiché questo decreto nei confronti degli ebrei è male per noi e per te". Gli rispose: "Parla". Gli disse (il consigliere): "Chi ha un nemico, cosa vorrà da lui: che sia povero o ricco?". Gli rispose il re: "Povero". Gli disse il consigliere: "Gli ebrei usano essere occupati per tutta la settimana e accumulano ricchezza. Il sesto giorno spendono tutto per la gloria del sabato. Ma ora, avendo tu interrotto per loro il sabato, resterà a loro tutta la spesa del sabato ed essi accumuleranno ricchezza e si ribelleranno contro di te. Ma se restituirai loro il sabato, essi spenderanno abbondantemente per esso e saranno poveri". Disse loro il re: "Restituite loro il sabato". Il consigliere gli disse ancora: "Se un uomo ha dei nemici, cosa vuole da essi? Che essi siano numerosi o pochi?" Gli rispose il re: "Pochi". Gli disse (il consigliere): "Mio signore re, gli ebrei circoncidono i loro figli quando hanno otto giorni (di vita), tanto che, (se) uno sopravvive, cento muoiono". Disse il re: "Restituite loro anche la circoncisione". Di nuovo gli disse (il consigliere): "Mio signore re, così è (la regola) dell'impurità mestruale: se le donne di Israele sono in stato di impurità mestruale, non avranno molta attività sessuale, perché osservano sette giorni, i "giorni del sangue", e per (ulteriori) sette giorni (si mantengono) pure". Il re disse: "Ristabilite la loro legge sull'impurità mestruale così com'era". Il re disse a R. Šim'on: "Ho esaudito le vostre richieste. Va' a dire al demone che esca da mia figlia". R. Šim'on diede un ordine ad Ašmeda'i, ed egli uscì dalla figlia del re. Il re restituì a R. Šim'on il dono che gli aveva portato, gli diede un regalo più grande e scrisse per lui una lettera di conferma all'ufficiale che aveva a Gerusalemme. R. Šim'on andò a Gerusalemme felice e col cuore sollevato e i decreti furono annullati.

(II)

Questo è quel R. Šim'on che in precedenza era stato imprigionato (חבוי)¹²²¹ in una caverna a causa di Cesare. Digiunò per quaranta giorni e notti e pregava davanti al Signore. Così diceva nella sua preghiera¹²²²: "Benedetto sei tu Signore, Dio nostro e Dio dei nostri padri, Dio di Abramo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe, Dio grande, forte e terribile, che nella sua misericordia ha creato i cieli e la terra, colui che vive ed esiste nei secoli dei secoli e per sempre; glorificato, onorato, incoronato,

¹²²¹ 'Even-Šmu'el (Kaufmann) (1954:269) emenda in חבוי, "nascosto", probabilmente sulla base del passo parallelo dei *Segreti*. Reeves (2006:92, n. 85) preferisce mantenere la lezione del testo di Jellinek, traducendo "incarcerated", così come Mitchell (2016:267), che ha "confined".

¹²²² Per Lewis (1950:321), la preghiera è tratta dalla letteratura degli *Hekhalot*.

splendente, unico, poiché tu sei il re dei re, il signore dei signori, l'unico. Perché il tuo nome è in te e tu sei nel tuo nome. Tu sei nascosto agli occhi di ogni essere vivente e nascosto è il tuo nome. Meraviglioso tu sei, e meraviglioso è il tuo nome; unico tu sei, e unico è il tuo nome. Tu sei colui che ha scelto Abramo e l'ha fatto uscire da Ur dei Caldei e che gli ha fatto conoscere il dolore (causato) dall'oppressione dei regni, (strumenti del) tuo giudizio, che hanno reso schiavi i suoi figli. Ma ora ti chiedo, Signore Dio, di aprire per me le porte della preghiera e di inviarmi un angelo per farmi conoscere quando verrà il Messia, il figlio di Davide, e quando raccoglierà gli esuli di Israele da tutti i luoghi in cui sono dispersi, e quante guerre dovranno passare su di loro dopo che si saranno radunati. E (l'angelo) mi spiegherà la questione con il benessere del Signore Dio, e (quanto manca) fino al tempo degli eventi straordinari”.

Disse R. Šim'on: “Immediatamente si aprirono le porte dei cieli ed ebbi visioni divine, caddi sulla mia faccia ed ecco, una voce si rivolse a me: «Šim'on, Šim'on!» Risposi (e dissi) a (alla voce che) mi parlava: «Cosa dici, mio Signore?». Mi disse: «Alzati da terra». Mentre mi parlava mi alzai tremante e gli dissi: «Qual è il tuo nome?» Mi rispose: «Perché mi chiedi il mio nome? Esso è misterioso (Gdc 13,18)». Gli dissi: «Quando arriverà il liberatore di Israele?» Mi rispose: «'E (Dio) guardò la condizione dei figli [di Israele], Dio se ne diede pensiero' (Es 2,25)». Immediatamente fece passare i keniti davanti a me. Gli chiesi: «Chi sono costoro?» Mi disse: «Questi sono i keniti». Poi mi fece vedere il regno di Ismaele che verrà dopo i keniti. Immediatamente piansi abbondantemente e gli dissi: «Mio Signore, esso avrà forse corna e zampe con cui schiaccerà Israele?» Mi disse: «Sì». Stavo ancora parlando con lui quando, ecco, un angelo, il cui nome era Meṭaṭron, mi toccò e 'venne a destarmi, come si desta uno dal sonno' (Zc 4,1). Mentre lo guardavo, mi alzai tremante e 'i miei dolori tornarono su di me e persi tutte le energie' (Dn 10,16)¹²²³ e “mi colsero dolori come di una partoriente” (Is 21,3)¹²²⁴. Mi disse: «Šim'on!» Risposi: «Eccomi». Mi disse: «Sappi che il Santo, benedetto Egli sia, mi ha mandato a te perché io risponda alle domande che tu gli hai posto. Ora, quando hai visto i keniti e il regno di Ismaele hai pianto; tuttavia, non dovrai piangere che a causa del regno di Ismaele¹²²⁵, poiché alla fine del suo regno farà un grande massacro tra gli israeliti, (tale che) non avrà misura, e proclamerà decreti duri su Israele, affermando che chiunque leggerà la Torah sarà trafitto con la spada. Una parte di Israele si rivolgerà alle loro (di Ismaele) leggi¹²²⁶. E in quel tempo il regno dei keniti arriverà a Gerusalemme, la sottometeranno, e uccideranno in essa più di trentamila (lett. “tre miriadi”) (persone). A causa della tirannia con cui opprimono Israele, il Santo, benedetto

¹²²³ Traduco qui in maniera leggermente diversa rispetto alla versione CEI 2008, che ha i tempi al passato prossimo (“sono tornati”, “ho perduto”), i quali mal si adattano al contesto di questo passaggio della *Preghiera*.

¹²²⁴ Anche qui traduco il verbo con il passato remoto e non con il passato prossimo, a differenza della versione CEI.

¹²²⁵ Per Lewis (1950:312, n. 1) si tratta di un errore: qui si dovrebbe parlare dei keniti, non di Ismaele. Vd. la mia discussione sopra, pp. 169 e segg.

¹²²⁶ Secondo Baer (1926:162), questo sarebbe un riferimento alle persecuzioni degli Almohadi nella penisola iberica.

Egli sia, manderà contro di loro gli Ismaeliti e faranno guerra contro di essi per salvare Israele dalle loro mani. E si solleverà un (uomo) forsennato, posseduto da uno spirito maligno¹²²⁷, che dirà falsità sul Santo, benedetto Egli sia, ed egli sottometterà la terra, e ci sarà inimicizia tra loro e i figli di Esaù. Mi volsi verso Metatron e gli dissi: «Mio signore, i figli di Ismaele sono forse una salvezza per Israele?» Mi rispose: «Non ha forse parlato così il profeta Isaia? 'E vedrà cavalleria, una coppia di cavalieri, colui che cavalca un asino, colui che cavalca un cammello' (Is 21,7)¹²²⁸. La cavalleria (simboleggia) il regno dei medi e persiani, la coppia è il regno dei greci, i cavalieri sono il regno di Edom, colui che cavalca un asino è il Messia, come è detto: 'Umile, cavalca un asino' (Zc 9,9). Colui che cavalca un cammello è il regno di Ismaele, nei cui giorni spunterà il regno del Messia. Ecco perché (l'espressione) "colui che cavalca un asino" precede (l'espressione) "colui che cavalca un cammello". Quello che "cavalca un cammello" si rallegrerà della venuta del Messia, ma i saggi moriranno e il potere dei buoni a nulla si rafforzerà».

E di nuovo 'vide i keniti' (Nm 24,21). E cosa simboleggia (ciò che) vide¹²²⁹ il malvagio Bala'am? Non appena Bala'am vide la tribù dei futuri keniti sorgere e schiavizzare Israele, iniziò a dire: «Sicura (איתן) è la tua dimora (Nm 24,21), io vedo che non vi occupate che del sonaglio (ממצלת)¹²³⁰ di Etan (איתן) l'orientale (המזרחי)»¹²³¹.

Il secondo re¹²³² che sorgerà tra i figli di Ismaele amerà Israele. Egli riparerà le brecce del Tempio e farà la guerra contro i figli di Esaù e annienterà i loro eserciti. E sorgerà un re il cui nome è Marwan e sarà un pastore di asine, e lo prenderanno dalle asine e lo incoroneranno. Ma i figli di Edom insorgeranno contro di lui e lo uccideranno. Sorgerà un altro al suo posto, ed egli avrà pace tra tutti i suoi servitori¹²³³, e amerà Sion¹²³⁴ e morirà in pace. Sorgerà un altro re al suo posto e rafforzerà il regno con la sua spada e col suo arco. Ci saranno disordini una volta a est, una volta a ovest, un'altra volta a nord e una volta a sud. E farà guerra contro tutti (loro). E nel tempo in cui nell'ovest cadrà il *gyrdwn*¹²³⁵ sui figli di Ismaele a Damasco cadrà il regno di Ismaele, e a proposito di questo tempo (la Scrittura) dice: 'il Signore ha spezzato la verga degli iniqui' (Is 14,5). Resteranno con lui i (più) valorosi tra i figli di Kedar. La regione di nord-est si ribellerà contro di lui e molti dei suoi eserciti¹²³⁶

¹²²⁷ Muḥammad.

¹²²⁸ Vd. sopra (nota 1021) per la mia traduzione al singolare di alcuni termini, che invece in CEI 2008 compaiono al plurale.

¹²²⁹ Il ms. ha נשא. Accolgo l'emendazione di Jellinek (1857 [vol. 4]:119) (non segnalata come tale) in ראה.

¹²³⁰ Probabile corruzione di ממצות (dei comandamenti). Cfr. il passo parallelo nei *Segreti*.

¹²³¹ Cfr. Sal 89,1. Vd. anche sopra, nota 1030.

¹²³² Per le note riguardanti questa sezione, con le possibili identificazioni dei vari regnanti, vd. il passaggio parallelo nei *Segreti*.

¹²³³ Jellinek ha qui עבריו (1857:120), ma da un confronto col ms. si evince che la lezione corretta è עבדיו. Cfr. anche il passaggio parallelo nell'*Ordine dei segni*.

¹²³⁴ Accolgo l'emendazione di Reeves (2005:95, n. 104), che suggerisce di leggere ציין invece di צאן (gregge). Vd. anche il passaggio parallelo nei *Segreti*.

¹²³⁵ Corruzione per גירון (Giron). Vd. sopra, nota 1042.

¹²³⁶ Reeves (2006:95, n. 108), confrontando il passaggio parallelo nei *Segreti*, suggerisce di leggere חיילים (eserciti) invece

cadranno: il primo sul Tigri, il secondo sull'Eufrate, il terzo tra questi due (fiumi). Ed egli fuggirà di fronte a loro, ma essi cattureranno i suoi figli, (li) uccideranno e (li) impiccheranno sugli alberi.

(III)

'In quel giorno il Signore farà un fischio alle mosche' (Is 7,18). Il Santo, benedetto Egli sia, farà un segnale 'alle api che si trovano in Assiria' (Is 7,18) ed essi faranno guerra contro gli aškenaziti, e il primo re che li guida e (li) fa uscire (è colui) che si era ribellato contro i loro signori, come è detto (nella Scrittura): 'Così dice il Signore [...] a colui che è disprezzato, rifiutato dalle nazioni, schiavo dei potenti' (Is 49,7). E chi è lo "schiavo dei potenti"? Disse: "Sono i figli di Canaan, i più ripugnanti tra tutti i popoli". A proposito dello "schiavo dei potenti", ci sarà uno schiavo di potenti che si ribellerà contro i suoi padroni, ed altri uomini (lett. "essi") si raccoglieranno attorno a lui. Con loro si raduneranno gli uomini che si erano ribellati contro i loro padroni, e faranno guerra contro i figli di Ismaele, uccideranno i loro guerrieri e prenderanno possesso delle loro ricchezze e dei loro beni. Essi sono uomini tra i più orripilanti, vestono di nero, vengono da oriente. Essi sono crudeli (lett. "amari") e impetuosi, come è detto (nella Scrittura): 'Ecco, io faccio sorgere contro¹²³⁷ i caldei, popolo feroce e impetuoso' (Ab 1,6), e tutti sono cavalieri, com'è detto: 'cavalieri incalzanti' (Na 3,3), e verranno da una terra lontana per prendere possesso delle dimore che non sono loro, e saliranno sugli alti monti. (Con) questo (si intende) il monte alto di Israele (= il monte del Tempio), e smantelleranno il Tempio, spegneranno le candele e scardineranno le porte.

E ancora sorgeranno altri quattro re, due dei quali sono (già) stati rivelati, e altri due sorgeranno contro di loro. Nei loro giorni spunterà il figlio di Davide, come è detto (nella Scrittura): 'Al tempo di questi re' (Dn 2,44). (Ecco) l'aspetto del primo re: un uomo anziano, ma non troppo vecchio. Il re è sottomesso, i suoi occhi sono belli e i suoi capelli belli e neri, ed essi saranno confusi da lui. Dopo di lui sorgerà un altro re fra i dissensi e radunerà molti eserciti presso il fiume Eufrate, e in un (solo) giorno cadranno i suoi eserciti che sono nel nord e nel sud. Egli fuggirà, ma sarà catturato e imprigionato, e durante tutti i giorni in cui sarà in prigione ci sarà pace sulla terra. Il quarto re amerà l'argento e l'oro. Egli è vecchio e alto e ha un neo sul suo alluce del piede destro, crea anelli di bronzo e li nasconde e li immagazzina sotto l'Eufrate con grande quantità di argento¹²³⁸. Ma essi sono immagazzinati per il re Messia, come è detto (nella Scrittura): 'Ti consegnerò tesori d'argento¹²³⁹ e ricchezze ben celate' (Is 45,3). Nei suoi giorni si ribellerà il quadrante dell'ovest e manderà due squadroni, ed essi uccideranno alcuni figli dell'oriente, e ne saranno mandati altri.

di הללים (cadaveri), come invece riportano Jellinek e il ms. Accolgo l'emendazione, anche sulla base del confronto con l'*Ordine dei segni*.

¹²³⁷ Il TM ha: "faccio sorgere i caldei".

¹²³⁸ Jellinek (1857:121) riporta invece "argento e oro" (כסף וזהב).

¹²³⁹ Il ms. ha כסף. Jellinek (*ibidem*), sulla base del TM, corregge in חשך (oscurità).

All'inizio della prima settimana¹²⁴⁰ non ci sarà pioggia, nella seconda (ci saranno) le 'frecce della fame' (Ez 5,16), nella terza ci sarà una grande carestia e non ci sarà pioggia; nella quarta (ci sarà) una situazione intermedia; nella quinta ci sarà grande abbondanza, e nella quinta spunterà una stella a oriente, e sul suo capo (ci sarà) uno scettro di fuoco, come una picca, e le nazioni dei Gentili diranno: «Questa è la nostra stella», ma non è così. Piuttosto essa appartiene a Israele, come è detto (nella Scrittura): 'Una stella spunta da Giacobbe' (Nm 24,17). Il tempo in cui sarà visibile sarà nella prima veglia della notte per due ore. Essa continuerà a splendere per quindici giorni in oriente e (poi) si volgerà verso occidente e farà (ancora luce per altri) quindici giorni, ma se (durerà) di più sarà un bene per Israele.

(IV)

Ritornai ancora alla mia preghiera e anche al mio digiuno per quaranta giorni, fino a che si rivelò a me l'angelo, e mi disse: «Chiedi!» Io gli dissi: «Mio signore, cosa avverrà alla fine di queste (cose)?». Mi rispose l'angelo: «Dopo tutte queste (cose), i figli dell'ovest si rafforzeranno con i loro grandi eserciti e verranno, si mescoleranno e si disporranno in assetto di guerra contro i figli dell'est che sono nelle loro terre, e li uccideranno. I superstiti fuggiranno di fronte a loro ed arriveranno ad Alessandria. Ma (alcuni) dei figli dell'ovest li inseguiranno e li raggiungeranno, e ci sarà una grande battaglia. I figli dell'est fuggiranno da là e arriveranno fino all'Egitto e lo saccheggeranno. Cattureranno un bottino e faranno di esso (dell'Egitto) una desolazione, per adempiere a ciò che è detto (nella Scrittura): 'L'Egitto diventerà una desolazione' (Gl 4,19). Passeranno nella terra magnifica¹²⁴¹ e la distruzione sarà nelle loro mani¹²⁴², e chiunque sarà portato via non ritornerà fino all'arrivo del Messia». Quando udii queste cose, piansi moltissimo. Mi disse l'angelo: «Šim'on, perché piangi?». Gli risposi: «(Per) i figli di Abramo, di Isacco e di Giacobbe non ci sarà sicurezza nei suoi giorni». Mi disse: «La situazione sarà molto difficile. Se lascerai la carne sul fuoco, non potrai scampare dal suo odore. Così Israele non potrà scappare. Ma chiunque entrerà nella (sua) stanza, fuggirà e si nasconderà, si salverà, come è detto (nella Scrittura): 'Va', popolo mio, entra nelle tue stanze' (Is 26,20). 'Quanti saranno trovati, saranno trafitti, quanti saranno presi, periranno di spada' (Is 13,15). Essi passeranno nella terra magnifica e (la) saccheggeranno, come è detto: 'Entrerà nel suo territorio e attraversandolo lo invaderà' (Dn 11,40). Arriveranno alle 'valli scoscese' (vd. Is 7,19) ed essi staranno in mezzo ad esse, e là ci sarà una grande battaglia, prevista da tutti i profeti, e i torrenti e le acque dell'Eufrate si muteranno in sangue, e i superstiti non potranno bere da esso. Da lì sarà distrutto il regno dell'est.

¹²⁴⁰ Sulla settimana escatologica vd. sopra, nota 1075.

¹²⁴¹ Ossia, Israele.

¹²⁴² Cfr. Dn 11,16: «(l'invasore) si stabilirà in quella magnifica terra e la distruzione sarà nelle sue mani».

Dopo tutte queste (cose) sorgerà un re sfrontato (מֶלֶךְ עֵז פָּנִים)¹²⁴³ e sarà attivo (per) tre anni e mezzo, e all'inizio del suo dominio prenderà i ricchi, (li) ripulirà dalla loro ricchezza e li ucciderà, (così) il denaro non salverà il suo padrone, come è detto: 'Né il loro argento né il loro oro non potranno salvarli' (Ez 7,19)¹²⁴⁴, e non si solleverà contro di lui il suo consiglio e il suo progetto. E ucciderà chiunque recita “Šema’ Isra’el, il Signore è il nostro Dio”. Ucciderà (anche) chiunque dica “Dio di Abramo”. E diranno: “Tutti noi torneremo (ad essere) una sola comunità e cancelleremo i sabati, le feste e gli inizi dei mesi da Israele, come è detto (nella Scrittura): 'Penserà di mutare i tempi e la legge' (Dn 7,25). Per “Tempi” si intende le feste, per “Legge” si intende la Torah, come è detto: 'Per loro, il fuoco della legge' (Dt 33,2). Nei suoi giorni ci sarà una grande angoscia in Israele, e tutti quelli che egli esilierà nella Galilea superiore si salveranno, come è detto (nella Scrittura): 'Poiché sul monte Sion e in Gerusalemme vi sarà la salvezza' (Gl 3,5)¹²⁴⁵, [(sul) monte Sion]¹²⁴⁶ fino a che egli raggiungerà Meron¹²⁴⁷. Ucciderà alcuni israeliti fino a che arriverà a Damasco. Ma quando egli arriverà a Damasco, il Santo, benedetto Egli sia, darà aiuto e successo a Israele, e nei suoi giorni ci sarà uno scontro e una battaglia nel mondo: una città combatterà contro la sua vicina, una provincia contro l'altra, un popolo contro un altro, una nazione contro un'altra. Non ci sarà pace per chi parte e chi arriva, come è detto (nella Scrittura): 'Metterò gli uomini in angoscia e cammineranno come ciechi' (Sof 1,17). Il popolo del Signore sarà gettato lontano violentemente, e l'angoscia sarà su di essi (per) tre anni, ed essi saranno dati nelle sue mani fino alla fine dei tre anni, come è detto (nella Scrittura): '(Essi) gli saranno dati in mano per un tempo, due tempi¹²⁴⁸ e metà di un tempo' (Dn 7,25). “Un tempo” (significa un anno), “due tempi” (sono) due anni, “metà di un tempo” (significa) metà di un anno. Di conseguenza, (dopo) tre anni cesserà il decreto e anche lo scempio, come è detto: 'Dal tempo in cui sarà abolito il sacrificio quotidiano e sarà eletto l'abominio devastante, passeranno milleduecentonovanta giorni’ (Dn 12,11). Questi sono i tre anni e mezzo. Sorgerà un re che li

¹²⁴³ Vd. sopra, nota 1047.

¹²⁴⁴ Traduzione mia dall'ebraico. Infatti, questa parte del versetto manca nella versione CEI 2008, dato che è assente nella LXX. Cfr. anche Sof 1,18.

¹²⁴⁵ Si tratta di un utilizzo piuttosto oscuro del *prooftext*: non è chiaro perché, per riferirsi alla salvezza in Galilea Superiore, si ricorra a un versetto biblico che ha Sion e Gerusalemme come fulcro. Per alcune ipotesi a riguardo, vd. Crestani (2020:301-303). Il medesimo passaggio, infatti, ricorre anche nella *Aggadat Mašiah*, oltre che nell'*Ordine dei segni*. Vale la pena di notare, come fa Van Liere (2013:352), che, stando ad Andrea di San Vittore (XII sec.), questo versetto era usato dagli ebrei per parlare della fine dell'esilio che sarebbe avvenuta dopo la caduta dell'Impero Romano cristiano.

¹²⁴⁶ Così nel ms. Jellinek omette.

¹²⁴⁷ Meron è ancora oggi una meta di pellegrinaggio importante in Israele, in quanto luogo di sepoltura di diversi *tannaim* e *amoraim*, tra i quali R. Šim'on b. Yoḥa'i. Cfr. Berger, Uri et al., “Meron, Rabbi Shim'on Bar Yochai Compound”, in *Hadashot Arkheologiyot: Excavations and Surveys in Israel* 131 (2019) e relativa bibliografia.

¹²⁴⁸ Traduco diversamente dalla versione CEI 2008, che ha “tempi”, poiché, oltre a trattarsi di un duale, meglio si adatta a ciò che segue.

ricorrerà all'espiazione¹²⁴⁹, come è detto: 'Vi metteranno l'abominio devastante' (Dn 11,31). Egli regnerà per tre mesi.

(V)

Dopo di ciò, i figli di Ismaele ingaggeranno una battaglia contro gli edomiti nella pianura di Acri, e immediatamente gli assiri verranno su di essi e li cattureranno, come è detto: 'Finché Assur non ti deporterà in prigionia' (Nm 24,22). '(Verranno) navi dalla parte dei kittim' (Nm 24,24). Questi sono gli edomiti che sono destinati a sorgere alla fine dei giorni e, quando essi usciranno, verranno avanti come ladri, come è detto: 'Se entrassero da te ladri' (Abd 1,5). E faranno guerra contro i figli di Ismaele, ne uccideranno molti e si raduneranno nel campo di Acri. *Il ferro si sbriciolerà come argilla, le sue gambe si romperanno fino alle dita dei piedi, ed essi fuggiranno nudi e senza cavalli*¹²⁵⁰. Legioni si uniranno con loro da Edom, arriveranno e faranno una battaglia sulla piana di Acri, fino a che il cavallo non affonderà fino alla sua coscia nel sangue. I figli di Israele¹²⁵¹ fuggiranno fino a che arriveranno alla piana di Gerico. Staranno là e diranno l'un l'altro: "Dove stiamo fuggendo? Abbandoniamo (davvero) i nostri figli e le nostre donne (qui)?" E ritorneranno (indietro) e ingaggeranno un'altra battaglia nella piana di Megiddo, e gli edomiti fuggiranno e saliranno sulle navi. Soffierà un vento che li porterà ad Assur. Essi opprimeranno gli assiri e la regione del fiume¹²⁵². Alla fine di nove mesi, i figli di Assur usciranno e faranno sparire i figli di Israele e i figli di Roma, come è detto: 'Finché Assur non ti deporterà in prigionia' (Nm 24,22). E quando tu vedrai i siriani¹²⁵³ uscire e dirigersi verso la terra di Israele, essi faranno la pace, ed Elia di benedetta memoria, uscirà e annuncerà ai loro figli¹²⁵⁴ una notizia di pace, come è detto: 'E questo sarà la pace: quando Assur entrerà nella nostra terra' (Mi 5,4)¹²⁵⁵. Le genti dell'Italia proveranno a combattere contro di loro, e il regno tornerà a loro – ai figli di Ismaele – per poco (tempo), ma non ci sarà abbastanza (tempo) per far uscire i loro poveri (?)¹²⁵⁶, fino a che Assur non li catturerà.

¹²⁴⁹ Ossia, farà riprendere il culto (pagano?).

¹²⁵⁰ La frase in corsivo è in aramaico nel testo. Reeves (2006:99) sostiene che l'immagine qui utilizzata richiami Dn 2,31-45.

¹²⁵¹ Sic in Jellinek e nel ms. (f. 115r). Nell'*Ordine dei segni* e nell'omelia di Urbach la lezione è ישמעאל (Ismaele).

¹²⁵² Per Reeves (2006:100) è la Mesopotamia superiore.

¹²⁵³ Jellinek (1857:122) suggerisce di emendare in "assiri".

¹²⁵⁴ Jellinek ha "a loro" (להם).

¹²⁵⁵ Traduco in maniera diversa rispetto a CEI 2008, che ha invece "Egli stesso sarà la pace! Se Assur entrerà nella nostra terra [e metterà il piede nei nostri palazzi, noi schiereremo contro di lui sette pastori e otto capi di uomini ecc.]". Se il significato biblico originale vede qui gli assiri come una minaccia che dev'essere debellata, il versetto di Michea viene invece portato nella *Pregghiera* a sostegno dell'idea che ci sarà la pace all'arrivo di Assur. È significativo, inoltre, che questo versetto sia citato anche in *Cantico Rabba* 8,11 in un detto di R. Šim'on b. Yoḥa'i sull'arrivo del Messia.

¹²⁵⁶ Il ms. ha רשיהם, che Jellinek rende con נשיהם (= le loro donne). Il passaggio parallelo nell'*Ordine dei segni* (ms. Parma 2342) ha "per alzare la testa" (להרים ראשם).

Improvvisamente, una voce celeste (בת קול) irromperà e annuncerà in tutti i luoghi (nei quali si trovano) i figli¹²⁵⁷ di Israele: “Uscite e portate la vendetta del Signore su Edom”, come è detto (nella Scrittura): 'La mia vendetta su Edom la compirò per mezzo del mio popolo, Israele' (Ez 25,14). E immediatamente i giovani tra i figli di Israele si raduneranno e obbediranno, ed essi eleggeranno¹²⁵⁸ su di loro un re della stirpe di Davide; tuttavia, scoppierà una polemica tra gli uni e gli altri, e i figli di Israele si ribelleranno contro il discendente di Davide per adempiere a quanto si dice (nella Scrittura): 'Israele si ribellò alla casa di Davide fino a oggi' (2Cr 10,19). Per “fino a oggi” si intende il giorno in cui verrà il re Messia. Gli uni e gli altri arriveranno e saranno catturati, e una voce celeste uscirà e cinguetterà: ‘Quel che è stato (lui) sarà’ (Qo 1,9). “Lui” è il Santo, benedetto Egli sia, che era prima della creazione del mondo e che vivrà nel futuro dopo la distruzione del mondo. ‘E quel che ha fatto, lo rifarà’ (Qo 1,9)¹²⁵⁹. Essa (la voce celeste) dirà ancora: “Quello che fece Giosuè a Gerico e al suo sovrano, così fate alle nazioni del mondo”. (Ma) essi risponderanno: “Non abbiamo con noi l'Arca dell'Alleanza come (invece) ai tempi di Giosuè”. Essa (la voce celeste) risponderà loro: “Nell'Arca non c'era altro che le due tavole della Legge e il loro sigillo “Šema' Yisra'el” (Ascolta, Israele) (Dt 6,4). Immediatamente proromperanno in un forte grido e diranno: “Ascolta, Israele, il Signore è il nostro Dio, unico è il Signore” (Dt 6,4). Circonderanno Gerico e immediatamente la cinta di mura cadrà sotto di esso (il grido)¹²⁶⁰, e (gli israeliti) entreranno in essa e troveranno i giovani morti nelle sue strade, per adempiere a quanto è detto (nella Scrittura): 'Perciò cadranno i giovani nelle sue piazze e tutti i suoi guerrieri periranno' (Ger 50,30). Essi faranno strage in essa (per) tre giorni e tre notti, e dopo di ciò raccoglieranno tutto il suo bottino in mezzo alla sua piazza. Giungerà loro una notizia dalla terra di Israele e avranno grande timore¹²⁶¹.

(VI)

Ritornai di nuovo alla preghiera davanti al Signore, in digiuno e (vestito di) sacco e cenere fino a che guardai, ed ecco una mano mi toccò, mi fece alzare sui miei piedi e (una voce) mi disse: «Chiedi pure, uomo giusto. Cosa domandi?» Gli chiesi (e gli dissi): «Alla fine di tutte queste (cose), come si raduneranno gli israeliti dai quattro angoli della terra, e come sarà la loro uscita dalla mano dei regni (stranieri)? E se usciranno, verso dove lo faranno? Come sarà il loro cammino? Cosa potranno fare?

¹²⁵⁷ Accolgo l'emendazione di Jellinek, che corregge il testo da שבוי in שבני.

¹²⁵⁸ Cfr. il passaggio parallelo nell'*Ordine dei segni* e nell'omelia di Urbach, in cui vengono menzionate anche le genti di Babilonia, che qui invece vengono omesse.

¹²⁵⁹ Traduco entrambe le citazioni in maniera leggermente diversa rispetto a CEI 2008, per meglio adattare il tutto al contesto.

¹²⁶⁰ Vd. il passaggio parallelo nell'*Ordine dei segni* e nella *Aggadat Mašiah* (Crestani 2020:297). È interessante notare che, in alcuni testi escatologici islamici, le mura delle città nemiche crollano sotto il grido “Allahu akbar”. Vd. Cook (2002:39.60).

¹²⁶¹ Nell'omelia di Urbach viene esplicitato il contenuto della notizia: gli edomiti sono giunti sulle loro navi e hanno fatto prigionieri i figli e le figlie degli israeliti.

Desidero che tu mi faccia sapere queste cose e altre ancora fino alla fine della questione». Mi rispose dalle porte dei cieli e mi disse: «Alla fine del regno dei figli di Ismaele, i romani si dirigeranno verso Gerusalemme e faranno guerra contro i figli di Ismaele, e la terra sarà da loro sottomessa. Arriveranno in essa e lì uccideranno molti tra i figli di Ismaele, molti in essa saranno massacrati. Faranno prigionieri tra le figlie di Ismaele, (che subiranno) una pesante schiavitù. Faranno uscire i cervelli dai loro lattanti, tutto il giorno sacrificheranno bambini piccoli a [Gesù]¹²⁶². In quel tempo Israele soffrirà molto, e in quel periodo il Signore sveglierà le tribù di Israele e le farà venire a Gerusalemme, la Città Santa. Troveranno scritto nella Torah: 'Il Signore marciava alla loro testa di giorno con una colonna di nube' (Es 13,21), e anche (scritto): 'Perché davanti a voi cammina il Signore, il Dio d'Israele chiude la vostra carovana' (Is 52,12). Ed essi camminavano in una nube e in tenebre dense, faranno guerra contro i romani e ne uccideranno un gran numero. Nel mondo si verrà a sapere di loro, (cioè) che saranno giunte le tribù, e in quel tempo si adempierà in Israele il versetto: 'Sarà un tempo di angoscia, come non c'era stata mai dal sorgere delle nazioni [fino a quel tempo]; in quel tempo sarà salvato il tuo popolo, chiunque si troverà scritto nel libro' (Dn 12,1). Le nazioni si sollevaranno contro Israele e uccideranno un gran numero di essi. Faranno apostasia molti ignoranti¹²⁶³, e (le nazioni) opprimeranno con catene molti dei fedeli perché abbandonino la Torah del Signore.

Ma ancora, dopo che non avranno tenuto in alcun conto questa sventura [quale segno dell'ira divina] per pochi giorni, il Signore manderà un vento forte, potente, un forte tuono e una nube oscura come non se ne erano mai visti nel mondo, e in mezzo a quel vento il Santo, benedetto Egli sia, disperderà le tribù in tutte le città, in ogni città. E su di loro si dirà: 'Chi sono quelle che volano come nubi?' (Is 60,8). Da Israele si raduneranno pochi uomini a Gerusalemme, non troveranno pane, e il Santo, benedetto Egli sia, trasformerà la sabbia in farina per Israele, e a proposito di quel tempo era stato detto: 'Abbondi il frumento nel paese, [ondeggi] sulle cime dei monti' (Sal 72,16). Sorgerà Neḥemyah ben Ḥuši'el, che farà segni secondo la parola del Signore. Sorgerà un re che negherà la religione, e si mostrerà come un servo del Signore, ma il suo cuore non sarà veramente con Lui. Risuonerà un grande tuono nel mondo e tutto il mondo ne sarà spaventato. Tutti gli israeliti si raduneranno attorno a Neḥemyah ben Ḥuši'el. Il re dell'Egitto farà la pace con lui e lui¹²⁶⁴ distruggerà

¹²⁶² Parola censurata nel ms. e ricostruita da Jellinek, che tuttavia non segnala la cancellatura. Vd. sopra (p. 231) per una breve discussione su questo passaggio.

¹²⁶³ Lett. "gente della terra" (עַמֵּי הָאָרֶץ). Nata per indicare, in maniera molto generale, la popolazione della terra di Israele, questa espressione venne utilizzata nel periodo del Secondo Tempio e della composizione della *Mišnah* per riferirsi (senza alcuna connotazione negativa) alla gente comune, distinta dai rabbini e dalle persone di rilievo. In epoca tardo-rabbinica e post-rabbinica, invece, andò a indicare gli ebrei non molto rigidi nell'osservanza dell'ortodossia rabbinica a causa della loro ignoranza delle Scritture. Vd. Greenberg, Moshe; Wald, Stephen, voce "Am ha-Areẓ", in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 2 (ALR-AZ), pp. 66-70.

¹²⁶⁴ Non è chiaro se qui il soggetto sia il re dell'Egitto o Neḥemyah ben Ḥuši'el. Reeves (2006:102) sembra propendere per la seconda opzione, mentre Buchanan (1078:414) e Mitchell (2016:274) lasciano intendere che sarà il re dell'Egitto a causare la devastazione.

tutte le città che circondano Gerusalemme: Canaan, Tiberiade, Damasco e Ascalona. Le nazioni del mondo udiranno (tutto ciò) e su di loro cadranno terrore e paura.

Il segno che apparirà in quel tempo (sarà) che gli astri saranno visti nel sangue, e a proposito di quel tempo si è detto: 'Il sole si cambierà in tenebre e la luna in sangue' (Gl 3,4). Il Santo, benedetto Egli sia, manderà alle nazioni dei flagelli, che saranno come quelli che aveva inviato all'Egitto, per adempiere a quanto è detto (nella Scrittura): 'In quel giorno avverrà che il Signore stenderà di nuovo la sua mano per riscattare il resto del suo popolo' (Is 11,11).

Dicono che a Roma vi sia una pietra di alabastro con le sembianze di una bella ragazza, che fu creata nei sei giorni della creazione. Arriveranno degli uomini di poco valore (בני בליעל)¹²⁶⁵ e giaceranno con lei. Essa resterà incinta, e alla fine di nove mesi si squarcerà e (ne) uscirà un figlio maschio con le sembianze di un uomo. La sua altezza sarà di dodici cubiti e la sua larghezza di due cubiti. Avrà gli occhi rossi e storti, i capelli del suo capo saranno rossi come l'oro e le piante dei suoi piedi saranno verdi. Avrà due crani. Lo chiameranno Armilos, arriverà presso Edom e dirà loro: "Sono io il Messia, sono io il vostro Dio!" Li svierà e immediatamente essi crederanno in lui e lo faranno re. Tutti i figli di Esaù si raduneranno e verranno presso di lui. Si metterà in marcia e manderà un annuncio a tutte le città, dicendo ai figli di Esaù: "Portatemi la Torah che vi avevo dato. Arriveranno ancora nazioni straniere e porteranno il libro [della colpa del margine]¹²⁶⁶. Dirà loro: "Questo è (proprio) quello che vi avevo dato". Dirà loro (di nuovo): "Io sono il Signore vostro Dio, io sono il vostro Messia e vostro Dio"¹²⁶⁷. In quell'ora manderà a dire a Neḥemyah e a tutto Israele: "Portatemi la vostra Torah e testimoniate che io sono Dio". Immediatamente tutti gli israeliti saranno sbalorditi e avranno paura. In quell'ora si solleverà Neḥemyah, e con lui tre uomini della discendenza di Efraim. Andranno con lui, (portando) con loro un Sefer Torah, e leggeranno davanti a lui: "Io sono (il Signore tuo Dio), non avrai (altri dei di fronte a me)" (Dt 5,7). Egli (Armilos) dirà: "Niente di tutto questo è nella vostra Torah, e io non vi lascerò in pace fino a che non crederete che io sono Dio, allo stesso modo con cui hanno creduto in me le nazioni del mondo". Improvvisamente si solleverà contro di lui Neḥemyah e gli dirà: "Tu non sei Dio, ma piuttosto Satana!" Egli dirà loro: "Perché dite falsità su di me? Darò l'ordine di uccidervi!" (Allora) dirà ai suoi servi: "Catturate Neḥemyah!" Ma

¹²⁶⁵ Martha Himmelfarb (2017:133) fa notare che, a differenza di altri testi escatologici, in cui Armilos è figlio di Satana, la *Pregliera* e gli *'Otot ha-Mašiah* sottolineano la natura umana di suo padre (o meglio, dei suoi padri). Va comunque notato, come fa del resto anche Himmelfarb (*ibidem*), che Beli'al (בליעל) designava già dal periodo del Secondo Tempio il comandante delle forze del male. Vd. anche Martone, Corrado, "Evil or Devil? Belial between the Bible and Qumran", in *Henoch* 26 (2004), pp. 115-127; Capelli, Piero, "Satana e satani nell'ebraismo antico", in *Humanitas* 75.3 (2020), pp. 329-339.

¹²⁶⁶ Si tratta dell'espressione censurata di cui sopra (p. 229). Ringrazio i membri del gruppo Facebook "Hebrew Codicology and Paleography" e il prof. Piero Capelli per avermi aiutato a interpretare le parole cancellate.

¹²⁶⁷ Al tema della presentazione di Armilos come Messia e come Dio nella *Pregliera* e in altri testi escatologici ebraici ho dedicato un intervento dal titolo "I am your Messiah, I am your God!": Armilos and Antichrist in Comparison" alla conferenza internazionale "The Medieval Eschatology" ("La escatologia mediéval"), Università di Santiago de Compostela, 28-30 luglio 2021. Il paper è in fase di revisione per la pubblicazione degli atti del convegno.

immediatamente egli (Nehemyah) si solleverà, e (con lui) trentamila guerrieri israeliti, e farà guerra contro di lui. Ucciderà duecentomila (uomini) fra coloro che sono nell'accampamento di Armilos. Armilos si infurierà e radunerà tutti gli eserciti delle nazioni straniere e muoverà guerra contro i figli di Israele e ne ucciderà (da Israele) mille migliaia. Ucciderà anche Nehemyah a mezzogiorno. A proposito di questo tempo era stato detto (nella Scrittura): 'In quel giorno – oracolo del Signore – farò tramontare il sole a mezzogiorno e oscurerò la terra in pieno giorno!' (Am 8,9). I sopravvissuti di Israele fuggiranno verso il deserto dei popoli e abiteranno là per quarantacinque giorni senza cibo né acqua, poiché (con) loro cibo sarà (solo) erba di campo¹²⁶⁸. Alla fine dei quarantacinque giorni arriverà Armilos e combatterà contro l'Egitto e lo farà prigioniero, come è detto: “Neppure l'Egitto scamperà.” (Dn 11,42) Egli ritornerà e volgerà il suo sguardo verso Gerusalemme per devastarla una seconda volta, come è detto (nella Scrittura): 'Pianterà le tende reali fra il mare e lo splendore della santa montagna; poi giungerà alla fine e nessuno verrà in suo aiuto' (Dn 11,45). In quel tempo sorgerà Michele, il grande principe, e soffierà nello šofar per tre volte, come è detto (nella Scrittura): 'Avverrà che in quel giorno suonerà il grande corno' (Is 27,13). Quello šofar è lo stesso corno destro dell'ariete di Isacco, che il Santo, benedetto Egli sia, allungherà fino a mille cubiti. Egli (Michele) soffierà forte e saranno rivelati il Messia ben David ed Elia. Entrambi si incammineranno verso gli israeliti che saranno (ancora) nel deserto dei popoli. Elia dirà loro: “Ecco il Messia.” Egli ripristinerà i loro cuori e rafforzerà le loro mani, come è detto (nella Scrittura): 'Irrobustite le mani fiacche, rendete salde le ginocchia vacillanti. Dite agli smarriti di cuore: «Coraggio, non temete!»' (Is 35,3-4). Tutti gli israeliti udiranno il suono dello šofar e udiranno che lui ha riscattato Israele, come è detto (nella Scrittura): 'Perché il Signore ha riscattato Giacobbe' (Ger 31,11). 'Verranno gli sperduti nella terra d'Assiria' (Is 27,13). Immediatamente il terrore del Signore cadrà sui popoli e su tutte le nazioni. Gli israeliti torneranno con il Messia fino a che arriveranno al deserto di Giuda, essi si incontreranno con tutti i figli di Israele e andranno verso Gerusalemme. Saliranno i gradini della casa di Davide – quelli sopravvissuti alla distruzione – e il Messia abiterà là. Armilos udirà che è sorto un re su Israele e radunerà gli eserciti di tutte le nazioni straniere. Egli arriverà presso il re Messia e Israele, ma il Santo, benedetto Egli sia, combatterà in favore di Israele e dirà al Messia: “Siedi alla mia destra”. Il Messia dirà ad Israele: “Radunatevi e presentatevi.” Essi vedranno la salvezza del Signore, e immediatamente il Santo, benedetto Egli sia, uscirà e combatterà contro di loro, come è detto (nella Scrittura): 'Il Signore uscirà e combatterà contro quelle nazioni' (Zc 14,3). È scritto: 'In quel tempo io vi guiderò, in quel tempo vi radunerò e vi darò fama e lode fra tutti i popoli della terra' (Sof 3,20)». Amen, possano quel tempo e quel momento essere vicini”.

¹²⁶⁸ Vd. sopra, nota 223.

L'Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia

Questo testo è conservato in due manoscritti che, a tutti gli effetti, sono i più antichi a trasmettere un testo completo appartenente al ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i. In entrambi i casi, si tratta di codici conservati a Parma.

A) Ms. 2342 (de Rossi 541). Codice pergameneo composto da 287 fogli recto-verso, in scrittura aškenazita semi-corsiva e databile alla fine del XIII secolo. *L'Ordine dei segni* si trova ai fogli 200r-206v¹²⁶⁹.

B) Ms. 3122 (de Rossi 1240). Codice pergameneo composto da 285 fogli recto-verso, redatto in scrittura aškenazita semi-corsiva e copiato da Menahem ben Ya'aqov per Yišḥaq ben Netan'el nel 1270. *L'Ordine dei segni* si trova ai fogli 227r-230v¹²⁷⁰.

Il testo che i due codici trasmettono è il medesimo, ma alcune differenze sostanziali, che saranno evidenziate nella trascrizione e nella traduzione, portano alla conclusione che non sono l'uno la copia dell'altro, ma che entrambi derivano probabilmente da un antenato comune.

Oltre a questi due testimoni principali, è giunto fino a noi un frammento interessante:

C) Ms. Heb. 4° 577.2.5, Gerusalemme, National Library of Israel. Singolo foglio cartaceo in scrittura orientale ritrovato nella Genizah del Cairo. La datazione è sconosciuta¹²⁷¹. Il testo si sviluppa su entrambi i lati del foglio e mostra grandi affinità con *L'Ordine dei segni*. In particolare, riporta una sezione del testo assente nei *Segreti*, negli *Eventi Futuri* e nella *Preghiera*.

L'Ordine dei segni è un testo ancora inedito, che qui viene presentato nella sua interezza e in traduzione per la prima volta. L'unico studioso ad averlo preso in considerazione è Uri Zvi Shachar,

¹²⁶⁹ Richler; Beit-Arié (2001:460-461). Vd. anche De Rossi (1803), n. 541. Il ms. è stato digitalizzato e può essere visionato a questo link:
https://web.nli.org.il/sites/NLIS/en/ManuScript/Pages/Item.aspx?ItemID=PNX_MANUSCRIPTS990000726960205171 (consultato il 10/01/2023).

¹²⁷⁰ Richler; Beit-Arié (2001:144-145). Vd. anche De Rossi (1803), n. 1240. Anche questo ms. è stato digitalizzato e può essere visionato a questo link:
https://web.nli.org.il/sites/NLIS/en/ManuScript/Pages/Item.aspx?ItemID=PNX_MANUSCRIPTS990000836580205171&SearchTxt=3122 (consultato il 10/01/2023).

¹²⁷¹ Vd. www.ktiv.org:
https://web.nli.org.il/sites/NLIS/en/ManuScript/Pages/Item.aspx?ItemID=PNX_MANUSCRIPTS990024967910205171&SearchTxt=%D7%A9%D7%9E%D7%A2%D7%95%D7%9F%20%D7%99%D7%95%D7%97%D7%90%D7%99 (consultato il 10/01/2023)

il quale analizzato nel corso della sua disamina degli scritti composti – a suo parere – dalla comunità ebraica di Aciri nel XIII secolo¹²⁷².

Il testo ebraico che presento è basato sul ms. Parma 2342 (A), a mio parere un testimone migliore rispetto a ms. Parma 3122 (B). Nella trascrizione, ho comunque tenuto conto anche di quest'ultimo, così come del ms. di Gerusalemme Heb. 4° 577.2.5 (C). La traduzione che segue la trascrizione è mia e si basa principalmente sul ms. A, mentre in nota ho riportato alcune varianti significative dei mss. B e C. Essendo questa la prima volta in cui questo testo viene pubblicato, ho ritenuto utile riprodurlo in maniera più possibile fedele a come compare nel manoscritto, mantenendo anche la suddivisione in righe.

Trascrizione

סדרן של אותות שיבואו קודם ביאת משיח

f. 200r

- 1 ידוע לפניו להחץ שישר' שרוין בו וק' מוציא עליהם
- 2 מלכות ישמעאל כדי להושיעם מיד אדום ויעמיד עליהם
- 3 נביא שוטה ואיש הרוח ויכבש לפניהם את הארץ והם באים ומחזיקים
- 4 במלכות ואיבה גדולה תהיה ביניהם ובין בני עשו אל' וכי ישועה
- 5 מבקשים בני ישמעאל או' לי ולא כן ראה ישעיה רכב צמד פרשים
- 6 רכב חמור ורכב גמל וכן היה ר' שמעון או' למה הקדים רכב חמור

f. 200v

- 1 לרכב גמל היה לו להקדים רכב גמל לרכב חמור אלא כאן שיצא רכב
- 2 גמל תשמח מלכות רוכב חמור דא' רוכב חמור רכב גמל מכיון שהיא
- 3 יוצאה מלכות ישמעאל שהיא תשועה לישר' כתשועת רוכב על חמור
- 4 ועוד היה ר' שמעון דורש ששמעו בני ישראל שכיון שמולכין בה עתידין
- 5 למדוד הארץ בחבלים ועושין בתי קבורתם מרעה צאן ואשפתות וכשמת
- 6 אחד מהן קוברין אותו בכל מקום שימצאין וחוזרים וחורשים קברם
- 7 וזורעים אותו שנ' ככה יאכלו בני ישראל לחמם טמא בגוים מפני מה
- 8 מפני שאין בית הפרס נירש עוד וירא את הקיני וישא מש' ויאמר איתן
- 9 מושבך מה משל נשא אותו רשע אלא כיון שראה בני בניו שעתידין

¹²⁷² Shachar (2021:130 e segg.).

- 10 לשעבד בישר' שמח בלבו ואמ' איתן מושביך רואה אני שאין אתם
- 11 אוכלין אלא מצות איתן האזרחי ושים בסלע קיניך ר' שמעון אומר
- 12 המלך השני שיעמוד מבני ישמעאל ואהב ישר' ויגזור פרצת ההיכל
- 13 ויחצוב בהר המוריה ויעשהו מישור ש"ל כולו ויבנה לו משתחויה על
- 14 אבן שתייה שני' ושים בסלך¹²⁷³ קיניך ויעשה מלחמה עם בני עשו והורג
- 15 חיילותיהם ולוקח מהם שבייה גדולה וימות בשלום ויעמוד מלך מחצר
- 16 מות ויעשה ימים מועטים ויעמדו עליו בני קדר וגיבוריו ויהרגוהו
- 17 ויעמד מלך הנקרא מרון ויקחהו מאחרי האתונות ויעלוהו למלכות
- 18 ויעמדו ממנו ארבע זרועות ויגדרו בהיכל ולקץ מלכות ארבע זרועות
- 19 יעמד אחר מהם ימעיט האיפות והמידות והמשקלות ויעשה שלש
- 20 שנים ובימיו תהיה קטטה בעולם וישלח חיילים גדולים על רומיים וימותו
- 21 שם ברעב ויהיה שם מזון הרבה עמהם וימנעו לתתן להם ויעמדו בני
- 22 אדום על ישמעאל ויהרגום אותם ויעמדו בני ישמעאל וישרפו את המזון
- 23 והנשארים יברחו ואחר כך עומד מלך גדול וימלוך תשעה עשרה שנה
- 24 ואילה אותותיו איש אדמדם ושופי עין ויהיו בו שלש שומות אחת
- 25 במצחו והשנית בכפו הימנית והשלישית בזרועו השמאלית ויטע

f. 201r

- 1 נטיעות רבות ויבנה ערים חריבות לקיים דברי ר' ישמעאל ויבקע
- 2 התהומות להעלות מים להשקות נטיעותיו ובניו מרובים ויאכל שלות
- 3 בני ישמעאל ויהיה לו שלום מעבדיו וכל מי שיעמד עליו לרעה ינתן בידו
- 4 ובימיו שוקטת ושלוה וימות בשלום ויעמד מלך ויבקש לכרות מימי
- 5 הירדן ויבא רחוקים מארצות א' נכריות לחפור נחל ולעלות המים להשקות
- 6 הארץ וכשחופרין יפול עליהם את הארץ ויהרגם וישמעו
- 7 נשיאיהם שהוא שיכור ויעמדו עליו ויהרגוהו ויעמד מלך ויחזקו
- 8 במלכות בגבורה בחרבו ובקשתו וקטטה תהיה בימיו פעם ממזרח ומערב
- 9 צפון ודרום ויעשה מלחמה וזה לך אות כשאתה רואה
- 10 שנפל גירון מערבי שמשם ההשתויה של בני ישמעאל¹²⁷⁴
- 11 ועליהם הוא אומר שבר י"י מטה רשעים¹²⁷⁵ ואין מטה רשעים אלא
- 12 אצלו היו גבורי ישמעאל ואיזהו רס¹²⁷⁶(?) מטה ישמעאל זה גרון¹²⁷⁷ שער

¹²⁷³ Errore per בסלע, che B riporta correttamente.

¹²⁷⁴ B aggiunge: בדמשק.

¹²⁷⁵ B completa il versetto biblico: שבט מושלים.

¹²⁷⁶ B: היא.

¹²⁷⁷ B: מרון.

- 13 קדר קיימין ובאין עליו מפנית מזרחית צפופנית ויפלו מהם שלשה
- 14 חיילים גדולים הראשון על חדקל והשיני על פרת והשלישי על נילום¹²⁷⁸
- 15 ויברח מפניהם וילכוד הוא ובנניו ויהרוג וילכדו ויתלום על עץ לקיים מה שנ'
- 16 שבר י"י מטה רשעים והיה ביום ישרוק י"י לזבוב אשר בקצה יאורי
- 17 מצרים ר' שמעון אומר עתיד הק' לשרוק לדבורים אשר בארץ
- 18 אשור ובאין ועושין מלחמה עם הזבובים אשר בקצה יוראי מצרים
- 19 המלך הראשון אשר ינהג אותם הוא עבד שמרד על אדוניו שנ"כה אמר
- 20 י"י למתעב גו' איזהו עם המתעם באומות אילו בני כנען לעבד משלים
- 21 שהיה עבדו של מושל מורד על אדוניו ומתכבצין לו אנשים שמרדו
- 22 גיבוריהם על אדוניהם ויוצאין ומחלקין במלכות ועושים מלחמה עם בני
- 23 ישמעאל' והורגים גיבוריהם ויורשים ממונם ואלה אותותם הם מכוערים
- 24 ולובשין שחורים ויוצאין ממזרח ומרים ונמהרים שנ' הנני מקים

f. 201v

- 1 הכשדים הגוי המר והנמהר " ועולים כולם פרשים בחורי חמד וערוכי
- 2 מלחמה שנ' פרש מעלה¹²⁷⁹ ובאין מארץ רחוקה לרשת משכנות לא להם
- 3 שנ' ההולך למרמש ארץ לרשת משכנות לא לו " על הר מרום ישר" יעלו
- 4 ולפרוץ ההיכל יסברו¹²⁸⁰ ונרות יכבו דלתים יעקורו וארבעה מלכים יעמדו
- 5 עליהם שנים מהן סגנים ושנים אחים נשיאים ובימיהם דוד יצמח
- 6 שנ' ובימיהון דמלכיא אילן יקיים אלהא דשמיא מלכי דלעלמא לא
- 7 תתחבל ואילו הן אותותיו של מלך הראשון איש קונדק ואינו
- 8 זקן כל כך וימלך מלך בחיו מזרע המלוכה והמלך השיני לא יהלך
- 9 בגיאות¹²⁸¹ עיניו יפים ושערו נאה והוא שחרחור וימות
- 10 בשלום ולא יפרטו ממנו בעולם הזה ואחרי כן יעמד
- 11 אחד במחלוקת ויעמיד חיילים רבים על נהר פרת " וביום אחד יפלו כל
- 12 חיילותיו שבצפון ושבדרום ויברח וילכד ויאסר וכל הימים שיהיה אסור
- 13 שלום בארץ ואחד מושלים בכל הארץ והמלך הרביעי אוהב כסף
- 14 וזהב ואילו הן אותותיו איש שחרחור וגבה קומה סנוט זקן וגרגר
- 15 צואר ויש לו שומא על גודל רגל ימיני ויהרוג כל מי שהנהיגם ועזרם
- 16 ויקבוץ כל הכסף והזהב שיוכל ועושה ספינות נחושת וממלאן ממון

¹²⁷⁸ B: מצרים.

¹²⁷⁹ B: עלי פרס מעלה.

¹²⁸⁰ B: יסכרו.

¹²⁸¹ B: בגיאות.

- 17 וטומנן תחת מימי פרת כדי להצניען לבניו ואינו עומד אלא לישר'
 18 וכשיבא מלך המשיח ינתן לו שנ' ונתתי לך אוצרות חשך "בימיו
 19 תפשע מערבית דרומית וישלח שם גוי יוניות רבות¹²⁸² ובאים והורגים
 20 בני המערב ויושבים בארצם וזה לך האות כשתראה שבוע אחד
 21 שתחילתו אין בו מטר ובשנייה היצי רעב ושלישית שובע גדול
 22 וברביעיה לא שובע ולא רעב ובחמישית יצמח כוכב מזרחי
 23 ובראשו שבט ואומות העולם רואים אותם ועולים לראשי ההרים
 24 ואמרין זה כוכבינו והוא כוכב של ישר' שנ' דרך כוכב מיעקב
 25 וכשעולה מן המזרח עושה חמשה עשר יום ואם האריך לטובתן

f. 202r

- 1 של ישר' הוא וזה לך האות כשאתה רואה שנפל גירון המזרחי
 2 שבדמשק נפלה מלכות בני מזרח עליהם הוא אומר שבט ומשלים
 3 אילו מתגאים בני מערב בחיילים רבים ועורכים ואחר כל
 4 מלחמה עם בני מזרח שבארצם והורגים אותן והנשראים בורחים
 5 מלפניהם ובאין לאלכסנדריא המדינה וירדפו אחריהם בני מערב ושם
 6 תהיה המלחמה גדולה ויברחו משם בני מזרח ויבואו עד מצרים וישבו
 7 שביטה ויחריבום לקיים מה שנ' מצרים לשמה תהיה ויעברו בארץ
 8 הצבי וכלה בידם וכל מי שהם שובים אינו חוזר עד שיבא מלך
 9 המשיח געו תלמידין בבכייה ואמרו אין לנו פליטה בימיו אמ להם
 10 כבר אמר ישעיה לך עמי בא בחדריך " ימים מועטים יהיו וכל
 11 הנמצא ידקרו הנספה יפול בחרב ועוברים בארץ הצבי ושוטפין
 12 שנ' ובא בארצות ושטף ובאים ונסים בנחלי הכתות
 13 ובנקיקי הסלעים " ומה הם נחלי הכתות אילו צנייתין¹²⁸³
 14 דבבל ושם תהיה מלחמה חזקה שקראו עליה הנביאים וישפך דם עד
 15 שישפוף¹²⁸⁴ כנחל ממנו ויהפכו מימי פרת לדם ולא יוכלו הנשוארים
 16 לשתות ממנו ומשם תשכר בני מזרח¹²⁸⁵ " ואחר כך יעמד מלך עז
 17 פנים ועשה שלש ומחצה בראשית מלכותו יקח את כל העשירים ומפנה
 18 ממונם והורגם ובאותן הימים לא יוכל הכסף להציל את בעלין שנ' גם
 19 כסףם וזהבם לא יוכל להצילם " מפני מה כי כלה אף נבהלה שתכלה

¹²⁸² B: גייסות רבות.

¹²⁸³ Probabile errore per באמצעיתא. Cfr. il passaggio parallelo nella *Preghiera*.

¹²⁸⁴ Probabile errore per שישפוף (cfr. il passaggio parallelo nel ms. Oxford Heb. d. 46, f. 72v.) o per שישפוף, come in B.

¹²⁸⁵ B: תשבור מלכות בני מזרח.

- 20 המלכות " ומילין לצד עילאה ימלל " ולהשנאה עידנין יסבר
 21 ובת הנשים ינתן לו להשחיתה ולא יעמדו מחשבותיו " ויגזור שכל
 22 מי שיזכיר שמע יהרג ומי שהוא אומר אחד הוא אלהי אברהם
 23 ישרף ' ואומ' נהיה כולנו לעם אחד ויבטל מועדים וראשי חדשים
 24 מישר' ויסבר להשנא זימנין אילו המועדים ' ודת זו תורה שנ' אש דת
 25 למו ' ובימיו צרה גדולה לישר' וכל מי שיעולה לגליל העליון יהיו

f. 202v

- 1 ניצול שנ' ובהר ציון תהיה פליטה מהר ציון עד מטי מירון ר' שמעון
 2 אומר עד מטי עלמין " ר' אלעזר בריה או' עד זיכא דחלבא¹²⁸⁶ ובאותן "
 3 הימים אוי למי שיושב סביבות דמשק שכיון שמולך הולך והורג עד
 4 שמגיע לדמשק ואז יתן פליטה ' ובימיו קטטה בעולם ועיר מלחמת
 5 בחברתה ומדינה במדינה ואין שלום ליוצא ולבא ובני אדם עניים
 6 מדוקרים שנ' והסירותי¹²⁸⁷ לאדם והלכו כעיורים " ועוד מעט מטולטלים
 7 וגולים וצרה עליהם ושלוש שנים ומחצה ינתנו ביד¹²⁸⁸ שנ' עד עידן עידנין
 8 ופלג עידן ' עידן שנה עידנין שנים ופלג עידן חצי שנה " וכן מוצא
 9 ששאל דניאל מגבריאל עד מתי קץ הפלאות אומ' לו למועד מעדים
 10 וחצי מועד שנה מועדים שנים וחצי חצי שנה נמצאת
 11 אומר שלש שנים ומחצה ויבטל תפילה מישר' שנ'
 12 ומעת הוסד התמיד לתת שיקוץ שומם ימים
 13 אלף ומאתים ותשעים והם שלש שנים ומחצה
 14 ויעמד מלך הנקרא משיב ולמה נקרא כך ש' לפי שמשיבם מעל שלהם¹²⁸⁹
 15 שנ' לתת שיקוץ שומם ' וימלוך שלשה חדשים ובאין בני ישמעאל
 16 ועושים מלחמה גדולה בבקעת עכו עם אדומים מיד אשורים באים
 17 עליהם ושובים אותם שנ' עד מה אשור תשבך " וצים מיד כיתים אילו
 18 אדומיים שעתידים לעמוד באחרית הימים וכשיוצאין באין
 19 כגנבים שנ' אם גנבים באו לך ועושים מלחמה עם ישר'¹²⁹⁰ והורגין מהן
 20 הרבה " וכד את חמי שלמא מתכנש למשריתא דעכו דע דאדק פרזלא
 21 לחספא ושקיייה תברין לעצבעייתה ומתחלטין במלכותא מנהון פסקין¹²⁹¹

¹²⁸⁶ B: עד סופה דחבלה.

¹²⁸⁷ B: והצירותי.

¹²⁸⁸ B: בידם.

¹²⁸⁹ B: הוא משיב אותם מעד שלהם.

¹²⁹⁰ B: ישמעאל.

¹²⁹¹ Sic. B: פסקא.

- 22 מלכותא רשיעתא ניר שיעבידה " וכד את חמי רומייה
 23 נפיק בתקוף לאלכסנדריא דעד מטא קץ שלמיא מתמסרא בידה
 24 דתורכיא ערטליין מעכו ערקין בלא סוס ומאני קרב 'דע דמטא קץ

f. 203r

- 1 מלכות מתילי באצבע ריגליו¹²⁹² ויתר מסין בעפרא תחות דוחקא
 2 וכד תחזי כלבשי קניין¹²⁹³ ערקין מיד חוזרין למלכותו¹²⁹⁴ " וזה לך אות
 3 כשתראה שיצאו בני איטלייה ויצטרפו עמהם לגיונות הרבה מאדום
 4 ויעשו מלחמה גדולה בבקעת עכו עד שישוע¹²⁹⁵ הסוס בדם עד יריכו
 5 ויברחו בני ישמעאל עד שיבאו לבקעת יריחו¹²⁹⁶ ושם יעמדו וימ" זה לזה אנה¹²⁹⁷ אנחנו
 6 בורחין ועוזבים בנינו ובנותינו וחוזרין ועושין מלחמה אחרת בבקעת
 7 ויברחו אדומיים ויעלו לספינות ויצא הרוח וישאם עד מגידו¹²⁹⁸
 8 שיביאם לאשור ויענו אשורים לעבר הנהר " ולקץ תשעה חדשים
 9 יצאו בני אשור ויאמרו¹²⁹⁹ לבני ישמעאל ולבני רומא¹³⁰⁰ שנ' עד מה אשור
 10 תשבך וכשיוצאין אשורים דורכין בארץ ישראל וזורקים לתוכה שלום
 11 ואליהו מבשר לפניהם שנ' והיה זה שלום אשור כי יבא בארצו¹³⁰¹
 12 ובני איטליא יבקשו לעשות מלחמה עמהם ובני ישמעאל או' חזרה
 13 לנו המלוכה ואינם מספיקים להרים ראשם מעט עד מאשור שובים
 14 אותם ואת שאריתם " ובת קול יוצאה מישר' יבאו וינקמו נקמת י"י
 15 באדום שנ' ונתתי נקמתי באדום ביד עמי ישראל ובחורי ישראל נקבצו
 16 וימליכו עליהם מלך מארץ ישראל ובני בבל ממליכין עליהם מלך מבני
 17 דוד ומחלוקת בין אילו לאילו ובני ארץ פושעין בדוד לקיים מה שנ'
 18 ויפשעו בני ישראל בדוד עד היום הזה עד יום שיבא מלך המשיח
 19 ואילו לאילו באים ונחים עליה ובת קול יוצאה מצפצפת מסוף העולם
 20 ועד סופו אומ מה שיהיה הוא שיהיה זה הקב"ה שהיה ועתיד להיות
 21 ומה שנעשה הוא שיעשה " כשר עשה יהושע ליריחו ולמלכה
 22 כן עשו לאנשי עיר המרשעה הזאת והם אומרים אין עמנו ארון

¹²⁹² B: ריגלין.

¹²⁹³ B: כלבשי קביץ.

¹²⁹⁴ B: למלכותהון.

¹²⁹⁵ B: עד שישקיעה.

¹²⁹⁶ B: ירוחו.

¹²⁹⁷ B: לאין.

¹²⁹⁸ Interessante che qui il copista abbia prima scritto יריחו, per poi accorgersi dell'errore e segnalarlo con dei diacritici.

¹²⁹⁹ B: שבו.

¹³⁰⁰ B: רומה.

¹³⁰¹ B: בארצנו.

23 הברית כאשר היה עם יהושע " והיא משינה להן לא היה בארון כי
24 אם שני לוחות אבנים וסתמן שמע ישראל מיד יעירו בתרועה שמע ישראל

f. 203v

- 1 ונופלת החומה תחתיה ונכנסין לתוכה " ומוציאין בחורים מתים
- 2 ברחובותיה לקיים מה שנ' לכן יפלו בחוריה ברחובותיה " ואנשי
- 3 והורגנו בתוכה מלחמתה רוכבין על סוסיהן ודוממין¹³⁰² שנ' ידמו כאבן
- 4 שלשה ימים ושלושה לילות " ואחר כך קובצין כל שללה ונותנין לתוך
- 5 רחובה " ושמועה באה אליהם מארץ ישראל ובאו אדומים בספינות
- 6 וישבו בניכם ואת בנותיכם והנם מודבקים שם¹³⁰³ " מיד פוחדין פחד גדול
- 7 וחוזרין בתשובה לפני הקב"ה שנ' ואחר ישובו¹³⁰⁴ ובקשו את י"י אלהיהם
- 8 ואת דוד מלכם והם אומרים באהבה את מלך המשיח ואחרים יבקשוהו
- 9 ואינו מוצאין אותו¹³⁰⁵ לקיים מה שנ' חליץ מהם " ולוקחין אש לשרוף
- 10 הכסף והזהב ונגלה עליהם מלך המשיח ואומר להם בני"י אני הוא
- 11 שהייתם מחכים וכל צרה שבאה עליכם אני שותף עמכם עתה שאו
- 12 ובת קול יוצאה " הכסף והזהב הזה והעלוהו לירושלם שנ' זהב ולבונה ישאו¹³⁰⁶
- 13 מסוף העולם ועד סופו ואומרת פנו דרך העם " ובת קול רביעית יוצאה
- 14 ואומרת העלו המים להשקות עמי שנ' כי נתתי במדבר מים " ובת
- 15 קול יוצאה חמישית ישאו ההרים והגבעות¹³⁰⁷ ויעשו מישור ויועלו¹³⁰⁸
- 16 הגבוהים שנ' והיה העקוב למישור ובת קול יוצאה העמקים ויושפלו¹³⁰⁹
- 17 שישית ואמ כל חיית השדה והנחשים והשרפים ברחו מלפני עמי
- 18 ישראל שנ' לא יהיה שם אריה " ובת קול יוצאה שביעית ואומרת קול
- 19 ששון ושמחה¹³¹⁰ " ובת קול יוצא שמינית ואומרת שלום לכם עמי
- 20 שנ' מבשר טוב משמיע ישועה' ובארבע בשורות אליהו מבשר
- 21 ישראל בטוב ושלום ישועה וחזרת מלכות לבית דוד שלום מניין שנ'
- 22 משמיע שלום " טוב מניין שנ' מבשר טוב " ישועה מניין דכת' מצמיח

¹³⁰² B: ואנשים אנשי מלחמת על סוסיהם ורוממים.

¹³⁰³ B: כים.

¹³⁰⁴ B, in accordo col TM, aggiunge: " בני ישראל "

¹³⁰⁵ B: והם אומ' לא הו"ד הבה הוה יהיב מלכא משיחא לא בתר אילין תבעית הוה אמרין דהוא יהיב ואין מוציאין אותו.

¹³⁰⁶ B ha la parte iniziale del versetto: שפעת גמלים תכסך.

¹³⁰⁷ B: ישרו המסילה וישרו ההרים הגבעות.

¹³⁰⁸ Sic. B: ויעלו.

¹³⁰⁹ Sic in A e B.

¹³¹⁰ B amplia abbondantemente questa parte: כל ששון וקול שמחה צאו לקראת עמי וגו' בארבע שמחות הק' יוצא לקראת בגיל ורצה ושמחה וששון.

f. 204r

- 1 ואומרת לשערי ירושלם הטבועים בארץ שיעלו שני' שאו שערים
- 2 ראשיכם " ובת קול יוצאת עשירית ואומרת לצפון ולדרום למזרח
- 3 ומערב הביאו עמי ישר' שני' או' לצפון תני' ובת קול¹³¹² יתקע בשופר
- 4 ויבאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים¹³¹³ שני' והיה ביום
- 5 ההוא וגו' וירד טל משמים לחייה מיתי ארץ ישר' שעתיד להחיות
- 6 ערבעים שנה קודם מיתי חוצה לארץ שני' יחיו מיתך אילו מיתי ארץ
- 7 ישר' נבולת¹³¹⁴ יקומון אילו מיתי חוצה לארץ " הקיצו ורננו שוכני עפר
- 8 אילו ישר' שנתבלעו בארץ אשור ומצרים¹³¹⁵ ויחזרו הגליות ויבאו
- 9 בני לוי אשר מלפנים נהר סבטיון שני' לאמר לאסירים צאו אילו בני לוי
- 10 ולאשר בחשך הגלו אילו בני ראובן וגד שיושבין בחשך בין האומות בחשך
- 11 ועתידה שתאיר להם " כמה דתנינן עשרת השבטים אין להם חזרה
- 12 עולמית דברי ר' אליעזר ר' עקיבא אומר מה היום מאפיל ומאיר אף הם
- 13 אפילתם עתידה שתאיר להם " ובדרך שהלכו בה יחזרו וימצאו עומדים
- 14 באמצע ירושלם ואומרים זו היא שהנחנה¹³¹⁶ " ואומר להם החריבוה
- 15 בני עשו והולכין להר שעיר ואינו מניחין בתוכו שריד ופליט
- 16 שני' ועלו מושיעים בהר ציון לשפות את הר עשו¹³¹⁷
- 17 ובה יעלו גוג ומגוג על ישר' ששומעין שיושבין
- 18 לבטח וירושלם פרזות בלא חומה שני' פרזות תשב ירושלם
- 19 מרוב אדם ולוקח עמו שבעים ואחת אומות ועולה להר ישר'
- 20 ואומ' פרעה היה שוטה שגזר להרוג את הזכרים והניח הנקיבות
- 21 ולא ידע שהן פרות ורבות¹³¹⁸ " ובלק היה שוטה שאמ לקלל ולא ידע
- 22 שאלהיהם מברכם " המן היה שוטה שגזר להרגם ולא ידע שי"י יכול
- 23 להצילם אני איני אעשה כן אלא אלהם עם אלהיהם תחילה ואחר כך
- 24 ואחר כך על משיחו " אהרגם " שני' ורוזנים יוסדו יחד על י"י תחילה
- 25 והוא ועולה לירושלם ומבקש לעשות שם מלחמה וק"ב אומ לו רשע

¹³¹¹ Questi tre *prooftexts* sono assenti in B.

¹³¹² B omette.

¹³¹³ B: יהודה.

¹³¹⁴ Sic. Il TM e B hanno נבלתי.

¹³¹⁵ B: בה ירד טל מן השמים ויחיו מתי ארץ ישר' שני' יחיו מיתך נבלתי יקומון וגו' יחיו מיתך אילו מתי ארץ ישר' שהם עתידין להחיות ארבעים. קודם שנה קודם למתי חוצה לארץ נבלתי יקומון אילו מתי ישר' שנתבלעו בארץ אשור ובארץ מצרים.

¹³¹⁶ B: שהנחנו.

¹³¹⁷ B: ועל מושיעים בהר ציון וגו' וכתונ אחר אומ' והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה וגו'.

¹³¹⁸ B: פרעה היה שוטה שהרג את (הזכרים) והניח את הנקיבות. La parola tra parentesi è stata aggiunta in margine da una seconda mano.

- 1 עמי אתה רוצה להלחם חייך שאעשה עמך ומוריד עליו אבני
 2 ברד שגנוזות בקרקע¹³¹⁹ שנ' חשכתי לעת צר ליום קרב ומלחמה והקב"ה
 3 נוגפן שירכב על סוסו ונימוק עליו שנ' וזאת תהיה המגפה אשר יגוף
 4 י"י המק בשרו והוא עומד על רגליו ובאותו יום יתן י"י מקום קבר לגוג
 5 שנ' אתן לגוג מקום קבר " ואילה המלכים שעתידין לעמוד האחד
 6 משיב והוא עז פנים ויעמד שלשה חדשים " ואחר כך תמשול מלכות
 7 הרשעה על ישראל שנ' לכם יתנם עד עת יולדה ילדה " ואילו הפליטות
 8 שהיו בימי הארצות בימי משיב¹³²⁰ יהיה פליטה בארץ מואב שנ' יגורו בך
 9 נדחיי הוה סתר למו " ובימי עז פנים¹³²¹ תהיה פליטה בכל ארץ ישראל
 10 שנ' ושלחתי מהם פליטים¹³²² ' ובימי מלכות הרשע פליטה בגליל העליון "
 11 שנ' כי בהר ציון תהיה פליטה ויהיו ישראל מקובצים בגליל העליון
 12 ויצמח עליהם משיח בן יוסף ויעלם לירושלם ויבנה את בית המקדש
 13 ויקריב קרבנות והאש תרד מן השמים ואוכלתם שנ' ובני פריצי עמך
 14 ינשאו להעמיד חזון ונכשלו " אם לא זכו ישראל בן יוסף יעמד ואם זכו
 15 בן דוד יצמח " ויעמד¹³²³ מלך רשע ושמו ארמילוס ואילו אותותיו
 16 איש קרה עינו הימינית קטנה ושל שמאל גדולה
 17 וצרעת במצחו ואוזנו הימינית סתומה
 18 ושל שמאל פתוחה¹³²⁴ וכשיבא אדם לדבר לו דבר טונ מטה לו אוזנו הסתומה
 19 ולדבר רע מטה לו אוזנו הפתוחה " מה את סבור בריה דסטנא¹³²⁵
 20 אליו ועולה לירושלם ודוקר משיח בן יוסף בשער מזרחי שנ' ובביטו¹³²⁶
 21 ומיד ישראל גולין למדבר לרעות במלוחים ושרשי " את אשר דקרו
 22 רתמים ארבעים וחמשה ימים " ושם נבחנים ונצרפים שנ' והבאתי את
 23 השלישית באש וצרפתים בצרוף הכסף ובחנתים כבחון הזהב¹³²⁷
 24 ושאר ישראל יושבין וסופדין עליו שנ' וספדו עליו כמספד על היחיד ואחרי

¹³¹⁹ B: ברקיע.

¹³²⁰ C: [אילו הן] הפליטות שיהיו בארצות בימי עז פנים.

¹³²¹ C: מושיב.

¹³²² C omette questo *prooftext*.

¹³²³ C: אם לא יעמוד.

¹³²⁴ C: אחת גדולה ורחת קטנה.

¹³²⁵ B e C aggiungono: ובריה דאבנא.

¹³²⁶ Sic. B, in accordo col TM, ha והביטו.

¹³²⁷ C omette questo *prooftext*.

f. 205r

- 1 כן הקב"ה מגלה משיח בן דוד שנכסה מ'ישראל' וכשרואין אותו עומדים
- 2 לסח לו¹³²⁸ ואומרים שקר דברת כבר נהרג משיח אין
- 3 עתיד לעמוד עוד ובוזין אותו שנ' נבזה וחדל אישים
- 4 וחוזר ונכסה מהם שנ' וכמסתר פנים ' וכמה¹³²⁹ להם צרה גדולה
- 5 וחוזרין וצועקין מן הרעב ומן הצמא והקב"ה נגלה בענני כבודו
- 6 שנ' ונגלה כבוד י"י " אם זכו ישראל מלך המשיח נגלה באותו
- 7 עם ענני שמיא כבר אינש אתי וליה יהב שולטן ענן שנ' ויזרו¹³³⁰
- 8 ואם לא זכו ירכב על חמור " וברוח פיו ימית ארמילוס שנאמר
- 9 וברוח שפתיו ימית רשע ' והקב"ה שורק ומקבץ כל ישראל ומעלם
- 10 לירושלם שנ' אשרקה ואקבצם " ואש יורדת מן השמים
- 11 ואוכלת ירושלם עד שלש אמות בארץ ומפנה הערלים מתוכה
- 12 וירושלם שיש בה שבעים ושתים מרגליות שמבהיקות מסוף
- 13 העולם ועד סופו יורדת מן השמים ואומות העולם מהלכין לנוגה
- 14 שנ' והלכו גוים לאורך וההיכל שקשור בזבול יורד מן השמים
- 15 וישראל יושנים שכן ראהו משה שנ' מכון לשבתך פעלת י"י
- 16 שדי לויתן שוחטו לבטח אלפים שנה ואוכלין את בהמות ולויתן מזא¹³³¹
- 17 שדי קורע לויתן " ומשה יבא וישחות זא שדי שנאמר בהמות וזא¹³³²
- 18 יבא משה שעבר ציפור שמים ודגי הים עובר אורחות ימים
- 19 אורחות ימים וישחות זא שדי " ולקץ אלפים שנה הקב"ה
- 20 יושב על כסא הדין בנחל יהושפט והשמים והארץ מועברים והחמה
- 21 בושה והלבנה חפרה וימושו ההרים וכל זה מפני שלא הוכיחו את
- 22 ישראל' וגיהנם נפתח הנחל יהושפט וגן עדן בשער מזרחי
- 23 וביום השלישי יהיה הדין שנ' יחיינו מיומים " אילו ימי המשיח
- 24 שהן אלפים שנה " וביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו זה יום הדין

f. 205v

1 ואוי למי שמת בו " ומיד הקב"ה מעביר לפניו כל אומה עם

¹³²⁸ B: לסוקלו. C: סוקלין.

¹³²⁹ B: כשהוא.

¹³³⁰ Sic. Errore per וזי.

¹³³¹ Errore per וזי. Probabilmente la tradizione riguardante questo animale escatologico non era conosciuta dal copista. B riporta correttamente וזי.

¹³³² Come nella nota precedente.

- 2 אלהיה ואומר להם למי אתם הייתם עבדים ומשתחווים
 3 והם אומרים לאלהי כסף ולאלהי זהב והוא אומר להם עברו עם
 4 אלהיכם באש הזה אם יוכלו להצילכם יצילו " והם עוברים
 5 ונשרפים שנ' ישוּבו רשעים לשאולה וישר' באים אחרונה
 6 ויאומר להם למי הייתם עובדים ומשתחווים והם אומרים כי אתה
 7 י"י אבינו כי אברהם לא ידענו וכו' ואומות העולם אומרים מתוך
 8 גהנם ראו אם הוא שופט את עצמו כאשר שיפטנו ומיד הקב"ה
 9 עובר לפני ישר' באמצע גיהנם שנ' ואעבור¹³³³ מלכם לפניהם ונעשית
 10 כמו מים קרים שנ' כי תלך כמו אש לא תכוה " ופושעי ישראל
 11 ננערים באמצע גיהנם " ולקץ שנים עשר חודש הקב"ה מעלה
 12 אותם שנ' ועמך כולם צדיקים ויושבין בגן עדן ומתענגים בפירותיה
 13 שנאמר וענוים ירשו ארץ ויתענגו על רוב שלום מיכאן ואילך
 14 תחזור מלכות " והיה י"י למלך על כל הארץ

Traduzione

Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia

(I)

È risaputo che, di fronte alla persecuzione che gli israeliti devono subire, il Santo, benedetto Egli sia, farà giungere su di essi il regno di Ismaele, per salvarli dalla mano di Edom, e farà sorgere su di loro un profeta forsennato, un uomo posseduto da uno spirito, che conquisterà la terra. Essi (gli ismaeliti) arriveranno e si rafforzeranno nel (loro) dominio, e vi sarà grande inimicizia tra loro e tra i figli di Esaù. Io gli dissi: “Ma perché la salvezza (la) chiedono (dai) figli di Ismaele?”. Mi rispose: “Non vide forse Isaia 'cavalleria, una coppia di cavalieri, colui che cavalca un asino, colui che cavalca un cammello'?” (Is 21,7). Disse R. Šim'on: “Perché colui che cavalca un asino precede colui che cavalca un cammello? Colui che cavalca un cammello non avrebbe dovuto precedere colui che cavalca un asino? Non avverrà forse che quando giungerà colui che cavalca un cammello gioirà il regno di colui che cavalca un asino?” Così è detto: “Colui che cavalca un asino, colui che cavalca un cammello” (significa che) allora arriverà il regno di Ismaele, che è la salvezza per Israele, come la salvezza di colui che cavalca un asino¹³³⁴.

R. Šim'on indagò ancora (in merito alla questione) che gli Israeliti avevano udito (sul fatto

¹³³³ B, in accordo col TM, ha יעבור.

¹³³⁴ Vd. sopra (pp. 89 e segg.) per una discussione su questo tema.

che), quando essi (gli ismaeliti) regneranno su di essa (la terra di Israele), misureranno la terra con delle corde, e faranno dei cimiteri un pascolo per le greggi e letamai¹³³⁵. E quando morirà uno di loro, lo seppelliranno in un luogo qualsiasi di quelli che troveranno. Poi torneranno e areranno la loro tomba e la semineranno, come è detto: “In tal modo gli Israeliti mangeranno il loro pane impuro in mezzo alle nazioni [fra le quali li disperderò]” (Ez 4,13). Perché questo? Perché nessun *Bet ha-Pras*¹³³⁶ sarà rispettato.

E “vide i keniti, pronunciò il suo poema e disse: 'Sicura (איתן) è la tua dimora’” (Nm 24,21). Quale parabola aveva pronunciato quel malvagio (Bala'am)? Al tempo in cui aveva visto i figli dei suoi figli, i quali avrebbero sottomesso Israele, si rallegrò in cuor suo e disse: “Sicura (איתן) è la tua dimora; vedo che non vi occupate altri che dei precetti di Etan (איתן) l'orientale” (1Re 5,11; Sal 89,1)¹³³⁷.

“Il tuo nido è aggrappato alla roccia” (Nm 24,21). R. Šim'on disse: “Il secondo re¹³³⁸ che sorgerà tra i figli di Ismaele amerà Israele. Riparerà le breccie del Tempio, scaverà il monte Moria e lo spianerà tutto. Costruirà per sé stesso un luogo di preghiera sulla roccia (אבן) della fondazione, come è detto: “Il tuo nido è aggrappato alla roccia (סלע)” (Nm 24,21). Farà la guerra contro i figli di Esaù, annienterà i loro eserciti e porterà via molti di loro come prigionieri. Morirà in pace. Sorgerà un re da Hašarmavet, ma regnerà solo per pochi giorni. Si solleveranno contro di lui i figli di Kedar e i suoi guerrieri e lo uccideranno. Sorgerà un re chiamato Marwan. Lo prenderanno dalle asine e lo eleveranno alla regalità. Da lui sorgeranno quattro braccia e ripareranno il Tempio. Alla fine del regno delle quattro braccia sorgerà un altro (re) fra di essi, diminuirà le quantità, le misure e i pesi. Regnerà per tre anni e nei suoi giorni vi sarà una rivolta nel mondo. Egli manderà grandi eserciti contro i romani, ma là moriranno di fame, anche se là avranno molto cibo con loro: egli impedirà di dare loro (cibo). I figli di Edom si solleveranno contro gli ismaeliti e li uccideranno. I figli di Ismaele si solleveranno e bruceranno il loro cibo e le loro provviste, ed essi fuggiranno. Dopo di ciò sorgerà un grande re, che regnerà per diciannove anni, e questi sono i suoi segni (distintivi): sarà un uomo rossiccio, (con) occhi strabici (שופי עין) (?)¹³³⁹. Avrà tre nei: uno sulla sua fronte, il secondo sulla sua mano (כף) destra e il terzo sul suo braccio sinistro. Pianterà alberi e ricostruirà città in rovina, per adempiere alle parole di R. Išma'el. Fenderà gli abissi per far risalire l'acqua e dare da bere alle sue piante. I suoi figli si moltiplicheranno ed egli divorerà (ויאכל) la sicurezza dei figli di Ismaele. Ci sarà la pace tra i suoi servitori, e chiunque si solleverà contro di lui con cattive intenzioni (לרעה) sarà

¹³³⁵ Cfr. *Segreti e Pirqe de Rabbi Eli'ezer* (trad. Reeves 2006:70).

¹³³⁶ Vd. sopra, p. 213.

¹³³⁷ Vd. sopra, p. 214.

¹³³⁸ Per una proposta di identificazione storica dei re che seguono, vd. le note alla sezione parallela dei *Segreti*, sopra, p. 214.

¹³³⁹ Sic in entrambi i mss. Vd. il passaggio parallelo nei *Segreti* sopra, p. 214.

consegnato nella sua mano. Nei suoi giorni vi saranno tranquillità e sicurezza, ed egli morirà in pace. Sorgerà un (altro) re e proverà a dividere le acque del Giordano. Farà venire genti lontane dalle terre straniere per scavare un canale per far salire l'acqua e dare da bere alla terra. Ma, mentre scaveranno, la terra cadrà su di essi e li ucciderà. I loro governanti verranno a sapere che lui era ubriaco, si solleveranno contro di lui e lo uccideranno. Sorgerà un re che rafforzerà il regno con la forza della sua spada e con severità. Nei suoi giorni ci sarà una ribellione, una volta ad est, (poi) a ovest, a nord e a sud, ed egli muoverà guerra. E questo sarà per te il segno: quando vedrai cadere il Giron (גִּירוֹן) occidentale¹³⁴⁰, verso il luogo di preghiera dei figli di Ismaele¹³⁴¹, a proposito del quale egli aveva detto: “Il Signore ha spezzato la verga degli iniqui” (Is 14,5), ma non è la verga degli iniqui, ma piuttosto di Ismaele¹³⁴². E chi è (רָם?)¹³⁴³ la verga di Ismaele? È il principe Garon (גִּרוֹן)¹³⁴⁴. Con lui ci saranno i guerrieri di Kedar. Si solleveranno e andranno contro di lui dal settore nord-orientale. Cadranno tre dei suoi grandi eserciti: il primo presso il Tigri, il secondo presso l'Eufrate e il terzo presso il Nilo (בִּילֹס)¹³⁴⁵. Egli fuggirà davanti a loro, ma saranno catturati lui e i suoi figli. Lui sarà ucciso, e (i suoi figli) saranno catturati e impiccati ad un albero, per adempiere a quanto era stato detto: “Il Signore ha spezzato la verga degli iniqui” (Is 14,5).

(II)

“In quel giorno il Signore farà un fischio alle mosche” (Is 7,18) che sono alla fine dei canali dell'Egitto. R. Šim'on dice: “In futuro il Santo, benedetto Egli sia, fischierà alle api che sono nella terra d'Assiria (cfr. Is 7,18). Esse arriveranno e faranno guerra contro le mosche che sono alla fine dei canali dell'Egitto. Il primo re che li condurrà sarà un servo che si era ribellato ai suoi signori, come è detto: “Così dice il Signore [...] a colui che è rifiutato dalle nazioni (גִּי)” (Is 49,7). Il popolo che è rifiutato dalle nazioni sono i figli di Canaan, (popolo) schiavo dei potenti (cfr. Is 49,7), che era schiavo del (suo) signore e che si ribellerà contro i suoi signori. Si raduneranno attorno a lui uomini che si erano ribellati, i loro guerrieri (che si erano ribellati) contro i loro signori. Essi verranno e si spartiranno il regno. Faranno la guerra contro i figli di Ismaele, uccideranno i loro guerrieri e si impossesseranno dei loro beni. Questi sono i loro segni (distintivi): sono orripilanti e vestiti di nero. Verranno dall'oriente. Essi sono crudeli (lett. “amari”) e impetuosi, come è detto: “Ecco, io faccio sorgere i caldei, popolo feroce e impetuoso” (Ab 1,6). Saliranno tutti quanti loro, i cavalieri, dei

¹³⁴⁰ Vd. sopra, nota 1043.

¹³⁴¹ B aggiunge “a Damasco” (בְּדַמֶּשֶׁק), come i *Segreti* e la *Preghiera*.

¹³⁴² Come nei *Segreti*, anche qui gioca con le parole del prosieguo del versetto di Is 14,5: “il bastone dei dominatori” (מִשְׁלֵיטִים), che ricorda per assonanza i musulmani. B, infatti, riporta anche la seconda parte del versetto di Isaia (“il bastone dei dominatori”).

¹³⁴³ Termine di significato a me oscuro. B ha “lei” (הִיא).

¹³⁴⁴ B ha מִרוֹן, i *Segreti* hanno מְרוֹאֵן.

¹³⁴⁵ B ha “Egitto” (מִצְרַיִם).

giovani affascinanti, e si disporranno in ordine di battaglia, come è detto: “Cavalieri incalzanti” (Na 3,3). Verranno da una terra lontana per prendere possesso delle dimore che non sono loro, come è detto: “Che percorre ampie regioni per occupare dimore non sue” (Ab 1,6). Saliranno sull'alto monte di Israele per smantellare il Tempio, (lo?) chiuderanno, spegneranno le candele e scardineranno le porte. Quattro re si solleveranno contro di loro: due capi e due fratelli principi. Nei loro giorni spunterà Davide, come è detto: “Al tempo di questi re, il Dio del cielo farà sorgere un regno che non sarà mai distrutto” (Dn 2,44)¹³⁴⁶.

Questi sono i segni del primo re: è un indiano (קוונדק)¹³⁴⁷, non troppo vecchio. Durante la sua vita nominerà un re di stirpe regale. Il secondo re non andrà per le valli (בגיאותי) (?). Avrà begli occhi e capelli belli e nerastri. Morirà in pace e non si separeranno da lui in questo mondo. Dopo di ciò, sorgerà un altro (re) tra i dissensi e radunerà molti eserciti presso il fiume Eufrate. In un (solo) giorno cadranno tutti i suoi eserciti che si trovano a settentrione e a meridione. Egli fuggirà, ma sarà catturato e imprigionato. Per tutti i giorni in cui resterà imprigionato vi sarà la pace sulla terra, e uno dei capi (dominerà?) su tutta la terra.

Il quarto re amerà l'argento e l'oro. Questi sono i suoi segni: è un uomo bruno, alto di statura, sogghignante (סנוט) (?), vecchio e con il collo allungato (גרגר צואר)¹³⁴⁸. Ha un neo sull'alluce del suo piede destro. Egli ucciderà quelli che gli condurranno, e (anche) la loro stirpe. Ammasserà tutto l'argento e l'oro possibile e costruirà navi di bronzo, le riempirà di ricchezze e le nasconderà sotto le acque dell'Eufrate per celarle ai suoi figli. Ma (questa ricchezza) non rimarrà che per Israele, e quando giungerà il re Messia sarà data a lui, come è detto: “Ti consegnerò tesori nascosti” (Is 45,3). Nei suoi giorni si ribellerà (il quadrante)¹³⁴⁹ sud-occidentale. Egli invierà là molte truppe¹³⁵⁰. Essi arriveranno e uccideranno i figli dell'ovest e risiederanno nella loro terra.

Questo è per te il segno: quando vedrai una settimana¹³⁵¹ al cui inizio non vi è pioggia, una seconda in cui vi è una mezza carestia, una terza con grande abbondanza, nella quarta né abbondanza né carestia, nella quinta spunterà una stessa ad oriente, e sul suo capo vi sarà uno scettro (שבט), e i popoli della terra la vedranno, saliranno sulle cime dei monti e diranno: “Questa è la nostra stella”, ma (in verità) è la stella di Israele, come è detto: “Una stella spunta da Giacobbe” (Nm 24,17). Quando

¹³⁴⁶ Con qualche differenza rispetto al TM.

¹³⁴⁷ Vd. sopra, nota 1070.

¹³⁴⁸ Passaggio di difficile interpretazione. Nella sezione parallela dei *Segreti*, Lewis (1950:330, n.1) e Reeves (2006:88, n. 74) emendano גרגר (bacca, chicco) in גרגרן (avido), che ben si collega con l'accumulo di ricchezze da parte del re descritto nel prosieguo del testo. Nei *Segreti*, il collo (צואר) è assente. È possibile che qui גרגר sia stato interpretato nel significato di “versare in gola” (vd. Jastrow 1926:264), forse come sinonimo di avidità. צואר (collo) sarebbe stato aggiunto nel corso della trasmissione testuale per rendere più esplicito il rimando alla gola.

¹³⁴⁹ Assente in entrambi i mss. e da me aggiunto sulla base dei *Segreti* e della *Pregghiera*.

¹³⁵⁰ Accolgo qui la lezione di B (גייסות רבות) rispetto ad A, che ha גיי יונות (genti greche), benché quest'ultima sia *lectio difficilior*.

¹³⁵¹ Sulla settimana escatologica, vd. sopra, nota 1075.

salirà dall'occidente, farà (luce) per quindici giorni, ma, se prolungherà (la sua permanenza), sarà un bene per Israele. Questo è per te il segno: quando vedrai che è caduto il Giron orientale che si trova a Damasco, cadrà il regno dei figli dell'est¹³⁵². Egli ha detto: “Lo scettro (שֵׁבֶט)¹³⁵³ dei dominatori” (Is 14,5).

Dopo tutto ciò i figli dell'ovest si esalteranno con grandi eserciti, si disporranno in assetto di guerra contro i figli dell'est che si trovano nelle loro terre e li uccideranno. I superstiti fuggiranno di fronte a loro e arriveranno nella città di Alessandria (אַלכסַנְדְּרִיָּא). I figli dell'ovest li inseguiranno e là vi sarà una grande battaglia. I figli dell'est fuggiranno da là e arriveranno fino all'Egitto, lo saccheggeranno e lo devasteranno, per adempiere a quanto è detto: “L'Egitto diventerà una desolazione” (Gl 4,19). Passeranno nella terra magnifica¹³⁵⁴ e (questa) sarà tutta nelle loro mani (cfr. Dn 11,6), e chiunque sarà catturato non ritornerà fino all'arrivo del re Messia”. I suoi studenti (di R. Šim'on b. Yoḥa'i?) scoppiarono in pianto e dissero: “Non vi è sicurezza per noi nei suoi¹³⁵⁵ giorni?”. Rispose loro: “Così aveva detto Isaia: 'Va', popolo mio, entra nelle tue stanze' (Is 26,20). (Questo accadrà solo) per pochi giorni, ma ‘Quanti saranno trovati, saranno trafitti, quanti saranno presi, periranno di spada’ (Is 13,15). Passeranno nella terra magnifica e (la) saccheggeranno, come è detto: ‘Entrerà nel suo territorio e lo invaderà’ (Dn 11,40). Arriveranno e fuggiranno 'nelle valli scoscese, nelle fessure delle rocce' (Is 7,19). E quali sono le 'valli scoscese'? Sono le palme di Babilonia (צְנִייתֵיךָ), e là vi sarà un'aspra battaglia di cui avevano (già) parlato i profeti. Il sangue scorrerà da essi come un torrente, le acque dell'Eufrate si muteranno in sangue e i superstiti non potranno bere da esso. Da lì sarà distrutto il regno¹³⁵⁶ dei figli dell'est.

Dopo di ciò sorgerà il re sfrontato (מֶלֶךְ עֵז פָּנִים)¹³⁵⁷, il quale regnerà per tre (anni) e mezzo. All'inizio del suo regno prenderà tutti i ricchi, (li) ripulirà delle loro ricchezze e li ucciderà. In quei giorni l'argento non potrà salvare i suoi padroni, come è detto: “Il loro argento e il loro oro non potranno salvarli” (Sof 1,18)¹³⁵⁸. Perché (è detto) “Poiché farà improvvisa distruzione” (Sof 1,18)? Perché (questo) regno terminerà. “Proferirà parole contro l'Altissimo [...], i tempi¹³⁵⁹ penserà di mutare” (Dn 7,25). “Gli darà la figlia delle donne per rovinarlo, ma la cosa non riuscirà” (Dn 11,17). Decreterà che chiunque celebri il ricordo dello Šema' venga ucciso, e chiunque dica “Unico è il Dio

¹³⁵² Sul Giron orientale vd. sopra, nota 1043.

¹³⁵³ Traduco qui in maniera diversa rispetto a CEI 2008, che ha “bastone”, per mantenere una continuità con l'accento allo scettro fatto sopra.

¹³⁵⁴ Ossia, Israele.

¹³⁵⁵ Dal confronto col passaggio parallelo nella *Aggadat Mašiah* (Crestani 2020:295) si evince che qui si tratta del re sfrontato. Anche in questo testo si parla dei figli dell'ovest che invaderanno l'Egitto (vd. *ibidem*).

¹³⁵⁶ A ha תשכר בני מזרח, “si inebrierà i figli dell'est”. Oltre che per la mancata concordanza tra verbo e soggetto, accolgo qui la lezione di B, che ha תשבור מלכות בני מזרח, che si accorda anche con la *Pregghiera*.

¹³⁵⁷ Vd. sopra, nota 1047.

¹³⁵⁸ Cfr. anche Ez 7,19, dove però questa parte del versetto manca nella versione CEI 2008, dato che è assente nella LXX. Cfr. sopra, nota 1244.

¹³⁵⁹ Qui è עֵיִדִּינִיךָ, mentre il TM ha זְמַנִּיךָ.

di Abramo” venga bruciato. E dirà: “Tutti noi saremo un unico popolo. Cancellerà da Israele le feste e gli inizi dei mesi. “Penserà di mutare i tempi [e la Legge]” (Dn 7,25) (si riferisce a) le feste. La “Legge” è a Torah, come è detto: “Per loro, il fuoco della Legge” (Dt 33,2). Nei suoi giorni ci sarà una grande angoscia in Israele, ma chiunque salirà nella Galilea Superiore sarà salvato, come è detto: “Poiché sul monte Sion vi sarà la salvezza” (Gl 3,5)¹³⁶⁰, dal monte Sion fino a che raggiungerà Meron¹³⁶¹. R. Šim’on dice: “Fino a che raggiungerà ‘Almin (‘Almon?)¹³⁶²”. R. Eli’ezer disse correttamente: “Fino al termine della distruzione”¹³⁶³.

In quei giorni, guai a coloro che abitano nei dintorni di Damasco, poiché, mentre starà regnando, egli (il re sfrontato) si metterà in marcia e farà strage fino a che arriverà a Damasco. Allora (Dio) darà salvezza. Nei suoi giorni vi sarà discordia nel mondo e una città combatterà contro la sua vicina, una provincia contro l'altra. Non vi sarà pace per chi parte e per chi arriva, e i figli dell'uomo oppressi saranno trafitti, come è detto: “Metterò gli uomini in angoscia¹³⁶⁴ e cammineranno come ciechi” (Sof 1,17).

Ancora, alcuni verranno cacciati via e andranno in esilio, l'angoscia sarà su di essi per tre anni e mezzo ed essi saranno consegnati nelle loro¹³⁶⁵ mani, come è detto: “Per un tempo (עידן), due tempi e metà di un tempo” (Dn 7,25). “Un tempo” è un anno, “due tempi” sono due (anni), e “metà di un tempo” è metà di un anno. Così si trova che Daniele chiese a Gabriele: “Quando si compiranno queste cose meravigliose?” (Dn 12,6). Gli rispose: “Fra un tempo (מועד), due tempi e metà di un tempo” (Dn 12,7). “Un tempo” è un anno, “due tempi” sono due (anni), e “metà di un tempo” è metà di un anno. Risulta quindi che (per) tre anni e mezzo cesserà la preghiera da Israele, come è detto: “Dal tempo in cui sarà abolito il sacrificio quotidiano e sarà eretto l'abominio devastante, passeranno milleduecentonovanta giorni” (Dn 12,11). Questi sono i tre anni e mezzo.

Sorgerà un re che sarà chiamato Mašiv (Egli fa tornare). E perché si chiama così? Perché li farà tornare dal loro giogo (מעל שלהם) (?)¹³⁶⁶, come è detto: “Sarà eretto l'abominio devastante” (Dn 12,11). Egli regnerà per tre mesi.

I figli di Ismaele arriveranno e faranno una grande battaglia nella piana di Acri contro gli edomiti. Immediatamente gli assiri verranno su di loro e li cattureranno, come è detto: “Finché Assur non ti deporterà in prigionia” (Nm 24,22).

¹³⁶⁰ Vd. sopra, nota 1245.

¹³⁶¹ Vd. sopra, nota 1247.

¹³⁶² Insediamento nel territorio di Beniamino. Cfr. Gs 21,18.

¹³⁶³ Accolgo qui la lezione di B (עד סופה דחבלה). A, invece, ha עד זכא דחלבא, di dubbio significato (fino alla purificazione del latte?).

¹³⁶⁴ A ha והסירותי, che è evidentemente un errore per והצירותי, come attestato nel TM, in B e nella *Preghiera*.

¹³⁶⁵ Accolgo la lezione di B, che ha בידם, mentre A ha בידי.

¹³⁶⁶ Interpreto così il termine על, che può essere reso anche come עול (giogo). B, invece, ha הוא משיב אותם מעד שלהם.

“(Verranno) navi dalla parte dei kittim (Nm 24,24)”¹³⁶⁷. Questi sono gli edomiti che sono destinati a sorgere alla fine dei giorni e, quando essi usciranno, verranno avanti come ladri, come è detto: “Se entrassero da te ladri” (Abd 1,5). Essi faranno la guerra contro Ismaele¹³⁶⁸ e ne uccideranno molti. Allora vedrai (את חמי?¹³⁶⁹) gli šalmaiti¹³⁷⁰ radunarsi nella valle di Acri, fino a che il ferro verrà pressato (fino a diventare) argilla, le sue gambe si romperanno fino alle dita dei piedi (cfr. Dn 2,34-35) e si mescoleranno da essi nel regno. Il regno malvagio [sarà] nel giogo della sua schiavitù. Allora vedrai (את חמי?¹³⁷¹) i romani andare all’attacco di Alessandria, fino a che giungerà la fine di Šalma, che passerà sotto il dominio della Turchia. Fuggiranno da Acri nudi, senza cavalli e strumenti di guerra, cosicché arriverà la fine del regno, come se venisse completamente ridotto alla polvere e schiacciato fino alle dita dei piedi. Allora vedrai (alcuni) vestiti come giunchi (קניין?)¹³⁷² fuggire, ed immediatamente essi torneranno al loro¹³⁷³ regno.

Questo sarà per te un segno: vedrai che genti dall’Italia giungeranno e si riuniranno con loro molte legioni da Edom e ingaggeranno una grande battaglia nella piana di Acri, tanto che il cavallo si coprirà (ישוע)¹³⁷⁴ di sangue fino al suo fianco. I figli di Ismaele fuggiranno fino a che arriveranno alla piana di Gerico. Staranno là e si diranno l’un l’altro: “Dove¹³⁷⁵ stiamo scappando, abbandonando così i nostri figli e le nostre figlie?” Così torneranno (indietro) e muoveranno un’altra guerra nella piana di Megiddo. Gli edomiti fuggiranno e saliranno sui battelli. Giungerà un vento che li trasporterà fino ad Assur, e piegheranno Assur e il fiume Eber, Alla fine di nove mesi arriveranno le genti di Assur e stermineranno¹³⁷⁶ i figli di Ismaele e i figli di Roma (רומא)¹³⁷⁷, come è detto: “Fino a che Assur ti deporterà in prigionia” (Nm 24,22). Quando gli assiri passeranno (דורכין)¹³⁷⁸ per la terra di Israele, diffonderanno la pace in essa. Elia annuncerà loro una notizia, come è detto: “E questo sarà

¹³⁶⁷ Qui inizia la sezione parallela all’omelia di Urbach e, in parte, alla *Preghiera*. Rimando all’omelia per le relative note.

¹³⁶⁸ Accolgo la lezione di B, della *Preghiera* e dell’omelia. di Urbach. A, invece, ha [אל].

¹³⁶⁹ Nel passo parallelo dell’omelia, Urbach trascrive come un’unica parola (חמי). Shachar (2021:143) traduce: “And you had seen the Shalmaite”.

¹³⁷⁰ Per Jastrow (1926:1587) si tratta di una tribù araba nominata nel *Targum Yerusalmi* a Nm 24,21. Secondo Urbach (1970-71:60, n. 13), nel *Targum Onkelos* “Šalmaia” traduce “keniti”. Qui l’omelista identificherebbe Šalmaia con l’esercito di Saladino. I figli di Ismaele sarebbero le sue truppe islamiche che presero parte agli scontri nella piana di Acri nel luglio del 1189.

¹³⁷¹ Idem come nella nota 1369. Shachar (2021:143), nella parte corrispondente dell’omelia di Urbach da lui tradotta, rende con: “And you had seen that the sons of Rome”.

¹³⁷² Urbach e B hanno כלבי קניין, che non sembra avere un senso. Urbach, inoltre, legge erroneamente צלב, e suppone (1970-71:60, n. 19) che la lettura corretta debba essere צלב שקניין. Shachar, nella parte dell’omelia parallela a questa (2021:144), preferisce non tradurre.

¹³⁷³ A ha il pronome di terza maschile singolare, ma accolgo la lezione dei passaggi paralleli negli altri testi (es. B: למלכותהון), che hanno il pronome suffisso di terza maschile plurale.

¹³⁷⁴ Così A. Gli altri testi hanno ישקע, “affonderà”.

¹³⁷⁵ Accolgo la lezione degli altri testi, che hanno לאין, mentre qui A ha אנה.

¹³⁷⁶ Accolgo la lezione dell’omelia di Urbach, che ha יאבדו, mentre qui A legge יאמרו. B ha שבו.

¹³⁷⁷ B: רומא. L’omelia di Urbach ha דומא, che lui interpreta ugualmente come un sinonimo di Edom, basandosi su 21,11, la LXX e Raši *ad loc.* Vd. Urbach (1970-71:60, n. 26).

¹³⁷⁸ Così in A e B. Urbach ha invece דודנים, che lo studioso rimanda al popolo dei dedaniti e a Is 21,13. Vd. Urbach (*ibidem*, p. 61, n. 28).

la pace: quando Assur¹³⁷⁹ entrerà nella nostra¹³⁸⁰ terra ecc.” (Mi 5,4). Le genti d'Italia proveranno a muovere guerra contro di loro, e i figli di Ismaele diranno: “Il regno è tornato a noi”, ma non avranno abbastanza (tempo) per alzare la testa, fino a che gli assiri porteranno via loro e i sopravvissuti fra di essi.

Una voce celeste (בת קול) irromperà da Israele: “Andate e compite la vendetta del Signore contro Edom”, come è detto: “La mia vendetta su Edom la compirò per mezzo del mio popolo, Israele” (Ez 25,14). I giovani di Israele si raduneranno ed eleggeranno su di loro un re della terra di Israele. Le genti di Babilonia eleggeranno su di loro un re tra i figli di Davide, e ci sarà disaccordo tra loro. Le genti della terra (di Israele) si ribelleranno contro Davide per adempiere a quanto si dice (nella Scrittura): “Israele si ribellò alla casa di Davide fino a oggi” (2Cr 10,19), ossia fino al giorno in cui arriverà il Messia. Ognuno di loro andrà e si riposerà (נחיים) (?) su di essa (עליה) (?)¹³⁸¹. Una voce celeste uscirà proromperà e cinguetterà da un confine all'altro del mondo dicendo: “Quel che è stato, (Lui) sarà” (Qo 1,9). (Qui ci si riferisce) al Santo, benedetto Egli sia, che è stato e che sempre sarà, “e quel che ha fatto, lo rifarà” (Qo 1,9)¹³⁸². (Questo significa che) quello che Giosuè fece a Gerico e al suo sovrano, così faranno alle genti di questa città malvagia e al suo sovrano. Ma essi diranno: “Non abbiamo con noi l'arca dell'alleanza, che (invece) Giosuè aveva”. Essa (la voce) risponderà loro: “Nell'arca non vi era (altro) che due tavole di pietra e il loro sigillo “Šema' Yisra'el” (Ascolta, Israele) (Dt 6,4). Immediatamente essi proromperanno in un grido: “Ascolta, Israele”, e immediatamente la cinta di mura cadrà sotto di esso (il grido). Entreranno in essa (nella città) e troveranno i suoi giovani morti nelle piazze, per adempiere a quanto è scritto: “Perciò cadranno i giovani nelle sue piazze” (Ger 50,30). I guerrieri cavalcheranno sui loro cavalli, ma resteranno immobili¹³⁸³, nella misura in cui è stato detto: “Resteranno¹³⁸⁴ muti come pietra” (Es 15,16)¹³⁸⁵. [Gli israeliti]¹³⁸⁶ faranno strage in essa (la città) per tre giorni e tre notti. Raduneranno tutto il suo bottino e [lo] metteranno in mezzo alla piazza. Giungerà loro una notizia dalla terra di Israele: “Gli edomiti sono arrivati sulle navi e hanno preso prigionieri i [vostri] figli e le vostre figlie, ed ecco, essi erano

¹³⁷⁹ Traduco diversamente da CEI 2008, che ha: “Egli stesso sarà la pace! Se Assur...”.

¹³⁸⁰ Così il TM, B e Urbach, mentre A ha בארצו (“nella terra di lui”).

¹³⁸¹ Urbach (1970-71:61) ha “sul malvagio Edom” (על אדום הרשעה). Shachar (2021:146) traduce il passaggio parallelo dell'omelia con: “and both the one [group] and the other proceed to burden Edom”

¹³⁸² Traduco entrambe le citazioni in maniera leggermente diversa rispetto a CEI 2008, per meglio adattare il tutto al contesto.

¹³⁸³ B ha qui una frase con molti errori: ואנשים אנשי מלחמת על סוסייהם ורוממים. In particolare, segnalo la ripetizione, prima in stato assoluto e poi in stato costruito, di אנשים; l'assenza del verbo “cavalcare” e la confusione tra ו ורוממים.

¹³⁸⁴ CEI 2008 ha “restino”. Preferisco tradurre con un futuro per conservare il senso di profezia escatologica.

¹³⁸⁵ Il passaggio parallelo in Urbach suona “I guerrieri cavalcheranno sui loro cavalli, ma resteranno immobili come pietre, così come è detto: 'E tutti i suoi guerrieri periranno' (Ger 49,26)”. È interessante notare l'utilizzo di due *prooftext* differenti. Va comunque evidenziato che il verbo che compare in entrambi i *prooftext* è ידמו.

¹³⁸⁶ Assente anche in B. Lo aggiungo sulla base di Urbach (1970-71:61).

stati condotti là¹³⁸⁷”. [Gli israeliti] proveranno immediatamente una grande paura e faranno penitenza davanti al Santo, benedetto Egli sia, come è detto: “Poi torneranno (i figli d'Israele)¹³⁸⁸, e cercheranno il Signore, loro Dio, e Davide, loro re” (Os 3,5). Essi diranno con amore: “Il re messia”. Gli altri¹³⁸⁹ (invece) lo cercheranno, ma non lo troveranno, per adempiere a quanto è detto: “Egli si è allontanato da loro” (Os 5,6). Essi porteranno del fuoco per bruciare l'argento e l'oro, ma apparirà su di loro il re Messia, che dirà loro: “Figli miei, io sono colui che stavate aspettando. In ogni tribolazione che vi è capitata, vi sono stato compagno. Ora, sollevate l'argento e l'oro e portatelo a Gerusalemme, come è detto: “Porteranno¹³⁹⁰ oro e incenso” (Is 60,6)¹³⁹¹. Una voce celeste proromperà da un confine all'altro del mondo e dirà: “Sgombrate la via al popolo” (Is 62,10). Una quarta voce celeste proromperà e dirà: “Portate acqua per dissetare il mio popolo, come è detto: “Fornirò¹³⁹² acqua nel deserto” (Is 43,20)¹³⁹³. La voce celeste proromperà una quinta volta: “Si spianino i monti e le colline e si faccia una pianura; siano alzate le valli, si abbassino le alture, come è detto: “Il terreno accidentato si trasformi in piano” (Is 40,4)¹³⁹⁴. Una sesta voce celeste dirà: “Tutte le bestie selvatiche, i serpenti, anche quelli velenosi (שרפים)¹³⁹⁵, fuggano davanti al mio popolo Israele, come è detto: “Non ci sarà più il leone” (Is 35,9). Una settima voce proromperà e dirà “Una voce di gioia e una voce di allegria” (cfr. Ger 7,34; 33,11)¹³⁹⁶. Un'ottava voce celeste irromperà e dirà: “Pace a voi, popolo mio”, come è detto: “Il messaggero di buone notizie che annuncia la pace” (Is 52,7). Quattro notizie Elia annuncerà agli israeliti: (notizie) di pace, di salvezza, di bene e di ritorno del regno della casa di Davide. Da dove (si deduce la notizia) di pace? Da quanto è detto (nella Scrittura): “Che annuncia la pace” (Is 52,7). Da dove (si deduca la notizia) di bene? Da quanto è scritto: “Messaggero di buone notizie” (*ibidem*). Da dove (si deduce la notizia) di salvezza? Da quanto è scritto: “Spunta la salvezza” (*ibidem*). Da dove (si deduce la notizia) del ritorno del regno? Da quanto è scritto: “Regna il tuo Dio”” (*ibidem*)¹³⁹⁷. Una nona voce celeste proromperà e dirà alle porte di Gerusalemme che erano sprofondate di risollevarsi, come è detto: “Alzate, o porte, la vostra fronte ecc.” (Sal 24,9). Una decima voce celeste irromperà

¹³⁸⁷ Urbach (*ibidem*) ha לים, mentre B ha erroneamente כים.

¹³⁸⁸ Lo aggiungo sulla base del TM, di Urbach (*ibidem*) e di B.

¹³⁸⁹ Questa frase è in aramaico sia in Urbach (*ibidem*) che in B.

¹³⁹⁰ Traduco con il futuro e non con il gerundio, come fa invece CEI 2008.

¹³⁹¹ Urbach (*ibidem*) e B hanno invece la parte iniziale del versetto, come anche alla *Aggadat Mašiah* (שפעה גמלים תכסך) (vd. Crestani 2020:267).

¹³⁹² Di nuovo, traduco con un futuro, mentre CEI 2008 ha un futuro anteriore.

¹³⁹³ *Idem* anche in B. Urbach (*ibidem*) ha invece Is 35,6 come *proofext*.

¹³⁹⁴ *Idem* anche in B. Urbach (*ibidem*, p. 62), invece, cita la prima parte del versetto (כל גיא ינשא וכל הר וגבעה יושפלו), con una piccola differenza col TM, che ha יושפלו invece di יושפלו.

¹³⁹⁵ Urbach (*ibidem*) ha invece עקרבים, “scorpioni”.

¹³⁹⁶ B continua con “escano per chiamare il mio popolo Israele, come è detto: 'Ritornarono i riscattati del Signore ecc.' (Is 51,11). Con quattro tipi di gioia il Santo, benedetto Egli sia, uscirà a chiamarli: esultanza, benevolenza, gioia e allegria”. Anche l'omelia di Urbach (*ibidem*) aggiunge questo segmento, ribadendo poi che qui si sta parlando della voce di gioia e di allegria.

¹³⁹⁷ B menziona le quattro notizie ma senza portare *proofext* a sostegno. Viene però riportato מלך אלהים.

da un confine all'altro del mondo e dirà: “Verso il settentrione, il meridione, l'oriente e l'occidente portate il mio popolo, Israele”, come è detto: “Dirò al settentrione: restituisci” (Is 43,6). Una voce celeste soffierà nello šofar e verranno i dispersi nella terra di Assur e gli esuli in terra d'Egitto¹³⁹⁸, come è detto: “Avverrà che in quel giorno ecc. [soffierà il grande corno]” (Is 27,13). Rugiada scenderà dal cielo e farà rivivere i morti della terra di Israele, che in futuro rivivranno quarant'anni prima di coloro che sono morti fuori dalla terra, come è detto: “Vivranno i tuoi morti” (Is 26,19). Questi sono i morti della terra di Israele. “I miei cadaveri risorgeranno” (*ibidem*) si riferisce ai morti fuori dalla terra (di Israele). “Svegliatevi ed esultate voi che giacete nella polvere” (*ibidem*) si riferisce agli israeliti che furono inghiottiti nella terra di Assur e d'Egitto¹³⁹⁹. Ritourneranno gli esiliati e verranno i discendenti di Levi, i quali avevano davanti a loro il fiume Sanbatjon, come è detto: “Di' ai prigionieri: 'Uscite!'” (Is 49,9). Questi sono i discendenti di Levi. “A quelli che sono nelle tenebre: 'Venite fuori!'” (Is 49,9) si riferisce ai discendenti di Ruben e di Gad che dimoravano nell'oscurità fra le nazioni, nell'oscurità, sui quali in futuro splenderà una luce. Come ci è stato riferito, per le dieci tribù in futuro non ci sarà un ritorno nel mondo (secondo le) parole di R. Eli'ezer, R. 'Aqiva disse: “Che giorno oscuro e luminoso! Anche su di essi in futuro farai splendere la luce, e sulla (stessa) strada che avevano percorso (quando erano stati deportati) ritorneranno e troveranno coloro che stanno in piedi in mezzo a Gerusalemme, e diranno: “Questa è la Gerusalemme in cui gioiamo (שהנהנו) (?)”¹⁴⁰⁰” Ed essi diranno loro: “Le genti di Esaù l'hanno devastata. Poi sono andati al monte Seir e non hanno lasciato in esso nessuno vivo e al sicuro, come è detto: “Saliranno vittoriosi sul monte di Sion per governare il monte di Esaù” (Abd 21)¹⁴⁰¹.¹⁴⁰²

Verso di esso saliranno Gog e Magog contro Israele¹⁴⁰³, poiché verranno a sapere che essi (gli israeliti) abiteranno al sicuro, e Gerusalemme sarà una città aperta, senza mura, come è detto: “Gerusalemme sarà priva di mura” (Zc 2,8). Egli (Gog e Magog) prenderà con sé settantuno popoli, salirà sull'alto monte di Israele e dirà: “Il Faraone fu stolto a decidere di far uccidere i maschi e di lasciare in pace le femmine, senza sapere che queste erano feconde e numerose¹⁴⁰⁴. Balak fu stolto a volerli maledire, senza sapere che il lodo Dio li avrebbe benedetti. Haman fu stolto a decretare di ucciderli, senza sapere che il Signore sarebbe riuscito a salvarli. Ma io non agirò così, ma per prima

¹³⁹⁸ La menzione dell'Egitto è assente in Urbach. In B, invece, si parla degli esuli nella terra di Giuda.

¹³⁹⁹ B inverte l'ordine degli elementi di questa sezione e attua alcune omissioni: “Rugiada scenderà dal cielo e rivivranno i morti della terra di Israele, come è detto: “Vivranno i tuoi morti, i miei cadaveri risorgeranno” (Is 26,19). “Vivranno i tuoi morti” si riferisce ai morti della terra di Israele che in futuro rivivranno quarant'anni prima dei morti fuori dalla terra. “I miei cadaveri risorgeranno” si riferisce ai morti di Israele che furono inghiottiti nella terra di Assur e in terra d'Egitto.

¹⁴⁰⁰ Così B. A ha invece שהנהנו.

¹⁴⁰¹ B e l'omelia di Urbach (1970-71:62) aggiungono il *prooftext* “La casa di Giacobbe sarà un fuoco, e la casa di Giuseppe una fiamma, la casa di Esaù sarà come paglia: la bruceranno e la consumeranno ecc.” (Abd 18).

¹⁴⁰² Qui termina la sezione parallela all'omelia di Urbach.

¹⁴⁰³ Questa sezione può essere messa in parallelo col *Midraš wa-Yoša'* (trad. Reeves 2006:173-174).

¹⁴⁰⁴ Questo inciso sulla fecondità delle donne di Israele è assente in B.

cosa combatterò contro il loro Dio, e dopo di ciò li ucciderò, come è detto: 'I principi congiurano insieme contro il Signore' (Sal 2,2) per prima cosa. E dopo di ciò (congiureranno contro) “il suo consacrato (משיחו)” (Sal 2,2). Egli (Gog e Magog) salirà a Gerusalemme e cercherà di ingaggiare là una battaglia, ma il Santo, benedetto Egli sia, gli dirà: “Malvagio, contro di me tu vuoi muovere guerra? (Per) la tua vita, io farò (una battaglia) con te”. (Ed egli) farà scendere su di lui chicchi di grandine che (fino ad allora) erano nascosti nel firmamento (ברקיע)¹⁴⁰⁵, come è detto: “[Hai mai visto i serbatoi della grandine] che io riserbo per l'ora della sciagura, per il giorno della guerra e della battaglia?” (Gb 38,22-23). Il Santo, benedetto Egli sia, colpirà coloro chiunque sia in sella al suo cavallo ed egli diverrà putrido (נימוק) a causa di ciò, come è detto: “E questa sarà la piaga con cui il Signore colpirà [...] imputridiranno le loro carni, mentre saranno ancora in piedi” (Zc 14,12).

Questi sono i re che sono destinati a sorgere. Il primo è Mašiv (“egli fa tornare”), che è (il re) sfrontato (עז פנים) e che regnerà per tre mesi. Dopo di ciò il regno malvagio dominerà su Israele (per nove mesi), come è detto: “[Perciò Dio li metterà in potere altrui] fino a quando partorirà colei che deve partorire” (Mi 5,2)¹⁴⁰⁶. Queste sono le salvezze¹⁴⁰⁷ che vi saranno nelle terre nei giorni del (re) sfrontato¹⁴⁰⁸. Vi sarà salvezza nella terra di Moab, come è detto: “Siano tuoi ospiti i miei dispersi, [o Moab]¹⁴⁰⁹; sii loro rifugio [di fronte al devastatore]” (Is 16,4). Nei giorni dello sfrontato¹⁴¹⁰ vi sarà salvezza su tutta la terra di Israele, come è detto: “Manderò i loro superstiti” (Is 66,19)¹⁴¹¹. Nei giorni del regno malvagio vi sarà salvezza nella Galilea Superiore, come è detto: “Poiché sul monte Sion vi sarà la salvezza” (Gl 3,5)¹⁴¹². Gli israeliti si raduneranno nella Galilea Superiore e spunterà su di essi il Messia ben Yosef. Egli li farà salire a Gerusalemme, ricostruirà il Tempio, offrirà offerte, e un fuoco scenderà dal cielo e le divorerà, come è detto: “Uomini violenti del tuo popolo insorgeranno per dare compimento alla visione, ma cadranno” (Dn 11,14). Se gli israeliti non saranno puri, sorgerà (il Messia) ben Yosef, ma se saranno puri spunterà (il Messia) ben David.

Sorgerà¹⁴¹³ un re malvagio, il cui nome è Armilos¹⁴¹⁴, e questi sono i suoi segni: sarà un uomo

¹⁴⁰⁵ Accolgo la lezione di B. A ha invece קרקע.

¹⁴⁰⁶ Cfr. *bYoma* 10a. Vd. anche sopra, nota 1048.

¹⁴⁰⁷ Da qui inizia la sezione trådita anche nel ms. di Gerusalemme 577.2.5.

¹⁴⁰⁸ Accolgo la lezione di C (אילור הן הפליטות שיהיו בארצות בימי עז פנים), più corretta rispetto a quella di A e B, che hanno: “Queste sono le salvezze che vi saranno nei giorni delle terre. Nei giorni di Mašiv...”.

¹⁴⁰⁹ Traduco qui basandomi direttamente sul TM e quindi in maniera diversa rispetto a CEI 2008, che ha: “Siano tuoi ospiti i dispersi di Moab”. Questa traduzione si rifà alla LXX, la quale, invece di “i miei dispersi” (נדתי), riporta una lezione che corrisponde all’ebraico נדתי (dispersi di [Moab]). In questo modo, grazie all’inserimento di vocali diverse, nella LXX il senso del versetto viene completamente ribaltato, e sono i fuggitivi di Moab a dover trovare accoglienza presso gli israeliti.

¹⁴¹⁰ C: מושב (Mošiv).

¹⁴¹¹ *Prooftext* assente in C.

¹⁴¹² Vd. sopra, nota 1245.

¹⁴¹³ C aggiunge: “se no (ossia, se non saranno puri), sorgerà...” (אם לא יעמוד).

¹⁴¹⁴ Purtroppo, in C l’inchiostro qui è troppo sbiadito per poter leggere il nome del re.

calvo, il suo occhio destro è piccolo, mentre il sinistro è grande¹⁴¹⁵; avrà una malattia della pelle sulla sua fronte. Il suo orecchio destro è chiuso, mentre quello sinistro è aperto, cosicché quando arriverà un uomo per dirgli cose buone, egli (Armilos) tenderà verso di lui l'orecchio chiuso, ma se (verrà) per dirgli cose malvagie, egli tenderà verso di lui l'orecchio aperto. Qual è l'interpretazione? Che egli è il figlio di Satana¹⁴¹⁶. Egli salirà a Gerusalemme e trafiggerà il Messia ben Yosef presso la porta orientale, come è detto: “Guarderanno¹⁴¹⁷ a colui che hanno trafitto” (Zc 12,10). Immediatamente gli israeliti saranno esiliati nel deserto a pascolare con piante salate e radici di ginestra per quarantacinque giorni¹⁴¹⁸. Là saranno messi alla prova e purificati, come è detto: “Farò passare questo terzo per il fuoco e lo purificherò come si purifica l'argento, lo proverò come si prova l'oro” (Zc 13,9)¹⁴¹⁹. Gli israeliti rimanenti siederanno e praticheranno il lutto su di lui (il Messia ben Yosef), come è detto: “Ne faranno il lutto come si fa il lutto per il figlio unico” (Zc 12,10). Dopo di ciò il Santo, benedetto Egli sia, rivelerà il Messia ben David che era stato nascosto da Israele. Ma quando essi lo vedranno si alzeranno per lapidarlo (לסוקלו)¹⁴²⁰, e gli diranno: “Tu menti! Il Messia è già stato ucciso e non ne sorgerà un altro”, e lo disprezzeranno, come è detto¹⁴²¹: “Disprezzato e reietto dagli uomini” (Is 53,3). Egli tornerà a nascondersi da loro, come è detto: “Come uno che nasconde il volto” (Is 53,3)¹⁴²². (?)¹⁴²³ su di loro una grande angoscia; essi torneranno e grideranno per la fame e per la sete. Allora il Santo, benedetto Egli sia, si rivelerà ai loro occhi nella sua gloria, come è detto: “Si rivelerà la gloria del Signore” (Is 40,5). Se gli israeliti saranno puri, il re Messia sarà rivelato su quelle nubi, come è detto: “E vedranno [venire] con le nubi del cielo uno simile a un figlio d'uomo” (Dn 7,13). “Gli fu dato il potere” (Dn 7,14). Ma se non saranno puri, egli verrà cavalcando un asino (cfr. Zc 9,9). Con il respiro della sua bocca ucciderà Armilos, come è detto: “Con il soffio delle sue labbra ucciderà l'empio” (Is 11,4). Il Santo, benedetto Egli sia, fischierà e radunerà tutti gli israeliti. Li farà salire a Gerusalemme, come è detto: “Con un fischio li chiamerò a raccolta” (Zc 10,8). Un fuoco scenderà dal cielo, divorerà Gerusalemme fino a tre cubiti nella terra e allontanerà da essa gli incirconcisi. Gerusalemme avrà in essa settantadue pietre preziose che splenderanno da un confine all'altro del mondo, ed essa scenderà dal cielo. I popoli del mondo vi andranno verso la sua luce, come è detto: “Cammineranno le genti alla tua luce” (Is 60,3). Il Tempio, che era stato legato in Zevul¹⁴²⁴, scenderà

¹⁴¹⁵ C non distingue tra occhio destro e sinistro, ma dice solo “uno è grande, l'altro è piccolo” (אחת גדולה ורחת קטנה).

¹⁴¹⁶ B e C aggiungono: “e figlio della pietra” (ובריה דאבנא). Questa frase è in aramaico.

¹⁴¹⁷ A ha ורביטו, mentre il TM e B, che accolgono, hanno ורביטו.

¹⁴¹⁸ Vd. sopra, nota 223.

¹⁴¹⁹ C omette il *proofext*.

¹⁴²⁰ Così in B. C ha סוקלין. A, invece, ha לסח לו.

¹⁴²¹ Fine della sezione trådita anche dal ms. C.

¹⁴²² Traduco in maniera diversa rispetto a CEI 2008, che ha “come uno davanti al quale ci si copre la faccia”, per meglio adattare il *proofext* al contesto.

¹⁴²³ A: כמה. B: כשהוא.

¹⁴²⁴ Vd. sopra, nota 1058.

dal cielo, così come aveva visto Mosè, come è detto: “Luogo che per tua dimora, Signore, hai preparato” (Es 15,17). Gli Israeliti abiteranno in sicurezza per duemila anni e si ciberanno di Leviatan, Behemot e Ziz¹⁴²⁵ il Selvatico. Macelleranno Leviatan e anche Behemot, e Ziz il Selvatico farà a pezzi Leviatan. Quindi giungerà Mosè e macellerà Ziz, il Selvatico¹⁴²⁶.

Alla fine dei duemila anni, il Santo, benedetto Egli sia, si siederà sul trono del giudizio nella valle di Yehošafat (cfr. Gl 4,2.12). Il cielo e la terra passeranno, il sole arrossirà e la luna impallidirà (cfr. Is 24,23). “I monti si sposteranno” (cfr. Is 54,10), e tutto questo (avverrà) affinché essi non citino Israele in giudizio. Gehinnom si aprirà (nella) valle di Yehošafat e il Giardino di Eden sarà presso la porta orientale. Il terzo giorno vi sarà il giudizio, come è detto: “Dopo due giorni ci ridarà la vita” (Os 6,2). Questi sono i giorni del Messia, che dureranno duemila anni, come è detto: “Il terzo [giorno] ci farà rialzare, e noi vivremo alla sua presenza” (Os 6,2). Questo è il giorno del giudizio, e guai a chi morirà in quel giorno. Immediatamente il Santo, benedetto Egli sia, farà passare davanti a sé tutti i popoli assieme alle loro divinità, e dirà loro: “Verso chi avete officiato il culto e a chi vi prostrate?” Ed essi risponderanno: “Agli dèi d'argento e d'oro”. Egli dirà loro: “Passate con i vostri dèi in mezzo a questo fuoco. Se essi (gli dèi) riusciranno a salvarvi, lo faranno”. Essi passeranno e saranno bruciati, come è detto: “Torneranno i malvagi nello Še’ol” (Sal 9,18). Gli israeliti arriveranno per ultimi, ed Egli dirà loro: “Verso chi avete officiato il culto e a chi vi prostrate?” Ed essi risponderanno: “Perché tu sei nostro padre, poiché Abramo non ci riconosce” (Is 63,16). Le nazioni del mondo diranno da dentro Gehinnom: “Vediamo se giudicherà il suo popolo¹⁴²⁷ come ha giudicato noi”. Il Santo, benedetto Egli sia, passerà davanti a Israele in mezzo a Gehinnom, come è detto: “Passerà¹⁴²⁸ il loro re dinanzi a loro” (Mi 2,13). (Gehinnom) sarà resa come acqua fredda, come è detto: “Se dovrai passare in mezzo a un fuoco, non ti scotterai” (Is 43,2). I peccatori di Israele saranno gettati in mezzo a Gehinnom. Alla fine di dodici mesi il Santo, benedetto Egli sa, li risolleverà, come è detto: “Il tuo popolo sarà tutto di giusti” (Is 60,21). Abiteranno nel giardino di Eden e godranno dei suoi frutti, come è detto: “I poveri avranno in eredità la terra e godranno di una grande pace” (Sal 37,11). Da quel momento in avanti tornerà il regno. E il Signore sarà re su tutta la terra.

¹⁴²⁵ Qui il copista di A evidentemente non conosceva questo elemento dell'escatologia ebraica, perché scrive per tre volte זי invece di זיז. Accolgo quindi la lezione di B e dei *Segreti*.

¹⁴²⁶ Cfr. Sal 59,11; 80,14.

¹⁴²⁷ Accolgo la lezione dei *Segreti*, che hanno עמו, a differenza di A e B, che hanno עצמו.

¹⁴²⁸ Accolgo la lezione del TM e di B (יעבור). A ha invece אעבור (passerò).

L'Omelia di Urbach

All'inizio degli anni '70 del secolo scorso, Ephraim Urbach pubblicò un articolo dedicato al confronto tra due midrašim escatologici: la *Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i* e un'omelia da lui scoperta in un manoscritto conservato alla Bodleian Library di Oxford (Opp. Add. 4° 128), in scrittura sefardita, databile tra il 1372 e il 1400¹⁴²⁹. L'omelia si trova ai fogli 26r-28v.

Esiste anche un altro manoscritto, sconosciuto a Urbach, che tramanda l'omelia da lui scoperta. Si tratta ancora una volta di un manoscritto cartaceo conservato alla Bodleian Library di Oxford (Ms. Opp. 550), in scrittura aškenazita corsiva e databile tra il XVI e il XVII secolo¹⁴³⁰. Non mi è stato possibile consultare il manoscritto, in quanto non digitalizzato¹⁴³¹.

Urbach dimostrò come l'anonimo redattore della *Preghiera* si basasse su questa omelia per una sezione del testo assente nei *Segreti*. Il redattore, tuttavia, non inserì tutto il testo dell'omelia nella *Preghiera*, ma ad un certo punto la abbandonò, cambiando completamente scenario e introducendo la sezione seguente con le parole "E di nuovo stetti in preghiera davanti al signore in sacco e cenere..."¹⁴³². Urbach, tuttavia, non conosceva l'*Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia*, che invece riporta l'omelia nella sua interezza, con poche differenze testuali.

Il testo ebraico che segue è tratto da Urbach, mentre la traduzione è mia. Come supporto alla traduzione, mi sono avvalso del confronto con gli altri testi (*Preghiera* e *Ordine dei segni*) e di Shachar, che ne ha tradotto alcune parti¹⁴³³.

¹⁴²⁹ Vd. il catalogo di Neubauer (1886), n. 2339.

Sul sito ktiv.org:

ktiv:https://web.nli.org.il/sites/NLIS/en/ManuScript/Pages/Item.aspx?ItemID=PNX_MANUSCRIPTS99000116923_0205171&SearchTxt=2339 (consultato il 19/01/2023).

Il ms. è stato digitalizzato ed è consultabile a questo link:

<https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/6ceebe7-be76-4e14-9580-c0c04059fbd/> (consultato il 19/1/2023)

¹⁴³⁰ Catalogato in Neubauer (1886), n. 1743. Shachar (2021:147, n. 59) afferma che nel colophon si dice che il ms. fu copiato a Hollenschau e include una composizione di uno studioso dell'Italia del nord, Menahem Azaria da Fano (morto nel 1620). Tuttavia, il sito ktiv.org riporta XVII-XVIII sec. come data di copiatura. Vd.:

[https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-](https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?docId=PNX_MANUSCRIPTS990000655790205171&vid=MANUSCRIPTS&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=oxford%20opp.%20550)

[manuscripts/itempage?docId=PNX_MANUSCRIPTS990000655790205171&vid=MANUSCRIPTS&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=oxford%20opp.%20550](https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?docId=PNX_MANUSCRIPTS990000655790205171&vid=MANUSCRIPTS&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=oxford%20opp.%20550) (consultato il 19/01/2023).

¹⁴³¹ Shachar (2021:147) presenta questo manoscritto come una copia dell'omelia di Urbach, il che lascia intendere che le differenze tra i due testimoni non siano sostanziali, ad esclusione di una sezione, riportata e tradotta da Shachar, inserita all'interno del primo paragrafo dell'*Omelia*. In questa sezione si sviluppa una riflessione su Sof 3,8-9 e sulla lingua santa.

¹⁴³² Urbach (1970-71:59). L'omelia corrisponde alla sezione V della *Preghiera*.

¹⁴³³ Shachar (2021:130-148).

Trascrizione

f. 26 r

עד אשר אבא אל אדני שעירה הה"ד ועלו מושיעים בהר ציון וג' תני ר' שמעון בן יוחאי מאי דכת' וצים מיד כתיב אלו אדומיים שעתידין לעמד באחרית הימים וכשהם יוצאין כגנבים הם באין והם עושים מלחמה עם בני ישמעאל והורגין מהם הרבה וכד אתחמי שלמאה מתכניש למישראל דעכו דע דאדק פרזלא לחספא ושקייא תברין לאצבעתא ומתחלטין במלכותא מנהון פסקא מלכותא ורשיעתא יוצאת מן שעבודא. וכד תחמי רומיאה נפק בתקופה לאלכסנדריא דע די מטא קץ שלמאה מיתמסרא בידוהי דתורכייא ערטילאין מן עכו ערקין בלא סוס ובלא מני קרבא די מטא קץ מלכות מתילין באצבע רגלין מתמרסה בעפר תחות רגלין דוחקה. כד תחזי כלבשי¹⁴³⁴ קביץ ערקין ומיד חוזרין למלכותהון. וזה לך אות כשאתה

f. 26v

רואה שיצאו בני איטליא ויצטרפו עמהם לגיונות הרבה מאדום ויעשו מלחמה גדולה בבקעת עכו עד שישקע הסוס עד ירכו בדם ויברחו בני ישמעאל עד שיבאו ליריחו ושם יעמדו ויאמרו אלו לאלו לאין אנו בורחין ולאן אנו הולכין (ועוד" ועובי")¹⁴³⁵ ועוזבים בנינו ובנותינו והם חוזרין ועושין מלחמה אחרת בבקעת מגדו ויברחו אדומים ויעלו לספינות ותצא הרוח ותשאם עד שתביאם לאשור ויענו את אשורים ואת עבר הנהר שנ' וענו אשור וענו עבר. ולקץ תשעה חדשים יבאו בני אשור ויאבידו את בני ישמעאל ואת בני דומה שנאמ' עד מה אשור תשבך וכשהן יוצאין אשורים ודודנים בארץ ישראל זורקין לתוכה שלום ואליהו מבשר לפניהם שלום שנ' יהיה זה שלום אשור כי יבא בארצנו וג' ובני איטליא מבקשין לעשות מלחמה עמהם ובני ישמעאלים אומרין חזרה לנו מלכות ואינם מספיקין לישא את ראשם עד אשור שובים את שארה. ומיד בת קול יוצאת ואומרת לישראל יבאו וינקמו נקמת י"י באדום שנ' ונתתי נקמתי באדום ביד עמי ישראל. ומיד בחורי ישראל נקבצים והם ממליכים עליהם מלך מארץ ישראל ובני ארץ בבל מתקבצים וממליכים עליהם מלך מזרע בית דוד ומחלוקת נתנה בין אלו לאלו ובני ישראל פושעים בדוד לקיים מה שנאמ' ויפשעו ישראל בבית דוד עד היום הזה עד היום שיבא מלך המשיח ואלו ואלו נחים

f. 27r

על אדום הרשעה (על הרשעה)¹⁴³⁶ ובת קול יוצאה ומצפצפת מסוף העולם ועד סופו ואומרת מה שהיה הוא שיהיה זה הקב"ה שהיה ועתיד להיות ומה שנעשה הוא שיעשה והיא משיבה ואומרת להם לישראל בני כאשר עשה יהושע ליריחו ולמלכות כן תעשו לאנשי העיר המרשעה הזאת ולמלכה והם אורין אין עמנו ארון הברית כאשר היה עם יהושע והיא משיבה להם לא היה בארון אלא שני לוחות אבנים וסתמן שמע ישראל מיד הם מריעים בתרועה שמע ישראל ומיד נופלת החומה תחתיה והם נכנסים לתוכה ומוצאין את בחוריה מתים ברחובותיהם לקיים מה שנ' יפלו בחוריה¹⁴³⁷ ברחובותיה ואנשי מלחמתה רוכבים על סוסיהם ודוממין כאבנים כענין שנאמ' וכל אנשי מלחמתה ידמו וישראל מתגברין והורגין בתוכה שלשה ימים ושלשה לילות וקובצים את כל שללה ונותנין אותה לתוך רחובה ושמועה באה עליהם מארץ ישראל

¹⁴³⁴ Vd. sotto, nota 1451.

¹⁴³⁵ Errore del copista, segnalato da lui stesso con diacritici.

¹⁴³⁶ Erronea ripetizione del copista.

¹⁴³⁷ Questa parola appare cancellata nel ms. Urbach (1970-71:61), diversamente dal TM, ha בחורים.

באו אדומיים בספינות ושבּו את בניכם ואת בנותיכם והנם מדובקים לים ומיד פּוחדים ישראל פּחד גדול וחוזרין בתשובה לפני הקב"ה לקיים מה שנאמ' ואחר ישובו בני ישראל יבקשו את י"י אלהיהם ואת דוד מלכם והם אומרין לא הכא הוה יתיב מלכא משיחא לא בתרי אלין תרעיא הוון אמרין דהוא יתיב ואינן מוצאין אותו לקיים מה שנאמ' חלץ מהם והם לוקחים אש לשרוף את הכסף ואת הזהב ומיד נגלה עליהם מלך

f. 27v

המשיח ואומר להם אני הוא מלך המשיח אני הוא¹⁴³⁸ שהייתם מחכים לי בני כל¹⁴³⁹ צרה שבאה עליכם אף עלי¹⁴⁴⁰ שותף הייתי לכם עד היום ועתה אל תיראו תחזקנה ידיכם והוא אומר להם שאו את הכסף ואת הזהב הזה¹⁴⁴¹ והעלו אותו לירושלם שנ' שפעת גמלים תכסך גו' ובת קול יוצאה שלישיית מסוף העולם ועד סופו ואומרת עברו עברו בשערים פנו דרך י"י. ובת קול יוצאה עוד רביעית ואומרת להרים ולמדברות העלו¹⁴⁴² מים להשקות עמי בחורי ישראל שנ' כי נפתחו במדבר מים. ובת קול יוצאת חמישיית מסוף העולם ועד סופו ישרו המסלה וישרו ההרים והגבעות ויעשו מישור ויעלו העמקים ויושפלו הגבוהים ויעשו מישור שנ' כל גיא ינשא וכל הר וגבעה יושפלו. ובת קול ששית ואומרת כל חיות השדה והנחשית והעקרבים ברחו מפני ישראל שנאמ' לא יהיה שם אריה ופריץ חיות גו'. ובת קול שביעית יוצאת ואומרת קול ששון וקול שמחה צאו לקראת עמי ישראל בגילה ורנה ושמחה וששון. ובת קול שמינית יוצאת ואומרת שלום לכם עמי שנאמ' מה נאוו על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום. בארבע בשורות אליהו מבשר להם לישראל בשלום בישועה ובטוב ובחזרת מלכות בית דוד. בשלום שנ' משמיע שלום. בישועה שנאמ' מצמיח ישועה. בטוב שנאמ' מבשר טוב

f. 28r

(טוב) בחזרת מלכות שנ' אומר לציון מלך אלהיך. ובת קול יוצאת תשיעית ואומרת לשערי ירושלם הטבועים בארץ שיעלו שנ' שאו שערים ראשיכם גו'. ובת קול עשירית יוצאת מסוף העולם ועד סופו ואומ' לצפון ולדרום ולמזרח ולמערב הביאו את עמי ישראל שנאמ' אומר לצפון תני גו'. ובת קול יתקע בשופר גדול ויחזרו האובדים בארץ אשור שנאמ' והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול גו'. ובה ירד טל מן השמים ויחיה מתי ישראל שנ' מתיך נבלתי יקומון. יחיו מתיך אלו מתי ארץ ישראל שעתידיים לחיות ארבעים שנה קודם למתי חוצה לראץ. נבלתי יקומון אלו מתי ארץ ישראל שבויעה לארץ¹⁴⁴³. הקיצו ורננו שוכני עפר אלו מתי ישראל שנבלעו בארץ אשור ובארץ מצרים. ובה יחזרו הגלויות ובה יצאו בני לוי אשר לפנים מנהר סבטיון שנאמ' לאמור¹⁴⁴⁴ צאו אלו בני לוי שלפנים מנהר סבטיון ולאשר בחשך הגלו אלו בני ראובן ובני גד שהם נתונים בחשך בין האומות ועתיד הקב"ה להאיר להם בענן דתנינן עשרת השבטים אינן עתידין לחזור דברי ר' אליעזר ר' עקיבא אומ' מה היום מאפיל ומאיר אף הם שאפלה להם עתידה שתאיר להם ובדרך שהלכו בה יחזרו יחד¹⁴⁴⁵

¹⁴³⁸ Urbach (*ibidem*) omette in entrambi i casi il pronome הוא.

¹⁴³⁹ Urbach (*ibidem*) ha בכל.

¹⁴⁴⁰ Urbach (*ibidem*) ha אלי.

¹⁴⁴¹ Urbach (*ibidem*) omette.

¹⁴⁴² Urbach (*ibidem*) ha פעלו.

¹⁴⁴³ Urbach (*ibidem*, p. 62), probabilmente per errore, omette l'intera frase.

¹⁴⁴⁴ Urbach (*ibidem*) ha אמור.

¹⁴⁴⁵ Urbach (*ibidem*) omette.

ויעלו כלם לראץ ישראל וימצאו עומדים בשערי ירושלם ויאמרו לאחיהם ישראל זו היא ירושלם שהנחנו והם אומרים להם
החריבו אותה בני עשו והם הולכים

f. 28v

להר שעיר ואינן מניחין לתוכו שריד ופליט שנ' והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש ודלקו בהם ואכלום גו'
ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו ועליהם אמ' יעקב עד אשר אבא אל אדני שעירה.

Traduzione

“Finché arriverò presso il mio signore in Seir” (Gen 33,14). È scritto inoltre: “Saliranno vittoriosi sul monte Sion ecc.” (Abd 1,21). Disse R. Šim'on b. Yoḥa'i: “Cosa si intende con quanto è scritto: “Le navi dalla parte dei kittim”? (Nm 24,24) Questi sono gli edomiti che sono destinati a sorgere negli ultimi giorni, e quando essi usciranno, verranno avanti come ladri. Essi verranno e faranno guerra contro i figli di Ismaele e ne uccideranno molti, e così appariranno gli šalmaiti¹⁴⁴⁶ e si raduneranno nella valle di Acri. Il ferro si sbriciolerà come argilla, le sue gambe si romperanno fino alle dita dei piedi (cfr. Dn 2,34-35)¹⁴⁴⁷ e si mescoleranno nel regno. Il regno malvagio uscirà dalla sua schiavitù¹⁴⁴⁸. Quando vedrai i romani andare all'attacco di Alessandria¹⁴⁴⁹, sappi che arriverà la fine di Šalma, la quale passerà sotto il dominio della Turchia¹⁴⁵⁰. Fuggiranno da Acri nudi, senza cavalli e senza strumenti di guerra, cosicché arriverà la fine del regno dominante (?) che sarà ridotto alla polvere fino alle dita dei piedi, schiacciato dai piedi. Allora vedrai (alcuni) vestiti (?)¹⁴⁵¹ che si radunano, ed essi fuggiranno e ritorneranno immediatamente al loro regno. Questo è per te un segno: quando vedrai che genti dall'Italia giungeranno e si riuniranno con loro molte legioni da Edom e muoveranno una grande battaglia nella piana di Acri, tanto che il cavallo affonderà nel sangue fino al fianco¹⁴⁵². I figli di Ismaele fuggiranno fino a che arriveranno a Gerico. Staranno là e si diranno l'un

¹⁴⁴⁶ Vd. sopra, nota 1370.

¹⁴⁴⁷ Per Urbach (1970-71:60, n. 14), questa immagine rappresenta gli eserciti cristiani arrivati con le navi ad Acri nel corso della terza crociata.

¹⁴⁴⁸ Per Urbach (*ibidem*, n. 15), quelli che si mescoleranno sono gli eserciti dalla Siria e dall'Iraq che si unirono alla campagna di Saladino. La malvagia è Acri, che cadrà in schiavitù dopo la conquista da parte dei cristiani nel luglio 1191.

¹⁴⁴⁹ Urbach (*ibidem*, n. 16) qui ci si riferisce al viaggio di Luigi IX, che intendeva approdare ad Alessandria, ma che fu spinto da una tempesta a Damietta con tutta la sua flotta nel 1249. Si potrebbe anche pensare all'intenzione delle navi crociate partite da Acri nel 1218 e approdate a Damietta, anche se l'obiettivo era Alessandria. Un'altra ipotesi collegherebbe questa immagine alla flotta del re di Sicilia che nel 1174 approdò sulla spiaggia di Alessandria. Tuttavia, l'accento al cambio di potere in Egitto fa propendere Urbach verso l'ipotesi di Luigi IX.

¹⁴⁵⁰ Urbach (*ibidem*, n. 17): la fine del regno di Šalma è la fine del governo degli Ayyubidi (ossia, della dinastia inaugurata da Saladino). Nel 1250 i mamelucchi (cioè, la Turchia) si impadronirono dell'Egitto, dopo aver assassinato il sultano Ayyubide. Urbach nota anche come il nome “turchi” venga utilizzato dai trovatori provenzali dell'epoca per riferirsi ai nemici dell'Egitto.

¹⁴⁵¹ Urbach (*ibidem*, n. 19) legge erroneamente צלב שקביץ, e suppone che la lettura corretta debba essere צלב שקביץ.

¹⁴⁵² Per Urbach (*ibidem*, n. 20) qui ci si riferisce alla guerra tra veneziani e genovesi combattuta tra il 1250 e il 1258 ad

l'altro: “Verso dove stiamo scappando? Dove stiamo andando, abbandonando così i nostri figli e le nostre figlie?” Così torneranno (indietro) e muoveranno un'altra guerra nella piana di Megiddo¹⁴⁵³. Gli edomiti fuggiranno e saliranno sui battelli¹⁴⁵⁴. Giungerà un vento che li trasporterà fino ad Assur, e piegheranno Assur e il fiume Eber, come è detto: “e piegheranno Assur e piegheranno Eber” (Nm 24,24)¹⁴⁵⁵. Alla fine di nove mesi arriveranno le genti di Assur e stermineranno i figli di Ismaele e i figli di Duma (cfr. Is 21,11)¹⁴⁵⁶, come è detto: “Fino a che Assur ti deporterà in prigionia” (Nm 24,22)¹⁴⁵⁷. Quando assiri e dedaniti¹⁴⁵⁸ giungeranno nella terra di Israele, diffonderanno la pace in essa. Elia annuncerà una notizia di pace, come è detto: “E questo sarà la pace: quando Assur¹⁴⁵⁹ entrerà nella nostra terra ecc. [noi schiereremo contro di lui sette pastori e otto capi di uomini]” (Mi 5,4)¹⁴⁶⁰. Le genti d'Italia proveranno a muovere guerra contro di loro, e gli ismaeliti diranno: “Il regno è tornato a noi”, ma non avranno abbastanza (tempo) per alzare la testa¹⁴⁶¹, fino a che gli Assiri porteranno via il suo resto.

Improvvisamente, una voce celeste (בת קול) irromperà e dirà ad Israele: “Andate e compite la vendetta del Signore contro Edom”, come è detto: “La mia vendetta su Edom la compirò per mezzo del mio popolo, Israele” (Ez 25,14)¹⁴⁶². Immediatamente i giovani di Israele si raduneranno ed eleggeranno su di loro un re della terra di Israele. Le genti della terra di Babilonia si raduneranno ed eleggeranno su di loro un re della stirpe di Davide, e il disaccordo si insinuerà tra di loro. I figli di Israele si ribelleranno contro Davide¹⁴⁶³ per adempiere a quanto si dice (nella Scrittura): “Israele si

Acri.

¹⁴⁵³ Urbach (*ibidem*, n. 22) constata come sia difficile qui individuare i riferimenti storici. Nella fuga degli ismaeliti si potrebbe leggere l'invasione dei mongoli verso la terra di Israele nel 1260. Lo scontro nella piana di Megiddo rimanderebbe alla battaglia che si combatté nel settembre 1260 a 'Ayn Jalut, in cui i reggimenti mamelucchi al comando di Baybars vinsero i mongoli, alla cui testa vi era un comandante cristiano di nome Kitbuga.

¹⁴⁵⁴ Urbach (*ibidem*, n. 23): nella fuga dei cristiani si intuisce il timore di rappresaglie dei musulmani, che si consideravano dei protetti dei mongoli.

¹⁴⁵⁵ Per Urbach (*ibidem*, n. 24), qui l'autore farebbe riferimento alla sopraffazione degli Abbasidi da parte dei mongoli in Siria e a Baghdad. “Piegarono Assur” potrebbe spiegarsi anche come un'azione di rappresaglia contro i musulmani, che collaborarono coi mongoli. Tuttavia, è più probabile che l'autore abbia utilizzato “assiri” per riferirsi ai mongoli.

¹⁴⁵⁶ Urbach (*ibidem*, n. 26) rimanda a Raši, che commenta questo versetto di Isaia affermando che Duma è Edom. La LXX traduce “Edom”. Vd. anche la sezione parallela nell'*Ordine dei segni* sopra.

¹⁴⁵⁷ Per Urbach (*ibidem*, n. 27), qui l'autore dell'omelia ritiene che il compito di demolire i regni di Ismaele e di Edom sia affidato ad Assur, che egli identificherebbe coi mongoli. La *Pregliera* riporta un errore e afferma che Assur farà scomparire i figli di *Israele* e di Roma.

¹⁴⁵⁸ I dedaniti, nella Bibbia, sono menzionati in Is 21,13; Ger 25,23; 49,8; Ez 25,13; 27,15; 27,20; 38,13. Essendo spesso associati ad altri popoli arabi come gli abitanti di Teman e Šeba, la tradizione li collocava verosimilmente nella penisola araba.

¹⁴⁵⁹ Traduco diversamente da CEI 2008, che ha: “Egli stesso sarà la pace! Se Assur...”.

¹⁴⁶⁰ Cfr. *Ester Rabbah* 1,18; *Cantico dei Cantici Rabbah* 8,9,3. In entrambi i midrašim, Assur viene interpretato come la Persia.

¹⁴⁶¹ Cfr. il passaggio parallelo nella *Pregliera*: “e il regno tornerà a loro, ai figli di Ismaele, per poco (tempo), ma non ci sarà abbastanza (tempo) per far uscire le loro donne”. Per Urbach (*ibidem*, p. 61, n 30), nella prima frase l'autore descriverebbe i tentativi falliti delle genti dell'Italia di difendere i loro territori, e al loro volta gli ismaeliti sosterrrebbero con orgoglio che il loro regno è tornato a dominare.

¹⁴⁶² La sezione che segue ha molti punti in comune con la *Aggadat Mašiah*. Vd. Crestani (2020:297-298).

¹⁴⁶³ Urbach (*ibidem*, n. 33) rimanda a *Midraš Tehillim* 24,2: “Iniziarono a ribellarsi contro il figlio della sua casa, come è detto: ‘Il popolo rispose al re dicendo: “Che parte abbiamo con Davide?” (1Re 12,16).

ribellò alla casa di Davide fino a oggi” (2Cr 10,19). “Fino ad oggi” (significa) fino al giorno in cui arriverà il Messia. Gli uni gli altri porteranno a riposare (נָחִים) (?) il malvagio Edom (il malvagio)¹⁴⁶⁴. Una voce celeste uscirà proromperà e cinguetterà da un confine all'altro del mondo dicendo: “Quel che è stato, (lui) sarà” (Qo 1,9). (Qui ci si riferisce) al Santo, benedetto Egli sia, che è stato e che sempre sarà, “e quel che ha fatto, lo rifarà” (Qo 1,9)¹⁴⁶⁵. Essa (la voce celeste) ritornerà e dirà ad Israele: “Figlio mio, quello che Giosuè fece a Gerico e al suo sovrano, così farete alle genti di questa città malvagia e al suo sovrano”. Ma essi diranno: “Non abbiamo con noi l'arca dell'alleanza, che (invece) Giosuè aveva”. Essa (la voce) risponderà loro: “Nell'arca non vi era altro che due tavole di pietra e il loro sigillo “Šema' Yisra'el” (Ascolta, Israele) (Dt 6,4). Immediatamente essi proromperanno in un grido: “Ascolta, Israele”, e immediatamente la cinta di mura cadrà sotto di esso (il grido). Entreranno in essa (nella città) e troveranno i suoi giovani morti nelle piazze, per adempiere a quanto è scritto: “Perciò cadranno i giovani nelle sue piazze” (Ger 50,30). I guerrieri cavalcheranno sui loro cavalli, ma resteranno immobili come pietre, così come è detto: “E tutti i suoi guerrieri periranno” (Ger 49,26). Gli israeliti si rafforzeranno e faranno una strage in essa (nella città) per tre giorni e tre notti. Raduneranno tutto il suo bottino e lo metteranno in mezzo alla piazza. Giungerà loro una notizia dalla terra di Israele: “Gli edomiti sono arrivati sulle navi e hanno preso prigionieri i vostri figli e le vostre figlie, ed ecco, essi erano stati condotti al mare”. Gli israeliti proveranno immediatamente una grande paura e faranno penitenza davanti al Santo, benedetto Egli sia, perché si adempia quanto è detto: “Poi torneranno i figli d'Israele, e cercheranno il Signore, loro Dio, e Davide, loro re” (Os 3,5). Diranno: “Non è qui che tornerà il re Messia, non dietro a quelle porte, dove invece avevano detto che sarebbe tornato”¹⁴⁶⁶. (Infatti) non lo troveranno, per adempiere a quanto è scritto: “Egli si è allontanato da loro” (Os 5,6). Essi porteranno del fuoco per bruciare l'argento e l'oro. Improvvisamente apparirà su di loro il re Messia, che dirà loro: “Io sono il re Messia che stavate aspettando, figlio mio (*sic*). Ogni tribolazione che vi è capitata è capitata anche a me. Vi sono stato compagno fino ad oggi. Ma ora non temete, e si rafforzino le vostre mani”. Dirà loro (ancora): “Sollevate l'argento e l'oro e portatelo a Gerusalemme, come è detto: “Uno stuolo di cammelli ti invaderà ecc.” (Is 60,6). Una voce celeste proromperà per la terza volta da un confine all'altro del mondo e dirà: “Passate, passate per le porte, sgombrate la via al Signore¹⁴⁶⁷” (Is 62,10). Una voce

¹⁴⁶⁴ Errore nel ms. (f. 27r), in cui viene ripetuta la parola “malvagio”. Shachar (2021:146) traduce: “and both the one [group] and the other proceed to burden Edom”.

¹⁴⁶⁵ Urbach (*ibidem*) non segnala questa seconda citazione da Qohelet. Traduco entrambe le citazioni in maniera leggermente diversa rispetto a CEI 2008, per meglio adattare il tutto al contesto.

¹⁴⁶⁶ Il senso di questa affermazione riguarda la tradizione secondo la quale il Messia sarebbe stato nascosto o addirittura imprigionato alle porte di Roma. Vd. Berger, David, “Captive at the Gate of Rome: The Story of a Messianic Motif”, in *PAAJR* 44 (1977), pp. 1-17. Vd. anche *bSanh* 98a e la mia discussione su questo tema in Crestani (2020:315-316). Questa tradizione, infatti, compare (se pur solo accennata) anche nella *Aggadat Mašiah*.

¹⁴⁶⁷ Il TM e l'Ordine dei segni hanno “il popolo” (עַמֵּךְ).

celeste proromperà di nuovo, una quarta volta, e dirà ai monti e ai deserti “Fate sgorgare acqua per dissetare il mio popolo, il mio primogenito Israele”, come è detto: “Perché scaturiranno acque nel deserto” (Is 35,6). La voce celeste proromperà una quinta volta da un confine all'altro del mondo: “Si spiani la via, si spianino i monti e le colline e si faccia una pianura; si alzino le valli, si abbassino le alture e si faccia una pianura”, come è detto: “Ogni valle sia innalzata, ogni monte e ogni colle siano abbassati¹⁴⁶⁸” (Is 40,4). Una sesta voce celeste dirà: “Tutte le bestie selvatiche, i serpenti e gli scorpioni fuggano davanti al mio popolo Israele, come è detto: “Non ci sarà più il leone, nessuna bestia feroce la percorrerà ecc.” (Is 35,9). Una settima voce proromperà e dirà “Una voce di gioia e una voce di allegria (cfr. Ger 7,34) usciranno per chiamare il mio popolo Israele alla contentezza, alle grida di giubilo, alla felicità e alla gioia”. Un'ottava voce celeste irromperà e dirà: “Pace a voi, popolo mio”, come è detto: “[Come sono] belli sui monti i piedi del messaggero che annuncia la pace” (Is 52,7). Quattro notizie Elia annuncerà loro, agli israeliti: (notizie) di pace, di salvezza, di bene e di ritorno del regno della casa di Davide. Di pace, come è detto: “Che annuncia la pace” (Is 52,7). Di salvezza, come è detto: “Spunta la salvezza”. Di bene, come è detto: “Messaggero di buone notizie” (Is 52,7). Del ritorno del regno, come è detto: “Dice a Sion: «Regna il tuo Dio»” (*ibidem*). La voce celeste irromperà una nona volta e dirà alle porte di Gerusalemme – che erano sprofondate – di risollevarsi, come è detto: “Alzate, o porte, la vostra fronte ecc.” (Sal 24,9). Una decima voce celeste irromperà da un confine all'altro del mondo e dirà: “Verso il settentrione, il meridione, l'oriente e l'occidente portate il mio popolo, Israele”, come è detto: “Dirò al settentrione: restituisci ecc.” (Is 43,6). Una voce celeste soffierà nel grande šofar e ritorneranno i dispersi in Assur, come è detto: “Avverrà che in quel giorno soffierà il grande corno ecc.” (Is 27,13). Rugiada scenderà su di essa dal cielo e farà rivivere i morti di Israele, come è detto: “Di nuovo vivranno i tuoi morti, i miei cadaveri risorgeranno!” (Is 26,19). “Vivranno i tuoi morti” si riferisce ai morti della terra di Israele, che nel futuro rivivranno quarant'anni prima dei morti fuori dalla terra¹⁴⁶⁹. “I miei cadaveri risorgeranno” si riferisce agli israeliti morti fuori dalla terra. “Svegliatevi ed esultate voi che giacete nella polvere” (Is 26,19) si riferisce ai morti di Israele che furono inghiottiti nella terra di Assur e in terra d'Egitto. In essa ritorneranno gli esiliati, e verso di essa si muoveranno i discendenti di Levi, i quali avevano davanti a loro il fiume Sambaṭion, come è detto: “Per dire ai prigionieri: 'Uscite!'" (Is 49,9) Qui ci si riferisce ai discendenti di Levi che avevano davanti a loro il fiume Sambaṭion. (Il versetto) “A quelli che sono nelle tenebre: 'Venite fuori!'" (Is 49,9) si riferisce ai discendenti di Ruben e ai discendenti di Gad che furono posti nell'oscurità fra le nazioni, e che in futuro il Santo, benedetto Egli sia, farà splendere su una nube. Come ci è stato riferito,¹⁴⁷⁰ le dieci tribù in futuro non ritorneranno (secondo

¹⁴⁶⁸ Il TM ha שפלו. Qui, invece, la lezione è יושפלו.

¹⁴⁶⁹ Vd. Urbach (*ibidem*, p. 62, n. 64) per alcuni rimandi a questa tradizione.

¹⁴⁷⁰ Cfr. *mSanh.* 10,3.

le) parole di R. Eli'ezer. R. 'Aqiva disse: “Che giorno oscuro e luminoso! Anche coloro sui quali incombeva l'oscurità in futuro farai splendere la luce, e sulla (stessa) strada che avevano percorso (quando erano stati deportati) ritorneranno tutti insieme nella terra di Israele. Troveranno coloro che stanno in piedi alle porte di Gerusalemme e diranno ai loro fratelli israeliti: “Questa è la Gerusalemme in cui gioiamo (שהנהנו) (?)” Ed essi diranno loro: “Le genti di Esaù l'hanno devastata. Poi sono andati al monte Seir e non hanno lasciato in esso nessuno vivo e al sicuro, come è detto: “La casa di Giacobbe sarà un fuoco, e la casa di Giuseppe una fiamma, la casa di Esaù sarà come paglia: la bruceranno e la consumeranno ecc.” (Abd 18). “Saliranno vittoriosi sul monte Sion, per governare il monte di Esaù” (Abd 21). A proposito di essi Giacobbe aveva detto: “Finché arriverò presso il mio signore in Seir” (Gen 33,14).

Il manoscritto della Genizah del Cairo

Tra i testimoni dei *Segreti di R. Šim'on b. Yoḥa'i*, Reeves segnala il ms. della Bodleian Library di Oxford Heb. d. 46/72-73¹⁴⁷¹. Si tratta di un manoscritto della Genizah del Cairo, inedito, di data apparentemente ignota, in scrittura orientale, composto da due fogli recto-verso e che riporta un testo effettivamente molto vicino a quello dei *Segreti*, se pur con diverse differenze. Nel corso della mia ricerca, tuttavia, ho analizzato altri manoscritti, provenienti anch'essi dalla Genizah e attribuiti ai *Segreti* e alla *Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i*. Si tratta dei manoscritti AIU IV.B.21 e CUL T-S C2.70. Il primo manoscritto, a cui ho già dedicato uno studio¹⁴⁷², consta di un bifolio recto-verso molto frammentario, anch'esso in scrittura orientale e databile, secondo il sito Ktiv.org, al XII secolo¹⁴⁷³. Come ho cercato di dimostrare nel mio articolo, il testo tradito è molto vicino ai *Segreti*, alla *Preghiera* e all'*Ordine dei segni*, senza tuttavia mostrare una corrispondenza precisa con nessuno di questi tre scritti escatologici, benché la somiglianza maggiore si riscontri in realtà con l'*Ordine dei segni*.

¹⁴⁷¹ Reeves (2006:78).

¹⁴⁷² Crestani, Sebastiano, “Un testo escatologico ebraico medievale in un frammento della Genizah del Cairo”, in *Materia Giudaica* XXVI.2 (2021), pp. 139-156.

¹⁴⁷³ Vd.

https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990044319370205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=AIU%20IV%20B%2021 (consultato il 19/01/2023). Per la catalogazione del frammento, il sito Friedberg Genizah Project (consultato il 19/01/2023) rimanda a Schwab, Moïse, “Les manuscrits et les incunables hebreux de la Bibliothèque de l'Alliance Israélite”, in *REJ* 49 (1904), pp. 280-289, qui p. 281. Si tratta però evidentemente di un'indicazione errata, in quanto la descrizione di Schwab recita: “Fragment intéressant l'histoire du Rituel. Écriture carrée. 1 f. in-24”.

Il ms. T-S C2.70 è invece un singolo foglio manoscritto, sempre in scrittura orientale, non datato, che su un lato riporta un testo molto vicino ai *Segreti* e all'*Ordine dei segni* (mentre non ha alcun tratto in comune con la *Preghiera*, dato che riporta la sezione più escatologica del ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i, del tutto assente in questa apocalisse)¹⁴⁷⁴. Sull'altro lato, invece, abbiamo una porzione di un testo di diversa natura, che apparentemente tratta del problema dei comportamenti che ritardano la redenzione di Israele.

Da un'analisi di questi tre manoscritti emerge chiaramente come essi fossero originariamente parte dello stesso codice, e che quindi i testi qui trasmessi siano in realtà porzioni del medesimo scritto. Presupponendo che la datazione al XII secolo per il manoscritto AIU IV.B.21 sia corretta, si giunge alla conclusione che l'interno manoscritto originario sia stato copiato o redatto nella stessa epoca. In più, ponendo il testo dei manoscritti in sinossi con gli altri testi che compongono il ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i, le somiglianze più evidenti si riscontrano con l'*Ordine dei segni*. Si nota però che manca tutta la parte che, nella *Preghiera* e nell'*Ordine dei segni*, sarebbe ispirata all'omelia di Urbach. Sorge quindi una domanda interessante. Questa porzione di testo mancante era originariamente contenuta in un fascicolo poi è andato perduto, o che comunque risulta al momento irrecuperabile¹⁴⁷⁵, oppure era del tutto assente nel testo redatto nel XII secolo, ed è stata quindi aggiunta solo in seguito, venendo a formare il testo che poi è stato utilizzato dal redattore dell'*Ordine dei Segni* e, in parte, da quello della *Preghiera*? Se questa seconda opzione fosse confermata, avremmo una prova del fatto che quella sezione di testo, che parla della battaglia di Acri, fu inserita in un periodo successivo, e che quindi potrebbe davvero riferirsi alla terza crociata. Si potrebbe restringere ancora di più il campo e affermare che il testo del manoscritto della Genizah fu copiato o redatto tra l'inizio del XII secolo e il 1190 ca. Tra quella data e il 1270 (data certa di copiatura del ms. Parma 3122) sarebbe stata inserita l'omelia. Se invece fosse ritrovata la parte mancante, si potrebbe comunque ipotizzare che l'intero testo fu redatto alla fine del XII secolo, dopo le battaglie della terza crociata.

Per il testo ebraico e la traduzione che seguono mi sono basato direttamente sui manoscritti. Ho tenuto naturalmente conto dei passaggi paralleli agli altri testi (*Segreti*, *Preghiera* e *Ordine dei segni*), ai quali rimando per le varie note esplicative.

¹⁴⁷⁴ Vd. il sito ktiv:

https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990051151770205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=T-S%20C%202.70 (consultato il 19/01/2023).

¹⁴⁷⁵ Va ricordato che il sito Ktiv.org segnala che l'opera di raccolta e catalogazione dei manoscritti è completa per l'85%. È quindi possibile che in futuro vengano caricati ulteriori manoscritti con nuove porzioni del nostro testo.

Trascrizione

Oxford, Bodleian, Heb. d. 46, f. 72r

- 1 בארצם וזה יהיה בידך אות וסימן כשאתה רואה שבוע
- 2 אחד תחלתו אין מטר ושני חצי רעב והשלישי רעב
- 3 גדול והשנה והחמישית שבע גדול ויצמח כוכב
- 4 ממזרח בראש חדש שבט ואמות העולם רואין אותו
- 5 ומנירים¹⁴⁷⁶ ועולים לראשי ההרים ואומרים זה הוא כוכבינו
- 6 ואינו אלא כוכב של ישראל שנא' דרך כוכב וג' וכשהוא
- 7 עולה ממזרח עושה חמשה עשר יום והוא סובב למערב
- 8 ועושה שבע עשר יום ואם האריך לטובתן של ישראל
- 9 הוא וזה יהיה בידך אות אחר כשאתה רואה שנפל
- 10 גירון של מזרח נפלה מלכות בני מזרח עליהם הוא
- 11 אומר שבט מושלים נגמרה הפרשה
- 12 ואחר כל אלא בני מערב מתואים¹⁴⁷⁷ בחיילים גדולים
- 13 והם באים ועורכים מלחמה עם בני מזרח שבארצם
- 14 והורגים אותם והנשארים בורחים מלפניהם ובאים אל
- 15 אכסנדריה המדינה ויצאו אחריהם מערב וירדפו
- 16 אותם ושם תהיה מלחמה ויברחו משם בני מזרח
- 17 יבאו (?) עד מצרים וישבו את כל שביתה ויעדו את
- 18 כל עדיה ויחריבו את מתרים ויעשוה לשמה לקים מה שנאמ'
- 19 מצרים לשמה [וא] דום למדבר שממה וג' ויעברו

Oxford, Bodleian, Heb. d. 46, f. 72v

- 1 בארץ צבי וכלה בידו וכל מה שהן שובין אינו
- 2 חוזר עד שיבוא מלך המשיח געו תלמידיו
- 3 של ר' שמעון בן יוחאי בבכיה גדולה אמרו לו רבינו
- 4 אין לנו פליטה בימיו אמ' להם והלא כבר נאמר
- 5 על ידי ישעיה לך עמי בא בחדריך וסגר וג'
- 6 שהן ימים מעוטים וכל מי שנמצא ידקו וכל
- 7 הנספה יפול בחרב והם עוברים בארץ הצבי
- 8 ושוטפים שנא' בארצות ושטף ועבר והם

¹⁴⁷⁶ Probabile errore per מנידים.

¹⁴⁷⁷ Probabile errore per מתגאים. Vd. sotto, nota 1494.

- 9 באים ונחים כולם בנחלי הבתות ובנקיקי הסלעים
 10 ובכל הנעצוצים ובכל הנהלולים מה הוא בנחלי
 11 הבתות מציעהם דבבל שם תהיה מלחמה גדולה
 12 שקראו עליה כל הנביאים וישפך הדם עד שישטוף
 13 הנחולים ויהפכו מי פרת לדם ולא יוכלו הנשארם
 14 לשתות ממימי פרת ומשם תשבר מלכות מזרח
 15 ואחר כל אילו האותות והסימנים יעמוד מלך עז
 16 פנים ויעשה שלושה חדשים בתחלת מלכותו יקח
 17 את כל העשירים ומפנה את כל ממנם והורג אותם

Parigi, AIU IV.B.21, f. 1v sinistro

- 1 ובאילו ימים לא יוכל[...]
 2 בעליו שנ' גם כספם [וזהבם לא יוכל להצילם]
 3 ביום עברת יי נפשם לא [ישבעו ומעיהם לא ימלאו]
 4 כי מכשול עונם היה מפני מה[...]
 5 כלה כלה המלכות ש [...] (?) מה[...]
 6 [ימ]לל ולקדישי עליון[...]
 7 להש[ח]יתה ולא[...]
 8 גוזר ו[...]
 9 ייהרג (?)¹⁴⁷⁸ [...]

Parigi, AIU IV.B.21, f. 1r destro

- 1 [ג]דול עד שהוא מגיע לדמשק
 2 [...] (?) הוא נותן פליטה ובימיו
 3 [...] ועיר עוש[ה] מלחמה עם
 4 [...] מדינה וגוי בגוי ועם בעם
 5 [ואין שלום] ליוצא ולבא ובני אדם [...] ננשו (?) [...]
 6 [והצרת] לאדם והלכו [כעור]ים
 7 [כי ליהוה חטאו ושפך דמם בעפר] ולחומם כגללים
 8 [...] עליהם
 9 [...] עידן

¹⁴⁷⁸ Nel ms. l'ultima lettera appare come una τ ma, sulla base del confronto con i passi paralleli in altri testi, presumo che si tratti invece di una λ che potrebbe essere stata rovesciata durante l'operazione di assemblaggio dei frammenti del manoscritto.

Parigi, AIU IV.B.21, f. 1r sinistro

- 1 וג' וב נדחי מו"א ה"ס ל"מ מפ" ש"ד¹⁴⁷⁹ [...]
- 2 בכל ארץ ישראל ובימי מלכו[ת ... בגליל]
- 3 העליון שנ' כ[י] בהר ציון ובירון[שלם תהיה פליטה]
- 4 ויהיו ישראל נקבצים בגליל העליון ו[...]
- 5 שם משיח בן יוסף ויעלה אותם [לירושלם ויבנה]
- 6 בית המקדש ויקרב קרבנות ו[תרד אש מן השמים]
- 7 ואוכלת קרבנותיו שנ' ובני פר[יצי עמך ינשאו להעמיד]
- 8 חזון ונכשלו אם לא זכו ישר[אל]
- 9 ואם זכו בן דוד בא ואם לא [...]
- 10 [אר[מיל[וס] ואליו הן א[ותותיו] [...]
- 11 [...]קטנה במ[...]

Parigi, AIU IV.B.21, f. 1v destro

- 1 [ומיד ישראל בורחים כהמר]על הבבור¹⁴⁸⁰
- 2 [לרעו]ת מלוחים ושרשי רתמים
- 3 [שנ'] מלוה עלי שיה וש" רת"¹⁴⁸¹ גזעם
- 4 [...]"מ"ה ימים ושם הם נבחנים ונצרפים
- 5 [שנ' והאתי את] השלישית באש וצ' כצ'¹⁴⁸² וג'
- 6 [...]"וסופדים עליו שנאמר בף¹⁴⁸³
- 7 [...]"ד וג' ואחר כל אילו הצרות
- 8 [...]"משיח בן דויד שניכסה מהן (?)
- 9 [...]"ין אותו הם עומד[...]
- 10 [...]"מדבר כבר[...]
- 11 [...]"לעמוד[...]

Oxford, Bodleian, Heb. d. 46, f. 73r

- 1 באותו הענין שנ' וארו עם ענני שמיא כבר אנש וג'
- 2 מה כתיב בתריה וליה יהיב שלטן ויקר ומלכו
- 3 ואם לא זכו עני ורוכב על חמור שנא' גילי מאד

¹⁴⁷⁹ Is 16,4. Il versetto, sciolte le abbreviazioni, recita così: נדחי מואב הוי סתר למו מפני שודד.

¹⁴⁸⁰ Si tratta di una citazione da Zc 12,10, ma nel ms. si legge בבור invece di בכור, "primogenito". Si tratta evidentemente di un errore, del quale probabilmente qualcuno (forse lo stesso copista) si accorse successivamente, segnalandolo con un segno diacritico sopra la seconda ב.

¹⁴⁸¹ Gb 30,4. Le due abbreviazioni stanno per ושרש רתמים.

¹⁴⁸² Zc 13,9. Le parole abbreviate sono וצרפתים כצרף.

¹⁴⁸³ Ipotizzo che si tratti di una abbreviazione per בן יוסף.

- 4 בת ציון הר' ב' ירוש' וג'¹⁴⁸⁴ וברוח פיו ימית את הרשע
 5 ומי הוא הרשע זה ארמילוס שנא' וברוח שפתיו
 6 ימית וג' מיד הקב"ה שורק ומקבץ את כל ישראל
 7 ומעלה אותם לירושלם שנא' אשרקה להם ואקב'
 8 והאש יורדת מן השמים עד שלוש אמות ומפנה
 9 את הערלים ואת הטמאים ואת הזידים מתוכה
 10 וירושלם יורדת מן השמים בנויה בשמים ושבעים
 11 מרגליות והם מבהיקות מסוף העולם ועד סופו
 12 ואומות העולם מהלכים לאור נגהה שנא' והלכו
 13 גוים לאורך ומ' לנ' זר'¹⁴⁸⁵ וההיכל יורד מן השמים
 14 אשר קשור בזבול שכן ראה משה על' הש'
 15 תביאמו ותטע' בה' נחלתך וג'¹⁴⁸⁶ וישראל יושבין
 16 לבטח אלפים שנה ואוכלין בהמות ולויתן
 17 וזיז שדי בהמות ולויתן שוחטין וזיז שדי קורע

Oxford, Bodleian, Heb. d. 46, f. 73v

- 1 את לויתן בקרסוליו ומשה ישחט את זיז שדי
 2 שנא' צפור שמים ודגי הים וג' יבוא משה
 3 שעבר ארחות ימים וישחט את זיז שדי
 4 ולקץ אלפים שנה הקב"ה יושב על כסא דין
 5 בעמק יהושפט ומיד השמים והארץ חולפין
 6 ועוברין והחמה חפרה והלבנה בושה והקב"ה
 7 מחליף את ההרים שנא' כי ההרים ימוטו
 8 והגבעות תמוטינה מפני מה כדי שלא
 9 יוחיחו את ישראל וגיהנם נפתחה בעמק
 10 יהושפט וגן עדן בשער מזרחי ומבין שיום
 11 השלישי יום הדין וימי המשיח אלפים שנה
 12 שנא' יחינו מיומים ביום השלישי יק' ונח' לפ'¹⁴⁸⁷
 13 אילו אלפים שהנ ימי המשיח ביום השלישי
 14 יק' ונח' לפ'¹⁴⁸⁸ זה יום הדין ואי למי שהוא בו

¹⁴⁸⁴ Zc 9,9. Il versetto, sciolte le abbreviazioni, recita: גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלם.

¹⁴⁸⁵ Is 60,3. Il versetto, sciolte le abbreviazioni, recita: והלכו גוים לאורך ומלכים לנגה זרחך.

¹⁴⁸⁶ Es 15,17. Il versetto, sciolte le abbreviazioni, recita: תבאמו ותטעמו בהר נחלתך.

¹⁴⁸⁷ Una mano (forse quella del copista stesso) ha apposto dei segni diacritici sopra le ultime cinque parole, probabilmente per segnalare un errore. Infatti, la spiegazione che segue riguarda solo la prima parte del versetto di Osea (6,2). La seconda parte viene ripetuta poco oltre.

¹⁴⁸⁸ Os 6,2. Il versetto, sciolte le abbreviazioni, recita: ביום השלישי יקמנו ונחיה לפניו.

15 מיד הקב"ה מעביר לפניו כל אומות ואומה

16 ואומר להם למי הייתם עובדים ולמי הייתם

Cambridge, CUL, T-S C2.70, f. 1r

- 1 משתחווים והוא אומר להם ולאליהם עברו אתם
- 2 ואלהיכם באש אם יוכלו אלהיכם להציל אתכם
- 3 יצילו והם עוברים באש ונשרפים בו שנא' ישובו
- 4 רשעים לשאולה וג' וישראל עוברים באחרונה
- 5 והוא אומר להם למי הייתם משתחווים והם אומ'
- 6 כי אתה אבינו כי אבר' ל' ידע' וישר' וג'¹⁴⁸⁹ ואומות
- 7 העולם אומרין מתוך גיהנם ראו אם הוא שופט
- 8 את עמו כאשר שפטנו מיד הקב"ה עובר לפני ישראל
- 9 באמצע גיהנם שנא' ויעבור מלכם לפניהם וי"י בראשם
- 10 וישראל עוברים אחריו וגיהנם נעשית כמים קרים
- 11 לפניהם שנא' כי תעבור במים אתך אני וג' מיד
- 12 פושעי ישראל ננערים בגיהנם¹⁴⁹⁰ באמצע שנים עשר
- 13 חודש ולקץ שנים עשר חדש הקב"ה מעלה אותם
- 14 ואומ' להם ועמך כולם צדיקים וג' והם יושבין בגן
- 15 עדן ומתענגין בפירותיה עד לעולם שנא' וענוים
- 16 יירשו ארץ ויתענגו ע' ר' שלום¹⁴⁹¹ מיכן ואילך
- 17 והיה י"י למלך על כל הארץ ב' ה' יהיה י"י אחד
- 18 ושמו אחד¹⁴⁹² וחזרת המלכות לבעליה אמן

Traduzione

Oxford, Bodleian, Heb d. 46, f. 72r

- 1 nelle loro terre, e questo sarà un segno e un presagio per te: quando vedrai una settimana
- 2 all'inizio della quale non c'è pioggia, e il secondo (anno) una mezza carestia, e il terzo (anno) una grande carestia
- 3 e (nella) quinta una grande abbondanza, e spunterà una stella

¹⁴⁸⁹ Is 63,16. Il versetto, sciolte le abbreviazioni, recita: כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו וישראל לא יכירנו

¹⁴⁹⁰ Sic.

¹⁴⁹¹ Sal 37,11. Il versetto, sciolte le abbreviazioni, recita: וענוים יירשו ארץ והתענגו על רב שלום

¹⁴⁹² Zc 14,9. Il versetto, sciolte le abbreviazioni, recita: והיה י"י למלך על כל ההארץ ביום ההוא יהיה י"י אחד ושמו אחד

4 dall'oriente e sul suo nuovo capo (avrà) uno scettro. Le nazioni del mondo la vedranno,
 5 si agiteranno (?)¹⁴⁹³, saliranno sulle cime dei monti e diranno: “Questa è la nostra stella”.
 6 Ma non è così, bensì essa è la stella di Israele, come è detto: “Avanza una stella ecc.” (Nm 24,17).
 E quando essa
 7 salirà dall'oriente, rimarrà (là) per quindici giorni. Poi si volgerà a occidente
 8 e vi rimarrà per diciassette giorni, ma se durerà di più sarà un bene per Israele.
 9 Questo sarà per te un altro segno per te: quando vedrai che sarà caduto
 10 il Giron che è in oriente, cadrà il regno dei figli dell'oriente su di essi, e questa è
 11 la tribù dei dominatori (מְשֻׁלִּים). Fine della sezione.
 12 Ed essi si esalteranno¹⁴⁹⁴ con grandi eserciti
 13 ed essi arriveranno e si metteranno in ordine di battaglia contro i figli d'oriente che sono nelle loro
 terre
 14 e li uccideranno. I sopravvissuti fuggiranno da essi ed arriveranno nella
 15 città di Alessandria. I figli dell'occidente si lanceranno al loro inseguimento.
 16 Là ci sarà una battaglia e da là fuggiranno i figli dell'oriente
 17 [andranno?] fino all'Egitto, ridurranno tutti in schiavitù, lo spoglieranno
 18 di tutti i suoi beni, distruggeranno l'Egitto e ne faranno una desolazione, per adempiere a quanto
 è detto:
 19 “L'Egitto [sarà] una desolazione [ed E]dom un deserto arido ecc.” (Gl 3,19). E passeranno

Oxford, Bodleian, Heb. d. 46, f. 72v

1 nella terra magnifica, ed essa sarà tutta nelle loro mani. Tutto ciò che essi cattureranno non
 2 tornerà fino all'arrivo del re Messia. Gli studenti
 3 di R. Šim'on b. Yoḥa'i scoppiarono in un grande pianto e gli dissero: “Maestro,
 4 non vi è sicurezza per noi nei suoi giorni?” Rispose loro: “Non era forse già stato detto
 5 da parte del profeta Isaia? ‘Va’, popolo mio, entra nelle tue stanze e chiudi ecc.’ (Is 26,20).
 6 (Questo accadrà solo) per pochi giorni, ma ‘Quanti saranno trovati, saranno trafitti, quanti
 7 saranno presi, periranno di spada’ (Is 13,15). Passeranno nella terra magnifica e
 8 (la) saccheggeranno, come è detto: ‘Entrerà nel suo territorio e, passando, lo invaderà’ (Dn 11,40).
 Essi
 9 ‘arriveranno e si riposeranno tutti nelle valli scoscese, nelle fessure delle rocce,

¹⁴⁹³ Il ms. ha מְנִירִים, forse un errore per מְנִידִים, “si muoveranno, si agiteranno”. Gli altri testi imparentati con quello conservato in questo ms. non hanno questa lezione.

¹⁴⁹⁴ Il ms. ha מְתוֹאִים, probabile errore per מְתַגְאִים, corretto sulla base dei mss. di Parma 2342 (f. 202r) e 3122 (f. 228v).

10 su ogni cespuglio e su ogni pascolo' (cfr. Is 7,19). Cosa si intende per "nelle valli
11 scoscese"? (Significa) in mezzo¹⁴⁹⁵ a Babilonia. Là vi sarà una grande battaglia,
12 di tutti i profeti avevano parlato. Il sangue verrà sparso fino a che scorrerà
13 un torrente di sangue. Le acque dell'Eufrate si muteranno in sangue, e i superstiti non potranno
14 bere dalle acque dell'Eufrate. Da là sarà distrutto il regno dell'est.
15 E dopo tutti questi segni e presagi sorgerà un re
16 sfrontato, il quale agirà per tre mesi. All'inizio del suo regno prenderà
17 tutti i ricchi, li ripulirà di tutte le loro ricchezze e li ucciderà.

Parigi, AIU, IV.B.21, f. 1v sinistro

1 In quei giorni non potrà [...]
2 i suoi padroni, come è detto: "Neppure il loro argento, [neppure il loro oro potranno salvarli]
3 nel giorno dell'ira del Signore, (con essi) le loro gole non [sazieranno, non si riempiranno il ventre]
4 perché è stato per loro causa di peccato" (Ez 7,19). Perché [è detto (?)...]
5 cosa (?) [...] termina, termina (?) il regno che [...]
6 [profe]rirà, i santi dell'Altissi[mo]¹⁴⁹⁶ [...]
7 per distruggerlo, ma no[n riuscirà nel suo intento" (Dn 11,17)]
8 egli decreterà [...]
9 ucciderà (?) [...]

Parigi, AIU, IV.B.21, f. 1r destro

1 [gran]de (strage?) fino a che egli giungerà a Damasco
2 [...] (?) egli darà salvezza e nei suoi giorni
3 [...] e una città far[à] guerra contro
4 [...] provincia, nazione contro nazione, popolo contro popolo,
5 [e non ci sarà pace] per chi se ne va né per chi arriva, e i figli dell'uomo (?) [...]
6 [...] [metterò in angoscia] gli uomini e cammineranno [come ciechi]
7 [perché hanno peccato contro il Signore; il loro sangue sarà sparso come polvere] e la loro carne
come escrementi" (Sof 1,17).
8 [...] su di essi [...]

¹⁴⁹⁵ במצעהם . Nella *Pregliera* è באמצעותה, mentre nell'*Ordine dei segni* è צנייתן דבבל (le palme di Babilonia; cfr. *bSotah*. 46b).

¹⁴⁹⁶ Qui è probabile che venisse citato Dn 7,25: "E proferirà parole contro l'Altissimo e insulterà i santi dell'Altissimo".

9 [...] tempo [...]

Parigi, AIU, IV.B.21 f. 1r sinistro

1 “[Siano tuoi ospiti] i miei dispersi, o Moab; sii loro rifugio di fronte al devastatore ecc.” (Is 16,4)¹⁴⁹⁷
e nel [...]

2 in tutta la terra di Israele, e nei giorni del regn[o] [...] [nella Galilea]

3 superiore, come è detto: “Poi[ché] sul monte Sion e in Gerusalemme [vi sarà la salvezza]” (Gl 3,5).

4 E gli israeliti saranno radunati nella Galilea superiore e [...]

5 là il Messia ben Yosef, che li farà salire [verso Gerusalemme, ricostruirà]

6 il Tempio e offrirà sacrifici. [Un fuoco scenderà dal cielo]

7 e divorerà le sue offerte, come è detto: “Uomini vio[lenti del tuo popolo insorgeranno per dare
compimento alla]

8 visione, ma cadranno” (Dn 11,14). Se gli is[raeliti] non lo meriteranno [...]

9 [...] se lo meriteranno, verrà il Figlio di Davide, ma se non [...]

10 [...] [Armi]los, e questi sono i (suoi) s[egni] [...]

11 [...] una piccola su [...]

Parigi, AIU, IV.B.21, f. 1v destro

1 “[come si piange] il primogenito” (Zc 12,10), e immediatamente gli israeliti fuggiranno

2 [nel deserto dei popoli (?) a pascolar]e con piante salate e radici di ginestra,

3 [come è detto:] “erbe amare accanto ai cespugli e radici di ginestra” (Gb 30,4). La loro stirpe

4 [...] per quarantacinque giorni e là saranno messi alla prova e temprati

5 [come è detto: “Farò passare questo] terzo per il fuoco e lo tempererò come si temprava ecc.” (Zc
13,9)¹⁴⁹⁸

6 [...] Ben Yosef (?)¹⁴⁹⁹ e piangeranno a lutto su di lui, come è detto

7 [...] ecc. E dopo tutte queste tribolazioni

8 [...] il Messia ben David, che era stato nascosto da loro (?)¹⁵⁰⁰.

9 [vedra]nno lui, si alzerà[nno]

¹⁴⁹⁷ Traduco qui basandomi direttamente sul TM e quindi in maniera diversa rispetto a CEI 2008, che ha “Siano tuoi ospiti i dispersi di Moab”. Vd. sopra, nota 1409.

¹⁴⁹⁸ Traduco in maniera leggermente diversa da CEI 2008, evidenziando la metafora metallurgica.

¹⁴⁹⁹ Ricostruisco così בִּיָּדָו, che potrebbe appunto essere un'abbreviazione per Ben Yosef.

¹⁵⁰⁰ L'ultima parola è stata cancellata e corretta, ma la lettura non è chiara. Sulla base del confronto con il passaggio parallelo nei *Segreti*, si può forse ricostruire un מְהִירָה.

10 [...] dici. Già [...]

11 [...] sorgere [...]

Oxford, Bodleian, Heb. d. 46, f. 73r

1 su quelle (lett. “quella”) nuvole, come è detto: “E vedranno [venire] con le nubi del cielo uno simile a un figlio d'uomo ecc.” (Dn 7,13)

2 Cosa è scritto in quello stesso (passo)? “Gli fu dato il potere” (Dn 7,14).

3 Ma se (gli israeliti) non si pentiranno, (il Messia sarà) “umile, cavalca un asino” (Zc 9,9), come è detto: “Esulta grandemente,

4 figlia di Sion, giubila, figlia di Gerusalemme! Ecc.” (Zc 9,9) Con il soffio della sua bocca ucciderà l'empio.

5 Chi è questo empio? È Armilos, come è detto: “Con il soffio della sua bocca

6 ucciderà ecc.” (Is 11,4) Immediatamente il Santo, benedetto Egli sia, fischierà e radunerà tutti gli israeliti

7 e li farà salire a Gerusalemme, come è detto: “Con un fischio li chiamerò a raccolta” (Zc 10,8).

8 Il fuoco scenderà dal cielo fino a tre cubiti¹⁵⁰¹ e allontanerà

9 gli incirconcisi, gli impuri e i malvagi da essa.

10 Gerusalemme scenderà dal cielo, costruita con settantadue

11 pietre preziose che splenderanno da un confine all'altro del mondo.

12 I popoli della terra andranno verso la luce splendente, come è detto: “Cammineranno

13 le genti alla tua luce, i re allo splendore del tuo sorgere” (Is 60,3). Il Tempio scenderà dal cielo,

14 (quel tempio) che era stato legato in Zevul¹⁵⁰², così come aveva visto Mosè sul (...?)

15 “Tu lo fai entrare e lo pianti sul monte della tua eredità ecc.” (Es 15,17). Gli israeliti abiteranno

16 in sicurezza per duemila anni e si ciberanno di Behemot, Leviatan

17 e Ziz il selvatico. Macelleranno Behemot e Leviatan, e Ziz il selvatico farà a pezzi

Oxford, Bodleian, Heb. d. 46, f. 73v

1 il Leviatan nelle giunture. Mosè macellerà Ziz il selvatico,

2 come è detto: “Gli uccelli del cielo e i pesci del mare ecc.” (Sal 8,9). Giungerà Mosè

3 che “percorre le vie dei mari” (*ibidem*) e che macellerà Ziz il selvatico.

¹⁵⁰¹ Nei *Segreti e nell'Ordine dei Segni* viene specificato che questo fuoco consumerà Gerusalemme.

¹⁵⁰² Vd. sopra, nota 1058.

4 Alla fine di duemila anni il Santo, benedetto Egli sia, siederà sul trono del giudizio
5 nella valle di Yehošafaṭ. Immediatamente, il cielo e la terra se ne andranno
6 e passeranno, il sole impallidirà e la luna arrossirà. Il Santo, benedetto Egli sia,
7 rovescerà i monti, come è detto: “I monti si sposteranno
8 e i colli vacilleranno” (Is 54,10), affinché non
9 citino Israele in giudizio¹⁵⁰³. Gehinnom verrà aperta nella valle
10 di Yehošafaṭ e il Giardino di Eden (sarà) presso la porta orientale. Da dove si deduce che
11 il terzo giorno sarà il giorno del giudizio e che i giorni del messia dureranno duemila anni?
12 Da quanto è detto: “Dopo due giorni ci ridarà la vita e il terzo ci farà rialzare, e noi vivremo alla
sua presenza”¹⁵⁰⁴ (Os 6,2)
13 Questi duemila anni sono i giorni del Messia. “Il terzo giorno
14 ci farà rialzare, e noi vivremo alla sua presenza” (*ibidem*) si riferisce al giorno del giudizio. Guai
a colui che si troverà lì.
15 Immediatamente il Santo, benedetto Egli sia, farà passare davanti a Lui ogni singola nazione
16 e dirà loro: “Verso chi avete officiato il culto e a chi

Cambridge, CUL, T-S C2.70

1 vi siete prostrati?” Egli (inoltre) dirà loro e ai loro dèi: “Voi
2 e i vostri dèi passate nel fuoco. Se i vostri dèi riusciranno a salvarvi,
3 lo faranno”. Essi passeranno nel fuoco e verranno bruciati da esso, come è detto: “Torneranno
4 i malvagi nello Še’ol ecc.” (Sal 9,18). Gli israeliti passeranno per ultimi
5 ed Egli dirà loro: “A chi vi siete prostrati?” Ed essi risponderanno:
6 “Perché tu sei nostro padre, poiché Abramo non ci riconosce, e Israele ecc.”¹⁵⁰⁵ (Is 63,16). E le
nazioni
7 del mondo diranno dall’interno di Gehinnom: “Vediamo se Egli giudicherà
8 il Suo popolo così come ha giudicato noi”. Immediatamente il Santo, benedetto Egli sia, passerà
davanti a Israele
9 in mezzo a Gehinnom, come è detto: “Marcerà il loro re dinanzi a loro e il Signore sarà alla loro
testa” (Mi 2,13).
10 Gli israeliti passeranno dopo di lui e Gehinnom sarà resa come acqua fredda

¹⁵⁰³ Il verbo usato nel ms. è יוֹדִיעוּ, che è probabilmente un errore per הוֹדִיעוּ, utilizzato invece nei mss. di Parma.

¹⁵⁰⁴ La seconda parte di questo versetto è molto abbreviata nel ms.

¹⁵⁰⁵ Anche questo versetto è molto abbreviato nel ms.

11 davanti a loro, come è detto: “Se dovrai attraversare le acque, sarò con te ecc.” (Is 43,2)
Immediatamente
12 i peccatori di Israele saranno gettati nella Gehinnom per dodici
13 mesi. Alla fine dei dodici mesi il Santo, benedetto Egli sia, li risolleverà,
14 e dirà loro: “Il tuo popolo sarà tutto di giusti ecc.” (Is 60,21). Ed essi abiteranno nel Giardino
15 di Eden e godranno dei suoi frutti per sempre, come è detto: “I poveri
16 avranno in eredità la terra e godranno di una grande pace” (Sal 37,11). Da quel momento in avanti
17 “il Signore sarà re su tutta la terra. In quel giorno il Signore sarà unico
18 e unico il suo nome” (Zc 14,9). Il regno tornerà per il Suo dominio. Amen.

Il frammento in giudeo-arabo

Il frammento, proveniente dalla Genizah del Cairo e ora alla National Library of Israel di Gerusalemme (ms. Heb. 577.2/6), conserva un testo estremamente interessante per questo lavoro, poiché testimonia in maniera inequivocabile come gli scritti apocalittici venissero (ri)utilizzati nel periodo delle crociate per interpretare in chiave escatologica gli eventi a cui il redattore assisteva. In questo testo, infatti, si parla esplicitamente di una battaglia nella piana di Acri combattuta da arabi, bizantini e franchi; nome, quest’ultimo, con il quale erano solitamente indicati i crociati.

Il testo, in giudeo-arabo, va inserito nel gruppo del ciclo di R. Šim‘on b. Yoḥa’i, dato che la breve porzione conservatasi nel frammento può essere messa in parallelo soprattutto con la *Preghiera*, l’*Ordine dei Segni* e l’*Omelia di Urbach*. Analogamente a questi testi, infatti, vengono descritti la grande battaglia sull’Eufrate; l’arrivo di un re che opprime i ricchi e, più in generale, Israele; la battaglia nella piana di Acri. Va notato che il ruolo che negli altri testi viene ricoperto dal “re sfrontato” (מלך עז פנים) viene qui attribuito a un re dei turchi.

Il frammento consta in un singolo foglio recto-verso, molto lacunoso soprattutto nella porzione superiore. Il sito www.ktiv.org non fornisce alcuna datazione¹⁵⁰⁶. Nel recto sono leggibili 17 righe di testo; nel verso, 19. La scrittura è di tipo orientale.

Il frammento è stato preso brevemente in considerazione da Shachar, il quale l’ha correttamente messo in relazione con la *Preghiera* e gli altri testi del ciclo di R. Šim‘on b. Yoḥa’i¹⁵⁰⁷.

¹⁵⁰⁶ Vd. https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?docId=PNX_MANUSCRIPTS990024968950205171&vid=MANUSCRIPTS (consultato il 19/01/2023). Il frammento è stato digitalizzato ed è consultabile a questo link.

¹⁵⁰⁷ Shachar (2021:141-142). Lo studioso sembra tuttavia aver invertito l’ordine di lettura delle facce del foglio (prima il verso e poi il recto), dato che afferma che a seguito della battaglia nella piana di Acri l’acqua dell’Eufrate si muterà in

La trascrizione che segue è opera della dottoressa Friederike Schmidt (Università di Monaco di Baviera), con la collaborazione della dottoressa Nadia Vidro (Università di Cambridge), alle quali va il mio ringraziamento. La mia traduzione in italiano si basa su quella inglese approntata dalla dottoressa Schmidt. Si tratta, ad ogni modo, di una trascrizione e di una traduzione provvisorie, data la difficoltà di lettura e interpretazione del manoscritto. Rimando a futuri lavori per una edizione più accurata del testo.

Trascrizione

recto

- 1 אלבלאד ואלדין.....
- 2 איאם אל.....
- 3 (מס?) יח ב.... ל(?)..... ייקנה
- 4 ובעד דלך (י\ת) סיר כל עס(כר?).....ה(?)..... עלי טו(?)
- 5 ג..... סלך עלי אן יקצדון אלפראת
- 6 פי(?).....(ו?)ן עלי אלבלאד גריבה לם ת(?)סלך ותסמע
- 7 מלוד אלשרק בהם פיכרגון עליהם (?) ח(?)מייה\סמייה (?)
- 8 ותקע בינהם וקעה לם ירי מתלהא ולא
- 9 יס(?)מע בהא אל(?)י) אן ינקלב מא אלפראת דמא
- 10 מן כתרֶה אל קתלאהם ומן תלך אלאואן
- 11 תצַעף אלממלכתין גמיעא אלמשרקיון ואל
- 12 מגרביין ותגד דלך מביין פי תרי עשר
- 13 למן יפהמה פי נבווה זכריה עֶאלֶס
- 14 ובעד הדה אלאמור ואלעלאמת יטהר מלך
- 15 מן אלתרך ויקים ג אשהר ופי אול מא ימלך
- 16 יאכד (יאכד) גמיע אלמואסיר יצאדרהום ויאכד
- 17 אמואלהם ויקתלהם בעד דלך ופי הדא אל

verso

- 1 זמאן לא (?) ינש(?).....
- 2 פי אלעאלם לא (?).....

sangue. Da un confronto con gli altri testi del “ciclo di R. Šim‘on b. Yoḥa‘i”, tuttavia, è chiaro che quest’ultimo evento precede la battaglia di Acri.

- 3 וי(?).....גמיע אל (?)
- 4 עאלם וכל מא הב ו(דב?)..... חמה ויכון שר...ממלכה(אל?)
- 5 היובא (?) לה גיוש האילה ועסאכר עט[ימ?]ה
- 6 תם אן הדא אלמלך ימד ידה [אל?]י קום.....
- 7 ויקתל מנהם כלקא עטימא אלי אן יכרגון
- 8 ען מדאהבהם ויבטל מנ(?)הום ג אשיא אל
- 9 סבת ואלכתאנה ואלצלאה וינדפעון מן
- 10 בין ידיה אלי אמאכן מח(?)גובא ויכונון פי שדה
- 11 עטימה ופי הדא אלזמאן ליס ראחה לאחד
- 12 פי אלעאלם ולא כאץ ולא עאם ולא מתוסט
- 13 ותנקטע ארזאק אלכלק ויחל פי אלעאלם
- 14 [ד?] אשיא וגוע וובא וסייף וסבי
- 15 ובעד הדא אל אמור אל ג שהור יתיר (?) אללה
- 16 אלערב ויצעדון אלרום ואלאפרנג אגמעין
- 17 בעסאכר האילה אלי בלאד אלשאם ויגתמעון
- 18 ממלכה [אל]ערב פי אמם לא תחצא ותקע
- 19 בינהם וקעה (?) פי מרג עכא אלי אן יכונן? ¹⁵⁰⁸

Traduzione

recto

- 1 (?)
- 2 [...] giorni del
- 3 Messia b[en Yosef?] (?)..... (?)
- 4 Dopo di ciò, ogni (esercito?) andrà [...]
- 5 fino a che arriveranno (?) all'Eufrate,
- 6 fino (?) [...] alle terre straniere; i re dell'est non vi avranno mai
- 7 viaggiato, ma sentiranno parlare di loro, e così li attaccheranno.
- 8 Vi sarà una battaglia tale che non se ne è mai vista o udita una di simile,
- 9 tanto che l'acqua dell'Eufrate si muterà in sangue
- 10 a causa del gran numero di caduti. Da quel momento in avanti,

¹⁵⁰⁸ Le dott.sse Friederike Schmidt e Nadia Vidro (comunicazione personale) segnalano qui una correzione del copista di non facile interpretazione. Egli forse scrisse per errore יכון, per poi correggere in יכונן. Tuttavia, la lettura non sarebbe stata chiara, quindi avrebbe scritto nuovamente יכון. L'altra ipotesi è che egli scrisse per errore יכונן, per poi correggere in יכון.

11 i due regni insieme – gli orientali e gli occidentali¹⁵⁰⁹ – si indeboliranno (?) [...].
12 Questo è evidente a chi ve lo legge
13 in Zaccaria – pace su di lui –, nei dodici profeti minori¹⁵¹⁰.
14 Dopo questi eventi e segni, un re
15 dei turchi¹⁵¹¹ apparirà e regnerà per tre mesi. All’inizio del suo regno
16 prenderà tutte le persone ricche, le schiaccerà,
17 prenderà il loro denaro e, dopo di ciò, le ucciderà. A quel

verso

1 tempo ... (?) [...]
2 nel mondo [...]
3 e [...] (?)
4 il mondo intero e tutto ciò che (?) [...] e [...] (?) e (del?) regno [...]
5 (?) rispettivamente a lui grandi eserciti e grandi truppe.
6 Allora questo re stenderà la sua mano verso un popolo [...] (?)
7 e ucciderà un gran numero di essi, fino a che essi abbandoneranno
8 le loro pratiche religiose, e invaliderà tre di esse,
9 ossia il sabato, la circoncisione e la preghiera. Essi saranno sospinti
10 da lui (lett. “dalle sue mani”) verso luoghi nascosti, e saranno in grande
11 angoscia. A quel tempo non vi sarà pace per nessuno
12 nel mondo, né per l’élite, né per la gente comune, né per i benestanti,
13 e i mezzi di sostentamento per gli uomini verranno a mancare. Nel mondo
14 avverranno quattro cose: fame, pestilenza, violenza (lett. “spada”) e prigionia.
15 Per tre mesi Dio incalzerà
16 gli arabi. I bizantini, assieme ai franchi, saliranno
17 verso il Levante con grandi eserciti.
18 Il regno degli arabi si unirà a innumerevoli nazioni
19 e vi sarà una battaglia nella piana di Acri, fino a che [...] (?)

¹⁵⁰⁹ Nella *Preghiera* e nell’*Ordine dei segni*, invece, è solo il regno degli orientali a cadere.

¹⁵¹⁰ Shachar (2021:142) legge qui un riferimento a Zc 9. Non vi sono, tuttavia, corrispondenze esatte tra i due testi. Questo è l’unico testo del “ciclo” a fare un esplicito rimando a *Zaccaria* in questa sezione.

¹⁵¹¹ Negli altri testi del “ciclo”, è il “re sfrontato” (מֶלֶךְ עוֹ פְּנִים) ad agire in questo modo. Siamo qui evidentemente di fronte all’identificazione del “re sfrontato” (per il quale vd. sopra, nota 1047), personaggio ricorrente nella letteratura escatologica ebraica medievale, con un re specifico, probabilmente un mamelucco. Cfr. Shachar (2021:142).

Il *Sefer Zerubbavel* e il Ms. Parigi Hebr. 326

Assieme agli *'Otot ha-Mašiaḥ*, il *Sefer Zerubbavel* è il testo più diffuso e influente nell'ambito della produzione escatologica ebraica medievale. Si tratta di una vera e propria apocalisse, dato che consiste in una rivelazione ricevuta da Zorobabele, sovrano postesilico di discendenza davidica¹⁵¹². Il *Sefer Zerubbavel* fu presumibilmente composto, almeno nel suo nucleo originario, nel periodo delle lotte tra bizantini e persiani per il controllo di Gerusalemme (prima metà del VII secolo). Questa datazione, accettata dalla maggior parte degli studiosi, fu proposta per la prima volta da Israel Lévi¹⁵¹³, il quale pubblicò e tradusse il testo in questione basandosi sul *Sefer ha-Zikhronot*, noto anche come *Cronache di Yeraḥme'el*. Lévi tenne comunque conto anche di altri testimoni¹⁵¹⁴, tra cui il manoscritto di Parigi, Bibliothèque Nationale de France, Hebr. 326¹⁵¹⁵. Si tratta, come detto, di una raccolta di testi assemblata probabilmente da Ya'aqov ben Avraham tra il 1160 e il 1180 in area renana¹⁵¹⁶. Il testo escatologico contenuto ai ff. 70r [109a] – 70v [109b]¹⁵¹⁷ di questa raccolta ha molti tratti in comune con il *Sefer Zerubbavel*, ma segue comunque lo schema narrativo della maggior parte dei prodotti letterari del genere apocalittico-escatologico. Nelle pagine che seguono presento il testo ebraico ricavato dal manoscritto¹⁵¹⁸ e una mia traduzione dall'ebraico.

Una trattazione approfondita e una traduzione del *Sefer Zerubbavel* vanno invece oltre i limiti di questo lavoro. Per la traduzione inglese rimando a Reeves¹⁵¹⁹, a Mitchell¹⁵²⁰ e a Himmelfarb¹⁵²¹. Il testo è stato anche studiato e tradotto in italiano da Yorick Morselli¹⁵²².

¹⁵¹² Sulla funzione messianica di questa figura, vd. Reeves (2006:41-47).

¹⁵¹³ Lévi, Israel, "L'apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroés", in *REJ* 68 (1914), pp. 129-160. Per un elenco di studiosi che hanno seguito la datazione di Lévi, vd. Reeves (2006:47, n. 48). Vd. anche Himmelfarb (2017:28 e segg.).

¹⁵¹⁴ In particolare, Oxford, Bodleian Library 2642 (f. 9a): si tratta di un frammento della stessa recensione del *Sefer ha-Zikhronot*, pubblicato anche da Wertheimer (1968 [1894]:29) col titolo *Aggadat Yamot ha-Mašiaḥ*, da lui inventato, in quanto non lo riconobbe come una versione del *Sefer Zerubbavel*. Per gli altri manoscritti e opere a stampa che conservano il *Sefer Zerubbavel* in varie versioni, vd. Himmelfarb (2017:14-17).

¹⁵¹⁵ Catalogato in Munk (1866:44).

¹⁵¹⁶ Vd. Neubauer, Adolf, "Collectaneen", in *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 36.11 (1887), pp. 498-509, sopratt. pp. 502 e segg. Neubauer deduce il nome di Ya'aqov ben Avraham da un acrostico al f. 161. Vd. anche Marx (1910:76-78). Tuttavia, Marx (p. 76, n. 54) riportò anche l'opinione di Daniel Chwolson (*Qovez 'al Yad VII*, 1896-1897, pp. 3-4 [non vidi]), secondo il quale il compilatore sarebbe da identificare in Ya'aqov ben Ašer ha-Levi, che avrebbe composto la raccolta verso il 1220. Ad ogni modo, il luogo di provenienza del codice è il medesimo. Himmelfarb (2017:123) accoglie comunque la datazione tra il 1160 e il 1180.

¹⁵¹⁷ Nel ms. compare sia una numerazione in cifre ebraiche (צק = 109) che in cifre arabe (70). Marx fa riferimento alla numerazione ebraica.

¹⁵¹⁸ Ho comunque fatto riferimento anche al testo riportato da Marx (1910:77). Il ms. è stato digitalizzato ed è consultabile a questo link:

https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990000661280205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=paris%20326 (consultato il 23/01/2023).

¹⁵¹⁹ Reeves (2006:40-66).

¹⁵²⁰ Mitchell (2016:180-184).

¹⁵²¹ Himmelfarb (2017:147-157).

¹⁵²² Morselli, Yorick, *Il Sefer Zerubbavel: Introduzione, traduzione, commento*, tesi di laurea, Università Ca' Foscari di Venezia, a.a. 2005-2006.

Trascrizione

f. 70r/109a

לקץ הימים תבא חפצי בה עם מנחם בן עמיאל אשת נתן הנביא. ותביא עמו נפשות רבות מישר' והוא עושה מלחמה עם נוף מלך תימן ואסרט מלך אנטוכיא וניצחתן. ואחר כך יבא נחמיה בן חושיאל הוא משיח בן אפרים. ומלכי האומות מתאספין ונלחמו עמם וניצחתן אותו ונהרג הוא ונפשות רבות מישר'. והנשארים בורחים להם ועומדים בצרה גדולה מהן בורחין בין האומות ומהן בורחין¹⁵²³ דרך המדבר¹⁵²⁴ העמים שבאו דרך שם מתחילה והם אוכלים שרשים מלוחים מ"ה ימים. ויתר הפליטה הנשארת לישר' מתוך צרה גדולה שהם עומדים בה הם עושים תשוב' שלימה לפני הקב"ה ממדת נפשם וחמת רוחם ומגלה להם את משיח בן דוד. עד יעיר הקב"ה ברוחו את מנחם בן עמיאל הוא משיח בן דוד ומחיים להם מתים והם חוזרים להם לישר'. וגוג שומע שחזרו ישר' למקומם ועולה עליהם. והקב"ה יורד על הר הזתים ונלחם בהם ומקנא בצרתן של ישר'. ועל ידי תפילתו של משיח ונלחם עם ארמילוס ומת בידו. והוא שנ' ברוח שפתיו ימית רשע הוא גוג והמון כל הגוים הצובאים על ירושלים. וארמילוס זה שאמרנו בנו של שטן הוא שיש אבן בנינוה דמות אשה יפה שאין כתארה בעולם. היא נינווה היא רומי הגדולה ובא עליה השטן וילד ממנו

f. 70v/109b

ארמילוס. ואותה מלחמה לקץ מ"ה שנה לביאתה¹⁵²⁵ של חפצי בה שבאתה לקץ אלף מאתים וע'. על אותה שעה הוא או' אשרי המחכה לימים אלף. מעשה האומות שיהיו באחרית הימים והמלחמו' של ארמילוס וחיל גוג ומלכי האומות שאין להם מספר עמהם והן באין ועושין מלחמה עם ישר' ומכין בהם מכה גדולה הכל מפורשים לסירוגין.

Traduzione

f. 70r /109a

Alla fine dei giorni giungerà Ḥepzibah¹⁵²⁶ con Menaḥem ben 'Ami'el¹⁵²⁷. Lei è la moglie del profeta Natan¹⁵²⁸, e farà giungere assieme a lui (Menaḥem ben 'Ami'el) molte persone da Israele. Egli

¹⁵²³ Il ms. ha ברוח', probabile errore per בורחין, come riportato da Marx (1910:77).

¹⁵²⁴ Sic nel ms. Marx (*ibidem*) corregge l'errore mettendo l'articolo tra parentesi.

¹⁵²⁵ Sic nel ms. Marx (*ibidem*) riporta לבריאתה.

¹⁵²⁶ Vd. sopra, nota 491.

¹⁵²⁷ È il Messia ben David.

¹⁵²⁸ Commentando il *Sefer Zerubbavel*, Reeves (2006:58, n. 130) afferma che qui Natan non può essere né il profeta di Davide né il figlio del re, e che forse siamo di fronte a un'interpolazione tardiva che si riferisce a Natan di Gaza, principale sostenitore di Šabbetai Ševi (XVII secolo). Ciò è evidentemente impossibile nel nostro caso, dato che il ms. è databile al XII secolo, o al massimo al XIII, e la menzione di Ḥepzibah non è il frutto di un'interpolazione. Per Himmelfarb (2017:50-51), qui si farebbe riferimento a un'antica tradizione su Natan, profeta e figlio di Davide. Vd. anche *Zohar* III. 178B, in cui si parla di Ḥepzibah e la si presenta come moglie di Natan, figlio di Davide, e madre del

muoverà guerra contro Nof (נוף), re dello Yemen, e Asrat (אסרט), re di Antiochia, e li sconfiggerà¹⁵²⁹. Dopo di ciò giungerà Neḥemyah ben Ḥuši'el, che è il Messia ben Efraim. I re dei popoli si raduneranno e combatteranno contro di loro. Lo (Neḥemyah) sconfiggeranno e verrà ucciso lui assieme a molte persone di Israele. I sopravvissuti fuggiranno e saranno in grande angoscia. Alcuni di loro fuggiranno verso le nazioni, mentre altri fuggiranno in direzione del deserto dei popoli, nel quale erano andati all'inizio¹⁵³⁰. Mangeranno radici e piante salate per quarantacinque giorni. I pochi che saranno rimasti¹⁵³¹ tra gli israeliti nel mezzo della grande tribolazione nella quale essi si troveranno faranno una conversione (תשובה) completa davanti al Santo, benedetto Egli sia, con la sofferenza e col calore del loro spirito (רוחם), ed Egli rivelerà loro il Messia ben David: infatti il Santo, benedetto Egli sia, sveglierà con il suo spirito Menaḥem ben 'Ami'el, che è il Messia ben David. Riporterà per loro in vita i morti ed essi ritorneranno in Israele. Ma Gog verrà a sapere del ritorno degli israeliti nel loro territorio e si solleverà contro di loro. Il Santo, benedetto Egli sia, scenderà sul Monte degli Ulivi e combatterà contro di loro (Gog e il suo esercito). Si ingelosirà per le tribolazioni di Israele grazie alla preghiera del Messia e combatterà contro Armilos, che morirà per mano sua, come è detto: “Con il soffio della sua bocca ucciderà l'empio” (Is 11,4). Questo è Gog, assieme alla moltitudine di soldati *goyim* contro Gerusalemme. Armilos, del quale abbiamo detto¹⁵³², è il figlio di Satana (e di una) pietra di alabastro (che si trova) a Ninive, con le sembianze di una donna bellissima, come non se ne sono mai viste nel mondo. Ninive è la grande Roma¹⁵³³. Satana giungerà da lei e da lui nascerà

f. 70v /109b

Armilos. Quella sarà la battaglia alla fine dei quarantacinque anni dalla venuta (ביאתה) di Ḥepzibah, che era giunta¹⁵³⁴ alla fine dei milleduecentonovanta (giorni). In quell'ora si dirà: “Beato chi aspetta

Messia, Menaḥem ben 'Ami'el. Vd. Busi, Giulio (cur.); Callow, Anna L. (trad.), *Zohar: Il libro dello splendore*, Torino: Einaudi, 2016 (prima ed. 2008), p. 493.

¹⁵²⁹ Cfr. Reeves (2006:50-51); Himmelfarb (2017:150). In questa versione, è Ḥepzibah a uccidere i due re, mentre nel ms. Parigi 326 è chiaro dal pronome “לוי” (הוא) che è un uomo, presumibilmente Menaḥem ben 'Ami'el, a muovere guerra contro di loro. Nella traduzione di Reeves (*ibidem*), Asrat è reso come 'Isrinan (איסרינן).

¹⁵³⁰ Vi è forse qui un riferimento alla permanenza nel deserto durante l'esodo dall'Egitto.

¹⁵³¹ Qui riecheggia Es 10,5.

¹⁵³² Nel ms., la parte che riguarda la nascita di Armilos dall'unione fra Satana e una donna bellissima fu messa tra parentesi da una mano diversa rispetto a quella del copista. Inoltre, vennero aggiunte due annotazioni ai margini, che consistono nella ripetizione della parola תעה, la quale rimanda al concetto di errore e di distorsione delle parole. È possibile notare anche una sorta di sottolineatura sotto אשה יפה (“una bella donna”). Come fa notare Himmelfarb (2017:123), il testo in esame si discosta dal *Sefer Zerubbavel* nella versione pubblicata da Lévi nella misura in cui Armilos nasce da una statua di una donna, e non nella forma di una ragazza vergine. È quindi possibile ipotizzare che l'autore della sottolineatura conoscesse la versione più diffusa del *Sefer Zerubbavel*, o comunque la leggenda della nascita di Armilos dalla vergine, e avvertisse la necessità di far notare l'errore. È comunque difficile determinare in che epoca potrebbe essere stata apposta la sottolineatura. Va detto che né Marx né Himmelfarb segnalano questo dato.

¹⁵³³ Anche nella versione di Reeves (2006:58) Ninive rappresenta Roma.

¹⁵³⁴ Qui vi è probabilmente un errore grammaticale. Il testo ha שבאתה, verosimilmente una forma errata di באה, “lei giunse”.

mille giorni”¹⁵³⁵.

(Questi sono) i fatti e i segni che avverranno alla fine dei giorni: le guerre di Armilos, dell'esercito di Gog e dei re delle nazioni, senza che sia possibile enumerare (tutti) coloro che saranno con loro. Tutti loro verranno e muoveranno guerra contro Israele e lo colpiranno duramente. Tutte queste cose vengono spiegate chiaramente (מפורשים) in (varie) sezioni (לסירוגין).

¹⁵³⁵ Cfr. Dn 12,11-12, ma la seconda cifra, che in *Daniele* è millecentotrentacinque, non corrisponde. Può essere che il resto del versetto sia sottinteso, e che quindi sia stato riportato solo il numero “mille” e il resto (trecentotrentacinque) non sia stato scritto perché il riferimento a quel passo di *Daniele* era comunque palese. Il piccolo segno diacritico che compare nel ms. a fianco della parola אלף potrebbe indicare il troncamento del versetto.

Gli 'Otot ha-Mašiaḥ

Gli *'Otot ha-Mašiaḥ* sono senza dubbio il testo escatologico più diffuso nel Medioevo ebraico. Si tratta di una serie di dieci segni che permetteranno di comprendere che i tempi ultimi sono vicini: eventi come persecuzioni, prodigi naturali, pestilenze e, infine, la venuta di Armilos e dei Messia di Israele caratterizzeranno il percorso verso la redenzione del popolo di Dio. Benché, quindi, la struttura del testo non sia propriamente narrativa, è possibile riconoscere un certo ordine nella sequenza di eventi, passando così dalla tribolazione alla liberazione e alla gioia finale. Non siamo qui di fronte ad un'apocalisse vera e propria. Assieme all'impianto narrativo, infatti, manca anche un qualsiasi personaggio che riceva una rivelazione mediata da un essere sovraumano, modello che invece incontriamo nel ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i. Sono quindi assenti, a differenza di altre apocalissi, anche riferimenti ad eventi storici più o meno identificabili. Nonostante sia perciò difficile comprendere se questo testo abbia visto la sua origine o sia stato riplasmato nel contesto delle crociate, i suoi continui riferimenti a situazioni di difficoltà e di persecuzione, assieme alla sua diffusione anche in manoscritti databili anche al XIII secolo, ne fanno un elemento importante per la mia discussione. Anche gli *'Otot ha-Mašiaḥ*, in altre parole, vanno intesi come uno scritto funzionale alla rilettura e all'ermeneutica della condizione degli ebrei soprattutto nei domini cristiani.

La situazione testuale degli *'Otot ha-Mašiaḥ* è piuttosto complessa. Nelle edizioni a stampa, il testo consiste unicamente nei dieci segni, spesso ben distinti anche da un punto di vista grafico per mezzo delle diciture “primo segno”, “secondo segno” ecc. In quasi tutti i testimoni manoscritti, invece, questo elenco è preceduto e seguito da altre riflessioni, di carattere midrašico, che fungono da introduzione e da ulteriore espansione dei temi escatologici precedentemente trattati. Si può quindi parlare di una cornice che racchiude l'elenco dei dieci segni, ma non si tratta in alcun modo di un contesto narrativo. Il testo così composto (introduzione – dieci segni – conclusione) viene denominato in alcuni manoscritti (come quello di Parigi, A) (*Segni delle dieci*) *Guerre del re Messia*. Infine, almeno in due casi, il testo si compone della sola cornice, mentre i dieci segni veri e propri vengono totalmente omessi.

Gli *'Otot ha-Mašiaḥ*, soprattutto nella forma conosciuta con il titolo di (*Segni delle dieci*) *Guerre del re Messia*, sono sopravvissuti in un gran numero di manoscritti. Alcuni di questi sono stati elencati da Moses Buttenwieser¹⁵³⁶, benché, tra questi, ve ne sia almeno uno che corrisponde piuttosto ai *Segni di R. Šim'on b. Yoḥa'i*¹⁵³⁷.

¹⁵³⁶ Buttenwieser (1901:37-38). Va segnalato che Buttenwieser si riferisce a questo testo come a *Le guerre del Re Messia* (מלחמות מלך המשיח).

¹⁵³⁷ Si tratta del ms. Oxford Bodl. Opp. Add. 4° 140. Vd. sotto il capitolo dedicato a questo testo.

- A) **Parigi, Bibliothèque Nationale de France, Cod. Hebr. 716**¹⁵³⁸. Codice cartaceo e pergameneo, in scrittura sefardita, datato tra XIV e XV secolo¹⁵³⁹. Il testo si trova ai ff. 276v-281r.
- B) **Lipsia, Universitätsbibliothek, Ms. B.H. fol. 10**¹⁵⁴⁰. Codice cartaceo in scrittura aškenazita e datato tra il XVI e il XVII secolo¹⁵⁴¹. Il testo si trova ai ff. 269r-270v.
- C) **Oxford, Bodleian Library, Or. 135**¹⁵⁴². Codice pergameneo in scrittura aškenazita, datato tra il 1226 e il 1275, proveniente, con tutta probabilità, dalla Francia settentrionale¹⁵⁴³. Il testo si trova ai ff. 358v-361r.
- D) **Oxford, Bodleian Library, Opp. 647**¹⁵⁴⁴. Codice pergameneo in scrittura aškenazita, datato al XIV secolo. Il testo si trova ai ff. 26v-27v. Buttenwieser afferma che il testo è mancante dell'introduzione e della conclusione, ossia della cornice¹⁵⁴⁵. Purtroppo, il manoscritto non è stato digitalizzato, e non mi è possibile al momento verificare questa affermazione¹⁵⁴⁶. Ad ogni modo, anche Neubauer rimanda agli *'Otot ha-Mašiaḥ* pubblicati nel secondo volume di Jellinek, quindi alla versione senza cornice.
- E) **Londra, British Library, Add. Ms. 27200**¹⁵⁴⁷. Si tratta di un codice del *Mahzor Vitry*, importante compendio halakico-liturgico scritto da un discepolo di Raši, Simḥah ben Šmu'el

¹⁵³⁸ Vd. Munk, Salomon, *Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque Impériale*, Paris, 1866, pp. 115-116.

¹⁵³⁹ Vd. il sito ktiv.org:

https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990000639270205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=paris%20716 (consultato il 21/01/2023).

¹⁵⁴⁰ Vd. Delitzsch, Franz, *Catalogus Librorum Manuscriptorum in Bibliotheca Senatoria Civitatis Lipsiensis Asservantur*, Grimma, 1838, p. 280.

¹⁵⁴¹ Vd. il sito ktiv.org:

https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990001821250205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=Leipzig,%20Germany%20Ms.%20B.H.%20fol.%2010 (consultato il 21/01/2023).

¹⁵⁴² Vd. il catalogo di Neubauer (1886), n. 1466.

¹⁵⁴³ Vd. Beit-Arié, Malachi, *The Only Dated Medieval Hebrew Manuscript Written in England (1189 CE) and the Problem of Pre-Expulsion: Anglo-Hebrew Manuscripts*, London: Valmadonna Trust Library, 1985, pp. 2-3 e relative note. Vd. anche il sito ktiv.org:

https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990000937880205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=oxford%20or.%20135 (consultato il 21/01/2023).

¹⁵⁴⁴ Neubauer (1886), n. 2274, n. 6.

¹⁵⁴⁵ Buttenwieser (1901:37).

¹⁵⁴⁶ Vd. comunque il sito ktiv.org:

https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990000575630205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=oxford%20opp.%20647 (consultato il 21/03/2023). Allo stesso modo, non mi è possibile verificare se il testo si trovi effettivamente ai fogli indicati dal sito ktiv.org (ff. 26v-27v), o piuttosto a quelli indicati da Neubauer (1886) (ff. 29-31).

¹⁵⁴⁷ Margoliouth, George, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, 3 vols., London, 1965 (ed. or. 1899-1915), vol. 2, pp. 273-274. Vd. anche il sito ktiv.org:

https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990001218850205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=London%20Add.%20%2027200 (consultato il 21/01/2023).

da Vitry (1070 ca.-1105), sopravvissuto in tredici manoscritti che vanno dalla metà del XII alla seconda metà del XIV secolo¹⁵⁴⁸. Questo codice specifico fu prodotto nel 1242 ca. nella Francia del nord. Il testo è disposto in due colonne e redatto in scrittura francese settentrionale¹⁵⁴⁹. È l'unico ms. del *Maḥzor Vitry* a contenere gli *'Otot ha-Mašiaḥ*, ai fogli 121r-122r. Più precisamente, il testo consta nella parte iniziale delle *Guerre del Re Messia* (la cosiddetta cornice) e in una sezione del primo segno degli *'Otot ha-Mašiaḥ*. Poi, l'elenco dei segni viene abbandonato, e si ritorna alla cornice, con la lista delle dieci redenzioni. Difficile dire se il copista avesse davanti agli occhi questa particolare forma delle *Guerre del Messia* o se trovasse semplicemente poco opportuno copiare i dieci segni, preferendo fermarsi a metà del primo e saltare alla parte finale del testo.

F) Mosca, Russian State Library, Günzburg 107. Codice in scrittura provenzale e datato al 1329¹⁵⁵⁰. Il testo si trova ai ff. 237r-238v.

G) New York, Yeshiva University Library, Ms. 1367¹⁵⁵¹. Si tratta di un codice cartaceo e pergameneo, in scrittura bizantina e databile al XV secolo¹⁵⁵². Contiene l'opera *Orḥot Hayyim* (ארחות חיים) di R. Aharon ha-Kohen di Lunel (fine XIII-prima metà XIV secolo). Il nostro testo, intitolato nel manoscritto *ספר מלחמות מלך המשיח ונקרא ספר מלחמות*, si trova ai ff. 301v-303v e presenta un'introduzione che non si riscontra in altri testimoni degli *'Otot ha-Mašiaḥ*. Precede poi con i dieci segni, senza una conclusione. Non siamo, quindi, di fronte a una versione delle *Guerre del re Messia*, provvista solitamente della "cornice".

H) Monaco, Cod. Hebr. 312. Codice databile tra il XV e il XVI secolo, in scrittura italiana¹⁵⁵³. I segni, senza alcuna cornice, si trovano ai ff. 3r-5r.

¹⁵⁴⁸ Sul *Maḥzor Vitry* si veda Isserles (2021). Ringrazio la dott.ssa Isserles per avermi inviato il suo articolo e per le importanti informazioni sulla trasmissione degli *'Otot ha-Mašiaḥ* nel *Maḥzor Vitry*.

¹⁵⁴⁹ Vd. Isserles (ibidem, pp. 2.15-17) per ulteriori informazioni circa le edizioni di questo codice.

¹⁵⁵⁰ Il sito ktiv.org non fornisce altri dettagli sul ms., né un'indicazione sul catalogo della biblioteca:

https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?docId=PNX_MANUSCRIPTS990000862600205171&vid=MANUSCRIPTS&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=moscow%20Guenzburg%20107 (consultato il 19/01/2023).

¹⁵⁵¹ Questo manoscritto si trovava precedentemente nella collezione di Shlomoh Joachim Halberstam (come segnalato da Buttenwieser [1901:37]) e poi alla Montefiore Library di Londra. Cfr. il catalogo di Halberstam, *Catalog hebräischer Handschriften* (קהלת שלמה), Wien, 1890, n. 52, e il catalogo di Hartwig Hirschfeld, *Descriptive catalogue of the Hebrew mss. of the Montefiore Library*, London, 1904, n. 131.

¹⁵⁵² Vd. il sito ktiv.org:

https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990001685700205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=yeshiva%20university%20library%201367 (consultato il 19/01/2023).

¹⁵⁵³ Vd. Steinschneider (1895:170). Vd. anche il sito ktiv.org:

https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990000597500205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=munich%20312 (consultato il 19/01/2023).

- I) Oxford, Bodleian Library, Ms. Heb. d. 11.** Contiene il *Sefer ha-Zikhronot*, noto anche come *Cronache di Yerahme'el*¹⁵⁵⁴, nel quale è inserito anche il *Sefer Zerubbavel*. Si tratta di un codice pergameneo, databile al XIV secolo, in scrittura aškenazita. Gli *'Otot ha-Mašiaḥ* si trovano ai ff. 251r-255r. e, stando a Neubauer e Cowley, furono scritti da una mano diversa e più tarda rispetto al resto del codice¹⁵⁵⁵.
- J) Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Ebr. 181**¹⁵⁵⁶: codice cartaceo composto da 22 fogli, in scrittura italiana semicorsiva, datato alla fine del XV secolo¹⁵⁵⁷. Il testo è ai fogli 20r-22r ed è preceduto dal *Responso di R. Hai Ga'on sulla redenzione*.
- K) Roma, Biblioteca Casanatense, ms. 3097**¹⁵⁵⁸. Codice cartaceo composto di 120 fogli, in scrittura rabbinica italiana fino al f. 114, poi in corsiva italiana, datato al 1427¹⁵⁵⁹. Il testo è ai ff. 119r-120r. e consiste solo nei dieci segni (senza cornice). Ai ff. 34v-36r compare anche una parte delle *Omellie del re Messia e di Gog e Magog*.
- L) Darmstadt, Universitäts- und Staatsbibliothek, ms. or. 25**¹⁵⁶⁰. Codice pergameneo composto da 122 fogli, in scrittura aškenazita, datato tra il XIII e il XIV secolo¹⁵⁶¹. Il testo consiste solo dalla metà del settimo segno al decimo e si trova ai ff. 50r-50v¹⁵⁶². Nello stesso codice compaiono anche le *Omellie del re Messia e di Gog e Magog*.

¹⁵⁵⁴ Quest'opera fu scritta da Eli'ezer ben Ašer ha-Levi, vissuto probabilmente in Renania nel XIV sec. (cfr. Himmelfarb 2017:15) e fu pubblicata da Eli Yassif, *Sefer ha-Zikhronot: The Chronicle of Yerahme'el*, Tel Aviv: Tel Aviv University, 2001 (*non vidi*).

¹⁵⁵⁵ Cfr. Neubauer, Adolf; Cowley, Arthur E., *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, vol. 2, Oxford: Clarendon Press, 1906, n. 2797, 4, pp. 208-215. Vd. anche il sito ktiv.org: https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990000574110205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=%D7%90%D7%95%D7%AA%D7%95%D7%AA%20%D7%94%D7%9E%D7%A9%D7%99%D7%97 (consultato il 19/1/2023).

¹⁵⁵⁶ Vd. Riehler (2008:126-127). Il ms. è stato digitalizzato ed è consultabile qui: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.ebr.181 (consultato il 19/01/2023).

¹⁵⁵⁷ Vd. il sito ktiv.org: https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990001946120205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=vatican%20181 (consultato il 19/01/2023).

¹⁵⁵⁸ Vd. Sacerdote, Gustavo, *Catalogo dei codici ebraici della Biblioteca Casanatense*, in *Cataloghi dei codici Orientali di alcune Biblioteche d'Italia*, Firenze, 1878, pp. 645-648, n. 216.

¹⁵⁵⁹ Vd. il sito ktiv.org: https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990000958960205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=casanatense%203097 (consultato il 19/01/2023).

¹⁵⁶⁰ Róth, Ernst; Striedl, Hans, *Hebräische Handschriften*, Vol. 6, Teil 2, Wiesbaden: F. Steiner, 1965, no. 22-36. Vd. anche il sito ktiv.org: https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990001744480205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=darmstadt%2025 (consultato il 19/01/2023).

¹⁵⁶¹ Per ulteriori dettagli sulla datazione, vd. la sezione dedicata alle *Omellie del re Messia* sotto.

¹⁵⁶² Il codice è stato digitalizzato ed è consultabile a questo link: <http://tudigit.ulb.tu-darmstadt.de/show/cod-or-25> (consultato il 19/01/2023).

Non trattandosi, il mio, di un lavoro puramente filologico, e data la grande quantità di manoscritti (non tutti digitalizzati e quindi difficilmente recuperabili), riporto in questa sezione il testo ebraico di Jellinek, opportunamente confrontato con il testimone migliore e più completo, ossia il ms. Parigi Hebr. 716 (A). La traduzione stessa è basata sul testo edito da Jellinek, ma in alcuni casi, che segnalerò di volta in volta, ho preferito la lezione del ms. A.

Jellinek, nel secondo volume del suo *Bet ha-Midrash*¹⁵⁶³, pubblicò i soli dieci segni con il titolo *'Otot ha-Mašiaḥ*, basandosi su un'opera di R. Makhir ben Yiṣḥaq del 1716¹⁵⁶⁴, ristampa di un suo testo del 1526¹⁵⁶⁵, il quale sembra essere la prima edizione a stampa in cui compaiono gli *'Otot*. Nel sesto volume della sua opera, invece, Jellinek pubblicò anche la “cornice”, intitolandola *Guerre del re Messia*, e rimandando, a metà del testo, agli *'Otot ha-Mašiaḥ*, che egli quindi evitò di riportare una seconda volta¹⁵⁶⁶. Jellinek ricavò questo testo dai manoscritti A e B.

I due testi sono stati tradotti separatamente in inglese da Reeves con i titoli *'Otot ha-Mašiaḥ*¹⁵⁶⁷ e *Ten Further Things Pertaining the Days of the Messiah*¹⁵⁶⁸. Poiché le sezioni introduttive e conclusive non aggiungono nulla di rilevante per la mia discussione, traduco solamente i dieci segni veri e propri.

I soli *'Otot ha-Mašiaḥ* sono stati tradotti in inglese anche da Buchanan¹⁵⁶⁹ e da Mitchell¹⁵⁷⁰.

Trascrizione

עתידי הקב"ה לעשות עשרה אותות קודם ביאת הגואל שימהר הקב"ה לפדות את בניו ולגאול אותם מן השעבוד בחיינו בקרוב בימיו¹⁵⁷¹ ואילו הן¹⁵⁷² האות הראשון עתיד הקב"ה להעמיד שלשה מלכים וכופרים בדעתם¹⁵⁷³ ומשקרים¹⁵⁷⁴ ומראים עצמם¹⁵⁷⁵ לבני אדם שהם עובדים להקב"ה ואינם עובדים ומתעים ומבלבלים כל הבריות וכופרים אומות העולם בדיניהם¹⁵⁷⁶ ואף פושעי ישראל המתאישים מן הגאולה כופרים בהקב"ה ועוזבים את יראתו¹⁵⁷⁷ ועל אותו הדור נאמר ותהי

¹⁵⁶³ Jellinek (1853:58-63).

¹⁵⁶⁴ R. Makhir ben Yiṣḥaq, *Sefer Abqat Rokhel* (ספר אבקת רוכל), Amsterdam, 1716, 2b-5b (ristampa 1931, pp. 3-10).

¹⁵⁶⁵ Vd. Jellinek (1853:XXII-XXIII); Reeves (2006:121, n. 60).

¹⁵⁶⁶ Jellinek (1877:117-120).

¹⁵⁶⁷ Reeves (2006:121-129).

¹⁵⁶⁸ Reeves (2006:130-132).

¹⁵⁶⁹ Buchanan (1978:486-505).

¹⁵⁷⁰ Mitchell (2016:164-170).

¹⁵⁷¹ A: הגואל שיגלה במהרה בימיו.

¹⁵⁷² A omette.

¹⁵⁷³ A: בדרכיהם

¹⁵⁷⁴ A: ומקשרים

¹⁵⁷⁵ A: את עצמם

¹⁵⁷⁶ A: בדרכיהם

¹⁵⁷⁷ A: תורתו

האמת נעדרת ומהו נעדרת שבעלי האמת נעשו¹⁵⁷⁸ עדרים ועדרים והולכים ובורחים ומתחבאים במערות ובמחילות עפר ונאספים כל גבורי הדור ובטלו אנשי אמנה¹⁵⁷⁹ ונגזין שערי חכמה¹⁵⁸⁰ והעולם עומד משונה¹⁵⁸¹ ובאותו זמן אין¹⁵⁸² מלך ולא נשיא בישראל שנאמר כי ימים רבים ישבו ישראל אין מלך ואין שר אין זבח ואין מצבה וגו'¹⁵⁸³ ולא ראשי ישיבות וגאון יעקוב לא רועים נאמנים ולא חסידים ובעלי השם וננעלים דלתי¹⁵⁸⁴ שחקים ונסגרים שערי פרנסה וכלכלה ובזמן שמשיח יתגלה¹⁵⁸⁵ בגבורתו דור הולך ונופל¹⁵⁸⁶ בחייו מפני גזרות קשות ומשונות ומבוהלות שגוזרין שלשה מלכים הללו. ועוד שגוזרים לכפור במקדש¹⁵⁸⁷ בהקב"ה ובתורה והקב"ה גזר שתמלוך מלכות¹⁵⁸⁸ הרשעה¹⁵⁸⁹ ט' חדשים מכיפה לכיפה שנאמר לכן יתנם עד עת יולדה. ואין לכן אלא שבועה שנאמר לכן נשבעתי לבית עלי וגוזרים גזרות קשות וכופלים מס על ישראל על אחד¹⁵⁹⁰ עשר מי שהיה נותן עשרה נותן¹⁵⁹¹ מאה וכל מי שהיה נותן שמונה נותן¹⁵⁹² שמונים וכל מי שאין לו חותכין ראשו¹⁵⁹³ וכל אלו תשעה חדשים¹⁵⁹⁴ מתחדשות גזרות¹⁵⁹⁵ אחד גזרות¹⁵⁹⁶ זו קשה מזה ויוצאין בני אדם מסוף העולם שהם מכוערים ביותר¹⁵⁹⁷ וכל מי שרואה¹⁵⁹⁸ אותם מת מפחדם¹⁵⁹⁹ ואינם צריכים לעשות מלחמה אלא מפחדם ממיתים הכל וכל אחד ואחד יש לו שני קדקדים ושבעה¹⁶⁰⁰ עינים והם דוקלים כאש וקלים בהליכתם כצבאים. באותה שעה צועקים ישראל ואומרים ווי ווי¹⁶⁰¹ וקטנים מישראל מתבעתים והולכים ונטמנים כל אהה¹⁶⁰² ואחד תחת¹⁶⁰³ אביו ותחת¹⁶⁰⁴ אמו ואומרים ווי ווי אבא מה נעשה ואבותיהם משיבים להם עתה אנחנו סמוכים לגאולתן של ישראל¹⁶⁰⁵.

האות השני מביא הקב"ה חום¹⁶⁰⁶ בעולם מחמתה של חמה עם שחפת וקדחת ורבים חלאים¹⁶⁰⁷ רעים¹⁶⁰⁸ ודבר ומגפה וממיתים מאומות העולם אלף אלפים בכל יום וכל רשעים שבישראל מתים¹⁶⁰⁹ עד שיבכו אומות העולם ויצעקו אוי לנו

¹⁵⁷⁸ A: נעשים

¹⁵⁷⁹ A aggiunge: ובורחין

¹⁵⁸⁰ A: כל שערי החכמה

¹⁵⁸¹ A: יושב משומם

¹⁵⁸² A: לא

¹⁵⁸³ A omette tutto il *prooftext*.

¹⁵⁸⁴ A: שערי

¹⁵⁸⁵ A: והשבוע שמשיח נגלה בו

¹⁵⁸⁶ A aggiunge: בקברו

¹⁵⁸⁷ A omette.

¹⁵⁸⁸ A: אדום

¹⁵⁸⁹ A aggiunge: על ישראל

¹⁵⁹⁰ A: אחת

¹⁵⁹¹ A: יתן

¹⁵⁹² Idem.

¹⁵⁹³ A: את ראשו

¹⁵⁹⁴ A aggiunge: גזרות

¹⁵⁹⁵ A: גזירה

¹⁵⁹⁶ Idem.

¹⁵⁹⁷ A aggiunge: בברייתם

¹⁵⁹⁸ A: שיראה

¹⁵⁹⁹ A: מיראתם

¹⁶⁰⁰ A omette.

¹⁶⁰¹ A aggiunge: והילדים

¹⁶⁰² A: אחד

¹⁶⁰³ A aggiunge: כנפי (lembi del vestito).

¹⁶⁰⁴ A omette.

¹⁶⁰⁵ A: מה נעשה סומכי גאלתן על ישראל

¹⁶⁰⁶ A aggiunge: גדול

¹⁶⁰⁷ A: חליים

¹⁶⁰⁸ A omette.

¹⁶⁰⁹ A: ואף רשעי ישראל שלא יראו את הגאולה מתים

אנה נלך ואנה נברח וחופרים כל אחד קברו בחייו ושואלים את נפשם למות ומתחבאים בצחיתין ובצרייתין וחיחין¹⁶¹⁰ כדי לצנן את עצמם ובאים במערות¹⁶¹¹ ובמחילות עפר¹⁶¹² ואם תאמר איך¹⁶¹³ ינצלו הצדיקים¹⁶¹⁴ מחום החמה הקב"ה יעשה להם רפואה באותו חום שנאמר וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה ועל אותו עדות¹⁶¹⁵ נבא בלעם הרשע¹⁶¹⁶ אוי מי יהיה משומו אל

האות השלישי הקב"ה מוריד טל של דם ויראה לאומות העולם כמו מים וישתו¹⁶¹⁷ ממנו וימותו ואף רשעי ישראל המתאישים מן הגאולה ישתו ממנו וימותו¹⁶¹⁸ וצדיקים המחזיקים באמונתו של הקב"ה אינם נזוקים כלל¹⁶¹⁹ שנאמר והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע ויהיה כל העולם דם כל אותם השלשה ימים שנאמר בהושע¹⁶²⁰ ונתתי מופתים בשמים ובארץ דם ואש ותמרות עשן.

האות הרביעי¹⁶²¹ הקב"ה מוריד טל של רפואה לרפאות הדם וישתו ממנה¹⁶²² הבינונים ויתרפאו מחילים שנאמר אהיה כטל לישראל יפרח כשושנה ויך שרשיו כלבנון

האות החמישי הקב"ה מחזיר את השמש לחשך שלשים יום שנאמר השמש יהפך לחשך והירח לדם אחר שלשים יום¹⁶²³ הקב"ה מחזירו לקדמותו שנאמר ואספו אסיפה אסיר על בור וסוגרו על מסגר ומרוב ימים יפקדו. ומתפחדים אומות העולם ומתביישים ויודעים שבשביל ישראל כל¹⁶²⁴ האותות האלו ורבים מהם מתיידיים בסתר שנאמר משמרים הבלי שוא חסדם יעזבו¹⁶²⁵

האות הששי ממליך הקב"ה אדום הרשעה על כל העולם¹⁶²⁶ כמו שאמרנו למעלה¹⁶²⁷ ויקם מלך אחר ברומי וימלוך על כל העולם תשעה חדשים ויחריב מדינות רבות¹⁶²⁸ ויחר אפו על ישראל וישליך עליהם מס גדול ויהיה ישראל באותה שעה בצרה גדולה מרוב הגזירות והמהומות שמתחדשות עליהם בכל יום וישראל מתמעטין¹⁶²⁹ וכלין באותו זמן ואין עוזר לישראל ועל אותו זמן נתנבא¹⁶³⁰ ישעיה ואמר וירא כי אין איש וישתומם וגומר¹⁶³¹ לסוף תשעה חדשים יגלה משיח בן יוסף ושמו נחמיה בן חושיאל עם שבט אפרים ומנשה ובנימין ומקצת בני גד ושומעין ישראל שבכל המדינות שבא משיח

¹⁶¹⁰ A: בחציצין ובחריצין ובחורין.

¹⁶¹¹ A aggiunge: צורים.

¹⁶¹² A omette עפר.

¹⁶¹³ A: אנה.

¹⁶¹⁴ A aggiunge: מרוב.

¹⁶¹⁵ A: העת.

¹⁶¹⁶ A omette.

¹⁶¹⁷ A: ויראה לכל אדם כמו מים ואומות העולם ישתו.

¹⁶¹⁸ A aggiunge: ובינונים ישתו ויתלו.

¹⁶¹⁹ A: כלום.

¹⁶²⁰ A omette.

¹⁶²¹ Il copista di A riportò per errore il contenuto del quinto segno nel quarto, ma si accorse della svista e trascrisse il quarto segno e l'inizio del quinto nel margine sinistro del foglio, che tuttavia risulta tagliato e quindi mancante di alcune parole.

¹⁶²² A: ממנו.

¹⁶²³ A omette.

¹⁶²⁴ A omette.

¹⁶²⁵ A omette le ultime due parole.

¹⁶²⁶ A aggiunge: תשעה חדשים.

¹⁶²⁷ A aggiunge: מן העניין.

¹⁶²⁸ A: הרנה.

¹⁶²⁹ A aggiunge: והולכים.

¹⁶³⁰ A: נבא.

¹⁶³¹ A continua la citazione del versetto: כי אין מפגיע.

ה¹⁶³² ומתקבצים אליו מעט מכל מדינה ומכל עיר שנאמר בירמיהו¹⁶³³ שובו בנים שובבים נאם ה' כי אנכי בעלתי בכם ולקחתי אתכם אחד מעיר ושנים ממשפחה והאבתי אתכם ציון ויבא משיח בן יוסף ויתגרה מלחמתו עם מלך אדום וינצח את אדום ויהרוג מהם חילי חילים¹⁶³⁴ ויהרוג את מלך אדום ויחריב מדינת¹⁶³⁵ רומי ויוציא קצת כלי בית¹⁶³⁶ המקדש שהם גנוזים בבית יוליינוס¹⁶³⁷ קיסר¹⁶³⁸ ויבא לירושלם וישמעו ישראל ויתקבצו אליו ומלך מצרים¹⁶³⁹ ישלים עמו ויהרוג כל אנשי¹⁶⁴⁰ המדינות אשר סביבות ירושלם עד¹⁶⁴¹ דמשק ואשקלון וישמעו כל אנשי העולם ויפול אימה גדולה עליהם¹⁶⁴². **האות השביעי** הקב"ה בעל נפלאות עושה מופת בעולם אמרו שיש ברומי אבן של שיש דמות נערה יפה תורא¹⁶⁴³ והיא אינה עשויה ביד אדם אלא הקב"ה בראה כן¹⁶⁴⁴ בגבורתו ובאין¹⁶⁴⁵ רשעי אומות העולם¹⁶⁴⁶ בני בליעל ומחממין¹⁶⁴⁷ אותה ושוכבים אצלה¹⁶⁴⁸ והקב"ה משמר טפתן בתוך¹⁶⁴⁹ האבן ובורא בה בריה¹⁶⁵⁰ ויוצר בה ולד והיא מתבקעת ויוצא ממנה דמות אדם ושמן¹⁶⁵¹ ארמי"ל לוס השטן זה שהאומות¹⁶⁵² קורין אותו אנטיקרי"שטו ארכו שתיים עשרה אמה ורחבו שתיים עשרה¹⁶⁵³ ובין שתי עיניו זרת והן עמוקות אדמות ושער ראשו כצבע זהב¹⁶⁵⁴ פעמי רגליו ירוקין ושתי קדקדין יש לו ויבא אצל¹⁶⁵⁵ אדום הרשעה ויאמר להם משיח אני אני אלהיכם מיד מאמינים בו וממליכים אותו עליהם ומתחברים בו¹⁶⁵⁶ כל בני עשו ובאים אצלו והולך וכובש כל המדינות ואומר לבני עשו הביאו לי תורתי שנתתי לכם ומביאים¹⁶⁵⁷ לו¹⁶⁵⁸ תפלותם ואומר להם אמת היא שנתתי לכם ואומר¹⁶⁵⁹ לאומות העולם האמינו בי כי אני משיחכם¹⁶⁶⁰ מיד מאמינים בו באותה שעה משגר לנחמיה בן חושיאל ולכל ישראל ואומר להם הביאו לי תורתכם והעידו לי¹⁶⁶¹ שאני אלוה מיד מתפחדין ויתמהו¹⁶⁶² באותה שעה יקום נחמיה בן חושיאל ושלישים אלף גבורים מגבורי בני אפרים ויקחו¹⁶⁶³ ספר תורה וקורין לפניו אנכי ה'

¹⁶³² A omette.

¹⁶³³ A omette.

¹⁶³⁴ A: וינצחהו ויהרג מאומות תלי תלים (?).

¹⁶³⁵ A: מלך.

¹⁶³⁶ A omette.

¹⁶³⁷ A: אולינוס.

¹⁶³⁸ A omette.

¹⁶³⁹ A: ירושלם.

¹⁶⁴⁰ A omette.

¹⁶⁴¹ A omette.

¹⁶⁴² A: וישמעו האומות העולם ויפול עליהם אימה גדולה.

¹⁶⁴³ A aggiunge: עד מאד.

¹⁶⁴⁴ A omette.

¹⁶⁴⁵ A: ובאו.

¹⁶⁴⁶ A omette.

¹⁶⁴⁷ A: ומחמין.

¹⁶⁴⁸ A: עמה.

¹⁶⁴⁹ A aggiunge: אותה.

¹⁶⁵⁰ A omette le ultime tre parole.

¹⁶⁵¹ A: והוא.

¹⁶⁵² A: הגוים.

¹⁶⁵³ A aggiunge: אמה.

¹⁶⁵⁴ A: כנהר צבוע.

¹⁶⁵⁵ A: אצלם.

¹⁶⁵⁶ A omette.

¹⁶⁵⁷ A: וכן כל אומות העולם יביאו.

¹⁶⁵⁸ A aggiunge: ספר.

¹⁶⁵⁹ A aggiunge: לכל.

¹⁶⁶⁰ A aggiunge: ואללויה.

¹⁶⁶¹ A: בי.

¹⁶⁶² A: ישראל תמהין ומתפחדין.

¹⁶⁶³ A: ויטילו.

אלהיך לא יהיה לך אלהים אחרים על פני¹⁶⁶⁴ ויאמר להם אין בתורתכם זו כלום אלא¹⁶⁶⁵ בואו והעידו שאני אלוה בדרך שעשו כל האומות מיד יעמוד כנגדו נחמיה ויאמר לעבדיו תפשוהו וכפתוהו מיד יקום¹⁶⁶⁶ נחמיה בן חושיאל ושלישים אלף שעמו ויעשה עמו מלחמה ויהרגו¹⁶⁶⁷ ממנו מתאים אלף מיד יחרה אפו של ארמי"ל לוס הרשעה ויקבוץ כל חילי אומות העולם לעמק החרוץ וילחם עם ישראל ויהרגו ממנו חילי חילים¹⁶⁶⁸ וינגפו מישראל מעט ויהרג משיח ה' וביאם מלאכי השרת ונטלים אותו ומטמנים אותו עם אבות העולם מיד ימס לבם של ישראל ויתש כחם וארמי"ל לוס הרשעה לא ידע שמת משיח שאם יודע לא היה מאשיר מישראל שריד ופליט. באותה שעה כל אומות העולם טורדין את ישראל ממדינותיהם¹⁶⁶⁹ ואינם מניחים אותם לדור עמהם במדינותיהם¹⁶⁷⁰ ואומרים ראיתם¹⁶⁷¹ את העם בזוי ושפל שמרדו עלינו והמליכו מלך ותהי צרה¹⁶⁷² לישראל שלא תהיה כמותה מימות העולם עד אותו זמן. ובאותה שעה יעמוד מיכאל לברר את הרשעים מישראל שנאמר ובעת ההיא יעמוד מיכאל השר הגדול העומד על בני עמך והיתה צרה אשר לא נהיתה וגומר מיד יברחו כל ישראל במדברות וכל מי שלבו מסופק בדינו חוזר על האומות העולם ואומרים זו¹⁶⁷³ הגאולה שאנו מחכים¹⁶⁷⁴ לה שהמשיח נהרג וכל מי שאינו מפצה לגאולה מתבייש ממנה וחוזר על אומות העולם¹⁶⁷⁵ באותה שעה הקב"ה בוחן את¹⁶⁷⁶ ישראל וצורפן ככסף וכזהב שנאמר בזכריה¹⁶⁷⁷ והבאתי את השלישי באש וצרפתים כצורף הכסף¹⁶⁷⁸ וכתוב ביחזקאל¹⁶⁷⁹ וברותי מכם¹⁶⁸⁰ הפושעים בי וגו' ובדניאל כתיב¹⁶⁸¹ יתבררו ויתלבנו ויצרפו רבים והרשיעו רשעים וגו' והיו כל שארית¹⁶⁸² ישראל והקדושים והטהורים במדבר יהודה חמשה וארבעים יום והיו רועים ואוכלים מלוחות ועלה שיח קוטפים¹⁶⁸³ ובהם מתקיים מה שנאמר בהושע¹⁶⁸⁴ לכן הנה אנכי מפתיה והולכתי המדברה ודברתי על לבה. ומנין שחמשה וארבעים יום הם¹⁶⁸⁵ שנאמר ומעת הוסר התמיד ולתת שקוץ משומים¹⁶⁸⁶ אלף ומאתים ותשעים וכתוב¹⁶⁸⁷ אשרי המחכה ויגיע לימים¹⁶⁸⁸ אלף שלש מאות שלשים וחמשה נמצא בין אלו לאלו חמשה וארבעים יום באותה שעה ימותו כל רשעי ישראל שאינם ראויים לראות הגאולה ויבא ארמי"ל לוס וילחם במצרים וילכדה שנאמר וארץ מצרים לא תהיה לפלטה ויחזור פניו לירושלם להחריבה¹⁶⁸⁹ פעם שניה שנאמר ויטע אהלי אפדנו בין ימים להר צבי קדש ובא עד קצו ואין עוזר לו.

¹⁶⁶⁴ A omette le ultime due parole.

¹⁶⁶⁵ A omette.

¹⁶⁶⁶ A omette l'ultima frase.

¹⁶⁶⁷ A: ויהרג.

¹⁶⁶⁸ A: תלי תלים.

¹⁶⁶⁹ A: כל אומות העולם שבמדינות מורדין את ישראל למדברות.

¹⁶⁷⁰ A: במדינות.

¹⁶⁷¹ A: הראיתם.

¹⁶⁷² A aggiunge: קרובה גדולה.

¹⁶⁷³ A: זאת.

¹⁶⁷⁴ A: שהיינו מחכים.

¹⁶⁷⁵ A omette l'ultima frase, riportando solo: הרי משיח נהרג.

¹⁶⁷⁶ A omette.

¹⁶⁷⁷ A omette.

¹⁶⁷⁸ A continua la citazione: ובחנתים כבחן את הזהב.

¹⁶⁷⁹ A omette.

¹⁶⁸⁰ A aggiunge: המורדים.

¹⁶⁸¹ A omette la menzione a Daniele.

¹⁶⁸² A omette.

¹⁶⁸³ A: מלוח רועים ועלי שיח קוטפין.

¹⁶⁸⁴ A: הפסוק.

¹⁶⁸⁵ A omette.

¹⁶⁸⁶ A: שומם.

¹⁶⁸⁷ A aggiunge: כתריה.

¹⁶⁸⁸ A omette.

¹⁶⁸⁹ A: להחריב אותה.

האות השמיני יעמוד מיכאל ויתקע בשופר שלשה פעמים שנאמר והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו¹⁶⁹⁰ האובדים וגו'¹⁶⁹¹ וכתוב וה' אלוהים בשופר יתקע והלך במערות תימן¹⁶⁹². תקיע ראשונה יגלה משיח בן דוד ואלהיו הנביא לאותן הצדיקים הברורים מישראל שנסו למדבר יהודה לסוף מ"ה ימים ישיבו את לבם ויחזיקו את ידיה¹⁶⁹³ הרפות וברכיה' הכושלות יאמצו וישמעו כל ישראל הנשאר' בכל העולם את קול השופר וידעו כי פקד ה' אותם וכי באה הגאולה השלמה ויתקבצו ויבאו שנאמר ובאו האובדים בארץ אשור וגו'¹⁶⁹⁴ ומאותו קול יפול פחד ורתת על אומות העולם ויפלו עליהם הלא' רעים¹⁶⁹⁵ וישראל מתאזרים¹⁶⁹⁶ לצאת ויבא משיח בן דוד ואלהיו הנביא¹⁶⁹⁷ עם¹⁶⁹⁸ הצדיקים ששבו ממדבר¹⁶⁹⁹ יהודה ועם כל ישראל הנקבצים ויבא לירושלם ויעלה במעלות בית הנשואים וישב שם. וישמע ארמי"ל לוס שעמד מלך¹⁷⁰⁰ לישראל ויאמר עד אנה האומה הבזויה והשפלה הזאת עושין כן מיד יקבוץ כל חיילי אומות העולם¹⁷⁰¹ ויבא¹⁷⁰² להלחם עם משיח ה'¹⁷⁰³ ואז הקב"ה אינו מצריכו למלחמה¹⁷⁰⁴ אלא אומר לו שב לימיני¹⁷⁰⁵ והוא אומר לישראל התיצבו וראו את ישועת ה' אשר יעשה לכם היום מיד הקב"ה נלחם בהם שנאמר ויצא ה' ונלהם בגוים ההם ביום הלחמו ביום קרב והקב"ה מוריד אש וגפרית מן השמים שנאמר ונשפטתי אתו בדבר וברד¹⁷⁰⁶ וגשם¹⁷⁰⁷ שוטף ואבני אלגביש וגו' מיד ארמי"ל לוס הרשע ימות הוא וכל חילו¹⁷⁰⁸ ואדום הרשעה שהחריבו בית אלהינו והגלונו¹⁷⁰⁹ מארצנו ובאותה שעה יעשו¹⁷¹⁰ בה' ישראל נקמות גדולות שנאמר והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש וגו'.

האות התשיעי יתקע¹⁷¹¹ מיכאל תקיעה¹⁷¹² גדולה ויבקעו מחילות המתים בירושלם ויחיה אותם הקב"ה וילך משיח בן דוד ואלהיו הנביא ויחיו משיח בן יוסף הנאסף בשערי ירושלם וישלחו את¹⁷¹³ משיח בן דוד בשביל שארית ישראל הפזורים בכל הארצות מיד כל מלכי אומות העולם נושאים אותם על כתפותיהם ומביאים אותם לה' וגו'¹⁷¹⁴

¹⁶⁹⁰ A omette – probabilmente per omoteleuto con בשופר גדול ובאו – e ha: יעמוד מיכאל ויתקע בשופר גדול ובאו.

¹⁶⁹¹ A, in accordo col *proofext* (che però non segnala come tale), aggiunge: בארץ אשור והנדהים בארץ מצרים.

¹⁶⁹² A omette il *proofext*.

¹⁶⁹³ A: את ידם ויאמרו להם חזקו ואמצו ידם.

¹⁶⁹⁴ A, sulla base del TM, aggiunge: והנדהים בארץ מצרים.

¹⁶⁹⁵ A: ויפלו עליהם חליים באומות העולם.

¹⁶⁹⁶ A: מתפזרים.

¹⁶⁹⁷ A omette.

¹⁶⁹⁸ A aggiunge: אותן.

¹⁶⁹⁹ A: למדבר.

¹⁷⁰⁰ A omette.

¹⁷⁰¹ A: כל חיילות מאומות העולם.

¹⁷⁰² A: ויבאו.

¹⁷⁰³ A aggiunge: ועם בחורי ישראל ויתגרה במ מלחמה.

¹⁷⁰⁴ A: ואין הקב"ה מצריכים מלחמה.

¹⁷⁰⁵ A aggiunge: עד אשית אויביך הדום לרגליך.

¹⁷⁰⁶ Sic in Jellinek. A, come il TM, ha בדם

¹⁷⁰⁷ A: ובגשם.

¹⁷⁰⁸ A: ימות וכל חיילותיו.

¹⁷⁰⁹ A: שהחריבו את בתנו וקבלנו.

¹⁷¹⁰ A: יעשה.

¹⁷¹¹ A: יריע.

¹⁷¹² A: תרועה.

¹⁷¹³ A: וישלחהו.

¹⁷¹⁴ A: ויביאו אותם מנחה למשיח בן דוד שנאמ' והביאו את כל אחיכם מנחה ה'.

האות העשירי תוקע מיכאל תקיעה גדולה ויוציא הקב"ה מנהר גוזן ומחלה וחבור ומערי מדי¹⁷¹⁵ כל השבטים ויבאו עם בני משה¹⁷¹⁶ באין מספר ובאין¹⁷¹⁷ שיעור בגן עדן הארץ לפניהם¹⁷¹⁸ ואחריהם תלהט¹⁷¹⁹ להבה ולא ישאירו מחיה לאומות העולם ובשעה שיצאו השבטים ענני כבוד יקיפו אותם והקב"ה הולך לפניהם שנאמר ועלה הפורץ לפניהם¹⁷²⁰ והקב"ה יפתח להם מעינות של עץ¹⁷²¹ חיים וישקה אותם בדרך שנאמר בישעיה¹⁷²² אפתח על שפיים נהרות ובתוך בקעות מעינות אשים מדבר לאגם מים¹⁷²³ וציה למוצאי מים וכתוב לא ירעבו ולא יצמאו ולא יכם שרב ושמש וגו' הקב"ה יזכנו לראות את הגאולה מהרה ויזכנו לראות¹⁷²⁴ בית הבחירה ויקיים בנו מקרא שכתוב הנני שב את שבות אהלי יעקב ומשכנותיו ארחם ונבנתה עיר על תלה וארמון על משפטו ישב¹⁷²⁵ ויקיים עלינו כל נחמותיו וכל הבטחותיו שנאמר¹⁷²⁶ על ידי נביאיו¹⁷²⁷ וכתוב בעת ההיא איבה אתכם ובעת קבצי ארכם כי אתן אתכם לשם ולתהל.

Traduzione

In futuro il Santo, benedetto Egli sia, farà dieci segni prima dell'avvento del redentore. Possa il Santo, benedetto Egli sia, affrettarsi a liberare i suoi figli e a redimerli dall'oppressione. Possa (questo avvenire) nel (corso della) nostra vita, presto, nei nostri giorni. Questi sono (i segni):

Il primo segno. In futuro il Santo, benedetto Egli sia, farà sorgere tre re, rinnegatori della loro religione e ingannatori: faranno apparire sé stessi alle genti come servitori del Santo, benedetto Egli sia, ma (in realtà) essi non (lo) serviranno, (ma piuttosto) travieranno e confonderanno tutte le creature. Le nazioni del mondo faranno apostasia a causa delle loro leggi. Anche (alcuni) apostati di Israele che non hanno più speranza nella redenzione rinnegheranno il Santo, benedetto Egli sia, e abbandoneranno il suo culto¹⁷²⁸. A proposito di questa generazione fu detto: “La verità sarà abbandonata”¹⁷²⁹ (Is 59,15). E cosa significa “abbandonata”? [Significa] che i possessori della verità saranno resi greggi su greggi, e se ne andranno, fuggiranno e si nasconderanno in caverne e in antri

¹⁷¹⁵ A: ומחלה וחבור ועדימר. Una mano differente ha poi cancellato queste tre parole e le ha sostituite nel margine destro con ומחלה וחבור עדי מדי.

¹⁷¹⁶ A: יביאו בני משה.

¹⁷¹⁷ A: ובלא.

¹⁷¹⁸ A inverte gli ultimi due termini.

¹⁷¹⁹ A aggiunge: הרים.

¹⁷²⁰ A omette l'ultima frase, probabilmente per omotelo con והקב"ה.

¹⁷²¹ A: מים.

¹⁷²² A omette.

¹⁷²³ A, in accordo col TM, aggiunge: וארץ.

¹⁷²⁴ A aggiunge: בבנין.

¹⁷²⁵ A omette tutta l'ultima frase, probabilmente per omoteleuto con ויקיים.

¹⁷²⁶ A: שנאמרו.

¹⁷²⁷ A: על ידי עבדיו הנביאים.

¹⁷²⁸ A: la sua Torah.

¹⁷²⁹ A differenza della versione CEI 2008, che ha “la verità è abbandonata”, traduco qui il verbo essere al futuro, in conformità con una prospettiva futura e escatologica.

sotterranei¹⁷³⁰. Tutti gli uomini forti di [quella] generazione saranno portati via, e tutti gli uomini di fede cesseranno di esistere, le porte della sapienza saranno nascoste, e tutto il mondo sarà in rovina¹⁷³¹. In quel tempo non vi saranno né re né principi in Israele, come è detto: “Poiché per molti giorni staranno i figli d'Israele senza re e senza capo, senza sacrificio e senza stele ecc.” (Os 3,4). Non ci saranno più capi delle *yešivot*, [né] il gaonato palestinese¹⁷³², né pastori degni di fiducia, né uomini pii, né operatori di prodigi (בעלי השם). Le porte dei cieli saranno chiuse, saranno serrati i cancelli di sostegno e di supporto. [Nella] settimana in cui il Messia sarà rivelato nella sua potenza¹⁷³³, una generazione verrà e cadrà ancora viva nella sua tomba a causa dei decreti duri, mutevoli e terrificanti che avevano emanato quei tre re. E mentre essi emanavano decreti per l'apostasia verso il Signore e la Torah¹⁷³⁴, il Santo, benedetto Egli sia, decretò che il regno malvagio¹⁷³⁵ sarebbe durato per nove mesi, da una volta all'altra (del cielo) (מכיפה לכיפה), come è detto: “Perciò [Dio] li metterà [in potere altrui] fino a quando partorirà colei che deve partorire” (Mi 5,2). E [questo] “perciò” non è altro che un giuramento, come è detto: “Perciò io giuro contro la casa di Eli” (1Sam 3,14)¹⁷³⁶. Emaneranno decreti severi e alzeranno le tasse su Israele fino a dieci volte: chi dava dieci darà cento, e chiunque dava otto darà ottanta, e a chi non ha nulla gli taglieranno la testa. [In] questi nove mesi rinnoveranno decreti su decreti, uno più severo dell'altro. Verranno genti dai confini del mondo, ed esse sono oltremodo orripilanti, e chiunque li vedrà morirà alla loro vista¹⁷³⁷. Non dovranno (nemmeno) ingaggiare una guerra, dato che uccideranno tutti col loro terrore (che provocano). Ognuno di essi avrà due crani e sette occhi¹⁷³⁸. Essi bruceranno come fuoco e saranno leggeri nella loro avanzata come gazzelle.

In quell'ora Israele griderà dicendo: “Guai, guai!”. I piccoli di Israele saranno atterriti e ognuno andrà a nascondersi sotto¹⁷³⁹ suo padre e sotto sua madre, e diranno: “Guai, guai! Padre, che cosa faremo?”. E i loro padri risponderanno loro: “Ora noi ci avviciniamo alla redenzione di Israele!”

¹⁷³⁰ Cfr. Is 2,19; *Cantico Rabbah* 2.13.4.

¹⁷³¹ Accolgo qui la versione di A: משומם. Jellinek, invece, ha משונה (“diverso”). Vd. anche Reeves (2006:125, n. 66).

¹⁷³² יעקב גאון nel testo. Si tratta apparentemente di un riferimento alla *yešivah* dei ge'onim in terra di Israele. La sede di Gerusalemme si spostò prima a Tiro nel 1070, a seguito della conquista selgiuchide della Città Santa, e poi, quando anche Tiro fu conquistata, si trasferì a Damasco e a Fustat, in Egitto. Questo dato potrebbe dare alcune coordinate storiche in merito alla composizione del nostro testo, o almeno, di questa sezione. Sul ga'onato palestinese, vd. Assaf, Simha; Derovan, David, voce “Gaon”, in *Encyclopaedia Judaica* vol. 7 (FEY-GOR), pp. 380-386.

¹⁷³³ Mi discosto qui dalla versione di Jellinek, che non parla di settimana, ma di tempo (בזמן). Accolgo la lezione di A. Vd. anche Reeves (2006:122, n. 68). La settimana in cui verrà rivelato il Messia è un topos ricorrente nei testi escatologici medievali ebraici.

¹⁷³⁴ Jellinek aggiunge “verso il Tempio” (במקדש).

¹⁷³⁵ Così Jellinek. A ha invece “Edom”.

¹⁷³⁶ Traduco qui in maniera diversa rispetto alla versione CEI 2008, che ha “per questo” invece di “perciò”, in maniera da utilizzare la stessa congiunzione. Mantengo però l'accezione negativa della frase (“contro la casa di Eli”), a differenza di Reeves e Mitchell, che traducono “Therefore I swear to the house of Eli”, perché meglio si accorda col contesto in cui questo giuramento viene espresso nel libro di Samuele.

¹⁷³⁷ Accolgo qui la lezione di A, mentre Jellinek ha “a causa del loro terrore (che essi provocano)” (מפחדם).

¹⁷³⁸ La descrizione di queste genti ricorda i “figli di Canaan” che compaiono nella *Preghiera*.

¹⁷³⁹ A aggiunge: i lembi del vestito.

Il secondo segno. Il Santo, benedetto Egli sia, farà venire il caldo nel mondo dal calore del sole¹⁷⁴⁰ assieme a malattia e febbre, molte gravi difficoltà, una pestilenza e una piaga, e farà morire mille migliaia (di persone) fra le popolazioni del mondo ogni giorno, e tutti i malvagi fra gli israeliti che non avranno visto la redenzione¹⁷⁴¹ moriranno, fino a che le popolazioni del mondo non piangeranno e grideranno: “Guai a noi! Dove andremo e dove fuggeremo?” Ognuno scaverà la sua tomba finché è ancora in vita, ed essi invocheranno la morte. Si nasconderanno in fenditure, in canali e in cavità¹⁷⁴² per raffreddarsi, (come è detto): “E andranno nelle caverne delle rocce [e negli antri sotterranei]” (Is 2,19)¹⁷⁴³. Se ti chiedi come si salveranno i giusti dal calore del sole, il Santo, benedetto Egli sia, farà per loro una medicina contro quel calore, come è detto: “Per voi, che avete timore del mio nome, sorgerà con raggi benefici il sole di giustizia” (Mal 3,20). A proposito di quel tempo¹⁷⁴⁴ aveva profetizzato il malvagio Bala’am: “Ahimè! Chi vivrà, dopo che Dio avrà compiuto queste cose?” (Nm 24,23).

Il terzo segno. Il Santo, benedetto Egli sia, farà scendere una rugiada di sangue, ma ad ogni uomo sembrerà acqua. Le nazioni del mondo ne berranno e moriranno. Persino i malvagi di Israele, coloro che avevano disperato nella redenzione, ne berranno e moriranno. Buona parte di essi verrà impiccata¹⁷⁴⁵. Ma i giusti che saranno rafforzati nella fede nel Santo, benedetto Egli sia, non saranno per nulla colpiti, come è detto: “I saggi risplenderanno come lo splendore del firmamento” (Dn 12,3). E il mondo intero diverrà sangue per tre interi giorni, come è detto: “Farò prodigi nel cielo e sulla terra, sangue e fuoco e colonne di fumo” (Gl 3,3)¹⁷⁴⁶.

Il quarto segno¹⁷⁴⁷. Il Santo, benedetto Egli sia, farà scendere una rugiada medicinale per far guarire dal sangue, e la maggior parte [degli Israeliti] ne berrà, e i malati guariranno, come è detto: “Sarò come rugiada per Israele; fiorirà come un giglio e metterà radici come un albero del Libano” (Os 14,6).

¹⁷⁴⁰ Cfr. Mal 3,19.

¹⁷⁴¹ Così A. La versione di Jellinek non menziona la redenzione.

¹⁷⁴² Accolgo le lezioni di A, più chiare di quelle di Jellinek.

¹⁷⁴³ La versione di Jellinek non presenta questa frase come un *prooftext*. Traduco in maniera diversa rispetto a CEI 2008, che ha “rifugiatevi”.

¹⁷⁴⁴ Parola incerta. Jellinek ha ערות, che Reeves (2006:123, n. 71) consiglia di emendare in צרות, “tribolazioni”. Scelgo la lezione di A: העת.

¹⁷⁴⁵ Versione di A. Jellinek non ha “a ogni uomo” e non menziona l'impiccagione. Vi è forse qui un riferimento a Lv 17,14, in cui si afferma che chiunque berrà il sangue verrà eliminato. Il verbo usato, tuttavia, però non è il medesimo.

¹⁷⁴⁶ Nella versione di Jellinek, questo *prooftext* viene attribuito erroneamente a Osea (cfr. Reeves 2006:123, n. 72).

¹⁷⁴⁷ Il copista di A riportò per errore il contenuto del quinto segno nel quarto, ma si accorse della svista e trascrisse il quarto segno nel margine sinistro del foglio.

Il quinto segno. Il Santo, benedetto Egli sia, volgerà il sole in tenebra per trenta giorni, come è detto: “Il sole si cambierà in tenebre e la luna in sangue” (Gl 3,4). Dopo trenta giorni il Santo, benedetto Egli sia, lo farà tornare come prima, come è detto: “Saranno senza scampo incarcerati, come un prigioniero in una prigione sotterranea, saranno rinchiusi in un carcere e dopo lungo tempo saranno puniti” (Is 24,22). Le nazioni del mondo si spaventeranno e si vergogneranno, e riconosceranno che tutti questi segni avverranno a causa di Israele. Molti di loro si convertiranno al giudaismo in segreto, come è detto: “Quelli che servono idoli falsi abbandoneranno la loro fedeltà” (Gn 2,9)¹⁷⁴⁸.

Il sesto segno. Il Santo, benedetto Egli sia, farà regnare il malvagio Edom su tutto il mondo¹⁷⁴⁹, come abbiamo detto sopra. Sorgerà un altro re a Roma, regnerà su tutto il mondo per nove mesi e devasterà molte regioni. Egli si infurierà contro gli israeliti e imporrà loro una pesante tassa. In quell'ora, Israele sarà in grande tribolazione a causa della quantità di decreti e delle difficoltà che si ripresentavano continuamente su di loro ogni giorno. In quel tempo, gli israeliti diminuiranno e spariranno, e non ci sarà [alcun] aiuto verso Israele. A proposito di quel tempo aveva profetizzato Isaia, che aveva detto: “Egli vedrà che non ci sarà nessuno, si meraviglierà ecc. [che nessuno intercederà]” (Is 59,16)¹⁷⁵⁰. Alla fine dei nove mesi verrà rivelato il Messia ben Yosef, il cui nome è Neḥemyah ben Ḥuši'el, assieme alle tribù di Efraim, Manasse, Beniamino e ad alcuni dei discendenti di Gad. Gli israeliti udiranno che in tutte le regioni in cui si recherà il Messia¹⁷⁵¹ si raduneranno attorno a lui alcuni da ogni regione e da ogni città, come è detto in Geremia: “Ritornate, figli traviati – oracolo del Signore – perché io sono il vostro padrone. Vi prenderò uno da ogni città e due da ciascuna famiglia e vi condurrò a Sion” (Ger 3,14). Il Messia ben Yosef arriverà e provocherà una guerra contro il re di Edom, prevarrà su Edom e ne ucciderà eserciti su eserciti. Ucciderà il re di Edom e devasterà la regione di Roma. Farà portare alcuni degli oggetti del Tempio che essi (gli edomiti) avevano nascosto nel palazzo di Giuliano Cesare¹⁷⁵². [Il Messia] arriverà a Gerusalemme e gli Israeliti verranno a saperlo e si raduneranno attorno a lui. Il re d'Egitto¹⁷⁵³ farà la pace con lui. Egli [il Messia]¹⁷⁵⁴ sterminerà tutti gli abitanti delle regioni che circondano Gerusalemme, fino a Damasco e Ascalona, e tutte le persone del mondo udiranno [ciò] e cadrà su di loro un grande terrore.

¹⁷⁴⁸ Traduco qui in maniera diversa rispetto a CEI 2008, che ha “abbandonano il loro amore”. Preferisco da una parte rendere il verbo al futuro, per mantenere una prospettiva escatologica, e dall'altra tradurre חסדם con “la loro fedeltà” più che con “il loro amore”.

¹⁷⁴⁹ A aggiunge: “per nove mesi”.

¹⁷⁵⁰ Anche in questo caso, preferisco tradurre i verbi a futuro piuttosto che al passato, come fa invece la traduzione CEI 2008.

¹⁷⁵¹ La versione di Jellinek aggiunge “del Signore”.

¹⁷⁵² Così Jellinek. A ha אוליגוס. Vd. anche Reeves (2006:124, n. 76).

¹⁷⁵³ A ha “Gerusalemme”.

¹⁷⁵⁴ Il testo qui è ambiguo, il cambio di soggetto non è chiaro. Vd. il passaggio parallelo nella *Pregghiera*.

Il settimo segno. Il Santo, benedetto Egli sia, Signore dei prodigi, farà un miracolo nel mondo. Dicono che vi sia a Roma una pietra di alabastro che ha le sembianze di una ragazza bella d'aspetto. Lei non fu formata da mano umana, ma il Santo, benedetto Egli sia, la creò così nella sua potenza. Verranno genti malvagie tra le nazioni del mondo, uomini di poco valore (בני בליעל), la ecciteranno e giaceranno con lei. Il Santo, benedetto Egli sia, preserverà dentro la pietra le loro gocce (di sperma) e formerà una creatura con esse e plasmerà dentro di lei un bambino. Lei si fenderà e ne uscirà un essere simile ad un uomo, il cui nome è Armilos il Satana. Questo è colui che le nazioni (dei gentili) chiamano “Anticristo”. La sua altezza è di dodici cubiti e la sua larghezza di dodici (cubiti). I suoi due occhi sono distanti una spanna l'uno dall'altro ed essi sono di un rosso cupo. I suoi capelli sono del colore dell'oro. Le piante dei suoi piedi sono verdi, ed egli ha due crani. Egli andrà a Edom la malvagia e dirà ad essi (gli edomiti): “Io sono il Messia, io sono il vostro Dio”. Immediatamente essi crederanno in lui e lo faranno re su di loro. Si raduneranno attorno a lui tutti i figli di Esaù e verranno da lui. Egli si metterà in marcia e conquisterà tutte le regioni. Dirà ai figli di Esaù: “Portatemi la mia Torah, quella che vi avevo dato”. Essi gli porteranno la loro frivolezza¹⁷⁵⁵, ed egli dirà loro: “(Questo) è davvero ciò che vi avevo dato”. Egli dirà alle nazioni del mondo: “Credete in me, poiché io sono il vostro Messia”, e immediatamente essi crederanno in lui. In quel tempo manderà a dire a Neḥemyah ben Ḥuši’el e a tutto Israele (e dirà loro): “Portatemi la vostra Torah e testimoniati che io sono Dio”. Immediatamente essi si spaventeranno e saranno sbalorditi. In quel tempo si solleverà Neḥemyah ben Ḥuši’el e (con lui) trentamila guerrieri tra i figli di Efraim. Prenderanno un Sefer Torah e leggeranno davanti a lui (Armilos): “Io sono il Signore, tuo Dio. Non avrai altri dei di fronte a me” (Es 20,2-3). Egli (Armilos) dirà loro: “Non c'è nulla di tutto questo nella vostra Torah. Invece, venite e testimoniati che io sono Dio, così come hanno fatto tutte le nazioni”. Immediatamente si solleverà contro di lui Neḥemyah. Egli (Armilos) dirà ai suoi servi: “Catturatelo e legatelo!”. Immediatamente si solleveranno Neḥemyah ben Ḥuši’el e i trentamila che sono con lui, ed essi muoveranno guerra contro di lui (Armilos) e uccideranno centomila dei suoi. Immediatamente Armilos il malvagio si infurierà e radunerà tutti gli eserciti delle nazioni del mondo nella “valle della decisione” (Gl 4,14) e combatterà contro gli israeliti, ma essi uccideranno eserciti su eserciti [di Armilos], mentre solo pochi tra Israele verranno colpiti. Tuttavia, il Messia del Signore sarà ucciso. Verranno gli angeli del servizio (divino), lo solleveranno e lo nasconderanno con i Padri del mondo. Immediatamente il coraggio¹⁷⁵⁶ degli israeliti verrà meno e la loro forza verrà dispersa. Armilos il malvagio non saprà che il Messia è morto: se lo venisse a sapere, non lascerebbe nessun sopravvissuto e fuggitivo fra gli israeliti. In quell'ora, tutte le nazioni del mondo bandiranno gli israeliti dalle loro

¹⁷⁵⁵ Vd. il passaggio parallelo nella *Preghiera*.

¹⁷⁵⁶ Jellinek ha לב, mentre A ha לבב.

regioni¹⁷⁵⁷ e non permetteranno loro di dimorare con loro in quei territori. E diranno: “Guardate il popolo disprezzato e umiliato che si era ribellato contro di noi e avevano incoronato un re”. Ci sarà una grande¹⁷⁵⁸ tribolazione su Israele, quale non si era mai vista nei giorni del mondo fino a quel tempo.

In quell'ora sorgerà Michele per purificare Israele dai malvagi, come è detto: “Ora, in quel tempo, sorgerà Michele, il gran principe, che vigila sui figli del tuo popolo. Sarà un [tempo]¹⁷⁵⁹ di angoscia, come non c'era stata mai ecc. [dal sorgere delle nazioni fino a quel tempo]” (Dn 12,1). Immediatamente tutti gli israeliti fuggiranno nei luoghi deserti, e chiunque nutrirà dubbi sulla sua (di Israele) Legge tornerà dalle nazioni del mondo, e dirà: “Questa è la redenzione in cui noi speravamo, ed ecco¹⁷⁶⁰, il Messia è stato ucciso”. Chiunque non spererà (più) nella redenzione si vergognerà di essa e ritornerà dalle nazioni del mondo¹⁷⁶¹. In quell'ora il Santo, benedetto Egli sia, metterà alla prova gli israeliti e li purificherà come (si purifica) l'argento e l'oro, come è detto nel (libro di) Zaccaria: “Farò passare questo terzo per il fuoco e lo purificherò come si purifica l'argento” (Zc 13,9). E in Ezechiele è scritto: “Separerò da voi (i ribelli e)¹⁷⁶² quelli che si sono staccati da me” (Ez 20,38). E in Daniele è scritto: “Molti saranno purificati, resi candidi, integri, ma gli empri agiranno empriamente ecc.” (Dn 12,10). Il resto (שארית) degli israeliti, i santi e i puri¹⁷⁶³, (resteranno) nel deserto di Giuda per quarantacinque giorni, (dove) pascoleranno e mangeranno piante salate e coglieranno foglie di piante (cfr. Gb 30,4). Con loro avverrà ciò che fu detto da Osea: “Perciò, ecco, io la sedurrò, la condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore” (Os 2,16). Il numero di quarantacinque giorni deriva dal (versetto in cui) è detto: “Ora, dal tempo in cui sarà abolito il sacrificio quotidiano e sarà eretto l'abominio devastante, passeranno¹⁷⁶⁴ milleduecentonovanta (giorni)” (Dn 12,11). Ed è scritto: “Beato chi aspetterà con pazienza e giungerà a milletrecentotrentacinque giorni” (Dn 2,12). La differenza tra una cifra e l'altra dà quarantacinque giorni. In quell'ora moriranno tutti i malvagi di Israele che non avevano riconosciuto in alcun modo la redenzione. Arriverà Armilos e combatterà contro l'Egitto e lo conquisterà, come è detto: “E la terra d'Egitto non scamperà” (Dn 11,42)¹⁷⁶⁵. Egli volgerà il suo volto verso Gerusalemme per distruggerla una seconda volta, come è detto: “Pianterà le tende reali fra il mare e lo splendore della santa montagna; poi giungerà alla fine e nessuno verrà in suo aiuto” (Dn 11,45).

¹⁷⁵⁷ A aggiunge che gli israeliti verranno espulsi verso le zone desertiche, il che si ricollega all'esilio nel deserto dei popoli.

¹⁷⁵⁸ Così A. Jellinek omette.

¹⁷⁵⁹ Sia Jellinek che A omettono.

¹⁷⁶⁰ Così in A. Assente in Jellinek.

¹⁷⁶¹ A omette questa frase.

¹⁷⁶² Jellinek omette queste parole, presenti invece in A.

¹⁷⁶³ A ha: “E tutti gli israeliti saranno santi e puri”. Il concetto sottostante è verosimilmente quello del “resto santo”, che qui viene qui ripreso in chiave escatologica.

¹⁷⁶⁴ Jellinek ha משומים, mentre A ha שמש, coerentemente col TM.

¹⁷⁶⁵ Traduco in maniera leggermente diversa rispetto a CEI 2008, che ha “Neppure l'Egitto scamperà”.

L'ottavo segno. Si solleverà Michele e soffierà nello šofar per tre volte, come è detto: “Avverrà che in quel giorno suonerà il grande corno, verranno gli sperduti ecc.” (Is 27,13)¹⁷⁶⁶. È scritto (anche): “Il Signore Dio¹⁷⁶⁷ darà fiato al corno e marcerà fra i turbini che vengono dal mezzogiorno” (Zc 9,14)¹⁷⁶⁸. (Al) primo soffio (dello šofar) verranno rivelati il Messia ben David e il profeta Elia a quei giusti e puri di Israele, (quelli) che erano fuggiti nel deserto di Giuda, alla fine dei quarantacinque giorni. Ristabiliranno il loro cuore, rafforzeranno le loro mani fiaccate e consolideranno le loro ginocchia indebolite. Tutti gli israeliti rimanenti in tutto il mondo udiranno il suono dello šofar e sapranno che il Signore era intervenuto in loro favore e che è arrivata la redenzione completa. Essi si raduneranno e verranno (a Gerusalemme), come è detto: “Verranno gli sperduti nella terra d'Assiria ecc. [e i dispersi nella terra d'Egitto. Essi si prostreranno al Signore sul monte santo, a Gerusalemme] (Is 27,13). A quel suono, paura e terrore cadranno sui popoli del mondo, e cadranno su di essi malattie terribili. Gli israeliti si metteranno la cintura per partire¹⁷⁶⁹. Verranno il Messia ben David e il profeta Elia con i giusti che erano tornati dal deserto di Giuda e con tutti gli israeliti riuniti. Arriverà a Gerusalemme e salirà i gradini del Tempio, o ciò che ne rimane, e si installerà là. Armilos verrà a sapere che è sorto il re di Israele, e dirà: “Fino a quando (עַד אַנְהָ) questo popolo disprezzato e umiliato agirà in questo modo?” Immediatamente radunerà tutti gli eserciti delle nazioni del mondo e andrà a combattere contro il Messia del Signore¹⁷⁷⁰. Allora il Signore lo obbligherà a non combattere, ma invece gli dirà: “Siedi alla mia destra [finché io ponga i tuoi nemici a sgabello dei tuoi piedi]” (Sal 110,1). Ed egli dirà agli israeliti: “Siate forti e vedrete la salvezza del Signore, il quale oggi agirà per voi” (Es 14,13). Immediatamente il Santo, benedetto Egli sia, combatterà contro di essi (gli eserciti di Armilos), come è detto: “Il Signore uscirà e combatterà contro quelle nazioni, come quando combatté nel giorno dello scontro” (Zc 14,3). Il Santo, benedetto Egli sia, farà scendere fuoco e zolfo dal cielo, come è detto: “Farò giustizia di lui con la peste e con la grandine¹⁷⁷¹, [rovescerò su di lui] una pioggia torrenziale, grandine come pietre ecc., [fuoco e zolfo] (Ez 38,22). Immediatamente il malvagio Armilos morirà, lui e tutto il suo esercito, così come il malvagio Edom, che aveva distrutto il Tempio del nostro Dio e ci aveva esiliati dalla nostra terra. In quell'ora gli israeliti si vendicheranno grandemente nei loro confronti, come è detto: “La casa di Giacobbe sarà un fuoco, e la casa di Giuseppe una fiamma, la casa di Esaù sarà come paglia ecc.” (Abd 1,18).

¹⁷⁶⁶ A non riporta Is 27,13 come *prooftext*, ma ne utilizza il vocabolario senza rimandarlo direttamente al profeta.

¹⁷⁶⁷ La parola “Dio” (אֱלֹהִים) è assente nel TM.

¹⁷⁶⁸ Solo la versione di Jelinek riporta questo *prooftext*, che A ignora.

¹⁷⁶⁹ Questo passo ricorda la partenza degli ebrei dall'Egitto, ma i verbi utilizzati non sono i medesimi di Es 12.

¹⁷⁷⁰ A aggiunge: “e contro i puri di Israele”.

¹⁷⁷¹ Il TM e A hanno וּבַדָּם, “e con il sangue”.

Il nono segno. Michele soffierà forte (nello šofar)¹⁷⁷² e si fenderanno i sepolcri dei morti a Gerusalemme. Il Santo, benedetto Egli sia, li farà rivivere. Verranno il Messia ben David e il profeta Elia e resusciteranno il Messia ben Yosef, che era morto alle porte di Gerusalemme. Invieranno il Messia ben David per (recuperare) il resto di Israele, (ancora) disperso in tutte le terre. Immediatamente tutti i re dei popoli del mondo li caricheranno sulle loro spalle e li porteranno dal Santo (benedetto Egli sia) ecc.¹⁷⁷³

Il decimo segno. Michele soffierà forte (nello šofar) e il Santo, benedetto Egli sia, farà uscire tutte le tribù dal fiume Gozan, da Meḥalah, da Ḥabor e dalle città della Media, ed essi andranno con i figli di Mosè, innumerevoli e infiniti. Come il giardino di Eden è la terra davanti a loro, e dietro a loro brucerà una fiamma¹⁷⁷⁴. Nulla rimarrà in vita delle nazioni del mondo, e nell'ora in cui usciranno le tribù, le nuvole di gloria le circonderanno. Il Santo, benedetto Egli sia, marcerà davanti a loro, come è detto: “Chi ha aperto una breccia li precederà” (Mi 2,13). E il Santo, benedetto Egli sia, aprirà per loro le sorgenti delle acque¹⁷⁷⁵ della vita e darà loro da bere lungo la via, come è detto in Isaia: “Farò scaturire fiumi su brulle colline, fontane in mezzo alle valli; cambierò il deserto in un lago d'acqua, la terra¹⁷⁷⁶ arida in zona di sorgenti” (Is 41,18). Ed è scritto: “Non avranno né fame né sete, non li colpirà né l'arsura né il sole ecc. [perché colui che ha misericordia di loro li guiderà, li condurrà alle sorgenti d'acqua]” (Is 49,10).

Il Santo, benedetto Egli sia, ci purifichi per vedere presto la redenzione, e ci purifichi per vedere il Tempio (בית הבחירה). Realizzi per noi la Scrittura in cui è scritto: “Ecco, cambierò la sorte delle tende di Giacobbe e avrò compassione delle sue dimore. Sulle sue rovine sarà ricostruita la città e il palazzo sorgerà al suo giusto posto” (Ger 30,18). Realizzi su di noi tutta la sua compassione e le sue promesse come fu detto dai profeti, e fu scritto: “In quel tempo io vi guiderò, in quel tempo vi radunerò e vi darò fama e lode” (Sof 3,20).

¹⁷⁷² A parla di “clamore” o “suono del corno” (תרועה) piuttosto che di soffio (תקינה), come invece fa il testo di Jellinek.

¹⁷⁷³ Reeves (2006:128) rimanda qui a Is 49,22. A riporta una versione differente: “[I re della terra] li porteranno come offerta al Messia ben David, come è detto: 'Ricondurranno tutti i vostri fratelli come offerta al Signore’” (Is 66,20).

¹⁷⁷⁴ Cfr. Gl 2,3. Nel TM, i pronomi sono alla terza persona singolare e si riferiscono a “un popolo grande e forte” (vd. v. 2).

¹⁷⁷⁵ Accolgo la lezione di A. Jellinek, invece, ha “dell’albero”.

¹⁷⁷⁶ Così A. Jellinek omette.

I Segni di R. Šim'on b. Yoḥa'i

Come per gli *'Otot ha-Mašiah*, anche in questo caso abbiamo di fronte una lista di dieci segni che descrivono gli eventi che dovranno accadere prima dell'avvento del Messia e della redenzione di Israele. L'attribuzione a R. Šim'on b. Yoḥa'i deriva dall'edizione di Michael Higger¹⁷⁷⁷, il quale pubblicò il testo basandosi su un manoscritto in scrittura yemenita (**B**) datato al 1665, l'unico, a quanto mi risulta, a menzionare il famoso *tanna* come autore dei segni. Un altro manoscritto in scrittura yemenita, databile tra il XVIII e il XIX secolo (**D**), attribuisce la visione dei segni a un'altra eminente figura del passato: R. Yoḥanan b. Zakka'i. Gli altri testimoni presentano invece i dieci segni senza collegarli all'esperienza visionaria di alcuno, così come avviene per gli *'Otot ha-Mašiah*. Benché sia ovviamente possibile che il manoscritto pubblicato da Higger sia la copia di un testimone antico, e che quindi l'attribuzione a R. Šim'on b. Yoḥa'i sia essa stessa molto antica, ritengo più probabile che la menzione del *tanna* sia stata aggiunta in un secondo momento nella storia redazionale del testo. L'attribuzione, nel manoscritto yemenita più tardo, a Yoḥanan b. Zakka'i conferma questa ipotesi. Ad ogni modo, mantengo la denominazione di "Segni di R. Šim'on b. Yoḥa'i" per non confondere questo testo con altri scritti intitolati *Segni del Messia*, e, oltretutto, perché questo è il titolo adottato anche da Reeves nella sua traduzione inglese¹⁷⁷⁸. Non includo però questi *Segni* nel ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i poiché, nonostante (sempre secondo l'edizione di Higger) il destinatario della rivelazione sia il medesimo, vi è poca o nessuna parentela tra questo scritto e i *Segreti*, gli *Eventi Futuri*, la *Preghiera* e l'*Ordine dei segni*. In particolare, se questi altri testi possono essere definiti come narrazioni o comunque descrizioni lineari degli eventi finali, i *Segni di R. Šim'on b. Yoḥa'i* sono per l'appunto organizzati in una lista segni, dieci per la precisione, ben distinti l'uno dall'altro e non inseriti in una cornice narrativa.

Il testo, come si è detto, è stato tradotto in inglese da Reeves¹⁷⁷⁹ e da Mitchell¹⁷⁸⁰. Reeves afferma di essersi basato sull'edizione di Marmorstein¹⁷⁸¹, il quale editò e tradusse in francese i *Segni* a partire da un manoscritto della Genizah del Cairo, T-S C2.90 (**A**), conservato alla Cambridge University Library. Il testo di Higger, invece, viene presentato da Reeves come una variante¹⁷⁸². Confrontando il testo di Reeves con l'edizione di Marmorstein e con il ms. T-S C2.90, appare però evidente che la traduzione di Reeves non corrisponde alle sue fonti. Lo studioso si è quindi basato

¹⁷⁷⁷ Higger, Michael, *Halakhot va-aggadot*, New York: Jewish Theological Seminary, 1933, pp. 119-123.

¹⁷⁷⁸ Reeves (2006:111-116).

¹⁷⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁸⁰ Mitchell (2016:185-189).

¹⁷⁸¹ Marmorstein, Arthur, "Les signes du Messie", in *REJ* 52 (1906), pp. 176-186.

¹⁷⁸² Reeves (2006:111, n. 28).

piuttosto sull'edizione di Higger, e quella che lui presenta come una variante¹⁷⁸³ altro non è che il testo di Marmorstein.

Come si è visto, la datazione del testo è piuttosto dibattuta: Arthur Marmorstein indica la prima metà del VII secolo, mentre Hoyland la fine dell'XI¹⁷⁸⁴. Mitchell sostiene invece che il testo vada datato alla metà del VII secolo, tra la conquista islamica di Gerusalemme e la costruzione della Cupola della Roccia, alla quale non si fa riferimento qui¹⁷⁸⁵.

Come ho cercato di dimostrare nel capitolo dedicato ai riferimenti alle crociate nei testi escatologici ebraici, vi sono buone ragioni per ritenere che anche i *Segni di R. Šim'on b. Yoḥa'i* siano stati perlomeno rielaborati nel XII secolo. Se non è infatti possibile escludere a priori che il testo in questione sia stato prodotto in tempi più antichi, è comunque verosimile che sia stato aggiornato nel corso della sua trasmissione testuale.

I testimoni dei *Segni di R. Šim'on b. Yoḥa'i* sono i seguenti:

- A) Cambridge, CUL, T-S C2.90**, proveniente dalla Genizah del Cairo. Né il sito ktiv.org¹⁷⁸⁶ né il Friedberg Genizah Project forniscono alcuna informazione sulla datazione, sul supporto e sulla scrittura. Nemmeno Marmorstein, primo editore del testo, si sofferma sugli aspetti materiali del frammento, se non per notare che questo si compone di sei fogli e che il testo è mutilo dell'inizio e della fine¹⁷⁸⁷. Va comunque specificato che Marmorstein non fornisce la segnatura del manoscritto, che ho identificato grazie a un confronto tra il testo riportato nel suo articolo e quello del frammento stesso.
- B) New York, JTS, Ms. 7034¹⁷⁸⁸** (altre segnature: Acc. 2746; JTS, Halperin, Ms 146). Si tratta di un manoscritto in scrittura yemenita, datato al 1665¹⁷⁸⁹. I *Segni* si trovano ai ff. 41v-42v. Su questo manoscritto si basò Michael Higger per la sua edizione¹⁷⁹⁰, anche se nemmeno lui fornì la segnatura della sua fonte.

¹⁷⁸³ Reeves (*ibidem*, pp. 115-116).

¹⁷⁸⁴ Vd. sopra, p. 184.

¹⁷⁸⁵ Mitchell (2016: 185).

¹⁷⁸⁶ Vd.

https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990051151970205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=T-S%20C%202.90 (consultato il 20/01/2023).

¹⁷⁸⁷ Marmorstein (1906:176, n. 1).

¹⁷⁸⁸ Brumer, Judah, *JTS Library Catalog of Rabbinic Manuscripts*, 9 voll., New York, 1984-1986, Rab. 1276.

¹⁷⁸⁹ Il ms. è stato digitalizzato ed è consultabile sul sito ktiv.org:

https://web.nli.org.il/sites/NLIS/en/ManuScript/Pages/Item.aspx?ItemID=PNX_MANUSCRIPTS990000543940205171&SearchTxt=%D7%A9%D7%9E%D7%A2%D7%95%D7%9F%20%D7%99%D7%95%D7%97%D7%90%D7%99 (consultato il 20/01/2023)

¹⁷⁹⁰ Vd. sopra, nota 1777.

- C) Oxford, Bodleian Library, Opp. Add. 4° 140**¹⁷⁹¹. Manoscritto in scrittura sefardita, datato al XIV secolo¹⁷⁹². Il testo dei *Segni*, che si trova ai ff. 74v-76v, è più vicino al ms. B che al ms. A, pur senza indicare R. Šim'on b. Yoḥa'i come destinatario della rivelazione. Buttenwieser lo presenta come un testimone degli *'Otot ha-Mašiaḥ*¹⁷⁹³, ma un'analisi più accurata del manoscritto lo attribuisce appunto piuttosto alla tradizione dei *Segni di R. Šim'on b. Yoḥa'i*. Una differenza sostanziale tra questo e gli altri testimoni dei *Segni* sta nel fatto che i segni sono nove, e non dieci.
- D) New York, JTS, 4934a**. Manoscritto in scrittura yemenita datato tra il XVIII e il XIX secolo. Il testo dei *Segni* si trova ai ff. 94v-95v¹⁷⁹⁴. Come accennato sopra, qui la visione dei segni viene attribuita a R. Yoḥanan b. Zakka'i.
- E) Londra, The British Library, Or. 10578B, f. 40** (altra segnatura: GASTER 1343.40)¹⁷⁹⁵. Manoscritto proveniente dalla Genizah del Cairo e consistente in un unico foglio recto-verso, molto frammentario, strappato nel margine inferiore. La scrittura è di tipo orientale. Né il sito ktiv.org¹⁷⁹⁶ né il Friedberg Genizah Project forniscono una datazione. Il testo che il frammento trasmette corrisponde a buona parte del nono e del decimo segno del ms. T-S C2.90 pubblicato da Marmorstein, ma ciò consente di aggiungere solo qualche versetto poco significativo al finale di quest'ultimo. Il finale del frammento è in giudeo-arabo¹⁷⁹⁷.

Di seguito riporto la trascrizione e la traduzione del manoscritto di Cambridge T-S C2.90, già edito da Marmorstein, e del manoscritto Oxford, Bodleian Library, Opp. Add. 4° 140, molto vicino a quello edito da Higger. La decisione di basarmi su questi due testimoni è stata dettata, da un lato, dalla necessità di riproporre una trascrizione e una traduzione del testo di Marmorstein, poiché, come si

¹⁷⁹¹ Neubauer (1886:823, n. 2360).

¹⁷⁹² Vd. il sito ktiv.org:

https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990000993790205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=aggiunge%20qu.%20140 (consultato il 20/01/2023).

Il ms. è stato digitalizzato ed è consultabile a questo link:

<https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/40125f50-3e28-425b-a4fa-329f6859851d/> (consultato il 20/01/2023).

¹⁷⁹³ Buttenwieser (1901:37).

¹⁷⁹⁴ Vd. il sito ktiv.org, anche per la versione digitale di questo ms.:

https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990051151970205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS&SearchTxt=T-S%20C%202.90 (consultato il 20/01/2023).

¹⁷⁹⁵ Non mi è stato possibile risalire al catalogo in cui il ms. è stato eventualmente descritto.

¹⁷⁹⁶ Vd.

https://web.nli.org.il/sites/NLIS/en/ManuScript/Pages/Item.aspx?ItemID=PNX_MANUSCRIPTS990001999010205171&SearchTxt=%D7%90%D7%95%D7%AA%D7%95%D7%AA%20%D7%9E%D7%A9%D7%99%D7%97 (consultato il 20/01/2023).

¹⁷⁹⁷ Una trascrizione di questo frammento può essere trovata a questo link:

<https://maagarim.hebrew-academy.org.il/Pages/PMain.aspx?mishibbur=840000&page=3> (consultato il 20/01/2023).

vedrà, alcune sue scelte risultano alquanto dubbie. Dall'altro lato, per quanto riguarda il manoscritto di Oxford, ho ritenuto importante fornire una trascrizione e una traduzione di questo testimone perché va a completare le parti lacunose del manoscritto di Marmorstein, soprattutto nel caso del settimo segno, in cui si narra del re di Edom che si reca a Gerusalemme.

L'ordine dei fogli nella trascrizione e traduzione del ms. T-S C2.90 segue l'ordine logico del testo e non quello della loro numerazione. Come per l'*Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia*, anche in questo caso ho ritenuto opportuno riportare i testi così come compaiono nei manoscritti, anche con la divisione in righe. Ciò vale soprattutto per il ms. Oxford, Bodleian Library, Opp. Add. 4° 140, che non è mai stato pubblicato prima d'ora.

Cambridge, T-S C2.90

Trascrizione

1r sinistro

- 1 ואחד מרפא פסח בכ [...]
- 2 אלפים מישראל תועים [...]
- 3 מבני ישראל אלא מן הגבעונים [...]
- 4 האספסוף שנתערבו בישראל והקב"ה
- 5 מצרף את ישראל דכתיב וצרפתים
- 6 כצרף את הכסף וג' אות שלישי
- 7 מוציא הקדש ב"ה שלשה קשתות
- 8 בשמים ועומדים שלושה ימים
- 9 ושלושה לילות ראשם בסוף העולם
- 10 ואחריתם בסוף העולם ואחד לצד אני
- 11 רומיה וכל העמים והלשונוות יראים
- 12 יראה גדלה והם סבורים שהקב"ה
- 13 מביא מבול לעולם וחוזרים ואומרים

1v destro

- 1 [...] יביא לעולם שנא'
- 2 [...] וג' וכשם שנשבע
- 3 [...] מבול לעולם כך נשבע
- 4 [...] אינו קוצף על ישראל שנ' כן נשבעתי

- 5 מקצוף עליך וג' הקב"ה מאזר את ישראל
 6 חיל ככתוב קשת גבורים חתים וג'
 7 אות רביעי
 8 ירד מטר מן השמים ג' ימים וג' לילות
 9 ואינו מים אלא דם ושמונים אלפים
 10 מישראל אשר תעו אחרי שלשה
 11 שלוחי שקר שותים מן המטר ומתים
 12 אות חמישי
 13 הקב"ה מוריד טל מן השמים ג' ימים
 14 וג' לילות ומרפא את הדם ומחיה את כל
 15 העולם

2r

- 1 והבריות חושבים שה[...]
 2 ואינו אלא טל שנא' אהיה כ[...]
 3 לישראל וג' ילכו יונקותיו וג' ישובו י[...]
 4 בצלו וג' אות ששי
 5 נעשה השמש חשך ג' ימים וג'
 6 לילות על כל העמים ועל ישראל
 7 אור שנא' כי הנה החשך יכסה ארץ וג'
 8 ואומות העולם יראים יראה גדלה
 9 ובאים ומשתחווים לישראל ואומרים
 10 להם נלכה עמכם כי שמענו אלהים
 11 עמכם אות שביעי
 12 יצא מלך אדום ויבא לירושלים
 13 ויברחו כל בני ישמעאל מלפניו

2v

- 1 [...]
 2 חיל גדול ויצא [...]
 3 [...] להם איש שמו שמו¹⁷⁹⁸ מנצור
 4 וימלך עליהם וילכו לבצרה וישמע
 5 מלך אדום וילך אחריהם ויעשו

¹⁷⁹⁸ Sic nel ms.

- 6 מלחמה אילו עם אילו
 7 ונא' כי זבח לי"י בבצרה וג' ונאמר
 8 אכלי בשר החזיר והשקץ והעכבר
 9 יחדיו יסופו נאם י"י ויהרג מנצור
 10 מן אדום הרבה ויברח מלך אדום
 11 מלפניו וימות מנצור וישוב מלך
 12 אדום פעם שניה לירושלים
 13 ויכנס למקום אבן שתיה ויקח
 14 הכתב¹⁷⁹⁹

3r

- 1 שעל ראשו וישם או[...]
 2 שתייה ויאמר רבון כל [...]
 3 הרי החזרתי מה שלקחו אב[...]
 4 ויהיו ישראל בימיו בצרה גדולה
 5 אות שמיני
 6 הקב"ה מוציא את נחמיה בן חושי
 7 אל משיח בן יוסף פתאום שנא'
 8 ופתאום יבוא אל היכלו וג' והוא
 9 עושה מלחמה עם מלך אדום
 10 והורגו ולובש העטרה שנתן
 11 מלך אדום על אבן שתייה ושם
 12 נחמיה יוצא מסוף העולם ועד
 13 סופו אות תשיעי
 14 יצא איש ממדינת רומי ושמו
 15 ארמילוס

3v

- 1 [...] בן צלם כן אשר (...?)
 2 [...] הי נקיבה וילך השטן
 3 [...] שכב עמה ותהר ותלד אתו
 4 ויש לו מאה שנים משנולד
 5 והוא יוצא ועושה מלחמה

¹⁷⁹⁹ Sic nel ms. Probabile errore per כתר.

- 6 באל אכסנדרייה ויחריב
 7 אותה ויחריב כל חוף הים
 8 ואוי לאיש אשר יהיה בימיו
 9 והוא יבוא בעיר עמואס מדינת
 10 אביו ונותן את כסאו שם וזה
 11 אותותיו גבהו שנים עשר
 12 אמות ועיניו ככוכבים וכשהוא
 13 יושב על כסאו מחרף ומגדף
 14 ואמר

4r

- 1 אני אלוה והוא מסית את בני עשיו
 2 ואומר להם הביאו תורתי שנתתי
 3 לכם והם מביאים צלמיהם
 4 ואליליהם ואומר להם אמת התורה
 5 אשר נתתי לכם ואומר לבני
 6 ישמעאל הביאו תורתכם והם
 7 מביאים כתביהם ואומר אמת
 8 התורה שנתתי לכם ואומר לבני
 9 ישראל הביאו תורתכם ומביאין ל[...]
 10 ספר התורה ואומר לא נאמין [...]
 11 התורה ואומרין לו אם אין אתה מאמ[...]
 12 בזו התורה אין אתה אלוה אלא שטן
 13 אתה האיש יגער י"י בכ השטן ולוקח

4v

- 1 שלושים איש אשר באו עם
 2 נחמיה ושורפן ושורף ספר
 3 התורה עמהן וחוזר ואומר
 4 לנחמיה אין את המאמין בי
 5 ונחמיה אומר לו איני מאמין
 6 אלא באלהי ישראל אשר נתו תורה
 7 על ידי משה רבינו¹⁸⁰⁰ בן עמרם

¹⁸⁰⁰ Parola cancellata nel ms.

- 8 הנביא אשר העמיד רגלי
9 פתאום בהיכלו והרגתי את מלך
10 אדום בו אני מאמין ואיני מאמין
11 [...] באותה שעה יאמר ארמילוס
12 קחו את נחמיה והרגו אותו בבית
13 אלהיו והורגים את נחמיה בהיכל

5r

- 1 ותהיה נבלתו משלכת מ' יום
2 ומ' לילה ואין מי יקרב אליה
3 וישראל סופדים עליה שנא'
4 וספדו עליו כמספד על יהחיד וג'
5 ונא' וספדה הארץ משפחות
6 משפחות וג' וישראל יהיו בצרה
7 גדולה מהן חבואים במערות
8 ובבורות והנשאר מהן בורחים
9 למדבר עמון ומואב שנא' יגורו
10 כך נדחי מואב וג' ומטלטלים
11 שם מ' יום ואכלים שורש
12 רתמים ומלוח שנא' הקטפים
13 מלוח עלי שיח וג' וילך ארמילוס
14 זה בן

5v

- 1 בן השטן למדבר מואב
2 הוא ארמילוס בן האבן
3 שנ' והוציא את האבן הראשה
4 ג' באותה שעה יצעקו
5 בני ישראל צעקה גדולה
6 עד לשמים וימלא עליהם
7 מיכאל רחמים ויבכו בכי
8 גדול דכתיב בעת ההיא
9 יעמד מיכאל השר הגדול וג'
10 וכתוב אין איש מתחזק

11 עמי על אלה כי אם מיכאל

12 שרכם ויעמד בתפלה לפני

13 הקב"ה דכתיב בעת ההיא

1v sinistro

1 יעמד מיכאל השר וג' ואין עמידה

2 אלא תפילה ואומר לפניו רבונו של עולם

3 זכור אשר נשבעת לאבותם ולהם

4 ומה שאמרת למשה עבדך סלחתי

5 כדברך ועוד כי אסלח לאשר אש[...]

6 ואתה קראתם לך קדושים דכתיב

7 והייתם לי קדשים והבדלתם לשמך

8 באותה שעה ישמע הקב"ה תפילתו

9 של מיכאל על ישראל אות העשירי

10 הקב"ה מצמיח עמיאל משיח בן דויד

11 מבית האסורים דכתיב כי מבית

12 האסורים יצא למלך ומרכיב אתו

13 על הענן שנא' וארו עם ענני שמי

14 וזה הוא

1r destro

1 סימלו של מלך המשיח אורך קומה

2 צוארו עבה פניו כגלגל שמש עיניו

3 זמורות פרסות רגליו עבות גביניו

4 שערות קבוצות הוא שולט בכל

5 הארצות ולא תנתן המלכות ויקר

6 וגדולה ויעמד ארמילוס ויקבצו

7 עמו שבעים לשונות שנא' יתקבצו

8 מלכי ארץ וג' וכל מי שהוא עומד

9 נגדו נופח בו וממיתו שנא' וברוח

10 שפתיו וג' והורג את ארמילוס

11 בן האבן ומושיע את ישראל ושמר

12 הולך מסוף העולם ועד סופו

13 ואלו הערים הנמלטים מן

Traduzione

1r sinistro

1 Uno guarirà lo zoppo con [...] ¹⁸⁰¹

2 Migliaia di israeliti si smarriranno [...]

3 [ma questi non devono essere considerati] tra i figli di Israele, ma piuttosto tra i gabaoniti ¹⁸⁰² [...]

4 l'accozzaglia ¹⁸⁰³ che si mescolò con Israele. Il Santo, benedetto Egli sia,

5 purificherà Israele, come è scritto: “Lo purificherò

6 come si purifica l'argento ecc.” (Zc 13,9). *Terzo segno:*

7 Il Santo, benedetto Egli sia, farà spuntare tre arcobaleni

8 nel cielo, ed essi rimarranno (là) per tre giorni

9 e per tre notti, e il loro capo sarà ad un confine del mondo

10 e la loro estremità sarà (all'altro) confine del mondo, ma tra un lato e l'altro non

11 vi sarà somiglianza. Tutti i popoli e le lingue avranno

12 grande timore e crederanno che il Santo, benedetto Egli sia,

13 farà venire un diluvio sul mondo, e continueranno a dire:

1v destro

1 [...] verrà sul mondo, come è detto:

2 [...] ecc. ¹⁸⁰⁴, e come là aveva giurato

3 [...] di non far ven]ire un diluvio sul mondo, così giurò

4 [...] non] rabbia su Israele, come è detto: “Così ora giuro

5 di non più adirarmi con te ecc. (Is 54,9). Il Santo, benedetto Egli sia, rivestirà Israele

6 di vigore, come è scritto: “L'arco dei forti si è spezzato ecc.” (1Sam 2,4).

7 *Quarto segno*

8 Cadrà pioggia dal cielo per tre giorni e tre notti,

9 ma non sarà acqua, ma piuttosto sangue, e gli ottantamila

10 israeliti che si erano smarriti dietro ai tre

11 messaggeri di menzogna berranno della pioggia e moriranno.

¹⁸⁰¹ Marmorstein non traduce il primo versetto mutilo.

¹⁸⁰² Vd. Gs 9,3-27; 2Sam 21,2. Si tratta di una popolazione che si unì con un inganno agli israeliti guidati da Giosuè durante la conquista della terra promessa per non subire la stessa sorte di Gerico e di Ai.

¹⁸⁰³ Cfr. Nm 11,4.

¹⁸⁰⁴ Qui probabilmente veniva citato Gen 9,11 o 15, o ancora Is 54,9, in cui Dio promette di non mandare più il diluvio sulla Terra.

12 *Quinto segno*

13 Il Santo, benedetto Egli sia, farà scendere la rugiada da cielo per tre giorni

14 e tre notti e pulirà il sangue, e farà rivivere tutto il mondo

2r

1 Le creature crederanno che [...]

2 ma non sarà altro che rugiada, come è detto: “Sarò

3 come [rugiada] per Israele ecc.” (Os 14,6). “Si spanderanno i suoi germogli ecc.” (Os 14,7)

“Ritorneranno a s[edersi]

4 alla sua¹⁸⁰⁵ ombra ecc.” (Os 14,8) *Sesto segno*

5 Il sole si farà oscuro per tre giorni e tre

6 notti su tutti i popoli, mentre su Israele vi sarà

7 luce, come è detto: “Poiché, ecco, la tenebra ricopre la terra ecc.” (Is 60,2),

8 e le nazioni del mondo avranno grande timore

9 e verranno a prostrarsi dinanzi a Israele e diranno:

10 “Vogliamo venire con voi, perché abbiamo udito che Dio

11 è con voi” (Zc 8,23). *Settimo segno*

12 Apparirà il re di Edom e verrà a Gerusalemme,

13 e tutti i figli di Ismaele fuggiranno davanti a lui

2v

1 [...]

2 [...] un grande esercito e uscirà

3 [... su di?] loro un uomo il cui nome è Manşur¹⁸⁰⁶.

4 Egli regnerà su di loro ed andrà a Bosra¹⁸⁰⁷, e

5 il re di Edom verrà a saperlo e arriverà presso di loro, ed essi si faranno

6 la guerra l'un l'altro.

7 È detto (nella Scrittura): “perché si compie un sacrificio al Signore a Bosra ecc., [un grande
massacro nella terra di Edom]” (Is 34,6). Ed è detto (anche):

¹⁸⁰⁵ Sic (בצל) anche nel TM. CEI 2008 traduce con “alla mia ombra”. Cfr. BHS, nota b al v. 8: la lettura corretta è probabilmente בצלי.

¹⁸⁰⁶ Ossia “il vincitore”. Vd. Cook (2002:144). Vd. anche sopra, p. 184.

¹⁸⁰⁷ Come segnalato da Reeves (2006:73, n. 42), in alcune fonti Bosra è sinonimo di Costantinopoli. Vd. una lettera della Genizah del Cairo pubblicata da Neubauer (1897:29-36, qui p. 32) e tradotta da Starr (1939:214-215), il quale la datò tra il 1102 e il 1105 ca. Questa identificazione tra le due città deriva con tutta probabilità anche da Is 63,1, in cui la terra di Bosra viene accomunata a quella di Edom (reinterpretata nel Medioevo come il mondo romano e cristiano).

8 “Coloro che mangiano carne suina, cose obbrobriose e topi,
9 insieme finiranno – oracolo del Signore” (Is 66,17). Manşur ucciderà
10 molti edomiti e il re di Edom fuggirà
11 davanti a lui. Ma Manşur morirà, e il re di Edom
12 tornerà una seconda volta a Gerusalemme,
13 entrerà nel luogo (in cui si trova) la Roccia della Fondazione e si toglierà la corona¹⁸⁰⁸

3r

1 che è sulla sua testa, la porrà [...]
2 [... sulla Roccia della] Fondazione, e dirà: “Signore di tutto [...]
3 ecc, ho riportato ciò che avevano preso i (miei) padr(i)”¹⁸⁰⁹.
4 E in quei giorni gli israeliti saranno in grande tribolazione.
5 *Ottavo segno*
6 Il Santo, benedetto Egli sia, farà subito comparire Neḥemyah ben Ḥuši-
7 ’el, il Messia ben Yosef, come è detto:
8 “E subito entrerà nel suo tempio ecc. [il Signore che voi cercate]” (Ml 3,1), ed egli
9 farà la guerra contro il re di Edom
10 e lo ucciderà. Indosserà il diadema che
11 il re di Edom aveva posto sulla Roccia della Fondazione, e la fama
12 di Neḥemyah si spanderà da un confine del mondo
13 all'altro. *Nono segno*
14 Giungerà un uomo dalla città di Roma, il cui suo nome è
15 Armilos

3v

1 [...] figlio dell'idolo¹⁸¹⁰ (?)¹⁸¹¹
2 [...] lei (?) è una femmina, e Satana andrà
3 [e] si coricherà con lei. ed ella concepirà e lo partorirà.
4 Egli (Armilos) avrà (già) cent'anni quando nascerà¹⁸¹².

¹⁸⁰⁸ Nel ms. si legge כתר, che è evidentemente un errore per כתר.

¹⁸⁰⁹ Ci si riferisce qui al saccheggio di Gerusalemme e del Tempio perpetrato dai romani nel 70 e.v.

¹⁸¹⁰ Marmorstein (1906:185) traduce con “croix” (croce), probabilmente confondendo צלם (effigie, idolo, statua) con צלב.

¹⁸¹¹ Compagno qui tre parole, di cui una abbreviata, difficilmente comprensibili. Marmorstein non le trascrive né le traduce.

¹⁸¹² Marmorstein (*ibidem*) interpreta queste parole come se dovessero passare cento anni dalla nascita di Armilos fino alla sua campagna contro Alessandria. Preferisco seguire Reeves (2006:114) nella sua traduzione del passaggio parallelo nella versione di Higger.

5 Egli uscirà e farà una guerra
6 ad Alessandria e devasterà
7 e devasterà tutta la spiaggia del mare,
8 e guai a colui che vivrà a quel tempo.
9 Egli si recherà ad Emmaus (עמוּס) (?)¹⁸¹³, la città
10 di suo padre, e porrà là il suo trono. Questi sono
11 i suoi segni (distintivi): la sua altezza è di dodici
12 cubiti, e i suoi occhi saranno come stelle, e quando lui
13 siederà sul suo trono lancerà insulti e bestemmie
14 e dirà:

4r

1 “Io sono Dio”. Egli istigherà i figli di Esau
2 e dirà loro: “Portatemi la mia Torah che vi avevo dato”.
3 Ed essi gli porteranno i loro idoli
4 e i loro oggetti idolatrici. Egli dirà loro: “(Questa) è proprio la Torah
5 che vi avevo dato. Dirà (poi) ai figli
6 di Ismaele: “Portatemi la vostra Torah”. Ed essi
7 gli porteranno i loro scritti, ed egli dirà: “(Questa) è proprio
8 la Torah che vi avevo dato”. Poi dirà ai figli
9 di Israele: “Portatemi la vostra Torah”. Ed essi gli porteranno [...]
10 un Sefer Torah, ma egli dirà: “Noi non crediamo in [...]
11 Torah”. Ed essi gli diranno: “Se non cred[i]
12 in questa Torah, tu non sei Dio, ma piuttosto Satana!
13 Tu sei l'uomo che il Signore aveva rimproverato, Satana¹⁸¹⁴”. Ed egli prenderà

4v

1 i trenta uomini che erano venuti con
2 Neḥemyah e li metterà al rogo, e farà bruciare il Sefer
3 Torah che era con loro, e tornerà a dire
4 a Neḥemyah: “Ancora non credi in me?”
5 Neḥemyah gli risponderà: “Io non credo in alcuno

¹⁸¹³ Questa è l'interpretazione, se pur dubbia, di Reeves (2006:114, n. 43). La versione di Higger (1933:122; vd. anche Reeves *ibidem*) ha invece Gaza (גַּזָּא). Il ms. Oxford, Bodleian Opp. Add. 4° 140, f. 75v ha solo “una città”.

¹⁸¹⁴ Cfr. Zc 3,2.

6 se non nel Dio di Israele che diede la Torah
7 nelle mani di Mosè, [il nostro maestro]¹⁸¹⁵, figlio di Amram,
8 il profeta che poco fa ha fatto stare i miei piedi
9 nel suo Tempio e (grazie al quale) ho ucciso il re
10 di Edom. In lui (Mosè) io credo, e non credo
11 in te”. In quel momento, Armilos dirà:
12 “Prendete Neḥemyah e uccidetelo nella casa
13 del suo Dio”. E uccideranno Neḥemyah nel Tempio.

5r

1 Il suo cadavere sarà abbandonato per quaranta giorni
2 e quaranta notti, e nessuno gli si avvicinerà.
3 Gli israeliti piangeranno a lutto su di lui, come è detto:
4 “Ne faranno il lutto come si fa il lutto per un figlio unico ecc.” (Zc 12,10).
5 Ed è detto (anche): “Farà il lutto il paese, famiglia
6 per famiglia ecc.” (Zc 12,12). Gli israeliti saranno in grande
7 tribolazione. (Alcuni) fra loro si nasconderanno nelle caverne
8 e nelle grotte, e i restanti fuggiranno
9 nel deserto di Amon e Moab, come è detto: “Siano tuoi ospiti
10 i miei dispersi, o Moab ecc.” (Is 16,4)¹⁸¹⁶. Essi saranno esiliati
11 là per quaranta giorni e mangeranno radici
12 di ginestra ed erbe amare, come è detto: “Raccogliendo
13 erbe amare accanto ai cespugli ecc. [e radici di ginestra per loro cibo]” (Gb 30,4). E verrà
 Armilos
14 ossia il figlio

5v

1 (figlio) di Satana nel deserto di Moab.
2 Egli è il figlio della pietra,
3 come è detto: “Egli estrarrà la pietra *malvagia*¹⁸¹⁷

¹⁸¹⁵ Parola cancellata nel ms.

¹⁸¹⁶ Vd. sopra, nota 1409.

¹⁸¹⁷ Alla base dell'utilizzo di questo *prooftext* vi è una lettura alterata del passo di *Zaccaria*, che nel TM è והוציא את האבן הרשעה: “Egli estrarrà la pietra di vertice”. הרשעה (di testa, di vertice) viene letto come הרשעה (la malvagia). Ad ogni modo, il ms. riporta הרשעה, coerentemente con il TM. Forse il copista corresse l'errore in buona fede, anche se così il testo risulta privo di senso.

4 ecc.” (Zc 4,7). In quell'ora i figli di Israele
5 lanceranno un forte grido
6 fino al cielo e si riempirà per loro
7 la compassione di Michele, ed essi piangeranno
8 abbondantemente, come è scritto: “Ora, in quel tempo,
9 sorgerà Michele, il gran principe ecc.” (Dn 12,1).
10 Ed è scritto (anche): “Nessuno¹⁸¹⁸
11 mi aiuta in questo, se non Michele,
12 il vostro principe” (Dn 10,21)¹⁸¹⁹. Egli starà in piedi in preghiera davanti
13 al Santo, benedetto Egli sia, come è scritto: “Ora, in quel tempo,

1v sinistro

1 sorgerà (יעמד) Michele, il principe ecc.” (Dn 12,1), e non c'è 'Amidah
2 tranne che nella preghiera, e dirà davanti a lui: «Nostro Signore, che sei in eterno,
3 ricorda ciò che avevi giurato ai loro padri e a loro,
4 e ciò che avevi detto a Mosè, tuo servo: “Io perdono
5 come tu hai chiesto” (Nm 14,20), e anche: “perché io perdono al resto che las[cerò]” (Ger 50,20).
6 E tu li hai chiamati “santi” per te, come è scritto:
7 “Sarete santi per me” (Lv 20,26), e li hai separati (dagli altri popoli) in tuo nome».
8 In quell'ora il Santo, benedetto Egli sia, ascolterà la preghiera
9 di Michele verso Israele. *Decimo segno*
10 Il Santo, benedetto Egli sia, farà spuntare 'Ami'el, il Messia ben David,
11 dalla prigione, come è scritto: “Poiché
12 egli uscì dalla prigione per regnare” (Qo 4,14)¹⁸²⁰, e lo farà cavalcare
13 sulle nubi, come è detto: “Ecco venire con le nubi del cie[lo]” (Dn 7,13).
14 E questo è

1r destro

1 il segno proprio del re Messia: grande è la sua altezza

¹⁸¹⁸ Il TM recita מתחזק אין אחד. Qui non è riportata la parola אחד.

¹⁸¹⁹ Marmorstein (1906:186), e di conseguenza Reeves (2006:115), non riporta questa parte, probabilmente saltando per omoteleuto la porzione di testo tra le due citazioni di *Daniele*.

¹⁸²⁰ Traduco qui in maniera diversa rispetto a CEI 2008, che ha “Il giovane infatti può uscire di prigione ed essere fatto re”, che non si accorda col senso del testo. Va notato che il ms. riporta מבית האסורים, lezione più corretta rispetto al TM, che ha מבית הסורים. Sulla tradizione della prigionia del Messia ben David, chiamato anche Menaḥem ben 'Ami'el, vd. sopra, nota 1466.

2 e grosso il suo collo, il suo viso è come il disco solare, i suoi occhi
 3 sono come tralci di vigna, le sue dita dei piedi sono grosse, le sue ciglia
 4 e i capelli sono raccolti¹⁸²¹. Egli dominerà su tutte
 5 le terre, e (gli) sarà dato il regno, il valore,
 6 e la grandezza. Si solleverà Armilos e si raduneranno
 7 con lui settanta lingue¹⁸²², come è detto: “Insorgono
 8 i re della terra ecc. [e i principi congiurano insieme contro il Signore e il suo consacrato]” (Sal
 2,2), e tutti quelli che si leveranno
 9 contro di lui (il Messia), lui soffierà loro (in faccia) e li ucciderà, come è detto: “Con il soffio
 10 delle sue labbra ecc. [ucciderà l'empio]” (Is 11,4). Ucciderà Armilos
 11 figlio della pietra, e salverà Israele, e il suo nome
 12 si espanderà da un confine all'altro del mondo.
 13 E queste sono le città che saranno salvate dalle
 14 guerre

Oxford, Bodleian Library, Ms. Opp. Add. 4° 140

Trascrizione

f. 74v

סימן המעשים לעתיד לבא

1 עשרה אותות באות לעולם **הראשון** מוריד הקב"ה שלשה
 2 עמודים של אש מן השמים ועומדים מן הארץ ועד השמים
 3 ג' ימים וג' לילות וכל העמים יעמדו ויתפשו את ישראל
 4 ויאמרו להם עמדו ועשו לנו ציצית בכנף בגדינו וכל זה
 5 מן היד הגדולה אשר ראו וישראל עושים להם ציצית שנ'
 6 והחזיקו עשרה אנשים איש לאמר כי אלהים שמענו עמכם
 7 הקב"ה נותן מופתים שנ' ונתתי מופתים בשמים ובארץ
 8 דם ואש ותימרות עשן ולמה דם קודם לאש לפי שכך היה
 9 במצרים ואחר כך אש **האות השני** יצאו שלשה שלוחי

¹⁸²¹ Marmorstein (1906:186) omette il riferimento a ciglia e capelli, probabilmente perché il ms. qui è leggermente danneggiato.

¹⁸²² Ossia, settanta popoli parlanti lingue diverse.

- 10 שמד אחד מהן יעמוד על הקבר¹⁸²³ ויאמר למת קום
 11 ויקום ואחר¹⁸²⁴ יאיר עיני עורים ואחר ירפא פסחים
 12 וכל זה בכישוף ואנשים רבים יטעו אחריהם ואינם מבני ישראל
 13 אלא מן הגבעונים ומן האספסוף שנתערבו בישראל והקב"ה
 14 מצרף את ישראל שנ' וצרפתים כצרוף את הכסף ובחנתים כבחון
 15 את הזהב **האות השלישי** הקב"ה מוציא מן השמים ג' קשתות
 16 ויעמדו בשמים ג' ימים וג' לילות ראשם מסוף העולם ועד סופו
 17 לאחד אינו דומה וכל העמים יראו יראה גדולה ויאמרו

f. 75r

- 1 שמא מביא מבוול לעולם כבר נשמע שאינו קוצף ע[...]
 2 שנ' כי מי נוח זאת לי אשר נשבעתי וגו' והקב"ה מאזר את
 3 ישראל חיל שנ' קשת גבורים חתים ונכשלים אזרו חיל
 4 ומי הם הנכשלים אלו ישראל ככתי (?) האל המאזרני חיל¹⁸²⁵
 5 וגו' **האות הרביעי** מוריד הקב"ה מטר מן השמים ג' ימים
 6 וג' לילות ואינו מטר של מים אלא של דם ואותם שטעו
 7 אחרי שלוחי השקר שותים מאותו הדם ומתים וכ[?]
 8 איש ואשה שטעו אחריהם שותים ומתים **האות החמישי**
 9 הקב"ה מוריד טל מן השמים טל ג' ימים וג' לילות ומרפא
 10 את הדם שירד על הארץ ומחיה הדגים וכל העמים
 11 והלשונות חושבים שהוא מטר ואינו מטר אלא טל שנ'
 12 אהיה כטל לישראל יפרח כשושנה ויך שרשיו כלבנון ילכו
 13 יונקותיו וגו' יושב בצלו יחיו דגן ויפרחו כגפן **האות השישי**
 14 השמש נעשה חשך ג' ימים וג' לילות על כל העמים
 15 ועל ישראל יהיה אור שנ' כי הנה החשך יכסה ארץ וערפל
 16 לאומים ועליך יזרח י"י וכבודו עליך יראה ואומות העולם
 17 יראו יראה גדולה לישראל ויאמרו לכם נלכה עמכם כי
 18 שמענו אלהים עמכם **האות השביעי** יצא מלך אדום
 19 ויבא לירושלם ואז יברחו מפניו כל הישמעלים וילכו לתימן
 20 ויקבצו חיל ויצא עמהם מתימן ושמו מנצור וילך
 21 אחריהם ויעשו מלחמה אלו עם אלו שנ' וכתתו גוי בגוי

¹⁸²³ Qui il copista scrisse erroneamente הקבה invece di הקבר. Accortosi dell'errore, segnalò il refuso con dei diacritici.

¹⁸²⁴ Anche in questo caso, il copista scrisse ויאמר al posto di ואחר, salvo poi accorgersi dell'errore e segnalarlo.

¹⁸²⁵ 2Sam 22,40. Il TM ha תזרני חיל למלחמה, ma una nota nella BHS avverte che in alcuni (pochi) mss. la lezione è ותאזרני.

f. 75v

- 1 ועיר בעיר וממלכה בממלכה וכת' כי זבח לי"י בבצרה
- 2 וטבח גדול בארץ אדום עוד בירושלם ויבא בהיכל ויקח
- 3 עטרת הזהב אשר על ראשו וישם אותה על אבן השתיה
- 4 ויאמר לפניו רבונו של עולם הרי חזרתי מה שלקחתי ויהיה
- 5 בימיו צרה גדולה **האות השמני** הקב"ה מוציא את נחמיה
- 6 בן חושיאל והוא משיח בן יוסף פתאום יבא אל היכלו
- 7 האדון ויעשה מלחמה עם מלך אדום ויהרוג אותו וילבש
- 8 את העטרה אשר השיב מלך אדום לירושלם ושמו של
- 9 נחמיהו יצא מסוף העולם ועד סופו **האות התשעי**
- 10 ציצא איש ממדינת רומי ושמו ארמילום בן השטן שמו
- 11 שמו בן צלם של אבן אשר ברומי והוא צלם נקרה והולך
- 12 השטן וישכב עמה ותהר ותלד זה ששמו ארמילוס והוא
- 13 יעשה מלחמה בעיר אסכנדריה¹⁸²⁶ ויחריב אותה ויחריב את
- 14 כל חוף הים אוי לאיש אשר יתפש שם והוא יבא בעיר
- 15 אחת ממדינת אבותינו ויתן את כסאו שם ואילו סימנין יש לו
- 16 אורכו י"ב אמות רחבו ו' אמות וגבות עיניו ארוכות ובעת
- 17 שישב על כסאו ויחרף ויגדף לבני ישראל ויאמר לבני
- 18 ישראל¹⁸²⁷ הביאו את התורה שנתתי לכם והם יאמרו לו הן ויאמר
- 19 להם אלהיכם אני והוא משיב לבני ישראל¹⁸²⁸ ואומר להם אמת זו
- 20 נהיא התורה לכם ועוד יאמר לבני ישראל¹⁸²⁹ עשו הביאו צלמי
- 21 תועבותיכם והוא אומ' להם זו התורה שנתתי לכם ועוד יאמר

f. 76r

- 1 לבני ישראל הביאו לי את התורה שנתתי לכם יעמדו נח[מיה]
- 2 בן חושיאל ואנשים מבני ישראל הראשים של ישראל ויביאו
- 3 לו את התורה והוא אומר איני מאמין בזאת התורה והם
- 4 אומרין לו אם אינך מאמין בזו התורה אינך אלוה אלא

¹⁸²⁶ Sic. Probabile errore per Alessandria.

¹⁸²⁷ Si tratta probabilmente di un errore per "Ismaele".

¹⁸²⁸ Di nuovo, probabile errore per "Ismaele".

¹⁸²⁹ Dei diacritici compaiono sopra la parola ישראל. Probabilmente segnalano un errore, che viene corretto con l'inserimento della parola עשו (Esau) subito dopo.

5 שטן יגער י"י בך השטן מיד בעת ההיא יקה את האנשים
6 אשר באו עם נחמיהו וישרוף אותם ואת ספר התורה עם
7 ויחזור לאמר לנחניהו עדיין אין אתה מאמין בי ונחמיהו
8 אומ' לו איני מאמין בך אלא בי"י אלהי השמים ואלהי הארץ
9 אשר נתן את התורה ביד משה רבי' ואשר העמיד את רגלי
10 פתאום בהיכל י"י וחזקני ואמצני להלחלם¹⁸³⁰ את מלך אדום מיד
11 אומ' ארמילוס קחו את נחמיהו והרגו אותו לפי שאינו מאמין
12 בי ואדע אם יצילהו אלוהו מידי אשר הוא מאמין בו והם הורגים
13 אותו לנחמיהו בירושלם ותהי ונבלתו מושלכת ואין אדם יכול
14 לקרוב אליו וישראל מספידין עליו שנ' ספדה הארץ וגו' וספדו
15 עליו כל ישראל בעת ההיא בצרה גדולה ומהם מתחבאים בבורות
16 ובמערות ויהיה מאכלם עליו שיח ומלוח שנ' הקוטפים מלוח
17 עלי שיח וילך אחריהם במדבר וירדוף להשיגם ויצעקו בני
18 ישראל אל י"י צעקה גדולה עד לשמים והקבה ישמע צעקתם
19 ובעת ההיא יעמד מיכאל שר הגדול לפני הקבה ואמ' רבונו
20 של עולם זכור את השבוע שנשבעת להם בך והקב"ה שומע
21 את תפלתו של מיכאל ומרחם על ישראל והקב"ה גוזר ומוציא

f. 76v

את [מנחם] בן עמיאל והוא משיח בן דוד הוא היה סגור בבית
האסורים שנ' כי מבית האסורים יצא למלוך והקב"ה מביא אותו
על הענן שנ' וארו עננא הוא כבר אנש יהי רצון מלפני אבינו
שבשמים שימהר הקץ והישועה בימינו בימי כל ישראל אמן
ואמן תם

Traduzione

Segno degli eventi che accadranno in futuro

f. 74v

Dieci segni avverranno nel mondo. *Il primo*: il Santo, benedetto Egli sia, farà scendere tre colonne di

¹⁸³⁰ Sic.

fuoco dal cielo. Esse si eleveranno dalla terra fino al cielo per tre giorni e tre notti, e tutti i popoli si solleveranno, cattureranno gli israeliti e diranno loro: “Alzatevi e fateci una frangia al lembo delle nostre vesti¹⁸³¹”. Tutto ciò proviene dalla mano potente¹⁸³² che avevano visto. Gli israeliti faranno per loro una frangia, come è detto: “Dieci uomini [di tutte le lingue delle nazioni] afferreranno un uomo [Giudeo per il lembo del mantello] e gli diranno: “[Vogliamo venire con voi], perché abbiamo udito che Dio è con voi” (Zc 8,23). Il Santo, benedetto Egli sia, farà prodigi, come è detto: “Farò prodigi nel cielo e sulla terra, sangue e fuoco e colonne di fumo” (Gl 3,3). E perché il sangue viene prima del fuoco? Perché così avvenne in Egitto, (dove) il fuoco venne dopo di ciò.

Il secondo segno. Verranno tre messaggeri di persecuzione. Uno di essi starà in piedi presso la tomba e dirà al morto: “Alzati!”, ed egli si rialzerà. Un altro darà luce agli occhi dei ciechi, mentre l’altro guarirà gli zoppi. Tutto ciò avverrà per mezzo della stregoneria. Molte persone si faranno sviare da essi, ma tra di questi non vi saranno gli israeliti, ma piuttosto i gabaoniti e l’accozzaglia (אספסוף) che si erano mescolati con Israele¹⁸³³. Il Santo, benedetto egli sia, purificherà Israele, come è detto: “Lo purificherò come si purifica l’argento, lo proverò come si prova l’oro” (Zc 13,9).

Il terzo segno. Il Santo, benedetto Egli sia, farà uscire dal cielo tre arcobaleni, ed essi rimarranno in cielo per tre giorni e tre notti, e il loro capo andrà da un confine all’altro del mondo, ma tra l’uno e l’altro non vi sarà somiglianza. Tutti i popoli avranno grande timore e diranno:

f. 75r

“Il Signore farà venire un diluvio sul mondo”. (Ma) è già risaputo che Egli non si adirerà più c[ontro Isr]aele, come è detto: “Come ai giorni di Noè, quando giurai ecc. [che non avrei più riversato le acque di Noè sulla terra]” (Is 54,9). Il Santo, benedetto Egli sia, rivestirà Israele di vigore, come è detto: “L’arco dei forti s’è spezzato, ma i deboli si sono rivestiti di vigore” (1Sam 2,4). E chi sono i deboli? Sono gli israeliti, come è scritto: “Dio, colui che mi ha rivestito (אל המאזרני) di forza ecc.” (2Sam 22,40)¹⁸³⁴.

Il quarto segno

Il Santo, benedetto Egli sia, farà scendere pioggia dal cielo per tre giorni e tre notti, ma non sarà

¹⁸³¹ Cfr. Nm 15,38.

¹⁸³² Cfr. Es 14,31.

¹⁸³³ Vd. sopra, note 1800 e 1801.

¹⁸³⁴ Il versetto nel TM recita “Tu mi hai cinto [ותורני] di forza per la guerra”. La BHS, però, segnala che alcuni mss. riportano la lezione ותאזרני che, se non esattamente corrispondente a quella del ms., vede l’utilizzo dello stesso verbo.

pioggia fatta di acqua, ma di sangue, e coloro che si erano lasciati sviare dai messaggeri di menzogna (שלוהי השקר)¹⁸³⁵ berranno di quel sangue e moriranno, e [ogni?] uomo e donna che si era lasciato sviare da essi ne berrà e morirà

Il quinto segno

Il Santo, benedetto Egli sia, farà scendere una rugiada da cielo, una rugiada che per tre giorni e tre notti pulirà il sangue che era sceso sulla terra e che farà rivivere i pesci. Tutti i popoli e tutte le lingue penseranno che si tratta di pioggia, ma non sarà pioggia, bensì rugiada, come è detto: “Sarò come rugiada per Israele; fiorirà come un giglio e metterà radici come un albero del Libano, si spanderanno i suoi germogli ecc.” (Os 14,6-7) “Siederà alla sua ombra, faranno rivivere il grano, fioriranno come le vigne” (Os 14,8).

Il sesto segno

Il sole si farà scuro per tre giorni e tre notti su tutti i popoli, mentre su Israele vi sarà luce, come è detto: “Poiché, ecco, la tenebra ricopre la terra, nebbia fitta avvolge i popoli; ma su di te risplende il Signore, la sua gloria appare su di te” (Is 60,2). Le nazioni del mondo avranno grande timore nei confronti degli israeliti e diranno loro: “Vogliamo venire con voi, perché abbiamo udito che Dio è con voi” (Zc 8,23).

Il settimo segno

Apparirà il re di Edom e verrà a Gerusalemme, e allora tutti i figli di Ismaele fuggiranno davanti a lui e giungeranno in Yemen (תִּימֵן). Raduneranno un esercito e dallo Yemen partirà con loro (un individuo) il cui nome è Mansur¹⁸³⁶. Egli li seguirà, ed essi faranno una battaglia gli uni contro gli altri, come è detto: “Una nazione cozzerà¹⁸³⁷ contro l'altra,

f. 75v

una città contro l'altra” (2Cr 15,6), un regno contro un altro. È scritto inoltre: “Perché si compie un sacrificio al Signore a Bosra, un grande massacro nella terra di Edom” (Is 34,6), e anche a

¹⁸³⁵ Da notare che qui si parla di messaggeri di menzogna, mentre nel secondo segno si tratta di messaggeri di persecuzione.

¹⁸³⁶ Ossia “il vincitore” (vd. Cook 2002:144). Questo appellativo è coerente con la versione del ms. Cambridge T-S C2.90 (Marmorstein), mentre la versione di Higger (1933:121) ha “Ḥoṭer” (חֹטֵר, “germoglio”), un altro appellativo messianico (vd. Is 11,1). Vd. Reeves (2006:113, n. 37); Cook (2002:76).

¹⁸³⁷ Qui traduco diversamente da CEI 2008, che ha “cozzava”, per mantenere il senso di futuro escatologico espresso col *prooftext*.

Gerusalemme. Egli (il re di Edom) giungerà nel Tempio e prenderà il diadema (עטרת) d'oro che è sulla sua testa, lo porrà sulla Rocca della Fondazione e dirà davanti al signore del mondo: “Ecco, ho restituito ciò che avevo preso”¹⁸³⁸. In quei giorni vi sarà una grande tribolazione.

L'ottavo segno

Il Santo, benedetto Egli sia, farà comparire Neḥemyah ben Ḥuši'el. Egli è il Messia ben Yosef, “e subito entrerà nel suo tempio il Signore” (MI 3,1). Farà la guerra contro il re di Edom, lo ucciderà e indosserà il diadema che il re di Edom aveva restituito a Gerusalemme. La fama di Neḥemyah si spanderà da un confine all'altro del mondo.

Il nono segno

Giungerà un uomo dalla regione di Roma, il cui nome è Armilos figlio di Satana. Il suo nome è “Figlio dell'idolo di pietra” che si trova a Roma. È un idolo intagliato (נקרה)¹⁸³⁹. Satana giungerà e si coricherà con lei. Lei concepirà e partorerà colui il cui nome è Armilos. Egli muoverà guerra contro la città di Alessandria e la devasterà. Devasterà anche tutta la spiaggia del mare. Guai a colui che sarà catturato lì! Egli arriverà in una città dalla regione dei nostri padri e porrà là il suo trono. Questi sono i suoi segni (distintivi): la sua lunghezza è di dodici cubiti, la sua ampiezza di sei cubiti, e grande è l'altezza dei suoi occhi. Nel momento in cui siederà sul suo trono lancerà insulti e bestemmie verso i figli di Israele e dirà ai figli di Israele: “Portatemi la Torah che vi avevo dato”. Essi gli risponderanno: “Eccola”. Egli dirà loro: “Io sono il vostro Dio”. E risponderà loro: “Davvero questa è la vostra Torah”. Poi dirà ai figli di Esaù¹⁸⁴⁰: “Portatemi gli idoli del vostro abominio”. Ed egli dirà loro: “Questa è la Torah che vi avevo dato”. Poi dirà

f. 76r

ai figli di Israele: “Portatemi la Torah che vi avevo dato”. Si alzeranno in piedi Neḥemyah ben Ḥuši'el e vari uomini tra i figli di Israele, i capi di Israele, e gli porteranno la Torah¹⁸⁴¹, ma egli dirà loro: “Io non credo in questa Torah”. Essi gli risponderanno: “Se non credi in questa Torah, allora non sei Dio,

¹⁸³⁸ Ci si riferisce qui al saccheggio di Gerusalemme e del Tempio perpetrato dai romani nel 70 e.v.

¹⁸³⁹ Forse qui si tratta di un errore per נקבה, “femmina”, come nel ms. edito da Marmorstein.

¹⁸⁴⁰ Nel caso della prima richiesta di Armilos, nel ms. vi è probabilmente un errore: il copista scrisse Israele invece di Ismaele. Per Shachar (2021:149-150), invece, vi sarebbe qui un intervento deliberato del redattore di questa versione dei *Segni*, che avrebbe voluto presentare il confronto tra Armilos e il solo popolo di Israele, escludendo edomiti e ismaeliti. Tuttavia, l'ipotesi dell'errore scribale è più verosimile: nella seconda richiesta di Armilos, il copista aveva scritto ישראל, per poi accorgersi dello sbaglio, segnalarlo con dei segni diacritici e scrivere correttamente עשו (Esaù) subito dopo. È quindi probabile che anche nel primo caso si tratti di un errore da ישמעאל a ישראל, errore del quale il copista però non si accorse.

¹⁸⁴¹ Se prima si faceva riferimento alle false scritture di musulmani e cristiani, in questo caso si tratta della Torah “autentica”, quella consegnata da Dio a Mosè.

ma Satana! ‘Ti rimprovera il Signore, o Satana!’ (Zc 3,2)”. Immediatamente, in quel momento, egli (Armilos) prenderà gli uomini che erano venuti con Neḥemyah e li metterà al rogo assieme al Sefer Torah. Allora tornerà a dire a Neḥemyah: “Non credi ancora in me?” Neḥemyah gli risponderà: “Io non credo in te, ma nel Signore, Dio del cielo e della terra, che consegnò la Torah nelle mani di Mosè, nostro maestro, che poco fa ha fatto stare i miei piedi nel Tempio del Signore e che mi ha reso forte e coraggioso per combattere il re di Edom”. Armilos dirà: “Catturate Neḥemyah e uccidetelo poiché non crede in me. Così saprò se il Dio in cui crede lo salverà dalle mie mani”. Uccideranno Neḥemyah a Gerusalemme e il suo cadavere verrà gettato via, ma nessuno potrà avvicinarsi ad esso. Gli israeliti piangeranno a lutto su di lui, come è detto: “Farà lutto il paese ecc.” (Zc 12,12). Tutti gli israeliti faranno il lutto per lui in quel tempo di grande tribolazione. Alcuni di loro si nasconderanno nelle caverne e nelle grotte, e come cibo per loro vi saranno cespugli ed erbe amare, come è detto: “Raccogliendo erbe amare accanto ai cespugli” (Gb 30,4).

Egli (Armilos) li inseguirà nel deserto e li perseguiterà per farli peccare. Ma i figli di Israele lanceranno un grido verso il Signore, un grande grido fino al cielo. Il Santo, benedetto Egli sia, ascolterà il loro grido, e in quel tempo Michele, il grande principe, andrà al cospetto del Santo, benedetto Egli sia, e dirà: “Signore del mondo, ricordati del giuramento che è stato fatto tra te e loro”. E il Santo, benedetto Egli sia, ascolterà la preghiera di Michele e avrà misericordia di Israele. Il Santo, benedetto Egli sia, emanerà un decreto e farà sorgere

f. 76v

[Menaḥem] ben ‘Ami’el, che è il Messia ben David, il quale era stato chiuso in prigione (fino a quel tempo), come è detto: “Poiché egli uscì dalla prigione per regnare” (Qo 4,14)¹⁸⁴². Il Santo, benedetto Egli sia, lo farà arrivare su una nuvola, come è detto: “Ecco [venire con] le nubi [del cielo] uno simile a un figlio d’uomo” (Dn 7,13).

Che nostro Padre, che è nei cieli, voglia far giungere la fine e la salvezza presto, nei nostri giorni e nei giorni di tutto Israele, amen e amen. Fine.

¹⁸⁴² Vd. sopra, nota 1466.

Le Omelie del re Messia e di Gog e Magog

Questo testo – di cui ho già trattato abbondantemente in un capitolo dedicato – è conservato nel manoscritto della Universitäts- und Staatsbibliothek di Darmstadt, Ms. Or. 25¹⁸⁴³. Si tratta di un codice pergameneo composto da 122 fogli, in scrittura aškenazita. Le *Omelie* si trovano ai fogli 13v-17v. Nello stesso codice compare anche una versione mutila degli *'Otot ha-Mašiaħ*. Inoltre, nel codice, le *Omelie* sono seguite immediatamente da una delle cronache ebraiche sulle persecuzioni durante le crociate, ossia l'*Anonimo di Magonza*. Questo è l'unico manoscritto a conservare questa cronaca¹⁸⁴⁴.

Il codice è stato datato al XIV secolo¹⁸⁴⁵, e più precisamente al 1383. Come ha evidenziato Shachar¹⁸⁴⁶, questa data deriva dal fatto che essa è l'ultima di un calendario astronomico che si trova però nella seconda parte del codice, scritta da un'altra mano rispetto al resto, e oltretutto disposta diversamente nell'impaginazione (in una sola colonna invece che due, come il resto del codice). Il foglio vuoto 92 funge verosimilmente da spartiacque tra le due parti del codice e sembra essere stato utilizzato per formare appunto un volume unico. L'ultimo testo identificabile nella prima parte è attribuito a R. Me'ir di Rothenburg, morto nel 1293. Il codice, conclude Shachar, deve essere quindi stato copiato diversi decenni prima di quella data. Vi è poi, come si è visto, l'identificazione dell'autore delle *Omelie* in un discepolo di R. Yišāq b. R. Avraham, il quale, all'inizio del XIII secolo, era partito in viaggio verso la Palestina, solo per morire però a circa trecento da Parigi¹⁸⁴⁷.

Le *Omelie* sono state pubblicate da Ya'aqov Yišāq ha-Kohen Miller¹⁸⁴⁸, ma non sono state tradotte nella loro interezza in nessuna lingua occidentale. Solo Yuval¹⁸⁴⁹ e Shachar¹⁸⁵⁰ ne hanno tradotto alcuni brevi estratti in inglese. La traduzione che segue il testo in ebraico, quindi, è mia, e si basa sul manoscritto, che ho comunque confrontato con l'edizione commentata di Miller. Per quanto riguarda la trascrizione del testo ebraico, sono rimasto fedele il più possibile al manoscritto, mantenendo errori e abbreviazioni. Di volta in volta ho segnalato in nota le emendazioni di Miller, che ho quasi sempre accolto nel corso della traduzione.

¹⁸⁴³ Róth; Striedl (1965, no. 22-36). Il manoscritto è stato digitalizzato ed è consultabile a questo link: <http://tudigit.ulb.tu-darmstadt.de/show/cod-or-25> (consultato il 23/01/2023).

¹⁸⁴⁴ Vd. Haverkamp (2005:27). Per il testo e la traduzione tedesca della cronaca, vd. *ibidem*, pp. 258-289.

¹⁸⁴⁵ Vd. il sito ktiv.org:

https://web.nli.org.il/sites/NLIS/en/ManuScript/Pages/Item.aspx?ItemID=PNX_MANUSCRIPTS990001744260205171&SearchTxt=darmstadt%20or.%2025 (consultato il 23/01/2023).

¹⁸⁴⁶ Shachar (2021:108-109).

¹⁸⁴⁷ Vd. sopra, p. 158.

¹⁸⁴⁸ Miller (2004:21-34).

¹⁸⁴⁹ Yuval (2006 [2000]:268-269).

¹⁸⁵⁰ Shachar (2021:108-119).

Trascrizione

f. 13v, colonna sinistra

זה דרשות של מלך המשיח ומגוג מגוג

מי יתן מציון מים ישועות ישר' השם יתברך לעד ולנצח צונו לחכות לישועה ולצפות לגאולה שאם יתמהמה חכה לו וכשם שאנו מצפים כך הקב"ה מצפה ותאב מתי יבא הקץ לגאול את בניו מבין האומות שנ' לכן יחכה י"י לחננכם והשכר הגדול ומאושר המחכה שנ' אשרי כל הוכה לו ובשעה¹⁸⁵¹ פטירתו של אדם שואלין אותו ציפית לישועה שנ' והיה אמונת עתך חוסן ישועות. ואתה צפייה היא שיצפה כל אחד מישר' שביא הקב"ה צמח וישועה בימיו שאם בא לומ' שיגאלו ישר' לבסוף באלו הוצרכנו הלא מי [לא?] מודה בזה אין לו חלק לעולם הבא ואחריתו ותקות. וכאילו כופר בעיקר אלא בירור הדבר כן הוא שצריך כל אדם לחכות ולצפות שיבא מלך המשיח במהרה בימינו.

ותנא ר' אליהו ז"ל ששת אלפים היו העולם שני אלפים תוהו שני אלפים תורה שני אלפים ימות המשיח. פירוש תוהו בלא תורה שמבריאה העולם ועד הנפש אשר עשו בחרן אלפים שנה שאז התחילה תורה והרגיל אברהם אבינו שמו של הקב"ה בפי כל ביריה ובעוונותי' שרבו יצאו מה שיצאו פי' מן ב' אלפים של ימות המשיח שאינן שלימין. אבל מן שני אלפים יהיה ימות המשיח שלא יכלה אלף חמישי עד שיבא מלך המשיח ויהיו ימיו תכלית אלף חמישי וכל אלף ששי. וכך מקובלני מרבינו יצחק לפרש כן. אליהו¹⁸⁵² קיימים לעולם אשר אמ' לשון זה ב' אלפים ימות המשיח. ואם יצאו מה שיצאו לא יצאו אלא לומ' שאינן שלימין רק מן שני אלפים אלפים יהיה ימות המשיח

f. 14r, colonna destra

ונמצא שיבא מלך המשיח בסוף אלף חמישי והמדרש מוכיח אשר ימצא באחרי' הימים ויומו של (של) הקב"ה אלף שנה ואם יתמהמה חכה לו רק לפי לשון הבריות כך הוא והפני¹⁸⁵³ מביא ראייה לדבר זה יחינו מיומים וביום השלישי יקיימנו ונחיה ואיכא למאן דאמ' תרי אלפים שני חרוב עלמ' שנ' יחינו מיומייים משמע דהלכת' כמא' דאמ' חד חרוב כאמר' בחלק כשם שהשביעי משמעת¹⁸⁵⁴ אחת לשבע שנים כך העולם משמ' לד' אלפים. והמקרא מוכיח שנ' ונשגב י"י לבדו ביום ההוא והיכי מתרצים היא דחינו מיומייים דמשמע דתרי חרובי אלא נ"ל שכן הוא ממקצת יומייים¹⁸⁵⁵ יחינו הקב"ה שיבא מלך המשיח לגאול אותנו דחינו¹⁸⁵⁶ בסוף אלף חמישי ושל אלף ששי ולפי שיצאו מה יצאו¹⁸⁵⁷ מן האלף חמישי¹⁸⁵⁸ נקט לשון מיומייים דמשמע מקצת. ולאחר ו' אלפים יחזור העולם לתוהו ובוהו אלף שנה. ואחר כך יחדש הקב"ה את עולמו שכולו ארוך וזהו שאמ' הכת' וביום השלישי יקיימנו ונחיה לפניו לעד עולם שכולו ארוך. ואליהו הנביא יצא יום אחד לפני משיח

¹⁸⁵¹ Miller (2004:22) corregge: ובשעת.

¹⁸⁵² Miller ha מיהו.

¹⁸⁵³ Miller (*ibidem*, p. 23) corregge: והנני.

¹⁸⁵⁴ Miller corregge: משמטת.

¹⁸⁵⁵ Miller ha הימייים.

¹⁸⁵⁶ Miller ha דהיינו.

¹⁸⁵⁷ Miller corregge: שיצאו.

¹⁸⁵⁸ Miller omette.

בן יוסף ויבשר ישר' שיבא מלך המשיח למחר, שנ' הנני¹⁸⁵⁹ שולח לכם את אליהו הנביא לפני בא יום י"י הגדול והנורא. וכן מוכיח בעירובי' בפ' מי שהוציאו שלא יבא אליהו כי אם יום אחד לפני מלך המשיח ויגלה בב"ד הגדול הגדול שבישר' וכן מצינו במדרש עתידה סנהידרי קטנה שיגלה שמה עליהם מלך המשיח והנני מביא ראייה מדאמ' בראש השנהי בפרק יום טוב ומטיבירא עתידין לגאל שנ' ושפלת מארץ וטבירא עמוקה מכולם. וזהו הפי' עתידין ליגאל. שיגלה עליהם מלך המשיח בטבירא

על כן יבינו המשכילים כי תחילת הגאולה כך הוא עניין קיבוץ גוליות להתנדב לכל אחד מישר' איש כפי נדבת לבו ללכת בארץ ישר' ולהתיישב

f. 14r, colonna sinistra

בירושלים עיר הקודש ובשאר מקומות של ארץ ישר'. (נהייה לנו עד ויתר נאמי')¹⁸⁶⁰ הר הקודש שיבנה ולאחר שנתיישבו בירושלים חכמים מד' רוחות וחסידים וירא¹⁸⁶¹ השם ויגלה משיח ביניהם ועל פי חכמים וחסידים וידבקו בו ויתאבקו בעפר שנ' והיה צדק אזור חלציו והאומות¹⁸⁶² אזור מותניו וכדמתרגם אונקלוס אסירי למען שרה¹⁸⁶³ יתון צדיקיא סחור סחור ליה ועברי¹⁸⁶⁴ אולפן באורייתא עמיה. ואל יעלה לב אדם לומר שיגלה מלך המשיח על ארץ אלא¹⁸⁶⁵ מטהרה חס שלא לומ' כך ואל ישגה אדם לומר שיגלה בארץ ישר' בין הגוים האעה¹⁸⁶⁶ בזה ולא אש¹⁸⁶⁷ לקיימא זה ולא חשיב¹⁸⁶⁸ לכבוד מלך המשיח אלא דבר ברור שיהיו בארץ ישר' תופשי התורה והחסידים ואנשי המעשה מד' רוחות העולם אחד מעיר ושנים ממשפחה איש איש נשאו לבו ונצנצה בו רוח טהרה והכשר חיבת הקודש ואחר כך יגלה ביניהם מלך המשיח וזהו שנ' ולקחתי אתכם¹⁸⁶⁹ מעיר ושנים ממשפחה. והביאו¹⁸⁷⁰ אתכם ציון. ואשרינו אשר נתקיים מקרא זה כי רוח ממרום מתערה על הכשרים לעלות לציון. ואל יעלה על לב אדם לומ' במצרים נגאלו אבותינו בכבוד גדול וביד רמה ובזרועה נטויה ובשפטים גדולים. עוונותינו גרמו לנו אלה. שכן מצינו בחלק כת' עני רוכב¹⁸⁷¹ על החמור. וכת' ואורו עם ענני שמים לא עני רוכב על החמור. וכן מצינו ראויין היו ישר' לעשות להם נם בימי עזרא כמו שנעשה בימי יהושע שנ' עד יעבור עמך זו ביאה ראשונה. עד יעבור עם זו קנייתה¹⁸⁷² זו ביאה שנייה אלא שגרם החטא. וכן מצינו במדרש שאם יזכו ישר' ולא יהיה משיח בן יוסף. צא ולמד מעליית

f. 14v, colonna destra

¹⁸⁵⁹ Miller, sulla base del TM, corregge: הנה אנכי.

¹⁸⁶⁰ Miller (n. 7) segnala qui un errore di copiatura, con l'inserimento di parole non chiare e decontestualizzate.

¹⁸⁶¹ Miller corregge: ויראי.

¹⁸⁶² Miller corregge: והאמונה.

¹⁸⁶³ Miller corregge: אסרי לגפן עירה.

¹⁸⁶⁴ Miller corregge: ועבדי.

¹⁸⁶⁵ Miller corregge: לא.

¹⁸⁶⁶ Miller corregge: הטועה.

¹⁸⁶⁷ Miller (*ibidem*, p. 24) corregge: חש.

¹⁸⁶⁸ Miller omette.

¹⁸⁶⁹ Miller, sulla base del TM, aggiunge: אחד.

¹⁸⁷⁰ Miller, sulla base del TM, corregge: והבאתי.

¹⁸⁷¹ Miller, sulla base del TM, corregge: ורוכב.

¹⁸⁷² Miller: קניית.

עזרא. שאף לאחר פקידה לא עלו כי אם ד' ריבואות מן הקהל כי היו ברעה גדולה ובחרפה והיושבים על שומריהם שלווים ושקטים לא זזו מקומם. והמקרא על כך. אם חומה היא. נבנה עליה טירת כסף אי סליקו כולהו בימי עזרא היו דומין לעץ שאין רקב שולט בו וכן יהיה גליות יד על יד איש איש לפי נדבתו כי כך יתנדבו והכשירים¹⁸⁷³ והעשירים היושבים שלווים ושקטים לא יתנדבו וכאשר ירבה הקהל בארץ ישראל ויתפללו בהר הקודש ותעל שוועתם השמימה ויגלה מלך המשיח ביניהם ויקבץ שאר נידוחי¹⁸⁷⁴ גליות. כי ישמעו ישראל לאמור נגלה מלך המשיח ושמנו נחמיה בן חושיאל מזרע אפרים בן יוסף ויתקבצו אליו מארבע רוחות העולם גיבורי ישראל. ויעש חיל גדול ויכה מנציבי ישמעאל ואדום שבירושלים ויגרש הערילים ממנה ולא יוסיף עבור בה ערל וטמא וישמעו ישראל כי נבאש¹⁸⁷⁵ מלך המשיח בערילים ויתחזק ידם אתו ויקבצו אליו מד' כנפות הארץ. ויצא שמו בכל המדינות ויקבץ מלך אדום כל חילו להילחם אותו ומלך המשיח יקבץ כל הנמצאים אותו וארבעים אלף מגיבורי אפרים יבא אליו דרך המדבר לעזרה. כך מציינו במדרש. ויפל מלך אדום בידו ולא יוסיף קום עוד לעולם. וגם שרו של עשו. ישפיל הקב"ה שנ' יפקוד¹⁸⁷⁶ על צבא מרום¹⁸⁷⁷ במרום. ואחר כך על מלכי אדום באדמה. ויכבש ארץ ישראל ויגרש אומות העולם ממנה. ויכבש שכניה אדום עמון ומואב שנ' אדום עמון¹⁸⁷⁸ ומואב משלח ידם ובני עמון משמעם. ויבא להילחם עם רומי ויחריבנה שנ' והאביר שריד מעיר. ויכרות זרעו של עמלק שנ' מלחמה בעמלק מדר

דר

f. 14v, colonna sinistra

מדור של משה מדורו של שאול לדורו של מרדכי מדורו של משיח ואחר כך יכרות כל זרעו של עשו¹⁸⁷⁹ שנ' ולא יהיה שריד לבית עשו. וישמעו כל האומות וייראו ויבואו לו מנחה. שנ' מים ועד ים ומנהר עד אפסי ארץ. ועתידה מצרים שתביא דורון למלך המשיח רק מרומי לא יקבל שנ' גער בחית קנה כדאיתא בערבי פסחים וכל האומות אשר בארצם יהודים יתפייסו למלך המשיח להביא לו יהודי למנחה שנ' והביאו מכל אחיהם מנחה¹⁸⁸⁰ בסוסים ופרדים ובכרכרות אל הר קודש¹⁸⁸¹. וזהו תכלית קיבוץ הגוליות כי אומ' העולם יביאום לא ישאירו אפי' אחד. ועל שעה הוא אומ' והביאו בניך בחצץ ובנותיך על כתף תנשאנה ובמלחמה משיח עם רומי. ידונו בעשר מכות כאשר נידונו המצריים שנ' כאשר שמע למצרים יחילו כשמע צור. ואז יתיישבו ישראל בארץ ויהיו שם ימים רבים ויעמוד מלך ששמו גוג מארץ המגוג ובמדרש יש כי אבן יש ויבא עליה השטן ויצא ממנה גוג וכל רואין יחילו מפניו וישלוט על כל גויי הארצות. וישים פניו לבא אל אדמת ישראל כדכת' אל ארץ¹⁸⁸² מקובצת¹⁸⁸³ מעמים רבים, פי' שמקורב באו ונתקבצו בה ישראל מכל הארצות אשר נפצו שמה ויעשה עצמו אלוה נצר נתעביי ויבא אל ישראל ויאמר הביאו לי תורתכם ויביאו לו ויאמ' והלא ציויתי אתכם את החוקים ויענו לו מי אתה נצר נתעב לצוות החוקים הלא אותם ציוה אותנו אל¹⁸⁸⁴ אלהינו יתברך שמו ויתעלה זכרו לעד לנצח

¹⁸⁷³ Miller corregge: הכשירים.

¹⁸⁷⁴ Miller: נדחי.

¹⁸⁷⁵ Miller: גרש.

¹⁸⁷⁶ Miller, sulla base del TM, aggiunge: "י".

¹⁸⁷⁷ Miller corregge: המרום.

¹⁸⁷⁸ Assente nel TM.

¹⁸⁷⁹ Miller (*ibidem*, p. 25): עשו.

¹⁸⁸⁰ Miller, sulla base del TM, aggiunge: "לי".

¹⁸⁸¹ Versetto biblico (Is 66,20) ampiamente modificato. Il TM recita: ובצבים ובפרדים ובכרכרות על הר קדשי ירושלם.

¹⁸⁸² Miller, sulla base del TM, aggiunge: משובבת מחרב.

¹⁸⁸³ Miller aggiunge: עמים (assente nel TM).

¹⁸⁸⁴ Miller omette.

ויתרומם על כל ברכה ותהילה אותו נירא ונשמור מאד לעשות בכל לביבנו¹⁸⁸⁵ ובכל נפשינו ובכל מאודינו. כאשר ציונו י"י בהר סיני ביד משה עבדו ואז יחרה אפו בהם ויצום להרוג ולאבד. ואנחנו

f. 15r, colonna destra

נעמוד ונתחזק במעוזינו ולא נמירתן ונאמ' מאמירינן ונייחד מייחדינן ונחטוב מחטיבינן ונקדיש מקדישינו. וישמע מלך המשיח ויקבץ כל חילו ויבא להלחם עמו. ויבא העז פנים את ישראל ויאמר אומה שפילה אשר כל הימים נמכרים ומפוזרים בכל המדינות ועתה קמו ויעמידו להם מלך ונלחמו עם מלך המשיח בעוונותינו אשר גרומ¹⁸⁸⁶ לנו והרוג מלך המשיח הטהור והקדוש ואותו רשע לא ידע שאם יגלה לו לא היה נשאר משונאיהם של ישראל שריד ופליט והקב"ה מטמינו בקבר. וכל ישראל יבריחו דרך המדבר ויאכלו עשבי המדבר ואז תהיה צרה גדולה לישראל אשר כמוה לא נהייתם וישראל יחזיקו במעוזינו וזהו שנ' ויצרפו ויתלבנו¹⁸⁸⁷ ויהיו שמה מ' יום וי"א מ' שנים והקב"ה ברחמיו יהפכם לימי' כאשר מפורש בחלום של אברהם אבינו כמה שנ' וענתה שמה כימי נעוריה וכיום עלותה מארץ מצרים ויגלה מלך המשיח בן דוד באותן ה¹⁸⁸⁸ ימים ויתכסה ויחזור ויגלה ויבא הוא ואלהיה הנביא וידברו על לב בני ישראל להשיב לב האבות על בנים ולב בנים על אבותם וכת' והלכתי במדבר ודיברתי על לבה ואז מלך המשיח יבא ושמו מנחם בן עמיאל ושם אמו חפצי בה. ויבא עמו ד' רועים וח' נסיכים¹⁸⁸⁹ אדם שנ' והקמנו עליו שבעה רועים ואילו הן שבעה רועים אברהם יצחק ויעקב משה דוד ואלהיה ואילו הן ח' נסיכים שת ומשותלח ישי שאול עמוס צפניה מיכה ואלהיה. ואילו הן הקדושים יחזיו קודם תחיית המתים מיום הגלות מלך המשיח במהרה בימינו והיינו דמתרגמא דמשה נפיק מן מדברא ומלכא משיחא בן רומא כי מרומי אשר הלא בין עיני רומי יבא אל המדבר אשר שם נדחי ישראל. ומשה רבינו יעמוד ויבא בראשם

f. 15r, colonna sinistra

שנ' ויתא ראשי עם ויחזיו מתי מדבר בזכותו של משה רבי' לכך נקבר במדבר. וגם בלועים של קרח יעלו מיד שנ' מוריד שאול ויעל. ויתאספו עליהם נדחי ישראל מכל המקומות אשר יתחבאו שם ואז יתקע שופר ובאו האובדים מארץ אשור והנדחים בד' רוחות ואז יבא חייל גדול עם מלך המשיח ויאמר לו הקב"ה שאל מה אתן לך. ויען כי רואה משיח בן יוסף נהרג מתפלל לפני הקב"ה רבונו של עולם איני מבקש ממך כי אם חיים והקב"ה ב"ש אינך צריך כי כבר נתנבא דוד אביך שנ' שאל ממך נתתי לו ומלך המשיח מתפלל על משיח בן יוסף לפני הקב"ה והקב"ה יחיה אותו וילכו שניהם יחדיו ואין קנאה ביניהם שנ' אפרים לא יקנא את יהודה וגו'. ומלך המשיח בן דוד ראש לכולם כי הוא מזרע המלכות בית דוד אשר כרת לו הקב"ה בריתו. ועושה חסד למשיחו לדוד ולזרעו עד עולם וגו'. וכת' ויתן עוז למלכתו וירם קרן משיחו וגם לדוד המלך יהיה נשיא לעולם ואמ' בחלק כמו קיסר ופלג קיסר. ומלך המשיח יהיה ראש ומלך מסוף העולם ועד סופו שנ' כל הגוים יעבדוהו וגם הוא יכבד את דוד זקיניו שיצא מזרעו. ויתישב בירושלים

¹⁸⁸⁵ Miller corregge: לבבינו.

¹⁸⁸⁶ Miller (*ibidem*, p. 26) corregge: גרמו.

¹⁸⁸⁷ Miller, sulla base del TM, corregge: ויתלבנו ויצרפו.

¹⁸⁸⁸ Miller corregge: מ'.

¹⁸⁸⁹ Miller corregge: נסיכי.

וכל ארץ ישב¹⁸⁹⁰ ישראל מישר' וכאשר ישמע גוג מלך הגוג אשר נתקבצו שנית מירושלים יחרה אפו ויקבץ כל ממלכות צפון. ויאמר הראיתם עם בזוי ושפוי אשר נתקבצו שנית כנגדו וישם פעו¹⁸⁹¹ אל אדמת ישראל ויכבש מבצרי יהודה ויבא על ירושלים במצור. ויבא בני יהודה אתו שנ' וגם יהודה ילחם בירושלים¹⁸⁹² ויכבש העיר שנ' ויצא חצי העיר בגולה וכאשר ירצה לגלות יתר העם אז תעלה קנאתו של הקב"ה באפו ובאש חמתו

f. 15v, colonna destra

ידבר ויקרא הקב"ה לכל הרי חרב ויהיה רעש גדול ו[יר]עשו מפניו דגי הים ועוף השמים וכל חומת הארץ יפלו ויוריד הקב"ה על גוג ועל אגפיו ברד אלגביש מוכנות מברר מצרים ויתקיים כל הנבואות שניבאו עליו ויטהרו את הארץ ובנשק יבערו אש ז' שנים ויתיישבו כל ישראל בירושלים ובארץ ישראל ישבו באדמתם אין מחריד. ובאותו השנים פלוג' דאמו דאליבא דאמור אין בין לעולם הזה לעולם הבא אלא שעבוד מלכיות והאי היא ימות המשיח עולם הבא קרי ליה. ויתנהג כסדר העולם הזה ממש רק שלא יהא משועבדים בפלוג' היא בחלק ראי' לימא¹⁸⁹³ דאמ' ימות המשיח ת' שנ' לקיים מה שנה¹⁸⁹⁴ שמחינו כימות עיניתנו. ואיכא למא' דאמ¹⁸⁹⁵ שנים. וכולי עלמא שיכלו נשמות בגוף יכלה ימות המשיח אלא דבהא פליגי לא יכלו נשמות עד ת' שנה ולמר עד מ' שיכלו נשמות שבגוף וימות המשיח אז יחיו מתי הארץ. ומתי ארץ ישראל יחיו תחילה שנ' ארץ חיים¹⁸⁹⁶ ארץ שמתיה חיים תחילה לעתיד לעתיד¹⁸⁹⁷ לבא. ואמרינן בירושלמי מעתה רבותינו שבגולה הפסידו¹⁸⁹⁸ והקב"ה מחליק להם את הארץ והם מתגלגלים מתגלגלים¹⁸⁹⁹ כנורות ואין נפשם חוזרות עליהם עד שיהיו בארץ ישראל שנ' והבאתי אתכם אל אדמת ישראל והדר נתתי רוחי בכם. ובמדרש יש שיגלה הקב"ה על הר זתים שנ' ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים ונבקע הר הזיתים מתחתיו ויהיו מתים מבצבצין ועולין דרך אותו בקעה שנ' ויציצו מעיר כעשב הארץ. וזהו שנ' ורבים מישיני עפר יקיצו. אלה לחיי

f. 15v, colonna sinistra

העולם הבא. אלה לחרפות ולדראון עולם ואחר כך יהיו בירושלים ויהיה מלך המש' מלך עליהם כך מקובלני מפי מ"ו רבי' יצחק ב"ר אברהם כי ב' פעמים ימות המשיח. אחת קודם תחיית המתים ואחת לאחר תחיית המתים. כי מלך המשיח יגלה במהרה בימינו באחרית בהכלית אלף חמישי ובאלף שישי יהיו ימות המשיח: דפליג' בהו אמורא ותחיית המתים ימות המשיח של אחר תחיית המתים יתנהגו עד תכלית אלף השישי ואז יחזור כל העולם לתוהו ובוהו אלף שנה ותהי רוח השם ברוך הוא מרחפת על פני המים כאשר בתחילת יצירת בראשית. והצדיקים שחיו יעלו אבר כנשרים וירוצו ולא יגעו. כמה שנינו בחלק תנא דבי אליהו מתין שעתיד הקב"ה להחיות שוב אינן חוזרין לעפרן שנ' בציון קדוש. יאמר לו מה קדוש

¹⁸⁹⁰ Miller (*ibidem*, p. 27) omette.

¹⁸⁹¹ Miller corregge: פעמיו.

¹⁸⁹² Miller, sulla base del TM, corregge: וגם על יהודה יהיה במצור על ירושלים.

¹⁸⁹³ Miller: [למאן] (למאכא).

¹⁸⁹⁴ Miller corregge: שנ'.

¹⁸⁹⁵ Miller aggiunge: מ'.

¹⁸⁹⁶ Miller, sulla base del TM, corregge: בארצות החיים.

¹⁸⁹⁷ Errore del copista, che Miller omette.

¹⁸⁹⁸ Miller aggiunge: אמר ר' סימאי.

¹⁸⁹⁹ Errore del copista, che Miller omette.

לעולם אף הן לעולם קיימים. ואם תאמ' אותם אלף שנה שעתיד הקב"ה לחדש עולמו מה הן עושין הקב"ה עושה להן אבר כנשרים ושטין על המים שנ' מי¹⁹⁰⁰ כעב תעופנה ושמא תאמ' יש להם צער. שנ' וכיונים על ארובותיהם ירוצו ולא יגעו ירוצו ולא יעפו. ועל זה נאמ' על כן נירא במיר¹⁹⁰¹ ארץ במוט הרים בלב ימים. והוא דקא' בפרק אילו דברים כתי' והיה אור החמה¹⁹⁰² כאן לימות המשיח כאן לעולם הבא פ' ימות המשיח קורא שקודם תחיית המתים. העולם הבא קורא לימות המשיח שאחר תחיית המתים שיהיה העולם הזה עד תכלית אלף השישי. דאילו בעולם הבא שאחר אלף שביעי שיחדש הקב"ה עולמו אז לא יהיה לא חמה ולא לבנה שנ' לא יבא עוד שמשך וירחך ולא יאסף ואם כן מהו לשן¹⁹⁰³ וחפרה¹⁹⁰⁴ החמה ומשמע

f. 16r, colonna destra

שתהיה העולם אלא שתתבייש מפני זווו של הקב"ה שלא תהיה אורה שלהן ניכרת מפני אורו שיאיר מסוף העולם ועד סופו. אלא וודאי בימות המשיח של אחר תחיית המתים מיירי. ולשמאל דאמ' אין אין¹⁹⁰⁵ בין העולם הזה לעולם הבא אלא שיעבוד מלכיות מפרש התם כאן מחנה צידקיהו¹⁹⁰⁶ והיה אור החמה שבעת כאן מחנה שכינה וחפרה הלבנה. ובתרוהי בימות המשיח של אחר תחיית המתים אבל האי דקאמ' שמאל מידי בימות חמשיח קודם תחיית המתים ובפרק אילו דברים מפרש כת' ובלע חמות לנצה וכת' וחנער בן מאה שנה ימות. כאן בישר' כאן באומות העולם. חיינו דלא כשמאל והנני קראי בימות המשיח שלפני תחיית המתים. דאילו לשמאל דאמ' דאין ביניהם אלא שיעבוד מלכיות אם כן מצי למימר בן¹⁹⁰⁷ שנה לפני תחיית המתים. ובלע חמות לנצה לאחר תחיית המתים. והא דכת' והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול לצורך תחיית המתים

יהיה. כמה שמצינו במדרש וילון אינו משמע¹⁹⁰⁸ כלום. וכי עשה הקב"ה דבר בעולמו שלא לצורך מלאכה גדולה עתיד הקב"ה לעשות בו לעתיד לבא הקב"ה מקבלו כמיד¹⁹⁰⁹ שופר ונותנו ביד זרובבל בן שאלתיאל תקיעה ראשונה מאסף עפרם מד' רוחות העולם תקיעה שנייה נעשים כגולמים. תקיעה שלישית הקב"ה זורק בהן רוח ונשמה וחיים ועומדים על רגליהם. ומיהו סיפיה דקרא ובאו האובדים בארץ אשור. לא משמע הלא¹⁹¹⁰ איירי כלל בשעה תחיית המת' דלא שייך¹⁹¹¹ אז קיבוץ שכבר נתקבצו כולם אל מלך המשיח ונראה דודאי אותם תקיעו' שמדרש אינם על פי הפסוק כי אם על פי הקבלה. וההיא דקרא מיקיבוץ גוליות קאי, על ידי כך ישמע י' שבטים ויתקבצו לשעה קלה ואעפ"כ שתחלה קיבוץ גוליות

f. 16r, colonna sinistra

¹⁹⁰⁰ Miller (*ibidem*, p. 28), sulla base del TM, aggiunge: אלה.

¹⁹⁰¹ Miller, sulla base del TM, corregge: בהמיר.

¹⁹⁰² Versetto biblico (Is 30,26) ampiamente modificato. Miller lo riporta così come si trova nel TM.

¹⁹⁰³ Miller, sulla base del TM, corregge: לשון.

¹⁹⁰⁴ Miller, sulla base del TM, aggiunge: הלבנה ובושה.

¹⁹⁰⁵ Errore del copista, che Miller omette.

¹⁹⁰⁶ Miller corregge: צדיקים.

¹⁹⁰⁷ Miller (*ibidem*, p. 29) aggiunge: מאה.

¹⁹⁰⁸ Miller corregge: משמש.

¹⁹⁰⁹ Miller corregge: מקפלו כמין.

¹⁹¹⁰ Miller corregge: דלא.

¹⁹¹¹ Miller aggiunge: כלל.

והיה ידי על יד בתכלית הקיבוץ יעלו על כנפי נשרים כמו שמצינו במצרים שנקבצו כולם לשעה קלה לרעמסס ועל זה מצינו גדול יום קיבוץ גוליות כיום שנבראו בו שמים וארץ שנ' כ¹⁹¹² יום יזרעאלי¹⁹¹³ וכת' ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד. ובמדרש משמע כמו כן שיש תקיעה בתחיית המתים דקאמ' התם כשתוקעין בראש השנה למה תוקעין וחוזרין ותוקעין כדי לערבב את השטן היאך הוא מעורבב בתקיעה אחת מפ' בירושלמי כדמשמע השטן דתקעו חרא זימנא מתבהיל ולא מתבהיל כדשמע דתקע. פעם שנייה וודאי מתבהיל אמ' מטה זימניה לאיתבלעא שנ' ובלע המות לנצח. לפי שהוא סבור שהוא שופר של תחיית המתים דכתיב יתקע בשופר גדול שאז יהרוג מלאך המות דכת' ובלע המות. והוא תחיית המתים שיעמדו צדיקים בלבושיהם ק"ו מחטה כמו שמתו ואחר כך יתרפאו שנ' אני אמות ואחיה כשם שאני אמות כך אני מחיה. ואחר כך מחצתי ואני ארפא שנ' אז ידלג כאייל פסח. והא דקאמ' התם אין גיהנם לעתיד לבא אלא הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה רשעים נידונין בה וצדיקים מתרפאין בה שנ' ויצאתם ופשתם כעגלי מרבק. וכת' וזרחה לכם יראת שמי שמש וצדקה ומרפא בכנפיה. ואילו בני אדם היראים להוציא שם שמים לבטלה ההיא בעל כרחך באלף ששי דאילו לעולם הבא לאחר שיחדש הקב"ה את עולמו לאחר אלף שביעי. אז לא תהיה חמה בעולם אלא בעולם הזה אחר תחיית המתים יהיה ויום הדין יהיה אחר תחיית המתים דאילו קודם תחיית המתים לא יתכן כלל אלא וודאי אחר שחיו כולם ואפי' רשעים. כי אם הקב"ה במשפט ויושב בדין הגדול בכסא הכבוד רם

f. 16v, colonna destra

ונישא גבוה במשפט וספר תורה יהיה מונח לו¹⁹¹⁴ בחיקו ויאמר כל מי שעסק בתורה יבא ויטול שכרם. ותיכנס כל אומה ואומה לבדה. וישאל להם הקב"ה מי בכם מגיד זאת ואין זאת אלא תורה שנ' וזאת התורה. וכל אומה ואומה תספר מעשיה כמה גשרים גשרנו כמה מלחמות עשינו והכל בשביל ישראל שיעסקו בתורה. והקב"ה משיבם כל מה שעשיתם לצורך עצמיכם עשיתם ואחר כך יכנסו ישראל ויתנו עדיהם יתהללו ויצדקו וישמעו האומות ויאמרו אמתי נמרוד ויעיד באברהם שלא עבד ע"ז ויזכו ישראל בדין והאומות יצאו בפחי נפש וישאלו מאת הקב"ה נתנה מראש ונעשנה והוא מושיבם מי שטרה בשבת וכו' ואעפ"כ מצוה קלה יש לי וסוכה שמה וילכו ויעשו אותם בראש גגם וזהו שנ' כל משפחה¹⁹¹⁵ אשר לא תעלה¹⁹¹⁶ לחוג את חג הסוכות. והקב"ה מקדיר עליהם חמה מנרתיקה וכל אחד ואחד בוע¹⁹¹⁷ בסוכתו והקב"ה יושב ומשחק עליה שנ' י"י בשמים ישחק י"י ילעג למו. ומיום שחרב בית המקדש אין שחוק לפני הקב"ה אלא אותו יום בלבד ובבתי בראי דוקא ואע"ג שכבר נבנה בית המקדש מימות המשיח קודם תחיית המתים מכל מקום אין שמחה שלימה לפני הקב"ה עד שיתחייבו אויביו כלייה שם הגדול והנורא אשר לא יכילו זעמו גוים, ומיהו ובבתי גואי הוד והדר לפניו עוז וחדוה במקומו. ואז יתחייבו האומות כלייה ואומר במדרש שילכו כל האומות האומות¹⁹¹⁸ אחר גילוליהם וישתקעו גילוליהם בשאול והם אחריהם יפלו פגריהם על פגרי גילוליהם ויעקרו מן העולם והיה י"י למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה י"י אחד ושמו אחד וישראל יהיו לעם סגולה ויזכו בדין.

¹⁹¹² Miller (*ibidem*, p. 30), sulla base del TM, aggiunge: גדול.

¹⁹¹³ Miller corregge: יזרעאל.

¹⁹¹⁴ Miller omette le ultime tre parole.

¹⁹¹⁵ Assente nel TM.

¹⁹¹⁶ Miller, sulla base del TM, corregge: יעלו.

¹⁹¹⁷ Miller corregge: בועט.

¹⁹¹⁸ Errore del copista, che Miller (*ibidem*, p. 31) omette.

f. 16v, colonna sinistra

ואשרי שככה לו ליוצאי זכאי מדין הגדול אשר נתיירא שמואל הרמתי שאמ' לשאול למה הרגזתני לעלות. אבל בזה הוקשנו שהמדרשים יצאו מעורבבין דהיכן מצינו למימר דאין גיהנם לעתיד לבא והא קיימא לן דהקב"ה מוריד בינונים של ישר' בגיהנם ומצרפן ואחר כך עולין שנ' והביאתי שלישית באשי ועליהם נאמ' מוריד שאול ויעל. ועוד יש במדרש שיוצאין פושעי ישר' מגיהנם על ידי זרובבל שיאמ' קדיש לפני הקב"ה ויענו פושעי ישר' מגיהנם יהא שמייה רבה מברך ויוציאום הקב"ה מגיהנם. וגם בההיא דעירובין דכולהו מפיק בר מבא על הגויה דמשכא ערלתיה. ונ"ל של אחר יום הדין יהיה גיהנם ימים רבים ויהיו נידונים כל אומות העולם. אמר בפר"ק דראש השנה ומייתי ליה מקרא דכת' וצורם לבלות שאול מזבול פי' לפי שפשטו ידיהם בזבול יבולו שאול ויהיה גיהנם כלה ותם¹⁹¹⁹ אינם כלים שנעשים אפר תחת כיפות¹⁹²⁰ רגלי צדיקי' ויש שלאחר שיכלה גיהנם יהיו נדונים בשמש כדי שיראו צדיקים את קלונם. ונקמת השם בהם נקמת היכלו ונקמת דם עבדיך יקום תולעתם לא ימות ואשה של גיהנם לא תכבה ופושעי ישר' דלא מבשקר ליה עד שיבא זרובבל ויאמ' קדיש ויוציאם על קדושת השם. ואז יצאו כולם ויהיו זכאים ליום שכולו ארוך וכל ישר' יש להם חלק לעולם הבא יצדקו ויתהללו בקדוש ישר' ברוך הוא ולאחר כך יתענגו ישר' בלוייתן ובשור הבר ויעש להם¹⁹²¹ הקב"ה סעודה גדולה בגן עדן. שנ' יכרו עליו חבירים ואין חבירים אלא תלמידי חכמים. שנ' חבירים מקשיבים לקולך. ויאמ' כל מי שלא ראה קנגיא בעולם הזה זוכה ורואה בקנגיא בקנגיא¹⁹²² של לוייתן ושור הבר לא¹⁹²³ לבא והקב"ה שמח עם הצדיקים והמה ששים ושמחים בישועתו. וייצא

f. 17r, colonna destra

לוייתן וקורע שור הבר בין קרניו ושור הבר¹⁹²⁴ נוחרו בסנפיריו וצדיקים אומ' לא תנינן חוץ ממגל קציר וממגירה מפני שחן רונקין¹⁹²⁵ אמ' לחן חקב"ה בניי תורה חדשה אני נותן לכם כלומ' אני מתוך לבבי זה שנ' כי מציון תצא תורה חדשה ואוכלין ושותין ושמחין ומה ערבבין¹⁹²⁶ מזיו השכינה¹⁹²⁷ והוא יושב ביניהם. ומראין אותו באצבעות שנ' הנה אלהינו זה קויינו לו. ומצינו בירושלמי עתיד הקב"ה ראש חולה לצדיקים ובמקום אחר הוא אומ' עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים והוא יושב באמצע ועל זה נאמר והוא ינהגנו עלמות וקאמ' בירושלמי תירגם עיקלם¹⁹²⁸ פי' בערוך בלשון ערמית¹⁹²⁹ אלמות¹⁹³⁰ עולם שאין בו מות. ומי שיזכה עושין לו סוכה מעור של לוייתן ויש שעושין ענק שנ' וענקים לגררותי' והשאר הקב"ה פורסו ועד סופו. ומיהו¹⁹³¹ למורי רבי' יצחק ב"ר אברהם דאמרינן עתיד גבריאל לעשות קנגיא עם לוייתן ואיל מלא הקב"ה עוזרו אין

¹⁹¹⁹ Miller corregge: והם.

¹⁹²⁰ Miller corregge: כפות.

¹⁹²¹ Miller corregge: להם.

¹⁹²² Errore del copista, che Miller non segnala.

¹⁹²³ Miller scioglie e corregge: לעתיד.

¹⁹²⁴ Miller (*ibidem*, p. 32) corregge: ולוייתן.

¹⁹²⁵ Miller: חיונין.

¹⁹²⁶ Miller corregge: ומתענגים.

¹⁹²⁷ Miller: השכינה.

¹⁹²⁸ Miller corregge: עקילס; aggiunge: אתא נסייא.

¹⁹²⁹ Miller emenda: יוניית.

¹⁹³⁰ Miller corregge: עלמות.

¹⁹³¹ Miller aggiunge: קשה.

יכול לו שנ' העשו יגש חרבו. ובמדרש אמ' שקנגיא יהיה מלויתן ומשור הבר. ועוד שהרר¹⁹³² העושו יגש חרבו לאו בלויתן כת' אלא בשור הבר. לפי¹⁹³³ מורי רבי יצחק ב"ר אברהם דכת' הילה¹⁹³⁴ יבא גבריא ללעשות קנגיא ולא יכול לו והקב"ה עוזרו בזה שישלח שור הבר להלחם כנגדו וזהו עזר של גבריא. וגם יש במדרש שיונה בן אמיתי ישתדל בו. ושמא זהו לתופסו ולהעלותו מים הגדול. ואי אפשר¹⁹³⁵ לומר שאכילת לויתן יהיה אחר ז' אלפים לעולם שכולו ארוך שהרי למדנו בפר"ק ברכות העולם הבא לא אכילה ולא שתייה. ואז תחריב¹⁹³⁶ ירושלים עד דמשק שנ' שימי דמשק משכנותיך. ותהי גבוה ג' מילין שנ' מי כאלה כעב תעופנה. ומה שנ' וישבה וראמה¹⁹³⁷ תחתיה. ויתקיים אז המקרא והיה מדי חודש בחודשו

f. 17r, colonna sinistra

ושיביאו העבים את ישר" להתפלל בירושלים בלא עודה¹⁹³⁸ של עלייה. ומימות מלך המשיח ירד בית המקדש של אש בנוי מן השמים, שנ' קדש י"י כוננו ידיך ויקפיה הקב"ה חומת אש שנ' ואנכי אהיה להם¹⁹³⁹ לחומת אש. ובארץ ישר' ובירושלים מלך המשיח וכל הצדיקים וכל ישראל יהיו שם. וגם בגן עדן יטיילו ושכר טוב הנתון להם לעתיד לבוא לעולם שכולו ארוך ולא יהיה להם כלל לאחר תחיית המתים עד לאחר ז' אלפים אלא מתעדנים בירושלים ובגן עדן ומראין להם שכרן של עולם הבא ונחלי אפרסמון ופלוגותי ויין ודבש משומר מששת ימי בראשית ומתעדנים. וכן ראיתי בכמה מדרשים אחר אלף שישי יחזור העולם לתוהו ובוהו ונשגב השם לבדו. ועל אותם נאמר מזמור שיר ליום השבת ליום שכולו שבת ומנוחה להקב"ה לפי שבעולם הזה יש מחשבה לפניו. בפורענותו של רשעים ומתן שכרן של צדיקים ואותן אלף יהיה שבת ומנוחה לפניו. ואחר כך יחדש הקב"ה את עולמו ויהיו שמים וארץ חדשים שנ' כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה ולא יהיו מאורות שנ' לא יבא עוד שמשך וירחך ולא יאסף כי זיוו של הקב"ה יאיר מסוף העולם ועד סופו שנ' כי י"י יהיה להם לאור עולם ולא יהיה לא גיהנם ולא גן עדן ועדיין נביאים לא ראו מתן שכר של צדיקים. ושכר טוב המתוקן להם כי אפשר און לשומע לא יכול הפה לדבר. וכל הנביאי' לא נתבאו אלא לימות המשיח בין שלפני תחיית המתים ובין של אחר תחיית המתים. ולשמאל דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות לא נתבאו אלא לימות

f. 17v, colonna destra

המשיח של אחר תחיית המתים אבל¹⁹⁴⁰ לעולם הבא של אחר אלף שביעי שהוא יום שכולו ארוך ואין לו תכלית ועליו נאמ' עין לא ראתה אלהים זולתך. ועליו דרשו רבותי' בברכות העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתייה אלא צדיקים ויושבין ועטרות בראשיהם ונהנים מזיו שכינה וההיא דכת' ירויון מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם. אינו לשון אכילה ושתייה אלא לשון ריון ושביעה ועידון. ועליו נאמ' מה רוב טובך אשר צפנת ליראיך. והשם ב"ה לעד ולנצח יזכינו ברחמיו הרבים וידבק

¹⁹³² Miller omette.

¹⁹³³ Miller corregge: 'ופי.

¹⁹³⁴ Miller corregge: דבתחילה.

¹⁹³⁵ Miller corregge: אפשר.

¹⁹³⁶ Miller corregge: תרחיב.

¹⁹³⁷ Miller, sulla base del TM, inverte i termini.

¹⁹³⁸ Miller emenda: טורה.

¹⁹³⁹ Miller, sulla base del TM, corregge: לה.

¹⁹⁴⁰ Miller (*ibidem*, p. 33) aggiunge: לא.

ליבינו בתורתו ויראתו ונהיה לפניו בטובות בית בחירתו ויבא משיחו ונידוחינו יקבץ למקום שכינתו ויבנה במהרה בימינו עינינו וישכלל היכלו ויחמול על נחלתו ועל עמו ונשב עולם לפני אלהים מלך ביופיו תחזינה עינינו וישמח ליבינו ותגל נפשינו בישועתו וכדשא תפרחנה עצמותינו.

ברוך י"י לעולם וברוך שם כבודו ומרומם על כל ברכה ותהילה אמן א"א סלה.

ומצינו במדרש אמר הקב"ה אם אתם מקיימין ג' סעודות בשבת דכת' בהן יום ג' פעמים תזכו לימות המשיח ולעולם הבא ולעולם החדש ימות המשיח קודם תחיית המתים. ולעולם הבא של אחר תחיית המתים לעולם שכולו ארוך שאחר אלף שביעי.

והא דאמר גבי לוינתן הקב"ה פורס על ירושלים וזיוו מבהיק מסוף העולם ועד סופו שנ' לגוים לאורך. ואם הוא לאחר תחיית המתים כמו שפי' אם כן גוים מאי בעו התם. ונ"ל דודאי קודם תחיית המתים והא דכת' והלכו גוים לאורך. כלומ' אם יהיו גוים שמה יכולין להלוך באורו של לוינתן שהוא

f. 17v, colonna sinistra

מבהיק ביותר. ולפי מה שפי' דאפי' גוים יחיו כדי לעמד ליום הדין ולירד ולשחת לדראון עולם וכל ישר' יחיו חיי עולם ויש להם חלק לעולם הבא וכי תימא מאי דכת' ורבים מישיני עפר יקיצו נראה לי דלאפוקי דור המבול דכת' בהו לא ידון רוחי באדם דמשמע לא חיים ולא נידונים נקט לשון רבים ולא כולם. אבל היי גאון פי' שאותם שיהיו חיים בימות המשיח כשיחיו¹⁹⁴¹ המת' ימותו ויחיו לעולם הבא. ועוד פי' שימותו ג' ימים ויחיו לקיים מה שנ' יחיינו מיומיים וביום השלישי יקימו ונחיה. ואינו נראה כלל כמו שפי'. וכך אמר רבי' יצחק שיכלו כל הנשמות שבגוף ואחר כך יחיו כל המתים ושוב אינן חוזרין לעפרן. וגם פי' רבינו האי שירושלים תינתן ביד רומי כשיגלה מלך המשיח כדאיתא בחלק עתידה מלכות הרשעה שתשפוט¹⁹⁴² על ט' חדשים וכך פי' לא פחות מט' חדשים ולא יותר מג' שנים שנ' לכן יתנם עד עת יולדה. שנ' ועל מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והייתה וגו' וזהו שנ' וצים מיד כיתים מי וענו אשור שיטלו מלוכה מאשור אשר לקחה מיד הכת הקינים מיד יינוס שהם ישמעאלים שנ' כי אם יהיה לבער קין. וכת' התם והוא עדי אובד וזהו וירד מיעקב והאביר שהוא רומי שתיעקר במהרה בימינו. וכן אותה פרשעה שהיא כפולה דרש ה"ר משה אבן מיימון על מלך דוד ואחר על מלך המשיח. דרך כוכב מיעקב זה דוד וקם שבט מישר' זה מלך המשיח וכן כל הפרשה כולה

סליק מדרש ממלך המשיח ומגוג ומגוג

Traduzione

Omèlie del re Messia e di Gog e Magog

“Chi manderà da Sion la salvezza d'Israele?” (Sal 14,7; 53,7). Il Signore, sia benedetto in eterno, ci ha comandato di attendere la salvezza e di aspettare la redenzione, poiché “se indugia, attendila

¹⁹⁴¹ Miller corregge: כשיחיו.

¹⁹⁴² Miller (*ibidem*, p. 34) corregge: שתפשוט.

[perché certo verrà e non tarderà]” (Ab 2,3). Così come noi aspettiamo, così il Santo, benedetto Egli sia, aspetta e desidera il momento in cui giungerà la fine per redimere i suoi figli dalle nazioni, come è detto: “Il Signore aspetta con fiducia per farvi grazia” (Is 30,18). La grande e lieta ricompensa (attende) chi lo aspetta, come è detto “Beati coloro che lo aspettano¹⁹⁴³” (*ibidem*). Al momento della morte di (ogni) uomo, gli si chiede: “Hai atteso la salvezza, come è detto: ‘C’è sicurezza nei tuoi giorni, un tesoro è la salvezza’¹⁹⁴⁴ (Is 33,6)?”. L’attesa è quella che ogni israelita attende, cioè quella con cui egli farà venire un germoglio¹⁹⁴⁵ e la salvezza nei suoi giorni¹⁹⁴⁶; poiché, se egli viene, vuol dire che gli israeliti saranno finalmente redenti. E a ciò siamo obbligati [a credere?]. Non è forse vero che per chi [non?] riconosce ciò non vi sarà parte nel mondo a venire, ed egli in ultimo (...?) è come se negasse questo principio di fede. Piuttosto, è corretto affermare che ogni uomo debba aspettare e attendere che giunga il re Messia, in fretta, nei nostri giorni.

(Secondo) il Tanna R. Eliyyahu, la sua memoria sia di benedizione, sei sono i millenni del mondo. Due millenni di vuoto (תוהו), due millenni di Torah, due millenni sono i giorni del Messia¹⁹⁴⁷. La spiegazione del vuoto senza Torah è che dalla creazione del mondo fino alla sosta che fecero (i nostri padri) a Carran¹⁹⁴⁸ sono duemila anni. Da allora ebbe inizio (il periodo della) Torah, e Abramo cominciò a rendere familiare il nome del Santo, benedetto Egli sia, sulla bocca di ogni creatura. Ma per i nostri peccati, che si sono moltiplicati, [di questi millenni] ne sono scaduti quanti ne sono scaduti¹⁹⁴⁹. La spiegazione dei due millenni dei giorni del Messia è che essi non si sono (ancora) realizzati, ma questi duemila anni saranno i giorni del Messia, tanto che non terminerà il quinto millennio fino a che non verrà il re Messia, e i suoi giorni saranno la fine del quinto millennio e tutto il sesto millennio¹⁹⁵⁰, e questo mi è stato tramandato dal nostro maestro Yiṣḥaq come spiegazione di ciò. Chi¹⁹⁵¹ è che dura per sempre, (si) che si usa quest’espressione: "Due millenni (sono) i giorni del

¹⁹⁴³ Mi discosto da CEI 2008, che ha “che sperano in lui”.

¹⁹⁴⁴ La troncatura del versetto permette di stravolgerne il significato. Nel TM, infatti, sono la sapienza e la conoscenza (non menzionate nel ms.) a condurre alla salvezza.

¹⁹⁴⁵ Metafora di redenzione messianica. Cfr. Is 4,2; Ger 23,5; 33,15; Zc 3,8; 6,12.

¹⁹⁴⁶ Cioè, durante la sua stessa vita.

¹⁹⁴⁷ Cfr. la cosiddetta “profezia di Elia” in *bSanh.* 97b,2. Questa tradizione venne ripresa anche nel secondo capitolo del midraš *Tanna de-be Eliyyahu Rabbah* (noto anche come *Seder Eliyyahu Rabbah*). Per una bibliografia dedicata a questo midraš, vd. Capelli (2005:40). Per un utilizzo di questa suddivisione della storia in millenni da parte cristiana, si veda Haeusler, Martin, *Das Ende der Geschichte in der Mittelalterlichen Weltchronistik*, Köln; Wien: Böhlau Verlag, 1980, pp. 105-106. Vd. anche Yuval (2008 [2000]:260, n. 9).

¹⁹⁴⁸ Il riferimento qui è all’emigrazione della famiglia di Terach, padre di Abramo, che lasciò Ur dei Caldei per stabilirsi nella terra di Canaan. Per un periodo, la famiglia abitò a Carran. Cfr. Gn 11,31.

¹⁹⁴⁹ Cioè, i millenni si sono allungati, ritardando così la redenzione. Cfr. *bSanh.* 97b.

¹⁹⁵⁰ Secondo Shachar (2021:111), qui si intende affermare che il Messia sarebbe dovuto giungere all’inizio del quinto millennio, ossia nell’anno 240 e.v., ma, a causa dei peccati di Israele, la sua venuta è stata rimandata alla fine del millennio, ossia al 1240.

¹⁹⁵¹ Il ms. ha אַלְיָהוּ. Accolgo l’emendazione di Miller (2004:22), che legge “chi” (מִיָּהוּ). Questa frase, ad ogni modo, non è di facile interpretazione.

Messia"?¹⁹⁵². E se anche "ne sono passati quanti ne sono passati", "sono passati" non significa altro che essi [i millenni] non sono [da intendersi] completi, i millenni dei giorni del Messia. Si trova che il re Messia arriverà alla fine del quinto millennio¹⁹⁵³.

Il midraš dimostra che ciò avverrà alla fine dei giorni, e un giorno del Santo, benedetto Egli sia, sono mille anni. "Se indugia, attendila" (Ab 2,3) ha questo significato solo secondo la lingua degli uomini¹⁹⁵⁴. Ed ecco, io¹⁹⁵⁵ porto una prova di questo fatto: "Dopo due giorni ci ridarà la vita, e il terzo ci farà risorgere¹⁹⁵⁶, e noi vivremo" (Os 6,2). Vi è qualcuno che dice che i due millenni saranno due (mileni) di rovina del mondo, come è detto: "(Dopo) due giorni ci ridarà la vita" (*ibidem*). (Un'altra) conclusione della *halakhah* è che, come è stato detto, uno (sarà il millennio) di rovina, come è detto nel trattato¹⁹⁵⁷.

Così come il settimo di uno dei sette anni è quello del riposo (sabbatico), così il mondo ha sette millenni, e la Scrittura lo dimostra: "Sarà esaltato il Signore, lui solo, in quel giorno" (Is 2,11). E come si riconcilia il fatto che vivremo dopo due giorni con ciò che si dice sulle sue rovine?¹⁹⁵⁸ Mi sembra piuttosto che in questo modo si tratti di un accorciamento dei due giorni e che il Santo, benedetto Egli sia, ci farà rivivere, affinché venga il re Messia per redimerci, e rivivremo alla fine del quinto millennio e nel sesto. Dal momento che "ne sono passati quanti ne sono passati", dal millennio si trattiene [la durata espressa con] l'espressione "due giorni", il cui significato è "un po'", e dopo sei millenni il mondo ritornerà a uno stato di vuoto e di caos (תוהו ובוהו) per mille anni. Dopo di ciò il Santo, benedetto Egli sia, rinnoverà tutto il mondo a venire¹⁹⁵⁹, e questo è ciò che si intende dove è scritto: "Il terzo giorno ci farà risorgere e vivremo" (Os 6,2). Davanti a noi ci sarà per sempre il mondo a venire.

Il profeta Elia giungerà un giorno prima del Messia ben Yosef, e annuncerà a Israele che il giorno dopo arriverà il re Messia, come è detto: "Ecco, io manderò il profeta Elia prima che giunga il giorno grande e terribile del Signore" (Ml 3,23). Così è provato in 'Eruvin (*b'Eruv* 43b,3), nella spiegazione di quelli che hanno compreso che Elia non giungerà un giorno prima del re Messia, ed egli si rivelerà nel Grande Consiglio di Israele. Infatti, abbiamo trovato nel midraš che in futuro vi sarà un piccolo sinedrion ai cui membri si rivelerà il re Messia. Ed ecco, porto una prova da ciò che

¹⁹⁵² Il riferimento è ancora a *bSanh. 97a,14*.

¹⁹⁵³ Probabilmente qui si intende che, se il Messia non è ancora comparso, benché l'autore visse già nel quinto millennio, è perché Egli comparirà alla fine di quel periodo.

¹⁹⁵⁴ Forse qui si intende dire che l'attesa preconizzata nel *prooftext* non può compiersi durante la durata normale di una vita umana, ma si deve intendere metaforicamente.

¹⁹⁵⁵ Il ms. ha הפני, ma Miller (2004:23) emenda in הנני.

¹⁹⁵⁶ Mi discosto qui da CEI 2008, che ha "rialzare", per meglio evidenziare la portata escatologica del versetto citato.

¹⁹⁵⁷ *bSanh. 97a,12*.

¹⁹⁵⁸ Il riferimento qui è di nuovo a *bSanh. 97a*, in cui Abaye dice che, stando a Os 6,2, prima che Dio faccia rivivere il suo popolo dovranno passare due giorni di rovina.

¹⁹⁵⁹ העולם שכולו ארוך. Letteralmente, "il mondo in cui tutto è ben bilanciato" (vd. Jastrow 1926:116).

viene detto in *Ro's ha-Šanah* nella sezione “yom tov”: da Tiberiade arriverà la redenzione futura, come è detto: “Prostrata da terra” (Is 29,4). Tiberiade è la più bassa di tutte, e questa è la spiegazione del fatto che (nella) redenzione futura si rivelerà su di loro il re Messia a Tiberiade¹⁹⁶⁰.

Perciò gli istruiti capiranno che l'inizio della redenzione ha a che vedere con la riunione degli esiliati e che viene sollecitata a ogni israelita, a ogni uomo che desidera andare in terra di Israele e insediarsi a Gerusalemme, la città santa, e nel resto dei luoghi della terra di Israele (...) ¹⁹⁶¹. Il monte santo sarà ricostruito. Dopo che si saranno insediati a Gerusalemme i saggi e i giusti dai quattro venti, essi vedranno il Signore e il Messia sarà rivelato in mezzo a loro, secondo (quanto è stato detto dai) saggi e dai giusti. Essi si uniranno a lui e si cospargeranno di polvere, come è detto: “La giustizia sarà fascia dei suoi lombi e le nazioni¹⁹⁶² cintura dei suoi fianchi” (Is 11,5). Così Onkelos ha tradotto “Egli lega alla vite il suo asinello”¹⁹⁶³ (Gen 49,11): “I giusti si raduneranno attorno al Messia, e quelli che si occupano della Torah studieranno con lui”.

Non si presti attenzione a colui che dice che il Messia sarà rivelato in una terra impura. Mai si dica una cosa del genere! E non si faccia l'errore di dire che sarà rivelato nella terra di Israele tra i *goyim*: ci si sbaglierebbe in questo, non ci si impegnerebbe a (realizzare) questo adempimento e non si onorerebbe il re Messia. Piuttosto, è corretto ritenere che nella terra di Israele vi saranno uomini che praticano la Torah, pii e santi (אנשי מעשה) dai quattro angoli del mondo, uno da una città e due da una famiglia. L'un l'altro si solleveranno il cuore, e in ognuno scintillerà uno spirito puro e la disposizione verso l'amore santo. Dopo di ciò, sarà rivelato fra di loro il re Messia, come è detto: “Vi prenderò (uno) da ogni città e due da ciascuna famiglia e vi condurrò¹⁹⁶⁴ a Sion” (Ger 3,14). Felici noi che adempiremo a questa Scrittura, poiché un vento dall'alto avvolgerà coloro che sono atti a salire a Sion.

Non si presti (nemmeno) attenzione a chi dice che i nostri padri saranno rivelati in Egitto con grande gloria, mano sollevata, braccio teso e grandi sentenze. I nostri peccati ci hanno causato le cose che abbiamo trovato nel paragrafo (*bSanh.* 98a,13). Sta scritto: “Umile, cavalca un asino” (Zc 9,9). Sta scritto (anche): “La sua luce è con le nubi del cielo”¹⁹⁶⁵ (Dn 7,13), non “Umile, cavalca un asino”¹⁹⁶⁶. Così abbiamo trovato (*bBer.* 4a,17): gli israeliti furono meritevoli, tanto che avvenne per loro un segno al tempo di Ezra, come era stato fatto ai tempi di Giosuè, come è detto: “Finché passerà

¹⁹⁶⁰ Cfr. *bRo's ha-Šanah* 31b,1.

¹⁹⁶¹ Qui nel ms. sono presenti alcune parole non chiare, che sembrano essere un errore di copiatura. Cfr. Miller (2004:23, n. 7).

¹⁹⁶² Il ms. sostituisce אמונה del TM con אומות.

¹⁹⁶³ Il ms. ha una lezione diversa: אסירי למען שרה.

¹⁹⁶⁴ Nel ms. si legge והביאו.

¹⁹⁶⁵ Il TM recita ואורו, mentre nel ms. si legge ואורו. Inoltre, il versetto viene reso in ebraico, con שמים al posto di שמיא.

¹⁹⁶⁶ Secondo Miller (2004:24, n. 8) qui si intende che, se gli israeliti se lo meriteranno, il Messia arriverà in maniera gloriosa. In caso contrario, giungerà umilmente, su un asino.

il tuo popolo” (Es 15,16). Qui si intende la prima venuta. “Finché passerà questo tuo popolo, che ti sei acquistato” (*ibidem*). Qui si intende la seconda venuta, a meno che non perduri il peccato. Infatti, nel midraš abbiamo trovato che, se Israele se lo meriterà, non giungerà il Messia ben Yosef. Va’ e impara dalla *’aliyah* di Ezra. Essi non salirono nemmeno dopo l’editto, poiché, anche se la comunità era composta da quattromila persone in grande tormento e vergogna, essi dimoravano in luoghi custoditi, sicuri e tranquilli, e non si mossero da quei luoghi. La Scrittura, a proposito di ciò, dice: “Se fosse un muro, le costruiremmo sopra una merlatura d’argento” (Ct 8,9). Tutti coloro che salirono nei giorni di Ezra sono simili a un albero su cui il marciume non ha potere¹⁹⁶⁷. Così avverrà che ogni uomo, mano nella mano (farà *’aliyah*) secondo la sua volontà, perché saranno infatti i più adatti a farsi volontari, mentre i ricchi che dimorano sicuri e tranquilli non si faranno volontari.

E quando la comunità in terra d’Israele diverrà numerosa, essi (i suoi membri) pregheranno sul monte santo, e il loro grido salirà al cielo. Il re Messia sarà rivelato in mezzo a loro, ed egli radunerà tutti gli esiliati della diaspora, poiché gli israeliti avranno udito che è stato rivelato il re Messia. Il suo nome è Neḥemyah ben Ḥuši’el, della stirpe di Efraim figlio di Giuseppe. Si raduneranno attorno a lui dai quattro angoli del mondo i guerrieri di Israele, ed egli formerà un grande esercito e colpirà alcuni dei comandanti di Ismaele e di Edom che si trovano a Gerusalemme, e scaccerà da essa gli incircuncisi, cosicché in essa non si accumuleranno più non-circoncisione e impurità. Gli israeliti verranno a sapere che il re Messia ha scacciato¹⁹⁶⁸ gli incircuncisi, e (così) diverranno più forti con lui e si raduneranno attorno a lui dai quattro confini della terra, e il suo nome si diffonderà in tutti le regioni. Il re di Edom radunerà tutto il suo esercito e combatterà contro di lui, ma il re Messia radunerà tutti coloro che sono con lui, e quattromila tra i guerrieri di Efraim verranno per aiutarlo attraversando il deserto. Questo l’abbiamo trovato nel midraš. Il re di Edom cadrà nelle sue mani e non ne sorgerà mai più un altro, e anche il principe di Esaù verrà umiliato dal Santo, benedetto Egli sia, come è detto: “[Il Signore] punirà in alto l’esercito di lassù” (Is 24,21), e dopo di ciò (punirà) in terra i re di Edom¹⁹⁶⁹ (Is 24,21). Conquisterà la terra e ne scaccerà le nazioni del mondo, e sopprimerà la regalità di Edom, di Ammon e di Moab, come è detto: “Stenderanno le mani su Edom, su Ammon¹⁹⁷⁰ e su Moab, e i figli di Ammon saranno loro sudditi” (Is 11,14). Andrà a combattere contro Roma e la distruggerà, come è detto: “Farà perire gli scampati dalla città” (Nm 24,19). Abatterà la stirpe di Amalek, come è detto: “Vi sarà guerra¹⁹⁷¹ contro Amalek, di generazione in generazione” (Es 17,16). Dalla generazione di Mosè, dalla generazione di Saul alla generazione

¹⁹⁶⁷ Cfr. *bYoma* 9b, 15

¹⁹⁶⁸ Nel ms. si legge נבאש (essere imputridito), che Miller (2004:24) corregge con גרש (scacciare).

¹⁹⁶⁹ Qui il riferimento è al prosieguo del versetto di Isaia appena citato, con una modifica importante. Se il TM ha ועל מלכי ועל אדמה, l’omelista gioca con la somiglianza grafica tra אדמה e אדום.

¹⁹⁷⁰ Il riferimento ad Ammon è assente nel TM.

¹⁹⁷¹ Qui il TM ha anche ליהיה, “per il Signore”.

di Mardocheo, dalla generazione di Mardocheo alla generazione del Messia. E dopo di ciò abatterà la stirpe di Esaù, come è detto: “Non scamperà nessuno della casa di Esaù” (Abd 1,18).

Tutte le nazioni verranno a sapere (tutto ciò), comprenderanno e gli (al Messia) porteranno doni, come è detto: “Da mare a mare, dal fiume sino ai confini della terra” (Sal 72,8). In futuro avverrà che (persino) l'Egitto porterà un dono al re Messia; solo da Roma egli non riceverà (niente), come è detto: “Minaccia (con)¹⁹⁷² la bestia nel canneto” (Sal 68,31). Tutte le terre in cui si trovano gli ebrei si riconcilieranno col re Messia (fino a) portargli gli ebrei come dono, come è detto: “Ricondurranno (da)¹⁹⁷³ tutti i vostri fratelli come offerta, su cavalli, su muli, su carri, verso il mio santo monte” (Is 66,20)¹⁹⁷⁴. Questo è l'inizio del raduno degli esiliati, poiché le nazioni del mondo li porteranno: non ne lasceranno (indietro) neppure uno. A proposito di quel momento, egli aveva detto: “Riporteranno i tuoi figli in braccio, le tue figlie saranno portate sulle spalle” (Is 49,22).

Nella guerra del Messia contro Roma, (i romani) saranno giudicati con dieci piaghe, così come furono giudicati gli egiziani, come è detto: “Nell'udire (quanto avvenne) in Egitto, si addoloreranno per la notizia a Tiro¹⁹⁷⁵” (Is 23,5). Allora gli israeliti andranno ad abitare nella terra di Israele e vi resteranno molti anni. Ma si solleverà un re, il cui nome è Gog, dalla terra di Magog. Nel midraš si legge che vi era una pietra, sulla quale venne Satana¹⁹⁷⁶, e da essa ne uscì Gog. Tutti coloro che vedranno (questo evento) si rafforzeranno davanti a lui, ed egli dominerà sui *goyim* di ogni territorio. Egli deciderà di andare nella terra di Israele, come è scritto: “Verso una nazione che raduna popoli da molte nazioni” (Ez 38,8)¹⁹⁷⁷. La spiegazione (del versetto) è che a breve in essa andranno e si raduneranno gli israeliti da tutte le terre nelle quali erano dispersi. Egli (Gog) pretenderà di essere dio, (come) un virgulto spregevole (cfr. Is 14,19). Giungerà presso gli israeliti e dirà: “Portatemi la vostra Torah”. Essi gliela porteranno, ma lui dirà: “Non vi ho forse dato io queste leggi?”. Essi gli risponderanno: “Chi sei tu, virgulto spregevole, per darci le leggi? Non ce le ha forse date il nostro Dio, sia benedetto il Suo nome, innalzato il Suo ricordo per sempre ed esaltato sopra ogni benedizione e lode? Solo Lui temiamo e molto rispettiamo, e lo facciamo con tutto il nostro cuore, tutta la nostra anima e con tutte le nostre forze, come ci ha comandato il Signore sul monte Sinai per mano di Mosè

¹⁹⁷² La preposizione ב è assente nel TM.

¹⁹⁷³ Il ms. legge מכל אחיהם, mentre il TM ha את כל אחיהם. Probabilmente la confusione è generata dall'omissione delle parole מכל הגוים, presenti nel TM e assenti nel ms.

¹⁹⁷⁴ Il versetto si differenzia per diversi aspetti dal TM, che ha והביאו את כל אחיהם מכל הגוים מנחה ליהוה בסוסים וברכב ובצבים ובפרדים ובכרכרות על הר קודשי ירושלים

¹⁹⁷⁵ Traduco diversamente da CEI 2008, che ha “All'udirlo in Egitto, si addoloreranno per la notizia di Tiro”. Qui probabilmente Tiro indica Roma. Cfr. *Genesi Rabbah* 61,7, in cui si spiega che, ogni volta che nel testo biblico si scrive Tiro usando tutte le lettere (צור) ci si riferisce effettivamente a quella città. Quando invece si scrive in maniera difettiva (צר), ci si riferisce a Roma. Benché nel ms. “Tiro” compaia in scrittura piena (צור), il rimando è verosimilmente alla città di Roma. Vd. anche Raši su Is 23,5.

¹⁹⁷⁶ Si intende qui un'unione sessuale tra Satana e la pietra.

¹⁹⁷⁷ La citazione si discosta dal versetto del TM (אל ארץ מקובצת עמים רבים). Qui abbiamo אל ארץ מקובצת עמים רבים מעמים רבים.

suo servo” (cfr. Dt 6, 5). Allora (Gog) si infurierà contro di loro e decreterà di ucciderli e annientarli, ma noi ci solleveremo e ci aggrapperemo con forza al nostro rifugio (cfr. Is 27,5), e affermeremo (la nostra dedizione) a Colui che ci ha riuniti, e renderemo (oggetto) di unico ornamento colui che (ci ha reso oggetto di) unico ornamento, e santificheremo colui che ci ha santificato.

Il re Messia verrà a sapere (tutto questo), radunerà tutto il suo esercito e andrà a combattere contro di lui. Arriverà lo sfrontato (עַז פְּנִיּוֹת) presso Israele e dirà: “La nazione umiliata, che in tutti i tempi è stata venduta e dispersa in tutte le regioni, ora si è sollevata e ha stabilito un re su di essa, e combatte con il re Messia”¹⁹⁷⁸. Ma per i nostri peccati che ci portiamo con noi, verrà ucciso il re Messia, puro e santo. Ma quel malvagio non lo verrà a sapere poiché, se questo gli venisse rivelato, tra i nemici di Israele non rimarrebbe nessun fuggitivo o superstite¹⁹⁷⁹. Il Santo, benedetto Egli sia, lo (il Messia) nasconderà in un sepolcro, mentre tutti gli israeliti fuggiranno verso il deserto e mangeranno erbe del deserto. Allora ci sarà una grande tribolazione in Israele, come non si era mai vista. Ma Israele si aggrapperà con forza al nostro rifugio (cfr. Is 27,5), e questo in base a quanto è detto: “Saranno resi integri e candidi” (Dn 12,10)¹⁹⁸⁰. Resteranno là per quaranta giorni, (anche se) c'è chi dice quarant'anni. Il Santo, benedetto Egli sia, nella sua misericordia cambierà i giorni, come fu spiegato nel sogno di Abramo, nostro padre, e così come è detto: “E là mi risponderà, come nei giorni della sua giovinezza, come quando uscì dal paese d'Egitto” (Os 2,17). In quei cinque¹⁹⁸¹ giorni sarà rivelato il re Messia ben David che era nascosto. Ritournerà e sarà rivelato. Lui e il profeta Elia verranno e parleranno al cuore dei figli d'Israele, per restituire il cuore dei padri ai figli e il cuore dei figli ai padri. È scritto: “Andrò¹⁹⁸² nel deserto e parlerò al suo cuore” (Os 2,16).

Allora giungerà il re Messia. Il suo nome è Menahem ben 'Ami'el, e il nome di sua madre è Hepzibah¹⁹⁸³. Con lui vi saranno sette pastori e otto capi di uomini, come è detto: “Noi schiereremo contro di lui sette pastori [e otto capi di uomini]” (Mi 5,4). I sette pastori sono Abramo, Isacco, Giacobbe, Mosè, Davide ed Elia. Questi invece sono gli otto capi: Set, Matusalemme, Iesse, Saul, Amos, Sofonia, Michea ed Elia¹⁹⁸⁴. Questi sono i santi che rivivranno prima della resurrezione dei morti, dal giorno della rivelazione del re Messia, possa avvenire presto nei nostri giorni. Dal

¹⁹⁷⁸ Ho adattato i verbi, che sono al plurale, al soggetto femminile singolare.

¹⁹⁷⁹ Cfr. il settimo segno degli *'Otot ha-Mašiah*.

¹⁹⁸⁰ L'ordine dei termini è invertito rispetto al TM. Cfr. anche Dn 11,35.

¹⁹⁸¹ Così il ms. Miller (2004:26) emenda con “quaranta”, ma ritengo che qui ci possa essere un'eco dei quarantacinque giorni canonici della letteratura escatologica medievale (vd. sopra, nota 223). In questo modo, gli israeliti saranno esiliati per quaranta giorni, e nei cinque giorni successivi sarà rivelato il Messia.

¹⁹⁸² Qui manca il pronome di terza persona singolare femminile suffisso, quindi traduco diversamente da CEI 2008, che ha “la condurrò”.

¹⁹⁸³ Su questa figura vd. il ms. di Parigi 326 sopra, p. 303. Vd. anche la nota 491.

¹⁹⁸⁴ Nelle due liste di nomi vi sono evidentemente degli errori. In primo luogo, nella prima lista i nomi sono sei, e non sette. In secondo luogo, Elia compare in entrambe le liste. La tradizione dei sette pastori e degli otto capi deriva da *bSukkah* 52b 13, in cui i sette pastori sono Davide, Adamo, Set, Matusalemme, Abramo, Giacobbe e Mosè. Gli otto capi sono Iesse, Saul, Samuele, Amos, Sofonia, Sedecia, il Messia ed Elia.

Targum¹⁹⁸⁵ (abbiamo appreso che) Mosè venne dal deserto, mentre il Messia da Roma, poiché da Roma – dato che (si trovava) laggiù, tra i poveri di Roma¹⁹⁸⁶ – verrà nel deserto in cui si trovano i dispersi di Israele, e si solleverà il nostro maestro Mosè e starà alla loro testa, come è detto: “Verrà¹⁹⁸⁷ alla testa del popolo” (Dt 33,21). Per merito del nostro maestro Mosè rivivranno i morti del deserto: perciò era stato sepolto nel deserto. Anche coloro che furono inghiottiti dal ghiaccio si risolleveranno subito, come è detto: “[Il Signore] fa scendere agli inferi e risalire” (1Sam 2,6)

Si aggiungeranno a loro tutti i dispersi di Israele da tutti in luoghi in cui si erano nascosti. Allora il corno suonerà e arriveranno dalla terra di Assur coloro che erano scomparsi e i dispersi nei quattro venti. Allora arriverà un grande esercito con il re Messia e il Santo, benedetto Egli sia, gli dirà: “Chiedimi quello che vuoi che io ti dia”. Lui risponderà: “Vedo il Messia ben Yosef – che era stato ucciso – pregare al cospetto del Santo, benedetto Egli sia. Signore del mondo, non ti chiedo altro che la (sua) vita”. Il Santo, benedetto Egli sia, benedetto è il suo nome, (risponderà): “Non hai bisogno (di chiederlo), perché l'aveva già profetizzato Davide, tuo padre, come è detto: “Ti ha chiesto e io gli ho dato”¹⁹⁸⁸ (Sal 21,5). Il re Messia pregherà in favore del Messia ben Yosef al cospetto del Santo, benedetto Egli sia, e il Santo, benedetto Egli sia, lo farà rivivere. I due cammineranno insieme, ma non ci sarà invidia fra di loro, come è detto: “Efraim non invidierà più Giuda ecc. [e Giuda non sarà più ostile a Efraim]” (Is 11,13). Il re Messia ben David sarà alla testa di tutti, poiché egli genererà il regno della casa di Davide con cui il Santo, benedetto Egli sia, aveva stipulato la sua alleanza, “Si mostrerà fedele al suo Messia¹⁹⁸⁹, a Davide e alla sua discendenza per sempre ecc.¹⁹⁹⁰” (Sal 18,51). È scritto (anche): “[Il Signore] darà forza al suo regno¹⁹⁹¹, innalzerà la potenza del suo Messia” (1Sam 2,10). Anche il re David avrà un ministro nel mondo, come è detto in un trattato (*bSanh.* 98b, 16): “Come un imperatore (קיסר) e un vice-imperatore”¹⁹⁹². Il re Messia sarà capo e re da un'estremità all'altra del mondo, come è detto: “Lo serviranno tutte le genti (גוים)” (Sal 72,11). Ma anche lui onorerà Davide, suo antenato, dal cui seme lui è uscito, e dimorerà a Gerusalemme e in tutta la terra di Israele.

Quando Gog, re di Magog¹⁹⁹³, verrà a sapere che (gli israeliti) si sono radunati una seconda volta a Gerusalemme, si adirerà e radunerà tutto il regno settentrionale. Dirà: “Avete visto il popolo

¹⁹⁸⁵ *Targum Yerušalmi* a Es 12,42.

¹⁹⁸⁶ Vd. sopra, nota 1466.

¹⁹⁸⁷ Traduco qui al futuro, diversamente da CEI 2008, per mantenere il senso escatologico.

¹⁹⁸⁸ Il complemento oggetto nel TM, che qui non è espresso, è la vita.

¹⁹⁸⁹ Come in altri casi, rendo il verbo al futuro per via del contesto escatologico. Inoltre, traduco “Messia” invece di “consacrato”, come fa CEI 2008, per rendere ancora più evidente la lettura messianica di questo *prooftext*.

¹⁹⁹⁰ Anche se nel testo vi è un riferimento alla continuazione del testo, il salmo si chiude qui.

¹⁹⁹¹ Il TM ha למלכו, mentre qui leggiamo למלכתו. Sebbene manchi una ך dopo la כ, suppongo che si tratti del regno, e non della regina.

¹⁹⁹² Il senso in *bSanh.* 98b è che, nel regno messianico, il Messia sarà il re, mentre Davide sarà il viceré.

¹⁹⁹³ Qui nel testo si legge מגוג, che ovviamente è un errore per מגוג.

disprezzato e defraudato, che si è radunato una seconda volta contro di lui (*sic*)?”. Egli metterà il suo piede sulla terra di Israele e sottometterà le fortezze di Giuda. Giungerà a Gerusalemme e la cingerà d'assedio. Le genti di Giuda verranno con lui, come è detto: “Anche Giuda combatterà contro Gerusalemme” (Zc 12,2)¹⁹⁹⁴. Egli sottometterà la città, come è detto: “Metà della città partirà per l'esilio” (Zc 14,2). Ma quando egli (Gog) deciderà di esiliare la maggior parte del popolo, la collera del Santo, benedetto Egli sia, aumenterà, ed Egli parlerà con il fuoco del suo calore.

Il Santo, benedetto Egli sia, (su) ogni monte chiamerà la spada (cfr. Ez 38,21). Ci sarà un grande fragore, e tremeranno¹⁹⁹⁵ davanti a lui i pesci del mare e gli uccelli del cielo. Ogni muro sulla terra crollerà, e il Santo, benedetto Egli sia, farà cadere su Gog e sulle sue truppe grandine, chicchi di grandine, simile alla grandine (che cadde sull') Egitto. Così si adempieranno tutte le profezie che erano state pronunciate su di lui (Gog). (I chicchi di grandine) purificheranno la terra, e con le armi bruceranno (col) fuoco per sette anni. Tutti gli israeliti dimoreranno a Gerusalemme, abiteranno nella terra di Israele, senza che nessuno più li spaventi (cfr. Ger 30,10).

A proposito di quegli anni, (a) c'è una differenza di opinioni. Secondo un'opinione, come è stato detto, l'unica differenza tra questo mondo e quello futuro è la sottomissione alle nazioni straniere¹⁹⁹⁶. Qui si parla dei giorni del Messia, che sono chiamati “il mondo futuro” e che trascorreranno sostanzialmente secondo l'ordine di questo mondo, tranne che per il fatto che (gli israeliti) non saranno sottomessi (alle nazioni straniere). C'è una divergenza (anche) nel trattato (*bSanh.* 99a). Un'opinione dice che i giorni del Messia dureranno quattrocento¹⁹⁹⁷ anni, per adempiere a quanto è stato detto: “Rendici la gioia per i giorni in cui ci hai afflitti” (Sal 90,15). C'è chi dice [quaranta] anni, ma tutti sanno che quando termineranno le anime che sono nel *guf*, termineranno (anche) i giorni del Messia¹⁹⁹⁸, ma secondo alcune opinioni divergenti le anime non termineranno prima di quattrocento anni, secondo altre non prima di quaranta.

(Nei) giorni del Messia rivivranno i morti della terra, ma i morti della terra di Israele rivivranno per primi, come è detto: “La terra della vita” (Sal 116,9), (e si intende) la terra i cui morti rivivranno per primi nel futuro che verrà. Nel (Talmud) Yerušalmi¹⁹⁹⁹ si dice: “Da ora in poi, i nostri maestri che si trovano nella diaspora saranno svantaggiati (dice R. Simai), e il Santo, benedetto Egli

¹⁹⁹⁴ Il versetto è stato pesantemente modificato. Il TM ha וגם על יהודה יהיה במצור על ירושלם, che CEI 2008 traduce con “e anche Giuda sarà in angoscia nell'assedio contro Gerusalemme”. Non mi trovo però d'accordo con la traduzione. מצור può significare sia afflizione che assedio, ma nel versetto comunque compare una sola volta. Le versioni internazionali traducono: “Sia Giuda che Gerusalemme saranno poste sotto assedio”. L'ambiguità del versetto potrebbe aver influito sulla sua reinterpretazione da parte dell'autore/redattore del nostro testo.

¹⁹⁹⁵ Accolgo l'emendazione di Miller (2004:27), che sostituisce וירעשו con ויעשו.

¹⁹⁹⁶ Cfr. *bBer.* 34b, 20. Questa è anche l'opinione di Maimonide (vd. sopra, p. 144).

¹⁹⁹⁷ In *bSanh.* 99a, però, si parla di quarant'anni, come viene lasciato intendere poco dopo.

¹⁹⁹⁸ Cfr. *bYevamot* 63b, 16, in cui R. Asi afferma appunto che il figlio di Davide non arriverà fino a che non saranno terminate le anime nel *guf*.

¹⁹⁹⁹ Miller (2004:27) rimanda a *yKetubot*, ma mi sembra che il riferimento qui sia piuttosto a *yKilaym* 9,3,11.

sia, spartirà²⁰⁰⁰ per loro la terra, ed essi gireranno di qua e di là come vagabondi, e il loro senno non tornerà in essi fino a che non arriveranno nella terra di Israele, come è detto: “Vi riconduco nella terra di Israele” (Ez 37,12), e continua (והדר): “Farò entrare in voi il mio spirito” (Ez 37,14). Nel midraš²⁰⁰¹ si legge che il Santo, benedetto Egli sia, si rivelerà sul Monte degli Ulivi, come è detto: “In quel giorno i suoi piedi si poseranno sopra il Monte degli Ulivi, e il monte si fenderà sotto di lui²⁰⁰²” (Zc 14,4). I morti proromperanno e lo attraverseranno grazie alla fenditura, come è detto: “La gente fiorirà come l’erba della terra”²⁰⁰³ (Sal 72,16). È detto (anche): “Molti di quelli che dormono (nella) polvere²⁰⁰⁴ si risveglieranno: gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e per l’infamia eterna” (Dn 12,2). Dopo di ciò, essi saranno a Gerusalemme e il re Messia regnerà su di loro. Questo mi è stato trasmesso dal mio maestro R. Yişḥaq b. Avraham, secondo il quale i giorni del Messia avverranno in due fasi: una prima della resurrezione dei morti, e una dopo la resurrezione dei morti, poiché il re Messia sarà rivelato presto, nei nostri giorni, al più tardi alla fine del quinto millennio, e nel sesto millennio vi saranno i giorni del Messia sui quali vi sono discordanze tra gli *amoraim*: e la resurrezione dei morti e i giorni del Messia – che verranno dopo la resurrezione dei morti – avranno luogo fino al compimento del quinto millennio. Allora il mondo ritornerà al vuoto e al caos (תוהו ובוהו) per mille anni, e lo spirito del Nome benedetto aleggerà sulla superficie delle acque, come era stato all’inizio della formazione, in principio (cfr. Gen 1,2). I giusti che saranno in vita spiccheranno il volo come aquile, correranno senza affannarsi²⁰⁰⁵, come abbiamo ripetuto in una sezione (di un trattato)²⁰⁰⁶. Tanna de-Be Eliyyahu²⁰⁰⁷ insegna che in futuro il Santo, benedetto Egli sia, li farà rivivere e non li farà ritornare alla polvere, come è detto: “[Chi sarà rimasto] a Sion sarà chiamato santo”²⁰⁰⁸ (Is 4,3). E chi sono santi per sempre, se non coloro che si sono risollevati per l’eternità? E se tu dicessi: “(Nei) mille anni in cui, in futuro, il Santo, benedetto Egli sia, rinnoverà il mondo, essi cosa faranno?”, il Santo, benedetto Egli sia, li farà volare come aquile e fluttueranno sulle acque, come è detto: “Chi sono quelli che volano come nubi?” (Is 60,8). E se chiederai: “Proveranno dolore?” (considera quanto) è detto: “Come colombe verso le loro colombaie” (*ibidem*). “Correranno senza affannarsi, correranno²⁰⁰⁹ senza stancarsi” (Is 40,31). A proposito di questo è detto: “Perciò

²⁰⁰⁰ Il verbo usato qui è מהליק, mentre nel Talmud Yerušalmi si legge מהליד.

²⁰⁰¹ Vd. *Pesiqta Rabbati* 31,1.

²⁰⁰² Il TM ha מהציר, mentre qui abbiamo מתחתיו.

²⁰⁰³ Seguo qui la maggior parte delle traduzioni inglesi (es. English Standard Version), le quali, menzionando le genti (e, in qualche caso specifico, gli abitanti della città), meglio si adattano al contesto di persone defunte che germogliano dalla terra.

²⁰⁰⁴ Il TM ha אדמת עפר, qui invece solo עפר.

²⁰⁰⁵ Cfr. Is 40,31, che viene citato poco più avanti.

²⁰⁰⁶ *bSanh.* 92b,1.

²⁰⁰⁷ *bSanh.* 92a,24. Vd. anche sopra, nota 1946.

²⁰⁰⁸ Il TM ha anche: “e chi sarà superstita a Gerusalemme” (והגותר בירושלם).

²⁰⁰⁹ Il TM ha “cammineranno” (ילכו).

temiamo²⁰¹⁰ se trema la terra, se vacillano i monti nel fondo del mare” (Sal 46,3).

Questo è quel che si legge nel capitolo *Queste sono le cose*²⁰¹¹. È scritto: “Sarà la luce del sole” (Is 30,26)²⁰¹². Da una parte ci si riferisce ai giorni del Messia, e dall'altra al mondo che verrà. La spiegazione è che i giorni del Messia verranno prima della resurrezione dei morti. Il mondo futuro sarà dopo i giorni del Messia (e) dopo la resurrezione dei morti, che sarà in questo mondo fino alla fine del sesto millennio. Nei giorni del mondo che verrà, ossia dopo che, nel settimo millennio, il Santo, benedetto Egli sia, rinnoverà il suo mondo, non ci sarà né il sole né la luna, come è detto: “Il tuo sole non tramonterà più, né la luna si dilegnerà” (Is 60,20). Ma se davvero sarà così, come si potrebbe dormire? (In base a quanto) è detto: “Arrossirà il sole” (Is 24,23)²⁰¹³. E il significato è che il mondo esisterà, senonché proverà vergogna a causa del mandato del Santo, benedetto Egli sia, secondo cui la loro [del sole e della luna] luce non deve essere visibile a confronto della luce di Lui [Dio], che illumina il mondo da un capo all'altro. Anzi, certamente è riferito ai giorni del Messia che verranno dopo la resurrezione dei morti. A proposito di Šmu'el, che aveva detto che non vi è differenza tra questo mondo e il mondo futuro se non per la sottomissione alle nazioni straniere, in base alla spiegazione finale²⁰¹⁴, (diciamo che) qui (si parla) dell'accampamento dei giusti, (in cui) ci sarà la luce del sole per sette (giorni), e qui l'accampamento della Šekinah, (in cui) la luna si vergognerà. Da ultimo (?), (vi è l'opinione che) i giorni del Messia verranno dopo la resurrezione dei morti. Ma questo è ciò che disse Šmu'el: nei giorni del Messia ci sarà prima la resurrezione dei morti. In una sezione (*ibidem*) ci sono queste affermazioni dalla *paraša*: “Eliminerà la morte per sempre” (Is 25,8). Ma è scritto (anche): “Il più giovane morirà a [cento] anni” (Is 65,20). Ci si riferisce da una parte a Israele, e dall'altra alle nazioni del mondo. Ciò è in accordo con quanto (dice) Šmu'el, sia con l'opinione (che prevede che) i giorni del Messia verranno prima della resurrezione dei morti. (Per quanto riguarda) questi [i giorni del Messia] – come dice Šmu'el – non vi sarà differenza tra quei giorni (e la nostra epoca) se non per la sottomissione alle nazioni straniere, dato che si trova la prova scritta che (si potrà arrivare fino) ai [cento] anni prima della resurrezione dei morti, e che dopo la resurrezione dei morti (il Signore) eliminerà la morte per sempre.

Questo è scritto: “Avverrà che in quel giorno suonerà il grande corno” (Is 27,13), al fine di far risorgere i morti, come abbiamo trovato nel midraš. Il Vilon (וילון) non contiene nulla²⁰¹⁵. Perché il Santo, benedetto Egli sia, avrebbe fatto una cosa inutile nel suo mondo? (Perché) in esso il Santo,

²⁰¹⁰Il TM ha qui una negazione: “non temiamo” (לא נירא).

²⁰¹¹ *bPesah*. 68a,16.

²⁰¹² Versetto ampiamente modificato. Il TM ha “La luce della luna sarà come la luce del sole” (והיה אור הלבנה כאור החמה).

²⁰¹³ Il versetto del TM recita: “Arrossirà la luna, impallidirà il sole” (והפרה הלבנה ובושה החמה). Probabile errore per omoteleuto.

²⁰¹⁴ *bPesah*. 68a,16.

²⁰¹⁵ Cfr. *bHagigah* 12b, 5. Il Vilon (= velo, tenda, coperta) è il più basso dei firmamenti. Accolgo qui l'emendazione di Miller di משמע in משמש, in base al passo parallelo in *bHagigah*.

benedetto Egli sia, in futuro farà una grande opera: il Santo, benedetto Egli sia, lo (=il Vilon) arrotolerà come uno šofar e lo porrà nelle mani di Zerubbavel ben Še'alti'e²⁰¹⁶. Il primo soffio (nello šofar) raccoglierà la loro polvere dai quattro venti del mondo; il secondo soffio ne farà masse informi; al terzo soffio il Santo, benedetto Egli sia, li aspergerà con spirito, soffio e vita, ed essi si metteranno in piedi. E a chi (si riferisce) la seconda parte del versetto: “E verranno gli sperduti nella terra d'Assiria [e i dispersi nella terra d'Egitto. Essi si prostreranno al Signore sul monte santo, a Gerusalemme]” (Is 27,13)? Non si dica che qui non si tratta dell'ora della resurrezione dei morti, e ciò sia connesso in generale con un raduno, dato che tutti si saranno già riuniti attorno al re Messia. Sembra che quei soffi (nello šofar di cui si parla) nel midraš non derivino da versetti (della Scrittura), ma piuttosto dalla tradizione. Questa (tradizione) è forse quella che si legge a proposito del radunarsi degli esiliati, poiché le dieci tribù verranno a sapere (della comparsa del Messia) e si riuniranno nell'ora della fine, nonostante il raduno degli esiliati fosse (già) iniziato, e questo avverrà gradualmente, fino a che tutti saranno radunati, e saliranno su ali d'aquila, come abbiamo trovato (che avvenne) in Egitto, quando tutti si radunarono nell'ultimo periodo della (sottomissione a) Ramses²⁰¹⁷. A proposito di questo abbiamo trovato²⁰¹⁸ che grande sarà il giorno del raduno degli esiliati, come il giorno in cui furono creati i cieli e la terra, come è detto: “Perché [grande] sarà il giorno di Izreel!” (Os 2,2). Ed è scritto: “E fu sera e fu mattina, giorno primo” (Gen 1,5).

Nel midraš si annuncia che ci sarà un soffio (nello šofar) al (momento della) resurrezione dei morti, come avviene quando soffiano (gli šofar) a Ro's ha-Šanah. Perché soffiano e soffiano ancora? Per confondere Satana. E da dove si deduce che Satana viene confuso da un soffio (nello šofar)? Da una spiegazione nel (Targum) Yerušalmi: quando Satana udirà un soffio la prima volta si spaventerà, ma non troppo. Quando (però) udirà un soffio per la seconda volta si spaventerà davvero. Si dice che sarà tutto pronto per farlo sparire, come è detto: “Eliminerà la morte per sempre” (Is 25,8), dato che si spera che lo šofar della resurrezione dei morti di cui è scritto sia così grande da uccidere (con il suo suono) il re della morte, poiché è scritto “Eliminerà la morte”. Questa è la resurrezione dei morti che risolleverà i giusti con i loro vestiti, *qal wa-ḥomer* riguardo al grano, così come sono morti²⁰¹⁹, ed essi guariranno, come è detto: “Sono io che do la morte e faccio vivere” (Dt 32,39). Così come io do la morte, così io faccio vivere, e dopo di ciò “io percuoto e io guarisco” (*ibidem*), come è detto: “Allora lo zoppo salterà come un cervo” (Is 35,6). È detto qui²⁰²⁰: “Non vi è Gehinnom nel mondo a

²⁰¹⁶ Cfr. il *Responso di R. Hai Ga'on sulla Redenzione* nella traduzione inglese di Reeves (2006:139).

²⁰¹⁷ Cfr. Es 19,4.

²⁰¹⁸ Cfr. *bPesahim* 88a,5.

²⁰¹⁹ Cfr. *bKetub.* 111b. Il *qal wa-ḥomer* è una delle “sette regole di Hillel”, ossia degli strumenti esegetici rabbinici atti a penetrare i segreti della Scrittura. Questa precisa regola consiste nella deduzione dal più facile al più difficile, e viceversa. In questo caso, se il chicco di grano viene seppellito nudo e rinasce vestito, tanto più i giusti, che vengono seppelliti vestiti, dovranno risorgere vestiti.

²⁰²⁰ *bAvodah Zarah* 3b, 18.

venire. Piuttosto, il Santo, benedetto Egli sia, rimuoverà il sole dal suo fodero. Con esso [brucerà] i malvagi, ma grazie a esso i giusti saranno guariti, come è detto: “E voi uscirete saltellanti come vitelli dalla stalla” (MI 3,20). Ed è scritto (anche): “Per voi, che avete timore del mio nome, sorgerà con raggi benefici il sole di giustizia” (*ibidem*). Questi sono i figli d'uomo che temono di pronunciare il Nome dei cieli invano, ma questa sarà una loro necessità nel sesto millennio, poiché, nel mondo che verrà, il Santo, benedetto Egli sia, rinnoverà il suo mondo dopo il settimo millennio, e non ci sarà il sole in (quel) mondo, ma solo in questo mondo, dopo la resurrezione dei morti.

Il giorno del giudizio verrà dopo la resurrezione dei morti, dato che nulla è programmato prima della resurrezione dei morti, ma piuttosto dopo che tutti, persino i malvagi, saranno tornati in vita. Poiché il Santo, benedetto Egli sia, durante il giudizio, nel grande processo, siederà in giudizio sul suo trono di gloria, innalzato, elevato in alto, con un Sefer Torah appoggiato sul Suo grembo. Dirà: “Tutti coloro che hanno studiato la Torah riceveranno il loro premio”²⁰²¹. Ogni nazione entrerà (nel luogo del giudizio), una nazione per volta, e il Santo, benedetto Egli sia, chiederà loro: “Chi fra di voi può annunciare (di aver studiato) questa (תּוֹרָה) (Torah)?”²⁰²². “Questa” (תּוֹרָה) non si riferisce altro (וְאֵין תּוֹרָה) che alla Torah, come è detto: “Questa (תּוֹרָה) è la Torah”²⁰²³ (Dt 44,4). Ogni nazione, una per volta, racconterà le sue opere: “Quanti ponti abbiamo costruito, quante guerre abbiamo combattuto, e tutto perché Israele potesse studiare la Torah”. Il Santo, benedetto Egli sia, risponderà: “Tutto quello che avete fatto, l'avete fatto solo per voi stessi!”²⁰²⁴. Dopo di ciò entreranno gli israeliti e daranno la loro testimonianza, si vanteranno e rideranno. Allora le nazioni sentiranno (tutto ciò) e diranno la verità. Nimrod testimonierà che Abramo non praticò mai il culto idolatrico. Gli israeliti saranno purificati dal giudizio, mentre le nazioni ne usciranno disperate. Chiederanno: “Il Santo, benedetto Egli sia, ci dia (la Torah) e noi la rispetteremo”. Egli risponderà loro: “Uno che si prepara la sera dello Šabbat ecc. [mangerà di Šabbat; ma chi non si prepara la sera di Šabbat, da dove mangerà di Šabbat?]. Ciononostante, ho un precetto facile (che voi potreste adempiere): *sukkah* è il suo nome. Andate e adempitelo in cima al vostro tetto²⁰²⁵, come è detto: “Ogni famiglia che non è salita a celebrare la festa di Sukkot” (Zc 14,19)²⁰²⁶. Il Santo, benedetto Egli sia, sfodererà su di loro il sole, ed ognuno di loro darà un calcio alla sua capanna²⁰²⁷. Il Santo, benedetto Egli sia, si siederà e si farà beffe di loro,

²⁰²¹ Cfr. *b'Avodah Zarah* 2a,7.

²⁰²² Cfr. Is 43,9.

²⁰²³ Preferisco qui lasciare “Torah” e non tradurre con “Legge”, come fa CEI 2008, per meglio amalgamare la citazione nel contesto.

²⁰²⁴ Cfr. *b'Avod. Zar.* 2b,8-9.

²⁰²⁵ Cfr. *b'Avod. Zar.* 3a,10.

²⁰²⁶ Il versetto è stato abbondantemente modificato. Il TM, infatti, recita: חטאת כל הגוים אשר לא יעלו לחוג את חג הסוכות, che CEI 2008 traduce così: “[Questo sarà il castigo per l'Egitto e] per tutte le nazioni che non saranno salite a celebrare la festa delle Capanne”.

²⁰²⁷ Cfr. *b'Avod. Zar.* 3a,13. Accolgo l'emendazione di Miller che sostituisce בווע, che si trova nel testo, con בוועט, sulla base del confronto con *b'Avod. Zar.*

come è detto: “Il Signore²⁰²⁸ che è nei cieli ride, il Signore si fa beffe di loro” (Sal 2,4). Dal giorno della distruzione del Tempio, il Santo, benedetto Egli sia, non aveva più riso. Solo in quel giorno riderà²⁰²⁹, e precisamente nelle stanze esterne (della dimora celeste)²⁰³⁰.

Nonostante il Tempio sarà già stato costruito nei giorni del Messia, prima della resurrezione dei morti, non ci sarà in ogni luogo una completa gioia dinnanzi al Santo, benedetto Egli sia, finché i suoi nemici non saranno condannati (alla) distruzione (dal) Nome grande e terribile, tanto che i *goyim* non sopporteranno la Sua collera. Ma nelle stanze interne (della dimora celeste risiedono) la maestà e la magnificenza, davanti a Lui la forza e la gioia nel suo luogo. Così le nazioni saranno condannate (alla) distruzione, e il midraš dice che le nazioni andranno dietro ai loro idoli, e i loro idoli saranno fatti scendere nello Še’ol ed essi (i *goyim*) cadranno dopo di loro, i loro cadaveri sui cadaveri degli idoli. Saranno estirpati dal mondo. Il Signore sarà re su tutta la terra, in quel giorno il Signore sarà l'unico, e il Suo nome sarà l'unico. Gli israeliti saranno un popolo speciale e saranno purificati nel giudizio. Beati coloro per i quali sarà così, ossia che usciranno in purezza dal grande giudizio, come aveva previsto Samuele, proveniente da Rama, il quale aveva detto a Saul: “Perché mi hai disturbato evocando[mi]?” (1Sam 28,15)²⁰³¹.

Però siamo rimasti colpiti dal fatto i midrašim risultano confusi, dato che, in un passaggio, abbiamo trovato che Gehinnom non esisterà nel mondo a venire, e questo per adempiere al fatto che il Saggio, benedetto Egli sia, farà scendere in Gehinnom buona parte degli israeliti, li farà bruciare e poi riemergere, come è detto: “Farò passare questo terzo per il fuoco” (Zc 13,9). A proposito di essi è detto: “[Il Signore fa] scendere agli inferi e risalire” (1Sam 2,6). Nel midraš si legge inoltre che da Gehinnom usciranno anche i criminali di Israele per mano di Zerubbavel, che reciterà il *Qaddiš* davanti al Santo, benedetto Egli sia. I criminali di Israele risponderanno da Gehinnom: “Sia benedetto il Suo grande nome”, e il Santo, benedetto Egli sia, li farà uscire da Gehinnom. Anche nel trattato *Eruvin* (19a,10) (è scritto che ciò avverrà per) chiunque giungerà, eccetto che per un figlio (di Israele) che avrà avuto rapporti con una gentile (גויה). Il suo prepuzio sarà (nuovamene) esteso²⁰³². Mi sembra che dopo il giorno del giudizio Gehinnom esisterà ancora per molti giorni e che tutte le nazioni del mondo verranno giudicate. Così dice una spiegazione in Ro’š ha-Šanah (17a). Questo è in accordo con la Scrittura, che dice: “Svanirà di loro ogni traccia (וצורם), lo Še’ol sarà la [loro] dimora” (Sal 49,15)²⁰³³. Spiegazione: poiché avranno allungato le loro mani sulla dimora, saranno consumati

²⁰²⁸ Qui abbiamo י"י, mentre nel TM si legge יושב.

²⁰²⁹ Cfr. *b'Avod. Zar.* 3b,2.

²⁰³⁰ Cfr. *b'Hagiga* 5b,11.

²⁰³¹ Probabilmente questo passaggio è da collegare a *b'Hagiga* 4b,8, in cui Samuele, evocato dalla negromante di Endor, aveva temuto di essere stato risvegliato per prendere parte al Giudizio Finale.

²⁰³² Ciò significa – seguendo quanto si afferma in *b'Eruvin* – che l'ebreo in questione non potrà più essere riconosciuto come tale.

²⁰³³ Il testo cambia וצורם del TM in וצורם. Va detto che, come segnala la BHS, il termine ha diverse varianti nei mss. Mi

(nello) Še'ol. Gehinnom avrà fine, ma loro non spariranno, poiché saranno resi polvere sotto le piante²⁰³⁴ dei piedi dei giusti. C'è (anche da dire che), dopo che Gehinnom avrà avuto fine, essi saranno giudicati sotto il sole, cosicché i giusti vedano la loro vergogna e la vendetta del Signore su di loro: egli vendicherà il Suo santuario e il sangue dei suoi servitori. Il loro verme non morirà e il fuoco di Gehinnom non si spegnerà. I colpevoli di Israele non lo riconosceranno fino a che non giungerà Zerubbavel e reciterà il *Qaddiš*. Allora essi usciranno verso la santità del Signore; allora usciranno tutti e saranno puri nel mondo a venire²⁰³⁵, e per tutto Israele vi sarà parte nel mondo futuro, essi saranno giusti e loderanno il Santo di Israele, sia benedetto.

Dopo di ciò, gli israeliti si delizieranno col Leviatano e col bue selvatico, e il Santo, benedetto Egli sia, farà per loro un grande banchetto nel giardino dell'Eden, come è detto: “Faranno affari su di lui i compagni” (Gb 40,30)²⁰³⁶, ma non sono compagni, ma piuttosto studiosi e saggi, come è detto: “I compagni ascoltano la tua voce” (Ct 8,13). Chi non avrà assistito alla caccia in questo mondo sarà purificato e vedrà la caccia del Leviatano e del bue selvatico [nel mondo] a venire. Il Santo, benedetto Egli sia, sarà felice con i giusti, ed essi saranno contenti e felici per la Sua salvezza. Il Leviatano arriverà e spaccherà (il cranio del) bue selvatico tra le corna, e il Leviatano²⁰³⁷ sarà pugnalato tra le sue pinne. I giusti diranno: “Non è ci è forse stato insegnato: [Per la macellazione, usate qualunque attrezzo], tranne che una falce per la mietitura e una sega, poiché esse strangolano”²⁰³⁸? Dirà loro il Santo, benedetto Egli sia: “Figli miei, vi do una Legge nuova, ossia, che viene dal mio cuore, come è detto: 'Poiché da Sion uscirà la (nuova) Legge’” (Is 2,3)²⁰³⁹. Essi mangeranno, berranno e saranno felici e si allieteranno²⁰⁴⁰ con lo splendore del Santo, benedetto Egli sia²⁰⁴¹. Egli abiterà in mezzo a loro ed essi lo indicheranno, come è detto: “Ecco il nostro Dio in cui speravamo” (Is 25,9). Abbiamo trovato nel (Talmud) Yerušalmi: “In futuro il Santo, benedetto Egli sia, guiderà una danza circolare per i giusti”²⁰⁴². In un altro passaggio è detto: “In futuro il Santo, benedetto Egli sia, organizzerà una danza per i giusti e siederà fra di loro”²⁰⁴³. A proposito di questo è detto: “Egli è colui che ci guida in ogni tempo” (Sal 48,15). Nel (Talmud) Yerušalmi è detto: “Aquila traduce ['Immortalità' (אתא ונסייא)]²⁰⁴⁴. Spiegazione: riguardo a questo, in lingua greca (ciò significa) Almut (עלמות) “un mondo

discosto dalla traduzione CEI 2008 che al posto di “Še'ol” ha “inferi”.

²⁰³⁴ Miller (2004:31) emenda כפוחת כיפוחת in כפוחת.

²⁰³⁵ העולם שכולו ארוך, letteralmente, “il mondo in cui tutto è ben bilanciato”.

²⁰³⁶ Traduco qui diversamente da CEI 2008, che ha “gli addetti alla pesca”, per connettere la parola חבירים al versetto citato subito dopo.

²⁰³⁷ Accolgo l'emendazione di Miller (2004:32), che sostituisce il ושוור הבר del ms. con ולויתן.

²⁰³⁸ Cfr. *bHullin* 15b, 8.

²⁰³⁹ L'aggettivo חדשה, “nuova”, è assente nel TM.

²⁰⁴⁰ Accolgo l'emendazione di Miller (*ibidem*), che sostituisce ומתענגים con ומה ערבבין.

²⁰⁴¹ Miller (*ibidem*) sostituisce con “Šekinah”.

²⁰⁴² *yMegillah* 2,4,5.

²⁰⁴³ *bTa'anit* 31a, 9.

²⁰⁴⁴ *yMegillah* 2,4,5. La parola tra parentesi è in greco.

in cui non c'è la morte”.

Per chi sarà puro sarà fatta una capanna con la pelle del Leviatano. Vi sarà chi ne farà una collana, come è detto: “E monili per il [tuo] collo” (Pr 1,9). Il resto, il Santo, benedetto Egli sia, lo dividerà in pezzi fino alla fine. Ciò che è difficile (da interpretare) per il mio maestro R. Yiṣḥaq b. R. Avraham è (il passo in cui) dicono: “Il futuro Gabriele darà la caccia al Leviatano”²⁰⁴⁵, ma se il Santo, benedetto Egli sia, non lo aiuterà, (Gabriele) non vi riuscirà, come è detto: “Solo il suo creatore può minacciarlo con la spada” (Gb 40,19)²⁰⁴⁶. Nel midraš²⁰⁴⁷ si dice che la caccia riguarderà sia il Leviatano che il bue selvatico, e, inoltre, che il suo creatore minaccerà con la sua spada non il Leviatano, (come) è scritto, ma piuttosto il bue selvatico. La spiegazione del mio maestro R. Yiṣḥaq b. R. Avraham è che all'inizio verrà Gabriele a dare la caccia la Leviatano, ma non avrà successo. Allora il Santo, benedetto Egli sia, lo aiuterà inviando il bue selvatico a combattere contro di lui, e questo sarà l'aiuto di Gabriele. Anche nel midraš vi è una modifica che può davvero essere convincente e che forse riguarda il catturarlo e l'estrarlo dal grande mare²⁰⁴⁸.

Non è possibile dire che il banchetto sul Leviatano avverrà dopo sette millenni, nel mondo a venire, poiché, ecco, abbiamo appreso dal trattato *Berakhot* (17a, 12): “Nel mondo futuro non si mangerà né si berrà”. Allora Gerusalemme si estenderà fino a Damasco, come è detto: “Damasco sarà tra i tuoi quartieri”²⁰⁴⁹, e la sua altezza sarà di tre miglia, come è detto: “Chi sono quelle che volano come nubi?” (Is 60,8), e come è (anche) detto: “[Gerusalemme] sarà abitata e sarà elevata al posto suo” (Zc 14,10)²⁰⁵⁰. La Scrittura così sarà adempiuta e sarà così di mese in mese. Le nubi oscure²⁰⁵¹ porteranno gli israeliti a pregare a Gerusalemme senza che ci si debba affaticare²⁰⁵² con una emigrazione (עלייה).

Nei giorni del re Messia scenderà un santuario di fuoco costruito dai cieli, come è detto: “Santuario che le tue mani, o Signore, hanno fondato” (Es 15,17). Il Santo, benedetto Egli sia, lo circonderà con un muro di fuoco, come è detto: “Io stesso vi²⁰⁵³ farò da muro di fuoco” (Zc 2,9). Il re Messia, tutti i giusti e tutti gli israeliti saranno nella terra di Israele e in Gerusalemme. Passeggeranno nel giardino di Eden e sarà data loro una buona ricompensa nel mondo a venire, ma

²⁰⁴⁵ *bBava Batra* 74b,13 - 75a,1.

²⁰⁴⁶ Nel contesto del TM, qui ci si riferisce a Behemot (che CEI 2008 traduce con “ippopotamo”), un'altra delle bestie primordiali sulle cui carni banchetteranno, secondo altri testi (vd. sopra, p. 217 [*Segreti di R. Šim'on b. Yoḥa'i*]; p. 227 [*Eventi futuri*]; p. 278 [*Ordine dei segni*]), i giusti del mondo a venire.

²⁰⁴⁷ *Levitico Rabbah* 13,3.

²⁰⁴⁸ Non sono riuscito a individuare il midraš in questione. Nemmeno Miller dà indicazioni a riguardo.

²⁰⁴⁹ Miller (2004:32, n. 39) sottolinea che non si tratta di una citazione del Tanak, ma di un *piyyuṭ* appartenente al gruppo dei פיוטי הרושענות. Sulla tradizione che vede Gerusalemme estendersi fino a Damasco alla fine dei giorni, vd. *Sifre Deuteronomio* 1,20; *Šir ha-Širim Rabbah* 7,5,3.

²⁰⁵⁰ Il testo inverte l'ordine dei due verbi rispetto al TM. Preferisco tradurre “al posto suo” diversamente da CEI 2008, che ha “nel luogo dov'è”.

²⁰⁵¹ Nel testo si legge עבים, che Miller (2004:32, n. 41) indica come un termine non chiaro.

²⁰⁵² Accolgo l'emendazione di Miller (ibidem), che ha טורה invece di עודה.

²⁰⁵³ Nel testo si legge לכם, mentre nel TM abbiamo לה.

per loro non vi sarà nulla dopo la resurrezione dei morti fino a dopo il settimo millennio, se non una vita piacevole a Gerusalemme e nel giardino di Eden. Mostreranno loro la ricompensa del mondo a venire. Torrenti di balsamo e porzioni (di carne), e vino e miele, messi da parte durante i sei giorni della creazione. Ed essi avranno una vita piacevole. Ho però visto in alcuni midrašim che, dopo il sesto millennio, il mondo tornerà ad essere informe e deserto (cfr. Gen 1,2) e che il Signore si eleverà, Lui solo. Verrà recitato un salmo cantato sul giorno di sabato e sul giorno che è per sempre sabato, e (quello sarà) il riposo del Santo, benedetto Egli sia, poiché in questo mondo vi è davanti a Lui un disegno di castigo verso i malvagi e un dono di ricompensa verso i giusti. Ma in quel millennio vi saranno il sabato e il riposo per Lui. Dopo di ciò, il Santo, benedetto Egli sia, rinnoverà il Suo mondo e vi saranno cieli e terra nuova, come è detto: “Poiché quando i nuovi cieli e la nuova terra” (Is 66,22). Ma non vi saranno i luminari, come è detto: “Il tuo sole non tramonterà più, né la tua luna si dileguerà” (Is 60,20), poiché lo splendore del Santo, benedetto Egli sia, brillerà da un confine all'altro del mondo, come è detto: “Il Signore sarà per voi²⁰⁵⁴ luce eterna” (Is 60,19). Non ci sarà né Gehinnom né il giardino di Eden. I profeti non hanno ancora visto il dono di ricompensa dei giusti e la buona ricompensa preparata per loro, poiché quello che l'orecchio ode la bocca non lo può esprimere. I profeti non hanno profetizzato che riguardo ai giorni del Messia, tra il periodo precedente la resurrezione dei morti e il momento successivo alla resurrezione dei morti. Riguardo a (rabbi) Šmu’el, che aveva detto che non vi sarà differenza tra questo mondo e i giorni del Messia se non per quanto riguarda l'assoggettamento ai regni (stranieri), non hanno profetizzato se non per quel che riguarda i giorni del Messia successivi alla resurrezione dei morti, e [non] sul mondo a venire, successivo al settimo millennio, che è il mondo futuro e senza fine. A proposito di esso è detto: “Occhio non ha visto che un Dio, fuori di te, [abbia fatto tanto per chi confida in lui]” (Is 64,3). Su questo hanno ricercato i nostri maestri in *Berakhot* (17a,12): “Nel mondo a venire non si mangerà né si berrà, ma piuttosto i giusti avranno corone sul loro capo e godranno dello splendore della Šekinah”. Su questo è scritto: “Si saziano dell'abbondanza della tua casa, tu li disseti al torrente delle tue delizie” (Sal 36,9). Non vi sarà il desiderio di mangiare e di bere, ma piuttosto un senso di sazietà e prelibatezza. A proposito di questo è detto: “Quanto è grande la tua bontà, Signore! La riservi per coloro che ti temono” (Sal 31,20).

Il Signore, benedetto Egli sia, possa purificarci per sempre con la sua grande misericordia e unire i nostri cuori con la sua Legge e il suo timore, e possiamo noi stare davanti a Lui nella beatitudine della casa della Sua elezione. E venga il Suo Messia e raduni i nostri dispersi nel luogo della Šekinah, e costruisca presto, nei nostri giorni, il Suo santuario, e lo porti a termine. Possa avere pietà di ciò che Egli possiede e del Suo popolo. Staremo per sempre al cospetto di Dio, il re. Possano

²⁰⁵⁴ Il testo sostituisce il “per te” (ךָ) del TM con “per voi” (אֲנִי).

i nostri occhi ammirare la Sua bellezza e i nostri cuori rallegrarsi. Possa la nostra anima aprirsi alla Sua salvezza, e come erba possiamo noi stessi germogliare.

Benedetto il Signore per sempre, benedetto il nome della Sua gloria ed elevato sopra ogni benedizione e lode, amen, amen, amen, selah. Ho letto in un midraš che il Santo, benedetto Egli sia, disse: “Se voi consumerete tre pasti il sabato, come è scritto: 'In quel giorno tre volte', guadagnerete i giorni del Messia per il mondo a venire e il mondo nuovo, i giorni del Messia che precedono la resurrezione dei morti, il mondo a venire dopo la resurrezione dei morti e il mondo futuro dopo il settimo millennio”²⁰⁵⁵.

È detto²⁰⁵⁶: “Il Santo, benedetto Egli sia, spargerà il corpo del Leviatano su Gerusalemme, e la Sua gloria splenderà da un confine all'altro del mondo”, come è detto: “Alle genti alla tua luce²⁰⁵⁷” (Is 60,3). Se questo avverrà dopo la resurrezione dei morti, come (dice) la spiegazione, allora cosa ci farebbero lì le nazioni? Mi sembra (che questo debba avvenire) prima della resurrezione dei morti, e questo in base a quanto è scritto: “[Cammineranno] le genti alla tua luce” (Is 60,3), cioè, se vi saranno là delle nazioni straniere, esse potranno camminare nella luce del Leviatano che splenderà più di ogni cosa. La spiegazione è che le nazioni vivranno per presenziare al giorno del giudizio e per scendere verso l'annientamento e la rovina del mondo, mentre tutto Israele vivrà una vita eterna e avrà parte nel mondo a venire, e così si compirà ciò che è scritto: “Molti di quelli che dormono nella polvere si risveglieranno” (Dn 12,2), mi sembra che (questo avverrà) con l'esclusione della generazione del diluvio, come è scritto: “Il mio spirito non resterà nell'uomo” (Gen 6,3). Questo spiega che molti, ma non tutti, non vivranno né saranno giudicati. Ma [il nostro maestro] Hai Ga'on spiega che coloro che saranno vivi nei giorni del Messia moriranno nel momento in cui rivivranno i morti, e rivivranno nel mondo a venire. Un'altra spiegazione è che resteranno morti per tre giorni, ma poi rivivranno, come è detto: “Dopo due giorni ci ridarà la vita, e il terzo ci farà rialzare, e noi vivremo” (Os 6,3). Ma non sembra che avverrà come lui sostiene. R. Yiṣḥaq disse che termineranno tutte le anime che sono nel Guf, e dopo di ciò rivivranno tutti i morti e non ritorneranno alla polvere. Ci ha spiegato anche il nostro maestro Hai (Ga'on) che Gerusalemme sarà data in mano ai romani quando sarà rivelato il Messia, come è sostenuto nel trattato²⁰⁵⁸, in futuro il regno malvagio governerà²⁰⁵⁹ per nove mesi. La

²⁰⁵⁵ Non sono riuscito a individuare né il midraš né il versetto citato in questione. Nemmeno Miller dà indicazioni a riguardo.

²⁰⁵⁶ *bBava Batra* 75a,8.

²⁰⁵⁷ Qui Miller (2004:33) rimanda invece a Is 5,26, che recita: לגוים מרחוק, “alle nazioni lontane”. Può essere che qui vi sia un gioco di parole (o addirittura una confusione) tra לאורך, “alla tua luce”, e לארוך, “in lunghezza, lontananza”. Va comunque notato che nel TM la preposizione ל, “a”, è assente nel primo termine, גוים.

²⁰⁵⁸ *bSanh.* 98b,2.

²⁰⁵⁹ Nel testo il verbo è תשפוט, che Miller (2004:34) emenda in תפשוט (“attaccherà, saccheggerà”) sulla base di *bSanh.* 98b,2. Preferisco mantenere la lezione del ms., poiché si accorda col verbo che compare nella citazione del profeta Abdia che viene riportata poco più avanti.

spiegazione è che (questo non durerà) per meno di nove mesi e per più di tre anni, come è detto: “Perciò [Dio] li metterà in potere altrui, fino a quando partorirà colei che deve partorire” (Mi 5,2), e come è detto (anche): “Saliranno vittoriosi sul monte Sion, per governare il monte di Esaù, e [il regno] sarà ecc. [del Signore]” (Abd 1,21). Questo è perché è detto: “Verranno navi dalla parte dei kittim e piegheranno Assur” (Nm 24,24). Essi prenderanno il dominio da Assur, il quale l'aveva preso dalla mano del partito (הכח)²⁰⁶⁰ dei keniti, dalla mano di Yianos (יניוס)²⁰⁶¹, che sono gli ismaeliti, come è detto: “Ma sarà dato all'incendio Caino” (Nm 24,22). Lì è scritto (anche): “Ma anch'egli andrà in perdizione” (Nm 24,24). Questo perché è detto: “Uno di Giacobbe dominerà e farà perire” (Nm 24,19) i romani, possano essi essere estirpati velocemente, nei nostri giorni.

Questa è la *parašah* così come è stata ripetuta (in una) omelia di R. Moše Ibn Maimon (Maimonide)²⁰⁶² sul re David e poi sul re Messia: “Una stella spunta da Giacobbe” (Nm 24,17), questo è David. “Uno scettro sorge da Israele” (*ibidem*), questo è il re Messia, e con questo si chiude la *parašah*.

Fine del midraš sul re Messia e su Gog e Magog.

²⁰⁶⁰ Termine dal significato qui poco chiaro. Miller (*ibidem*) lo mette tra parentesi.

²⁰⁶¹ Anche in questo caso, il riferimento non è chiaro. Yianos potrebbe essere uno dei due maghi egizi al servizio del faraone. Cfr. *Targum ps. Yehonatan* a Es 1,15; 7,11; a Nm 22,22; *Midraš Tanhuma, Ki Tissa'* 19,1. Miller (*ibidem*) non commenta e, anzi, mette il termine tra parentesi.

²⁰⁶² Maimonide, *Mišneh Torah, Re e guerre* 11,1.

Maimonide, *Lettera allo Yemen*

Nell'ambito della produzione letteraria di Mosè Maimonide riguardante argomenti messianici, la *Lettera allo Yemen*, come si è visto, costituisce un caso a sé stante. Da un lato, è l'unico scritto a trattare in maniera quasi esclusiva il tema escatologico e i movimenti messianici al tempo dell'autore. Dall'altra parte, però, non può essere presa come una summa delle idee di redenzione di Maimonide, il quale compose questa epistola con un intento consolatorio nei confronti delle comunità ebraiche vessate dalle persecuzioni in Yemen. Maimonide, infatti, redasse l'epistola verso il 1172 in risposta a una lettera a lui inviata da R. Ya'aqov ben Netan'el al-Fayyumi, guida della comunità ebraica yemenita vessata dalle persecuzioni e dalle conversioni forzate all'islam innescate nel 1150 dal governatore sciita 'Ali ibn Mahdi. Questa politica era stata seguita, a partire dal 1165, dal figlio 'Abd-al-Nabī ibn Mahdi. Ciò aveva comprensibilmente gettato scompiglio nella comunità ebraica, colpita anche dall'apparizione di uno pseudo-Messia, giunto con la promessa di liberare gli ebrei dai loro persecutori²⁰⁶³. R. Ya'aqov, quindi, chiese consiglio a Maimonide su come si dovessero intendere queste tribolazioni e se si potesse avere fiducia nelle promesse messianiche dell'individuo comparso qualche anno prima²⁰⁶⁴.

La *Lettera* è uno scritto articolato e complesso. La prima parte è dedicata alla difesa dell'ebraismo dalla pretesa dell'islam di essere l'unica vera religione. Maimonide argomenta contro queste idee, in particolare quella che vedrebbe la Bibbia profetizzare la venuta di Muḥammad. L'attacco nei confronti delle pretese islamiche da parte di Maimonide va collegato al fatto che lui e la sua famiglia subirono le persecuzioni antiebraiche degli Almohadi e dovettero lasciare la penisola iberica per stabilirsi prima in Marocco e poi in Egitto.

Nella seconda parte dell'epistola, Maimonide si avventura in una discussione sull'astrologia e sulla sua pretesa di comprendere quando sarebbe iniziata l'era messianica attraverso l'osservazione delle stelle. In questa occasione, Maimonide menziona anche i calcoli messianici proposti da R. Sa'adya Ga'on, giustificando il tentativo (fallito) di quest'ultimo di individuare la data della venuta del Messia. Maimonide conclude che nessuno è in grado di prevedere quando arriverà quel momento.

La *Lettera* è una testimonianza importante sulle aspettative messianiche circolanti nel bacino del Mediterraneo nel XII secolo, ossia in uno dei periodi di maggior interesse per questo mio lavoro. Per questo motivo, riporto di seguito una mia traduzione di alcune sezioni più rilevanti dell'intera opera. La mia traduzione inizia dalla terza parte della *Lettera*²⁰⁶⁵, quella dedicata più specificamente

²⁰⁶³ Vd. Halkin; Hartman (1993 [c1985]:91).

²⁰⁶⁴ Vd. Halkin; Hartman (*ibidem*).

²⁰⁶⁵ Questa parte inizia a p. 78 dell'edizione di Halkin (1952). Ho inoltre tradotto un breve paragrafo introduttivo (Halkin *ibidem*, p. 5).

alla trattazione delle aspettative di redenzione nel XII secolo e ai movimenti messianici che si succedettero in quell'epoca. La traduzione si basa sull'edizione di Halkin (1952), in cui il testo è disposto in quattro colonne sinottiche: i) la versione originale in giudeo-arabo; ii) la traduzione in ebraico di Avraham Ḥasda'i, traduttore arabo vissuto a Barcellona tra il 1230 e il 1280 circa e grande sostenitore di Maimonide²⁰⁶⁶; iii) la traduzione, sempre in ebraico, di Šmu'el ibn Tibbon (Lunel 1150-Marsiglia 1230), noto traduttore delle opere di Maimonide, tra cui la *Guida ai Perplexi*. Ibn Tibbon ricevette una copia della *Lettera allo Yemen* verso il 1214 e fu il primo a tradurla. Analizzando la sua traduzione, è possibile concludere che la copia in suo possesso era pressoché identica alla versione giudeo-araba dell'epistola giunta fino a noi²⁰⁶⁷; iv) la traduzione di Naḥum Ma'arabi, autore marocchino del XIII secolo che, oltre a tradurre la *Lettera* in ebraico, vi aggiunse una prefazione in versi²⁰⁶⁸.

Per la mia traduzione ho fatto riferimento alla seconda colonna, ossia alla versione di Šmu'el ibn Tibbon, in quanto si tratta appunto della traduzione più antica e più fedele alla versione in giudeo-arabo. In qualche caso, tuttavia, ho preferito la lezione del giudeo-arabo o delle altre traduzioni ebraiche. Ho tenuto conto anche dell'edizione di Joseph Kafih (1972), soprattutto per quanto riguarda la sezione sui movimenti messianici. Ne esistono infatti due versioni, una breve e una lunga. Quest'ultima, di dubbia autenticità, è probabilmente il rimaneggiamento di quella breve, della quale segue comunque l'ordine degli avvenimenti narrati²⁰⁶⁹. Per la traduzione di questa sezione, mi sono basato sulla versione breve.

La *Lettera allo Yemen* è stata tradotta in inglese nella sua interezza da Kafih (1972) e da Halkin²⁰⁷⁰, mentre Buchanan ne ha tradotto solo una parte²⁰⁷¹.

²⁰⁶⁶ Vd. Jacobs, Joseph; Schlössinger, Max, voce “Ḥasda'i, Abraham ben Samuel Halevi”, in *Jewish Encyclopedia*, New York, 1906-1911. Vd. [jewishencyclopedia.com](https://www.jewishencyclopedia.com):

<https://www.jewishencyclopedia.com/articles/7301-hasdai-abraham-ben-samuel-halevi> (consultato il 23/01/2023).

²⁰⁶⁷ Vd. Davidson, Herbert, *Moses Maimonides: The Man and His Works*, Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 488.

²⁰⁶⁸ Vd. Gottheil, Richard; Seligsohn, M., voce “Ma'arabi, Nahum”, in *Jewish Encyclopedia*, New York, 1906-1911. Vd. [jewishencyclopedia.com](https://www.jewishencyclopedia.com):

<https://www.jewishencyclopedia.com/articles/10224-ma-arabi-nahum> (consultato il 23/01/2023).

²⁰⁶⁹ Vd. anche Buchanan (1978:96, n. 17).

²⁰⁷⁰ Halkin (1993 [1985]: 91-149). Le pp. seguenti (150-207) sono dedicate a un commento al testo curato da David Hartman.

²⁰⁷¹ Buchanan (1978:81-105).

Traduzione

In verità²⁰⁷², tu²⁰⁷³ fai riferimento al governatore della terra dello Yemen, che ha decretato una persecuzione religiosa nei confronti di Israele e ha obbligato tutte le genti delle regioni che sono in suo potere ad abbandonare la Legge, così come avevano fatto cananei nella terra del Maghreb²⁰⁷⁴. Questa notizia ha squarciato i nostri cuori e ci ha esasperato; ha addolorato e turbato i nostri pensieri. Questa è davvero la notizia peggiore fra tutte le notizie che “sono risuonate negli orecchi” (1Sam 3,11)²⁰⁷⁵. I nostri cuori hanno tremato e i nostri pensieri sono divenuti confusi, si sono indebolite le nostre forze per le tremende tribolazioni di persecuzione religiosa che sono state decretate su di noi ai due confini del mondo, da oriente a occidente; e “in mezzo si trovano gli israeliti, da una parte all'altra” (Gs 8,22)²⁰⁷⁶. A proposito degli accadimenti di questo tempo difficile e spaventoso aveva parlato il profeta, aveva pregato per noi e supplicato in nostro favore: “Signore Dio, desisti! Come potrà resistere Giacobbe? È tanto piccolo” (Am 7,5). Questo è un tema che non deve essere sminuito agli occhi di chi crede nel Signore, nella sua Torah e in Mosè, ed è fedele alla sua casa. Non vi è dubbio che queste sono le doglie del Messia che i saggi avevano pregato Dio di non vedere²⁰⁷⁷. (Anche) i profeti tremarono al loro apparire, come disse Isaia quando li descrisse: “Smarrito è il mio cuore, la costernazione mi invade” (Is 21,4). Anche Dio, nel Suo libro, aveva gridato “ahimè” per quelli che vedranno queste cose: “Ahimè! Chi vivrà, dopo che Dio avrà compiuto queste cose?” (Nm 24,23).

[...] ²⁰⁷⁸

Fratelli nostri, questo è il fondamento più grande tra i fondamenti della fede di Israele, ossia che, senza dubbio, sorgerà un uomo esclusivamente dalla stirpe di Salomone²⁰⁷⁹. Riunirà le nostre genti e metterà fine al nostro esilio, accrescerà la vera religione e farà morire tutti coloro che si ribelleranno, come ci ha assicurato Dio nella Torah dicendo: “Io lo vedo, ma non ora, io lo contemplo, ma non da

²⁰⁷² Ho tradotto questo paragrafo da Halkin (1952:5). Vd. anche Halkin; Hartman (1993 [c1985]:95-96).

²⁰⁷³ Maimonide si sta ovviamente rivolgendo a R. Ya'akov ben Netan'el al-Fayyumi.

²⁰⁷⁴ Qui Maimonide si riferisce alla tribù berbera degli Almohadi che, come si è visto, scatenarono una persecuzione nei confronti degli ebrei, prima in Marocco e poi nella penisola iberica. Vd. anche Halkin; Hartman (1993 [c1985]:95, n. 18).

²⁰⁷⁵ Traduco qui in maniera diversa rispetto a CEI 2008 (“Una cosa che risuonerà negli orecchi di chiunque l’udrà”), per meglio adattare il versetto al contesto.

²⁰⁷⁶ Anche qui, traduco qui in maniera diversa rispetto a CEI 2008 (“[e così i combattenti di Ai] si trovavano in mezzo agli Israeliti, avendoli da una parte e dall'altra”), per meglio adattare il versetto al contesto.

²⁰⁷⁷ Cfr. *bSanh.* 98b, 3.

²⁰⁷⁸ La sezione che segue si basa su Halkin (1952:79-105), con qualche breve interruzione che segnalerò di volta in volta.

²⁰⁷⁹ La versione in giudeo-arabo specifica anche “il figlio di Davide”. Vd. anche Halkin; Hartman (1995 [1983]:121, n. 204).

vicino ecc. [spunta una stella da Giacobbe e uno scettro sorge a Israele, spacca le tempie di Moab e il cranio di tutti i figli di Set]” (Nm 24,17). “Edom diverrà sua conquista” (Nm 24,18), poiché il tempo in cui lo si vedrà sarà un tempo di grande tribolazione e di panico sulla nazione, come avevano predetto: “Non è rimasto né schiavo né libero” (Dt 32,36). Quando Dio lo rivelerà, farà di lui ciò che aveva promesso. L'aveva detto (anche) un profeta, accennando alle tribolazioni che verranno al tempo della sua rivelazione: “Chi sopporterà il giorno della sua venuta?” (Ml 3,2). Questa è la verità nella quale è giusto credere.

Ma quel tempo fu già spiegato da Daniele, Isaia, e da tutto ciò che i saggi – il loro ricordo sia di benedizione – hanno menzionato, ossia che in verità sorgeranno nella loro (massima) estensione il regno di Roma e il regno d'Arabia²⁰⁸⁰, come avviene oggi, cosa della quale non vi è dubbio. Daniele, alla fine del suo racconto sul regno di Ismaele e sull'apparizione del pazzo (משגע)²⁰⁸¹, lo collegò alla venuta del Messia. Così (anche) Isaia spiegò che la prova della venuta del Messia sarebbe stata l'apparizione del pazzo, ed egli aveva detto: “Colui che cavalca un asino, colui che cavalca un cammello, una coppia di cavalieri” (Is 21,7)²⁰⁸². Affermò (quindi) che colui che cavalca un asino è il Messia, come è detto: “Umile, cavalca un asino” (Zc 9,9). In verità, egli verrà dopo l'apparizione di colui che cavalca un cammello, e questo è il re dell'Arabia. È chiaro che (nella) coppia di cavalieri egli unisce due popoli, ossia Edom e Ismaele. Questo viene spiegato senza dubbio (anche) nel sogno della statua (Dn 2) e nel sogno delle bestie (Dn 7) menzionati in Daniele. Queste sono interpretazioni evidenti della Scrittura.

In verità, il tempo esatto (della venuta del Messia) non è noto con precisione, ma sono in possesso di una tradizione stupefacente che ho ricevuto da mio padre e da mio nonno, i quali la ricevettero dai loro padri e dai loro nonni, fino (ad arrivare) all'inizio dell'esilio da Gerusalemme, come aveva testimoniato il profeta dicendo: “Gli esuli di Gerusalemme, che sono in Sefarad” (Abd 1,20). (Questa tradizione consiste nel fatto che) nei versetti di Bala'am vi è un versetto con un accenno al ritorno della profezia in Israele dopo che si era interrotta. Vi sono già infatti dei versetti nella Torah nei quali, sebbene il significato in essi vada verso una (certa) idea, vi è un accenno ad un'altra idea ancora, come quando Giacobbe disse ai suoi figli: “Andate laggiù (רדו)” (Gen 42,2). Infatti, restammo in Egitto per un numero 477 di anni, ossia duecentodieci anni. Così anche il nostro maestro Mosè – pace su di lui – aveva detto: “Quando avrete generato figli e nipoti e sarete invecchiati (וּנְשַׁנְתֶּם)” (Dt 4,25). Restammo nella terra di Israele dal giorno in cui vi arrivammo fino al giorno dell'esilio del re Yehoyaqim, il numero 477 corrisponde ottocentoquarant'anni²⁰⁸³. Di casi come questo ce ne sono

²⁰⁸⁰ La seconda colonna (traduzione di Avraham Hasda'i) ha “il regno di Ismaele”.

²⁰⁸¹ Qui, come anche in altri testi escatologici medievali ebraici, si intende Muḥammad.

²⁰⁸² L'ordine non rispecchia perfettamente quello del TM.

²⁰⁸³ In questo calcolo per gematria, le due waw non vanno conteggiate. Vd. Halkin; Hartman (1993 [1985]:122, n. 218).

molti. A proposito di questo, attraverso la tradizione abbiamo ricevuto ciò che aveva detto Bala'am: "A suo tempo vien detto a Giacobbe e a Israele che cosa opera Dio" (Nm 23,23). In questo (versetto) vi è un segreto, ossia che da quel tempo bisogna contare tanti anni quanti sono quelli che vanno dai sei giorni della creazione fino a quel tempo. (A quel punto), la profezia ritornerà in Israele, e i profeti vi diranno "ciò che Dio opera". Questo fu detto nell'anno trentottesimo anno dall'uscita dall'Egitto. Dall'inizio della creazione fino a quel tempo vi sono duemilaquattrocentottantacinque anni, poiché l'Esodo avvenne nell'anno 2448. Questa è la corrispondenza e la spiegazione (del fatto) che la profezia tornerà su Israele nell'anno 4970²⁰⁸⁴dalla creazione²⁰⁸⁵. Non vi è dubbio che il ritorno della profezia anticipi il Messia, come dissero: "E diverranno profeti i vostri figli e le vostre figlie ecc." (Gl 3,1), e questi sono davvero i tempi della fine che ci furono riferiti. Ci è stato detto che ciò è veritiero, anche se alla fine ci hanno ammonito e ci hanno vietato di renderlo pubblico, affinché non avvenga che le persone travisino (questo calcolo). Te l'abbiamo comunque fatto sapere, e il Signore sa qual è la verità.

Tuttavia, la tua affermazione che questo è il tempo di cui aveva parlato Geremia, "Sarà un tempo di angoscia per Giacobbe, ma ne uscirà salvo" (Ger 30,7), non è corretta. (In questo versetto) vi è necessariamente un riferimento alla guerra di Gog e Magog, e questa guerra avverrà dopo la rivelazione del Messia, in quel tempo. E davvero, i segni della porta Giron²⁰⁸⁶, oltre a quelli simili a questo, sono molto molto deboli. (Alcuni) di essi vengono attribuiti ai saggi – il loro ricordo sia di benedizione –, ma non sono loro. (Alcuni) di questi sono proverbi ed enigmi. Non è opportuno considerarli né parlarne in questa occasione.

Ma riguardo ciò che tu hai riportato, ossia la questione dell'uomo che si vanta dicendo di essere un Messia nelle città dello Yemen, non mi sono davvero meravigliato di lui, né di coloro che da lui sono attirati. Non mi stupisco che sia un pazzo, senza dubbio, e non vi è nulla da biasimare in un malato per la sua malattia, dato che lui non ne conosce la causa. In verità, i suoi seguaci (lo hanno seguito) per il peso della situazione in cui si trovano, e (soprattutto) per la loro ignoranza riguardo alla questione del Messia e alla sua gloriosa (comparsa)²⁰⁸⁷. Pensavano che sarebbe sorto come era sorto Ben Mahdi²⁰⁸⁸, comparsa alla quale avevano assistito.

Tuttavia, mi sono stupito delle tue parole, tu che sei un figlio della Torah e che hai osservato

²⁰⁸⁴ Così la versione in giudeo-arabo. L'anno ebraico 4970 corrisponde al 1210-11 e.v. La seconda (Avraham Hasda'i) e la quarta colonna (Naḥum) parlano di 4975 anni (= 1217-18 e.v.); la terza (Ibn Tibbon) di 4972 (=1212-13 e.v.).

²⁰⁸⁵ Ossia, il lasso di tempo intercorso tra la creazione del mondo e l'episodio di Bala'am (2485 anni) corrisponde a quello che va da quell'episodio al ritorno della profezia su Israele (altri 2485 anni; in totale, 4970 anni).

²⁰⁸⁶ Come si è visto (p. 48), il segno escatologico della caduta della porta Giron, un elemento della moschea di Damasco, è ricorrente nella maggior parte dei testi che compongono il "ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i". È quindi probabile che Maimonide fosse a conoscenza almeno di una versione di uno di questi testi.

²⁰⁸⁷ Parola assente nel ms. e inserita da Halkin (1952:85) confrontando le altre traduzioni.

²⁰⁸⁸ Ci si riferisce qui al governatore sciita che diede inizio alle conversioni forzate. Vd. Halkim; Hartman (1993 [1985]:123, n. 228).

le parole dei saggi, (ma che ritieni che) forse questa sia la verità²⁰⁸⁹. Forse non sai, fratello mio, che il Messia sarà un grande profeta, più grande di tutti i profeti dopo Mosè, il nostro maestro, pace su di lui? Non sai forse che colui che si vanta di (possedere il dono della) profezia – e mente nella sua pretesa – è colpevole (e passibile di condanna a) morte, a causa del fatto che si è vantato (di possedere) questa importante capacità, così come veniva ucciso chi profetizza in nome del culto idolatrico? Egli (Dio) aveva detto: “Ma il profeta che avrà la presunzione ecc. [di dire in mio nome una cosa che io non gli ho comandato di dire, o che parlerà in nome di altri dèi, quel profeta dovrà morire]” (Dt 18,20). Quale prova egli porta oltre alla pretesa menzognera di essere il Messia? E come (mi) meraviglia ciò che tu dici, ossia che lui (lo pseudo-Messia) è conosciuto per il suo timore del peccato e che vi è in lui ben poca sapienza! È forse in queste proporzioni che si presenterà il Messia del Signore? Ciò che ti ha portato a tutto questo è il tuo non considerare con attenzione come sarà la comparsa del Messia, come egli sorgerà, dove (ciò) avverrà, e quale sarà la specificità dei suoi segni. [Il suo rango è più elevato rispetto a quelli dei profeti]²⁰⁹⁰ (venuti) dopo il nostro maestro Mosè, pace su di lui, e il Signore l’ha distinto per quelle cose per le quali il nostro maestro Mosè, pace su di lui, non si distingueva, come disse nella sua descrizione: “Si compiacerà del timore ecc. [del Signore] (Is 11,3)²⁰⁹¹. Disse (anche): “La giustizia sarà fascia dei suoi lombi ecc.” (Is 11,5). Egli – sia benedetto – lo chiamerà con sei nomi, (poiché) aveva detto: “Perché un bambino è nato per noi, [ci è stato dato un figlio. Sulle sue spalle è il potere e il suo nome sarà: Mirabile, Consigliere, Dio potente, Padre per sempre, Principe della pace] (Is 9,5). E non si è distolto dalla magnificenza della sua descrizione, dato che Egli – sia benedetto – disse: “Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato” (Sal 2,7), per farci capire che la sua superiorità va oltre quella di ogni essere umano. E noi diamo per assodato che ogni profeta debba ovviamente essere saggio, e che il Signore lo abbia reso profeta perché presso di noi (si crede) che la profezia non risieda se non nel saggio, nel forte²⁰⁹² e nel ricco. Ci spiegarono che “forte” è colui che sopprime l’inclinazione (al male)²⁰⁹³, e il “ricco” è colui che è ricco di sapienza. Ma se un uomo non saggio e non grande si vanterà di essere un profeta, noi non gli crederemo, così come (non crederemo) a chiunque ignorante (עם הארץ)²⁰⁹⁴ che pretenda di essere il Messia. A riprova del fatto che egli è un ignorante vi è quello che hai raccontato su di lui, (ossia) che lui ordinò alle persone di dare in elemosina tutti i loro beni, ma essi non gli dettero ascolto. Essi hanno agito in maniera ragionevole, mentre lui ha peccato nel modificare la Legge, poiché non vi è un caso nella nostra Torah

²⁰⁸⁹ Cioè, la questione dello pseudo-Messia.

²⁰⁹⁰ Parte originariamente assente nella versione di Tibbon e aggiunta sulla base del confronto con le altre traduzioni e con la versione araba.

²⁰⁹¹ Cfr. *bSanh.* 93b,6.

²⁰⁹² Ibn Tibbon ha “grande” (גדול), mentre nelle altre traduzioni si parla di “forte” (גבור), che meglio si adatta con quanto segue.

²⁰⁹³ Cfr. *mPirque Avot* 4,1.

²⁰⁹⁴ Vd. sopra, nota 1263.

in cui un uomo debba dare tutti i suoi averi in elemosina, ma solo una piccola parte. Dio – sia benedetto – disse: “Quanto uno avrà consacrato al Signore con voto di sterminio, fra le cose che gli appartengono ecc. [persona, animale o pezzo di terra del suo patrimonio, non potrà essere venduto né riscattato] (Lv 27,28). Tutti gli esegeti hanno detto “fra le cose che gli appartengono”, e non “tutto ciò che gli appartiene”. Hanno detto (anche) che il limite preferibile della quantità (di beni) da dare in elemosina è un quinto. Hanno detto (infatti): “A proposito dell'elemosina, non dare più di un quinto”²⁰⁹⁵. Non vi è dubbio che la stessa confusione (mentale) che l'ha portato a vantarsi di essere il Messia l'abbia portato (anche) a ordinare alle persone di liberarsi di tutti i loro averi e di darli ai poveri, il che avrebbe portato loro ad essere poveri e i poveri a diventare ricchi, rendendoli debitori secondo il precetto (che obbliga a) restituire i propri averi. Così gli averi sarebbero passati a turno dai poveri ai ricchi, e questa è decisamente una follia.

(Ecco) invece come e dove sorgerà il Messia. Egli sorgerà unicamente nella terra di Israele e in essa inizierà a rivelarsi, come aveva detto (Dio) – sia benedetto –: “E subito entrerà nel suo tempio” (Ml 3,1). Tuttavia, (riguardo al) modo in cui sorgerà, nessuno lo sa con certezza prima che lui sorga, e nemmeno che lui è il Messia. Men che meno si dirà di lui che egli è figlio del tale e viene da tale famiglia. Piuttosto, sorgerà un uomo che nessuno conosceva prima che fosse rivelato, e i segni e i prodigi che lui mostrerà saranno la prova della verità di ciò che lui afferma, oltre che del suo lignaggio. A proposito di questo, il Signore – sia benedetto – aveva detto nel descriverlo: “Si chiama Germoglio: fiorirà dove si trova” (Zc 6,12). Anche Isaia, nel descrivere la sua (del Messia) rivelazione, non aveva affermato di sapere alcunché riguardo suo padre, sua madre, la sua famiglia, il suo lignaggio e i suoi parenti: “È cresciuto come un virgulto davanti a lui ecc.” (Is 53,2). Dopo la sua rivelazione nella terra di Israele e dopo che gli israeliti si saranno riuniti a Gerusalemme, e (anche) nel resto delle città della terra di Israele, la notizia²⁰⁹⁶ si spanderà da ovest (lett. “al mare”) a est, fino a che arriverà da voi in Yemen e al resto (delle terre) al di là della vostra, in India, come (Dio) aveva detto per mezzo di Isaia: “Manderà ambasciatori per mare ecc.” (Is 18,2). Nello spandersi della notizia dalla terra di Israele, essa non verrà in alcun modo stravolta.

Ad ogni modo, la maggior parte dei (tratti) della sua potenza, per come sono stati descritti da tutti i profeti a partire da Mosè fino a Malachia, tu li puoi individuare nei ventiquattro (libri del Tanak). In verità, la cosa più particolare di essi è che, quando lo (il Messia) si vedrà, Dio farà sì che tutti i re della Terra siano terrorizzati dalla notizia, e i loro regni si indeboliranno ed esiteranno ad affrontarlo con la spada o con rivolte. Ciò significa che non lo contesteranno e non proclameranno il falso nei suoi confronti, ma si indeboliranno a causa dei prodigi che vedranno da parte sua e saranno ridotti al

²⁰⁹⁵ *bArakhin* 28a; *bKetubot* 50a.

²⁰⁹⁶ Ibn Tibbon e Nahum hanno qui האומה (il popolo, la nazione), mentre la versione in giudeo-arabo e Ḥasda'i parlano appunto di דבר ואלכלמה, “parola, notizia”.

silenzio. Isaia aveva detto a proposito dell'umiliazione di tutti i re davanti a lui: “I re davanti a lui si chiuderanno la bocca” (Is 52,15). Egli farà morire tutti coloro che avevano desiderato la sua morte, nessuno sarà salvato dal suo decreto. (Dio) aveva detto: “Percuoterà la terra²⁰⁹⁷ con la verga della sua bocca, con il soffio delle sue labbra ucciderà l'empio” (Is 11,4). Tuttavia, tornando alle guerre e alla distruzione dall'oriente della terra fino all'occidente, questa non avverrà all'inizio della sua (del Messia) comparsa, ma dopo la guerra di Gog, come aveva detto Ezechiele²⁰⁹⁸. Ecco, io non vedo nulla di tutto ciò in quello che è stato osservato presso di voi.

[...] ²⁰⁹⁹

(Rinnegando la messianicità di quell'individuo) vi libererete dal (possibile) danno che i *goyim* potrebbero fare nei vostri confronti. Se (invece) consentirete a questa situazione (di continuare) e alla sua fama di espandersi anche verso i *goyim*, lo condurrete alla sua distruzione, e forse porterete punizioni anche su voi stessi. Voi, fratelli nostri, sappiate che il Signore ci ha fatti precipitare nella moltitudine delle nostre miserie con questo popolo, ossia il popolo di Ismaele, che moltiplica le nostre tribolazioni, i nostri dolori, e che emette sentenze dalla loro legge per il nostro male e per respingerci, come il Signore ci aveva informati: “I nostri nemici sono [i nostri] giudici” (Dt 32,31). Mai era sorto su Israele un popolo più malvagio di questo nei confronti di Israele, (un popolo) che è sì è spinto a indebolirci e a sminuirci (così tanto) come loro; tanto che, quando lo spirito santo gli mostrò i mali che sarebbero avvenuti su Israele, Davide, re di Israele, gridò, urlò, e chiese con (la sua) lingua la salvezza per (ogni) nazione, eccetto che per il regno di Ismaele. Egli disse: “Ahimè, io abito straniero in Mesec, dimoro fra le tende di Kedar!” (Sal 120,5). Osservate come qui egli abbia distinto Kedar fra i figli di Ismaele, poiché il pazzo era della stirpe di Kedar, come è noto dalla sua genealogia. Inoltre, Daniele non raccontò la nostra sottomissione e le nostre umiliazioni, fino a che torneremo ad essere “come la polvere che si calpesta” (2Re 13,7)²¹⁰⁰, se non (per quanto riguarda) il regno di Ismaele – possa essere schiacciato in fretta. A proposito di esso egli disse: “E gettò a terra una parte di quella schiera e una parte delle stelle e le calpestò” (Dn 8,10).

E noi, con la nostra esistenza, ci facciamo carico del lor giogo, delle loro menzogne e del loro vantarsi, più di quanto un uomo possa sopportare, e siamo tornati a essere come aveva detto il profeta:

²⁰⁹⁷Mi discosto qui dalla traduzione CEI 2008, che ha “il violento”, e seguo il TM, che ha ארץ (“terra”), così come riportato da Maimonide.

²⁰⁹⁸ Cfr. Ez 39.

²⁰⁹⁹ La sezione in questione riguarda la pseudo-messianicità di Gesù e, a mo' di riassunto, di quella dello pseudo-Messia yemenita. Non ho pertanto ritenuto utile tradurla. Vd. Buchanan (1978:94) per la traduzione inglese. Riprendo la mia traduzione da p. 95 dell'edizione di Halkin (1952).

²¹⁰⁰ Citazione presente solo nella versione in giudeo-arabo.

“Io come un sordo non ascolto [e come un muto non apro la bocca]” (Sal 38,14). Come ci avevano avvertito i saggi – il loro ricordo sia di benedizione –, sopporteremo le bugie degli ismaeliti e le loro menzogne, ascolteremo e parleremo a bassa voce. Essi collegarono il significato di questo ai nomi dei suoi (di Ismaele) figli: Misma, Duma e Massa, (ossia) “Ascolta, parla piano e sopporta”²¹⁰¹. Ci siamo abituati, grandi e piccoli, a sopportare il loro giogo, come aveva ordinato Isaia dicendo: “Ho presentato il mio dorso ai flagellatori, le mie guance a coloro che mi strappavano la barba” (Is 50,6). Con tutto ciò, non ci salveremo (comunque) dalla forza della loro malvagità e dal loro essere irrefrenabili in ogni tempo. (Nonostante) tutto quello che sopporteremo da parte loro per restare in pace con loro, essi (comunque) scateneranno su di noi guerra e devastazione, come ci aveva raccontato Davide: “Io sono per la pace, ma essi, appena parlo, sono per la guerra” (Sal 120,7). In tutto ciò, se disturberemo la tranquillità e rivendicheremo davanti a loro il potere in maniera delirante e senza senso, allora andremo verso la morte

Devi sapere²¹⁰² che all'inizio dei giorni dell'islam²¹⁰³ sorse un uomo oltre il fiume e affermò di essere il Messia. Egli si mosse (alla testa) di diecimila israeliti, e come prova (del suo essere il Messia vi era il fatto che) un lebbroso aveva passato la notte (fra di loro) e si era svegliato guarito. Ma egli non realizzò quanto affermava, e dopo questi fatti gli israeliti tornarono nella terra di Isfahan e vi rimasero in (una condizione) di pesante esilio, e a causa sua (dello pseudo-Messia) capitarono a loro disgrazie. Ancora, quarantaquattro anni fa sorse un uomo in occidente, a Fez, e affermò di essere l'araldo del Messia, (che sarebbe sorto) in quell'anno, ma questo non avvenne, e a causa sua capitarono disgrazie a Israele, come mi raccontò chi vide tutto questo. E prima di questo, circa dieci anni prima, sorse uno in Andalusia, nella città di Cordova, e si vantava dicendo di essere il Messia, e a causa sua vi fu una distruzione quasi totale di Israele da parte dei suoi nemici. Circa trent'anni prima sorse uno in terra di Francia, il quale si vantava dicendo di essere il Messia, e operava segni di quanto diceva, ma i francesi lo uccisero, e con lui uccisero anche l'assemblea degli israeliti.

Questi sono i fatti che già i profeti avevano previsto e di cui ci avevano informato, come vi ho raccontato, ossia che con l'avvicinarsi dell'arrivo del vero Messia si moltiplicheranno i truffatori e coloro che instillano dubbi nei cuori degli uomini, [ma quanto essi affermano non si avvererà ed essi moriranno, e molti moriranno con loro]²¹⁰⁴. Salomone – pace su di lui – ci aveva fatto sapere grazie allo spirito santo che questa nazione, nel profondo dell'esilio, si sarebbe adoperata per risvegliarsi,

²¹⁰¹ Cfr. Targum *pseudo-Yehonatan* a Gen 25,14.

²¹⁰² Qui comincia la sezione dedicata ai movimenti pseudo-messianici. Come detto, delle due versioni giunte fino a noi, traduco quella breve.

²¹⁰³ Scelgo la lezione della versione in giudeo-arabo. Ḥasda'i e Naḥum hanno “regno di Ismaele”; Ibn Tibbon ha “Legge di Ismaele”.

²¹⁰⁴ Parte assente nella versione di Ibn Tibbon e inserita sulla base del confronto con la versione araba e con le altre traduzioni in ebraico.

ma non nel momento esatto, e sarebbe morta a causa di ciò. Oltretutto, essi sarebbero stati soggetti a tribolazioni. Egli (li) mise in guardia da ciò e (li) ammonì con questa metafora dicendo: “Io vi scongiuro, figlie di Gerusalemme ecc. [per le gazzelle o per le cerva dei campi: non destate, non scuotete da sonno l'amore, finché non lo desiderate] (Ct 2,7). E voi, nostri fratelli amati, osservate questa ammonizione e non scuotete l'amore finché non lo desiderate.

Possa colui che creò il mondo con infinita compassione, ricordarsi di noi e di voi con grande misericordia, radunare gli esiliati, Sua eredità e Suo possesso, far vedere (loro) la bellezza del Signore e visitare il Suo Tempio²¹⁰⁵. Ci faccia uscire dalla valle delle ombre in cui ci troviamo, tolga la tenebra dai nostri occhi e l'oscurità dal nostro cuore. Possa avverarsi nei nostri e nei vostri giorni (il versetto): “Il popolo che camminava nelle tenebre ha visto una grande luce” (Is 9,1). Possa oscurare con la Sua collera e la Sua rabbia tutti quelli che si sollevano contro di noi, e possa (invece) illuminare le nostre tenebre, come ci aveva promesso: “Poiché, ecco, la tenebra ricopre la terra, nebbia fitta avvolge i popoli; ma su di te risplende il Signore” (Is 60,2).

Pace a te, caro amico nostro, maestro di saggezza, di sempre maggiore intelligenza; a tutti i nostri fratelli studiosi e a tutti coloro che appartengono al popolo della pace. La pace splenda come una luce, fino a che non ci sarà più la luna. Amen, selah.

In conclusione, ti chiedo di mandare questa lettera ad ogni comunità, in ogni regione, città e villaggio per rafforzare la loro fede e per renderli saldi sui loro piedi. Leggila alle congregazioni e ai (singoli) individui. Così facendo diventerai uno tra i più grandi giusti. Poi dovrai preservarne il contenuto da qualche possibile (uomo) malvagio, affinché egli non lo divulghi alle nazioni del mondo e ci capiti qualcosa di male – il Signore ci preservi da questo. Già mentre la scrivevo (questa lettera) avevo molto timore, ma ho visto che per la libertà di molti vale la pena affrontare il pericolo. Inoltre, l'ho mandata a un uomo (valido) come te, “e il Signore si confida con chi lo teme” (Sal 25,14). Coloro che si trovano al posto dei profeti (cioè i saggi) ci hanno già assicurato dicendo che coloro che portano un messaggio religioso non possono venire danneggiati, e non vi è messaggio religioso più importante di questo. Pace su Israele. Amen.

²¹⁰⁵ Cfr. Sal 27,4.

Cronaca di Šelomoh bar Šimšon

La *Cronaca di Šelomoh bar Šimšon* è una delle cronache sulle persecuzioni antiebraiche nel contesto delle crociate giunte fino a noi. Tre di queste (l'*Anonimo di Magonza*, la *Cronaca di R. Eli'ezer bar Natan* e, appunto, quella di Šelomoh bar Šimšon) riguardano gli attacchi alle comunità renane durante la prima crociata, mentre un'altra (il *Sefer Zekhirah* di R. Efraim di Bonn) si concentra sui fatti relativi alla seconda crociata e arriva alla fine del XII secolo²¹⁰⁶.

Tra le tre cronache del primo tipo, quella di Šelomoh bar Šimšon è l'opera più completa e dettagliata ad esserci giunta in maniera integrale²¹⁰⁷, e presenta inoltre un prologo in cui viene presentato l'ormai noto calcolo messianico che individuava negli gli anni attorno al 1096 il tempo atteso per la redenzione di Israele²¹⁰⁸. Per questi motivi, ho scelto questa cronaca per proporre una mia traduzione di alcune sezioni più significative per il mio lavoro.

La *Cronaca* si compone di diverse parti, composte presumibilmente in periodi diversi da autori diversi. Le macrosezioni sono definite da Robert Chazan "unità di Colonia", "unità di Treviri" e "unità di Spira, Worms e Magonza"²¹⁰⁹. Sempre secondo Chazan, quest'ultima sezione si basa quasi certamente sull'*Anonimo di Magonza*²¹¹⁰, mentre l'unità di Colonia fu invece probabilmente composta nel 1140, ed è possibile che questa sia la data di redazione dell'intero testo²¹¹¹. L'operazione di collazione di diverse unità testuali in un unico prodotto letterario dovette ad ogni modo avvenire, secondo Chazan, prima della fine della seconda crociata nel 1149, perché il redattore non avrebbe mai ommesso di menzionare la disfatta dei cristiani al termine di questa spedizione²¹¹². Il redattore in questione fu quel Šelomoh bar Šimšon al quale la tradizione ha attribuito la composizione dell'intera cronaca²¹¹³.

La prima edizione critica delle tre cronache ebraiche sulle persecuzioni fu approntata da Adolf

²¹⁰⁶ Sul *Sefer Zekhirah* vd. sopra, p. 135.

²¹⁰⁷ Anche l'*Anonimo di Magonza* è un testimone interessante, poiché composto probabilmente da un solo autore e per di più vicino cronologicamente ai fatti narrati. Tuttavia, il testo è troncato, e si concentra solo sugli avvenimenti di Spira, Worms e Magonza, più alcuni episodi avvenuti in Francia nel 1095. È assente quindi la descrizione di ciò che avvenne a Colonia e a Treviri. Vd. Chazan (2000:28-29).

²¹⁰⁸ Il prologo è presente anche nella *Cronaca di R. Eli'ezer bar Natan*, che si presenta a tutti gli effetti come una rielaborazione della *Cronaca di Šelomoh bar Šimšon*, poi arricchita con poesia elegiaca. Nell'edizione di Haverkamp (2005), i testi di queste due cronache vengono giustamente presentati in sinossi. Sulla *Cronaca di R. Eli'ezer bar Natan*, vd. Chazan (2000:100-111).

²¹⁰⁹ Per la divisione della *Cronaca* in sezioni, vd. Chazan (*ibidem*, pp. 52-53). Per una trattazione particolareggiata delle diverse unità, vd. *ibidem*, capp. 4 e 5.

²¹¹⁰ Chazan (*ibidem*, p. 71).

²¹¹¹ Chazan (*ibidem*, p. 21).

²¹¹² Chazan (*ibidem*, p. 68).

²¹¹³ Vd. Haverkamp (2005:62-63). Haverkamp restringe ancora di più la datazione dell'opera, individuando nel 1146 il *terminus ante-quem*. La cronaca, infatti, non menziona le persecuzioni antiebraiche avvenute durante la seconda crociata.

Neubauer e Moritz Stern nel 1892. Avraham Habermann le editò nuovamente nel 1946²¹¹⁴. La mia traduzione di alcune sezioni della *Cronaca di Šelomoh bar Šimšon* si basa sull'edizione critica curata da Eva Haverkamp (2005), accompagnata anche da una traduzione in tedesco. In questa edizione, le cronache ebraiche sulle persecuzioni durante la prima crociata sono state confrontate sinotticamente. In alcuni casi dubbi, che ho segnalato di volta in volta, ho preferito la lezione di altre cronache perché più coerenti. Le cronache sono state tradotte in inglese da Shlomo Eidelberg nel 1979.

Le parti del testo che ho selezionato riguardano soprattutto gli episodi di *Qidduš ha-Šem* (l'omicidio-suicidio per santificare il nome divino ed evitare l'apostasia), in particolare quelli in cui questo atto viene presentato come un sacrificio rituale. Ho poi selezionato le sezioni in cui emergono con più forza alcuni elementi importanti per la mia trattazione: la tematica della vendetta nei confronti dei cristiani; le (scarne) espressioni di speranza messianica e di redenzione; l'esaltazione dei martiri e il loro premio escatologico; la spiegazione del perché la tragedia abbatté proprio su quella generazione; i tentativi dei vescovi di difendere gli ebrei perseguitati.

Traduzione

Ora racconterò²¹¹⁵ lo svolgersi della persecuzione anche delle altre comunità, che furono uccise a causa del Suo nome unico, e fino a che punto esse aderirono al Signore, il Dio dei loro padri, e proclamarono la Sua unità fino a che la loro vita non venne strappata (dai loro corpi)²¹¹⁶.

Nell'anno 4856, l'anno 1028 del nostro esilio²¹¹⁷, nell'undicesimo anno del ciclo 256 (*ronnu*), nel quale speravamo nella salvezza e nella consolazione secondo la profezia del profeta Geremia: “Innalzate canti di gioia per Giacobbe, esultate per la prima delle nazioni ecc.” (Ger 31,7)²¹¹⁸, avvenne che tutto si voltò in tormento e gemito, pianto e grido, ci trovarono grandi mali, annunciati in ogni invettiva²¹¹⁹, scritta o non scritta, (e tutto questo) avvenne sulle nostre vite. Poiché per prima cosa si sollevarono (genti) dall'aspetto feroce (עוֹ פַיִם), un popolo che parlava una lingua incomprensibile, il popolo feroce e impetuoso²¹²⁰, francesi e tedeschi. Intendevano recarsi alla Città Santa, che era stata profanata (da) popoli di briganti, per visitare la tomba della loro o[scenità]²¹²¹, per cacciare da là gli

²¹¹⁴ Su queste pubblicazioni, vd. sopra (nota 447).

²¹¹⁵ La sezione che segue si basa sul testo ebraico di Haverkamp (2005:247-257.263.269-277).

²¹¹⁶ Lett. “fino alla spremitura della loro anima [fuori dal corpo]” (עד מצוֹי נַפְשָׁם).

²¹¹⁷ Ossia, nel 1096 e.v. Si tenga conto che, per la tradizione ebraica, la distruzione del Secondo Tempio avvenne nel 68 e.v.

²¹¹⁸ Vd. sopra, pp. 94 e segg., per una spiegazione di questo passo.

²¹¹⁹ Haverkamp (2005:249) aggiunge “biblica” tra parentesi, e rimanda (n. 11) alle minacce rivolte da Dio al popolo in Lv 26,14-45 e Dt 28,15-69.

²¹²⁰ Cfr. Ab 1,6; Dt 28,49-50.

²¹²¹ Parola cancellata nel ms. Vd. Haverkamp (2005:251, nota s).

ismaeliti, abitanti di (quella) terra, e per sottomettere (tutta) la terra (nelle loro mani). “Issarono le loro bandiere come insegna” (Sal 74,4)²¹²², e misero un simbolo idolatrico a forma di croce sui loro vestiti. (Questo lo fece) ogni uomo e ogni donna che desideravano ardentemente andare, sulla falsa strada, verso la tomba [della loro oscenità]²¹²³, tanto che “essi sono più delle locuste” (Ger 46,23) sulla faccia della terra: uomini, donne e bambini. A proposito di essi fu detto: “Le cavallette non hanno un re ecc. [eppure marciano tutte ben schierate]” (Pr 30,27)²¹²⁴. E avvenne che essi passassero per le città in cui vi erano degli ebrei, e che si dicessero l'un l'altro: “Ecco, noi andiamo per una strada (che ci porterà) lontano per andare a visitare la casa dell'idolatria²¹²⁵, e per prenderci la nostra vendetta verso gli ismailiti, ed ecco che gli ebrei, i cui padri lo uccisero e lo appesero senza motivo, abitano fra noi. Vendichiamoci su di loro per prima cosa, e facciamoli sparire dal novero delle nazioni: il nome di Israele non verrà più ricordato²¹²⁶. Siano essi come noi e lodino il figlio [della menstruata]²¹²⁷”. E avvenne che, quando le comunità (ebraiche) udirono le loro parole, si aggrapparono alle mani veritiere dei nostri padri: conversione, preghiera e carità. Allora le mani del popolo santo divennero deboli, si sciolse il loro cuore e venne meno la loro forza, e si nascosero di stanza in stanza davanti alla spada guizzante²¹²⁸. Si umiliarono col digiuno e digiunarono per tre giorni di fila, giorno e notte, a prescindere dalla mortificazione quotidiana, fino a che “si raggrinzì la loro pelle sulle ossa, divenne secca come legno” (Lam 4,8). Gridarono e fecero udire un grido grande e amaro²¹²⁹, ma il loro Padre non rispose²¹³⁰. Egli bloccò la loro preghiera, si avvolse in una nube perché la preghiera non giungesse fino a Lui²¹³¹. Fu rigettata la tenda²¹³² e li allontanò dal Suo volto, poiché la sventura (venne) dal Suo volto come nel “giorno della mia visita” (Es 32,34; Am 3,14). Eppure, questa è la generazione che fu scelta al Suo cospetto per essere la Sua porzione, poiché essi avevano la forza e il coraggio per stare in piedi nel suo santuario, per adempiere alla sua parola, e per santificare il Suo nome grande per l'eternità. A proposito di essi aveva detto Davide: “Benedite il Signore, angeli suoi, potenti esecutori dei suoi comandi ecc. [attenti alla voce della sua parola]” (Sal 103,20).

Quell'anno, Pesah cadeva di giovedì, e la nuova luna del mese seguente, Iyar, cadeva tra il

²¹²² Vd. Chazan (2000:63), il quale mette in luce come la citazione di questo versetto sia funzionale all'assimilazione dei crociati ai nemici storici di Israele.

²¹²³ Haverkamp (2005:251, nota b) segnala che la parola è stata cancellata e sostituita da “Messia”. Nel ms. sono visibili solo tracce delle ultime due lettere, םה, che potrebbero però anche essere םה e stare per םהרפותם, “la loro oscenità”. Eidelberg (1979:21) traduce con “Messia”.

²¹²⁴ Eidelberg (*ibidem*, p. 22, n. 7) afferma che anche alcune cronache cristiane delle crociate utilizzano la stessa immagine, ad es. Gilberto di Nogent, *Historia Hierosolomytana*, 1.1, RHC, Occ., vol. 4, p. 125.

²¹²⁵ Cfr. *b'Avodah Zarah* 29b.

²¹²⁶ Cfr. Sal 83,5. Vd. anche Chazan (2000:63).

²¹²⁷ Parola cancellata nel ms. Vd. Haverkamp (2005:253, nota w).

²¹²⁸ Cfr. Gen 3,24.

²¹²⁹ Cfr. Gen 27,34.

²¹³⁰ Cfr. 2Sam 22,42; Sal 18,42.

²¹³¹ Cfr. Lam 3,44.

²¹³² Cfr. Sal 78,67.

venerdì e il sabato. L'ottavo giorno di Iyar, il giorno di sabato, i nemici si sollevarono contro la comunità di Spira e uccisero undici anime sante che santificavano il loro creatore e l'inizio del santo giorno di sabato e non acconsentirono a sporcarsi nel loro sudiciume²¹³³. Vi era là una donna importante e pia che si sgozzò²¹³⁴ per santificare il nome di Dio. Lei fu la prima, tra tutte le comunità, di coloro che si sgozzarono o che furono sgozzati. I restanti furono salvati dal vescovo senza (dover ricorrere al) sudiciume (=battesimo), come scritto sopra.

Il 23 di Iyar (i crociati) si sollevarono contro la comunità di Worms, e la comunità si divise in due gruppi: alcuni di loro rimasero nelle loro case, mentre altri fuggirono presso il vescovo. I lupi delle steppe²¹³⁵ attaccarono con violenza quelli che erano rimasti nelle loro case, donne, bambini, giovani e anziani. Abbattono solidi edifici²¹³⁶ e demolirono le loro case; depredarono e saccheggiarono²¹³⁷. Presero la Torah e la calpestarono nel fango, la strapparono e la bruciarono, e “divorarono Israele a grandi bocconi” (Is 9,11).

Dopo sette giorni, nel primo giorno del mese di Sivan, il giorno dell'arrivo di Israele al Sinai e del dono della Torah, accadde che coloro che ancora rimanevano nel palazzo del vescovo si spaventarono. I nemici li maltrattarono come avevano fatto coi primi²¹³⁸ e li passarono a fil di spada. Ma essi furono rafforzati (nell'animo) dall'esempio dei loro fratelli. Furono uccisi e santificarono il nome di Dio davanti agli occhi di tutti. Denudarono il loro collo e si lasciarono decapitare, in nome del loro creatore. Tra di essi (ci furono anche coloro che) stesero la mano su loro stessi (=si uccisero), e (così facendo) diedero compimento (al versetto): “La madre fu sfracellata sui figli” (Os 10,14), il padre cadde sui figli, poiché fu sgozzato su di loro. Ogni uomo sgozzò suo fratello, ogni uomo il suo prossimo, sua moglie e i suoi figli; le spose (sgozzarono) i loro promessi sposi, e le donne compassionevoli i loro unici (figli). Tutti, con cuore integro, ricevettero la legge del cielo a compimento delle loro vite, e gridavano al loro Dio: “Il Signore è nostro Dio, unico è il Signore” (Dt 6,4). I nemici li spogliarono, li trascinarono e li gettarono via, e non ne lasciarono che pochissimi, che costrinsero forzatamente a bagnarsi nelle acque del loro putridume. Circa ottocento furono coloro che vennero uccisi in quei due giorni, e tutti loro vennero messi nudi della tomba. È su di essi che Geremia aveva alzato un lamento: “Coloro che erano allevati sulla porpora abbracciano letame” (Lam 4,5). Ho ricordato il loro nome sopra. Possa Dio ricordarli al meglio.

Avvenne che, quando gli uomini santi, i pii dell'Altissimo, la santa comunità di Magonza,

²¹³³ Cioè, a farsi battezzare. Eidelberg (1979:22) edulcora sempre questi riferimenti sprezzanti verso il cristianesimo, rendendo la frase con: “refused to defile themselves by adopting the faith of their foe”.

²¹³⁴ Il verbo in questione, שחט, è quello usato per riferirsi alla macellazione rituale. Vd. Es 12,6; *mHullin* 1,1.

²¹³⁵ Cfr. Ger 5,6. Vd. anche Sof 3,3.

²¹³⁶ מדרגות. Eidelberg (1979:23) traduce con “stairways”, ma Haverkamp (2005:269, n. 5) specifica che non si tratta di scale (“Treppe”), bensì di “befestigte Gebäude”, rimandando al Targum e a Raši su Ez 38,20.

²¹³⁷ Cfr. Is 10,6; Ez 38,12.

²¹³⁸ Ossia con quelli che erano rimasti nelle loro case.

scudo e protezione di tutte le comunità, il cui nome circolava in tutte le regioni, vennero a sapere che erano stati uccisi alcuni della comunità di Spira e, per la seconda volta, (anche alcuni) della comunità di Worms, “e una spada stava giungendo fino a loro” (Ger 4,10)²¹³⁹, allora si indebolì la loro mano e “il loro cuore si sciolse come acqua”²¹⁴⁰ (Gs 7,5). Essi gridarono al Signore con tutto il cuore dicendo: “Signore, Dio di Israele, 'vuoi proprio (distruggere) il resto di Israele?’ (Ez 11,13)²¹⁴¹. E dove sono tutti i tuoi miracoli e le meraviglie di cui ci avevano parlato i nostri padri dicendo: 'Non ci hai forse fatto uscire dall'Egitto e da Babilonia e ci hai salvato diverse volte?’ Come mai ora tu ci hai abbandonato e ci hai lasciato, o Signore, nelle mani del malvagio Edom perché ci distruggesse?²¹⁴² Non allontanarti da noi, perché la tribolazione è vicina e non v'è alcun aiuto per noi”.

[...] ²¹⁴³

E venne anche Satana, il papa della malvagia Roma, e fece passare una voce fra tutte le genti che credono nel frutto dell'adulterio, ossia le genti di Seir, che si riunirono insieme, salirono a Gerusalemme e si impadronirono della città, attraverso una strada spianata per gli insani²¹⁴⁴, e andarono alla tomba della loro [idolatria]²¹⁴⁵ che avevano eletto a loro Dio su di loro. Venne Satana e passò tra i popoli, e tutti si riunirono come un sol uomo per adempiere al comando, “come la sabbia sulla riva del mare” (Gs 11,4; 1Sam 13,5), “con rumore assordante²¹⁴⁶, uragano e tempesta” (Is 29,6). E avvenne che, quando si riunirono le gocce di un secchio²¹⁴⁷, esse si consultarono con cattivi consigli contro il popolo di Dio, dicendo: “Perché si preoccupano di combattere contro gli ismaeliti attorno a Gerusalemme? Non c'è forse tra essi un popolo che non si cura del timore del loro Dio²¹⁴⁸, e anzi, i cui padri impiccarono il loro Dio? Perché dovremmo lasciarli vivere e permettere che si accampino in mezzo a noi? Cominciamo con (l'abbattere) le nostre spade sulle loro teste, e poi proseguiremo sulla via della nostra insania”. Il cuore del popolo di Dio rimase freddo e lo spirito di Dio non scese su di loro; (essi subirono) pesanti afflizioni e vennero più volte colpiti. Andarono e presentarono suppliche davanti al Signore, digiunarono, diminuirono il loro sangue e il loro grasso, e il cuore di

²¹³⁹ La citazione non è precisa e si adatta al contesto, così come la mia traduzione. Il TM ha: ונגעה חרב עד הנפש.

²¹⁴⁰ Si tratta più di un rimando che di una citazione precisa, dato che il TM recita: ויסם לבב העם ויהי למים. Haverkamp (2005:291, n. 8) rimanda anche a Ez 21,12 e a Ger 6,24. Traduco quindi diversamente anche dalla versione CEI 2008.

²¹⁴¹ La parola כלה è assente nel testo ed è stata aggiunta da Haverkamp (*ibidem*) per analogia con il versetto di *Ezechiele*. Traduco comunque in maniera diversa rispetto a CEI 2008, che ha “quanto resta di Israele”, perché preferisco sottolineare l'idea del “resto santo di Israele” anche in questo frangente.

²¹⁴² Cfr. Gdc 6,13, debitamente modificato e adattato al contesto.

²¹⁴³ Salto a p. 299 di Haverkamp (2005).

²¹⁴⁴ I crociati vengono regolarmente definiti “insani” (תועים), per sottolineare la falsità e l'erroneità dei presupposti religiosi con cui essi si recavano a Gerusalemme. Vd. Chazan (2000:130).

²¹⁴⁵ Haverkamp (2005:299, nota o) ricostruisce così questa parola cancellata nel ms.

²¹⁴⁶ Il TM ha גדול, mentre il testo ha המון.

²¹⁴⁷ Cfr. Is 40,15, in cui varie immagini vengono utilizzate per esprimere la piccolezza e la meschinità delle nazioni del mondo.

²¹⁴⁸ Traduco così יראתם, che sottintende anche il timore verso un idolo.

Israele si sciolse nel suo petto²¹⁴⁹.

Il Signore fece come aveva detto, poiché avevamo peccato verso di Lui²¹⁵⁰, “abbandonò la sua dimora di Siloe” (Sal 78,60), il Tempio in miniatura, che aveva installato con il suo popolo tra i gentili²¹⁵¹. Egli si adirò²¹⁵², sguainò la spada su di loro, finché rimasero “come un palo sulla cima di un monte e come un'asta sopra una collina” (Is 30,17). “Ridusse in schiavitù la sua forza” (Sal 78,61) e li calpestò con i piedi²¹⁵³. “Guarda, Signore, e considera: chi mai hai trattato così?” (Lam 2,20). Non è forse Israele, “popolo saccheggiato e spogliato” (Is 42,22), la tua parte ottenuta in sorte (cioè, il tuo popolo eletto)? Perché hai esaltato lo scudo dei suoi nemici²¹⁵⁴, perché la loro potenza si rafforza? “Sentite come gemo” (Lam 1,21), e (questo) risuonerà negli orecchi di tutti quelli che udiranno²¹⁵⁵. (Il versetto) “Come si è spezzata la verga robusta, quello scettro magnifico” (Ger 48,17) (si riferisce alla) santa assemblea, valutata come oro fino²¹⁵⁶: la comunità di Magonza. Fu a causa del Signore che coloro che lo temono furono messi alla prova nel portare il giogo del puro timore verso di Lui.

[...] ²¹⁵⁷

Avvenne che, nel novilunio del mese di Sivan, giunse il conte Emicho, oppressore di tutti gli ebrei²¹⁵⁸ – possano le sue ossa essere frantumate da mole di ferro – con forze armate già fuori dalla città, e con insani e popolani nelle tende. Le porte della città erano chiuse davanti a lui. Anche lui, infatti, aveva detto: “Voglio darmi all'insania”. Egli fu reso capo delle truppe. Nel suo cuore aveva immaginato che fosse venuto da lui un apostolo dell'appeso (= Gesù), che gli avesse impresso un segno nella carne e che gli avesse fatto sapere che, una volta giunto nell'Italia meridionale, (l'appeso) sarebbe giunto da lui, l'avrebbe incoronato col diadema (נוֹר) del regno e che lui avrebbe prevalso sui suoi nemici. Egli era il capo di tutti i nostri oppressori. Dei vecchi e delle giovani donne non ebbe pietà; i bambini, i lattanti e i malati non trovarono pietà ai suoi occhi. Egli ridusse il popolo del Signore come la polvere che si calpesta²¹⁵⁹, uccise i loro giovani con la spada e sventrò le loro donne incinte²¹⁶⁰. Si

²¹⁴⁹ Cfr. Is 19,1.

²¹⁵⁰ Cfr. Ger 40,3.

²¹⁵¹ Il Tempio in miniatura è la sinagoga. Vd. Haverkamp (2005:298) e Eidelberg (1079:26, n. 47): si fa riferimento qui a *bMegillah* 29a, che commenta Ez 11,16: “Dice il Signore: 'Se li ho mandati lontano fra le nazioni, se li ho dispersi in terre straniere, nelle terre dove sono andati sarò per loro per poco tempo un santuario’. Quel “per poco tempo” (מעט) viene interpretato qui come un aggettivo riferito al Tempio, che diventa “in miniatura”. Il senso di questo passaggio è che il Signore ha abbandonato le sinagoghe.

²¹⁵² Cfr. Gen 30,2; Nm 11,1.

²¹⁵³ Cfr. Is 28,3.

²¹⁵⁴ Cfr. Sal 89,43, che al posto di “scudo” (מגן) ha “destra” (ימין).

²¹⁵⁵ Cfr. 1Sam 3,11; Ger 19,3.

²¹⁵⁶ Cfr. Lam 4,2.

²¹⁵⁷ Salto a p. 307 di Haverkamp (2005).

²¹⁵⁸ Viene usata qui un'espressione, צורר כל היהודים, che ricorre anche nel libro di *Ester* (3,10; 9,24) per riferirsi ad Haman.

²¹⁵⁹ Cfr. 2Re 13,7.

²¹⁶⁰ Cfr. 2Re 8,12.

accamparono fuori dalla città per due giorni.

[...] ²¹⁶¹

Avvenne nel terzo giorno di Sivan, che era un giorno di santificazione e di astinenza per ricevere la Torah, quel giorno di cui aveva parlato il nostro maestro Mosè – pace su di lui –: “Siate pronti per il terzo giorno” (Es 19,15), proprio in quel giorno furono dispersi (i membri della) comunità di Magonza, i santi dell'Altissimo, che, in uno stato di santità e purità, furono santificati per salire tutti insieme verso Dio, poiché erano “gentili, né in vita né in morte furono divisi” (2Sam 1,23), dato che tutti erano nel cortile del vescovo.

La collera del Signore soffiò sul suo popolo, realizzò il piano degli insani e permise loro di avere successo. Tutta la ricchezza fu inutile, così come ogni digiuno, mortificazione, grido o elemosina, e non si trovò nessuno che fosse “posto sulla breccia” (Sal 106,23) ²¹⁶², nessun maestro e nessun principe, e nemmeno la santa Torah protesse coloro che la studiavano. (Il versetto) “Dalla figlia di Sion è scomparso ogni splendore” (Lam 1,6) ²¹⁶³ si riferisce a Magonza. Si esaurì la voce dei “capi del gregge” (Ger 25,34) ²¹⁶⁴ e la voce dei forti “tra coloro che respingono l'assalto” (Is 28,6) ²¹⁶⁵, “coloro che avranno indotto molti alla giustizia” (Dn 12,3), “la città gloriosa, la città del tripudio” (Ger 49,25), che aveva distribuito diverse monete ai poveri. Uno stilo di ferro ²¹⁶⁶ non potrebbe scrivere in un rotolo la quantità di opere che essa (Magonza) aveva fatto fin dai giorni più antichi. Inoltre (si trovavano in essa) Torah, grandezza, ricchezza, gloria, saggezza, umiltà e buone opere per creare un muro sulla cinta e sulla siepe attorno alle loro parole ²¹⁶⁷. E ora la loro sapienza è stata inghiottita e abbiamo sperimentato la distruzione, come i figli di Gerusalemme durante la sua devastazione.

A mezzogiorno, il malvagio Emicho, oppressore di tutti gli ebrei ²¹⁶⁸, arrivò alla porta con tutto il suo esercito. Gli abitanti della città gli aprirono la porta, e i nemici del Signore si dissero l'un l'altro: “Guardate, visto che ci hanno aperto la porta, ora vendicheremo il sangue [dell'appeso]!” Quando i figli della Santa Alleanza, i santi, coloro che temevano l'Altissimo, videro che là vi era una grande moltitudine, un esercito numeroso “come la sabbia sulla riva del mare” (Gs 11,4; 1Sam 13,5), si strinsero al loro Creatore, indossarono cotte di maglia e si cinsero con strumenti di guerra, dal più

²¹⁶¹ Salto a p. 313 di Haverkamp (2005).

²¹⁶² La citazione va compresa nel suo contesto, che recita: “Ed egli (Dio) li avrebbe sterminati, / se Mosè, il suo eletto, / non si fosse posto sulla breccia davanti a lui / per impedire alla sua collera di distruggerli”.

²¹⁶³ Haverkamp (2005:315, n. 13) segnala che questo versetto, nel contesto biblico originario, si riferisce alla distruzione di Gerusalemme, accentuando così la comparazione tra questa città e la comunità ebraica di Magonza.

²¹⁶⁴ L'intero versetto recita: “Urlate, pastori, gridate, rotolatevi nella polvere, capi del gregge! Perché sono giunti i giorni del vostro macello; stramazzerete come vaso prezioso”.

²¹⁶⁵ Traduco qui in maniera leggermente diversa rispetto a CEI 2008 per meglio adattare la citazione al contesto.

²¹⁶⁶ Cfr. Gb 18,24; Ger 17,1.

²¹⁶⁷ Cfr. *mPirque Avot* 1,1; 6,6.

²¹⁶⁸ Vd. sopra, nota 307.

grande al più piccolo, e R. Kalonymos b. Mešullam, il *parnas*, era alla loro testa. Ma, a causa delle molte tribolazioni e umiliazioni che avevano subito, non avevano la forza sufficiente per opporsi ai loro nemici. Allora giunsero bande e truppe, travolgenti come un fiume, finché Magonza fu totalmente occupata, da un capo all'altro. Il nemico Emicho fece diffondere una voce (che arrivò) fino alle orecchie (dei membri della) comunità, (secondo la quale) i nemici stavano per lasciare la città. Gli uomini di Israele si spogliarono allora delle armi nel cortile interno del vescovo²¹⁶⁹, e si avvicinarono tutti alla porta per combattere contro gli insani e contro i cittadini, e gli uni combatterono contro gli altri in mezzo alla porta. Ma, a causa dei loro peccati, i nemici li sopraffecero e conquistarono la porta. “La mano del Signore pesò” (1Sam 5,6) sul suo popolo, e tutti i *goyim* si riunirono contro gli ebrei che si trovavano nel cortile per abatterli. Le mani del nostro popolo divennero fiacche quando videro che i malvagi edomiti li stavano attaccando.

Anche gli uomini del vescovo, che li avevano messi al sicuro aiutandoli, erano fuggiti per primi, così da consegnarli nelle mani dei nemici, perché erano per loro come delle canne spezzate²¹⁷⁰. Il vescovo stesso fuggì dal suo abominio²¹⁷¹, poiché avevano affermato che avrebbero ucciso anche lui per il fatto che aveva parlato bene di Israele.

I nemici entrarono nel cortile il terzo giorno di Sivan, il terzo giorno della settimana, “giorno di tenebra e di oscurità, e giorno di nube e di caligine” (Sof 1,15), “lo rivendichino l'oscurità e la tenebra” (Gb 3,5)²¹⁷²; “non se ne curi Dio dall'alto, né brilli mai su di esso la luce” (Gb 3,4). Guai al giorno in cui vedemmo la tribolazione delle nostre vite! Perché le stelle non oscurarono la loro luce? Israele non fu forse comparato alle stelle e alle dodici costellazioni, tante quante sono le tribù sorte dai figli di Giacobbe? Come mai (allora) non hanno trattenuto la loro luce dall'illuminare i nemici, che pensavano di cancellare il nome di Israele?

Quando i figli della Santa Alleanza videro che il decreto (divino) era stato emesso, che i nemici li avevano sopraffatti e che erano entrati nel cortile, lanciarono un grido tutti insieme, vecchi e giovani, ragazze e bambini, servi e serve, al loro padre che è nei cieli, e piansero per essi stessi e per le proprie vite. Affermarono che era giusto il giudizio del cielo su di loro, e dissero l'un l'altro: “Orsù, dobbiamo essere forti e portare il giogo del timore santo, poiché fino ad ora i nemici ci hanno ucciso, ma, tra le quattro morti, quella per spada è la più facile²¹⁷³. Ma noi vivremo e ci rialzeremo nel giardino di Eden, nello specchio splendente di luce per tutta l'eternità.

²¹⁶⁹ Eidelberg (1979:30) non traduce questa frase perché fa riferimento a un ms. diverso, nel quale questa parte è assente.

²¹⁷⁰ Cfr. 2Re 18,21; Is 36,6.

²¹⁷¹ Ossia, la chiesa. Vd. Haverkamp (2005:321, n. 41).

²¹⁷² Traduco qui in maniera diversa rispetto a CEI 2008, che ha “Lo rivendichino la tenebra e l'ombra della morte”, poiché nel *Dizionario di ebraico e aramaico biblici* di Philippe Reymond (p. 353) viene specificato che la traduzione del sostantivo צלמות con “ombra della morte” si fonda su una falsa etimologia, preferendo renderlo con “oscurità”.

²¹⁷³ Per una discussione sulle quattro pene capitali (lapidazione, rogo, decapitazione e strangolamento), vd. *bSanh.* 49b-50a.

Dissero con cuore pieno e con anima desiderosa: “Dopotutto, non bisogna criticare le opere²¹⁷⁴ del Santo, benedetto Egli sia, santo è il Suo nome, che ci ha dato la sua Torah e ci ha comandato di darci la morte e di ucciderci per l'unità del Suo nome santo. Felici noi se compiremo la Sua volontà, e felici noi che saremo uccisi e sgozzati²¹⁷⁵ per l'unità del Suo nome. E (chi subirà tutto ciò) sarà convocato nel mondo a venire, e siederà nella sezione dei giusti, (con) R. ‘Aqiva e i suoi compagni, fundamenta del mondo, uccisi per il Suo nome. Inoltre, questo mondo di tenebra verrà cambiato con un mondo di luce, un mondo di tribolazione con un mondo di gioia, un mondo passeggero con un mondo che durerà per sempre.

Allora gridarono tutti a gran voce, come un sol uomo: “Ora non dobbiamo più indugiare, poiché i nemici giungono ormai su di noi. Andremo in fretta, agiremo e faremo di noi stessi un'offerta davanti al Signore. Chiunque ha un coltello per la macellazione rituale lo esamini (per assicurarsi che) non abbia difetto, e poi venga a sgozzarci per la santificazione dell'Unico ed Eterno, e poi sgozzi sé stesso alla gola o si trafigga col coltello nel ventre.

Quando i nemici entrarono improvvisamente nel cortile, trovarono là alcuni dei pii in fin di vita, assieme al nostro rabbino Yiṣḥaq bar Mošeh, sradicatore di montagne²¹⁷⁶, che si scoperse il collo, ed essi gli tagliarono la testa per primo. (Gli altri) si avvolsero nei loro *tallit* orlati e si sedettero in fretta nel cortile per fare la volontà del loro Creatore. Non vollero fuggire dentro la stanza²¹⁷⁷ per (salvarsi e) vivere una vita terrena, ma accettarono con amore il decreto del cielo. I nemici scagliarono su di loro pietre e frecce, ma essi non si curarono di fuggire. Colpirono tutti coloro che trovarono là a colpi di spada, (causando) uccisioni e distruzione. Quando quelli che erano nelle stanze videro quanto accadeva ai giusti e i nemici che giungevano su di loro, gridarono tutti insieme: “Non vi è niente di meglio che offrire le nostre vite!” Le donne si cinsero i fianchi con forza e sgozzarono i loro figli e le loro figlie, e anche se stesse. Anche molti uomini si fecero forza e sgozzarono le loro donne, i loro figli e i loro bambini. La donna raffinata e delicata²¹⁷⁸ sgozzò il bambino della sua delizia²¹⁷⁹.

Si alzarono tutti in piedi, uomini e donne, e si sgozzarono l'un l'altro. Ragazze, spose e sposi guardarono fuori dalle finestre e gridarono a gran voce: “Guarda, Dio nostro, che cosa facciamo per la santificazione del Tuo grande nome, senza scambiarti per un appeso, un germoglio trascinato e ripugnante, abominevole per la sua generazione, un bastardo, figlio della mestrata e dell'impudicizia. I cari figli di Sion, le genti di Magonza, furono messi alla prova allo stesso modo di Abramo nostro

²¹⁷⁴ Cfr. *Sifré Deut.* 307.

²¹⁷⁵ Il verbo è שחט. Vd. sopra, nota 2135.

²¹⁷⁶ Cfr. *bSanh.* 24a, *bBer.* 64a.

²¹⁷⁷ Vi è forse qui un'eco di Is 26,20: “Va', popolo mio, entra nelle tue stanze...”.

²¹⁷⁸ Cfr. Dt 28,56.

²¹⁷⁹ Cfr. Is 31,20.

padre, e come Anania, Misaele e Azaria²¹⁸⁰. Dopo di ciò, legarono anch'essi i loro figli come Abramo aveva legato Isacco, suo figlio, e accettarono su di loro il giogo del timore del cielo, il re dei re dei re, il Santo, benedetto Egli sia, con spirito desideroso. E non acconsentirono ad apostatizzare, scambiando il timore verso il nostro re per il germoglio ripugnante, il bastardo figlio della mestruata e dell'impudicizia. Si denudarono i colli per essere sgozzati e consegnarono le loro anime pure al loro Padre che è nei cieli.

Donne giuste e pie si denudarono le une le altre il collo per sacrificarsi²¹⁸¹ per l'unità del Suo nome. La donna lo fece alla sorella, un padre al figlio e al fratello, il fratello alla sorella, la donna al figlio e alla figlia, il vicino al vicino e all'amico, lo sposo alla sposa, il fidanzato alla fidanzata: uno sacrificava e veniva sacrificato, e l'altro sacrificava e veniva sacrificato a sua volta, cosicché il sangue si aggiungeva al sangue, e il sangue degli uomini si mescolava a quello delle loro mogli, quello dei padri a quello dei figli, quello dei fratelli a quello delle sorelle, quello dei maestri a quello dei discepoli, quello degli sposi a quello delle spose, quello dei sovrintendenti alle preghiere a quello dei loro scrivani, quello dei lattanti e dei bambini a quello delle madri. Furono tutti uccisi e sgozzati per l'unità del nome di Dio, glorioso e terribile. Le une e le altre cose risuoneranno nelle orecchie di chiunque le udirà²¹⁸², perché chi mai ha udito e visto cose come queste?²¹⁸³

Provate a vedere²¹⁸⁴ se c'è forse mai stato un sacrificio simile e di tali proporzioni fin dai giorni del primo uomo. Ci sono mai stati millecento sacrifici in un sol giorno, simili al sacrificio di Isacco figlio di Abramo? Per uno (solo) che fu sacrificato sul monte Moria tremò il mondo, come è detto (nella Scrittura): “Ecco, gli araldi gridano di fuori, [piangono amaramente i messaggeri della pace]” (Is 33,7). Il cielo allora si era oscurato. Cosa avevano fatto (gli ebrei di Magonza)? Perché il cielo non si oscurò e le stelle non cessarono di brillare (Gl 2,10)? (Ci fu) angoscia, ma perché la luce non fu oscurata dalla caligine?²¹⁸⁵ Quelli che furono uccisi e sgozzati in un giorno, il terzo giorno di Sivan, il martedì, furono millecento anime giuste, alcuni lattanti e bambini che non avevano peccato ed erano senza colpa, anime povere e pure. “Dopo tutto questo, resterai ancora insensibile, o Signore?” (Is 64,11). Poiché per te sono state uccise anime innumerevoli. Sia vendicato “il sangue versato dei tuoi servi” (Sal 79,10) nei nostri giorni e (davanti) ai nostri occhi. Amen, possa questo accadere presto!

Quel giorno cadde il diadema di Israele. Caddero infatti coloro che studiano la Torah, perirono gli studiosi più eminenti²¹⁸⁶, cadde la gloria della Torah, come è scritto: “Ha scagliato dal cielo in

²¹⁸⁰ Cfr. Dn 1,6 e segg.

²¹⁸¹ Qui il verbo è לעקוד, che significa propriamente “legare”, ma che rimanda simbolicamente alla legatura di Isacco, e quindi al suo sacrificio, benché incompiuto.

²¹⁸² Cfr. Ger 19,3.

²¹⁸³ Cfr. Is 66,8.

²¹⁸⁴ Cfr. Ger 30,6.

²¹⁸⁵ Cfr. Is 5,30.

²¹⁸⁶ האשכולות, ossia letteralmente “i grappoli d'uva”. Si gioca qui con l'assonanza con l'espressione איש שהכל בו, ossia “un

terra la gloria d'Israele” (Lam 2,1). Scomparvero coloro che temono il peccato. Perirono uomini operosi, di splendore, sapienza, purezza, astinenza, di splendore del sacerdozio, uomini di fede e “riparatori di brecce” (Is 58,12), che pongono fine ai decreti malvagi e alla collera del loro creatore, diminuirono coloro che donano in segreto²¹⁸⁷. “La verità è abbandonata” (Is 59,15), sono scomparsi gli indagatori della Scrittura e i rispettati, l'onorevole canizie²¹⁸⁸, in quel giorno in cui troviamo grandi tribolazioni e non vi fu modo di scansare a destra o a sinistra la furia dell'oppressore. Fin dal giorno della distruzione del Secondo Tempio non vi è stato nessuno come loro in Israele, e nessuno vi sarà, che sappia santificare e proclamare l'unità del Signore con tutto il suo cuore, tutta la sua anima e tutte le sue forze²¹⁸⁹. Felici loro e felice la loro parte, poiché sono destinati alla vita del mondo a venire. Possa avere anch'io parte con loro!

“Ha moltiplicato alla figlia di Giuda lamento e cordoglio” (Lam 2,5). I nemici si sollevarono contro di loro e uccisero infanti e donne, giovani e vecchi in un sol giorno, “non si è avuto riguardo dei sacerdoti; non si è usata pietà agli anziani” (Lam 4,16). Non ebbero pietà di lattanti e bambini, di donne in procinto di partorire non ebbero compassione, fino a che non lasciarono alcun fuggitivo, come un dattero, fino a due o tre bacche²¹⁹⁰, perché ognuno desidera santificare il nome del Creatore. E anche mentre il nemico giungeva su di loro gridarono tutti a gran voce, con un solo cuore e una sola bocca: “Ascolta, Israele, il Signore è il nostro Dio, unico è il Signore” (Dt 6,4).

Vi era là un uomo giusto e pio, di stirpe importante, il nostro Rabbi Menaḥem bar Yehudah, che parlava agli orecchi del popolo e indagava davanti a loro (il versetto che recita) “Tutti noi eseguiremo” (Es 24,7): “Come aveva fatto nostro padre Giacobbe verso i suoi figli, quando cercò di rivelare loro la fine, ma la Šekinah si allontanò da lui. Egli disse: 'Forse così come fu trovato difetto in Isacco, nostro padre, così è stata trovata una cosa difettosa in me'. Gli risposero: 'Ascolta, Israele, il Signore è il nostro Dio, unico è il Signore' (Dt 6,4). Questo è quanto fecero i nostri padri quando ricevettero la Torah sul monte Sinai in quel tempo, ed essi dissero: 'Eseguiremo e presteremo ascolto' (Es 24,7), e risposero a gran voce: 'Ascolta, Israele, il Signore è il nostro Dio, unico è il Signore' (Dt 6,4). Allo stesso modo farete voi oggi!”. Proclamarono la Sua unità con cuore integro e fecero secondo quanto aveva detto il Signore della terra, gridando tutti con una sola bocca e un solo cuore: “Ascolta, Israele, il Signore è il nostro Dio, unico è il Signore” (Dt 6,4). Allora il nostro Rabbi Yiṣḥaq bar Mošeh e il resto dei rabbini importanti che erano con lui stavano seduti nel cortile del vescovo: piangevano col collo scoperto e dicevano: “Quando verrà il devastatore e accetteremo su di noi il

uomo che ha tutto in sé stesso”, quindi un sapiente. Cfr. *bTemura* 15b, *bSoṭah* 47b.

²¹⁸⁷ Cfr. Pr 21,14.

²¹⁸⁸ Cfr. Pr 20,29.

²¹⁸⁹ Cfr. Dt 6,4.

²¹⁹⁰ Cfr. Is 17,6. La parola usata da Šelomoh bar Šimšon è גרעינים, mentre il passaggio parallelo della cronaca di Eli'ezer ben Natan ha גרגרים, conformemente a Is 17,6.

giudizio del cielo? Abbiamo già preparato i sacrifici e allestito gli altari (in onore del) Suo nome”.

[...] ²¹⁹¹

Vi era là un uomo pio il cui nome era Mošeh bar Ḥelbo, che aveva due figli. Chiamò i suoi figli e disse loro: “Figli miei, Ḥelbo e Šimʿon, in quest'ora Gehinnom e il giardino di Eden sono aperti. In quale di essi volete entrare ora?” Gli risposero: “Vogliamo varcare la porta del giardino di Eden”. Si scopersero il collo e i nemici li abbattono, padre e figli. Possa il loro spirito essere nel giardino di Eden, nella luce della vita.

Vi era nella stanza anche un rotolo della Torah, e gli insani arrivarono dentro la stanza e lo fecero a pezzi. Quando le donne sante e pure, figlie di re, videro che la Torah veniva strappata, gridarono a gran voce ai loro mariti: “Guardate, guardate la santa Torah che i nemici stanno strappando”. Le donne dissero con una sola bocca: “Ecco la santa Torah, bellezza perfetta ²¹⁹², delizia dei nostri occhi ²¹⁹³, alla quale ci prostravamo nella sinagoga, che i nostri bambini piccoli baciavano e che onoravamo. Come è possibile che ora essa sia caduta nelle mani degli incirconcisi impuri?” Quando gli uomini udirono le parole delle sante, si accesero di grande passione per il Signore nostro Dio e per la sua Torah santa e bella. Allora lì gridò un giovane, il cui nome era R. David bar Rabbana bar Menahem, e disse loro: “Fratelli miei, strappatevi i vestiti in onore della Torah!”. Ed essi si strapparono i vestiti ²¹⁹⁴.

[...] ²¹⁹⁵

“Per questo piango, e dal mio occhio scorrono lacrime” (Lam 1,16), perché fu data alle fiamme la sinagoga del nostro Dio, e per il rogo di Mar Yišḥaq bar David il *parnas*, che bruciò nella sua casa. E ora racconterò e informerò su come avvenne tutto ciò.

Nel quinto giorno del mese di Sivan, la sera di Šavuʿot, giunsero da lui due pii, Mar Yišḥaq ha-Šaddiq bar David il *parnas* e Mar Uri bar Yosef, che riconobbero il loro Creatore e santificarono grandemente il nome del loro Creatore. Il terzo giorno, quando (i nemici) avevano distrutto la comunità, due pii erano stati risparmiati per Gehinnom, poiché i nemici li avevano insudiciati (con il battesimo) contro la loro volontà. Per questo accettarono una morte che non è riportata in alcuna ammonizione. Mar Yišḥaq il giusto giunse alla casa di suo padre per vedere i tesori che erano nascosti là fin dai giorni (in cui) suo padre (era vivo), entrò nella cantina e li li trovò, poiché i nemici non erano giunti fin lì. Disse nel suo cuore: “Cos'è opportuno che io faccia ora con questa ricchezza, dato che i nemici hanno fatto di me quello che volevano, ossia che io venissi allontanato dal popolo del

²¹⁹¹ Salto a p. 363 di Haverkamp (2005).

²¹⁹² Cfr. Lam 2,15.

²¹⁹³ Cfr. Ez 24,16.

²¹⁹⁴ Cfr. *bMoed Katan* 26a, in cui viene prescritto lo straccio delle vesti nel caso in cui il rotolo della Torah venga dissacrato. Vd. anche Eidelberg (1979:37, n. 97).

²¹⁹⁵ Salto a p. 375 di Haverkamp (2005).

Signore e mi ribellassi alla santa Torah di Dio? Inoltre, un prete mi ha chiesto di andare a ristorarmi da lui. Ho ancora diritti su questa ricchezza? Non è forse vero che un uomo non porta nella sua dimora eterna né argento né oro, ma piuttosto conversione e buone opere?” Allora rifletté: “Mi convertirò e sarò per sempre un tutt'uno col Dio di Israele, fino a che gli renderò la mia anima. Cadrò nella sua mano, e forse Egli farà di me secondo la sua grazia, così raggiungerò i miei compagni e arriverò con loro nella loro porzione (nell'aldilà), nella grande luce. È noto e risaputo davanti a colui che esamina i cuori che non ho davvero prestato ascolto ai nemici, ma (mi sono lasciato battezzare) per salvare i miei figli dalle mani delle genti malvagie, affinché non fossero cresciuti nei loro errori, perché sono piccoli e non sanno ancora distinguere tra il bene e il male”. Così egli andò alla casa di suo padre e ingaggiò degli operai per sistemare le porte della casa che i nemici avevano danneggiato. E avvenne che, dopo che ebbe sistemato le porte, il quinto giorno, la sera di Šavu'ot, egli andò da sua madre e le raccontò cosa in cuor suo aveva deciso di fare. Le disse: “Ah, madre mia, mia signora, ho deciso nel mio cuore di offrire un sacrificio (per l'espiazione del) peccato al Dio altissimo. Così troverò purificazione”. E avvenne che, quando sua madre udì le parole del figlio, e capì che lui aveva timore del Signore, gli fece giurare che non avrebbe fatto quella cosa, poiché sentiva compassione per lui, e perché lui così l'avrebbe lasciata là, da sola, in mezzo a tutti i nemici. La sua santa moglie, la signora Skolester, figlia di R. Šmu'el il grande, era stata uccisa. Anche sua madre era costretta a letto, poiché i nemici le avevano procurato delle ferite, e quel suo figlio Mar Yišḥaq l'aveva salvata dalla morte senza che fosse insudiciata (col battesimo), dopo avevano già insozzato lui. Ma Mar Yišḥaq, il suo pio figlio, non comprese le sue parole e non la ascoltò. Andò a chiudere le porte della casa su tutti i lati dietro di sé e dietro ai suoi figli²¹⁹⁶. Il pio chiese ai suoi figli: “Figli miei, volete che io vi sacrifici al nostro Dio?”. Gli risposero: “Fai di noi quello che vuoi”. Il giusto replicò: “Figli miei, figli miei, davvero Egli è il nostro Dio e non ve ne sono altri”. Mar Yišḥaq prese i suoi due figli, maschio e femmina, e li condusse attraverso il cortile a mezzanotte, ed arrivarono alla sinagoga, davanti all'arca santa, e li sgozzò lì per la santificazione del Suo grande nome, verso l'alto e il sublime, come ci aveva ordinato, senza scambiare (con nessun altro culto) il Suo timore puro, per aderire alla Sua santa Torah con tutto il nostro cuore e tutta la nostra anima. Il loro sangue schizzò sulle colonne dell'arca santa, perché giungessero come memoriale verso l'unico re per la vita eterna, di fronte al trono della gloria. Egli (Mar Yišḥaq) disse: “Questo sangue sia di espiazione per tutti i miei peccati”. Il pio ritornò alla casa di suo padre attraverso il cortile e appiccò il fuoco alla sua casa ai quattro angoli. Sua madre era rimasta dentro la casa, e bruciò per la santificazione del nome divino. Il pio Mar Yišḥaq tornò indietro una seconda volta per incendiare la sinagoga e per appiccare il fuoco a tutte le entrate. Il pio andava

²¹⁹⁶ Cfr. Is 26,20.

da un angolo all'altro²¹⁹⁷ “con le palme rivolte verso il cielo” (1Re 8,54), verso suo padre che è nei cieli, e pregava al Signore in mezzo al fuoco a voce alta e soave. I nemici gli gridavano dalle finestre: “Uomo malvagio, esci dalla luce (delle fiamme). Puoi ancora salvarti!”, e gli tendevano un palo, per tirarlo fuori dalla luce (delle fiamme), ma il giusto non volle (aggrapparsi al palo), e così bruciò là “un uomo integro e retto, timorato di Dio” (Gb 1,1). Ed ecco che la sua anima fu preservata per la retribuzione dei giusti nel giardino di Eden.

Anche Mar Uri era di quella stessa idea, ossia di dare fuoco alla sinagoga, dato che si era saputo che i nemici e i cittadini parlavano di realizzare e costruire un edificio per il culto idolatrico, oppure una zecca. Mentre Mar Yiṣḥaq appiccava il fuoco alla casa di suo padre e alla sinagoga, Mar Uri era in un'altra casa. Anche lui voleva aiutare Mar Yiṣḥaq ad incendiare la sinagoga, poiché anche lui doveva santificare il nome divino col suo compagno Mar Yiṣḥaq. Ma non riuscì a raggiungerlo, poiché i nemici si alzarono dai loro letti in piena notte, turbati dalla luce (delle fiamme) e, prima che egli arrivasse da lui, uccisero Mar Uri sulla via, prima che arrivasse alla luce (delle fiamme). Mar Yiṣḥaq bruciò, e là i due caddero insieme davanti al Signore, con un cuore solo, con cuore integro, per il nome di colui che è chiamato Ševa'ot (צבאות). A proposito di loro e di quelli come loro è detto (nella Scrittura): “Chi offre la lode in sacrificio, questi mi onora” (Sal 50,23). C'è chi dice che coloro che erano stati costretti (a convertirsi al cristianesimo) avessero saputo che si voleva fare della sinagoga una zecca, e che fosse questo il motivo per cui il pio l'aveva incendiata e si era dato fuoco al suo interno. C'è (anche) chi dice che i nemici volessero fare della sinagoga un edificio per il culto idolatrico, e per questo l'avevano data alle fiamme.

L'anno prima che giungesse il giorno del Signore, prima che giungesse il decreto, morirono molti dei rabbini che si trovavano in ogni comunità, e se ne andarono molte personalità di Israele, cosicché si adempisse il versetto che recita: “Il giusto è tolto di mezzo a causa del male” (Is 57,1). Se ne andò anche R. Eli'ezer.

[...] ²¹⁹⁸

Tutto questo fecero coloro i cui nomi noi abbiamo messo in risalto, e le azioni che fecero valsero come viatico. (Per quanto riguarda) il resto della comunità e i capi dell'assemblea, dei quali non sono state messe in risalto le azioni e la loro rettitudine, tanto più (tutto questo vale) anche per loro, e le azioni che fecero furono per (proclamare) l'unità nel nome del re dei re di tutti i re, il Santo, benedetto Egli sia, come R. 'Aqiva e i suoi compagni. Essi rimasero saldi nelle prove come Anania, Misaele e Azaria²¹⁹⁹. A loro accadde un miracolo, come per gli uccisi di Betar, per i quali si è stabilito di dire:

²¹⁹⁷ מפניה לפינה ומזויית לזויית. Rendo solamente con “da un angolo all'altro” in mancanza, in italiano, di sinonimi adeguati della parola “angolo”.

²¹⁹⁸ Salto a p. 387 di Haverkamp (2005).

²¹⁹⁹ Vd. Dn 3.

“Il buono che fa il bene”²²⁰⁰. “Il buono”, perché non imputridiscano; “che fa il bene”, perché venisse loro data una tomba²²⁰¹. E anche a questi giusti e pii accadde un miracolo come questo, perché i cittadini li seppellirono usando la loro ricchezza che avevano depositato presso di loro, ma furono seppelliti nudi. Scavarono dieci buche nel cimitero e vi seppellirono là i giovani con i vecchi, gli uomini con le donne, il padre col figlio, la madre con la figlia, i servi coi padroni, la schiava con la sua signora. Misero là tutti insieme, uno sull'altro, e li seppellirono là. Possa Dio Altissimo intervenire contro di loro e compiere la loro vendetta presto, nei nostri giorni. A proposito di loro è detto (nella Scrittura): “[Il Signore] sarà giudice sulle genti, ammuccierà cadaveri, abatterà teste su vasta terra”. (Sal 110,6). È detto (anche): “Dio vendicatore, Signore, Dio vendicatore, risplendi!” (Sal 94,1). Quelli che uccisero si risveglieranno “per l'infamia eterna” (Dan 12,2), mentre quelli che furono uccisi per la santificazione del Suo nome santo e altissimo (si risveglieranno) “alla vita eterna” (Dan 12,2). Il loro spirito nel giardino di Eden “sarà conservato nello scrigno dei viventi” (1Sam 25,19), amen.

[...] ²²⁰²

A mezzanotte, il vescovo mandò uno (dei suoi uomini) alla finestra del guardaroba, dal *parnas* R. Kalonymos. Lo chiamò e gli disse: “Ascoltami, Kalonymos. Ecco, il vescovo mi ha mandato da te per sapere se tu fossi ancora vivo. Mi ha ordinato di mettere in salvo te e tutti coloro che si trovano con te. Esci, vieni davanti a me! Ecco, con me ci sono trecento guerrieri da battaglia, con la spada sguaiata e che vestono cotte di maglia. “Siamo pronti a morire al vostro posto” (Gs 2,14). E se non mi credete, siamo pronti a giurare che questo è quanto mi ha comandato il mio signore, il vescovo. Lui non si trova in città, poiché si è recato nel villaggio di Rüdeshheim. Ci ha mandato proprio per assicurare la salvezza a quelli di voi che sono rimasti, e vuole esservi d'aiuto”. Ma essi (gli ebrei) non credettero a quello che veniva giurato loro. Allora uscì verso di loro R. Kalonymos con i suoi compagni. Il capo mise delle barche a loro disposizione e li fece attraversare il fiume Reno. Così essi arrivarono nottetempo al villaggio in cui si trovava il vescovo, Rüdeshheim. Il vescovo si rallegrò molto di vedere che Kalonymos era ancora vivo, e disse che voleva salvare lui e anche gli uomini che l'avevano accompagnato. Ma il Signore sguainò su di loro la spada del nemico e non ritirò l'ardore della sua ira²²⁰³ da sopra di loro, e nella sua mano un corso d'acqua è il cuore del re²²⁰⁴ e dei principi. Inizialmente il cuore del vescovo si era teso favorevole nei loro confronti, ma successivamente egli si rimangiò la parola. Chiamò R. Kalonymos e gli disse: “Io non posso salvarvi, e il vostro Dio è contrariato con voi e non vi lascerà scampo né salvezza. Non ho la forza di salvarvi e di aiutarvi da ora in avanti. Sappi ora cosa dovrete fare tu e i tuoi compagni che stanno con te: o credere nel nostro

²²⁰⁰ הטוב והמטיב: è la quarta benedizione nella preghiera dopo i pasti.

²²⁰¹ Cfr. *bBer.* 48b.

²²⁰² Salto a p. 393 di Haverkamp (2005).

²²⁰³ Cfr. Re 23,26; Dt 13,18.

²²⁰⁴ Cfr. Pr 21,1.

idolo, oppure portare la colpa dei vostri padri”. Gli rispose R. Kalonymos, il pio, e gridò con amarezza: “Egli è davvero il Signore, e non è la volontà del nostro Dio salvarci. Perciò, le tue parole sono vere e corrette, quando dici che non hai la forza di aiutarci ancora. Dacci ora tempo fino a domani per rispondere alle tue parole”. Allora R. Kalonymos ritornò dai suoi compagni e raccontò loro le parole del vescovo. Tutti si alzarono insieme e benedissero il loro sacrificio, dichiararono giusto (quanto era accaduto) loro con un'unica bocca e un unico cuore, e accettarono su di loro il giogo del timore (di Dio).

Per prima cosa, prima di ritornare dal vescovo, R. Kalonymos il pio prese suo figlio, Mar Yosef, gli diede un bacio e lo sgozzò. Quando il vescovo venne a sapere che aveva sgozzato suo figlio, si adirò moltissimo con lui e disse: “Da ora in poi non desidero più aiutarvi!”. Quando la gente dei villaggi venne a sapere cosa aveva detto il vescovo, si aggiunsero a loro anche gli insani per uccidere gli ebrei. Nel frattempo, quel giorno R. Kalonymos tornò dal vescovo, e per strada venne a sapere e comprese cosa il vescovo aveva detto. Quando arrivò al suo cospetto, prese in mano un coltello e gli si avvicinò perché voleva ucciderlo. Gli uomini del vescovo e lui stesso si agitarono molto per questo fatto, e il vescovo disse di allontanarlo da lui. I servi del vescovo si avventarono su di lui e lo uccisero con un palo di legno. Ma c'è chi dice che (R. Kalonymos) non fosse tornato una seconda volta dal vescovo, ma che, subito dopo aver sgozzato suo figlio, avesse preso la sua spada, l'avesse piantata nel terreno e si fosse lasciato cadere su di essa, e che questa gli si fosse piantata nel ventre. Ma c'è anche chi dice che i nemici lo uccisero per strada. In ogni caso, il Nasi fu ucciso per la (dichiarazione della) unità del nome del re dei re di tutti i re, il Santo, benedetto Egli sia, ed egli sarà per sempre integro con il Signore, Dio di Israele. E là caddero e furono uccisi i giusti con la loro comunità.

[...] ²²⁰⁵

I nemici li uccisero perché non volevano dare ascolto alle loro parole. Uccisero Mar Avraham, che cadde a terra e morì. Anche Mar Šmu'el fu ucciso con lui in quel luogo. Essi riposero la loro fiducia nel Santo di Israele ed entrarono entrambi insieme nel tesoro della sua perfezione, fino al giorno del suo intervento, (quando vendicherà) il sangue sparso dei Suoi servi. “Sarà giudice fra le genti, ammucchierà cadaveri ecc.” (Sal 110,6). (Nella Scrittura) è detto: “Esultate, o nazioni, per il suo popolo, perché egli vendicherà il sangue dei suoi servi ecc.” (Dt 32,43).

Uccisero anche R. Yequti'el bar Mešullam e la sua sposa sulla strada tra Magonza e Rüdesheim, mentre tornavano dal luogo in cui era stato ucciso il fratello di lui, il *parnas* R. Kalonymos. Dissero che avevano intenzione di tornare a Magonza affinché i nemici li uccidessero là e li seppellissero nel cimitero con i loro fratelli pii, giusti e irreprensibili. Ma non riuscirono a raggiungere il luogo di cui avevano parlato, perché gli abominevoli si imbattono in loro e li uccisero

²²⁰⁵ Salto a p. 397 di Haverkamp (2005).

sulla strada. La loro anima sarà conservata nello scrigno dei viventi²²⁰⁶ del Signore nostro Dio. Colui che parlò e il mondo iniziò ad esistere possa mettere in atto “la vendetta per il sangue versato dei suoi servi” (Sal 79,10). “Essi dicevano: 'I pascoli di Dio conquistiamoli per noi'” (Sal 83,13)²²⁰⁷. “Hanno detto: 'Venite, cancelliamoli come popolo e più non si ricordi il nome di Israele’” (Sal 83,5). “E dicono: '[Il Signore]²²⁰⁸ non vede, il Dio di Giacobbe non intende’” (Sal 94,7). “Dio vendicatore, Signore, Dio vendicatore, risplendi!” (Sal 94,1). “Per te ogni giorno siamo messi a morte ecc.” (Sal 44,23). “Ci divorano a grandi bocconi” (Is 9,11)²²⁰⁹. “Guarda, Signore, e considera; chi mai hai trattato così? Le donne uccidono²²¹⁰ i loro frutti, i bimbi che si portano in braccio!” (Lam 2,20). “Giacciono a terra per le strade ragazzi ed anziani; le mie vergini e i miei giovani sono caduti di spada” (Lam 2,21). Hanno sterminato nel giorno della tua ira, hanno ucciso e non hanno avuto pietà di noi ai loro occhi²²¹¹. “Fa' ricadere sette volte dentro di loro ecc. [sui nostri vicini, l'insulto con cui ti hanno insultato, Signore] (Sal 79,12). “Alzati, giudice della terra, rendi ai superbi ecc. [quello che si meritano!]” (Sal 94,2). A proposito dei loro avversari, provoca la collera per portare la vendetta²²¹² su di loro, come è detto: “il Signore e le armi della sua collera vengono per devastare tutta la terra” (Is 13,5). Dopo di ciò “[il Signore] urla e lancia il grido di guerra, si mostra valoroso contro i suoi nemici” (Is 42,13). “Riversa il tuo sdegno sulle genti che non ti riconoscono e sui regni ecc. [che non invocano il tuo nome]” (Sal 79,6). “Riversa su di loro il tuo sdegno ecc. [li raggiunga la tua ira ardente] (Sal 69,25). Rivendica da loro il sangue dei tuoi servi che è stato posto sulla nuda roccia²²¹³. “O terra, non ricoprire il loro sangue né un luogo deserto trattenga il nostro grido” (Gb 16,18)²²¹⁴. Signore Dio ponga la vendetta nelle nostre mani. “Si conosca tra le genti, sotto i nostri occhi, la vendetta per il sangue versato dei suoi²²¹⁵ servi” (Sal 79,10). Possa questo avvenire presto, per il Tuo nome grande che da noi viene invocato, perché tutte le creature sappiano e conoscano i loro peccati e le loro offese che hanno inferto su di noi. Ritorni sui loro capi come retribuzione quello che hanno fatto a noi. Comprendano, capiscano e si convertano nel cuore, perché invano hanno fatto cadere i nostri cadaveri a terra, e per le parole degli insani hanno ucciso i nostri uomini pii. Per un cadavere putrido (= Cristo) hanno sparso il sangue delle nostre donne giuste. Per le parole di un istigatore e un ingannatore hanno sparso il sangue di lattanti e bambini. Vana è [la loro fede, non]²²¹⁶ conoscono chi

²²⁰⁶ Cfr. 1Sam 25,29.

²²⁰⁷ Il contesto qui è una supplica a Dio affinché stermini i nemici.

²²⁰⁸ Assente nella *Cronaca*.

²²⁰⁹ La citazione nella *Cronaca* è stata leggermente modificata: il TM ha “Israele” invece di “noi”.

²²¹⁰ Qui la *Cronaca* si discosta dal TM, riportando תהרוגנה invece di תאכלנה.

²²¹¹ Qui si ricalca il prosieguo di Lam 2,21 appena citato, modificandolo però abbondantemente, cosicché la responsabilità della morte degli ebrei non è più il Signore, ma piuttosto dei nemici di Israele.

²²¹² Cfr. Ez 24,8.

²²¹³ Cfr. Ez 24,7.

²²¹⁴ Nel TM il riferimento è sempre alla prima persona singolare (“il mio sangue”; “il mio grido”).

²²¹⁵ Il TM ha “tuoi servi” (עבדיך).

²²¹⁶ Cancellato nel ms. Vd. Haverkamp (2005:399, nota q).

li ha creati. Non camminano su un buon sentiero e su una strada diritta. Non hanno reso saggio e non convertiranno il loro cuore verso chi creò il mare e l'asciutto. Erano ottusi, e [in un colpo solo]²²¹⁷ avevano perso la loro saggezza, [nella loro vanità]²²¹⁸ avevano riposto la loro fiducia, non conoscevano né ricordavano il nome di Dio della vita, il Signore del mondo, colui che esiste per tutta l'eternità. Torni in nostro favore il sangue dei suoi pii come purificazione ed espiazione per le nostre (future) generazioni, per i figli dei nostri figli, per tutta l'eternità, così come la legatura di Isacco nostro padre, quando nostro padre lo legò in cima all'altare. I pii non si dissero l'un l'altro: “Abbiate pietà di voi stessi!”, ma dissero piuttosto: “Possa il nostro sangue essere sparso come acqua sulla terra e possa valere davanti al Santo, benedetto Egli sia, come il sangue della gazzella e del cervo²²¹⁹”.

È scritto nella Torah: “Non scannerete [mucca o pecora] lo stesso giorno con il suo piccolo” (Lv 22,28), ma qui (sono stati scannati) padre e figlio in un sol giorno, (e così anche) donna e figlia in un sol giorno. E colui che legge questi fatti non dica che quelli che abbiamo specificato qui furono gli unici a santificare il nome di Dio altissimo. (Infatti), anche coloro di cui non abbiamo menzionato né il nome né ciò che fecero procurandosi la morte santificarono il Santo e il Glorioso.

Così testimoniarono quei pochi che rimasero (in vita) e che furono costretti (a convertirsi al cristianesimo). Sulla base di quello che le loro orecchie avevano udito e i loro occhi avevano visto, (testimoniarono) a proposito di quello che avevano fatto quegli uomini pii quando furono uccisi, e cosa dissero nell'ora della loro macellazione e uccisione. La loro purezza, rettitudine, pietà, irreprensibilità e sacrificio possano fungere da retti intermediari per noi e da avvocati presso l'Altissimo. Possa Egli liberarci dalla diaspora del malvagio Edom presto, nei nostri giorni. Venga il nostro giusto Messia presto, nei nostri giorni.

Ora racconterò cosa fece la comunità di Colonia e come essi santificarono il suo nome straordinario e altissimo. Avvenne che, il cinque di Sivan, la sera di Šavu'ot, la notizia giunse nella regione di Colonia, città bella, assemblea del gregge riunito, (in cui fu riunito il gregge), “[il cielo] fa rotolare il favore sulle mani dei meritevoli”²²²⁰. Da lì uscivano vita, nutrimento e legge permanente su tutti i nostri fratelli dispersi in ogni angolo della terra. Iniziarono ad ucciderli da Šavu'ot²²²¹ fino al cinque di Tammuz. Quando vennero a sapere che i membri della comunità venivano uccisi, un uomo di Israele fuggì presso il suo amico cristiano, e là rimase per due giorni di Šavu'ot. “Il terzo giorno, sul

²²¹⁷ La parola באהת, assente nel testo a causa di una cancellatura, è stata ricostruita da Haverkamp (*ibidem*, nota r).

²²¹⁸ Anche in questo caso, la parola assente. Haverkamp (*ibidem*, nota s) ha ricostruito בהבלם.

²²¹⁹ Cfr. Dt 12,15.22-23. Cfr. anche Ct 2,7. Questa immagine venne utilizzata anche da Maimonide per riferirsi al martirio dei rabbini nella sua *Lettera sul martirio*, trad. Halkin; Hartman (1993 [1985]:28).

²²²⁰ Cfr. *bTa'anit* 29a.

²²²¹ עצרת nel testo. Questa parola, che letteralmente significa “fine, conclusione”, lascia intendere alla festa di Šavu'ot come a quella conclusiva del periodo pasquale. Vd. Jastrow (1926:1103).

far del mattino, vi furono clamori²²²²” (Es 19,16). I nemici giunsero su di loro e distrussero le case, saccheggiarono e depredarono²²²³. Demolirono la sinagoga, portarono fuori i rotoli della Torah, si fecero beffe di essi e li calpestarono per strada²²²⁴. Nel giorno del dono della Torah, la terra fu scossa e le sue colonne tremarono²²²⁵, mentre allora la strapparono, la bruciarono, la calpestarono quei violenti, operatori di malvagità, vi entrarono i ladri e la profanarono²²²⁶. Non interverrai contro di loro? Oh, fino (a quando) guarderai e non dirai nulla sul malvagio che ingoia [chi è più giusto di lui]²²²⁷? “Osserva, Signore, e considera come sono disprezzata!” (Lam 1,11).

[...] ²²²⁸

L'uomo pio e di fede, il sacerdote più grande tra i suoi fratelli, aprì (la bocca) e disse all'assemblea di coloro che erano attorno al tavolo, a casa sua²²²⁹: “Pronunciamo la benedizione del pasto per il Dio della vita, il nostro padre celeste, perché ora il tavolo preparato davanti a voi diventerà un altare. Alziamoci e saliamo al Tempio del Signore²²³⁰, e facciamo in fretta la volontà del nostro creatore, poiché oggi i nostri nemici sono giunti su di noi. In questo modo, di sabato, ogni uomo sgozzi suo figlio, sua figlia e i suoi fratelli, affinché oggi Egli ci conceda la benedizione²²³¹. E nessun uomo abbia pietà di sé stesso o del suo compagno! E l'ultimo rimasto si sgozzi al collo col suo coltello o si infilzi il ventre con la sua spada, cosicché gli atti impuri e le mani malvagie dei nemici non ci contaminino con i loro abomini. Faremo di noi stessi un'offerta per il Signore, un olocausto per l'Altissimo, un'offerta sull'altare del Signore. Saremo nel mondo in cui è sempre giorno, nel giardino di Eden, nello specchio splendente di luce, e lo vedremo negli occhi, in tutta la sua gloria e grandezza. Ad ognuno verrà posto sul capo un diadema d'oro, sul quale saranno fissate pietre preziose e gemme. E sederemo là, tra le fondamenta del mondo, e ci sazieremo in compagnia dei giusti nel giardino di Eden. Saremo in compagnia di R. 'Aqiva e dei suoi discepoli, e sederemo sulla sedia d'oro sotto l'albero della vita. Ognuno punterà il dito e dirà: “Ecco il nostro Dio; il lui abbiamo sperato [...]. Ralleghiamoci [...] per la sua salvezza” (Is 25,9). Là osserveremo i sabati, perché qui, in questo mondo di tenebra, non siamo riusciti a fermarci dal lavoro e ad osservare (il sabato) secondo la Sua legge”. E tutti risposero a gran voce e come un'unica bocca: “Amen, sia fatta così la (Sua) volontà”.

[...] ²²³²

²²²² Mi discosto qui dalla versione CEI 2008 che ha “tuoni [e lampi]”.

²²²³ Cfr. Is 10,6; Ez 38,12.

²²²⁴ Cfr. Is 10,6; Mi 7,10.

²²²⁵ Cfr. Gb 9,6.

²²²⁶ Cfr. Ez 7,22.

²²²⁷ Cfr. Ab 1,13.

²²²⁸ Salto a p. 437 di Haverkamp (2005).

²²²⁹ Per un possibile parallelismo tra questa sezione del testo e l'Ultima Cena di Cristo, vd. Haverkamp (ibidem, p. 436, n. 19).

²²³⁰ Cfr. Gen 35,3.

²²³¹ Cfr. Es 32,29.

²²³² Salto a p. 443 di Haverkamp (2005).

In questo sacrificio (עקידה)²²³³ nessuno sopravvisse, eccetto i feriti gravi e coloro che si rigiravano nel sangue tra i morti. Quando i nemici presero la torre, prima che (gli ebrei si) sgozzassero tutti (gli uni gli altri) la sera di Šabbat, tutti loro (i nemici) fuggirono di notte dai morti, e tutti (gli ebrei) diedero sepoltura (ai morti), sia lode al Creatore! (Possa essere riconosciuto) il merito loro e di tutti gli altri che furono sgozzati, trafitti, strangolati, bruciati, annegati, lapidati e seppelliti vivi; che essi ricevettero su di loro con amore e affetto attraverso le sette morti²²³⁴, similmente ai sette giorni della settimana, in onore del Nome temuto, santo e puro. Possa Egli far sorgere per noi un intermediario equo di fronte all'Altissimo, per liberarci presto dalla diaspora del malvagio Edom, presto, nei nostri giorni. Possa costruire per noi il muro di Ariel²²³⁵, radunare i dispersi di Giuda e Israele, “i dispersi al vento con la pala, alle porte della terra²²³⁶” (Ger 15,7), il resto che si è salvato e che è rimasto dopo la prigionia e il saccheggio in angustia e tribolazione tra i *goyim*, in onore del Suo nome grande, forte e terribile che noi invochiamo.

[...]²²³⁷

Possa Egli così vendicare presto, nei nostri giorni, il sangue versato dei suoi servi²²³⁸, sparso giorno dopo giorno per Lui.

Così come i nemici misero in atto delle insidie nel loro cuore nei confronti di quelle comunità, come abbiamo narrato, allo stesso modo fecero ad altre comunità nella città di Treviri, Metz, Regensburg, Praga, a Veschel²²³⁹ e in Boemia. Santificarono tutti il nome grande e terribile con amore e devozione. Tutto avvenne in quell'anno e in un solo periodo, perché il Signore scelse tutta quella generazione buona come Sua porzione e merito per le generazioni che sarebbero venute dopo di loro. Sia così fatta la volontà di Dio altissimo ed esaltato, affinché Egli adempia per i loro figli che verranno dopo di loro la ricompensa per l'opera dei primi²²⁴⁰. Il loro merito, rettitudine, fedeltà e irreprensibilità restino per noi per l'eternità, Selah, affinché rendano più vicina la redenzione e ci guidino dopo la morte²²⁴¹ nella terra dei viventi.

Mi sono stati raccontati i fatti di Treviri. Accadde che il quindici del mese di Nisan, nel primo giorno di Pesah, arrivò un messaggero dalla Francia verso gli insani, un messaggero di Gesù, il cui nome era Pietro. Era un prete e veniva chiamato Pietro il Prelato²²⁴². Quando egli arrivò là, a Treviri,

²²³³ Vd. sopra, nota 2181.

²²³⁴ Ossia, i sette modi di essere uccisi appena elencati.

²²³⁵ Si intende qui Gerusalemme. Cfr. Is 29,1.

²²³⁶ Preferisco tradurre qui ארץ con “terra” piuttosto che con “paese”, come invece fa la versione CEI 2008.

²²³⁷ Salto a p. 461 di Haverkamp (2005).

²²³⁸ Cfr. Sal 79,10.

²²³⁹ Forse Vyšehrad, a Praga. Vd. Haverkamp (2005:466, n. 5).

²²⁴⁰ Ossia, degli antenati.

²²⁴¹ Il testo ha על מות, che Haverkamp (*ibidem*, p. 468) traduce con “über den Tod hinaus”, mentre Eidelberg (1979:62) sembra accogliere la lezione עלנור, che traduce con “eternally”.

²²⁴² Si tratta di Pietro l'eremita.

assieme ai molti uomini che erano con lui, sulla via della loro follia verso Gerusalemme, portava con sé una lettera da parte degli ebrei di Francia. (La lettera diceva che), in ogni luogo che la pianta del loro piede avesse calcato²²⁴³, passando per la strada degli ebrei, questi ultimi avrebbero dovuto dargli provviste per il suo cammino, e lui (in cambio) avrebbe parlato bene di Israele, poiché era un prete e le sue parole venivano ascoltate. Ed ecco, quando lui arrivò, i nostri spiriti proruppero fuori, i nostri cuori si spezzarono e ci prese il terrore, e la nostra festa si tramutò in lamento, perché fino ad allora gli abitanti della città non avevano parlato di fare del male (agli ebrei) per alcun motivo. Questo prima che arrivassero quei pervertiti. Essi (gli ebrei) diedero (le provviste) a Pietro e lui continuò per la sua strada. Allora giunsero i nostri malvagi vicini, gli abitanti della città, gelosi per quello che era accaduto alle altre comunità della Lotaringia. (Erano venuti a sapere) cosa era stato fatto loro, cosa era stato decretato su di essi e della grande punizione (che gli ebrei avevano subito), e si impossessarono dei loro beni. (Gli ebrei) cercarono di corrompere ogni singolo abitante della città. Ma questo non fu utile nel giorno dell'ira ardente del Signore²²⁴⁴, poiché essa (=l'ira) fu dispensata da parte del Signore del cielo su tutta quella generazione, che Egli aveva scelto come sua porzione, affinché adempiesse al suo precetto.

[...] ²²⁴⁵

Ora racconterò di quelli di Metz. Davvero hai disprezzato Israele, se a Metz la tua anima ha detestato (anche) la santa comunità²²⁴⁶. Perché furono colpiti loro e la loro progenie? In essa (Metz) furono uccisi i pii dell'Altissimo, i più onorati della terra, i signori della Torah: R. Šmu'el Kohen ha-Gabba'i e altri ancora furono uccisi là, i santi e i forti, fundamenta della terra. Il numero di coloro che furono uccisi in quel luogo fu di ventidue, e molti furono costretti (a convertirsi), a causa dei molti peccati e offese, fino a che non passarono i giorni dello sdegno²²⁴⁷. Dopo di ciò, tornarono a Dio con tutto il cuore. Possa il Signore accettare il loro pentimento e purificare i peccati del suo popolo.

Tutta la comunità di Regensburg fu costretta (a convertirsi), poiché videro che non potevano salvarsi. Anche coloro che si trovavano in città, quando gli insani e gli ignoranti si radunarono contro di loro, li sospinsero contro la loro volontà e li fecero entrare in un fiume (per battezzarli). Fecero un segno malvagio sull'acqua, orizzontale e verticale, e li bagnarono tutti in un colpo solo in quel fiume, poiché vi era molta gente là. Ma anche loro poi ritornarono al Signore. Dopo che i nemici del Signore se ne furono andati, (gli ebrei) fecero immediatamente una grande penitenza, perché quello che avevano fatto l'avevano fatto per la furia di una forte costrizione, e non avevano potuto opporsi ai nemici. Oltretutto, i nemici non volevano ucciderli. Possa il nostro creatore purificare le nostre colpe.

²²⁴³ Cfr. Dt 12,24; Gs 1,3.

²²⁴⁴ Cfr. Is 13,13; Lam 1,12.

²²⁴⁵ Salto a p. 481 di Haverkamp (2005).

²²⁴⁶ Cfr. Ger 14,19.

²²⁴⁷ Cfr. Is 26,20.

[...] ²²⁴⁸

È opportuno ora recitare la lode verso coloro che furono costretti (a battezzarsi). Anche per quanto riguarda ciò che mangiavano e bevevano rischiarono la loro vita. Macellavano ritualmente la carne per il loro nutrimento e la pulivano dal grasso, e inoltre esaminavano la carne in base a quanto era stato stabilito dai saggi. Non bevevano vino proibito ²²⁴⁹, e inoltre non erano soliti andare nella casa della loro idolatria ²²⁵⁰, se non qualche rara volta: quelle volte che ci andavano lo facevano per grande costrizione e paura, e ci andavano con animo afflitto. Anche i Gentili sapevano in cuor loro che (gli ebrei) non avevano abbandonato la loro religione in maniera sincera, che l'avevano fatto solo per paura degli insani e che non credevano in colui che loro adoravano, ma che erano saldi nel timore del Signore e forti in Dio Altissimo, padrone del cielo e della terra. Agli occhi dei Gentili (gli ebrei) continuavano a osservare il loro sabato secondo la loro Legge e che osservavano la Torah del Signore in segreto. Chi parla male di loro è come se parlasse al cospetto della Šekinah.

[...] ²²⁵¹

In quei giorni ci fu un'eclissi di sole; in quel giorno il Signore infranse la superbia ²²⁵² dei nostri nemici e il loro nome fu estirpato. Nonostante questo, i nemici non si allontanarono dai loro pensieri malvagi, e giorno dopo giorno continuavano a loro marcia verso Gerusalemme. Il Signore li spedì al macello “come pecore per il macello, riservati per il giorno della strage” (Ger 12,3) ²²⁵³. “Fa' ricadere sette volte sui nostri vicini, dentro di loro, [l'insulto con cui ti hanno insultato, Signore]” (Sal 79,12). “Ripagali, Signore, secondo l'opera delle loro mani. Rendili duri di cuore, sia su di loro la tua maledizione! Perseguitali nell'ira, Signore, e distruggili sotto il cielo del Signore” (Lam 3,64-66). “Poiché è il giorno della vendetta del Signore, l'anno della retribuzione per la causa di Sion” (Is 34,8). “Israele sarà salvato dal Signore con salvezza eterna. Non sarete confusi né svergognati nei secoli, per sempre” (Is 45,17).

[...] ²²⁵⁴

Tutta quest'opera fu completata nel mese di Elul, precisamente nell'anno (4)864 ²²⁵⁵. La sera di Ro'š ha-Šanah giunse uno degli anziani e disse alla comunità: “Andiamo a portare l'armadio (della Torah) ²²⁵⁶ nella casa che abbiamo preparato sulle sue fondamenta e con solidità. Vennero gli anziani

²²⁴⁸ Salto a p. 483 di Haverkamp (2005).

²²⁴⁹ יין נסך. Si intende qui del vino sospettato di essere stato manipolato dai Gentili per fini idolatriche, ossia del vino usato durante l'eucarestia. Vd. Jastrow (1926:576).

²²⁵⁰ Ossia, la chiesa.

²²⁵¹ Salto a p. 489 di Haverkamp (2005).

²²⁵² Cfr. Lv 26,19.

²²⁵³ Traduco in maniera leggermente diversa rispetto a CEI 2008 (“[Strappali via] come pecore per il macello, riservati per il giorno della strage”) per meglio adattare il versetto al contesto.

²²⁵⁴ Salto a p. 493 di Haverkamp (2005).

²²⁵⁵ Per Haverkamp (*ibidem*, n. 25) questa indicazione temporale corrisponde al periodo tra il 24 agosto e il 21 settembre del 1104.

²²⁵⁶ ארון. Eidelberg (1979:72) traduce con “terra”, leggendo probabilmente ארץ invece di ארון.

della comunità, i sacerdoti e i leviti, e portarono con grande gioia i rotoli della Torah nell'armadio che si trovava nella sinagoga, e là sono rimasti fino ad oggi. Il giorno seguente, a Ro'sh ha-Šanah, iniziammo a pregare al suo interno, e continuiamo a pregare ancora oggi.

Con questo termina (il racconto). Il Signore ci purifichi per farci vedere presto, nei nostri giorni, la ricostruzione del suo Tempio (בבניינו), “per contemplare la bellezza del Signore e ammirare il suo santuario” (Sal 27,4), e ci consoli nei nostri lamenti. Amen.

Bibliografia

Cataloghi

ADLER, Elkan N., *Catalog of Hebrew manuscripts in the collection of Elkan Nathan Adler*, Cambridge: Cambridge University Press, 1921

BRUMER, Judah, *JTS Library Catalog of Rabbinic Manuscripts*, 9 voll., New York, 1984-1986

DE ROSSI, Giovanni B., *Mss. codices hebraici Biblioth. I. B. De-Rossi accurate ab eodem descripti et illustrati*, Parma, 1803

DELITZSCH, Franz, *Catalogus Librorum Manuscriptorum in Bibliotheca Senatoria Civitatis Lipsiensis Asservantur*, Grimma, 1838

HALBERSTAM, Shlomoh J., *Catalog hebräischer Handschriften* (קהלת שלמה), Wien, 1890

HIRSCHFELD, Hartwig, *Descriptive catalogue of the Hebrew mss. of the Montefiore Library*, London, 1904

JASTROW, Marcus, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Jerusalem, and the Midrashic Literature*, London; New York, 1903

MARGOLIOUTH, George, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, 3 vols., London, 1965 (ed. or. 1899-1915)

MORTARA, Marco, *Catalogo dei manoscritti ebraici della biblioteca della comunità israelitica di Mantova*, Livorno, 1878

MUNK, Salomon, *Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque Impériale*, Paris, 1866

NEUBAUER, Adolf, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, vol. 1, Oxford, 1886

NEUBAUER, Adolf; COWLEY, Arthur E., *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, vol. 2, Oxford, 1906

REYMOND, Philip, *Dizionario di ebraico e aramaico biblici*, edizione italiana a cura di Soggin, Jan Alberto et al., Roma: Società Biblica Britannica e Forestiera, 2001

RICHLER, Benjamin, *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library: Catalogue*, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2008

RICHLER, Benjamin; BEIT-ARIÉ, Malachi (eds.), *Hebrew manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma: catalogue*, Hebrew University of Jerusalem: Jewish National and University Library, 2001

RÓTH, Ernst; STRIEDL, Hans, *Hebräische Handschriften*, vol. 6, Teil 2, Wiesbaden: F. Steiner, 1965

SACERDOTE, Gustavo, *Catalogo dei codici ebraici della Biblioteca Casanatense*, in *Cataloghi dei codici Orientali di alcune Biblioteche d'Italia*, Firenze, 1878

SCHWAB, Moïse, "Les manuscrits et les incunables hebreux de la Bibliothèque de l'Alliance Israélite", in *REJ* 49 (1904), pp. 280-289

STEINSCHNEIDER, Moritz, *Die hebraeischen Handschriften der K. Hof-und Staatsbibliothek in München*, München, 1895

Bibliografia primaria

ADLER, Marcus N., *The Itinerary of Benjamin of Tudela: Critical Text, Translation and Commentary*, New York: Philipp Feldheim, 1907

ALBERIGO, Giuseppe et. al. (cur.), *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, Editio Tertia, Bologna: Istituto per le Scienze Religiose, 1973

ALICI, Luigi (cur.), *Agostino. La Città di Dio*, Milano: Bompiani, 2001

ALBAIDI, Joseph, *The Book of Daniel: The Commentary of R. Saadia Gaon. Edition and Translation*, Bern etc.: Peter Lang, 2006

Annales Rosenveldenses (1057-1130), MGH, Brepols, 2014

Beati Rabani Mauri: Opera Omnia. Homilia LXX, PL 110

BLAU, Yehudah ha-Kohen (ed.), *Šiṭat ha-Qadmonim milḥemet mišvah le-Rabbeinu Me'ir b. R. Šim'on ha-Me'ili me-Narbonah* (שיטת הקדמונים מלחמת מצוה לרבינו מאיר ב"ר שמעון המעילי מנרבונה), New York, 1973

BOURGAIN, Pascale; Landes, Richard; Pon, Georges (eds.), *Ademari Cabannensis: Chronicon*, CCCM Medievalis 129, Turnhout: Brepols, 1999

BRODY, Heinrich, *Selected Poems of Jehudah ha-Lewi*, New York: Arno Press, 1972 (ristampa anastatica dell'ed. Philadelphia, 1924)

BUCHANAN, George W., *Jewish Messianic Movements from AD 70 to AD 1300: Documents from the Fall of Jerusalem to the End of the Crusades*, Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1978

BUDGE, Ernest A.W., *The History of Alexander the Great. Being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes, Edited from Five Manuscripts with an English Translation and Notes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1889

BUSI, Giulio (ed.), *Binyamin da Tudela: Itinerario (Sefer massa 'ot)*, Rimini: Luisè, 1988

BUSI, Giulio (cur.); CALLOW, Anna L. (trad.), *Zohar: Il libro dello splendore*, Torino: Einaudi, 2016 (prima ed. 2008)

CAVALLO, Guglielmo; ORLANDI, Giovanni (cur.), *Rodolfo il Glabro: Cronache dell'Anno Mille*, Milano: Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, 1999 (prima ed. 1989)

- COHEN, Gerson D. (ed.), *Abraham ibn Daud: The Book of Tradition / Sefer ha-Qabbalah*, London: Routledge & Regan Paul, 1967
- COLAFEMMINA, Cesare (ed.), *Aḥima'az ben Paltiel, Sefer Yuḥasin. Libro delle discendenze: Vicende di una famiglia ebraica di Oria nei secoli IX-XI*, Cassano Murge: Messaggi, 2001
- DAGRON, Gilbert; DEROCHE, Vincent, *Juifs et chrétiens en Orient byzantin*, Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2010 (ed. or. *Juifs et chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle - Travaux et Mémoires* 11, 1991)
- DI SEGNI, Riccardo, *Il Vangelo del Ghetto: Le «storie di Gesù»: leggende e documenti della tradizione medievale ebraica*, Roma: Newton Compton, 1985
- DOSTOURIAN, Ara E. (trans.), *Armenia and the Crusades, Tenth to Twelfth Centuries: The Chronicle of Matthew of Edessa*, Lanham, Maryland: University of America Press, 1993
- EDGINGTON, Susan B. (ed.), *Albert of Aachen, Historia Ierosolimitana: History of the Journey to Jerusalem*, Oxford: Clarendon Press, 2007
- EIDELBERG, Shlomo, *The Jews and the Crusaders: The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1977
- EISENSTEIN, Julius D., *Ozar Midrashim: A Library of Two Hundred Minor Midrashim*, volume II, New York, 1915
- Eugenii III Romani Pontificis, Epistolae et privilegia*, PL 180
- EVEN-ŠMU'EL (KAUFMANN), Yehudah, *Midreše Ge'ullah (מדרשי גאולה)*, Tel-Aviv: Mosad Bialik, 1954 (terza ristampa 1968)
- FRIEDMAN, Yvonne (ed.), *Petrus Venerabilis. Adversos Iudeorum inveteram duritiem*, CCCM 58, Turnhout: Brepols, 1985
- FRUGONI, Arsenio (ed.), *Adversus Iudeos di Gioacchino da Fiore*, Fonti per la storia d'Italia 95, Roma, 1957
- GARSTAD, Benjamin (ed.), *Apocalypse of Pseudo-Methodius: An Alexandrian World Chronicle (Dumbarton Oaks Medieval Library 14)*, Cambridge; London: Harvard University Press, 2012
- GOLB, Norman, "Megillat 'Ovadia ha-Ger" (מגילת עובדיה הגר), in Morag, Shelomo; Ben-Ami, Issach (eds.), *Studies in Geniza and Sephardi Heritage*, Jerusalem: Magnes Press, 1981, pp. 78-107 (ebr.)
- GROCOCK, C. W.; SIBERRY, J. E. (eds.), *The Historia Vie Hierosolimitane of Gilo of Paris*, Oxford: Clarendon Press, 1997
- HAACKE, Rhabanus (ed.), *Ruperti Tuitiensis, De Sancta Trinitate et operibus eius, Libros XXXIV-XLII; De operibus Spiritus Sancti*, CCCM vol. 24, Turnhout: Brepols, 1972
- HABERMANN, Abraham M. (ed.), *Book of the Persecutions in Ashkenaz and Tzarfat (ספר גזירות אשכנז וצרפת)*, Jerusalem: Tarshish, 1946

- HAGENMEYER, Henrich (ed.), *Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana (1095-1127)*, Heidelberg, 1913
- HALKIN, Abraham S. (ed.), *Moses Maimonides' Epistle to Yemen: The Arabic Original and the Three Hebrew Versions*, and an English Translation by Boaz Cohen, New York: American Academy for Jewish Research, 1952
- ḤAVEL, Ḥaim, *Ramban (Nahmanides): Writings and Discourses* (כתבי רמב"ן), vol. I, Jerusalem, 1963; vol. II, New York, 1978
- HAVERKAMP, Eva (hrsg.), *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während des ersten Kreuzzugs*, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2005
- HEWLETT, Henry G. (ed.), *Rerum Britannicarum medii aevi scriptores*, vol. 84, n. II, London, 1887
- HIGGER, Michael, *Halakhot va-aggadot* (הלכות ואגדות), New York: Jewish Theological Seminary, 1933
- HILL, John H.; HILL, Laurita L. (transl.), *Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem*, Philadelphia: American Philosophical Society, 1968
- *Le "Liber" de Raymond d'Aguilers*, Paris: P. Geuthner, 1969
- HILL, Rosalind (ed.), *Gesta Francorum et Aliorum Hierosolimitanorum / The Deeds of the Franks and the Other Pilgrims to Jerusalem*, Oxford: Clarendon Press, 1972 (1st ed. 1962)
- Historia de via Hierosolymis vel Tudebodis continuatus et imitatus*, RHC Hist. Occ. 3
- HOROWITZ, Chaim M., *Bet 'Eqed ha-Aggadot* (בית עקד האגדות), Frankfurt am Main, 1882
- Hugonis de Sancto Victore adnotationes in Joelem*, PL 175
- HUYGENS, Robert B. C. (ed.), *Guibert de Nogent: Dei gesta per Francos et cinq autres textes*, CCCM 127A, Turnhout: Brepols, 1996
- JELLINEK, Adolph, *Bet ha-Midrash: Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der jüdischen Literatur*, 6 voll., Leipzig, 1853-1877 (repr. Jerusalem 1938)
- KAFIH, Joseph (transl. and comm.). *Rabbi Moshe ben Maimon (Maimonides): Iggerot / Letters, Arabic Original with New Translation and Commentary*, Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1972
- Livre de Jean d'Ibelin*, RHC Lois 1
- LOEWENTHAL, Elena (cur.), *Maimonide: Lettera sull'astrologia*, Genova: Il Melangolo, 1994
- LOLOS, Anastasios (hrsg.), *Die Apokalypse des Ps.-Methodios*, Meisenheim am Glan, 1976
- MARTONE, Corrado (ed.), *Scritti di Qumran*, Volume 1, Brescia: Paideia, 2014
- *Scritti di Qumran*, Volume 2, Brescia: Paideia, 2016
- MILLER, Ya'aqov Yiṣḥaq ha-Kohen, *Qovez ḥiṣe gvorim* (קובץ חצי גבורים), Lakewood, N. Y.: Pelitāt

Sofrim, 2004

NEUBAUER, Adolf; STERN, Moritz, *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während die Kreuzzüge*, Herausgegeben durch die Historische Commission für Geschichte der Juden in Deutschland, Berlin: Verlag von Leonhard Simion, 1892

PERTZ, Georg-Heinrich (ed.), *Annales Sancti Iacobi Leodiensis*, MHG SS 16

Petri Venerabilis Epistolae 4, 36, PL 189

PATSCHOVSKY, Alexander; SELGE, Kurt-Victor (hrsg.), *Joachim von Fiore. Expositio super Apocalypsim et opuscola adiacentia*, Teil 1, MGH, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2020

PIACENTI, Stefano (cur.), *Anonimo del XII secolo. Il dramma dell'Anticristo / Ludus de Antichristo*, Rimini: Il Cerchio, 2009

POTTHAST, August, *Regesta pontificum romanorum*, vol. 1, Berlin, 1874

POZNANSKI, Adolf (ed.), *Sefer Megillat ha-Megalleh le-Rabbi Avraham bar Hiyya ha-Nasi'* (מגלת המגלה לרבי אברהם בר חייא הנשיא), Berlin, 1924

R. MAKHIR BEN YISHAQ, *Sefer Abqat Rokhel* (ספר אבקת רוכל), Amsterdam, 1716 (ristampa 1931)

RAIMUNDI DE AGUILERS, Canonici Podiensis, *Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem*, RHC Hist. occ. 3, Paris, 1866

Recueil des historiens des Gaules et de la France, Tome dix-septième, Poitiers, 1878

Recueil des historiens des Gaules et de la France, Tome dix-neuvième, Poitiers, 1880

REININK, Gerrit J. (ed.), *Die Syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius*, 2 voll., Leuven: Peeters, 1993

RÖHRICHT, Reinhold, *Quinti Belli Sacri Scriptorum Minores*, Ginevra: Fick, 1879

ROSENBLATT, Samuel (transl.), *Saadia Gaon: The Book of Beliefs and Opinions*, New Haven and London: Yale University Press, 1967 (or. ed. 1948)

SACCHI, Paolo (cur.), *Apocriphi dell'Antico Testamento*, 2 voll., Novara: UTET, 2013 (prima ed. 1981-1989)

- *Apocriphi dell'Antico Testamento, volume terzo*, Brescia: Paideia, 1999

SACKUR, Ernst, *Sibyllinische Texte und Forschungen*, Halle a.S.: Niemeyer, 1898

S. Bernardi abbatis primi Clarae-Vallensis, Epistolae, PL 182

SCHMALE, Franz-Josef; SCHMALE-OTT, Irene (eds.), *Frutolfs und Ekkehard's Chroniken und die anonyme Kaiserchronik (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 15)*, Darmstadt, 1972

SEGAL, David S. (transl.), *The Book of Tahkemoni: Jewish Tales from Medieval Spain*, Oxford; Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 2003 (1st ed. 2001)

Sefer Da'at Zeqenim (ספר דעת הזקנים), Livorno, 1873

SIMONSOHN, Shlomo, *The Apostolic See and the Jews: Documents. I: 492-1404*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988

TAGLIAPIETRA, Andrea (ed.), *Gioacchino da Fiore. Sull'Apocalisse*, Milano: Giangiaco­mo Feltrinelli Editore, 2018 (prima ed. 1994)

TOUGER, Eliyyahu (ed. and transl.), *Mišneh Torah* (משנה תורה), Jerusalem: Moznaim Publishing, 2007 (1st ed. 1987)

TRIPALDI, Daniele (cur.), *L'Apocalisse di Giovanni. Introduzione, traduzione e commento*, Roma: Carocci, 2012

VERHELST, Daniel (ed.), *Adso Dervesensis: De ortu et tempore Antichristi. Necnon et tractatus qui ab eo dependunt*, CCCM 45, Brepols: Turnholti, 1976

WERTHEIMER, Solomon (ed.), *Chapters of Hekhalot Rabbati*, Jerusalem, 1890

- *Bate Midrašot: Twenty Five Midrashim Discovered in the Genizot of Jerusalem and Egypt* (בתי מדרשות: עשרים וחמישה מדרשי חז"ל על פי כתבי יד מגניזת ירושלים ומצרים), vol. 2, Jerusalem: Ktab wa-Sepher, 1968 (or. ed. 1894)

WILLEMS, R. (ed.), *Augustinus Hipponensis. In evangelium Ioannis tractatus CXXIV*, CCSL 36, Turnhout: Brepols, 1954

YĔHŪDĀH HA-LĒWĪ, Il re dei Khàzari, Torino: Bollati Boringhieri, 1991 (prima ed. 1960)

Bibliografia secondaria

ADLER, Elchan Nathan, "Obadia le Prosélyte", in *REJ* 69 (1919), pp. 129-134

ADLER, William, "Introduction", in VanderKam, James C.; Adler, William (eds.), *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*. Assen: Van Gorcum; Minneapolis: Fortress, 1996

AESCOLY, Aaron Z., *Jewish Messianic Movements*, Jerusalem: Bialik Institute, 1987 [1st ed. 1956] (ebr.)

AGUS, Irving A., voce "Meir ben Baruch of Rothenburg", in *Encyclopaedia Judaica, second edition*, vol. 13 (LIF-MEK), Detroit etc.: Macmillan/Thomson Gale/Keter Publishing House, 2007, pp. 780-783

AIGLE, Denise, *The Mongol Empire Between Myth and Reality: Studies in Anthropological History*, Leiden; Boston: Brill, 2015

ALEXANDER, Paul J., "Medieval Apocalypses as Historical Sources", in *The American Historical Review* 73.4 (1968), pp. 997-1018

- "The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and Its Messianic Origin", in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 41 (1978), pp. 1-15

ALLISON, Dale C., "The Eschatology of Jesus", in Collins, John J. (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism, volume 1: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, New York: The Continuum Publishing Company, 1999, pp. 267-302

ALPHANDERY, Paul, "Notes sur le Messianisme médiéval latin (XIe-XIIe siècles)", in *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Rapport sommaire sur les conférences de l'exercice 1911-1912 et le programme des conférences pour l'exercice 1912-1913* (1911), pp. 1-29

- "Les citations bibliques chez les historiens de la première croisade", in *Revue de l'histoire des religions* 99 (1929), pp. 139-157

ALPHANDÉRY, Paul; DUPRONT, Alphonse, *La cristianità e l'idea di crociata*, Bologna: il Mulino, 1974 (ed. or. *La Chrétienté et l'idée de Croisade*, 2 voll. Paris: Editions Albin Michel, 1954)

ANDREI, Filippo, *L'epica ultima. La Chanson de Jérusalem e le crociate*, Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2022

APTOWITZER, Victor, "The Celestial Temple as Viewed in the Aggadah", in Dan, Joseph (ed.), *Binah: Studies in Jewish Thought*, vol. 2, New York; Westport; London: Praeger, 1989, pp. 1-29

ARCARI, Luca, *Visioni del figlio dell'uomo nel Libro delle Parabole e dell'Apocalisse*, Brescia: Morcelliana, 2012

- *Vedere Dio: Le apocalissi giudaiche e protocristiane (IV sec. a.C. - II sec. d.C.)*, Roma: Carocci, 2020

ASHTOR-STRAUSS, Eliyyahu, "The Mongol Storm and the Jews", in *Zion* 4.1 (1939), pp. 51-70 (ebr.)

- "Saladin and the Jews", in *Hebrew Union College Annual* 27 (1956), pp. 305-326

- *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, Berkley; Los Angeles; London: University of California Press, 1976

ASSAF, Simḥa, "New Documents Concerning Proselytes and a Messianic Movement", in *Zion* 5.2 (1940), pp. 112-124 (ebr.)

ASSAF, Simḥa; DEROVAN, David, voce "Gaon", in *Encyclopaedia Judaica, second edition*, vol. 7 (FEY-GOR), Detroit etc.: Macmillan/Thomson Gale/Keter Publishing House, 2007, pp. 380-386

BAER, Fritz, "Eine jüdische Messiasprophetie auf das Jahr 1186 und der dritte Kreuzzug", in *Monatschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 70 (1926), pp. 113-122; 155-165

BAER, Yitzhak, *A History of the Jews in Christian Spain, vol. I: from the Age of Reconquest to the Fourteenth Century* (translated from the Hebrew by Louis Schoffman), Philadelphia: The Jewish

Publication Society of America, 1961 (or. ed. Tel Aviv: Am Oved, 1945)

BAERT, Barbara, *A Heritage of Holy Wood: The Legend of the True Cross in Text and Image*, Leiden; Boston: Brill, 2004

- “Héraclius, l’exaltation de la Croix et le Mont-Saint-Michel au XIe s.: Une lecture attentive du ms. 641 de la Pierport Morgan Library à New York”, in *Cahiers de civilisation médiévale, Xe-XIIIe siècles* 51 (2008), pp. 3-20

BARBU, Daniel; DEUTSCH, Yaacov (eds.), *Toledot Yeshu in Context: The Jewish Life of Jesus in Ancient, Medieval and Modern History*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2020

BARDAKJIAN, Kevork B.; LA PORTA, Sergio (eds.), *The Armenian Apocalyptic Tradition: A Comparative Perspective*, Leiden; Boston: Brill, 2014

BARKUN, Michael, *Disaster and the Millennium*, New Haven and London: Yale University Press, 1974

BARON, Salo W., *A Social and Religious History of the Jews, vol. 4: High Middle Ages. Meeting of East and West*, 2nd ed., New York: Columbia University Press, 1957 (or. ed. 1937)

BARTH, Lewis, “Is Every Medieval Hebrew Manuscript a New Composition? The Case of Pirké Rabbi Eliezer”, in Raphael, Marc Lee (ed.), *Agendas for the Study of Midrash in the Twenty- First Century*, Williamsburg, Va.: College of William and Mary, 1999, pp. 43-62

BAUMGARTEN, Albert I., “Four Stages in the Life of a Millennial Movement”, in O’ Leary, Stephen D.; McGhee, Glen S. (eds.), *War in Heaven/Heaven on Earth: Theories of Apocalyptic*, London; Oakville: Equinox, 2005, pp. 61-74

BEIT-ARIÉ, Malachi, *The Only Dated Medieval Hebrew Manuscript Written in England (1189 CE) and the Problem of Pre-Expulsion: Anglo-Hebrew Manuscripts*, London: Valmadonna Trust Library, 1985

- “Transmission of Texts by Scribes and Copyists: Unconscious and Critical Interferences”, in *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 75, vol. 3 (1993), pp. 33-52

- “Publication and Reproduction of Literary Texts in Medieval Jewish Civilization: Jewish Scribality and Its Impact on the Texts Transmitted”, in Elman, Yaakov; Gershoni, Israel (ed.), *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion* (capitolo del libro), Yale University Press, 2000, pp. 226-248

BASHEAR, Suliman, “Riding Beasts on Divine Missions: An Examination of the Ass and Camel Traditions”, in *Journal of Semitic Studies* 37.1 (1991), pp. 37-75

BENOTTI, Luca, *A Critical Edition of Sefer Yosef ha-Meqanne, with an Introduction, a Translation and a Commentary*, Università Ca’ Foscari di Venezia, 2016

BEN-SASSON, Menahem, “Remembrance and Oblivion of Religious Persecutions: On Sanctifying the Name of God (*Qiddush ha-Shem*) in Christian and Islamic Countries during the Middle Ages”, in Franklin, Arnold E.; Margariti, Roxani Eleni; Rustow, Marina; Simonsohn, Uriel (eds.), *Jews, Christians and Muslims in Medieval and Early Modern Times: A Festschrift in Honor of Mark R.*

Cohen, Leiden; Boston: Brill, 2014, pp. 169-194

BEN-SHALOM, Ram, “The Messianic Journey of Jonathan ha-Cohen of Lunel to the Land of Israel re-examined”, in *Mediterranean Historical Review* 33.1 (2018), pp. 1-25

BERGER, David, “Captive at the Gate of Rome: The Story of a Messianic Motif”, in *PAAJR* 44 (1977), pp. 1-17

- *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical Edition of the Nizzahon Vetus with an Introduction, Translation and Commentary by David Berger*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1979

- “Three Typological Themes in Early Jewish Messianism: Messiah son of Joseph, Rabbinic Calculations, and the Figure of Armilus”, in *AJS Review* 10.2 (1985), pp. 141-164

- *Cultures in Collision and Conversation: Essays in the Intellectual History of the Jews*, Boston: Academic Studies, 2011

BERGER, Uri; GLICK, Alexander; SHEMER, Maayan, “Meron, Rabbi Shim'on Bar Yochai Compound”, in *Hadashot Arkheologiyot: Excavations and Surveys in Israel* 131 (2019)

BIALE, David, “Counter-History and Jewish Polemics against Christianity: The ‘Sefer toldot Yeshu’ and the ‘Sefer zerubavel’”, in *Jewish Social Studies* 6.1 (1999), pp. 130-145

BISANTI, Armando, “Il *Ludus de Antichristo* fra politica ed escatologia”, in Bourgain, Pascale; Tilliette, Jean-Yves (eds.), *Le Sens du Temps – The Sense of Time*, Genève: Librairie Droz, 2017, pp. 465-481

BLAIR MOORE, Kathryn, *Architecture of the Christian Holy Land: Reception from Late Antiquity through the Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017

- “The Dome of the Rock through the Centuries”, in Khan, Hasan-Uddi; Blair Moore, Kathryn (eds.), *The Religious Architecture of Islam. Volume 1: Asia and Australia*, Turnhout: Brepols, 2021, pp. 109-123

BOAS, Adrian J., *Jerusalem in the Time of the Crusades*, London: Routledge, 2001

BOCCACCINI, Gabriele; SEGOVIA, Carlos A. (eds.), *Paul the Jew: Rereading the Apostle as a Figure of Second Temple Judaism*, Minneapolis: Fortress Press, 2016

BOUSSET, Wilhelm, *The Antichrist Legend: A Chapter in Christian and Jewish Folklore*; Englished from the German of W. Bousset; with a Prologue in the Babylonian Dragon Myth by A.H. Keane, London, 1896 (ristampato a Berlino da Hansebooks, 2020. Ed. or. *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testament und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apocalypse*, Göttingen, 1895)

BOYARIN, Daniel, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, California: Stanford University Press, 1999

BRESLAU, Harry, “Juden und Mongolen”, in *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 1.1 (1887), pp. 99-102

- "Juden und Mongolen: ein Nachtrag", in *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 2.3 (1888), pp. 382-383

BRONSTEIN, Judith, "Reviving Forgotten Jewish Heroes: An Aspect of the Early Twentieth-Century Zionist Perception of the Crusader Period in Palestine", in *Jewish Quarterly Review* 109.4 (2019), pp. 631-649

BUC, Philippe, "Crusade and Eschatology: Holy War Fostered and Inhibited", in *MIÖG* 125.1 (2017), pp. 304-339

BÜCHLER, Adolf, "Relation d'Isaac b. Dorbelo sur une consultation envoyée par les juifs du Rhin en l'an 960 aux communautés de Palestine", in *REJ* 44 (1902), pp. 237-243

BUTTENWIESER, Moses, *Outline of the Neo-Hebraic Apocalyptic Literature*, Cincinnati: Jennings & Pye, 1901

CALLAHAN, Daniel F., "Ademar of Chabannes, Millennial Fears and the Development of Western Anti-Judaism", in *Journal of Ecclesiastical History* 46 (1995), pp. 19-35

CAPELLI, Piero, "Sullo *status quaestionis* nella ricerca sulla «letteratura rabbinica»: Riflessioni metodologiche in margine ad una polemica recente", in *Henoch* 13 (1991), pp. 349-363

- "Periodizzazioni del tempo: la soluzione apocalittica", in *Ricerche storico bibliche* (1997/1), pp. 193-214

- "Come i rabbini della tarda antichità attendevano il Messia", in *Humanitas* 60 (2005), pp. 28-56

- "Il libro di Daniele e l'apocalittica ebraica antica", in Merlo, Paolo (cur.), *L'Antico Testamento: Introduzione storico-letteraria*, Roma: Carocci, 2008, pp. 283-309

- "Editing Thirteenth-Century Polemical Texts: Questions of Method and the Status Quaestionis in Three Polemical Works", in *Henoch* 37.1 (2015), pp. 43-52

- "Figure e dimensioni della mediazione nell'ebraismo antico e medievale: la voce dai cieli, la *Šekinah* e la Torah orale", in *Ricerche storico-bibliche* 29.1 (2017), pp. 193-220

- "Satana e satani nell'ebraismo antico", in *Humanitas* 75.3 (2020), pp. 329-339

CARLEBACH, Elisheva, "Between History and Hope: Jewish Messianism in Ashkenaz and Sepharad", in *Third Annual Lecture of the Victor J. Selmanowitz Chair of Jewish History*, New York: Graduate School of Jewish Studies, Touro College, 1998, pp. 1-30

- "The Last Deception: Failed Messiahs and Jewish Conversion in Early Modern German Lands", in Goldish, Matt D.; Popkin, Richard H. (eds.), *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture, Volume I: Jewish Messianism in the Early Modern World*, Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 2001, pp. 125-138

CARLETON MUNRO, Dana, "The Speech of Urban II. at Clermont, 1095", in *American Historical Review* 11 (1906), pp. 231-242

CHAJES, J.H.; STOW, Kenneth, “The Scroll or Genealogy of Ahimaaz ben Paltiel: Jewish Learning, Myth, and Ideals in an Uncertain Salentine World (1054),” in Jansen, Katherine L. et al. (eds.), *Medieval Italy: A Documentary History*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009, pp. 508-516

CHAZAN, Robert, “1007-1012: Initial Crisis for Northern European Jewry”, in *Proceedings for the American Academy Jewish Research* 38-39 (1970-71), pp. 101-117

- “R. Ephraim of Bonn’s *Sefer Zechirah*”, in *REJ* 132.1-2 (1973), pp. 119-126

- *European Jewry and the First Crusade*, Berkley: University of California Press, 1996

- “The Messianic Calculations of Nahmanides”, in Sed-Rajna, Gabrielle (ed.), *Rashi 1040-1990: Hommage à Ephraïm E. Urbach. Congrès européen des Études juives*, Paris: Les éditions du cerf, 1993, pp. 632-637

- “Ephraim ben Jacob’s Compilation of Twelfth-Century Persecutions”, in *The Jewish Quarterly Review* 84.4 (1994), pp. 397-416

- *God, Humanity, and History: The Hebrew First Crusade Narratives*, Berkley; Los Angeles; London: University of California Press, 2000

- “‘Let Not a Remnant or a Residue Escape’: Millenarian Enthusiasm in the First Crusade”, in *Speculum* 84.2 (2009), pp. 289-313

- *Reassessing Jewish Life in Medieval Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010

- *From Anti-Judaism to Anti-Semitism: Ancient and Medieval Christian Constructions of Jewish History*, New York: Cambridge University Press, 2016

COBB, Paul M., *La conquista del Paradiso: Una storia islamica delle Crociate*, Torino: Einaudi, 2016 (ed. or. *The Race for Paradise. An Islamic History of the Crusades*, Oxford University Press, 2014)

COHEN, Gerson D., “Messianic Postures of Ashkenazim and Sephardim”, in Saperstein, Marc (ed.), *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York and London: New York University Press, 1992, pp. 202-233 (1st ed. in *Leo Baeck Memorial Lecture #9*, New York: Leo Baeck Institute, 1967, pp. 1-42)

COHEN, Jeremy, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1982

- “The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition, from Augustine to the Friars”, in *Traditio* 39 (1983), pp. 1-27

- *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkley; Los Angeles; London: University of California Press, 1999

- *Sanctifying the Name of God: Jewish Martyrs and Jewish Memories on the First Crusade*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004

- Cohen, Jeremy, “‘Synagoga conversa’: Honorius Augustodunensis, the Song of Songs, and Christianity's ‘Eschatological Jew’”, in *Speculum* 79.2 (2004), pp. 309-340

COHEN, Mark R., *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages. With a New Introduction and Afterword by the author*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008 (1st ed. 1994)

- “Jewish and Islamic Life in the Middle Ages: Through the Window of the Cairo Geniza”, in Montville, Joseph V. (ed.), *History as Prelude: Muslims and Jews in the Medieval Mediterranean*, Lanham; Boulder; New York; Toronto; Plymouth, UK: Lexington Books, 2011, pp. 1-26

COHN, Norman, *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano: Edizioni di Comunità, 2000 (ed. or. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, London: Secker and Warburg, 1957)

COLAFEMMINA, Cesare, “I martiri ebrei della prima Crociata”, in *Nicolaus: Rivista di Teologia ecumenico-patristica* 25 (1997), pp. 105-126

- “Gli ambienti meridionali ebraici e le crociate”, in Musca, Giosuè (cur.), *Il Mezzogiorno normanno-svevo e le Crociate: Atti delle quattordicesime giornate normanno-sveve*, Bari, 17-20 ottobre 2000, Bari: Dedalo, 2002, pp. 397-406

- “La conversione al giudaismo di Andrea, arcivescovo di Bari: Una suggestione per Giovanni-Ovadia da Oppido” in De Rosa, Antonio; Perani, Mauro (cur.), *Giovanni-Ovadia da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna: Atti del convegno internazionale, Oppido Lucano, 28-30 marzo 2004*, Firenze: Giuntina, 2005, pp. 55-65

COLE, Penny J., *The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270*, Cambridge, Massachusetts: The Medieval Academy of America, 1991

COLLINS, John J., “Introduction: Towards the Morphology of a Genre”, in *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, *Semeia* 14 (1979), pp. 1-20

- *Daniel: With an Introduction to Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1984

- *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature. Second Edition*, Grand Rapids, Michigan; Cambridge: Eerdmans Publishing/ London: Dove Booksellers, 1998 (1st ed. Crossroad, 1984)

CONNELL, Charles W., “Missing the Apocalypse in Preaching the Crusades”, in Parker, Matthew; Halliburton, Ben; Romine, Anne (eds.), *Crusading in Art, Thought and Will*, Leiden; Boston: Brill, 2018, pp. 186-215

CONTERNO, Maria, “«L'abominio della desolazione nel luogo santo»: l'ingresso di 'Umar I a Gerusalemme nella Cronografia di Teofane il Confessore e in tre cronache siriane», in *Luoghi del desiderio: Gerusalemme medievale* (Quaderni di storia religiosa), Verona: Cierre Edizioni, 2010, pp. 9-24

COOK, David, *Studies in Muslim Apocalyptic (Studies in late Antiquity and Early Islam 21)*, Princeton, New Jersey: The Darwin Press, 2002

- CRESTANI, Sebastiano, “La *Aggadat Mašiaḥ*: traduzione e commento di un testo escatologico medievale ebraico”, in *Liber Annuus* 70 (2020), pp. 291-326
- “Un testo escatologico ebraico medievale in un frammento della Genizah del Cairo”, in *Materia Giudaica* XXVI.2 (2021), pp. 139-156
- “The *Prayer of R. Šim'on b. Yoḥa'i* between Text, Revelations and Prophecies *ex eventu*”, in *Materia Giudaica* XXVII (2022) (in pubblicazione)
- CRONE, Patricia; Cook, Michael, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge; London; New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1977
- CUFFEL, Alexandra, “Call and Response: European Jewish Emigration to Egypt and Palestine in the Middle Ages”, in *The Jewish Quarterly Review* 90.1-2 (1999), pp. 61-101
- DAHAN, Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juives au moyen âge*, Paris: Cerf, 1990
- DAN, Joseph, “Armilus: The Jewish Antichrist and the Origins and Dating of the *Sefer Zerubbavel*”, in Schäfer, Peter; Cohen, Mark R. (eds.), *Toward the Millennium: Messianic Expectations from the Bible to Waco*, Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998, pp. 73-104
- voce “Eleazar ben Judah of Worms”, in *Encyclopaedia Judaica, second edition*, vol. 6 (DR-FEU), Detroit etc.: Macmillan/Thomson Gale/Keter Publishing House, 2007, pp. 303-305
- “Messianic Movements in the Period of the Crusades”, in Arbel, Daphna V.; Orlov, Andrei A. (eds.), *With Letters of Light: Studies in the Dead Sea Scrolls, Early Jewish Apocalypticism, Magic, and Mysticism*, Berlin; New York: De Gruyter, 2011, pp. 285-298
- DAVID, Abraham, “The Persecution of French Jewry during the Shepherds’ Crusade of 1251”, in *Immanuel* 10 (1980), pp. 89-96
- DAVIDSON, Herbert, *Moses Maimonides: The Man and His Works*, Oxford: Oxford University Press, 2010
- DE MARTINO, Ernesto, *Il mondo magico: Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino: Bollati Boringhieri, 2007 (prima ed. 1973)
- *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Nuova edizione a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio, Torino: Einaudi, 2019 (ed. or. *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, Aubervilliers: Éditions EHESS, 2016, per le introduzioni, l'apparato critico e l'organizzazione dei testi)
- DE ROSA, Antonio; PERANI, Mauro (cur.), *Giovanni-Ovadia da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna: Atti del convegno internazionale, Oppido Lucano, 28-30 marzo 2004*, Firenze: Giuntina, 2005
- DI CESARE, Micalina, “The eschatological meaning of the Templum Domini (The Dome of the Rock) in Jerusalem”, in *Aevum* 88.2 (2014), pp. 311-329
- DICKSON, Gary, “The Advent of the *Pastores* (1251)”, in *Revue belge de philologie et d'histoire* 66.2 (1988), pp. 249-267

- "Prophecy and Revivalism: Joachim of Fiore, Jewish Messianism and the Children's Crusade of 1212", in *Florensia: Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti XIII-XIV* (1999-2000), pp. 97-104

DiTOMMASO, Lorenzo, "The Four Kingdoms of Daniel in the Early Medieval Apocalyptic Tradition", in Perrin, Andrew P.; Stuckenbruck, Loren (eds.), *Four Kingdom Motifs Before and Beyond the Book of Daniel*, Leiden; Boston: Brill, 2020, pp. 205-250

EMANUEL, Simḥa, "Chronology and Eschatology: A Jewish-Christian Debate, France 1100", in *Journal of Jewish Studies* LXIV.2 (2013), pp. 264-282

ERDER, Yoram, "The Doctrine of Abū Īsā al-Iṣfahānī and its Sources", in *JSAI* 20 (1996), pp. 162-199

- "The Negation of the Exile in the Messianic Doctrine of the Karaite Mourners of Zion", in *Hebrew Union College Annual* 68 (1997), pp. 109-140.

ESLER, Philip P., "The Apocalyptic Literary Genre and Social-Scientific Interpretation", in Collins, John J. (ed.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 123-144

FERRIER, Luc, "La couronne refusée de Godefroy de Bouillon: eschatologie et humiliation de la majesté au premier temos du royaume latin de Jérusalem", in *Le concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade. Actes du Colloque Universitaire International de Clermont-Ferrand* (23-25 juin 1995), Rome: École Française de Rome, 1997, pp. 245-265

FESTINGER, Leon; RIECKEN, Henry W.; SCHACHTER, Stanley, *Quando la profezia non si avvera*, Bologna: Il Mulino, 2012 (ed. or. *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*, New York: Harper Torchbooks, 1956)

FLORI, Jean, *La guerra santa: La formazione dell'idea di crociata nell'Occidente cristiano*, Bologna: Il Mulino, 2003 (ed. or. *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris: Aubier, 2001)

- *L'Islam et la fin des temps: L'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale*, Paris: Seuil, 2007

FLUSSER, David, voce "Messiah: Second Temple Period", in *Encyclopaedia Judaica, second edition*, vol. 14 (MEL-NAS), Detroit etc.: Macmillan/Thomson Gale/Keter Publishing House, 2007, pp. 111-112

FRANKFURTER, David, *Elijah in Upper Egypt: The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*, Minneapolis: Fortress Press, 1993

FUNKENSTEIN, Amos, "Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages", in *Viator (Medieval and Renaissance Studies)* 2 (1971), pp. 373-382

- *Perceptions of Jewish History*, Berkley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1993

FURLAN, Francesco, *Il racconto escatologico-apocalittico e le dinamiche di conflitto. Temi e testi escatologici della produzione arabo-islamica e cristiana a confronto (sec. VII – IX)*, Tesi di Dottorato, Padova: Dottorato in Studi Storici, Geografici, Antropologici – Ciclo XXX.

GABRIELE, Matthew, “Against the Enemies of Christ: The Role of Count Emicho in the Anti-Jewish Violence of the First Crusade”, in Frassetto, Michael (ed.), *Christian Attitudes toward the Jews in the Middle Ages: A Casebook*, New York; London: Routledge, 2007, pp. 61-82

GIL, Moshe, *A History of Palestine 634-1099*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992 (ed. or. *Palestine During the First Muslim Period (634-1099)*, Tel Aviv University Press, 1983 [ebr.]).

- *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, Translated from the Hebrew by David Strassler, Leiden; Boston: Brill, 2004 (or. ed. Tel Aviv, 1997 [ebr.])

- “The Apocalypse of Zerubbabel in Judaeo-Arabic”, in *REJ* 165.1-2 (2006), pp. 1-98

GINZBERG, Luis, *Genizah Studies in memory of doctor Solomon Schechter, Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America, vol. VII*, New York, 1928

GOITEIN, Shelomo D., “Contemporary Letters on the Capture of Jerusalem by the Crusader”, in *Journal of Jewish Studies* 3 (1952), pp. 162-177

- *Jews and Arabs: Their Contacts Through the Ages*, New York: First Schocken Paperback Edition, 1964 (c1955) (trad. it. *Ebrei e arabi nella storia*, Roma: Jouvence, 1980)

- “‘Meeting in Jerusalem’: Messianic Expectations in the Letters of the Cairo Genizah”, in *AJS Review* 4 (1979), pp. 43-57

- “Geniza Sources for the Crusader Period: A Survey”, in Kedar, Benjamin Z.; Mayer, Hans E.; Smail, Raymond C. (eds.), *Outremer: Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem. Presented to Joshua Prawer*, Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi Institute, 1982, pp. 306-322

- “A Report on Messianic Troubles in Bagdad in 1120-1112”, in Saperstein, Marc (ed.), *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York and London: New York University Press, 1992, pp. 189-201 (apparso per la prima volta in *The Jewish Quarterly Review* 43 [1952-53])

GOLB, Norman (con l’assistenza di Davide Papotti e Max Cervellino), “Le memorie autografe di Ovadiah il Proselito da Oppido Lucano e la lettera di Baruk ben Yiṣḥaq di Aleppo”, De Rosa, Antonio; Perani, Mauro (cur.), *Giovanni-Ovadiah da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell’età normanna: Atti del convegno internazionale, Oppido Lucano, 28-30 marzo 2004*, Firenze: Giuntina, 2005, pp. 245-273

- “The Messianic Pretender Solomon ibn al-Ruji and His Son Menahem (The So-Called “David Alroy”)", in *OI Publications* [The Oriental Institute of the University of Chicago] (2009), pp. 1-8

GOLDIN, Simḥa, *The Ways of Jewish Martyrdom*, Turnhout: Brepols, 2008 (ed. or. Lod: Dvir, 2002 [ebr.])

GOODICH, Michael, *Other Middle Ages: Witnesses at the Margins of Medieval Society*, Philadelphia:

University of Pennsylvania Press, 1998

GOTTHEIL, Richard; SELIGSOHN, M., voce “Ma’arabi, Nahum”, in *Jewish Encyclopedia*, New York, 1906-1911

GOW, Andrew C., *The Red Jews: Antisemitism in an Apocalyptic Age 1200-1600*, Leiden; New York, Köln: Brill, 1995

GRAETZ, Heinrich, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Vol. 7: Geschichte der Juden von Maimuni's Tod (1205) bis zur Verbannung der Juden aus Spanien und Portugal*, Leipzig, 1873

GRAYZEL, Solomon, *The Church and the Jews in the XIIIth century: A Study of Their Relations During the Years 1198-1254, Based on the Papal Letters and on the Conciliar Decrees of the Period*, Philadelphia, 1933

GREENBERG, Moshe; WALD, Stephen, voce “Am ha-Arez”, in *Encyclopaedia Judaica, second edition*, vol. 2 (ALR-AZ), Detroit etc.: Macmillan/Thomson Gale/Keter Publishing House, 2007, pp. 66-70

GREENSTONE, Julius H.(ed.), “The Turkoman Defeat at Cairo by Solomon ben Joseph ha-Cohen”, in *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 22 (1906), pp. 144-175

GREISIGER, Lutz, “Armilos – Vorläufer, Entstehung und Fortleben der Antichrist-Gestalt im Judentum”, in Delgado, Mariano; Leppin, Volker (eds.), *Der Antichrist: Historische und Systematische Zugänge*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 2011, pp. 207-240

GROSS, Abraham, “Liturgy as Personal Memorial for the Victims in 1096”, in Reif, Stefan C.; Lenhardt, Andreas; Bar-Levav, Avriel (eds.), *Death in Jewish Life: Burial and Mourning Customs Among Jews of Europe and Nearby Communities*, Berlin: De Gruyter, 2014, pp. 156-169

GROSS, Henri, *Gallia Judaica: Dictionnaire géographique de la France d'après des sources rabbiniques*, Paris, 1897

GROSSMAN, Avraham, “Jerusalem in Jewish Apocalyptic Literature”, in Prawer, Joshua; Ben Shammai, Haggai (eds.), *The History of Jerusalem: The Early Muslim Period 638-1099*, New York: New York University Press, 1996 (ed. or. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 1996)

- “The Cultural and Social Background of Jewish Martyrdom in Germany in 1096”, in Haverkamp, Alfred (ed.), *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, Sigmaringen: Thorbecke, 1999, pp. 73-86

- “Saladin's Victories and the Aliya of the Jews of Europe to the Land of Israel”, in Ben-Arie, Yehoshua; Reiner; Elchanan (eds.), *Ve-Zot le-Yehuda: Studies in the History of Eretz Yisrael: Presented to Yehuda Ben Porat*, Jerusalem: Ben-Zvi, 2003, pp. 362-382 (ebr.)

- “Rashi’s Position of Prophecy Among the Nations and the Jewish-Christian Polemic”, in Carlebach, Elisheva; Schacter, Jacob J. (eds.), *New Perspectives on Jewish-Christian Relations*, Leiden; Boston: Brill, 2012, pp. 399-417

GRUNEBaum, Gustav E., “Eastern Jewry under Islam”, in *Viator (Medieval and Renaissance Studies)*

2 (1971), pp. 365-372

GRYPEOU, Emmanouela, “Kitāb al-majāll”, in Thomas, David; Mallett, Alex (eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 5*, Leiden; Boston: Brill, 2013, pp. 632-637

HAEUSLER, Martin, *Das Ende der Geschichte in der Mittelalterlichen Weltchronistik*, Köln; Wien: Böhlau Verlag, 1980

HALKIN, Abraham S.; HARTMAN, David (eds.), *Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership*, Philadelphia; Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1993 (or. ed. 1985)

- voce “Avendauth”, in *Encyclopaedia Judaica, second edition*, vol. 2 (ALR-AZ), Detroit etc.: Macmillan/Thomson Gale/Keter Publishing House, 2007, p. 722

HALKIN, Abraham S.; TA-SHMA, Israel M.; BEN-SHAMMAI, Haggai; HABERMANN, Abraham M., voce “Saadiyah (ben Joseph) Gaon”, in *Encyclopaedia Judaica, Second edition*, vol. 17 (RA-SAM), Detroit etc.: Macmillan/Thomson Gale/Keter Publishing House, 2007, pp. 606-614

HARTMAN, David, “Maimonides’ Approach to Messianism and its Contemporary Implications”, in *A Journal of Jewish Philosophy and Kabbalah* 2/3 (1979), pp. 5-33

HEINEMANN, Joseph, “The Messiah ben Ephraim and the Premature Exodus of the Tribe of Ephraim”, in *The Harvard Theological Review* 68.1 (1975), pp. 1-15

HEIL, Johannes, “‘Deep Enmity’ and/or ‘Close Ties’? Jews and Christians before 1096: Sources, Hermeneutics, and Writing History in 1996”, in *Jewish Studies Quarterly* 9.3 (2002), pp. 259-306

HELLHOLM, David, “The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John”, in *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting, Semeia* 36 (1986), pp. 13-64

HIGGS STRICKLAND, Debra, “Antichrist and the Jews in Medieval Art and Protestant Propaganda”, in *Studies in Iconography* 32 (2011), pp. 1-50

HILL, Charles E., “Antichrist from the Tribe of Dan”, in *Journal of Theological Studies* 46.1 (1995), pp. 99-117

HIMMELFARB, Martha, *Jewish Messiahs in a Christian Empire: A History of the Book of Zerubbabel*, Cambridge, Massachusetts & London, England: Harvard University Press, 2017

HIRSCHLER, Konrad, “The Jerusalem Conquest of 492/1099 in the Medieval Arabic Historiography of the Crusades: From Regional Plurality to Islamic Narrative”, in *Crusades* 13.1 (2014), pp. 37-76

HJÄLM, Miriam L., “The Four Kingdom Schema and the Seventy Weeks in the Arabic Reception of Daniel”, in Perrin, Andrew P.; Stuckenbruck, Loren (eds.), *Four Kingdom Motifs Before and Beyond the Book of Daniel*, Leiden; Boston: Brill, 2020, pp. 251-274

HOFFMAN, Adina; COLE, Peter, *Il cimitero dei libri. La Geniza del Cairo: un mondo perduto e ritrovato*, Milano: Officina Libraria, 2019 (ed. or. *Sacred Trash. The Lost and Found World of the Cairo Geniza*, New York: Schocken Books / Penguin Random House, 2011)

HOLO, Joshua, “Jewish Communities and Personalities within Ovadiah’s Chronicle”, in De Rosa,

Antonio; Perani, Mauro (cur.), *Giovanni-Ovadhah da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna: Atti del convegno internazionale, Oppido Lucano, 28-30 marzo 2004*, Firenze: Giuntina, 2005, pp. 149-64

HOYLAND, Robert G., *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, New Jersey: The Darwin Press, 1997

IDEL, Moshe, "Jewish Apocalypticism: 670-1670", in McGinn, Bernard (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism. Volume 2: Apocalypticism in Western History and Culture*, New York, The Continuum Publishing Company, 1999, pp. 204-237

- "The Chained Messiah: The Taming of the Apocalyptic Complex in Jewish Mystical Eschatology", in Al-Bagdadi, Nadia et. l, *Apocalyptic Complex: Perspectives, History, Persistence*, Central European University Press, 2018, pp. 77-113

IDEL, Moshe; PERANI, Mauro, *Naḥmanide esegeta e cabbalista: studi e testi*, Firenze: Giuntina, 2020 (prima ed. 1998)

IDRIS, Hady R., "L'invasion hilāienne et ses consequences", in *Cahiers de Civilization Médiévale*, 11.43 (1968), pp. 353-369

IIRITANO, Massimo, "Gioacchino da Fiore e l'ebraismo", in *Florensia: Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti XIII-XIV (1999-2000)*, pp. 139-58

ISSERLES, Justine, "*Maḥzor Vitry*: A Study of Liturgical Halakhic Compendia from Medieval Franco-Germany", in *Jewish History* 35 (2021), pp. 1-29

JACKSON, Peter, "The Crisis in the Holy Land in 1260", in *The English Historical Review* 95.376 (1980), pp. 481-513

- *The Mongols and the Islamic World: From Conquest to Conversion*, New Haven and London: Yale University Press, 2017

JACOBS, Joseph; Schlössinger, Max, voce "Ḥasdai, Abraham ben Samuel Halevi", in *Jewish Encyclopedia*, New York, 1906-1911

JEFFERSON, Rebecca J. W., *The Cairo Genizah and the Age of Discovery in Egypt*, London: Tauris, 2022

JORDAN, William C., "Marian Devotion and the Talmudic Trial of 1240", in Lewis, Bernard; Niewöhner, Friedrich, *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbades: Harrassowitz, 1992, pp. 61-76

KAEGI, Walter Emil, "Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest", in *Church History* 38.2 (1969), pp. 139-149

KALMIN, Richard, "R. Shimon bar Yochai meets St. Bartholomew: Peripatetic Traditions in Late Antique Judaism and Christianity East of Syria", in *Migrating Tales: The Talmud's Narratives and Their Historical Context* (capitolo del libro), University of California Press, 2014, pp. 53-79

KANARFOGEL, Ephraim, "The 'Aliyyah of 'Three Hundred Rabbis' in 1211: Tosafist Attitudes toward Settling in the Land of Israel", in *The Jewish Quarterly Review* 76.3 (1986), pp. 191-215

KAUFMANN, David, "A Hitherto Unknown Messianic Movement among the Jews, Particularly Those of Germany and the Byzantine Empire", in *The Jewish Quarterly Review* 10.1 (1897), pp. 139-151

KEDAR, Benjamin Z., "Notes on the History of the Jews in Palestine in the Middle Ages", in *Tarbiz* 42.3/4 (1973), pp. 401-418 (ebr.)

- "Crusade Historians and the Massacres of 1096", in *Jewish History* 12.2 (1998), pp. 11-31

- "The Jerusalem Massacre of July 1099 in the Western Historiography of the Crusades", in *Crusades* 3 (2004), pp. 15-75

- "The Voyages of Giuàn-Ovadia in Syria and Iraq and the Enigma of his Conversion", in De Rosa, Antonio; Perani, Mauro (cur.), *Giovanni-Ovadia da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna: Atti del convegno internazionale, Oppido Lucano, 28-30 marzo 2004*, Firenze: Giuntina, 2005, pp. 133-147

KIENER, Ronald C., "The Hebrew Paraphrase of Saadia Gaon's 'Kitāb al-Amānāt wa'l-I'tiqādāt'", in *AJS Review* 11.1 (1986), pp. 1-25

LANDES, Richard, *Relics, Apocalypse, and the Deceits of History: Ademar of Chabannes, 989-1034*, Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 1995

LASKER, Daniel J., "The Impact of the Crusades on the Jewish-Christian Debate", in *Jewish History* 13.2 (1999), pp. 23-36

LATTERI, Natalie, "A Dialogue on Disaster: Antichrists in Jewish and Christian Apocalypses and their Medieval Recensions", in *Quidditas* 38 (2017), pp. 61-82

LERNER, Robert, "Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore", in *Speculum* 60.3 (1985), pp. 553-70

LEVI, Israel, "L'apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroés", in *REJ* 68 (1914), pp. 129-160

LEWIS, Bernard, "An Apocalyptic Vision of Islamic History", in *BSOAS* 13.2 (1950), pp. 308-338

- "On That Day: A Jewish apocalyptic poem on the Arab conquests", in *Mélanges d'Islamologie. Volume dédié à la mémoire de A. Abel Salmon*, Leiden, 1974, pp. 197-200

LIEBER, Laura S., *Yannai on Genesis: An Invitation to Piyyuṭ*, Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2010

LIEBES, Yehuda, *Studies in the Zohar*, New York: State University of New York Press, 1993

LINDSTEDT, Ilkka, "The Last Roman Emperor, the Mahdī, and Jerusalem", in Laato, Antti (ed.), *Understanding the Spiritual Meaning of Jerusalem in Three Abrahamic Religions*, Leiden; Boston: Brill, 2019, pp. 205-255

MACEVITT, Christopher, "The *Chronicle* of Matthew of Edessa: Apocalypse, the First Crusade, and the Armenian Diaspora", in *Dumbarton Oaks Papers* 61 (2007), pp. 157-181

MADLUNG, Wilferd, “The Sufyānī between Tradition and History”, in *Studia Islamica* 63 (1986), pp. 5-48

MANCUSO, Piergabriele, “I manoscritti e i frammenti della Cronaca di Ovadiah”, in De Rosa, Antonio; Perani, Mauro (cur.), *Giovanni-Ovadiah da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna: Atti del convegno internazionale, Oppido Lucano, 28-30 marzo 2004*, Firenze: Giuntina, 2005, pp. 103-118

MANN, Jacob, “Obadya le Prosélyte”, in *REJ* 71.141 (1920), pp. 89-93

- “Messianic Movements during the First Three Crusades”, in *Ha-Tekufah* 23 (1925), pp. 243-261; 24 (1928), pp. 335-358 (ebr.)

- “Obadya, prosélyte normand converti au judaïsme, et sa Meguila, décrivant des événements survenus en Orient au temps des croisades”, in *REJ* 89 (1930), pp. 245-259

- *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, 2 vols., New York: Ktav Publishing House, 1931

MANSELLI, Raoul, “Il problema del doppio Anticristo in Gioacchino da Fiore”, in Id., *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo: Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo bassomedievali*, Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1997, pp. 509-532 [originariamente in Hauck, Karl; Mordek, Hubert (hrsg.), *Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter. Festschrift für Heinz Löwe zum 65. Geburtstag*, Köln-Wien, 1978, pp. 427-449

MARCUS, Ivan G., “Why Did Medieval Northern French Jewry (Şarfāt) Disappear?”, in Franklin, Arnold E.; Margariti, Roxani Eleni; Rustow, Marina; Simonsohn, Uriel (eds.), *Jews, Christians and Muslims in Medieval and Early Modern Times: A Festschrift in Honor of Mark R. Cohen*, Leiden; Boston: Brill, 2014, pp. 99-117

MARMORSTEIN, Arthur, “Les signes du Messie”, in *REJ* 52 (1906), pp. 176-186

MARTONE, Corrado, “Evil or Devil? Belial between the Bible and Qumran”, in *Henoch* 26 (2004), pp. 115-127

- “Un *midraš* su Salomone e Asmodeo in un manoscritto ebraico della biblioteca vaticana”, in *Materia Giudaica* XXIV (2019), pp. 571-575

MARX, Alexander, “Studies in Gaonic History and Literature”, in *Jewish Quarterly Review* 1.1 (1910), pp. 61-104

- “Article on the Year of Redemption”, in *Hazofeh: Quartalis Hebraica* (לחכמת ישראל הצופה) 5 (5681 – 1920-21), pp. 194-202

- “The correspondance between the Rabbis of Southern France and Maimonides about Astrology”, in *HUCA* 3 (1926), pp. 311-358; 4 (1927), pp. 493-494

MCGINN, Bernard, *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York: Columbia University Press, 1979

- *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, San Francisco: Harper

San Francisco, 1994

- "Apocalypticism and Church Reform: 1100-1500", in Id. (ed.), *Encyclopedia of Apocalypticism, volume 2: Apocalypticism in Western History and Culture*, New York; London: The Continuum Publishing Group, 2000, pp. 74-109

MINTZ, Alan, *Hurban: Responses to Catastrophes in Hebrew Literature*, New York: Columbia University Press, 1984

MITCHELL, David C., *Messiah ben Joseph*, Newton Mearns, Scotland: Campbell Publications, 2016

MOMIGLIANO, Arnaldo, "Daniele e la teoria greca della successione degli imperi", in Id., *Pagine ebraiche*, Torino: Einaudi, 1987, pp. 33-39 (apparso originariamente in Id., *La storiografia greca*, Torino: Einaudi, 1980)

- "The Origins of Universal History", in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, Serie III, 12.2 (1982), pp. 533-560

MONTESANO, Marina, *Ai margini del Medioevo: Storia culturale dell'alterità*, Roma: Carocci, 2021

MORSELLI, Yorick, *Il Sefer Zerubbavel: Introduzione, traduzione, commento*, tesi di laurea, Università Ca' Foscari di Venezia, a.a. 2005-2006

MULINDER, Alec, voce "Ekkehard of Aura", in Murray, Alan V. (ed.), *The Crusades: An Encyclopedia, Volume I: A-C*, Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 2006

MÜLLER, Jörg R., "Erez gezerah – 'Land of Persecution': Pogroms against the Jews in the regnum Teutonicum from c. 1280 to 1350", in Cluse, Christoph (ed.), *The Jews of Europe in the Middle Ages (Tenth to Fifteenth Centuries): Proceedings of the International Symposium held at Speyer, 20-25 October 2002*, Turnhout: Brepols, 2004, pp. 245-260

MUSARRA, Antonio, *Le crociate: L'idea, la storia, il mito*, Bologna: il Mulino, 2022

NEUBAUER, Adolf, "Documents inédits", in *REJ* 4 (1882), pp. 173-191

- "Documents inédits", in *REJ* 10.19-20 (1885), pp. 79-107

- "Collectaneen", in *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 36.11 (1887), pp. 498-509

- "Egyptian Fragments II", in *Jewish Quarterly Review* 9.1 (1896), pp. 24-38

NIRENBERG, David, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996

NISSAN, Ephraim, "Thematic Parallels in the Rabbinic Aggadah vs Christian Hagiography: Modes of Convergence, and Sample Tales", in *La Ricerca Folklorica* 69 (2014), pp. 161-172

NORELLI, Enrico, "Introduzione", in *Apocalisse come genere: un dibattito ancora attuale?*, *Rivista di storia del cristianesimo* 17.1 (2020), pp. 3-58

OBERWEIS, Michael, "Jüdische Endzeiterwartung im 13. Jahrhundert – Realität oder christliche Projektion?", in Brandes, Wolfram; Schmieder, Felicitas (Hg.), *Antichrist: Konstruktionen von Feindbildern*, Berlin: Akademie Verlag, 2010, pp. 147-158

OGNIBENI, Bruno, "Bibbia ebraica e Antico Testamento cristiano", in Merlo, Paolo (cur.), *L'Antico Testamento: Introduzione storico-letteraria*, Roma: Carocci, 2008, pp. 19-33

PALMER, James T., *The Apocalypse in the Early Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014

PATAI, Raphael, *The Messiah Texts: Jewish Legends of Three Thousand Years*, Detroit: Wayne State University Press, 1988 (1st ed. 1979)

PERANI, Mauro, "Rilievi paleografici sulla scrittura di Ovadiah da Oppido", in De Rosa, Antonio; Perani, Mauro (cur.), *Giovanni-Ovadiah da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna: Atti del convegno internazionale, Oppido Lucano, 28-30 marzo 2004*, Firenze: Giuntina, 2005, pp. 119-132

- "Per uno studio dell'opera e del pensiero di Marco Mortara: recenti scoperte di manoscritti ignoti, la sua bibliografia e piste di ricerca, con un'appendice di documenti inediti", in Perani, Mauro (cur.), *L'Ottocento ebraico in Italia fra tradizione e innovazione: la figura e l'opera di Marco Mortara, Atti del XXIII Convegno Internazionale dell' AISG, Ravenna 14-16 Settembre 2009*

PERRIN, Andrew P; Stuckenbruck, Loren (eds.), *Four Kingdom Motifs Before and Beyond the Book of Daniel*, Leiden; Boston: Brill, 2020

PETERS, Francis E., *Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims, and Prophets from the Days of Abraham to the Beginning of Modern Times*, Princeton: Princeton University Press, 1985

- "The Coming of the Crusade", in *Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims, and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times*, Princeton: Princeton University Press, 1985, pp. 251-282

POGOSSIAN, Zaroui, "Jews in Armenian Apocalyptic Traditions on the 12th century: a Fictional Community or New Encounters?", in Brandes, Wolfram, et. alii (eds.), *Peoples of the Apocalypse: Eschatological Beliefs and Political Scenarios*, Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2016, pp. 147-192

- "The Last Emperor or the Last Armenian King? Some Considerations on Armenian Apocalyptic Literature from the Cilician Period", in Bardakjian, Kevork B.; La Porta, Sergio (eds.), *The Armenian Apocalyptic Tradition: A Comparative Perspective*, Leiden; Boston: Brill, 2014, pp. 457-503

POLIAK, Abraham N., voce "Alroy, David", in *Encyclopaedia Judaica, second edition*, vol. 2 (ALR-AZ), Detroit etc.: Macmillan/Thomson Gale/Keter Publishing House, 2007, pp. 5-6

PORTER-YOUNG, Anthea, "Jewish Apocalyptic Literature as Resistance Literature", in Collins, John J. (ed.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 145-162

POTESTÀ, Gian Luca, *L'ultimo messia: Profezia e sovranità nel Medioevo*, Bologna: il Mulino, 2014

POTESTÀ, Gian Luca; RIZZI, Marco (cur.), *L'Anticristo*, 2 voll. (vol. I: *Il nemico dei tempi finali*; vol. II: *Il Figlio della Perdizione*), Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, 2013 (prima ed. 2005); 2012

POZNANSKY, Samuel, “Obadia le Prosélyte”, in *REJ* 70 (1920), pp. 70-73

PRAWER, Joshua, “The Autobiography of Obadyah the Norman, a Convert to Judaism at the Time of the First Crusade”, in Twersky, Isadore (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 1979, pp. 110-134

- “Jerusalem in the Christian and Jewish Perspectives of the Early Middle Ages”, in *Gli ebrei dell'alto medioevo: settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo*, Spoleto, 30 marzo – 5 aprile 1978, secondo tomo, Spoleto, 1980, pp. 739-795

- *Colonialismo medievale: Il regno latino di Gerusalemme*, Roma: Jouvence, 1982 (ed. or. *The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonialism in the Middle Ages*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1973)

- *The History of the Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Oxford: Clarendon Press, 1988

- “Christian Attitudes Towards Jerusalem in the Early Middle Ages”, in Prawer, Joshua; Ben Shammai, Haggai (eds.), *The History of Jerusalem: The Early Muslim Period 638-1099*, New York: New York University Press, 1996 (ed. or. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 1996), pp. 311-347

RACHETTA, Maria Teresa, “Paris 1244: The Jews, the Christians, and the Tartars. The Livre of Moses ben Abraham, a little-known case of Jewish apologetics in medieval French”, in *Medium Ævum* 89.2 (2020), pp. 244-266

REEVES, John C., *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic: A Postrabbinic Jewish Apocalypse Reader*, Leiden; Boston: Brill, 2006

REINER, Elchanan, “A Jewish Response to the Crusades: The Dispute over Sacred Places in the Holy Land”, in Haverkamp, Alfred (hrsg.), *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1999, pp. 209-231

- “From Joshua through Jesus to Simeon bar Yohai: Towards a Typology of Galilean Heroes”, in Stahl, Neta (ed.), *Jesus among the Jews: Representation and Thought*, London and New York: Routledge, 2012, pp. 94-105

REININK, Gerrit J., “Ps.-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam”, in Cameron, Averil; Conrad, Lawrence I. (eds.), *The Byzantine and early Islamic Near East, I: Problems in the Literary Source Material*, Princeton: Darwin Press, 1992, pp. 149-187

RICHARD, Jean, *La grande storia delle Crociate*, Roma: Newton Compton editori s.r.l., 1999 (ed. or. *Histoire des Croisades*, Paris: Librairie Arthème Fayard, 1996)

RICHLER, Benjamin, *Guide to Hebrew Manuscript Collections: second, revised edition*, Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2014 (first ed. 1994)

RILEY-SMITH, Jonathan, “The First Crusades and the Persecution of the Jews”, in *Studies in Church*

History 21 (1984), pp. 51-72

- *Storia delle crociate: Dalla predicazione di papa Urbano II alla caduta di Costantinopoli*, Milano: Mondadori, c2017 (ed. or. *The Crusades, A History*, New Haven: Yale University Press, 1987)

RIZZI, Giovanni, “I libri profetici”, in Merlo, Paolo (cur.), *L’Antico Testamento: Introduzione storico-letteraria*, Roma: Carocci, 2008, pp. 197-240

ROBINSON, James T.; Melammed, Uri, voce “Tibbon, Ibn (Tibbonids)”, in *Encyclopaedia Judaica, second edition*, vol. 19 (SOM-TN), Detroit etc.: Macmillan/Thomson Gale/Keter Publishing House, 2007, pp. 712-714

ROGGEMA, Barbara, “Biblical Exegesis and Interreligious Polemics in the Arabic *Apocalypse of Peter – The Book of the Rolls*”, in Thomas, David (ed.), *The Bible in Arab Christianity*, Leiden; Boston: Brill, 2007, pp. 131-150

ROSENFELD, Ben-Zion, “R. Simeon b. Yohai – Wonder Worker and Magician Scholar, Sadiq and Hasid”, in *REJ* 158.3-4 (1999), pp. 349-84

ROTMAN, Youval, *Byzantine Slavery and the Mediterranean World* (Translated by Jane Mary Todd), Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 2009

RUBENSTEIN, Jay, *Armies of Heaven: The First Crusade and the Quest for Apocalypse*, New York: Basic Groups, 2011

- *Nebuchadnezzar’s Dream: The Crusades, Apocalyptic Prophecy, and the End of History*, Oxford: Oxford University Press, 2019

RUBIN, Uri, *Between Bible and Qur’ān: The Children of Israel and the Islamic Self-Image*, Princeton, New Jersey: Darwin Press, 1999

RUSSELL, David S. *L’apocalittica giudaica (200 a.C. – 100 d.C.)*, Brescia: Paideia, 1991 (ed. or. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Philadelphia: Westminster, 1964)

RUSTOW, Marina, *Heresy and the Politics of Community: The Jews of the Fatimide Caliphate*, Ithaca and London: Cornell University Press, 2008

- “The Qaraites as Sect: The Tyranny of a Construct”, in Stern, Sacha (ed.), *Sects and Sectarianism in Jewish History*, Leiden; Boston: Brill, 2012, pp. 149-186

- *The Lost Archive: Traces of a Caliphate in a Cairo Synagogue*, Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2020

SACKSON, Adrian, “Rationalistic Messianism and the Vicissitudes of History: The Final Chapter of Joseph ibn Kaspi’s Tam ha-Kesef”, in *Zutot* 12 (2015), pp. 1-15

SAGGIORO, Alessandro, *La religione e lo Stato: Cristianesimo e alterità religiose nelle leggi di Roma imperiale*, Roma: Bulzoni, 2011

SAPIR ABULAFIA, Anna, *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*, London and New

York: Routledge, 1995

- "Invectives against Christianity in the Hebrew Chronicles of the First Crusade", in Id., *Christians and Jews in Dispute: Disputational Literature and the Rise of Anti-Judaism in the West (c. 1000-1150)*, Aldershot; Brookfield: Ashgate, 1998, pp. 66-72 (pubblicato originariamente in Edbury, Peter W. (ed.), *Crusade and Settlement*, Cardiff: University College of Cardiff Press, 1985, pp. 66-72)

- "The conquest of Jerusalem: Joachim of Fiore and the Jews", in Bull, Marcus; Housley, Norman (ed.), *The Experience of Crusading, vol. 1: Western Approaches*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 127-146

- "Christians and Jews in the High Middle Ages: Christian Views of Jews", in Cluse, Christoph (ed.), *The Jews of Europe in the Middle Ages (Tenth to Fifteenth Centuries): Proceedings of the International Symposium held at Speyer, 20-25 October 2002*, Turnhout: Brepols, 2004, pp. 19-28

SARACHEK, Joseph, *The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature*, New York: Hermon Press, 1968 (prima ed. 1932)

SAVY, Pierre, "Les Juifs ont une queue". Sur un thème mineur de la construction de l'alterité juive", in *REJ* 166, 1-2 (2007), pp. 175-208

SCHÄFER, Peter, "Research into Rabbinic Literature: An Attempt to Define the Status Quaestionis", in *JJS* 37.2 (1986), pp. 139-152

- "Jews and Christians in the High Middle Ages: The *Book of the Pious*", in Cluse, Christoph, (ed.), *The Jews of Europe in the Middle Ages (Tenth to Fifteenth Centuries): Proceedings of the International Symposium held at Speyer, 20-25 October 2002*, Turnhout: Brepols, 2004, pp. 29-42

SCHÄFER, Peter; MEERSON, Michael; DEUTSCH, Yaacov (eds.), *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") revisited: a Princeton Conference*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011

SCHEIN, Sylvia, "Between Mount Moria and the Holy Sepulchre: the Changing Traditions of the Temple Mount in the Central Middle Ages", in *Traditio* 40 (1984), pp. 175-195

SCHOLEM, Gershom, *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Milano: Adelphi, 2008 (ed. or. *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York: Schocken Books, 1995; prima ed. Suhrkamp Verlag, 1971)

- *Sabbetai Sevi – The Mystical Messiah, 1626-1676* (Translated by R. J. Zwi Werblowsky), Princeton: Princeton University Press, 2016 (1st ed. 1973)

SCHWARZFUCHS, Simon, *Gli ebrei al tempo delle crociate in Occidente e in Terra Santa*, Milano: Jaca Book, 2006, p. 91 (ed. or. *Les juifs au temps des Croisades en Occident et en Terre Sainte*, Paris: Editions Albin Michel, 2005)

SCOTT GREEN, William; SILVERSTEIN, Jed, voce "Messiah", in Neusner, Jacob; Avery-Peck, Alan J.; Scott Green, William (eds.), *The Encyclopaedia of Judaism, second edition*, vol. 3 (L-Ra); Leiden; Boston: Brill, 2006, pp. 1680-1692

SELA, Shlomo, "Abraham bar Ḳiyā's Astrological Work and Thought", in *Jewish Studies Quarterly*

13.2 (2006), pp. 128-58

SHACHAR, Uri Zvi, *A Pious Belligerence: Dialogical Warfare and the Rhetoric of Righteousness in the Crusading Near East*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2021

SHARF, Andrew, *Jews and other Minorities in Byzantium*, Bar-Ilan University Press, 1995

SHOEMAKER, Stephen J., *The Apocalypse of Empire: Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018

SILVER, Abba Hillel, *A History of Messianic Speculation in Israel: From the First Through the Seventeenth Centuries*, Beacon Press, Boston, 1959

SIMONSOHN, Shlomo, *The Apostolic See and the Jews: History*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991

SIVAN, Hagith, "From Byzantine to Persian Jerusalem: Jewish Perspectives and Jewish/Christian Polemics", in *Greek, Roman and Byzantine Studies* 41.3 (2000), pp. 277-306

SKOTTKI, Kristin, "Der Antichrist im Heiligen Land: Apokalyptische Feindidentifizierungen in den Chroniken des Ersten Kreuzzugs", in Brandes, Wolfram; Schmieder, Felicitas (Hg.), *Antichrist: Konstruktionen von Feindbildern*, Berlin: Akademie Verlag, 2010, pp. 69-98

SOGGIN, Alberto J., *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia: Paideia, 1987 (prima ed. 1968)

SOMEKH, Alberto M., "Ovadiah il proselito fra poesia e liturgia", in De Rosa, Antonio; Perani, Mauro (cur.), *Giovanni-Ovadiah da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna: Atti del convegno internazionale, Oppido Lucano, 28-30 marzo 2004*, Firenze: Giuntina, 2005, pp. 175-194

SOUSSEN, Claire, "1242: Il rogo del Talmud a Parigi", in Savy, Pierre (cur.), *Storia mondiale degli ebrei*, Bari: Laterza, 2021, pp. 178-182

STARR, Joshua, *The Jews in the Byzantine Empire, 614-1204*, New York: B. Franklin, 1970 (1st ed. 1939)

STEINSCHNEIDER, Moritz, "Apokalypsen mit polemischer Tendenz", in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 28.4 (1874), pp. 627-659

STEMBERGER, Günter, "Das Fortleben der Apokalyptik in der rabbinischen Literatur", in Vivian, Angelo (Hrsg.), *Biblische und Judaistische Studien: Festschrift für Paolo Sacchi*, Frankfurt a.M.: Lang, 1990, pp. 335-347

- *Il Midrash: uso rabbinico della Bibbia. Introduzione, Testi, commenti*, Bologna: EDB, seconda ed. 2006 (prima ed. 1982)

STERN, Moritz, "Analekte zur Geschichte der Juden II", in *Magazin für die Wissenschaft des Judentums* 15 (1888), pp. 113-114

STITSKIN, Leon D., "From the Pages of Tradition: Maimonides on Refuting False Notions: A Letter to the Jews of Montpellier", in *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 11.4 (1971), pp. 99-104

STOW, Kenneth, "Conversion, Apostasy, and Apprehensiveness: Emicho of Flonheim and the Fear of the Jews in the Twelfth Century", in *Speculum* 76.4 (2001), pp. 911-933

TA-SHMA, Israel Moses, voce "Ezra Ezra of Montcontour", in *Encyclopaedia Judaica, second edition*, vol. 6 (DR-FEU), Detroit etc.: Macmillan/Thomson Gale/Keter Publishing House, 2007, p. 663

- voce "Isaac bar Dorbelo", in *Encyclopaedia Judaica, second edition*, vol. 10 (INZ-IZ), Detroit etc.: Macmillan/Thomson Gale/Keter Publishing House, 2007, p. 37

THOMSON, Robert W., "The Crusaders through Armenian Eyes", in Laiou, Angeliki E.; Mottahedeh, Roy Parviz (eds.), *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Washington D.C.: Dumbarton Oaks, 2001

TIMMER, David, "Biblical Exegesis and the Jewish-Christian Controversy in the Early Twelfth Century", in *Church History* 58.3 (1989), pp. 309-321

TOAFF, Ariel, *Pasque di sangue: Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, Bologna: Il Mulino, 2008 (prima ed. 2007)

TODESCHINI, Giacomo, *Gli ebrei nell'Italia medievale*, Roma: Carocci, 2018

URBACH, Ephraim, "A Midrash of Redemption from Late Crusader Times", in *Eretz Israel* 10 (1970-71), pp. 58-63 (ebr.)

- *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, 2 voll., Jerusalem: Magnes Press, 1979

VAN LIERE, Frans, "Christ of Antichrist? The Jewish Messiah in Twelfth-Century Christian Eschatology", in Matter, E. Ann; Smith, Lesley (eds.), *From Knowledge to Beatitude: St. Victor, Twelfth-Century Scholars, and Beyond. Essays in Honor of Grover A. Zinn, Jr*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2013, pp. 342-357

VERONESE, Alessandra, "Lo spazio ebraico nella 'Societas Christiana' (X-XIII secolo)", in Andenna Giancarlo; D'Acunto, Nicolangelo; Filippini, Elisabetta (eds.), *Spazio e mobilità nella 'Societas Christiana': Spazio, identità, alterità (secoli X-XIII), Atti del convegno internazionale, Brescia 17-19 settembre 2015*, Milano: Vita e pensiero, 2017, pp. 223-243

- "Cultural Paradigms in the Accusation of Ritual Murder", in Franceschini, Fabrizio; Giaccherini, Enrico (eds.), *Under Gentile Eyes: Representations of the Jews and Judaism in Medieval and Modern Europe, Materia Giudaica XXVI/1* (2021), pp. 17-25

VESELOV, Fedor N., "Omens of the Apocalypse: The First Rus' Encounter with the Mongols through the Prism of the Medieval Mind", in Maiorov, Alexander V.; Hautala, Roman (eds.), *The Routledge Handbook of the Mongols and Central-Eastern Europe*, London; New York: Routledge, 2021, pp. 15-35

VON GRAUERT, Hermann, *Meister Johann von Toledo*, Sitzungberichte der Münchener Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, 1901

WALKER, Bethany J., "Commemorating the Sacred Spaces of the Past: The Mamluk and the Umayyad

- Mosque at Damascus”, in *Near Eastern Archaeology* vol. 67.1 (2004), pp. 26-39
- WASSERSTROM, Steven M., “The Isawiyya Revisited”, in *Studia Islamica* 75 (1992)
- WEBER, Benjamin, “Damiette, 1220: La cinquième croisade et l'Apocalypse Arabe de Pierre dans leur contexte nilotique”, in *Médiévales* 79 (2020/2), pp. 69-90
- WECHSLER, Michael G., voce “Messianism” in *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Volume Three (J-O), Leiden; Boston: Brill, 2010, pp. 395-408
- WIGODER, Geoffrey, voce “Abraham bar Ḥiyya”, in *Encyclopaedia Judaica, second edition*, vol. 1 (AA-ALP), Detroit etc.: Macmillan/Thomson Gale/Keter Publishing House, 2007, pp. 292-294
- WILLIAMS, Benjamin, “Glossa Ordinaria and Glossa Hebraica: Midrash in Rashi and the Gloss”, in *Traditio* 71 (2016), pp. 179-201
- WILSON, Bryan, *Magic and the Millennium*, London: Paladin, 1975 (1st ed. 1973)
- YAHALOM, Joseph, “On the Validity of Literary Works as Historical Sources”, in *Cathedra: for the History of Eretz Israel and its Yishuv* 11 (1979), pp. 125-133 (ebr.)
- YARBRO COLLINS, Adela, “Introduction”, in *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting*, *Semeia* 36 (1986), pp. 1-11
- “Apocalypticism and Christian Origins”, in Collins, John J. (ed.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 326-339
- YASSIF, Eli, *The Hebrew Folktale: History, Genre, Meaning*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999, pp. 154-155
- YUVAL, Israel J., *Two Nations in your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, Translated from the Hebrew by Barbara Harshav and Jonathan Chipman, Berkley; Los Angeles; London: University of California Press, 2006 (ed. or. Tel-Aviv, 2000 [ebr.])

Sitografia

- Biblioteca comunale di Trento: www.bdt.bibcom.trento.it
- Digital Bodleian: www.digital.bodleian.ox.ac.uk
- Digital Vatican Library: www.digi.vatlib.it
- Digitale Sammlungen Darmstadt: www.tudigit.ulb.tu
- Eclipsewise: www.eclipsewise.com
- Friedberg Genizah Project: www.fgp.genizah.org
- Jewish Encyclopedia: www.jewishencyclopedia.com

Jewish Theological Seminary: Digital Collections: www.digitalcollections.jtsa.edu

Ktiv: Digitized Hebrew Manuscripts: www.ktiv.org

Polonsky Foundation Digitization Project: www.bav.bodleian.ox.ac.uk

Sefaria: A Living Library of Jewish Texts Online: www.sefaria.org

Shofar tv: www.shofar.tv