

# RIVISTA BIBLICA

ISSN 0035-5798

ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA

## Estratto

del fascicolo n. 3-4 Anno 2016

**EDB**

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

---

# Diaspora perenne e richiamo della Terra

## La redenzione d'Israele: modelli biblici e «parabiblici»

A partire dal cosiddetto esilio babilonese nel VI sec. a.e.v., l'aspettativa della liberazione o redenzione (*ḥerut, ge'ullah*) di Israele e della ricostituzione della sua autonomia politica e religiosa cominciò a diventare il più importante paradigma di sviluppo della tradizione ebraica.

Questo atteggiamento fu rappresentato e influenzato da alcuni testi biblici in particolare. Uno è il salmo esilico 137, i cui vv. centrali (5-6: «Se ti dimentico, Gerusalemme, mi si paralizzino la mano destra; mi si incolli la lingua al palato se non mi ricorderò di te, se non innalzerò Gerusalemme all'apice della mia gioia»)¹ si trovano ancor oggi spessissimo riprodotti sulle pareti delle sinagoghe nella Diaspora. Un altro è il versetto postesilico di Is 59,20 (Tritoisaia) con la promessa di Dio a Israele che «Un redentore verrà a Sion e a coloro che si convertono dal crimine in Giacobbe – oracolo di YHWH».² Questi concetti sono già pressoché dogmatizzati quando all'inizio del II sec. a.e.v. il Siracide li formula così:

Il giusto giudice stabilirà il diritto: Dio non indugerà e, come un prode, non si fermerà finché non avrà frantumato le reni degli spietati e fatto vendetta sulle nazioni; finché non avrà strappato lo scettro degli arroganti e certamente spezzato il bastone degli empi; finché non avrà reso a ciascuno le sue azioni e ripcompensato ciascuno secondo i suoi divisamenti; finché non avrà sostenuto la causa del suo popolo e lo abbia reso felice con la sua protezione (Sir 35,22-25).³

---

¹ Il testo tradizionale (secondo la tradizione masoretica tiberiense) ha «la mia mano destra *si dimentichi (tiškab)*», che non ha senso; traduco secondo l'emendazione *tikḥaš*, comunemente accettata. Tutti i testi biblici citati sono tradotti secondo il testo del codice di San Pietroburgo (Leningrado) quale trascritto nell'edizione della *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, a cura di K. ELLIGER – W. RUDOLPH, Stuttgart 1984.

² Il versetto è citato da Paolo in Rm 11,26 in base alla LXX, ma con la significativa alterazione cristologica di *éneken Siōn (le-siyyon* nel TM e in 1QIs<sup>a</sup>) in *ek Siōn*, «da Sion».

³ Traduco dal testo ebraico secondo il ms. B VIr (Cambridge University Library, T-S. 16.313), riprodotto e trascritto sul sito [www.bensira.org](http://www.bensira.org).

Nella sua formulazione, tuttavia, il Siracide non si sofferma su un aspetto della tematica che era già centrale nei modelli biblici sopra indicati: il fatto che della redenzione di Israele farà parte anche il ritorno degli ebrei nella loro terra liberata. Su questa insiste invece molto, già nel tardo periodo asmonaico, uno dei *Salmi di Salomone*, il 17, da datare probabilmente a dopo la morte di Pompeo nel 48 a.e.v. (cui si allude nel salmo 2,26-37 della stessa raccolta). L'utopia politico-messianica del salmo 17 è violentemente antiasmonaica e si incentra sull'aspettativa di un messia di discendenza davidica, che istituirà il regno di Dio in tutto il mondo, ma che soprattutto redimerà la terra d'Israele: dopo le guerre e la pacificazione, la nazione potrà fare ritorno alla sua terra e sarà così ricostruito l'Israele pristino:

E [il messia] radunerà un popolo santo, che guiderà con giustizia (...). E li distribuirà sulla terra secondo le loro tribù, né fra loro risiederà più alcun residente o forestiero. (...) E farà sì che i popoli dei gentili lo servano sotto il suo giogo e glorificherà il Signore nel luogo più ragguardevole su tutta la terra; e purificherà Gerusalemme in condizione di santità quale era da principio, [così che] le nazioni vengano dalle estremità della terra a vedere la sua gloria portando come doni i figli di quella [Gerusalemme] che di essi era stata resa priva (...). Poiché non farà affidamento su cavallo o cavaliere o arco, né accumulerà per sé oro né argento per la guerra, né per molte genti realizzerà speranze di un giorno di guerra. Il Signore stesso è il suo re, la speranza di chi è forte perché ha speranza in Dio, e avrà misericordia di tutte le nazioni [che staranno] al suo cospetto con timore (...). Ed egli stesso sarà puro da peccato, per poter governare un grande popolo (...) (*Salmi di Salomone* 17,26-36).<sup>4</sup>

Questa aspettativa in cui nazionalismo e messianismo si intrecciavano indissolubilmente non rimase confinata al piano teologico, ma divenne il cardine di una militanza politica. Fu essa a determinare e a condizionare le guerre d'indipendenza combattute contro Roma nel 66-73 e nel 132-135, durante le quali i ribelli ebrei batterono tetradracme che recavano l'immagine del tempio e le legende *Li-ge'ullat Siyyon*, «Per la redenzione/liberazione di Sion», e *Herut Siyyon* (o *Yisra'el*, o *Yerušalayim*), «Libertà di Sion (di Israele, di Gerusalemme)». Questi conii so-

<sup>4</sup> Traduco secondo l'edizione di A. RAHLFS – R. HANHART (edd.), *Septuaginta*, Stuttgart 2006, II, 486-488, consultata sul sito della Deutsche Bibelgesellschaft (<https://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/septuaginta-lxx/lesen-im-bibeltext/>). Sul salmo 17 cf. E.E. URBACH, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, tr. ingl. di I. ABRAHAMS, Jerusalem 1975 (rist. Cambridge, MA 1987), 664-665.

no stati interpretati in modi diversi: come prova di una conquista di Gerusalemme effettiva, sebbene temporanea, da parte degli insorti, e addirittura di una restaurazione del culto sacrificale; oppure soltanto come slogan di propaganda tanto più ribaditi quanto più le forze degli insorti cominciavano a rivelarsi inadeguate.<sup>5</sup> L'accezione delle legende è in ogni caso certamente politica, ed è plausibile che – come sostenne Ephraim E. Urbach – esse intendessero riaffermare un'idea di *ge'ullah* emersa per la prima volta negli anni sessanta del II sec. a.e.v., al compimento della lotta indipendentistica guidata dai Maccabei.<sup>6</sup>

A partire dal 135, però, la terra non poté più essere concretamente liberata, né il tempio ricostruito (a parte il progetto dell'imperatore Giuliano nel 362).<sup>7</sup> Disponiamo di fonti letterarie e archeologiche sulla presenza o assenza di ebrei nella città santa e dintorni negli anni successivi alla seconda guerra d'indipendenza perduta. Giustino riferisce che dopo il 135 Gerusalemme era «deserta», che «non è concesso ad alcuno di loro [gli ebrei] di abitarvi» e che gli stessi ebrei «fanno la guardia perché nessuno vi entri, ed è stata stabilita la pena di morte per ogni ebreo sorpreso a entrarvi» (*Apologia* I,47).<sup>8</sup> All'epoca del Pellegrino di Bordeaux (333 e.v.), invece, agli ebrei era già permesso recarsi a Gerusalemme una volta all'anno (presumibilmente per l'anniversario rituale della distruzione del Primo e del Secondo Tempio, il 9 del mese di *av*) e fare compianto sul sito del tempio secondo un rituale preciso: «Vi sono anche due statue di Adriano, e non lontano dalle statue c'è una pietra forata alla quale gli ebrei si recano ogni anno, la ungono, fanno lamentazione gemendo, si lacerano gli abiti e poi se ne vanno».<sup>9</sup> Il Pellegrino parla anche di una sinagoga superstite di sette che vi erano state sul monte Sion. Secondo Eric M. Meyers, le tombe scavate sul mon-

<sup>5</sup> Y. MESHORER, *Ancient Jewish Coinage*, New York 1982, II, 122-123; H. HESHEL, «The Bar Kochba Revolt, 132-135», in S.T. KATZ (ed.), *Cambridge History of Judaism. IV. The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge 2006, 105-127 (qui 115, con bibliografia alle note 40-47).

<sup>6</sup> URBACH, *The Sages*, 658.

<sup>7</sup> Sulle devastazioni della guerra del 132-135 e del dopoguerra cf. HESHEL, «The Bar Kochba Revolt, 132-135», 105-127 (qui 125-127), che rimanda a P. SCHÄFER, *Der Bar Kokhba-Aufstand*, Tübingen 1981, 194-235.

<sup>8</sup> Traduco secondo l'edizione SAINT JUSTIN, *Apologies* (EAug), a cura di A. WARTELLE, Paris 1987. Cf. anche *Dialogo con Trifone* 16,2; R. HARRIS, «Hadrian's Decree of Expulsion of the Jews from Jerusalem», in *HTbR* 19(1926), 199-206.

<sup>9</sup> Traduco secondo l'edizione di P. GEYER – O. CUNTZ in *Itineraria et alia geographica* (CChr.SL 175), Turnholti 1965, 1-26, qui 16.

te degli Olivi presso la chiesa del *Dominus Fleuit* attesterebbero anche per il periodo successivo al 70 la presenza in Gerusalemme di una comunità ebraica che praticava la sepoltura secondaria in ossari; ci sono poi tombe ebraiche del III e IV secolo sempre sul monte degli Olivi, e altre sepolture secondarie ebraiche del tardo III secolo a Ramat Rachel, ma potrebbero essere di ebrei che si facevano trasportare là dopo essere morti (ed eventualmente seppelliti una prima volta) altrove.<sup>10</sup> Sembra insomma che l'archeologia sepolcrale non fornisca prove incontrovertibili della presenza di un insediamento ebraico stabile in Gerusalemme per il periodo in questione.<sup>11</sup>

Nei secoli in cui veniva redatto il Talmud Palestinese (dal III al V), Gerusalemme era una città bizantina che, a partire dall'epoca di Costantino e della cristianizzazione dell'impero, aveva conosciuto una grande espansione edilizia. Tuttavia, nella letteratura rabbinica di quel periodo viene presentata sistematicamente come una città distrutta. Per esempio, dichiarare che un oggetto è sacro «come Gerusalemme» non ha alcun valore, perché l'espressione «non significa altro che la legna e le pietre che vi si trovano» (Talmud Palestinese, *Nedarim* 1,3,37a).<sup>12</sup> Si trattava di una presa di posizione ideologica, dovuta al fatto che nella città – una volta fallito il progetto di ricostruzione del tempio da parte dell'imperatore Giuliano – non vi erano più luoghi santi ebraici visitabili e la stessa presenza ebraica era trascurabile se non nulla (la classe rabbinica si era decentrata, prevalentemente in Galilea). Nel Talmud Palestinese ricorrono riferimenti a viaggi a Gerusalemme compiuti da ebrei, ma per motivi commerciali, non per pellegrinaggio, e comunque nel periodo anteriore alla distruzione del tempio; lo stesso vale per i testi che menzionano ebrei che a Gerusalemme abitano. All'inizio del III sec., la Mišnah fa riferimento a ebrei che si recano nella terra non in pellegrinaggio ma per trasferirvisi permanentemente; ma si tratta di un anacronismo deliberato, descrizione di un futuro utopico che dovrà corrispondere al passato, quando il tempio era ancora in piedi:<sup>13</sup>

<sup>10</sup> E.M. MEYERS, *Jewish Ossuaries: Reburial and Rebirth. Secondary Burials in Their Ancient Near Eastern Setting*, Rome 1971, 36-38.

<sup>11</sup> M. AVI-YONAH ET AL., *Jerusalem: The Saga of a Holy City*, Woodstock, NY 2002, 31.

<sup>12</sup> Questa opinione halakica è attribuita a Rabbi Yehudah (Palestina, metà I sec. e.v.). Tutti i testi del Talmud Palestinese citati sono tradotti secondo l'edizione di H.W. GUGGENHEIMER (ed.), *The Jerusalem Talmud*, 17 voll., Berlin-New York 2000-2015.

<sup>13</sup> Sulla dimensione utopica della Mišnah cf. in generale J. NEUSNER, *Il giudaismo nella testimonianza della Mišnah*, ediz. ital. a cura di M. PERANI, Bologna 1995.

Si può far immigrare chiunque in terra d'Israele, ma non se ne può far uscire nessuno. Si può far immigrare chiunque a Gerusalemme, ma non se ne può far uscire nessuno. La norma si applica ugualmente alle donne e agli schiavi (Mišnah, *Ketubbot* 13,11).<sup>14</sup>

Il Talmud Palestinese, che – come detto – presenta Gerusalemme come luogo distrutto e desacralizzato, in materia di *halakah* si mantiene interamente nel solco della Mišnah, attenendosi a un piano strettamente teorico come nel caso del passo di *Ketubbot*. E anche nell'esegesi di passi biblici riferiti a Gerusalemme, il Talmud Palestinese parla sempre nel solco della Scrittura, quindi sempre della Gerusalemme biblica e non di quella contemporanea.<sup>15</sup>

Dal punto di vista rabbinico, insomma, Gerusalemme manteneva un significato religioso ebraico solo nella memoria. Ma in questa dimensione era ancora percepita (e lo fu poi per sempre) come città ebraica e retaggio di Israele.

### Terra, redenzione, messianismo

L'elaborazione rabbinica del desiderio impossibile di ricostruire un Israele indipendente nella sua terra è illustrata in particolare dalla liturgia, sempre la sede privilegiata per la trasmissione dei valori religiosi dalla *leadership* alla massa dei fedeli.

1. Nella *'Amidah* (la preghiera quotidiana delle Diciotto Benedizioni) mattutina dei giorni feriali secondo il rito sefardita, si supplica Dio affinché affretti la restaurazione di Gerusalemme come capitale del popolo ebraico indipendente sotto il re-messia davidico:

<sup>14</sup> Traduco i passi della Mišnah dal ms. Parma, Biblioteca Palatina, 3173 (De Rossi 138) (Italia meridionale, seconda metà del sec. XI, riprodotto sul sito dell'*Online Treasury of Talmudic Manuscripts*, <http://jnul.huji.ac.il/dl/talmud/>), seguendo però la numerazione dei capitoli e delle *mišnayot* del *textus receptus*.

<sup>15</sup> Su Gerusalemme nella letteratura rabbinica cf. G. COHEN, «Zion in Rabbinic Literature», in A.S. HALKIN (ed.), *Zion in Jewish Literature*, New York 1961, 38-64; C. PRIMUS, «The Borders of Judaism: The Land of Israel in Early Rabbinic Judaism», in L.A. HOFFMAN (ed.), *The Land of Israel: Jewish Perspectives*, Notre Dame, IN 1986, 97-108; R. SARASON, «The Significance of the Land of Israel in the Mishnah», *ibid.*, 109-136; C. HEZSER, «The (In)Significance of Jerusalem in the Talmud Yerushalmi», in P. SCHÄFER – C. HEZSER (edd.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, I-II, Tübingen 2000, II, 11-49, da cui qui dipendo ampiamente.

Istituisci di nuovo i nostri giudici come in origine e i nostri consiglieri come all'inizio (...). Risiedi in mezzo a Gerusalemme, la tua città, come hai detto. Stabilisci presto in essa il trono del tuo servo Davide e [ri]costruiscila come costruzione eterna presto, ai nostri giorni. Benedetto sia tu, YHWH, che [ri]costruisci Gerusalemme.

Fa' germogliare presto il germoglio del tuo servo Davide. Eleva la sua potenza con la tua forza salvifica. Perché è nella tua forza salvifica che noi speriamo ogni giorno. Benedetto sia tu, YHWH, che fai germogliare la potenza della forza salvifica. (...)

YHWH, Dio nostro, sii benevolo verso il tuo popolo Israele e presta attenzione alla loro preghiera. Istituisci [di nuovo] il culto nel sacrario (*devir*) del tuo Tempio. Accogli i fuochi d'Israele<sup>16</sup> presto, con amore e benevolenza. Che il culto d'Israele, il tuo popolo, ottenga la tua benevolenza per sempre. (...)

Che i nostri occhi vedano il tuo ritorno in misericordia a Sion. Benedetto sia tu, YHWH, che fai tornare la tua Šekinah a Sion.<sup>17</sup>

Il Talmud Palestinese impone che quando si recita la *'Amidah* nel giorno del 9 di *av*, la circostanza del calendario venga espressamente precisata inserendo nella preghiera una formula speciale – la cosiddetta *tefillat noham* o *tefillat rehem*, «preghiera di consolazione» o «di misericordia» – che insiste sulla presente desolazione della città santa e sul fatto che essa tornerà in possesso di Israele, ma solo al tempo della fine:

Abbi compassione, o YHWH Dio nostro, nella tua grande misericordia e nella tua sicura grazia, di noi e del tuo popolo Israele, della tua città e di Sion, dimora della tua gloria, e della città in lutto, in rovina, distrutta e devastata, data in mano agli stranieri, calpestata dai violenti e data in eredità alle legioni (*legyonot*); gli idolatri l'hanno profanata; ma tu l'hai data al tuo popolo Israele come possesso, e l'hai lasciata alla stirpe di Iesurùn come eredità, poiché la incendiasti nel fuoco e nel fuoco la ricostruirai, come è detto: *E io sarò per essa – oracolo di YHWH – un muro di fuoco intorno e gloria in mezzo a essa* (Zc 2,9) (Talmud Palestinese, *Berakot* 4,3, 8a).<sup>18</sup>

2. La benedizione recitata dopo il pasto (*Birkat ha-mazon*) è preceduta in determinati giorni dalla recitazione di salmi esilici sulla nostalgia di Sion (il 137, il 126 e l'87). La benedizione stessa, poi, com-

<sup>16</sup> Sono i fuochi che consumavano i sacrifici quando il tempio era in piedi (e quando, *in votis*, sarà ricostruito).

<sup>17</sup> Traduco secondo il testo in S. BEKHOR (ed.), *Siyach Yitzchàk. Libro di preghiere tradotto e commentato. Rito sefardita*, Milano 1998, 122-130.

<sup>18</sup> La pericope è attribuita a Rabbi Aha bar Yishaq (Palestina, prima metà del IV sec. e.v.) nel nome di Rabbi Huna Rabba di Sefforide (inizio del III sec. e.v.).

prende – nel rituale sefardita – l’invocazione a Dio affinché ricostituisca il regno davidico e ricostruisca Gerusalemme:

Abbi misericordia, YHWH Dio nostro, di noi; di Gerusalemme, la tua città; del monte Sion, dimora della tua gloria; del tuo Santuario, della tua residenza, del tuo sacrario e del grande e santo tempio per il quale si invocava il tuo nome. (...) E [ri]costruisci Gerusalemme, la tua città, presto e ai nostri giorni. Benedetto sia tu, YHWH, che [ri]costruisci Gerusalemme.<sup>19</sup>

Sempre secondo il Talmud Palestinese, anche nella benedizione dopo il pasto l’idea di ricostruire Gerusalemme deve essere associata alla speranza messianica:

Rabbi Ba figlio di Rabbi Aḥa<sup>20</sup> nel nome di Rabbi [dice]: «Se uno non menziona l’Alleanza nel[la benedizione relativa al]la Terra, o nel[la benedizione relativa al] “costruttore di Gerusalemme” non menziona il regno della Casa di Davide, gli si fa ripetere [la benedizione]». Disse Rabbi Ilai:<sup>21</sup> «Se uno dice “Il consolatore (*menahem*) di Gerusalemme”, ha adempiuto all’obbligo» (Talmud Palestinese, *Berakot* 1,9, 3d).

*Menahem*, nella tradizione rabbinica, è uno dei molti appellativi del messia.

3. Infine, nella *Haggadah di Pesah*, la parte narrativa (*Maggid*, «Narrante») in cui si rievoca l’uscita dall’Egitto si apre con l’invocazione sul «pane dell’afflizione» e con l’augurio (parte in aramaico, parte in ebraico): «Quest’anno qui, l’anno prossimo in Terra d’Israele; quest’anno schiavi, l’anno prossimo in terra d’Israele liberi!».<sup>22</sup> Alla fine del *seder*, nella parte conclusiva (*Nirṣah*, «È stato gradito») durante la quale si cantano diversi inni tradizionali, si formula anche l’augurio *Le-šanah ha-ba’ah b-Yrušalayim*, «L’anno prossimo a Gerusalemme»; quando il *seder* si celebra in Israele, si aggiunge alla fine *ha-benuyah*, «[ri]costruita». Nei rituali italiano e tedesco il *Nirṣah* termina con un breve *piyyut* (*Hasal*, «È concluso») di Yosef Tov ‘Elem Bonfils (Francia, XI sec.), nei cui ultimi due versi pure si invoca la redenzione di

<sup>19</sup> Traduco secondo il testo in BEKHOR (ed.), *Siyach Yitzchak*, 426-434.

<sup>20</sup> Palestina, seconda metà del II sec. e.v.

<sup>21</sup> Palestina, inizio del IV sec. e.v.

<sup>22</sup> Traduco i testi dalla *Haggadah* secondo l’edizione di A.S. TOAFF (ed.), *Seder Haggadah šel Pesah. Haggadah di Pasqua*, Roma <sup>7</sup>1985, 110.

Israele e il suo ritorno a Gerusalemme: «Riavvicina, riconduci le [tue] piante<sup>23</sup> / redente a Sion nell'esultanza!».

L'aspettativa della redenzione viene così ribadita in diversi momenti-chiave della preghiera ebraica, privata e collettiva: le Diciotto benedizioni quotidiane, la benedizione dopo il pasto e la conclusione della cena pasquale. E anche nella preghiera tale aspettativa viene strettamente connessa con l'avvento del messia davidico, che a sua volta avverrà all'approssimarsi della fine dei tempi. Per tutto il periodo di formazione dell'ebraismo rabbinico (dal 135 e fino al VI sec.) coesistettero aspettative messianiche di segno diverso, quale più connotata in senso politico, quale meno; ma l'atteggiamento predominante fu senza dubbio un messianismo depoliticizzato e demandato all'imperscrutabile volere di Dio per la fine dei tempi. L'esperienza rovinosa delle guerre contro Roma aveva insegnato alla classe rabbinica che la speranza messianica non doveva più comportare la fattiva collaborazione politica e militare degli ebrei a un disegno divino che era meglio rimanesse imperscrutabile.<sup>24</sup>

### Non ancora, ma già

Per spostare il rapporto con la terra d'Israele e con il tempio alla sola prospettiva messianica, mantenendolo nel contempo come una dimensione viva e attiva nella fede condivisa, occorre strumenti culturali complessi. Ma non era necessario elaborarne di nuovi: la religione ebraica *mainstream* ne forniva uno già consolidato e operante da lungo tempo. Si trattava della teologia deuteronomistica della storia, e del modo in cui essa aveva permesso di elaborare l'esperienza della distruzione del Primo Tempio e dell'esilio babilonese.

La teologia (o forse meglio teodicea) deuteronomistica della storia spiegava le sciagure storiche in cui Israele incorreva come il castigo divino per le trasgressioni dell'alleanza commesse dai re e dal popolo. Se il Primo Tempio era stato distrutto e il re condotto in esilio insieme con la classe sacerdotale, non si era trattato di un atto divino gratuito

<sup>23</sup> *Niṭ'e kannah*, espressione modellata su Sal 80,16: «pollone (*kannah*) che la tua destra ha piantato (*nat'ah*)».

<sup>24</sup> Cf. P. CAPELLI, «Come i rabbini della tarda antichità attendevano il messia», in *Humanitas* 60(2005), 28-56.

che significasse la cancellazione dell'alleanza tra Dio e Israele: la riparazione era ancora e sempre possibile. Nella rilettura di questa teodicea operata dal Cronista durante il periodo della dominazione persiana, l'Unto di YHWH è l'imperatore persiano e la ierocrazia di Gerusalemme diventa tanto legittima quanto lo era stato il regno davidico: Israele viene così a disporre di «una giustificazione teologica per la sua successiva esistenza senza uno stato».<sup>25</sup> All'origine e al centro di questa grande e complessa operazione spirituale e intellettuale vi è il libro del Deuteronomio, che, come ha visto Jan Assmann, si pone come «testo fondante di una mnemotecnica collettiva»,<sup>26</sup> nel senso che i luoghi di memoria istituzionali che servono a stabilizzare la memoria collettiva (il regno, il territorio, il tempio di Gerusalemme) vengono, nel libro biblico, proiettati, e almeno in potenza trasferiti, in una dimensione interiore. Scrive Assmann: «L'Egitto, il Sinai, il deserto, Moab. I *lieux de mémoire* realmente fondanti giacciono al di fuori della Terra Promessa. In tal modo si fonda una mnemotecnica che rende possibile il ricordo di Israele *fuori* da Israele stesso. Ciò significa, in riferimento al luogo storico di queste idee, non dimenticare Gerusalemme nell'esilio babilonese (cf. per esempio il citato salmo 137). Chi è capace di pensare all'Egitto, al Sinai e alla peregrinazione nel deserto stando in Israele, è anche in grado di rimanere fedele a Israele stando in Babilonia»<sup>27</sup> – come pure in qualsiasi altra diaspora e in qualsiasi altra epoca. Dal punto di vista della funzionalità del culto, ogni luogo può diventare la terra d'Israele, purché siano rispettate determinate condizioni, che l'ebraismo rabbinico, a partire dalla teologia deuteronomistica e dall'esperienza storica, si impegnò a definire.

Anzitutto, dopo la distruzione del regno e del tempio, i rabbini recuperarono la dialettica di peccato e punizione collettivi che era caratteristica del Deuteronomista e del Cronista, senza però indicare una casistica precisa di peccati collettivi che meritassero punizioni catastrofiche da parte della divinità. Non si elaborò, insomma, una teologia della storia diversa da quella precedente, e il problema del significato della storia fu trasferito (o demandato) alla prospettiva messianico-

<sup>25</sup> Traggio l'espressione da C. BALZARETTI, «La storia deuteronomistica e cronistica», in P. MERLO (ed.), *L'Antico Testamento. Guida storica e letteraria*, Roma 2008, 129-161, qui 157.

<sup>26</sup> J. ASSMANN, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, trad. ital. di F. DE ANGELIS, Torino 1997, 176.

<sup>27</sup> *Ibid.*

escatologica, relegata in una posizione di sottofondo rispetto all'importanza primaria attribuita all'osservanza della Legge scritta e «orale». La quale Legge orale, nella sua formulazione mišnica, è completamente sottratta alla dimensione della storia.<sup>28</sup> Per esempio, lo schema deuteronomistico è esplicitamente riproposto in questo passo del Talmud Palestinese:

Troviamo che la prima volta il tempio non fu distrutto se non perché praticavano culti stranieri e rapporti sessuali proibiti e spargevano sangue. E così anche la seconda volta. Rabbi Yoḥanan ben Torta disse: «Troviamo che Silo<sup>29</sup> non fu distrutta se non perché non osservavano le festività e profanavano le cose sante». Troviamo che la prima volta il tempio non fu distrutto se non perché praticavano culti stranieri e rapporti sessuali proibiti e spargevano sangue. Ma la seconda volta sappiamo che si impegnavano nella Torah, erano accurati nel[l'osservare] i comandamenti e nel [separare] le decime e avevano in sé ogni buona norma di condotta; solo, amavano i soldi e si odiavano gli uni con gli altri di un odio immotivato. E l'odio immotivato è cosa pessima, perché è equivalente al culto straniero, ai rapporti sessuali proibiti e allo spargimento di sangue. Un esempio: Rabbi Ze'ura, Rabbi Ya'aqov bar Aḥa e Rabbi Avuna erano seduti e dicevano: «[La cosa] più [grave è] che la prima volta [il tempio] fu ricostruito ma la seconda no». Rabbi Ze'ura disse: «I primi si erano pentiti ma i secondi no». Rabbi El'azar disse: «I primi, fu resa nota la loro colpa e fu resa nota la fine che fecero; i secondi, fu resa nota la loro colpa ma non fu resa nota la fine che fecero». Domandarono a Rabbi Eli'ezer: «Le generazioni più recenti sono migliori di quelle più antiche?». Rispose loro: «Lo argomenterà il vostro testimone: la Casa d'Elezione.<sup>30</sup> I nostri antenati rimossero il soffitto – *La copertura di Giuda fu svelata* (Is 22,8) – e noi abbiamo frantumato i muri – *Loro che dicono: "Distruggete[la], distruggete[la] fino alle fondamenta!"* (Sal 137,7)». Risposero: «A ogni generazione nel corso della quale [il tempio] non viene ricostruito, viene ascritto a colpa come se lo avessero distrutto» (Talmud Palestinese, *Yoma* 1,1, 38c).<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Cf. NEUSNER, *Il giudaismo*; R. GOLDENBERG, «The Destruction of the Jerusalem Temple: Its Meaning and Consequences», in KATZ (ed.), *Cambridge History of Judaism*, IV, 191-205, qui in particolare 199.

<sup>29</sup> La città sede originaria del santuario e del sacerdozio (Gs 21,1-2; 1Sam 1,3.9.24; 3,21), poi distrutta dai filistei (Ger 7,12-14; 26,6-9), è interpretata come prefigurazione di Gerusalemme e del suo destino.

<sup>30</sup> *Bet ha-beḥirah*, espressione che nella letteratura rabbinica classica indica il tempio.

<sup>31</sup> Cf. il detto del rabbino Levi (Palestina, inizio del III sec.) riportato nel Talmud Palestinese, *Ta'anit* 4,8, 68c: «All'epoca del regno dei greci (...) le colpe causarono la cessazione del sacrificio perpetuo e la distruzione del tempio».

Sulla stessa linea leggiamo ancora nei tardi *Pirke de-Rabbi Eli'ezer* (VIII-IX sec.) (§ 34):

Rabbi Yehudah disse: «Dal giorno in cui il santuario fu distrutto, la terra d'Israele è abbattuta a causa dell'empietà di coloro che vi abitavano. Come un uomo che è ammalato e non ha forza di stare in piedi, così la terra è abbattuta e non ha forza di dare i suoi frutti, come è detto: *E la terra è contaminata a causa dei suoi abitanti* (Is 24,5)». <sup>32</sup>

L'adattamento dei modelli teologici antichi alla nuova situazione di Israele dopo le guerre contro Roma passò soprattutto per la sostituzione del culto sacrificale con la preghiera domestica e la liturgia sinagogale, e dello spazio sacro del tempio con quello della sinagoga. Questa sostituzione era statuita e attuata nella Legge orale. Il testo talmudico che segue la esemplifica programmaticamente in base all'esegesi di un versetto biblico:

È scritto: *L'altare di legno, alto tre cubiti, largo due cubiti; i suoi angoli, la sua base e i suoi lati erano di legno. Mi disse: «Questa è la tavola che sta al cospetto di YHWH»* (Ez 41,22). [Il versetto] si apre con l'altare e si conclude con la tavola. Rabbi Yoḥanan e Reš Laqiš dicono entrambi: <sup>33</sup> «Nel tempo in cui il Santuario era in piedi, l'altare faceva espiazione per una persona; adesso è la tavola di quella persona a fare espiazione per lei» (Talmud Babilonese, *Hagigah* 27a).

Ephraim Urbach riteneva che le parole di Yoḥanan (ben Zakka'i) siano riprese dallo stesso Yehošua' in questo passo mišnico: <sup>34</sup>

Rabbi Yehošua' disse: «Ho sentito che si possono fare sacrifici anche se non c'è un tempio, e che si possono mangiare le cose sante anche se non ci sono i tendaggi [del santuario], e i sacrifici minori e la seconda decima <sup>35</sup> anche se non ci sono mura [intorno a Gerusalemme], perché la santità pristina ha santificato per la sua epoca e ha santificato per il futuro» (Mišnah, *'Eduyyot* 8,6).

<sup>32</sup> Traduco dall'edizione di D. BÖRNER-KLEIN (ed.), *Pirke de-Rabbi Elieser. Nach der Edition Venedig 1544 unter Berücksichtigung der Edition Warschau 1852*, Berlin-New York 2004, 423.

<sup>33</sup> Entrambi operanti in Palestina, III sec.

<sup>34</sup> URBACH, *The Sages*, 667.

<sup>35</sup> Cf. Dt 14,22-26.

Yehošua' non sembra assumere questo punto di vista come proprio («Ho sentito...»), e anche in un altro passo compiange la distruzione del tempio come irrimediabile, ma viene in tal senso corretto ancora da Yoḥanan ben Zakka'i: l'osservanza della Legge o delle opere di misericordia (*gemilut ḥasadim*) basta effettivamente a sostituire il culto del tempio:

Dissero che una volta Rabban Yoḥanan ben Zakka'i camminava per Gerusalemme, con Rabbi Yehošua' che camminava dietro di lui, e vide che il santuario era distrutto.<sup>36</sup> Disse: «Guai a noi, ché è distrutto il santuario, il luogo in cui si faceva espiazione per le nostre colpe!». Gli rispose: «Figlio mio, non essere scosso, poiché, ecco, abbiamo un'altra espiazione che è come quello [il tempio]». «È qual è?». «Le opere di misericordia. A questo riguardo è detto: *A me è gradita la misericordia, non il sacrificio* (Os 6,6)» (*Avot de-Rabbi Natan* A 4,22-23).<sup>37</sup>

## La Terra rimane centrale e santa

La sostituzione del culto sacrificale con la preghiera, con le opere di misericordia, con l'osservanza della Legge e con la sacralizzazione del suo studio permise agli ebrei di tenere insieme un sistema condiviso di valori e di pratiche religiose e sociali, come pure di rimpiazzare la classe dirigente perduta (il sacerdozio) con una nuova (il rabbinato). La sostituzione poi del tempio con la sinagoga rendeva possibile a ogni ebreo incontrare Dio in ogni luogo o momento anche nella diaspora (il senso probabile dell'appellativo di *Maqom*, che Dio riceve nella letteratura rabbinica, è proprio quello della sua onnipresenza). Resta però che l'intero paradigma di civiltà creato dall'ebraismo rabbinico si fondava sull'anacronismo, su un suo proprio «già e non ancora», dove l'attesa dell'avvento del messia aveva lo stesso rilievo dell'attesa della seconda venuta di Cristo giudice nel cristianesimo. L'attesa messianica e il perdurare del suo non realizzarsi (per esempio con il fallimento dell'impresa di Bar Kokeva, annunciato come messia da Rabbi 'Aqiva) creavano una dissonanza cognitiva analoga a quella sperimentata dalle prime genera-

<sup>36</sup> Yoḥanan ben Zakka'i e Yehošua' sono due dei più importanti rabbini della generazione durante la quale il tempio fu distrutto.

<sup>37</sup> Traduco il testo del ms. Vaticano ebr. 44 (bizantino, XIV sec.) secondo l'edizione di H.-J. BECKER – C. BERNER (edd.), *Avot de-Rabbi Natan. Synoptische Edition beider Versionen*, Tübingen 2006, 307.

zioni cristiane che attendevano come imminente la parusia. Per elaborare questa dissonanza si tenne in vita l'idea che, anche se Dio rimaneva immanente tra il suo popolo disperso (come rappresenta l'immagine Šekinah che segue Israele in esilio), la sua vera dimora potesse ancora essere solo il tempio di Gerusalemme. L'aspettativa che il tempio sarebbe stato ricostruito è parte integrante, e generativa, della Mišnah, dove è presupposta nel V ordine (dedicato al culto sacrificale) e dove viene espressa esplicitamente, per esempio, in *Ma'ašer Šeni* 5,2:

[Il prodotto di] una vigna al quarto anno va a Gerusalemme da qualsiasi provenienza entro un giorno di cammino. (...) Se la frutta diventava troppa, decretavano che la si potesse riscattare<sup>38</sup> [anche se proveniente da una vigna] prossima alle mura [di Gerusalemme]. E la condizione era che, quando lo volessero, la cosa tornasse com'era [prima]. Rabbi Yoseh dice: «Da quando è stato distrutto il santuario, questa è stata la condizione; ed è condizione che, quando il Santuario sarà ricostruito, la cosa torni com'era [prima]» (*Mišnah, Ma'ašer Šeni* 5,2).<sup>39</sup>

Il rabbino Yoseh a cui il detto è attribuito visse in Palestina intorno alla metà del II sec.<sup>40</sup> Come ha visto Ruth Gruber Fredman, «un tempio ricostruito in Gerusalemme avrebbe collocato Dio nel tempo della storia, rendendo possibile l'unità dello storico e dell'eterno: l'era messianica di pace».<sup>41</sup>

Inoltre l'indissolubilità del legame tra il messianismo e la Terra, e Gerusalemme in particolare, poteva essere saldamente fondata nella teologia dei profeti biblici. I testi più importanti in questo senso sono in Isaia e in Zaccaria. Is 2 è una visione di pace universale incentrata sul colle del tempio (vv. 2-3: «Avverrà alla fine dei tempi: il monte del tempio di YHWH sarà saldo in cima alle [altre] montagne ed elevato sopra le [altre] alture, e a esso affluiranno tutti i popoli; molte genti andranno e diranno: «Andate! Saliamo al monte di YHWH, al tempio del

<sup>38</sup> Cf. sopra, il caso della seconda decima (Dt 14,22-26).

<sup>39</sup> Similmente, alla conclusione del trattato *Ta'anit* della Mišnah (4,7): «Possa essere volontà [di Dio] che [il santuario] sia ricostruito presto, ai nostri giorni!». Ma la clausola potrebbe risalire alla trasmissione manoscritta medievale piuttosto che alla formulazione originale.

<sup>40</sup> Palestina, metà del II sec.

<sup>41</sup> R. GRUBER FREDMAN, *The Passover Seder: Afikoman in Exile*, Philadelphia, PA 1981, 34 (rist. R. FREDMAN CERNEA, *The Passover Seder: An Anthropological Perspective on Jewish Culture*, Lanham-New York-London 1995).

Dio di Giacobbe (...)!»), che viene ripresa più volte nel *corpus* isaianico (cf. 56,7: «Il mio tempio sarà casa di preghiera per tutti i popoli»). Zc 9,9 profetizza l'arrivo di un re a Gerusalemme («Rallégrati tanto, figlia di Sion! Leva grida [di gioia], figlia di Gerusalemme! Ecco che il tuo re arriva da te, giusto e vittorioso: umile, a cavallo di un somaro, di un puledro figlio d'asina») e fu interpretato in senso messianico tanto nel primo cristianesimo quanto nell'ebraismo rabbinico.

La Terra d'Israele costituiva dunque il centro spaziale dell'intervento di Dio nella storia. Questa era una tradizione assai antica, come si vede già in un testo del IV sec. a.e.v., il *Libro dei Vigilanti*, secondo cui il luogo dove si terrà il giudizio finale, cioè Gerusalemme, è «il centro della terra». <sup>42</sup> Più avanti, nella riscrittura della Genesi operata dall'autore del *Libro dei Giubilei* (seconda metà del II sec. a.e.v.), quando il mondo viene diviso in tre parti fra i tre figli di Noè, «nello scritto del sorteggio di Sem, uscì la parte centrale della terra che egli prendeva in proprietà ereditaria per i figli e discendenti, in eterno». <sup>43</sup> Questa centralità della Terra non era vera per gli ebrei solo nella prospettiva cosmologica e in quella escatologica, ma anche in quella protologica. Secondo un passo della Mišnah (*Yoma* 5,2), «dai tempi dei Profeti anteriori» si trovava nel tempio la cosiddetta *even šetiyyah*, «pietra di fondazione», che era «alta tre dita da terra» <sup>44</sup> e situata nel punto dove nel Primo Tempio era stata l'arca dell'alleanza. Secondo una tradizione rabbinica, la creazione del mondo era avvenuta a partire dal punto in cui si trovava l'*even šetiyyah* e si sarebbe poi trovata Gerusalemme:

È stato insegnato che a partire da essa era stato fondato (*huštat*) il mondo. [A proposito di questa *mišnah*] è stato insegnato come dice [un amoraita]: che il mondo fu creato a partire da Sion, come è insegnato [in una *barayta*]: <sup>45</sup> «Rabbi Eli'ezer dice: «Il mondo fu creato a partire dalla sua parte centrale, come è

<sup>42</sup> *Libro etiopico di Enoch* 26,1, trad. di Luigi Fusella, in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, Torino 1981, 506.

<sup>43</sup> *Giubilei* 8,12, trad. di L. Fusella, in SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, 259. Questo schema cosmologico, con Gerusalemme al centro della Palestina e la Palestina al centro della terra, perdurò anche nel cristianesimo fino a tutto il medioevo, come ad esempio nelle mappe del mondo secondo il cosiddetto schema T-O, diffuse dal VII al XIV secolo, nelle quali Gerusalemme era rappresentata all'incrocio dei bracci della T.

<sup>44</sup> Cf. *infra*, il testo di Mešullam da Volterra.

<sup>45</sup> *Barayta*, «detto esterno», è un detto rabbinico attribuito a uno dei rabbini tannaiti (I-II sec.), e quindi anteriore all'epoca dei rabbini amoraiti (III-V sec.), ma non compreso nella Mišnah, la raccolta tannaitica per eccellenza.

detto: *Quando la polvere viene fusa nello stampo e le zolle si incollano insieme* (Gb 38,38)» (Talmud Babilonese, *Yoma* 54b).

La tradizione islamica identificò poi l'*even šetiyyah* con la roccia su cui è edificata appunto la Cupola della Roccia.<sup>46</sup> Ancora secondo un passo del Talmud Babilonese (*Ta'anit* 10a): «I nostri maestri hanno insegnato: «La Terra d'Israele fu creata all'inizio, e tutto quanto il mondo fu creato alla fine, come è detto: *Quando non aveva ancora fatto terra né campagne* (Pr 8,26)»».

A questa centralità geografica, storica ed escatologica della città santa e della Terra santa corrisponde, nel pensiero rabbinico delle origini, una gerarchizzazione territoriale della loro sacralità secondo dieci cerchi concentrici progressivi, al centro dei quali vi è il Santo dei Santi, circondato dal resto del tempio e della sua area, poi dalla città santa, e poi dalla Terra d'Israele. La condizione sacra aumenta progressivamente dalla periferia verso il centro:

Ci sono dieci [livelli di] santità: la terra d'Israele è più santa di tutte le [altre] terre. (...) Le città [della terra d'Israele] circondate da mura sono più sante di essa (...). [Lo spazio] entro le mura [di Gerusalemme] è più santo di esse (...). Il monte del tempio è più santo di esso (...). La muraglia (*hel*) è più santa di esso (...). Il cortile delle donne è più santo di essa (...). Il cortile degli israeliti è più santo di esso (...). Il cortile dei sacerdoti è più santo di esso (...). [Lo spazio] tra il vestibolo (*ulam*)<sup>47</sup> e l'altare è più santo di esso (...). L'aula (*hekal*)<sup>48</sup> è più santa di esso (...). Il Santo dei Santi è più santo di esso (...). (Mišnah, *Kelim* 1,6-9).

Un altro esempio del discorso rabbinico sulla centralità della terra si ha in un passo del Talmud Palestinese sulla direzione che si deve assumere col volto quando si prega:

Quelli che stanno in piedi e pregano fuori dalla terra girano il volto in direzione della terra d'Israele. Qual è la ragione? *E pregheranno a te verso la loro terra che hai dato ai loro padri* (1Re 8,48). Quelli che stanno in piedi e pregano in terra d'Israele girano il volto in direzione di Gerusalemme. Qual è la ragione? *E pregheranno a te verso la città che hai scelto* (1Re 8,44 // 2Cr 6,34).

<sup>46</sup> G.Y. BLIDSTEIN, «Even Shetiyyah», in F. SKOLNIK – M. BERENBAUM (edd.), *Encyclopaedia Judaica. Second Edition*, Detroit-New York-San Francisco-New Haven-Waterville-London 2007, VI, 574-575.

<sup>47</sup> Cf. 1Re 6,3; 7,8.

<sup>48</sup> Cf. 1Re 6,3.

Quelli che stanno in piedi e pregano in Gerusalemme girano il volto in direzione del monte del tempio, poiché è scritto: *E il tempio che ho costruito per il tuo nome* (1Re 8,44 // 2Cr 6,34). Quelli che stanno in piedi e pregano sul colle del tempio girano il volto verso il santuario del Santo dei Santi. Qual è la ragione? *E pregheranno verso questo luogo e tu sentirai da dove risiedi nei cieli: sentirai e perdonerai* (1Re 8,30). Quelli che stanno in piedi a nord si troveranno col volto girato a sud; quelli che stanno in piedi a est, col volto girato a ovest; tutto Israele si troverà a pregare girato verso un unico luogo. È di questo che è scritto *Perché il mio tempio sarà casa di preghiera per tutti i popoli* (Is 56,7) (Talmud Palestinese, *Berakot* 4,5, 8c-d).<sup>49</sup>

L'unità testuale poi prosegue usando il metodo del *prooftexting* (un'opinione halakica viene giustificata in base a un versetto biblico scorporato dal suo contesto originario e accostato al tema in questione in virtù di una o più corrispondenze verbali) per estendere la validità di questa regola anche a quando il tempio è distrutto e il suo colle privato della santità:

Rabbi Yehošua' ben Levi disse: «*Quello era il santuario davanti (li-fnay)* (1Re 6,17), cioè all'interno (*le-fanim*): un santuario verso cui si girano tutti i volti (*panim*)». Questo, fino a che esso è stato in piedi; ma [ora che è] in rovina, in base a che cosa [si stabilisce in quale direzione girarsi]? Rabbi Abun disse: «*Costruito a strati (le-talpiyyot)* (Ct 4,4): un colle (*tel*) sul quale pregano tutte le bocche (*piyyot*), sia che recitino una benedizione, lo *Šema'* o la Preghiera». <sup>50</sup>

Anche dopo la distruzione del tempio e la deebraizzazione della terra, l'ebraismo rabbinico continuò a ritenere valida questa struttura cosmologica (e, come abbiamo visto, anche protologica ed escatologica), trasferendola sul piano del mito e dell'utopia: qualcosa in cui continuare a sperare. La rovina istituzionale d'Israele e l'esilio di Dio non avevano annullato la santità dei luoghi: dove vi era stato il tempio continuava a risiedere la Šekinah. Come abbiamo visto, già all'indomani della distruzione del Secondo Tempio il rabbino Yehošua' riferiva l'opinione che «la santità pristina ha santificato per la sua epoca e ha santificato per il futuro» (Mišnah, *Eduyyot* 8,6). Anche l'acquisizione di

<sup>49</sup> Versioni parallele di questo passo sono indicate in H.W. GUGGENHEIMER (ed.), *The Jerusalem Talmud. First Order: Zeraim. Tractate Berakhot*, Berlin-New York 2000, 392 nota 231.

<sup>50</sup> La «Preghiera» per eccellenza è quella quotidiana delle Diciotto Benedizioni (*Amidah*).

quest'idea fu un'operazione intellettuale complessa, che ebbe bisogno di punti d'appoggio nella Scrittura e di una lunga elaborazione.<sup>51</sup> Le giustificazioni scritturistiche furono trovate, per esempio, in 2Cr 7,15-16 («Adesso i miei occhi saranno aperti e le mie orecchie attente alla preghiera [che si leva] da questo luogo; e adesso ho scelto e santificato questo tempio, in modo che lì sia il mio nome per sempre e in ogni tempo vi siano i miei occhi e il mio cuore») e in Sal 132,14 («Questo è il mio luogo di riposo per sempre: qui risiederò, perché ho avuto desiderio di esso»). L'elaborazione del concetto trovò il suo compimento e la sua formulazione canonica nel grande codice medievale della *halakah* biblico-rabbinica, il *Mišneh Torah* di Maimonide, e precisamente nel trattato sul culto del tempio (*Sefer ha-'Avodah*) alla sezione intitolata *Hilkot bet ha-beḥirah* («Norme sulla casa d'elezione», cioè il tempio stesso). Qui Maimonide cita appunto il predetto Sal 132,14 (1,3), precisa che il sito dell'altare non si sarebbe mai dovuto spostare (2,1), ribadisce *en passant* la spiegazione deuteronomistica secondo cui il tempio era stato distrutto a causa dei peccati degli ebrei, e soprattutto dedica due lunghe trattazioni a riproporre la dottrina dei due passi della *Mišnah* che abbiamo esaminato sopra: *'Eduyyot* 8,6 sul permanere della pristina santità del tempio e *Kelim* 1,6-9 sulla sacertà concentrata della terra.<sup>52</sup>

Anche se il santuario oggi è in rovina a causa delle nostre colpe, si ha l'obbligo di tenerlo in riverenza come era costume quando era in piedi. (...) È proibito fare una casa secondo il modello del tempio, un portico sul modello del vestibolo (*ulam*), uno spiazzo paragonabile al cortile (*'azarah*),<sup>53</sup> una tavola nella forma della mensa<sup>54</sup> e un candelabro nella forma della *menorah*. (...) Tutta la terra d'Israele è più santa di ogni [altra] terra. (...) Nella terra d'Israele vi sono dieci [livelli di] santità, ciascuno superiore al precedente. Le città circondate da mura sono più sante del resto della terra. (...) Gerusalemme è più santa del resto delle città circondate da mura (...).<sup>55</sup> Il monte del tempio è più santo di essa (...). La muraglia (*ḥel*) è più santa di esso (...). Il cortile delle donne è

<sup>51</sup> Su questo tema in generale cf. M. MOTTOLESE, «Luoghi e gradi di santità nell'epoca senza Tempio: tratti sacerdotali nel giudaismo rabbinico», in F.V. TOMMASI (ed.), *Tempio e persona. Dall'analogia al sacramento*, Verona 2013, 199-220.

<sup>52</sup> Traduco secondo l'edizione RABBENU MOŠEH BEN MAIMON, *Sefer mišneh Torah*. XII. *Sefer 'Avodah*, I, a cura di Y. QAFIḤ, [Yerušalayim] s.d., 99-104, 92-97.

<sup>53</sup> Cf. 2Cr 4,9; 6,13.

<sup>54</sup> Quella su cui si poggiavano i pani dell'offerta (2Cr 4,19).

<sup>55</sup> Per questo, ad esempio, un cadavere non può rimanere al suo interno per la notte, né vi possono essere fatte entrare ossa umane.

più santo della muraglia (...). Il cortile degli israeliti è più santo del cortile delle donne (...). Il cortile dei sacerdoti è più santo di esso (...). [Lo spazio] fra il vestibolo e l'altare è più santo di esso (...). L'aula (*bekal*) è più santa del[lo spazio] fra il vestibolo e l'altare (...). La cella (*bayit*) del Santo dei Santi è più santa di essa (...) (7,6-22) (...).

(...) Il sito [del santuario] non fu santificato dalle sue azioni [di Esdra], poiché non vi erano presenti un re né gli Urim e Tummim. Come fu santificato dunque? Con la prima santificazione fatta da Salomone, poiché egli santificò il cortile e Gerusalemme per la loro epoca e per l'eternità. Perciò si possono offrire tutti i sacrifici [sul sito del santuario] anche se non vi è edificato il tempio; e si possono mangiare le cose santissime (*godše godašim*)<sup>56</sup> in tutto il cortile anche se esso è in rovina e non è circondato da alcuna barriera; e si possono mangiare i sacrifici di santità minore (*godašim qallim*) e la seconda decima in tutta Gerusalemme anche se non vi sono mura: poiché la santificazione pristina aveva santificato per la sua epoca e per l'eternità. E perché del santuario e di Gerusalemme dico che la santificazione pristina li aveva santificati per la sua epoca e per l'eternità, mentre della santificazione del resto della Terra d'Israele – quanto al prodotto del settimo anno, alle decime e agli argomenti correlati –<sup>57</sup> [dico che la santificazione pristina] non aveva santificato per l'eternità? Per il fatto che la santificazione del santuario e di Gerusalemme dipende dalla Šekinah,<sup>58</sup> e la Šekinah non può essere annullata. Infatti è detto: *Devasterò i vostri santuari* (Lv 26,31); e i Sapiienti hanno detto: «Anche se sono stati devastati, rimangono nella loro condizione di santità» (Talmud Babilonese, *Megillah* 28a) (6,13[14]-16).

## Terra d'Israele vs. diaspora babilonese

Dunque: sebbene gli ebrei seguaci del rabbinismo avessero fatto della «doppia Torah» (scritta e orale) la loro efficacissima «patria portatile»,<sup>59</sup> Gerusalemme e la terra d'Israele vennero conservate vive nella memoria collettiva del popolo, rese centrali e insostituibili, e legate indissolubilmente all'attesa del messia. Era stato distrutto il tempio, ma non anche il sacro: e il sacro rimaneva al centro di tutto, sia nello spazio (la sacertà concentrica della terra, della città, del tempio), sia nel tempo, poiché Gerusalemme e la terra furono fatte diventare gli ele-

<sup>56</sup> Cf. Ez 42,13; 44,13.

<sup>57</sup> Le norme sulla consacrazione dei prodotti agricoli della terra a cui è dedicato il primo ordine della Mišnah (*Zera'im*, «Sementi»).

<sup>58</sup> La presenza divina, o la personificazione dell'immanenza di Dio.

<sup>59</sup> L'espressione (*portatives Vaterland*) è di Heinrich Heine, nei *Geständnisse (Confessioni)*, 1854, c. 7 (cf. H. HEINE, *Sämtliche Werke*, a cura di H. KAUFMANN, XIII, München 1964, 128).

menti portanti di un mito di rifondazione escatologica dell'Israele di un tempo. Intorno a questa mitologia si costruì gradualmente una retorica della Terra d'Israele e dell'obbligo ideale per gli ebrei di risiedervi. Il risiedere nella Terra venne propagandato come atto di supremazia *pietas*; e nell'impossibilità di risiedervi, il far traslare le proprie spoglie mortali per la sepoltura definitiva assunse valore vicario dell'effettivo trasferimento e residenza in vita.<sup>60</sup> Un'intera collezione di materiali su questi temi si trova già nella Tosefta (III sec.):

[Equivale a] un'offerta volontaria [la presenza di] un uomo in Terra d'Israele, per quanto in una città in cui la maggioranza sia di pagani, e non fuori dalla Terra, per quanto in una città che sia tutta di israeliti. Ciò insegna che il risiedere in Terra d'Israele è equiparato a tutti i comandamenti che ci sono nella Torah. E chi è sepolto in Terra d'Israele è come se fosse sepolto sotto l'altare [del tempio]. Rabbi Šim'on dice: «Elimèlec fu tra i [più] grandi della [sua] generazione e tra coloro che sostennero la collettività, ma per il fatto che emigrò fuori dalla Terra lui e i suoi figli morirono di fame, mentre tutti gli israeliti, sulla loro Terra, sopravvissero, come è detto: *Tutta la città fu in subbuglio riguardo a loro, e dissero: "E' questa Noemi?"*» (Rt 1,19), il che insegna che tutta la città era sopravvissuta, mentre lui e i suoi figli erano morti di fame. (...) È detto: *Per darvi la terra di Canaan, per essere per voi un dio* (Lv 25,38): per tutto il tempo in cui voi state nella terra di Canaan, io sono una divinità per voi, ma se non state nella terra di Canaan, io non sono una divinità per voi (...). Rabbi Šim'on ben El'azar<sup>61</sup> dice: «Gli israeliti che stanno fuori dalla Terra praticano culti stranieri. In che modo? Se un gentile dà un banchetto per il proprio figlio e va a invitare tutti gli ebrei che risiedono nella sua città, anche se essi mangiano e bevono le cose loro, e [anche se] il loro servitore sta [accanto a loro] e li serve, essi praticano un culto straniero, poiché è detto: [Affinché tu non stipuli un'alleanza con gli abitanti della Terra, e non si prostituiscano dietro ai loro dèi, e non facciano sacrifici ai loro dèi,] e non ti invitino e tu non mangi di un loro sacrificio (Es 34,15)» (Tosefta, 'Avodah Zarah 4[5],3-5).<sup>62</sup>

Non era però soltanto questione della supremazia ideale della Terra d'Israele rispetto alla diaspora, ma anche del diritto alla supremazia giuridica sugli ebrei di tutta la diaspora da parte del rabinato palestinese-galilaico oppure di quello babilonese. Una lunga unità testuale del

<sup>60</sup> URBACH, *The Sages*, 999 nota 87. Sulla sepoltura ebraica in Terra d'Israele nella tarda antichità cf. in generale I. GAFNI, *Land, Center and Diaspora: Jewish Constructs in Late Antiquity*, Sheffield 1997, 79-95.

<sup>61</sup> Palestina, seconda metà del II sec. e.v.

<sup>62</sup> Traduco la Tosefta secondo l'edizione a cura di M.S. ZUCKERMANDEL (ed.), *Tosefta*, Trier 1881, rist. Yerushalayim 1970.

Talmud Palestinese, *Nedarim* 6,8(13), 40a, riferisce della discussione fra Rabbi Yehudah ha-Naši, patriarca degli ebrei di Palestina, e Rabbi Ḥananyah di Ono, che si era trasferito in Babilonia e si era attribuito l'autorità di stabilire da là l'intercalazione del mese nel calendario di tutta la diaspora. Il calendario lunisolare ebraico richiede l'aggiunta di un mese (il cosiddetto *Adar secondo*) ogni due o tre anni per mantenere il passo con il ciclo solare delle stagioni; e il controllo sul calendario – cioè sulla strutturazione sociale del tempo – è uno strumento primario del controllo sociale in generale:<sup>63</sup>

Si intercala [il mese nel]l'anno solo in Giudea, ma se lo hanno intercalato in Galilea, è intercalato [validamente]. Ḥananyah di Ono testimoniò: «Se non lo si può intercalare in Giudea,<sup>64</sup> che lo intercalino in Galilea». <sup>65</sup> Non si intercala l'anno in Galilea, ma se lo hanno fatto, è intercalato [validamente]. Non si intercala l'anno fuori dalla Terra, e se lo hanno fatto, non è intercalato [validamente] nel caso che sia possibile intercalarlo in Terra d'Israele, ma nel caso che non sia possibile intercalarlo in Terra d'Israele, lo si intercala fuori dalla Terra. Non intercalano, perciò [sembra inverosimile] che lo intercalino fuori dalla Terra. Il punto è: in Galilea non intercalano l'anno, ma se lo hanno intercalato, è intercalato [validamente]. Fuori dalla Terra non lo intercalano, ma se lo hanno intercalato, non è intercalato [validamente]. Questa regola si applica quando è possibile intercalare l'anno in Terra d'Israele. Ma se non è possibile intercalarlo in Terra d'Israele, allora lo si intercala fuori dalla Terra. Geremia intercalava l'anno fuori dalla terra, Ezechiele intercalava l'anno fuori dalla terra, Baruch intercalava l'anno fuori dalla Terra, Ḥananyah, figlio del fratello di Rabbi Yehošua', intercalava l'anno fuori dalla Terra. Rabbi gli inviò tre lettere per mezzo di Rabbi Yišḥaq e Rabbi Natan. In una scrisse: «A Sua santità Ḥananyah»; in un'altra scrisse: «I capretti che ti sei lasciato dietro si sono fatti capri adulti»; in un'altra scrisse: «Se non accetti la nostra autorità, va' nel deserto di spine e [là] sarai il macellatore [dei sacrifici] mentre Neḥonyon sarà lo spargitore [del sangue sopra l'altare]». <sup>66</sup> [Letta] la prima [lettera, Ḥananyah] rese loro onore; [letta] la seconda rese loro onore; [letta] la terza voleva maltrattarli. Gli replicarono: «Non puoi, perché ci hai appena reso onore». Rabbi Yišḥaq si alzò e recitò dalla Torah: «Queste sono le festività di Ḥa-

<sup>63</sup> Sull'argomento cf. N. ELIAS, *Saggio sul tempo*, trad. ital. di A. ROVERSI, Bologna 1986. Traduco i testi del Talmud Babilonese secondo il *textus receptus* (quello dell'editio princeps di Venezia, 1519-1523).

<sup>64</sup> *Scil.* a causa delle devastazioni della guerra di Bar Kokeva e del conseguente spopolamento ebraico della Giudea.

<sup>65</sup> Fin qui il testo corrisponde a quello della Tosefta, *Sanhedrin* 2,13.

<sup>66</sup> Riferimento sarcastico al tempio – illegittimo dal punto di vista rabbinico – fondato dal sommo sacerdote fuggiasco Onia IV in Egitto intorno alla metà del II sec. a.e.v., e menzionato da FLAVIO GIUSEPPE (*Bell.* 1,33; 7,420-436; *Ant.* 12,387-388 e altrove).

*nanyah*, figlio del fratello di Rabbi *Yehošua'*». Gli ribatterono: «[C'è scritto] *Le festività di YHWH* (Lv 23,4)!» [L'altro] disse loro: «[La Torah è] con noi [scil. solo la nostra intercalazione non è valida]». Rabbi Natan si alzò e completò: «*Perché da Babilonia uscirà la Torah, e la parola di YHWH da Nebar Peqod*». <sup>67</sup> Gli ribatterono: «[C'è scritto] *Perché da Sion uscirà la Torah, e la parola di YHWH da Gerusalemme* (Is 2,3)!». [L'altro] disse loro: «[La Torah è] con noi [scil. solo la nostra intercalazione è valida]». [Ḥananyah] andò a lamentarsi del fatto con Rabbi Yehudah ben Baterah a Nisibi. Quello gli disse: «Segui loro, segui loro!» [Ḥananyah] gli replicò: «Non so che cosa ho lasciato laggiù: chi può farmi sapere se loro siano esperti nel computo [del calendario] come me?». Avesse detto: «Non sono esperti come me», loro avrebbero dovuto ascoltare lui. Ma siccome loro erano esperti nel computo, era lui che doveva ascoltare loro. Si alzò e montò a cavallo. Arrivò dove arrivò [e cancellò l'intercalazione]; dove non arrivò si continua a osservare il computo sbagliato. È scritto: [*Queste sono le parole della lettera che Geremia il profeta inviò da Gerusalemme*] al resto degli anziani dell'esilio (Ger 29,1). Il Santo – che sia benedetto – disse: «Gli anziani dell'esilio mi sono carissimi, ma una piccola cerchia che si trovi nella Terra d'Israele mi è più cara di un grande sinedrio che si trovi fuori dalla Terra».

La conclusione del passo è indicativa della sua redazione in Palestina.<sup>68</sup> Ma altri testi di origine babilonese confermano che la polemica sulla supremazia della Terra rispetto alla diaspora – e in particolare a Babilonia – era intensa. Il grande rabbino palestinese 'Aqiva – sostenitore della messianicità di Bar Kokeva e ucciso dai romani durante la seconda guerra – promuoveva l'indipendenza di Israele e una politica di separazione dai pagani, eppure, secondo *Avot de-Rabbi Natan A*, asserì che, quanto alla sacertà della sepoltura, per gli ebrei non vi era alcuna differenza fra essere inumati in Terra d'Israele o lontano da essa:

[Rabbi 'Aqiva] diceva: «Non andare tra i gentili, che tu non impari le loro azioni (...). E non emigrare dalla Terra, che tu non pratichi un culto straniero. Così disse Davide: *Poiché oggi mi hanno scacciato dal partecipare all'eredità di YHWH, dicendo: "Va' a prestar culto ad altri dèi!"* (1Sam 26,19). Come potrebbe venirti in mente che il re Davide praticasse un culto straniero? Ma Davide disse così: «Chiunque lasci la Terra d'Israele ed emigri fuori dalla Terra, gli viene ascritto come se avesse praticato un culto straniero»». Diceva: «Chiunque sia sepolto nelle terre rimanenti, è come se fosse sepolto in Babilonia; chiunque sia sepolto in Babilonia, è come se fosse sepolto in Terra d'Israele; chiunque sia sepolto in Terra d'Israele, è come se fosse sepolto sotto

<sup>67</sup> La località mesopotamica dove Ḥananyah si era stabilito.

<sup>68</sup> Cf. la discussione del passo in GAFNI, *Land, Center and Diaspora*, 106-111.

l'altare [del tempio], poiché è scritto: *Trono di gloria eccelso fin dai primordi è il luogo del nostro Santuario* (Ger 17,12)» (*Avot de-Rabbi Natan* A 26,3-6).<sup>69</sup>

Un'intera collezione di detti rabbinici sulla questione, con punti di vista sia filopalestinesi sia filobabilonesi, è riportata nel Talmud Babilonese, *Ketubbot* 111a. Il meccanismo redazionale è quello consueto del *prooftexting*:

Rabbi El'azar<sup>70</sup> disse: «Chiunque risieda in Terra d'Israele conduce l'esistenza privo di colpa, come è detto: *Nessun residente dirà: "Sono malato!"*: il popolo che risiede in essa [Sion] è sollevato dalla colpa (Is 33,24)». (...)

Rabbi 'Anan<sup>71</sup> disse: «Chiunque sia sepolto in Terra d'Israele è come se fosse sepolto sotto l'altare; nel secondo caso, è scritto: *Farai per me un altare di terra* (Es 20,24); nell'altro, è scritto: *La sua terra fa espiazione per il suo popolo* (Dt 32,43)». (...)

Rabbi Yehudah<sup>72</sup> disse nel nome di Šemu'el: «Come è proibito emigrare dalla Terra d'Israele per [trasferirsi in] Babilonia, così è proibito emigrare da Babilonia per [trasferirsi nei] paesi rimanenti». (...)

Rabbi El'azar disse: «I morti che stanno fuori dalla Terra non [ri]vivranno, come è scritto: *Porrò splendore (ševi) nella terra di coloro che vivono* (Ez 26,20), [cioè] i morti della Terra in cui ho il mio compiacimento (*šivyoni*) [ri]vivono, i morti della Terra in cui non ho il mio compiacimento non [ri]vivono». Rabbi Abba bar Memel<sup>73</sup> controbatté: «*I tuoi morti [ri]vivranno, i miei cadaveri si [ri]alzeranno* (Is 26,19): *I tuoi morti [ri]vivranno* non si riferisce forse ai morti che stanno nella Terra d'Israele, e *I miei cadaveri si [ri]alzeranno* ai morti che stanno fuori dalla Terra?».

## Yehudah ha-Levi

Vi sono molti esempi di come il mito del ritorno alla Terra d'Israele continuò a svilupparsi e ad agire nel pensiero della diaspora medievale, motivando spesso anche grandi scelte esistenziali.

<sup>69</sup> Traduco il testo del ms. Oxford, Bodleian Library, Opp. 95 (Neubauer 408) (aškenazita, tardo XV sec.) secondo l'edizione di BECKER – BERNER (edd.), *Avot de-Rabbi Natan*, 208.

<sup>70</sup> Palestina, seconda metà del II sec.

<sup>71</sup> Mesopotamia, III sec.

<sup>72</sup> Palestina, seconda metà del II sec.

<sup>73</sup> Palestina, inizio del IV sec.

Il caso di maggior rilievo, dal punto di vista della storia della religiosità e del pensiero ebraici, è la *'aliyyah* verso Israele che venne intrapresa dai massimi intellettuali ebrei della penisola iberica nel periodo del regno latino di Gerusalemme (1099-1291): Yehudah ha-Levi (1075 ca.-1141), che cercò di immigrare in età avanzata ma morì a Tiro lungo la via; Mosè Maimonide (1135-1204), che immigrò con la famiglia nel 1165 ma fu quasi subito costretto dalle necessità economiche a ritrasferirsi al Cairo; e Mosè Nahmanide (1194-1270 ca.), che dopo la disputa pubblica sostenuta a Barcellona nel 1263 contro il domenicano Pablo Christiani fu esiliato dall'Aragona e si stabilì infine nel 1267 ad Acri, dove tenne scuola.

Si è già accennato al pensiero di Maimonide sulla terra d'Israele e a come esso sia in grande misura costruito sulla Mišnah. È però in particolare nel pensiero e negli scritti di Yehudah ha-Levi che il tema della terra d'Israele, della sua santità e del desiderio per essa acquisisce importanza e funzione generative. Il *Sefer ha-Kuzari* è un trattato in forma di dialogo tra un sapiente ebreo e il re del popolo tartaro dei Khàzari, che alla fine si converte all'ebraismo con i suoi sudditi. Specificamente in due passi del Kuzari la discussione verte sul significato che la Terra d'Israele riveste per l'ebraismo.<sup>74</sup> In 2,14-23 il sapiente espone al re dei Khàzari i dettati biblici secondo cui il popolo d'Israele è «proprietà peculiare» (*segullah*) del Signore (Es 19,5; Dt 7,6; 14,2; 26,18) e sua «eredità» (*nahalah*, 1Sam 26,19), e corrispondentemente la Terra d'Israele è «porta dei cieli» (Gen 28,17), «sgabello dei piedi» di Dio (Lam 2,1) e suo «monte sacro» (Sal 99,9), assegnato a Israele fin dalla divisione delle lingue e a beneficio di tutto il genere umano; di lì «uscirà la Torah» (Is 2,3), ed è la terra dove sorsero i profeti e su cui si fonda il computo del sabato e delle festività per tutti gli ebrei del mondo. Il sapiente cita poi i passi mišnici e talmudici discussi qui sopra, secondo i quali si può obbligare qualcuno a immigrare nella Terra ma non a emigrarne (Mišnah, *Ketubbot* 13,11) e si deve sempre rimanere nella Terra, anche se in una città abitata in maggioranza da gentili, e non fuori da essa, anche se in una città abitata in maggioranza da israe-

<sup>74</sup> Per una presentazione del pensiero di Ha-Levi sulla Terra d'Israele cf. G. TAMANI, «Elogio di Ereš Yisra'el in una lettera di Yehudah ha-Levi (*Devareka be-mor 'over requšim*)», in G. MACCHIARELLA (ed.), «*Alpaghian*». *Raccolta di scritti in onore di Adriano Alpagò Novello in occasione del suo 70mo compleanno*, Napoli 2005 (CD-ROM), da cui in buona parte dipendo nei paragrafi seguenti.

liti (Tosefta, 'Avodah Zarah 4[5],3). Perfino i gentili facevano offrire sacrifici e recitare preghiere nel tempio e vi spendevano il loro denaro, e continuano ancora a rispettare la terra e a recarvisi in pellegrinaggio, benché la Šekinah non vi risieda più e gli israeliti ne siano stati esclusi da quegli stessi gentili che li opprimono anche nella diaspora.

Ma il sapiente – gli ricorda il re – trasgredisce una *mišwah* se non fa l'*aliyyah* e non fa della Terra «la casa della sua vita e della sua morte»,<sup>75</sup> contraddicendo così le proprie preghiere, che implorano la ricostruzione di Sion, e la propria fede, secondo cui la Šekinah tornerà a insediarsi colà. Dato che tutti i popoli rivolgono l'intenzione delle loro preghiere verso quel luogo e ne fanno mèta di pellegrinaggio, il re fa notare al sapiente che «il tuo piegarti e inginocchiarti verso di essa non è che un atto di ipocrisia e formalità se non è accompagnato dall'intenzione [di andarci]». Così, prosegue il re, avevano fatto invece gli antenati del sapiente, uscendo dall'Egitto e stanziandosi nella Terra perfino quando era ancora piena di pagani e la Šekinah non vi si era ancora manifestata né insediata: anzi, «non ne uscivano nemmeno durante gli anni della carestia se il Signore non lo permetteva loro, e in questo caso chiedevano che le loro ossa fossero mandate in quella terra».

Alla fine della discussione, il sapiente riconosce giuste le critiche del re e si risolve a compiere l'*aliyyah*, sebbene ora il re stesso si volga a fare la *pars destruens*: «Cosa c'è da cercare oggi in Terra d'Israele, dato che la Šekinah ora ne è assente? Non ci si può forse avvicinare a Dio ovunque, per mezzo di un cuore puro e di un desiderio ardente? Perché vuoi mettere a repentaglio la tua vita nei pericoli dei deserti, dei mari e dell'odio dei vari popoli?». Il sapiente conclude comunque: «Il cuore non è puro e l'intenzione non è completamente santa verso il Signore se non nel luogo che essi sanno dedicato a Dio (...). Così il desiderio per quel luogo si desterà, e soltanto in esso sarà santa l'intenzione verso il Signore, soprattutto per colui che anela a quel luogo da lontano». La *kawwanah* del fedele ebreo acquisisce senso compiuto solo se la si trasforma in atto.

Giuliano Tamani ha individuato le tre radici principali del discorso di ha-Levi sulla Terra d'Israele: la Bibbia, il Talmud e l'ideale di *pietas* e di pellegrinaggio che era particolarmente diffuso tra i cristiani all'e-

<sup>75</sup> Cito il *Kuzari* nella traduzione di Elio Piattelli (condotta su quella in ebraico di Yehudah ibn Tibbon, del 1167): Y. HA-LEWI, *Il re dei Khàzari*, a cura di E. PIATTELLI, Torino 1960, rist. 1991 (con qualche minima modifica).

poca delle crociate e del regno latino di Gerusalemme.<sup>76</sup> Gli stessi concetti di fondo che abbiamo passato in rassegna nel *Kuzari* sono ribaditi nei cosiddetti «Canti di Sion» (*Šire Šiyyon*), parte cospicua del canzoniere (*Diwan*) di ha-Levi, che li compose nell'imminenza della sua *'aliyyah* e nel corso del viaggio stesso. I Canti di Sion sono stati definiti come «le più elevate celebrazioni poetiche della relazione fra gli ebrei e Ereš Yisra'el» dopo i Salmi biblici,<sup>77</sup> e sono probabilmente le liriche più celebrate di tutta la tradizione letteraria ebraica.<sup>78</sup> Nella poesia *Devareka be-mor 'over requšim* («Le tue parole odorano mirra stillante», III 13-15)<sup>79</sup> ha-Levi riprende il concetto, già espresso nel *Kuzari*, che l'ispirazione religiosa è autentica solo in Terra d'Israele:

Abbiamo noi altra eredità che i santuari di Dio?  
 Come dunque ci dimenticheremo del suo monte santo!<sup>80</sup>  
 C'è forse per noi in oriente o in occidente  
 un luogo di speranza, in cui possiamo confidare,  
 fuorché la terra che è piena di porte,  
 di faccia alle quali si aprono le porte del cielo,<sup>81</sup>  
 come il monte Sinai, il Carmelo e Betel,  
 e le case dei profeti inviati,<sup>82</sup>  
 e i seggi dei sacerdoti del trono del Signore,<sup>83</sup>  
 e i troni dei re consacrati?  
 È a noi e ai nostri figli che Egli l'ha destinata,<sup>84</sup>  
 anche se ora vi dimorano le belve del deserto e i guffi.<sup>85</sup>  
 Ma non fu così che essa fu data un tempo ai patriarchi,  
 mentre era tutta coperta di triboli e spine?

<sup>76</sup> TAMANI, «Elogio».

<sup>77</sup> Così TAMANI, «Elogio».

<sup>78</sup> Cf. la celebre traduzione commentata che ne fece il filosofo F. ROSENZWEIG, *Jehuda Halevi. Zweiundneunzig Hymnen und Gedichte deutsch*, Berlin 1927, dedicata a Martin Buber (trad. ital. Y. HALEWY [sic!], *Non nella forza ma nello Spirito. Novantacinque inni e poesie scelte da Franz Rosenzweig*, a cura di G.D. COVA, Genova 1992).

<sup>79</sup> Cf. l'analisi di questa lirica in TAMANI, «Elogio». Cito le poesie di ha-Levi nella traduzione di Luigi Cattani (J. HALEVI, *Liriche religiose e Canti di Sion*, a cura di L. CATTANI, Roma 1987) e secondo il numero del volume e la paginazione dell'edizione di Yisra'el Zemorah (Y. HA-LEVI, *Kol šire rabbi Yehudah ha-Levi*, a cura di Y. ZEMORAH, 7 voll., Tel Aviv 1964).

<sup>80</sup> Is 65,11 e altrove.

<sup>81</sup> Gen 28,17.

<sup>82</sup> Il Sinai è il monte di Mosè, il Carmelo quello di Elia, e Betel significa Giacobbe (Gen 28,19).

<sup>83</sup> Geremia (Ger 3,17) ed Ezechiele (Ez 43,7).

<sup>84</sup> Gen 13,15, la promessa ad Abramo.

<sup>85</sup> Is 13,21 (oracolo su Babilonia).

Gli altri motivi predominanti dei Canti di Sion sono il desiderio di compiere l' *'aliyyah* (III, 7: «Il mio cuore è in oriente e io sono all'estremo occidentale»; III, 17; III, 60), le dispute sostenute prima della partenza contro coloro che cercano di dissuaderlo dall'impresa (III, 13-15 cit. sopra), le angosce che attanagliano il poeta durante la navigazione (III, da 21 a 35) e il soggiorno di sei mesi in Egitto prima dell'ultimo viaggio verso Tiro (III, 37; III, 38; III, 39-40; III, 50; III, 54 C59-63). Vi è infine la celebre *Sionide* (III, 57-59), elegia dedicata a Gerusalemme, entrata nella liturgia *aškenazita* per il nove di *Av*. Anche a questo complesso di liriche, come ha ben visto Luigi Cattani,<sup>86</sup> soggiace la stessa precisa teoria – ma meglio sarebbe chiamarla fede – che ha-Levi manifesta nel *Kuzari* a proposito dell'elezione di Israele e del perdurare della sua validità anche nell'esilio, in attesa della redenzione e della ricostruzione del santuario. In quanto popolo eletto, solo Israele ha il diritto di possedere quella che ha-Levi chiama «la Terra eletta» (*Kuzari* 2,12), che è l'unico luogo ove Israele stesso possa adempiere integralmente alla propria missione «congiungendosi al principio divino» (2,44) e facendo anche sì che esso a sua volta «si ricongiunga al mondo» (*ibid.*), dato che «Israele è tra le nazioni come il cuore tra le membra» (2,36).

In generale, nel suo canzoniere, ha-Levi applica a Israele in esilio l'immagine della sposa abbandonata e «malata d'amore» del Cantico dei Cantici (I, 326, v. 2; III, 233, v. 4; I, 257-258, v. 7: «Come potrò sopportare amore e separazione?»); Israele è anche descritto come una *'agunah*, la moglie abbandonata il cui marito sia irreperibile (e che non può riaccasarsi fino a che non sia dimostrata la vedovanza; I, 168-169, vv. 13-17). Ma il rapporto fra Dio e Israele continua anche mentre Israele è sottoposto alla prova della dispersione, a condizione che esso mantenga viva la speranza nel ricongiungimento: «Il tuo Diletto, che come cerbiatto fuggì dal tuo seno, / è ritornato e la gloria del Signore sopra di te è spuntata!» (I, 168-169, vv. 26-27), e nella redenzione (I, 279, v. 12).<sup>87</sup> Come sintetizza Luigi Cattani, Dio «si rammenta del suo popolo (I, 168-169, v. 20), mantiene il cuore e gli occhi fissi su Sion (I, 350, v. 6) e presto avrà pietà dei suoi figli (*ibid.*, v. 8), ricordandosi in

<sup>86</sup> HALEVI, *Liriche religiose*, 23-24.

<sup>87</sup> HALEVI, *Liriche religiose*, 31-32.

loro favore dei meriti di Abramo (I, 168-169, v. 7); sicché essi, al sorgere della stella del messia (I, 350, v. 3), potranno risalire dalla fossa dell'esilio (*ibid.*, v. 4) fino al Santuario di nuovo riempito dalla gloria divina (I, 168-169, v. 24)». <sup>88</sup>

Più in particolare nei Canti di Sion, <sup>89</sup> l'«*aliyyah* di ha-Levi è rappresentata al contempo come un nuovo esodo e come un ritorno a Dio: il poeta si priva del patrimonio, della casa e della famiglia, compresi l'unica figlia e il nipote (III, 23-24, vv. 21-26), per allontanarsi dal culto degli idoli e dal servizio che si è costretti a prestare ai re e agli uomini anziché a Dio (III, 51-53, vv. 25-26; III, 9-12, vv. 3-4) e recarsi in cerca della terra. È nella Terra che vi è «la presenza dell'Unico che ama quanti lo cercano» (III, 9-12, v. 6) e che «la Šekinah ha dimora» (III, 51-53, vv. 53-54; cf. III, 39-40); è la Terra che è «sorgente delle profezie» (III, 51-53, v. 47), «terra che è piena di porte, / di faccia alle quali si aprono le porte del cielo» (III, 13-15, vv. 31-32). Quindi è solamente lì che si può sperimentare in vera pienezza l'amore di Dio (III, 23-24, vv. 27-29) e, liberandosi dalla schiavitù del corpo e delle passioni (III, 51-53, vv. 1-2; III, 9-12, v. 10), finalmente offrire a Dio il cuore come un olocausto (III, 23-24, vv. 29-30: «Allora considererò il mio cuore / quale olocausto legato sul tuo altare»). Ha-Levi confida inoltre che l'«*aliyyah* gli ottenga la remissione dei peccati (III, 51-53, 67-70), similmente a quanto i cristiani si aspettavano dal pellegrinaggio in Terrasanta e i musulmani dal *ḥağğ*. È infine insistentemente ribadito il desiderio di essere sepolto «presso i sepolcri dei miei padri» (III, 51-53, v. 52; III, 23-24, vv. 31-32; III, 68, v. 8).

L'esilio a cui ha-Levi fa continuamente riferimento non è solo quello conseguente alla distruzione del tempio, ma comprende anche la cacciata degli ebrei da Gerusalemme sotto il regno latino. <sup>90</sup> Ma è a Israele che la terra è in ultimo destinata, anche se ora «vi dimorano le belve del deserto e i gufi» (III, 13-15, vv. 37-38 cit. sopra; C61,6). L'esilio degli ebrei dalla Terra è doloroso, si prega di poter tornare e ricostituire il culto del santuario (II, 121-122, vv. 17-18); è un esilio che corrisponde a quello dell'anima dal mondo superno, ma – come scrive ha-Levi echeggiando la formula conclusiva della *Haggadah di Pesah* – si

<sup>88</sup> HALEVI, *Liriche religiose*, 37-38.

<sup>89</sup> Cf. ancora l'ottima analisi di Luigi Cattani in HALEVI, *Liriche religiose*, 38-45.

<sup>90</sup> Cf. J. PRAYER, *The History of the Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Oxford 1988, 46-49 e 94-95.

risolverà «l'anno prossimo» (I, 331, vv. 17-24). Anche l'Egitto in cui ha-Levi soggiorna lungo il viaggio è luogo santo per le molte memorie bibliche a esso legate: ma è solo a Gerusalemme che risiede la Šekinah (III, 39-40).

Il carme I, 175-176 contiene la più completa dichiarazione di fede e di poetica da parte di ha-Levi:

Il Tempio ed il Santuario riedifica, Padre mio, e conta il tuo gregge,  
e alla gazzella<sup>91</sup> che grida supplichevole porgi ascolto, adempiendo il tuo voto;<sup>92</sup>  
la colomba che ha il nido sull'orlo della fossa riconduci nella tua stanza segreta.  
Rinnova come nel giorno di festa la mia letizia, e nella tua maestà,  
o mio Diletto, trionfa!<sup>93</sup>  
Ritorna come un tempo alla casa ove dimoro, assieme alla tua gloria  
che su di me è spuntata!<sup>94</sup> (vv. 18-22)

Nella *Sionide* vengono infine ricapitolati tutti i temi portanti della religiosità e della poetica di ha-Levi. Tutta la diaspora («fossa dei prigionieri», v. 51) anela a ritornare nella Terra, un ritorno che sarà in primo luogo redenzione «dalla schiavitù» (vv. 7-8). La terra è la dimora di Dio (v. 63): è lì che risiede ancora la Šekinah malgrado il tempio sia distrutto (v. 11) ed è lì che Dio si è rivelato ai suoi eletti e ai suoi profeti (vv. 16.20). Vanno perlustrati e ammirati i luoghi santi delle memorie bibliche, come le tombe dei patriarchi a Hebron (vv. 21-32), e sulle rovine del santuario va fatto compianto come quando si è in lutto (vv. 33-46): ma si ha fede certa che alla fine i regni degli idoli perderanno il loro diadema, mentre la corona di Gerusalemme sarà ricostituita nella sua «antica giovinezza» e in eterno splendore (vv. 61-68).

## Viaggiatori e pellegrini del tardo medioevo

Un'altra fonte di notevole interesse circa l'atteggiamento della diaspora europea verso la Terra d'Israele sono i numerosi resoconti di viaggio scritti da mercanti, pellegrini e immigranti ebrei del medioevo e dell'età moderna. Ne prenderò in esame alcuni tra i più noti: quelli di

<sup>91</sup> *Ya'alab, hapax* biblico (Pr 5,19).

<sup>92</sup> La promessa di non abbandonare Israele fatta a Mosè (Nm 23,19) è immutabile (Ml 3,6).

<sup>93</sup> Cf. Sal 45,4-5a.

<sup>94</sup> Cf. Is 60,1b.

Petaḥyah da Regensburg (XII sec.), di Mešullam da Volterra e di 'Ovadyah da Bertinoro (entrambi del XV sec.).

Come l'itinerario del suo più famoso contemporaneo Binyamin da Tudela, che viaggiò tra il 1165 circa e il 1172/1173, anche quello di Petaḥyah da Regensburg, membro di un'insigne famiglia rabbinica di Aškenaz, non è un viaggio unidirezionale verso una terra dove inseguirsi nell'ingannevole speranza di uscire dalla storia, come avevano cercato di fare gli intellettuali di Sefarad del XII e XIII secolo, e come farà poi 'Ovadyah da Bertinoro. Si tratta invece di un «circuito» (tale il significato letterale del suo titolo ebraico: *sibbuw*) percorso con la consapevole intenzione di rientrare infine alla propria casa nella diaspora, a raccontare alle persone care di sempre le vicende e le impressioni raccolte lungo il cammino: i luoghi santi, le tombe dei rabbini miracolosi e gli altri *mirabilia Orientis*. Nel suo lungo itinerario (percorso tra il 1174 e il 1185 circa) attraverso le diaspore ebraiche dell'Asia centrale, del Levante e del Mediterraneo, Petaḥyah – attraverso il filtro dello scrivere che ne stese le memorie di viaggio al ritorno – appare anzitutto interessato a riferire, con attenzione ancora maggiore rispetto a quella che già aveva caratterizzato Binyamin da Tudela, delle tombe dei rabbini tannaiti e amoraiti, oppure dei profeti e dei patriarchi, e di come tali luoghi santi fossero oggetto di venerazione e di piccolo sfruttamento economico locale, sia in Babilonia sia in Palestina (come i cristiani e i musulmani dalla tarda antichità fino a oggi, anche gli ebrei del Levante medievale avevano i loro culti di santi, e spesso vivevano del relativo indotto). Indubbiamente Petaḥyah non aveva lo spessore intellettuale e spirituale di altri pellegrini-narratori ebrei del medioevo; ciò che rende interessante e perfino divertente il suo racconto (oltre ai dati storici e archeologici che fornisce) è proprio una curiosità stupefatta, talvolta superficiale, che lo avvicina al moderno turista di massa. Quando arriva finalmente a descrivere Gerusalemme, la mèta del suo lunghissimo cammino, Petaḥyah si abbandona brevissimamente al gusto dei *mirabilia* alludendo a un terremoto miracoloso; poi riferisce in modo scarso delle aspettative escatologiche degli ebrei, ma senza alcuna partecipazione emotiva, e chiude con due brevi citazioni scritturistiche:

A Gerusalemme c'è una porta chiamata Porte [*sic*] della Misericordia. La porta stessa è riempita con pietre e calce. A nessun ebreo è permesso recarvisi, né men che meno ad alcun gentile. Una volta i gentili volevano rimuovere [le pietre e la calce] e aprire la porta, ma la Terra d'Israele si scosse e in città vi fu tumulto finché quelli non ebbero smesso. Presso gli ebrei vi è una tradizione secondo la quale attraverso quella porta apparve la Šekinah, e attraverso di essa

ritornerà. È collocata dirimpetto al Monte degli Olivi, ma il Monte degli Olivi è più basso, e chi sta sul Monte degli Olivi la vede: *In quel giorno i suoi piedi si poseranno sopra il monte degli Olivi (Zc 14,4); Con i propri occhi vedranno il ritorno di YHWH in Sion (Is 52,8)* attraverso quella porta, e ivi pregano. È ancora in piedi la Torre di Davide.<sup>95</sup>

Tutto qui e nient'altro. Il modo in cui Petaḥyah elabora la dissonanza cognitiva tra l'aspettativa del ritorno in Terrasanta e l'impossibilità di attuarlo è, direi, eminentemente diasporico. Sia che la ragione ne fosse il divieto agli ebrei di risiedere in Gerusalemme durante il regno latino, o piuttosto la necessità o la convenienza di continuare a condurre l'esistenza che si conduce nella diaspora, per Petaḥyah l'*aliyyah* non è un'opzione da considerare, e anche le aspettative messianiche ed escatologiche sembrano riguardare gli altri ebrei più che lui stesso.

Tre secoli dopo Petaḥyah, anche il diario di viaggio in Terra d'Israele del mercante ebreo italiano Mešullam da Volterra (1481) appare caratterizzato, come ha visto Giulio Busi, da «una nostalgia, tutta moderna, per il luogo della vita quotidiana e degli affetti, e dalla sensazione di aver concluso una travagliata avventura esotica».<sup>96</sup> Mešullam testimonia la permanenza del costume di fare compianto su Gerusalemme distrutta nel giorno del 9 di *av*, quando tutta la comunità ebraica, guidata dai suoi maggiori, si reca al monte Sion «per piangere e lamentarsi, e da là scendono nella valle di Giosafat, poi vanno sino al monte degli Ulivi, poiché da là possono vedere tutto il tempio e piangere la distruzione».<sup>97</sup> Lo stesso Mešullam, all'arrivo nella città santa, partecipa con emozione al lutto storico del popolo ebraico, ribadendo formularmente la tradizionale spiegazione deuteronomistica secondo cui la distruzione della città era stata dovuta alle colpe degli ebrei:

Quando vidi il suo stato di distruzione, col cuore colmo di amarezza, feci una lacerazione lunga un palmo nei miei abiti, recitando la preghiera che si deve dire e che era in un piccolo fascicolo che avevo in mano. Ecco: «Gerusalemme

<sup>95</sup> Traduco dall'edizione *Die Rundreise des R. Petachjah aus Regensburg*, a cura di L. GRÜNHUT, 2 voll., Jerusalem-Frankfurt a.M. 1904-1905, I, 34-35. Le «Porte della Misericordia» sono la Porta Aurea della tradizione cristiana, quella attraverso cui Gesù entrò in città nella domenica delle Palme.

<sup>96</sup> G. BUSI, «Prefazione», in MEŠULLAM DA VOLTERRA, *Viaggio in Terra d'Israele*, a cura di A. VERONESE, Rimini 1989, 8-9. Le pagine di Mešullam qui di seguito sono citate nella traduzione di Alessandra Veronese.

<sup>97</sup> MEŠULLAM DA VOLTERRA, *Viaggio*, 83.

non ha mura, *a causa delle nostre colpe*»; ne è rimasto un piccolo pezzo solo nel lato dal quale entrai io. (...) Il Tempio (*possa essere ricostruito e terminato presto ai nostri giorni. Amen*) è ancora cinto da mura. (...) Nel lato occidentale, nel centro del pavimento, c'è un punto alto circa tre dita, che dicono sia l'*e-ven ha-šetiyyah*, sopra il quale c'è una gran cupola dorata (...).<sup>98</sup> Le mura del Tempio, laddove erano state distrutte e bruciate, sono state ricostruite dagli ismaeliti, ed ora l'area del Tempio è completamente recintata, benché sia possibile distinguere agevolmente le mura che hanno costruito gli ismaeliti da quelle originarie, che sono ancora molto alte, benché non così tanto come in origine, *a causa dei nostri peccati*. (...) [Di fronte alle dodici porte dell'area del Tempio] trovi strade larghe e belle, fatte a volte coperte, con case da entrambi i lati, dove abitavano i pellegrini, ed ora *per le nostre colpe* gli ismaeliti vi hanno botteghe di ogni specie di mercanzia.<sup>99</sup>

L'auspicio formulare, tratto dalla liturgia, che la città santa e o il tempio possano essere presto ricostruiti viene espresso da Mešullam anche alla partenza dal Cairo per Gerusalemme («possa essere ricostruita e riedificata velocemente nei nostri giorni, amen»)<sup>100</sup> e a quella da Gerusalemme per Beirut e poi Damasco lungo il ritorno («Sia volontà del nostro padre celeste che essa possa essere ricostruita presto nei nostri giorni. Amen!»).<sup>101</sup> Alla fine del viaggio e del racconto, Mešullam espande la formula in un più ampio anelito messianico:

Possa il Signore inviarci il Messia, nostro redentore, e farci salire a Gerusalemme con allegrezza, assieme a tutti i nostri fratelli d'Israele; possa questa essere la sua volontà, e noi diremo amen e amen per sempre. Benedetto sia il Salvatore misericordioso.<sup>102</sup>

Nel 1488, appena sette anni dopo il viaggio di Mešullam, avvenne quello di un altro ebreo italiano, questa volta un rabbino di fama, quell'«Ovadyah Yareh da Bertinoro (1455 ca.-1515 ca.) il cui commento alla Mišnah è stato per secoli un caposaldo della formazione rabbinica. Diversamente da Binyamin, Petahyah e Mešullam, 'Ovadyah non parte per andare a vedere e poi tornare a raccontare: la sua è una *'aliyyah* meditata e voluta, come quelle – seppur non portate a termine

<sup>98</sup> La Cupola della Roccia.

<sup>99</sup> MEŠULLAM DA VOLTERRA, *Viaggio*, 75-77 (corsivi miei).

<sup>100</sup> MEŠULLAM DA VOLTERRA, *Viaggio*, 55.

<sup>101</sup> MEŠULLAM DA VOLTERRA, *Viaggio*, 83.

<sup>102</sup> MEŠULLAM DA VOLTERRA, *Viaggio*, 98.

– di Yehudah ha-Levi e di Maimonide. Nei primi anni (tra il 1488 e il 1489 o 1491) della sua residenza a Gerusalemme, dove fondò e condusse una *yešivah*, ‘Ovadyah inviò al padre, al fratello e a un altro destinatario sconosciuto tre lettere, in cui raccontava la propria esperienza di vita, non solo con la partecipazione ai rituali di lutto per la distruzione della città santa e del tempio e con i consueti auspici formulari di ricostruzione, ma anche con un’intensa adesione alla correlata speranza nell’avvento del messia. Così racconta l’arrivo a Gerusalemme:

(...) ci apparve la città celeberrima, la città della nostra gioia. Come d’obbligo, ci lacerammo allora le vesti. Quando fummo avanzati un poco, ci apparve il nostro tempio santo e glorioso, in rovina: per esso ci stracciammo le vesti una seconda volta.<sup>103</sup>

E alla fine della lettera al padre:

Prego per la loro sorte [dei fratelli e dei nipoti], e rivolgo le mie preghiere a Dio dai cortili del Tempio, a Gerusalemme. Il Signore ci faccia assistere alla sua riedificazione, e possiate giungere a Sion con gioia, per mano del Messia, nostro redentore.<sup>104</sup>

Quando il governo mamelucco abolì le altre tasse che gravavano sulle minoranze oltre alla *ğizya* (il testatico annuo), ‘Ovadyah interpretò il conseguente rientro di molti ebrei nella terra come un possibile segno dell’avvicinarsi della redenzione:

Molti che se n’erano andati esuli meditano di ritornare a stabilirsi nel paese. Forse piacerà agli occhi di Dio di ritornare e di ricostruire la città sulle sue rovine e il palazzo al suo posto. Verranno gli sperduti e i dispersi da Giuda e da Efraim, per prostrarsi davanti al Signore, sul monte del Tempio e a Gerusalemme. (...) Inviata in fretta da Gerusalemme, città santa – sia ricostruita e riedificata presto, ai nostri giorni – il 27 *Elul* 249 [1489].<sup>105</sup>

Ma pur partecipando così sentitamente all’aspettativa messianica ebraica, ‘Ovadyah rimane un prodotto del clima razionalistico dell’u-

<sup>103</sup> Cito dalla traduzione di Giulio Busi in ‘OVADYAH YARE DA BERTINORO, *Lettere dalla Terra Santa*, a cura di G. BUSI, Rimini 1991, 47.

<sup>104</sup> ‘OVADYAH YARE DA BERTINORO, *Lettere*, 64.

<sup>105</sup> ‘OVADYAH YARE DA BERTINORO, *Lettere*, 70. L’auspicio di ricostruzione di Gerusalemme ricorre anche nella formula di commiato alla fine della terza lettera, *ibid.*, 73.

manesimo italiano. Da qui il suo deciso scetticismo riguardo alle derive di quell'aspettativa nella tradizione midrašica e nel folklore degli ebrei:

Vuoi essere informato a proposito dei segni e dei prodigi che si sarebbero visti sul monte del tempio e presso le tombe dei pii. Cosa ti risponderò, o fratello, giacché i nostri segni non li abbiamo veduti? Quanto ai lumi accesi nel tempio, a proposito dei quali hai udito che si sarebbero spenti ogni 9 di *Av*, anch'io qui ho sentito qualcosa di simile, ma non mi è chiara la cosa. Non v'è bisogno di dire che la vicenda riguardante quel sefardita di cui hai scritto – il quale avrebbe trovato nel tempio un vecchio che indossava un mantello –<sup>106</sup> sino alla fine del tuo lungo racconto, non è che fandonia e menzogna. I credenti come te, fratello, devono discernere la verità dei fatti e non fondarsi su menzogne.<sup>107</sup>

## Ebraismo rabbinico e indipendenza d'Israele

Abbiamo visto come la speranza – fondata sulla Bibbia e sulla Mišnah – di ricostruire il tempio e di ricondurre tutto Israele nella sua Terra liberata venne riproposta dalla *leadership* rabbinica durante tutta l'epoca talmudica, anche e soprattutto nel Talmud Palestinese, benché la sua redazione avvenisse per la maggior parte dopo il fallimento del progetto dell'imperatore Giuliano. Di questa speranza non fu però fatto un progetto politico; la si demandò ai tempi messianici e all'intervento imperscrutabile di Dio. Questo non solo per disillusione, né solo per la preoccupazione che una terza guerra d'indipendenza venisse a causare agli ebrei altri massacri e altre distruzioni; sul punto di vista rabbinico in materia di terra e di indipendenza doveva influire anche la considerazione che un tempio ricostruito avrebbe resuscitato la classe sacerdotale, la cui *leadership*, diversamente da quella rabbinica, era legittimata proprio da quelle Scritture sacre di cui i rabbini avevano acquisito il monopolio ermeneutico.<sup>108</sup>

Spostando comunque l'attesa della redenzione dalla concretezza della storia all'impredicibilità dell'*eschaton*, i rabbini avevano elaborato lo strumento che ci voleva per superare la dissonanza cognitiva tra

<sup>106</sup> Si tratta verosimilmente del profeta Elia, che indossa il mantello in 1Re 19,13.19; 2Re 2,8.13-14; lo spettro di Samuele evocato dalla negromante di Endor ha l'aspetto di un «vecchio che sale avvolto in un mantello» (1Sam 28,14).

<sup>107</sup> 'OVADYAH YARE DA BERTINORO, *Lettere*, 65-66.

<sup>108</sup> HEZSER, «The (In)Significance of Jerusalem», 49.

federe nell'elezione d'Israele e la concreta catastrofe storica. È su questo sfondo che si è collocato per quasi duemila anni il rapporto psicologico degli ebrei della diaspora con la Terra d'Israele. Come tutti i traumi, anche quello della distruzione del tempio e della cacciata in esilio continuò ad accadere incessantemente per gli ebrei rabbinici, negli spazi metatemporali della liturgia e del mito messianico. È pur vero che nella storia dell'ebraismo rabbinico le speranze messianiche sono rifiorite o riesplorate assai spesso: ad esempio, negli anni immediatamente precedenti il 1240 – che corrispondeva al 5000 secondo il computo ebraico –,<sup>109</sup> o nel XVII secolo con Šabbetai Zevi, e in tanti altri casi fino ancora a oggi. Ma un nazionalismo politico ebraico non si è avuto prima del XX secolo, a coronamento di un processo storico che vide nell'ordine prima l'emancipazione degli ebrei, poi la loro cosiddetta assimilazione, e infine la loro acculturazione agli altri nazionalismi. Il sionismo sarebbe emerso solo da un terreno di coltura socialista, secolarizzato, in gran parte de-rabbinizzato.

PIERO CAPELLI

*Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea  
Università Ca' Foscari Venezia  
Palazzo Cappello, Sestiere San Polo 2035  
30125 Venezia  
piero.capelli@unive.it*

### Parole-chiave

Terra d'Israele – Gerusalemme – Diaspora – Letteratura rabbinica – Messianismo – Viaggiatori ebrei

### Keywords

Land of Israel – Jerusalem – Diaspora – Rabbinic literature – Messianism – Jewish travellers

---

<sup>109</sup> I.J. YUVAL, *Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, trad. ingl. di B. HARSHAV – J. CHIPMAN, Berkeley, CA-Los Angeles, CA-London 2006, 257-290.

## **Sommario**

Nella letteratura ebraica, a partire dal periodo esilico e postesilico, uno dei paradigmi di sviluppo più importanti è l'aspettativa della liberazione d'Israele e della ricostituzione della sua autonomia politica e religiosa. Di questa redenzione fa parte anche l'aspettativa di un regno messianico nella Terra liberata, a cui gli ebrei potranno fare ritorno da ogni dove. Dopo le guerre perdute contro Roma e la perdita della speranza di ricostruire il tempio, nei testi rabbinici la pur fiorente Gerusalemme costantiniana e bizantina viene presentata come una città in rovina, ma continua a essere percepita come luogo ebraico e retaggio di Israele. Elaborando la teologia deuteronomistica della storia, il pensiero rabbinico definì le condizioni in base a cui qualsiasi luogo poteva valere come la Terra d'Israele per condurre una vita religiosa ebraica; elaborando la teologia profetica, fu fondata nella Scrittura l'indissolubilità del legame tra l'aspettativa messianica e la Terra. Città santa e Terra d'Israele rimasero il centro spaziale, storico e (soprattutto) escatologico del rapporto fra Dio e gli ebrei, e costituirono una mèta a cui gli ebrei della diaspora medievale europea (tra cui non pochi grandi intellettuali) continuarono a tendere spiritualmente e in vari casi a recarsi personalmente.

## **Summary**

Starting from the exilic and post-exilic period, one of the most important paradigms of conceptual evolution in Jewish literature has been Israel's liberation and political and religious restoration. This has been envisioned through the institution of a messianic kingdom in the liberated Land of Israel, to which the Jews would return from everywhere. After Rome defeated Israel and hopes to rebuild the Temple faded, early rabbinic literature depicted Jerusalem as a city in ruins, despite its flourishing state in the age of Constantine and Byzantium. Now a city without Jews, Jerusalem was still perceived, however, as a Jewish place and Israel's heritage. While positing that, based on the Deuteronomistic theology of history, any place could count as the Land for conducting a Jewish existence, the rabbis, following the theology of the Biblical prophets, also put forward a permanent link between the Land and the expectation of the messiah. The Holy City and the Land of Israel remained the spatial, historical, and above all, eschatological centre of the relationship between God and the Jews, a place to which in the Middle Ages the Jews of Europe – including some foremost intellectuals – aimed spiritually and often even materially.