UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE
DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO
CENTRO DI STUDI EBRAICI

ARCHIVIO DI STUDI EBRAICI | XIV

Sebastiano Crestani

ASPETTANDO I MESSIA

La letteratura escatologica ebraica nel periodo delle crociate (XI-XIII secolo)



UP
UniorPress

AdSE
XIV

ARCHIVIO DI STUDI EBRAICI
DIRETTO DA GIANCARLO LACERENZA

COMITATO SCIENTIFICO
SAVERIO CAMPANINI (UNIVERSITÀ DI BOLOGNA), PIERO CAPELLI
(UNIVERSITÀ DI VENEZIA "CA' FOSCARI"), ELISA CARANDINA (INALCO - PARIS),
ABRAHAM DAVID (HEBREW UNIVERSITY, JERUSALEM), MASSIMO GIULIANI
(UNIVERSITÀ DI TRENTO), FABRIZIO LELLI (UNIVERSITÀ DI ROMA LA SAPIENZA),
CORRADO MARTONE (UNIVERSITÀ DI TORINO)

COMITATO EDITORIALE E DI REDAZIONE
DIANA JOYCE DE FALCO, RAFFAELE ESPOSITO, DOROTA HARTMAN

CENTRO DI STUDI EBRAICI
UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE
DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO
PIAZZA S. DOMENICO MAGGIORE 12, 80134 NAPOLI



Edizione digitale con licenza
Creative Commons Attribution 4.0 International

ISSN 2035-6528
ISBN 978-88-6719-369-1

UniorPress
Via Nuova Marina 59, 80133 Napoli

UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE
DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO
CENTRO DI STUDI EBRAICI

ARCHIVIO DI STUDI EBRAICI | XIV

Sebastiano Crestani

ASPETTANDO I MESSIA
La letteratura escatologica ebraica nel periodo delle crociate (XI-XIII secolo)

UniorPress
Napoli 2026



ARCHIVIO DI STUDI EBRAICI
© CENTRO DI STUDI EBRAICI
UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE

In copertina: illustrazione dal MS. Harley 5686, f. 60r;
London, British Library, *Maḥzor* (Creative Commons - Public Domain)

Indice

Note su abbreviazioni e traduzioni 7
Introduzione 9

Parte I: la letteratura escatologica ebraica nel contesto delle crociate 13
1. I rapporti tra ebrei, cristiani e musulmani nel Medioevo: una panoramica 15
1.1 I rapporti ebraico-cristiani 17
1.2 Gli ebrei nei domini islamici 38
1.3 La letteratura polemica ebraica medievale 45

2. La funzione sociale dell'apocalittica e i movimenti messianici 53
2.1 Le molteplici funzioni della letteratura apocalittica 53
2.2 Il pentimento di Israele e il Messia ben Yosef 63
2.3 Le aspettative messianiche in prospettiva demartiniana 74

3. Escatologia e apocalittica al tempo delle crociate 79
3.1 L'escatologia cristiana tra XI e XIII secolo 79
3.2 L'escatologia ebraica medievale 105

4. Persecuzioni antigiudaiche e attese escatologiche ebraiche durante le crociate (XI-XIII secolo) 127
4.1 Tra XI e XII secolo 128
4.2 Il XIII secolo 197

5. I riferimenti alle crociate nella letteratura escatologica ebraica 215
5.1 Il ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i 216
5.2 I Segni di R. Šimʿon b. Yoḥa'i 228
5.3 L'invasione mongola 236

6. Riplasmazioni letterarie e ideologiche nella letteratura escatologica ebraica medievale 245
Conclusione 253

Parte II: testi 257
1. Il ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i 259
1.1 I Segreti di R. Šimʿon b. Yoḥa'i 262

1.2 Gli Eventi futuri di R. Šimʿon b. Yoḥa'i ... 283
1.3 La Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i ... 292
1.4 L'Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia ... 326
1.5 L'Omelia di Urbach ... 351
1.6 Il manoscritto della Genizah del Cairo ... 361
1.7 Il frammento in giudeo-arabo ... 374

2. La *Aggadat Mašiaḥ* ... 379

3. Il *Sefer Zerubbavel* e il Ms. Parigi Hebr. 326 ... 389

4. Gli *'Otot ha-Mašiaḥ* ... 395

5. I *Segni di R. Šimʿon b. Yoḥa'i* ... 413

6. Le *Omelie del re Messia e di Gog e Magog* ... 437

7. Maimonide, *Lettera allo Yemen* ... 475

Bibliografia ... 487
Cataloghi di manoscritti e dizionari ... 487
Testi ... 488
Studi ... 493
Sitografia ... 516

Note su abbreviazioni e traduzioni

cfr. = confronta
vd. = vedi
AJS = Association for Jewish Studies
BHS = Biblia Hebraica Stuttgartensia
BSOAS = Bulletin of the School of Oriental and African Studies
CCCM = Corpus Christianorum: Continuatio Medievalis
CCSL = Corpus Christianorum Series Latina
CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
HUCA = Hebrew Union College Annual
JJS = Journal of Jewish Studies
JSAI = Jerusalem Studies in Arabic and Islam
LXX = Bibbia greca, detta "dei Settanta"
MGH = Monumenta Germaniae Historica
MGH SS = Monumenta Germaniae Historica: Scriptores
MIÖG = Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung
PAAJR = Proceedings of the American Academy for Jewish Research
PL = Patrologia Latina
REJ = Revue des études juives
RHC = Recueil des Historiens des Croisades
RHC Hist. occ. = Recueil des Historiens des Croisades: Historiens occidentaux
RHC Lois = Recueil des Historiens des Croisades : Lois
TM = testo masoretico

Le traduzioni dal Tanak sono quelle della CEI 2008, dalla quale ci si è però discostati ogni qualvolta essa non segue le lezioni del testo masoretico (TM) per accogliere quelle della versione della Bibbia greca, detta dei Settanta (LXX). Per la Bibbia ebraica si è fatto riferimento al TM della *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, a sua volta basata sul manoscritto completo più antico in nostro possesso, ossia il codice di Leningrado, datato al 1008-1009. I trattati del Talmud babilonese sono preceduti dalla lettera *b*, quelli del Talmud di Gerusalemme dalla lettera *y*. La lettera *m* indica i trattati della Mišnah, mentre la *t* indica la Tosefta. Nei testi e nelle citazioni, le parentesi tonde () indicano integrazioni utili a comprendere meglio il significato del passaggio in questione, oppure omissioni. Le parentesi quadre [] segnalano parole mancanti nel manoscritto, a volte integrate, così come i passaggi dubbi.

Introduzione

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

All'interno di questo *mare magnum* di testi dedicati agli accadimenti ultimi – che comprende in gran parte prodotti di matrice cristiana, islamica e zoroastriana – la letteratura escatologica ebraica gioca un ruolo di primo piano quale incubatrice di elementi e *topoi* che affondano le loro radici nella tradizione biblica. Ciononostante, i testi apocalittici ed escatologici ebraici prodotti nel corso del Medioevo hanno ricevuto un'attenzione minore rispetto agli altri – anche se la tendenza va verso un interesse crescente anche in questo campo. I testi hanno raramente visto edizioni critiche che prendano in considerazione anche i testimoni scoperti negli ultimi decenni. Ancor più, pochi sforzi sono stati fatti per comprendere a quale pubblico essi si rivolgessero, in quali ambienti circolassero e a quali funzioni ed esigenze rispondessero. In questo lavoro ci si propone di colmare, almeno in parte, tale lacuna. Beninteso, uno studio completo e trasversale di tutti i testi escatologici circolanti nel Medioevo sarebbe un'operazione di proporzioni immani, oltre al fatto che risulterebbe innanzitutto complesso definire i limiti temporali a cui attenersi: molti testi iniziarono a circolare nella tarda antichità e continuarono a essere copiati e riplasmati ben oltre il XV secolo. Si è pertanto deciso di concentrarsi sul periodo delle crociate,[1] benché, anche in questo caso, occorra fare delle precisazioni.

---

[1] Per un'introduzione a questo fenomeno, vd. i classici Riley-Smith, Jonathan, *Storia delle crociate: Dalla predicazione di papa Urbano II alla caduta di Costantinopoli*, Milano: Mondadori, 2017 (ed. or. The Crusades, A History, New Haven: Yale University Press, 1987); Richard, Jean, *La grande storia delle Crociate*, Roma: Newton Compton editori s.r.l., 1999 (ed. or. *Histoire des Croisades*, Paris: Librairie Arthème Fayard, 1996). Vd. anche Russo, Luigi, *I crociati in Terrasanta: Una nuova storia (1095-1291)*, Roma: Carocci, 2018.

Innanzitutto, benché il termine "crociata" iniziasse a circolare solo nel XV secolo,[2] per comodità e chiarezza esso verrà qui utilizzato per riferirsi a quelle spedizioni armate che, tra la fine dell'XI e il XIII secolo, portarono i cristiani europei a controllare ampi territori del Vicino Oriente. È ben noto, oltretutto, che tale fenomeno non si esaurì con la conquista musulmana, nel 1291, di San Giovanni d'Acri, ultima roccaforte del dominio latino in Terrasanta. Anche nei secoli successivi vennero lanciate imprese armate con l'intento di recuperare i luoghi santi della cristianità. Il concetto di crociata, oltretutto, si diffuse precocemente anche in altri ambiti rispetto alla conquista di Gerusalemme: vennero promosse spedizioni contro eretici, sovrani ostili alla Chiesa, popolazioni non ancora cristianizzate nel Nord Europa.[3] Pertanto, la scelta di concentrarsi sulle spedizioni che avevano l'obiettivo di occupare Gerusalemme e i territori del Vicino Oriente in un periodo compreso tra la fine dell'XI e il XIII secolo è stata dettata soprattutto dalla necessità di delimitare l'orizzonte temporale e geografico di interesse. Oltre a ciò, tuttavia, il periodo sul quale ci si è focalizzati è quello più interessante per quanto riguarda il mondo ebraico. Fu infatti la prima crociata ad essere per sempre associata ai massacri perpetrati dai primi pellegrini nei confronti degli ebrei renani, nell'odierna Germania. Questi attacchi si ripeterono, sebbene con minore intensità, anche nel contesto delle spedizioni successive. Ed è proprio in questo periodo che si assiste alla proliferazione di manoscritti ebraici che tramandano testi apocalittico-escatologici, alcuni dei quali riportano, nella narrazione degli eventi che condurranno all'*eschaton*, chiari riferimenti alle battaglie in Terrasanta tra cristiani e musulmani. È quindi scopo di questo studio dimostrare come la produzione, copiatura e rielaborazione di questo tipo di testi fossero funzionali all'interpretazione di quanto accadeva alle comunità ebraiche europee e in terra di Israele: le persecuzioni che erano costrette a subire e gli scontri armati cui assistevano nella loro Terra promessa vennero letti come segni che ormai la redenzione del popolo ebraico era vicina. Dio sarebbe presto intervenuto, per mezzo dei suoi Messia, per liberare Israele, oppresso dai cristiani e, talora, dai musulmani. La letteratura apocalittico-escatologica circolante in questo periodo va quindi intesa principalmente

---

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

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

come una letteratura di consolazione e di resistenza, ma non mancano casi in cui viene promosso un atteggiamento più attivo, come nei testi in cui gli ebrei vengono invitati a lasciare la diaspora e a stabilirsi a Gerusalemme per accelerare l'avvento del Messia.

Questo libro è diviso in due parti. Nella prima si andrà a indagare la storia dei rapporti tra ebrei e cristiani tra la tarda antichità e il Medioevo, allo scopo di dimostrare che gli attacchi alle comunità ebraiche nel corso delle crociate vadano letti in un contesto di progressivo peggioramento delle relazioni tra gli aderenti alle due tradizioni religiose. Verranno anche considerati brevemente i rapporti con i musulmani, evidenziando soprattutto le differenze rispetto a quelli con i cristiani. Si proseguirà poi con una disamina delle molteplici funzioni della letteratura apocalittico-escatologica, allo scopo di comprendere perché questi testi circolassero in determinati periodi storici, oltre che il motivo della ricorrenza di vari *topoi* all'interno degli scritti di riferimento. In seguito, verrà offerta una panoramica sulle aspettative escatologiche e messianiche, sia cristiane che ebraiche, in relazione alle crociate, il che consentirà di entrare più nello specifico della questione e presentare le varie manifestazioni di attesa di redenzione da parte ebraica tra XI e XIII secolo. Infine, verranno analizzati alcuni specifici testi alla ricerca di riferimenti a eventi legati alle crociate, per provare che questi prodotti letterari furono effettivamente elaborati in quel contesto storico.

Nella seconda parte saranno invece presentati i testi utilizzati nella ricerca. I testi specificamente apocalittico-escatologici saranno riportati sia in lingua originale che in traduzione italiana. Un altro testo, per così dire, complementare (la *Lettera allo Yemen* di Mosè Maimonide) sarà riportato solo in parte e unicamente in lingua italiana, in quanto è già stato oggetto di edizioni critiche ben strutturate.

Questo volume rappresenta il frutto del mio dottorato in Studi Ebraici (XXXV ciclo – 2019-2023) presso il Dipartimento di Beni Culturali dell'Università Alma Mater Studiorum di Bologna, nel campus di Ravenna, in cotutela con l'École Pratique des Hautes Études di Parigi (EPHE). Nei tre anni e mezzo di percorso, resi complicati dalla pandemia di Covid-19, molte sono state le persone che mi hanno sostenuto nella scrittura e nella ricerca. Desidero quindi ringraziare innanzitutto i relatori, la prof.ssa Alessandra Veronese (Università di Pisa), il prof. Piero Capelli (Università Ca' Foscari di Venezia) e la prof.ssa Judith Olszowy-Schlanger (EPHE) per i loro preziosi suggerimenti e le puntuali osservazioni sul testo. Un sentito ringraziamento va anche ai valutatori della tesi, il prof. Luca Arcari (Università Federico II

di Napoli) e il prof. Marco Giuseppe Rainini (Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano) per gli spunti offertimi. Naturalmente, ogni eventuale errore o imprecisione nel testo va imputato unicamente al sottoscritto.

Ringrazio i membri della commissione giudicatrice per gli stimoli emersi durante la discussione: prof. Saverio Campanini (Università di Bologna), prof. ssa Emma Abate (Università di Bologna), prof. Corrado Martone (Università di Torino), prof. Daniel Stoekl ben Ezra (EPHE), prof. Pierluigi Piovanelli (EPHE). Un ringraziamento va anche al prof. Mauro Perani (Università di Bologna), per la sua costante e appassionata presenza, e alla dott.ssa Enrica Sagradini (Università di Bologna) e al dr. Antonio Spagnuolo per la loro disponibilità nelle questioni organizzative e burocratiche.

Un grazie particolare alla dr.ssa Friederike Schmidt, dell'Università di Monaco di Baviera, per la sua amicizia e per la collaborazione nella traduzione e commento del frammento in giudeo-arabo. Ringrazio anche la dott.ssa Nadia Vidro (Università di Cambridge) per il suo aiuto nella revisione della trascrizione del medesimo manoscritto. Un ringraziamento va anche alla prof.ssa Emmanouela Grypeou (Università di Stoccolma) per le preziose indicazioni fornitemi sull'*Apocalisse araba di Pietro* e sulla *Profezia del figlio di Agap*, alla dr.ssa Justine Isserles (EPHE, Parigi) per le utilissime indicazioni sul *Maḥzor Vitry*, e al prof. Simḥa Emanuel (Università Ebraica di Gerusalemme) per avermi inviato il suo articolo a proposito del dibattito sui calcoli messianici tra ebrei e cristiani nel 1100.

Non può ovviamente mancare un grande e affettuoso ringraziamento ai miei colleghi di dottorato Luigi Bambaci, Giorgio Paolo Campi, Nicolò Faustin e Isabella Maurizio per la loro amicizia e il sostegno reciproco dimostrati in questi anni.

Infine, mi sia permesso di ringraziare la mia famiglia e i miei amici per la loro presenza e il loro affetto. Elencare tutti sarebbe lungo e, forse, superfluo: ognuno di loro è consapevole del fondamentale contributo che mi ha dato nell'accompagnarmi nelle scelte della vita, nei momenti di gioia e in quelli di difficoltà.

Parte I: La letteratura escatologica ebraica nel contesto delle crociate

1. I RAPPORTI TRA EBREI, CRISTIANI E MUSULMANI NEL MEDIOEVO

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

Il quadro che viene a delinearsi quando ci si occupa di letteratura escatologica ebraica potrebbe portare a leggere la storia di Israele come un susseguirsi di persecuzioni, ognuna più violenta della precedente. Questa prospettiva, tuttavia, va certamente evitata. Come ha sottolineato David Nirenberg,[1] una simile visione della storia ha essa stessa un significato escatologico, nella misura in cui le sofferenze del popolo ebraico andrebbero peggiorando nel corso dei secoli fino a culminare nelle doglie messianiche (חבלי משיח) alla fine dei tempi.[2] Le radici di

---

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

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

questa "lachrymose history"[3] della storia ebraica, sempre secondo Nirenberg, andrebbero ricercate nella cronachistica ebraica medievale, e avrebbe trovato terreno fertile nella storiografia successiva alla Shoah che, se pur scevra dall'elemento messianico, avrebbe sempre teso a presentare la storia ebraica come un catalogo di indicibili tribolazioni.[4] Come invece lo studio dei dati storici può dimostrare, se anche gli ebrei videro un peggioramento della loro percezione all'interno del mondo cristiano e, conseguentemente, un aumento degli atti violenti nei loro confronti, ciò non significa che essi non fossero parte integrante della società europea medievale, in un'ottica di continui scambi e di stretti rapporti commerciali, economici e culturali con i cristiani. La società non era polarizzata tra due elementi, gli ebrei e i cristiani, non comunicanti tra loro e pronti a distruggersi alla prima occasione, ma vi era piuttosto una situazione in cui la minoranza, quella ebraica, era certamente in una condizione di subalternità, ma non per questo separata del tutto dall'elemento dominante. Il rischio che gli equilibri saltassero era comunque sempre presente, e infatti episodi di violenza ed espulsioni di massa dai territori cristiani caratterizzarono tutto il Basso Medioevo. Come mette in guardia di nuovo David Nirenberg, non bisogna infatti cadere nella trappola opposta, ossia ritenere che, dopotutto, la convivenza fosse sempre possibile e che gli attacchi alle comunità ebraiche vadano pertanto sminuiti.[5] È quindi necessario evitare di polarizzarsi su posizioni troppo positive o troppo negative del dato storico.

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

---

[3] L'espressione, ormai celebre, è di Salo W. Baron ("Ghetto and Emancipation: Shall We Revise the Traditional View?", in *Menorah Journal* 14 (1928), pp. 515-526).

[4] Nirenberg (1996:8-9).

[5] *Ibidem*.

quella del giudaismo, che essi avevano rigettato. Ciò sarebbe accaduto nei tempi ultimi, al compimento di quella Storia che le nazioni straniere avevano creduto di dominare.

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

1.1 I rapporti ebraico-cristiani

La nascita del cristianesimo come religione a sé comportò una reinterpretazione della matrice dalla quale aveva preso corpo, ossia l'insieme di dottrine, culti e credenze che possiamo definire "giudaismo del Secondo Tempio". La predicazione di Gesù, infatti, si inseriva in un quadro di correnti ebraiche che caratterizzavano l'ambiente religioso della Terra di Israele alle soglie dell'era volgare. Gesù stesso, secondo il vangelo di Matteo, affermò di non essere venuto ad abolire la Legge di Mosè e dei padri, ma a darle compimento.[6] Varie circostanze storiche, tra cui l'attività dell'apostolo Paolo di Tarso, che, pur essendo e rimanendo sempre ebreo,[7] aprì la predicazione anche ai non ebrei e rivoluzionò il concetto di appartenenza alla Legge, a partire dall'obbligo della circoncisione, diedero inizio a un percorso che avrebbe portato alla nascita del cristianesimo come religione a sé stante. I cristiani, bisognosi di una autocomprensione che li distinguesse dagli ebrei, elaborarono quindi la cosiddetta "teoria della sostituzione", iniziando a identificarsi come il verus Israel, l'autentico Israele, il popolo scelto da Dio per mezzo della venuta del suo unico figlio, che solo loro avevano saputo riconoscere ed accogliere. La Legge mosaica fu sempre più relegata alla funzione di tappa, e non fine, del cammino della salvezza. La nuova alleanza, quella stipulata da Cristo mediante il suo sacrificio, era da intendersi come il patto ultimo e definitivo tra Dio e l'uomo, un'alleanza salvifica che escludeva dalla redenzione chi non vi avesse aderito. Gli ebrei, non avendo riconosciuto il vero Messia, Gesù Cristo, erano stati doppiamente puniti, da un lato con la distruzione del loro Tempio e con la diaspora,

---

[6] Mt 5,17

[7] Vd. Boccaccini, Gabriele; Segovia, Carlos A. (eds.), *Paul the Jew: Rereading the Apostle as a Figure of Second Temple Judaism*, Minneapolis: Fortress Press, 2016; Boccaccini, Gabriele; Mariotti, Giulio, *Paolo di Tarso, un ebreo del suo tempo*, Roma: Carocci, 2025.

dall'altro con la perdita dello status di popolo prescelto da Dio, elezione che ora riguardava i credenti in Cristo.[8]

Quando il cristianesimo, nell'Impero Romano, da religione perseguitata divenne religione prima lecita e poi unica ammessa, la posizione degli ebrei peggiorò ulteriormente. Si registrarono episodi di discriminazione e di tentativi di conversione forzata nei loro confronti, benché alcuni padri della Chiesa tentassero di promuovere un approccio meno violento.[9] Fu tuttavia a partire soprattutto da Agostino di Ippona che il ruolo degli ebrei nella storia della Chiesa tornò ad essere meno problematico di quanto lo fosse stato fino ad allora. Si deve infatti ad Agostino l'elaborazione della dottrina del *testimonium fidei*, ossia dell'idea degli ebrei come testimoni della fede. Essi, con le loro Scritture, in gran parte corrispondenti a quelle dei cristiani, provavano ai pagani la verità delle loro affermazioni su Cristo e sulla Chiesa. I pagani, in altri termini, non avrebbero potuto accusare i cristiani di aver inventato una propria dottrina e delle proprie scritture per avvalorare la loro credenza in Cristo, poiché le stesse scritture erano venerate dagli ebrei che, non avendo aderito al cristianesimo, non avrebbero avuto alcun interesse a preservarle.[10]

Ma gli ebrei erano considerati testimoni anche da un altro punto di vista. Essi erano la prova vivente del successo del cristianesimo e della sua predicazione nel mondo. Se, infatti, quello che si considerava il popolo eletto

---

[8] Vd. Simonsohn, Shlomo, *The Apostolic See and the Jews: History*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991, p. 2. Vd. anche il classico Simon, Marcel, *Verus Israel: étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris: E. de Boccard, 1964 (prima ed. 1948).

[9] Simonsohn (*ibidem*, p. 4).

[10] Le posizioni di Agostino sono espresse nelle sue opere *Tractatus Adversus Iudaeos* (PL 42, coll. 51f); *De civitate Dei* (18, 46-47 [CCSL 48]); *Enarratione in Psalmos* 58, II, 2-3. In particolare, Agostino applica agli ebrei e al divieto di perseguitarli il salmo 59,12: "Non ucciderli, perché il mio popolo non dimentichi". Vd. soprattutto Blumenkranz, Berhard, "Augustin et les juifs, Augustine et le judaïsme", in Id., *Juifs et Chrétiens: Patristique et Moyen Age*, London: Variorum Reprints, 1977 (pubblicato originariamente in *Recherches augustiniennes I*, Paris, 1958), pp. 225-241; Fredriksen, Paula, *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism*, New Haven: Yale University Press, 2010. Vd. anche Simonsohn (1991:5); Montesano, Marina, *Ai margini del Medioevo: Storia culturale dell'alterità*, Roma: Carocci, 2021, p. 160. Per una raccolta di scritti e opinioni dei padri della Chiesa sugli ebrei, vd. ancora Blumenkranz, Bernhard, *Les auters chrétiens latins du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, Paris; La Haye: Mouton & Co., 1963.

da Dio aveva subito la distruzione del suo Tempio e l'esilio forzato dalla sua Terra promessa (eventi, soprattutto nel primo caso, previsti da Gesù stesso)[11], il *verus Israel*, invece, prosperava, dimostrando così di essere esso stesso il prescelto dal Signore. La presenza, in Europa e nel Vicino Oriente, degli ebrei, ridotti a uno stato di marginalizzazione e di sottomissione al potere cristiano, era funzionale a testimoniare la verità della fede in Cristo. Gli ebrei, dal canto loro, continuamente tenuti in questo stato degradante, avrebbero, nella convinzione dei cristiani, riconosciuto il loro errore e si sarebbero convertiti, se non subito, di certo alla fine dei giorni.[12]

L'atteggiamento dei cristiani nei confronti degli ebrei, per quanto evidentemente poco tollerante e in definitiva umiliante, li preservò in realtà da persecuzioni su larga scala e da conversioni forzate. Questa tutela nei confronti degli ebrei fu confermata, pur con qualche ambiguità, anche dal Codice Teodosiano[13] e, in seguito, da papa Gregorio I Magno, il quale, basandosi su questo Codice, vietò appunto i battesimi forzati e la violazione delle sinagoghe. Queste idee furono espresse dal vescovo di Roma in una sua lettera del giugno 598 indirizzata a Vittorio, vescovo di Palermo, nel cui incipit il pontefice utilizzò una formula destinata ad avere successo nei secoli a venire: "Sicut Iudaeis". Tale espressione venne impiegata da quel momento in poi come incipit formulare per i provvedimenti e le bolle papali in merito alla protezione degli ebrei nelle terre in cui la Chiesa esercitava un qualche tipo di controllo.[14]

La situazione nell'Impero Romano d'Oriente, invece, fu inizialmente più problematica.[15] Non mancarono, infatti, episodi di persecuzione nei

---

[11] Mc 13,1-2; Mt 24,1-2; Lc 21,6.

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

[13] Per una presentazione del tema in questione, vd. Saggioro, Alessandro, *La religione e lo Stato: Cristianesimo e alterità religiose nelle leggi di Roma imperiale*, Roma: Bulzoni, 2011, pp. 185-205.

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

[15] Sugli ebrei nei territori Bizantini, vd. Bonfil, Robert et al. (eds.), *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Leiden; Boston: Brill, 2012.

confronti degli ebrei tra il VII e il IX secolo. Uno dei casi più eclatanti è legato alla presa di Gerusalemme da parte dei Persiani nel 614, una conquista fortemente sostenuta dalla popolazione ebraica.[16] In questo frangente, i sostanziali buoni rapporti con i cristiani, i quali affondavano le loro radici nello statuto legale dell'Impero Romano, si incrinarono per la prima volta in maniera consistente.[17] L'appoggio dato dagli ebrei ai Persiani nel 614 li fece percepire, agli occhi dell'imperatore Eraclio, come una possibile minaccia interna alla stabilità dell'impero. Una volta che Gerusalemme, nel 628, fu riconquistata dai Romani, l'imperatore ordinò il battesimo forzato degli ebrei che vivevano sotto la sua giurisdizione.[18] Questa circostanza storica, soprattutto con la conquista araba del Vicino Oriente che sarebbe avvenuta a distanza di pochi anni, sarà alla base dell'elaborazione di alcuni temi escatologici che avranno grande diffusione e influenza in tutta la produzione medievale ebraica, e che troveranno spazio in apocalissi come i Segreti di R. Šimʿon bar (o ben) Yoḥa'i e il Sefer Zerubbavel, come si vedrà più avanti.

A ogni modo, le conversioni forzate che caratterizzarono la politica di Eraclio in seguito alla sua riconquista di Gerusalemme non compromisero definitivamente i rapporti tra cristiani ed ebrei nel mondo romano orientale. Anzi, sembra che la componente ebraica dell'impero fosse caratterizzata, nel VII secolo, da una sostanziale integrazione con l'elemento cristiano dominante. Nemmeno una rinnovata politica di battesimi forzati nel corso della prima metà del secolo VIII – dettata dalla spinta all'unità percepita come urgente dell'imperatore Leone III a fronte degli attacchi dei musulmani – incrinò in maniera sostanziale i rapporti tra ebrei e cristiani nell'impero. Anzi, il secondo concilio di Nicea (787) decretò che il battesimo degli ebrei non sarebbe stato valido se imposto con la forza.[19] Ciò, comunque, non impedì ad altri imperatori

---

[16] Vd. Sharf, Andrew, *Jews and other Minorities in Byzantium*, Bar-Ilan University Press, 1995, p. 57; Sivan, Hagith, "From Byzantine to Persian Jerusalem: Jewish Perspectives and Jewish/Christian Polemics", in *Greek, Roman and Byzantine Studies* 41/3 (2000), pp. 277-306, qui p. 286, n. 27.

[17] Non mancarono comunque, anche nel corso dei secoli VI e VII, attacchi alle comunità ebraiche nel territorio dell'Impero Romano d'Oriente. Per qualche esempio, vd. Sharf (1995:57).

[18] Su questo punto e in generale sull'atteggiamento di Eraclio nei confronti degli ebrei, vd. Sharf (1995:56-58).

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

di promuovere nuove conversioni forzate degli ebrei nei secoli successivi, cosa che avvenne infatti sotto Basilio I nell'874 e poi sotto Romano, verso il 930. Quest'ultima persecuzione fu una delle più feroci, tanto che molti ebrei furono espulsi da Bisanzio.[20] La situazione dal punto di vista degli ebrei migliorò nei secoli successivi, tanto che, alla fine dell'XI secolo, era loro permesso di professare liberamente la loro religione e di costruire sinagoghe.[21]

Nel secondo millennio dell'era cristiana vi fu una svolta nei rapporti tra ebrei e cristiani, in particolar modo nel contesto della cristianità occidentale, dove i rapporti tra i membri delle due religioni iniziarono a peggiorare e le persecuzioni contro le comunità ebraiche in Europa si fecero più frequenti. Nell'analizzare brevemente le ragioni che portarono a questo cambio di rotta, sarà evidente come le riflessioni degli intellettuali cristiani sugli ebrei e sul loro rapporto con la verità cristiana ebbero un impatto notevole anche sulla percezione di questi ultimi da parte degli strati più umili della società.[22]

Come è stato evidenziato, fra gli altri, da Anna Sapir Abulafia,[23] l'assunto agostiniano del *testimonium fidei* poneva gli ebrei in una condizione funzionale servile nei confronti del cristianesimo. In altre parole, nel momento in cui gli ebrei non fossero più risultati utili agli occhi dei cristiani per autodefinirsi come popolo scelto da Dio, la necessità di tenerli al riparo dalle persecuzioni si sarebbe indebolita. E fu proprio nella seconda metà dell'XI secolo che l'idea agostiniana iniziò a mostrare tutte le sue contraddizioni e le sue debolezze. In effetti, il paganesimo era stato almeno teoricamente cancellato in Europa, facendo sì che venisse a cadere il principio fondante dell'assunto agostiniano del *testimonium fidei*. Infatti, cessate anche le incursioni di vichinghi, saraceni e ungari, ebrei ed eretici rimanevano, almeno nominalmente, gli unici a non rientrare nel modello di società cristiana elaborato dalla Chiesa, soprattutto in un periodo in cui il ruolo di quest'ultima, grazie alla politica di Gregorio VII, si andava rafforzando.[24] Gli ebrei, in altre parole, non erano più utili ai cristiani per provare la verità delle loro Scritture, anche se continuavano a dimostrare ai cristiani (a questo punto non più anche ai pagani) come i cristiani stessi fossero il popolo prescelto da Dio, la nazione trionfante nella Storia. Questo cambio di paradigma aprì le porte, almeno da un punto di

---

[20] Sharf (1995:64-65).

[21] Sharf (1995:66). Vd. anche Starr, Joshua, *The Jews in the Byzantine Empire, 614-1204*, New York: B. Franklin, 1970 (prima ed. 1939), pp. 8-9.

[22] Sapir Abulafia (1995:139).

[23] Sapir Abulafia (*ibidem*, p. 66).

[24] Vd. Sapir Abulafia (*ibidem*, pp. 51. 134).

vista concettuale, alle persecuzioni che da quel momento in avanti avrebbero caratterizzato la storia degli ebrei europei.

È opportuno iniziare a trattare il tema delle persecuzioni antiebraiche in Europa considerando gli eventi che marcarono l'inizio dell'XI secolo, ossia gli attacchi alle comunità giudaiche che esplosero in area francese tra il 1009 e il 1012.[25] Questi episodi sono interessanti per il nostro discorso nella misura in cui, in un certo senso, anticipano alcune dinamiche che si incontreranno nel corso delle crociate. Da parte cristiana, infatti, la narrazione attorno a questi episodi di violenza, di conversione forzata e di espulsione degli ebrei da alcuni territori europei, ruota attorno alla distruzione del Santo Sepolcro a Gerusalemme ad opera del califfo fatimide al-Ḥakim nel 1009.[26] Jay Rubenstein definisce questi avvenimenti come "the first of the medieval pogroms against the Jews, inspired by rumors of events in Jerusalem".[27] Ademaro di Chabannes (989-1034), indagatore della fine dei tempi e in attesa del ritorno di Cristo nell'anno 1033, nella sua cronaca di Limoges accusò gli ebrei di essere i veri responsabili della distruzione della basilica.[28] Ademaro arrivò addirittura a postdatare questo

---

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

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

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

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

evento storico al 1010, in modo da renderlo successivo alla fuga degli ebrei da Limoges a seguito di vari attacchi e del tentativo del vescovo Alduino di convertirli con la forza.[29] In questo modo, Ademaro voleva far intendere che gli ebrei avessero ordito un complotto con l'emiro per radere al suolo il Santo Sepolcro come vendetta per la persecuzione perpetrata nei loro confronti. Con una lettera, gli ebrei avrebbero informato al-Ḥakim che i cristiani stavano ammassando truppe e progettando un'invasione delle terre dei saraceni.[30] La responsabilità della distruzione del Santo Sepolcro fu attribuita agli ebrei anche da Rodolfo il Glabro, il quale, verso il 1044, offrì un racconto simile nelle sue *Storie*, anche se, nel suo caso, gli eventi sono posti nel corretto ordine cronologico: gli ebrei di Orléans, mossi dal diavolo, invidioso per la grande quantità di pellegrini cristiani che si recavano a Gerusalemme, avrebbero informato al-Ḥakim che, se egli non avesse distrutto la chiesa del Santo Sepolcro, i cristiani avrebbero presto invaso il suo regno. Il sultano, quindi, avrebbe inviato i suoi uomini a distruggere il tempio cristiano, ma non sarebbe comunque riuscito a far abbattere il Sepolcro vero e proprio.[31] I cristiani, furiosi per la distruzione del luogo sacro e consci della responsabilità degli ebrei, si sarebbero avventati su di loro, cosicché "essi vennero tutti quanti presi in odio, espulsi dalle città, talora trafitti con la spada, talaltra affogati nei fiumi o uccisi in diverse maniere; alcuni giunsero a togliersi la vita con vari mezzi: dopo quella giusta vendetta ben pochi ne rimasero nel mondo latino".[32] Lo zelo con cui gli ebrei arrivarono a togliersi la vita ricorda da vicino la pratica del suicidio rituale, il *Qidduš ha-Šem*, che caratterizzerà le persecuzioni antiebraiche durante la prima crociata.[33]

---

[29] *Chronicon* III, 47. Vd. il testo in Bourgain, Pascale et al. (eds.), *Ademari Cabannensis: Chronicon* (CCCM CXXIX), Turnhout: Brepols, 1999, p. 166.

[30] Vd. Flori, Jean, *l'Islam et la Fin des temps: L'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale*, Paris: Seuil, 2007, pp. 228-229. Vd. anche Id. (2003 [2001]: 326-327); Callahan Daniel F., "Ademar of Chabannes, Millennial Fears and the Development of Western Anti-Judaism", in *Journal of Ecclesiastical History* 46 (1995), pp. 19-35, soprattutto p. 23.

[31] Com'è noto, in realtà anche la rotonda del sepolcro fu distrutta.

[32] Rodolfo il Glabro, *Storie*, Libro III, 7, 24, in Cavallo, Guglielmo; Orlandi, Giovanni (cur.), *Rodolfo il Glabro: Cronache dell'Anno Mille*, Milano: Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, 1999 (prima ed. 1989), p. 155. Vd. anche Flori (2003 [2001:326-327).

[33] Vd. oltre, cap. 4.1.1. Vd. anche Chazan, Robert, "1007-1012: Initial Crisis for Northern European Jewry", in *Proceedings for the American Academy Jewish Research* 38-39 (1970-71), pp. 101-117.

Un testo che dimostra l'avversione dei cristiani nei confronti degli ebrei, considerati come diretti responsabili della distruzione del Santo Sepolcro, è quello che viene presentato come una bolla di papa Sergio IV (1009-1012), sebbene per alcuni non si tratti altro che di un documento redatto a seguito della predicazione di Urbano II che, nel 1095, diede impulso alla prima crociata.[34] Che si tratti o meno di un falso, il testo rende conto dell'atmosfera che nell'XI secolo si respirava in Europa, o almeno in quella che oggi è la Francia, nei confronti degli ebrei: come Tito e Vespasiano avevano vendicato la morte del Figlio di Dio muovendo guerra contro gli ebrei e distruggendo il loro Tempio, così allora i cristiani erano chiamati a partire in armi verso la Terrasanta per vendicare la distruzione del Sepolcro di Cristo.[35] Questo scritto mette in risalto due punti fondamentali. Da una parte, il tema della vendetta nei confronti degli ebrei, considerati i soli responsabili della morte di Gesù Cristo, che emerge, come ha ricostruito Jeremy Cohen, già a partire dal XII secolo, per poi stabilizzarsi definitivamente nel XIII secolo, con la predominanza culturale acquisita dagli ordini mendicanti;[36] dall'altra, l'equiparazione di ebrei e musulmani, considerati alla stessa stregua pagani e meritevoli di punizione. Su questo punto è interessante notare la posizione di papa Alessandro II nel contesto di una spedizione cristiana che, partita nel 1063 dalla Francia meridionale, si avventò sui musulmani a Barbastro in Iberia, coinvolgendo però anche le comunità ebraiche nelle loro azioni violente. Il papa condannò il comportamento dei cavalieri cristiani e, al contrario, lodò le autorità provenzali e iberiche che avevano difeso gli ebrei. Il papa, infatti, mise in evidenza una differenza netta

---

[34] Su questo dibattito e per una bibliografia dedicata, vd. Flori (2003 [2001]:327]. Vd. anche Simonsohn (1991:14).

[35] Vd. Flori (2003 [2001]:327-329); Id. (2007:230-32). Vd. anche il tema della *Vindicta Salvatoris,* il cui nucleo, poi abbondantemente rielaborato, vedeva un imperatore romano malato venire a conoscenza delle capacità taumaturgiche di Gesù, salvo poi scoprire della sua morte, causata degli ebrei. Mosso da spirito di vendetta nei confronti di questi ultimi, l'imperatore avrebbe assediato Gerusalemme e distrutto il Tempio, ottenendo la guarigione da Cristo. Vd. Yuval, Israel J., *Two Nations in your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, Translated from the Hebrew by Barbara Harshav and Jonathan Chipman, Berkley; Los Angeles; London: University of California Press, 2006 (ed. or. Tel-Aviv, 2000 [ebr.]), pp. 38-48.

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

tra ebrei e musulmani. Se questi ultimi erano meritevoli di essere attaccati perché perseguitavano i cristiani nelle loro terre, gli ebrei, al contrario, erano sottomessi ai cristiani, e la loro condizione di inferiorità provava ancora una volta la verità del cristianesimo, verità che gli ebrei avevano rifiutato di accettare.[37] L'atteggiamento di papa Alessandro II porta quindi a ritenere, una volta di più, che la bolla di papa Sergio IV sia un documento elaborato in realtà successivamente, in un'atmosfera pregna di desiderio di vendetta nei confronti degli ebrei, considerati come i soli responsabili della morte del Figlio di Dio.

Un problema che infatti aveva interessato i teologi fin dagli albori del cristianesimo continuava ad essere oggetto di importanti riflessioni anche nel pieno Medioevo: gli ebrei erano consapevoli, mettendo a morte Gesù Cristo, di aver ucciso il Messia?[38] Fino all'XI secolo vigeva l'idea, promossa in primo luogo da Agostino d'Ippona, che gli ebrei non avessero riconosciuto in Gesù il Messia atteso, e che fossero quindi colpevoli più di cecità che di effettivo deicidio.[39] Dal XII secolo, e soprattutto nel XIII, si sviluppò però una teoria secondo la quale gli ebrei, o almeno le loro autorità, avevano riconosciuto in Gesù il Messia, ma l'avevano deliberatamente messo a morte per non rinnegare la Legge e la loro tradizione religiosa. Ciò li rendeva, agli occhi dei cristiani, e soprattutto dei membri degli ordini mendicanti, meritevoli di essere perseguitati, battezzati con la forza e, se necessario, scacciati dai loro insediamenti.[40] Tuttavia, come nel caso della dottrina del *testimonium fidei*,[41] la teoria agostiniana della cecità degli ebrei non fu del tutto rigettata, ma continuò ad essere sposata anche da alcune personalità legate ai francescani e ai domenicani, come Alessandro di Hales e Alberto Magno.[42]

David Nirenberg[43] ha messo in risalto il fatto che, almeno per quanto riguarda la penisola iberica, gli attacchi alle comunità ebraiche nel tardo

---

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

[38] La discussione che segue si basa su J. Cohen (1983).

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

[40] Vd. Jeremy Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1982.

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

[42] J. Cohen (1983:17-18).

[43] Nirenberg (1996:214-229).

Medioevo si concentravano soprattutto nel periodo pasquale. Ciò sarebbe legato all'accusa di deicidio perpetrata dai cristiani nei confronti degli ebrei, accusa inserita in un contesto di ripetizione rituale di un evento che non è semplice ricordo di fatti avvenuti secoli prima, ma che si ripresenta continuamente nell'eucarestia. Benché gli ebrei fossero già stati puniti per il loro crimine con la distruzione del Tempio e la diaspora, questa sorta di violenza rituale messa in atto a Pasqua aveva lo scopo, sempre secondo Nirenberg, di mantenere i rapporti di forza all'interno di una società plurireligiosa come quella iberica.[44]

Uno degli aspetti che contribuì alla descrizione degli ebrei come assassini del Messia fu la crescente esaltazione, da parte anche degli strati più bassi della popolazione cristiana, della corporeità di Gesù Cristo, figlio di Dio morto sulla croce, il che portò, a partire dal XII secolo, allo sviluppo della venerazione di Maria in quanto madre del Dio fattosi carne.[45] In quello stesso periodo crebbe il bisogno di vedere il corpo di Gesù nel corso della messa. È evidente come un tale interesse nei confronti della corporeità di Cristo portasse anche a una percezione ancora più negativa di coloro che – si riteneva – avevano effettivamente causato la sua morte sulla croce.[46] All'elemento della corporeità di Cristo e della sua presenza reale nell'eucarestia è naturalmente legato il dogma della transustanziazione, istituito nel 1215 con il quarto concilio Laterano (costituzione I),[47] che giocò un ruolo importante nell'elaborazione dell'accusa di sangue e della profanazione dell'ostia.[48]

L'area europea che va idealmente dall'Italia settentrionale fino alla Gran Bretagna, e che comprende quindi anche l'odierna Germania e la Francia centro-settentrionale, fu teatro, dal XII secolo in poi, di pogrom antiebraici provocati dalla convinzione che gli ebrei rapissero e uccidessero bambini e ragazzi cristiani per mettere in atto riti sanguinari (la cosiddetta "accusa del

---

[44] Nirenberg (1996:228).

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

[46] Vd. Sapir Abulafia (*ibidem*).

[47] Vd. il documento in Alberigo (1973:230).

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

sangue"). Il primo caso attestato risale al 1144[49] ed è quello di William di Norwich, un ragazzo cristiano che scomparve e fu ritrovato morto il Sabato Santo. Le indagini, condotte da Thomas di Monmouth, portarono a mettere in stato d'accusa alcuni membri della comunità ebraica della città inglese, i quali, secondo la ricostruzione, avrebbero rapito il fanciullo e lo avrebbero legato a una croce per simulare e dileggiare la morte del Messia dei cristiani, colpendolo quindi ripetutamente con un coltello.[50] I casi di presunti omicidi rituali perpetrati dagli ebrei ai danni dei giovani cristiani si moltiplicarono in Inghilterra per tutto il XII e il XIII secolo, fino a che, nel 1290, non si arrivò all'espulsione sistematica di tutti gli ebrei dall'isola.[51] Nel frattempo, episodi simili cominciarono a essere registrati in varie parti d'Europa, soprattutto in Francia settentrionale e in Germania.[52] Se inizialmente, tuttavia, gli ebrei venivano accusati di mettere in scena in maniera parodistica la morte di Gesù sulla croce, si fece strada, fra gli accusatori cristiani, l'idea che dietro i rapimenti dei fanciulli cristiani vi fosse l'esigenza, da parte degli ebrei, di prelevare con la violenza il loro sangue per impastare le azzime in occasione della festa di Pesaḥ.[53] Non è questo il luogo in cui entrare nell'annosa questione, sollevata soprattutto dal volume di Ariel Toaff, su quanto ci sia di vero dietro a simili

---

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

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

[51] Veronese (2021:20).

[52] Per una trattazione dei casi di pogrom antiebraici legati all'accusa di sangue in terra tedesca, vd. Müller (2004:245-260). Anche il diffondersi della peste nera in Europa provocò, soprattutto in Germania, scoppi di violenza nei confronti degli ebrei, che venivano individuati quali propagatori del morbo. Vd. ancora Müller (*ibidem*, pp. 256-257). In particolare, per le vicende legate alla comunità ebraica della città di Colonia, vd. Veronese, Alessandra, "Lo spazio ebraico nella 'Societas Christiana' (X-XIII secolo)", in Andenna Giancarlo; D'Acunto, Nicolangelo; Filippini, Elisabetta (eds.), *Spazio e mobilità nella 'Societas Christiana': Spazio, identità, alterità (secoli X-XIII), Atti del convegno internazionale, Brescia 17-19 settembre 2015*, Milano: Vita e pensiero, 2017, pp. 223-243, qui pp. 238-239.

[53] Veronese (2021:21).

accuse rivolte agli ebrei nel Medioevo e nell'età moderna.[54] Quello che qui conta rilevare è come, a partire dal XII secolo, iniziasse a delinearsi in Europa la figura dell'ebreo come nemico della società cristiana; un nemico che, subdolamente, agiva per distruggere l'avversario colpendolo nel suo elemento più vitale (i bambini e i ragazzi) e nelle fondamenta stesse della sua fede (la crocifissione di Cristo, il suo sangue e il suo corpo presente nell'eucarestia).[55] Come si avrà modo di vedere più avanti, un accenno di risposta e di ribaltamento dell'accusa di uccidere i bambini per motivi religiosi si può leggere in uno dei testi che saranno presi in considerazione, la *Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i*.

Negli ambienti e nel sostrato culturale e religioso che anticipa e circonda la prima crociata – e, per riflesso, nelle sue fonti – il tema degli ebrei come responsabili della morte di Cristo divenne sempre più ricorrente.[56] Anche le cronache ebraiche sulle persecuzioni testimoniano questo tipo di ragionamento da parte cristiana. La *Cronaca di Šlomoh bar Šimšon*, infatti, riporta:

> E avvenne che essi (i crociati) passassero per le città in cui vi erano degli ebrei, e che si dicessero l'un l'altro: «Ecco, noi andiamo per una strada (che ci porterà) lontano per andare a visitare la casa dell'idolatria,[57] e per prenderci la nostra vendetta verso gli ismailiti,[58] ed ecco che gli ebrei, i cui padri lo uccisero e lo appesero senza motivo, abitano fra noi. Vendichiamoci su di loro per prima cosa,

---

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

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

[56] Vd. Sapir Abulafia (1995:58).

[57] Ossia, il Santo Sepolcro.

[58] Ossia, i musulmani.

> e facciamoli sparire dal novero delle nazioni: il nome di Israele non verrà più ricordato. Siano essi come noi e lodino il figlio [della mestruata][59]».[60]

Tale concetto viene ripreso in un altro passaggio, ma inserito nel contesto della predicazione alla crociata di Urbano II, che viene definito come Satana:

> E venne anche Satana, il papa della malvagia Roma, e fece passare una voce fra tutte le genti che credono nel frutto dell'adulterio,[61] ossia le genti di Seir, che si riunirono insieme, salirono a Gerusalemme e si impadronirono della città, attraverso una strada spianata per gli insani,[62] e andarono alla tomba della loro [idolatria][63] che avevano eletto a loro Dio su di loro. Venne Satana e passò tra i popoli, e tutti si riunirono come un sol uomo per adempiere al comando, "come la sabbia sulla riva del mare" (Gs 11,4; 1Sam 13,5), "con rumore assordante,[64] uragano e tempesta" (Is 29,6). E avvenne che, quando si riunirono le gocce di un secchio,[65] esse si consultarono con cattivi consigli contro il popolo di Dio,

---

[59] Parola cancellata nel manoscritto, probabilmente perché sottoposta a censura cristiana. L'espressione "figlio della mestruata", nella letteratura polemica ebraica, indica infatti Gesù Cristo. Vd. oltre, p. 48.

[60] Traduzione mia da Haverkamp, Eva (hrsg.), *Hebräische Berichte über die Judenvervolgungen während des ersten Kreuzzugs*, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2005, p. 253. Un discorso simile è riportato, da un punto di vista cristiano, anche da Gilberto di Nogent in *De vita sua*, 2, 5 (PL 156, col. 903). Vd. Simonsohn (1991:15, n. 58). È interessante notare come un simile ragionamento venga attribuito ai cristiani anche nell'autobiografia di ʿOvadyah da Oppido detto il Proselito, sul quale si tornerà più avanti. Vd. Prawer, Joshua, "The Autobiography of Obadyah the Norman, a Convert to Judaism at the Time of the First Crusade", in Twersky, Isadore (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 1979, pp. 110-134, qui p. 119.

[61] Ossia, Gesù, visto, in alcune tradizioni ebraiche e "pagane", come il frutto di una relazione adulterina tra Maria e un soldato romano, che spesso prende il nome Pantera. Vd. Schāfer, Peter et al. (eds.), *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited*: *A Princeton Conference*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, p. 285

[62] Nelle fonti ebraiche, i crociati vengono regolarmente definiti "insani" (תועים), per sottolineare la falsità e l'erroneità dei presupposti religiosi con cui essi si recavano a Gerusalemme. Vd. Chazan (2000:130).

[63] Haverkamp (2005:299, nota o) ricostruisce così questa parola cancellata nel ms.

[64] Il TM ha גדול, mentre il testo ha המון.

[65] Vd. Is 40,15, in cui varie immagini vengono utilizzate per esprimere la piccolezza e la meschinità delle nazioni del mondo.

> chiedendosi perché si preoccupassero di combattere contro gli Ismaeliti attorno a Gerusalemme. Non c'era forse tra essi un popolo che non si cura del timore del loro Dio,[66] e anzi, i cui padri impiccarono il loro Dio? (Dicevano:) «Perché dovremmo lasciarli vivere e permettere che si accampino in mezzo a noi? Cominciamo con (l'abbattere) le nostre spade sulle loro teste, e poi proseguiremo sulla via della nostra insania».[67]

Al di là della rilettura, da parte di alcuni cristiani, di questi episodi di persecuzione antiebraica, interpretazione che mette al centro la distruzione del Santo Sepolcro e la responsabilità degli ebrei nell'uccisione del Messia, un'analisi più approfondita delle fonti fa emergere anche motivazioni di altro tipo, legate probabilmente alla sempre più ampia lotta della Chiesa contro le eterodossie e le tradizioni religiose che minacciavano l'unità della dottrina cristiana.[68] Questo slancio va inteso nel contesto del crescente potere della sede papale di Roma nel corso dell'XI secolo e della sempre più pressante presenza della Chiesa nella società del tempo. Il *dictatus papae* di Gregorio VII rappresenta il documento più emblematico di un'epoca in cui il soglio pontificio cercava sempre più di affrancarsi dal potere imperiale e di riunire tutta la cristianità sotto la propria egida.[69] Comprensibilmente, questo nuovo atteggiamento dei vertici ecclesiastici nei confronti degli ebrei si avvertì soprattutto nei territori imperiali italiani e in Francia, dove, dopo secoli di sostanziale pacifica convivenza, la riforma della Chiesa portò a una progressiva insofferenza verso gli ebrei.[70]

Non bisogna tuttavia ritenere che la Chiesa, ai suoi massimi vertici, fosse sempre apertamente ostile agli ebrei, o meglio, che incitasse i nobili e il popolo a scagliarsi contro di essi. Come si è visto, papa Alessandro II si era opposto agli atti di violenza perpetrati a danno degli ebrei nella penisola iberica. In maniera più ufficiale, nel 1120, papa Callisto II promulgò la bolla *Sicut Iudaeis*, che,

---

[66] Traduco così יראתם, che sottintende anche il timore verso un idolo.

[67] Traduzione mia da Haverkamp (2005:299).

[68] Vd. Chazan (1970-71).

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

[70] Todeschini (2018:45). È emblematico il caso di un documento falsamente attribuito agli imperatori Lotario e Ludovico II, che avrebbe decretato l'espulsione degli ebrei dal Regno d'Italia nell'anno 855, ma che fu con tutta probabilità prodotto nel corso dell'XI secolo in un clima di progressiva diffusione di atteggiamenti antiebraici. Vd. Todeschini (*ibidem*, pp. 42-43).

riprendendo la formula inaugurata da papa Gregorio I, sarebbe stata destinata ad essere più volte emessa dai pontefici successivi, pur con alcune modifiche. La bolla, che fu promulgata anche da papa Eugenio III nel corso della seconda crociata, ma che ci è giunta solo nella forma in cui fu emessa da papa Alessandro III (1159-1181), dichiarò apertamente che non era lecito ferire, uccidere, derubare e battezzare gli ebrei con la forza, a meno che non vi fosse un verdetto esplicito di un'autorità locale. Questa bolla, secondo Shlomo Simonsohn, è da interpretare come una reazione agli episodi avvenuti durante la prima crociata.[71]

A ogni modo, Alessandro III era fortemente ostile agli ebrei, nemici della croce di Cristo, che preferivano rimanere ostinatamente saldi nella loro superstizione piuttosto che accettare la verità del cristianesimo, già evidente nelle loro stesse Scritture. Nella bolla che certificò la conclusione del terzo concilio Laterano (1179), il papa affermò che gli ebrei dovevano essere trattati gentilmente solo per ragioni "umanitarie".[72] Si andava così palesando quell'ambivalenza che aveva iniziato ad affiorare nella politica di Gregorio VII e che avrebbe caratterizzato l'atteggiamento della Chiesa nei confronti degli ebrei nei decenni e nei secoli successivi. Se, da una parte, gli ebrei andavano protetti, dall'altra essi rappresentavano in definitiva un corpo estraneo – e, a volte, pericoloso – all'interno della società cristiana. Questa ambiguità ebbe il suo coronamento con il quarto concilio Laterano (1215)[73] e con papa Innocenzo III, che lo presiedette, il quale promulgò nuovamente la bolla *Sicut Iudaeis*, aggiungendo però un'introduzione e un finale in cui accordava la sua protezione solo a coloro che non avessero complottato contro i cristiani.[74] Nonostante Innocenzo III non si discostasse dalla rotta tenuta dalla Chiesa nei confronti degli ebrei nei secoli precedenti, soprattutto a partire da Agostino,

---

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

[72] Simonsohn (1991:17).

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

[74] Sapir Abulafia (2004:25).

il suo linguaggio era in definitiva molto più duro nei loro confronti. I suoi decreti furono così importanti da trovare posto nella legge canonica.[75]

L'atteggiamento dei papi della prima metà del XIII secolo continuò anche nel periodo successivo. Secondo papa Clemente IV (1265-1268) gli ebrei erano peggio di Caino, perché costui aveva ucciso suo fratello Abele in un impeto di rabbia e confusione, mentre gli ebrei avevano mandato a morte Cristo a sangue freddo. Si ripresentava qui il tema degli ebrei come assassini consapevoli del Messia, e si faceva strada la convinzione che, dopotutto, la loro conversione fosse necessaria.[76]

Lo scontro ideologico tra cristiani ed ebrei si consumò però anche su un piano prettamente teologico e scritturistico.[77] Nel Duecento si assistette, infatti, anche al fenomeno delle dispute pubbliche tra ebrei e cristiani, dispute che riguardavano soprattutto il Talmud, testo che, fino all'XI secolo, era poco diffuso tra gli ebrei stessi.[78] Evento centrale di quest'epoca, almeno dal punto di vista dei rapporti tra ebrei e cristiani, fu, nel 1240 a Parigi, il famoso processo e conseguente rogo del Talmud, accusato di contenere falsità e riferimenti blasfemi a Gesù, alla Madonna e alla religione cristiana in generale.[79] In area sefardita, e più precisamente nel 1263 a Barcellona, si svolse il celebre confronto tra Naḥmanide e il convertito Pablo Christiani. L'approccio, però, in questo caso fu molto diverso rispetto a quello che aveva portato alla condanna del Talmud a Parigi solo qualche decennio prima. Lo scopo di Pablo Christiani, infatti, era di dimostrare come anche nel Talmud

---

[75] Alcuni dei punti più importanti della politica di Innocenzo III nei confronti degli ebrei sono stati efficacemente riassunti da Benotti (2016:XXVII-XXVIII). Vd. anche Simonsohn (1991:18-21).

[76] Simonsohn (1991:24-25). Clemente IV esprime queste sue idee in un documento che elenca le offese commesse dagli ebrei in Polonia. Per il testo vd. Simonshon (1988:225-226).

[77] Vd. Funkenstein, Amos, *Perceptions of Jewish History*, Berkley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1993, pp. 169-201.

[78] Montesano (2021:172). Vd. anche Fishman, Talya, *Becoming the People of the Talmud: Oral Torah as Written Tradition in Medieval Jewish Cultures*, Philadelphia: Penn Press, 2011.

[79] Su questo processo vd. Soussen, Claire, "1242: Il rogo del Talmud a Parigi", in Savy, Pierre (cur.), *Storia mondiale degli ebrei*, Roma; Bari: Laterza, 2021, pp. 178-182. Per le fonti sul processo, vd. Capelli, Piero, "Editing Thirteenth-Century Polemical Texts: Questions of Method and the Status Quaestionis in Three Polemical Works", in *Henoch* 37/1 (2015), pp. 43-52, soprattutto pp. 46-49.

si potessero scorgere le prove della messianicità di Gesù, e quindi le basi dei dogmi cristiani.[80] Si tornerà più avanti su questa disputa, ma, al momento, quello che conta rilevare è il diffuso bisogno, da parte cristiana, di colpire i rappresentanti della religione ebraica nei capisaldi della loro religione, sia condannando che sovvertendo i contenuti delle loro scritture fondative.[81] Un altro esempio in questo senso è la pubblicazione del *Pugio Fidei* (1278) del domenicano catalano Ramon Martí, un trattato antiebraico che, con lo scopo di trovare anche nel Talmud passaggi che supportassero la causa del cristianesimo, sosteneva che solo la Legge del Messia, ossia quella di Cristo, fosse perfetta, mentre la Legge di Mosè non lo fosse affatto, dato che non mostrava ai peccatori la via per redimersi.[82] Il *Pugio Fidei*, in definitiva, si poneva come punto di arrivo di un percorso di progressiva conoscenza, ma soprattutto di rigetto, del pensiero e della religiosità ebraici. Come ha notato Luca Benotti, l'opera di Martí mette fine a una visione degli ebrei come gruppo sociale che attende docilmente e passivamente la redenzione, trasformandoli in un nemico attivo che persegue fini "eretici e blasfemi".[83]

Anche da un punto di vista escatologico vi fu – all'inizio del secondo millennio – un deciso cambio di prospettiva. Se, come previsto da Paolo di Tarso (Rm 11,25-27), gli ebrei alla fine dei tempi avrebbero ottenuto la salvezza riconoscendo la messianicità di Cristo,[84] a partire dall'XI secolo il ruolo che avrebbero rivestito all'interno delle vicende ultime cominciò a essere visto come particolarmente negativo. Gli ebrei, infatti, sarebbero

---

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

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

[82] Vd. Benotti (2016:XLV-XLVII).

[83] Benotti (*ibidem*, LII-LIII).

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

stati progressivamente presentati come una minaccia per il popolo di Cristo all'approssimarsi dell'*escathon*, quando le dieci tribù perdute di Israele, identificate con i leggendari popoli di Gog e Magog intrappolati nell'antichità da Alessandro Magno dietro imponenti cancelli nel Caucaso, sarebbero dilagati verso occidente devastando il mondo cristiano. Questa identificazione avrebbe avuto conseguenze importanti soprattutto nel mondo germanico bassomedievale, dove si sarebbe sviluppata la tradizione degli "ebrei rossi", distruttori della cristianità alla fine dei tempi.[85] D'altra parte, anche il Messia atteso dagli ebrei sarebbe stato progressivamente identificato con l'Anticristo.[86] Il popolo di Israele, incapace di riconoscere in Gesù il vero Messia, sarebbe stato traviato alla fine dei tempi dall'ingannatore per eccellenza, che essi avrebbero adorato.[87] Come ha evidenziato Elisheva Carlebach, il colpevole ruolo di ingannatori e sostenitori dell'Anticristo,

---

[85] Vd. Gow, Andrew C., *The Red Jews: Antisemitism in an Apocalyptic Age 1200-1600*, Leiden; New York; Köln: Brill, 1995.

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

[87] L'influente *Apocalisse dello Pseudo-Metodio* diede un contributo fondamentale a queste leggende nel loro insieme, presentando sia i popoli di Gog e Magog come una minaccia latente per la cristianità che sarebbe stata sguinzagliata alla fine dei tempi, sia sviluppando il concetto dell'Anticristo come seduttore e ingannatore degli ebrei. Vd. Gow (1995:25). L'*Apocalisse dello Pseudo-Metodio* è un testo scritto in siriaco verso il 692, tradotto in greco e quindi in latino nel corso di trentacinque anni (il ms. latino più antico è del 727 e.v.). L'edizione critica del testo siriaco è Reinink, Gerrit J. (ed.), *Die Syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius*, Leuven: Peeters, 1993. L'edizione in inglese più recente è quella di Garstad, Benjamin (ed.), *Apocalypse of Pseudo-Methodius: An Alexandrian World Chronicle* (Dumbarton Oaks Medieval Library 14), Cambridge; London: Harvard University Press, 2012. Per una risposta ebraica all'accusa cristiana di essere in futuro sedotti dall'Anticristo, vd. oltre, pp. 49-51.

inizialmente attribuito ai soli rabbini, a partire dal XV secolo fu applicato all'intero popolo ebraico, soprattutto da parte degli autori cristiani attivi nei territori dell'odierna Germania.[88] Come si vedrà nel paragrafo dedicato a Gioacchino da Fiore, vi furono anche teologi che si opposero all'origine ebraica dell'Anticristo e al fatto che essi si sarebbero schierati con il Nemico nei tempi finali. Al contrario, gli ebrei avrebbero presto abbracciato la verità del cristianesimo e avrebbero goduto della redenzione escatologica.[89] Tuttavia, tale visione era minoritaria nel mondo medievale, relegata per lo più a Gioacchino e ai continuatori del suo pensiero, che non a caso vennero spesso perseguitati dalla Chiesa.

In definitiva, in un ambiente in cui la dottrina ecclesiastica ambiva ad avere l'egemonia culturale e ad influire sempre più negli aspetti sociali e politici, la presenza di corpi percepiti come estranei all'interno della società andava ridimensionata e, almeno nell'immaginario di una parte della popolazione cristiana, estirpata.[90] In effetti, se anche la Chiesa del XII secolo affermava di considerare tutti gli uomini come fratelli in quanto dotati di ragione e del dono della salvezza offerto da Cristo, questo discorso inclusivo creava naturalmente delle marginalizzazioni: chi non accettava questo stato di cose veniva di fatto escluso dalla società. Tuttavia, questi non perdeva solo la possibilità di accedere alla salvezza, ma anche lo status di essere umano, in quanto finiva per ricadere nell'ambito del non-razionale, incapace di comprendere con la ragione la verità offerta dal cristianesimo.[91] Non solo:

---

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

[89] Vd. Lerner, Robert E., *La festa di sant'Abramo. Millenarismo gioachimita ed Ebrei nel Medioevo*, Roma: Viella, 2002 [ed. or. *The Feast of Saint Abraham: Medieval Millenarians and the Jews*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001].

[90] Todeschini (2018:178-180).

[91] Vd. Sapir Abulafia (1995:123-24). Pietro il Venerabile (ca. 1092-1156), sul quale si avrà modo di tornare più avanti, fu uno degli autori cristiani a giungere a questa conclusione. Vd. J. Cohen (1982:24.28); Chazan, Robert, *From Anti-Judaism to Anti-Semitism: Ancient and Medieval Constructions of Jewish History*, New York: Cambridge University Press, 2016, pp. 129-131. Interessante, a proposito della disumanizzazione degli ebrei, è la leggenda, sopravvissuta fino ai giorni nostri, per la quale essi, nella loro bestialità, avrebbero la coda. Vd. Savy, Pierre, "'Les Juifs

nello stesso periodo, con la riscoperta di Aristotele, di Platone e degli Stoici, la mente e l'intelletto iniziarono ad essere elevati al di sopra della corporeità e della materialità. Solo con l'intelletto era possibile comprendere la verità, e chi, come gli ebrei, la rifiutava dimostrava pertanto di essere legato al mondo terreno e quindi al denaro.[92]

Al di là dell'ambito prettamente religioso, infatti, anche gli aspetti socioeconomici giocarono un ruolo essenziale nel peggioramento dei rapporti tra ebrei e cristiani.[93] Gli ebrei, nell'Europa latina e cristiana del XII e XIII secolo, erano impegnati nelle più varie attività, che andavano dal commercio all'agricoltura. Il prestito di denaro era praticato indifferentemente da ebrei e da cristiani, ma una serie di fattori portarono alla creazione dello stereotipo dell'ebreo usuraio. Gli ebrei, che nei secoli precedenti erano anche proprietari terrieri, spostarono progressivamente le loro attività nei contesti urbani, dedicandosi agli aspetti finanziari e diventando sempre più sottoposti a pesanti tasse e dipendenti dalle autorità, nella misura in cui, una volta che i loro servigi non fossero più richiesti, i governanti potevano decidere di sbarazzarsi di loro.[94] Le norme che riguardavano gli ebrei nei regni europei medievali non erano regolate da codici di leggi, ma da atti di autorizzazione (*charter*) che stabilivano i privilegi dei mercanti. Questo rendeva gli ebrei soggetti in tutto e per tutto al potere secolare, fattore che, se da un lato li pose sotto l'ala protettiva soprattutto dei governi centrali, in alcuni casi si rivelò essere uno svantaggio. In Francia, ad esempio, l'unificazione del regno portata avanti tra XII e XIII secolo condusse alla sempre maggiore consapevolezza della presenza di un elemento estraneo

---

ont une queue'. Sur un thème mineur de la construction de l'alterité juive", in *REJ* 166/1-2 (2007), pp. 175-208.

[92] Sapir Abulafia (1995:107.134).

[93] Secondo Dahan (1990:32), furono questi i fattori principali del cambio di paradigma nei rapporti ebraico-cristiani. In particolare, Dahan ritiene che i rapporti degli ebrei con le classi alte della società in quanto "banchieri" e prestatori di denaro li esponesse alla violenza scatenata dalle fasce più povere nei confronti di nobiltà e "borghesia" (*sic*). Il sottofondo di emarginazione religiosa non avrebbe fatto altro che aumentare il rischio degli ebrei di essere esposti ad attacchi, come quelli che si verificarono in Francia, nel nord della penisola iberica e in Germania tra XIII e XIV secolo.

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

all'interno della società cristiana. Di conseguenza, l'assoggettamento al potere politico fu talmente forte da portare a un degrado della condizione legislativa degli ebrei e la loro messa da parte rispetto agli altri sudditi,[95] condizione che portò a varie espulsioni dai territori controllati dalla corona francese.[96] Al netto delle considerazioni esposte in precedenza sul contributo ecclesiastico e teologico alla percezione degli ebrei a partire dall'XI secolo, va infatti sottolineato come la decisione di espellerli dai vari territori fu, in definitiva, una decisione politica.[97]

Nell'odierna Germania, invece, la protezione da parte delle autorità fu tutto sommato un elemento positivo, almeno nel contesto delle persecuzioni durante le crociate. Il potere imperiale, infatti, assicurò la protezione degli ebrei già con Enrico IV nel 1103 e poi con Federico I nel 1157. Di fatto, le comunità ebraiche venivano poste sotto il diretto controllo dell'imperatore,[98] il che portò però a un progressivo mutamento del concetto di soggezione nei confronti degli ebrei. Nel 1236, infatti, gli ebrei vennero dichiarati dall'Impero *servi camerae nostrae* e sottoposti a una legislazione speciale. Quando, nel corso del XIII secolo, il potere imperiale cedette alle pressioni ecclesiastiche volte a eliminare i privilegi economici e commerciali conferiti agli ebrei nei secoli precedenti, la completa soggezione di questi ultimi alla monarchia portò a un ulteriore degrado della loro condizione sociale.[99] Nell'odierna Germania, anche a causa della frammentazione del potere politico, non si arrivò però mai a un'espulsione generalizzata degli ebrei, come accadde invece in altre parti d'Europa, ma le condizioni di vita della minoranza furono via via più difficili. Ciò si verificò in un periodo storico in cui l'Europa, in ripresa economica dopo secoli di stagnazione, aveva

---

[95] M. Cohen (2008 [1994]:48-49).

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

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

[98] M. Cohen (*ibidem*, pp. 43-47).

[99] Vd. M. Cohen (*ibidem*, p. 47).

visto una maggiore circolazione di capitali, destinati anche a finanziare le crociate, sintomo della ripresa economica stessa. Come ha evidenziato Giacomo Todeschini, la formazione dello stereotipo dell'ebreo usuraio è legata proprio al fatto che i pontefici che lanciavano e promuovevano le spedizioni armate verso la Terrasanta sgravassero i crociati dall'obbligo di restituire gli interessi sui prestiti contratti con gli ebrei.[100]

L'accusa mossa agli ebrei di essere degli usurai si consolidò poi a partire dal XIII secolo e, anche in questo caso, un importante ruolo fu giocato dall'attività inquisitoriale degli ordini mendicanti[101] e dallo stigma sociale e religioso che colpiva i cristiani che prestavano denaro, rendendo di fatto tale attività quasi un monopolio degli ebrei.[102]

1.2 Gli ebrei nei domini islamici

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

Il mondo islamico fu generalmente più tollerante rispetto a quello cristiano nei confronti dei membri delle altre religioni. Due furono

---

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

[101] Müller (2004:247).

[102] Per una riassuntiva disamina dell'ideologia biblica e rabbinica sulla possibilità degli ebrei di prestare denaro a interesse ai gentili, vd. M. Cohen (2008 [1994]:82-83). Per una riflessione sulla rappresentazione degli ebrei come prestatori di denaro nel XIII secolo, vd. Todeschini (2018:72 e segg.). Vd. anche Caffiero, Marina, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna: Dal Rinascimento alla Restaurazione*, Roma: Carocci, 2014, p. 23.

essenzialmente i fattori che determinarono questo tipo di atteggiamento. Da un lato, l'islam si sviluppò e si espanse in un contesto già caratterizzato da pluralismo culturale e religioso come quello del Vicino Oriente a partire dal VII secolo.[103] In secondo luogo, l'islam si configurò fin da subito come una religione sorta in continuità, e anzi come completamento e perfezionamento, dell'ebraismo e del cristianesimo. In realtà, pur considerando la Torah e il Vangelo come frutto di rivelazioni tramesse da Dio a importanti profeti del passato, i musulmani elaborarono un metodo per mettere questi testi in secondo piano rispetto al Corano. Si tratta della dottrina del *taḥrif*, ossia della falsificazione del testo sacro: ebrei e cristiani avrebbero manomesso coscientemente le loro rivelazioni in modo da cancellare ogni riferimento alla venuta futura di Muḥammad, sigillo della profezia e portatore della rivelazione finale e completa.[104] Oltre a ciò, in ambito islamico fu elaborata un'altra dottrina, detta del *naskh* (abrogazione), che prevedeva che la legge divina rivelata nel Corano andasse ad abrogare quella presentata nei testi sacri donati precedentemente agli uomini per mezzo dei profeti.[105]

Nonostante alcuni versetti del Corano apertamente ostili agli ebrei e legati all'esperienza negativa vissuta dal Profeta a Yathrib-Medina,[106] la polemica islamica antiebraica fu sempre meno violenta rispetto a quella che contrappose ebrei e cristiani. Secondo Mark Cohen, questo differente approccio sarebbe dovuto all'oggetto della contestazione riguardante i testi sacri. Se i cristiani accusavano gli ebrei di cecità per non aver riconosciuto, nella loro stessa Scrittura, gli evidenti accenni agli elementi essenziali sui quali si fondava il loro credo (la trinità, la verginità di Maria e, soprattutto, la divinità di Cristo), i musulmani si limitavano a riconoscere nella Bibbia ebraica qualche accenno alla missione profetica di Muḥammad.[107]

Nemmeno da parte ebraica si riscontrarono accesi attacchi nei confronti delle dottrine islamiche. Gli accenni polemici sono certamente presenti nella

---

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

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

[105] M. Cohen (*ibidem*, p. 146).

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

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

letteratura ebraica, ma sempre all'interno di opere più ampie.[108] In altre parole, non esistono trattati polemici nei confronti dei musulmani, come invece accade nel contesto del dibattito ebraico-cristiano.[109]

A ogni modo, il riconoscimento di ebrei e cristiani come "genti del Libro", ossia depositari di tradizioni e testi importanti per l'islam stesso, rendeva i *dhimmi* (ossia gli aderenti a queste due religioni) persone da tutelare e da rispettare, benché la loro rivelazione fosse incompleta e imperfetta. Naturalmente, la tolleranza aveva un costo in termini sia pecuniari – i *dhimmi* dovevano pagare una tassa – che sociali, in quanto raramente ebrei e cristiani che vivevano nei territori islamici potevano ambire ai posti di comando nell'esercito o nell'amministrazione.[110] Ciò non significa che vi fosse emarginazione. Maimonide, ad esempio, divenne un medico di spicco all'interno della corte ayyubide. Tuttavia, è proprio Maimonide a farci percepire l'ambiguità della situazione degli ebrei nei domini islamici. Se da un lato, in alcune sue lettere, egli si vanta della posizione da lui raggiunta all'interno della società fatimide, dall'altra, in altri documenti, si avverte la sua frustrazione e il suo disprezzo per l'islam.[111] Nella *Lettera allo Yemen*, ad esempio, Maimonide scrive:

> E voi, fratelli nostri, sappiate che il Signore ci ha fatti precipitare nella moltitudine delle nostre miserie con questo popolo, ossia il popolo di Ismaele, che moltiplica le nostre tribolazioni, i nostri dolori, e che emette sentenze dalla loro legge per il nostro male e per respingerci, come il Signore ci aveva fatto sapere: "I nostri nemici sono (i nostri) giudici" (Dt 32,31). Mai era sorto su Israele un popolo più malvagio di questo nei confronti di Israele, e che è si è spinto a indebolirci e a sminuirci (così tanto) come loro.[112]

Questo commento di Maimonide va certamente inserito nel suo contesto. La *Lettera*, come si vedrà più avanti, fu scritta in risposta alle persecuzioni antiebraiche scoppiate appunto in Yemen verso la metà del XII secolo. Inoltre,

---

[108] M. Cohen (*ibidem*, p. 160).

[109] Vd. oltre, in particolare il capitolo "La letteratura polemica ebraica medievale".

[110] Grunebaum (1971: 368).

[111] Grunebaum (*ibidem*, p. 369-371).

[112] Traduzione mia dall'ebraico di Ibn Tibbon nell'edizione di Halkin, Abraham S. (ed.), *Moses Maimonides' Epistle to Yemen: The Arabic Original and the Three Hebrew Versions*, and an English Translation by Boaz Cohen, New York: American Academy for Jewish Research, 1952, p. 95. Sulla *Lettera allo Yemen*, vd. oltre, il cap. 4.1.6 e la traduzione del testo nella seconda parte. Su questo passaggio vd. anche Grossman (2003:379).

Maimonide stesso era stato vittima di persecuzioni analoghe da parte degli Almohadi (anch'essi musulmani) nella penisola iberica, dalla quale era dovuto fuggire assieme alla famiglia. A ogni modo, questo passaggio ci dà l'idea di come il potere islamico, al di là della sua politica di tolleranza nei confronti di ebrei e cristiani, fosse comunque percepito da alcuni come una realtà straniera e, a suo modo, oppressiva. Non stupisce, quindi, che anche in vari testi apocalittico-escatologici si auspichi la fine del "regno di Ismaele" e la restaurazione di Israele. Non sorprende nemmeno che la letteratura apocalittica si diffondesse anche tra gli ebrei che vivevano nei territori soggetti al dominio islamico, benché la loro situazione, soprattutto a partire dall'XI secolo, fosse migliore rispetto a quella dei loro correligionari nelle terre cristiane. Ciò può significare che questa letteratura venisse prodotta e rielaborata indipendentemente dalle condizioni di tribolazione degli ebrei. Era piuttosto la sottomissione a un potere straniero e professante un'altra religione a promuovere la diffusione di questo tipo di testi. I periodi più difficili dovettero comunque dare più impulso alla diffusione di questi prodotti letterari.

Secondo alcune ricostruzioni, fino al 1200 ben il 90 per cento degli ebrei viveva in territori controllati dai musulmani.[113] Oltre all'area sefardita, nel corso del XII secolo fu il Cairo – e soprattutto il suo nucleo più antico, Fusṭāṭ – a divenire il fulcro della presenza ebraica in Nordafrica e nel Vicino Oriente. Oltre alle ragioni economiche, legate all'importanza commerciale della città, crocevia di scambi tra Europa e Asia, furono anche alcune situazioni storiche a determinare questa emigrazione di ebrei verso l'Egitto. La Tunisia, verso la metà dell'XI secolo, fu interessata dai raid delle tribù berbere al soldo dei Fatimidi. Nella seconda metà del secolo, la penisola iberica fu teatro dell'avanzata dei cristiani, soprattutto con la conquista di Toledo nel 1085. Infine, l'instaurazione dei regni latini d'oriente a seguito della prima crociata spinse molti ebrei a lasciare la Palestina per trasferirsi in Egitto.[114]

La vivacità della comunità ebraica in quell'area è testimoniata dalla Genizah del Cairo, sorta di magazzino della sinagoga di Ben Ezra a Fusṭāṭ,

---

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

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

nel quale, per secoli, furono stipati documenti e testi in ebraico, giudeo-arabo, arabo, latino e greco che non potevano essere distrutti poiché potevano contenere il nome di Dio. Questi manoscritti, che avrebbero dovuto poi essere seppelliti, furono fortunatamente e inspiegabilmente lasciati nella soffitta della sinagoga, dove l'asciutto clima egiziano li preservò dal decadimento. I documenti pervenutici – molto spesso frammentari – sono databili per la maggior parte tra il 950 e il 1250. In seguito, gli ebrei di Fusṭāṭ si trasferirono più a nord, nella Cairo vera e propria, trovando così probabilmente altri luoghi dove immagazzinare i loro manoscritti.[115]

È la stessa Genizah del Cairo a trasmetterci una serie di documenti che ci permettono di ricostruire, almeno in parte, la vita degli ebrei in Egitto e nelle aree limitrofe sullo scorcio del secondo millennio. Da questi documenti apprendiamo che la situazione era per loro sostanzialmente tranquilla e prospera.[116] Ciò non toglie che vi furono alcuni periodi difficili e caratterizzati da persecuzioni. Il primo, come si è già visto, fu il regno di al-Ḥakim, il quale decretò la distruzione di varie sinagoghe in Egitto, tra cui quella che sarebbe poi divenuta nota per la sua Genizah. Al termine di quel periodo di persecuzione, a ogni modo, agli ebrei fu concesso non solo di ricostruire le loro sinagoghe. A coloro che erano stati convertiti con la forza all'islam fu permesso di ritornare a professare liberamente la loro religione.[117]

Spostandoci in area sefardita, nel 1147 l'invasione della tribù berbera degli Almohadi, promotori di una politica discriminatoria e oppressiva nei confronti dei non musulmani, comportò una serie di persecuzioni che spinsero molti ebrei a spostarsi in altri territori. Alcuni si mossero verso oriente, trovando rifugio in territori controllati da musulmani più tolleranti. È il caso, come si è appena visto, di Maimonide, il quale si trasferì con la famiglia prima nell'odierno Marocco e poi in Egitto.[118] Altri, invece, si

---

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

[116] M. Cohen (2011:7).

[117] M. Cohen (2011:8).

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

spostarono a nord, verso le regioni cristiane, dove riuscirono a ricostituirsi e a tornare a un certo livello di prosperità, nonostante la crescente avversione della Chiesa nei loro confronti.[119] La nuova situazione che andò in questo modo a crearsi favorì i contatti tra gli ebrei della penisola iberica e quelli dell'odierna Francia, in particolare con i provenzali, i quali fecero da ponte anche con la tradizione aškenazita della Francia settentrionale.[120] Si venne così a formare un ambiente culturale molto ampio e variegato, arricchito da molteplici scambi e influenze, come è stato sottolineato da alcuni studiosi.[121]

Un altro periodo di grande difficoltà per le comunità ebraiche di cui si trova traccia anche nella Genizah fu quello delle persecuzioni scatenate dallo sciita ʿAli ibn Mahdi in Yemen, proseguite durante il regno di suo figlio, ʻAbd al- Nabī ibn Mahdi.[122] Su questo tema, però, si tornerà nel capitolo dedicato a Maimonide e alla sua *Lettera allo Yemen*. La Genizah, invece, non ha conservato alcun documento riguardante la persecuzione del 1066 a Granada, importante città del regno berbero degli Almoravidi. Notizie su questa persecuzione ci sono note solo grazie a fonti arabe e a cronache ebraiche sefardite.[123]

Per quanto riguarda l'area babilonese e persiana, tra X e XI secolo sono documentati alcuni episodi di persecuzioni, espropri e difficoltà di vario tipo,

---

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

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

[121] Fra tutti, vd. Carlebach, Elisheva, "Between History and Hope: Jewish Messianism in Aškenaz and Sepharad", in *Third Annual Lecture of the Victor J. Selmanowitz Chair of Jewish History*, New York: Graduate School of Jewish Studies, Touro College, 1998, pp.1-30.

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

[123] M. Cohen (2011:8).

aggravate da frequenti periodi di siccità e di carestia.[124] Si trattò, comunque, di episodi tutto sommato sporadici e limitati nel tempo.[125] Ciò non toglie, secondo Moshe Gil, che questa situazione alimentasse alcune attese di redenzione, le quali sfociarono in veri e propri movimenti messianici. È il caso, ad esempio, di un episodio raccontato in un frammento della Genizah del Cairo[126] e accaduto a Baghdad tra il 1120 e il 1121, in concomitanza con l'emissione di un editto da parte delle autorità musulmane che obbligava gli ebrei a pagare una pesante tassa se si fossero rifiutati di indossare un segno distintivo di colore giallo. Una donna iniziò a testimoniare di aver ricevuto in sogno una visita del profeta Elia, il quale le aveva garantito l'imminenza della redenzione. Il manoscritto in questione è piuttosto frammentario – il che non consente di ricostruire la vicenda in tutti i suoi dettagli – ma, in definitiva, la situazione si risolse positivamente per gli ebrei. Infatti, il califfo abbaside al-Mustaršid aveva iniziato a obbligare gli ebrei alla conversione all'islam e a imprigionare i loro leader, e meditava anche di mettere al rogo la donna che aveva dato inizio al movimento e di fare strage dei suoi seguaci. Ma i suoi propositi furono infine fermati da una sua visione in sogno del profeta Elia, il quale lo aveva convinto a desistere dal suo intento.[127] Su altri movimenti messianici in questo contesto si tornerà più avanti, nel capitolo dedicato a ʿOvadyah il Proselito.

Gli episodi di violenza nei confronti degli ebrei che vivevano in territori islamici furono quindi tutto sommato non soltanto sporadici e limitati nel tempo, ma anche legati a singole personalità particolarmente problematiche

---

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

[125] Come ha commentato Moshe Gil (*ibidem*, p. 416): "It should be remembered that alongside the outburst and expropriations, life proceeded orderly; there were waves of emigration, but most, if not all, of them were towards other Muslim countries […]; certainly, when compared with the abject hatred of the "Christ killers" prevailing in Christian counties, the atmosphere in Baghdad and many other localities where the Iraqi and Persian Jews lived, was much better".

[126] Oxford, Bodleian Library, ms. Heb. f. 56.

[127] Gil (2004 [1997]:421-422). Vd. anche Goitein, Shlomo D., "A Report on Messianic Troubles in Bagdad in 1120-1112", in Saperstein, Marc (ed.), *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York and London: New York University Press, 1992, pp. 189-201 (apparso per la prima volta in *The Jewish Quarterly Review* 43 [1952-53]).

(come al-Ḥakim) o a governi meno inclini alla tolleranza. In altre parole, nel mondo islamico non si venne a creare una situazione di costante peggioramento dei rapporti tra musulmani ed ebrei, e men che meno di una loro progressiva emarginazione. Inoltre, gli episodi di persecuzione non produssero una letteratura cronachistica e liturgica di memoria collettiva per quanto accaduto, come avvenne invece nel mondo cristiano latino.[128]

La ricerca sul tema delle persecuzioni antiebraiche in ambiente islamico ha inoltre evidenziato come il ricorso al *Qidduš ha-Šem*, l'omicidio-suicidio per evitare l'apostasia,[129] fosse quanto mai raro in queste occasioni, a differenza di quanto accadde nelle comunità aškenazite attaccate dai crociati. Vari approcci sono stati utilizzati per far fronte a questo problema, e il quadro che ne è emerso mette in luce una sostanziale differenza tra la condizione generale degli ebrei all'interno della società musulmana da una parte e cristiana dall'altra. In buona sostanza, la convivenza tutto sommato pacifica degli ebrei in ambiente islamico e il loro maggiore coinvolgimento nella società avrebbe portato a sopportare i rari periodi di persecuzione in attesa di un veloce ritorno alla normalità.[130] Al contrario, in un contesto molto più ostile come quello cristiano, il ricorso ad atti estremi come il *Qidduš ha-Šem* fu visto come meno problematico, e anzi più adatto per affrontare una grande crisi come quella originatasi dai violenti attacchi cristiani nel corso delle crociate.

1.3 La letteratura polemica ebraica medievale

Finora il rapporto tra ebrei e cristiani (e, brevemente, musulmani) è stato considerato solamente dal punto di vista dei dominatori, in particolare i cristiani. Tuttavia, non sono ovviamente loro gli unici protagonisti del dibattito. Infatti, non bisogna immaginare la controparte ebraica come un elemento passivo, rassegnato a subire ogni sorta di umiliazione. Anche gli ebrei giocarono un ruolo di opposizione, non da un punto di vista politico o economico, ma piuttosto per mezzo della produzione letteraria. Tra XII e XIII secolo, infatti, si sviluppò in maniera importante una letteratura di polemica anticristiana, un vero e proprio genere letterario che riunisce al suo interno testi dai forti toni denigratori, il cui scopo era quello di attaccare i

---

[128] Vd. M. Cohen (2011:8-9).

[129] Vd. oltre, in particolare il cap. 4.1.1 ("La prima crociata").

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

capisaldi della dottrina cristiana, mettere in discussione le basi scritturistiche su cui certi assunti si basavano e smantellare la pretesa della Chiesa e dei cristiani di essere i nuovi destinatari dell'alleanza con Dio. Non che prima del secondo millennio non vi siano tracce di tematiche anticristiane. Si pensi ad esempio agli elementi di polemica presenti nel Talmud, o anche, in maniera più eclatante, a quel corpus letterario che solitamente viene riunito sotto il nome di *Toledot Yešu*, le storie ebraiche su Gesù.[131] Tuttavia, fu a partire dal tardo XII secolo che la letteratura polemica anticristiana conobbe la sua massima evoluzione, dato che, prima di quel periodo, i rapporti tra ebrei e cristiani non erano così problematici da richiedere una produzione polemica su larga scala.[132] Secondo Anna Sapir Abulafia, furono soprattutto gli ebrei aškenaziti a impegnarsi in questo tipo di operazione, che traeva le basi da un'interpretazione della Bibbia e del Talmud atta a smontare alcuni assunti cristiani e, allo stesso tempo, a trovare le ragioni per la condizione ebraica di minoranza all'interno di una società che praticava un'altra religione. Al contrario – sempre stando a Sapir Abulafia – l'ebraismo sefardita sarebbe stato più incline alla speculazione filosofica che a quella esegetica e midrašica.[133] Di parere sostanzialmente opposto è Daniel J. Lasker,[134] il quale sottolinea invece come le opere polemiche anticristiane apparvero principalmente nella penisola iberica e in Provenza, e non in Aškenaz. Lasker, inoltre, notando per l'appunto che le opere di questo tipo furono prodotte a partire dal XII secolo, e quindi in seguito alla prima crociata, si è chiesto se fosse stato proprio questo evento a determinare un cambio di prospettiva da parte ebraica nei confronti dei cristiani. Lo studioso, tuttavia, ha trovato nei vari testi polemici pochi riferimenti alle crociate, ma piuttosto alcuni temi ricorrenti, esistenti comunque indipendentemente da esse. Tra questi argomenti spicca soprattutto quello della fine del consenso sul fatto

---

[131] Le *Toledot Yešu* sono state edite anche in italiano da Riccardo Di Segni*, Il Vangelo del Ghetto: Le «storie di Gesù»: leggende e documenti della tradizione medievale ebraica*, Roma: Newton Compton, 1985. Per alcune raccolte di studi, vd. Schäfer et al. (2011); Barbu, Daniel; Deutsch, Yaacov (eds.), *Toledot Yeshu in Context: The Jewish Life of Jesus in Ancient, Medieval and Modern History*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.

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

[133] Sapir Abulafia (1995:69).

[134] Lasker, Daniel J., "The Impact of the Crusades on the Jewish-Christian Debate", in *Jewish History* 13/2 (1999), pp. 23-36.

che il successo storico del cristianesimo fosse dovuto alla verità di quella religione. Le lotte tra cristiani e musulmani (non solo durante le crociate), con il prevalere alternativamente degli uni sugli altri, provava agli ebrei che nessuna delle due religioni, tanto meno il cristianesimo, poteva sostenere di detenere il dominio sul mondo grazie alla verità che pensava di possedere. Ciò dimostrava, agli occhi ad esempio di Yehudah ha-Levi,[135] che il successo storico non fosse garanzia di verità teologica, la quale poteva quindi essere rivendicata anche dall'ebraismo. In tema di polemicistica anticristiana, se il primo esempio di rilievo è il *Milḥamot ha-Šem* (*Le guerre del Nome divino*) di Ya'aqov ben Reuben, composto verso il 1170,[136] quello più noto e, se vogliamo, efficace di questa produzione letteraria è il cosiddetto *Niṣṣaḥon Vetus* (*Antico libro di polemica*),[137] una raccolta anonima di temi anticristiani. Questo scritto fu composto nel tardo XIII secolo in area aškenazita, ma il carattere quasi enciclopedico di tale opera fa comprendere come queste tematiche fossero diffuse in quell'ambiente ben prima di tale data. Il linguaggio fortemente denigratorio dell'opera si riscontra anche in un altro esempio della produzione polemica ebraica del periodo, il *Sefer Yosef ha-Meqanne* (*Libro di Yosef lo Zelota*),[138] che sembra essere stato una delle fonti del *Niṣṣaḥon Vetus.*[139] Si tratta di un'opera polemica, composta probabilmente tra il 1240 e il 1260 nella Francia settentrionale,[140] che passa in rassegna il testo biblico e i quattro vangeli allo scopo di confutare le tesi cristiane, offrendone invece la corretta interpretazione dal punto di vista ebraico.

La letteratura polemica anticristiana è, come ovvio, ricca di invettive e di espressioni offensive nei confronti delle credenze e delle figure centrali

---

[135] Il riferimento qui è al suo *Kuzari*, scritto nella penisola iberica verso il 1140. Vd. la traduzione italiana in Piattelli, Elio (trad.), *Yĕhūdāh Ha-Lēwī. Il re dei Khàzari*, Torino: Bollati Boringhieri, 1991 (prima ed. 1960).

[136] Vd. Berger (1979:29).

[137] Per una traduzione commentata dell'opera vd. Berger (*ibidem*). Sul significato del termine *Niṣṣaḥon* e, in generale, sul perché di questo titolo, vd. sempre Berger (*ibidem*, pp. 32-33).

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

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

[140] Sulla datazione del testo vd. Benotti (2016:LVII-LXII).

del cristianesimo. I riferimenti sono spesso a Gesù, definito come un "bastardo", il "figlio di una donna mestruata", "l'appeso",[141] un "cadavere in decomposizione". Simili epiteti si riflettono, per forza di cose, anche sulla descrizione di Maria, mentre la chiesa è spesso indicata come "casa dell'idolatria". Molte di queste invettive compaiono nelle cronache ebraiche sulle persecuzioni durante le crociate. Tuttavia, come ha evidenziato Sapir Abulafia, tali epiteti non si riscontrano solo nella letteratura anticristiana, ma, più in generale, in tutta la produzione letteraria ebraica medievale, compresa quella liturgica.[142] È per questo motivo che, come si vedrà più avanti, Israel J. Yuval ha cercato di smantellare l'idea della passività degli ebrei aškenaziti di fronte alle persecuzioni e alla loro marginalizzazione nel corso del Medioevo. Le invettive anticristiane, al contrario, sarebbero state un potente mezzo di maledizione nei confronti dei dominatori, trovando posto anche nella liturgia quotidiana e nelle celebrazioni di Pesaḥ e di Yom Kippur.[143]

Amos Funkenstein, che si è occupato a lungo di polemica ebraico-cristiana, individuò in alcuni prodotti di questo genere letterario altrettanti esempi di quella che lui definisce "controstoria" (*counter-history*). Secondo lo studioso, la funzione della controstoria è polemica nella misura in cui mira a colpire e distorcere l'identità stessa dell'avversario attraverso la "decostruzione della sua memoria".[144]

Testi come le *Toledot Yešu* avrebbero quindi avuto lo scopo di minare, agli occhi degli ebrei, le basi delle credenze dei cristiani sulla nascita verginale di Gesù, sulla sua presunta figliolanza divina, sulla sua capacità di compiere miracoli, sovvertendo il racconto e presentando invece il Messia dei cristiani da una parte come il frutto di un'unione incestuosa tra Maria e un soldato

---

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

[142] Sapir Abulafia, Anna, "Invectives against Christianity in the Hebrew Chronicles of the First Crusade", in Id., *Christians and Jews in Dispute: Disputational Literature and the Rise of Anti-Judaism in the West (c. 1000-1150)*, Aldershot; Brookfield: Ashgate, 1998, pp. 66-72 (pubblicato originariamente in Edbury, Peter W. [ed.], *Crusade and Settlement*, Cardiff: University College of Cardiff Press, 1985, pp. 66-72).

[143] Yuval (2006 [2000]:92-134).

[144] Funkenstein (1993:36).

romano, e dall'altra come un uomo sapiente e scaltro, in grado di utilizzare a suo piacimento il nome divino per compiere magie.

Nel suo discorso sulla polemica anticristiana in funzione controstorica, Funkenstein si è soffermato anche sull'apocalittica,[145] tema che è stato poi ripreso e rielaborato da uno dei suoi discepoli, David Biale.[146] Biale, oltre a rivedere alcuni assunti della teoria di Funkenstein – in merito proprio alle sue riflessioni sulle *Toledot Yešu* –, analizza una delle più influenti apocalissi ebraiche medievali, il *Sefer Zerubbavel*, considerandolo un vero e proprio esempio di prodotto polemico elaborato per plasmare una controstoria. Le apocalissi in generale, secondo Biale, "are one of the most fruitful genres for counter-history, for the apocalyptic writer seeks a world 'turned upside down'".[147]

Un esempio che può essere portato in questo senso è quello di Armilos, il nemico dei tempi finali nell'escatologia ebraica, il quale assume dei tratti che lo rendono simile a un Gesù Cristo sovvertito: figlio di Satana invece che figlio di Dio, nato da una statua di una vergine invece che da una donna, e così via. Nei testi a contenuto escatologico più antichi (ad es. il *Sefer Zerubbavel* e il *Libro delle credenze e delle opinioni* di Saʿadya Gaʾon),[148] Armilos rappresenta quel potere imperiale romano che nell'escatologia cristiana, al contrario, trattiene la venuta dell'Anticristo.[149] Lo stesso nome "Armilos" altro non sarebbe che una corruzione di "Romulus".[150] Alcuni studiosi

---

[145] Vd. *ibidem*, pp. 74 e segg.

[146] Biale, David, "Counter-History and Jewish Polemics against Christianity: The *Sefer toldot yeshu* and the *Sefer zerubavel*", in *Jewish Social Studies* 6/1 (1999), pp. 130-145.

[147] Biale (1999:141).

[148] Su questi testi vd. oltre, rispettivamente il cap. 3 nella seconda parte e il cap. 3.2 nella prima parte.

[149] Si fa riferimento qui al grande tema dell'interpretazione della parola greca "katéchon" (κατέχον), ossia "ciò che trattiene", in 2Ts 2, 6-7. Vd. oltre, cap. 3, nota 57.

[150] Per una spiegazione dell'evoluzione linguistica da "Romulus" a "Armilos", vd. Greisiger, Lutz, "Armilos – Vorläufer, Entstehung und Fortleben der Antichrist-Gestalt im Judentum", in Delgado, Mariano; Leppin, Volker (eds.), *Der Antichrist: Historische und Systematische Zugänge*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 2011, pp. 207-240, qui pp. 219-221. Vd. anche Berger, David, "Three Typological Themes in Early Jewish Messianism: Messiah son of Joseph, Rabbinic Calculations, and the Figure of Armilus", in *AJS Review* 10/2 (1985), pp. 141-164, qui pp. 157 e segg. Per altre considerazioni su questo tema, vd. Dan, Joseph, "Armilus: The Jewish Antichrist and the Origins and Dating of the *Sefer Zerubbavel*", in Schäfer, Peter; Cohen, Mark R. (eds.), *Toward the Millennium: Messianic Expectations from*

hanno ipotizzato che fu la figura dell'imperatore Eraclio, protagonista della guerra tra Bizantini e Persiani per il controllo di Gerusalemme all'inizio del VII secolo e avversario degli ebrei, a ispirare la creazione del personaggio di Armilos.[151] Nei testi più tardi, tuttavia, si assiste a un'evoluzione di questo nemico dei tempi finali, il quale si presenta come Dio e come Messia e svia le nazioni del mondo. Ad esempio, la *Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i* recita:

> Armilos arriverà presso Edom e dirà loro: «Sono io il Messia, sono io il vostro Dio!» Li svierà e immediatamente essi crederanno in lui e lo faranno re. Tutti i figli di Esaù si raduneranno e verranno presso di lui. Si metterà in marcia e manderà un annuncio a tutte le città, dicendo ai figli di Esaù: «Portatemi la Torah che vi avevo dato». Arriveranno ancora nazioni straniere e porteranno un libro [della colpa del margine].[152] Dirà loro: «Questo è (proprio) quello che vi avevo dato». Dirà loro (di nuovo): «Io sono il Signore vostro Dio, io sono il vostro Messia e vostro Dio».[153]

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

> (La statua della donna) si fenderà e ne uscirà un essere simile ad un uomo, il cui nome è Armilos il Satana. Questo è colui che le nazioni (dei gentili) chiamano "Anticristo". (…) Egli andrà a Edom la malvagia e dirà ad essi (gli Edomiti): «Io sono il Messia, io sono il vostro Dio». Immediatamente essi crederanno in lui e lo faranno re su di loro. Si raduneranno attorno a lui tutti i figli di Esaù e verranno da lui. Egli si metterà in marcia e conquisterà tutte le regioni. Dirà ai figli di Esaù: «Portatemi la mia Torah, quella che vi avevo dato». Essi gli porteranno la loro frivolezza, ed egli dirà loro: «(Questo) è davvero ciò che vi avevo dato». Egli dirà alle nazioni del mondo: «Credete in me, poiché io sono il vostro Messia», e immediatamente essi crederanno in lui.[154]

---

the Bible to Waco, Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998, pp. 73-104.

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

[152] Vd. la seconda parte, cap. 1.3, per una spiegazione di questo passaggio.

[153] Traduzione mia dall'ebraico di Jellinek, Adolf, *Bet ha-Midrasch: Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der jüdischen Literatur*, 6 voll., Leipzig, 1853-1877 (repr. Jerusalem 1938), vol. 4, pp. 124-125. Per questa e per le altre traduzioni da Jellinek, vd. la seconda parte.

[154] Traduzione da Jellinek (1853 [vol. 2]:60).

Il caso degli *'Otot ha-Mašiaḥ* è particolarmente interessante, dato che specifica, come si è visto, che Armilos è colui che le nazioni straniere chiamano "Anticristo" (אנטיקרישטו). Greisiger ha ipotizzato che si tratti di una glossa aggiunta in un manoscritto più tardo, e che la forma del termine "anticristo" rimandi a un ambiente italiano o iberico per questa aggiunta.[155]

Questa caratterizzazione di Armilos nei testi redatti a partire dall'XI secolo può essere letta come una risposta polemica all'accusa, rivolta agli ebrei da parte dei cristiani, di essere in attesa di un falso Messia, l'Anticristo, peraltro di ascendenza ebraica.[156] Di contro, quindi, gli ebrei attaccavano i cristiani con questa argomentazione: il Cristo che, secondo loro, sarebbe tornato nella gloria, altro non sarebbe stato che Armilos, figlio di Satana e di un idolo di pietra con le sembianze di una vergine, il quale si sarebbe esentato come Dio e come Messia, proprio come Gesù aveva fatto.

Il fatto che questa caratterizzazione di Armilos si faccia preponderante nei testi escatologici redatti a partire dall'XI secolo non è probabilmente causale. In una situazione di progressivo peggioramento dei rapporti ebraico-cristiani, con il moltiplicarsi delle persecuzioni, delle conversioni forzate, delle espulsioni di massa e delle accuse del sangue, i testi polemici dovevano avere lo scopo di delegittimare la pretesa dei cristiani di essere i detentori della verità, pretesa sulla quale si basava il loro dominio.[157] Le apocalissi e i testi escatologici ebraici possono quindi a buon diritto essere inseriti all'interno dell'ambito della polemicistica anticristiana medievale.

---

[155] Greisiger (2011:128).

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

[157] A questo argomento ho dedicato un intervento al convegno internazionale virtuale *La escatología medieval* (*The Medieval Eschatology*), Università di Santiago di Compostela, Facoltà di geografia e di storia, 28-30 luglio 2021. L'articolo, dal titolo "'I am your Messiah, I am your God': Armilos and Antichrist in Comparison", è in corso di pubblicazione.

2. LA FUNZIONE SOCIALE DELL'APOCALITTICA E I MOVIMENTI MESSIANICI

2.1 Le molteplici funzioni della letteratura apocalittica

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

> a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another supernatural world.[1]

David Hellhom, tuttavia, fece notare che in questa formulazione paradigmatica mancava un qualsiasi accenno alla funzione che i testi in questione dovevano avere. Per Hellholm, la letteratura apocalittica è una letteratura di crisi, prodotta in momenti storici di difficoltà sociale e politica e destinata a gruppi di persone bisognose di esortazione e/o di consolazione.[2] La critica fu accolta da Adela Yarbro Collins, che tuttavia mise in luce alcuni aspetti problematici della visione di Hellholm, in particolare la soggettività del concetto di crisi – una situazione può essere intesa come critica per l'autore, ma non necessariamente per il lettore del testo – e l'ambiguità del termine "gruppo", che rischierebbe di rimandare all'idea che i testi apocalittici fossero prodotti per aggregazioni settarie di individui. Per questo motivo, Yarbro Collins optò per una definizione più generale di "apocalittica", ampliando la formula di John J. Collins e aggiungendo una postilla sulla funzione di questo genere letterario, il quale intenderebbe interpretare

> present, earthly circumstances in light of the supernatural world and of the future, and to influence both the understanding and the behavior of the audience by means of divine authority.[3]

---

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

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

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

Pur nella difficoltà di fornire una definizione univoca e omnicomprensiva per qualsivoglia fenomeno storico e letterario – tanto più nel caso dell'apocalittica[4] – la formulazione di Collins e Yarbro Collins può essere utilizzata come ipotesi di lavoro: i testi apocalittici sono prodotti letterari in cui quanto accade sul piano storico viene interpretato entro uno schema di natura sovrannaturale, una volontà superumana che controlla la Storia stessa.[5]

Tale definizione può comprendere anche i testi escatologici, e non solo quelli più propriamente apocalittici. Questa distinzione è senz'altro doverosa, nella misura in cui l'apocalittica (dal greco ἀποκάλυψις, "svelamento, rivelazione"), indica espressamente quei racconti visionari in cui compare un destinatario di una rivelazione, solitamente un personaggio eminente del passato. Come si vedrà, questa rivelazione non è necessariamente di natura escatologica, ossia non riguarda per forza di cose i tempi ultimi. Ciò accade invece nei testi più propriamente escatologici, in cui il contenuto è specificamente dedicato agli accadimenti della Fine, senza che vi compaia necessariamente un destinatario di una rivelazione. Tale distinzione è importante per i testi che verranno considerati più avanti. Solo pochi – in particolare, alcuni scritti appartenenti al ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i – possono effettivamente essere considerati apocalissi. Negli altri casi si tratta piuttosto di testi escatologici.

Considerando i testi riconducibili a entrambe queste tipologie, si può comunque comprendere come la loro funzione sociale fosse – nonostante i dubbi espressi da Adela Yarbro Collins – quella di invitare l'uditorio a resistere nelle situazioni problematiche e ad avere fiducia in Dio e nel suo piano sulla Storia. Come evidenziato da Enrico Norelli, questo atteggiamento di comprensione della Storia all'interno di un progetto divino è tipico delle religioni monoteiste, e non necessariamente si esplica in prodotti letterari e in una visione del mondo di tipo apocalittico. Tuttavia, "quando circostanze storiche rendono urgente

---

[4] Per una recente disamina dello *status quaestionis* della ricerca sul genere apocalittico e sulle problematiche connesse alla sua definizione, vd. Norelli, Enrico, "Introduzione", in *Apocalisse come genere: un dibattito ancora attuale?*, *Rivista di storia del cristianesimo* 17/1 (2020), pp. 3-58, soprattutto p. 37. Per un nuovo approccio al problema dell'apocalittica, affrontato soprattutto attraverso gli strumenti della *cognitive science of religion*, vd. Arcari, Luca, *Vedere Dio: Le apocalissi giudaiche e protocristiane (IV sec. a.C. - II sec. d.C.)*, Roma: Carocci, 2020, soprattutto pp. 21-59.

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

la ricerca di tale progetto e al tempo stesso rendono particolarmente difficile scoprirlo mediante in mezzi umani di conoscenza, si ricorre a rivelazioni narrate come accadute in situazioni che ne attestano l'autenticità, cioè ad apocalissi".[6]

L'unico libro propriamente apocalittico entrato nel canone ebraico è *Daniele*, un testo attribuito pseudoepigraficamente a un'eminente figura del passato vissuta durante l'esilio babilonese. Gli studiosi concordano nel collegare la composizione del libro al periodo della crisi scatenata alla metà del II sec. a.e.v. dall'oppressione culturale e politica del seleucide Antioco IV Epifane, il quale si era reso protagonista di una serie di atti volti ad ellenizzare la società ebraica, mettendo al bando molti degli usi distintivi della religione di quel popolo, come la circoncisione e il rispetto del sabato.[7]

Daniele non si prefiggeva comunque lo scopo di fungere da punto di riferimento per un movimento di ribellione nei confronti del potere tirannico. In altre parole, non si può connettere il libro di *Daniele* a un movimento millenaristico o messianico, ma piuttosto alle idee di un gruppo di "educated people unhappy with the situation who purported to speak for faithful Israel".[8] Il punto fermo che *Daniele* voleva trasmettere è che, nonostante le circostanze avverse, Dio non solo operava ancora nella Storia, ma che tutte le tribolazioni del passato e del presente erano sotto il suo diretto controllo, e che tutto faceva parte di un piano ben preciso volto a restituire al popolo eletto il posto che gli spettava tra le nazioni.[9] I poteri terreni, inoltre, sono effimeri e transeunti. Essi non sono il fine ultimo della realtà;[10] solo il regno di Dio sarà eterno.

---

[6] Norelli (2020:51).

[7] Vd. Capelli, Piero, "Il libro di Daniele e l'apocalittica ebraica antica", in Merlo, Paolo (cur.), *L'Antico Testamento: Introduzione storico-letteraria*, Roma: Carocci, 2008, pp. 283-309, soprattutto pp. 295-296.

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

[9] Esler (*ibidem*, p. 130). L'immagine che, secondo Esler, viene utilizzata a questo scopo in Dn 7,13-14 è quella del Figlio dell'Uomo, che non rappresenta qui un essere angelico o messianico, ma il popolo dei santi, come diviene chiaro nei versetti seguenti (soprattutto Dn 7,27). Sul Figlio dell'Uomo in *Daniele*, vd. anche Arcari, Luca, *Visioni del figlio dell'uomo nel* Libro delle Parabole *e dell'*Apocalisse, Brescia: Morcelliana, 2012, pp. 21-35. Su *Daniele* vd. Collins, John J., *Daniel: With an Introduction to Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1984, pp. 38-39.

[10] Su questo assunto si basa la riflessione di Anathea Portier-Young sull'opposizione tra apocalittica e potere imperiale. VD. Id., *Apocalypse Against Empire: Theologies*

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

A ogni modo, non tutta la letteratura apocalittica è di fatto letteratura di resistenza. Ciò emerge con chiarezza ad esempio nel *Libro dell'astronomia*, all'interno dello stesso pentateuco enochico (1En 72-82), il quale non si configura in alcun modo come un testo di opposizione nei confronti di un potere dominante. Nello specifico, il libro in questione si presenta come una rivelazione atta a mettere Enoch al corrente dei segreti dei movimenti dei corpi celesti e a permettergli di elaborare un calendario solare corretto, in polemica con quello utilizzato dai sacerdoti di Gerusalemme. La letteratura apocalittica, quindi, è prima di tutto letteratura di rivelazione, non necessariamente di natura escatologica. Va inoltre considerato che ogni situazione e ogni contesto storico di produzione e circolazione di testi ha le sue peculiarità e richiede risposte particolari, sebbene sia a volte possibile

---

of Resistance in Early Judaism, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2011, ripreso in Id., "Jewish Apocalyptic Literature as Resistance Literature", in Collins, John J. (ed.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 145-162, qui pp. 146. 151. Va detto che Portier-Young ritiene che la resistenza alla dominazione porti alla redazione di apocalissi storiche, non alla letteratura apocalittica in generale (*ibidem*, p. 155).

[11] Portier-Young (*ibidem*, p. 147).

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

riconoscere almeno correnti e modi di pensiero con caratteristiche simili.[13] In questo senso si è espresso William Adler, negando che dietro alle apocalissi vi sia un'ideologia unitaria, e men che meno un'attitudine generalizzata alla resistenza nei confronti di un potere dominante.[14] Anche John C. Reeves si è unito a questa critica, contestando però soprattutto l'idea che la letteratura apocalittica sia frutto del lavoro di una minoranza di dissidenti.[15] Tuttavia, qui Reeves sembra confondere – nel vero senso del termine – i concetti di "resistenza" e di "settarismo". È certamente vero che esistono apocalissi, come ad esempio *4Ezra*, in cui emerge effettivamente un atteggiamento ben diverso, più rassegnato, rispetto a *Daniele* e ad altri scritti già menzionati. Il mondo viene qui descritto come intrinsecamente malvagio, e l'unica risposta possibile a un simile stato di cose non è resistere, ma allontanarvisi. Al contrario della corrente principale dell'ebraismo, che cercò di trovare compromessi col potere dominante in seguito alla bruciante sconfitta del 70 e.v., *4Ezra* presenta quindi un intento settario, di separazione dal nascente rabbinismo. In questo caso, si tratta di un testo prodotto in seguito alla prima guerra giudaica e alla distruzione del Secondo Tempio. Lo scopo di questo tipo di produzione è quello di cercare di comprendere le motivazioni del disastro, senza rinunciare all'elemento di lamentazione e di sofferenza per lo stato in cui versa il popolo ebraico. Philip Esler[16] ha applicato a questi testi il modello proposto da Bryan Wilson, il quale ha individuato otto risposte "sovrannaturali" (*supernaturalist*) alla domanda su come gli uomini possano essere salvati dal male del mondo. Una di queste reazioni, la "introversionist response", porterebbe appunto all'allontanamento dalla società e alla creazione di comunità separate.[17] Tuttavia, se è pertanto evidente come alcuni testi promuovessero un atteggiamento definibile come "settario", la maggior parte dei testi apocalittici fu redatta per offrire strumenti letterari di resistenza – e, allo stesso tempo, di consolazione – a un uditorio bisognoso di essere rassicurato sull'efficacia dell'azione di Dio sulla Storia.

Reeves è comunque nel giusto quando afferma che occorre abbandonare l'idea che tutti i testi apocalittici ed escatologici fossero prodotti esclusivamente

---

[13] Vd. Portier-Young (2014:160).

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

[15] Reeves (2006:3).

[16] Esler (2014:128).

[17] Wilson, Bryan, *Magic and the Millennium*, London: Paladin, 1975 (prima ed. 1973), pp. 21-24.

in periodi di crisi e in contesti sociali caratterizzati da oppressione ed emarginazione.[18] La stessa Anathea Portier-Young, come già accenato, ha evidenziato come "neither crisis nor domination and resistance are necessary components of the social context of a work of apocalyptic literature".[19] Lo studio della produzione escatologico-apocalittica nel suo complesso dimostra infatti che alcuni dei testi in questione venivano utilizzati anche dai detentori del potere per veicolare i propri messaggi e legittimare il proprio dominio, promuovendo l'idea che il culmine della storia sarebbe stato raggiunto attraverso il dominio universale di un impero prescelto da Dio. Ciò si può vedere molto chiaramente nell'apocalittica cristiana medievale, in cui la figura dell'Ultimo Imperatore, nella quale vengono riconosciuti di volta in volta sovrani e varie autorità, emerge in maniera preponderante.[20] Il concetto alla base di questa leggenda è che l'Impero Romano e cristiano durerà fino all'arrivo dell'Anticristo, e quindi alla fine dei tempi e al ritorno di Cristo nella gloria. La letteratura apocalittico-escatologica cristiana in cui questa visione viene espressa non può evidentemente essere intesa come una letteratura di crisi, ma piuttosto come un mezzo attraverso il quale veicolare una certa immagine del potere.

Ciò che vale per il mondo cristiano non è comunque altrettanto applicabile a quello ebraico, che per buona parte della sua storia non si è trovato in una situazione tale da dover produrre testi apocalittico-escatologici che andassero a fornire le basi scritturistiche a un potere imperiale. Ciò non toglie, come ben dimostrato da Alexei Sivertsev, che testi apocalittici ed escatologici ebraici prodotti nella tarda antichità e nel Medioevo si appropriassero di temi e *topoi* tipicamente imperiali e regali cristiani per descrivere l'avvento dell'era messianica, quando il figlio di Davide avrebbe ricostituito il regno di Israele e dominato su tutti i popoli.[21]

A ogni modo, è comunque piuttosto appropriato vedere nella letteratura apocalittico-escatologica prodotta in ambito ebraico uno strumento di resistenza e di consolazione, oltre che di polemica, come si è cercato di dimostrare sopra. Ciò vale in particolare per i testi medievali che verranno considerati più avanti: la loro diffusione e il loro contenuto, con alcune eccezioni, rimandano a contesti di difficoltà sia effettiva che solo percepita,

---

[18] Reeves (2006:3).

[19] Portier-Young (2014:155).

[20] Sulla leggenda dell'Ultimo Imperatore cristiano vd. oltre, pp. 91-95.

[21] Sivertsev, Alexei, *Judaism and Imperial Eschatology in Late Antiquity*, New York: Cambridge University Press, 2011.

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

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

Una simile tendenza si riscontra già nell'opera poetica del *payṭan* Yannai, vissuto nella Palestina del VI secolo, al tempo sotto il dominio romano orientale.[22] Nei suoi *piyyuṭim*, Yannai si scaglia più volte contro Edom, ossia l'Impero Romano cristiano,[23] che rappresenta per lui il nemico per eccellenza, colui che si frappone al suo desiderio che il popolo ebraico ritorni in Palestina. Il *payṭan* invoca, in una prospettiva escatologica, l'intervento divino affinché metta fine al dominio cristiano. Non chiama però gli ebrei alla rivolta, perché sarà Dio (e forse il suo Messia, che comunque non è una

[22] Su Yannai vd. Lieber, Laura S., *Yannai on Genesis: An Invitation to Piyyuṭ*, Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2010, soprattutto pp. 12 e segg.

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

figura centrale nella sua opera) a dare inizio alla guerra contro Edom e a ristabilire il dominio di Israele in Palestina.[24] È quindi interessante notare come, anche in questo caso, non vi sia un interesse, da parte di un autore che rielabora i testi biblici in funzione escatologica e di redenzione, nel dare vita a rivolte, ma piuttosto nell'infondere speranza nel popolo e nel rassicurarlo sulla prossimità della redenzione. In quest'ottica va considerata anche l'interpretazione di R. Ḥelbo e di R. Onya nel *midraš Cantico dei Cantici Rabbah* su Ct 2,7 ("Io vi scongiuro, figlie di Gerusalemme, per le gazzelle o per le cerve dei campi: non destate, non scuotete dal sonno l'amore, finché non lo desideri").[25] Questo versetto viene infatti letto come un invito perentorio rivolto agli Israeliti a non ribellarsi alle nazioni straniere, a non forzare i tempi della fine e a non porre un termine alla condizione di diaspora. Quale sarebbe stata altrimenti l'utilità della venuta del Messia, prevista appunto per ricondurre i figli di Israele nella loro Terra promessa?[26]

Infine, va subito chiarito che i testi che verranno qui considerati non sono il prodotto di frange settarie all'interno del giudaismo medievale, ma di personalità del mondo rabbinico probabilmente più sensibili di altre ad argomenti escatologici, senza che per questo li si possa considerare dei dissidenti. Un esempio su tutti, come si vedrà, sono le *Omelie del re Messia e di Gog e Magog*, composte da un discepolo di R. Yiṣḥaq ben R. Avraham (seconda metà XII sec. – 1210 ca.), una delle più eminenti personalità dell'ebraismo francese.[27] Un altro esempio è R. Ṭuviyyah ben Eliʿezer (1050 ca. – inizio XII sec.), figura di spicco della comunità ebraica di Salonicco e autore del *Midraš*

---

[24] Lieber (*ibidem*, pp. 270 e segg.).

[25] Questo versetto ricorre identico anche in Ct 3,5.

[26] Una simile interpretazione di Ct 2,7 viene presentata anche in *bKetubot* 111a,2. Pure Maimonide vi fa riferimento nella sua *Lettera allo Yemen* (vd. oltre, p. 487). In *Cantico dei Cantici Rabbah* 2,7,1, R. Yose bar Ḥanina afferma che, con questo versetto, Dio avrebbe implorato Israele di non ribellarsi ai regni stranieri, ma anche le nazioni del mondo di non rendere troppo gravoso il loro giogo sul Suo popolo. Vd. Capelli, Piero, "Come i rabbini della tarda antichità attendevano il Messia", in *Humanitas* 60 (2005), pp. 28-56, qui p. 38. Poco più avanti, nel medesimo *midraš*, R. Onya afferma che nel corso di quattro generazioni si tentò invano di forzare la fine. Uno di questi tentativi fu quello di Bar Kokhba, qui chiamato Bar Koziba ("figlio della menzogna"). Vd. Marks, Richard G., *The Image of Bar Kokhba in Traditional Jewish Literature: False Messiah and National Hero*, University Park: The Pennsylvania State University Press, 1994, p. 47.

[27] Vd. oltre, il cap. 4.2.1.

Leqaḥ Tov, all'interno del quale compare un testo escatologico di una certa importanza, la *Aggadat Mašiaḥ*.[28] Non si può certamente parlare neppure in questo caso di una personalità esterna (e tanto meno settaria) rispetto alla corrente rabbinica dominante. Sugli autori/redattori degli altri testi non abbiamo notizie,[29] ma il continuo rimando, nei loro scritti, a personaggi eminenti del giudaismo rabbinico porta ad escluderli dall'ambito del settarismo.

La sostanziale continuità di pensiero tra gli autori/redattori dei testi apocalittico-escatologici medievali e il nutrito numero di rabbini ostili ai movimenti messianici non deve tuttavia far pensare che questi testi non fossero in qualche modo avversati o considerati non validi da alcune personalità del mondo rabbinico. Mosè Maimonide è un esempio evidente in questo senso. Con la sua presa di posizione contraria alla possibilità che l'era messianica venisse inaugurata da sconvolgimenti naturali e da fatti prodigiosi e inusuali, egli sembra scagliarsi contro quella corrente di pensiero che tendeva a individuare in alcuni eventi straordinari altrettanti segni dell'arrivo del Messia. Il suo approccio, che può essere definito razionalista, si distanzia così da un atteggiamento di tipo millenaristico.[30] Ricorrendo a un lessico scholemiano, si potrebbe anche parlare di una contrapposizione tra messianismo restaurativo e messianismo utopico:[31] Maimonide riteneva che la redenzione sarebbe stata rappresentata dalla

---

[28] Vd. il testo nella seconda parte. Vd. anche Crestani, Sebastiano, "La *Aggadat Mašiaḥ*: traduzione e commento di un testo escatologico medievale ebraico", in *Liber Annuus* 70 (2020), pp. 291-326; Reeves (2006:144-148).

[29] Come si vedrà più avanti, comunque, è probabile che alcuni testi considerati in questo lavoro – quali la *Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i* e l'*Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia* – siano stati composti nella comunità ebraica stanziatasi all'inizio del XIII ad Acri, in seguito all'emigrazione di un gruppo di rabbini dalla Francia e dall'Inghilterra.

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

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

fine dell'esilio e dalla restaurazione del regno di Israele; la maggior parte dei testi presi in considerazione in questo libro individua invece una serie di eventi straordinari e utopici – come segni celesti, guerre tra le nazioni, voli prodigiosi degli ebrei dalla diaspora verso la terra di Israele – che caratterizzeranno la venuta del Messia e la redenzione di Israele. Un passaggio della *Lettera allo Yemen* dimostra che Maimonide era a conoscenza di un testo appartenente forse al ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i[32] e che non condivideva il suo approccio nell'interpretazione dei segni:

> E davvero, i segni della porta Giron, oltre a quelli simili a questo, sono molto molto deboli. (Alcuni) di essi sono collegati ai saggi – il loro ricordo sia di benedizione –, ma non sono loro. (Alcuni) di questi sono proverbi ed enigmi. Non è opportuno considerarli né parlarne in questa occasione.[33]

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

Una distinzione netta tra le due correnti di pensiero qui considerate (restaurativa vs. utopica) va in ogni modo evitata. Come si vedrà più avanti, Maimonide stesso, pur contrario ai calcoli messianici e alla lettura della realtà in chiave escatologica, nella *Lettera allo Yemen* afferma chiaramente che il periodo di persecuzioni che gli ebrei stanno vivendo è da interpretare come quello delle doglie messianiche, e oltretutto si lancia lui stesso in una previsione cronologica sul ritorno della profezia su Israele come segno dell'approssimarsi del Messia.[34] In secondo luogo, come si è visto, i due atteggiamenti nei confronti del tema escatologico avevano lo stesso scopo: scoraggiare l'insorgenza di movimenti messianici ed evitare ulteriori sofferenze al popolo ebraico. La redenzione sarebbe giunta quando Dio l'avesse voluto,

---

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

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

[34] Vd. il testo nella seconda parte. Per una sua discussione sulle sue implicazioni, vd. il cap. 4.2.1.

e tutto quello che gli Israeliti dovevano fare era pentirsi dei propri peccati e seguire i precetti della Torah, in modo da evitare le prove e le tribolazioni che si sarebbero altrimenti rese necessarie per purificare il popolo. Esaminando il ruolo che gioca la Legge nella letteratura escatologica medievale ebraica, infatti, si evince come in questo tipo di produzione manchi quella componente antinomistica tipica di alcuni esempi dell'apocalittica più antica (come il *Libro dei Vigilanti*) e del messianismo successivo (come il movimento sorto attorno a Šabbetay Ṣevi nel XVII secolo). Nelle *Omelie del re Messia e di Gog e Magog,* ad esempio, si afferma chiaramente che i saggi studieranno la Torah assieme al Messia, quando egli avrà liberato Israele dal giogo delle nazioni straniere.[35] Il posto centrale che spetta alla Legge nel racconto escatologico emerge anche nella *Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i* e negli *'Otot ha-Mašiaḥ*,[36] in cui il riconoscimento della validità della Torah diviene il perno su cui si gioca lo scontro tra il Messia ben Yosef e l'anticristo Armilos.

2.2 Il pentimento di Israele e il Messia ben Yosef

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

In quest'ottica, appare fondamentale il Messia ben Yosef (chiamato anche Messia ben Efraim),[37] figura che, nei testi escatologici medievali, anticipa la venuta del più noto Messia ben David.[38] Il figlio di Giuseppe è

---

[35] Vd. il testo al cap. 6 della seconda parte.

[36] Vd. i testi ai capp. 1.3 e 4 della seconda parte.

[37] Per una disamina sulla doppia denominazione di questa figura messianica, vd. Heinemann, Joseph, "The Messiah ben Ephraim and the Premature Exodus of the Tribe of Ephraim", in *The Harvard Theological Review* 68/1 (1975), pp. 1-15.

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

un Messia guerriero che verosimilmente incarna la volontà di ribellarsi al potere e alla cultura oppressiva, di imbracciare le armi e di marciare verso Gerusalemme per riconquistarla e farne di nuovo il centro della vita ebraica. Questo Messia, però, è sostanzialmente destinato al fallimento.[39] La sua vittoria contro i dominatori della Città Santa è effimera: dopo poco tempo, un nuovo potere nemico si solleva contro di lui e lo elimina. I suoi seguaci, coloro che si erano esaltati per la vittoria del Messia ottenuta con le armi, vengono dispersi e fuggono nel deserto. Alcuni testi sottolineano lo sconforto di questi ebrei, una disillusione che li porta a disperare nella redenzione e a dubitare che un altro Messia sorgerà per salvarli. Emblematico è il seguente passaggio nei *Segreti di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*:

> Dopo di ciò, il Santo, benedetto Egli sia, rivelerà loro il Messia ben David, ma gli Israeliti vorranno lapidarlo, e gli diranno: «Hai detto il falso, perché il Messia è già stato ucciso e non ci sarà un altro Messia che dovrà sorgere in futuro», e lo disprezzeranno, come è detto: "Disprezzato e reietto dagli uomini" (Is 53,3).[40]

La salvezza, tuttavia, arriverà, ma non per mano di un nuovo condottiero. Sarà piuttosto l'intervento diretto del Signore a salvare il popolo sconfiggendo i nemici di Israele. La figura del Messia ben David, pur sempre presente, è spesso quasi sfumata, privata a volte di una qualsivoglia funzione attiva.[41] Dio è il solo artefice della redenzione.

Lo scopo di un simile schema appare evidente. La restaurazione del regno di Israele non avverrà per mano di un guerriero che guiderà gli ebrei alla battaglia contro i loro nemici. La salvezza dipenderà solo e unicamente da un intervento di Dio, nel quale occorre confidare. Quindi, anche in periodi di persecuzione e di tribolazione, è inutile sperare nell'arrivo di un Messia che raccolga i dispersi di Israele e marci contro le armate degli Edomiti e degli Ismaeliti. Se anche si ottenesse una vittoria, questa sarebbe effimera e

---

"Messiah: Second Temple Period", in *Encyclopaedia Judaica, second edition*, vol. 14 (MEL-NAS), Jerusalem: Urim Publications, 2007, pp. 111-112.

[39] Quanto segue è stato elaborato e approfondito in Crestani, Sebastiano, "Il Messia ben Yosef come anti-modello nella letteratura escatologica medievale ebraica", in *Materia Giudaica* XXVIII (2024), pp. 73-84.

[40] Traduzione da Jellinek (1855 [vol. 3]:80).

[41] Vd. ad es. la *Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i* (vd. oltre, p. 327), in cui il Signore invita il Messia davidico a sedere alla sua destra mentre lui stesso combatte per Israele.

porterebbe solo a ulteriori sofferenze. Tutto quello che occorre fare è sperare nel Signore, continuare a seguire la sua Legge e, soprattutto, fare *tešuvah*, ossia convertirsi, riconoscere i propri peccati e le proprie inadempienze nei riguardi della Torah.

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

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

Questo passaggio trova una corrispondenza quasi perfetta nell'*Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia* e in un testo contenuto in alcuni frammenti provenienti dalla Genizah del Cairo.[42] Il tema ritorna anche negli *Eventi Futuri di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*, ma completamente stravolto:

> Il terzo (re) sorgerà fra le dispute. Il quarto è il fratello del secondo, e nei suoi giorni spunterà un germoglio,[43] se gli Israeliti saranno puri. In caso contrario, essi saranno affaticati dal giogo del quarto re. (…) Se Israele sarà puro, spunterà il Messia ben Yosef nell'Alta Galilea. Il Messia ben Yosef salirà a Gerusalemme e ricostruirà il Tempio, presenterà offerte e scenderà un fuoco che consumerà le sue offerte.

Il tema della condizione di purità di Israele non compare invece nella *Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*, probabilmente perché la vicenda del Messia ben Yosef, che qui viene chiamato Neḥemyah ben Ḥuši'el, è molto diversa rispetto agli altri testi: egli non raduna i dispersi di Israele in Galilea né ricostruisce il Tempio di Gerusalemme dopo aver conquistato la città, ma si oppone ad Armilos (l'"Anticristo" ebraico) in una scena che ha un parallelismo diretto con gli *'Otot ha-Mašiaḥ* più che con gli altri testi del ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i. Questo elemento ha delle implicazioni importanti,

---

[42] Vd. oltre, il capitolo 1 nella seconda parte, dedicato al ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i.

[43] Cioè, il Messia.

sulle quali si tornerà a breve, dopo aver sviluppato qualche riflessione sul connubio tra pentimento di Israele e redenzione.

Nel Talmud, il riferimento più esplicito a questo tema si trova in *bSanhedrin* 97b, in cui alcuni maestri affermano che, se Israele si pentirà dei suoi peccati, sarà redento, altrimenti ciò non avverrà e, anzi, gli ebrei dovranno sopportare dei decreti più duri di quelli emessi da Haman.[44] La discussione continua in *bSanh.* 98a, ove viene narrato un episodio in cui R. Yehošuaʿ ben Levi incontra Elia. Il profeta conduce il rabbi a Roma, e qui egli vede il Messia che siede alle porte della città assieme ai poveri. R. Yehošuaʿ gli chiede quando sarebbe venuto per redimere Israele, e il Messia risponde: "Oggi". Tuttavia, dato che ciò non accade, il rabbi si lamenta con Elia dell'inattendibilità della promessa messianica. Il profeta, paziente, gli spiega però che il Messia si riferiva a Sal 95,7, che recita: "Oggi, se ascoltate la sua voce". Il senso è che il Messia giungerà nel giorno stesso in cui Israele farà la volontà del Signore, ossia si pentirà.[45]

Il passaggio del trattato *Sanhedrin* che tematizza il ruolo del pentimento di Israele nel processo di redenzione viene citato da Saʿadya Gaʾon nel *Libro delle credenze e delle opinioni*. Nel secondo capitolo della sezione "Redenzione",[46] Saʿadya afferma che Dio ha posto due limiti allo stato di soggezione di Israele ai popoli stranieri. Uno è la possibilità che Israele si penta dei suoi peccati; l'altro è l'arrivo della Fine. In questo secondo caso, Israele, non avendo ancora fatto *tešuvah*, dovrà patire sofferenze dovute a carestie, guerre e pestilenze, che serviranno da punizione per alcuni e da prove per gli altri. Nel quinto capitolo[47] Saʿadya ritorna sul tema del pentimento: se Israele non avrà fatto *tešuvah*, continuerà a vivere in esilio fino al tempo prefissato per la Fine. In tal caso, come preannunciato dai

---

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

[45] Per una discussione su questo racconto talmudico vd. Himmelfarb, Martha, *Jewish Messiahs in a Christian Empire: A History of the Book of Zerubbabel*, Cambridge, Massachusetts & London, England: Harvard University Press, 2017, pp. 66-67. La studiosa fa anche notare come nel racconto non si specifichi che il Messia sia quello discendente da Davide, ma, in mancanza di una connotazione precisa, si tende a individuarlo come tale. Vd. anche Capelli (2005:54).

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

[47] Vd. pp. 301 e segg. dell'edizione di Rosenblatt.

profeti, Dio causerà disastri e sventure in modo che gli Israeliti si pentano e giungano a meritarsi la redenzione.[48] Il ga'on continua affermando che i saggi avevano previsto che all'inizio di tutto vi sarebbe stata l'apparizione, nell'Alta Galilea, di un uomo discendente da Giuseppe, attorno al quale si sarebbero radunati gli Israeliti. Egli sarebbe salito a Gerusalemme, che in quel tempo si sarebbe trovata sotto il dominio dei Romani,[49] ma lì lui e i suoi seguaci sarebbero stati sopraffatti da Armilos. La morte del discendente di Giuseppe avrebbe dato inizio a un periodo di grandi sventure per Israele, la peggiore delle quali sarebbe stata il deterioramento delle relazioni con i popoli che li governano, tanto che essi avrebbero mandato gli ebrei in esilio nel deserto a soffrire la fame. Molti Israeliti avrebbero abbandonato la loro fede: solo i purificati sarebbero rimasti, e a loro sarebbe apparso Elia. La redenzione avrebbe potuto così avere inizio.[50]

Nel sesto capitolo,[51] infine, Saʿadya si adopera perché risulti chiaro che, nel caso in cui Israele si pentisse, il Messia ben Yosef apparirebbe comunque e fungerebbe da araldo del Messia davidico, aprendogli la strada. Nel caso in cui, però, il Messia ben Yosef non dovesse apparire, il Messia davidico stesso radunerà attorno a sé un gruppo di persone e strapperà Gerusalemme dalle mani di Armilos, che verrà ucciso. L'impresa guerriera del Messia ben David, in altre parole, sarà ben diversa da quella del Messia ben Yosef, destinata invece al fallimento.

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

A questo discorso si lega la caratterizzazione che viene fatta, in alcuni testi, del Messia ben Yosef e di coloro che lo seguiranno nella conquista di Gerusalemme. Nei *Segreti*, nell'*Ordine dei segni* e nella *Aggadat Mašiaḥ*,

---

[48] È a questo punto che Saʿadya cita *b. Sanh.* 97b,14.

[49] Vd. oltre, pp. 111 e segg.

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

[51] Rosenblatt (*ibidem*, pp. 306 e segg.).

infatti, l'impresa del figlio di Giuseppe viene commentata con un versetto tratto dal libro di Daniele: "Uomini violenti (*pariṣim*, פריצים) del tuo popolo insorgeranno per dare compimento alla visione, ma cadranno" (Dn 11,14). La parola פריץ (*pariṣ*) deriva dalla radice פרץ (*prṣ*), che significa "aprire una breccia", "fare irruzione".[52] Tuttavia, un altro significato, che è poi quello più comunemente utilizzato per tradurre il versetto, è quello di "uomo violento, ladro, brigante".[53] Nella letteratura rabbinica, il termine פריץ è spesso connotato molto negativamente: ad esempio, nel trattato *Bava Meṣia* del Talmud babilonese (105a,13) si afferma chiaramente che פריצים significa "malvagi", facendo riferimento sia a Dn 11,14 che a Ez 18,10.[54] Non si può escludere a priori che nei testi escatologici medievali il versetto di *Daniele* potesse essere semplicemente inteso come "coloro che, tra il tuo popolo, apriranno una breccia (nelle mura di Gerusalemme), sorgeranno per dare compimento alla visione, ma cadranno". Tuttavia, vale la pena di esaminare la storia esegetica del versetto danielico, che fu utilizzato diverse volte in ambito ebraico per riferirsi a Gesù e ai suoi seguaci. Nelle *Toledot Yešu*,[55] parlando di Gesù che opera miracoli utilizzando il nome divino, si afferma che "Si unirono a lui dei 'sediziosi del suo popolo'" (Dn 11,14). Stando a quanto riportato da Riccardo di Segni, editore delle *Toledot Yešu*, il termine פריצים viene usato per indicare in tutto il testo i primi seguaci di Gesù e, più in generale, i giudeo-cristiani.[56]

Anche due autorità del mondo ebraico medievale, Raši e Maimonide, collegarono questo versetto a Gesù e a coloro che credettero di vedere in lui il Messia tanto atteso. Raši, nelle versioni del suo commento a *Daniele* testimoniate dai manoscritti, affermò di aver desunto da R. Saʿadya Gaʾon che qui Daniele

---

[52] Reymond, Philip, *Dizionario di ebraico e aramaico biblici*, edizione italiana a cura di Soggin, Jan Alberto et al., Roma: Società Biblica Britannica e Forestiera, 2001, p. 342. Cfr. anche Gen 38,29.

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

[54] "Ma se uno ha generato un figlio violento (בן פריץ) e sanguinario che commette azioni inique ecc.".

[55] Vd. Di Segni (1985:33-34. 54). È possibile anche che qui vi sia un riferimento a *bKiddušin* 71a,12, in cui i פריצים sono coloro che iniziarono a utilizzare indebitamente il nome divino.

[56] Di Segni (1985:55, n. 29).

aveva profetizzato la venuta di Gesù e dei suoi seguaci.[57] Maimonide, dal canto suo, nel *Mišneh Torah* (sezione *Hilkhot Melakhim*, reso poi con *Re e Guerre*, 11,6)[58] identificò negli uomini malvagi e violenti profetizzati da Daniele un riferimento a Gesù che, presentandosi come il Messia e sovvertendo la Torah, aveva procurato nient'altro che sofferenza al popolo di Israele, che a causa sua e del suo messaggio era stato disperso tra le nazioni. Infine, anche la letteratura polemica anticristiana riporta alcuni esempi dell'uso di Dn 11,14 per riferirsi a Gesù e ai suoi seguaci.[59]

Al di là dell'ambito più propriamente esegetico e polemico, il versetto di *Daniele* in questione viene citato anche in una lettera rinvenuta nella Genizah del Cairo, databile al 1096, che testimonia di un movimento messianico sorto nei territori dell'Impero romano d'Oriente al passaggio dei crociati. Si tornerà più avanti su questa lettera, ma qui vale la pena riportarne un passo significativo:

> Anche a Costantinopoli, (o piuttosto) ad Abydos, vicino a Costantinopoli, alcune piccole congregazioni si sono sollevate, secondo le parole di Daniele, uomo delle predilezioni:[60] "Uomini violenti ecc." (Dn 11,14). Dicevano:[61] «Elia si è rivelato

---

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

[58] Vd. Touger, Eliyyahu (transl.), *Mishneh Torah*: *Laws of Kings and Their Wars*, Moznaim Publishing Corporation, Jerusalem 2007 (prima ed. 1987) (ebr.). Vd. anche Halkin; Hartman (1993 [1985]:186-187).

[59] Vd. gli estratti dal *Sefer ha-berit*, scritto nel XII secolo da Yosef Qimḥi, e dal già menzionato *Sefer Yosef ha-Meqanne* riportati e tradotti in italiano in Benfatto, Miriam, *Gesù e la polemica ebraica: Un'antologia (secoli XII-XIV)*, Roma: Carocci, 2024, pp. 35.53.

[60] איש חמודות. Vd. Dn 10,19.

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

> a noi», come è scritto: "Uomini violenti del tuo popolo insorgeranno ecc. (Dn 11,14). Tuttavia, né noi né la comunità di Costantinopoli li accogliemmo, ma piuttosto decretammo un interdetto nei loro confronti.[62]

Anche in questo breve estratto, quindi, il versetto di *Daniele* viene utilizzato in un contesto di rifiuto nei confronti di un nascente movimento messianico, sorto, in questo caso, dall'apparizione del profeta Elia. La condanna, qui, sembra comunque essere dettata dalla scarsa attendibilità dei destinatari della rivelazione. Più avanti nel testo, infatti, si afferma che Elia era comparso anche ad alcuni uomini illustri, tra cui R. Eliʿezer ben R. Yehudah ben R. Eliʿezer il Grande.[63] La loro testimonianza viene accolta come veritiera, a differenza di quella portata dalle "piccole congregazioni".

Un ulteriore utilizzo di Dn 11,14 in un contesto messianico si ritrova nella cronaca di Giovanni ʿOvadyah da Oppido, detto il Proselito, un cristiano normanno convertitosi all'ebraismo, che all'inizio del XII secolo si recò nella Palestina da poco conquistata dai crociati e fece esperienza in alcuni casi diretta di alcuni movimenti pseudo-messianici finalizzati a strappare Gerusalemme dalle mani dei cristiani.[64] Uno di questi movimenti era guidato da tale Šelomoh ibn al-Ruji (il cui figlio Menaḥem seguirà l'opera del padre e diverrà noto come lo pseudo-Messia David Alroy), il quale venne così introdotto da ʿOvadyah nella sua testimonianza: "In quel tempo sorsero 'i figli dei violenti' tra la nazione di Israele, che elevavano la loro anima fino a mettere a fuoco una visione e incespicavano nelle loro parole".[65] Il riferimento è, ancora una volta, a Dn 11,14. Un lessico simile

---

[62] Traduzione mia dall'ebraico del ms. e del testo di Neubauer, Adolf, "Egyptian Fragments II", in *Jewish Quarterly Review* 9/1 (1896), pp. 24-38, qui p. 27. Vd. anche la traduzione inglese di Starr (*ibidem*).

[63] Neubauer (*ibidem*); Starr (*ibidem*).

[64] Vd. il capitolo dedicato a Giovanni da Oppido.

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

viene utilizzato poco dopo nell'autobiografia anche per descrivere la pretesa di un altro pseudo-Messia, Bin Šaddad, il quale "levò la sua anima per stabilire una visione, ma incespicò e raccontò menzogne".[66]

La condanna, a volte al limite della derisione, di ʿOvadyah nei confronti di questi auto-proclamatisi Messia è evidente anche in altri passaggi della sua opera. La ragione dietro l'avversione del Proselito nei confronti di questi movimenti sta nella convinzione che, come in effetti poi accadde, questi si sarebbero risolti non solo in un nulla di fatto, ma anche in una serie di sofferenze per coloro che ingenuamente avevano seguito questi personaggi. I movimenti in questione, infatti, furono repressi con la forza dai cristiani e dai musulmani e i loro adepti dispersi, fatti prigionieri o uccisi. Il Proselito stesso racconta di come Bin Šaddad e i suoi seguaci furono imprigionati dal re della città di Adinah.[67] Quanto al figlio di Šelomoh ibn al-Ruji, David Alroy, la sua vicenda ci viene narrata da Binyamin da Tudela.[68] Apparso a oriente del Regno Latino di Gerusalemme, dopo aver radunato attorno a sé un certo numero di seguaci, questo pseudo-Messia si disse pronto a marciare sulla Città Santa per strapparla ai crociati. Tuttavia, di fronte alle minacce ricevute dal potere costituito (in questo caso, dal re di Persia), furono gli stessi capi delle comunità ebraiche ad opporsi al piano di David Alroy, il quale venne assassinato a tradimento. In altre parole, l'élite ebraica aveva inteso evitare inutili sofferenze al suo popolo, perché probabilmente intimamente convinta che sarebbe stato Dio a intervenire nella Storia e a liberare Israele, e non un personaggio che, pur dimostrando di possedere doti miracolose, si sarebbe probabilmente rivelato un impostore.

Il Vicino Oriente del XII secolo era quindi pervaso di fermenti escatologici che portavano di frequente all'insorgenza di movimenti pseudo-messianici immancabilmente votati al fallimento. Ciò si ricollega alla letteratura escatologica e a Dn 11,14. Nel corso del Medioevo, questo versetto sembra essere stato infatti utilizzato per riferirsi a pseudo-Messia che, invece di condurre il popolo ebraico alla tanta agognata liberazione dal dominio straniero, non avevano fatto altro che peggiorarne la situazione di esilio e di sofferenza. Questo ci riporta, in qualche misura, al Messia ben Yosef,

---

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

[67] De Rosa; Perani (*ibidem*).

[68] Vd. Busi, Giulio (cur.), *Binyamin da Tudela: Itinerario (Sefer massaʿot)*, Firenze: Giuntina, 2018 (ed or. Rimini: Luisè, 1988), pp. 78-80. Si tornerà brevemente più avanti (p. 172) su David Alroy e sulla testimonianza di Binyamin da Tudela.

al quale venne applicato questo versetto in alcuni esempi della produzione apocalittica medievale. Anche lui, nel racconto escatologico, si sarebbe messo alla guida di un gruppo di Israeliti determinato a instaurare il regno messianico a Gerusalemme con la forza delle armi. Tuttavia, la sua iniziativa sarebbe stata destinata al fallimento, e gli ebrei sopravvissuti all'attacco dei nemici di Israele sarebbero stati esiliati nel deserto, dove avrebbero trascorso quarantacinque giorni nelle privazioni e nella sofferenza, mangiando solo erbe e radici selvatiche.[69]

Memori della catastrofe provocata dalla ribellione armata capeggiata da Bar Kokhba tra il 132 e il 135 e.v., i rabbini avevano sviluppato una sorta di "messianismo passivo", incentrato sull'attesa fiduciosa dell'intervento divino nella Storia volto a ristabilire il regno di Israele.[70] Ogni iniziativa bellica e di ribellione da parte di auto-proclamatisi Messia nei confronti del potere dominante andava pertanto scoraggiata.[71] Ecco che quindi, in alcuni testi, la figura del Messia ben Yosef venne caricata di elementi che ne esaltavano il carattere fallimentare e antieconomico nel percorso di Israele verso la redenzione.

L'identificazione dei danielici "uomini violenti destinati a cadere" con il Messia ben Yosef e i suoi seguaci sembra caratterizzare, nella letteratura escatologica ebraica medievale, quei testi che furono prodotti in area vicino-orientale dall'VIII al XII secolo, con l'eccezione del *Sefer Zerubbavel*, sul quale si tornerà tra poco. I *Segreti di R. Šimʿon b. Yoḥa'i* e *la Aggadat Mašiaḥ*, così come forse un testo escatologico frammentario ritrovato nella Genizah e vicino all'*Ordine dei Segni che anticiperanno la venuta del Messia*, si inseriscono in quella corrente di pensiero che condannava i movimenti messianici come pericolosi e forieri di sofferenze per Israele. In questo senso, tali testi evidenziano la connessione tra condizione di purità di Israele e l'impresa deleteria del Messia

---

[69] Il numero quarantacinque riferito ai giorni di espiazione e purificazione nel deserto deriva da un'interpretazione di Dn 12,11-12, in cui tra il tempo di tribolazione rappresentato dall'installazione dell'"abominio devastante" e l'inizio di un periodo di beatitudine passano appunto quarantacinque giorni (milletrecentocinque meno milleduecentonovanta), come d'altronde è esplicitato anche nel settimo segno degli *ʾOtot ha-Mašiaḥ* (vd. la seconda parte). Il tempo di prova nel deserto compare anche nel *midraš Rut Rabbah* 5,6. Per una trattazione più approfondita su questo tema in relazione alla *Aggadat Mašiaḥ*, vd. Crestani (2020:310-311).

[70] Vd. Capelli (2005).

[71] Curiosamente, nel passo del *Cantico dei Cantici Rabbah* sopra citato (p. 60), fra coloro che cercarono impunemente di forzare i tempi della fine vi è un discendente della casa di Efraim.

ben Yosef. Lo strumento che viene utilizzato in questo contesto è a citazione di Dn 11,14. Un simile atteggiamento si riscontra anche nella testimonianza di ʿOvadyah da Oppido, testimone oculare dei danni provocati dalle pretese di personaggi autoidentificantisi come Messia o come loro araldi.

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

Le persecuzioni di cui furono vittime gli ebrei europei nel periodo delle crociate e oltre portarono infatti a una riplasmazione della figura del Messia ben Yosef, che divenne, nei testi escatologici prodotti dalla fine del XII secolo in poi, il prototipo del martire che preferisce soccombere piuttosto che cadere nell'idolatria.[72] Infatti, nella *Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*, nei *Segni del Messia* e nelle *Omelie del re Messia e di Gog e Magog*, il Messia tenta di smascherare la vera natura di Armilos, l'ingannatore che, come un vero e proprio Anticristo, si presenterà come Messia e come Dio, sviando le nazioni del mondo. Il Messia della stirpe di Giuseppe e i suoi seguaci non vengono più presentati, in questi testi, come gli effimeri conquistatori di Gerusalemme, ma come coloro che si oppongono coraggiosamente all'idolatria e all'apostasia. Il versetto di *Daniele*, com'è ovvio, in questi casi non viene citato. Al Messia ben Yosef viene qui piuttosto attribuito un nome specifico: Neḥemyah ben Ḥuši'el, derivato, in ultima analisi, dal *Sefer Zerubbavel*. In questa apocalisse, e di riflesso in quei testi escatologici che vedono Neḥemyah ben Ḥuši'el come uno dei protagonisti del dramma escatologico, questo Messia ricopre il ruolo del tutto positivo di condottiero.[73] È quindi possibile che gli autori dei testi

---

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

[73] Per Himmelfarb (2017:52) il nome del Messia sarebbe costruito *ad hoc*, dato che significa "Dio conforta, figlio di 'Dio affretta'". Alcuni studiosi hanno invece proposto che dietro questa figura si celi un personaggio realmente esistito, un esilarca e governatore di Gerusalemme al tempo del dominio persiano, ucciso dall'imperatore Eraclio (rappresentato, nel *Sefer Zerubbavel*, da Armilos) quando la città fu riconquistata

più tardi, nel presentare il Messia ben Yosef come prototipo del guerriero e del martire, abbiano attinto dal *Sefer Zerubbavel*, rendendo esplicita questa influenza per mezzo dell'utilizzo del nome di Neḥemyah ben Ḥuši'el.[74]

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

2.3 Le aspettative messianiche in prospettiva demartiniana

Oltre alle sofferenze che i movimenti pseudo-messianici tengono a generare, vi è anche un altro aspetto da considerare, di natura più squisitamente antropologica. In prossimità della fine, la quotidianità tende a perdere il suo scopo. Lavorare, faticare e guadagnarsi il cibo diventano sforzi superflui e, oltre a ciò, la carica emotiva che circonda i movimenti messianici fa sì che le proprietà vadano vendute e che l'attività economica venga abbandonata.[75]

---

dai cristiani. Vd. Mitchell (2016:154). Inoltre, sulla base del passaggio del *Sefer Zerubbavel* in cui si afferma che, durante il dominio di Neḥemyah ben Ḥuši'el, gli Israeliti fecero sacrifici a Dio, alcuni studiosi hanno ipotizzato che gli ebrei avessero ottenuto il permesso dai Persiani di installare un altare sacrificale sulla spianata del Tempio. Vd. Reeves (2006:57-58, n. 126) per una bibliografia dedicata a questo tema.

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

[75] Barkun, Michael, *Disaster and the Millennium*, New Haven and London: Yale University Press, 1974, p. 19. Per le aspettative millenaristiche e messianiche degli strati più bassi della popolazione, soprattutto nel Medioevo, vd. Cohn, Norman, *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano: Edizioni di Comunità, 2000 (ed. or. *The Pursuit of the Millennum: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists od the Middle Ages*, London: Secker and Warburg, 1957). Cohn impostò tutta la sua riflessione sull'idea che fossero gli strati più bassi e disagiati della società ad attendere con maggiore fervore il principio dell'*eschaton* e a riunirsi in movimenti chiliastici. Il loro scopo sarebbe stato quello di instaurare una società di prescelti, nella prospettiva millenaristica che vedeva i poveri riconquistare quella dignità e quella centralità negata loro dalle classi più agiate.

Un esempio interessante di questo fenomeno è la già citata lettera rinvenuta nella Genizah del Cairon che testimonia di un movimento messianico sorto a Salonicco verso il 1096, in corrispondenza delle prime spedizioni crociate. Il documento attesta che, all'udire le notizie sull'apparizione di Elia e del Messia, molti ebrei avevano smesso di lavorare.[76]

Non c'è da stupirsi, quindi, che la maggior parte delle autorità rabbiniche scoraggiassero fenomeni di questo tipo, al di là della necessità di evitare scontri con il potere dominante e le conseguenti sofferenze. Per gli stessi motivi, i rabbini tendevano a condannare la lettura dei segni che annunciavano la fine e il calcolo dell'inizio dei tempi messianici. Se la conseguenza di certe aspettative escatologiche era infatti l'inoperatività, risultava più conveniente e prudente teorizzare l'avvento del regno messianico in un futuro indefinito.[77] Negare totalmente questo tipo di aspettative non era possibile, vista la diffusione di simili idee in tutta la storia del giudaismo, non solo rabbinico. Quello che si poteva fare era scoraggiare gli aspetti più attivi della speranza messianica.[78]

In questo senso, torna utile la riflessione di Ernesto de Martino sull'apocalittica, intesa più come stato esistenziale che come genere letterario, elaborata nel suo lavoro, purtroppo incompiuto, *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali*.[79] In quest'opera complessa e sfaccettata, de Martino affronta ancora una volta l'elemento teorico più caratteristico della sua riflessione antropologica: la "crisi della presenza", ossia il rischio, per l'essere umano, di perdere il proprio sé nel proliferare incontrollato del tempo e della storia.[80]

---

[76] Vd. oltre (pp. 151 e segg.) per un'analisi della lettera in questione.

[77] Vd. Mintz, Alan, *Ḥurban: Responses to Catastrophes in Hebrew Literature*, New York: Columbia University Press, 1984, p. 47.

[78] Vd. Capelli (2005).

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

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

Ne *La fine del mondo*, de Martino evidenzia tre strategie umane volte ad evitare la crisi della presenza. La prima, e più classica, è quella mitico-rituale, che consiste nel perpetuare, attraverso il rito, un evento avvenuto *in illo tempore* al fine di evitare il proliferarsi incontrollato della storia. La storia viene così ricondotta a modelli umanamente comprensibili ed elaborabili, in una ricorrenza eterna dell'identico. Il secondo metodo è, sempre secondo de Martino, quello tipico della riflessione ebraica: la visione di una storia unidirezionale, dalla genesi alla fine dei tempi.[81]

La terza strategia è invece quella propria del cristianesimo, che consiste in una fusione tra i due precedenti modelli: all'interno di una storia percepita come lineare irrompe la venuta di Gesù, che, con la sua morte e risurrezione, funge da inizio dell'*eschaton*. Nella liturgia, intesa sia come funzione quotidiana che come ripetizione annuale dei momenti centrali della vita, morte e risurrezione di Cristo, si elabora ritualmente non più un evento avvenuto in un passato mitico, bensì il fulcro stesso della storia.[82]

Della teoria demartiniana, però, ciò che conta maggiormente per il nostro discorso è che l'*eschaton* vero e proprio, fondamentale nella predicazione di Gesù e nell'attività dei primi apostoli, sia stato sempre più ritardato e spostato in avanti nel tempo nel corso dell'evoluzione del cristianesimo. Questa strategia è esemplificata, fra gli altri, nel pensiero di Agostino di Ippona, il quale si oppose ai movimenti millenaristici, ritenendo inutile attendere febbrilmente il ritorno di Cristo nella gloria e l'inizio dei tempi messianici. Il Regno di Dio, secondo Agostino, era già iniziato, ed era incarnato nella vita della Chiesa. Cristo sarebbe certamente ritornato, ma in un tempo indefinito e non indagabile. La Chiesa, facendo ritualmente memoria del suo sacrificio e della sua risurrezione, viveva già in un *eschaton* salvifico. Tutto questo, a detta di de Martino, risponde alla necessità di rendere il mondo operabile. In altre parole, se il cristianesimo non avesse compiuto questo slittamento della fine, sarebbe vissuto per sempre in un'attesa imminente dell'*eschaton*, il che avrebbe avuto come conseguenza l'inazione, la stasi culturale e sociale.[83] Elaborando il concetto del "già e non ancora", ossia focalizzando l'attenzione sull'azione di Cristo nel presente attraverso lo Spirito Santo e la

---

[81] "Si opera per entro l'orizzonte di una storia compresa fra origine e termine, fra creazione, patto e attesa dei giorni di Jahve; si opera spiando i segni del favore o della collera divina e interpretando tutta la storia, dalla origine al termine escatologico, come storia santa del popolo speciale". De Martino (2019 [2016/1977]: 282).

[82] *Ibidem*, pp. 282-283.

[83] De Martino (2019 [2016/1977]:284).

Chiesa, e spostando parallelamente ad un tempo indefinito l'effettivo ritorno del Messia nella gloria, la realtà divenne di nuovo operabile: i cristiani erano chiamati ad impegnarsi, a lavorare per far fiorire il Regno di Dio sulla terra e per diffondere il messaggio di Cristo nel mondo.

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

3. ESCATOLOGIA E APOCALITTICA AL TEMPO DELLE CROCIATE

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

3.1 L'escatologia cristiana tra XI e XIII secolo

Il cristianesimo, fin dai suoi albori, si configurò essenzialmente come una religione escatologica. Gesù aveva promesso ai suoi seguaci il suo ritorno nella gloria e l'instaurazione del regno di Dio in tempi brevi.[1] Paolo di Tarso si disse fermamente convinto che lui e i suoi compagni avrebbero assistito al ritorno di Cristo (*parousia*) nel corso della loro vita.[2]

Il mancato adempimento delle promesse di Gesù in termini di un suo ritorno glorioso fu un problema non indifferente per la comunità cristiana che, nel corso dei primi secoli, si stava espandendo, fino a diventare dominante all'interno dell'Impero Romano. Già il vangelo di Matteo, con la parabola del maggiordomo (Mt 24,45-51) e con quella delle dieci vergini (Mt 25,1-13),

---

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

[2] 1Ts 4,15-17. Per una panoramica degli studi sull'argomento, vd. Yarbro-Collins, Adela, "Apocalypticism and Christian Origins", in Collins, John J. (ed.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 326-339.

affronta il tema del ritardo del ritorno del Messia (il "padrone" / "sposo") per dare inizio al Giudizio Finale. Il problema sembra emergere anche in 2Ts 2, ove Paolo (o chiunque sia effettivamente l'autore dell'epistola) informa i suoi interlocutori che Cristo non è ancora tornato nella gloria in quanto prima deve manifestarsi il figlio della perdizione, a sua volta trattenuto da una misteriosa entità denominata "katéchon", ossia "colui che trattiene".[3] La dissonanza cognitiva[4] provocata dal ritardo della parousia fu risolta apparentemente, tra gli altri, da Agostino di Ippona, il quale, nella C*ittà di Dio*,[5] mise da parte ogni aspettativa millenaristica, riguardante cioè il periodo di mille anni in cui, secondo l'*Apocalisse* giovannea, il diavolo sarebbe stato legato e Cristo avrebbe regnato coi suoi santi. Questo periodo di tempo venne inteso da Agostino in maniera spirituale, rappresentando cioè la presenza e l'azione della Chiesa nel mondo. Non avevano quindi più alcun valore i calcoli messianici e la ricerca dei segni che annunciavano la Fine,[6] dato che i mille anni potevano anche significare genericamente un tempo molto lungo e indefinito. Il ritorno di Cristo nella gloria non venne negato, ma piuttosto spostato così avanti nel tempo da diventare sostanzialmente non più indagabile e, di fatto, marginale rispetto al percorso storico e spirituale della Chiesa.

A ogni modo, l'ingegnosa operazione di Agostino di Ippona non ebbe successo a tutti i livelli del pensiero cristiano. Diverse frange di quel mondo continuarono a interrogarsi sulla fine dei tempi e a leggere gli eventi politici e naturali come ad altrettanti segni del manifestarsi dell'*eschaton*. Testi escatologici e apocalittici continuarono a essere prodotti e a circolare per tutta la tarda antichità, il Medioevo e l'età moderna, e gli strumenti più diffusi per interpretare la realtà sotto una lente escatologica erano testi quali l'*Apocalisse* giovannea, gli *Oracoli Sibillini*, l'*Apocalisse dello Pseudo-Metodio*

---

[3] Vd. oltre, cap. 3, nota 57.

[4] Vd. Festinger, Leon; Riecken, Henry W.; Schachter, Stanley, *Quando la profezia non si avvera*, Bologna: Il Mulino, 2012 (ed. or. *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*, New York: Harper Torchbooks, 1956).

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

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

e una quantità di altri prodotti letterari.[7] Nell'XI secolo iniziò un periodo particolarmente fecondo per la riflessione escatologica in ambito cristiano. Ciò è evidente dal numero di testi apocalittico-escatologici che si diffusero nel Basso Medioevo e dai movimenti chiliastici che interessarono ampie aree dell'Europa continentale.[8]

Gli ebrei, loro malgrado, giocarono un ruolo centrale in questa situazione, e nella crescente ostilità nei loro confronti in Europa non va esclusa anche una componente escatologica. Secondo Daniel Callahan,[9] i sempre più frequenti episodi di antisemitismo nel corso dell'XI secolo andrebbero collegati alla convinzione che gli infedeli (ebrei, musulmani ed eretici) si sarebbero uniti alle truppe dell'Anticristo per combattere contro i cristiani. Poiché la venuta dell'Anticristo veniva avvertita come imminente, era necessario agire d'anticipo ed eliminare – sia fisicamente, sia attraverso il battesimo – possibili future minacce. Come evidenziato ancora da Callahan, la crescente ostilità nei confronti degli ebrei in Europa si avverte soprattutto nelle opere e nei sermoni del già menzionato Ademaro di Chabannes, a prescindere dal caso della distruzione del Santo Sepolcro.[10] Non è questo il luogo in cui trattare delle molteplici accuse mosse dal monaco agli ebrei, ma è senz'altro interessante notare come egli si riferisse spesso ad essi e ai musulmani come a gente in errore strettamente associata al diavolo e, di riflesso, all'Anticristo. Non è un caso – sempre secondo Callahan – che, nell'XI secolo, testi quali il *Trattato sull'Anticristo* (*De ortu et tempore Antichristi*) di Adso di Montier-en-

---

[7] Sull'apocalittica e l'escatologia cristiane della tarda antichità, vd. Flori (2007:65-108). Vd. anche Potestà, Gian Luca, *L'ultimo messia: Profezia e sovranità nel Medioevo*, Bologna: il Mulino, 2014, soprattutto pp. 21-78. Sull'Alto Medioevo, vd. Palmer, James T., *The Apocalypse in the Early Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014. Sulle aspettative escatologiche tra X e XI secolo, vd. Fried, Johannes, "L'attesa della fine dei tempi alla svolta del millennio", in Capitani, Ovidio; Miethke, Jürgen (cur.), *L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo. Atti della settimana di studio5-9 settembre 1988*, Bologna: Il Mulino, 1990, pp. 37-86.

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

[9] Callahan (1995:26-27.35).

[10] Vd. sopra, p. 22. Vd. anche Landes (1995:40-46).

Der (ca. 913 - 992) e il *Commento a Daniele* di Girolamo,[11] nei quali si portava avanti l'idea che il nemico dei tempi finali sarebbe stato di stirpe ebraica e sarebbe stato riconosciuto come Messia dagli ebrei, venissero copiati in maniera sistematica nei monasteri.[12] Non solo: le tesi sull'ascendenza ebraica dell'Anticristo furono rielaborate da Aimone di Auxerre (m. ca. 875)[13] e trovarono posto anche nella *Glossa Ordinaria*, una versione commentata della Bibbia che ebbe, a partire dal XII secolo, larga diffusione.[14]

Oltre a ciò, le rappresentazioni dell'Anticristo in molte miniature di codici cristiani – a partire soprattutto dal XIII secolo – legarono il nemico dei tempi finali agli ebrei, che da lui sarebbero stati sedotti quando egli avrebbe ricostruito il Tempio di Salomone e installato là il suo trono.[15]

Come diversi studiosi hanno evidenziato, anche nel XII secolo la ripresa cristiana di antiche apocalissi, prima di tutto quella giovannea, ebbe conseguenze nefaste per gli ebrei, i quali, come ha efficacemente riassunto Natalie Latteri, "were increasingly associated with the vices of the apocalyptic antagonists viewed as threaths to Christendom".[16] Latteri sottolinea infatti come, fino all'XI secolo, le opere di intellettuali ebrei come Raši venissero consultate dai dotti cristiani per interpretare alcuni passaggi della Scrittura,[17] cosa che può essere intesa come sintomo di un sostanziale rispetto verso i rappresentanti più autorevoli dell'altra tradizione religiosa. La situazione mutò verso la fine del secolo, quando gli ebrei vennero sempre

---

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

[12] Callahan (1995:25). Sulla questione dell'Anticristo e sulla sua ascendenza ebraica, vd. sopra, p. 51.

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

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

[15] Vd. Higgs Strickland, Debra, "Antichrist and the Jews in Medieval Art and Protestant Propaganda", in *Studies in Iconography* 32 (2011), pp. 1-50.

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

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

più identificati come i falsi profeti di cui si parla nell'*Apocalisse*, e per di più femminilizzati e deumanizzati, nel tentativo di renderli più legati alla carne e alle pulsioni terrene, opponendoli così ai cristiani, uomini spiritualmente elevati.[18] Secondo David Timmer, la progressiva presentazione degli ebrei, da parte di certi autori cristiani (ad esempio Ruperto di Deutz),[19] come di persone schiave della carne, li avrebbe legati sempre più alla figura dell'Anticristo, versione terrena e carnale del Cristo che era invece atteso nella gloria. In effetti, era risaputo che gli ebrei erano in attesa di un re che li avrebbe salvati dal giogo dei gentili combattendo contro di essi, e avrebbe infine ristabilito il regno di Israele. Poiché, secondo i cristiani, quello che gli ebrei attendevano non era altri che l'Anticristo, ciò li rendeva una seria minaccia per la sicurezza dei cristiani nei tempi escatologici.[20]

Come detto, vi era comunque anche chi, come ad esempio Andrea di San Vittore (ca. 1100-1175), intessé con alcuni rabbini un proficuo scambio sull'interpretazione letterale della Bibbia,[21] giungendo anche alla conclusione che, nel futuro escatologico, ebrei e cristiani si sarebbero riuniti sotto la guida di un unico Messia: Davide redivivo per gli uni, Gesù Cristo per gli altri.[22] Alcuni intellettuali cristiani impegnati in questo dialogo vennero però anche a conoscenza delle interpretazioni profetiche ebraiche sul futuro messianico. In particolare, Andrea di San Vittore si rese conto di come l'escatologia ebraica prevedesse una severa vendetta nei confronti dei cristiani, e ciò rese in qualche modo più ambiguo il suo tentativo di stemprare i forti toni antigiudaici diffusi tra gli intellettuali cristiani della sua epoca.[23]

La percezione generale degli ebrei da parte cristiana tra XI e XIII secolo non era quindi positiva. Se da una parte essi venivano dipinti come alleati del nemico dei tempi finali, e in quanto tali dovevano essere combattuti, dall'altra si avvertiva la necessità della loro conversione al cristianesimo. Ciò ci riporta

---

[18] Latteri (*ibidem*, p. 68).

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

[20] Timmer, David, "Biblical Exegesis and the Jewish-Christian Controversy in the Early Twelfth Century", in *Church History* 58/3 (1989), pp. 309-321. Vd. anche Sapir Abulafia (1995:132).

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

[22] Van Liere (2013:351).

[23] Van Liere (*ibidem*).

alle crociate. Infatti, riguardo allo zelo con cui, soprattutto durante la prima spedizione, i pellegrini si avventarono sugli ebrei per convertirli con la forza, gli studiosi si sono giustamente chiesti se esso non avesse anche un significato escatologico. Come è noto, infatti, già Paolo di Tarso aveva previsto che, alla fine dei tempi, anche gli ebrei si sarebbero convertiti alla verità di Cristo,[24] posizione ribadita poi anche da Agostino di Ippona.[25] È quindi possibile che, presi dal fervore escatologico, i crociati si avventassero sulle comunità ebraiche europee e le costringessero ad abbandonare la loro religione per convertirsi al cristianesimo? Per provare a rispondere a questa domanda è innanzitutto necessario chiedersi se l'ampio fenomeno che noi identifichiamo come "crociate" presentasse o meno degli aspetti apocalittico-escatologici.

Il dibattito storiografico su questo tema è acceso e tuttora in corso. Sul fronte di chi sostiene che tali elementi avessero un ruolo preponderante nelle spedizioni armate verso Gerusalemme abbiamo Jean Flori, il quale sostiene come sia difficile ritenere che le tradizioni profetiche e leggendarie non abbiano contribuito alla formazione dell'idea di crociata e delle motivazioni che avrebbero spinto i cristiani a marciare alla conquista di Gerusalemme.[26]

Non è questo il luogo in cui affrontare l'annosa questione delle motivazioni che spinsero migliaia di uomini e donne a lasciare tutto per partire in un pellegrinaggio armato alla volta di Gerusalemme.[27] Quello che qui conta sottolineare è che, secondo questa corrente di studi, oltre agli aspetti più prettamente economici e sociali, le motivazioni religiose giocarono senz'altro un ruolo primario.[28] All'interno dell'ambito religioso può essere individuata anche una dimensione escatologica e profetica non irrilevante, soprattutto per quanto riguarda la prima crociata.[29] Secondo Alphandéry e Dupront, ciò che

---

[24] Rm 11,25-27.

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

[26] Flori (2007:250).

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

[28] Vd. Buc, Philippe, "Crusade and Eschatology: Holy War Fostered and Inhibited", in *MIÖG* 125/1 (2017), pp. 304-339, soprattutto pp. 304-308.

[29] I primi studi in questo senso furono condotti da Paul Alphandéry. Vd. ad esempio il suo "Notes sur le Messianisme médiéval latin (XIe-XIIe siècles)", in *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Rapport sommaire sur les conférences de l'exercice 1911-1912 et le programme des conférences pour l'exercice 1912-1913* (1911), pp. 1-29. Molte delle sue tesi furono riprese in Alphandéry, Paul; Dupront, Alphonse, *La cristianità e l'idea di crociata*, Bologna: il Mulino, 1974 (ed.

spinse perlomeno i più poveri a lasciare quel poco che avevano per avventurarsi in un viaggio pieno di incognite verso la Terrasanta era il desiderio di morire lì, "nell'attesa parusiaca del compimento dei tempi, promesso a coloro che restaureranno il regno cristiano di Gerusalemme".[30] Più recentemente, l'ampio studio di Jay Rubenstein su questi temi ha evidenziato le motivazioni escatologiche che portarono migliaia di persone di ogni ceto sociale a partire alla volta di Gerusalemme.[31] Secondo Rubenstein, la convinzione che l'Anticristo fosse già apparso nel mondo e che le sue truppe stessero marciando contro la Città Santa sarebbe stata molto forte nell'ultimo decennio dell'XI secolo.[32] Compito dei cristiani, quindi, sarebbe stato quello di impadronirsi di Gerusalemme, ora in mano ai pagani, di farvi insediare l'Ultimo Imperatore romano (sul quale si tornerà a breve) e di prepararsi alla battaglia finale. Si può forse obiettare a Rubenstein di aver presentato la prima crociata come un fenomeno interamente permeato di aspettative apocalittiche e millenaristiche. Le motivazioni dietro a questo pellegrinaggio armato, come si è accennato, furono sì anche di matrice religiosa, ma non in maniera esclusiva.

Sul fronte opposto rispetto a Rubenstein, Alphandéry, Dupront e Flori si staglia lo studio di Charles W. Connell, che ha messo in luce come nei discorsi dei papi e dei predicatori impegnati a promuovere le crociate risalti l'assenza di tematiche apocalittiche ed escatologiche.[33] Nella ricostruzione di Connell le eccezioni non mancano, ma esse vengono ricomprese all'interno del suo schema argomentativo. Il caso più evidente è quello che riguarda Gilberto di Nogent e la sua trascrizione del celebre discorso tenuto al concilio di Clermont nel novembre 1095 da papa Urbano II, che diede impulso alle prime spedizioni

---

or. *La Chrétienté et l'idée de Croisade*, 2 voll., Paris: Editions Albin Michel, 1954), soprattutto pp. 75-128.

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

[31] Rubenstein (2011).

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

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

in Terrasanta.[34] Stando alla versione riportata da Gilberto, in questo discorso il papa avrebbe incitato i cristiani a partire alla volta di Gerusalemme per installare una presenza cristiana in quella che egli stesso definisce "la chiesa madre di tutte le chiese". Infatti, la venuta dell'Anticristo sarebbe stata ormai prossima. Egli avrebbe conquistato Gerusalemme, si sarebbe seduto nel tempio di Dio e si sarebbe presentato come Dio (cfr. 2Ts 2,4).[35] La presenza dei cristiani a Gerusalemme in questo frangente sarebbe stata fondamentale:

> È chiaro, infatti, che l'Anticristo non muoverà guerra contro gli ebrei, né contro i gentili (ossia, i musulmani); piuttosto, in accordo con l'etimologia del suo nome, egli attaccherà i cristiani. E se l'Anticristo non trovasse là alcun cristiano – proprio come accade oggi: se ne trovano pochi laggiù – allora non vi sarà nessuno a opporsi a lui, né vi sarà qualcuno che lui possa a ragione attaccare.[36]

Tuttavia, il discorso riportato da Gilberto di Nogent non è probabilmente affidabile, anche solo per il fatto che fu redatto attorno al 1108, ossia più di un decennio dopo il concilio di Clermont.[37] Inoltre, il fatto che questo cronachista sia l'unico a riportare la menzione dell'Anticristo da parte di papa Urbano II non depone a favore della sua accuratezza. Secondo Connell, Gilberto di Nogent avrebbe inserito questo elemento da una parte

---

[34] Vd. Huygens, Robert B. C. (ed.), *Guibert de Nogent: Dei gesta per Francos et cinq autres textes*, CCCM 127A, Turnhout: Brepols, 1996. Va notato che non disponiamo di alcuna trascrizione ufficiale e accurata del discorso di papa Urbano II a Clermont. Abbiamo solo i resoconti di vari cronachisti e autori, redatti anni o decenni dopo l'accaduto e pesantemente rielaborati. Vd. Riley-Smith (2017 [1987]:39); Rubenstein (2011:22-28).

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

[36] "Perspicuum namque est Antichristum non contra Judaeos, non contra gentiles bella facturum, sed, juxta etymologiam sui nominis, Christianos pervasurum. Et, si Antichristus ibidem Christianum neminem sicuti hodie vix aliquis habetur, inveniat, non erit qui sibi refragetur, aut quem jure pervadat". Traduzione mia dal latino di Huygens (1996:113).

[37] Connell (2018:191).

perché influenzato da un rinnovato interesse nell'apocalittica, testimoniato, all'inizio del XII secolo, dall'attività di Ruperto di Deutz (1075 ca. – 1129) e da Onorio Augustodunense (XI-XII sec.);[38] dall'altra parte, egli avrebbe pensato che il sermone del papa così riportato sarebbe stato utile per la promozione di possibili future spedizioni. Ciononostante, a quanto ne sappiamo, la versione del discorso di Urbano II così come fu presentata da Gilberto di Nogent non ebbe larga diffusione.[39]

L'unico caso in cui l'elemento escatologico è chiaramente presente in un documento papale di promozione di una crociata è rappresentato dalla bolla *Quia Maior*, emessa il 19 aprile 1213 da Innocenzo III per promuovere la quinta spedizione armata. In quell'occasione, il pontefice identificò Muḥammad con il "figlio della perdizione" dell'*Apocalisse* giovannea (ossia il falso profeta di Ap 13,11-18). Il numero a lui associato, 666, avrebbe indicato il tempo della presenza dell'Islam nel mondo, tempo che ormai si stava esaurendo, essendo per l'appunto passati sei secoli dalla predicazione del Profeta. Tuttavia, come ha dimostrato ancora una volta Connell, questo discorso non si riverberò in alcun modo sui sermoni dei predicatori, facendo dubitare così dell'effettiva efficacia di questo argomento.[40]

L'elemento escatologico non era quindi centrale nei sermoni dei papi e dei predicatori. Piuttosto, nei resoconti delle spedizioni e nelle cronache che riguardano i periodi della loro promozione sono ricorrenti le descrizioni

---

[38] Su Onorio Augustodunense, o d'Autun, e sulla sua visione del ruolo degli ebrei nel futuro escatologico – visione che ben si discosta da quella allora preponderante, ed essenzialmente negativa – vd. Cohen, Jeremy, "'Synagoga conversa': Honorius Augustodunensis, the Song of Songs, and Christianity's 'Eschatological Jew'", in *Speculum* 79/2 (2004), pp. 309-340.

[39] Connell (2018:192-193).

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

di eventi e segni celesti. Cesare Colafemmina riporta che Lupo Protospata (Puglia, 1030 ca. – 1102 ca.), nel suo *Chronicon*, collegò l'apparizione di una pioggia di meteoriti con la predicazione della prima crociata, nell'aprile del 1095.[41] Un altro esempio ci è fornito dal continuatore della cronaca di Pietro Tudebodo (Poitou, XI-XII sec.) il quale affermò che

> Proprio per questo il Signore Onnipotente è chiamato "onnipotente", perché Egli tutto può quando vuole e come vuole. Allorché, secondo la Sua volontà, gli piacque liberare il Santo Sepolcro del Suo Figlio dal dominio dei pagani – sotto il quale esso si trovava a causa dei delitti degli uomini – e aprire la via ai cristiani, desiderosi di accorrere laggiù per la redenzione delle loro anime, Egli mostrò molti segni e virtù, prodigi e portenti, così da infiammare le menti dei cristiani, affinché più ardentemente si affrettassero verso quel luogo. Infatti, in tutto il mondo furono viste stelle cadere sulla terra, così fitte e spesse che sembravano chicchi di grandine o fiocchi di neve. Dopo pochissimo tempo, in cielo apparve un sentiero infuocato. Passato ancora poco tempo, metà del cielo si mutò nel colore del sangue. Sogni e rivelazioni si moltiplicarono così tanto che nessuno li potrebbe enumerare.[42]

---

[41] Colafemmina, Cesare, "Gli ambienti meridionali ebraici e le crociate", in Musca, Giosuè (cur.), *Il Mezzogiorno normanno-svevo e le Crociate: Atti delle quattordicesime giornate normanno-sveve*, Bari, 17-20 ottobre 2000, Bari: Dedalo, 2002, pp. 397-406, qui p. 402, nota 16.

[42] "Omnipotens Dominus propterea dicitur omnipotens quia omnia potest quando vult, et quomodo vult. Quum voluntas sua fuit et placuit ei liberare Sanctum Sepulcrum Filii sui de potestate paganorum, in qua erat pro delictis hominum, et aperire viam Christianis, desiderantibus illuc pro redemptionae animarum suarum pergere, multis signis et virtutibus, prodigiis et portentis ostendit ad acuendas mentes Christianorum, ut desiderabiliter illuc properarent. Nam stellae de coelo per totum mundum visae sunt fluere in terra, ita crebrae et spissae, uti grandines vel flocci dum ninguent. Post pauco vero tempore via ignea in ceolo apparuit. Transacto namque parvo tempore, medietas coeli versa est in colorem sanguinis. Somnia et revelationes plures visae sunt, quam enumerare nemo potest". Traduzione mia dal latino di *Historia de via Hierosolymis vel Tudebodus continuatus et imitatus*, I, 1, RHC Hist. occ. III, Paris: Imprimerie Impériale, 1866, p. 173. Vd. anche Prawer (1979:124); Flori (2007:259-60). Inspiegabilmente, la citazione riportata da Flori si conclude con le parole "annunciando chiaramente il tempo della fine predetto dal profeta Gioele", del tutto assenti nel testo di Tudebodo. Su questa fonte vd. anche la bibliografia fornita da Buc (2017:311, n. 38). Per

A questi segni, in alcuni casi, si attribuivano delle interpretazioni escatologiche, come ad esempio fece Eccheardo (Ekkehard) d'Aura (1050 ca. – 1130 ca.), il quale, redigendo il manoscritto autografo del priore Frutolf di Michelsberg,[43] nel 1106 scriveva:

> Al tempo di Enrico IV (re) dei Romani e di Alessio imperatore di Costantinopoli, come predetto dai Vangeli, una nazione si sollevò contro l'altra e un regno contro un altro, e vi furono grandi terremoti in vari luoghi, epidemie, carestie e cose terrificanti nel cielo, e grandi portenti.[44]

Il riferimento è chiaramente alle piccole apocalissi sinottiche e all'*Apocalisse* giovannea.[45] Poco più avanti nel testo si fa menzione anche del giudizio universale.

Flori notò come queste testimonianze dovessero essere ancor più numerose al tempo della prima crociata, se se ne trova traccia in documenti come questo, redatti trent'anni dopo le prime spedizioni crociate, in un tempo, quindi, in cui doveva essere chiaro che l'attesa fine dei tempi non era giunta come previsto.[46] Lo stesso Flori mise comunque in guardia dal dare troppo peso alle suddette visioni di straordinari fenomeni celesti, dato che è probabile che esse fossero più un elemento sfruttato dai predicatori "popolari" per confermare la veridicità delle loro asserzioni più che un

---

l'opera originaria di Pietro Tudebodo, vd. Hill, John H.; Hill, Laurita L. (eds.), *Petrus Tudebodus. Historia de Hierosolymitano itinere*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1977.

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

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

[45] Mt 24,7.31; Mc 13,8; Lc 21,10; Ap 8,5.

[46] Flori (2007:260).

argomento utilizzato per convincere migliaia di persone a mettersi in cammino verso Gerusalemme per andare ad attendervi la fine dei tempi.[47] Tra questi predicatori, il più noto è certamente Pietro l'eremita, il quale, secondo Alberto di Aachen, non esitava a mostrare lettere piovute dal cielo che lo avrebbero spinto a promuovere il pellegrinaggio e annunciare che il tempo delle nazioni pagane era giunto al termine, adempiendo a quanto era stato preannunciato dallo stesso Gesù: "Gerusalemme sarà calpestata dai pagani finché i tempi dei pagani non siano compiuti" (Lc 21,24).[48] Connell ha però evidenziato come non vi siano prove dirimenti sulla natura apocalittica del contenuto di queste lettere.[49]

Date queste premesse, è legittimo dubitare che il discorso apocalittico-escatologico fosse effettivamente centrale nella predicazione delle spedizioni. Non è nemmeno palese che tutti, in quel frangente storico, riconoscessero negli eventi delle crociate altrettante realizzazioni delle profezie bibliche riguardanti Gerusalemme.[50] A ogni modo, come ha giustamente rilevato Philippe Buc, non tutti i crociati erano mossi dalle stesse motivazioni, e sarebbe quindi riduttivo concentrare la discussione solo sui fattori apocalittici ed escatologici. Ciò non toglie che questi possono comunque fornire elementi utili all'interpretazione del fenomeno delle crociate.[51] È innegabile, infatti, che alcune fonti contengono elementi di tipo escatologico. Se ciò non dimostra, come si è detto, che i discorsi dei papi e dei predicatori contenessero tematiche di questo tipo per promuovere la crociata, l'affacciarsi, nelle cronache e in altre testimonianze, di riferimenti a eventi prodigiosi, segni celesti e all'Anticristo fa comprendere come questi temi circolassero nel periodo di nostro interesse.

---

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

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

[49] Connell (2018:190).

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

[51] Buc (2017:307).

Un'altra tematica rilevante per quanto riguarda la spinta escatologica alla prima crociata riguarda la figura dell'Ultimo Imperatore.[52] Si tratta di una tradizione centrale nell'escatologia cristiana medievale, e che si trova esplicitata per la prima volta nella *Leggenda siriaca di Alessandro*, composta probabilmente in Mesopotamia tra il 629 e il 630 e.v. come strumento di propaganda per l'imperatore bizantino Eraclio, vincitore sui Persiani e conquistatore di Gerusalemme. Stando a quest'opera, Alessandro, il leggendario re macedone, avrebbe ricevuto da Dio l'incarico di fondare l'impero universale romano e cristiano. Alla fine dei tempi, l'ultimo sovrano di questo impero avrebbe consegnato il suo regno nelle mani di Cristo a Gerusalemme, dove avrebbe fatto portare il suo trono e la sua corona.[53] La leggenda venne ripresa dal cosiddetto *Vaticino di Costante*, conservatosi nel più ampio testo latino noto come *Sibilla Tiburtina*, compilato in Italia nel X secolo e più volte rimaneggiato. Il *Vaticinio*, tuttavia, è certamente più antico e risale alla metà del VII secolo. Esso fu probabilmente composto come propaganda per Costantino (o Costante) II, nipote di Eraclio, esaltandone la caratura regale e identificandolo con l'Ultimo Imperatore dei Romani, il quale si sarebbe dovuto recare a Gerusalemme e consegnare il suo diadema e i suoi abiti regali, simbolo del suo regno, nelle mani di Dio Padre e di Gesù Cristo.[54]

---

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

[53] Vd. Potestà (2014:21-22). Vd. *ibidem*, nota 5, per i rimandi alle edizioni e agli studi sull'opera. Vd. anche Potestà; Rizzi (2012:XXVIII-XXIX). Per una discussione sulla possibile influenza del messianismo ebraico sulle origini di questa figura, vd. Alexander, Paul J., "The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and Its Messianic Origin", in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 41 (1978), pp. 1-15. Per una risposta ad Alexander vd. Reinink, Gerrit, "Ps.-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam", in Cameron, Averil; Conrad, Lawrence I., *The Byzantine and Early Islamic Near East, I: Problems in the Literary Source Material*, Princeton: Darwin Press, 1992, pp. 149-187, qui p. 184. Vd. anche Sivertsev (2011:144 e segg.). Secondo Lindstedt (2019:212), l'immagine della consegna delle insegni regali potrebbe essere stata modellata su 1Cor 15,20-28, in cui si afferma che Cristo, dopo il suo ritorno nella gloria alla fine dei tempi, riconsegnerà il regno al padre.

[54] Potestà (2014:23-31). Vd. anche Potestà; Rizzi (2012:XXXIII-XXXIV). Sulla scia di Ernst Sackur, primo editore della redazione latina della *Sibilla Tiburtina* (*Sibyllinische*

La più ampia diffusione della leggenda dell'Ultimo Imperatore si ebbe però grazie all'*Apocalisse dello Pseudo-Metodio*, composta probabilmente in siriaco tra il 691 e il 692 in un monastero della Mesopotamia settentrionale, e successivamente tradotta in greco e in latino.[55] La leggenda narra di un imperatore romano cristiano che avrebbe instaurato un regno di pace su tutta la Terra, convertendo tutti i popoli al cristianesimo. All'apparizione del Figlio della Perdizione, che in una versione aggiornata dello *Pseudo-Metodio* venne esplicitamente identificato con l'Anticristo,[56] il sovrano si sarebbe recato a Gerusalemme, dove avrebbe deposto la sua corona sulla croce del Golgota, consegnando quindi il suo potere nelle mani di Dio. La croce e la corona sarebbero miracolosamente salite al cielo.[57] Infine, per Adso da

---

Texte und Forschungen, Halle a. S.: Niemeyer, 1898), la maggior parte degli studiosi ritiene che il Costante del *Vaticinio* sia il figlio di Costantino il Grande (vd., fra gli altri, Cohn 2000 [1957]:38). Tuttavia, secondo Potestà (*ibidem*), questa teoria presenta diversi punti di debolezza, ed è più probabile che il Costante in questione fosse, come si è visto, il nipote dell'imperatore bizantino Eraclio.

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

[56] La nuova versione in questione fu probabilmente composta in Aquitania tra il 732 e il 778 circa, in occasione delle incursioni arabe in quella regione. Vd. Potestà (2014:66-70).

[57] Secondo Potestà e Rizzi (2012: XXVII e segg.), questa leggenda rappresenta una "messa in scena" di 2Ts 2, 3-6, in cui l'autore della lettera mette in guardia il suo uditorio: "Nessuno vi inganni in alcun modo! Infatti, prima verrà l'apostasia e si rivelerà l'uomo dell'iniquità, il figlio della perdizione, l'avversario, colui che s'innalza sopra ogni essere chiamato e adorato come Dio, fino a insediarsi nel tempio di Dio, pretendendo di essere Dio. […] E ora voi sapete che cosa lo trattiene perché non si manifesti se non nel suo tempo. Il mistero dell'iniquità è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo colui che finora lo trattiene (*katéchon*, κατέχων). Allora l'empio sarà rivelato e il Signore Gesù lo distruggerà con il soffio della sua bocca e lo annienterà con lo splendore della sua venuta". Già secondo Ippolito, nel *Commento a Daniele* (IV 21,3), "colui che trattiene" è la quarta bestia di Dn 7,7.23, la quale rappresentava l'Impero Romano. Anche per Tertulliano si ha qui un riferimento

Montier-en-Der, autore del *De ortu et tempore Antichristi* (composto tra il 949 e il 954), l'Ultimo Imperatore sarebbe stato un sovrano dei Franchi, il quale avrebbe deposto il suo scettro e la sua corona sul Monte degli Ulivi, ponendo fine all'impero dei Romani e dei cristiani.[58] Una versione dell'opera di Adso, falsamente attribuita ad Alcuino di York (735-804) e databile invece all'XI secolo, afferma, "sicut ex sibyllinis libris habemus", che il re dei Romani avrebbe regnato per 112 anni dopo aver sconfitto le ventidue nazioni di Gog e Magog e convertito pagani ed ebrei al cristianesimo.[59] Quindi si sarebbe recato a Gerusalemme, dove avrebbe deposto il suo diadema e consegnato il regno cristiano al Padre e al Figlio.[60]

La leggenda dell'Ultimo Imperatore, secondo alcuni studiosi, ritorna anche nella prima formazione di un potere cristiano a Gerusalemme in seguito alla conquista del 1099. Si tratta della vicenda del primo sovrano cristiano della città, Goffredo di Buglione, sul quale si sarebbero caricate varie aspettative escatologiche. La *Chanson de Jérusalem*, un testo facente parte di un ciclo epico che comprende anche la *Chanson d'Antioche* e i *Chétifs*, presenta Goffredo come un discendente di Carlo Magno, nel quale la tradizione aveva individuato colui che sarebbe tornato per strappare Gerusalemme ai

---

all'Impero Romano (vd. McGinn 1994:43). Tale visione negativa dell'impero, che di fatto impediva l'inizio dei tempi finali e il ritorno di Cristo nella *parousia*, è testimoniata fino almeno al IX secolo nel *Commento alla seconda lettera ai Tessalonicesi* di Aimone di Auxerre (vd. sopra, p. 82). A partire dall'*Apocalisse dello Pseudo-Metodio*, però, si impose anche un'interpretazione positiva e quasi provvidenziale del *katéchon*, e quindi dell'Impero Romano-Bizantino, che avrebbe avuto la funzione di trattenere il Figlio della Perdizione. Infine, secondo Lindstedt (2019:212), nell'atto della consegna delle insegne regali, e quindi del regno stesso, nelle mani di Dio, si può intravedere un'eco di 1Cor 15,24, in cui si afferma che Cristo, alla fine dei tempi, "consegnerà il regno a Dio Padre, dopo aver ridotto al nulla ogni Principato e ogni Potenza e Forza". Anche la *Leggenda di Giuliano l'Apostata* potrebbe aver contribuito alla costruzione di questa "scena": nel testo si legge di come Gioviano ordinasse al suo esercito di porre la corona del pagano Giuliano sulla croce. Vd. Reinink (1992:172).

[58] Potestà; Rizzi (2012:XXXI.341-342).

[59] Il riferimento, qui, è quasi certamente alla *Sibilla Tiburtina* (vd. sopra, p. 91). Per il passo parallelo in quest'ultimo testo, vd. Potestà; Rizzi (2012:378-379).

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

musulmani.[61] Secondo alcune fonti,[62] inoltre, Goffredo avrebbe rifiutato di essere incoronato re, preferendo il titolo di "avvocato del Santo Sepolcro".[63] Luc Ferrier ha evidenziato come, dietro il rifiuto di Goffredo così come narrato da Raimondo di Aguilers (XI-XII sec.), si celi l'opposizione del clero, contrario a permettere che un uomo fosse incoronato in quella stessa città in cui Cristo aveva ricevuto una corona di spine e aveva patito il supplizio della croce. Un simile comportamento sarebbe stato considerato un atto di superbia, un atteggiamento che avrebbe invece caratterizzato l'insediamento dell'Anticristo, il quale, secondo diverse apocalissi circolanti all'epoca, si sarebbe seduto sul suo trono a Gerusalemme e avrebbe preteso di essere riconosciuto come Dio.[64] Che si tratti o meno di finzione letteraria, l'insistenza di queste fonti sulla figura dell'Ultimo Imperatore in connessione

---

[61] Vd. Andrei, Filippo, *L'epica ultima. La Chanson de Jérusalem e le crociate*, Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2022, qui pp. 117 e segg.; vd. anche Esposito, Davide, *La Chanson de Jérusalem: l'epopea dei crociati cannibali. La storia dei "fanatici dell'Apocalisse"*, Roma: Carocci, 2023. L'edizione di riferimento della *Chanson* è Thorp, Nigel R. (ed.), *The Old French Crusade Cycle. Volume VI: La Chanson de Jérusalem*, Tuscaloosa; London: The University of Alabama Press, 1992.

[62] In particolare, quella di Raimondo di Aguilers, per il quale vd. Raimundi de Aguilers, Canonici Podiensis, *Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem*, RHC, Hist. occ. III, pp. 235-309; Hill, John H.; Hill, Laurita L. (eds.), *Le Liber de Raymond d'Aguilers*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1969. Per una traduzione inglese dell'opera, vd. Id. (transl.), *Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem*, Philadelphia: American Philosophical Society, 1968. Per altre fonti in tal senso, vd. Andrei (2022:140-141).

[63] Su questo tema vd. Potestà (2014:104-105).

[64] Ferrier, Luc, "La couronne refusée de Godefroy de Bouillon: eschatologie et humuliation de la majesté au premier temos du royaume latin de Jérusalem", in *Le concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade. Actes du Colloque Universitaire International de Clermont-Ferrand* (23-25 juin 1995), Rome: École Française de Rome, 1997, pp. 245-265. Come ha efficacemente riassunto Andrei, "Un potere monarchico a Gerusalemme risultava di natura ambigua e poteva essere considerato come un segno premonitore della fine dei tempi, sia che il re eventuale fosse considerato l'Ultimo Imperatore, sia che fosse considerato l'Anticristo. L'elezione di un monarca nella Città Santa poteva entrare in contrasto con delle attese escatologiche rimaste deluse, dal momento che evidentemente non si stava verificando nessuna fine dei tempi, ed è per questo che si sarebbe giunti alla soluzione di compromesso dell'elezione di un 'difensore' (l'*advocatus*)" (Andrei 2022:140).

con il primo sovrano della Gerusalemme cristiana dà la misura di quanto queste tematiche circolassero nel contesto della prima crociata.

È possibile scorgere accenni alla leggenda del sovrano dei tempi finali anche in una delle cronache ebraiche sulle persecuzioni. Il personaggio che, stando ad alcune ricostruzioni, avrebbe incarnato questa figura fu Emicho di Flonheim, un nobile che si mise alla guida di una spedizione resasi protagonista di attacchi particolarmente violenti nei confronti degli ebrei. La *Cronaca di Šelomoh di b. Šimšon* riporta – unica fra i testi di questo tipo – la convinzione di Emicho di aver ricevuto il suo incarico direttamente da Cristo, il quale gli avrebbe promesso di incoronarlo nel corso della sua spedizione:

> Avvenne che, nel novilunio del mese di Sivan, giungesse il conte Emicho (אימכו), oppressore di tutti gli ebrei[65] – possano le sue ossa essere frantumate da mole di ferro – con forze armate già fuori dalla città (di Magonza), e con insani e popolani nelle tende. Le porte della città erano chiuse davanti a lui. Anche lui, infatti, aveva detto: «Voglio darmi all'insania». Egli fu reso capo delle truppe. Nel suo cuore aveva immaginato che fosse venuto da lui un apostolo dell'appeso,[66] che gli avesse impresso un segno nella carne e che gli avesse fatto sapere che, una volta giunto nell'Italia greca (יון של לאיטליא), (l'appeso) sarebbe giunto da lui, l'avrebbe incoronato col diadema (נזר) del regno e che lui avrebbe prevalso sui suoi nemici. Egli era il capo di tutti i nostri oppressori.[67]

Il racconto prosegue poi con la descrizione delle atrocità commesse da Emicho e dalle sue truppe. Diversi studiosi hanno messo in luce le analogie tra il racconto del conte di Flonheim e della promessa da lui ricevuta da parte di Cristo con la leggenda dell'Ultimo Imperatore. Paul Alphandéry, Alphonse Dupront[68] e Matthew Gabriele[69] hanno evidenziato come la promessa fattagli da Cristo di incoronarlo una volta che fosse giunto in Italia

---

[65] Viene usata qui un'espressione, צורר כל היהודים, che ricorre anche nel libro di Ester (3,10; 9,24) per riferirsi a Haman.

[66] Ossia, Gesù. Vd. sopra, p. 48. Vd. anche Yuval (2006 [2000]:117).

[67] Traduzione mia sulla base del testo ebraico di Haverkamp (2005:307-309). Da qui in avanti, tutte le traduzioni da Haverkamp sono mie.

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

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

meridionale[70] sia da interpretare come un accenno alla convinzione del conte di incarnare la figura dell'Ultimo Imperatore, colui cioè che avrebbe liberato Gerusalemme dalle mani degli infedeli e restaurato il dominio cristiano sulla Terrasanta prima del ritorno di Cristo sulla Terra. La lotta di Emicho contro i "pagani", a ogni modo, ebbe inizio già in Europa dove, appunto, egli si rese protagonista di assalti violenti contro le comunità ebraiche, prima di essere sconfitto in Ungheria, e più precisamente a Wieselburg (1096), dagli eserciti del re di quella terra, preoccupato dal passaggio di genti armate nel suo territorio. I superstiti tra le fila di Emicho si unirono ai pellegrini guidati da Pietro l'Eremita, i quali furono anch'essi annientati dai turchi di pressi di Nicea.[71] Altri studiosi, comunque, hanno ridimensionato l'effettivo ruolo di Emicho negli attacchi antigiudaici, evidenziando come la sua figura, soprattutto da parte ebraica, sia stata volutamente ingigantita per far risaltare, come controparte, il rovinoso fallimento della sua spedizione.[72] A ogni modo, se anche l'elemento dell'incoronazione di Emicho fosse stato inventato dall'autore della *Cronaca di Šelomoh bar Šimšon*, è interessante rilevare come questa tematica circolasse nel periodo in cui questo documento

---

[70] Così Haverkamp (2005:309, n. 5) interpreta la menzione dell'Italia greca (איטליא של יון). Anche Riley-Smith (1984:60) parla di "Southern Italy". Chazan ("'Let Not a Remnant or a Residue Escape': Millenarian Enthusiasm in the First Crusade", in *Speculum* 84/2 [2009], pp. 289-313, qui p. 306) traduce con "Byzantium", senza tuttavia spiegare il motivo di questa interpretazione. Vd. anche Stow, Kenneth, "Conversion, Apostasy, and Apprehensiveness: Emicho of Flonheim and the Fear of the Jews in the Twelfth Century", in *Speculum* 76/4 (2001), pp. 911-933, qui p. 916, che riporta una tesi secondo la quale il riferimento sarebbe qui all'Ungheria. Stow fa notare come l'Ungheria, a quel tempo, si estendesse fino alla Dalmazia e all'impero bizantino, ossia greco. Sulla base di queste interpretazioni, Stow legge qui un riferimento alla Carinzia, confinante con la Carnia italiana e non distante dal territorio ungherese. Tali speculazioni appaiono tuttavia troppo azzardate. La soluzione preferibile resta quella dell'Italia meridionale, anche se questa spiegazione non risolve tutti i problemi di interpretazione.

[71] Flori (2007:264). L'episodio, presentato come una punizione per gli attacchi subiti dagli ebrei in Europa, è narrato anche nel *Sefer Zekirah* di R. Efraim di Bonn, una delle cronache ebraiche delle crociate. Vd. Eidelberg, Shlomo, *The Jews and the Crusaders: The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1977, pp. 70-71. Sul *Sefer Zekhirah*, vd. oltre, p. 175.

[72] Stow (2001:916).

fu prodotto.[73] Non si può nemmeno negare che la figura del conte occupi un posto rilevante nella cronachistica ebraica delle persecuzioni, fatto che certifica la centralità del suo ruolo in questo evento storico, o perlomeno la risonanza delle sue gesta nelle comunità ebraiche medievali,[74] e non solo. La cronaca di Eccheardo d'Aura, infatti, lo descrive come un uomo dalla pessima reputazione, che si era eretto a paladino della fede cristiana in seguito ad una rivelazione, proprio come Saulo.[75] Eccheardo, tuttavia, non specifica la natura di questo intervento divino nella vita di Emicho,[76] anche se riporta la leggenda secondo la quale egli non fosse veramente morto dopo il suo ritorno a casa in seguito alla sconfitta in Ungheria, ma che vivesse nascosto in una montagna nei pressi di Worms.[77]

Alcune aspettative escatologiche, legate soprattutto a figure regali e a eventi portentosi, sono quindi riscontrabili nei resoconti e nelle fonti riguardanti la prima crociata. Tuttavia, esse non si riconoscono solo nel contesto di queste prime spedizioni armate verso Gerusalemme. La riconquista islamica della Città Santa nel 1187 riportò in auge la convinzione che i musulmani fossero l'ultima potenza che i cristiani avrebbero dovuto abbattere prima che l'Anticristo si manifestasse.[78] A questo proposito, vale la pena soffermarsi brevemente su una figura di spicco della riflessione escatologica cristiana tra XII e XIII secolo: Gioacchino da Fiore (1135-1202), abate calabrese che elaborò una visione del mondo e della storia destinata ad avere grande successo e influenza nei decenni e nei secoli successivi alla sua morte.[79] La

---

[73] Vd. Riley-Smith (1984:60) per una considerazione analoga.

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

[75] Vd. anche le riflessioni di Stow (*ibidem*, p. 917, n. 19) e di Riley-Smith (1984:60-61).

[76] *Hierosolymita* 20. VD. il testo in traduzione inglese in Chazan (2009:306).

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

[78] Flori (2007:285-87).

[79] Per un'introduzione a Gioacchino da Fiore e una bibliografia a lui dedicata, vd. Potestà; Rizzi (2012:483-87). Vd. anche Tagliapietra, Andrea (ed.), *Gioacchino da Fiore. Sull'Apocalisse*, Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore, 2018 (prima ed. 1994). Per un'edizione critica di quest'opera, vd. Patschovsky, Alexander; Selge, Kurt-Victor (hrsg.), *Joachim von Fiore. Expositio super Apocalypsim et opuscola adiacentia*, Teil 1, MGH, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2020.

dottrina di Gioacchino, plasmata attraverso un'analisi innovativa delle Sacre Scritture, rappresentò un ulteriore allontanamento dall'operazione anti-escatologica agostiniana, nella misura in cui essa rimise al centro della vita cristiana l'attesa per il ritorno di Cristo alla fine dei tempi. Gioacchino, infatti, condivideva con Agostino la critica verso coloro che ritenevano che il regno inaugurato dal ritorno di Cristo sulla Terra sarebbe durato esattamente mille anni. Tuttavia, se il vescovo di Ippona aveva interpretato questo millennio come il tempo della Chiesa, Gioacchino tentò di riaffermarne la portata escatologica, identificandolo come il periodo che sarebbe intercorso tra il primo e il secondo Anticristo, tema su cui si tornerà a breve.[80]

La storia, secondo Gioacchino, poteva essere divisa in tre stati, assimilati alle tre persone della trinità: quello del Padre, corrispondente alla storia di Israele narrata nell'Antico Testamento; del Figlio, ossia la storia della Chiesa; e dello Spirito Santo, un'epoca di pace e di giustizia, purificata dal male, che avrebbe alla fine condotto all'*eschaton*. L'abate calabrese era convinto di vivere alle soglie di quest'ultimo stato, ed era quindi attento ai segni che avrebbero preannunciato l'inizio di questa nuova epoca per la Chiesa. Basandosi soprattutto sugli ultimi capitoli dell'*Apocalisse* giovannea – interpretati non più, come voleva Agostino, in maniera spirituale ed ecclesiologica, ma come una descrizione dei tempi escatologici – Gioacchino aveva individuato nelle sette teste del drago cinque re malvagi che si erano succeduti nel corso della storia, uno che imperversava in quel momento, e uno ancora di là da venire. La sesta testa rappresentava così Saladino, grande avversario dei cristiani in Terrasanta. Dopo il suo regno sarebbe giunta la settima testa, ossia l'Anticristo, a capo di schiere di eretici e musulmani decisi a combattere contro le forze del bene rappresentate dai cristiani.[81]

---

[80] Per il testo dell'*Expositio in Apocalypsim* in cui Gioacchino affronta questo tema, vd. Potestà; Rizzi (2012:529, n. 93).

[81] Nell'*Expositio in Apocalypsim*, i sette re in questione sarebbero stati Erode, Nerone, Costanzo, Cosroe, un imperatore germanico, Saladino e l'Anticristo. Va detto che Gioacchino aggiustò a più riprese questa lista. Nel libro introduttivo all'*Expositio*, infatti, Muḥammad e Melsemuto (probabilmente il fondatore della dinastia degli Almohadi) presero il posto di Cosroe e dell'imperatore germanico. A ogni modo, la modifica principale a questa lista di nemici della Chiesa fu applicata da Gioacchino in seguito alla conquista islamica di Gerusalemme nel 1187. Prima di quell'evento, infatti, da un sermone dell'abate calabrese emerge l'identificazione delle ultime tre teste del drago con l'imperatore Enrico II, il comandante dei dieci re e il nuovo Haman, che avrebbe rappresentato gli eretici. La caduta della Città Santa nelle

Dio stesso sarebbe però intervenuto per sconfiggere questo primo Anticristo, inaugurando così il terzo stato, quello dello Spirito, il quale sarebbe poi terminato con una battaglia contro un secondo Anticristo, Gog, rappresentato dalla coda del drago di *Apocalisse* 12,4. La vittoria finale della Chiesa contro questo nuovo nemico avrebbe decretato la fine della Storia.[82]

La riflessione gioachimita si intreccia quindi con gli eventi della conquista islamica di Gerusalemme nel 1187 e della terza crociata, tanto più che, secondo una fonte, l'abate incontrò a Messina Riccardo I d'Inghilterra, in partenza per la Terrasanta, e gli espose la sua dottrina, assicurandogli la vittoria. Stando a quanto narra Ruggero di Howden (? – 1201), che registrò l'incontro tra i due, il sovrano fu molto colpito dalle idee di Gioacchino, il quale sosteneva una visione dell'Anticristo molto diversa da quella a cui Riccardo era abituato. Il nemico della Chiesa, secondo il religioso calabrese, non sarebbe stato di origine ebraica, né si sarebbe rivelato in Oriente, ma era con tutta probabilità un eretico già nato in Occidente, e più precisamente a Roma.[83]

Interessante, ai fini del nostro discorso, è anche l'atteggiamento di Gioacchino nei confronti degli ebrei.[84] La negazione dell'ebraicità dell'Anticristo dà già in partenza la misura del diverso approccio dell'abate nei loro confronti: gli ebrei non venivano da lui dipinti come nemici irriducibili dei cristiani, e in quanto tali dannati, ma, al contrario, Gioacchino era convinto che essi si sarebbero convertiti all'avvento del terzo stato, ossia in un periodo compreso, secondo i suoi calcoli, tra il 1200 e il 1260. Quegli ebrei che sarebbero stati ingannati dall'Anticristo e che si sarebbero uniti alle sue schiere sarebbero stati solamente degli ebrei "deviati", mentre la maggior parte del popolo giudaico avrebbe

---

mani dei musulmani avrebbe però condotto Gioacchino a rivedere la sua lista in modo da accentuare il pericolo islamico nei confronti della Chiesa. Vd. Potestà; Rizzi (2012:491, n. 3).

[82] Per la dottrina dei due Anticristi, a suo modo rivoluzionaria in ambito cristiano, vd. Manselli, Raoul, "Il problema del doppio Anticristo in Gioacchino da Fiore", in Id., *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo: Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo bassomedievali*, Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1997, pp. 509-532 (pubblicato originariamente in Hauck, Karl; Mordek, Hubert [hrsg.], *Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter. Festschrift für Heinz Löwe zum 65. Geburtstag*, Köln-Wien, 1978, pp. 427-449); Lerner, Robert, "Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore", in *Speculum* 60/3 (1985), pp. 553-570.

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

[84] Vd. Lerner (2002 [2001]) per una trattazione dettagliata di questo tema.

riconosciuto la verità del cristianesimo grazie alla predicazione di alcuni monaci, ispirati dallo Spirito Santo. Analogamente, coloro che anticamente avevano accusato Gesù davanti a Pilato non erano che una minoranza del popolo ebraico, il quale non poteva quindi essere accusato *in toto* di deicidio.[85]

È probabilmente in quest'ottica che Gioacchino scrisse una delle sue opere minori, l'*Adversus Iudeos*,[86] che non va inteso come un'opera polemica antigiudaica, ma come un invito rivolto agli ebrei a considerare come validi gli assunti del cristianesimo in vista della prossima conversione.[87] L'abate calabrese si discosta così da quella tendenza profondamente ostile nei confronti degli ebrei che caratterizzava gli intellettuali che l'avevano preceduto e quelli a lui coevi, negando soprattutto l'accusa di deicidio che, come si è visto, veniva mossa loro sempre più frequentemente.[88] A questo atteggiamento nei confronti degli ebrei va probabilmente connessa l'accusa rivolta a Gioacchino di essere egli stesso di origine ebraica. Fu in particolare l'abate Goffredo di Auxerre (1115 ca. – dopo il 1188) a descrivere Gioacchino come un individuo che portava avanti un nuovo genere di profezia e che, "educato per molti anni nel giudaismo, sembra non averlo vomitato a sufficienza".[89] L'accusa che venne mossa al religioso calabrese riguardava anche quasi certamente il suo approccio alle cose ultime, che, come si è visto, si distanziava tanto dalla dottrina agostiniana quanto dalla nascente teologia scolastica.[90]

Oltre alla conquista di Gerusalemme da parte di Saladino e alla terza crociata, un rinnovato vigore nelle attese escatologiche si percepì anche nel

---

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

[86] Per le diverse ipotesi sulla datazione di quest'opera, vd. Sapir Abulafia (*ibidem*, p. 131). Per una sua edizione, vd. Frugoni, Arsenio (ed.), *Adversus Iudeos di Gioacchino da Fiore*, Fonti per la storia d'Italia 95, Roma, 1957.

[87] Vd. Iiritano, Massimo, "Gioacchino da Fiore e l'ebraismo", in *Florensia: Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti* XIII-XIV (1999-2000), pp. 139-158. Vd. anche Sapir Abulafia (*ibidem*, p. 133-34) e Lerner (2002 [2001]:35-49).

[88] Sapir Abulafia (*ibidem*, p. 140). Sull'eredità di Gioacchino a proposito del ruolo escatologico degli ebrei, vd. anche Lerner (2002 [2001]).

[89] Iiritano (1999-2000:141), che, per il testo della predica in cui Goffredo di Auxerre pronuncia queste parole, rimanda a Grundmann, Herbert, *Gioacchino da Fiore. Vita e opere*, a cura di Gian Luca Potestà, Roma: Viella, 1997, pp. 198-199.

[90] Vd. Iiritano (*ibidem*).

contesto della quinta spedizione armata (1217-1221).[91] In occasione dell'assedio di Damietta, in Egitto, i soldati cristiani asserragliati nella città vennero infatti spronati a reagire all'attacco islamico grazie alla lettura di due testi escatologici ritrovati nella città stessa. Il primo è la cosiddetta *Profezia del figlio di Agap*, un testo verosimilmente composto originariamente in arabo, poi tradotto in latino, occitano e francese e conservato in diversi manoscritti databili tra il XIII e il XIV secolo.[92] Questa profezia è particolarmente interessante ai fini del nostro discorso perché dimostra come la battaglia nella piana di Acri, di cui si tratta abbondantemente anche in alcuni dei testi ebraici che verranno considerati più avanti, trovi facilmente posto nella narrazione escatologica. La profezia tratta della fine del regno dei califfi, ossia dei "seguaci dell'esecrabile Maometto", che sarà accompagnata da una serie di catastrofi che investiranno varie città. Una di queste, Acri, sarà il teatro di una cruenta battaglia e di uno spargimento di sangue senza precedenti.[93] Qui siamo evidentemente di fronte a una descrizione degli eventi accaduti durante la terza crociata: si parla di un "grande re", da identificare con Filippo di Francia, che verrà aiutato da un altro sovrano, il quale catturerà la città, ne massacrerà gli abitanti, ma poi fallirà nel tentativo di riconquistare Gerusalemme. Si tratta certamente di Riccardo I Cuor di Leone e della sua crociata del 1191. Viene descritto poi un re con uno stendardo giallo:

---

[91] Vd. Tamminen, Miikka, *Crusade Preaching and the Ideal Crusader*, Turnhout: Brepols, 2018, pp. 76-77.

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

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

Saladino.[94] La profezia continua con la narrazione di ciò che accadrà ventinove anni dopo, ossia nel 1220, nel contesto appunto della quinta crociata, della campagna dei cristiani in Egitto e della conquista di Damietta, per concludersi con la descrizione dell'arrivo dell'Anticristo e, infine, del Giorno del Signore. La profezia in questione, assieme al secondo scritto escatologico di cui sopra, la cosiddetta *Apocalisse araba di Pietro*,[95] svolse un ruolo fondamentale nel contesto della quinta crociata, spronando i crociati a non cedere alle allettanti offerte dei comandanti musulmani e a perseverare nei loro sforzi di conquista dell'Egitto.[96]

Un altro ambito di ricerca interessante per la relazione tra crociate, aspettative escatologiche e rapporti ebraico-cristiani riguarda la letteratura escatologica armena medievale. Non è questo il luogo in cui entrare nei dettagli di questa tematica,[97] ma alcune considerazioni meritano di essere perlomeno accennate. Tra XI e XIII secolo, nei regni armeni della Cilicia si (ri)elaborarono alcune apocalissi storiche, come la *Visione di Nersēs*, il *Sermone sull'Anticristo*, la *Profezia di Agaton*, *Sulla fine del mondo* di Agatangel e il *Consiglio* di Vardan Aygekcʻi.[98] Per il nostro discorso, alcuni di questi testi sono interessanti per diversi motivi. Innanzitutto, gli accenni alle crociate, con la conquista di Gerusalemme da parte dei Franchi e il loro aiuto nei confronti dei regni armeni pressati dai Selgiuchidi, vengono presentati in chiave escatologica.[99] Anche qui,

---

[94] Shachar (2021:161).

[95] Su questa apocalisse vd. Grypeou, Emmanouela, "Kitāb al-majāll", in Thomas, David; Mallett, Alex (eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 5*, Leiden; Boston: Brill, 2013, pp. 632-637. Sull'*Apocalisse araba di Pietro* vd. anche Roggema, Barbara, "Biblical Exegesis and Interreligious Polemics in the Arabic *Apocalypse of Peter – The Book of the Rolls*", in Thomas, David (ed.), *The Bible in Arab Christianity*, Leiden; Boston: Brill, 2007, pp. 131-150; Shachar (2021:164-166).

[96] Vd. Weber (2020). Vd. anche Flori (2007:338-354).

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

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

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

importante è la figura dell'imperatore romano dei tempi finali, che giungerà a Gerusalemme e deporrà la sua corona sul Golgota, prima dell'avvento dell'Anticristo.[100] Quest'ultimo viene dipinto, in alcuni testi, come il figlio di Satana e di una vergine, mentre in altri è il frutto dell'unione tra un uomo adultero e una donna dedita alla fornicazione. Il dato interessante è che in questi ultimi testi il padre dell'Anticristo è chiamato (H)ṙo(v)melay/Hṙomelas, il che, per assonanza, ha fatto pensare ad Armilos, l'Anticristo dell'escatologia ebraica medievale.[101] Anche nei testi armeni, a ogni modo, il nemico dei tempi finali è connesso con gli ebrei e la tribù di Dan. Gli ebrei, in particolare, inizialmente lo accoglieranno come loro Messia, facendosi ingannare dai suoi falsi miracoli. Tuttavia, in alcuni testi, gli ebrei si renderanno presto conto dell'inganno e rinnegheranno l'Anticristo, convertendosi al cristianesimo e subendo un feroce martirio. Secondo Zaroui Pogossian, questa rielaborazione della funzione degli ebrei alla fine dei tempi sarebbe legata alla convivenza e alla mutua percezione di ebrei e armeni nella Cilicia del XII secolo.[102]

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

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

---

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

[101] Pogossian (2016:172).

[102] Pogossian (*ibidem*, pp. 184-192).

fondamentale dei tempi ultimi. A ciò va aggiunta la convinzione che gli ebrei si sarebbero uniti alle schiere dell'Anticristo. Va comunque detto, come fa Chazan, che non è opportuno attribuire a tutti i partecipanti ai primi movimenti crociati il medesimo fervore millenaristico, che lo studioso tende a ritrovare piuttosto in quella massa di popolani che si avventarono sugli ebrei aškenaziti, o comunque nei loro capi.[103]

È altrettanto possibile, se non altamente probabile, che, a prescindere dalle persecuzioni, le tematiche escatologiche giungessero alle orecchie degli ebrei europei e che alcuni di questi, già testimoni di movimenti di cristiani intenzionati a conquistare Gerusalemme, assimilassero il loro fervore escatologico e ne fossero influenzati nella produzione e diffusione di testi apocalittico-escatologici. Se si considerano le crociate come movimenti di carattere in parte escatologico, si può infatti tentare di applicare loro lo schema proposto da Albert I. Baumgarten a proposito dei movimenti millenaristici e di comprendere come un certo fervore apocalittico agisse anche su alcuni elementi delle società ebraiche dell'epoca.[104] Dopo la prima fase di insorgenza del messaggio escatologico, inizia lo stadio della ricerca dei segni della fine. Secondo Baumgarten, è in questo frangente che l'entusiasmo millenaristico può anche travalicare i confini culturali e religiosi e riverberarsi su comunità diverse. È quindi possibile che ciò sia avvenuto anche nel contesto delle crociate, le cui aspettative escatologiche potrebbero aver influenzato alcune personalità ebraiche già impegnate nell'indagine sulla fine dei tempi, le quali avrebbero ripreso testi apocalittico-escatologici di epoche precedenti e li avrebbero rielaborati in maniera da attualizzarli e da renderli di nuovo fruibili alla luce delle circostanze del momento.[105]

---

[103] Chazan (2009). Per la definizione di "millenarismo", Chazan si rifà a McGinn (1979:29), il quale, basandosi abbondantemente su Norman Cohn, definisce il millenarismo come "a particular tipe of salvationism which always pictures salvation as collective, terrestrial, imminent, total, and miraculous". A questa definizione, Chazan aggiunge il fatto che il millenarismo tenderebbe a mettere da parte gli aspetti più oscuri dell'apocalittica per concentrarsi su quelli più positivi ed edificanti.

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

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

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

3.2 L'escatologia ebraica medievale

A partire dal XII secolo, e soprattutto nel XIII, si assiste alla proliferazione di testi apocalittico-escatologici in ebraico (ma anche in giudeo-arabo), tràditi in manoscritti recuperati sia nella Genizah del Cairo che in ambito europeo. Va detto, naturalmente, che per il periodo precedente vi è scarsità di testimonianze manoscritte, principalmente per il fatto che non sono stati fatti ritrovamenti in questo senso. Gran parte del materiale ebraico anteriore al Mille è infatti andato perduto. A ogni modo, è rilevante come i testi di cui che qui verranno considerati venissero rielaborati e redatti soprattutto tra XI e XIII secolo. Alcuni di questi riportano riferimenti abbastanza espliciti ad eventi accaduti durante le crociate, come si vedrà più avanti.[106] È necessario però, prima di tutto, inquadrare questi scritti nel loro contesto storico e letterario.

Nonostante la comune appartenenza al genere apocalittico-escatologico, i testi che verranno presi in considerazione poco hanno a che vedere con la produzione apocalittica ebraica più ampiamente nota, ossia quella elaborata tra il periodo del Secondo Tempio e l'inizio dell'era cristiana. Come già accennato sopra, la prima differenza sostanziale sta nel fatto che solo in pochi casi ci troviamo di fronte ad "apocalissi" nel vero senso del termine, ossia a rivelazioni esposte a un personaggio eminente della storia di Israele, come ad esempio Enoc, grazie alla mediazione di un essere sovraumano, solitamente un angelo. Nella maggior parte dei casi abbiamo invece a che vedere con *midrašim* aggadici, narrazioni escatologiche, elenchi di segni che porteranno all'*eschaton*. Non mancano comunque anche esempi di produzioni letterarie che possiamo definire senz'altro "apocalissi". I *Segreti* e la *Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i* sono fra questi. Lo schema, in effetti, ricalca quello dei testi apocalittici più antichi: un personaggio rilevante per il passato ebraico, in questo caso appunto R. Šimʿon b. Yoḥa'i, riceve una rivelazione sul futuro escatologico di Israele, rivelazione mediata da un arcangelo, Meṭaṭron, e ottenuta in seguito a un periodo prolungato di pratiche ascetiche e di preghiera. A ogni modo, anche questa ricostruzione presenta dei problemi, su cui si avrà modo di ritornare.

Il secondo punto di distanziamento tra i testi escatologici medievali e quelli antichi è proprio la scarsa, o addirittura nulla, continuità letteraria tra le due produzioni. I pochi elementi di continuità che si possono riscontrare

[106] Vd. in particolare il capitolo 5, "I riferimenti alle crociate nella letteratura escatologica ebraica".

sembrano fare parte di un comune bagaglio della tradizione ebraica tardo-antica e medievale, piuttosto che rappresentare un collegamento diretto all'interno del genere apocalittico-escatologico. Ad esempio, nell'ambito della periodizzazione del tempo escatologico, il *topos* della settimana escatologica che ritroviamo in diversi testi medievali deriva quasi certamente dal trattato talmudico *Sanhedrin* (*bSanh.* 97a), il quale, per questo preciso elemento, sembra rifarsi a sua volta a una esegesi dei libri di *Geremia* e di *Daniele*, e non alla letteratura escatologico-apocalittica antica. Il fatto che una simile riflessione si ritrovi anche, ad esempio, in *2Baruch* (*Apocalisse siriaca di Baruch*) 26-28 (datata tra il 70 e il 132 e.v.),[107] non testimonia a favore della dipendenza letteraria diretta di *bSanh.* da questo testo.[108]

In altri termini, non sembra che gli anonimi autori e redattori ebraici di testi escatologici medievali utilizzassero il cosiddetto *Pentateuco Enochico* (*1Enoc*), *4Ezra*, *2Baruch* e tutti gli altri prodotti letterari che possiamo definire apocalittica extra-canonica, come anche i pešarim e i *midrašim* escatologici qumranici. L'aggettivo "extra-canonico", per quanto controverso già per la difficoltà di definire cosa fosse realmente "canonico" in epoca antica, è qui piuttosto appropriato, avendo noi a che fare con testi medievali, e quindi prodotti in un periodo in cui la scuola di pensiero rabbinica, l'unica rimasta,[109] aveva già stabilito un canone.[110] Infatti, l'unico testo "apocalittico" a cui si fa costante riferimento nei nostri scritti e che viene anche abbondantemente citato è *Daniele*. Per il resto, si fa abbondantemente uso di alcuni *topoi* presenti nella letteratura profetica, come il "germoglio di Iesse" per indicare il Messia,[111]

---

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

[108] Vd. le mie riflessioni in Crestani (2020:298-300).

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

[110] Per un'introduzione al tema del canone rabbinico, vd. Ognibeni, Bruno, "Bibbia ebraica e Antico Testamento cristiano", in Merlo (2008), pp. 19-33.

[111] Vd. Is 4,2; Ger 23,5; 33,15; Zc 3,8; 6,12. Nei testi profetici, il "germoglio" indica il re Davide e la sua dinastia, in particolare Zorobabele. Questo elemento viene poi a identificare il Messia ben David. Vd. Russell, David S. *L'apocalittica giudaica (200 a.C. – 100 d.C.)*, Brescia: Paideia, 1991 (ed. or. *The Method and Message of*

e il concetto di "resto santo",[112] ma anche nel Pentateuco, in particolare nelle vicende legate all'Esodo, viste come la prima redenzione sperimentata da Israele. Ecco che allora la liberazione dal potere egiziano viene letta come il prototipo della salvezza operata dal Messia nei confronti degli Israeliti soggiogati dalle nazioni,[113] mentre i quarant'anni nel deserto assurgono a modello del periodo di purificazione che attende Israele all'approssimarsi dell'era messianica.

La tradizione rabbinica si impose dopo la prima guerra giudaica e la distruzione del Tempio del 70 e.v. Essa rimase poi a tutti gli effetti l'unica corrente ebraica dopo la disfatta della seconda guerra giudaica, quando anche il gruppo degli zeloti, fautori di una politica più aggressiva nei confronti del potere di Roma, venne annientato. Fu proprio il fallimento di questa fazione armata, capeggiata da Šim'on bar Kokhba, riconosciuto da alcuni (tra cui R. 'Aqiva) come il Messia che avrebbe liberato Israele dal giogo romano, a decretare la fine temporanea di una tendenza messianica attiva nel giudaismo, così come l'insorgere di una diffusa diffidenza nei confronti della speculazione escatologica sui tempi e i modi di inizio dell'era messianica.[114]

A ogni modo, se pure scoraggiata e a volte addirittura apertamente ostacolata, la speculazione messianica, assieme alla produzione di testi escatologici, non tramontò con l'insorgere del rabbinismo:[115] le aspettative utopiche di restaurazione del regno di Israele per mano del Messia continuarono ad alimentare un certo pensiero escatologico, in una maniera tuttavia molto ambigua e sempre finalizzata a scoraggiare qualsiasi impulso di messianismo

---

Jewish Apocalyptic, Philadelphia: Westminster, 1964), pp. 372-376.

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

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

[114] Vd. Capelli (2005:43-45).

[115] Vd. Stemberger, Günter, "Das Fortleben der Apokalyptik in der rabbinischen Literatur", in Vivian, Angelo (Hrsg.), *Biblische und Judaistische Studien: Festschrift für Paolo Sacchi*, Frankfurt a. M.: Lang, 1990, pp. 335-347. Sebbene Stemberger ipotizzi una qualche continuità tra il pensiero apocalittico antico e quello rabbinico, si tratta più probabilmente di una comunanza di temi di riflessione più che di effettiva sopravvivenza di prodotti letterari del periodo del Secondo Tempio.

attivo. Infatti, più vaghi erano i criteri riguardanti l'era messianica, più improbabile era che le persone identificassero il proprio tempo come quello finale e seguissero gli pseudo-messia che di tanto in tanto emergevano. In tal modo, come si è visto anche sopra, si metteva in guardia dal voler accelerare l'avvento dell'era messianica ribellandosi alle nazioni dominatrici.[116]

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

Quanto detto finora cerca di dimostrare come sia inopportuno inserire la produzione apocalittico-escatologica medievale ebraica all'interno del più ampio genere apocalittico che vide la luce nel periodo del Secondo Tempio. È comunque fondamentale sottolineare ancora una volta come una certa tendenza alla speculazione escatologica non sia in definitiva mai totalmente tramontata nell'ebraismo. Evidentemente, questo tipo di produzione letteraria rispondeva all'esigenza sociale di interpretare quanto accadeva davanti agli occhi degli autori e redattori di questi testi come parte di un piano divino teso verso la salvezza. Nonostante, infatti, le autorità rabbiniche tendessero in qualche modo a limitare questo tipo di speculazione e a pensare all'era messianica come a qualcosa di innegabile ma di non indagabile,[117] alcuni elementi all'interno delle società ebraiche sparse attorno al Mediterraneo sentivano evidentemente il bisogno di allontanarsi da questa visione del mondo e del futuro e di leggere quanto avveniva davanti a loro in chiave messianico-escatologica. Ciò non significa automaticamente che lo scopo della letteratura che veniva in questo modo prodotta fosse quello di promuovere l'insorgenza di movimenti messianici attivi. Al contrario: come si è cercato

---

[116] Funkenstein (1993:78-79). Vd. anche il *midraš Cantico dei Cantici Rabbah* 2,18, in cui si afferma che Dio implorò Israele di non ribellarsi alle nazioni del mondo, ma chiese anche a queste nazioni di non opprimere ulteriormente il suo popolo, altrimenti la Fine sarebbe giunta prima del tempo prefissato. Vd. anche Capelli (2005:38).

[117] Questo atteggiamento è stato definito da Capelli (2005:46-54) "messianismo sullo sfondo".

di dimostrare sopra, la letteratura apocalittico-escatologica, soprattutto medievale, non si distingueva, in quanto a scopo, da quella che, da parte rabbinica, scoraggiava un tipo di messianismo militante e attivamente ostile nei confronti dei poteri dominanti, cristiani o islamici che fossero. Anzi, essa cercava di fornire elementi ermeneutici per leggere la realtà come totalmente dipendente dalla volontà di Dio, il quale sarebbe intervenuto per la redenzione del Suo popolo senza che quest'ultimo si lanciasse in sconsiderate guerre messianiche dall'esito irrimediabilmente catastrofico.

L'attenzione degli studiosi nei confronti dell'escatologia medievale *tout court* si è storicamente concentrata sulle attese e le credenze da parte cristiana. Studi a loro modo rivoluzionari e discussi come quelli di Norman Cohn, pur inserendo e comprendendo i testi e le manifestazioni di stampo apocalittico in un filone escatologico che affonda le sue radici nelle aspettative da parte ebraica, si sono poi focalizzati principalmente sul mondo cristiano.[118] Anche il già citato lavoro di Jean Flori ha il suo fulcro nell'indagine dei testi e delle aspettative escatologiche dei cristiani medievali nel loro incontro-scontro con l'Islam.[119] Tuttavia, pure il mondo islamico, e ancor più quello ebraico, hanno prodotto nel Medioevo interessanti esempi di testi apocalittico-escatologici, che vanno necessariamente presi in considerazione al fine di ottenere un quadro più ampio possibile sulla produzione di testi sulla fine tra la tarda antichità e l'età moderna.

Dopo un periodo di iniziale interesse verso questo tipo di produzione – un'epoca che si sviluppò in maniera alternata tra la seconda metà del XIX secolo con la raccolta di testi midrašici da parte di Adolf Jellinek[120] e la metà del XX con il lavoro di Yehudah Even-Šmu'el[121] – l'interesse verso questo tipo di produzione andò indubbiamente scemando. Solo da alcuni anni si assiste a un rinnovato vigore negli studi dei testi apocalittici medievali ebraici, grazie soprattutto alla monografia di John C. Reeves, che ha offerto per la prima volta in maniera sistematica un'introduzione e una traduzione in inglese di diversi testi redatti in ebraico indicativamente tra il VII e il XIII secolo.[122] Reeves, in particolare, ha notato come lo schema degli accadimenti escatologici in ambito ebraico sia quasi sempre esattamente sovrapponibile al modello seguito nei testi di matrice cristiana e islamica. Quella che lui

---

[118] Cohn (2000 [1957]).

[119] Flori (2007).

[120] Jellinek (1853-1877).

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

[122] Reeves (2006).

chiama "the Architectonics of Near Eastern Apocalyptic"[123] evidenzia come elementi quali il peggioramento delle condizioni dell'umanità nei tempi che precedono l'*eschaton*, lo scontro fra i grandi imperi, l'avvento di Gog e Magog e dell'Anticristo (Armilos e Dajjal nei testi ebraici e islamici), e infine il trionfo del Messia, non solo siano comuni ai prodotti letterari afferenti alle tre tradizioni, ma siano disposti, nella narrazione degli eventi ultimi, quasi esattamente nello stesso ordine. Reeves fornisce due possibili spiegazioni: da una parte il "sostrato biblico" comune alle tre religioni abramitiche, e dall'altra il fenomeno del "commercio testuale", caratterizzato dall'appropriazione e riplasmazione di prodotti letterari, accentuato anche dalle conversioni di individui che passavano da una religione all'altra portando con sé conoscenze e tradizioni.[124] Le due opzioni evidentemente non si escludono l'un l'altra, ma vanno intese come fattori complementari. Oltre ai fattori individuati da Reeves, è comunque probabilmente necessario considerare due ulteriori elementi, ossia la comunicazione interpersonale e il concetto di "controstoria". Nel primo caso, si tratta di evitare di immaginare le comunità religiose, soprattutto quelle minoritarie in una certa società, come mondi chiusi e non comunicanti. Le persone, pur appartenendo a tradizioni religiose differenti, commerciavano tra di loro, scambiavano idee, discutevano sulle reciproche convinzioni. A proposito delle relazioni ebraico-cristiane, infatti, va detto che, soprattutto dopo il Mille, lo spazio ebraico divenne, almeno in Europa, sempre più urbano. Benché gli ebrei tendessero a vivere in comunità o gruppi di grandezza variabile, le loro interazioni con i cristiani, soprattutto per ragioni finanziarie e commerciali, erano all'ordine del giorno.[125] Non è difficile nemmeno immaginare che singoli individui assistessero a orazioni pubbliche da parte di predicatori itineranti, come può essere avvenuto durante le crociate in Europa. Tanto più che, in alcuni casi, la predicazione riguardava in particolar modo musulmani ed ebrei, considerati artefici di nefandezze e meritevoli di punizioni e di conversioni forzate. Questo poteva provocare, oltre che paura e incertezza, anche la necessità di rivedere le tematiche escatologiche affrontate in tali discorsi in una chiave ermeneutica accettabile nel proprio contesto culturale. Se, ad esempio, alcuni individui appartenenti a una comunità ebraica venivano a conoscenza della tradizione cristiana secondo la quale l'Anticristo sarebbe disceso da una delle tribù di Israele e avrebbe ingannato gli ebrei alla fine

[123] Reeves *(ibidem*, pp. 17-18).

[124] Reeves *(ibidem*, p. 17).

[125] Vd. Veronese (2017).

dei tempi, la reazione sarebbe stata comprensibilmente quella di rivolgere ai cristiani stessi l'accusa di attendere un falso Messia, ricadendo nell'inganno rappresentato da Gesù Cristo e dalla sua presunta messianicità. Come si è visto, siamo qui di fronte a un esempio di quella che può essere definita come "controstoria", la quale va inserita nell'ambito della polemicistica.

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

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

Il *midraš*, in particolare *Genesi Rabbah* 42,4, avverte: "Quando vedrai imperi in conflitto, aspettati i passi del Messia", ossia la serie di tribolazioni che anticiperanno la venuta del redentore di Israele.[126] Secondo Amos Funkenstein, questo passaggio fu applicato alle guerre tra Bizantini e Persiani nella terra di Israele nella prima metà del VII secolo, e successivamente alle invasioni arabe.[127] Avraham Grossman, dal canto suo, ipotizza che questo detto potesse fungere da punto di partenza per l'interpretazione escatologica delle maggiori guerre che interessarono il Vicino Oriente tra il VII e il XII

---

[126] Il *midraš* in questione, composto poco dopo il 400 e.v., va compreso in un contesto di forte contrasto con il cristianesimo, divenuto religione ufficiale dell'Impero Romano. Nel *midraš*, infatti, acquista molta importanza la storia di Giacobbe e Esaù, divenuti, dal punto di vista ebraico, progenitori e al tempo stesso simboli rispettivamente di ebrei e cristiani. Benché questi ultimi sembrino trionfanti sul piano storico, la primogenitura spetta a Giacobbe e agli ebrei, che quindi possono sperare di prevalere nel tempo escatologico. Vd. Stemberger, Günter, *Il Midrash: Uso rabbinico della Bibbia. Introduzione, testi, commenti*, Bologna: EDB, seconda ed. 2006 (ed. or. 1982), pp. 48-50.

[127] Funkenstein (1993:79).

secolo.[128] È probabile, quindi, che anche gli scontri tra cristiani e musulmani per il possesso di Gerusalemme e della Terrasanta venissero interpretati escatologicamente alla luce di *Gen. Rab.* 42.

R. Saʿadya Ga'on (882-942), che Shachar definisce come "the founder of medieval systematic apocalyptic contemplation",[129] nella sua opera in arabo *Libro delle credenze e delle opinioni* (*Kitâb al-Amânât wa'l-Iʿtiqâdât*)[130] fa esplicito riferimento al fatto che gli Edomiti, ossia i Romani/cristiani, entreranno in possesso di Gerusalemme immediatamente prima degli eventi escatologici. È opportuno soffermarsi brevemente su questo trattato di Saʿadya Ga'on e sulla sua diffusione in Europa al tempo delle crociate. Oltre alla versione originale in arabo e a quella in ebraico, esiste infatti anche una parafrasi anonima in ebraico dell'intero libro, giunta fino a noi in tre manoscritti completi, più altri frammentari, e in una trascrizione moderna.[131] Il manoscritto più interessante ai fini del nostro discorso è il

---

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

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

[130] Si tratta della più antica opera filosofica ebraica medievale giunta completa fino a noi. Fu tradotta in ebraico nel 1186 da Yehudah ibn Tibbon con il titolo di *Sefer Emunot we-Deʿot*. Questa versione esercitò una notevole influenza sul pensiero ebraico dell'epoca, anche per quanto riguarda i suoi elementi di indagine messianica ed escatologica. A questo proposito vd. Ben-Shalom, Ram, *The Jews of Provence and Languedoc*, Translated by Shmuel Sermoneta-Gertel, London: The Littman Library of Jewish Civilization, in association with Liverpool University Press, 2024 (ed. or. Open University of Israel, 2017), p. 411. Per una traduzione inglese del *Sefer Emunot we-Deʿot*, vd. Rosenblatt (1967 [1948]).

[131] Vd. Kiener, Ronald C., "The Hebrew Paraphrase of Saadiah Gaon's 'Kitāb al-Amānāt wa'l-I'tiqādāt'", in *AJS Review* 11/1 (1986), pp. 1-25, qui pp. 2-3. Secondo Ben-Shammai (co-autore della voce "Saadiah (ben Joseph) Gaon" per l'*Encyclopaedia*

Vaticano ebr. 269, in scrittura rabbinica sefardita e databile al XII secolo, ma il cui colophon attesta che l'opera fu terminata nell'anno 4855 dalla creazione, ossia nel 1095 o 1096.[132] Gli studiosi sono concordi nel ritenere che questa sia la data della traduzione del testo dall'arabo, e non della copiatura del manoscritto.[133] A ogni modo, è interessante rilevare come una parafrasi dell'opera di Saʿadya Ga'on fosse in circolazione in Europa proprio al tempo della prima crociata e possa aver ispirato la realizzazione o la rielaborazione di testi escatologici.[134] Nella parafrasi, il passaggio relativo all'occupazione cristiana di Gerusalemme recita:

> Se gli Israeliti non si pentiranno, il Santo, benedetto Egli sia, risveglierà lo spirito di un uomo della tribù di Giuseppe dall'Alta Galilea. Egli sarà chiamato Messia ben Yosef. Quell'uomo si solleverà e radunerà pochi Israeliti (attorno a sé). Egli andrà fino al Tempio a Gerusalemme, ma in quei giorni, ossia nei giorni della sua venuta, il regno di Edom dominerà su Gerusalemme e regnerà sulla terra magnifica. Il Messia ben Yosef rimarrà a Gerusalemme per pochi giorni, ma dopo di ciò si solleverà contro di loro un re da Edom il cui nome è Armilos. Egli combatterà contro il Messia ben Yosef e i suoi uomini e si impadronirà di Gerusalemme. Farà una grande strage, prenderà molti di loro come prigionieri, li opprimerà ed emanerà contro di loro verdetti di vendetta. Ucciderà il Messia ben Yosef e vi sarà grande tribolazione, tormento e terribile oppressione per Israele, "come non c'era stata mai dal sorgere delle nazioni" (Dn 12,1). (…) Quando trovai questa *halakhah* trasmessa dai nostri saggi, vi ritornai sopra e trovai prove e (קנצים) (?) nella Scrittura: per ogni cosa trovai una prova chiara, esatta e spiegata.
>
> La prima di queste prove riguarda il fatto che il regno di Edom dominerà su Gerusalemme prima dell'arrivo del redentore. Infatti, trovammo scritto che in futuro Israele, al termine del tempo stabilito, riscatterà il regno dalle mani di Edom, e

---

Judaica (2nd ed.), p. 609), l'autore di questa parafrasi, nota come *Pitron Sefer ha-Emunah*, sarebbe un ebreo vissuto tra XI e XII secolo in ambiente bizantino.

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

[133] Vd. ancora Kiener (1986:3) e la bibliografia ivi riportata.

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

strapperà Gerusalemme (dal dominio delle) genti di Esaù. Allungheranno le loro mani su tutto il mondo e regneranno su di esso dopo che vi avranno regnato gli Edomiti, come è scritto: "Saliranno vittoriosi sul monte di Sion, per governare il monte di Esaù" (Abd 1,21). Questa è la battaglia e questo è il giudizio che in futuro gli Israeliti faranno su Edom per mano dei figli di Rachele. (Queste cose) avverranno come è scritto: "Per questo, ascoltate il progetto che il Signore ha fatto contro Edom ecc." (Ger 49,20). Ma (coloro che tra) il popolo si saranno radunati attorno al Messia ben Yosef per combattere contro Edom saranno pochi uomini, non molti, non un popolo numeroso, come è scritto: "Vi prenderò uno da ogni città e due da ciascuna famiglia (e vi condurrò a Sion)" (Ger 3,14). Il re di Edom, combattendo contro di loro, farà una grande strage, prenderà molti di loro come prigionieri e catturerà un bottino, come è scritto: "Ecco, viene un giorno per il Signore; allora le tue spoglie saranno spartite in mezzo a te" (Zc 14,1).[135]

Nel passaggio di Saʿadya Ga'on qui citato appare chiaro come la dominazione dei "Romani" su Gerusalemme nei tempi finali venisse presupposta per spiegare il passaggio del profeta Abdia (1,21). Il medesimo versetto venne utilizzato anche da R. Hai Ga'on (939-1038 e.v.) nel suo *Responso sulla redenzione* a proposito dello stesso tema, ossia il controllo da parte degli Edomiti sulla terra di Israele nei tempi precedenti la redenzione:

> Quando mancheranno sette anni agli anni della fine (הקץ), che sono gli anni dell'inizio della salvezza – così come ci hanno tramandato i nostri saggi dandocene segno e dicendo "La settimana in cui giungerà il figlio di Davide ecc." (*bSanh.* 97a,2) – in quella settimana Edom dominerà su Israele[136] per non meno di nove mesi e non più di tre anni, poiché gli Israeliti non potranno prendere possesso del regno se non dalle mani di Edom, come è detto: "Edom diverrà sua conquista ecc." (Nm 24,18). "Uno di Giacobbe dominerà e farà perire gli scampati dalla città" (Nm 24,19) dopo che gli Edomiti avranno preso il potere dalle mani di Assur, come è detto: "Verranno navi dalla parte di Kittim ecc." (Nm 24,24), e dopo che gli Assiri avranno preso il potere dalle mani dei Keniti,

---

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

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

> che sono i Midianiti, che sono gli Ismaeliti, come è detto: "Poiché Caino sarà dato all'incendio (finché Assur non ti deporterà in prigionia) (Nm 24,22). Perciò, quando vedremo che Edom avrà posto il suo dominio sulla terra di Israele, crederemo che inizierà la nostra salvezza, come è detto: "Saliranno vittoriosi sul monte di Sion ecc. (per governare il monte di Esaù, e il regno sarà del Signore)" (Abd 1,21).[137]

A differenza del trattato di Saʿadya Ga'on, attestato già dal X secolo, e la cui attribuzione non è stata mai messa in discussione, sull'effettiva paternità del *Responso*, e soprattutto sulla sua datazione, possono sorgere alcune perplessità.[138] La menzione della conquista cristiana di Gerusalemme può far pensare che il testo sia posteriore all'inizio del fenomeno delle crociate. In effetti, al momento non esistono manoscritti più antichi della seconda metà del XIII secolo, il che è quantomeno curioso, considerando che Hai Ga'on, vissuto appunto tra X e XI secolo, fu uno degli studiosi più influenti del Medioevo. A ogni modo, questo non sembra essere un argomento dirimente, data la scarsa quantità di manoscritti medievali ebraici giunti sino a noi. Inoltre, come abbiamo visto, già Saʿadya Ga'on aveva presupposto il dominio cristiano su Gerusalemme come elemento necessario alla redenzione. È più probabile, quindi, che questo dato sia derivato dall'esegesi del versetto di Abdia e sia stato riutilizzato in un secondo momento per leggere la conquista crociata della Città Santa come un segno dell'approssimarsi dell'era messianica. Come si avrà modo di vedere più avanti, infatti, il versetto di Abdia citato sia da R. Saʿadya Ga'on che da R. Hai Ga'on viene ripreso come *prooftext* in altri testi apocalittici centrali per la nostra indagine. Per il momento, è sufficiente notare come la conquista di Gerusalemme e dell'intera terra di Israele da parte degli Edomiti, ossia dei romano-cristiani, fosse evidentemente (almeno per alcuni esegeti) un evento centrale nella

---

[137] Traduzione mia dall'ebraico dell'edizione di Even-Šmuʾel (Kaufman) (1954:135), confrontato anche con il ms. di Parma 2785, f. 84r.

[138] Nessuno studio sistematico ha trattato in maniera sufficientemente diffusa questo problema. I dubbi a cui si è fatto riferimento si possono leggere nelle descrizioni sul sito www.ktiv.org dei manoscritti in cui il *Responso* è trasmesso. Benjamin Richler, nel suo catalogo dei mss. ebraici della Biblioteca Vaticana (2008, vat. ebr. 181, pp. 126-27, n. 2), rimanda a Jacob Mann ("Messianic Movements at the Time of the First Crusades", in *ha-Tekufah* 23 [1925], pp. 243-261, qui pp. 247-248) per l'attribuzione problematica del *Responso* a R. Hai Ga'on. Tuttavia, nel suo articolo Mann non sembra mettere in dubbio la paternità del testo.

storia della redenzione, tale che avrebbe condotto all'apparizione del Messia ben Yosef in Alta Galilea e a tutti i conseguenti accadimenti escatologici.

Oltre ad Abd 1,21, altri versetti profetici vengono utilizzati in diversi testi per descrivere la successione degli imperi nella storia, una sequenza che comprende anche la venuta del Messia. Si tratta di Is 21,6-7:

> "Poiché così mi ha detto il Signore:
> «Va', metti una sentinella
> che annunci quanto vede.
> E se vedrà cavalleria,
> coppie di cavalieri,
> uomini che cavalcano asini,
> uomini che cavalcano cammelli,
> allora osservi attentamente,
> con grande attenzione».

I termini centrali qui sono "uomini che cavalcano asini" (רכב חמור) e "uomini che cavalcano cammelli" (רכב גמל), intesi come sostantivi singolari collettivi ("cavalleria"). Come evidenziato però da Reeves, le tradizioni pre-masoretiche testimoniano invece la lettura al participio singolare, "colui che cavalca" (רוכב).[139] In effetti, i testi apocalittici legati a R. Šimʿon b. Yoḥa'i

---

[139] Reeves (2006:9-10) rimanda alle versioni greche, latine, siriache e aramaiche del passaggio di *Isaia* in questione. Anche il rotolo qumranico di Isaia (1QIsa[a]) riporta sia רכב che רוכב (vd. Burrows, Millar [ed.], *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery. Vol. 1: The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*, New Haven: The American School of Oriental Research, 1950). Che si tratti di lezioni esclusivamente pre-masoretiche è confermato dal fatto che, almeno tra i manoscritti e le opere a stampa considerati nell'edizione critica della Bibbia ebraica di Benjamin Kennicott (*Vetus Testamentum Hebraicum cum Variis Lectionibus*, 2 voll., Oxford: Clarendon, 1776-1780, *ad loc.*), la variante רוכב non è attestata. Reeves nota anche che furono i musulmani i primi a utilizzare questo versetto per dimostrare che l'arrivo di Muḥammad (colui che cavalca un cammello) era stato previsto dalle profezie. In particolare, il Profeta sarebbe giunto dopo il Messia (Gesù, colui che cavalca un asino). Vd. anche Bashear, Suliman, "Riding Beasts on Divine Missions: An Examination of the Ass and Camel Traditions", in *Journal of Semitic Studies* 37/1 (1991), pp. 37-75, soprattutto pp. 42-43.53.

qui considerati, come comunque notato anche da Reeves,[140] prediligono il singolare e danno dei versetti un'interpretazione messianica. I *Segreti di R. Šimʿon b. Yoḥa'i* recitano:

> Gli rispose R. Šimʿon e disse: «E in che modo essi (gli Ismaeliti) saranno la salvezza per noi?» Gli rispose: «Non aveva (forse) parlato così il profeta Isaia: "E vedrà cavalleria, una coppia di cavalieri ecc. (colui che cavalca un asino, colui che cavalca un cammello)" (Is 21,7)?». Ma per quale motivo egli ha messo prima "colui che cavalca un asino" (rispetto a) "colui che cavalca un cammello"? Non avrebbe dovuto dire invece: "Colui che cavalca un cammello" (e poi) "colui che cavalca un asino"? In verità, (ciò significa che), mentre arriva colui che cavalca un cammello, spunterà il regno per mano di colui che cavalca un asino. Un'altra opinione: "Colui che cavalca un asino" (significa) allo stesso tempo "cavalca su un asino" (Zc 9,9). Di conseguenza essi sono una salvezza per Israele, così come la salvezza di "colui che cavalca su un asino".

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

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

[140] Reeves (*ibidem*, pp. 10-11).

La lettura midrašica di questo versetto, condivisa anche dall'*Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia*,[141] vede quindi i Keniti/Edomiti (la cavalleria) dominare su Gerusalemme, Edomiti che saranno poi sconfitti dal regno di Ismaele (colui che cavalca un cammello), il quale rappresenterà una salvezza per Israele, poiché nei suoi giorni si manifesterà il Messia (colui che cavalca un asino).

Anche Maimonide, nella sua *Lettera allo Yemen* (datata al 1172),[142] utilizza il versetto di *Isaia* per riflettere sulla successione delle dominazioni straniere su Israele in chiave escatologica:

> Ma quel tempo[143] fu già spiegato da Daniele, Isaia, e da tutto ciò che i saggi – il loro ricordo sia di benedizione – hanno menzionato, ossia che in verità sorgeranno nella loro (massima) estensione il regno di Roma e il regno d'Arabia, come avviene oggi, cosa della quale non vi è dubbio. Daniele, alla fine del suo racconto sul regno di Ismaele e sull'apparizione del pazzo (משגע),[144] lo collegò alla venuta del Messia. Così (anche) Isaia spiegò che la prova della venuta del Messia sarebbe stata l'apparizione del pazzo, ed egli aveva detto: "Colui che cavalca un asino, colui che cavalca un cammello, una coppia di cavalieri" (Is 21,7).[145] Affermò (quindi) che colui che cavalca un asino è il Messia, come è detto: "Umile, cavalca un asino" (Zc 9,9). In verità, egli verrà dopo l'apparizione di colui che cavalca un cammello, e questo è il re dell'Arabia. È chiaro che (nella) coppia di cavalieri egli unisce due popoli, ossia Edom e Ismaele. Questo viene spiegato senza dubbio (anche) nel sogno della statua e nel sogno delle bestie menzionati in Daniele. Queste sono interpretazioni evidenti della Scrittura.[146]

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

---

[141] Si tratta di un altro testo appartenente al "ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i". Vd. il capitolo dedicato a questo testo nella seconda parte.

[142] Halkin; Hartman (1933 [1985]:91).

[143] Si tratta qui del tempo della venuta del Messia, caratterizzato da tribolazioni.

[144] Ossia, il profeta Muḥammad. Vd. anche il capitolo dedicato ai *Segreti di R. Šimʿon b. Yoḥa'i* nella seconda parte.

[145] L'ordine non rispecchia perfettamente quello del TM.

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

Due situazioni storiche si adattano bene alla lettura profetica del versetto isaiano: da un lato la conquista bizantina di Gerusalemme nel 628, seguita dopo breve tempo dall'invasione islamica della terra di Israele (634), e dall'altro la conquista crociata della Città Santa (1099) e la sua caduta nelle mani di Saladino (1187). In entrambi i casi, la successione degli imperi vede l'avvicendarsi di Edomiti e Ismaeliti in Terrasanta. Entrambe le situazioni, quindi, possono aver generato aspettative messianiche, con l'idea che il Messia sarebbe comparso nel momento in cui i musulmani avessero preso il sopravvento sui cristiani. Lasciando per il momento da parte i problemi di datazione dei nostri testi (e di tutti i prodotti letterari apocalittici in generale), è verosimile che i *Segreti* si riferissero al primo episodio storico menzionato,[147] mentre è probabile che il redattore finale della *Preghiera*, pur basandosi sui *Segreti*, vedesse nella conquista islamica di Gerusalemme verso la fine del XII secolo il compimento della profezia isaiana, e avesse quindi interpretato la vittoria di Saladino come un segno che la redenzione di Israele era vicina.

Come esplicitato da Maimonide, l'interpretazione del versetto di *Isaia* si inserisce in una più ampia discussione sulle profezie di *Daniele* dei regni che si succedono nel dominio sul mondo. In Dn 2, nella celebre descrizione del sogno di Nabucodonosor, viene presentata l'immagine della statua con le membra composte di diversi materiali e metalli (oro, argento, bronzo, ferro e argilla). A ogni parte del corpo, e quindi a ogni materiale, Daniele associa i vari imperi che si sarebbero avvicendati nella storia. La statua viene infine abbattuta da una pietra, la quale diviene un monte talmente vasto da riempire tutta la terra. La pietra sta a simboleggiare il regno eterno di Dio, che sostituirà e annienterà ogni potere umano. In Dn 7, invece, viene descritta la visione delle quattro bestie che salgono dal mare: un leone con ali d'aquila, un orso, un leopardo e una non meglio definita bestia orribile e spaventosa, dotata di dieci corna. Il potere di queste bestie viene annientato da un vegliardo sul trono e da uno "simile a un figlio d'uomo", a cui vengono dati "potere, gloria e regno" (Dn 7,13-14). Anche in questo caso, le bestie rappresentano vari imperi destinati a succedersi

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

nel corso del tempo, mentre il figlio d'uomo rappresenta Israele, a cui Dio assegnerà un regno che sarà eterno.[148]

Se i quattro regni della visione di Dn 7 dovevano indicare inizialmente gli imperi di Babilonia, Media, Persia e Grecia,[149] nel corso del tempo furono proposte varie interpretazioni sull'identità dei vari domini. Il punto centrale di tale operazione era identificare il quarto e ultimo regno con uno di quelli che dominavano al tempo dell'autore/redattore di un testo escatologico, in modo da portare avanti un discorso di imminente redenzione.[150]

L'espansione di Roma, in particolare, dovette portare a una riformulazione dello schema dei quattro regni: l'Impero Romano, e poi quello bizantino, furono interpretati nell'alto Medioevo come gli ultimi fra domini terreni prima dell'avvento del regno di Dio.[151]

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

---

[148] La bibliografia sullo schema danielico degli imperi è ovviamente molto ampia. A mo' di introduzione, vd. Momigliano, Arnaldo, "Daniele e la teoria greca della successione degli imperi", in Id., *Pagine ebraiche*, Torino: Einaudi, 1987, pp. 33-39 (pubblicato originariamente in Id., *La storiografia greca*, Torino: Einaudi, 1980); Id., "The Origins of Universal History", in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, Serie III, 12/2 (1982), pp. 533-560; Capelli, Piero, "Periodizzazioni del tempo: la soluzione apocalittica", in *Ricerche storico bibliche* (1997/1), pp. 193-214, soprattutto pp. 202-204; Perrin, Andrew P.; Stuckenbruck, Loren (eds.), *Four Kingdom Motifs Before and Beyond the Book of Daniel*, Leiden; Boston: Brill, 2020.

[149] Capelli (*ibidem*, p. 203).

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

[151] DiTommaso (*ibidem*, pp. 214-216). Echi della danielica successione degli imperi si riscontrano a ogni modo già negli *Oracoli Sibillini*. In *3Sib*. 158-176, i domìni menzionati sono quelli dell'Egitto, dei Persiani, dei Medi, degli Etiopi, degli Assiro-Babilonesi, dei Macedoni, di nuovo dell'Egitto e, infine, di Roma. Vd. anche *4Sib*. 49-101. Vd. l'edizione italiana degli *Oracoli* in Sacchi, Paolo (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, *volume terzo*, Brescia: Paideia, 1999.

dovuto subire prima della redenzione.[152] Rimanendo in ambito ebraico, anche Saʿdya Gaʾon e il suo contemporaneo caraita Yefet ben ʿEli inserirono l'impero islamico all'interno dello schema dei quattro regni.[153] Lo stesso fecero Avraham ibn Ezra (1089-1164), il quale identificò l'impero islamico con la quarta bestia danielica in risposta alle persecuzioni degli Almohadi,[154] e, nel XIV secolo, Yosef ibn Kaspi, il quale riconobbe nelle quattro bestie gli imperi di Babilonia, di Persia, di Roma e quello islamico.[155]

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

> Quattro re si solleveranno contro di loro: due capi e due fratelli principi. Nei loro giorni spunterà Davide, come è detto: "Al tempo di questi re, il Dio del cielo farà sorgere un regno che non sarà mai distrutto" (Dn 2,44).[156]

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

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

---

[152] Rustow (2008:117).

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

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

[155] Vd. Ben-Shalom (2024 [2017]:431-432).

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

Quanto è emerso finora porta quindi a concludere che una serie di circostanze assieme storiche ed esegetiche contribuirono a creare aspettative messianiche e di redenzione da parte degli ebrei attorno al fenomeno delle crociate, in particolare per quanto riguarda l'inizio del pellegrinaggio armato in Europa, le vittorie dei cristiani in terra di Israele e la loro successiva progressiva decadenza di fronte alla riconquista islamica. Allo stesso tempo, il fervore escatologico che, in maniera più o meno evidente, accompagnava le crociate, influenzò verosimilmente anche diverse personalità ebraiche, in particolare della diaspora, che vivevano sulla loro pelle la partenza dei pellegrini, gli attacchi alle loro comunità, e venivano a conoscenza degli scontri tra musulmani e cristiani nella terra che era stata loro promessa da Dio ai loro patriarchi.[157]

Ritornando in particolare alla prima crociata, anche alcuni calcoli messianici, pur ampiamente osteggiati dall'élite rabbinica, alimentarono un qualche tipo di attesa escatologica per gli anni attorno a quell'evento. Il calcolo più rilevante in questo senso è quello legato al verbo ebraico *ronnu*, che ci viene testimoniato da due cronache ebraiche delle crociate: la cronaca di Eli'ezer ben Natan[158] e quella di Šelomoh bar Šimšon. In quest'ultima si dice:

> Nell'anno 4856, l'anno 1028 del nostro esilio, nell'undicesimo anno del ciclo 256, nel quale speravamo nella salvezza e nella consolazione secondo la profezia del profeta Geremia: "Innalzate canti di gioia (*ronnu*, רנו) per Giacobbe, esultate per la prima delle nazioni ecc." (Ger 31,7), avvenne che tutto si voltò in tormento e gemito, pianto e grido, ci trovarono grandi mali, annunciati in ogni invettiva,[159] scritta o non scritta,[160] (e tutto questo) passò sulle nostre vite.[161]

---

[157] Vd. Prawer, Joshua, *The History of the Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Oxford: Clarendon Press, 1988, p. 154).

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

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

[160] Haverkamp (*ibidem*) rimanda a Dt 28,61.

[161] Haverkamp (2005:247-249).

L'anno in questione è il 1096,[162] anno che cadeva per l'appunto nel 256° ciclo del computo ebraico, un periodo compreso tra gli anni 1085-1086 e 1104-1105. Poiché, all'interno del passo di Geremia citato, la parola *ronnu* (רנו, "innalzate canti di gioia") corrisponde per *gematria*, come detto, al numero 256, nel corso del 256° ciclo sarebbe avvenuto un evento che avrebbe portato Israele a esultare e a innalzare canti di gioia. Un simile avvenimento non poteva che essere la venuta del Messia e la redenzione finale del popolo di Dio.[163] Ciò che invece era accaduto aveva portato dolore e disperazione.[164]

Oltre alle cronache di Šelomoh bar Šimšon e di Eliʿezer bar Natan, anche R. Šemaʿyah, un discepolo di Raši, fece riferimento a questo calcolo nel commento al *piyyuṭ Avi Kol Ḥoṣeh*. Il commento fu scritto nell'odierna Francia settentrionale tra il 1099 e il 1100, quindi proprio negli anni della prima crociata e della conquista cristiana di Gerusalemme. R. Šemaʿyah accolse, in maniera del tutto inedita, una tradizione cristiana che presupponeva che dopo 1100 anni dalla nascita di Gesù si sarebbe verificato un qualche accadimento escatologico. Calcolando la nascita di Cristo nell'anno 2 o 3 dell'era volgare, R. Šemaʿyah dedusse che attorno al 1102 la redenzione di Israele avrebbe forse avuto inizio. Sebbene il rabbino non espliciti chiaramente quali altri fatti lo avessero indotto a ipotizzare che quel periodo avrebbe visto il dispiegarsi dell'*eschaton*, Simḥa Emanuel ha posto l'attenzione su due eventi chiave di quegli anni, ossia le persecuzioni antiebraiche del 1096 e la conquista crociata di Gerusalemme nel 1099.[165] R. Šemaʿyah, secondo Emanuel, avrebbe assistito al radunarsi dei primi gruppi di crociati in Francia e sarebbe poi venuto a conoscenza degli attacchi da loro perpetrati nei confronti delle comunità renane. Le battaglie tra cristiani e musulmani in Terrasanta e la caduta di Gerusalemme nelle mani dei crociati

---

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

[163] Per una trattazione del calcolo in questione e per ulteriori rimandi bibliografici vd. Emanuel (2013:276).

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

[165] Emanuel (*ibidem*, pp. 279-81).

potrebbero inoltre aver fatto tornare alla mente di Šemaʿyah il passaggio di *Genesi Rabbah* 42 sopra menzionato, che avverte che "se vedrai regni combattere l'uno contro l'altro, aspetta i passi del re unto, il Messia", così come il già citato *Responso di R. Hai Ga'on sulla Redenzione* sulla conquista di Gerusalemme da parte degli Edomiti. Tutto ciò avrebbe alimentato, in R. Šemaʿyah, delle aspettative messianiche che, se pur testimoniate da un singolo individuo, potrebbero essere state diffuse in strati più ampi della popolazione ebraica in Europa.

Stando a Gerson Cohen, i vari autori aškenaziti che riportarono il calcolo *ronnu* lo avrebbero dedotto dal *Midraš Leqaḥ Ṭov* di Ṭuvviyah ben Eliʿezer,[166] importante figura della comunità ebraica di Salonicco che, tra le altre cose, sarebbe stato lo "scopritore" di questo presagio di redenzione nel testo biblico.[167] Commentando Es 3,20, in effetti, Ṭuviyyah scriveva:

> Nell'anno 4857, cioè l'anno 1029 dalla distruzione del Secondo Tempio, che è anche il dodicesimo anno del 256° ciclo, io, Ṭuvviyah ben Eliʿezer, cercai alacremente nei nostri libri divini e considerai la durata del nostro esilio, (e considerai inoltre) come "ogni forza è svanita e non è rimasto né schiavo né libero" (Dt 32,36), e come tutti i termini[168] siano passati e la redenzione dipenda ora solo dal pentimento, come è scritto: "Se vuoi davvero ritornare, Israele, a me dovrai ritornare" (Ger 4,1), e ancora: "Se ritornerai, io ti farò ritornare e starai alla mia presenza" (Ger 15,19). Ora stiamo guardando alla Roccia della nostra Salvezza, confidando che, come nei giorni d'Egitto, Egli ci mostri ora meraviglie.[169]

---

[166] Per un'edizione della sezione del *Midraš Leqaḥ Ṭov* riguardante il Pentateuco, vd. Buber, Solomon (ed.), *Midraš Leqaḥ Ṭov ha-mekuneh Pesiqta Zuṭarta ʿal ḥamišah ḥumše Torah yasdu rabenu Ṭuviyyah bar Eliʿezer. Vol. 1: Berešit. Šemot*, Vilna, 1924 (2. Auflage); *Vol. II: Vaiqra'. Bemidbar. Devarim*, Vilna, 1884. Per un'introduzione al *Midraš Leqaḥ Ṭov*, vd. Crestani (2020:291-295).

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

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

[169] Il testo citato è preso da Silver (1959 [1927]:59-60), il quale a sua volta fa riferimento alla versione del *Leqaḥ Ṭov* del ms. Magl. III.35, comprendente solo i

Quindi, anche per Ṭuviyyah ben Eliʿezer il periodo attorno al 1096 era intriso di aspettative di redenzione, la quale poteva essere ottenuta solo tramite il pentimento. Quando però, invece della redenzione, iniziarono le tribolazioni per le comunità ebraiche divenute oggetto della furia dei primi crociati, questi segnali vennero probabilmente riletti e interpretati come le "doglie del Messia".[170]

Vi sarà modo di ritornare su Ṭuvviyah ben Eliʿezer in altre sezioni di questo libro. Nel contesto però delle aspettative escatologiche alla vigilia e nel corso della prima crociata, va comunque rilevato che il rabbino in questione inserì all'interno del suo commento alla Torah un testo escatologico, la *Aggadat Mašiaḥ*,[171] che non solo rivela importanti parallelismi con altri prodotti dello stesso ambito letterario, ma che, nel *Midraš Leqaḥ Ṭov*, funge da commento a un versetto messianicamente rilevante, Nm 24,17, interpretato anche da altri intellettuali ebrei tra la fine dell'XI e il XII secolo. Due, in particolare, sono le personalità che commentarono questo passaggio: Raši (R. Šelomoh Yiṣḥaqi, 1040-1105) e il nipote Rašbam (R. Šimʿon ben Meʾir, 1085-1158), entrambi vissuti a Troyes. Raši, nel commentare Nm 24,17, non pose l'accento sul suo possibile significato messianico, preferendo leggervi un riferimento alla regalità di Davide. In ogni caso, il rabbino dedicò poco spazio a questo passaggio, il che si potrebbe spiegare con l'atteggiamento che egli teneva nei confronti dei profeti non Israeliti: la profezia in Nm 24,17 era stata infatti proclamata da Balaʿam. Come ha evidenziato con chiarezza Avraham Grossman,[172] Raši riteneva che il dono della profezia, e quindi del contatto diretto con gli uomini voluto da Dio e non indotto attraverso pratiche divinatorie e astrologiche, fosse una prerogativa del popolo ebraico già dalla Seconda Alleanza, stabilita tra Dio e gli Israeliti per mezzo di Mosè dopo la vicenda del vitello d'oro (Es 34). Balaʿam, che, stando ad alcuni testi midrašici,[173] aveva avuto prerogative maggiori rispetto addirittura a Mosè, era invece visto da Raši come una figura totalmente negativa. Non è quindi improbabile che Raši non volesse attribuire troppa importanza a Nm 24,17 e al suo significato messianico.[174]

---

commenti a Genesi, Esodo e Levitico, datato tra il XII e il XIV secolo e conservato alla Biblioteca Nazionale di Firenze. La traduzione dall'inglese è mia.

[170] Sul concetto di "doglie del Messia" vd. sopra, cap. 1, nota 2. Vd. anche Silver (1959 [1927]:60-63).

[171] Vd. Crestani (2020).

[172] Grossman (2012:409 e segg.).

[173] Vd. ad es. *Sifre* al *Deuteronomio* 357,40.

[174] Ciò non toglie che Raši dedicasse ampio spazio alla profezia di Balaʿam. Tuttavia, il suo scopo era appunto quello di denigrare questo personaggio, piuttosto che di

Rašbam, invece, propese per una lettura messianica, ma sembrava comunque considerare questo versetto una dimostrazione che il Messia non sarebbe giunto in tempi rapidi, soprattutto nel suo commento alle parole "Io lo vedo, ma non ora". In un certo senso, Rašbam sembrava essere in linea con il nonno Raši, il quale, nel commento a Daniele, aveva indicato come possibili date dell'arrivo del Messia il 1352 o il 1478,[175] quindi in un tempo molto distante dalla sua epoca. Questo dato appare potenzialmente indicativo nella misura in cui invece Ṭuvviyah ben Eliʿezer, trovandosi a Salonicco in un momento particolare come quello delle prime spedizioni crociate, avvertisse la necessità di commentare Nm 24,17 attraverso l'utilizzo di un testo escatologico così articolato come la Aggadat Mašiaḥ, con una modalità cioè ben distante dagli scarni commenti dei suoi contemporanei. L'urgenza messianica avvertita dal rabbino di Salonicco emerge se si considera anche il suo commento al versetto "Io lo vedo, ma non ora, io lo contemplo, ma non da vicino", non incluso nella Aggadat Mašiaḥ, ma commentato a parte nel *Midraš Leqaḥ Ṭov*.[176] Ṭuvviyah ben Eliʿezer legge il pronome "lo" come riferito al Messia. Il lasso di tempo al quale si fa accenno più avanti ("ma non ora") viene interpretato come un riferimento alla situazione di esilio di Israele, esilio che comunque sarebbe terminato presto. Viene infatti citato Ab 2,3: "Se indugia, attendila, perché certo verrà e non tarderà". È possibile concludere che in Ṭuvviyah ben Eliʿezer il senso di imminenza della venuta del Messia fosse decisamente presente, a differenza di Raši e di Rašbam, i quali tendevano invece a dilazionare il momento dell'inizio dell'era messianica.

---

accoglierlo come figura profetica in grado di prevedere il futuro di Israele. Vd. Grossman (*ibidem*, p. 409).

[175] Vd. Cohen (1992 [1967]:208).

[176] Vd. Buber, vol. II (1884:ad loc.).

4. PERSECUZIONI ANTIGIUDAICHE E ATTESE ESCATOLOGICHE EBRAICHE DURANTE LE CROCIATE (XI-XIII SECOLO)

In un articolo pubblicato nel 1979, Shlomo Dov Goitein analizzò un certo numero di lettere provenienti dalla Genizah del Cairo – scritte soprattutto da mercanti tra la metà del X e i primi decenni del XIII secolo – in cui verrebbe espressa la speranza messianica di ritrovarsi nella Gerusalemme finalmente restituita agli ebrei.[1] Alcune lettere testimoniano il desiderio dei loro autori di non morire prima di aver visto la fine dell'esilio, e l'augurio che i destinatari possano fare altrettanto. Pur trattandosi probabilmente di frasi in un certo modo standardizzate, che forse non sottendono a vere e proprie aspettative di un'instaurazione imminente dell'era messianica, la loro frequente presenza in lettere circolanti nel Vicino Oriente nel periodo delle crociate sembra quantomeno indicativa. A questo si aggiunge la ricorrenza, segnalata ancora una volta da Goitein, di molti nomi propri dal significato messianico – come, ad esempio, Yešu'ah (salvezza), Ṣar Šalom (principe della pace), Ṣemaḥ (germoglio) ecc.[2]

Goitein partì da questi dati per sviluppare una breve riflessione sulle aspettative messianiche degli ebrei dopo il Mille, con particolare attenzione alla differenza tra le credenze dei rabbini, più incentrate sulle doglie del Messia, e quelle della gente comune, più indirizzate verso una prospettiva gioiosa e irenica dell'avvento dell'era messianica. A riprova di ciò risalterebbe l'assenza, nelle lettere considerate da Goitein, di un'interpretazione escatologica dei grandi fatti tragici che marcarono soprattutto l'XI secolo, come la distruzione, nel 1057, di Qayrawan da parte dei beduini inviati dai Fatimidi[3] e la conquista crociata di Gerusalemme nel 1099. Come si avrà modo di vedere anche in seguito, in effetti, quest'ultimo evento non produsse il turbamento che ci si potrebbe aspettare, ma fu vissuto come uno dei tanti passaggi di mano che la Città Santa dovette subire nel corso dei secoli. Tuttavia, di questo avvenimento e del massacro che lo caratterizzò si trova traccia in uno dei testi apocalittici qui considerati e tradotti, la *Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i*. In questo caso, quindi, si delinea la differenza, espressa anche da Goitein, tra le aspettative rabbiniche e quelle popolari. Da una parte abbiamo testi apocalittico-escatologici, *midrašim* e trattati, che tendono a vedere nelle sofferenze patite dagli ebrei nel corso delle crociate e nelle guerre tra musulmani e cristiani in terra di Israele i segni

---

[1] Goitein (1979).

[2] Goitein (*ibidem*, pp. 50-51).

[3] Vd. Idris, Hady R., "L'invasion hilāienne et ses consequences", in *Cahiers de Civilization Médiévale*, 11/43 (1968), pp. 353-369.

dell'approssimarsi dell'*eschaton*. Dall'altra, nelle lettere studiate da Goitein notiamo come la popolazione comune fosse più incline a guardare con speranza al futuro e ad attendere il momento in cui sarebbe comparsa una figura carismatica che avrebbe condotto gli Israeliti vittoriosi a Gerusalemme.

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

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

4.1 Tra XI e XII secolo

4.1.1 La prima crociata

Il 27 novembre del 1095, a Clermont, in Francia, davanti a un nutrito gruppo di persone, composto per la maggior parte da prelati, papa Urbano II pronunciò un discorso che sarebbe passato alla storia come il primo appello alla crociata.[4]

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

Ci sono giunte diverse versioni di quel sermone, tutte però redatte dopo la conquista cristiana di Gerusalemme nel 1099. L'accuratezza storica di queste testimonianze è quindi dubbia, ma è possibile ricostruire le linee generali del discorso del pontefice considerando i temi ricorrenti in tutte le fonti.[5] Il papa esortò i vescovi lì riuniti a farsi tramite verso nobili e cavalieri perché lasciassero da parte i dissidi interni e facessero fronte comune contro un temibile nemico, i musulmani, che non solo controllava la santa città di Gerusalemme e il sepolcro di Cristo, ma minacciava i fratelli cristiani dell'Impero bizantino. I turchi Selgiuchidi, in effetti, a partire dal 1060 avevano iniziato ad installarsi nei territori Bizantini dell'Asia Minore, compiendo attacchi e scorrerie che culminarono nella battaglia di Manzikert (1071), in cui queste popolazioni nomadi infersero una devastante sconfitta ai Romani d'Oriente, catturando lo stesso imperatore. Già papa Gregorio VII, nel 1074, aveva ventilato l'idea di accorrere in aiuto dei cristiani d'Oriente e, eventualmente, di spingersi fino a Gerusalemme. Ma fu appunto Urbano II, circa vent'anni dopo, a maturare l'idea di un pellegrinaggio armato verso l'Asia Minore e quindi la Palestina, con il duplice scopo di aiutare i Bizantini nella loro resistenza contro i turchi e di strappare i luoghi santi dalle mani degli "infedeli". La risposta alla chiamata di Urbano II fu più entusiasta di quanto il papa stesso avesse previsto. Già nella primavera del 1096, Pietro di Amiens detto l'Eremita, un predicatore itinerante, partì verso est seguito da folle di pellegrini. Nello stesso periodo, altri gruppi di genti armate, guidati da altri predicatori, ma anche da nobili, si misero in marcia. Le prime azioni di questi gruppi di proto-crociati coinvolsero le comunità ebraiche stanziate lungo il Reno. Infatti, i crociati guidati da Pietro l'Eremita non si accanirono particolarmente sugli ebrei nel nord della Francia, probabilmente grazie al pagamento di forti somme di denaro e alla donazione di provviste al fine di essere risparmiati, come testimonia anche la *Cronaca di Šelomoh bar Šimšon*:

> Accadde che il quindici del mese di Nisan, nel primo giorno di Pesaḥ, arrivò un messaggero dalla Francia verso gli insani, un messaggero di Gesù, il cui nome era Pietro. Era un prete e veniva chiamato Pietro il Prelato. Quando egli arrivò là, a Treviri, assieme ai molti uomini che erano con lui, sulla via della loro follia verso Gerusalemme, portava con sé una lettera da parte degli ebrei di Francia. (La lettera

[5] È su questa premessa che si basa l'articolo pioneristico di Dana Carleton Munro, "The Speech of Urban II. at Clermont, 1095", in *American Historical Review* 11 (1906), pp. 231-242. Vd. anche Cole, Penny J., *The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270*, Cambridge, Massachusetts: The Medieval Academy of America, 1991, soprattutto pp. 1-36.

> diceva che), in ogni luogo che la pianta del loro piede avesse calcato,[6] passando per la strada degli ebrei, questi ultimi avrebbero dovuto dargli provviste per il suo cammino, e lui (in cambio) avrebbe parlato bene di Israele, poiché era un prete e le sue parole venivano ascoltate. Ed ecco, quando lui arrivò, i nostri spiriti proruppero fuori, i nostri cuori si spezzarono e ci prese il terrore, e la nostra festa si tramutò in lamento, perché fino ad allora gli abitanti della città non avevano parlato di fare del male (agli ebrei) per alcun motivo. Questo prima che arrivassero quei pervertiti. Essi (gli ebrei) diedero (le provviste) a Pietro e lui continuò per la sua strada.[7]

I gruppi armati che si mossero in Germania nella primavera del 1096 si scagliarono invece in maniera decisa e violenta contro le comunità ebraiche. Alcuni di questi gruppi erano guidati dal conte Emicho di Flonheim,[8] mentre altri si erano mossi grazie alla predicazione appassionata di alcuni preti, tra cui Folkmar e Gottschalk. Il primo attacco fu lanciato verso la comunità di Spira il 3 maggio del 1096. Vi furono tuttavia poche vittime, poiché il vescovo della città, presagendo la persecuzione violenta, aveva già disperso gli ebrei nei villaggi vicini. Tra il 18 e il 29 maggio a Worms e a Magonza, invece, le comunità ebraiche furono annientate. A questo punto, il gruppo di crociati si divise: una parte di essi si rivolse contro Colonia tra giugno e l'inizio di luglio. Benché gli ebrei fossero già stati sparpagliati nei villaggi vicini, i crociati li trovarono e uccisero tutti coloro che rifiutarono di convertirsi al cristianesimo. Il secondo gruppo si diresse verso Treviri e Metz, dove si registrarono più casi di battesimi forzati che di omicidi. Dopo gli attacchi alle comunità ebraiche, i due gruppi crociati si riunirono e si diressero finalmente verso oriente e la Terrasanta.[9] Il destino non arrise alle bande armate guidate da Emicho: in Ungheria, esse furono ostacolate dal re Colomanno, memore delle razzie e dei disordini provocati dai pellegrini guidati da Pietro l'Eremita, Folkmar e Gottschalk nel loro passaggio nelle sue terre. Emicho allora cinse d'assedio la città di Wieselburg, l'odierna Moson, ma il suo seguito venne annientato dall'esercito ungherese.[10] Fu in

---

[6] Dt 12,24; Gs 1,3.

[7] Haverkamp (2005:471). Vd. anche Chazan, Robert, *God, Humanity, and History: The Hebrew First Crusade Narratives*, Berkley; Los Angeles; London: University of California Press, 2000, p. 85. Vd. anche Id. (2009:292-295). Ciò non toglie che alcuni scontri con le comunità ebraiche possano essersi verificati al momento della partenza dei crociati guidati dall'Eremita. Vd. Richard (1999 [1996]:73-74).

[8] Su Emicho vd. anche sopra, pp. 95-97.

[9] Vd. Riley-Smith (1984:51-52). Vd. anche Chazan (2000; 2009).

[10] Riley-Smith (2017 [1987]:71-72).

quel momento che dai territori germanici partì un esercito decisamente più organizzato, quello dei baroni. Tra di essi spiccava Goffredo di Buglione, futuro signore di Gerusalemme, il quale, ammonito dall'imperatore stesso di lasciare in pace gli ebrei, non attaccò le comunità giudaiche, già duramente messe alla prova dagli attacchi di Emicho e dei membri dei primi movimenti crociati.[11]

Nelle persecuzioni nel corso della prima crociata si può riscontrare un paradigma già abbozzato nel primo capitolo: la furia popolare nei confronti degli ebrei contrastò con il desiderio dei vescovi di proteggerli. Si può intravedere, in questo atteggiamento delle autorità religiose, la secolare politica che la Chiesa aveva adottato dei confronti degli ebrei, che andavano protetti in virtù della dottrina agostiniana del *testimonium fidei*. Allo stesso tempo, però, in qualche caso emerse l'incapacità delle autorità religiose di fornire un effettivo rifugio agli ebrei braccati dai crociati. In altri casi ancora, il vescovo cercò di convincere gli ebrei ad accettare il battesimo per avere salva la vita,[12] come racconta questo estratto dalla *Cronaca di Šelomoh bar Šimšon*:

> Inizialmente il cuore del vescovo si era teso favorevole su di loro, ma successivamente egli ritornò sulla sua parola. Chiamò R. Kalonymos e gli disse: «Io non posso salvarvi, e il vostro Dio è contrariato con voi e non vi lascerà scampo né salvezza. Non ho la forza di salvarvi e di aiutarvi da ora in avanti. Sappi ora cosa dovrai fare, tu e i tuoi compagni che stanno con te: o credere nel nostro idolo, oppure portare la colpa dei vostri padri». Gli rispose R. Kalonymos, il pio, e gridò con amarezza: «Egli è davvero il Signore, e non è la volontà del nostro Dio salvarci. Perciò, le tue parole sono vere e corrette, quando dici che non hai la forza di aiutarci ancora. Dacci ora tempo fino a domani per rispondere alle tue parole». Allora R. Kalonymos ritornò dai suoi compagni e raccontò loro le parole del vescovo. Tutti si alzarono insieme e benedissero il loro sacrificio, dichiararono giusto (quanto era accaduto) loro con un'unica bocca e un unico cuore, e accettarono su di loro il giogo del timore (di Dio).[13]

La storiografia dibatte da secoli sulle motivazioni che portarono i primi pellegrini armati a scagliarsi contro gli ebrei stanziati lungo il Reno. Come spesso avviene nell'ambito di questo genere di studi, i vari ambienti ed epoche in cui gli storici operavano influenzarono la loro stessa interpretazione degli avvenimenti. Gli storici di ambiente protestante videro nelle persecuzioni

---

[11] Richard (1999 [1996]:79).

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

[13] Haverkamp (2005:393-395).

antiebraiche delle crociate l'esito più aberrante del cattolicesimo medievale. Altri, invece, interpretarono queste spedizioni armate in maniera gloriosa ed eroica, come supremi atti di fede, e imputarono i massacri degli ebrei ad alcune frange deviate di crociati. Altri ancora misero in risalto l'elemento economico: i pellegrini avrebbero preso come pretesto il loro desiderio di vendicare la morte di Gesù Cristo solo per impossessarsi dei beni degli ebrei.[14]

Al di là della loro interpretazione storiografica, comunque, le persecuzioni antiebraiche durante la prima crociata sono senza dubbio quelle che hanno lasciato nella memoria collettiva – non solo ebraica – l'impressione più forte. Motivo di questa pur sinistra fama è probabilmente il fatto che si trattò di un fenomeno tutto sommato inedito per estensione e per violenza. Come si è visto, infatti, episodi di attacchi antigiudaici si erano verificati anche nei decenni precedenti in alcune parti d'Europa, soprattutto nell'odierna Francia, ma gli attacchi alle comunità ebraiche nelle città della zona renana non hanno precedenti nella storia europea per violenza, sistematicità e diffusione. Il secondo motivo che ha reso così conosciute e studiate queste persecuzioni è legato alla traccia che il loro ricordo ha lasciato nella liturgia e nella letteratura ebraiche. Oltre alle cronache ebraiche delle persecuzioni,[15] sulle quali si tornerà a breve, tali eventi portarono alla produzione di poesie liturgiche (*piyyuṭim*) in memoria delle vittime degli attacchi.[16] La terza ragione risiede in un elemento fortemente impattante nella memoria collettiva, un evento quasi inedito nel già eccezionale panorama delle persecuzioni: il ricorso, da parte di molti individui perseguitati dai crociati, al *Qidduš ha-Šem*, la santificazione del nome divino, ossia – in questo caso – l'omicidio-suicidio per evitare di cadere nelle mani dei cristiani e, soprattutto, di essere battezzati forzatamente.[17] Infine, un quarto motivo è

---

[14] Un'ottima panoramica delle posizioni degli storici su questo tema dal XVII alla fine del XX secolo è offerta in Kedar, Benjamin Z., "Crusade Historians and the Massacres of 1096", in *Jewish History* 12/2 (1998), pp. 11-31.

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

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

[17] La letteratura sull'argomento è sterminata. Fra tutti vd. Chazan (2000); Cohen,

da ricercare nel prestigio di cui godevano le città coinvolte, soprattutto da un punto di vista religioso, intellettuale e culturale. Al centro delle vicende del 1096 vi furono, come si è detto, le comunità ebraiche stanziate nei centri della valle del Reno conosciuti con l'acronimo *Shum*: Spira, Worms e Magonza. Le origini di queste comunità, stando la tradizione, sarebbero legate a Carlo Magno, il quale avrebbe invitato gli antenati della famiglia Kalonymos a emigrare da Lucca, in Italia, a Magonza.[18] Se le vicende legate a questa famiglia sono storicamente accertate, non altrettanto realistico sembra il collegamento con Carlo Magno, dato che la nascita della comunità ebraica di Magonza – la più antica in area renana – è databile al IX secolo. Worms e Spira, invece, furono abitate da ebrei tra il tardo X secolo e l'XI.[19] Quello che si presenta quindi come un mito di fondazione fu elaborato per costruire un passato glorioso alle comunità *Shum*, particolarmente rilevanti per la loro ricchezza religiosa e intellettuale. Infatti, queste città ospitavano importanti *yešivot* (scuole rabbiniche), nelle quali studiarono personaggi illustri del mondo ebraico, come ad esempio Raši. Magonza, in particolare, si distinse per essere stata la patria di R. Geršom ben Yehudah (m. 1027), chiamato "Luce dell'esilio" e noto soprattutto per i suoi *responsa* e le sue regolazioni (*takkanot*).[20] Fu quindi proprio anche il prestigio delle comunità ebraiche nelle città renane a rendere ancora più impressionanti gli attacchi perpetrati dai crociati.

Per lungo tempo, la storiografia ha individuato negli eventi del 1096 uno spartiacque nei rapporti tra ebrei e cristiani in Europa. Secondo questa visione,

---

Jeremy, *Sanctifying the Name of God: Jewish Martyrs and Jewish Memories on the First Crusade*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004; Marcus, Ivan G., "From Politics to Martyrdom: Shifting Paradigms in the Hebrew Narratives of 1096 Crusade Riots", in Id., *Jewish Culture and Society in Medieval France and Germany*, London; New York: Ashgate, 2014a, cap. VIII (pubblicato originariamente in *Prooftexts* 2 [1982], pp. 40-52). Sulla riflessione posteriore sul *Qidduš ha-Šem* nell'ambito del ḥasidismo aškenazita (movimento pietistico fiorito tra il 1150 e il 1250 nelle città renane) vd. Schäfer, Peter, "Jews and Christians in the High Middle Ages: The *Book of the Pious*", in Cluse (2004:29-42, soprattutto pp. 31-34).

[18] Vd. Marcus, Ivan G., "The Foundation Legend of Ashkenazic Judaism", in Id. (2014a: cap. II) (pubblicato originariamente in Magness, Jodi; Gitin, Seymour [eds.], *Hesed ve-Emet: Studies in Honor of Ernest S. Frerichs*, Atlanta: Scholars Press, 1998, pp. 409-418).

[19] Schäfer (2004:30).

[20] Vd. Schäfer (*ibidem*).

quella che prima era una convivenza sostanzialmente pacifica tra gli aderenti alle due religioni era stata bruscamente interrotta dagli attacchi alle comunità renane, un evento che, quindi, sembrava quasi essere scaturito dal nulla.[21] Inoltre, questi fatti avrebbero segnato un punto di non ritorno nelle relazioni tra ebrei e cristiani, come sostenne Salo W. Baron: "Much beyond the number of direct victims, therefore, the massacres of 1096-99 left a permanent imprint on the Jewish, as well as the Christian, evaluation of Judeo-Christian relations".[22]

Come si è cercato di mostrare nelle pagine precedenti, invece, le persecuzioni antiebraiche nel corso dei primi movimenti crociati sono da inscrivere in un contesto più ampio di progressivo peggioramento della percezione degli ebrei agli occhi dei cristiani. Questo, naturalmente, senza negare la portata di questi eventi: Anna Sapir Abulafia ha evidenziato come, nonostante le persecuzioni del 1096 non siano da intendere come uno spartiacque nella storia degli ebrei europei, questi attacchi siano comunque episodi significativi, tali da dare la misura del fatto che gli ebrei venivano percepiti non solo come *outsiders*, ma anche come nemici contro i quali alcuni cristiani si sentivano in dovere di intervenire.[23]

La ricerca sul fenomeno delle persecuzioni durante le crociate ha oltretutto evidenziato come, da un punto di vista storico, gli attacchi alle comunità ebraiche renane e il loro sostanziale annientamento nel corso dell'anno 1096 non abbia causato sconvolgimenti epocali da un punto di vista sociale.[24] Abbiamo infatti notizie della ricostituzione di tali comunità

---

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

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

[23] Sapir Abulafia (1995:59).

[24] Vd., tra gli altri, Heil, Johannes, "'Deep Enmity' and/or 'Close Ties'? Jews and Christians before 1096: Sources, Hermeneutics, and Writing History in 1996", in *Jewish Studies Quarterly* 9/3 (2002), pp. 259-306.

negli anni immediatamente successivi agli attacchi.[25] Le città renane teatro delle violenze, specialmente Spira, Worms e Magonza, tornarono ben presto a ripopolarsi di ebrei, che si dedicarono nuovamente alle loro attività, in continuo scambio con i cristiani.

Di contro, altri attacchi, scoppiati nei decenni e nei secoli successivi, ebbero conseguenze ben più gravi e durature, causando l'effettiva crisi di alcuni insediamenti ebraici e lo spostamento di intere comunità in altri territori. Tuttavia, secondo Lasker, fu la storia successiva degli ebrei, in particolare con l'espulsione dalla penisola iberica, le persecuzioni nel XVII secolo in Polonia, i vari pogrom nell'impero zarista, e infine la Shoah, a determinare una visione retrospettiva sull'evento che avrebbe dato inizio alle sofferenze degli ebrei in Europa. Il candidato migliore furono appunto le persecuzioni dell'anno 1096,[26] descritte e conosciute grazie alle famose cronache ebraiche. Ciò fece sì che questi avvenimenti andassero a costituire una cesura nella memoria collettiva ebraica, formando uno spartiacque storico nei rapporti tra ebrei e cristiani in Europa.

Le nostre maggiori fonti ebraiche sulle persecuzioni del 1096 sono appunto tre cronache, note con i titoli di *Cronaca di Eli'ezer bar Natan*, *Anonimo di Magonza* e *Cronaca di Šelomoh bar Šimšon*.[27] Pur a volte differenti negli episodi narrati e nello scopo della descrizione degli eventi, l'intento comune ai tre autori/redattori era verosimilmente quello di fornire una spiegazione del perché una tale violenza si fosse abbattuta sulle comunità ebraiche renane, di creare un ricordo di quanto accaduto e di giustificare i gesti estremi ai quali

[25] Müller (2004:246).

[26] Lasker (1999:33-34).

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

ricorsero gli ebrei in queste situazioni, ovvero il *Qidduš ha-Šem*. Secondo Chazan, le cronache furono redatte per uno scopo ben preciso:

> They were written in the wake of the catastrophe in order to address pressing theological and spiritual issues and to allay gnawing doubts. They are meant to reassure the Jewish reader and, at the same time, to present Jewish supplications to the Deity. These are clearly interpretative efforts, focusing heavily on the valor of the Jewish martyrs as both a consolation for the human audience and a foundation for the prayers directed at the divine auditor.[28]

Tra le cronache, la più antica sembra essere quella composta dal cosiddetto *Anonimo di Magonza*, denominata dal copista medievale *Il resoconto della prima persecuzione*. Si tratta di una narrazione troncata, dato che si riferisce solo ai primi eventi della spedizione e delle persecuzioni a Spira, Worms e, per l'appunto, Magonza. Gli studiosi tendono a datarla a un tempo molto vicino a quello dei fatti narrati. La *Cronaca di Šelomoh bar Šimšon*, composta da tre distinte "unità" riunite in seguito da un anonimo redattore, è più dettagliata ed è databile nel suo complesso al 1140 circa. Tuttavia, la fonte più diffusa e copiata nel Medioevo è la *Cronaca di Eliʿezer bar Natan*, una versione ridotta della *Cronaca di Šelomoh bar Šimšon* e abbellita in stile elegiaco.[29]

L'elemento escatologico in queste narrazioni è, almeno a un livello superficiale, sostanzialmente assente, a parte qualche sporadica affermazione circa la speranza di un futuro avvento del Messia e della ricostruzione del Tempio. In un passaggio, la *Cronaca di Šelomoh bar Šimšon* recita: "Possa Egli liberarci dalla diaspora del malvagio Edom presto, nei nostri giorni. Venga il nostro giusto Messia presto, nei nostri giorni".[30] La medesima cronaca descrive accuratamente il premio di coloro che optarono per il sacrificio di sé nel contesto delle persecuzioni della prima crociata:

> Faremo di noi stessi un'offerta per il Signore, un olocausto per l'Altissimo, un'offerta sull'altare del Signore. Saremo nel mondo in cui è sempre giorno, nel giardino di Eden, nello specchio splendente di luce, e Lo vedremo negli occhi, in tutta la Sua gloria e grandezza. A ognuno verrà posto sul capo un diadema d'oro, sul

---

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

[29] Chazan (2009:291).

[30] Haverkamp (2005:399).

> quale saranno fissate pietre preziose e gemme. E siederemo là, tra le fondamenta del mondo, e ci sazieremo in compagnia dei giusti nel giardino di Eden. Saremo in compagnia di R. ʿAqiva e dei suoi discepoli, e siederemo sulla sedia d'oro, sotto l'albero della vita. Ognuno punterà il dito e dirà: «Ecco il nostro Dio; in Lui abbiamo sperato (…). Rallegriamoci (…) per la sua salvezza" (Is 25,9). Là osserveremo i sabati, perché qui, in questo mondo di tenebra, non siamo riusciti a fermarci dal lavoro e ad osservare (il sabato) secondo la Sua legge». E tutti risposero a gran voce e come un'unica bocca: «Amen, sia fatta così la (Sua) volontà».[31]

La *Cronaca* si conclude con queste parole:

> Con questo termina (il mio racconto). Il Signore ci purifichi per farci vedere presto, nei nostri giorni, la ricostruzione del suo Tempio, "per contemplare la bellezza del Signore e ammirare il suo santuario" (Sal 27,4), e ci consoli nei nostri lamenti. Amen.[32]

Simili invocazioni, tuttavia, furono probabilmente inserite più come formule standard che per un'effettiva convinzione che Dio e il Suo inviato sarebbero intervenuti per salvare gli ebrei oppressi dai cristiani. Non vi è, infatti, alcun approfondimento su questo tema, e il tutto si riduce ad accenni vaghi e stereotipati all'attesa della redenzione. Se nelle cronache una prospettiva ultramondana è presente, essa riguarda piuttosto l'escatologia individuale, non quella universale. Numerose sono infatti le descrizioni del destino delle anime dei martiri, accolte nel giardino di Eden dopo la morte. Un esempio su tutti è quello che segue:

> (I cittadini di Magonza) scavarono dieci buche nel cimitero e vi seppellirono là (le vittime del massacro), i giovani con i vecchi, gli uomini con le donne, il padre col figlio, la madre con la figlia, i servi coi padroni, la schiava con la sua signora. Misero là tutti insieme, uno sull'altro, e li seppellirono là. Possa Dio Altissimo affliggerli e compiere su di loro la vendetta presto, nei nostri giorni. A proposito di essi è detto (nella Scrittura): "(Il Signore) sarà giudice sulle genti, ammucchierà cadaveri, abbatterà teste su vasta terra" (Sal 110,6). È detto (anche): "Dio vendicatore, Signore, Dio vendicatore, risplendi!" (Sal 94,1). Quelli che uccisero si risveglieranno "per l'infamia eterna" (Dn 12,2), mentre quelli che furono uc-

[31] Haverkamp (2005:437).

[32] Haverkamp (2005:493). Vd. anche la conclusione della *Cronaca di R. Eliʿezer bar Natan* in Eidelberg (1977:93).

> cisi per la santificazione del Suo nome santo e altissimo (si risveglieranno) "alla vita eterna" (Dn 12,2). Il loro spirito nel giardino di Eden "sarà conservato nello scrigno dei viventi" (1Sam 25,19), amen.[33]

Come si è visto sopra, proprio all'inizio di due delle cronache sulle persecuzioni la speranza escatologica universale viene neutralizzata con le già citate parole a proposito del calcolo *ronnu*.[34] Un tale commento da parte degli autori/redattori delle cronache sembra porsi quindi come una critica verso coloro che si aspettavano grandi gioie in quegli anni, e che avevano invece subito inedite sofferenze. Ciò suggerisce anche una certa avversione nei confronti dei calcoli messianici, in perfetta sintonia con l'atteggiamento dominante nel rabbinismo medievale, che scoraggiava interpretazioni della Scrittura atte a intromettersi nel piano di Dio sulla Storia. È forse possibile leggere qui anche una critica nei confronti di quel messianismo gioioso che, secondo Goitein, caratterizzava le aspettative di redenzione del popolo, in contrasto con quelle più cupe tipiche del pensiero rabbinico.

È quindi inopportuno cercare, nelle cronache ebraiche sulle persecuzioni, delle prove evidenti di un'attesa escatologica e salvifica nelle comunità renane tra i secoli XI e XII. Tanto più, è fuori luogo utilizzare questi testi come fonti sulla crisi vissuta dagli ebrei medievali e sulla risposta dell'apocalittica a questa situazione di difficoltà. I paradigmi letterari su cui si fondano da una parte le cronache e dall'altra i testi apocalittico-escatologici, infatti, sono ben diversi. Ciò che colpisce studiando le cronache delle crociate è che, a differenza dei testi apocalittici, le citazioni bibliche provengono anche dal libro delle *Lamentazioni*, sostanzialmente ignorato nella produzione escatologica. Dietro a questo diverso utilizzo dei *prooftexts* vi è un paradigma del tutto particolare. Come evidenziato da Alan Mintz, nella Bibbia ebraica si possono individuare due risposte alla catastrofe: da un lato la lamentazione, e dall'altra la consolazione.[35] Nel primo caso, il testo più esemplificativo è ovviamente *Lamentazioni*, composto da un autore anonimo e attribuito al profeta Geremia sulla base di 2Cr 35,25.[36] Il tema dell'opera è la rovina di Gerusalemme distrutta dai babilonesi, e gli elementi che prevalgono sono il lamento rivolto a Dio, il dubbio che Egli abbia abbandonato il suo popolo e

---

[33] Haverkamp (2005:389). Per altri esempi in questo senso tratti dalla *Cronaca di Šelomon bar Šimšon*, vd. Haverkamp (2005:363.381); Eidelberg (1977:37.41.44).

[34] Vd. sopra, pp. 122-125.

[35] Mintz (1984).

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

la disperazione per la condizione della città. Si accenna al peccato commesso da Israele, causa della sciagura, ma la trattazione della colpa è molto elusiva e oltretutto più imputabile ai padri di Israele che non al popolo che dovette subire il castigo, secondo l'idea attestata in Es 20,5-6; 34,7; Lv 26,39-41.[37]

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

> E avvenne che, quando le comunità (ebraiche) udirono le loro (ossia, dei crociati) parole, si aggrapparono alle mani veritiere dei nostri padri: conversione, preghiera e carità. Allora le mani del popolo santo divennero deboli, si sciolse il loro cuore e venne meno la loro forza, e si nascosero di stanza in stanza davanti alla spada guizzante (Gen 3,24). Si umiliarono col digiuno e digiunarono per tre giorni di fila, giorno e notte, a prescindere dalla mortificazione quotidiana, fino a che "si raggrinzì la loro pelle sulle ossa, divenne secca come legno" (Lam 4,8). Gridarono e fecero udire un grido grande e amaro, ma il loro Padre non rispose. Egli bloccò la loro preghiera, si avvolse in una nube perché la preghiera non giungesse fino a Lui. Fu rigettata la tenda e li allontanò dal Suo volto poiché la sventura (venne) dal Suo volto come nel "giorno della mia visita" (Es 32,34; Am 3,14). Eppure, questa è la generazione che fu scelta di fronte a Lui per essere la sua porzione, poiché essi avevano la forza e il coraggio per stare in piedi nel Suo santuario, per adempiere alla Sua parola, e per santificare il Suo nome grande per l'eternità. A proposito di essi aveva detto Davide: "Benedite il Signore, angeli suoi, potenti esecutori dei suoi comandi ecc. (attenti alla voce della Sua parola)" (Sal 103,20).[38]

E ancora:

> "Guarda, Signore, e considera: chi mai hai trattato così?" (Lam 2,20). Non è forse Israele, "popolo saccheggiato e spogliato" (Is 42,22), la tua parte ottenuta in sorte? Perché hai esaltato lo scudo dei suoi nemici, perché la loro potenza si rafforza? "Sentite come gemo" (Lam 1,21), e (questo) risuonerà negli orecchi di tut-

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

[38] Haverkamp (2005:254-257).

> ti quelli che udiranno. (Il versetto) "Come si è spezzata la verga robusta, quello scettro magnifico" (Ger 48,17) (si riferisce alla) santa assemblea, valutata come oro fino: la comunità di Magonza. Fu a causa del Signore che coloro che lo temono furono messi alla prova nel portare il giogo del puro timore verso di Lui.[39]

Dio aveva quindi individuato in quella generazione gli ebrei più adatti a sopportare una grande prova che attendeva Israele da tempo immemore a causa dei suoi peccati. Secondo Funkenstein[40] e Chazan[41], la colpa in questione era quella di idolatria, che Israele aveva commesso adorando il vitello d'oro durante l'esodo verso la Terra promessa.[42] Non si trattava, quindi, di una punizione innescata da comportamenti scorretti dei membri di quelle particolari comunità, ma piuttosto di una sorta di esito inevitabile delle colpe commesse dal popolo di Dio nel corso dei millenni. Tra tutte le generazioni che si erano succedute, Dio aveva individuato quella del 1096 come la più pronta a sopportare un simile peso. Attraverso la sofferenza, d'altro canto, i giusti avrebbero guadagnato l'Altro Mondo, e il loro martirio sarebbe divenuto il centro della risposta letteraria sulla catastrofe.[43]

Il secondo paradigma individuato da Mintz è quello della consolazione, incarnato dai libri profetici e dalla produzione apocalittica. Nel caso dei profeti, e soprattutto del *Deutero-Isaia*, la catastrofe è allo stesso tempo conseguenza ed espiazione del peccato. La prospettiva è storica: Dio non ha abbandonato il suo popolo, ma interviene per purificarlo dai suoi peccati, e lo fa attraverso le nazioni straniere.[44] Così emendato, Israele può essere

---

[39] Haverkamp (2005:299-301).

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

[41] Chazan (2000:57-58).

[42] Va detto che, a ogni modo, il vitello d'oro non viene menzionato esplicitamente nel testo.

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

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

consolato dal suo Signore,[45] il quale non ha mai pensato di abbandonarlo né di tradire la sua promessa. Nella produzione apocalittica, invece, la prospettiva è ovviamente orientata verso il futuro escatologico. Le citazioni dai profeti vengono qui trasposte dal piano storico a quello metastorico, volto a indagare il senso della Storia stessa e a rintracciarvi il piano divino.[46]

In sostanza, la principale differenza tra le cronache ebraiche delle persecuzioni e i testi apocalittico-escatologici che in quello stesso periodo vennero (ri)elaborati si può verosimilmente comprendere anche alla luce di questi due differenti paradigmi, palesati anche dall'utilizzo dei *prooftexts*. Da una parte abbiamo le cronache, in cui manca una vera e propria riflessione sul peccato e sulla distruzione delle comunità renane come conseguenza delle loro specifiche colpe. L'accento, come detto, è piuttosto sui peccati accumulati nei secoli da parte di Israele e sulla scelta degli ebrei renani come i più meritevoli e i più capaci di affrontare il castigo. Il premio è, ancora una volta, l'accoglienza delle anime dei martiri nel giardino di Eden, oltre che la loro imperitura memoria. Le citazioni da *Lamentazioni* sono quindi funzionali ad evidenziare la situazione di disperazione sperimentata dalle comunità ebraiche lungo il Reno, a dare voce alle loro suppliche rivolte a Dio, ma anche a sottolineare l'inamovibilità del decreto divino.

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

Si è visto, quindi, come l'elemento escatologico sia, almeno superficialmente, assente nelle cronache ebraiche delle crociate. Tuttavia, secondo Yuval, la componente messianica sarebbe in realtà ben presente all'interno di questa

---

[45] Vd. Is 51,12.

[46] Mintz (1984:42-46).

produzione letteraria, anche se identificabile a un livello più profondo e simbolico. Tutta l'argomentazione di Yuval parte da un presupposto: gli ebrei sefarditi sarebbero stati certi del fatto che anche i gentili, alla fine dei tempi, avrebbero riconosciuto la verità dell'ebraismo e si sarebbero convertiti, in un modello che Yuval chiama "proselytizing redemption". Gli aškenaziti, al contrario, avrebbero sviluppato l'aspettativa di una redenzione vendicativa ("vengeful redemption") nei confronti dei cristiani. In altre parole, nell'eschaton il Signore sarebbe intervenuto per sterminare i nemici idolatri degli ebrei, compiendo la sua vendetta. Il mondo aškenazita, quindi, sarebbe stato molto più incline a sviluppare un sistema di riti e liturgie ricco di maledizioni nei confronti dei cristiani. Nel contesto degli attacchi alle comunità renane durante la prima crociata, il martirio dei perseguitati avrebbe avuto, almeno nella sua rielaborazione letteraria e cronachistica, un chiaro intento vendicativo nei confronti degli assalitori e della società cristiana nel suo insieme. Salendo al trono di Dio, il sangue dei martiri, soldati caduti nella grande guerra cosmica, avrebbe alimentato il desiderio divino di lanciare una campagna messianica contro i suoi nemici.[47]

Il martirio, presentato come un sacrificio di dimensioni mai viste prima, avrebbe avuto quindi lo scopo di affrettare l'intervento vendicativo di Dio e, conseguentemente, la redenzione del popolo di Israele. La *Cronaca di Šelomoh bar Šimšon*, a questo proposito, recita:

> Provate a vedere se c'è forse mai stato un sacrificio simile e di tali proporzioni fin dai giorni del primo uomo. Ci sono mai stati millecento sacrifici in un sol giorno, simili al sacrificio di Isacco figlio di Abramo? Per uno (solo) che fu sacrificato sul monte Moria tremò il mondo, come è detto (nella Scrittura): "Ecco, gli araldi gridano di fuori" (Is 33,7). Il cielo allora si era oscurato. Cosa avevano fatto (gli ebrei di Magonza)? Perché il cielo non si oscurò e le stelle non cessarono di brillare (Gl 2,10)? (Ci fu) angoscia, ma perché la luce non fu oscurata dalla caligine? (Is 5,30). Quelli che furono uccisi e sgozzati in un giorno, il terzo giorno di Sivan, il martedì, furono millecento anime giuste, alcuni lattanti e bambini che non avevano peccato ed erano senza colpa, anime povere e pure. "Dopo tutto questo, resterai ancora insensibile, o Signore?" (Is 64,11). Poiché per te sono state uccise anime innumerevoli. Sia vendicato "il sangue versato dei tuoi servi" (Sal 79,10) nei nostri giorni e (davanti) ai nostri occhi. Amen, possa questo accadere presto![48]

---

[47] Yuval (2006 [2000]:139). Per alcune critiche alle tesi di Yuval, vd. Heil (2002).

[48] Haverkamp (2005:339).

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

Ciò non toglie che l'attesa di una redenzione vendicativa fosse effettivamente sentita dagli ebrei, almeno nel XII secolo, come testimoniano alcuni intellettuali cristiani dell'epoca. Come si è cercato di dimostrare, inoltre, nell'area aškenazita della fine dell'XI secolo circolavano aspettative messianiche in maniera più o meno diffusa, e tali attese da parte ebraica erano alimentate da calcoli messianici come quello del 256° ciclo, o come quello relativo all'anno 1099 proposto da R. Šema'yah. Secondo Avraham Grossman, dietro alla pratica del *Qidduš ha-Šem* vi sarebbero state proprio attese di questo tipo. A chi, come Gerson Cohen, obiettava che nell'attesa della venuta del redentore avesse poco senso togliersi la vita e fosse piuttosto preferibile accettare una conversione forzata che sarebbe comunque stata perdonata, Grossman rispose che l'apostasia avrebbe precluso la possibilità di essere resuscitati dal Messia. I martiri, invece, sarebbero stati esaltati grandemente nel momento dell'istaurazione del regno messianico.[49] È quindi possibile che dietro al *Qidduš ha-Šem* vi fosse un doppio significato messianico: uno più basilare, legato alla volontà di evitare l'apostasia per ricevere un premio al momento della venuta del Messia, e uno più simbolico, elaborato dagli autori delle cronache, connesso a un più complesso concetto di martirio e di redenzione vendicativa nei confronti dei cristiani.

Riassumendo, benché le cronache ebraiche delle persecuzioni durante le crociate siano state redatte per scopi diversi da quelli più tipici della letteratura apocalittico-escatologica, è possibile rintracciarvi una tensione messianica rivolta verso la vendetta nei confronti dei cristiani. Dietro al *Qidduš ha-Šem*, inoltre, vi potrebbe essere stata la convinzione che i martiri

[49] Grossman (1999:84-85).

avrebbero ricevuto un premio alla venuta del Messia, ormai imminente. Simili atteggiamenti potrebbero riflettere la presenza, tra gli ebrei aškenaziti della fine dell'XI e l'inizio del XII secolo, di attese messianiche legate, da un lato, ad alcuni calcoli messianici, e, dall'altro, al fenomeno delle crociate, sia per le sofferenze che queste causarono alle comunità ebraiche, sia per una rilettura di tutti quei passi del Tanak e del Talmud che prevedevano che il Messia sarebbe giunto dopo che gli Edomiti avessero occupato Gerusalemme e che fossero scoppiate guerre tra le nazioni del mondo. A questo punto, è opportuno chiedersi se esistano prove effettive della circolazione di idee messianiche ed escatologiche nel periodo delle prime crociate e delle persecuzioni antiebraiche. È quanto verrà indagato nel prossimo capitolo.

4.1.2 Movimenti messianici ebraici durante la prima crociata

La ricerca ha evidenziato la sostanziale assenza di movimenti messianici nel contesto aškenazita bassomedievale. L'inizio della discussione su questo argomento si può far risalire a un articolo di Gerson Cohen, diventato con gli anni un punto di riferimento per gli studi sul tema, tanto da essere ripubblicato ben quattro volte.[50] La tesi principale di Cohen consiste in una netta separazione tra la tradizione aškenazita e quella sefardita per quanto riguarda le aspettative, la letteratura e i movimenti messianici ed escatologici. In estrema sintesi, secondo Cohen l'ambiente aškenazita si sarebbe dimostrato sempre poco incline a produrre movimenti messianici, anche nei momenti più difficili di persecuzione e tribolazione, preferendo un atteggiamento passivo. Cohen fece qui riferimento anche al *Qidduš ha-Šem*, che caratterizzò gli ebrei renani durante le persecuzioni crociate del 1096. Al contrario, l'ambiente sefardita avrebbe non solo prodotto diverse figure messianiche nel corso dei secoli, ma avrebbe anche visto una più intensa riflessione intellettuale sulle aspettative escatologiche. Cohen collegò questo differente atteggiamento alle origini stesse delle due comunità. Il giudaismo aškenazita, connesso storicamente alla tradizione palestinese, sarebbe risultato più refrattario all'attivismo messianico, proprio perché l'ebraismo palestinese fu più propenso a produrre una letteratura apocalittica piuttosto che a dare avvio a movimenti dal tipico carattere messianico. Al contrario, l'ambiente ebraico babilonese fu teatro di diverse insurrezioni messianiche, e questo avrebbe portato la tradizione sefardita, culturalmente legata a Babilonia, a essere intrisa di fervore escatologico.

---

[50] G. Cohen (1992 [1967]). Per le varie riedizioni di questo articolo, vd. sopra, cap. 3, nota 167.

La prima reazione degna di nota alle tesi di Cohen fu quella di Yuval,[51] il quale, concentrandosi sulle relazioni tra ebrei aškenaziti e l'ambiente dominante cristiano, sostenne che l'atteggiamento dei primi fu tutt'altro che intellettualmente passivo, data la quantità di invettive e maledizioni che essi lanciarono ai cristiani nel corso del tempo. Il potere della parola, argomentò Yuval, era ritenuto talmente forte da poter essere considerato una forma di attivismo escatologico, nel senso che esso metteva gli ebrei in un atteggiamento di attiva attesa del momento finale della liberazione dal giogo dei gentili. Dietro alle maledizioni che gli ebrei, come si è visto poco sopra, lanciavano verso i cristiani, secondo Yuval si sarebbe celata "a comprehensive religious ideology that sees vengeance as a central component in its messianic doctrine".[52]

Un esempio interessante è fornito dal *Maḥzor Vitry*, compilato nella Francia dell'XI-XII secolo, che per la prima volta, nel contesto del *Seder* pasquale, riporta una maledizione molto violenta contro i popoli che hanno sottomesso Israele.[53] Il significato di tali invettive, secondo Ariel Toaff, è chiaro:

> La redenzione messianica poteva costituirsi soltanto sulle macerie dell'odiato mondo gentile. Nel recitare le maledizioni, la porta della sala in cui si svolgeva il Seder veniva socchiusa perché il profeta Elia potesse intervenire e annunciare il riscatto. Le invettive contro i cristiani avrebbero dovuto preparare e facilitare il suo ingresso.[54]

Toaff, che parla di "«messianismo passivo», aggressivo e ritualizzato",[55] nota che queste maledizioni rendono chiaro come l'Egitto, dal cui giogo gli ebrei si erano liberati in tempi antichi, si fosse trasformato in Edom, che corrispondeva tipologicamente al mondo cristiano e al suo dominio spesso vessatorio e persecutorio.[56]

Ritornando alla tesi di Cohen sulla differenza tra gli atteggiamenti messianici aškenaziti e sefarditi, una risposta ancor più elaborata arrivò

---

[51] Yuval, Israel J., "Vengeance and Damnation, Blood and Defamation: From Jewish Martyrdom to Blood Libel Accusations", in *Zion* 58 (1993), pp. 33-90 (ebr.), poi riproposto da Yuval nella sua monografia (2006 [2000]:92-134).

[52] Yuval (*ibidem*, p. 123).

[53] Vd. Yuval (*ibidem*, pp. 123-24) e la bibliografia ivi riportata.

[54] Toaff (2008 [2007]:174).

[55] Toaff (*ibidem*, p. 173).

[56] Toaff (*ibidem*, pp. 174-175).

qualche anno dopo in uno studio di Elisheva Carlebach,[57] la quale argomentò che una divisione così netta tra aškenaziti e sefarditi non è sostenibile da un punto di vista storico e culturale, e ciò si rifletterebbe nelle manifestazioni dell'atteggiamento messianico delle due comunità: il martirio, che Cohen identificava come caratteristica specifica degli aškenaziti, non era certo estraneo alla realtà sefardita, e inoltre era considerato tutt'altro che un comportamento passivo. Dall'altra parte, indizi di una tensione messianica sarebbero stati visibili anche in Aškenaz e in altri ambienti, e non solo in ambito sefardita: si pensi, ad esempio, alla migrazione di ebrei aškenaziti verso la Terra di Israele nel XIII secolo e ai fervori messianici a Bisanzio nel 1096, temi sui quali si tornerà più avanti.

Più recentemente, David Berger è entrato nel dibattito analizzando le teorie di Cohen, Yuval e Carlebach, mettendo in luce i punti secondo lui più o meno condivisibili, e proponendo una propria teoria alternativa.[58] Berger sostiene infatti che non ci si debba più di tanto domandare perché in ambiente sefardita la riflessione escatologica fosse più viva e perché qui sorgessero obiettivamente più movimenti messianici rispetto al mondo aškenazita, ma, al contrario, perché tra gli ebrei aškenaziti tali fervori messianici appaiano più sopiti. Secondo Berger, il quale a sua volta accoglie un'idea della sua collaboratrice Sheila Rabin, ciò avrebbe principalmente a che fare con la diversa composizione sociale delle due comunità. In pratica, i gruppi ebraici aškenaziti erano troppo piccoli per produrre movimenti messianici. Da una parte, all'interno di un gruppo sociale, le persone che si mettevano attivamente al seguito di una figura messianica erano generalmente poche. Se la comunità era oltretutto piccola, questo numero si rivelava essere decisamente esiguo. Inoltre, in una comunità di dimensioni ridotte era difficile che un individuo, membro del gruppo fin dalla nascita, potesse essere effettivamente riconosciuto come Messia. In questo senso, le comunità sefardite, decisamente più grandi, erano terreno più fertile rispetto a quelle aškenazite per generare movimenti messianici.[59] Se si somma questo dato al fatto che i rabbini erano poco inclini alla riflessione messianica, si capisce come le comunità aškenazite, numericamente esigue

---

[57] Carlebach (1998).

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

[59] Berger (*ibidem*, p. 310).

e per questo ancora più raggruppate attorno alla figura del rabbino, non abbiano prodotto movimenti messianici per secoli.

In questo senso è ancora utile la riflessione di Michael Barkun, il quale evidenziava come occorra un certo numero di elementi perché un movimento messianico si formi in seguito a una persecuzione o comunque a un forte disagio sociale. Uno di questi elementi è la sua durata nel tempo, o almeno il perdurare delle condizioni che quell'evento ha provocato.[60] Nel caso delle persecuzioni del 1096 siamo di fronte a eventi di intensa violenza per periodi molto delimitati nel tempo. Come già sottolineato, inoltre, le comunità lungo il Reno si ripresero in fretta dalle conseguenze degli attacchi. Di nuovo, l'impatto fu più nella memoria che nelle condizioni della vita quotidiana. È forse anche per questo che le persecuzioni durante la prima crociata non furono seguite da movimenti di chiara ispirazione escatologica, perlomeno in Europa. Nel Vicino Oriente, invece, come si vedrà, sorsero alcuni pseudo-Messia in seguito alla conquista cristiana di Gerusalemme e di buona parte della terra di Israele.

Infine, occorre ancora una volta rimarcare la necessità di distinguere tra movimenti messianici attivi, ossia guidati da un auto-proclamatosi Messia, e letteratura apocalittica-escatologica, la quale, sebbene possa e forse debba a ben diritto inserirsi in un ambiente e in un contesto storico caratterizzato da un'effervescenza escatologica, non si lega necessariamente all'insorgere di movimenti di questo tipo. Si tratta piuttosto – soprattutto nel contesto ebraico medievale – di una letteratura di crisi e di resistenza finalizzata a infondere speranza verso alcune frange delle comunità oppresse e in condizione di minoranza. È possibile, a questo punto, riprendere anche in parte l'ipotesi di Cohen sull'opposizione tra letteratura apocalittico-escatologica e movimenti messianici.[61] In ambito aškenazita, la diffusione di testi apocalittici avrebbe potuto fungere da catalizzatore delle aspettative messianiche, evitando che queste sfociassero nella nascita di movimenti guidati da pseudo-Messia. Purtroppo, non abbiamo sufficienti prove manoscritte dirette di una diffusione massiccia di questi testi nel contesto aškenazita tra XI e XII secolo per poter confermare questa ipotesi. Tuttavia, il discorso portato avanti finora sulla funzione della letteratura apocalittico-escatologica di matrice rabbinica va a favore di questa ricostruzione.

Un tenue segnale della circolazione di un testo apocalittico in area aškenazita già verso la metà del X secolo ci viene a ogni modo da una

---

[60] Barkun (1974:64-66).

[61] G. Cohen (1992 [1967]).

testimonianza di Yiṣḥaq bar Dorbelo, vissuto nel XII secolo. Costui, durante uno dei suoi viaggi, giunse a Worms, dove affermò di aver letto una lettera inviata nell'anno 960 da alcuni esponenti della comunità ebraica di quella città alle comunità palestinesi, assieme alla risposta di queste ultime. Fra le varie questioni sollevate vi era anche una domanda riguardante una predizione sull'inizio dei tempi messianici, calcolo che i destinatari rigettarono in toto, affermando che "i segni non sono ancora arrivati".[62] La datazione della lettera portò Alexander Marx a supporre che i mittenti della lettera fossero a conoscenza, e quindi forse in possesso, di una versione del *Sefer Zerubbavel*, in quanto in questo testo, secondo Marx, si affermerebbe che l'inizio dell'*eschaton* sarebbe avvenuto nell'anno 890 dopo la distruzione del Tempio, ossia nel 958 e.v. secondo il computo ebraico.[63] Marx, tuttavia, si rifaceva al *Sefer Hekhalot Rabbati* pubblicato da Solomon Wertheimer,[64] e non alle varie edizioni del *Sefer Zerubbavel*, che riportano tutte la lezione dei 990 anni, e non degli 890. Si tratta quindi di un indizio molto debole per la formulazione dell'ipotesi sulla diffusione del *Sefer Zerubbavel* in area aškenazita nel X secolo, tanto più che, come ammesso anche dallo stesso Marx, se la sua ricostruzione fosse corretta la lettera sarebbe stata comunque inviata due anni dopo il presunto inizio del manifestarsi dell'era messianica.[65] A ogni modo, la testimonianza di Yiṣḥaq b. Dorbelo ci porta a pensare che un qualche testo escatologico – non necessariamente il *Sefer Zerubbavel* – o almeno un documento corredato di un calcolo messianico circolasse nella zona renana verso la metà del X secolo.

Un indizio ben più rilevante sulla diffusione di questo tipo di testi è rappresentato da un breve scritto di carattere escatologico conservato in una

---

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

[63] Marx, Alexander, "Studies in Gaonic History and Literature", in *The Jewish Quarterly Review* 1/1 (1910), pp. 61-104. Vd. soprattutto pp. 75-76.

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

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

raccolta compilata tra il 1160 e il 1180 in area aškenazita.[66] L'autore della raccolta è probabilmente Yaʿaqov ben Avraham, vissuto in quel periodo nella regione del Reno. Il testo mostra forti somiglianze con il *Sefer Zerubbavel*, non fosse altro che per la menzione di Ḥefṣibah, madre del Messia davidico, che si ritrova solo in pochi testi escatologici, tra cui appunto il *Sefer Zerubbavel*.[67] Per il resto, questa breve composizione segue lo schema narrativo comune agli altri testi del medesimo genere: la comparsa del Messia ben Yosef e la sua morte; il periodo di esilio ed espiazione nel deserto per quarantacinque giorni; la rivelazione del Messia davidico e la resurrezione dei morti. Il testo, nella sua conclusione, insiste molto sulle battaglie tra Israele e i nemici escatologici, ossia Gog e Armilos. È forse questo un segno dell'ambiente in cui questo scritto fu redatto: un contesto di instabilità nei rapporti tra ebrei e società dominante, caratterizzato da tribolazioni e persecuzioni. Va detto, comunque, che Edom – la cui presenza è preponderante negli altri testi escatologici – non viene mai menzionato in questa composizione. A ogni modo, la presenza stessa di Armilos, emblema del potere cristiano e nato da una statua che si trova a Roma, sembra colmare questa lacuna.

Anche Eliʿezer ben Yehudah di Worms, detto Roqeaḥ, "il farmacista" (ca. 1165- ca. 1230 ca),[68] conosceva certamente il *Sefer Zerubbavel*, che lui chiama *Barayta de Zerubbavel* (ברייתא דזרובבל): nel suo commento a Rut 4,11, citò quest'opera come fonte per la sua identificazione di Ninive con Roma.[69]

Tornando ora alla prima crociata il passaggio dei primi pellegrini provocò, in alcuni casi, delle ondate di preoccupazione nelle comunità ebraiche che si trovavano sul loro cammino, anche al di fuori dell'Europa continentale. Un esempio ci è fornito da un documento scoperto nella Genizah del Cairo.[70] Si tratta di una lettera inviata da una comunità stanziata in Siria, probabilmente

---

[66] Parigi, Bibliothèque Nationale de France, Ms. Hebr. 326. Su questo ms. e per una traduzione del testo in questione, vd. la seconda parte.

[67] Letteralmente "La mia gioia è in lei", espressione che si ritrova in Is 62,4 in riferimento a Gerusalemme. In 2Re 21,1 Ḥefṣibah è la madre del re Manasse. Su questa figura nel contesto del *Sefer Zerubbavel*, vd. Biale (1999:140-141); Reeves (2006:55); Himmelfarb (2017:35-59.122-124). Ḥefṣibah è nominata brevemente anche nelle *Omelie del re Messia e di Gog e Magog* (vd. il testo nella seconda parte).

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

[69] Questo elemento compare anche nel ms. di Parigi 326. Vd. anche Reeves (2006:48); Himmelfarb (2017:138).

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

a Damasco, in cui si avverte appunto tutta l'angoscia per l'arrivo dei crociati (chiamati "aškenazim", אשכנזים), resisi già colpevoli di spargimenti di sangue e percepiti quindi come un grave pericolo per gli ebrei. Nonostante non vi sia, in questa lettera, alcun riferimento esplicito ad attese messianiche, Jacob Mann inserì il documento nel suo importante studio sui movimenti messianici al tempo delle prime crociate.[71] Lo studioso ne contò non meno di otto, collegandoli alla convinzione che la spedizione armata dei cristiani europei verso la Terrasanta rappresentasse le armate di Gog e Magog che, alla fine dei giorni, sarebbero giunte per devastare la terra di Israele. Le persecuzioni che gli ebrei subirono durante la marcia dei primi crociati sarebbero state interpretate come le doglie del Messia, e gli scontri tra cristiani e musulmani sarebbero stati un ulteriore segno che l'*eschaton* era finalmente arrivato.

Il lavoro di Mann ebbe un forte impatto sulla discussione successiva sui fenomeni messianici nel periodo delle crociate.[72] Joseph Dan, tuttavia, ne mise in dubbio la validità, dimostrando come, degli otto casi analizzati da Mann, solo uno possa essere effettivamente inteso come un movimento messianico sviluppatosi nel periodo delle crociate e in connessione ad esso.[73] Questo movimento verrà trattato a breve. Nei confronti degli altri casi, invece, sussistono molte perplessità sul periodo in cui effettivamente si verificarono, oltre che sulle fonti che li testimoniano: spesso si tratta infatti di brevi accenni che non hanno riscontro in altri documenti. Ciò che Dan contestò maggiormente a Mann, comunque, è il tentativo operato da quest'ultimo di collegare quelli che lui considerava dei movimenti messianici alla situazione di persecuzione in cui versavano gli ebrei che venivano in contatto con i crociati. Come fece notare giustamente Dan, nessuno dei casi presi in esame da Mann riguardava le comunità ebraiche aškenazite, che più di tutte furono oggetto di attacchi da parte dei pellegrini. Dietro alla metodologia di Mann vi sarebbe stata – sempre secondo Dan – una lettura poi rivelatasi errata del movimento messianico noto come Sabbatianesimo, originatosi nel XVII secolo attorno alla figura dello pseudo-Messia Šabbetay Ṣevi e al suo profeta

---

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

[72] Vd. in particolare Aescoly, Aaron Z., *Jewish Messianic Movements*, Jerusalem: Bialik Institute, 1987 [prima ed. 1956] (ebr.).

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

Natan di Gaza, che una certa storiografia aveva inizialmente collegato alle persecuzioni delle comunità ebraiche polacche nel 1648. Come dimostrò però poi Gershom Sholem, il movimento in questione non solo si sviluppò più tardi, nel 1666, ma soprattutto non ebbe nulla a che vedere con le persecuzioni in Polonia. Dan riteneva quindi che Mann, sul modello storiografico del Sabbatianesimo, avesse cercato di collegare qualsiasi movimento messianico agli episodi di persecuzione verificatisi durante le crociate.[74]

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

L'unico tra i movimenti messianici portati come esempio da Mann che Dan considerò come effettivamente legato alle crociate sorse – stando a quanto testimoniato da un importante e interessante documento ritrovato nella Genizah del Cairo[75] – a Salonicco e nei territori dell'Impero bizantino al tempo del passaggio dei primi crociati diretti in Terrasanta.[76] Si tratta di una lettera pubblicata nel 1896 da Adolf Neubauer,[77] che lo studioso datò al 1096.[78] La lettera, scritta da

---

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

[75] Oxford, Bodleian Library, Ms. Heb.a. 3/27

[76] Mann (1923:259); Dan (2011:297).

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

[78] Questa datazione fu confermata anche da David Kaufmann, "A Hitherto Unknown Messianic Movement among the Jews, Particularly Those of Germany and the Byzantine

un certo R. Nissim, fu inviata da tale Menaḥem ben Eliyyahu (del quale nulla conosciamo se non il nome) verso un luogo non meglio definito all'interno dell'Impero bizantino. Nella lettera viene più volte citato un certo R. Ṭuviyyah, forse identificabile con Ṭuviyyah ben Eli'ezer, autore del *Midraš Leqaḥ Ṭov*.[79]

La lettera testimonia il clima di effervescente aspettativa messianica che si respirava agli albori della prima crociata. Lo scritto riporta infatti che una "innumerevole moltitudine" di persone[80] si era messa in cammino dall'Europa centro-occidentale verso oriente, passando per Salonicco.[81] Interrogati, questi viandanti avevano così spiegato il motivo del loro peregrinare:

> «I monti oscuri si avvicinarono a noi e quindi si rivelarono in una grande luce. Vedemmo una nazione con innumerevoli tende, e non riconoscemmo la loro

---

Empire", in *The Jewish Quarterly Review* 10/1 (1897), pp. 139-151, qui p. 142. Mann (1923:259) la datò con ancora più precisione al 9 di Av di quello stesso anno.

[79] Per Kaufmann (1897:141) non vi sono dubbi su tale identificazione, mentre Neubauer (1896:26) e Sharf (1995 [1956]:140) tendono ad essere più cauti. Mann (1923:259), senza sbilanciarsi su questa questione, fece comunque notare che Ṭuviyyah ben Eli'ezer passò sotto silenzio questo movimento messianico nel suo *Leqaḥ Ṭov*, probabilmente perché questo fu composto qualche anno dopo tali avvenimenti e la delusione messianica riguardo a questo specifico movimento era già subentrata.

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

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

lingua. Un uomo uscì da quella folla e disse: "Andate per la vostra strada". Per questo siamo venuti da voi».[82]

La nazione innumerevole protagonista della visione rappresenterebbe, secondo l'autore della lettera, le dieci tribù perdute di Israele.[83] Tutti questi elementi vengono oltretutto messi in relazione con altrettante promesse divine, espresse in Is 49,8-9 e Mi 4,12-13. In particolare, torna più volte nella lettera l'idea della terra di Israele come aia nella quale si raduneranno i popoli prima del giorno del Messia: il Signore avrebbe così messo in movimento i Franchi in modo da riunirli nella Terra di Israele (l'aia da riempire nel passo di Michea), dove sarebbe avvenuto il loro annientamento (la mietitura) e dove il Messia avrebbe finalmente radunato gli ebrei dispersi nella diaspora.[84] Questa figura messianica, sempre secondo la lettera, era verosimilmente già apparsa, tanto che gli ebrei di Salonicco, nella convinzione che i tempi ultimi fossero ormai vicini, avevano smesso di lavorare.[85] L'arcivescovo e il governatore di Salonicco avevano addirittura spinto gli ebrei della loro città a vendere i loro averi e a partire per raggiungere il Messia che era apparso.[86] Tuttavia, su questo oscuro Messia non vengono forniti ulteriori dettagli.

La mobilitazione degli ebrei era stata causata anche da una serie di eventi miracolosi: ad Abydos, vicino a Bisanzio, e poi anche a Salonicco, si diceva fosse apparso il profeta Elia. In questa città egli si era rivelato a R. Eliʿezer ben R. Yehudah ben R. Eliʿezer il Grande, al quale aveva anche consegnato un bastone. Sempre a Salonicco, un cieco aveva riacquistato la vista. Tutto questo era stato testimoniato e confermato da R. Ṭuviyyah in alcune lettere inviate ad altre comunità ebraiche. Grazie alla sua azione, Salonicco era diventata un punto di raccolta per gli ebrei che probabilmente, anche se la lettera non lo esplicita, volevano recarsi in Palestina.[87]

In definitiva, nonostante il carattere effimero di questo movimento messianico, nella lettera ricorrono alcuni elementi di notevole interesse.

---

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

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

[84] Vd. Kaufmann (1897:144); Chazan (2009:311-312).

[85] Starr (1970 [1939]:204).

[86] Vd. Sharf (1995 [1956]:147).

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

Innanzitutto, l'idea della Terra di Israele come aia in cui si raduneranno gli aškenaziti (intesi come i crociati) rimanda al tema della vendetta escatologica nei confronti dei cristiani. Dio inviterà la "figlia di Sion", ossia Israele, a sollevarsi e a trebbiare, e quindi a fare strage dei nemici. Ciò non può che far tornare alla mente un passaggio chiave di alcuni testi escatologici medievali, in cui viene citato il versetto "La mia vendetta su Edom la compirò per mezzo del mio popolo, Israele" (Ez 25,14).[88] Anche un altro passaggio della lettera mostra un interessante parallelo con alcuni esempi della produzione escatologica:

> Come essi avevano detto, diciassette comunità erano uscite verso il *deserto dei popoli* (אל מדבר העמים), ma non sappiamo se avessero incontrato o meno le tribù.[89]

L'espressione "deserto dei popoli", tratta da Ez 20,35, ricorre, ad esempio, nella *Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i* e nell*a Aggadat Mašiaḥ*, in cui rappresenta il luogo dove si sarebbero radunati gli Israeliti a seguito della morte del Messia ben Yosef. È interessante notare che essa compare anche nell'*Itinerario* di Binyamin da Tudela (XII secolo), in cui, trattando di Gerusalemme, delle sue mura e delle sue porte, egli afferma: "La porta di Yehošafaṭ dà accesso alla valle omonima, che è il deserto delle genti (מדבר העמים)".[90] Nella lettera, da sottolineare è, ovviamente, anche la menzione delle dieci tribù, di ritorno dal luogo lontano in cui erano segregate in occasione dell'inizio dell'era messianica. Infine, di estremo interesse è la citazione di Dn 11,14 ("I figli dei violenti…"), della quale si è già trattato abbondantemente sopra.

Siamo quindi qui di fronte a una testimonianza molto importante dell'eccitazione messianica vissuta da alcune comunità ebraiche all'interno dell'Impero bizantino al tempo della prima crociata. Occorre ora però

---

[88] Vd. *la Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i* e l'*Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia* nella seconda parte.

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

[90] Traduzione di Busi (2018 [1988]:47). Per il testo ebraico e una traduzione inglese, vd. Adler, Marcus N., *The Itinerary of Benjamin of Tudela: Critical Text, Translation and Commentary*, New York: Philipp Feldheim, 1907, p. 24/כד (paragrafo 36/לו). Adler traduce (p. 23 della sezione in inglese): "The gate of Jehoshaphat leads to the valley of Jehoshaphat, which is the gathering-place of nations", e commenta (nota 1): "Ez 20,35. The idea that the Gorge of Jehoshaphat will be the scene of the last judgment is based upon Gl 4,2".

rivolgere la nostra attenzione a quanto accadde nei territori effettivamente interessati dai successi dei crociati.

Dopo essere passati per l'Anatolia, la Siria e il Libano, i pellegrini armati giunsero finalmente in Terrasanta, dove misero sotto assedio Gerusalemme, la quale capitolò il 15 luglio del 1099. La conquista cristiana della Città Santa è nota soprattutto per lo sterminio della popolazione musulmana, ebraica e cristiana orientale che ne conseguì. L'immagine più ricorrente è senza dubbio quella della spianata del Tempio invasa dal sangue, così abbondante da raggiungere le ginocchia dei soldati e anche le briglie dei cavalli, così come trasmesso da alcune fonti.[91] Questa immagine è connessa con tutta probabilità ad Ap 14,20: "Il tino fu pigiato fuori della città e dal tino uscì sangue fino al morso dei cavalli, per una distanza di milleseicento stadi".[92] In alcune fonti arabe ci si riferisce anche al massacro degli abitanti ebrei della città e all'incendio della sinagoga nella quale molti si erano rifugiati,[93] elemento che però manca nelle

---

[91] Vd. Hill, Rosalind (ed.), *Gesta Francorum et Aliorum Hierosolimitanorum / The Deeds of the Franks and the Other Pilgrims to Jerusalem*, Oxford: Clarendon Press, 1972 (prima ed. 1962), p. 91, par. XXXIX; J. Hill; L. Hill (1969:150); Fulcherio di Chartres, *Historia Hierosolymitana*, in Hagenmeyer, Heinrich (ed.), *Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana (1095-1127)*, Heidelberg, 1913, p. 301. Vd. anche Alberto di Aachen, *Historia Ierosolimitana*, in Edgington, Susan B. (ed.), *Albert of Aachen, Historia Ierosolimitana: History of the Journey to Jerusalem*, Oxford: Clarendon Press, 2007, p. 431, par. 21.

[92] È Raimondo di Aguilers a utilizzare esplicitamente le parole di Ap 14,20. Vd. Hill (1972 [1962]:431, n. 28). Tuttavia, Benjamin Kedar si è chiesto se l'immagine in questione sia davvero una finzione letteraria o se, piuttosto, il sangue arrivasse realmente alle briglie dei cavalli, e il riferimento ad *Apocalisse* non sia stato utilizzato da Raimondo per enfatizzare ancor più la crudezza della scena. Vd. Id., "The Jerusalem Massacre of July 1099 in the Western Historiography of the Crusades", in *Crusades* 3 (2004), pp. 15-75, qui p. 65. Vd. anche Madden, Thomas F., "Rivers of Blood: An Analysis of One Aspect of the Crusader Conquest of Jerusalem in 1099", in *Revista Chilena de Estudios Medievales* 1 (2012), pp. 25-37; Russo, Luigi, "The Sack of Jerusalem in 1099 and Crusader Violence Viewed by Contemporary Chroniclers", in Lapina, Elizabeth; Morton, Nicholas (eds.), *The Uses of the Bible in Crusader Sources*, Leiden; Boston: Brill, 2017, pp. 63-73.

[93] Vd. Prawer (1988:22-23) per una raccolta di fonti su questo evento. Vd. anche Konrad Hirschler ("The Jerusalem Conquest of 492/1099 in the Medieval Arabic Historiography of the Crusades: From Regional Plurality to Islamic Narrative", in *Crusades* 13/1 (2014), pp. 37-76, qui pp. 42-43.47-48), che afferma che le successive fonti siriane non menzionano più le vittime ebraiche.

cronache cristiane.[94] Una delle lettere ebraiche scoperte da Goitein parla in effetti del rogo di una sinagoga rabbinica, ma non specifica se all'interno vi fossero o meno degli ebrei.[95] A ogni modo, i sopravvissuti al massacro furono venduti come schiavi, il che portò alla cancellazione totale della comunità ebraica di Gerusalemme, così come di quelle stanziate a Ramleh e a Giaffa.[96]

Ci si potrebbe aspettare che una simile catastrofe producesse una abbondante eco nella letteratura del tempo. Tuttavia, non è così. Pur tenendo conto della scarsità di fonti di quel periodo giunte sino a noi, Shlomo Goitein giustamente notò che le persecuzioni delle comunità ebraiche nelle città renane lasciarono tracce molto più importanti e durature nella cronachistica e nella letteratura prodotta in quell'epoca e nei decenni successivi. Goitein, comunque, recuperò e pubblicò alcune lettere rinvenute nella Genizah del Cairo che riguardano la conquista crociata di Gerusalemme, documenti in cui manca il senso di catastrofe che un massacro perpetrato a danno della popolazione ebraica nella sua Città Santa porterebbe a far presumere. In una di queste lettere emerge piuttosto la convinzione che Gerusalemme sarebbe certamente stata riconquistata dai musulmani entro breve tempo. Secondo Goitein, questa convinzione derivava dal fatto che la città, negli ultimi decenni, era passata più volte nelle mani degli uni e degli altri contendenti. Non va infatti dimenticato che, appena un anno prima della conquista crociata, Gerusalemme era stata strappata dai Fatimidi ai turchi Selgiuchidi. Era probabile, quindi, che il sultano l'avrebbe ripresa entro breve tempo.[97]

Goitein riteneva inoltre che l'assenza di un'eco letteraria sull'accaduto fosse dovuta anche al fatto che non vi furono, in questo frangente, comportamenti eroici o comunque memorabili da parte ebraica, come invece era accaduto nel corso delle persecuzioni in area renana, con il suicidio

---

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

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

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

[97] Goitein (1952:170.176).

rituale allo scopo di evitare il battesimo forzato.[98] Inoltre, sempre secondo Goitein, la devastazione e il massacro a Gerusalemme furono in realtà molto meno gravi di quanto le fonti cristiane portino a ritenere. Le lettere da lui esaminate negano infatti lo sterminio totale degli abitanti ebrei della città. Se molti persero effettivamente la vita, molti altri, come si è detto, furono catturati. Di questi, alcuni riuscirono a fuggire, mentre altri furono riscattati dai loro correligionari residenti ad Ascalona e in altre città. Altri ancora furono liberati dopo essersi convertiti al cristianesimo.[99]

In effetti, se una certa storiografia ha sottolineato il carattere epocale dell'eccidio avvenuto nel corso della conquista di Gerusalemme, trattandolo come un evento senza precedenti, in grado di lasciare una traccia indelebile nei racconti della prima crociata,[100] uno studio compiuto da Konrad Hirschler ne ha ridimensionato la portata.[101] Hirschler ha confrontato le fonti islamiche più vicine cronologicamente o geograficamente agli eventi narrati, che lo studioso chiama "fonti regionali",[102] con la produzione letteraria islamica "sovraregionale" che si impose successivamente, soprattutto grazie all'opera di Ibn al-Athīr (m. 630/1233). Hirschler evidenzia come le prime fonti trattino l'evento senza dargli un'eccessiva importanza. La caduta della città e il conseguente massacro dei suoi abitanti vengono descritti senza enfasi, o comunque senza insistere

---

[98] Va detto, tuttavia, che Gilone di Parigi (vd. Grocock, C. W.; Siberry, J. E. [eds.], *The* Historia Vie Hierosolimitane *of Gilo of Paris*, Oxford: Clarendon Press, 1997, xix–xxiv, lvii–lxiv) affermò che gli ebrei parteciparono attivamente alla difesa di Gerusalemme. Gilone, che scrisse a Parigi poco prima del 1120, è comunque l'unico autore cristiano a menzionare questo fatto. Vd. Bronstein, Judith, "Reviving Forgotten Jewish Heroes: An Aspect of the Early Twentieth-Century Zionist Perception of the Crusader Period in Palestine", in *Jewish Quarterly Review* 109/4 (2019), pp. 631-649, qui p. 639. Vd. anche Prawer (1988:20-22).

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

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

[101] Hirschler (2014).

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

sul carattere simbolico ed epocale che la conquista della Città Santa avrebbe dovuto avere. Sulla scia di Goitein, sembra piuttosto che la conquista della città venisse percepita in uno schema di ordinarie dinamiche di lotte per il potere e di controllo dei territori più che come un evento simbolo di uno scontro di civiltà.[103] Fu poi appunto la successiva produzione islamica a reinterpretare la caduta di Gerusalemme come un evento decisivo per i rapporti tra cristianità e islam, insistendo soprattutto sulle dimensioni tragiche del massacro degli abitanti. Hirschler ha dimostrato anche che Ibn al-Athīr fu influenzato più o meno direttamente dalla cronachistica cristiana sulle crociate, la quale, per sottolineare il carattere epocale della conquista della Città Santa, abbonda di scene truculente e calca la mano sui numeri della strage.[104]

Va infine rilevato come, a seguito della conquista selgiuchide del 1071, la maggior parte degli ebrei in terra di Israele, compresa la *ješivah* più importante, non risiedesse più a Gerusalemme.[105] Inoltre, le comunità ebraiche in Siria e Palestina si ripresero piuttosto in fretta dal turbolento arrivo dei crociati.[106] Infatti, se nel periodo immediatamente successivo alla presa di Gerusalemme ebrei e musulmani furono pesantemente colpiti in tutte le città conquistate dai crociati, la situazione migliorò nei decenni successivi, quando le comunità non cristiane vissero un parziale recupero, anche con la ripresa dei pellegrinaggi. A differenza del contesto europeo, non sono noti ulteriori attacchi agli ebrei nel regno latino d'Oltremare.[107]

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

---

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

[104] Hirschler (2014:72).

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

[106] Su questi ultimi due punti vd. Shachar (2021:100). Sullo spostamento della *ješivah* di Gerusalemme prima a Ḥaifa, poi a Tiro, a Damasco, e infine a Fusṭaṭ, vd. anche Peters, Francis E., "The Coming of the Crusade", in *Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims, and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times*, Princeton: Princeton University Press, 1985, pp. 251-282, qui pp. 276-277.

[107] Prawer (1982 [1972]:283).

Cairo e pubblicata da Jacob Mann.[108] Per lo studioso, questo documento tratterebbe del riscatto di duecento prigionieri, e sarebbe appunto stato scritto in seguito alla conquista crociata del 1099.[109] In effetti, il testo riporta spesso il concetto di devastazione della "terra magnifica" (ארץ הצבי) (Dn 11,16.41) – ossia la Palestina – e della sofferenza dei suoi abitanti. La Città Santa, tuttavia, non viene mai menzionata. Benché altri studiosi, come ad esempio Kedar,[110] abbiano sposato la tesi di Mann, più recentemente il documento in questione è stato collegato con alcune azioni piratesche da parte bizantina volte a catturare prigionieri.[111] Anche la datazione del frammento sembra propendere più per l'inizio dell'XI secolo che per la sua fine.[112] Un esame più attento e puntuale del manoscritto potrebbe risolvere la questione.

Tutti questi dati potrebbero apparire in contrasto con l'idea che la conquista cristiana di Gerusalemme venisse considerata dai contemporanei come un evento che avrebbe segnato l'inizio della fine dei tempi. Tuttavia, come si è cercato di dimostrare altrove, la lettura escatologica degli eventi legati alle crociate non era condivisa da tutti, ma interessava solamente una parte degli esegeti evidentemente più incline alla speculazione sull'*eschaton*. Se è innegabile, infatti, che da un lato la caduta della Città Santa nelle mani dei crociati non produsse una letteratura significativa da parte ebraica, è altrettanto innegabile che tracce di questo evento sono riscontrabili in alcuni testi della produzione escatologica ebraica medievale.

---

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

[109] Mann (*ibidem*, p. 349).

[110] Kedar, Benjamin Z., "Notes on the History of the Jews in Palestine in the Middle Ages", in *Tarbiz* 42/3-4 (1973), pp. 401-418 (ebr.), qui pp. 407-410. Anche Elchanan Reiner indicò questo frammento in una breve lista di scritti legati alla risposta letteraria ebraica alle crociate. Vd. Id., "A Jewish Response to the Crusades: The Dispute over Sacred Places in the Holy Land", in Haverkamp, Alfred (hrsg.), *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1999, pp. 209-231, qui p. 210, n. 4.

[111] Vd. Rotman, Youval, *Byzantine Slavery and the Mediterranean World* (Translated by Jane Mary Todd), Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 2009, p. 48.

[112] Vd. la descrizione del frammento sul sito Ktiv.org (n. identificativo 99003842412020 5171) che indica il 1000 ca. come anno di redazione.

Simḥa Goldin ha spiegato il silenzio sulla conquista cristiana di Gerusalemme che caratterizza le fonti ebraiche dell'epoca ipotizzando una delusione delle speranze messianiche ebraiche e della restaurazione del regno di Israele.[113] Questa conclusione è corretta se si tiene conto delle aspettative messianiche ebraiche legate alla conquista cristiana di Gerusalemme: come si è visto sopra, il Messia sarebbe giunto a strappare la Città Santa dalle mani degli Edomiti, che quindi avrebbero dovuto prima occuparla. Tuttavia, l'accenno, almeno nella *Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*, alla conquista cristiana di Gerusalemme, va probabilmente inteso come una prova che questo evento fosse percepito come una tappa verso la redenzione. La vittoria cristiana e la loro successiva sconfitta da parte islamica vennero rilette alla luce della profezia contenuta in Is 21,7. Si ritornerà su questi temi nelle sezioni dedicate alla terza crociata e al ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i.

Al di là dell'ambito apocalittico-escatologico, anche alcune fonti testimoniano dell'impressione che fece in varie parti del mondo ebraico l'idea che Gerusalemme e la terra di Israele fossero cadute in mani cristiane. Alcuni *payyeṭanim* dedicarono dei componimenti alla situazione in terra di Israele nel contesto delle crociate. Tra di essi spicca il caso di Yehudah ha-Levi (1080-1141), autore sefardita nato quando re Alfonso VI iniziò la sua campagna contro gli Almoravidi. Ha-Levi fu testimone sia dell'avanzata della cosiddetta *reconquista* cristiana, con conseguenti distruzioni delle comunità ebraiche, sia delle persecuzioni degli Almoravidi. Se la sua opera più nota è sicuramente il *Kuzari* – un'apologia del giudaismo rabbinico contro le accuse mosse da filosofi e caraiti –, è nei suoi componimenti poetici che si specchia la situazione di difficoltà per gli ebrei sefarditi, schiacciati dalla morsa di Edomiti e Ismaeliti. Tuttavia, ha-Levi espresse qui anche l'angoscia nel vedere la terra di Israele, e soprattutto Gerusalemme con il luogo del Tempio, in mani cristiane.[114] È infatti molto probabile che il *piyyuṭ* intitolato "Sion, perché non mi rispondi?" (ציון הלא תשאלי) si riferisca al dominio cristiano su Gerusalemme e alle lotte tra cristiani e musulmani.[115] In altri componimenti, inoltre, ha-Levi

---

[113] Goldin (2008 [2002]:4).

[114] Vd. Baer, Yitzhak, *A History of the Jews in Christian Spain, vol. I: From the Age of Reconquest to the Fourteenth Century* (translated from the Hebrew by Louis Schoffman), Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1961 (ed. or. Tel Aviv: Am Oved, 1945), pp. 67-70.

[115] Grossman, Avraham, "Saladin's Victories and the Aliya of the Jews of Europe to the Land of Israel", in Ben-Arie, Yehoshua; Reiner; Elchanan (eds.), *Ve-Zot le-Yehuda: Studies in the History of Eretz Yisrael: Presented to Yehuda Ben Porat,* Jerusalem: Ben-Zvi, 2003 (ebr.), pp. 362-382, qui p. 369. Le poesie di Yehudah ha-Levi sono state raccolte da Heinrich Brody in *Selected Poems of Jehudah ha-Lewi*, New York:

rimandò, anche se con meno dettagli, agli scontri tra Edomiti e Ismaeliti e all'oppressione di questi ultimi, in riferimento soprattutto alle persecuzioni degli Almoravidi. Non mancano tuttavia accenni alla crudeltà degli Edomiti.[116]

Nell'opera di ha-Levi, quindi, i motivi di lamentazione sono l'allontanarsi della presenza divina, la situazione degli ebrei nella penisola iberica e la conquista di Gerusalemme da parte dei crociati. Yitzhak Baer si disse certo che "in the wars of his age and the suffering they brought he saw the birth throes of the Messianic Age",[117] mentre Joseph Sarachek aggiunse che queste specifiche persecuzioni, e in generale le tribolazioni che gli ebrei dovevano subire sotto il giogo straniero, erano funzionali all'avanzamento morale di Israele, in vista di un futuro glorioso e di redenzione.[118] Quando ha-Levi, nelle sue liriche, trattò delle tribolazioni che gli ebrei della diaspora erano costretti a subire, spesso inserì un finale escatologico. Infatti, l'elemento della redenzione, molto presente nella poesia di diaspora, assunse in Yehudah ha-Levi un significato anche politico di denuncia contro Edom che, nella sua *reconquista*, si accaniva sulle comunità ebraiche.[119] Benché il tempo della fine tardasse ad arrivare, ha-Levi rimarcava come fosse necessario avere fiducia in Dio e nella sua promessa di redenzione,[120] la quale si sarebbe compiuta con l'inizio dell'era messianica, prevista, secondo un suo primo calcolo, per il 1130. In quell'anno, secondo ha-Levi, sarebbe anche caduto il dominio islamico.[121] In effetti, anche quest'ultimo veniva visto dal poeta come un problema, tanto che ha-Levi lamentò ripetutamente la sua incapacità di vivere appieno la sua religione in una terra – la penisola iberica – occupata dai musulmani, mentre la patria di Israele giaceva in mani cristiane. Fu probabilmente per questo motivo che nel 1140 si imbarcò per Acri, in un viaggio solitario e devozionale.

Restando in ambito sefardita, Avraham bar Ḥiyya (1070-1136), astronomo ed esegeta sul quale si ritornerà anche più avanti, nella sua opera *Megillat ha-Megalleh* (*Il rotolo del rivelatore*) ricostruì, tra i vari temi, la storia di Gerusalemme e del Tempio. Avraham denunciò come il Tempio, distrutto dai Romani di Tito e divenuto luogo proibito agli ebrei fino all'arrivo degli Arabi, alla sua epoca (1120-1129 ca.) fosse stato nuovamente interdetto

---

Arno Press, 1972 (ristampa anastatica dell'ed. Philadelphia, 1924).

[116] Baer (1961 [1945]:71).

[117] Baer (*ibidem*).

[118] Sarachek (1968 [1932]:84-85).

[119] Baer (1961[1945]:72).

[120] Sarachek (1968 [1932]:98).

[121] Saracheck (*ibidem*, p. 99); Baer (1961:71).

agli ebrei assieme a tutta la città dal "malvagio regno di Edom", ossia dai crociati, i quali lo avevano profanato installandovi una loro casa di preghiera, vi avevano eretto costruzioni per il loro culto aberrante e abolito il sacrificio quotidiano (vd. Dn 11,31).[122] In questa testimonianza è evidente il senso di dolore e ingiustizia per il divieto imposto agli ebrei di stabilirsi a Gerusalemme. Infatti, dopo le prime fasi dell'invasione crociata gli ebrei riuscirono a ricostruire le loro comunità nelle più importanti città della Palestina,[123] ma il caso di Gerusalemme alimentava l'avversione nei confronti del dominio cristiano.[124] Va notato, comunque, che il divieto per gli ebrei di abitare a Gerusalemme fu mitigato dopo il 1120, tanto che Binyamin da Tudela, che visitò la Città Santa nel 1174 (ossia più di un decennio prima della riconquista musulmana), vi testimoniò la presenza di alcuni tintori ebrei.[125] A ogni modo, una sconfitta dei crociati, o comunque un loro arretramento, non poteva che essere visto con favore da alcune personalità del mondo ebraico,[126] come si avrà modo di vedere più avanti nel capitolo dedicato alle reazioni e alle aspettative, a volte anche di carattere messianico, nei confronti di Saladino.

4.1.3 ʿOvadyah il Proselito e alcuni movimenti messianici in Oriente

Un'importante testimonianza sulle aspettative e sui movimenti messianici al tempo della prima crociata ci viene da Giovanni da Oppido,[127] un normanno

---

[122] Vd. la traduzione in inglese riportata da Prawer (1988:48), basata sull'edizione della *Megillat ha-Megalleh* di Poznanski, Adolf (ed.), *Sefer Megillat ha-Megalleh le-Rabbi Avraham bar Ḥiyya ha-Nasi'* (מגלת המגלה לרבי אברהם בר חייא הנשיא), Berlin, 1924, pp. 99-100.

[123] Prawer (1988:63).

[124] Vd. Boas, Adrian J., *Jerusalem in the Time of the Crusades*, London: Routledge, 2001, p. 9.

[125] Vd. Prawer (1982 [1972]:285-286). Vd. anche Busi (2018 [1988]:46); Adler (1907:22.כג, par. 35).

[126] Per altri esempi che riguardano alcune personalità operanti soprattutto in area aškenazita, vd. Grossman (2003:373-4).

[127] Il primo a interessarsi a questa figura e a pubblicare un frammento della sua *Megillah* (New York, Jewish Theological Seminary, ms. 4208) fu Elchan Nathan Adler in "Obadia le Prosélyte", *REJ* 69 (1919), pp. 129-134. Adler, pur con qualche dubbio, arrivò a identificare ʿOvadyah con lo pseudo-Messia Abu Isa al-Isfahani, e interpretò il testo come parte di una cronaca databile all'inizio dell'VIII secolo. Samuel Poznanski ("Obadia le Prosélyte", in *REJ* 70 [1920], pp. 70-73) smentì l'ipotesi di Adler e collocò piuttosto il

destinato al sacerdozio che, nel 1102, si convertì all'ebraismo, assumendo il nome di ʿOvadyah.[128] Noto anche come il Proselito (הגר), ʿOvadyah ci ha lasciato una lettera autobiografica, scritta in terza persona, in cui raccontò il suo percorso di conversione, iniziato, a quanto sembra, tra il 1096 e il 1099, probabilmente anche per l'impressione che gli aveva fatto la notizia della conversione all'ebraismo dell'arcivescovo di Bari, avvenuta verso il 1073, quando Giovanni doveva avere circa dieci anni.[129] Lasciato il suo paese natale, Oppido,[130] Giovanni si ritrovò a peregrinare per il Vicino Oriente, giungendo in Iraq, Siria e Palestina. L'autobiografia si è conservata in alcuni frammenti autografi ritrovati nella Genizah del Cairo.[131]

---

frammento all'epoca di Maimonide. Infine, grazie alla scoperta di un nuovo frammento (Cambridge, T-S 10 K 21), Jacob Mann ("Obadya le Prosélyte", in *REJ* 71/141 [1920], pp. 89-93) comprese che il Proselito visse tra XI e XII secolo. Vd. anche Id., "Obadya, prosélyte normand converti au judaïsme, et sa Meguila, décrivant des événements survenus en Orient au temps des croisades", in *REJ* 89 (1930), pp. 245-259.

[128] La data della conversione è nota grazie al colophon di una copia della preghiera del venerdì redatta da ʿOvadyah stesso, nella quale si afferma che egli sarebbe entrato a far parte dell'alleanza col Dio di Israele nel mese di Elul dell'anno 1413 dell'era seleucide, che corrisponde all'anno 4862 dalla creazione e al 1102 del calendario cristiano. Vd. Prawer (1979:134, n. 88).

[129] Sulla conversione dell'arcivescovo e sulla sua influenza sulla formazione di Giovanni da Oppido, vd. Colafemmina, Cesare, "La conversione al giudaismo di Andrea, arcivescovo di Bari: Una suggestione per Giovanni-ʿOvadyah da Oppido" in De Rosa; Perani (2005:55-65). Va detto che tale conversione ci è nota solo grazie alla testimonianza da Giovanni da Oppido, testimonianza che non è ritenuta affidabile da tutti gli studiosi. Per una panoramica su queste posizioni, vd. Palmieri, Stefano, *Cristiani ed ebrei nell'Italia meridionale tra antichità e Medioevo*, Napoli: UniorPress, 2021, pp. 97-103.

[130] Mann (1930:245) ipotizzò che Giovanni stesso partecipasse alla prima crociata. Tale ipotesi viene però rigettata da Alberto M. Somekh in "ʿOvadyah il proselito fra poesia e liturgia", in De Rosa, Perani (2005), pp. 175-194, qui p. 180, nota 14; p. 182.

[131] L'autobiografia è stata edita, sulla base dei testimoni esistenti, da Golb (1981). Su questa edizione si basò Michael Goodich (*Other Middle Ages: Witnesses at the Margins of Medieval Society*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, qui pp. 68-74) per una traduzione in inglese, in cui furono però omessi i passaggi più dubbi. Per una trattazione sui manoscritti, vd. gli articoli di Piergabriele Mancuso ("I manoscritti e i frammenti della Cronaca di Ovadiah") e di Mauro Perani ("Rilievi paleografici sulla scrittura di Ovadiah da Oppido") in De Rosa, Perani (2005:103-118; 119-132).

Di particolare interesse sono alcuni passaggi dell'autobiografia in cui si narra, da un lato, di sogni e visioni, e, dall'altro, di incontri con alcuni pseudo-Messia nel corso dei suoi viaggi nel Vicino Oriente.[132]

Il racconto del primo sogno inizia in un manoscritto della Genizah ben conservato,[133] ma continua in un frammento molto lacunoso.[134] Tuttavia, seguendo la trascrizione di Golb e le ipotesi presentate, tra gli altri, da Prawer[135] e da Kedar,[136] è possibile fare alcune considerazioni. Ancora cristiano, Giovanni vide in sogno un uomo in piedi alla sua destra, presso un altare. Dopo una sezione di difficile interpretazione, si parla di un evento avvenuto nel sesto mese di quell'anno e, in relazione a questo, viene citato un versetto del profeta Gioele: "Il sole si cambierà in tenebre e la luna in sangue, prima che venga il giorno grande e terribile del Signore" (Gl 3,4).[137] È probabile, come evidenziato da Golb,[138] che il riferimento qui sia a un'eclissi di luna avvenuta nel 1095 o nel 1096. In effetti, i calcoli astronomici moderni confermano due eclissi lunari ben visibili dall'Italia meridionale, una parziale il 22 febbraio 1095, l'altra totale l'11 febbraio 1096. In entrambi i casi, i fenomeni astronomici avvennero durante il sesto mese del calendario ebraico (Adar). Inoltre, il 26 febbraio 1096 si verificò

Per una traduzione italiana dell'autobiografia, vd. Golb (2005:245-273).

[132] Quanto segue è stato da me elaborato anche in "Un viaggio, tre viaggi: Giovanni 'Ovadyah da Oppido tra conversione, visioni e itinerario in Oriente", in *Itineraria* 24 (2025), pp. 175-194. Sul sogno come elemento ricorrente nei racconti di conversione, vd. Schmitt, Jean-Claude, *La conversione di Ermanno l'Ebreo: Autobiografia, storia, finzione*, Traduzione di Renato Riccardi, Roma; Bari: Laterza, 2005, pp. 75-136 (ed. or. *La conversion d'Hermann le Juif: Autobiographie, histoire et fiction*, Paris: Éditions du Seuil, 2003).

[133] Questa parte del testo si trova nel ms. della biblioteca di Budapest, Kaufmann M24 (134 nella segnatura precedente), purtroppo andato perduto. Vd. però la trascrizione in Golb (1981:96).

[134] Cambridge, T-S 8.271, f. 1v. Vd. la trascrizione in Golb (1981:96).

[135] Prawer (1979).

[136] Kedar, Benjamin Z., "The Voyages of Giuàn-Ovadiah in Syria and Iraq and the Enigma of his Conversion", in De Rosa; Perani (2005:133-47, soprattutto pp. 141-47).

[137] Va notato che il versetto è citato sia in ebraico che nel latino della Vulgata, scritto però in caratteri ebraici. Sull'interpretazione escatologica di questo versetto in ambiente rabbinio vd. Prawer (1979:119-122). Lo stesso versetto è citato anche nella *Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i* e negli *'Otot ha-Mašiaḥ* (vd. la seconda parte), sempre in un contesto di prodigi celesti che caratterizzano i tempi escatologici.

[138] Golb (2005:250, nota 10).

anche un'eclissi di sole, di nuovo visibile nell'emisfero nord.[139] È probabile che quindi Giovanni-ʿOvadyah si riferisse proprio al febbraio 1096, caratterizzato sia da un'eclissi totale di luna che da una parziale di sole a distanza di pochi giorni.[140] I due impressionanti fenomeni astronomici potrebbero essere stati da lui interpretati alla luce della profezia di Gioele.

Il testo fa poi riferimento alla prima crociata e, come si è già avuto modo di accennare, riporta l'idea di alcuni cristiani che non avesse senso recarsi a Gerusalemme per combattere gli infedeli quando lì, tra loro, vivevano gli ebrei, loro nemici. Dopo una lacuna piuttosto importante, il testo racconta probabilmente un altro sogno o una visione.[141] Si dice infatti che ʿOvadyah, mentre era coricato nel suo letto, aveva visto un essere ultraterreno (איש אלהים)[142] in piedi, probabilmente vicino a lui. La lacunosità del testo non permette poi di capire se ciò che segue venga descritto dall'essere o se piuttosto venga osservato da ʿOvadyah nel sogno o visione, ma, a ogni modo, si parla di genti dall'aspetto simile allo smeraldo (כמראה נופך) in fuga verso ovest.[143] La sezione che segue è di nuovo di difficile interpretazione. Stando a Prawer, qui verrebbero descritte genti provenienti da est in movimento verso ovest all'inseguimento di qualcuno.[144] Un'altra interpretazione, forse più plausibile, è che le persone dal volto scintillante (non necessariamente degli esseri soprannaturali) fossero in fuga verso ovest, inseguite da genti

---

[139] Vd. il sito www.eclipsewise.com per i calcoli moderni sulle eclissi in questione.

[140] Dell'impressione che provocò l'eclissi di luna dell'11 febbraio 1096 abbiamo testimonianza anche nelle *Gesta Dei per Francos* di Gilberto di Nogent, il quale parla della terribile visione della luna velata di sangue prima della mezzanotte. Vd. Guibertus Novingentensis, *Gesta Dei per Francos*, RHC Hist. occ. IV, Paris: Imprimerie Nationale, 1879, pp. 117-263, qui p. 149. Vd. anche Musca, Giosuè, *Il Vangelo e la Torah: Cristiani ed ebrei nella prima Crociata*, Bari: Edizioni Dedalo, 1999, p. 29.

[141] Secondo Golb (2005:252), invece, questa sezione del testo descriverebbe piuttosto un'esperienza reale vissuta da ʿOvadyah sulla strada per Baghdad. Qui il Proselito avrebbe visto le truppe di Ghazi ibn Urtuk in fuga da quelle di Jawali. ʿOvadyah stesso sarebbe stato minacciato da un soldato e avrebbe rischiato di perdere la vita, ma sarebbe stato risparmiato. Tuttavia, il contesto e il linguaggio utilizzato difficilmente sembrano rimandare a un momento di vita vissuta. L'interpretazione onirica o visionaria appare dunque più verosimile.

[142] Per Prawer (1979:120) si tratterebbe verosimilmente di Mosè.

[143] Secondo Prawer (*ibidem*) si tratterebbe di un esercito celeste.

[144] Prawer (*ibidem*).

provenienti da est. A ogni modo, come rilevato dallo stesso Prawer, questa sezione ricorda alcuni testi apocalittici medievali ebraici.[145]

ʿOvadyah, inizialmente colto da grande terrore per la visione, afferma infine di averne compreso il significato solo dopo aver studiato la Scrittura, donata da Dio al suo servo Mosè, ossia dopo essersi convertito al giudaismo e aver appreso la lingua ebraica. Prawer, pertanto, arriva ad ipotizzare che i sogni, avuti da Giovanni in un periodo caratterizzato dalle prime spedizioni crociate in Terrasanta, furono alla base della sua conversione al giudaismo. In altre parole, egli avrebbe visto nella prima crociata, con la conquista cristiana di Gerusalemme, un adempimento della profezia di Gioele, ma avrebbe anche compreso che l'interpretazione corretta delle visioni fosse possibile solo da una prospettiva ebraica.[146]

Un'altra sezione interessante dell'autobiografia riguarda la comparsa di tre pseudo-Messia nel Vicino Oriente nella prima metà del XII secolo, vicende delle quali ʿOvadyah ebbe in qualche caso una esperienza diretta, mentre di altre ebbe solo notizia.[147]

Il caso di un certo Bin Šaddad, della città di Banaʿquba, viene trattato molto brevemente, ma si desume che quest'uomo si sarebbe presentato come un profeta, radunando attorno a sé un certo numero di seguaci, per finire

---

[145] È interessante, infatti, notare due elementi. In primo luogo, questo passaggio ricorda da vicino una sezione della *Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i* e dell'*Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia*, in cui si afferma che le genti dell'ovest inseguiranno le genti dell'est, sopravvissute a una battaglia contro di loro. Tuttavia, i ruoli delle genti dell'est e dell'ovest dovrebbero essere invertiti nei due testi. In secondo luogo, nella *Preghiera* questa scena viene descritta dall'arcangelo Meṭaṭron a R. Šimʿon b. Yoḥa'i, il che ricorda la visione di ʿOvadyah e dell'uomo divino. Va tenuto però conto del fatto che nell'*Ordine dei Segni*, il cui modello narrativo appare più antico, gli eventi escatologici non vengono rivelati a R. Šimʿon b. Yoḥa'i, né è presente Meṭaṭron.

[146] Prawer (1979:126). In un'altra occasione, Prawer sottolinea con ancora più forza che ciò che portò ʿOvadyah alla conversione non furono le sofferenze degli ebrei a seguito delle persecuzioni dei crociati, ma un attento studio della Scrittura. In questo modo, il normanno sarebbe giunto alla conclusione che il *verus Israel* non fossero i cristiani, ma il popolo ebraico. Vd. Id., "Jerusalem in the Christian and Jewish Perspectives of the Early Middle Ages", in *Gli ebrei dell'alto Medioevo: settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, Spoleto, 30 marzo – 5 aprile 1978, secondo tomo, Spoleto, 1980, pp. 739-795, qui p. 793.

[147] Su queste tre figure vd. Holo, Joshua, "Jewish Communities and Personalities within ʿOvadyah's Chronicle", in De Rosa; Perani (2005), pp. 149-164, soprattutto pp. 157-160.

poi in carcere assieme a tutti coloro che l'avevano seguito.[148] Il frammento che dovrebbe contenere la continuazione della vicenda è purtroppo molto danneggiato e non consente di comprendere come si risolse la situazione,[149] ma è possibile, in ogni caso, percepire il cinismo con il quale ʿOvadyah trattò questo pseudo-profeta e coloro che da lui si erano lasciati ingannare.

A differenza della vicenda di Bin Šaddad, quella che riguarda Šelomoh ibn Ruji viene trattata con più dovizia di particolari. Aiutato dal figlio Menaḥem, questo pseudo-Messia iniziò ad operare all'inizio del XII secolo "nelle montagne dell'Assiria, nella terra di Hakkeriya",[150] informando della sua comparsa gli ebrei di quella e di molte altre regioni, e assicurando loro che "il tempo era venuto in cui il Signore avrebbe radunato la sua nazione Israele da tutte le terre a Gerusalemme, la Città Santa".[151] Nonostante la forte convinzione dei seguaci di Šelomoh, i quali si erano impegnati con digiuni e preghiere affinché la tanto attesa redenzione si realizzasse, la promessa dell'autoproclamatosi Messia non si avverò. Gli ebrei, allora, furono colti da grande scoramento, e musulmani e cristiani li derisero pesantemente dicendo: "Ecco gli ebrei vogliono volare, ma loro non hanno ali con cui volar via verso le loro terre".[152] Dal racconto di ʿOvadyah, quindi, traspare tutto lo scetticismo, e anzi l'insofferenza, con cui egli aveva trattato l'apparizione di questo pseudo-Messia. La vicenda di Šelomoh ibn Ruji avrebbe avuto

---

[148] La sezione in questione si trova nel ms. della Genizah Cambridge, T-S 10 K21, foglio 1, recto. Vd. il testo ebraico in Golb (1981:101) e la traduzione italiana Id. (2005:266).

[149] Si tratta del ms. Cambridge, T-S Loan 31 r. Vd. Golb (1981:101) e (2005:266).

[150] Secondo Golb si tratterebbe di un territorio nell'attuale Kurdistan. Vd. Id, "The Messianic Pretender Solomon ibn al-Ruji and His Son Menahem (The So-Called "David Alroy")", in *OI Publications* [The Oriental Institute of the University of Chicago] (2009), pp. 1-8, qui p. 2.

[151] Traduzione di Golb (2005:266).

[152] Golb (*ibidem*). Qui è sottesa l'idea, espressa anche in diversi testi escatologici ebraici medievali (es. *Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*; *Responso di Hai Ga'on sulla Redenzione*) i quali, riprendendo Is 60,8, prevedevano che, al principio dell'era messianica, gli Israeliti avrebbero volato dai vari luoghi della diaspora fino a Gerusalemme. Samau'al al-Magḥrebi, ebreo convertito all'islam, che nel suo *Ifḥam al-Yahud* tratta anche la vicenda di Menaḥem, afferma che, dopo la morte di quest'ultimo, gli ebrei di Baghdad sarebbero stati spinti a credere che gli angeli li avrebbero condotti a Gerusalemme sulle loro ali. Vd. Golb (2009:7).

un seguito grazie al figlio Menaḥem, che sarebbe poi divenuto noto con l'appellativo di David Alroy[153] e sul quale si tornerà fra poco.

Infine, ʿOvadyah raccontò il suo personale incontro con un caraita, un certo Šelomoh ha-Kohen, che sarebbe avvenuto nell'autunno del 1121 nella città di Dan (da lui chiamata Baniyas), in terra di Israele.[154] Il caraita gli avrebbe rivelato che, dopo due mesi e mezzo, Dio avrebbe radunato il popolo di Israele a Gerusalemme.[155] Alla domanda di ʿOvadyah su come Šelomoh fosse a conoscenza di questo piano divino, il caraita avrebbe risposto: "Sono io l'uomo che Israele sta aspettando", ossia il Messia. ʿOvadyah avrebbe comunque sollevato alcune perplessità, prima di tutto per il fatto che il Messia sarebbe stato della stirpe di Davide, e quindi di Giuda, mentre Šelomoh ha-Kohen era della tribù di Levi. La replica del Proselito, che avrebbe affermato che egli si sarebbe recato in Egitto e che da lì sarebbe poi giunto a Gerusalemme assieme a tutti gli altri ebrei, è di difficile interpretazione, ma sembra tuttavia di poter leggere una certa ironia in tutto il racconto, soprattutto quando viene specificato che lo pseudo-Messia sarebbe rimasto in silenzio di fronte alla risposta di ʿOvadyah.[156]

Dopo un accenno al fatto che sia Šelomoh ha-Kohen che ʿOvadyah si sarebbero recati a Tiro, l'autobiografia si interrompe. Non conosciamo quindi in dettaglio la conclusione della vicenda. Secondo diversi studiosi, il Proselito si sarebbe infine stabilito in Egitto, a Fusṭāṭ, e lì sarebbe morto dopo aver lavorato per diversi anni come scriba, come proverebbero alcuni contratti prenunziali da lui stilati.[157] Nulla vieta, tuttavia, che, dopo aver

---

[153] Sul perché di questa denominazione, vd. Golb (2009:3). L'identificazione di Menaḥem con David Alroy fu proposta per la prima volta da Jacob Mann (1920). Vd. anche Id. (1930:257-58); Gil (2004 [1997]:422-428).

[154] ʿOvadyah affermò di aver incontrato il caraita diciannove anni dopo la sua conversione, avvenuta nel 1102. La sezione in questione è tràdita dal ms. Adler 4208 = 3098, fol. 7, conservato presso il Jewish Theological Seminary di New York. Vd. la trascrizione in Golb (1981:102-103) e la traduzione italiana in Id. (2005:267-268).

[155] Secondo Prawer (1988:11), all'apparizione di questo pseudo-Messia potrebbe essere legato un calcolo messianico elaborato originariamente in ambito islamico, che prevedeva l'inizio della Fine per il 1107. Quando la data passò e nulla accadde, i circoli ebraici che influenzati da questo calcolo lo avrebbero rielaborato, sostituendo l'anno solare a quello lunare e ottenendo così una nuova data, il 1122, ossia l'anno successivo all'incontro tra ʿOvadyah e il caraita.

[156] Vd. la traduzione in Golb (2005:268).

[157] Vd. Lacerenza (2017:79-80).

trascorso un certo periodo in Egitto, ʿOvadyah decidesse effettivamente di partire per Gerusalemme, come aveva anticipato allo pseudo-Messia levita.

La testimonianza di questo convertito all'ebraismo a cavallo tra XI e XII secolo ci fornisce elementi interessanti sulla tensione messianica che, anche da parte ebraica, si avvertiva attorno al fenomeno della prima crociata. Va in primo luogo notato che Gerusalemme, per tutto l'arco di tempo descritto da ʿOvadyah, fu in mano ai crociati e sostanzialmente preclusa agli ebrei, il che accentua il sapore escatologico della promessa, portata avanti dai vari pseudo-Messia, di ricongiungere il popolo di Israele a Gerusalemme.[158] Per quanto riguarda nello specifico i movimenti messianici in questione, è senz'altro opportuno affermare che il proselito rimase colpito dalla tensione messianica nei luoghi che si ritrovava a percorrere. Secondo Joshua Holo, oltre che per la deprecabile capacità di questi movimenti messianici di provocare cocenti delusioni in coloro che vi aderivano, ʿOvadyah si sarebbe occupato di questo fenomeno per un interesse personale, forse spinto da una sorta di reazione nei confronti del messianismo cristiano, dal quale lui si era allontanato. A ogni modo, l'alto rischio di catastrofico fallimento di tali movimenti messianici avrebbe fatto di questi ultimi "one of the most pressing spiritual and political threats to arise among the Jews in the wake of the First Crusade".[159] ʿOvadyah avrebbe sì condiviso le speranze messianiche del popolo ebraico, preferendo però "sobrietà e prudenza" alle inverosimili pretese di personaggi come Šelomoh ibn Ruji, Bin Šaddad e Šelomoh ha-Kohen.[160]

La vicenda di ʿOvadyah il Proselito, quindi, si intreccia in maniera estremamente interessante con le aspettative escatologiche al tempo della prima crociata e dei decenni immediatamente successivi. Anche la sua conversione sembra strettamente legata a questo tipo di attese.

Prawer si concentrò sull'esegesi del versetto di Gioele citato da ʿOvadyah e sul suo contesto, in cui si parla del ritorno dei dispersi di Israele a Gerusalemme e del giudizio universale nella valle di Yehošafaṭ, dove Dio avrebbe fatto giustizia nei confronti delle nazioni che nei secoli avevano oppresso il popolo eletto.[161] L'apparizione di segni celesti – testimoniata, come si è visto, anche da vari cronachisti della prima crociata – in un momento in cui pellegrini armati da tutte Europa si dirigevano a Gerusalemme, sarebbe stata interpretata da Giovanni da Oppido come una prova che la profezia di

---

[158] Vd. Prawer (1979:128).

[159] Holo (2005:158-159).

[160] Holo (*ibidem*, p. 160).

[161] Prawer (1979:119-126).

Gioele si stava realizzando e che la crociata faceva parte di un piano divino teso verso l'*eschaton*. Più nello specifico, secondo Prawer, Giovanni si sarebbe avvicinato alle posizioni degli *judaizantes* menzionati da Ugo di San Vittore.[162] Questi *judaizantes* avrebbero abbandonato l'interpretazione più propriamente cristiana del passo di Gioele, orientata a una lettura moralizzante dei segni celesti e del giudizio divino, per avvicinarsi alla convinzione ebraica che il profeta descrivesse gli eventi miracolosi che avrebbero anticipato l'era messianica e il giudizio finale nella valle di Yehošafaṭ.[163] Kedar, pur trovando intrigante questa interpretazione, rilevò, tra le altre cose, che Ugo di San Vittore scrisse degli *judaizantes* ben vent'anni dopo la conversione di Giovanni, e che comunque l'opera dell'intellettuale francese non fosse necessariamente nota in Italia meridionale. Kedar elaborò un'altra interessante ipotesi, secondo la quale il percorso di conversione di Giovanni da Oppido sarebbe iniziato anche grazie alla lettura degli eventi degli anni tra il 1096 e il 1099 sulla base dell'*Apocalisse dello Pseudo-Metodio*, che era stata tradotta dal greco al latino nel X secolo e che il futuro proselito aveva probabilmente conosciuto durante la sua formazione cristiana. In effetti, un passaggio dell'*Apocalisse* parafrasa il versetto di Gioele in questione e attribuisce i segni celesti all'opera dell'Anticristo.[164] Kedar, quindi, propose che Giovanni avesse interpretato la prima crociata, con i suoi attacchi alle comunità ebraiche in Europa e l'occupazione di Gerusalemme, come opera dell'Anticristo. Infine, dopo aver fatto notare che l'ipotesi di Prawer non spiega il perché della conversione proprio nell'anno 1102, Kedar evidenzia come, a quell'epoca, il dominio crociato in Palestina apparisse in pericolo a causa di alcune vittorie da parte turca. ʿOvadyah, quindi, avrebbe creduto che, alla caduta del potere cristiano in Terrasanta, sarebbe seguita l'era messianica attesa da Israele, e avrebbe deciso di convertirsi in maniera definiva all'ebraismo.[165]

Partendo dall'ipotesi di Kedar, è forse possibile aggiungere un ulteriore elemento al dibattito. La conversione di Giovanni-ʿOvadyah avvenne nel mese di Elul del 1102, ossia quasi esattamente tre anni dopo la conquista cristiana di Gerusalemme (avvenuta il 15 luglio 1099). Non è forse un caso che l'influente R. Hai Ga'on, nel suo *Responso sulla Redenzione*, avesse stabilito che il dominio di Edom su Israele e sul monte Sion sarebbe durato per un minimo di nove mesi e per un massimo di tre anni, per poi cedere

---

[162] Vd. *Hugonis de Sancto Victore adnotationes in Joelem*, PL CLXXV, col. 359.

[163] Prawer (1979:124-125).

[164] Vd. il testo nell'edizione di Garstad (2012:136-137).

[165] Kedar (2005:145-146).

il passo al regno messianico.[166] È quindi possibile ipotizzare che ʿOvadyah, venuto a conoscenza della previsione di R. Hai Ga'on e pressato dalle aspettative messianiche che circondavano la prima crociata, al compiersi dei tre anni dalla presa cristiana della Città Santa decidesse di compiere il passo decisivo e di convertirsi all'ebraismo, appena prima del presupposto inizio dell'era messianica. Il fallimento di questa previsione potrebbe anche aver poi indotto ʿOvadyah a guardare con ancora più sospetto i sedicenti Messia che si sarebbero palesati negli anni e nei decenni successivi.

Tra questi pseudo-Messia, come si è detto, vi fu anche Šelomoh ibn Ruji, aiutato dal figlio Menaḥem, poi noto come David Alroy, che ne continuò l'opera.[167] Anche Binyamin da Tudela, nel suo *Itinerario*,[168] tratta di questa vicenda. David Alroy viene descritto come un uomo esperto nella Torah, nella *halakhah* e nel Talmud, ma anche nelle arti magiche e nella dottrina islamica. Egli avrebbe concentrato la sua attività nella città di Amadiyah, nell'odierno Iraq.

> Gli venne in mente di ribellarsi al re di Persia e di raccogliere gli Israeliti che dimorano tra i monti di Ḥafton, per muovere guerra ai gentili e andare a conquistare Gerusalemme. Mostrò agli ebrei falsi prodigi, sostenendo che il Santo – sia egli benedetto – lo aveva inviato a prendere possesso di Gerusalemme e a liberarli dal giogo dei gentili. Essi gli credettero e lo proclamarono loro messia.[169]

Venuto a conoscenza del caso, il re di Persia fece portare David Alroy al suo cospetto. L'uomo, senza paura, affermò di essere il Messia, e così il re lo fece arrestare. Tuttavia, grazie alle sue arti magiche e alla sua capacità di utilizzare il potere conferitogli dalla conoscenza del nome ineffabile di Dio, Alroy mise in atto una serie di miracoli e riuscì a fuggire. A questo punto, il re, sempre più adirato, fece chiamare l'esilarca e gli altri capi della comunità ebraica, minacciandoli che avrebbe ucciso tutti gli ebrei se non avessero ostacolato i piani di Alroy.

> Quegli autorevoli personaggi mandarono allora a dire a Dawid che il tempo del riscatto non era ancora giunto; non s'erano veduti i segni premonitori né l'uomo avrebbe vinto con la sua forza: gli ingiungevano pertanto di recedere dal suo disegno, pena la scomunica.[170]

---

[166] Vd. il passo in questione sopra, pp. 114-115.

[167] Su questo personaggio, vd. Poliak, Abraham N., voce "Alroy, David", in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 2 (ALR-AZ), 2007, pp. 5-6.

[168] Vd. Busi (2018 [1988]:78-80).

[169] Busi (2018 [1988]:78-79).

[170] Busi (2018 [1988]:80).

David, però, ignorò i loro consigli, e alla fine venne assassinato nel sonno da suo suocero, pagato dal re turcomanno Saif al-dīn, vassallo del re di Persia, oppure – secondo un'altra versione – per ordine delle autorità ebraiche.[171]

La vicenda di David Alroy, come si è già accennato, si può inserire nel contesto rabbinico che guardava con ostilità ai sedicenti Messia, il cui immancabile fallimento non portava altro che a sofferenze per gli ebrei che li avevano seguiti. Anche la testimonianza di ʿOvadyah da Oppido, con le sue perplessità nei confronti di profeti e pseudo-Messia, va intesa in questo senso. Allo stesso tempo, tuttavia, il Proselito ci mette al corrente delle aspettative messianiche ed escatologiche che circolavano nel Sud Italia e nel Vicino Oriente al tempo della prima crociata e nei decenni successivi. Egli stesso sembra essere stato coinvolto da tali fervori, il che si può forse collegare al linguaggio apocalittico da lui usato per descrivere le sue esperienze oniriche e la sua stessa conversione.

A conclusione di questo capitolo sulla prima crociata e sulle aspettative messianiche ad essa connessa, ciò che emerge con più evidenza è l'assoluta mancanza di un unico schema sulla percezione del fenomeno dei pellegrinaggi armati verso Gerusalemme e sulla loro eventuale interpretazione escatologica da parte ebraica. I massacri nelle città renane non provocarono alcun evidente movimento messianico, ma portarono alla produzione di cronache in cui si avverte un desiderio di vendetta nei confronti di un potere – quello cristiano – percepito come oppressivo e foriero di sofferenze indicibili. Tale brama di vendetta può essere interpretata in chiave escatologica, ossia come la speranza che l'era messianica giungesse presto a liberare Israele dal giogo dei nemici. Il passaggio dei primi crociati provocò in alcuni reazioni angosciate e, almeno in un caso, ispirò un movimento messianico in territorio bizantino. In altri casi, invece, tutto ciò fu vissuto come un normale scontro tra poteri stranieri, e la presa cristiana della Città Santa fu vista come un passaggio di mano tutto sommato irrilevante. Di contro, almeno un testo apocalittico, la *Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*, reca traccia di questo evento, il che porta a pensare che, per l'anonimo autore di quella sezione del testo, la conquista cristiana di Gerusalemme andasse compresa all'interno di un orizzonte escatologico. Ciò ben si accorderebbe con la tradizione, già portata avanti da R. Saʿadya Ga'on e da R. Hai Ga'on, secondo la quale gli Edomiti (ossia i cristiani) avrebbero dovuto dominare sulla Città Santa prima dell'inizio dell'era messianica. Infine, il controllo cristiano sulla terra di Israele fu vissuto con grande apprensione da alcuni autori sefarditi come Avraham bar Ḥiyya e Yehudah ha-Levi, e fu inserito all'interno di una visione della Storia volta verso il riscatto finale di Israele.

---

[171] Poliak (2007:6).

4.1.4 La seconda crociata

Con la fine delle prime spedizioni cristiane verso la Terrasanta, la situazione degli ebrei in Europa ritornò a una sostanziale normalità. Come si è visto, le comunità renane, che tanto erano state messe alla prova nel 1096, conobbero una generale ripresa e tornarono presto a essere fiorenti. Il ricordo delle persecuzioni, tuttavia, non andò perduto, come testimoniano le cronache che furono redatte nel corso del XII secolo e l'istituzione, nella liturgia sinagogale, di espressi rimandi ai martiri del 1096.

Anche il problema degli apostati si risolse, dato che l'imperatore Enrico IV consentì agli ebrei che erano stati convertiti con la forza di ritornare alla loro religione, sebbene papa Clemente III cercasse di convincere i vescovi tedeschi a impedire che ciò avvenisse.[172] La situazione così ristabilita e pacificata non durò tuttavia a lungo: le alterne vicende dei regni latini d'Oriente, infatti, avrebbero avuto conseguenze anche per gli ebrei d'Europa.

Dopo la disfatta rappresentata dalla prima crociata, la riscossa islamica fu portata avanti da Imad ad-Din Zengi, governatore di Mosul, che intraprese una serie di campagne per la riconquista dei territori strappati ai musulmani dai cristiani.[173] La presa di Edessa nel 1144 fu vissuta come un trauma in Occidente, tanto da portare alla chiamata a una seconda crociata, voluta da papa Eugenio III e promossa attraverso la bolla *Quantum praedecessores* del 1° dicembre 1145.[174] Data la scarsa adesione che inizialmente caratterizzò la nuova spedizione verso la Terrasanta, il pontefice ricorse a una grande personalità dell'epoca e alle sue capacità oratorie: Bernardo di Chiaravalle, monaco cistercense, importante autorità nella Chiesa del suo tempo e vero protagonista della promozione della seconda crociata.[175]

L'attività di Bernardo a nord delle Alpi ebbe un successo travolgente.[176] Tuttavia, nonostante l'ampia partecipazione di soldati e cavalieri provenienti da tutta Europa, questa seconda spedizione si risolse in un fallimento. L'esercito germanico, talmente numeroso da terminare presto, in Anatolia, tutte le scorte di viveri, fu sconfitto in un'imboscata da parte dei turchi. Le

---

[172] Siamo infatti in possesso di una lettera scritta dal papa al vescovo di Bamberga tra il 1097 e il 1098 in cui il pontefice chiedeva di evitare che gli ebrei convertiti abbandonassero la religione cristiana. La strategia del papa, tuttavia, non ebbe successo. Vd. Simonsohn (1988:42) per il testo del documento. Vd. anche Schwarzfuchs (2006 [2005]:73-74).

[173] Quanto segue si basa su Riley-Smith (2017 [1987]:196 e segg.).

[174] *Eugenii III Romani Pontificis, Epistolae et privilegia*, PL, vol. 180, coll. 1064-1066.

[175] Schwarzfuchs (2006 [2005]:77-78).

[176] Sulla predicazione di Bernardo, vd. Cole (1991:41-49).

truppe guidate dal re francese Luigi VII, dal re di Germania Corrado III e dal re di Gerusalemme Baldovino III, invece, riuscirono ad arrivare nell'*outremer*, ma tentarono invano di assediare Damasco nell'estate del 1148. Il fallimento dell'assedio decretò la fine della crociata stessa.

Dal punto di vista ebraico, secondo Gilbert Dahan,[177] la tragedia che si abbatté sulle comunità renane nel 1096 si sarebbe potuta verificare anche nel contesto della seconda crociata. Tuttavia, una catastrofe di simili proporzioni non avvenne, e ciò essenzialmente per due motivi. Gli ebrei erano più preparati a possibili attacchi, ma, soprattutto, l'intervento di Bernardo di Chiaravalle a loro difesa consentì di evitare il peggio, nonostante la predicazione di un'altra personalità: l'abate di Cluny, Pietro il Venerabile.[178] Bernardo e Pietro erano amici, ma avevano opinioni opposte nei confronti degli ebrei. Pietro ripeteva quello che aveva riportato Gilberto di Nogent nella sua cronaca sulla prima crociata: era davvero necessario recarsi in Oriente per combattere i nemici della fede, quando gli ebrei vivevano già in mezzo a loro? Il loro odio nei confronti dei cristiani li rendeva un elemento pericoloso all'interno della società stessa.[179] Nel suo *Adversus Iudeorum inveteram duritiem*, l'abate affermò che, in fondo, gli ebrei erano peggio dei musulmani, anche perché questi ultimi almeno riconoscevano in Gesù e in Maria delle figure importanti.[180] Questo, secondo Pietro, faceva degli ebrei gli unici fra i popoli a non riconoscere Cristo, il che dimostrava perché Dio li avesse esclusi dalla salvezza.[181] L'abate non proponeva tuttavia di ucciderli, ma solo di confiscare le loro proprietà per finanziare la crociata. Inoltre, la loro condizione di esilio era già una punizione sufficiente: come Caino, gli ebrei erano condannati a vagare fino alla fine dei tempi e a vivere una vita che è peggio della morte.[182]

Bernardo di Chiaravalle, invece, sosteneva che gli ebrei non andassero né perseguitati né tantomeno uccisi, altrimenti non sarebbe più stato possibile

---

[177] Vd. Dahan (1990:30-31) per una bibliografia dedicata alle fonti principali sulla seconda crociata e le persecuzioni antiebraiche.

[178] Quanto segue è tratto principalmente da Simonsohn (1991:15-16). Sulla predicazione di Pietro il Venerabile, vd. anche Cole (1991:49-52).

[179] Vd. Sapir Abulafia (1995:131). Vd. anche Chazan (2016:120).

[180] Friedman, Yvonne (ed.), *Petrus Venerabilis. Adversos Iudeorum inveteram duritiem*, CCCM 58, Turnhout: Brepols, 1985, p. 141. Vd. anche Sapir Abulafia (1995:131).

[181] Vd. Sapir Abulafia (*ibidem*); Chazan (2016:121).

[182] *Petri Venerabilis Epistolae* 4, 36, *PL* 189, coll. 366 e segg.; Friedman (1985:141). Vd. anche Sapir Abulafia (*ibidem*); Benotti (2016:XXIII-XIV).

per loro essere salvati alla fine dei tempi con la loro conversione.[183] Citava poi, come Agostino, il salmo 59,12: con la loro dispersione nel mondo a causa del loro crimine nei confronti del Figlio di Dio, gli ebrei ricordavano costantemente ai cristiani che Gesù era morto per loro. A ogni modo, nonostante i loro terribili errori, gli ebrei erano pur sempre coloro che avevano portato nel mondo la Legge divina.[184]

Per la sua difesa degli ebrei dalle violenze cristiane, nel *Sefer Zekhirah* (*Libro del ricordo*), una breve cronaca sulle persecuzioni nei confronti delle comunità ebraiche in Germania nel corso della seconda crociata,[185] Bernardo fu ricordato dall'autore Efraim di Bonn come un uomo giusto, suscitato da Dio per misericordia nei confronti del suo popolo.[186] Tuttavia, anche se la predicazione di Bernardo ebbe i suoi effetti, essa non evitò del tutto gli attacchi alle comunità ebraiche. Gli episodi più ricchi di conseguenze funeste per gli ebrei sono ascrivibili all'attività di predicazione di un monaco cistercense, tale Rodolfo, il quale fu paragonato da Efraim di Bonn a Haman, il grande nemico degli ebrei al tempo della regina Ester.[187] Rodolfo, nel 1146, predicò a Colonia, Magonza, Worms, Spira, Strasburgo e, a seguito dei suoi interventi infuocati, diversi ebrei trovarono la morte in numerose città.[188]

---

[183] *S. Bernardi abbatis primi Clarae-Vallensis*, *Epistolae* 363, 6-8, PL 182, coll 567-568. Vd. anche Flori (2007:287-289).

[184] Chazan (2016:117-18).

[185] L'opera di Efraim ben Ya'aqov di Bonn si può dividere in due parti. La prima narra degli eventi legati alla seconda crociata, ossia tra gli anni 1146 e 1148, quando l'autore, a suo dire, era ancora adolescente. La seconda parte, invece, si concentra sugli avvenimenti del periodo 1171-1196 e copre quindi il periodo precedente e seguente la terza crociata. Il testo completo fu pubblicato per la prima volta da Meir Wiener alla fine della sua traduzione del *'Emeq ha-Bakha* di Yosef ha-Cohen (Lipsia, 1858). Fu quindi ripubblicato – anche in traduzione tedesca – da Neubauer e Stern (1892:58-75. 187-214), e, in seguito, da Habermann (1946:115-32). La prima parte del testo fu tradotta in inglese da Shlomo Eidelberg (1977:121-133). Vd. anche Chazan, Robert, "R. Ephraim of Bonn's *Sefer Zechirah*", in *REJ* 132/1-2 (1973), pp. 119-126; Id., "Ephraim ben Jacob's Compilation of Twelfth-Century Persecutions", in *The Jewish Quarterly Review* 84/4 (1994), pp. 397-416.

[186] Per il passo in questione vd. Habermann (1945:115); Eidelberg (1977:122). Vd. anche Schwarzfuchs (2006 [2005]:81).

[187] Vd. il testo in Habermann (1946:115) e in Eidelberg (1977:121).

[188] Vd. Schwarzfuchs (2006 [2005]: 81-83) per una descrizione di questi attacchi. Vd. anche Schmitt (2005[2003]:182-184).

Efraim di Bonn riferisce soprattutto dello sgomento provocato dalla morte di Šim'on il Pio da Treviri, decapitato perché rifiutatosi di farsi battezzare.[189]

Una fonte afferma che la predicazione di Rodolfo nella Renania assunse un tono escatologico, attribuendo al re di Francia alcune profezie ricavate dai libri sibillini.[190] Si tratta tuttavia di un indizio troppo debole per concludere che la predicazione della seconda crociata, o perlomeno del solo Rodolfo, fosse incentrata su attese apocalittiche, e che queste influenzassero anche gli ebrei, vittime privilegiate dei discorsi del monaco.

A ogni modo, Rodolfo fu infine fermato da Bernardo di Chiaravalle, giunto in Germania appositamente per ingiungere al monaco di farsi da parte.[191] Le violenze contro gli ebrei, però, non si arrestarono neppure allora. Ad esempio, a Würzburg, nel febbraio del 1147, i crociati rivolsero le loro armi contro gli ebrei, accusati di aver ucciso un cristiano e di averne gettato il corpo nel fiume.[192]

Sebbene questi attacchi non possano essere paragonati, per violenza e pervasività, alle persecuzioni del 1096, il senso di perenne insicurezza che provocarono si riverberò nei decenni seguenti. Nuovi elementi di queste persecuzioni furono la necessità, per gli ebrei, di richiedere la protezione dei vescovi in cambio di denaro, e il propagarsi delle accuse di omicidio rituale, che sarebbero divenute una costante nei già difficili rapporti tra ebrei e cristiani in Europa.[193] Non stupisce, quindi, che l'esito disastroso della seconda crociata venisse salutato con gioia dagli ebrei europei e interpretato alla luce di straordinari fenomeni celesti. Infatti, Efraim di Bonn, nel *Sefer Zekhirah*, riferisce di un'eclissi di sole che si verificò alla fine di ottobre del 1147,[194] proprio in corrispondenza della sconfitta dell'esercito crociato nei pressi di Dorylaeum, in Anatolia.[195] Non

---

[189] Vd. Habermann (1946:115); Eidelberg (1977:122-123). Su questo e su altri episodi accaduti durante la seconda crociata, oltre che sulla predicazione di Rodolfo, vd. anche Rubenstein, Jay, *Nebuchadnezzar's Dream: The Crusades, Apocalyptic Prophecy, and the End of History*, Oxford: Oxford University Press, 2019, pp. 105-106.

[190] Vd. Pertz, Georg-Heinrich (ed.), *Annales Sancti Iacobi Leodiensis*, MHG SS 16, p. 641. Vd. anche Alphandéry; Dupront (1974 [1954]:76).

[191] Sulla predicazione di Rodolfo e sul suo contrasto da parte di Bernardo di Chiaravalle, vd. Cole (1991:43-45).

[192] Su questo e su altri attacchi nel corso del 1147, vd. Dahan (1990:31). Vd. anche Schwarzfuchs (2006 [2005]:84-85).

[193] Vd. Schwarzfuchs (*ibidem*, pp. 85-86).

[194] Calcoli moderni confermano che si verificò un'eclissi di sole il 26 ottobre 1147. Vd. il sito www.eclypsewise.com.

[195] Vd. il testo in Habermann (1946:122) e in Eidelberg (1977:131-132). Vd. anche Chazan (1973:121); Riley-Smith (2017 [1987]:204).

stupisce nemmeno che il *Sefer Zekhirah* si chiuda con un'invocazione in forma poetica in cui si chiede a Dio di distruggere Edomiti e Ismaeliti così come aveva fatto con Sodoma e Gomorra, e di ristabilire la sovranità di Israele sulla sua terra.[196] Questa richiesta di sapore messianico va probabilmente intesa come una formula standard nella produzione ebraica medievale, ma può anche essere compresa come una prova del fatto che la situazione sempre più degradata degli ebrei aškenaziti portasse a vedere nella redenzione l'unica soluzione a uno stato di perenne pericolo. In altre parole, anche in questo caso potremmo essere di fronte a un esempio della *vengeful redemption* teorizzata da Yuval, che tuttavia, in questo caso, coinvolse anche i musulmani.

Non sono comunque giunte notizie su fervori messianici ebraici rilevanti in connessione alla seconda crociata. Nemmeno nella letteratura apocalittico-escatologica compaiono riferimenti direttamente attribuibili alle battaglie in Terrasanta tra cristiani e musulmani in questo contesto. Il motivo di questa mancanza si potrebbe ricercare nella natura sostanzialmente effimera della spedizione, che si concluse con un nulla di fatto. Dall'altra parte, le persecuzioni in Europa, tutto sommato meno impattanti nella memoria collettiva rispetto a quelle del 1096 e meno caratterizzate da atti estremi come il *Qidduš ha-Šem*, non alimentarono aspettative di redenzione. In ogni caso, è necessario fare alcune osservazioni. Gli attacchi agli ebrei aškenaziti, che comunque si verificarono, lasciarono una traccia letteraria importante nel *Sefer Zekhirah*. Il loro impatto fu quindi comunque di una certa rilevanza, almeno agli occhi di Efraim di Bonn. In secondo luogo, queste persecuzioni vanno inserite in quel contesto di peggioramento dei rapporti tra ebrei e cristiani che, come si è detto più volte, si verificò a partire dall'XI secolo. Questa situazione di continui – se pur intermittenti – attacchi alle comunità ebraiche tra XI e XII secolo europee andò verosimilmente ad alimentare quella convinzione che la venuta del Messia sarebbe stato l'unico modo per liberarsi dal giogo straniero, con un intervento divino che avrebbe vendicato le sofferenze patite dal popolo di Israele in esilio.

4.1.5 La riconquista islamica di Gerusalemme e la terza crociata

Al fenomeno delle crociate, nell'immaginario collettivo occidentale, è senza dubbio legato colui che, alla fine del XII secolo, inferse le più importanti sconfitte ai cristiani in Terrasanta. Saladino (Ṣalāḥ ad-dīn, "integrità della religione"), salito al potere inizialmente come visir dell'Egitto, abolì il califfato fatimide nel Paese del Nilo e proclamò il califfato sunnita abbaside,

[196] Vd. il testo in Habermann (1946:123) e in Eidelberg (1977:133).

dando anche inizio a una propria dinastia, quella degli Ayyubidi. Il suo obiettivo, oltre all'unificazione delle forze islamiche, era anche quello di proseguire il *jihād* contro i cristiani e, appunto, di riconquistare Gerusalemme. Le battaglie contro i regni latini d'Oltremare ebbero esiti alterni, ma alla fine Saladino inferse una sconfitta decisiva ai cristiani nella battaglia di Ḥattin all'inizio del luglio del 1187. Dopo pochi mesi, e precisamente il 2 ottobre, anche Gerusalemme cadde nelle mani dell'Ayyubide. La Città Santa tornò così in possesso dei musulmani dopo circa novant'anni di dominio cristiano.

Con la riconquista islamica di Gerusalemme, la città cambiò nuovamente volto. Dopo averla fatta purificare, Saladino riconvertì in moschee tutti i luoghi che i cristiani avevano trasformato in chiese, fece rimuovere i paramenti sacri ed eliminare i cambiamenti strutturali che erano stati apportati. Per quanto riguarda la Spianata, il nuovo signore di Gerusalemme fece rimuovere sia la croce che era stata posta sulla Cupola della Roccia sia la lastra di marmo che ricopriva la pietra. Fece inoltre smantellare molte delle strutture che i crociati avevano costruito in quel luogo, incluso il monastero degli agostiniani. Furono cancellati anche gli affreschi e le iscrizioni in latino. L'altare fu demolito. Le chiese nella città e fuori le mura furono danneggiate o distrutte. Il Santo Sepolcro, però, fu risparmiato: molti califfi avrebbero voluto distruggerlo per mettere fine ai pellegrinaggi cristiani, ma, memore del fatto che nemmeno il califfo 'Umar, nel VII secolo, ne aveva decretato l'abbattimento, una forte fazione si oppose alla sua demolizione.[197]

La strenua difesa di Gerusalemme da parte dei cristiani, però, aveva costretto il sultano a un accordo: la città e i suoi abitanti erano stati risparmiati, dietro pagamento di un riscatto. Così, la sostanziale magnanimità di Saladino, anche se dettata da esigenze contingenti, fu alla base della fama tutto sommato positiva di cui il condottiero musulmano gode ancora oggi nell'immaginario collettivo occidentale. Ciononostante, Saladino era un uomo del suo tempo, immerso nella sua tradizione religiosa e fortemente deciso a far prevalere l'islam sulle altre credenze. Rispetto al governo fatimide in Egitto, infatti, la sua politica nei confronti dei *dhimmi* fu meno tollerante e permissiva.[198] Ciononostante, non si può neppure parlare di persecuzioni e di esclusioni dalla vita pubblica, come dimostra il caso di Mosè Maimonide e di molti altri ebrei e cristiani che gravitavano attorno alla corte ayyubide.[199] Se poi si considera che Saladino, dopo aver conquistato Gerusalemme,

---

[197] Vd. Boas (2001:16).

[198] Vd. Ashtor-Strauss, Eliyyahu, "Saladin and the Jews", in *Hebrew Union College Annual* 27 (1956), pp. 305-326, qui p. 306.

[199] Ashtor-Strauss (*ibidem*, pp. 307 e segg.).

permise agli ebrei di ritornarvi dopo quasi un secolo di interdizione da parte cristiana, si comprende come il suo dominio fosse visto da loro in maniera sostanzialmente benevola, o comunque decisamente più positiva rispetto a quello crociato.[200] Il rifiorire della comunità ebraica di Gerusalemme è legato anche all'immigrazione degli ebrei residenti ad Ascalona, distrutta da Saladino nel 1191, e di quelli giunti in Palestina verso il 1198 in fuga dal Maghreb a causa delle persecuzioni di al-Mansur e di suo figlio al-Naser.[201] Vi fu poi l'importante movimento migratorio dalla Francia meridionale e dall'Inghilterra a partire dal 1210, sul quale si tornerà più avanti.

Alla luce di quanto detto finora, non sorprende come, in qualche piega del mondo ebraico tra il Vicino Oriente e l'Europa, si diffondessero interpretazioni messianiche e di redenzione delle vittorie di Saladino sui crociati, le quali si intrecciarono con calcoli astronomici e astrologici che risalivano ai decenni precedenti la conquista islamica di Gerusalemme del 1187. Avraham bar Ḥiyya, astronomo e astrologo vissuto a Barcellona tra il 1065-70 e il 1136, aveva prestato molta attenzione agli scontri tra cristiani e musulmani in Palestina. Nella sua *Megillat ha-Megalleh* (*Il rotolo del rivelatore*) – la prima opera di un rabbino scritta appositamente per determinare la data della fine dei tempi per mezzo dell'astrologia[202] – lo studioso sefardita aveva cercato di individuare, sia attraverso l'interpretazione della Scrittura che per mezzo degli strumenti dell'astrologia, la data della venuta del Messia.[203] Avraham bar Ḥiyya non era infatti interessato a delineare le fasi

---

[200] Il poeta Yehudah al-Ḥarizi, nel suo *Taḥkemoni*, definì Saladino un nuovo Ciro, l'imperatore persiano che aveva messo fine all'esilio babilonese. Vd. Ben-Shalom (2024 [2017]:417). Va comunque notato che gli ebrei, durante il dominio cristiano in Terrasanta, erano riusciti a stabilirsi nuovamente in molte città, ma con un'eccezione significativa, Gerusalemme, a parte la sparuta presenza ebraica testimoniata da Binyamin da Tudela verso il 1170 (il divieto di residenza, infatti, fu allentato dopo il 1120 ca.). Vd. a questo proposito Prawer (1988:63.69).

[201] Prawer (*ibidem*).

[202] Wigoder, Geoffrey, voce "Abraham bar Ḥiyya", in *Encyclopaedia Judaica, Second Edition*: Vol. 1 (AA-ALP), pp. 292-294. Bar Ḥiyya stesso affermò di aver deciso di redigere quest'opera su richiesta degli ebrei della penisola iberica e della Provenza che non erano soddisfatti delle spiegazioni escatologiche offerte da Saʿadya Gaʾon nel suo *Libro delle credenze e delle opinioni*. Vd. Ben-Shalom (2024 [2017]:411).

[203] In particolare, è nel quinto capitolo che Avraham bar Ḥiyya fa un utilizzo più cospicuo dell'astrologia per determinare la data della venuta del Messia. Vd. Sela, Shlomo, "Abraham bar Ḥiyya's Astrological Work and Thought", in *Jewish Studies Quarterly* 13/2 (2006), pp. 128-158, soprattutto pp. 131-136. Vd. *ibidem*, p. 132,

dell'instaurazione del regno messianico, ma solo il tempo in cui ciò sarebbe avvenuto.[204] Nonostante la data ultima per la comparsa del Messia, stando ai suoi calcoli, sarebbe stato l'anno 1448 o il 1468,[205] alcuni passaggi lasciano intendere che bar Ḥiyya avesse individuato già nella sua epoca i segni della redenzione che si avvicinava. Infatti, il Messia, sempre secondo i suoi calcoli, sarebbe potuto giungere a partire dal 1136 in poi.[206]

In una sezione della sua opera, lo studioso tratta delle costellazioni al tempo della prima crociata e di una congiunzione che sarebbe avvenuta trent'anni dopo la conquista cristiana di Gerusalemme, ossia nell'anno 1129. In quel periodo, un allineamento di astri avrebbe portato a grandi battaglie in Terrasanta, e a quel tempo sarebbero stati visibili i primi segni della redenzione.[207] Secondo Fritz Baer, Abraham bar Hiyya avrebbe scritto questo passaggio nel 1129 o in un periodo di poco precedente, e avrebbe forse avuto sentore di minacce che gravitavano attorno al dominio cristiano.[208] Inoltre, lo studioso aveva previsto una congiunzione astrale che avrebbe portato una "grande afflizione" (צער רב) delle terre di Palestina, Edom, Ismaele e Šinar nell'anno 4946 (1186-87). Al tempo della successiva congiunzione, nel 4966 (1206-07), sarebbero scoppiate nuove guerre sulla terra (d'Israele?) e sarebbero apparsi ulteriori segni della redenzione.[209] Anche alcuni astronomi musulmani avevano previsto degli sconvolgimenti per l'anno 1186, quando un vento fortissimo avrebbe preso a soffiare su tutta la terra, distruggendo ogni cosa sul suo cammino.[210] L'elemento del vento è estremamente interessante, dato che compare anche in un documento in latino studiato da Fritz Baer e che, secondo lo studioso, altro non sarebbe che la traduzione di una profezia ebraica.[211] Si tratta di una lettera

---

nota 14, per i manoscritti utilizzati da Sela. L'edizione a stampa più completa del *Megillah ha-Megalleh* è quella di Poznanski (1924). L'unica traduzione in una lingua moderna (catalano) è quella di Millás Vallicrosa, Jose Maria, *Llibre revelador*, 1929. Vd. anche Töyrylä, Hannu, *Abraham Bar Hiyya on Time, History, Exile and Redemption: An Analysis of Megillat ha-Megalleh*, Leiden; Boston: Brill, 2014.

[204] Sarachek (1968 [1932]:314).

[205] Sela (2006:133). Vd. anche Sarachek (*ibidem*, p. 326).

[206] Sarachek (*ibidem*, p. 320).

[207] Baer (1926:121). Per il testo, vd. Poznanski (1924:144).

[208] Baer (*ibidem*).

[209] Vd. il testo in Poznanski (*ibidem*, p. 146). Vd. anche Ashtor-Strauss (1956:317).

[210] Vd. ancora Ashtor-Strauss (*ibidem*) e i rimandi qui riportati.

[211] Baer (1926). Il documento, stando a quanto riporta lo studioso, fu pubblicato e studiato per la prima volta da Hermann von Grauert in *Meister Johann von Toledo*,

apparsa nel 1179 in diverse parti del mondo cristiano, che prevedeva che sette anni dopo, ossia nel 1186, una straordinaria congiunzione planetaria avrebbe portato sconvolgimenti su tutta la terra. Baer riporta il testo nella forma secondo lui più antica, quella che compare nell'opera del cronista Rigord di St. Denis, vissuto tra il 1150 e il 1209 circa.[212] In questo testo si parla esplicitamente dell'anno ebraico 4946 (1186-87), quando i pianeti, congiungendosi nella costellazione della Bilancia (*Libra*), "*in signo scilicet aerio et ventoso*", avrebbero causato un vento fortissimo (*ventus validissimus*) che sarebbe soffiato dal mare e avrebbe devastato la terra, portando grande terrore nel cuore degli uomini e radendo al suolo le maggiori città islamiche. Dopo di ciò, sarebbero avvenuti cinque miracoli: in Oriente sarebbe sorto un uomo molto sapiente, che sarebbe stato annoverato tra i profeti; in Elam sarebbe apparso un altro uomo che avrebbe radunato attorno a sé un grande esercito e che avrebbe fatto grande strage di genti; sarebbe sorto poi un altro uomo ancora che avrebbe affermato di essere un profeta, seducendo molti; si sarebbero poi viste in cielo comete, e questa apparizione avrebbe significato tumulti, battaglie, siccità e grande spargimento di sangue. I giusti e i fedeli della vera religione sarebbero stati oppressi. Infine, vi sarebbe stata un'eclissi solare.[213]

Come già accennato, Baer riteneva che il testo fosse una traduzione diretta da un'apocalisse ebraica tardo-antica, forse imparentata con il *Sefer Eliyyahu*,[214] o comunque con quei testi escatologici probabilmente redatti nel VII secolo, ossia nel periodo delle battaglie tra Persiani e Bizantini in Terra di Israele, poco prima della conquista araba.[215]

Rigord di Saint Denis riporta anche un'altra profezia, che di nuovo prefigura eventi prodigiosi e non dissimili da quelli sopra elencati per gli anni 1186-87, aggiungendo che questa congiunzione planetaria avrebbe

---

Sitzungberichte der Münchener Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, 1901, pp. 111-325.

[212] Il testo è edito in *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, tome dix-septième, nouvelle édition, Poitiers, 1878, pp. 22 e segg.

[213] Vd. il testo in Baer (1926:114-115) e in Patai (1979:101-102).

[214] Su questo testo, vd. Reeves (2006: 29-39).

[215] Baer (*ibidem*, pp. 115-116). In particolare, Baer riconobbe un riferimento a Muḥammad quando, nel terzo segno, si parla di un falso profeta con un libro venuto dal cielo. In effetti, il tema dell'uomo folle che pretende di essere un profeta compare in diversi testi escatologici ebraici medievali, appartenenti soprattutto al ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i. Baer (p. 117) menziona esplicitamente la *Preghiera*, ritenendola un prodotto dell'VIII secolo, poi rielaborato all'epoca delle crociate.

certamente portato a uno stravolgimento dei regni del mondo, alla manifestazione della superiorità dei Franchi e dell'ignoranza degli ebrei e, soprattutto, all'annientamento dei Saraceni. A quel punto, se Dio lo avesse voluto, la legge di Cristo si sarebbe diffusa e sarebbe stata esaltata.[216]

Un altro cronista, l'inglese Ruggero di Wendover (? - 1236), nel 1229 affermò che questa profezia era stata trasmessa nella forma di una lettera inviata dal "magister Johannes David, Tolethanus"[217] e da altri astronomi di quella città a dei destinatari cristiani.[218] Secondo Baer, comunque, è probabile che queste tradizioni si siano anche basate sui calcoli di Abraham bar Ḥiyya, che, come abbiamo visto, nel suo *Megillat ha-Megalleh* aveva previsto la congiunzione del 1186-87 e l'aveva interpretata in chiave escatologica.[219]

Stando a quanto riportato ancora una volta da Baer, nel 1924 Richard Hartmann pubblicò un'apocalisse islamica dell'epoca delle crociate, che altro non sarebbe che una sezione dell'opera storica del grande mistico Ibn al-Arabi (1165-1240), in cui si tratterebbe di una congiunzione di Giove e Saturno negli anni 1165-66 e della conquista di Gerusalemme da parte di Saladino. Secondo Hartmann, questo testo sarebbe stato scritto verso il 1180, probabilmente in Egitto, per essere poi ampliato con varie aggiunte.[220]

Per il biennio 1186-87 si accumularono quindi profezie, calcoli e previsioni escatologiche che prefiguravano calamità ed eventi straordinari. Tuttavia, abbiamo anche una fonte da parte ebraica che vedeva piuttosto questo periodo con favore e speranza. Un frammento della Genizah del Cairo[221] riporta una parte di un *piyyuṭ* che un certo maestro Mauhub compose

---

[216] Baer (*ibidem*, pp. 117-118). Vd. anche Flori (2007:308).

[217] Baer (*ibidem*, p. 19) lo identifica con Avendauth, traduttore di opere scientifiche e filosofiche attivo a Toledo tra il 1135 e il 1153, che la storiografia ha a lungo considerato un ebreo che si sarebbe convertito al cristianesimo e avrebbe assunto il nome di Johannes. Alcuni studi hanno però ipotizzato non solo che Avendauth non abbia mai abbandonato la religione ebraica, ma anche che possa essere identificato col filosofo e storico Avraham Ibn Daud (c. 1110-1180), sul quale si tornerà a breve. Vd. Halkin, Abraham S., voce "Avendauth" in *Encyclopaedia Judaica, Second edition*, volume 2: ALR-AZ, p. 722.

[218] Vd. il testo anche in Hewlett, Henry G. (ed.), *Rerum Britannicarum medii aevi scriptores*, vol. 84, n. II, London, 1887, pp. 356 e segg.

[219] Baer (1926:118-19). Vd. anche Y. Baer (1961:66).

[220] Hartmann, Richard, *Eine islamische Apokalypse aus der Kreuzzugszeit*: *Ein Beitrag zur Ǧafr-Literatur*, Berlin: Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte, 1924.

[221] Cambridge University Library, T-S J2-19. Il frammento è stato digitalizzato ed è consultabile sul sito del Friedberg Genizah Project. Vd. anche il database www.ktiv.org, n. identificativo 990051199750205171.

in seguito a un suo sogno sul futuro di Israele, nel quale egli aveva visto la fine del dominio di Edom a opera dei musulmani d'Egitto, evento che avrebbe condotto alla redenzione di Israele. Si parla esplicitamente di un grande spargimento di sangue tra gli Edomiti, col quale si sarebbe finalmente compiuta la vendetta di Israele sull'acerrimo nemico. Secondo i calcoli di Mauhub, questo sarebbe avvenuto nel 1185, l'anno – non a caso – in cui iniziò la guerra tra Saladino e i crociati.[222] Un'altra interessante testimonianza sulle aspettative messianiche legate alla conquista islamica di Gerusalemme da parte di Saladino è rappresentata da una lettera attribuita apocrifamente a Maimonide. Vi ritornerneremo però nel capitolo a lui dedicato.

In definitiva, data la quantità di profezie che circolava attorno all'anno 1186 e ai fenomeni cosmici che si sarebbero dovuti manifestare, non sorprende che vi fosse una certa eccitazione messianica da parte ebraica e, di contro, una grande preoccupazione da parte cristiana per quanto sarebbe potuto accadere e per quanto effettivamente accadde.

Il già menzionato Eliʿezer ben Yehudah, detto Roqeaḥ (ca. 1165- ca. 1230 ca), riferisce delle persecuzioni che furono scatenate contro gli ebrei di Magonza tra il 1187 e il 1188 a seguito della sconfitta cristiana in Palestina. La battaglia di Ḥattin e la conseguente caduta di Acri e di Gerusalemme in mani islamiche, secondo il racconto di Roqeaḥ, erano state anticipate da un'eclissi solare, un evento straordinario che fu pertanto interpretato come un segno dal cielo.

> Mentre ci trovavamo in quella tribolazione, tutto il mondo vide un segno nel sole. Nell'anno (4)947, la vigilia di Ro'š ha-Šanah, al mattino, vedemmo che il sole era diventato piccolo come metà della luna e che si era molto oscurato. Poi divenne rosso, mentre la terra diventava tutta verde. Alla fine del primo terzo della giornata il sole si fece di nuovo pieno. Poco prima della festa di Ḥannukah, venimmo a sapere che gli Ismaeliti erano usciti dai luoghi in cui erano, avevano sottomesso Acri, uccidendo tutti coloro che vi si trovavano, e che avevano conquistato tutti i luoghi attorno a Gerusalemme, da Acri ed Ekron fino a Gerusalemme. La vigilia di Ro'š ha-Šanah, nel giorno in cui il sole fu messo in subbuglio, gli Ismaeliti avevano fatto strage di quel popolo, gli aškenaziti, (uccidendo) più di 4000 guerrieri dell'esercito.[223]

---

[222] Vd. Mann (1931: vol. 1, p. 458); Ashtor-Strauss (1956:320); Assaf, Simḥa, "New Documents Concerning Proselytes and a Messianic Movement", in *Zion* 5/2 (1940) (ebr.), pp. 112-124, qui p. 118.

[223] Traduzione mia sulla base del testo in ebraico riportato da Grossman (2003:370-371), ricavata a sua volta da Habermann (1946:161). Una parte di questa testimonianza è stata tradotta anche in Schwarzfuchs (2006 [2005]:91).

Il racconto di Roqeaḥ spiega anche che il motivo per cui i cristiani a Magonza attaccarono gli ebrei fu perché questi gioivano per la disfatta crociata a Ḥattin. L'esultanza per le vittorie di Saladino è ben descritta anche da Efraim ben Yaʿaqov di Bonn nella seconda parte del già menzionato *Sefer Zekhirah*, in cui l'autore, che afferma di scrivere cinque anni dopo la conquista di Gerusalemme da parte del re degli Ismaeliti, si rallegra di questo evento prodigioso, evidentemente voluto da Dio per il bene del suo popolo.[224] Sebbene non sottendano alcuna evidente aspettativa messianica, le testimonianze di Roqeaḥ e di Efraim di Bonn sono importanti per comprendere come gli eventi legati alle crociate in terra di Israele avessero un'eco anche nel contesto aškenazita, provocando anche reazioni di una certa portata. Secondo Joshua Prawer, la "felicità ebraica" nei confronti delle sconfitte cristiane in Terrasanta non riguardava tanto la disfatta in sé, né un sentimento di vendetta nei confronti dei cristiani, ma piuttosto come tutto ciò andasse a dimostrare che nessuno, al di fuori del popolo di Israele, avesse il diritto di insediarsi in quella terra che spettava esclusivamente al popolo ebraico.[225] Grossman condivide questa interpretazione, trovandola però a suo modo insufficiente, e aggiungendo l'elemento polemico nei confronti dei cristiani, alimentato dal peggioramento dei rapporti tra i membri delle due religioni nel corso del Medioevo, dalle persecuzioni e dalle conversioni forzate, a cui gli ebrei risposero con il *Qidduš ha-Šem*.[226]

Le vicende che riguardarono Roqeaḥ e la comunità ebraica di Magonza, infatti, non furono le uniche a essere caratterizzate da attacchi violenti da parte dei cristiani. Il 1189 e il 1190 furono anni difficili per le comunità inglesi. In occasione dell'incoronazione di Riccardo I, il 3 settembre 1189, alcuni cristiani si scagliarono contro gli ebrei, colpevoli, ai loro occhi, di aver assistito alla celebrazione – fatto di per sé sconveniente –, provocando la morte di una trentina di loro. Il novello re, inizialmente ignaro di quanto accaduto, punì severamente i responsabili della strage, ma la sua partenza per la crociata l'anno successivo e la sua lontananza dal regno aprirono la strada a ulteriori attacchi alle comunità ebraiche, in particolare a quella di York. Qui alcuni crociati inglesi, in partenza anch'essi per la Terrasanta, si scagliarono contro la comunità guidata dal rabbino Yom Ṭov di Joigny, il quale sgozzò personalmente sessanta membri per non farli cadere nell'apostasia. Altri

---

[224] Vd. anche Grossman (2003:370).

[225] Prawer (1982 [1972]:294) collega questo ragionamento a Naḥmanide e alla sua spinta ad insediarsi in terra di Israele. Vd. oltre.

[226] Grossman (2003:365 e segg.).

morirono nell'incendio che fu appiccato alla sinagoga della città, cosicché in totale circa centocinquanta ebrei persero la vita a York nel 1190.[227]

Per quanto riguarda invece gli ebrei di Terrasanta, la terza crociata non dovette compromettere in maniera evidente la loro sicurezza, anche perché, già funestata dalla morte prematura di Federico I Barbarossa, annegato in un fiume in Anatolia, la spedizione si risolse in un sostanziale fallimento, al di là della sanguinosa conquista di Acri, sulla quale si avrà modo di tornare più avanti. Fu comunque siglata una tregua tra Riccardo Cuor di Leone e Saladino che avrebbe permesso a cristiani e musulmani di circolare liberamente per tutta la Terrasanta, Gerusalemme compresa.[228]

4.1.6 Maimonide: aspettative escatologiche e pseudo-Messia

Le aspettative di redenzione che si svilupparono tra la seconda metà del XII e l'inizio del XIII secolo coinvolsero anche una delle personalità più celebri e influenti del mondo ebraico medievale, e non solo: R. Mošeh ben Maimon (Rambam), detto Maimonide. La sua opera più importante e più diffusa, la *Guida per i perplessi*, non tratta però in maniera sistematica del tema messianico, che viene ripreso piuttosto in una sezione del *Mišneh Torah* nota come *Hilkhot Melakhim* (*Re e Guerre*),[229] nel suo commento a *Ḥeleq* (il decimo capitolo di *mSanhedrin*)[230] e nella *Lettera allo Yemen*.[231] L'approccio di Maimonide a questa tematica è decisamente razionalistico: lo studioso rigettava l'idea per cui l'era messianica sarebbe stata anticipata da eventi miracolosi e da sovvertimenti dell'ordine naturale delle cose, esprimendo così anche la sua avversione per le descrizioni aggadiche e midrašiche sull'avvento del Messia. Piuttosto, Maimonide insisteva sul fatto che l'unica differenza tra questo mondo e l'era messianica sarebbe stata la fine dell'assoggettamento

---

[227] Schwarzfuchs (2006 [2005]:94-95). Vd. anche Dahan (1990:33) e Sapir Abulafia (2004:25). Tali eventi sono stati narrati da Efraim di Bonn nella seconda parte del suo *Sefer Zekhirah*, che, come si è visto, copre un arco di tempo tra il 1171 e il 1196. Questa sezione, edita sempre da Habermann (1946:124-132), non è stata tradotta in inglese da Eidelberg, forse perché la sua attribuzione a Efraim era inizialmente dubbia. Sull'effettiva autorialità della seconda parte del *Sefer Zekhirah*, vd. Chazan (1994).

[228] Riley-Smith (2017 [1987]:229).

[229] Si fa qui riferimento all'edizione di Touger (2007 [1987]).

[230] Si fa qui riferimento alla versione caricata su www.sefaria.org.

[231] Vd. Sarachek (1968 [1932]:127). Sulla *Lettera allo Yemen* si tornerà in dettaglio a breve.

di Israele alle nazioni.[232] Lo scopo dell'instaurazione del regno messianico, in definitiva, sarebbe stato quello di permettere a Israele di adempiere appieno ai precetti della Torah.[233] È per questo motivo che si tende a parlare di messianismo restaurativo in contrapposizione a quello utopico, proposto invece dalla letteratura apocalittico-escatologica di stampo midrašico.[234]

Un altro elemento che differenzia il pensiero di Maimonide da quello enunciato nei *midrašim* aggadici è la relazione tra Israele e le nazioni straniere nei tempi escatologici. Secondo Maimonide, infatti, la redenzione del popolo ebraico avrebbe inaugurato la salvezza di tutta l'umanità. In tal modo, il rabbi rivelava un approccio più accomodante nei confronti dei popoli stranieri, limitando i propositi di vendetta contro Edomiti e Ismaeliti e trattando appena il tema dei nemici escatologici di Israele, come i popoli di Gog e Magog. Armilos, emblema stesso del potere romano-cristiano, non viene mai menzionato nella sua opera. Ciò non toglie, tuttavia, che le difficoltà e le persecuzioni che gli ebrei nel bacino del Mediterraneo stavano vivendo all'epoca di Maimonide venissero da lui lette come segni che il dominio delle nazioni straniere e la redenzione di Israele erano vicini.[235] Ciò è evidente soprattutto in alcuni passaggi della *Lettera allo Yemen*.

Come già accennato, Maimonide si ritrovò, suo malgrado, a dover emigrare con la sua famiglia dalla penisola iberica, dove il nuovo governo islamico degli Almohadi si stava accanendo contro le comunità ebraiche, in uno sforzo di uniformazione anche religiosa della società. Come si è visto, nella *Lettera allo Yemen* il Nostro definiva i musulmani "il popolo più malvagio" mai sorto su Israele. Se qui Maimonide si riferiva in generale ai domini islamici sotto i quali si ritrovavano a dover vivere gli ebrei – in particolare a quello dello Yemen –, è possibile comunque avvertire l'eco delle difficoltà che lui stesso aveva dovuto affrontare in gioventù e che avevano spinto lui e la sua famiglia

---

[232] Questi concetti sono espressi chiaramente in *Mišneh Torah*, *Re e Guerre*, 11-12. Vd. anche Hartman (1979:9).

[233] Come ha riassunto efficacemente David Hartman (*ibidem*, p. 24): "Messianism involves a society which bestows optimum circumstances for reception of the Torah. Messianism denotes an eschatology of a return to the beginning; a restoration of the primal order where men can implement the full scope of an ancient Law".

[234] Su questa distinzione vd. soprattutto Scholem (2008 [1995/1971]). Per una breve ma efficace trattazione dello sviluppo dell'approccio maimonideo in autori a lui successivi, vd. Ben-Shalom (2024 [2017]:433-435).

[235] Sarachek (1968 [1932]:130-140).

a emigrare. A questo proposito, in un passaggio della *Lettera sul martirio*,[236] Maimonide attaccò coloro che, durante la persecuzione degli Almohadi, avevano preferito rimanere nei luoghi in cui vivevano e non si erano trasferiti in terre dove poter praticare più serenamente la loro religione perché attendevano l'arrivo del Messia. Maimonide, invece, affermava con forza che la cosa migliore da fare fosse lasciare quelle città e raggiungere luoghi in cui non solo abitavano più ebrei, ma in cui non si era costretti a convertirsi alla religione della maggioranza per sfuggire alla morte.[237] Maimonide, quindi, contestava coloro che aspettavano che il Messia sorgesse nel Maghreb, e che poi si sarebbero spostati a Gerusalemme. Il dato interessante è che, per Maimonide, l'atteggiamento di chi decideva di restare in quei luoghi, vedere cessare lo studio della Torah e gli ebrei morire, era malvagio e senza speranza, e conduceva a rinunciare alle proprie convinzioni religiose. Infatti, chi rimaneva, ostinandosi ad affermare di essere in attesa dell'arrivo del Messia che lo avrebbe salvato dalla situazione in cui si trovava, doveva smettere di vivere da ebreo.[238]

La testimonianza di Maimonide è di estremo interesse per almeno due motivi. In primo luogo, essa mette in evidenza come, nelle regioni sottoposte a persecuzioni di matrice islamica, gli ebrei preferissero cedere all'apostasia e continuare a praticare la loro religione nascostamente piuttosto che ricorrere all'omicidio-suicidio rituale. In secondo luogo, Maimonide ci consente qui di venire a conoscenza di un diffuso sentimento di aspettative messianiche circolante nel Maghreb e acceso dalle persecuzioni degli Almohadi. Questo ci porta ad aprire una breve parentesi su un'altra autorità dell'ebraismo sefardita che si dovette confrontare con la politica aggressiva degli Almohadi: il già menzionato Avraham ibn Daud, filosofo e storico vissuto a Toledo tra il 1110 ca. e il 1180.[239] Avraham ibn Daud, nel suo *Sefer ha-Qabbalah* (*Il libro della tradizione*), si soffermò a lungo sul tema messianico, rigettando le opinioni di coloro che credevano che le profezie riguardanti la ricostruzione del Tempio e

---

[236] Vd. Halkin; Hartman (1993 [1985]:15-90, qui pp. 32-33). La lettera fu probabilmente scritta poco dopo che Maimonide e la sua famiglia avevano lasciato Fez (1165) per trasferirsi prima nella terra di Israele e poi in Egitto.

[237] Vd. Sarachek (1968 [1932]:146).

[238] Vd. Halkin; Hartman (1993 [1985]:33).

[239] Quanto segue si basa su Cohen, Gerson D. (ed.), *Abraham ibn Daud: The Book of Tradition / Sefer ha-Qabbalah*, London: Routledge & Regan Paul, 1967, soprattutto pp. XIII-XXXVII. 219-221.

la rinascita del regno di Israele si riferissero al ritorno dall'esilio babilonese,[240] e affermando invece con forza che questi oracoli prevedevano piuttosto l'instaurazione del regno messianico. A suo parere, la redenzione di Israele sarebbe stata anticipata da persecuzioni e altre tribolazioni per il popolo ebraico, e queste doglie messianiche sarebbero state evidenti nella politica oppressiva degli Almohadi.[241] Ibn Daud, infatti, applicò alla sua epoca la profezia di Geremia (15,2), che parla di morte per spada e di prigionia, aggiungendovi però anche l'apostasia. A questo proposito, si soffermò sui decreti emanati dagli Almohadi che obbligavano gli ebrei ad abbandonare la loro religione per estirpare il nome di Israele dal novero delle nazioni.[242] Unendo il suo interesse per il tema messianico alla convinzione che la situazione drammatica degli ebrei sefarditi fosse sintomo dell'inizio della fine, Avraham ibn Daud calcolò che l'inizio dell'*eschaton* sarebbe avvenuto nell'anno 4949, ossia nel 1189-90.

Le attese escatologiche, come si è visto finora, erano molto diffuse nel bacino del Mediterraneo nel XII secolo, sia da parte ebraica che delle altre religioni abramitiche. Nelle sue opere, e specialmente nella *Lettera allo Yemen* (vedi oltre), Maimonide stesso testimoniò di alcuni fermenti messianici che caratterizzarono la sua epoca. Qui il rabbi racconta che, all'inizio del XII secolo, alcuni ebrei si erano radunati a Cordova per applicare insieme i metodi dell'astrologia e calcolare la data dell'avvento del Messia. Le persone più autorevoli della comunità ebraica, però, avevano messo fine a questo movimento.[243] Ancora: qualche tempo dopo,[244] un ebreo di nome Mošeh al Darʿi aveva annunciato a Fez che il Messia sarebbe apparso la vigilia di Pesaḥ. I molti ebrei che si erano radunati attorno a lui per la sua saggezza e le sue virtù si erano lasciati convincere non solo della veridicità delle sue affermazioni grazie ad alcuni segni portentosi, ma avevano

---

[240] Già Saʿadya Gaʾon si era scagliato contro le tradizioni portate avanti in antichità dai Sadducei e, in un tempo più vicino al suo, dal caraita Yaʾaqub al-Qirqisani, che appunto riteneva che il tempio del quale si profetizzava nel Tanak fosse il Secondo, realizzato poi da Zorobabele. Vd. Cohen (*ibidem*, p. XXXVI).

[241] Secondo Baer (1926:162), anche la *Preghiera* (Jellinek 1857 [vol. 4]:119) farebbe riferimento alle persecuzioni degli Almohadi (Ismaeliti) contro Israele. Vd. anche la nota 315 del cap. 1 nella seconda parte.

[242] Il rimando qui è a Sal 83,5.

[243] Vd. il testo in traduzione inglese in Halkin; Hartman (1993 [1985]:129-130).

[244] Secondo i calcoli di Mann (1925:252), dato che la *Lettera allo Yemen* sarebbe stata scritta nel 1171-72 e che Maimonide riferisce che l'evento era avvenuto cinquant'anni prima, il movimento messianico a Fez sarebbe scoppiato verso il 1127-28 e quello a Cordova nel 1117-18. Le date, però, non sono precise.

anche iniziato a vendere i loro averi ai musulmani. Quando le sue profezie non si erano avverate, Mošeh al-Darʿi era partito per la Palestina, dove era poi morto, mentre i suoi seguaci erano stati rovinati economicamente.[245]

Nella *Lettera allo Yemen*, l'elenco di pseudo-Messia apparsi nella penisola iberica ha evidentemente lo scopo di dimostrare come questi personaggi, invece che rappresentare una speranza per Israele, provocassero ulteriori sofferenze al popolo nel momento in cui le autorità islamiche e cristiane intervenivano per soffocare questi movimenti. Anche se, come ha evidenziato Joseph Dan,[246] l'esistenza storica di questi movimenti messianici non è supportata da ulteriori fonti, la loro ricorrenza nell'argomentazione di Maimonide per provare la loro inefficacia va senz'altro rilevata. Per Maimonide, oltretutto, il proliferare di pseudo-Messia era esso stesso un segno dell'imminenza dei tempi escatologici,[247] come egli afferma chiaramente in questo passaggio:

> Questi sono i fatti che già i profeti avevano previsto e di cui ci avevano informato, come vi ho raccontato, ossia che con l'avvicinarsi dell'arrivo del vero Messia si moltiplicheranno i truffatori e coloro che instillano dubbi nei cuori degli uomini, (ma quanto essi affermano non si avvererà ed essi moriranno, e molti moriranno con loro).[248]

Come si è visto, il caso di Cordova fu strettamente legato ai calcoli astrologici per individuare la data dell'inizio dell'era messianica. Questo tema ritorna prepotentemente anche nel corso della corrispondenza tra

---

[245] Vd. il testo in traduzione inglese in Halkin; Hartman (1993 [1985]:128-129). Su questi due casi a sfondo messianico, si vd. anche Y. Baer (1961:65-66). Si tenga conto del fatto che (come si vedrà), per quanto riguarda la sezione della *Lettera allo Yemen* in cui si tratta di movimenti pseudo-messianici, ci sono giunte due versioni, una breve e una lunga. Quella scelta e tradotta da Halkin è quella lunga, la cui autenticità è stata però messa in dubbio da Joseph Kafih, *Rabbi Moshe ben Maimon (Maimonides): Iggerot / Letters, Arabic Original With New Translation And Commentary*, Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1972. Per questo motivo, nella mia traduzione delle parti più rilevanti della *Lettera* mi sono concentrato sulla versione breve. Vd. anche Buchanan, George W., *Jewish Messianic Movements from AD 70 to AD 1300: Documents from the Fall of Jerusalem to the End of the Crusades*, Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1978, p. 96, n. 17.

[246] Dan (2011).

[247] Vd. Funkenstein (1993:135).

[248] Traduzione mia sulla base di Halkin (1952:105). La parte tra parentesi, assente nella versione ebraica di ibn-Tibbon, è stata inserita sulla base del confronto con la versione araba e con le altre traduzioni in ebraico.

Maimonide e alcuni rabbini provenzali.[249] Verso il 1190, il maestro ricevette infatti una lettera da R. Yehonatan e da altri eruditi sul tema dell'astrologia e della sua effettiva utilità per determinare il futuro di Israele. Oltre a questioni prettamente astrologiche, i rabbi provenzali chiedevano spiegazioni in merito a un documento a loro pervenuto che, spacciandosi per uno scritto dello stesso Maimonide, trattava del tema messianico. Queste le loro parole:

> Sappia il nostro rabbi che uno scritto è giunto alle nostre terre sulla questione della venuta del Messia, che presto, ai nostri giorni, verrà; e queste cose sono dette sotto il tuo nome, vi si dice che sono venute a te delle persone da una terra lontana per annunciarti che laggiù è sorto un profeta in Israele, e a proposito della venuta della redenzione; e tu nello scritto riferisci di queste cose alle genti di Fes. Questo scritto che tu hai loro inviato è comparso dalle nostre parti, e la voce della tortora si fa sentire nella nostra terra (Ct 2,12), ma sulla veridicità di questo scritto, non sappiamo.[250]

Maimonide rispose "in gran fretta il dodici di *Tišri* dell'anno 1507 dell'era Seleucide, in Egitto", corrispondente al 1195-96,[251] affermando:

> La vicenda del messia di cui v'è giunta notizia, a mio nome, ebbene non è andata così, non fu in Oriente, nella regione dell'Isfahan;[252] in Yemen c'era un uomo, e

---

[249] Nella lettera inviata dai rabbi si legge "Montpaslier, nei pressi della città di Narbona e della città di Marsiglia". Elena Loewenthal (*Maimonide: Lettera sull'astrologia*, Genova: Il Melangolo, 1994, p. 44, n. 22) afferma che si tratta con tutta probabilità di Montpellier. Sulla corrispondenza tra i rabbini provenzali e Maimonide, vd. anche Ben-Shalom, Ram, "The Messianic Journey of Jonathan ha-Cohen of Lunel to the Land of Israel re-examined", in *Mediterranean Historical Review* 33/1 (2018), pp. 1-25, qui pp. 2-3.

[250] Traduzione italiana di Loewenthal (1994:45-46). Per la traduzione, Elena Loewenthal si è basata sull'edizione critica di Marx, Alexander, "The correspondance between the Rabbis of Southern France and Maimonides about Astrology", in *HUCA* 3 (1926), pp. 311-358; 4 (1927), pp. 493-494. L'edizione di Marx si basa sull'unico testimone a oggi esistente di questa lettera, un manoscritto yemenita databile al XVI secolo. Vd. Marx (*ibidem*, p. 338). Per i manoscritti in cui si è conservata la risposta di Maimonide, vd. ancora Marx (*ibidem*, pp. 338-32). Una traduzione in inglese della lettera è proposta in Stitskin, Leon D., "From the Pages of Tradition: Maimonides on Refuting False Notions: A Letter to the Jews of Montpellier", in *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 11/4 (1971), pp. 99-104.

[251] Vd. Loewenthal (*ibidem*, p. 61, n. 22).

[252] La lettera dei rabbi provenzali indirizzata a Maimonide e riportata da Elena Loewenthal nella sua edizione non menziona però Isfahan, ma parla solo, come si

> questo avvenne ventidue anni fa, che disse di essere stato inviato a spianare la via del messia re, dicendo che il messia sarebbe comparso nello Yemen. Molte persone, ebrei e Arabi, si unirono a lui, che vagava per le montagne. Fu allora che i nostri fratelli dello Yemen mi scrissero una lunga lettera, dei suoi usi e delle innovazioni che aveva introdotto per loro nelle preghiere, e di cosa diceva.[253]

Ciò che Maimonide intendeva sottolineare è che quella giunta nelle mani dei suoi interlocutori era evidentemente una lettera spuria, a lui falsamente attribuita. Eppure, un simile scritto circolava davvero nel bacino del Mediterraneo dell'epoca, e questo documento fu in effetti trovato e pubblicato da Adolf Neubauer.[254] Si tratta di una biografia di Mosè Maimonide, ricca di elementi del tutto inverosimili, nella quale venne inserita anche questa lettera apocrifa. L'autore dello scritto, nonché sedicente traduttore della lettera, affermava di essere originario di Toledo, ma di essere sfuggito a Fez a causa di una persecuzione nel 1186. A Fez avrebbe incontrato un vecchio saggio, R. Yiṣḥaq ben Natan, che aveva dichiarato di aver ricevuto dall'Egitto una lettera di Maimonide, in cui quest'ultimo sosteneva che presto il Signore avrebbe inviato il Messia. Lo pseudo-Maimonide avrebbe appreso questa notizia da alcuni commercianti, provenienti da Baghdad e giunti in Egitto e a Gerusalemme, i quali avrebbero affermato che il tanto atteso re degli ebrei era apparso a Isfahan. Qui il Messia aveva radunato attorno a sé molte persone e tribù, anche di Arabi. La notizia sarebbe stata confermata anche da altri commercianti e da due ebrei, che avrebbero esclamato che finalmente Dio aveva visto la loro miseria e aveva deciso di liberarli. Gli stessi ebrei gli avrebbero riferito che sette anni prima (ossia nel 1179) a Isfahan era apparso un uomo di nome Abi-Saïd ben Daudi,[255] proclamatosi capo dell'armata del Messia. Tuttavia, questi aveva poi aggiunto che il tempo della redenzione era ancora di là da arrivare,

---

è visto, di "una terra lontana". Questa discrepanza, comunque, si può facilmente spiegare con la sostituzione, ad un certo punto della trasmissione manoscritta, del termine "Isfahan" con il più generico "terra lontana".

[253] Loewenthal *(ibidem*, p. 60).

[254] Neubauer, Adolf, "Documents inédits", in *REJ* 4 (1882), pp. 173-191, soprattutto pp. 173-188. Il ms. dal quale Neubauer trasse la sua pubblicazione è l'Oxford, Bodleian Library, Opp. Add. 8° 36, fol. 63v e segg., in scrittura sefardita, catalogato dallo stesso Neubauer nel suo *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, vol. 1, Oxford, 1886, n. 2425.11. Il database www.ktiv.org (n. identificativo 990000995640205171) data il ms. al XV secolo. Sul carattere spurio di questa lettera, vd. anche Baer (1926:157-60).

[255] Secondo Neubauer (*ibidem*, p. 182, nota 1), questo è il nome arabo di David Alroy.

e quindi si era nascosto per sette anni in una grotta. Dopo quei sette anni, una folla ancora più grande si era radunata attorno a lui e aveva visto una nuvola aleggiare sulla sua testa. Gli anziani tra gli ebrei lo avevano riconosciuto come Messia e gli avevano intimato di andare ad aiutare i fratelli oppressi dalle nazioni. Ma l'uomo aveva risposto che il tempo della redenzione, benché imminente, non era ancora giunto, e che la sua missione per il momento era solo quella di rincuorare i fratelli oppressi. Sempre secondo l'autore della biografia, Maimonide, felice per le notizie ricevute, avrebbe passato la notte a studiare il Talmud e vi avrebbe trovato diciotto domande che non potevano che ricevere risposta dal Messia. Maimonide avrebbe quindi mandato suo fratello a Isfahan per incontrare Abi-Saïd e porgli queste questioni. Costui avrebbe saputo rispondere solo a quindici di esse, perché la soluzione alle altre tre, come già gli antichi rabbini avevano compreso, sarebbe stata nota solo all'Unto del Signore. Ciò avrebbe quindi fatto comprendere allo pseudo-Maimonide che Abi-Saïd non era il Messia, ma piuttosto il suo messaggero.

La sezione che segue è di grande interesse. Lo pseudo-Maimonide avrebbe affermato di aver saputo che il re Saladino si stava preparando alla guerra, visto che i cristiani stavano tornando per riprendersi Gerusalemme e il santuario.[256] Sapeva però anche che Dio aveva fatto scendere su di loro uno "spirito di smarrimento" (Is 19,14) che li avrebbe portati a morire di spada, di fame e di peste. Saladino era inoltre consapevole che a breve avrebbe dovuto consegnare Gerusalemme al re degli ebrei, cioè al Messia, ma l'avrebbe fatto in maniera pacifica, trovando così grazia ai suoi occhi. L'autore dello scritto conclude affermando di aver letto la lettera autografa di Maimonide a Fez, dove il maestro l'aveva inviata. Così, era partito per il Cairo per incontrare Maimonide, trovandolo che viveva in una grotta. Infatti, il messaggero del Messia gli aveva fatto sapere che sarebbe dovuto rimanere nascosto in una caverna per tre anni.

Come è evidente, questo documento, anche se spurio, testimonia di un certo fermento messianico in Oriente. Inoltre, il possesso di Gerusalemme da parte di Saladino, anche in questo caso, viene qui visto come funzionale alla redenzione. Secondo Baer, la *Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i* porterebbe tracce di questa tradizione nel passaggio in cui si afferma che il re dell'Egitto (e quindi Saladino) avrebbe fatto la pace con Neḥemyah ben Ḥuši'el, il Messia ben Yosef.

La risposta del "vero" Maimonide ai rabbi di Provenza, in quella che noi chiamiamo *Lettera sull'astrologia*, menziona la già più volte menzionata

[256] Ci si riferisce qui evidentemente alla terza crociata, invocata per strappare i luoghi santi a Saladino dopo le sue vittorie del 1187.

Lettera allo Yemen.[257] Si tratta di un'epistola inviata a R. Yaʿaqov ben Netanʿel al-Fayyumi, guida della comunità ebraica yemenita, il quale lo aveva contattato in precedenza per chiedergli consiglio su un sedicente Messia apparso nella sua terra. La comunità, già provata dalle persecuzioni inflitte nel 1150 da ʿAbd-al-Nabī ibn Mahdi, era rimasta affascinata da questa figura carismatica che prometteva riscatto e redenzione per Israele. La risposta di Maimonide giunse nel 1172. Il maestro non negava che le persecuzioni che gli ebrei subivano in quel momento fossero da interpretare come le doglie del Messia, in un tempo, oltretutto, che vedeva "il regno di Roma e il regno d'Arabia" al massimo della loro espansione, come avevano profetizzato Daniele, Isaia e tutti i saggi del passato.[258] La venuta del redentore non era quindi lontana, ma Maimonide rigettava fortemente l'idea che il Messia tanto atteso fosse l'individuo apparso in Yemen. Il Messia – diceva Maimonide – sarebbe sorto innanzitutto in terra di Israele, dove avrebbe radunato gli Israeliti attorno a sé, ma soprattutto sarebbe stato un grande profeta, più grande addirittura di Mosè. L'uomo che, in Yemen, si proclamava Messia, invece, era tutt'altro che un individuo rispettabile, e si era reso piuttosto passibile di condanna a morte per essersi presentato come un inviato da Dio.[259]

Secondo David Hartman, a ogni modo, la *Lettera allo Yemen* non va considerata come la summa delle opinioni di Maimonide sul tema messianico.[260] Lo scritto avrebbe infatti un intento prevalentemente consolatorio e circoscritto alla situazione delle comunità ebraiche dello Yemen, vessate dai tentativi di conversione forzata. Hartman mette inoltre l'accento sul rischio, individuato da Maimonide, che gli ebrei avvertissero da una parte un sempre più ampio scarto tra le promesse divine e la loro reale situazione di minoranza e persecuzione, e dall'altro si sentissero attratti dalla conversione all'islam. Maimonide, in generale, tendeva a mettere però in guardia dai possibili errori che situazioni come quelle potevano provocare,

---

[257] La *Lettera*, scritta originariamente in giudeo-arabo, è edita in Halkin (1952). Un'altra edizione dell'originale arabo con traduzione in inglese è stata approntata da Joseph Kafih (1972). Un'ulteriore traduzione in inglese con relativo commento si trova in Halkin; Hartman (1993 [1985]). Nella seconda parte riporto la traduzione in italiano di alcuni passi significativi dello scritto.

[258] Vd. l'edizione di Halkin (1952:81) e la mia traduzione nella seconda parte.

[259] Vd. il testo in Halkin (*ibidem*, pp. 87-91) e la mia traduzione nella seconda parte.

[260] Quanto segue si basa sul commento di Hartman alla *Lettera allo Yemen* in Halkin; Hartman (2009 [1993]:151 e segg.).

ossia da movimenti messianici assolutamente effimeri (alcuni dei quali da lui elencati nella *Lettera allo Yemen*) e dall'affidarsi a calcoli astrologici.[261]

Le riflessioni di Maimonide su questo tema, che comprendono anche tradizioni tramandate nella sua famiglia, assieme ad attacchi polemici ai cristiani e ai musulmani e a citazioni di passaggi biblici, si discosterebbero molto dalla visione generale che il grande studioso propugnava nelle sue opere halakiche, in cui la prospettiva si rivela essere più spirituale che storica. In *Ḥeleq*, ad esempio, Maimonide si scagliò contro coloro che credevano che il fine delle attese messianiche, o comunque delle promesse rivelate nei testi biblici e rabbinici, fosse il benessere materiale, sia mondano che ultramondano. Invece, lo scopo ultimo avrebbe dovuto riguardare l'immortalità dell'anima e l'adorazione incondizionata e gratuita di Dio.[262] L'era messianica, quindi, avrebbe consentito a Israele di vivere in una situazione di pace tale da permettergli di seguire tutti i precetti della Torah e di adorare Dio, e il Messia

---

[261] Un altro interessante caso di calcolo messianico basato sull'astrologia e, in quanto tale, osteggiato da alcuni rabbini, riguarda la testimonianza di R. Petaḥyah da Regensburg (1174-1185), riportata nel resoconto del suo itinerario (*sibbuv*) in Oriente. Il resoconto, tuttavia, non venne messo per iscritto dallo stesso Petaḥyah, ma dalla cerchia dei *ḥaside Aškenaz*, guidati da R. Yehudah il Pio. Il passo che ci interessa recita: "A Ninive c'era un uomo che osservava le stelle, il cui nome era Rabbi Šelomoh; né in Ninive né in tutta la terra di Aššur né fra tutti i sapienti ve n'era uno esperto delle costellazioni quanto lui. Rabbi Petaḥyah gli chiese quando sarebbe venuto il Messia. Egli gli disse: "L'ho già visto chiaramente più di una volta nelle costellazioni". Però Rabbi Yehudah il Pio non avrebbe voluto che questo venisse scritto, perché non si sospettasse che egli prestasse fede alle parole di Rabbi Šelomoh" (trad. it. in Ventrice, Isabella [cur.], *Sibbuv. Il viaggio di Rabbi Petachiah da Ratisbona*, Firenze: Giuntina, 2009, cap. 6). È resa qui esplicita la volontà del rabbino capo di occultare un calcolo ritenuto erroneo e fuorviante. Esiste tuttavia un singolo manoscritto del *Sibbuv*, il più antico (Varsavia, Biblioteka Uniwersytecka, ms. 258, XV sec.), in cui il dialogo tra Petaḥyah e Rabbi Šelomoh viene riportato per intero. La venuta del Messia è ritenuta vicina, anche se non viene fornita una data precisa. Sull'effettiva originalità della versione del manoscritto di Varsavia rispetto a quella di tutti gli altri testimoni, vd. Capelli, Piero, "Sulla redazione e la tradizione testuale del *Sibbuv* di Petaḥyah da Regensburg", in Greco, Silvana; Olszowy-Schlanger, Judith (eds.), *Counting the Miracles: Jewish Thought, Mysticism, and the Arts from Late Antiquity to the Present. Festschrift for Giulio Busi on the Occasion of His 65th Birthday*, Berlin: de Gruyter, 2025, pp. 129-142.

[262] Hartman (2009 [1993]:173).

altro non sarebbe stato che uno dei molti re di Israele, anche se dotato del dono della profezia, con la differenza che egli si si sarebbe distinto per il suo successo nella restaurazione dell'indipendenza del popolo ebraico, nella ricostruzione del Tempio e nell'abolizione dell'idolatria.[263] Come già detto, non vi sarebbero stati, insomma, eventi miracolosi tali da sovvertire l'ordine naturale del mondo.[264] Anche il versetto biblico che più spesso viene portato come *prooftext* nei vari testi apocalittico-escatologici, Nm 24,17, viene interpretato da Maimonide sia nella sua *Lettera allo Yemen* che nel *Mišneh Torah* in maniera del tutto priva di elementi portentosi. Ogni accenno alla stella del Messia intesa come straordinario fenomeno astronomico è del tutto assente: l'astro che "spunta da Giacobbe" è il Davide biblico, mentre lo "scettro che sorge da Israele" è il re Messia.[265]

Va detto che Maimonide si riferisce sempre e solo al Messia davidico. Il Messia ben Yosef è assente nella sua trattazione, così come è quindi assente il tema della riconquista militare di Gerusalemme e dell'instaurazione violenta del regno messianico, il quale infatti giungerà con il naturale scorrere del tempo, così come promesso da Dio, e durerà duemila anni. In questa era avverrà la resurrezione dei giusti per mano del Signore. Anche se la durata della vita umana sarà estesa grazie all'assenza di sofferenza e preoccupazioni, tutti gli abitanti del regno saranno comunque destinati a morire nuovamente. Anche il Messia morirà, e il suo potere sarà trasmesso ai suoi figli[266] fino all'avvento del mondo futuro, una realtà eterna e di natura puramente spirituale. È proprio Maimonide a distinguere chiaramente tra regno messianico e mondo futuro, che nell'escatologia ebraica tendono invece a confondersi.[267]

La dimensione strumentale del messianismo – ossia della sua necessità per permettere e Israele di adempiere correttamente a tutti i precetti della

---

[263] Vd. Ben-Shalom (2024 [2017]:412).

[264] Così si esprime Maimonide nella *Lettera sul martirio*: "Do not think for a moment that the king, the Messiah, will be required to perform miracles and wonders, or that he will inaugurate new things in the world, or will resurrect the dead, or anything like it" (Halkin; Hartman 1993 [1985]:222). Con questo, comunque, Maimonide non intendeva negare la possibilità del miracolo e della resurrezione dei morti nei tempi ultimi, ma piuttosto affermare che solo Dio, e non il suo inviato, ne sarebbe stato l'autore. Vd. anche Sarachek (1968 [1932]:148).

[265] *Mišneh Torah*, *Re e Guerre* 11,1.

[266] Vd. Hartman (1979:23).

[267] Sarachek (1968 [1932]:149-157).

Torah – così come è evidenziata nelle opere halakiche di Maimonide è, come si accennava, completamente assente nella *Lettera allo Yemen*. Se nelle opere halakiche l'interesse è su quanto avverrà dopo l'instaurazione del regno messianico, nella *Lettera* il rabbi si concentra piuttosto su ciò che condurrà ad esso. È per questo motivo che il concetto di "doglie del Messia" viene introdotto solo qui. Maimonide, in definitiva, voleva incoraggiare la comunità dello Yemen a resistere per altri trenta o quarant'anni, fino all'inizio dell'era messianica.[268]

Nonostante, quindi, la *Lettera allo Yemen* non possa essere intesa come perfetta sintesi della dottrina messianica maimonidea, si tratta comunque di un documento estremamente rilevante. Almeno tre sono i motivi di questa sua importanza. Da una parte, la *Lettera* testimonia dei fermenti escatologici nel XII secolo e, soprattutto, di come le persecuzioni perpetrate da musulmani e cristiani venissero interpretate come le doglie del Messia. In secondo luogo, in essa Maimonide rende esplicita la sua avversione nei confronti dei movimenti pseudo-messianici, forieri di illusioni e di sofferenze per Israele. Infine, la *Lettera* offrì probabilmente uno spunto per un fenomeno che interessò alcune personalità ebraiche della Francia e dell'Inghilterra nel corso del XIII secolo. Sebbene Maimonide affermi più volte che non fosse possibile stabilire con certezza quando il Messia sarebbe giunto (tanto meno con calcoli astrologici), confidò comunque al destinatario dell'epistola, Natanel al-Fayyumi, di essere in possesso di una "tradizione stupefacente", ricevuta da suo padre, da suo nonno e dai suoi antenati prima di loro – fino ad arrivare al tempo dell'esilio da Gerusalemme – che prevedeva che il dono della profezia sarebbe tornato in Israele nell'anno 4970 dalla creazione, ossia nel 1210-11 e.v.[269] Il ritorno della profezia, secondo Maimonide, sarebbe stato un chiaro segno dell'imminenza dell'avvento dell'era messianica.[270] La testimonianza di Maimonide – a tutti gli

---

[268] Hartman (1979:190-192).

[269] Così la versione araba, come confermato anche da Kafih (1972:48). Le traduzioni in ebraico hanno invece numerazioni differenti: la seconda e la quarta colonna dell'edizione di Halkin parlano dell'anno 4975 (=1214-15), mentre la terza ha 4972 (=1212-13). La discrepanza delle date è verosimilmente dovuta a un aggiustamento della previsione di Maimonide, che evidentemente non si era adempiuta nei tempi prefissati.

[270] Per l'affascinante ipotesi secondo la quale Maimonide avrebbe ritenuto sé stesso un nuovo Mosè, e quindi un araldo e anticipatore del Messia, così come sulle implicazioni di questa convinzione, vd. Yuval, Israel J., "*Moses Redivivus*: Maimonides – Helfer des Messias", 9. »Arye Maimon-Vortrag« an der Universität Trier, 8. November 2006, in *Kleine Schriften des Arye Maimon-Instituts*, Heft 9, Trier, 2007, pp. 11-28. Vd. anche Ben-Shalom (2024 [2017]:413-417).

effetti un calcolo messianico – fu probabilmente una delle cause che portarono all'emigrazione in terra di Israele dei trecento rabbini dall'Inghilterra e dalla Francia attorno all'anno 1210, come è stato ipotizzato da Joshua Prawer[271] e come si vedrà nel prossimo capitolo.

4.2 Il XIII secolo

Nella prima metà del Duecento si verificarono delle persecuzioni isolate a danno delle comunità ebraiche in area renana. Secondo Jörg Müller, alla base di ciò vi fu una sempre maggiore indipendenza delle autorità locali nei confronti del potere centrale, che, come si è visto, tendeva invece a difendere gli ebrei. Le persecuzioni più importanti e sistematiche, però, si ebbero verso la fine del secolo, quando a Magonza, Oberwesel, in Franconia e nella zona della Ruhr i cristiani si accanirono sulle comunità ebraiche delle loro città accusandoli di aver profanato ostie e di aver ucciso bambini e ragazzi con lo scopo di prelevarne il sangue.[272]

Anche durante la cosiddetta crociata dei pastorelli (*pastoreaux*) vi fu almeno un episodio di importante attacco agli ebrei. La crociata in questione fu un movimento popolare sorto nelle Fiandre o nel Brabante nella Pasqua del 1251 e guidato da un certo Maestro di Ungheria. Il motivo dell'insorgenza di questo movimento va ricercata nel fallimento della settima crociata (1248-1250), promossa e guidata da Luigi IX di Francia, il quale cadde prigioniero dei musulmani in Egitto dopo aver tentato invano di conquistare la città di al-Manṣura.[273] La notizia di questo evento, una volta raggiunta la Francia, avrebbe provocato un grande sgomento soprattutto tra le masse popolari, che vedevano nel loro re un uomo pio e devoto, e avrebbe quindi portato alla crociata dei pastorelli.[274] Stando a quanto riferisce R. Yedidya ben Isra'el di Nürenberg, una volta giunti a Parigi, i partecipanti a questo movimento si scagliarono contro la comunità ebraica della città, uccidendone ben 139 membri. Molti di essi sarebbero state personalità importanti all'interno della comunità.[275]

---

[271] Prawer (1988:77-78).

[272] Müller (2004:248-254). Vd. *ibidem*, pp. 255-258, per la trattazione di altri attacchi alle comunità ebraiche in Germania.

[273] Su questa crociata vd. Riley-Smith (2017 [1987]:287-295).

[274] Vd. Dickson, Gary, "The Advent of the *Pastores* (1251)", in *Revue belge de philologie et d'histoire* 66/2 (1988), pp. 249-267, che però ha proposto che il vero motore del movimento dei pastorelli vada ricercato nella predicazione, nelle Fiandre e nel Brabante, di una crociata contro Corrado IV Hohenstaufen.

[275] Vd. David, Abraham, "The Persecution of French Jewry during the Shepherds'

Alla figura di Luigi IX di Francia è legata anche l'espulsione degli ebrei dai domini della corona francese tra il 1250 e il 1254. Il re, impegnato fisicamente e soprattutto spiritualmente nella crociata, avrebbe ritenuto intollerabile la presenza dei discendenti degli assassini di Cristo nella società cristiana. Va detto, tuttavia, che questa espulsione è testimoniata solo da Matteo di Parigi, il che fa dubitare che essa sia mai effettivamente avvenuta.[276]

Certo è, invece, ciò che accadde nel Brabante all'inizio del XIV secolo, più precisamente nel 1309, quando molti cristiani risposero alla chiamata alla crociata di papa Clemente V e, come nei secoli precedenti, si avventarono sugli ebrei che incontrarono sulla loro strada verso Gerusalemme.[277] Ancora una volta, quindi, alle crociate del XIII secolo e dell'inizio del XIV si accompagnarono attacchi alle comunità ebraiche aškenazite, ed è proprio a questo periodo che risalgono molti dei manoscritti che hanno preservato i testi escatologici considerati in questo lavoro. Le persecuzioni antiebraiche, che vanno lette sempre nell'ottica dei difficili rapporti tra ebrei e cristiani, possono aver spinto alla copiatura e alla rielaborazione di testi apocalittico-escatologici in funzione consolatoria.

Per quanto riguarda il Vicino Oriente, come si avrà modo di vedere a breve in maniera approfondita, la conquista islamica di Gerusalemme da parte di Saladino, assieme ad altri fattori, spinse diversi gruppi di ebrei europei a stanziarsi in terra di Israele, compresa la Città Santa.[278] Tuttavia, quando nel 1229 Gerusalemme tornò sotto il controllo cristiano a seguito di un accordo tra l'imperatore Federico II e il sultano d'Egitto al-Malik al-Kāmil, agli ebrei fu nuovamente impedito di installarsi in città, benché i pellegrinaggi fossero ancora permessi. Questa situazione perdurò fino al 1240, quando, a vicende alterne, la Città Santa tornò prima in mani islamiche e poi nuovamente cristiane, fino al definitivo tramonto del controllo crociato su Gerusalemme determinato dalla conquista corasmia della città nel 1244. Questo evento, accompagnato dal saccheggio e dalla distruzione del complesso cristiano sul monte Sion, spinse re Luigi IX di Francia a partire per la settima crociata, che, come si è visto, si risolse in un nulla di fatto. Quando la situazione si fu nuovamente stabilizzata, si aprì una nuova stagione di immigrazione di ebrei provenienti dall'Europa. Tra i fautori e gli ideologi di questa '*aliyah*, come vedremo, vi era un'importante personalità dell'ebraismo medievale: Mošeh Naḥmanide.

Crusade of 1251", in *Immanuel* 10 (1980), pp. 89-96 che, oltre alla testimonianza di R. Yedidya, ha individuato altre fonti su questo massacro.

[276] Dahan (1990:38-39).

[277] Müller (2004:254)

[278] Quanto segue si basa soprattutto su Prawer (1988:86-91).

4.2.1 L'emigrazione in terra di Israele, la fine del quinto millennio e le Omelie del re Messia e di Gog e Magog

Contrariamente a quanto si potrebbe ritenere, la conquista crociata di gran parte della Palestina alla fine dell'XI secolo e la conseguente apertura di rotte relativamente sicure verso i porti della Terrasanta favorirono in qualche modo i pellegrinaggi ebraici verso quei territori. Anzi: secondo Prawer, fu anche il grande flusso di pellegrini cristiani diretti ai luoghi santi a stimolare la pratica ebraica del pellegrinaggio.[279] Se pur con qualche eccezione, tuttavia, per tutto il XII secolo non si trattò di stanziamenti definitivi.[280] La situazione cambiò tra la fine del secolo e l'inizio del Duecento, quando varie ondate di migranti ebrei provenienti soprattutto dalla Francia meridionale decisero di stabilirsi in Terrasanta.[281] Questo movimento migratorio, inedito nella storia dell'ebraismo rabbinico, ha un parallelismo interessante con la dottrina dei cosiddetti "afflitti di Sion" (אבלי ציון), un ramo del gruppo dei caraiti sorto nella seconda metà del IX secolo che rifiutava la condizione di esilio e promuoveva il ritorno nella terra di Israele. Dietro a questa dottrina vi era un chiaro intento messianico: solo la presenza degli "Illuminati", ossia degli afflitti stessi, avrebbe permesso l'inizio dell'era messianica. A ogni modo, l'emigrazione dei rabbini dalla Francia e dall'Inghilterra all'inizio del XIII secolo si configura appunto come un movimento pienamente inserito nel mondo rabbinico, anche se non si può escludere a priori una qualche influenza – probabilmente indiretta – degli afflitti di Sion.[282]

Secondo la tradizione, furono trecento i rabbini che partirono dalla Provenza, dalla Francia settentrionale e dall'Inghilterra attorno all'anno 1210.[283] Sebbene il numero degli emigranti tramandato sia certamente

---

[279] Prawer (1988:137). Reiner (1999) ha ribadito questo concetto, sottolineando come la ripresa dei pellegrinaggi ebraici, in un'ottica di riappropriazione dei luoghi santi in polemica con i cristiani, sia da interpretare come la principale risposta ebraica alle crociate, al di là delle scarne testimonianze letterarie.

[280] Shachar (2021:101).

[281] Vd. Prawer (1988:153).

[282] Sulla dottrina messianica di questi ultimi in relazione all'esilio e al trasferimento in terra di Israele, vd. Erder, Yoram, "The Negation of the Exile in the Messianic Doctrine of the Karaite Mourners of Zion", in *Hebrew Union College Annual* 68 (1997), pp. 109-140.

[283] Va segnalato che probabilmente i tre gruppi viaggiarono in realtà separatamente e in tempi diversi. Vd. Ben-Shalom (2024 [2017]:413). Per una panoramica sulle aspettative messianiche di ebrei e cristiani all'inizio del XIII secolo, vd. Dickson,

esagerato,[284] è tuttavia confermato da varie fonti che in effetti gruppi di ebrei provenienti dall'Europa si stabilirono in Palestina in quegli anni, facendo tappa prima, in qualche caso, in Egitto.[285] In particolare, una lettera scritta ad Alessandria d'Egitto il 23 settembre 1212, ritrovata nella Genizah del Cairo e pubblicata da Shlomo Dov Goitein, recita:

> Ti scrivo, mio signore, durante la notte stessa in cui sono arrivati qui sette dei rabbini, grandi studiosi, accompagnati da cento persone, uomini, donne e bambini, bisognosi di pane. Come se non avessimo già abbastanza mendicanti qui![286]

Goitein fa notare che il modo con cui ci si riferisce ai rabbini fa comprendere come questi non fossero i primi a giungere lì dalla Francia.[287] Un documento molto più tardo, l'opera storiografica *Ševeṭ Yehudah* del sefardita Šelomoh ibn Verga (1460-1554), riporta che nell'anno ebraico 4971 (=1211/12 e.v.), Dio ispirò più di trecento rabbini di Francia e di Inghilterra a partire per Gerusalemme, dove iniziarono a costruire sinagoghe e case di studio.[288]

Gary, "Prophecy and Revivalism: Joachim of Fiore, Jewish Messianism and the Children's Crusade of 1212", in *Florensia: Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti* XIII-XIV (1999-2000), pp. 97-104.

[284] Vd. Kanarfogel, Ephraim, "The *'Aliyyah* of 'Three Hundred Rabbis' in 1211: Tosafist Attitudes toward Settling in the Land of Israel", in *The Jewish Quarterly Review* 76/3 (1986), pp. 191-215, qui p. 193. Vd. anche Ben-Shalom (2024 [2017]:413, n. 20).

[285] Come riportato da Kanarfogel (*ibidem*, pp. 192-193), Joshua Prawer ha dimostrato che le ondate migratorie furono in realtà due: la prima, tra il 1209 e il 1210, partì dalla Francia meridionale; la seconda, nel 1211, ebbe origine dalla Francia del nord e si divise in due rami, il primo dei quali raggiunse la terra di Israele direttamente, mentre il secondo passò per l'Egitto. Secondo Ben-Shalom (2018:3), inoltre, protagonista della prima ondata migratoria fu Yehonatan ha-Kohen, capo della *yešivah* di Lunel, in Provenza. Vd. anche Shachar (2021:101-102).

[286] Traduzione mia dall'inglese di Goitein (1982:319). Vd. anche Cuffel, Alexandra, "Call and Response: European Jewish Emigration to Egypt and Palestine in the Middle Ages", in *The Jewish Quarterly Review* 90/1-2 (1999), pp. 61-101, qui p. 71; Dickson (1999-2000:100).

[287] Goitein (1982:319).

[288] Vd. Kanarfogel (1986:191, n. 1) per i riferimenti bibliografici allo *Ševeṭ Yehudah*. Sia Kanarfogel (*ibidem*) che Cuffel (1999:61-62), comunque, sottolineano come queste specifiche parole siano state aggiunte in seguito del figlio di Šelomoh, Yosef ibn Verga.

L'effettiva presenza di ebrei provenienti dalla Francia è attestata anche da Yehudah al-Ḥarizi (1170 – prima del 1235), il quale nel 1216 incontrò a Gerusalemme dei "pii dell'Altissimo venuti dalla Francia per stabilirsi a Sion" (חסידי עליון הבאים מארץ צרפת לשכון בציון).[289] In base alla ricostruzione proposta da Uri Zvi Shachar, gli ebrei si stanziarono infatti inizialmente a Gerusalemme, ma quando, nel 1219, le mura della Città Santa furono demolite dal sultano ayyubide al-Malik al-Muʿazzam, la neonata comunità si spostò ad Acri.[290]

I motivi che portarono a questa emigrazione furono probabilmente molteplici: gli studiosi hanno individuato ragioni economiche e politiche, ma anche legate alla venerazione nei confronti di Gerusalemme, alle persecuzioni contro gli ebrei in Europa e alla disputa su Maimonide.[291] Secondo Ephraim Kanarfogel, i rabbini europei, soprattutto tosafisti, sarebbero stati spinti alla migrazione per ragioni pietistiche. Solo in terra di Israele, infatti, avrebbero potuto adempiere appieno ai precetti della Legge.[292] Tuttavia, altri studiosi hanno ipotizzato che dietro a questa *ʿaliyah* si celassero anche aspettative messianiche. Innanzitutto, come ha sottolineato Alexandra Cuffel, i protagonisti dell'emigrazione non furono solamente rabbini di grande importanza come i tosafisti, ma è molto probabile che assieme ad essi vi fosse anche un nutrito numero di persone comuni e di studiosi di caratura minore. Cuffel, tuttavia, non rigetta la teoria di Kanarfogel, ma la integra con la prospettiva più squisitamente messianica: l'incapacità dei cristiani e dei musulmani di mantenere il controllo su Gerusalemme, destinata al popolo ebraico nell'era messianica, sarebbe stata dovuta proprio al fatto che essi non rispettavano i precetti della Torah.[293] Secondo Grossman, sarebbe stata invece la conquista di Gerusalemme da parte di Saladino, visto come un nuovo Ciro, a convincere molti ebrei che l'inizio del regno del Messia era ormai prossimo.[294] A sostegno della sua ipotesi, Grossman riporta un estratto della testimonianza di Yehudah al-Ḥarizi, a cui si è fatto cenno sopra:

---

[289] Vd. Segal, David S. (transl.), *The Book of Taḥkemoni: Jewish Tales from Medieval Spain*, Oxford; Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 2003 (prima ed. 2001), p. 338. Vd. inoltre Kanarfogel (1986:191 e segg.).

[290] Shachar (2021:97).

[291] Vd. Kanarfogel (1986:195-196). Per una breve panoramica sulle ipotesi in questione, vd. anche Cuffel (1999:62) e Shachar (2021:102-103).

[292] Kanarfogel (*ibidem*).

[293] Cuffel (*ibidem*, pp. 61-81).

[294] Grossman (2003:362-366).

> Chiesi (a un uomo che aveva fatto *ʿaliyah*): «Qual è stato il motivo che vi ha fatto venire in questo luogo?». Rispose: «Perché Dio, geloso del Suo nome e pietoso verso il Suo popolo, ha detto: "Non è cosa buona che i figli di Esaù siano in possesso del Tempio Santo e che i figli di Giacobbe ne siano stati scacciati, affinché i gentili non dicano con invidia: 'Dio ha rigettato con odio il suo figlio primogenito e ha posto sul figlio scacciato un fardello da portare, e non può preferire il figlio amato al figlio odiato'". Dio ha riversato il Suo spirito sul re di Ismaele nell'anno 4950 (= 1190-91) dalla creazione, e ha disteso su di lui uno spirito di consiglio e di potenza. Lui, con tutto il suo esercito, è salito dall'Egitto e ha assediato Gerusalemme, e il Signore l'ha consegnata nelle sue mani. Egli ha ordinato di far circolare un proclama in tutta la città, tra i grandi e i piccoli: "Parlate al cuore di Gerusalemme" (Is 40,2), perché vengano a lei tutti coloro che lo desiderano tra la stirpe di Efraim e che sono rimasti da Assur e dall'Egitto e i dispersi dall'estremità dei cieli (Dt 4,32), si radunino in essa da tutti gli angoli (del mondo) e dimorino nel suo territorio».[295]

In questo documento, il re di Ismaele è ovviamente Saladino, il quale sarebbe stato ispirato da Dio per riconquistare la Città Santa e permettere agli esuli di Israele di ritornarvi, emanando un proclama molto simile a quello col quale, secondo la tradizione, Ciro aveva concesso agli ebrei di ritornare nella loro terra.[296] Secondo Prawer, qui si renderebbe esplicita la "Jewish view of the Crusades": al contrario delle fonti ebraiche della prima crociata, che lamentano il fatto che Dio ha abbandonato il suo popolo e permesso ai cristiani di impossessarsi di Gerusalemme, qui diverrebbe chiaro come "Saladin's expedition against the Crusaders and his capture of Jerusalem are part of the divine plan to restore

---

[295] Traduzione mia dall'ebraico di Grossman (2003:363), il quale si basa sul capitolo 28 del *Libro di Taḥkemoni* di al-Ḥarizi, pubblicata da Yosef Yahalom e Na'oyah Katsumatah (Jerusalem: Yad Yitzhak ben Zvi, 2010). Vd. anche Segal (2003 [2001]:240-241). Su questo tema vd. anche Prawer (1982 [1972]:291) e Id. (1988:67-68).

[296] Secondo Grossman (*ibidem*, p. 381), anche la versione di una preghiera per la redenzione di Israele trasmessa da un manoscritto del *Maḥzor Vitry* (New York, Jewish Theological Seminary, ms. 8092, f. 37r), datato al 1204, testimonia la convinzione che gli ebrei dovessero trasferirsi in Terrasanta. Su questo ms. vd. Isserles, Justine, "Maḥzor Vitry: A Study of Liturgical-Halakhic Compendia from Medieval Franco-Germany", in *Jewish History* 35 (2021), pp. 1-29, qui pp. 13-14. La stessa versione, sempre secondo Grossman, si riscontrerebbe anche nell'opera l'*Albero della vita* (עץ החיים), scritta da R. Ya'aqov Hazan da Londra nel 1287. Vd. anche Prawer (1988:68-69).

the Jews to their homeland and capital". In un contesto di grande fervore messianico, gli ebrei avrebbero sorvolato sul fatto che la città, nel 1099, non era stata strappata a loro stessi, ma ai musulmani.[297] Anche per Prawer, quindi, la conquista di Gerusalemme da parte di Saladino avrebbe favorito un certo fenomeno emigratorio ebraico che sarebbe continuato poi nel XIII secolo.[298]

All'ipotesi di Grossman e di Prawer si è in certa misura opposto Uri Zvi Shachar, il quale ha sostenuto che sarebbe stata piuttosto la situazione di instabilità politica a seguito della morte di Saladino nel 1191 a favorire l'immigrazione degli ebrei europei in terra di Israele. Infatti, più avanti nel testo, al-Ḥarizi fa riferimento a divisioni tra le autorità ayyubide che, secondo Shachar, avrebbero in buona sostanza favorito l'insediamento ebraico a partire dal 1210.[299] A ogni modo, sia Grossman che Shachar basano una buona parte della loro argomentazione su un'altra fonte, di diversa natura, che supporterebbe l'ideologia che sottende all'emigrazione dei rabbini. Si tratta di un testo escatologico dal titolo *Omelie del re Messia e di Gog e Magog* (דרשות מלך המשיח ומגוג מגוג),[300] conservato ai fogli 13v-17v di un codice della Universitäts- und Landesbibliothek di Darmstadt (cod. Or. 25) e copiato tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo in scrittura aškenazita.[301] Al foglio 17r compare la scritta: "Il mio maestro è R. Yiṣḥaq ben R. Avraham" (Riṣba),[302] importante tosafista a capo della *yešivah* di Dampierre, il quale, secondo quanto ricostruito da Simcha Emanuel, morì all'inizio del XIII secolo a circa trecento miglia da Parigi, durante le prime fasi del viaggio che avrebbe dovuto portarlo in terra di Israele.[303] Centrali nel pensiero di

---

[297] Prawer (1988:68.154).

[298] Prawer (*ibidem*, pp. 75.149).

[299] Shachar (2021:103-108).

[300] Il titolo del testo, così come compare nel ms. (letteralmente "Omelie del re Messia e di Magog da Gog"), è probabilmente un errore, dato che, in tutta la tradizione e nel testo stesso, è Gog a provenire dalla terra di Magog, e non viceversa.

[301] Vd. ulteriori informazioni circa la datazione nella sezione dedicata al testo nella seconda parte. Va notato che, nel codice, il testo è seguito immediatamente dalla cronaca delle persecuzioni ebraiche durante le crociate noto come *Anonimo di Magonza*. Questo è l'unico ms. a conservare questa cronaca. Vd. Haverkamp (2005:27), che data il ms. alla seconda metà del XIV secolo. Eidelberg (1977:96), invece, lo data al 1560.

[302] Il nome dell'autore ci è ignoto, ma ktiv.org (n. identificativo 990001744260205171) attribuisce il testo a Mošeh ben Yaʿaqov da Coucy, attivo nel XIII secolo.

[303] Emanuel, Simcha, "R. Yehiel of Paris: His History and Link to the Land of Israel", in *Shalem* 8 (2009), pp. 86-99 (ebr.), citato da Shachar (2021:110). A proposito di

R. Yiṣḥaq erano infatti la Terrasanta e la possibilità di adempiere ad alcuni comandamenti della Torah unicamente in quel luogo.[304] L'importanza della figura del maestro per l'anonimo autore del nostro testo è evidente: Riṣba viene menzionato ben cinque volte nel testo, e a lui vengono attribuite non solo riflessioni teoriche sulla resurrezione dei morti e sull'arrivo del Messia, ma anche affermazioni sull'urgenza, per gli ebrei, di riprendere possesso della Terra di Israele. È perciò verosimile che il discepolo fosse parte attiva del movimento promosso da Riṣba e che componesse le *Omelie* poco prima o poco dopo essere partito per la Palestina.[305]

Per R. Yiṣḥaq, quindi, la redenzione di Israele sarebbe passata inevitabilmente per il trasferimento dei saggi ebrei in Terrasanta, e non sarebbe stata preceduta da eventi portentosi, come invece era accaduto in Egitto ai tempi di Mosè.[306] Le *Omelie* seguono questa linea di pensiero, espressa peraltro, come si è visto, anche da Maimonide. È del tutto assente una qualsiasi descrizione dei segni che anticiperanno la venuta dei Messia, segni che invece occupano una parte cospicua della narrazione dei tempi finali negli altri testi qui considerati. Inoltre, l'intento delle *Omelie* è quello di demolire le tesi di coloro che ritenevano che il Messia potesse essere rivelato fuori dalla terra di Israele, e anche che, al momento della sua comparsa, Gerusalemme sarebbe stata ancora nelle mani dei *goyim*. Al contrario: il redentore sarebbe comparso nella Città Santa solo dopo che vi si sarebbero insediati "i saggi e i giusti dai quattro venti".

> Non si presti attenzione a colui che dice che il Messia sarà rivelato in una terra impura. Mai si dica una cosa del genere! E non si faccia l'errore di dire che sarà rivelato nella terra di Israele tra i *goyim*: ci si sbaglierebbe in questo, non ci si impegnerebbe a (realizzare) questo adempimento e non si onorerebbe il re Messia. Piuttosto, è corretto ritenere che nella terra di Israele vi saranno uomini che praticano la Torah, pii e santi (אנשי מעשה) dai quattro angoli del mondo, uno da ogni città e due da ogni famiglia. Si solleveranno il cuore a vicenda, e in ognuno

---

R. Yeḥiel, è interessante notare come, secondo Eštori ha-Parhi (1280-1355?), egli intendesse stabilirsi a Gerusalemme per rinnovare l'offerta rituale dei sacrifici. Ciò, secondo Prawer (1982 [1972]:296), dimostrerebbe la convinzione del rabbino che la restaurazione del Tempio fosse ormai prossima. Sulla morte di R. Yiṣḥaq, vd. anche Grossman (2003:376).

[304] Shachar (2021:110).

[305] Shachar (*ibidem*).

[306] Grossman (2003:377).

> scintilleranno uno spirito puro e la disposizione verso l'amore santo. Dopo di ciò, sarà rivelato fra di loro il re Messia, come è detto: "Vi prenderò (uno) da ogni città e due da ciascuna famiglia e vi condurrò a Sion" (Ger 3,14). Felici noi che adempiremo a questa Scrittura, poiché un vento dall'alto avvolgerà coloro che sono atti a salire a Sion.[307]

Le *Omelie*, quindi, incoraggiavano i pii ebrei a stabilirsi nella terra di Israele, così da affrettare l'arrivo del Messia.[308] La purificazione della terra dalla presenza dei *goyim* sarebbe iniziata dal gruppo di esperti della Torah che vi si sarebbero insediati, ma sarebbe stata conclusa dal Messia ben Yosef, il quale, una volta che la comunità dei saggi fosse divenuta numerosa, sarebbe apparso in mezzo a loro e avrebbe scacciato gli incirconcisi da Gerusalemme.[309] Poi Gog – che qui viene presentato come un alter-ego di Armilos – avrebbe ingaggiato una battaglia contro il Messia nella terra di Israele, dove gli esuli dalla diaspora si sarebbero finalmente stabiliti.[310] Siamo qui di fronte a una rappresentazione del Messia ben Yosef molto diversa rispetto a quella che viene offerta in altri testi escatologici medievali, dove si fa perno sul carattere fallimentare della sua impresa conquistatrice. Neḥemyah ben Ḥuši'el – questo il nome del Messia nelle *Omelie* – è sì destinato a essere ucciso per mano di Gog, ma la sua sarà una morte gloriosa, da martire, in quanto si rifiuterà di riconoscere il suo avversario come Dio e di rinnegare così l'unicità del nome divino.[311]

Gli studiosi si sono a lungo interrogati sulle condizioni storiche che portarono alla compilazione delle *Omelie*. Secondo Grossman, questo scritto – che andrebbe compreso nel contesto della riconquista islamica di Gerusalemme e delle speranze escatologiche connesse con Saladino e la politica di tolleranza verso gli ebrei da lui iniziata – sarebbe da intendersi come una base ideologica per l'emigrazione dei rabbini in Palestina verso

---

[307] Questa traduzione, così come le seguenti, è mia ed è basata sul testo edito da Miller, Yaʿaqov Yiṣḥaq ha-Cohen, *Qovez ḥiṣe gvorim* (קובץ חצי גבורים), Lakewood, N. Y.: Peliṭat Sofrim, pp. 23-24, che è stato comunque confrontaoa anche con il ms. Vd. il testo completo nella seconda parte.

[308] Vd. Ben-Shalom (2018:4).

[309] Vd. Shachar (2021:118).

[310] Shachar (2021:123).

[311] Questo schema accomuna le *Omelie* con la *Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i* e con gli *'Otot ha Mašiaḥ*. Vd. anche Shachar (2021:126).

il 1210.[312] Ben-Shalom collega invece le *Omelie* alla tradizione riportata da Maimonide sul ritorno della profezia in Israele verso il 1210, e ritiene che queste attese messianiche si unissero a quelle sollevate dalla quinta crociata, dato che il testo, menzionando R. Hai Ga'on, parla di un futuro dominio di Edom su Gerusalemme, che però durerà solo tra i nove mesi e i tre anni.[313]

Le *Omelie del re Messia* sono state prese in considerazione anche da Israel J. Yuval, che tuttavia le ha messe in relazione con un altro tipo di aspettativa messianica, ossia quella legata all'anno 1240.[314] Secondo il computo, infatti, in quell'anno sarebbe terminato il quinto millennio dalla creazione del mondo. In *bSanh.* 97a viene riportata l'opinione della "scuola di Elia", secondo la quale la storia del mondo sarebbe durata sei millenni: due di caos, due di Torah e due del Messia. Anche se questo significa che il Messia sarebbe dovuto comparire nell'anno 4000, egli avrebbe ancora avuto il tempo di rivelarsi fino al 4999.[315] Il fatto che l'idea del 1240 come anno di portata escatologica fosse diffusa in Provenza, regione a cui è culturalmente legata la composizione delle *Omelie*, è provato da un anonimo autore di un commentario biblico vissuto a Montpellier, il quale, riflettendo su Nm 24,14 ("Vieni: ti predirò ciò che questo popolo farà al tuo popolo alla fine dei giorni[316] [באחרית הימים]"), legge הימים come ה׳ ימים, ossia come "cinque giorni". Applicando a questa interpretazione il Salmo 90,4 ("Mille anni, ai tuoi occhi, sono come il giorno di ieri che è passato"), l'autore arriva ad affermare che il versetto di *Numeri* si riferisce alla fine del quinto millennio.[317]

Yuval ritiene quindi che le aspettative escatologiche per il 1240 fossero alte, e che lo scopo delle *Omelie* fosse proprio quello di invitare i saggi ebrei a trasferirsi a Gerusalemme ed essere così pronti alla rivelazione del Messia.[318] Grossman si è però opposto a questa interpretazione, sostenendo che intercorrono troppi anni tra l'attività di Yiṣḥaq b. Avraham e il 1240, e

---

[312] Grossman (2003:376-382).

[313] Ben-Shalom (2018:5). Lo studioso parla di due anni, ma si tratta probabilmente di un errore, dato che l'edizione sulla quale Ben-Shalom si basa riporta chiaramente "tre anni". Alcune di queste ipotesi si ritrovano anche in Ben-Shalom (2024 [2017]:412-413).

[314] Yuval (2006 [2005]:257-295). Vd. anche Ben-Shalom (2024 [2017]:411).

[315] Vd. Yuval (2006 [2000]:267).

[316] Traduco diversamente da CEI 2008, che ha "nei giorni a venire", per mantenere il senso escatologico espresso anche dall'anonimo autore.

[317] Vd. Yuval (2006 [2000]:261).

[318] Yuval (2006 [2000]:267 e segg.).

che la spinta per dare inizio all'emigrazione dei saggi francesi sia da ricercare in un evento cronologicamente più vicino, come appunto la riconquista islamica di Gerusalemme.[319] Il testo, tuttavia, recita espressamente:

> Non terminerà il quinto millennio fino a che non verrà il re Messia, e i suoi giorni saranno la fine del quinto millennio e tutto il sesto millennio,[320] e questo l'abbiamo ricevuto dal nostro maestro Yiṣḥaq come spiegazione di ciò.

Un documento pubblicato da Simḥa Assaf[321] fornisce un altro tassello interessante al mosaico delle attese messianiche attorno al 1240. Si tratta di una lettera in giudeo-arabo inviata alla comunità ebraica di Alessandria a proposito di un profeta sorto in Francia, il quale aveva previsto il raduno degli esiliati e il manifestarsi di Elia nell'anno 1227, la comparsa del Messia ben David e la rinascita del regno di Gerusalemme nel 1233, e l'inizio della redenzione di Israele nel 1240.[322] Il profeta in questione, secondo Assaf, sarebbe stato Ezra da Moncontour,[323] vissuto tra la fine del XII e la prima

---

[319] Grossman (2003:377-378).

[320] Secondo Shachar (2021:111), il senso di tutta questa sezione è che il Messia sarebbe dovuto giungere all'inizio del quinto millennio, ossia nell'anno 240 e.v., ma, a causa dei peccati di Israele, la sua venuta sarebbe stata rimandata alla fine del millennio, ossia al 1240.

[321] Assaf (1940:115-118).

[322] La lettera, ritrovata nella Genizah del Cairo e oggi conservata a Cambridge (T-S 13 J 8.26), è comunque strappata sul lato lungo ed è quindi mancante di tutta la parte sinistra del testo. L'autore della lettera, del quale non conosciamo né il nome né la provenienza, informa inoltre che nel luogo in cui lui risiedeva era precedentemente giunta una lettera da R. Yosef e da R. Avraham di Marsiglia, i quali erano venuti a conoscenza di un certo racconto e volevano conferme sulla sua veridicità. Nel documento si afferma poi che, a questo scopo, furono inviate lettere in vari luoghi, tra cui le comunità dell'Africa settentrionale. Anche il già menzionato Eliʿezer da Worms, detto Roqeaḥ, si informò a tal proposito, affermando che non vi era inganno in questa faccenda. Il profeta, infatti, avrebbe compiuto alcuni segni per dimostrare la veridicità delle sue affermazioni. Il manoscritto è stato digitalizzato ed è consultabile sul sito del Friedberg Genizah Project. Vd. anche ktiv.org (n. identificativo 990051245230205171).

[323] Su questo personaggio vd. Gross, Henri, *Gallia Judaica: Dictionaire geographique de la France d'après des sources rabbiniques*, Paris, 1897, p. 337. Vd. anche Ta-Shma, Israel Moses, voce "Ezra of Montcontour", in *Encyclopaedia Judaica, Second Edition*: Vol. 6 (DR-FEU), p. 663.

metà del XIII secolo, il quale avrebbe compiuto un viaggio in cielo per conoscere il tempo della fine, previsto appunto per il termine del quinto millennio.[324]

Non manca tuttavia chi, come Michael Oberweis, si è opposto all'idea che gli ebrei fossero effettivamente in attesa dell'inizio dell'era messianica per il 1240. Secondo lo studioso, le fonti ebraiche che tratterebbero di questo tema non sarebbero dirimenti, e sarebbero piuttosto solo le fonti cristiane ad attribuire agli ebrei questa aspettativa.[325] A sfavore di questa tesi vi è il fatto che, come si è visto, le *Omelie* attestano chiaramente la credenza ebraica dell'inizio dell'era messianica alla fine del quinto millennio.

Le aspettative messianiche legate al 1240 potrebbero essere quindi uno fra i diversi fattori che spinsero gruppi di ebrei a stabilirsi in Terrasanta. In altre parole, è possibile che sia Yuval che Grossman, Cuffel e Ben-Shalom siano nel giusto, e che il ritorno della Città Santa nelle mani dei musulmani, la rinnovata possibilità offerta agli ebrei di entrare a Gerusalemme, il calcolo di Maimonide sul ritorno della profezia e l'approssimarsi della fine del quinto millennio concorressero nel creare le condizioni per l'emigrazione di questi gruppi di ebrei in terra di Israele.

Qualunque fosse l'ideologia che sottostava alle *Omelie*, la sezione del testo che invitava gli ebrei a lasciare la diaspora per emigrare in Palestina per favorire l'avvento del Messia fu copiata in diversi manoscritti[326] e ripresa in altre opere. Interessante è soprattutto un itinerario, noto come *Toṣot Ereṣ Isra'el*, redatto forse da un anonimo discepolo di c, il quale compì un pellegrinaggio in terra di Israele tra il 1270 e il 1291. Il documento termina con un estratto dalle *Omelie del re Messia*, presentandolo appunto come un *midraš* da cui l'autore desume alcune conclusioni sulla venuta del Messia.[327]

---

[324] Vd. Marx, Alexander, "Article on the Year of Redemption", in *Hazofeh: Quartalis Hebraica* (הצופה לחכמת ישראל) 5 (5681 – 1920-21), pp. 194-202, qui p. 197.

[325] Oberweis, Michael, "Jüdische Endzeiterwartung im 13. Jahrhundert – Realität oder christliche Projektion?", in Brandes, Wolfram; Schmieder, Felicitas (Hg.), *Antichrist: Konstruktionen von Feindbildern*, Berlin: Akademie Verlag, 2010, pp. 147-158.

[326] Shachar (2021:113) segnala i seguenti mss.: Vaticano Ms. Ebr. 303, ff. 122r-123r; Roma, Biblioteca Casanatense, Ms. 3097, ff. 34v-36r.

[327] Le *Toṣot Ereṣ Isra'el* si sono conservate in un unico manoscritto, forse proveniente dalla Genizah del Cairo, di non facile datazione. Il ms. in questione è EVR II A 434 (collezione Firkovitch, n. 764) della Biblioteca Nazionale Russa di San Pietroburgo, consultabile in versione digitale sul portale ktiv.org (n. identificativo 99001438700205171). Il testo relativo alla venuta del Messia inizia dal foglio 4r, riga 12. Alcuni estratti del ms. furono pubblicati da Adolf T. Neubauer in "Documents inédits", *REJ* 10 (1885), pp.

Dato ancora più interessante per il nostro discorso, la sezione del testo che qui ci interessa termina con queste parole:

> Ora molti partono e si offrono volontari per emigrare in terra di Israele. Molti pensano che siamo vicini alla venuta del redentore, poiché vediamo il peso delle nazioni del mondo su Israele in molti luoghi. Altri segni ben noti sono stati rivelati agli umili.[328]

Come anche le *Toṣot Eretz Israel* sembrano quindi testimoniare, l'emigrazione di ebrei in Terrasanta non si fermò con il giungere – e poi il passare – dell'anno 1240. Ulteriori movimenti dall'Europa alla terra di Israele si registrarono anche nella seconda metà del XIII secolo, e, ancora una volta, la presenza dei crociati in quei territori sembra aver avuto un ruolo di primo piano. Com'è noto, infatti, i regni cristiani d'Oltremare caddero in una crisi sempre più irreversibile che portò alla perdita di San Giovanni d'Acri, ultimo avamposto crociato in Terrasanta, nel 1291.[329] Secondo Prawer, al definitivo tramonto della presenza crociata nell'*outremer* sarebbe legata l'attività di Yosef ibn Kaspi di Argentière, il quale, alle soglie del XIV secolo, scrisse trattati in cui avrebbe sottolineato l'urgenza di stabilirsi in terra di Israele, così da permettere al Messia di manifestarsi.[330] Tuttavia, considerando l'ottavo discorso del suo trattato *Tam ha-Kesef*, nel quale egli tratta del Messia e della ricostruzione del Terzo Tempio, si comprende che la conquista islamica di Acri (i manoscritti non offrono nemmeno una lettura univoca e chiara in questo punto) venne vista da Ibn Kaspi più come una prova che i vari regni erano destinati ad alternarsi nel dominio della Terrasanta, più che come un segno dell'approssimarsi della venuta del Messia.[331]

79-107, qui pp. 105-107. Il testo completo fu pubblicato da Simḥa Assaf in *Sources and Studies in Jewish History*, Gerusalemme, 1946 (ebr.), pp. 74-90. Su questo itinerario vd. anche Prawer (1988:233-250); Reiner, Elchanan "Traditions of Holy Places in Medieval Palestine – Oral versus Written", in Sarfati, Rachel (ed.), *Offerings from Jerusalem: Portrayals of Holy Places by Jewish Artists,* Jerusalem: The Israel Museum, 2002, pp. 9-19. Reiner ha messo in dubbio che l'autore del testo fosse un discepolo di Naḥmanide.

328 Traduzione mia dall'ebraico del ms., f. 4r., righe 23-26. Vd. anche la traduzione inglese di Prawer (1988:244-245).

329 Per un'introduzione alla crisi e alla caduta dei possedimenti crociati in Terrasanta alla fine del XIII secolo vd. Riley-Smith (2017 [1987]:353-359).

330 Prawer (1988:165-166).

331 Vd. il testo in traduzione inglese in Sackson, Adrian, "Rationalistic Messianism and the Vicissitudes of History: The Final Chapter of Joseph ibn Kaspi's Tam ha-Kesef", in *Zutot* 12 (2015), pp. 1-15. Lo stesso Sackson ha dedicato un intero

In conclusione, le attese escatologiche nel periodo che va dalla fine del XII e la prima metà del XIII secolo erano sostanziose, e le varie motivazioni che vi sottostavano non erano mutualmente escludenti. Riassumendo, abbiamo in primo luogo le speranze legate all'interpretazione di Is 21,7 e alla successione degli imperi: il Messia sarebbe stato rivelato una volta che Gerusalemme fosse stata strappata dalle mani di Edom e conquistata da Ismaele. In secondo luogo, una serie di fermenti messianici ci sono testimoniati dall'autobiografia di 'Ovadyah da Oppido e dagli scritti di Maimonide, compresa la sua corrispondenza con i rabbini di Francia. Inoltre, Maimonide stesso propose il suo calcolo messianico per il 1210, quando, a suo dire, la profezia sarebbe tornata su Israele. La fine del quinto millennio, attesa per il 1240, giocò poi senz'altro un ruolo rilevante nella diffusione di testi e idee escatologiche. In tutto questo, la *ʿaliyah* dei rabbini francesi e inglesi in Terrasanta negli anni attorno al 1210, se anche dettata da motivi economici, politici e pietistici, sembra aver avuto una forte componente messianica.[332] A fungere da base ideologica per questo movimento furono infatti le *Omelie del re Messia e di Gog e Magog*, un testo escatologico in cui si afferma chiaramente che solo la presenza di ebrei osservanti in terra di Israele avrebbe condotto all'apparizione dei Messia e all'inizio della redenzione. L'epoca della riconquista islamica di Gerusalemme e l'anno 1240 passarono e si allontanarono inesorabilmente senza che il Messia giungesse. Ciononostante, le *Omelie* continuarono a esercitare la loro influenza e ad essere copiate e rielaborate fino alla fine del XIII secolo, probabilmente in connessione con la crisi irreversibile dei regni crociati e la speranza che la fine del dominio di Edom sulla Terrasanta conducesse all'inizio dell'era messianica. A ciò è verosimilmente collegato il continuo flusso di ebrei europei destinati a insediarsi in Palestina che caratterizzò il tredicesimo secolo. Tra costoro vi fu una delle personalità più importanti del Medioevo ebraico, Naḥmanide.

4.2.2 Naḥmanide e la *ʿaliyah* in Terra di Israele

Un testimone di eccezione sulla necessità per gli ebrei di trasferirsi in terra di Israele per accelerare l'inizio della redenzione fu R. Mošeh ben

---

volume alla figura di Joseph ibn Kaspi (*Joseph ibn Kaspi: Portrait of a Hebrew Philosopher in Medieval Provence*, Leiden; Boston: Brill, 2017), in cui ha curato anche un'edizione critica del trattato in questione.

[332] Contro questa interpretazione si sono espressi alcuni studiosi, tra cui Ephraim Kanarfogel (1986) e Gerson D. Cohen, il quale afferma che "the migrants betrayed little, if any, messianic activity" (1992 [1967]:207).

Naḥman (Ramban, 1194-1270), grande esegeta, pensatore e mistico,[333] il quale trattò il tema messianico soprattutto nel suo *Sefer ha-Ge'ullah* (*Libro della Redenzione*),[334] scritto probabilmente attorno all'anno 1263 in occasione della disputa tra il nostro e Pablo Christiani a Barcellona.[335] È infatti verosimile che Naḥmanide sentisse il bisogno di affrontare il problema del Messia nell'ottica della polemica coi cristiani, i quali ovviamente ritenevano che il redentore fosse già venuto nel mondo. In particolare, Nahmanide affermò con forza che il vero Messia sarebbe stato generato da genitori umani della stirpe di Davide, e che quindi sarebbe stato egli stesso di natura umana. Si sarebbe poi distinto come un dominatore politico con un'investitura spirituale, avrebbe radunato le dodici tribù di Israele, ricostruito il Tempio e protetto il suo popolo col bastone e con la spada. Gesù, al contrario, non aveva mostrato nessuna di queste caratteristiche.[336]

Secondo Mauro Perani,

> Il fine dell'opera è, secondo le parole stesse dell'autore, parenetico-consolatorio: egli si propone di sostenere con la sua parola gli ebrei stanchi per l'esilio portando loro il messaggio della redenzione; contro una concezione materialistica dell'epoca messianica egli scrive: «la mèta ultima della nostra redenzione nell'èra del Messia non è di mangiare dei frutti della terra, di bagnarci nelle calde acque di Tiberiade o altri simili piaceri, e neppure di offrire sacrifici e celebrare il servizio divino nel Santuario. La nostra ricompensa ed il nostro desiderio consistono piuttosto nel mondo futuro e del dilettarsi dell'anima nelle delizie del giardino di Eden e nell'essere salvati dal castigo della Geenna. E noi, nonostante

---

[333] Per un'introduzione alla vita, alle opere e al pensiero di Naḥmanide, vd. Idel, Moshe; Perani, Mauro, *Naḥmanide esegeta e cabbalista: studi e testi*, Firenze: Giuntina, 2020 (prima ed. 1998).

[334] L'edizione di riferimento per il testo ebraico è quella contenuta in Ḥavel, Ḥaim, *Ramban (Nahmanides): Writings and Discourses* (כתבי רמב"ן), vol. I, Jerusalem, 1963, che a sua volta si basa sull'edizione di Jacob Lipshitz (*Sefer ha-Ge'ullah* [ספר הגאולה], London, 1909, integrato con le lezioni di alcuni manoscritti (vd. Idel; Perani 2020 [1998]:99, n. 10). Una traduzione in inglese è stata approntata sempre da Ḥavel, Ḥaim, *Ramban: Writings and Discourses*, vol. II, New York, 1978.

[335] Per il testo della famosa disputa, vd. la traduzione in italiano a cura di Saverio Campanini in Idel; Perani (2020 [1998]:387-409). Per una sua analisi, vd. Sarachek (1968 [1932]:177-187).

[336] Vd. Sarachek (1968 [1932]:178-80); Idel; Perani (2020 [1998]:98-99).

> questo (presente esilio), perseveriamo nella speranza della redenzione, poiché questa è una verità nota presso tutti gli esperti nella Torah e nella profezia».[337]

Questo estratto rende esplicito come la vita nella terra di Israele e la ricostruzione del Tempio non fossero, per Naḥmanide, il fine ultimo della redenzione.[338] Tuttavia, questi elementi sono centrali del regno messianico, che sarà caratterizzato dalla ripresa del servizio rituale, dalla restaurazione della Terra Santa, dal ritorno della Šekinah e delle dodici tribù e dall'eliminazione dell'inclinazione al male (lo *yeṣer ha-raʿ* della dottrina rabbinica).[339]

Il *Sefer ha-Ge'ullah* si può suddividere in quattro sezioni, chiamate "porte",[340] che analizzano le profezie messianiche e di redenzione contenute nella Torah, comparando i due esili vissuti dal popolo di Israele, il primo dei quali era terminato grazie a Ciro il Grande, mentre il secondo era ancora in corso al tempo di Naḥmanide. Alcune profezie, quindi, dimostravano come la liberazione finale fosse ancora di là da venire. In effetti, se la fine del primo esilio aveva visto il ritorno di due sole tribù, la redenzione finale avrebbe comportato anche il raduno a Gerusalemme di tutti gli esuli di Israele.[341] Sulla base soprattutto dell'esegesi del libro di *Daniele*, completata dall'interpretazione di altri passi in *Genesi*, *Numeri* e *Deuteronomio*, Naḥmanide giunse alla conclusione che la redenzione sarebbe iniziata ad opera del Messia ben Yosef nell'anno 5118 della creazione, corrispondente al 1358-1359 dell'era volgare,[342] e si sarebbe compiuta nel 5163 (=1403-

---

[337] Idel; Perani (2020 [1998]:99). Il testo citato è basato sull'edizione di Ḥavel (1977:261.280).

[338] Prawer (1988:155-158) ha messo in evidenza come, nei sermoni pronunciati da Naḥmanide a Gerusalemme e ad Acri negli anni successivi al 1267, l'accento venga posto più sulla "materialità" della terra di Israele, un luogo sicuro in cui prosperare e stanziarsi stabilmente. Le visioni della Gerusalemme celeste che scende dal cielo e del Giudizio Universale, tanto care alla produzione apocalittico-escatologica, sono invece sostanzialmente assenti.

[339] Vd. Sarachek (1968 [1932]:164).

[340] Per una descrizione più compiuta delle quattro sezioni, vd. ancora Idel; Perani (2020 [1998]:99).

[341] Vd. Cuffel (1999:83).

[342] In particolare, Naḥmanide, nel suo lavoro di comparazione tra passato e futuro di Israele, sosteneva che la battaglia di Mosè e Giosuè contro gli amaleciti prefigurasse gli scontri che Elia e il Messia ben Yosef avrebbero mosso contro Edom nel 1358-1359, prima dell'arrivo del Messia davidico. Vd. Sarachek (1968 [1932]:167).

1404) grazie al Messia ben David.[343] Tuttavia, Alexandra Cuffel ha notato come negli scritti di Naḥmanide non venga mai negata la possibilità che la redenzione possa iniziare prima dell'epoca calcolata su base biblica. Anzi, è probabile che egli ritenesse che, stabilendosi in terra di Israele e adempiendo a quei precetti impossibili da onorare nella diaspora, fosse possibile accelerare l'avvento dell'era messianica e la fine dell'esilio.[344] Nell'esegesi naḥmanidea e in buona parte di quella rabbinica bisogna infatti distinguere tra il tempo fissato da Dio per l'inizio della redenzione di Israele – espresso nel Tanak, soprattutto per mezzo di Daniele – e la possibilità che questo momento venga anticipato grazie al pentimento degli ebrei.[345]

Naḥmanide stesso emigrò in Palestina e si trasferì a Gerusalemme nel 1267. È probabile che le ragioni di questo trasferimento siano da ricercare anche nelle conseguenze della già menzionata disputa che egli sostenne nel 1263 a Barcellona contro il convertito Pablo Christiani. Stando agli accordi presi col re Giacomo I, quali sono espressi nel resoconto di Naḥmanide, il dibattito non avrebbe dovuto causare ritorsioni contro di lui, ma ciononostante egli fu costretto, su pressione dei domenicani, a lasciare il regno di Aragona.[346] Naḥmanide emigrò quindi in Palestina, sbarcando prima ad Acri e spostandosi poi tra Gerusalemme e Hebron, per tornare infine di nuovo ad Acri, dove si stabilì definitivamente. La presenza di Naḥmanide in terra di Israele è importante al fine di ricostruire la presenza ebraica in Palestina nel XIII secolo, dato che egli testimonia come a Gerusalemme, devastata dai mamelucchi nel 1259 e nel 1260, la popolazione ebraica fosse davvero esigua.[347]

Oltre alle ragioni di ordine pratico, legate cioè al suo esilio forzato per volontà dei domenicani e di re Giacomo I, è possibile che dietro alla volontà del nostro di emigrare in terra di Israele vi fosse appunto anche il desiderio di applicare compiutamente i precetti della Legge. L'inadempimento di

---

[343] Vd. Idel; Perani (2020 [1998]:100-105). Per una disamina puntuale delle profezie analizzate da Naḥmanide e dei suoi calcoli messianici, vd. anche Sarachek (1968 [1932]:165-176); Chazan, Robert, "The Messianic Calculations of Nahmanides", in Sed-Rajna, Gabrielle (ed.*), Rashi 1040-1990: Hommage à Ephraïm E. Urbach. Congrès européen des Études juives*, Paris: Les éditions du cerf, 1993, pp. 632-637.

[344] Cuffel (1999:98).

[345] Vd. Chazan (1993:634).

[346] Vd. Idel; Perani (2020 [1998]:129-130).

[347] Per la traduzione in italiano della lettera e della preghiera che Naḥmanide compose a proposito della rovina di Gerusalemme, vd. ancora Idel; Perani (*ibidem*:130-131). Vd. anche oltre, p. 242.

questi precetti, secondo Naḥmanide, aveva causato gli esili di Israele, e quindi, per accelerare la fine del presente esilio, sarebbe stato necessario seguire la Torah in tutti i suoi aspetti.[348] Naḥmanide collegò inoltre l'inizio della redenzione finale con le guerre tra cristiani e musulmani in Terrasanta. Nell'incapacità dell'una e dell'altra parte di mantenere un controllo stabile su Gerusalemme, egli intravide il disegno di Dio per Israele: quella terra era destinata agli ebrei e nessun'altra nazione avrebbe potuto rivendicarne il possesso.[349] Naḥmanide, in continuità con l'atteggiamento di molti ebrei europei del suo tempo (come, ad esempio, i numerosi rabbini che si erano partiti dalla Provenza verso il 1210), non vedeva più la terra di Israele come un luogo meta di pellegrinaggi e oggetto di preghiere, ma come terra da abitare stabilmente.[350]

Ecco che quindi le lotte tra cristiani e musulmani in Terrasanta, assieme alla volontà di porre fine a un esilio che si protraeva ormai da più di mille anni, divennero centrali anche nell'economia della salvezza propria di Naḥmanide, così egli commenta nella lettera che scrisse al figlio una volta giunto nella Città Santa:

> Colui che ci ha ritenuti degni di vedere Gerusalemme nella sua desolazione, egli stesso ci riterrà meritevoli di contemplarla ricostruita e restaurata, quando ritornerà su di essa la gloria della *Shekinah*.[351]

---

[348] Vd. Cuffel (1999:85-86).

[349] Vd. Prawer (1982 [1972]:294). Vd. anche Grossman (2003:375). Sullo stesso piano di Naḥmanide si mosse anche il già menzionato Me'ir ben Šimʿon di Narbona, il quale, nella sua opera *Milḥemet Miṣvah*, rifletté su Lv 26,32 ("Devasterò io stesso la terra, e i vostri nemici, che vi prenderanno dimora, ne saranno stupefatti"), collegandolo alle crociate: cristiani e musulmani devastavano la terra di Israele, ma se anche avessero fatto la pace fra di loro e avessero deciso di insediarvisi, il Signore lo avrebbe impedito, poiché quella terra era destinata a Israele per il tempo della redenzione. Vd. il testo in ebraico in Blau, Yehudah ha-Kohen (ed.), *Šiṭat ha-Qadmonim milḥemet miṣvah le-Rabbeinu Me'ir b. R. Šimʿon ha-Meʿili me-Narbonah* (שיטת הקדמונים מלחמת מצוה לרבינו מאיר ב״ר שמעון המעילי מנרבונה), New York, 1973, pp. 328-329. Vd. anche la traduzione in inglese in Lasker (1999:28-29). Per la ripresa dell'opinione di Naḥmanide da parte del filosofo Nissim ben Mošeh da Marsiglia (XIV sec.) vd. Ben-Shalom (2024 [2017]:431).

[350] Vd. Prawer (1982 [1972]:296).

[351] Idel; Perani (2020 [1998]:131).

5. I RIFERIMENTI ALLE CROCIATE NELLA LETTERATURA ESCATOLOGICA EBRAICA

Per tutto il XIII secolo, la presenza ebraica in terra di Israele si fece via via più importante, soprattutto ad Acri, divenuta, dopo l'abbattimento delle mura di Gerusalemme nel 1219 per volontà del sultano ayyubide al-Malik al-Muʿazzam, il centro della vita culturale e religiosa ebraica in Terrasanta.[1] Secondo Shachar, fu proprio nella Acri del XIII secolo che la maggior parte dei testi qui considerati fu elaborata. In particolare, Shachar sostiene che le *Omelie del re Messia* e le varie versioni della *Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i* furono prodotte per rispondere alle esigenze ideologiche degli ebrei immigrati in terra di Israele, animati dal desiderio e dalla necessità di purificare, con la loro sola presenza, la Palestina dalla presenza dei *goyim*. La polemica, inoltre, sarebbe stata rivolta anche alla tendenza di cristiani e musulmani di stringere innaturali alleanze fra di loro. Gli ebrei, dal canto loro, si sarebbero invece dovuti dimostrare unitamente compatti, soprattutto di fronte alle minacce dell'idolatria e dell'apostasia. È per questo motivo, sempre secondo Shachar, che il Messia ben Yosef venne via via presentato come un martire che rifiuta di piegarsi alle lusinghe di Armilos, declamando invece con coraggio l'unità del nome divino di fronte all'ingannatore, determinato a farsi riconoscere come Messia e come Dio.[2] Ciò ben si innesta nell'ipotetico percorso evolutivo del Messia ben Yosef: da prototipo di un Messia sconfitto ed emblema dei movimenti pseudo-messianici votati al fallimento a simbolo supremo della forza di Israele nell'opporsi all'apostasia.

L'ipotesi di Shachar è affascinante e convincente. Esistono però delle prove letterarie che possano confermare che i testi in questione furono prodotti in terra di Israele nel periodo delle crociate? Nelle prossime pagine verrà presentata una serie di indizi che porteranno a ipotizzare che alcuni degli scritti qui considerati venissero effettivamente elaborati in quel preciso contesto geografico e storico, in particolare tra la fine del XII e il XIII secolo. I testi saranno riportati nell'originale ebraico e in traduzione nella seconda parte. Qui ci si limiterà a citare i passaggi più rilevanti, in modo da facilitare la discussione e il confronto con altri testi.

---

[1] Vd. Prawer (1988:257-258); Shachar (2021:97).

[2] Shachar (*ibidem*, pp. 97-152).

5.1 Il ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i

Il ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i comprende i *Segreti di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*, gli *Eventi futuri di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*, la *Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*, l'*Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia*, e un'omelia conservata in due manoscritti della biblioteca Bodleiana, più alcuni testi frammentari recuperati nella Genizah del Cairo. Si tratta di scritti piuttosto diversi per tipologia testuale e per struttura, che tuttavia sono tra loro strettamente correlati, tanto da apparire interdipendenti. Le relazioni testuali tra questi prodotti letterari sono comunque difficilmente individuabili, come si avrà modo di vedere nella sezione dedicata ai testi, ai manoscritti e alle opere a stampa che li hanno trasmessi. Ciò su cui ci si soffermerà qui sono piuttosto i riferimenti alle crociate che compaiono in alcuni scritti che compongono questo ciclo. È chiaro, infatti, che almeno alcuni di questi testi trovarono la forma con la quale sono giunti fino a noi nel corso del XIII secolo, e in ogni caso dopo la terza crociata, e che furono presumibilmente composti in Palestina.

Questa disamina parte dalla conquista cristiana di Gerusalemme nel luglio del 1099, che, come è stato evidenziato precedentemente, non fu letta come un evento di portata storica eccezionale, almeno da parte ebraica. Tuttavia, l'alta carica simbolica della Città Santa amplificò la percezione della sua caduta in mani crociate, come è evidente in un passaggio della *Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*, unico, tra i testi del ciclo, a menzionare questo evento.

> (Meṭaṭron disse a R. Šimʿon): «Ora, quando hai visto i Keniti e il regno di Ismaele hai pianto; tuttavia, non dovrai piangere che a causa del regno di Ismaele, poiché alla fine del suo regno farà un grande massacro tra gli Israeliti, (tale che) non avrà misura, e proclamerà decreti duri su Israele, affermando che chiunque leggerà la Torah sarà trafitto con la spada. Una parte di Israele si rivolgerà alle loro (degli Ismaeliti) leggi. E in quel tempo il dominio dei Keniti arriverà a Gerusalemme, ed essi la sottometteranno e uccideranno in essa più di trentamila (persone). A causa della tirannia con cui opprimono Israele, il Santo, benedetto Egli sia, manderà contro di loro gli Ismaeliti, ed essi faranno guerra contro di loro per salvare Israele dalle loro mani».

Se gli Ismaeliti qui certamente simboleggiano i musulmani, la questione riguarda l'identificazione dei Keniti. Per Bernard Lewis,[3] questo clan venne

[3] Lewis, Bernard, "An Apocalyptic Vision of Islamic History", in *BSOAS* 13/2 (1950), pp. 308-338, qui p. 321.

qui assimilato agli Edomiti, discendenti di Esaù, i quali, come si è visto, nella letteratura rabbinica medievale simboleggiavano i Romani-Bizantini e, per riflesso, i cristiani. L'identificazione sembra confermata dall'immediato prosieguo del testo, in cui si afferma che vi sarebbe stata inimicizia tra gli Ismaeliti e i figli di Esaù. Lewis continuò la sua disamina collegando il passaggio in questione alla conquista crociata di Gerusalemme nel 1099 e al massacro che ne conseguì, accogliendo anche un'ipotesi di Even-Šmu'el (Kaufman), il quale propose che questa porzione di testo si rifacesse ad una precedente apocalisse composta nel periodo della conquista araba della Palestina, alla quale sarebbe stato in seguito aggiunto un riferimento all'esito della prima crociata.[4]

I Keniti compaiono anche nei *Segreti di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*, in un passaggio che con tutta probabilità fa riferimento alla conquista islamica della Palestina attorno al 638 e.v.:

> "Poi vide i Keniti" (Nm 24,21). E mentre (R. Šimʿon) vedeva il regno di Ismaele che giungeva, iniziò a dire: «Non ci è (forse) bastato ciò che ci ha fatto il malvagio regno di Edom? Ora (arriva) anche il regno di Ismaele!». Immediatamente gli rispose Meṭaṭron, il principe della Presenza, e gli disse: «Non temere, figlio dell'uomo, poiché il Santo, benedetto Egli sia, non fa venire il regno di Ismaele se non per salvarvi da quello malvagio (Edom). Egli farà sorgere su di essi un profeta secondo il suo volere, ed egli sottometterà la terra per loro. Essi verranno e la faranno tornare grande, e ci sarà grande inimicizia tra di loro e i figli di Esaù».

Non solo, come evidenziato anche da Patricia Crone e Michael Cook,[5] varie altre fonti attestano l'identificazione dei Keniti con popolazioni arabe,[6] ma questa etnia biblica, alla quale, secondo una certa interpretazione rabbinica, apparteneva Ietro, suocero di Mosè,[7] era valutata positivamente anche in prospettiva escatologica. Non sorprende quindi come, nei *Segreti*, i Keniti, associati agli Ismaeliti, simboleggiassero la popolazione che avrebbe liberato Israele dal dominio del malvagio Edom.[8] Anche Moshe Gil evidenziò come i Keniti, della tribù di Ietro, nel Targum venissero

---

[4] Lewis (*ibidem*, pp. 322-323); Even-Šmu'el (Kaufman) (1954:162-174).

[5] Crone, Patricia; Cook, Michael, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge; London; New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1977, pp. 35-36.

[6] Ad es. *Targum Onqelos* su Gen 15,19 e Nm 24,21; *bBava Batra* 56a (ma il testo è corrotto).

[7] Vd. *Targum ps. Yehonatan* su Nm 24,21; *bSanh.* 106a; *Esodo Rabbah* 27, 3-6.

[8] Vd. Crone e Cook (1977:36-37).

identificati con i Bene Salma'a, nome con cui venivano chiamati gli Arabi nel periodo bizantino.[9]

Un'ulteriore interpretazione dei Keniti come sinonimo di Ismaeliti e sul loro ruolo nei tempi finali si trova nel *Responso di R. Hai Ga'on sulla Redenzione*.[10] Qui si afferma esplicitamente che i Keniti sono i madianiti, ossia gli Ismaeliti, e che verranno sconfitti da Assur (Nm 24,22). Il potere di Assur sarà a sua volta annullato dai Kittim (Nm 24,24), ossia dagli Edomiti, i quali sono destinati a perire per mano di Israele e di "uno di Giacobbe" (Nm 24,18-19). Se ne deduce che la comparsa dei Keniti, e quindi degli Arabi, avrebbe messo in moto una serie di eventi che avrebbero portato alla vittoria finale di Israele.

A ogni modo, nella *Preghiera* i Keniti passarono evidentemente dall'identificare i musulmani a indicare i cristiani. Non si spiegherebbe altrimenti il passaggio, riportato sopra, in cui si afferma che gli Ismaeliti sarebbero stati mandati da Dio per combattere i Keniti. Resta tuttavia da spiegare la menzione del massacro degli Israeliti da parte di Ismaele alla fine del suo regno. Lewis, che non sembra aver dato molta importanza a questo passaggio, vide qui un errore del copista, che al posto di "Ismaele" avrebbe dovuto scrivere "Keniti".[11] È possibile invece fornire un'interpretazione alternativa del passaggio in questione concentrandosi sulla storia della Palestina nei decenni precedenti l'arrivo dei crociati.

Dalla seconda metà del X secolo la Palestina era in mano fatimide, un califfato sciita che si contrapponeva agli Abbasidi. Tra il 1030 e il 1040 avevano cominciato ad affacciarsi sulla scena mediorientale i Selgiuchidi, un gruppo di etnia turca convertitosi all'islam, che aveva esteso i suoi domini dalle

---

[9] Gil, Moshe, *A History of Palestine 634-1099*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992 (ed. or. *Palestine During the First Muslim Period (634-1099),* Tel Aviv University Press, 1983 [ebr.], p. 62, n. 65. I riferimenti al Targum sono quelli elencati poco sopra (nota 6). Moshe Gil, tuttavia, non concordava con Crone e Cook, che sostenevano (1977:37) che la sezione dei *Segreti* in cui compaiono i Keniti derivasse da un'altra apocalisse, il che spiegherebbe la doppia denominazione dei musulmani sia come Ismaeliti che come Keniti. Gil si oppose anche all'ipotesi di Lewis, secondo il quale, come si è visto, nella *Preghiera* i Keniti simboleggerebbero i cristiani e poi i crociati. Sembra però che Gil non comprendesse che in quel passaggio Lewis si stava riferendo alla *Preghiera*, e non ai *Segreti*, e che la proposta di Lewis è senz'altro plausibile.

[10] Vd. Reeves (2006:133-134). Vd. anche la mia traduzione sopra, pp. 114-115.

[11] Lewis (1950:312, n. 1).

steppe dell'Asia centrale fino all'Iraq e alla Siria.[12] In nome degli Abbasidi, i Selgiuchidi avviarono una campagna contro i Fatimidi, considerati eretici, e conquistarono dapprima Ramla, poi Tiro e infine, nel 1071, Gerusalemme.[13] Gli ebrei di Palestina, favorevoli ai Fatimidi, videro nell'invasione selgiuchide una seria minaccia. Questo, secondo Prawer, sarebbe testimoniato anche nella *Preghiera* stessa, in un altro passaggio in cui si parla dell'arrivo dei "figli di Canaan" (בני כנען), gente terribile, impetuosa e vestita di nero.[14] Se inizialmente non ci dovettero essere scontri degni di nota tra la popolazione di Gerusalemme e i nuovi occupanti, la tensione crebbe fino a sfociare in una rivolta nel 1077 e in un massacro dei civili.[15] Sebbene alcuni affermino che la strage riguardò solo la popolazione musulmana (fatimide) della città, una poesia scritta da Šelomoh ben Yosef ha-Kohen, membro di una famiglia palestinese ma residente a Fusṭāṭ, in Egitto, sembra testimoniare il contrario.[16]

Un documento manoscritto ritrovato nella Genizah del Cairo testimonia un certo fervore escatologico nel medesimo contesto. Si tratta di un commentario a *Daniele* intitolato *Libro dei regni e delle guerre che avverranno nell'anno (seleucide) 1386*, ossia nel 1074-1075. Jacob Mann ipotizzò che questo testo venisse scritto in Palestina al tempo delle battaglie tra Fatimidi e Selgiuchidi per il controllo di Gerusalemme nel 1071. Il capitolo 11 del libro di *Daniele*, con gli scontri tra il re del sud con quello del nord, sarebbe stato perfetto per essere interpretato come profezia della guerra tra le due potenze, una proveniente dal meridionale Egitto e l'altra, i Turchi, che irrompeva da settentrione.[17]

---

[12] Vd. Riley-Smith (2017 [1987]:36).

[13] Vd. Prawer (1988:8); Riley-Smith (*ibidem*).

[14] Prawer (*ibidem*). Il dettaglio del colore delle vesti viene spiegato da Prawer (nota 11) come un riferimento agli Abbasidi, il cui colore identificativo era appunto il nero. I Selgiuchidi, in rappresentanza degli Abbasidi, avrebbero quindi adottato la stessa colorazione.

[15] Prawer (1988:8). Vd. anche Greenstone, Julius H.(ed.), "The Turkoman Defeat at Cairo by Solomon ben Joseph ha-Cohen", in *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 22 (1906), pp. 144-175, qui p. 151.

[16] Vd. Prawer (1988:7-8). La poesia, conservata in un manoscritto rinvenuto della Genizah del Cairo (Cambridge, T.-S. 174), fu pubblicata e tradotta in inglese da Greenstone (1906:159-167). Anche se nella composizione non si afferma esplicitamente che il massacro interessò la popolazione ebraica di Gerusalemme, il trasporto con cui Šelomoh descrive l'eccidio è tale da far presumere che le vittime fossero in larga parte ebrei.

[17] Mann (1931:663-664). Secondo Mann, questi scontri avrebbero avuto ripercussioni anche in Francia, e più precisamente a Lione, dove, stando alla *Lettera allo Yemen*

Data la rilevanza simbolica della conquista selgiuchide di Gerusalemme, non è implausibile che la sezione della *Preghiera* da cui ha preso avvio questo ragionamento si riferisca proprio al massacro della popolazione della Città Santa messo in atto dai Selgiuchidi conquistatori. Il fatto che la *Preghiera* non menzioni la riconquista fatimide della città nel 1098 non deve sorprendere, dato che questa avvenne appena un anno prima dell'arrivo dei crociati, un tempo forse troppo breve per lasciare traccia in un testo escatologico.

Si potrebbe obiettare che la *Preghiera* si riferisce sempre agli Ismaeliti e sembra non distinguere tra Selgiuchidi e Fatimidi. Bisogna a questo proposito ricordare che entrambi questi gruppi erano islamici, e che quindi, agli occhi degli ebrei, potrebbero essere assimilati in un'unica entità dal punto di vista religioso. Inoltre, questa sezione della *Preghiera* fu verosimilmente scritta anni o addirittura decenni dopo questi fatti, il che può aver contribuito a una semplificazione della descrizione degli eventi, ridotta ai fatti più importanti e che lasciarono un segno più forte nella memoria collettiva. Occorre infine rammentare sempre che i testi apocalittici, benché contengano informazioni importanti per la ricostruzione delle vicende storiche, non sono scritti storici *strictu sensu*, ma, operando una valutazione della storia, partono da fatti realmente accaduti per comprenderne il senso più ampio nell'orizzonte del piano divino.

A questo proposito, e ritornando alla conquista crociata (dei "Keniti") di Gerusalemme, è opportuno portare avanti una riflessione sulla possibilità di trovare o meno corrispondenze precise tra la *Preghiera* (che parla di trentamila vittime tra gli abitanti della città) e le fonti sia cristiane che islamiche per quanto riguarda i numeri del massacro. Alberto di Aachen riferisce di più di diecimila saraceni uccisi,[18] numero che si accorda con la versione di Fulcherio di Chartres.[19] Matteo di Edessa, dal canto suo, riporta sessantacinquemila vittime solo nella Spianata del Tempio, senza contare il resto della città.[20] È, questo, il numero che più si avvicina a quello riportato

---

di Maimonide, sarebbe sorto un movimento messianico. Per il passaggio della *Lettera* in questione, vd. Halkin (1952:102-103). Per la mia traduzione in italiano della versione breve di questa sezione, vd. la seconda parte. Per una traduzione inglese della versione estesa, vd. Halkin; Hartman (1993 [1985]:130). Vd. inoltre G. Cohen (1992 [1967]:205).

[18] Vd. Edgington (2007:431, parr. 23-28).

[19] Vd. Hagenmeyer (1913:301).

[20] Vd. Dostourian, Ara E. (trans.), *Armenia and the Crusades, Tenth to Twelfth Centuries: The Chronicle of Matthew of Edessa*, Lanham, Maryland: University of America Press, 1993, p. 173.

da molte fonti arabe: più di settantamila morti.[21] Tuttavia, come ben argomentato da Hirschler, si tratta evidentemente di una cifra simbolica e per nulla verosimile,[22] soprattutto se si tiene conto del fatto che, secondo alcune stime, gli abitanti della Gerusalemme fatimide erano circa ventimila, e che molti di loro, soprattutto cristiani, furono cacciati dalla città alla notizia dell'arrivo dei crociati. Essi, infatti, avrebbero potuto costituire un pericolo in termini di possibili tradimenti. Se si tiene conto del fatto che la guarnigione musulmana doveva essere di quarantamila uomini,[23] ci si rende conto dell'inverosimiglianza de numero di vittime riportato dalle fonti arabe.

Un discorso analogo si può portare avanti a proposito del numero riportato da Ibn al-ʿArabī, che parla di tremila vittime.[24] Se a prima vista si tratta di una cifra più vicina alla realtà, Hirschler fa comunque notare che essa corrisponde al numero di vittime della conquista selgiuchide della città circa vent'anni prima dell'arrivo dei crociati, così come riportato da altre fonti.[25] È quindi probabile che Ibn al-ʿArabī prendesse spunto da quell'evento per enumerare i caduti a seguito della conquista cristiana di Gerusalemme. A questo punto risulta inopportuno, se non inutile, provare a trovare una corrispondenza tra queste cifre e quella riportata nella *Preghiera*. Siamo di fronte a numeri che, se non sempre simbolici, risultano almeno pesantemente rimaneggiati per calcare la mano sull'entità dell'eccidio.[26] Ciò dà comunque la misura di quanto quella strage venisse vissuta dall'anonimo autore/redattore della *Preghiera* come rilevante sul piano simbolico, tanto da trovare spazio nella sua visione escatologica della Storia.

La conquista di Gerusalemme da parte dei cristiani (chiamati qui "Edomiti") torna anche nella parte finale della *Preghiera*, dove si afferma:

> Alla fine del regno dei figli di Ismaele, gli Edomiti si dirigeranno verso Gerusalemme e faranno guerra contro i figli di Ismaele, e la terra sarà da loro sottomessa. Arriveranno in essa e lì uccideranno molti tra i figli di Ismaele, molti in essa saranno massacrati. Prenderanno prigionieri tra le figlie di Ismaele, (che subiranno) una pesante schiavitù.

---

[21] Hirschler (2014).

[22] Hirschler (*ibidem*, pp. 60-61).

[23] Vd. Boas (2001:9).

[24] Vd. Hirschler (*ibidem*, p. 49).

[25] Hirschler (*ibidem*, pp. 50-51).

[26] Sul massacro di Gerusalemme, vd. anche Kedar (2004); Madden (2012); Russo (2017).

Di nuovo, il riferimento qui è quasi certamente alla prima crociata, anche se è possibile che questo commento sia stato aggiunto posteriormente, quando la *Preghiera* (o il testo su cui questa è basata) iniziò a circolare in Europa, come si vedrà più avanti.[27]

La prossima sezione che verrà analizzata riguarda una battaglia nella piana di Acri. A differenza della conquista cristiana di Gerusalemme – che, come si è visto, compare solamente nella *Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i* – la descrizione dello scontro tra Edomiti e Ismaeliti nei pressi di Acri viene sviluppata anche nell'*Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia* e nell'omelia di Urbach. Quest'ultima funse verosimilmente da fonte per tutti gli altri testi. Si tratta per l'appunto di un'omelia di carattere escatologico ritrovata da Ephraim Urbach nella collezione della Bodleian Library di Oxford.[28] Il testo consiste in un *midraš* sul versetto di Abdia (1,21) citato sia da Saʿadya Ga'on che da R. Hai Ga'on, del quale si è trattato abbondantemente in precedenza. L'ipotesi secondo la quale fu l'omelia in questione a fungere da fonte per gli altri testi, e non viceversa, è suffragata da due evidenze. In primo luogo, la *Preghiera* ne riporta una versione abbreviata, sia per quanto riguarda lo svolgersi degli eventi, sia nella conclusione, dato che l'omelia prosegue con la descrizione di dieci voci celesti (בת קול, *bat qol*),[29] mentre la *Preghiera* si ferma alla seconda. In secondo luogo, anche l'*Ordine dei segni* comprende una sezione che riproduce l'omelia, ma, a differenza della *Preghiera*, qui la corrispondenza è quasi perfetta. Si potrebbe quindi obiettare che, data anche la maggiore antichità dei manoscritti che trasmettono l'*Ordine dei segni* rispetto a quelli dell'omelia, potrebbero essere stati i primi a fungere da fonte per la seconda. Tuttavia, come si vedrà meglio nel capitolo dedicato al manoscritto della Genizah del Cairo, un'altra evidenza nella tradizione testuale porta a rigettare questa ipotesi: alcuni manoscritti della Genizah, databili probabilmente al XII secolo, che insieme formano un testo molto vicino all'*Ordine dei segni*, mancano del tutto della sezione corrispondente all'omelia, segno che questa parte fu quasi certamente aggiunta nel corso del XIII secolo.

---

[27] Vd. oltre, il paragrafo introduttivo alla *Preghiera*.

[28] Urbach, Ephraim, "A Midrash of Redemption from Late Crusader Times", in *Eretz Israel* 10 (1970-71), pp. 58-63 (ebr.). Per il ms. in questione, vd. oltre, nel capitolo dedicato.

[29] Per un'introduzione a questo dispositivo di comunicazione tra il divino e l'umano nella letteratura rabbinica, vd. Capelli, Piero, "Figure e dimensioni della mediazione nell'ebraismo antico e medievale: la voce dai cieli, la *Šekinah* e la Torah orale", in *Ricerche storico-bibliche* 29/1 (2017), pp. 193-220, soprattutto pp. 194-205.

Venendo ora al racconto della battaglia di Acri e alle sue conseguenze, la sezione dell'omelia di Urbach che qui ci interessa recita:

> "Finché arriverò presso il mio signore in Seir" (Gen 33,14). "Saliranno vittoriosi sul monte Sion ecc." (Abd 1,21). Disse R. Šimʿon b. Yoḥa'i: «Cosa si intende con quanto è scritto: "Le navi dalla parte dei Kittim" (Nm 24,24)? Questi sono gli Edomiti che sono destinati a sorgere negli ultimi giorni, e quando essi usciranno, verranno avanti come ladri. Essi verranno e faranno guerra contro i figli di Ismaele e ne uccideranno molti, e così appariranno gli Šalmaiti e si raduneranno nella valle di Acri. Il ferro si sbriciolerà come argilla, le sue gambe si romperanno fino alle dita dei piedi ed essi si mescoleranno nel regno. Il regno malvagio uscirà dalla sua schiavitù. Quando vedrai i Romani (רומייאה) andare all'attacco di Alessandria, sappi che arriverà la fine di Šalma, la quale passerà sotto il dominio della Turchia (תורכייא). Fuggiranno da Acri nudi, senza cavalli e senza strumenti di guerra, cosicché arriverà la fine del regno dominante (?) che sarà ridotto alla polvere fino alle dita dei piedi, schiacciato dai piedi. Allora vedrai (alcuni) vestiti (?) che si radunano, ed essi fuggiranno e ritorneranno immediatamente al loro regno. Questo è per te un segno: quando vedrai che genti dall'Italia giungeranno e si riuniranno con loro molte legioni da Edom e muoveranno una grande battaglia nella piana di Acri, tanto che il cavallo affonderà nel sangue fino al fianco. I figli di Ismaele fuggiranno fino a che arriveranno a Gerico. Staranno là e si diranno l'un l'altro: «Verso dove stiamo scappando? Dove stiamo andando, abbandonando così i nostri figli e le nostre figlie?». Così torneranno (indietro) e muoveranno un'altra guerra nella piana di Megiddo. Gli Edomiti fuggiranno e saliranno sui battelli. Giungerà un vento che li trasporterà fino ad Assur, e piegheranno Assur e il fiume Eber, come è detto: "E piegheranno Assur e piegheranno Eber" (Nm 24,24). Alla fine di nove mesi arriveranno le genti di Assur e sterminieranno i figli di Ismaele e i figli di Duma, come è detto: "Fino a che Assur ti deporterà in prigionia" (Nm 24,22). Quando Assiri e dedaniti giungeranno nella terra di Israele, diffonderanno la pace in essa. Elia annuncerà una notizia di pace, come è detto: "E questo sarà la pace: quando Assur entrerà nella nostra terra ecc." (Mi 5,4). Le genti d'Italia proveranno a muovere guerra contro di loro, e gli Ismaeliti diranno: "Il regno è tornato a noi", ma non avranno abbastanza (tempo) per alzare la testa, fino a che gli Assiri porteranno via il suo resto. Improvvisamente, una voce celeste (בת קול, *bat qol*) irromperà e dirà a Israele: «Andate e compite la vendetta del Signore contro Edom», come è detto: "La mia vendetta su Edom la compirò per mezzo del mio popolo, Israele" (Ez 25,14)».

Questa prima parte dell'omelia di Urbach può essere facilmente messa in sinossi con le sezioni parallele nella *Preghiera* e nell'*Ordine dei segni*. Appurata la stretta relazione tra i vari testi qui considerati, occorre chiedersi se gli eventi descritti – e in particolare la battaglia tra gli Edomiti e gli Ismaeliti

nella piana di Acri – siano realmente da intendere come un riferimento alle crociate o se, piuttosto, non facciano parte di un vasto insieme di *topoi* escatologici utilizzati di volta in volta nei vari testi.

Fritz Baer, considerando la sola *Preghiera*, propendeva per rintracciare nel testo indizi riguardanti la terza crociata.[30] Nel 1189, infatti, Guido di Lusignano, re di Gerusalemme, mise sotto assedio la città di Acri, assedio che durò fino al 1191, quando la città, in mano islamica, capitolò in seguito anche all'arrivo dei rinforzi crociati rappresentati dalle armate di Filippo II di Francia e di Riccardo I di Inghilterra, giunte via mare. La conquista di Acri del 1191 è nota soprattutto per il massacro dei circa duemilaseicento ostaggi musulmani che ne seguì,[31] che, come si è visto in precedenza, lasciò traccia anche in alcuni testi escatologici cristiani di quel periodo, come la *Profezia del figlio di Agap*.

Nella *Preghiera*, i Kittim – che qui rappresentano gli Edomiti – giungono dal mare. Ciò ben si accorda con tutta la tradizione che vedeva i Kittim come gli abitanti delle terre e delle isole d'occidente, soprattutto di Kition e di Cipro, e che, nei tempi escatologici, sarebbero arrivati a portare guerra e devastazione in Palestina. Nella letteratura qumranica, e specialmente nella *Regola della Guerra*, i Kittim rappresentano i principali nemici dei figli della luce, e contro di essi avrebbe avuto luogo la battaglia escatologica.[32] Le navi dei Kittim, provenienti da occidente, compaiono anche in Dn 11,30, e sia la LXX che la *Vulgata* latina interpretano qui i Kittim come i Romani. Anche i Targum *Onqelos* e *pseudo-Yehonathan* a Nm 24,24 collegano questa popolazione ai Romani, o comunque a genti provenienti dall'Italia.[33] Non stupisce, quindi, che nel Medioevo questa popolazione venisse identificata con i cristiani d'occidente, come sembra avvenire nella *Preghiera*.

Sulla base di questi indizi, Baer concluse che la redazione finale del testo dovesse appunto essere fatta risalire al tempo della terza crociata. Urbach, dal canto suo, riconobbe in questa sequenza diversi episodi che sarebbero avvenuti nei dintorni di Acri dalla fine del XII secolo in poi, a partire dalla presa della città da parte di Saladino (gli Šalmaiti, che qui rappresenterebbero

---

[30] Baer (1926:164-165).

[31] Per una trattazione degli eventi iniziali della terza crociata vd. Riley-Smith (2017 [1987]:222-26). Non si conosce invece il destino della comunità ebraica della città, la cui esistenza era stata testimoniata da Binyamin da Tudela. Vd. Prawer (1988:258).

[32] 1QM Col. 1,6; Col. XI,11; Col. XV,2; Col. XVI,3 e segg. Vd. Martone, Corrado (ed.), *Scritti di Qumran*, Volume 1, Brescia: Paideia, 2014, pp. 117 e segg.

[33] Vd. Arcari (2020:218. 288-289).

gli Ayyubidi).[34] Urbach vi lesse poi accenni alla riconquista cristiana nel corso della terza crociata; alla caduta degli Ayyubidi nel 1250 per mano dei turchi mamelucchi; alla guerra dei comuni italiani ad Acri negli anni 1250-1258; alla penetrazione dei Mongoli nella terra di Israele tra il 1258 e il 1260 e ad altri avvenimenti della seconda metà del XIII secolo.[35]

Altri studiosi, tuttavia, hanno argomentato – anche se forse non sempre in maniera del tutto convincente – come il *topos* della battaglia di Acri ricorra in altri testi anche molto precedenti agli eventi del XII e del XIII secolo. Bernard Lewis,[36] pur ammettendo che l'identificazione della battaglia di Acri con gli eventi della terza crociata risulta piuttosto naturale, mise anche in luce il fatto che il tema della battaglia tra Edomiti e Ismaeliti nella piana di Acri era presente già in un documento secondo lui ben più antico, ossia nel *piyyuṭ In quel giorno* (אותו היום),[37] nel quale si afferma che "Edomiti e Ismaeliti combatteranno nella piana di Acri / Fino a che i cavalli affonderanno nel sangue e cadranno nel panico".[38] Il *piyyuṭ* in questione fu inizialmente collegato da Louis Ginzberg agli avvenimenti del 1104, data in cui i crociati conquistarono Acri per la prima volta.[39] Ma Lewis si oppose a questa interpretazione, leggendovi piuttosto un riferimento a una battaglia tra Arabi e Bizantini nel corso della conquista islamica della Palestina del VII secolo, ammettendo però che "no major engagement 'in the valley of Acre' is recorded".[40] Hagith Sivan retrodatò ulteriormente la composizione

---

[34] Su questo evento storico vd. Richard (1999 [1996]:332-333).

[35] Urbach (1970-71:62). Sui possibili accenni ai Mongoli si tornerà nel prossimo capitolo.

[36] Lewis (1950:336).

[37] Si tratta di un testo trasmesso in un foglio di 11x8 cm rinvenuto della Genizah del Cairo, in scrittura semi-corsiva orientale, oggi conservato presso il Jewish Theological Seminary di New York, Schechter 5. Fu pubblicato per la prima volta da Louis Ginzberg nel suo *Genizah Studies in memory of doctor Solomon Schechter*, *Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America, vol. VII*, New York, 1928, pp. 310-312. Il testo in ebraico venne riportato anche da Joseph Yahalom nel suo articolo "On the Validity of Literary Works as Historical Sources", in *Cathedra: for the History of Eretz Israel and its Yishuv* 11 (1979) (ebr.), pp. 125-133. Lo stesso Bernard Lewis tradusse il testo in inglese in "On That Day: A Jewish apocalyptic poem on the Arab conquests", in *Mélanges d'Islamologie. Volume dédié à la mémoire de A. Abel Salmon*, Leiden, 1974, pp. 197-200.

[38] Traduzione mia dall'ebraico di Yalahom (1979:131, righe 22-23). Il testo ebraico recita: ואדומים וישמעאלים בבקעת עכו ילחמו עד ישקעו הסוסים בדמים ויהומו.

[39] Ginzberg (1928:310-312). Su questo evento storico vd. Richard (1999 [1996]:230).

[40] Lewis (1974:199, n. 11).

del *piyyuṭ*, collegandola agli scontri tra Bizantini e Persiani per il controllo di Gerusalemme nella prima metà del VII secolo.[41] Un'interpretazione proposta da Prawer vede invece anche in questo *piyyuṭ* un riferimento all'assedio di Acri da parte di Saladino (1187) e alla sua successiva riconquista crociata. A sostenere questa ipotesi vi sarebbe il seguente versetto: "E Israele verrà liberato da tutti i suoi peccati / E non verrà più tenuto lontano dalla casa di preghiera".[42] Prawer, leggendo nella "casa di preghiera" un riferimento alla spianata del Tempio, collegò il *piyyuṭ* alla conquista di Gerusalemme da parte di Saladino nel 1187 e al rinnovato permesso agli ebrei di stabilirsi nella Città Santa.[43] Tuttavia, lo stesso Prawer constatò che i *topoi* della battaglia di Acri e dei cavalli che affogano nel sangue ricorrono frequentemente "in all Jewish apocalypses" (senza tuttavia specificare quali).[44] A ogni modo, un chiaro esempio in questo senso è una versione giudeo-araba del *Sefer Zerubbavel*, in cui viene descritto negli stessi termini uno scontro nella piana di Acri che coinvolgerà i Bizantini, rappresentati da Armilos, e dal Sufyānī, "il più forte fra gli uomini", un'importante figura dell'escatologia islamica.[45] Dopo la battaglia, il Sufyānī si recherà a Damasco, e in quel momento apparirà il Messia ben Yosef, che radunerà gli Israeliti e li condurrà a Gerusalemme. Moshe Gil, che curò l'edizione di questo testo sulla base di sei manoscritti rinvenuti nella Genizah del Cairo, datò questa apocalisse attorno all'anno 970.[46] Ancora anteriore è la tradizione riportata da Nuʿaym b. Ḥammad nel Kitab al-Fitan (VIII sec.). L'adith 267b recita:

> In seguito l'Imam dei musulmani partirà e li incontrerà sulla piana di Acri e combatteranno lì finché il sangue non raggiungerà le caviglie dei cavalli.[47]

---

[41] Sivan (2000).

[42] Traduzione mia ebraico di Yahalom (1979:130). Il testo ebraico recita: וישראל מכל פשעיהם יתנקו ומנית התפלה עוד לא יריקו.

[43] Prawer (1988:258-259).

[44] Prawer (*ibidem*).

[45] Vd. Madelung, Wilferd, "The Sufyānī between Tradition and History", in *Studia Islamica* 63 (1986), pp. 5-48.

[46] Gil, Moshe, "The Apocalypse of Zerubbabel in Judaeo-Arabic", in *REJ* 165/1-2 (2006), pp. 1-98. Diversamente dalla maggior parte dei testi escatologici, infatti, questa apocalisse menziona esplicitamente l'anno 355 dell'egira (965-966 e.v.) come il secondo dei sette anni in cui sarebbero accaduti gli eventi narrati. Il testo, secondo Gil (p. 17), sarebbe stato scritto alla fine di quel periodo, ossia nell'anno 360 dell'egira (970 e.v.).

[47] Furlan, Francesco, *La Fine e l'Altro: La produzione apocalittica arabo-islamica nel fervore escatologico del vicino oriente tardo antico (secoli VII-IX)*, Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2024.

È quindi evidente come l'immagine del sanguinoso scontro ad Acri fosse in uso ben prima delle crociate, ed è probabilmente in questo senso che vanno letti i riferimenti, in alcuni testi escatologici islamici, a battaglie tra Arabi e Bizantini nelle valli di A'māq, a volte identificate con il territorio circostante Acri.[48]

Tuttavia, un altro testo, rinvenuto in un frammento della Genizah del Cairo e redatto in giudeo-arabo,[49] ritrae esplicitamente la stessa immagine. Cosa ancora più interessante per il nostro discorso, gli avversari qui non sono genericamente Edomiti e Ismaeliti, ma specificamente Franchi (al-Ifranji) e Bizantini (al-Rum) che giungeranno in Oriente per contrapporsi a una moltitudine di nazioni arabe, con le quali ingaggeranno una battaglia nella piana di Acri. Il riferimento, quindi, è esplicitamente alle crociate. Uri Zvi Shachar, che si è brevemente occupato di questo frammento, conclude che il testo del frammento utilizza *topoi* tipici dell'immaginario escatologico, ma anche riferimenti al periodo delle crociate e alle battaglie tra cristiani e ayyubidi e mamelucchi.[50] Il *topos* della battaglia nella piana di Acri, già riscontrabile in testi databili ai secoli IX e X, venne perciò riutilizzato più volte in contesti diversi. Per quanto riguarda l'omelia di Urbach, e quindi la *Preghiera* e l'*Ordine dei segni*, è verosimile che esso sia stato inserito in questi testi proprio in quanto facilmente collegabile a eventi più vicini al tempo dell'anonimo autore/redattore, come appunto la presa di Acri da parte dei crociati nel 1104, oppure la sua riconquista cristiana nel 1191, nel contesto della terza crociata. Questa seconda ipotesi è probabilmente la più plausibile, soprattutto per la menzione dei Kittim che giungono dal mare, possibile riferimento ai rinforzi crociati di Filippo II di Francia e di Riccardo I d'Inghilterra. Ciò non esclude che, nel suo prosieguo, il testo faccia riferimento anche a eventi accaduti nel corso del XIII secolo, come proposto da Urbach. Secondo Shachar, nella sua forma attuale, l'omelia di Urbach (e, di conseguenza, l'*Ordine dei segni* e la *Preghiera*) alluderebbe ai conflitti tra i vari principi Ayyubidi, e si scaglierebbe contro le innaturali alleanze tra crociati e musulmani nella prima metà del XIII secolo. L'insistenza nei confronti di queste deprecabili mescolanze avrebbe la funzione di far risaltare l'unitarietà di Israele, il quale, all'approssimarsi della venuta del Messia, avrebbe finalmente messo da parte le divisioni. La continuazione dell'omelia, infatti, recita così:

> Immediatamente i giovani di Israele si raduneranno ed eleggeranno su di loro un re della terra di Israele. Le genti della terra di Babilonia si raduneranno ed eleg-

---

[48] Vd. Cook, David, *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton, New Jersey: The Darwin Press, 2002, pp. 49-54, soprattutto p. 54, nota 72.

[49] Vd. il capitolo dedicato nella seconda parte.

[50] Shachar (2021:142).

> geranno su di loro un re della stirpe di Davide, e il disaccordo si insinuerà tra di loro. I figli di Israele si ribelleranno contro Davide per adempiere a quanto si dice (nella Scrittura): "Israele si ribellò alla casa di Davide fino a oggi" (2Cr 10,19). "Fino ad oggi" (significa) fino al giorno in cui arriverà il Messia. Gli uni gli altri porteranno a riposare (?) il malvagio Edom.

In altre parole, le divisioni che emergeranno tra gli Israeliti saranno messe da parte all'arrivo del Messia, ed essi marceranno uniti contro Edom.

In conclusione, si può affermare che alcuni testi del ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i contengono riferimenti alle crociate. La *Preghiera* è l'unico a menzionare la conquista cristiana di Gerusalemme del 1099, inserita all'interno di un contesto evidentemente più antico e riguardante, con tutta probabilità, l'invasione araba della Palestina nel VII secolo. Il fatto che questo è l'unico caso in cui viene fatto un accenno alla presa della Città Santa da parte crociata si può spiegare ipotizzando che l'autore della sezione in questione avesse vissuto con più apprensione di altri questo evento storico, o che, più verosimilmente, questo gli fosse stato tramandato come un fatto eclatante, tanto da essere inserito nel suo testo escatologico.

La battaglia nei dintorni di Acri, invece, trova più spazio all'interno di questo ciclo letterario e della produzione escatologica in generale, tanto che se ne trovano accenni anche in alcuni testi cristiani. Non è detto, comunque, che il *topos* di questo scontro, soprattutto con l'immagine dei cavalli che affondano nel sangue, si sia originato nel contesto delle crociate. Alcuni indizi fanno propendere per una datazione più antica. Tuttavia, nei testi del ciclo la scena venne rielaborata e riattualizzata per riferirsi, con tutta probabilità, alla presa di Acri da parte cristiana nel 1191.

5.2 I *Segni di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*

Nell'ambito della letteratura escatologica medievale ebraica, il sottogenere – se così si può definire – che ebbe più fortuna fu quello dei "segni del Messia". Si tratta di testi in cui vengono elencati per l'appunto dei segni (solitamente dieci) attraverso i quali si descrivono gli eventi che porteranno all'*eschaton* e che caratterizzeranno l'inizio dell'era messianica. Tra questi testi, molto diffusi anche nell'Europa medievale e moderna, spiccano i *Segni di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*, i quali, nonostante la titolazione, nulla hanno a che vedere con il ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i di cui sopra.[51]

---

[51] Per l'introduzione al testo, la traduzione e le note di commento vd. il capitolo dedicato ai *Segni* nella seconda parte.

I *Segni* non sono stati datati in maniera univoca da tutti gli studiosi che se ne sono occupati. Arthur Marmorstein, il primo a concentrarsi su questo testo, ne attribuì la composizione tra gli anni 628 e 638 e.v., ossia nel periodo della riconquista bizantina di Gerusalemme, caduta precedentemente nelle mani dei Persiani. Per avvalorare la sua tesi, Marmorstein ipotizzò che gli Ismaeliti, ai quali si fa riferimento nel testo, andassero identificati appunto con i Persiani, invece che con i musulmani.[52] David C. Mitchell sostiene invece che i *Segni* siano stati composti nel periodo tra la conquista islamica di Gerusalemme e la costruzione della Cupola della Roccia, di cui non si fa menzione nel testo.[53] Alexei M. Sivertsev, invece, ritiene che occorra fare una distinzione tra le due versioni trasmesse dai manoscritti di New York, che trasmetterebbe un testo databile tra il VII e l'VIII secolo, e di Cambridge, la cui versione sarebbe stata redatta nel corso dell'VIII secolo.[54] Infine, Robert G. Hoyland, riflettendo sul passaggio del testo in cui – come si vedrà tra poco – gli Ismaeliti fuggono da Gerusalemme davanti agli Edomiti, data i *Segni* alla fine dell'XI secolo, unico momento storico in cui i cristiani misero in fuga i musulmani dalla Città Santa, pur affermando che "one must bear in mind that this composition is an exercise in eschatology and need not have any anchor in history".[55]

Analizzando in particolare i segni settimo e ottavo è possibile fare alcuni ragionamenti sul periodo di redazione del testo, o almeno della sua rimessa in circolo. Riporto di seguito la traduzione della sezione in questione del manoscritto di Cambridge.

Settimo segno

Il re di Edom uscirà e verrà a Gerusalemme, e tutti i figli di Ismaele fuggiranno davanti a lui […] […] un grande esercito e uscirà […. su di?] loro un uomo il cui nome è Manṣur. Egli regnerà su di essi e andrà a Bosra, e il re di Edom verrà a saperlo e arriverà presso di loro, ed essi si faranno la guerra l'un l'altro. È detto (nella Scrittura): "Perché si compie un sacrificio al Signore a Bosra ecc., (un grande massacro nella terra di Edom)" (Is 34,6). Ed è detto (anche): a "Coloro che mangiano carne suina, cose obbrobriose e topi, insieme finiranno – oracolo del Signore" (Is 66,17). Manṣur ucciderà molti Edomiti e il re di Edom fuggirà davanti a lui. Ma Manṣur morirà, e il re di Edom tornerà una seconda volta a Gerusalemme, entrerà nel luogo (in cui si trova) la Pietra della Fondazione e si toglierà la corona che è sulla

[52] Marmorstein, Arthur, "Les signes du Messie", in *REJ* 52 (1906), pp. 176-186.
[53] Mitchell (2016:185).
[54] Sivertsev (2011:51).
[55] Hoyland (1997:317-318).

sua testa, la porrà […] [… sulla Pietra della] Fondazione,[56] e dirà: «Signore di tutto […] ecc., ho riportato ciò che avevano preso i [miei] padr[i]». E in quei giorni gli Israeliti saranno in grande tribolazione.

Ottavo segno

Il Santo, benedetto Egli sia, farà subito uscire Neḥemyah ben Ḥuši'el, il Messia ben Yosef, come è detto: "E subito entrerà nel suo tempio ecc. (il Signore che voi cercate)" (Ml 3,1), ed egli farà la guerra contro il re di Edom e lo ucciderà. Indosserà il diadema che il re di Edom aveva posto sulla Pietra della Fondazione, e il nome di Neḥemyah sarà conosciuto da un confine del mondo all'altro.

La tradizione che prevede l'arrivo di un re di Edom prima della comparsa del Messia ben Yosef si ritrova anche in altri testi escatologici medievali ebraici, come gli *'Otot ha-Mašiaḥ*.[57] Spesso, però, questa tradizione si confonde con la convinzione che Edom dovrà dominare su Israele prima della fine dei tempi. Sono quindi i *Segni di R. Šimʿon b. Yoḥa'i* a fornire una descrizione particolareggiata dell'arrivo del sovrano edomita a Gerusalemme.

I temi della conquista di Gerusalemme da parte di questo re, e quindi di Roma/Bisanzio, e della deposizione della sua corona sulla Pietra della Fondazione nel santuario, rimandano alla già citata leggenda dell'Ultimo Imperatore cristiano. Come si è visto, lo spazio in cui si compie l'atto finale di questo sovrano è Gerusalemme, ma il luogo preciso in cui il sovrano deporrà le insegne regali varia da testo a testo: si passa dal Golgota (*Apocalisse dello Pseudo-Metodio*) al Monte degli Ulivi (*De ortu et tempore Antichristi*) a un luogo non ben precisato nella città (*Leggenda siriaca di Alessandro* e *Sibilla Tiburtina*).[58]

---

[56] Su questo elemento della tradizione rabbinica, vd. Koltun-Fromm, Noemi, "Rock Over Water: Pre-Historic Rocks and Primordial Waters from Creation to Salvation in Jerusalem", in L. Jenott, S. Kattan Gribetz (eds.), *In the Beginning: Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity* (Tübingen: Mohr Siebeck 2013), pp. 239-254; Id., "Jerusalem Sacred Stones from Creation to Eschaton", in *Journal of Late Antiquity* 10/2 (2017), pp. 405-431.

[57] Vd. il testo e la traduzione nella seconda parte. Vd. anche Reeves (2006:121-129, soprattutto il sesto segno).

[58] L'edizione della *Leggenda siriaca di Alessandro* è stata curata da Budge, Ernest A.W, *The History of Alexander the Great. Being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes, Edited from Five Manuscripts with an English Translation and Notes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1889. Per la *Sibilla Tiburtina* vd. sopra, p. 91.

Fino al XII secolo, la Spianata del Tempio non compare mai in questi testi cristiani. Ciò non dovrebbe stupire, se si considera il fatto che il luogo in cui sorgeva il tempio di Salomone non ebbe inizialmente una grande rilevanza per il cristianesimo, dato che già al tempo di Costantino il Grande e di sua madre Elena il centro religioso della città si era spostato dalla Spianata alla Basilica dell'Anastasis. La Spianata era stata abbandonata ed era diventata forse addirittura una discarica.[59]

Esiste però una tradizione legata all'imperatore Eraclio e al ritorno della vera croce a Gerusalemme tra il 628 e il 630, dopo che questa era stata sottratta dai Persiani nel 614. Secondo la settantesima omelia di Rabano Mauro (780-856), nota come *Reversio sanctae atque gloriosissimae crucis Domini nostri Jesu Christi*, il corteo trionfale preceduto da Eraclio giunse dal Monte degli Ulivi alla porta orientale, la quale a quel tempo conduceva direttamente alla Spianata del Tempio. La porta però venne bloccata da un muro di pietre sceso miracolosamente dal cielo, dove apparve una croce luminosa. Un angelo avvertì Eraclio che egli non poteva entrare in un luogo tanto santo con tutte le sue insegne regali, ma che avrebbe dovuto seguire l'esempio di Gesù, il quale era giunto in città cavalcando umilmente un asino. Allora Eraclio si spogliò delle vesti regali e della corona e, a piedi nudi, oltrepassò la porta miracolosamente riapertasi.[60]

Questa tradizione è quasi certamente legata alla festa della restaurazione della croce, che cadeva il 14 settembre e che fu istituita a Costantinopoli nel VII secolo. La festa fu poi adottata a Roma da papa Sergio (687-701) e divenne molto popolare in Occidente. Nei libri liturgici per la celebrazione venne inclusa l'omelia di Rabano Mauro, come attesta il *Sacramentario di Mont Saint-Michel*, databile al 1060 ca., in cui il testo, rielaborato, è anche accompagnato da

---

[59] Vd. Conterno, Maria, "«L'abominio della desolazione nel luogo santo»: l'ingresso di ʿUmar I a Gerusalemme nella Cronografia di Teofane il Confessore e in tre cronache siriache", in *Luoghi del desiderio: Gerusalemme medievale* (Quaderni di storia religiosa), Verona: Cierre Edizioni, 2010, pp. 9-24, soprattutto p. 17, nota 24. Vd. anche Schein, Sylvia, *Gateway to the Heavenly City: Crusader Jerusalem and the Catholic West (1099-1187)*, New York: Routledge, 2016 (prima ed. Ashgate Publishing, 2005), pp. 91 e segg. Sull'evoluzione del posto che occupò Gerusalemme nel pensiero religioso cristiano tra l'antichità e il Medioevo, vd. Prawer (1980); Musarra, Antonio, *Fra Cielo e Terra: Gerusalemme e l'Occidente medievale*, Roma: Carocci, 2024.

[60] *Beati Rabani Mauri: Opera Omnia. Homilia LXX*, PL 110, coll. 131-134. Per ulteriori rimandi, vd. Baert, Barbara, *A Heritage of Holy Wood: The Legend of the True Cross in the Text and Image*, Leiden; Boston: Brill, 2004, pp. 140-141; Potestà (2014:44, n. 23); Musarra (2024:249).

miniature evocative.[61] È quindi evidente che la leggenda dell'ingresso miracoloso di Eraclio a Gerusalemme ebbe larga eco per buona parte del Medioevo.

Vi sono diversi elementi di interesse in questo racconto. In primo luogo, la leggenda dell'Ultimo Imperatore, se non esplicita, è qui almeno presente in sottofondo: il sovrano vittorioso sui nemici della fede entra a Gerusalemme togliendosi le vesti e il diadema, riconoscendo così di non essere lui il vero titolare della regalità e, in un certo senso, mettendo il suo potere nelle mani della divinità. In secondo luogo, è importante notare come la Spianata riacquisti una qualche centralità, perduta ai tempi dell'edificazione della basilica del Santo Sepolcro.[62] A tutto questo si aggiunge il fatto che la figura di Eraclio subì, soprattutto nel periodo delle crociate, un *revival* come prototipo dell'imperatore cristiano che sconfigge i nemici della fede e riporta la reliquia della vera croce a Gerusalemme.[63]

La Spianata del Tempio, assieme all'intera Gerusalemme, riacquistò quindi importanza nel contesto della conquista crociata di Gerusalemme nel 1099: la moschea di al-Aqsa, ribattezzata *Templum Salomonis*, divenne dapprima il palazzo reale, in cui si insediarono i primi dominatori crociati di Gerusalemme, ossia Goffredo di Buglione (1099-1100), Baldovino I (1100-1118) e Baldovino II (1118-1131), e in seguito divenne la sede dell'ordine monastico-militare che dal *Templum* prese il nome: i Templari.[64] Ancora più rilevante per il nostro discorso è il ruolo centrale che tornò a ricoprire, anche dal punto di vista cristiano, la Cupola della Roccia, la quale venne ribattezzata *Templum Domini*.[65] La Roccia – dalla quale, secondo la tradizione islamica, Muḥammad sarebbe asceso ai cieli – venne ricoperta da una lastra di marmo e divenne un altare sormontato da una croce.[66] Cosa ancora più

---

[61] New York, Pierpont Morgan Library, ms. M.641, f. 155v. Vd. Baert (2004:142-144). Vd. anche Id., "Héraclius, l'exaltation de la Croix et le Mont-Saint-Michel au XIe s.: Une lecture attentive du ms. 641 de la Pierport Morgan Library à New York", in *Cahiers de civilization médiévale, Xe-XIIe siècles* 51 (2008), pp. 3-20.

[62] Vd. Schein, Sylvia, "Between Mount Moria and the Holy Sepulchre: The Changing Traditions of the Temple Mount in the Central Middle Ages", in *Traditio* 40 (1984), pp. 175-195, qui pp. 175-176.

[63] Vd. Baert (2004:164.176).

[64] Vd. Schein (1984:180 e segg.).

[65] Vd. Schein (1984:181); Di Cesare, Micalina, "The eschatological meaning of the Templum Domini (The Dome of the Rock) in Jerusalem", in *Aevum* 88/2 (2014), pp. 311-329.

[66] Vd. Schein (1984:184). John Wilkinson (*Jerusalem Pilgrimage 1099-1185*, London: The Hakluyt Society, 1988, p. 9) data la copertura della Roccia con l'altare al

importante, stando alla testimonianza di Giovanni di Ibelin, l'incoronazione dei re di Gerusalemme avveniva nella chiesa del Santo Sepolcro, ma poi essi si recavano in processione al *Templum Domini*, dove posavano la corona sull'altare su cui Gesù era stato presentato a Simeone (Lc 2,22-39).[67] L'azione in sé appare ovviamente spogliata di ogni contenuto escatologico, dato che la cerimonia di incoronazione era evidentemente elaborata in modo da confermare e consolidare il potere dei nuovi sovrani, ma vi si può comunque leggere una reminiscenza della leggenda dell'Ultimo Imperatore, nella misura in cui i sovrani riconoscevano il dominio di Dio sul mondo e ponevano quindi la corona sull'altare del suo Tempio.

La rilevanza dell'altare costruito sopra la Roccia come luogo escatologico di deposizione delle insegne regali tornò ad essere centrale nel *Ludus de Antichristo*, un dramma religioso composto verso il 1160 alla corte di Federico I Barbarossa e pensato per essere messo in scena.[68] Il testo tratta dell'imperatore germanico che acquisisce il dominio su tutto il mondo, sconfigge il re di Francia e sottomette alla sua obbedienza il re dei greci e

---

1117 circa. La testimonianza più importante in tal senso ci viene dalla *Historia Hierosolymitana* di Fulcherio di Chartres. Vd. il testo in Fink, Harold S. (ed.), *Fulcher of Chartres: A History of the Expedition to Jerusalem, 1095-1127*, Translated by Frances Rita Ryan, Knoxville: The University of Tennessee Press, 1969, p. 118. Quando i musulmani riconquistarono Gerusalemme nel 1187, Saladino, tra gli altri interventi volti a cancellare l'impronta cristiana sui monumenti islamici, fece rimuovere la lastra in questione. Vd. Boas (2001:16).

[67] Vd. *Livre de Jean d'Ibelin*, in RHC Lois I, Paris: Imprimerie Royale, 1841, p. 31. L'altare in questione è da identificare con quello realizzato sopra la Roccia. Vd. Schein (1984:184); Blair Moore, Kathryn, *Architecture of the Christian Holy Land: Reception from Late Antiquity through the Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 86; Id., "The Dome of the Rock through the Centuries", in Khan, Hasan-Uddi; Blair Moore, Kathryn (eds.), *The Religious Architecture of Islam. Volume 1: Asia and Australia*, Turnhout: Brepols, 2021, pp. 109-123, qui pp. 116-117.

[68] Vd. anche Schein (1984:190); Bisanti, Armando, "Il *Ludus de Antichristo* fra politica ed escatologia", in Bourgain, Pascale; Tilliette, Jean-Yves (eds.), *Le Sens du Temps – The Sense of Time*, Genève: Librairie Droz, 2017, pp. 465-481; Crestani, Sebastiano, "Il *Ludus de Antichristo*: escatologia imperiale tra Oriente e Occidente", in *Filologia Germanica* 16 (2024), pp. 63-83. Per un'introduzione e una traduzione in inglese dei passi più rilevanti del testo, vd. McGinn (1979:117-121). Il testo del *Ludus* è stato tradotto anche in italiano. Vd. Piacenti, Stefano (cur.), *Anonimo del XII secolo. Il dramma dell'Anticristo / Ludus de Antichristo*, Rimini: Il Cerchio, 2009.

quello di Gerusalemme. In seguito, il re di Babilonia attacca Gerusalemme, ma viene sconfitto dall'imperatore, che qui depone la sua corona sull'altare del *Templum Domini*. Poi il sovrano torna a regnare sulla Germania, mentre a Gerusalemme compare l'Anticristo, che inganna tutti con i suoi miracoli e soggioga anche i re di Francia e di Gerusalemme. Quest'ultimo viene deposto e l'Anticristo viene incoronato. Gli ebrei, caduti anch'essi inizialmente nell'inganno del nemico dei tempi finali, vengono poi convinti da Enoch ed Elia di essersi sbagliati. I due profeti vengono uccisi dall'Anticristo, che a sua volta viene sconfitto per intervento divino. Lo schema che qui si presenta ricalca quindi quello delle maggiori tradizioni escatologiche medievali, come l'aggiunta dell'elemento della deposizione delle insegne regali sull'altare del Tempio – che, come si è visto, era stato costruito dai crociati sopra la Roccia nella Cupola, identificata da diversi autori ebrei, soprattutto a partire dal XII secolo, con la Pietra della Fondazione.[69]

È possibile, a questo punto, ipotizzare che la tradizione dell'entrata del re di Edom, e quindi dei cristiani, a Gerusalemme e della deposizione delle insegne regali sulla Spianata o comunque nelle vicinanze, si sia sviluppata in Occidente, come testimoniato da Rabano Mauro e, in seguito, dal *Ludus de Antichristo*, e che sia arrivata in Palestina e nel Vicino Oriente durante le crociate, ossia nel momento di contatto più stretto tra il mondo latino e quello orientale. Questa tradizione avrebbe qui trovato una sua applicazione, anche se evidentemente spogliata della sua componente escatologica, nella cerimonia di incoronazione dei re di Gerusalemme, che per l'appunto si concludeva con la deposizione della corona sull'altare nel *Templum Domini*. Da parte ebraica, la leggenda dell'Ultimo Imperatore si sarebbe fusa con l'attesa escatologica di un momento in cui il re di Edom avrebbe riguadagnato il dominio su Gerusalemme per essere poi sconfitto e ucciso dal Messia ben Yosef. La conferma che quel momento era giunto doveva essere arrivata nel momento in cui gli ebrei di Palestina e delle terre vicine erano venuti a sapere che il re di Edom si recava nella Cupola della Roccia per posare le sue insegne regali su quella che loro verosimilmente identificavano con la Pietra della

---

[69] Vd. ad es. l'opera *Elleh ha-Massa'ot* (*Questi sono i viaggi*), edita in E. Carmoly, *Elleh ha-Massa'ot,* Brussels, 1841, sulla base del ms. Parigi, Alliance Istraélite Universelle 116. L'anonimo autore del testo identifica esplicitamente la Roccia sotto la cupola con la Pietra della Fondazione. Su *Elleh ha-Massa'ot* vd. Reiner, Elchanan, "Traditions of Holy Places in Medieval Palestine – Oral versus Written", in R. Sarfati (ed.), *Offerings from Jerusalem: Portrayals of Holy Places by Jewish Artists,* Jerusalem: The Israel Museum, 2002, pp. 9-19.

Fondazione. Tale atto veniva probabilmente considerato tanto più blasfemo se si tiene conto dell'appropriazione indebita di un luogo così importante per gli ebrei come la Spianata del Tempio. Questo divenne quindi lo spazio più adatto per mettere in atto gli accadimenti escatologici e far intervenire il Messia ben Yosef, chiamato a riappropriarsi di un luogo centrale per gli ebrei.

Se questa teoria fosse confermata, vi sarebbe una prova a sostegno dell'ipotesi della riplasmazione e riutilizzo dei *Segni* all'epoca del dominio crociato su Gerusalemme come mezzo ermeneutico per interpretare la cerimonia di incoronazione dei regnanti. Infatti, se anche il testo, come ipotizzato da vari studiosi, fosse stato effettivamente composto tra VII e VIII secolo, è rilevante che esso fu copiato anche nel corso dei secoli successivi, e che una testimonianza manoscritta fu trovata nella Genizah del Cairo. Questo dimostra che i *Segni* dovevano avere una qualche validità ancora a partire dal secolo XI, e forse proprio in corrispondenza del fenomeno delle crociate.

Un altro ragionamento che può essere portato avanti sul testo dei *Segni di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*, ma questa volta dal testimone della Bodleian Library di Oxford,[70] muove dal settimo segno, in cui si parla del re di Edom che giunge a Gerusalemme e mette in fuga gli Ismaeliti verso lo Yemen, dove essi radunano un esercito guidato da Manṣur.[71] Va detto innanzitutto che è forse inutile cercare un riferimento storico per Manṣur, il quale, stando a Cook, è più un titolo di sapore messianico nell'apocalittica islamica che un personaggio vero e proprio.[72]

Secondo Shachar,[73] se la scena descritta nei *Segni* del manoscritto della Genizah, in cui il re di Edom depone la sua corona sulla Pietra della Fondazione, deriva dalla conquista di Eraclio nel 628 e.v.,[74] i *Segni* della Bodleian Library avrebbero corretto questo racconto, affermando che sarebbe stato Manṣur a conquistare Gerusalemme e a posare la corona. Tale modifica – sempre secondo Shachar – sarebbe avvenuta per fare riferimento alla conquista di Saladino, interpretato come una figura messianica e quindi nominato Manṣur nel manoscritto.

---

[70] Ms. Opp. 4° 140. Vd. oltre, il capitolo dedicato ai *Segni*.

[71] Va detto che nel manoscritto edito da Marmorstein questa parte è invece lacunosa.

[72] Manṣur significa infatti "il vincitore". Vd. Cook (2002:144-145). Secondo lo studioso, il califfo abbaside al-Manṣur (714-775 e.v.) assunse questo nome per porsi in una prospettiva messianica.

[73] Shachar (2021:149.156-157).

[74] Il riferimento qui potrebbe essere alla leggenda della restaurazione della croce a cui si è fatto riferimento sopra.

Questa ricostruzione, tuttavia, presenta un problema di fondo. È vero che il testo della Bodleian, a differenza di quello della Genizah pubblicato da Marmorstein, non afferma chiaramente che Manṣur morirà e che il re di Edom sarà vittorioso. È vero, inoltre, che non si comprende quale sia il soggetto che si reca a posare la corona. Ma è altrettanto vero che, poco oltre, si afferma che Neḥemyah ben Ḥuši'el ucciderà il re di Edom e indosserà la corona che quest'ultimo aveva portato. Non vi è quindi alcun modo di supporre che sarebbe stato Manṣur, l'ipotetico Saladino, ad adempiere alla sua missione messianica e a posare la sua corona sulla Pietra della Fondazione.

Tornando in conclusione alla leggenda dell'Ultimo Imperatore e della sua influenza sui testi escatologici medievali ebraici, sorge una domanda: come mai non ve n'è alcun accenno nei testi che compongono il ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i, se anche questi verosimilmente raggiunsero la forma che noi oggi conosciamo proprio nel periodo delle crociate? Forse la risposta sta nel fatto che questi prodotti letterari rappresentano innanzitutto delle evoluzioni dei *Segreti*, che non riportano la tradizione del sovrano di Edom che si reca a Gerusalemme. È pur vero che la *Preghiera*, più degli altri testi, mostra anche molti tratti in comune con i testi che potremmo definire "dei dieci segni", tra cui i *Segni di R. Šim'on b. Yoḥa'i*, in particolare per quanto riguarda la descrizione di Armilos e delle sue azioni. Sembra, però, che la *Preghiera* possa più di tutto essere messa in parallelo con gli *'Otot ha-Mašiaḥ* (su cui si tornerà più avanti), che non riportano il tema della deposizione della corona sulla Pietra. Ciò non toglie che anche la maggior parte dei testi che compongono il ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i – in particolare l'omelia di Urbach, che trovò spazio poi anche nella *Preghiera* e nell'*Ordine dei segni* – venissero probabilmente composti nel Vicino Oriente nel XIII secolo.

5.3 L'invasione mongola

Oltre alle crociate in senso stretto, abbiamo altri indizi che portano a ritenere che i testi che stiamo trattando si originarono nel contesto palestinese posteriore al XII secolo. In particolare, alcuni scritti potrebbero recare traccia dell'invasione mongola del Vicino e Medio Oriente nel XIII secolo.

Nel 1219, un popolo di guerrieri nomadi si affacciò sulla scena mediorientale, attaccando e distruggendo l'impero corasmio (Khwarezm), che si estendeva su buona parte dell'Asia centrale. I Mongoli, un gruppo etnico che comprendeva al suo interno varie tribù riunitesi sotto il comando di Gengis Khan, in pochi anni avevano creato un impero in rapida espansione. Partiti dalle steppe a nord della Cina, dal 1211-1212 avevano conquistato i

territori circostanti e si erano quindi mossi verso l'Asia centrale.[75] Il primo autore musulmano a riferire dell'avanzata mongola, il curdo Ibn al-Athīr (1160-1233), rimase impressionato dalla rapidità della loro espansione e dalla devastazione che essa arrecava. Scrivendo in quel 1219, egli inizialmente ritenne che i Mongoli fossero stati ingaggiati dagli Abbasidi per sottomettere l'impero corasmio ribelle. L'autore, però, non visse abbastanza per vedere la distruzione di Baghdad, capitale degli Abbasidi, nel 1258.[76]

L'invasione mongola del Medio e Vicino Oriente iniziò proprio mentre le armate cristiane della quinta crociata ponevano la città egiziana di Damietta sotto assedio. In quell'occasione, come si è visto, furono messi in circolazione alcuni testi escatologici. Tra questi ne figurava uno – noto poi come *Relatio de Davide* – in cui i Mongoli venivano accomunati al prete Gianni, il leggendario sovrano cristiano, padrone di un favoloso regno in Oriente, che alla fine del XII secolo aveva inviato una lettera al papa e alle cancellerie europee per rivelare che sarebbe giunto in aiuto degli eserciti cristiani.[77] Ben presto, tuttavia, ci si rese conto che i Mongoli non erano affatto venuti per sostenere i Franchi nella loro secolare lotta contro i Saraceni. Anzi: queste genti nomadi iniziarono ad attaccare anche i territori cristiani, a partire da quelli dell'Europa orientale.[78] Già nel concilio di Lione del 1245, un certo arcivescovo Pietro, proveniente dalla Rus', informò i chierici lì riuniti che un popolo feroce e implacabile aveva iniziato a seminare il terrore nella sua terra. Le parole che il prelato usò venivano direttamente dall'*Apocalisse dello Pseudo-Metodio*: i Mongoli, o tartari, altro non erano che i popoli di Gog e Magog, rinchiusi da Alessandro Magno millenni prima e ora liberati alle soglie dell'*eschaton*.[79] Iniziò anche a diffondersi la teoria secondo la quale costoro fossero i discendenti delle dieci tribù di Israele, perdute sin dal tempo della conquista assira

---

[75] Sui Mongoli e sulla loro espansione vd. Pubblici, Lorenzo, *Storia dei Mongoli: Dalle steppe all'impero (secoli XIII-XV)*, Roma: Carocci, 2023.

[76] Vd. Jackson, Peter, *The Mongols and the Islamic World: From Conquest to Conversion*, New Haven and London: Yale University Press, 2017, pp. 16-18. Vd. anche Riley-Smith (2017 [1987]:299-300).

[77] Vd. Aigle, Denise, *The Mongol Empire Between Myth and Reality: Studies in Anthropological History*, Leiden; Boston: Brill, 2015, qui pp. 49-50.

[78] Sulla conquista mongola della Rus' a partire dal 1240, vd. Pubblici (2023:99-108).

[79] Vd. Veselov, Fedor N., "Omens of the Apocalypse: The First Rus' Encounter with the Mongols through the Prism of the Medieval Mind", in Maiorov, Alexander V.; Hautala, Roman (eds.), *The Routledge Handbook of the Mongols and Central-Eastern Europe*, London; New York: Routledge, 2021, pp. 15-35.

del regno del nord nell'VIII secolo a.e.v., e che quindi fossero ebrei.[80] Da parte ebraica, in effetti, vi era la stessa aspettativa, anche se di segno opposto rispetto a quella cristiana: alcuni ebrei si convinsero che quelle genti fossero arrivate per liberarli dal giogo sia di Edom che di Ismaele.[81]

Nel 1260, il poeta catalano R. Mešullam ben Šelomoh compose una poesia in cui testimoniava da un lato il terrore che i Mongoli suscitavano nei cristiani, e dall'altro le speranze escatologiche che essi avevano riacceso nella popolazione ebraica. R. Mešullam, infatti, riteneva che i Mongoli fossero i discendenti delle dieci tribù perdute, e si diceva convinto che la riunione degli esiliati, l'arrivo del Messia davidico e la ricostruzione del Tempio fossero imminenti.[82] Anche lo *Zohar* (II, 32a) include un'apocalisse che tratta degli scontri tra Edom, Ismaele e una terza nazione giunta dagli estremi confini del mondo per combattere le altre due.[83]

Un'altra importante testimonianza ci è fornita da R. Avraham Abulafia (1240-1291), un qabbalista convinto non solo di possedere doti profetiche, ma di essere lui stesso il Messia. Fu anche autore di un importante testo apocalittico, il *Sefer ha-'Ot*, completato nel 1288, in cui, nella descrizione di battaglie escatologiche fra tre regni – che Moshe Idel identifica con i musulmani, i cristiani e i Mongoli –, condivise la sua convinzione che questi ultimi fossero le dieci tribù. Modificando la realtà storica, in cui furono i Mamelucchi a sconfiggere i Mongoli nella battaglia di ʿAyn Jalut nel 1260,

---

[80] Vd. soprattutto la sezione della *Angli historia maior* di Matteo di Parigi (ca. 1195-1259) pubblicata in Gow (1995:320). Mošeh ben Avraham, nel suo *Livre* (composto nel 1244), rispose a questa credenza cristiana, affermando chiaramente che i tartari erano discendenti degli alani, a loro volta connessi a Iafet e alle popolazioni da lui derivate, che facevano parte delle schiere di Gog e Magog. Le dieci tribù ebraiche, per contro, nulla avevano a vedere con questa etnia. Per un'introduzione al *Livre* e una discussione sulla percezione dell'invasione mongola da parte di Mošeh ben Avraham, vd. Rachetta, Maria Teresa, "Paris 1244: The Jews, the Christians, and the Tartars. The *Livre* of Moses ben Abraham, a little-known case of Jewish apologetics in medieval French", in *Medium Ævum* 89/2 (2020), pp. 244-266.

[81] Quanto segue si basa su Idel, Moshe, "The Chained Messiah: The Taming of the Apocalyptic Complex in Jewish Mystical Eschatology", in Al-Bagdadi, Nadia et. al, *Apocalyptic Complex: Perspectives, History, Persistence*, Central European University Press, 2018, pp. 77-113.

[82] Vd. Idel (2018:82) per una traduzione inglese della poesia di R. Mešullam e per i rimandi bibliografici.

[83] Idel (*ibidem*, p. 83).

R. Avraham disegnò uno scenario in cui i musulmani, che avevano sconfitto i cristiani, venivano a loro volta sconfitti dai Mongoli, per lasciare così spazio all'arrivo di un quarto re, Israele, e a una figura angelica, il Messia.[84]

Oltre all'identificazione dei Mongoli con le perdute dieci tribù, secondo Grossman, viste le lotte tra musulmani, cristiani e Mongoli che colpirono duramente soprattutto Gerusalemme e causarono devastazioni, molti ebrei in Europa credettero di essere gli unici adatti a ricostruire la terra di Israele in maniera permanente.[85] Tuttavia, è possibile che l'invasione mongola del Vicino Oriente provocasse un certo sgomento anche tra gli ebrei, tanto da lasciare una traccia di tutt'altro tenore in alcuni testi escatologici. Infatti, secondo alcuni studiosi, accenni agli attacchi dei Mongoli sarebbero individuabili nella *Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i* (e, di conseguenza, nella sezione parallela dell'*Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia*):

> «"In quel giorno il Signore farà un fischio alle mosche" (Is 7,18). Il Santo, benedetto Egli sia, farà un segnale "alle api che si trovano in Assiria" (Is 7,18) ed essi faranno guerra contro gli aškenaziti, e il primo re che li guida e (li) fa uscire (è colui) che si era ribellato contro i loro signori, come è detto: "Così dice il Signore […] a colui che è disprezzato, rifiutato dalle nazioni, schiavo dei potenti" (Is 49,7)». «E chi è lo "schiavo dei potenti"?». Disse: «Sono i figli di Canaan, i più ripugnanti tra tutti i popoli. A proposito dello "schiavo dei potenti", ci sarà uno schiavo di potenti che si ribellerà contro i suoi padroni, e altri uomini si raccoglieranno attorno a lui. Con loro si raduneranno gli uomini che si erano ribellati contro i loro padroni, e faranno guerra contro i figli di Ismaele, uccideranno i loro guerrieri e prenderanno possesso delle loro ricchezze e dei loro beni. Essi sono uomini tra i più orripilanti, vestono di nero, vengono da oriente. Essi sono crudeli e impetuosi, come è detto: "Ecco, io faccio sorgere contro i Caldei, popolo feroce e impetuoso" (Ab 1,6),[86] e tutti sono cavalieri, com'è detto: "cavalieri incalzanti" (Na 3,3), e verranno da una terra lontana per prendere possesso delle dimore che non sono loro, e saliranno sugli alti monti. (Con) questo (si intende) il monte alto di Israele, e smantelleranno il Tempio, spegneranno le candele e scardineranno le porte».[87]

---

[84] Idel (*ibidem*, pp. 84-88). Per una traduzione del testo di Avraham Abulafia in inglese, vd. Patai (1988 [1979]:178-180).

[85] Grossman (2003:375).

[86] Curiosamente, questo stesso *prooftext* (Ab 1,6) viene utilizzato anche nella *Cronaca di Šelomoh bar Šimšon* per riferirsi ai crociati. Vd. Haverkamp (2005:249).

[87] Vd. il testo completo e i commenti nella seconda parte. Vd. anche la sezione parallela nell'*Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia*.

Heinrich Graetz individuò nella menzione dei Cananei/Caldei, genti orripilanti venute da oriente per devastare Gerusalemme, un riferimento all'invasione mongola del 1258-1260. Lo studioso si servì di questa informazione per datare la *Preghiera* al periodo immediatamente successivo alla calata dei Mongoli.[88] Va comunque detto che l'attacco mongolo di Gerusalemme non fu di certo un evento di portata epocale. Poche fonti vi fanno riferimento, e nessuna di esse si concentra sui dettagli.[89] L'unica testimonianza di qualche interesse sembra arrivare da Naḥmanide, il quale, in una lettera inviata nel 1267 al figlio Naḥman, confermò sì l'avanzata mongola su Gerusalemme, ma ancor più si concentrò sulla devastazione provocata alla Città Santa a seguito della sua conquista da parte dei Mamelucchi avenuta sette anni prima:

> Grande è l'abbandono e grande è la desolazione; in poche parole: quanto più un luogo è sacro, tanto maggiore è la devastazione! Gerusalemme molto più di ogni altro luogo, la Giudea più della Galilea. Ma nonostante una così grande devastazione, essa resta la Città Santa. I suoi abitanti sono circa duemila e i cristiani che vivono in essa circa trecento, scampati dalla spada del sultano. In essa non ci sono ebrei (lett. Israele), poiché da quando giunsero i Tartari sono fuggiti di là, mentre alcuni di essi sono stati uccisi dalla loro spada. Ci sono solo due fratelli, tintori di professione, che acquistano il materiale per tingere dal governatore; presso di loro si radunano alcune persone fino a raggiungere il numero di dieci richiesto per il *minyan* e pregano nella loro casa durante i sabati.[90]

---

[88] Graetz, Heinrich, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Vol. 7: Geschichte der Juden von Maimuni's Tod (1205) bis zur Verbannung der Juden aus Spanien und Portugal*, Leipzig, 1873, pp. 449-451. Graetz individuò una menzione di questo evento storico anche nella terza parte dei *Segreti*, in cui compare l'"abominevole" nazione dei figli di Canaan, benché, probabilmente, questo testo risalga, almeno nel suo nucleo essenziale, all'VIII secolo. Graetz spiegò questa incongruenza ipotizzando che la sezione dei *Segreti* in questione fosse un'aggiunta successiva, forse basata sulla *Preghiera* stessa. Vd. anche Lewis (1950:309-310).

[89] Vd. Jackson, Peter, "The Crisis in the Holy Land in 1260", in *The English Historical Review* 95/376 (1980), pp. 481-513, qui p. 485, n. 6. Nella sezione del volume di Pubblici dedicata alla campagna mongola in Siria e Palestina, l'attacco a Gerusalemme non è nemmeno menzionato (Pubblici 2023:171-173).

[90] Traduzione di Perani in Idel; Perani (2020 [1998]:130-131). Vd. anche Ashtor-Straus, Eliyyahu, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, Berkley; Los Angeles; London: University of California Press, 1976, p. 290.

È quindi possibile che nella *Preghiera* riecheggi più il senso di desolazione causato dalla presa mamelucca della città, piuttosto che da quella (probabilmente effimera) dei Mongoli.

A ogni modo, Fritz Baer si oppose all'ipotesi di Graetz e, quindi, a ogni datazione della *Preghiera* al XIII secolo, rilevando come i riferimenti nel testo fossero essenzialmente alle crociate, e che quella che Graetz aveva riconosciuto come una descrizione dei Mongoli si trovasse in realtà, oltre che nei *Segreti*, anche in antiche apocalissi bizantine (senza tuttavia specificare quali).[91] Anche Moses Buttenwieser si aggiunse alle critiche all'ipotesi di Graetz, poiché il passaggio in cui si farebbe accenno all'invasione mongola

> occurs in the middle of the historical retrospect, and not in the description of the events immediately preceding the end. In this part of the apocalypse the reference is solely to the crusades, and could hardly be plainer.[92]

Un'asserzione di questo tipo deriva dall'ipotesi – formulata poi in maniera compiuta da Paul J. Alexander[93] – che per datare un testo apocalittico-escatologico sia sufficiente individuare l'ultimo riferimento storico prima della descrizione dell'*eschaton* vero e proprio. In questo modo, secondo Buttenwieser, i Cananei/Caldei non possono rappresentare i Mongoli, poiché la loro menzione non precede immediatamente l'inizio degli eventi ultimi (la venuta del Messia, la risurrezione dei morti ecc.). Tuttavia, a smentita dell'opinione di Buttenwieser, va detto che nella letteratura apocalittico-escatologica i riferimenti ai fatti storici, sempre esposti in maniera allusiva e nebulosa, non seguono necessariamente un ordine redazionale che corrisponde a quello cronologico. Ad esempio, come si è visto, nella *Preghiera* stessa l'accenno alla presa crociata di Gerusalemme nel 1099 fu inserito nel bel mezzo di un discorso sulla conquista islamica della Palestina nel VII secolo, ed è infatti immediatamente seguito dalla menzione di Muḥammad come un profeta pazzo e posseduto da uno spirito.[94]

---

[91] Baer (1926:161, n. 6).

[92] Buttenwieser, Moses, *Outline of the Neo-Hebraic Apocalyptic Literature*, Cincinnati: Jennings & Pye, 1901, p. 41.

[93] Alexander, Paul J., "Medieval Apocalypses as Historical Sources", in *The American Historical Review* 73/4 (1968), pp. 997-1018, qui p. 999.

[94] Per ulteriori dubbi su questo metodo utilizzato per datare i testi apocalittico-escatologici, vd. Dan (1998:93, n. 56).

Ritornando alla descrizione dei Cananei nella *Preghiera*, Joshua Prawer individuò piuttosto nella sezione in questione un riferimento all'invasione della Palestina da parte dei turchi Selgiuchidi tra il 1071 e il 1073, pur ammettendo in nota che la descrizione ricorda quella che gli europei fecero dei Mongoli.[95] L'ipotesi di Prawer è verosimile. Tuttavia, poiché il manoscritto della *Preghiera* fu redatto nel XV secolo, e quelli dell'*Ordine dei segni* alla fine del XIII, non è da escludere che l'immagine del popolo orripilante e impetuoso sia stata riutilizzata nella seconda metà del Duecento proprio per riferirsi ai Mongoli, in una riplasmazione letteraria molto frequente nella letteratura apocalittico-escatologica. La descrizione assolutamente negativa di queste genti porterebbe a ritenere che l'autore/redattore della *Preghiera* e dell'*Ordine dei segni* (o della loro fonte comune) avesse abbandonato l'idea che i Mongoli fossero giunti ad aiutare Israele a liberare la loro terra e a permettere agli ebrei di insediarvisi. Ciò, però, appare in contrasto con quanto ricostruito da Eliyyahu Ashtor-Strauss, il quale, studiando alcune fonti arabe sulla calata dei Mongoli, rilevò che gli ebrei furono sostanzialmente risparmiati dal massacro di Baghdad, e in generale furono trattati meglio di altri nel contesto dell'invasione.[96] Questo rafforza l'ipotesi che il *topos* dell'invasione delle "genti orripilanti, vestite di nero" si sia originata in un contesto altro rispetto a quello che riguardava i Mongoli, e che sia poi stato riutilizzato nella *Preghiera* per riferirsi in maniera più generica a questo evento, forse anche confuso con la presa mamelucca di Gerusalemme. Infatti, nel testo si fa menzione degli aškenaziti,[97] che, come si è visto, in altre fonti indicano i crociati. È quindi possibile che il contesto nel quale trovò spazio la menzione dei Selgiuchidi, poi erroneamente accomunati ai Mongoli, fosse quello delle battaglie tra cristiani e musulmani per il controllo della Palestina nella seconda metà del XIII secolo.

Anche negli *'Otot ha-Mašiaḥ* si accenna a genti orripilanti venute dai confini del mondo che seminano il terrore anche tra gli ebrei:

> Verranno genti dai confini del mondo, ed esse sono oltremodo orripilanti, e chiunque le vedrà morirà alla loro vista. Non dovranno (nemmeno) ingaggiare una guerra, dato che uccideranno tutti col loro terrore (che provocano). Ognuno di essi avrà due crani e sette occhi. Essi bruceranno come fuoco e saranno leggeri

[95] Prawer (1988:6-8).

[96] Ashtor-Strauss, Eliyyahu, "The Mongol Storm and the Jews", in *Zion* 4/1 (1939), pp. 51-70.

[97] Questo accenno è invece assente negli altri testi del ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i.

> nella loro avanzata come gazzelle. In quell'ora Israele griderà dicendo: «Guai, guai!». I piccoli di Israele saranno atterriti e ognuno andrà a nascondersi sotto suo padre e sotto sua madre, e diranno: «Guai, guai! Padre, che cosa faremo?». E i loro padri risponderanno loro: «Ora noi ci avviciniamo alla redenzione di Israele!».[98]

La parola "orripilanti" (מכוערים) deriva dalla medesima radice di quella utilizzata anche nella *Preghiera* (כעורים), il che può far pensare a una interdipendenza testuale, anche se probabilmente non diretta. Va evidenziato, infatti, che tutta la parte finale della *Preghiera* può essere messa facilmente in parallelo con una sezione degli *'Otot ha-Mašiaḥ*. È tuttavia impossibile determinare quale testo (e in quale stadio dell'evoluzione letteraria) abbia influito sull'altro. A ogni modo, è interessante notare che, anche in questo caso, l'invasione di genti venute dagli estremi confini della terra sia interpretata in maniera totalmente negativa. Se si dovesse trattare realmente di una menzione dei Mongoli, saremmo di fronte anche in questo caso a un ribaltamento totale delle speranze espresse da Mešullam ben Šelomoh e da Avraham Abulafia, che vedevano in questo popolo nomade una possibile salvezza per Israele.

A conclusione di questo capitolo è possibile affermare che il contesto storico e geografico in cui furono plasmati i testi escatologici che conosciamo (o, perlomeno, alcune loro versioni) fu quello del Vicino Oriente tra XII e XIII secolo. L'accuratezza geografica con cui vengono descritti gli scenari in cui si dipanano gli eventi ultimi fa propendere per la Palestina come luogo di composizione di questi prodotti letterari. Inoltre, gli stessi eventi descritti – in particolare la conquista cristiana di Gerusalemme, la battaglia di Acri e l'invasione mongola (oppure la conquista selgiuchide della Città Santa) – portano a pensare che gli autori/redattori delle sezioni dei testi in questione vissero in prima persona tutti questi accadimenti e li inserirono nei loro racconti escatologici, il più delle volte rielaborando antichi *topoi* letterari.

[98] Vd. il testo ebraico e la traduzione completa nella seconda parte.

6. RIPLASMAZIONI LETTERARIE E IDEOLOGICHE NELLA LETTERATURA ESCATOLOGICA EBRAICA MEDIEVALE

Già nel 1986 Peter Schäfer si era interrogato su come rapportarsi nei confronti dei testi ebraici medievali. Innanzitutto, in cosa consistono i testi della letteratura rabbinica? Vanno considerati come testi delimitati oppure come testi aperti? Si può parlare, in questi casi, di "Urtext"? I concetti di "redazione" e di "redazione finale" sono applicabili a questa produzione letteraria? Con queste domande, Schäfer metteva in discussione la possibilità di ricercare il "testo migliore" e persino di produrre un'edizione critica di un testo rabbinico medievale.[1] La tesi principale dello studioso fu in seguito ripresa da Malachi Beit-Arié,[2] il quale mise in luce come la copiatura dei testi non fosse affidata a istituzioni riconosciute socialmente, ma piuttosto ai singoli individui che necessitavano di un preciso testo. Costoro, pertanto, lo facevano copiare da un copista di professione (*scribe*), oppure si cimentavano essi stessi nell'opera di copiatura. Soprattutto in quest'ultimo caso, l'operazione si tramutava in una vera e propria riedizione del testo: la copiatura non era una riproduzione meccanica, ma una vera e propria

> critical editorial operation involving emendation, diagnostic conjecture, collation of different exemplars and even the incorporation of external relevant material and the copyist's own opinion. (…) Consequently, most of our Hebrew manuscripts present texts not only corrupted by the accumulation of involuntary copying errors, but also distorted by editorial or even redactional reconstruction,

---

[1] Schäfer, Peter, "Research into Rabbinic Literature: An Attempt to Define the Status Quaestionis", in *JJS* 37/2 (1986), pp. 139-152, soprattutto pp. 145-147.149-152. Sulle obiezioni mosse a Schäfer soprattutto da Chaim Milikowsky, vd. Barth, Lewis, "Is Every Medieval Hebrew Manuscript a New Composition? The Case of Pirké Rabbi Eliezer", in Raphael, Marc Lee (ed.), *Agendas for the Study of Midrash in the Twenty- First Century*, Williamsburg: College of William and Mary, 1999, pp. 43-62, soprattutto nota 1. Vd. anche Capelli, Piero, "Sullo *status quaestionis* nella ricerca sulla «letteratura rabbinica»: Riflessioni metodologiche in margine ad una polemica recente", in *Henoch* 13 (1991), pp. 349-363.

[2] Beit-Arié, Malachi, "Transmission of Texts by Scribes and Copyists: Unconscious and Critical Interferences", in *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 75/3 (1993), pp. 33-52.

> by contamination from different exemplars and versions, and by the deliberate integration of related texts.[3]

In questo modo, concluse Beit-Arié, le operazioni classiche con cui si affronta filologicamente un testo, quali la messa in relazione dei diversi testimoni, la realizzazione di uno *stemma codicum*, la ricostruzione di un archetipo e così via, non sono operabili nel caso dei testi ebraici medievali, a causa soprattutto della loro natura di "testi aperti" (*open texts*).[4]

Questa problematica è tanto più valida per i testi apocalittici, sia medievali che antichi, non solo ebraici. Luca Arcari ha parlato dei resoconti visionari come di testi sottoposti a un riadattamento continuo e a processi reiterati di riscrittura, e quindi di effettiva "testualizzazione" e/o "scritturalizzazione".[5] Se il processo di scritturalizzazione, come sostiene Arcari, consiste nella progressiva sacralizzazione di un testo in quanto ispirato direttamente da Dio, e quindi nel suo successivo inserimento in un canone più o meno fisso,[6] per la produzione escatologica medievale si può invece senz'altro parlare ancora di testualizzazione, il cui processo

> implica l'emergere di figure autoriali poco o nulla autobiografiche e ampiamente figurative, per cui la loro sapienza si trova solo parzialmente registrata in un

---

[3] Beit-Arié (*ibidem*, pp. 50-51).

[4] Vd. anche Id., "Publication and Reproduction of Literary Texts in Medieval Jewish Civilization: Jewish Scribality and Its Impact on the Texts Transmitted", in Elman, Yaakov; Gershoni, Israel (ed.), *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion* (capitolo del libro), Yale University Press, 2000, pp. 226-248, soprattutto p. 37.

[5] Arcari (2020:75). Lo studio di Arcari si concentra essenzialmente sui testi visionari e apocalittici antichi, ma molte delle sue riflessioni possono essere applicate anche alla produzione escatologica medievale. Arcari lega strettamente le visioni descritte in questo tipo di testi a esperienze di natura psicotropa. Questo discorso probabilmente non vale per gli esempi medievali analizzati nel presente volume, che tuttalpiù si rifanno a una tradizione testuale visionaria, senza che si possa parlare direttamente di esperienze psicotrope vissute dall'autore all'origine della tradizione testuale stessa. Se Arcari, infatti, parla sovente di "contatto diretto con l'oltremondo (vd. ad es. p. 67), nei testi escatologici qui considerati questo viene descritto raramente (solo, cioè, in alcuni esempi del ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i), e spesso si confonde con l'esegesi di alcuni versetti biblici. Si ritornerà sul problema della natura apocalittico-visionaria di questi testi nel capitolo dedicato al ciclo di scritti appena menzionato.

[6] Arcari (*ibidem*, pp. 97-100).

> singolo testo; ciò implica la necessità di una trasmissione realmente orizzontale e poco o per nulla gerarchica.[7]

Questa riflessione ben si adatta ai testi considerati in questo libro, e specialmente alle uniche apocalissi vere e proprie, quelle che compongono il ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i, un corpus di scritti malleabile, fluido, e pertanto adattabile alle diverse situazioni di riutilizzo. La storia redazionale dei testi qui tradotti e analizzati è quindi estremamente complessa. Ogni scritto, così come è giunto fino a noi, appare il risultato di una collazione di frammenti di altri testi sovrapposti in più strati redazionali. Tutto questo rende molto difficile comprendere le intenzioni dei vari autori e redattori nel produrre testi di questo tipo. Tuttavia, attraverso un'analisi sinottica dei vari scritti, è possibile ricostruire un'evoluzione ipotetica in tal senso. Risulterà così chiaro non solo che vari temi e porzioni testuali erano soliti migrare da uno scritto all'altro, ma che i diversi (ipotetici) luoghi e tempi di composizione influirono in maniera sostanziale sullo scopo di questi prodotti letterari.

Il punto di partenza di questa discussione conclusiva riguarda i *Segreti di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*. Benché i testimoni siano tutti piuttosto tardi, si tratta verosimilmente del testo più antico, almeno nella sua prima parte (**I**),[8] poiché riporta evidenti menzioni di personaggi e avvenimenti riconducibili al tempo della conquista islamica della Palestina e del passaggio dal califfato omayyade a quello abbaside. La successione degli eventi è piuttosto chiara. L'arrivo dei musulmani, che metterà in moto gli eventi che condurranno allo svelamento del Messia, libererà Israele dal giogo degli Edomiti, e vari re domineranno sulla terra. A quel punto spunterà il Messia ben Yosef, che però verrà sconfitto da Armilos, costringendo gli Israeliti a rifugiarsi nel deserto, dove essi saranno soggetti a varie privazioni. Dopo questo periodo di penitenza e purificazione, il Signore farà sorgere il Messia ben David, il quale ucciderà Armilos, dando inizio a un'era di pace e prosperità che si concluderà con il giudizio finale. Il messaggio di questa parte dei *Segreti* è evidente: non è opportuno marciare in armi contro i nemici di Israele, come avevano fatto il Messia ben Yosef e i suoi seguaci, perché tutto si risolverà in una bruciante sconfitta e in un periodo di sofferenza. Sarà Dio a rivelare il suo Messia, della stirpe di Davide, il quale darà inizio alla vera era messianica.

---

[7] Arcari (*ibidem*, p. 99).

[8] Da qui in avanti, i numeri romani fra parentesi tonde rimandano alle sezioni nelle quali sono stati divisi i testi riportati e tradotti nella seconda parte.

I *Segreti*, tuttavia, si compongono anche di una seconda parte (**II**), evidentemente slegata dalla prima e aggiunta verosimilmente in un secondo momento, forse sulla base di altri scritti come la *Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*, oppure di un testo escatologico oggi perduto. A ogni modo, pur con l'inserzione di questa sezione, il messaggio complessivo dei *Segreti* non cambia: sarà solo Dio a intervenire per salvare il suo popolo e a dare inizio all'era messianica.

Un intento simile si legge in un altro testo escatologico, la *Aggadat Mašiaḥ*, incorporata dal rabbino salonichiota Ṭuvviyah ben Eliʿezer nel suo *Midraš Leqaḥ Ṭov*.[9] Dopo una settimana di anni caratterizzata da sconvolgimenti naturali ed eventi prodigiosi, sorgerà il Messia ben Yosef, che di nuovo condurrà gli Israeliti a una conquista effimera di Gerusalemme. Infatti, la loro vittoria sarà presto vanificata da Gog e Magog, i quali uccideranno il condottiero, prima di essere a loro volta annientati da Dio stesso. Ciò non preserverà tuttavia gli Israeliti da un periodo di sofferenza e purificazione nel deserto, durante il quale gli ebrei che dubiteranno del loro Dio verranno scacciati. Dopo di ciò, una serie di voci celesti incoraggerà Israele a marciare in armi contro Roma e a saccheggiarla. Nella città in rovina gli Israeliti troveranno il Messia ben David, il quale ricondurrà tutti a Gerusalemme, dando inizio all'era messianica. Un simile finale potrebbe far pensare che la *Aggadat Mašiaḥ* inviti gli ebrei a prendere le armi e a ribellarsi contro i suoi dominatori, ma non è così. L'iniziativa bellica del Messia ben Yosef è destinata al fallimento, ed è solo Dio a intervenire, prima per sconfiggere Gog e Magog, e poi per guidare il suo popolo verso la conquista di Roma e di Gerusalemme.

Il terzo stadio di questa evoluzione testuale è rappresentato da una prima versione dell'*Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia*, versione testimoniata da alcuni frammenti incompleti rinvenuti nella Genizah del Cairo e databili forse al XII secolo.[10] Da quanto è possibile ricostruire, si tratta di una rielaborazione dei *Segreti di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*, del quale vengono conservati gli elementi salienti e il messaggio generale: di nuovo, una non troppo velata condanna dell'iniziativa bellica del Messia ben Yosef e un invito ad attendere che sia il Signore ad intervenire per redimere il popolo di Israele.

La situazione inizia a cambiare nel XIII secolo. Un discepolo di R. Yiṣḥaq ben R. Avraham scrive *le Omelie del re Messia e di Gog e Magog*, con le quali intende fornire una base ideologica e messianica all'emigrazione dei rabbini francesi e inglesi in Terrasanta all'inizio del Duecento. In questo testo si

[9] Vd. Crestani (2020).

[10] Vd., nella seconda parte, il capitolo 1.6, "Il manoscritto della Genizah del Cairo".

afferma in maniera perentoria che il Messia comparirà solo in una terra di Israele purificata dalla presenza delle nazioni, e tale purificazione sarà possibile solo se un gruppo di giusti ebrei vi si stanzierà. Secondo Shachar, la comunità che si stabilì forse prima a Gerusalemme e infine ad Acri produsse una serie di testi in cui si elaborava una visione diversa del ruolo degli Israeliti nei tempi ultimi: non più spettatori passivi delle battaglie fra nazioni, della comparsa del Messia davidico e della sconfitta dei nemici di Israele, ma strumenti attivi della rivendicazione della terra di Israele per gli ebrei in attesa dell'inizio dell'era messianica.[11]

Il primo (probabile) frutto di questa nuova ideologia, a parte le *Omelie del re Messia*, è l'omelia di Urbach, un testo midrašico che, indagando Gen 33,14 e Abd 1,21, elabora in chiave escatologica alcuni avvenimenti legati agli scontri tra i vari protagonisti del Vicino Oriente nel corso del XIII secolo (crociati, Bizantini, Ayyubidi, Turchi, Mongoli, Mamelucchi). In questo contesto, l'anonimo autore dell'omelia riprende un tema già incontrato nella *Aggadat Mašiaḥ*, quello delle voci celesti che guidano Israele verso la conquista di Roma e di Gerusalemme. L'atmosfera generale, tuttavia, è ben diversa rispetto a quest'ultimo testo. Se nella *Aggadat Mašiaḥ* la riscossa di Israele avveniva dopo un periodo di sofferenze e privazioni causato dal fallimento dell'iniziativa del Messia ben Yosef, nell'omelia di Urbach tale figura messianica è del tutto assente, e l'accento viene così posto sulla vittoriosa capacità degli Israeliti di portare la vendetta di Dio su coloro che da secoli li opprimono.

La cosiddetta omelia di Urbach verrà utilizzata, nel corso del XIII secolo, per produrre una nuova versione dell'*Ordine dei segni*, giunta a noi nei due manoscritti di Parma. Questo testo, nato come rielaborazione e attualizzazione dei *Segreti di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*, di cui conservava il messaggio volto ad una sorta di messianismo passivo, viene così stravolto dall'inserimento dell'*Omelia*, andandone a modificare non solo la struttura testuale, ma anche l'ideologia di fondo. Si viene così a creare un prodotto in cui convivono, in maniera piuttosto disomogenea, un'immagine eroica del popolo di Israele che sceglie come capo un re della discendenza di Davide e marcia contro Roma, e un'immagine molto più dimessa degli ebrei, costretti a un periodo di sofferenze nel deserto a seguito della morte del Messia ben Yosef.

La contraddizione insita nell'*Ordine dei segni* continua ad affacciarsi anche in un nuovo prodotto letterario, la *Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*. Non è chiaro se l'anonimo redattore di questo testo – che comunque è tràdito in un manoscritto del XV secolo in scrittura provenzale – abbia usato come base

[11] Shachar (2021:131).

l'*Ordine dei segni* già modificato con l'inserzione dell'omelia di Urbach, oppure solo quest'ultima assieme a una versione a noi non pervenuta dei *Segreti di R. Šim'on b. Yoḥa'i*, o altri testi ancora. Sta di fatto che la *Preghiera* mantiene l'immagine eroica di Israele (pur riportando solo una piccola parte della sezione delle voci celesti), eliminando anche ogni riferimento al fallimento del Messia ben Yosef. Per meglio dire, questo Messia compare, anche se con il nome Neḥemyah ben Ḥuši'el, ma lui e i suoi guerrieri non vengono presentati come "uomini violenti" destinati a cadere, ma come fieri oppositori di Armilos, il malvagio re che pretende di farsi adorare come un Dio. La morte del Messia della discendenza di Giuseppe e dei suoi seguaci si configura come un vero e proprio martirio, non subìto, ma scelto consapevolmente per evitare di rinnegare l'unicità del Dio di Israele. Anche in questo caso, comunque, Israele dovrà vivere un periodo di privazioni nel deserto, e la vittoria finale su Armilos sarà merito dell'intervento diretto del Signore.

La sezione finale della *Preghiera*, in cui si delinea lo scontro anche verbale con Armilos e la conseguente morte del Messia ben Yosef, si incontra quasi *verbatim* in un altro ciclo di testi, i *Segni del Messia*, forse il genere di testo escatologico più diffuso nel Medioevo ebraico europeo, a partire almeno dal XIII secolo. In questi scritti, la prospettiva continua a essere ambigua. Se gli atti bellici di Israele lasciano nuovamente il posto a una serie di persecuzioni perpetrate a danno degli ebrei, persecuzioni che rischiano di far crollare la loro fiducia in Dio e di condurli all'apostasia, torna però il concetto di martirio eroico del Messia ben Yosef e dei suoi seguaci, così come pure il periodo di privazioni nel deserto e la sconfitta di Armilos da parte del Signore.

Alla luce di questa panoramica sui testi principali della letteratura escatologica ebraica medievale, è possibile tentare di formulare un'ipotesi sui periodi e le situazioni storiche che portarono alla (ri)elaborazione degli scritti presi in considerazione. I testi più antichi, ossia i *Segreti* e l'*Ordine dei segni* nella versione della Genizah, si mantennero molto in linea con il pensiero rabbinico dominante, che condannava in maniera più o meno decisa ogni forma di messianismo attivo e quindi l'insorgenza di movimenti messianici. I testi in questione, quindi, presentarono negativamente l'iniziativa guerriera del Messia ben Yosef, destinata non solo a fallire, ma soprattutto a causare ulteriori sofferenze al popolo di Israele, già sottomesso e provato da persecuzioni. Questa situazione continuò fino al periodo delle prime crociate, ossia alla metà del XII secolo, in cui nel Vicino Oriente sorsero alcuni pseudo-Messia che condussero i loro seguaci alla rovina. Ne abbiamo riscontro soprattutto nella testimonianza di ʿOvadyah da Oppido. Con la conquista islamica di Gerusalemme, con i calcoli messianici di Maimonide e a causa di altri fattori trattati sopra, si formò un terreno fertile per una sorta di messianismo attivo, incarnato dall'e-

migrazione in Palestina dei rabbini francesi e inglesi all'inizio del XIII secolo. La loro iniziativa trovò una base ideologica nelle *Omelie del re Messia e di Gog e Magog*, e un'immagine meno dimessa e più propositiva degli Israeliti venne espressa anche negli altri testi che vennero elaborati ad Acri (o comunque nel Vicino Oriente) nel corso del XIII secolo. Tuttavia, la diffidenza rabbinica nei confronti di un messianismo più attivo non riuscì ad essere del tutto soppiantata, forse perché, man mano che il tempo passava, ci si rendeva conto che la tanto decantata conquista islamica di Gerusalemme non aveva portato quel grande rivolgimento in cui si sperava. La delusione nei confronti delle profezie non avveratesi, le continue battaglie tra cristiani e musulmani in Terrasanta e le persecuzioni antiebraiche in Europa portarono all'elaborazione di altri testi, come i *Segni del Messia*, in cui l'immagine negativa del Messia ben Yosef scomparve, ma allo stesso tempo permase la convinzione che sarebbe stato Dio a intervenire per salvare il suo popolo, e non l'iniziativa umana. La *Preghiera di R Šim'on b. Yoḥa'i* si mantenne su questa linea, presentando un'ideologia di martirio attraverso la figura di Neḥemyah ben Ḥuši'el, il quale si opponeva alle pretese idolatriche di Armilos, senza tuttavia inserirsi in una prospettiva di messianismo puramente attivo. La stessa operazione, pur con qualche differenza, si riscontra anche nell'*Ordine dei segni*, in cui la connotazione negativa del Messia ben Yosef e l'annessa condanna dei movimenti messianici venne mitigata dall'inserimento dell'*Omelia* di Urbach, con la descrizione della vittoriosa spedizione di Israele verso Roma.

CONCLUSIONE

A partire dall'inizio del secondo millennio si verificò un significativo peggioramento dei rapporti tra ebrei e cristiani. La ripresa economica e il nuovo atteggiamento della Chiesa nei confronti del potere e della società minarono progressivamente le basi di quell'equilibrio che si era instaurato nei secoli precedenti tra l'idea agostiniana del *testimonium fidei* e la necessità di operare una distinzione tra gli aderenti alle due religioni. Le persecuzioni durante le crociate, e in particolare gli attacchi alle comunità renane nel 1096, vanno inscritti in questo contesto di progressivo peggioramento dei rapporti tra ebrei e cristiani. Ed è in questa medesima ottica che vanno intese la produzione, la copiatura e la circolazione di testi escatologici ebraici, ricchi di invettive anticristiane e di preghiere affinché Dio liberasse il popolo ebraico dall'assoggettamento al nemico per eccellenza, Edom, ossia il mondo cristiano. Questo tipo di produzione letteraria può essere inserito, con le dovute precauzioni, all'interno del più ampio insieme della letteratura polemica anticristiana. Infatti, pur con finalità diverse, i testi escatologici e quelli polemici esprimono un sentimento sempre più diffuso nell'Europa ebraica a partire dall'XI secolo: un bisogno di rispondere, anche se solo attraverso il *medium* letterario, agli attacchi sempre più frequenti e sistematici da parte cristiana, non solo alle comunità ebraiche in senso fisico, ma anche al sistema di credenze degli ebrei e al ruolo che essi occupavano nella società dell'epoca. Emblematico è il caso dell'Anticristo, presentato, nell'escatologia cristiana medievale, come un individuo di stirpe ebraica che avrebbe ingannato innanzitutto gli ebrei stessi, facendosi riconoscere come il Messia che essi attendevano. Di riflesso, nei testi apocalittici ed escatologici ebraici, la situazione viene ribaltata: sarebbero stati i cristiani ad essere ingannati da Armilos, emblema stesso del potere romano e cristiano, figlio dell'unione tra Satana e una statua di una vergine.

I testi considerati e tradotti nella seconda parte di questo volume devono essere intesi sotto una duplice luce. Da un lato abbiamo prodotti letterari, come alcuni esempi del cosiddetto ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i, che fanno esplicita menzione di eventi ricollegabili al fenomeno delle crociate, come la conquista cristiana di Gerusalemme e, probabilmente, le battaglie di Acri nel corso della terza crociata. Dall'altro lato, sono stati considerati testi che, pur non mostrando espliciti riferimenti alle crociate, iniziarono a circolare tra XI e XII secolo, per poi continuare a essere copiati anche nel corso dei secoli successivi. Questi testi vanno compresi, nel contesto della polemica anticristiana, come strumenti di resistenza nei confronti non solo delle persecuzioni contro le comunità ebraiche, specialmente in Europa,

ma anche del generale peggioramento dei rapporti tra cristiani ed ebrei, almeno su un piano religioso e culturale. Si è cercato, in altre parole, di raccogliere buona parte di quei testi che circolavano nelle comunità ebraiche nel bacino del Mediterraneo e nell'Europa continentale tra la fine dell'XI e il XIII secolo. Beninteso, come già accennato, ciò non significa che questi prodotti non continuassero a essere utilizzati anche in epoche successive. Ma i testi apocalittici ed escatologici sono per loro natura fluidi e adatti a essere riutilizzati, riplasmati e aggiornati in epoche diverse per rispondere ad altrettante differenti esigenze, tanto che alcuni di questi testi continuano a essere citati anche ai giorni nostri.[1] Non verranno quindi presentati testi che furono elaborati e utilizzati *solamente* nel periodo delle crociate. Piuttosto, scopo di questa antologia è quello di riflettere su come scritti di questo tipo venissero letti e copiati in quello specifico periodo per rispondere alle esigenze di quel tempo, un'epoca caratterizzata, dal punto di vista ebraico, da persecuzioni in Europa e da battaglie e assedi nella Terra di Israele.

I testi qui raccolti vanno quindi intesi sì come strumenti ermeneutici di resistenza nei confronti di un potere percepito come oppressivo, ma anche di consolazione, al fine di inserire le sofferenze che Israele era costretto a subire nel periodo delle crociate all'interno di uno schema più ampio volto verso la redenzione finale. Raramente, perciò, i testi apocalittico-escatologici inneggiano alla lotta armata nei confronti del potere dominante. Al contrario, attraverso la figura fallimentare del Messia ben Yosef, alcuni scritti sembrano condannare la spinta guerriera che avrebbe portato portare gli ebrei a scontrarsi apertamente con i dominatori. Iniziative di questo tipo sarebbero state unicamente foriere di ulteriori sofferenze per Israele. In questo atteggiamento si può intravedere l'ostilità del mondo rabbinico nei confronti dei movimenti pseudo-messianici, causa, soprattutto nel periodo delle grandi guerre contro Roma nel II secolo, di immani catastrofi per il popolo ebraico. Inoltre, il messianismo attivo e l'attesa partecipata della Fine tendevano a

[1] Ne è un esempio affascinante una conferenza tenuta dal rabbino Amnon Yiṣḥaq il 13 settembre 2017 sul tema della redenzione e della guerra di Gog e Magog. Il relatore, davanti ad un nutrito pubblico, riprende la versione del testo escatologico noto come *'Otot ha-Mašiaḥ* (vd. il cap. 4 nella seconda parte) che compare nell'opera *Avqat Rokhel* di Makhir b. Yiṣḥaq (m. 1348), rapportandolo ai nostri giorni e trovando riferimenti a realtà culturali e politiche contemporanee. Il caso più lampante è la sua interpretazione degli Edomiti, i quali, dal Medioevo in poi, vengono associati ai cristiani, e che il rabbino identifica immediatamente con gli Stati Uniti e con la cristianità in generale. La conferenza è visibile sul sito www.šofar.tv.

minare le basi del vivere sociale, con i seguaci dell'autoproclamatosi Messia che abbandonavano il loro lavoro e le loro attività quotidiane. È per questi motivi che il mondo rabbinico tendeva a preferire un messianismo di tipo passivo, incentrato sull'attesa fiduciosa dell'intervento di Dio nella Storia per portare il suo popolo alla redenzione. Questo tipo di atteggiamento si ritrova perciò in alcuni dei testi qui considerati, e, in particolare, in quelli che probabilmente circolavano nel Vicino Oriente tra XI e XII secolo. Fu, questo, un periodo di agitazioni messianiche, provocate anche dagli eventi legati alle crociate e dalla volontà, da parte ebraica, di riappropriarsi di Gerusalemme. Iniziative di tal genere vengono pertanto scoraggiate in alcuni scritti escatologici, in cui è unicamente il Signore ad agire per salvare il suo popolo, o comunque a guidarlo verso la vittoria finale.

La spinta messianica che, tra le altre motivazioni, portò un certo numero di rabbini a installarsi in terra di Israele all'inizio del XIII secolo, cambiò in qualche modo il paradigma. Pur non invitando esplicitamente alla lotta armata nei confronti dei poteri dominanti, i testi che vennero prodotti nel contesto di questa *'aliyah* offrivano un'immagine più attiva del popolo di Israele, fautore, con l'aiuto di Dio, della propria liberazione dal gioco straniero. La figura del Messia ben Yosef venne riplasmata, assumendo il ruolo di eroe e martire che si oppone all'apostasia. Tuttavia, quando alcuni dei testi prodotti verosimilmente ad Acri nel corso del XIII secolo giunsero in Europa, avvenne una nuova rielaborazione, ed elementi più caratteristici di un messianismo attivo e partecipe si mescolarono con altri che rimandavano a un atteggiamento più dimesso e passivo. In Europa, il dominio cristiano non dava cenni di cedimento, e gli animi ebraici andavano mantenuti sopiti, onde evitare l'insorgenza di movimenti messianici dalle conseguenze nefaste. È in quest'ottica che vanno letti testi come gli *'Otot ha-Mašiaḥ* e soprattutto la *Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*, evidente frutto di un assemblamento di diverse omelie, portatrici di ideologie differenti. Abbiamo quindi sezioni in cui si può intravvedere un atteggiamento attivo nei confronti della spinta messianica, mentre in altre prevale la convinzione che il modo migliore per giungere alla redenzione finale sia quello di attendere fiduciosamente l'intervento divino.

Parte II: Testi

In questa seconda parte del volume vengono presentati alcuni testi della produzione escatologica ebraica medievale, inclusi alcuni estratti dalla *Lettera allo Yemen* di Maimonide che, come si è visto, è una testimonianza rilevante delle aspettative e dei movimenti messianici sorti nel XII secolo. Come è stato più volte ribadito durante la trattazione, gli scritti scelti e qui considerati sono quelli che più di altri furono, con tutta probabilità, compilati e/o riplasmati nel periodo delle crociate, tra XI e XIII secolo, con l'eccezione dei *Segreti di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*, che ha verosimilmente un'origine più antica, ma che ha funto da base per l'elaborazione di molti testi escatologici. Ogni scritto è preceduto da una introduzione letteraria e filologica. La traduzione in italiano è corredata dal testo in ebraico (e, in un caso, in giudeo-arabo), trascritto tenendo conto (quando possibile) delle sue testimonianze manoscritte. Non trattandosi, questo, di un lavoro prettamente filologico, non si è ritenuto opportuno fornire in tutti i casi un'edizione critica dei testi, rimandando questo proposito a eventuali lavori futuri. Per quanto riguarda la trascrizione dai manoscritti, inoltre, si è deciso di non segnalare le differenze prive di rilevanza effettiva, riguardanti ad esempio le abbreviazioni o la presenza o meno di *matres lectionis*. Si è anche cercato di rispettare il più possibile la punteggiatura presente nei manoscritti. Per quanto riguarda le citazioni bibliche, si è ritenuto opportuno completare i versetti, inserendo l'aggiunta tra parentesi, nei casi in cui ciò fosse funzionale alla comprensione dell'utilizzo del *prooftext*. I titoli dei testi sono stati riportati nella trascrizione solo quando si è potuto verificare che essi compaiono effettivamente nei manoscritti. In tutti gli altri casi, si tratta di denominazioni attribuite dagli editori ottocenteschi, o comunque da altri studiosi.

1. IL CICLO DI R. ŠIMʿON B. YOḤA'I

I testi più rilevanti nel contesto della produzione escatologica del periodo delle crociate sono quelli che vanno a formare quello che si può definire "ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i". Si tratta di quattro testi a carattere apocalittico-escatologico che mostrano forti affinità l'uno con l'altro, pur mantenendo ognuno una certa autonomia. I testi in questione sono: *Segreti di R. Šimʿon ben Yoḥa'i* (נסתרות ר׳ שמעון בן יוחאי), *Eventi futuri di R. Šimʿon ben Yoḥa'i* (עתידות ר׳ שמעון בן יוחאי), *Preghiera di R. Šimʿon ben Yoḥa'i* (תפלת ר׳ שמעון בן יוחאי), *Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia* (סדרן של אותות שיבואו קודם ביאת משיח) e un'omelia ritrovata da Ephraim Urbach in un manoscritto della biblioteca Bodleiana che, per comodità, sarà da qui in avanti chiamata "omelia di Urbach". I primi tre sono già stati pubblicati e analizzati da diversi studiosi dalla metà del XIX secolo ad oggi, mentre l'*Ordine dei segni* è un testo ancora inedito, preso in considerazione finora solo da Uri Zvi Shachar.[1] Oltre a questi scritti principali, vengono qui pubblicati e tradotti anche alcuni frammenti provenienti dalla Genizah del Cairo che mostrano forti affinità con gli altri testi del ciclo.

I quattro testi sono accumunati dalla figura di R. Šimʿon b. Yoḥa'i (Rašbi), importante *tanna* del II sec. e.v., attivo nell'Alta Galilea e allievo di R. ʿAqiva.[2] La sua connessione con quest'ultimo maestro, rappresentante di quella corrente antiromana che giocherà un ruolo essenziale e drammatico nella terza rivolta giudaica (132-135 e.v.), ha spinto Daniel Boyarin a definire R. Šimʿon "the most radical rejector of Rome, its culture, its legitimacy, and its value among the Tannaitic figures".[3] Uno degli episodi chiave della vita di R. Šimʿon è il suo nascondimento per tredici anni in una caverna a causa, secondo alcune fonti, di una persecuzione da parte dell'imperatore romano.[4] Questo elemento, come si vedrà, ritorna in alcuni testi del ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i.

Assieme alla sua forte ostilità nei confronti dei Romani, Rašbi è anche conosciuto, nella letteratura talmudica e midrašica, per la sua capacità di operare miracoli. Secondo Rosenfeld, questa sua abilità avrebbe avuto una funzione

---

[1] Shachar (2021:135 e segg.).

[2] Vd. Rosenfeld, Ben-Zion, "R. Simeon b. Yohai – Wonder Worker and Magician Scholar, Sadiq and Hasid", in *REJ* 158/3-4 (1999), pp. 349-384, qui p. 371.

[3] Boyarin, Daniel, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, California: Stanford University Press, 1999, p. 64. Vd. anche Reeves (2006:76-77).

[4] Vd. *bŠabb.* 33b; *yŠeviʿit* 9,1,13; *Gen Rab*. 79,6. Vd. anche Reeves (2006:78, n. 14).

consolatoria per le persone che, di fronte alla crisi rappresentata dalla sconfitta nella terza guerra giudaica, avevano bisogno di rassicurazioni religiose.[5]

Non esistono fonti antiche che colleghino Rašbi al misticismo e alla letteratura degli *Hekhalot*, cosa che invece caratterizzò la figura del rabbino nel Medioevo, quando a R. Šimʿon b. Yoḥa'i verranno attribuite le visioni descritte nello *Zohar*.[6] Questa connessione tra il rabbino e la letteratura mistica ha portato alcuni a ipotizzare un'evoluzione della figura e nella funzione di R. Šimʿon b. Yoḥa'i, un percorso ben sintetizzato da Elchanan Reiner:

> Rashbi (…) is a fundamentally different figure than the sage of that name in the Tannaitic literature. He emerges from Galilean popular religion and develops as a local legend, transmitted orally in spoken Aramaic, only partially dependent on the literary-halachic figure of Rabbi Shimon b. Yochai. The tradition originated at the beginning of the Byzantine period and developed in a new, largely apocalyptic direction during the early Muslim period. It continued this development in the Crusader period during the twelfth and thirteenth centuries. This is the figure that served as the inspiration for the Rashbi of the Zohar.[7]

Questa ricostruzione presuppone che in tutti i testi apocalittici che vanno a formare il cosiddetto ciclo di Šimʿon b. Yoḥa'i il rabbino svolga la stessa funzione, ossia quella di destinatario di rivelazioni divine. Tuttavia, non in tutti questi scritti Rašbi ricopre lo stesso ruolo. Nella maggior parte di essi, ossia i *Segreti*, gli *Eventi Futuri* e la *Preghiera*, il rabbino viene effettivamente messo a conoscenza del futuro escatologico grazie a un contatto di tipo visionario con il mondo extraumano. Nell'*Ordine dei Segni*, tuttavia, la componente rivelatoria è assente, e gli eventi che condurranno all'*eschaton* vengono dedotti da Šimʿon e dai suoi discepoli grazie all'esegesi midrašica di alcuni passi del Tanak.[8] Il problema, come spesso accade nello studio della

---

[5] Rosenfeld (1999:376).

[6] Vd. Rosenfeld (1999:379-384). Per la funzione di R. Šimʿon b. Yoḥa'i nello *Zohar*, vd. Liebes, Yehuda, *Studies in the Zohar*, New York: State University of New York Press, 1993, pp. 1-74.

[7] Reiner, Elchanan, "From Joshua through Jesus to Simeon bar Yohai: Towards a Typology of Galilean Heroes", in Stahl, Neta (ed.), *Jesus among the Jews: Representation and Thought*, London and New York: Routledge, 2012, pp. 94-105, qui p. 99. Un'analoga analisi è condivisa anche da Rosenfeld (1999:383-384).

[8] Un'eccezione potrebbe essere rappresentata dall'incipit del testo, in cui un personaggio (che poi apprendiamo essere R. Šimʿon) sembra dialogare con una figura

letteratura ebraica medievale, è che i testimoni sono tutti piuttosto tardi. Anche per quanto riguarda il testo apparentemente più antico, i *Segreti di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*, le testimonianze complete sono tutte databili dal XV secolo in poi. Questo dato può portare legittimamente a dubitare dell'effettiva antichità della presenza dell'elemento visionario all'interno dei nostri testi. Tale dubbio trova sostengo nel fatto che alcuni frammenti della Genizah, databili probabilmente al XII secolo, mostrano grande affinità all'*Ordine dei Segni*, nel quale, come si è detto, la cornice rivelatoria è del tutto assente. È quindi possibile che i testi che fanno parte del ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i (oppure anche solo un ipotetico scritto originario su cui si sarebbero poi basate le rielaborazioni successive) fossero in origine semplicemente presentati come il frutto dell'attività esegetica del rabbino, e che solo nel tardo Medioevo, sotto l'influsso dello *Zohar*, siano stati riplasmati in maniera da farli apparire come trascrizioni di un'esperienza visionaria.

Per i *Segreti*, gli *Eventi futuri* e la *Preghiera* possiamo comunque parlare di apocalissi vere e proprie, in cui i misteri legati alla fine del mondo e all'avvento del Messia vengono rivelati a un eminente personaggio del passato, appunto Rašbi, con la mediazione dell'arcangelo Meṭaṭron, il quale ha il compito di spiegare al *tanna* il significato delle sue visioni. Si tratta quindi di un evidente caso di pseudoepigrafia, per cui eventi e situazioni legati a certe epoche storiche vengono presentati come già previsti, attraverso una rivelazione, da un personaggio importante del passato, in questo caso R. Šimʿon b. Yoḥa'i. In tal modo, ciò che accade nel presente dell'autore o redattore del testo assume un significato il più delle volte escatologico, in quanto già profetizzato in epoche remote e, pertanto, già previsto dal piano di Dio sulla Storia. I tre testi in questione vanno quindi intesi propriamente come descrizione di eventi storici, più o meno identificabili, inseriti in una cornice apocalittica e rivelatoria che consente a essi di essere riletti in chiave escatologica. Il luogo prescelto per la rivelazione è la caverna nella quale R. Šimʿon si nascose a causa della persecuzione dell'imperatore romano: la situazione ideale per la ricezione di una serie di visioni che hanno come perno la rivincita di Israele su Roma e la cristianità. In questo modo, se si volessero utilizzare le categorie proposte dall'"Apocalypse Group" guidato da John J. Collins per distinguere i vari tipi di apocalissi, i tre testi qui presi in considerazione andrebbero etichettati come "apocalissi storiche senza viaggio ultraterreno".[9] Il contatto

indefinita, la quale svolge il ruolo che gioca Meṭaṭron negli altri testi. Gli elementi, tuttavia, sono troppo pochi per poter fare qualsiasi considerazione.

[9] Collins (1979:13 e segg.).

con il mondo sovrannaturale avviene, ma non per mezzo di un viaggio celeste. Inoltre, scopo di queste apocalissi non è quello conoscere i segreti del cosmo o l'origine del male e del peccato, ma quello di interpretare gli accadimenti storici all'interno del progetto di Dio sulla Storia.

Tutto questo discorso, come si è detto, non vale per l'*Ordine dei segni*. Infatti, in questo testo manca qualsiasi tipo di cornice narrativa. L'arcangelo Meṭaṭron non compare, e le varie descrizioni e interpretazioni degli accadimenti storici vengono presentate non come rivelazioni, ma piuttosto come frutto dello studio della Scrittura da parte di R. Šimʿon b. Yoḥa'i e dei suoi discepoli. L'interpretazione di vari passaggi del Tanak, soprattutto di *Numeri* e dei libri profetici, porta alla comprensione di ciò che avverrà nel futuro escatologico. Il risultato, in definitiva, è il medesimo rispetto a quello degli altri tre testi imparentati con l'*Ordine dei segni*: gli eventi del presente vengono decifrati nel loro significato escatologico grazie a una figura eminente del passato, depositaria di verità che vengono in ogni caso da Dio, attraverso rivelazioni divine o per mezzo dello studio della Scrittura.

1.1 I *Segreti di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*

Questo testo fu edito per la prima volta a stampa a Salonicco nel 1743,[10] edizione sulla quale si basò poi Adolf Jellinek (**A**). In questa pubblicazione, i *Segreti* sono collocati all'interno di una piccola raccolta di testi a carattere escatologico, comprendente il *Sefer Eliyyahu*, i *Pirqe Mašiaḥ* e, al terzo posto, i *Segreti* stessi.[11] Del nostro testo esistono anche alcuni testimoni manoscritti.

B) Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, ms. Hebr. 222. Presenta un testo con qualche variante rispetto all'edizione di Jellinek, e quindi di Salonicco. Si tratta di un codice cartaceo in scrittura sefardita-italiana composto da 123 fogli recto-verso e databile tra il XV e il XVI secolo.[12] I

---

[10] Hillel J. Newman ("Stars of the Messiah", in Kister, Menahem et al. [eds.], *Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature through Judaism and Christianity in Late Antiquity*, Leiden; Boston: Brill, 2015, pp. 272-303, qui p. 296, n. 77) afferma che, in realtà, l'*editio princeps* fu stampata a Ferrara nel 1555. Non avendo però fornito ulteriori dettagli e riferimenti, non mi è stato possibile verificare la veridicità di questa asserzione.

[11] Jellinek (1855 [vol. III]). Vd. p. XIX per l'introduzione al testo e pp. 78-82 per il testo stesso.

[12] Moritz Steinschneider (*Die hebraeischen Handschriften der K. Hof-und Staatsbibliothek in München*, München, 1895, p. 100) e il sito www.digitale-sammlungen.

Segreti si trovano ai ff. 107v-111v. Come nel caso del testimone seguente, anche il ms. Monaco Hebr. 222 conserva i testi *Sefer Eliyyahu* e *Pirqe Mašiaḥ*, ma non nella posizione immediatamente precedente ai *Segreti*.[13]

C) Parigi, Alliance Israélite Universelle (AIU), ms. 178, cartaceo, datato al 1627-1628, copiato a Ferrara in scrittura italiana.[14] I *Segreti* si trovano ai ff. 142v-144v. Questo testimone è interessante in quanto conserva un testo molto vicino a quello di Jellinek (se pure con qualche lieve differenza), ma soprattutto, come si diceva sopra, perché i *Segreti* vengono presentati in successione ad altri due testi, il *Sefer Eliyyahu* e i *Pirqe Mašiaḥ*, proprio come nell'edizione di Salonicco su cui si basò Jellinek. Ciò significa che questa prima edizione a stampa (A) riproduce un manoscritto molto vicino a AIU 178.

D) Un frammento pubblicato da Solomon Wertheimer col titolo di *Pereq R. Šimʿon b. Yoḥ'ai*,[15] contenente una versione dei paragrafi introduttivi. Wertheimer afferma di aver desunto il testo da un manoscritto proveniente dall'Egitto, senza dare ulteriori informazioni.[16] Il manoscritto risulta al momento irrecuperabile. È probabile che Wertheimer, che proprio alla fine del XIX secolo si occupava del commercio di manoscritti antichi,[17] venisse in possesso del manoscritto in questione, ne copiasse il testo e poi lo rivendesse. Infatti, non ve ne è traccia nella collezione Taylor-Schechter di Cambridge, né in altre biblioteche, e non è nemmeno possibile sapere se il frammento provenisse dalla Genizah della sinagoga di Ben Ezra al Cairo. È quindi impossibile, per il momento, sapere se si trattasse di un manoscritto medievale oppure di un prodotto più recente. È a ogni modo un testimone estremamente interessante, poiché riporta delle lezioni che trovano una corrispondenza quasi perfetta con i manoscritti di Parma che conservano l'*Ordine dei segni che anticiperanno la*

---

de (in cui si può consultare la digitalizzazione dell'intero codice) riferiscono che il ms. fu copiato nella penisola iberica nel XV sec. Il portale www.ktiv.org (n. identificativo 990001285690205171), invece, lo data al XVI sec.

[13] Vd. Reeves (2006:31, n. 6).

[14] Vd. le immagini e la descrizione del ms. sul portale ktiv.org (n. identificativo 990001499390205171).

[15] Wertheimer, Solomon, *Bate Midrašot: Twenty-Five Midrashim Discovered in the Genizot of Jerusalem and Egypt*, vol. 2, Jerusalem: Ktab wa-Sepher, 1968 (ed. or. 1894) (ebr.), pp. 506-507.

[16] Wertheimer (*ibidem*, p. 506).

[17] Jefferson, Rebecca J. W., *The Cairo Genizah and the Age of Discovery in Egypt*, London: Tauris, 2022, p. 74.

venuta del Messia. Ciò fa del breve frammento pubblicato da Wertheimer una sorta di anello di congiunzione tra i *Segreti* e l'*Ordine dei segni*.

I testimoni dei *Segreti* sono quindi tutti piuttosto tardi. Questo dato va tenuto necessariamente in conto quando ci si appresta a considerare la circolazione di questo testo nel periodo medievale.

La maggior parte degli studiosi tende a datare i *Segreti* all'VIII secolo, e precisamente al periodo del travagliato passaggio dal potere omayyade a quello abbaside.[18] Ciononostante, il testo contiene riferimenti ad avvenimenti ancora più antichi, in particolare alla conquista islamica di Gerusalemme a opera del secondo califfo ʻUmar ibn al-Khaṭṭab (638 e.v.) e probabilmente alla costruzione della Cupola della Roccia da parte di ʿAbd al-Malik (690-91 e.v.). L'atteggiamento tutto sommato positivo che l'autore/redattore sembra mostrare nei confronti di Muḥammad, riconosciuto come un "profeta secondo il suo (di Dio) volere", ha fatto ipotizzare Shlomo D. Goitein che vi sia un qualche legame tra questo testo e il movimento messianico giudaico conosciuto come "'Isawiyya", guidato Abu 'Isa al-Iṣfahani,[19] un individuo originario della Persia e autoproclamatosi precursore del Messia probabilmente al tempo del regno dell'ultimo califfo omayyade, Marwan ibn Muḥammad.[20] L'elemento che qui più interessa è la valutazione positiva che questo sedicente araldo del Messia proponeva di Gesù e di Muḥammad, considerati dei veri e propri profeti. Abu 'Isa, anzi, raccomandava ai suoi seguaci ebrei di studiare gli scritti cristiani e islamici.[21] Se nei *Segreti* non è presente alcun elemento che possa far ritenere che anche Gesù fosse ritenuto un profeta, la valutazione positiva di Muḥammad è potenzialmente indicativa per rintracciare eventuali

---

[18] Vd. Reeves (2006:77).

[19] Goitein, Shlomo D., *Jews and Arabs: Their Contacts Through the Ages*, New York: First Schocken Paperback Edition, 1964 (prima ed. 1955), p. 180 (trad. it. *Ebrei e Arabi nella storia*, Roma: Jouvence, 1980, pp. 198-199). Su Abu 'Isa al-Iṣfahani vd. Wechsler, Michael G., voce "Messianism" in *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Volume Three (J-O), Leiden; Boston: Brill, 2010, p. 400; Erder, Yoram, "The Doctrine of Abū 'Īsā al-Iṣfahānī and its Sources", in *JSAI* 20 (1996), pp. 162-199. Per ulteriori riflessioni su questo tema e per altri rimandi bibliografici, vd. anche Reeves (2006:79, n. 20).

[20] Questa è l'opinione di Israel Friedlander, ripresa da Wasserstrom, Steven M., "The Isawiyya Revisited", in *Studia Islamica* 75 (1992), pp. 57-80, soprattutto pp. 58-60. Le fonti, tuttavia, non concordano su questo punto, fornendo come periodo alternativo quello del regno di ʿAbd al-Malik (685-705). Goitein sposa piuttosto quest'ultima datazione.

[21] Goitein (1964 [c1955]:169).

legami tra questo testo e l'influenza che il movimento di Abu 'Isa al-Iṣfahani ebbe dalla metà dell'VIII almeno fino al X secolo.[22]

Un'altra ipotesi è stata formulata da Stephen J. Shoemaker,[23] il quale, seguendo Uri Rubin,[24] sostiene che nel periodo dell'espansione islamica esistesse, tra ebrei e musulmani, un sentimento di appartenenza alla stessa comunità religiosa, fondata sulla comune ascendenza abramitica, che si rafforzò nell'intento condiviso di scacciare i Bizantini dalla Palestina. Questa missione sarebbe stata di natura escatologica, e di ciò vi sarebbe prova nel Corano, in diversi scritti apocalittici islamici e in alcuni prodotti della letteratura escatologica ebraica medievale, come appunto *i Segreti di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*. Shoemaker fa notare come questo dato sia in forte dissonanza con la successiva evoluzione dei rapporti tra ebrei e musulmani. Ciò ne farebbe una sorta di "relitto" culturale, una traccia di quale potesse essere inizialmente la mutua percezione dei seguaci delle due religioni.

L'atteggiamento generalmente positivo nei confronti dei musulmani che si respira nei *Segreti* è stato collegato anche alla testimonianza di un certo Yaʿaqov, ebreo convertito al cristianesimo, nell'opera nota come *Doctrina Jacobi nuper baptizati*.[25] In questo testo, composto probabilmente in Africa settentrionale nel 634[26] o in Palestina negli anni immediatamente successivi,[27] compare il tema di Muḥammad come falso profeta. Si tratta di un'opera apologetica greca che tratta delle conversioni forzate degli ebrei imposte dall'imperatore Eraclio nel 632. Il tutto è descritto dal punto di vista di Yaʿaqov, mercante ebreo che si trovava a Cartagine per affari proprio al momento delle conversioni forzate. Costretto anch'egli ad abbracciare il

---

[22] Erder (1996:162, n. 1) appunta che l'esegeta caraita Qirqisani (prima metà del X secolo) testimonia la presenza di seguaci di Abi 'Isa al-Iṣfahani a Damasco fino ai suoi giorni. Sempre stando a Erder, però, altri storici trovano tracce di sopravvivenza del suo movimento fino ai secoli XI, XII e addirittura XVI.

[23] Shoemaker, Stephen J., *The Apocalypse of Empire: Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018, p. 158.

[24] Rubin, Uri, *Between Bible and Qur'ān: The Children of Israel and the Islamic Self-Image*, Princeton, New Jersey: Darwin Press, 1999, pp. 11-35.

[25] La discussione che segue è basata in gran parte su Hoyland (1997:55-61). Per l'edizione in greco e una traduzione in francese della *Doctrina Jacobi*, vd. Dagron, Gilbert; Déroche, Vincent, *Juifs et chrétiens en Orient byzantin,* Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilization de Byzance, 2010 (ed. or. *Juifs et chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle - Travaux et Mémoires* 11, 1991).

[26] Vd. Hoyland (1997:55).

[27] Vd. Crone; Cook (1977:3).

cristianesimo, dopo aver avuto una visione e aver analizzato la Scrittura si convinse che il Messia era davvero già venuto nel mondo nelle vesti di Gesù Cristo, e aiutò anche gli altri ebrei neoconvertiti ad accettare la nuova fede. Nel testo viene riportata anche una lettera di un certo Avraham, parente di uno degli ebrei convertiti, che si trovava in Palestina e che aveva assistito all'arrivo degli Arabi. Gli invasori, che avevano ucciso un *candidatus* (probabilmente un funzionario bizantino, cosa che aveva fatto gioire enormemente i giudei), erano guidati da un profeta che proclamava il prossimo avvento dell'Unto.[28] Muḥammad, però, era stato definito un falso profeta, giacché i profeti non giungono portando la spada.[29]

Vi sono due elementi interessanti nella *Doctrina*. In primo luogo, il racconto testimonia l'accoglienza positiva di Muḥammad e degli Arabi da parte degli ebrei. Si tratta molto probabilmente di un dato inserito appositamente per denigrare i giudei e renderli colpevoli di aver acclamato un falso profeta. Tuttavia, questa descrizione ben si accorda con quanto si è detto sopra sull'atteggiamento positivo con cui gli ebrei salutarono l'arrivo degli Arabi, atteggiamento che ritroviamo nei *Segreti di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*.[30] In secondo luogo, il testo mette in evidenza anche le accuse mosse a Muḥammad di essere un falso profeta, atteggiamento che ritroviamo non solo nella *Preghiera*, ma anche in vari frammenti posteriori dei *Segreti* recuperati dalla Genizah, nel Ms. Hebr. 222 di Monaco (B) e nel testo edito da Wertheimer (D).[31] Si può

---

[28] Crone e Cook (1977:5 e segg.) collegano questa testimonianza non solo al fervore escatologico che caratterizzò l'epoca della conquista islamica del Vicino Oriente, riscontrabile soprattutto nei *Segreti di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*, ma anche alla supposta messianicità di ʿUmar, secondo califfo musulmano. Sul fatto che la *Doctrina Jacobi* tratti di Muḥammad come se costui fosse ancora vivo al momento della conquista del Vicino Oriente, vd. *ibidem* (p. 4 e relative note).

[29] *Doctrina Jacobi Nuper Baptizati* V. 16 (ed. Dagron e Déroche, p. 208).

[30] Vd. Crone; Cook (1977:6 e relative note). Vale comunque la pena di notare che diverse fonti medievali sottolineano come, all'entrata del califfo ʿUmar a Gerusalemme nel 638, venne stipulato un patto di pacifica convivenza con la comunità cristiana, mentre fu confermato il divieto per gli ebrei di dimorare nella Città Santa. Vd. a questo proposito Gil (1992 [1983]: 53 e segg.) e Conterno (2010).

[31] Vd. Reeves (2006:79, n. 20). Lewis (1950:323, n. 3) notò che si potrebbe obiettare che il fatto che la versione dei *Segreti* edita da Jellinek – sulla quale si basano tutte le traduzioni moderne – deriva da un'opera stampata a Salonicco nel 1743, e quindi sotto il governo ottomano, potrebbe aver contribuito alla valutazione positiva di Muḥammad. Lewis, tuttavia, rispose a questa eventuale critica facendo

quindi concludere che, se i cristiani si opposero fin da subito alla missione di Muḥammad e alla sua presunta ispirazione profetica,[32] i giudei inizialmente accolsero gli Arabi come liberatori e iniziatori dei tempi salvifici finali, salvo poi rivalutare negativamente il dominio arabo e lo stesso Muḥammad, definito, in altri testi, come un pazzo posseduto da uno spirito.[33]

Il testo che viene presentato di seguito si basa sull'edizione di Jellinek, e quindi indirettamente su quella di Salonicco del 1743, che non è stato possibile consultare. In nota vengono anche riportate le varianti più rilevanti presenti negli altri testimoni. Anche Even-Šmu'el (Kaufman) ha pubblicato il testo in ebraico.[34]

I *Segreti* sono stati tradotti in inglese da Buchanan,[35] Reeves,[36] Mitchell[37] e, in parte, da Lewis.[38] Questi lavori sono stati utilizzati come supporto alla traduzione.

---

notare che le versioni alternative dei manoscritti della Genizah e di Monaco sono tra loro discordanti. È quindi più probabile che la versione di Salonicco sia quella originale e più antica, e che le altre due testimonianze siano il frutto di rielaborazioni successive, almeno per quanto concerne la valutazione del Profeta.

[32] Per un'analisi delle ulteriori fonti cristiane, in particolar modo bizantine, che trattano della comparsa degli Arabi sulla scena del Vicino Oriente nel VII sec. e.v., vd. Kaegi, Walter Emil, "Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest", in *Church History* 38/2 (1969), pp. 139-149.

[33] Vd. Lewis (1950:323).Vd. anche M. Cohen (2008 [1994]:154). La menzione di un profeta pazzo viene probabilmente da Os 9,7.

[34] Even-Šmu'el (Kaufman) (1954:161-198).

[35] Buchanan (1978:387-406).

[36] Reeves (2006:78-89).

[37] Mitchell (2016:198-203).

[38] Lewis (1950).

Trascrizione

נסתרות ר׳ שמעון בן יוחאי

(I)

אלו הן הנסתרות שנגלו לר׳ שמעון בן יוחי[39] כשהיה חבוי[40] במערה מפני קיסר מלך אדום ועמד בתפלה ארבעים יום וארבעים לילה והתחיל כך.[41] ה׳ אלהים עד מתי עשנת בתפלה עבדך.[42] מיד נגלו אליו סתרי הקץ וסהומות[43] והתחיל לישב ולדרוש וירא את הקני. כיון שראה מלכות ישמעאל שהיה בא התחיל לומר לא דיינו מה שעשה לנו מלכות אדום הרשעה אלא אף מלכות ישמעאל. מיד ענה לו מטטרון שר הפנים ואמר לו אל תירא בן אדם שאין הקב״ה מביא[44] מלכות ישמעאל אלא כדי להושיעכם מזאת הרשעה והוא מעמיד עליהם נביא כרצונו[45] ויכבוש להם את הארץ ובאי׳ הם ויחזירוה[46] בגדולה ואימה גדולה תהיה ביניהם ובין בני עשו. ענה לו רבי שמעון ואמר ומניין שהם ישועה לנו[47] אמר לו[48] ולא כך ישעיה הנביא אמר וראה רכב צמד פרשים וגו׳[49] מפני מה הוא מקדים[50] רכב חמור רכב[51] גמל לא היה צריך לומר אלא רכב גמל[52] רכב חמור אלא כיון שהוא יוצא הוא רוכב על גמל צמחה מלכות בידו רוכב על חמור. ד״א[53] רכב חמור כיון שהוא רוכב על חמור מיכן שהם תשועה לישראל[54] כתשועה רוכב על חמור. ועוד היה רבי שמעון אומר ששמע מרבי ישמעאל כיון ששמע שמלכות[55] ישמעאל בא עתידין למוד הארץ בחבלים שנאמר והארץ[56] יחלק במחיר. ועושים בתי קברות מרעה לצאן[57] וכשימות אדם מהם קוברים

---

[39] B, C, D: יוחאי

[40] D: מתחבא

[41] D: וכך אמר יי

[42] B, C: עמך. D: ע'

[43] B, C, D: סתומות

[44] D: אמר ר׳ שמעון כך נענה לי מטטרון שר הפנים אל תירא בני שאין הקב״ה עתיד להוציא את ישראל אלא שגלוי וידוע לפניו בלחץ שישראל לחוצים בו הקב״ה מוציא. Cfr. *Ordine dei Segni*.

[45] B: נביא שוטה ואיש הרוח. D: שוטה נביא ומשוגע.

[46] D: ומחזיקים המלכות.

[47] D: אמרתי לו וכי ישועה הם בני ישמעאל.

[48] D: לי.

[49] D aggiunge: וכך היה ר׳ שמעון אומר.

[50] D: הקדים.

[51] B, D: לרכב.

[52] D aggiunge: קודם ואחר כך.

[53] D omette.

[54] D: ורכב גמל מכיון שהוא יוצא מלכות ישמעאל שהיא תשועה לישראל.

[55] C omette.

[56] D: אדמה, coerentemente col testo biblico (Dn 11,39).

[57] D aggiunge: אשפתות = mucchi di letame.

אותו בכל מקום שהם מוצאים[58] וחוזרין[59] וחורשין הקבר וזורעים אותו שנאמר ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא. מפני מה שאין בית הפרס נידש. עוד[60] וירא את הקיני וכי מה משל נשא אותו רשע אלא כיון שראה את בני בניו שהם עתידים לעמוד ולשעבד את ישראל התחיל שמח ואמר איתן מושבך רואה אני בני אדם שאינם אוכלים אלא ממצוות איתן האזרחי.

המלך השני שיעמוד מישמעאל יהיה אוהב ישראל ויגדור פרצותיהם ופרצו׳ ההיכל וחוצב הר המוריה ועושה אותו מישור כולו ובונה לו שם השתחויה על אבן שתיה שנאמר ושים בסלע קנך ועושה מלחמה עם בני עשו והורג חיילותיו וישבה שביה גדולה מהם וימות בשלום ובכבוד גדול. ויעמוד מלך גדול מחצר מות ויעשה ימים מעטים[61] ויעמדו[62] עליו גיבורי בני קדר ויהרגוהו ויעמידו מלך אחר ושמו[63] מריאו ויקחוהו מאחרי הצאן והאתונות ויעלוהו למלוכה ויעמדו ממנו זרועות ארבע ויגדרו בהיכל. ולקץ מלכות ארבע זרועות יעמוד מלך אחר וימעט האיפות והמדות והמשקלות ויעשה שלש שנים בשלוה ויהיה[64] קטטה בעולם בימיו וישלח חיילים גדולים על אדומים ושם ימות[65] ברעב ויהיה עמהם מזון[66] הרבה והוא מונע מהם אין נותן להם[67]. ויעמדו בני אדום על בני ישמעאל ויהרגו אותם ויעמדו בני ישמעאל וישרפו המזון והנשארים וברחו ויצאו. ואחר כך יעמוד מלך הגדול ימלוך י״ט שנים. ואילו הם אותותיו אדמדם שיפן העין ויש לו שלש שומות אחת במצחו ואחת בידו[68] הימנית ואחת בזרועו השמאלית. ונוטע נטיעות ויבנה ערים חרבות ויבקע התהומות להעלות המים להשקות נטיעותיו ובני בני בניו מרובין לאכול וכל מי שיעמוד עליו ינתן בידו והארץ שוקטת בימיו וימות בשלום. ויעמוד מלך אחר ויבקש לכרות מימי הירדן ויביא רחוקים מארצות נכריות לחפור ולעשות נחל ולעלות מי הירדן להשקות הארץ ותפול עליהם חפירת הארץ ויהרגם וישמעו נשיאיהם ויעמדו על המלך ויהרגוהו. ויעמוד מלך אחר בגבורה ואיש מלחמה וקטטה בעולם בימיו וזה לך האות כשאתה רואה שנפל גירון המערבי שבמערב השתחויה של בני ישמעאל בדמשק נפלה מלכותו ונכנסין ויוצאין במס ואף מלכות ישמעאל תיפול ועליהם הוא אומר שבר ה׳ מטה רשעים.[69] ואי זה זה מרואן שער. אצלו היו גבורי בני קדר קיימים ותפשע עליו פינת מזרחים צפונית ויעלו עליו ויפלו ממנו ג׳ חיילים

---

[58] B: יוצאין.

[59] C omette.

[60] B e C pongono la parola עוד prima del diacritico. B aggiunge א״ד.

[61] B: מועטים.

[62] C aggiunge: ממנו.

[63] B aggiunge: יהיה.

[64] B: תהיה.

[65] B, C: ימותו.

[66] C: ממון.

[67] B: מזון מהם אכל ימנענו מהם ואינו נותן להם.

[68] B aveva באזנו, poi corretto dal copista stesso con בידו.

[69] B aggiunge: ואין מטה אלא ישמעאל.

גדולים בחידקל ובפרס[70] והוא בורח מפניהם ונלכד ונהרג ובניו יתלו על העץ. ואח״כ יעמוד מלך[71] עז פנים שלשה חדשים ואחר כך תמלוך מלכות הרשעה על ישראל תשעה חדשים שנאמר לכן יתנם עד עת יולדה ילדה. ויצמח להם משיח בן יוסף ויעלה אותם לירושלם ויבנה בית המקדש ויקריב קרבנות ותרד אש מן השמים ותאכל קרבנותיהם שנאמר ובני פריצי עמך ינשאו. אם לא זכו משיח בן אפרים בא ואם זכו יבוא משיח בן דוד ויעמוד מלך רשע ושמו ארמילאוס הוא קרח ועיניו קטנות וצרעת במצחו ואזנו ימנית סתומה השמאלית פתוחה. ואם ידבר לו אדם טובה יטה לו אזנו סתומה אם ידבר לו אדם רעה מטה לו אזנו פתוחה. והוא בריה דסטנא ודאבנא ועולה לירושלם ויעורר מלחמה עם משיח בן אפרים בשער מזרחי שנאמר והביטו אליו את אשר דקדו. וישראל גולין למדברי אגמים לרעות במלוחים ובשרשי רתמים מ״ה ימים ואז נבחנים ונצרפים שנאמר והבאתי את השלישית באש וגומר. וימות שם משיח בן אפרים וישראל סופדים אותו ואחר כך יגלה להם הקב״ה משיח בן דוד וישראל ירצו לסוקלו ואומר׳ לו שקר דברת שכבר נהרג משיח ואין משיח אחר עתיד לעמוד ויבזוהו שנאמר נבזה וחדל אישים. והוא חוזר לו ונכסה מהן[72] שנאמר וכמסתר פנים ממנו. ובהצר להם לישראל הם חוזרים וצועקים מרעב ומצמא ומיד הקב״ה נגלה להם בכבודו שנאמר וראו כל בשר יחדו[73]. ומלך המשיח יצמח שם שנאמר וארו עם ענני שמיא וכתיב בתריה וליה יהיב שלטן. ויפיח באותו ארמילוס הרשע[74] וימיתהו שנאמר וברוח שפתיו ימית רשע. והקב״ה שורק ומקבץ כל ישראל ומעלם לירושלים שנאמר אשרקה להם ואקבצם ותרד אש מן השמים ותאכל ירושלם עד ג׳ אמות ומפנה הזרים הערלים והטמאים מתוכה ותרד ירושלם בנויה ומשוכללת מן השמים שיש בה שבעים ושתים מרגליות שמבהיקות מסוף העולם ועד סופו. והולכים כל האומות לנוגה שנאמר והלכו גוים[75] לאורך. וירד היכל בנוי מן השמים שהוא קשור בזבול שכן ראה משה[76] ע״ה ברוח[77] הקדוש שנאמר תביאמו ותטעמו. ויושבין ישראל לבטה אלפים שנה ואוכלים בהמות ולויתן וזיז בהמות שוחטין וזיז קורע לויתן בקרסוליו ומשה[78] יבא וישחוט זיז שדי. ולקץ אלפים שנה הקב״ה יושב על כסא דין בעמק יהושפט. ומיד השמים והארץ בלין והולכים ובלים והחמה הפרה והלבנה בושה וההרים ימוטו והגבעות חמוטנה כדי שלא יזכירו לישראל עונותיהם ושערי גהינם נפתחות בנחל יהושע[79] ושערי גן עדן במזרח ביום השלישי שנאמר יחיינו מיומים אלו ימי משיח שהם אלפים שנה. וביום

---

[70] B, C: ובפרת. Anche Reeves (2006:84, n. 55), pur senza far riferimento ai mss., propone di leggere פרת invece di פרס.

[71] C omette.

[72] B: ויתכסה מהם.

[73] B: יחדיו.

[74] B: באותו רשע ארמיאלוס.

[75] C: עמים.

[76] B aggiunge: רבינו.

[77] C: ברוך.

[78] B aggiunge: רבינו ע"ה.

[79] B, C: יהושפט.

הג׳ זה יום הדין ואוי לו לכל מי[80] שמת בו והקב״ה מעביר לפניו כל אומה[81] ואומר להם אתם שמשתחוים לאלהי כסף וזהב ראו אם יוכלו להציל אתכם[82]. ומיד עוברים ונשרפים שנאמר ישובו רשעים לשאולה וישראל באים אחריהם והקב״ה אומר להם למי אתם משתחוים והם אומרים כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו וכו׳. ואומות העולם אומרים מתוך גהינם נראה[83] אם ישפוט את ישראל עמו כמו ששפט אותנו. מיד הקב״ה עובר עם ישראל באמצע גהינם ונעשה לפניהם כמים קרים שנאמר ויעבור מלכם לפניהם ואומר כי תלך במו אש לא תכוה. באותה שעה ננערין פושעי ישראל לגהינם י״ב חדשים[84] ואח״כ הקב״ה מעלה אותם ויושבים בגן עדן ומתענגים מפירותיה שנאמר ועמך כלם צדיקים.

(II)

רבי שמעון אומר עתיד הקב״ה לשרוק לדבורה[85] אשר בקצה יאורי מצרים ובאים ועושי׳ מלחמה בתוך מצרים. והמלך הראשון שמנהיג אותם ומוציאם הוא עבד שמרד על אדונו שנאמר כה אמר ה׳ לבזה נפש למתעב גוי אותה מתועבת שבאומות אלו בני כנען לעבד מושלים והוא מורד על אדונו ומתקבצים אליו אנשים שמרדו על אדוניהם ויוצאים במעט ומחזיקים מלכות בגבורה ועושים מלחמה עם בני ישמעאל והורגים גבוריהם ויודשים ממונם ואת רכושם. והם אנשים מכוערים ולובשים שחורים ויוצאים ממזרח והם מהרים ונמהרים שנ׳ הגוי המר והנמהר. ועל הר מרום ישראל יעלו ויסבר[86] לפרוץ בהיכל ודלתים יעקירו ומרות[87] יבכו[88]. וארבעה מלכים יעמדו עליהם שנים נשיאים ושנים סגנים. הראשון איש[89] קונדק וממליך מלך בחייו מזרע המלוכה והמלך שימלוך עליהם הולך בשפלות ועיניו יפות ושערו נאה וימות בשלום ואין נפרעין ממנו בזה העולם. ואחריו יעמוד מלך במחלוקת ויעמוד[90] חיילים על נהר פרת ויפלו כלם[91] ביום אחד ויברח ויאסר וכל הימים שהוא נאסר יהיה שלום בארץ ואחיו מושלים בכל הארצות. והמלך הרביעי שיעמוד עליהם אוהב כסף וזהב והוא איש שחור וגבה קומה זקן וגרגר והורג אותן שהוציאוהו והמליכוהו ויעשה ספינות מנחשת וימלא אותם כסף וזהב וטומן אותם תחת מימי פרת להצניעם

---

[80] B: ואוי לו למי.

[81] C aggiunge: ואומה.

[82] B: והקב״ה מעביר לפניו כל אומה ואלוהיה ואומר להם למי אתם משתחוים והן אומרים לאלהי כסף וזהב והקב״ה אומר להם נראה אם יוכלו להציל אתכם.

[83] B: אומרים נראה מתוך גהינם.

[84] B: חדש.

[85] B: סירובדל.

[86] B: יסברו.

[87] B: ונרות.

[88] B: יכבו.

[89] C: הוא.

[90] B: ויעמיד.

[91] C aggiunge: בבת אחד.

לבניו והם עתידים[92] לישראל שנאמר ונתתי לך אוצרות חשך ומטמוני מסתרים[93]. ובימיו תפשע קרן מערבית וישלח שם גייסו׳ רבים והורג בני מזרח וחוזר ומשלח גייסות רבות ובאים והורגים את בני מערב ויושבים בארצם. וזה לך האות שאתה רואה שבוע אחד תחלתו[94] מטר ובשניה חיצי רעב משתלחין. ובשלישית רעב גדול. וברביעית לא רעב ולא שובע. ובחמישית[95] שובע גדול ויצמח כוכב אחד ממזרח ובראשו שבט[96] והוא כוכב של ישראל שנאמר דרך כוכב מיעקב. ואם האיר[97] לטובתן של ישראל הוא ואז יצמח משיח בן דוד. וזה לך האות כשאתה רואה שנפל גירון מזרחי שבדמשק נפלה מלכות בני מזרח ואז יצמח הישועה לישראל ומשיח בן דוד בא ויעלו לירושלם ויתענגו עליה שנאמר וענוים ירשו ארץ ויתענגו[98] על רב שלום. האל ברחמיו[99] ישלח לנו הגואל במהרה בימינו[100] אמן.

Traduzione

I Segreti di R. Šimʿon ben Yoḥa'i

(**I**) Questi sono i segreti che furono rivelati a R. Šimʿon ben Yoḥa'i mentre era nascosto in una grotta a causa di Cesare, re di Edom. Stette in preghiera per quaranta giorni e quaranta notti e iniziò così: «Signore Dio, fino a quando rigetterai (תנשע) la preghiera del tuo servo?».[101] Immediatamente gli furono rivelati i segreti della fine e (altre) cose nascoste (תומותס).[102] Iniziò a sedersi e a indagare (il passo): "Poi vide i Keniti" (Nm 24,21). E mentre vedeva il regno di Ismaele che giungeva, iniziò a dire: «Non ci è (forse) bastato ciò che ci ha fatto il malvagio regno di Edom? Ora (arriva) anche il regno di Ismaele!».

---

[92] B aggiunge: להיות.

[93] C omette il *prooftext*.

[94] B: שתחלתו.

[95] B, C: ובחמישי.

[96] B aggiunge: ואומות העולם עולין לראש ההרים ואומ׳ זה כוכבינו הוא ואינו אלא כוכבו של ישראל

[97] B, C: האריך.

[98] Il TM ha והתענגו.

[99] B: אדון שלום יחיש קץ גאולתינו.

[100] B aggiunge: ונאמר.

[101] Cfr. Sal 80,5. Il verbo עשן significa letteralmente "fumare", e infatti Mitchell (2016:199) traduce "Lord God, how long will you smoke against the prayer of your servant?". La versione CEI del Sal 80,5, seguendo la LXX, ha invece "Fino a quando fremerai di sdegno (ὀργίζῃ) contro le preghiere del tuo popolo?". Preferisco adottare la soluzione di Reeves (2006:78), che traduce il verbo עשן con "spurn", e quindi rigettare, rifiutare. Da notare che i testimoni A, B e D riportano tutti עמך (tuo popolo), coerentemente con Sal 80,5.

[102] Sulla base degli altri testimoni, correggo Jellinek, che ha סהומות.

Immediatamente gli rispose Meṭaṭron, il principe della Presenza (סינפה רש),[103] e gli disse: «Non temere, figlio dell'uomo, poiché il Santo, benedetto Egli sia, non fa venire il regno di Ismaele se non per salvarvi da quello malvagio.[104] Egli farà sorgere su di essi un profeta secondo il suo volere, ed egli sottometterà la terra per loro. Essi verranno e la faranno tornare grande, e ci sarà grande terrore (המיא)[105] tra di essi e i figli di Esaù». Gli rispose R. Šimʿon e disse: «E in che modo essi saranno la salvezza per noi?». Gli rispose: «Non aveva (forse) parlato così il profeta Isaia: "E vedrà cavalleria, una coppia di cavalieri ecc. (colui che cavalca un asino, colui che cavalca un cammello)"[106] (Is 21,7)». Ma per quale motivo egli ha messo prima "colui che cavalca un asino" (rispetto a) "colui che cavalca un cammello"? Non avrebbe dovuto dire invece: "colui che cavalca un cammello" (e poi) "colui che cavalca un asino"? In verità, (ciò significa che), mentre arriva colui che cavalca un cammello,[107] spunterà il regno per mano di colui che cavalca un asino.[108] Un'altra opinione: "colui che cavalca un asino" (significa) allo stesso tempo "cavalca su un asino" (Zc 9,9). Di conseguenza essi sono una salvezza per Israele, così come la salvezza di "colui che cavalca su un asino".[109]

R. Šimʿon disse ancora che aveva udito da R. Išma'el, al tempo in cui (quest'ultimo) aveva udito che il regno di Ismaele stava arrivando, che in futuro (esso sarebbe venuto) per misurare la terra (הארץ) con delle corde,[110] come è detto (nella Scrittura): "Distribuirà la terra (הארץ) in ricompensa"

---

[103] Lett. "principe dei volti". Accolgo la traduzione di Reeves (2006:79) e Mitchell (2016:199). Buchanan (1978:390) spiega che questo appellativo deriva dal fatto che all'arcangelo era permesso di accedere alla presenza di Dio nei palazzi celesti. Meṭaṭron, infatti, è l'angelo principale della letteratura degli *Hekhalot*. Per un'introduzione a questa figura e al suo ruolo nei testi apocalittici, vd. Reeves (2006:179-186).

[104] Edom, ossia l'Impero Romano/Bizantino cristiano.

[105] I passi paralleli nella *Preghiera* (f. 112r) e nell'*Ordine dei segni* (ms. Parma 2342, f. 200r; ms. Parma 3122, f. 227r) hanno "inimicizia" (איבה), una lezione probabilmente più corretta.

[106] Traduco qui in maniera diversa rispetto alla versione CEI 2008, che ha invece "uomini che cavalcano asini, uomini che cavalcano cammelli", poiché il singolare meglio si accorda con quanto segue. Vd. anche la discussione sopra, al cap. 3.2.

[107] Ossia gli Arabi, e quindi Ismaele, oppure Muḥammad. Vd. Reeves (2006:80).

[108] Qui si intende il Messia, sulla base di Zc 9,9.

[109] Cioè, il Messia.

[110] Vd. *Pirqe de R. Eliʿezer* (trad. Reeves 2006:70, n.17) e Hoyland (1997:315).

(Dn 11,39).[111] E faranno dei cimiteri un pascolo per le greggi, e quando morirà un uomo fra di essi lo seppelliranno in qualunque luogo essi trovino.[112] Torneranno indietro, areranno la tomba e la semineranno, come è detto (nella Scrittura): "In tale maniera mangeranno i figli di Israele il loro pane impuro" (Ez 4,13). Perché questo? Perché nessun *Bet ha-Pras*[113] sarà calpestato.

Di nuovo "vide i Keniti" (Nm 24,21). Quale parabola aveva pronunciato quel malvagio?[114] Al tempo in cui egli aveva visto i figli dei suoi figli che sarebbero sorti in futuro per sottomettere Israele, iniziò a rallegrarsi e disse: «Sicura (איתן) è la tua dimora (Nm 24,21). Io vedo figli dell'uomo che non si occupano altro che dei comandamenti di Etan (איתן) l'Ezraita».[115]

Il secondo re che sorgerà da Ismaele amerà Israele[116] e riparerà le loro brecce[117] e le brecce del Tempio. Scaverà il monte Moria e lo spianerà tutto. Lì costruirà per sé stesso un luogo di preghiera sulla Pietra della Fondazione,[118] come è detto (nella Scrittura): "e il tuo nido è aggrappato alla roccia" (Nm 24,21). Muoverà guerra contro i figli di Esaù, sterminerà i loro eserciti e porterà via molti di loro come prigionieri. Morirà in pace e con grandi onori.

---

[111] Mi discosto qui dalla traduzione CEI 2008, che ha "Distribuirà loro terre in ricompensa". Da segnalare anche che nel testo biblico "terra" è reso con אדמה, mentre *Segreti* ha ארץ. Cfr. anche Gl 4,2: "Dividendosi poi la mia terra (את ארצי)".

[112] Vd. *Pirqe de R. Eli'ezer* (trad. Reeves 2006:70).

[113] Mitchell (2016:199, n. 110) lo definisce come un appezzamento dichiarato impuro a causa della presenza di ossa portate da una tomba che è stata arata.

[114] Qui si intende il profeta Balaʿam, autore di questo oracolo.

[115] Reeves (2006:81, n. 33) ipotizza che qui vi sia un riferimento all'impero islamico. Secondo Lewis (1950:313, n.1), infatti, nella letteratura midrašica Etan veniva identificato con Abramo. Data la nota appropriazione islamica della figura di questo patriarca, considerato il primo musulmano (vd. Q 22,78), il rimando sarebbe qui al futuro dominio arabo su Israele.

[116] Gil (1992 [1983]:70) identifica questo re con ʿUmar ibn al- Khaṭṭab, il quale avrebbe permesso agli ebrei di tornare a Gerusalemme dopo il dominio bizantino. Lewis (1950:328), invece, legge qui un riferimento a Muʿawiya, "to whom some of the actions of ʿUmar in Syria during Muʿawiya's governorship are erroneously attributed".

[117] Qui Reeves (2006:82, n. 35) rimanda a Am 9,11, in cui le brecce che vengono riparate sono quella della capanna di Davide, che è cadente.

[118] Secondo Gil (1992 [1983]:90-91) e Reeves (2006:82, n. 38), qui l'autore dei *Segreti* confuse ʿUmar ibn al-Khaṭṭab con ʿAbd al-Malik, effettivo realizzatore della Cupola della Roccia sulla Spianata del Tempio tra il 690 e il 691. Vd. anche Crone; Cook (1977:10).

Sorgerà un grande re da Haṣarmavet,[119] ma regnerà solo per pochi giorni.[120] Contro di lui si solleveranno guerrieri, figli di Qedar, e lo uccideranno. Sorgerà un altro re, il cui nome è Mary'o (מריאו).[121] Lo preleveranno dal gregge e dalle asine e lo eleveranno alla regalità.[122] Da lui sorgeranno quattro braccia che ripareranno il Tempio.[123] Alla fine del regno delle quattro braccia sorgerà un altro re e diminuirà le quantità, le misure e i pesi. Garantirà tre anni di tranquillità. Nei suoi giorni ci sarà una rivolta nel mondo, ed egli manderà i suoi grandi eserciti contro gli Edomiti,[124] e là morirà(nno) di fame, (anche se) avranno abbondanti provviste, (poiché) egli impedirà loro (di mangiarne) e non darà loro (cibo). I figli di Edom si solleveranno contro i figli di Ismaele e li uccideranno. I figli di Ismaele di solleveranno e bruceranno le provviste, e i sopravvissuti fuggiranno, se ne andranno.

Dopo di ciò, sorgerà il grande re, che regnerà per diciannove anni.[125] Questi saranno i suoi segni (distintivi): rossastro, occhi strabici (שיפן העין) (?),[126] e avrà tre nei: uno sulla sua fronte, uno sulla sua mano destra e uno sul suo braccio sinistro. Pianterà alberi e ricostruirà città in rovina. Fenderà gli abissi per far risalire l'acqua e dare da bere alle piante, e i figli dei figli dei suoi figli avranno molto da mangiare. Chiunque si ergerà contro di lui sarà dato in suo potere. La terra sarà tranquilla durante i suoi giorni, ed egli morirà in pace.

---

[119] Cfr. Gen 10,26; 1Cr 1,20. Per Lewis (1959:328) si potrebbe trattare di un riferimento a ʿAli, il quarto califfo. Per Mitchell (2016:200, n. 114), Haṣarmavet sarebbe da identificare con la regione di Hadhramaut in Arabia, luogo di origine degli Omayyadi.

[120] Reeves (2006:82) traduce "anni" (years), senza fornire spiegazioni. Mitchell (2016:200), invece, mantiene la lezione "giorni" e fa riferimento a Muʿawiya II, che regnò per soli due mesi.

[121] Gli altri testi del "ciclo" hanno Marwan (מרוון). Per Lewis (1950:325, n. 4) si tratterebbe di Marwan I, padre di ʿAbd al-Malik. Per altre interpretazioni, vd. Reeves (2006:83, n. 42).

[122] Per Lewis (1950:327) qui si farebbe riferimento alle origini oscure di Marwan I.

[123] Per Lewis (*ibidem*) si tratta dei quattro figli di ʿAbd al-Malik.

[124] Il re a cui si fa riferimento qui è, secondo Lewis (*ibidem*), Sulayman, uno dei figli di ʿAbd al-Malik, protagonista di una disastrosa campagna contro i Bizantini. Proprio per far fronte alle spese di questa campagna, Sulayman avrebbe imposto le tasse a cui si fa cenno qui.

[125] Per Gil (1992 [1983]:109) si tratta certamente di ʿAbd al-Malik, ma Lewis (1950:327) e Reeves (2006:83, n.47) lo identificano piuttosto con Hišam (724-743 e.v.).

[126] Così Lewis (1950:325, n. 7) e Reeves (2006:83). Vd. *ibidem* (Lewis e Reeves) per una discussione su questo termine poco chiaro.

Sorgerà un altro re che cercherà di separare le acque del Giordano, e farà venire genti lontane da terre straniere per scavare e costruire un canale per far salire l'acqua del Giordano e dare da bere alla terra. Ma la terra scavata cadrà su di essi e li ucciderà. I loro governanti lo verranno a sapere e si solleveranno contro il re e lo uccideranno.[127] Sorgerà un altro re potente, un uomo di guerra, e nei suoi giorni vi saranno tumulti, e questo sarà il segno per te: quando vedrai che il Giron (גירון) occidentale è caduto, quello a occidente del luogo di preghiera dei figli di Ismaele a Damasco,[128] (vorrà dire che) il suo regno (Ismaele) è caduto. Saranno radunati e portati a fare lavoro pesante, e infatti il regno di Ismaele cadrà. A proposito di essi, egli dirà: "Il Signore ha spezzato la verga degli iniqui" (Is 14,5).[129] E chi è costui?

---

[127] Per Lewis (1950:327) si tratta di Walid II, il quale tentò invano di costruire un canale per deviare il Giordano. Vd. *ibidem* e Reeves (2006:83, n. 49) per ulteriori riferimenti.

[128] Come già accennato sopra (cap. 2.1), quello della caduta del Giron è un elemento ricorrente nei testi del "ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i". Per Reeves (2006:84, n. 51), il fatto che qui si parli di un Giron occidentale è un errore: la versione corretta, orientale, si trova alla fine dei *Segreti*, in un passaggio che pare essere tardivo e forse ispirato alla *Preghiera*. Si tratta comunque di un muro o di una porta della grande moschea di Damasco. Per Bethany J. Walker, Bab Jayrun è la porta orientale della moschea, che permette di accedere al cortile interno. Vd. Id., "Commemorating the Sacred Spaces of the Past: The Mamluk and the Umayyad Mosque at Damascus", in *Near Eastern Archaeology* 67/1 (2004), pp. 26-39, qui pp. 28-29 Vd. anche Steinschneider, Moritz, "Apocalypsen mit polemischer Tendenz", in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 28/4 (1874), pp. 627-659, qui pp. 640 e segg.; Baer (1926:162). Per Lewis (1950:328) ci potrebbe essere qui un riferimento al Giorno del Jayrun, quando all'interno della moschea di Damasco ci fu uno scontro tra Qais e Kalb, che poi culminò nella battaglia di Marj Rāhiṭ. Infine, secondo una profezia escatologica islamica attribuita a Arṭat b. al-Mundhir (m. 779-780), un visionario ascetico della Siria, al-Sufyan, l'avversario del Mahdi, sarà ucciso da quest'ultimo presso la porta Ǧayrun. La profezia, certificata da *isnad*, è riportata da Nuʿaym ibn Ḥammad (m. 227/842) nel suo *Kitab al-Fitan* 219b. Vd. Furlan (2024:102). Qui non viene specificato che la porta Jayrun si trova a Damasco. Anzi, il contesto sembra suggerire che l'azione si svolge a Gerusalemme. È possibile però che la porta Jayrun della moschea di Damasco fosse così nota da non necessitare di una collocazione esplicita.

[129] Reeves (2006:84), sulla base del ms. B, aggiunge: "... in cui (la parola) "verga" (מטה) significa Ismaele". L'equazione con Ismaele è ricavata grazie a un gioco di parole con il prosieguo del versetto di Isaia, in cui, con un parallelismo sinonimico,

È il principe Marwan.[130] Presso di lui erano rimasti dei guerrieri, figli di Qedar, ma si ribellerà contro di lui il settore nord-orientale. Saliranno verso di lui, ed egli perderà tre grandi eserciti presso il Tigri e l'Eufrate.[131] Egli fuggirà dinanzi a loro, ma verrà catturato e ucciso, e i suoi figli saranno impiccati a un albero.

Dopo tutto questo, sorgerà un re sfrontato (מלך עז פנים)[132] per tre mesi, e dopo di ciò il regno malvagio dominerà su Israele per nove mesi, come è detto (nella Scrittura): "Perciò Dio li metterà in potere altrui (finché partorirà colei che deve partorire)" (Mi 5,2).[133] Spunterà per loro il Messia ben Yosef, che li farà salire verso Gerusalemme, ricostruirà il Tempio e presenterà offerte. Un fuoco scenderà dal cielo e consumerà le loro offerte, come è detto: "Uomini violenti del tuo popolo insorgeranno" (Dn 1,14). Se non saranno puri, verrà il Messia ben Efraim, ma se saranno puri, verrà il Messia ben David.

Sorgerà un re malvagio, il cui nome è Armilos. Egli è calvo, con occhi piccoli, e ha una malattia della pelle sulla fronte. Il suo orecchio destro è chiuso, mentre quello sinistro è aperto, e se gli parla un uomo buono, gli rivolgerà l'orecchio chiuso, ma se gli parla un uomo malvagio, gli rivolge quello aperto.[134] Lui è una creatura di Satana e della pietra. Salirà a Gerusalemme e provocherà una battaglia contro il Messia ben Efraim presso porta orientale, come è detto: "Guarderanno a colui[135] che hanno trafitto" (Zc

---

si parla del "bastone (o scettro) dei dominatori" (שבט משלים), che viene letto come "il bastone dei musulmani". Il riferimento è reso ancora più esplicito nell'*Ordine dei segni* (ms. Parma 2342, f. 202r; ms. Parma 3122, f. 227r).

[130] Per Reeves (2006:84, n 53) si tratta di Marwan II (690 ca.-750).

[131] Jellinek ha פרס, ma accolgo la lezione dei mss. B e C: פרת. Vd. anche Reeves (2006:84, n. 55).

[132] Cfr. Dn 8,23; Dt 28,50; Pr 21,29; Qo 8,1. Il re sfrontato è una figura ostile a Israele molto ricorrente nei testi apocalittico-escatologici, a partire dal *Sefer Zerubbavel* (trad. Reeves 2006:54). Vd. anche *Preghiera*, *Eventi Futuri*, *Ordine dei segni* e *Aggadat Mašiaḥ*.

[133] Cfr. *bYoma* 10a,12; *bSanh.* 98b,2. Il significato – esplicitato anche in altri testi escatologici, oltre che nei due passi talmudici – è che i nove mesi di dominio straniero corrispondono al tempo di una gravidanza.

[134] Cfr. il *Midraš wa-Yošaʿ* (trad. Reeves 2006:174,). Vd. *ibidem*, n. 12, per ulteriori rimandi.

[135] Il TM ha "a me" (אלי), mentre i *Segreti* (come anche gli Eventi *Futuri*) hanno "verso di lui" (אליו).

12,10).[136] Gli Israeliti andranno in esilio nei deserti di paludi (למדברי אגמים)[137] per pascolare con erbe salse e con radici di ginestra per quarantacinque giorni,[138] fino a che non saranno messi alla prova e purificati, come è detto: "Farò passare questo terzo per il fuoco ecc." (Zc 13,9).[139] Lì morirà il Messia ben Efraim, e gli Israeliti piangeranno a lutto per lui. Dopo di ciò, il Santo, benedetto Egli sia, rivelerà loro il Messia ben David, ma gli Israeliti vorranno lapidarlo, e gli diranno: «Hai detto il falso, perché il Messia è già stato ucciso e non ci sarà un altro Messia che dovrà sorgere in futuro», e lo disprezzeranno, come è detto: "Disprezzato e reietto dagli uomini" (Is 53,3). Egli si ritirerà e si nasconderà da loro, come è detto: "Come uno che nasconde la faccia da noi" (Is 53,3).[140] Ma nel loro angosciarsi per Israele,

---

[136] Questo è il versetto che, nella letteratura rabbinica, viene più comunemente associato alla morte del Messia ben Yosef. Alcuni studiosi (in particolare Weber, Ferdinand W., *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schrifter, gemeinfasslich dargestellt von Ferdinand Weber*, Leipzig, 1897, pp. 362-364) ritengono che fu proprio questo versetto, assieme ad altri passaggi del Tanak in cui si parla di un personaggio morente (come Is 53), a portare all'elaborazione di questa figura messianica, in modo da "liberare" il Messia ben David da qualsivoglia accenno alla sua sofferenza. Per una panoramica sugli autori medievali che collegarono Zc 12,10 al Messia ben Yosef, vd. Mitchell (2016:232-236).

[137] Reeves (2006:85) traduce con "uncleared wilderness", Mitchell (2016:201) con "barren wilderness", Buchanan (1978:402) con "wilderness of bulrushes". Si tratta probabilmente di un errore testuale per "deserto dei popoli" (אומות/מדבר עמים), che compare in Ez 20,34-35, Os 2,16, nella qumranica *Regola della Guerra* (1QM 1,2-3) e nei *Salmi di Salomone* 17,17. Vd. Reeves (2006:104, n. 158), il quale sembra comunque tralasciare un aspetto non secondario, ossia il fatto che אגמות è verosimilmente una corruzione di אומות, ossia "nazioni, popoli", corruzione dovuta verosimilmente alla somiglianza grafica tra la *gimel* (ג) e la *waw* (ו). Una simile espressione compare anche in altri testi escatologici medievali, come la *Aggadat Mašiaḥ* e la *Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*.

[138] Vd. sopra, cap. 2, nota 69 nella prima parte.

[139] Il tema del deserto come luogo di purificazione si ritrova, nella letteratura escatologica, anche nell'*Apocalisse* giovannea (12,6). Vd. Tripaldi, Daniele (cur.), *L'Apocalisse di Giovanni. Introduzione, traduzione e commento*, Roma: Carocci, 2012, p. 172. Vd. anche Arcari (2020:199).

[140] Traduco qui diversamente rispetto alla versione CEI 2008, che ha "Come uno davanti al quale ci si copre la faccia", per meglio adattare la citazione di Isaia col testo dei *Segreti*.

essi ritorneranno e grideranno per la fame e la sete, e immediatamente il Santo, benedetto Egli sia, si rivelerà loro nella sua gloria, come è detto: "E tutti gli uomini insieme (la)[141] vedranno" (Is 40,5). Il re Messia spunterà là, come è detto: "Ecco venire con le nubi del cielo" (Dn 7,13), ed è scritto (inoltre): "Gli fu dato il potere" (Dn 7,14). Egli soffierà contro Armilos il malvagio e lo farà morire, come è detto (nella Scrittura): "Con il soffio delle sue labbra ucciderà l'empio" (Is 11,4). Il Santo, benedetto Egli sia, fischierà e radunerà tutti gli Israeliti e li farà salire a Gerusalemme, come è detto (nella Scrittura): "Con un fischio li chiamerò a raccolta" (Zc 10,8). Scenderà un fuoco dal cielo e consumerà Gerusalemme fino a tre cubiti, e gli incirconcisi e gli impuri saranno rimossi da essa. La Gerusalemme ricostruita e decorata scenderà dal cielo. In essa settantadue pietre preziose splenderanno da un confine all'altro del mondo.[142] Tutti i popoli andranno verso la luce, come è detto (nella Scrittura): "Cammineranno le genti alla tua luce" (Is 60,3). Scenderà dal cielo il Tempio ricostruito, che era stato legato in Zevul,[143] così come l'aveva visto Mosè – la pace sia su di lui – nello spirito santo, come è detto (nella Scrittura): "Tu lo fai entrare e lo pianti" (Es 15,17). Gli Israeliti abiteranno in sicurezza per duemila anni e mangeranno Behemot, Leviatan e Ziz.[144] Behemot lo macelleranno e Ziz farà a pezzi Leviatan con le sue caviglie. Poi verrà Mosè e macellerà Ziz, il selvatico.[145]

---

[141] Qui si intende la gloria del Signore.

[142] Per una collezione di altri testi in cui la Gerusalemme celeste sostituisce quella terrena, vd. Aptowitzer, Victor, "The Celestial Temple as Viewed in the Aggadah", in Dan, Joseph (ed.), *Binah: Studies in Jewish Thought*, vol. 2, New York; Westport; London: Praeger, 1989, pp. 1-29, qui pp. 22-25. Aptowitzer (p. 25) sottolinea come questa tradizione sia assente nella letteratura rabbinica, mentre si ritrovi nell'apocalittica antica e in quella cristiana.

[143] Zevul (זבול), col significato di "residenza", è un riferimento al Tempio e alla Gerusalemme celeste. Cfr. *bḤagigah* 12b,4-6 (citato anche da Rashi nel suo commento al salmo 19,7); *bSanh.* 110a,15; *Esodo Rabbah* 33,4. Vd. anche Aptowitzer (1989:14). Il concetto di Zevul come palazzo o Tempio celeste ricorre anche nei *Pirqe Mašiaḥ* (trad. Reeves 2006:164), in cui il *prooftext* è 1Re 8,13: "Ho voluto costruirti una casa eccelsa (זבול)". Per altri riferimenti a Zevul come a uno dei sette cieli, vd. anche *bNedarim* 39b, 13; *Levitico Rabbah* 29,11; *Avot deRabbi Natan* 37,9.

[144] Cfr. *Levitico Rabbah* 13,3.

[145] Cfr. Sal 50,11; 80,14. Vd. anche *bBava Batra* 73b,7, in cui si descrive un uccello enorme, con le zampe immerse nel più profondo oceano e la testa nei cieli.

Alla fine dei duemila anni il Santo, benedetto Egli sia, siederà sul trono del giudizio nella valle di Yehošafaṭ.[146] Immediatamente, il cielo e la terra spariranno e verranno consumati, il sole impallidirà e la luna arrossirà.[147] Le montagne si sposteranno e le colline vacilleranno,[148] cosicché non ricorderanno a Israele i suoi peccati. Le porte di Gehinnom saranno aperte presso il torrente di Giosuè,[149] e il terzo giorno (saranno aperte) le porte del Gan Eden in oriente, come è detto (nella Scrittura): "Dopo due giorni ci ridarà la vita (e il terzo ci farà rialzare)" (Os 6,2). Questi saranno i giorni del Messia, che (dureranno) duemila anni. Il terzo giorno sarà il giorno del giudizio, e guai a coloro che moriranno nel frattempo. Il Santo, benedetto Egli sia, farà passare davanti a sé ogni popolo, dicendo loro: «Voi che vi prostrate agli dèi di argento e d'oro, vedete se questi potranno salvarvi!». Immediatamente essi passeranno e bruceranno, come è detto (nella Scrittura): "Torneranno i malvagi nello Še'ol" (Sal 9,18). Gli Israeliti verranno dopo di loro e il Santo, benedetto Egli sia, dirà loro: "A chi vi prostrate?" Ed essi risponderanno: "Perché tu sei nostro padre, poiché Abramo non ci riconosce ecc." (Is 63,16).

I popoli della terra diranno da dentro Gehinnom: «Vediamo se giudicherà Israele, il suo popolo, come ha giudicato noi». Immediatamente il Santo, benedetto Egli sia, passerà con Israele in mezzo a Gehinnom, ed essa diventerà come acqua fredda per loro, come è detto (nella Scrittura): "Marcerà il loro re dinanzi a loro" (Mi 2,13), e dice (anche): "Se dovrai passare in mezzo a un fuoco, non ti scotterai" (Is 43,2). In quell'ora i peccatori di Israele saranno riversati in Gehinnom per dodici mesi, e dopo questo il Santo, benedetto Egli sia, li farà uscire e li farà abitare nel giardino di Eden, ed essi si delizieranno dei suoi frutti, come è detto (nella Scrittura): "Il tuo popolo sarà tutto di giusti" (Is 60,21).

(**II**)[150] Rabbi Šim'on disse: «In futuro, il Santo, benedetto Egli sia, fischierà all'ape che si trova alla fine dei canali d'Egitto, ed essi verranno e faranno guerra nel bel mezzo dell'Egitto. Il primo re che li condurrà e li farà uscire è il servo di colui che si è ribellato contro il suo signore, come è detto (nella Scrittura): "Così dice il Signore (…) a colui che è disprezzato, rifiutato dalle nazioni" (Is 49,7). Colei che è abominevole fra le nazioni è (la nazione) dei figli di Canaan, "schiava dei potenti" (Is 49,7). Egli si ribellerà contro il

---

[146] Cfr. Gl 4,2.12.

[147] Cfr. Is 24,23.

[148] Cfr. Is 54,10.

[149] I mss. B e C riportano "Yehošafaṭ".

[150] Qui inizia una sezione slegata dal resto del testo dei *Segreti* e che può essere messa in parallelo con la *Preghiera* e con l'*Ordine dei segni*.

suo signore, e si raduneranno attorno a lui uomini che si sono (anch'essi) ribellati ai loro signori. Usciranno poco a poco, prenderanno con la forza il regno e faranno una guerra contro i figli di Ismaele, uccideranno i loro guerrieri, altri li faranno prigionieri e si impossesseranno dei loro beni. Sono uomini sfigurati e vestiti di nero e verranno da oriente. Sono crudeli[151] e impetuosi, come è detto (nella Scrittura): "popolo feroce e impetuoso" (Ab 1,6). Saliranno sull'alto monte di Israele con l'intenzione di distruggere il Tempio.[152] Divelleranno le porte e spegneranno le candele.[153] Sorgeranno quattro re su di loro: due principi e due capi. Il primo sarà un indiano (קדנוק) (?),[154] e durante la sua vita nominerà un re della discendenza regale. Il re che regnerà su di essi camminerà in umiltà. Avrà dei begli occhi e dei bei capelli. Morirà in pace, e in tutto il mondo non saranno pagate (tasse) per suo volere. Dopo di lui si solleverà un re fra le controversie, ed egli farà sorgere eserciti sul fiume Eufrate, ma il primo giorno cadranno tutti. Egli fuggirà, ma sarà catturato, e durante tutti i giorni della sua prigionia ci sarà pace sulla terra. I suoi fratelli domineranno su tutte le terre. Il quarto re che sorgerà su di essi amerà l'argento e l'oro. Sarà un uomo nero, alto, vecchio e avido.[155] Ucciderà quelli che gli porteranno. Lo faranno re ed egli farà costruire navi di bronzo e le riempirà di argento e d'oro. Li (= i tesori) nasconderà sotto le acque dell'Eufrate per celarli ai suoi figli. Ma essi sono destinati a Israele, come è detto (nella Scrittura): "Ti consegnerò tesori nascosti e ricchezze ben

---

[151] Accolgo la proposta di Reeves (2006:88, n. 73), che legge מרים (amari, crudeli), come nella *Preghiera*, invece di מהרים.

[152] Per una discussione su queste genti feroci nei *Segreti* e nella *Preghiera*, vd. sopra, cap. 5.3.

[153] Accolgo qui la lezione del ms. B e dei passaggi paralleli nella *Preghiera* e nell'*Ordine dei Segni*. Jellinek e il ms. C hanno invece ומרות יבכו, che Mitchell (2016:203) rende con "and Moriah will mourn", rimandando (n. 132) a Jastrow, secondo il quale, dietro il termine מרות, "authority, dominion", si celerebbe un gioco di parole per "Moria". Reeves traduce, se pur con qualche dubbio, con "but will (instead) weep bitterly".

[154] Reeves (2006:88) preferisce non tradurre. Mitchell (2016:203, n. 133) propone "indiano". In effetti, Jastrow, alla voce קנדקי, rimanda a *Targum Šeni* (a Ester) 1,14 e afferma che alcuni editori leggono הינדיקי = indiano. Cfr. anche *Targum ps. Yehonatan* a Gen 2,11.

[155] Accolgo l'emendazione di Lewis (1950:330, n.1) e di Reeves (2006:88, n. 74), che leggono גרגרן (avido) invece di גרגר (bacca, chicco).

celate" (Is 45,3).[156] Nei suoi giorni insorgerà il quadrante[157] occidentale, ed egli invierà là i suoi arruolati in gran numero e ucciderà i figli dell'est.[158] Di nuovo manderà molte truppe, che arriveranno, uccideranno i figli dell'ovest e abiteranno nelle loro terre.

Questo è per te il segno: vedrai che l'inizio di una settimana (di anni)[159] sarà di pioggia. Nel secondo (anno), le "frecce della fame" (Ez 5,16) saranno sguinzagliate. Nel terzo, una grande carestia. Nel quarto, né carestia né abbondanza. Nel quinto, una grande abbondanza, e spunterà una stella da oriente e sul suo capo ci sarà uno scettro. Questa sarà la stella di Israele,[160] come è detto (nella Scrittura): "Una stella spunta da Giacobbe" (Nm 24,17). Se (continuerà a) splendere, sarà un bene per Israele.[161] Allora spunterà il Messia ben David. Questo è per te il segno: quando vedrai che cadrà il Giron orientale che si trova a Damasco, (allora) cadrà il regno dei figli dell'est e spunterà la salvezza per Israele.[162] Verrà il Messia ben David e li farà salire a Gerusalemme e si delizieranno su di lei, come è detto (nella Scrittura): "I poveri invece avranno in eredità la terra e godranno di una grande pace" (Sal 37,11). Dio, nella Sua misericordia,[163] ci mandi il redentore in fretta nei nostri giorni, amen.

---

[156] Cfr. anche *Genesi Rabbah* 83,4, in cui si afferma che un dominatore di Roma ammasserà tesori per il re Messia. Se nei *Segreti* si afferma che i tesori sono destinati a Israele, la *Preghiera* e l'*Ordine dei segni* esplicitano il riferimento al Messia.

[157] La parola è קרן, la stessa che indica le corna delle bestie di Dn 7.

[158] Qui per Reeves è il leader dei ribelli a uccidere i figli dell'est, mentre Mitchell mantiene il re come soggetto.

[159] Sulla settimana escatologica vd. sopra, cap. 3.2. Come già notato da Newman (2015:296, nota 77), Reeves qui traduce erroneamente con una serie di settimane, e non come una settimana di anni. Tuttavia, benché la parola per "anno" (שנה) non compaia, i numerali femminili che seguono non possono che riferirsi appunto all'anno (femminile, in ebraico), piuttosto che alla settimana (maschile).

[160] Il ms. B aggiunge: "Le nazioni della terra saliranno sulle cime dei monti e diranno: «Questa è la nostra stella». Ma non è così. Piuttosto, è la stella di Israele…". Cfr. il passaggio parallelo nella *Preghiera* e nell'*Ordine dei Segni*.

[161] Sulla stella del Messia, vd. Newman (2015:294-302).

[162] Per il Giron, vd. sopra, nota 128 del cap. 1 nella seconda parte. Si noti che qui, come già accennato, il Giron è orientale e non occidentale.

[163] Il ms. B sostituisce questo segmento con: "Il Signore della pace acceleri la fine del nostro esilio".

1.2 Gli *Eventi futuri di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*

Questo secondo componente del ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i consiste nella parte finale di uno scritto più ampio conosciuto come *Midraš dei dieci re*. Si tratta di un testo che ripercorre la storia del mondo da un punto di vista "israelocentrico", suddividendola in dieci regni retti da altrettanti sovrani: Dio (primo e ultimo re), Nimrod, Giuseppe, Salomone, Acab, Nabucodonosor, Ciro, Alessandro di Macedonia, il Messia ben David. Julius D. Eisenstein fece notare il parallelo con i *Pirqe de Rabbi Eliʿezer*, nei quali, al cap. XII, vengono elencati gli stessi regnanti.[164]

Secondo Horwitz, gli *Eventi Futuri* sarebbero più antichi rispetto ai *Segreti di R. Šimʿon b. Yoḥa'i.*[165] Bernard Lewis trovò però l'opinione di Horowitz difficile da accettare, poiché, secondo lo studioso, negli *Eventi Futuri* verrebbero descritti eventi posteriori rispetto a quelli narrati nei *Segreti.*[166] Tuttavia, il fatto che gli *Eventi Futuri* contengono elementi non presenti nei *Segreti* portò Lewis a ipotizzare che questo testo si basasse su una versione più antica dei *Segreti*, non attestata, e che la *Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i* potrebbe in ultima analisi derivare da quest'ultima. Si può comunque anche ipotizzare che gli *Eventi Futuri* si basino sulla stessa versione dei *Segreti* giunta fino a noi, ma che abbiano successivamente subito l'influenza di altri testi. La letteratura apocalittica, come ripetuto più volte, è per sua natura fluida e malleabile e si presta a numerose variazioni e attualizzazioni. Occorre inoltre notare che la sezione dei *Dieci re* chiamata *Eventi Futuri di R. Šimʿon b. Yoḥa'i* ben si innesta nel contesto più ampio dell'opera, dato che

---

[164] Eisenstein, Julius D., *Ozar Midrashim: A Library of Two Hundred Minor Midrashim*, volume II, New York, 1915, p. 461. I *Pirqe* vengono attribuiti a R. Eliʿezer ben Hyrkanos, rabbino dell'inizio del II sec., e furono scritti con tutta probabilità tra l'VIII e l'inizio del IX sec., sotto la dominazione araba, verosimilmente in Palestina (vd. Stemberger 2006 [1992]:63-65). Per un'introduzione sui *Pirqe de Rabbi Eliʿezer* e per una traduzione inglese ed edizione sinottica della parte finale del testo, vd. Reeves (2006:67 e segg.). Per una traduzione inglese dell'intera opera vd. Friedlander, Gerald (ed.), *Pirke de Rabbi Eliezer (The Chapters of Rabbi Eliezer the Great): According to the Text of the Manuscript Belonging to Abraham Epstein of Vienna*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd; New York: The Bloch Publishing Company, 1916.

[165] Horowitz, Chaim M., *Bet ʿEqed ha-Aggadot*, Frankfurt am Main, 1882, p. 24.

[166] Lewis (1950:309). Anche Eisenstein (1915:461) indicò una data antica di composizione del testo, ossia la metà dell'VIII sec. Questo lo renderebbe sostanzialmente coevo ai *Segreti*.

continua la successione dei regnanti fino ad arrivare al nono re, il Messia davidico, e all'ultimo sovrano, il Signore. Non vi è quindi motivo di pensare che gli *Eventi Futuri* siano nati come testo a sé stante e che siano stati inseriti successivamente nel *midraš Dieci re*, anche se ciò non toglie che per comporre tale sezione escatologica ci si sia molto verosimilmente basati su altri testi della tradizione apocalittica. A questo proposito, le somiglianze con i *Pirqe de Rabbi Eliʿezer*, perlomeno per quanto riguarda la lista dei grandi re della storia, possono aiutare nella datazione del *midraš Dieci re* e quindi degli *Eventi Futuri*. È altamente probabile, infatti, che i *Dieci re* si siano basati sui *Pirqe de Rabbi Eliʿezer*, e non il contrario, anche solo per il semplice fatto che i *Pirqe* erano un'opera molto più conosciuta e diffusa nel Medioevo di quanto non lo fossero i testi del ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i.[167] Se i *Pirqe de Rabbi Eliʿezer*, come si è visto, furono composti tra VIII e IX secolo, ne consegue che i *Dieci Re* debbano essere datati almeno al IX secolo.

Il *midraš Dieci re* è un testo tràdito in un manoscritto della collezione parmense di Giovanni Bernardo De Rossi (Cod. Parm. 2785), conservato presso la biblioteca Palatina di Parma.[168] Si tratta di un codice pergamenaceo composto da 161 fogli recto-verso, in scrittura sefardita semi-corsiva, copiato a Uncastillo, in Spagna, da Šmu'el ben Yosef il giorno 1 di Tevet 5050, ossia nell'anno 1289.[169] Il manoscritto si presenta come un'antologia che raccoglie diversi testi di carattere aggadico e midrašico, in cui il *midraš Dieci re* occupa i fogli 156r-160r. La sezione degli *Eventi Futuri* che qui ci interessa inizia al f. 158r e termina al f. 160v. *Dieci re* è stato edito da Chaim M. Horowitz[170] e, sulla base di questo, da Julius D. Eisenstein[171] e da Yehudah Even-Šmu'el (Kaufmann).[172] Gli *Eventi Futuri* sono stati tradotti in inglese da Buchanan[173]

---

[167] Reeves (2006:68).

[168] Vd. De Rossi, Giovanni B., *Mss. codices hebraici Biblioth I. B. De-Rossi accurate ab eodem descripti et illustrati*, Parma, 1803, no. 327. Vd. anche Richler, Benjamin; Beit-Arié, Malachi (eds.), *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma: Catalogue*, Hebrew University of Jerusalem: Jewish National and University Library, 2001, pp. 457-458, n. 31. Il ms. è disponibile digitalmente sul database Ktiv.org (n. identificativo 990000723550205171).

[169] Richler; Beit-Arié (2001:458).

[170] Horowitz (1882:38-55).

[171] Eisenstein (1915:461-466).

[172] Even-Šmu'el (Kaufmann) (1954:403-405).

[173] Buchanan (1978:388-406).

e, in parte, da Mitchell.[174] Anche Lewis (1950) ha tradotto alcuni passaggi significativi, in sinossi con i *Segreti di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*. Il testo ebraico che segue è basato sul manoscritto,[175] che è stato comunque confrontato con l'edizione di Horowitz. La traduzione italiana è mia, ma come supporto alla stessa ho utilizzato le versioni in inglese di Buchanan e di Mitchell.

Trascrizione

f. 158r, riga 11

ואלו הן[176] העתידות שנגלו לר׳ שמעון בן יוחאי כשהיה חבוי י״ג שנה במערה מפני מלכות אדום שהיו גוזרין שמד על ישראל ועמד בתפלה ובתענית ג׳ ימים וג׳ לילות לסוף פתח ואמ׳ י״י אלהים עד מתי עשנה בתפלת עבדך. ומיד נגלו לו סתומות הקץ והחתומות והתחיל דורש ואמ׳ כך עלתה על דעתו של הקב״ה ליתן את ישראל ביד מלכות אדום לשעבדם והם התחילו להכריעם ולהצר להם עד שהצר להקב״ה מאד ומפני מה הצר להקב״ה שנ׳ עמו אנכי בצרה ואומ׳ בכל צרתם לו[177] צר. ר׳ שמועל אומ׳ על דברי ר׳ ישמעאל שהיה אומ׳ מנין שאין הקב״ה מוציא מלכות ישמעאל אלא כדי להושיע בה את ישראל שנ׳ על יד ישעיה הנביא וראה רכב צמד פרשים רכב צמד[178] חמור רכב גמלים. מלמד שבראשונה יחזור למנהג זרע אומתו שלוחצין ודוחקין העולם במס כבד. והקשיב קשב רב קשב. קשב ר׳ שמעון אומ׳ כיון שראה ישעיה ששלום בפיו שמח ואמ׳ ר׳ שמעון מאי דכת׳ וראה רכב צמד פרשים רכב חמור רכב גמל. רכב זו בבל. צמד זו מדי. פרשים זו יון. רכב חמור זו אדום. רכב גמל זו מלכות ישמעאל. וכיון שראה תשועות שהן עתידין לעמוד פתח ואמ׳ משא בערב ביער בערב תלינו אורחות דדנים. ר׳ שמעון אומ׳ כיון שראה ישעיה שעתיד לעמוד ממנו מלכים רשעים לוחצים לישראל ולוקחין מן החיים שכר חיים[179] ומן ההרוגים שכר מתים התחיל צועק ואומ׳ רב קשב. וכן היה אומ׳ ר׳ שמעון בתחלת מלכותו כשהוא יוצא יבקש לעשות רע עם ישראל ויתחברו עמו אנשים גדולים מישראל ויתנו לו אשה מהם ויהיה שלום בינו לבין ישראל ויכבוש כל המלכות ויבא לירושלם וישתחוה שם ויעשה מלחמה עם האדומים ויברחו מפניו ולכד המלוכה בחזקה ואמר כך ימות ויעמוד מחצר מות תחתיו. ויעמד אחר ויהרג אותו ויעלה לירושלם ויחצוב הר המוריה ויעשה אותו מישור. ויעמוד אחר וימלוך אחריו ימים מועטים ויעמוד מלך אחר גדול מכולן ויקראו שמו מראון וזרועות ארבע יעמדו ממנו והם יגדרו את חומת ההיכל ועוד

---

[174] Mitchell (2016:204-206).

[175] Ho seguito la numerazione presente nel ms., non quella proposta nella digitalizzazione.

[176] Horowitz aggiunge מן.

[177] Nel TM è לא. Vd. oltre, nota 186.

[178] Assente nel TM.

[179] Horwitz: החיים.

f. 158v

יעמוד מלך אחר וימלוך י״ט שנה והוא יאכל שלוות בני ישמעאל. ויעמוד אחר ויבקש לרדות ממימרי[180] ולא תתקיים עצתו ויעמדו עליו נשיאי קדר ויהרגו אותו. ויעמוד אחר וימעיט איפות ומדות ומשקלות. ויעמד אחר ויקוטט במזרח ובמערב אחרי כן אין שלום אמר י״י. ואלה המלכים שיעמדו מהם. הראשון עבד מושלים שנ׳ כה אמר י״י לבזה נפש למתעב גוי עבד מושלים. השני מזרע המלוכה. השלישי יקום במחלוקת. הרביעי הוא אח לשני ובימיהם יצמח צמח אם זכו ישראל וזה לך האות כשאתה רואה שבוע ראשון בלא מטר והשני החצי רעב. והשלישי שובע גדול יצמח כוכבו של משיח ובששית קולות ובשביעית מלחמות ובמוצאי שביעית בן דוד יבוא אם זכו ישראל ואם לאו[181] על מלך הרביעי תפשע קרן מערבית דרומית וישלח שם גייסים הרבה מאד במלחמה הראשונה ינצחו בני מערב. ובשנייה ינצחו בני מזרח וביום ההוא יתקיים הנבואה שחזה ישיעה שנ׳ והיה ביום ההוא ישרוק י״י לזבוב וכשאתה רואה שנפלה גירון המערבי אשר בדמשק נפלה מלכות בני מזרח ויבאו בני מערב על בני מזרח להשמיד ולהחריב ויברחו הנשארים ויעברו לארץ הצבי וכלה בידם. ויחזק מלכות בני מערב במצרים ובשיחור עד פרת. ואחר כל זאת אם לא זכו ישראל יעמוד מלך עז פנים ויהרוג את מלך בני מזרח בירח אב ויגזור גזירות על ישראל ויבטל המועדים והשבתות שנ׳ ויסבר להשנייה זמנין ודת ויתיהבון בידיה עד עידן עידנין ופלג עידן. עידן שנה. עידנין שנתים. ופלג חצי שנה. ואחר כך יעמוד מלך ושמו מושיב ומשיב כל מי שהוא עובד ע״ז שנ׳ וזעם על ברית קדש[182] וימלוך ט׳ חדשים שנ׳ לכן יתנס עד עת יולדה ילדה וכמה עת יולדה ט׳ חדשים. ואחר כל זאת ירד השטן וילך ברומי לצורת האבן אשר שמתחבר עמה כדרך מעשה ותתעבד האבן ותלד את ארמילוס וימלוך מ׳ יום וידיו קשים יותר מארבעים סאה וגוזר גזירות רעות על ישראל ויפסקו אנשי מעשה ויאבדו אנשי גזל ואם זכו ישראל יצמח משיח בן יוסף בגליל העליון ומשיח בן יוסף יעלה לירושלם ויבנה ההיכל ויקריב קרבונות ותרד אש ותאכל קרבונותיו וישבו ישראל כל ימיו לבטח ויעלה חיל גוג ויחריב ירושלם ויהרוג את משיח בן יוסף בתוכה הדא הוא דכת׳ יתיצבו מלכי ארץ וגו׳ וישראל סופדין ובוכין את משיח שנ׳ והביטו אליו את אשר דקרו וספדו עליו וגו׳. ויתחלקו אחר כן לארבע כתות ג׳ מהן ילכו בגולה והאחת תותר שנ׳ ויתר העם לא יכרת מן העיר. ואחרי כן יצא הקב״ה להלחם עמהם שנ׳ ויצא י״י ונלחם בגוים ההם ביום הלחמו ביום קר׳[183]. מה כת׳ תמן ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזתים. ואומ׳ וזאת תהיה המגפה והקב״ה יתקע בשופר גדול ואומר לצפון תני ולתימן אל תכלאי ואומ׳ ופדויי י״י ישובון ואומ׳ לאמר לאסורים צאו ולאשר בחשך הגלו. לאסורים צאו אלו שבנהר סנבטיון שהם כאסורים. ולאשר בחשך הגלו. אלו ט׳ השבטים וחצי שהם יושבים[184]

---

[180] Vd. oltre, nota 193.

[181] La frase sembra essere tronca. Vd. oltre, nota 198.

[182] Horwitz, sulla base del TM, corregge: קודש

[183] Horwitz completa: קרב.

[184] In questo punto manca evidentemente una parola, ma non a causa di una lacuna del manoscritto, in cui vi è comunque uno spazio bianco. È possibile piuttosto che l'antigrafo presentasse una lacuna in questo punto, che il copista del nostro manoscritto preferì non colmare.

והקב״ה יקבץ אותם ומעלם לירושלם ומנחם אותם בכפלים שנ׳ אנכי אנכי הוא מנחמכם. אמרו ישראל לפני הקב״ה רבונו של עולם חטאנו לפניך על ההרים אמ׳

f. 159r

להם אני מעבירם שנ׳ כי ההרים ימושו. ועוד אמרו קילקלנו בחמה ובלבנה אמ׳ להם מעבירים שנ׳ וחפרה הלבנה ובושה החמה. וישלח הקב״ה אליהו שישמח לבם של ישראל שנ׳ הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא ומבשר להם בשורות שלום וטובות שנ׳ מה נאוו על ההרים רגלי משבר וגו׳ הרי חזרה לבית דוד. המלך התשיעי זה משיח בן דוד שימלוך מסוף העולם ועד סופו שנ׳ וירד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ וישבו ישראל לבטח אלפים שנה ויאכלו את בהמות ואת לויתן וזיז שדי ולקץ אלפים שנה יתקבצו לדין שנ׳ יחיינו מיומים ביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו. זה יום הדין אשרי מי שזוכה בו. הקב״ה יזכנו בו עם כל ישראל אמן ואמן.

Traduzione

f. 158r

Questi sono gli eventi futuri che furono rivelati a R. Šimʿon b. Yoḥa'i mentre, per tredici anni, era nascosto in una grotta a causa del regno di Edom. Mentre erano (in vigore) i decreti di persecuzione contro Israele, egli stette in preghiera e in afflizione per tre giorni e tre notti. Alla fine, aprì (la bocca) e disse: «Signore Dio, fino a quando rigetterai (עשנת) la preghiera del tuo servo?».[185] E immediatamente gli furono rivelate le cose nascoste e sigillate della fine (cfr. Dn 12,9). Iniziò ad indagare (דרש) e disse: «Questo decise il Santo, benedetto Egli sia: di dare Israele nelle mani del regno di Edom perché fosse sottomesso. Ed essi (gli Edomiti) iniziarono a umiliarli e ad angustiarli, fino a che l'afflizione non sarà troppa (anche) per il Santo, benedetto Egli sia. E da cosa (si capisce della) afflizione del Santo, benedetto Egli sia? (Da) come è detto (nella Scrittura): "Nell'angoscia io sarò con lui" (Sal 91,15). E dice (anche): "In tutte le loro tribolazioni lui (לו) è afflitto"[186] (Is 63,9)». R. Šmu'el parlò a proposito delle parole di R.

---

[185] Vd. sopra il passaggio parallelo nei *Segreti*.

[186] Passaggio problematico. Il TM ha בכל צרתם לא צָר ומלְאַך פניו הושיעם, che si può tradurre letteralmente con "In tutte le loro tribolazioni Egli non si afflisse, e l'angelo della Sua presenza li salvò". Così *bSoṭah* 31a,4, che si interroga se לא sia sempre da intendere come particella di negazione: in tal caso, il significato qui sarebbe "Dio non si afflisse per le tribolazioni del popolo ebraico". Questa lettura è esattamente contraria rispetto a quella accolta da altri testi, come gli *Eventi Futuri* e anche i *Pirqe de R. Eli'ezer*, che ha "In tutte le loro afflizioni egli

Išma'el, il quale aveva detto: «Da dove si deduce che il Santo, benedetto Egli sia, non farà venire il regno di Ismaele se non per salvare Israele attraverso di esso? (Si deduce da) quanto fu detto da parte del profeta Isaia: "E vedrà cavalleria, una coppia di cavalieri, uomini che[187] cavalcano asini, uomini che cavalcano cammelli" (Is 21,7). (Questo versetto) insegna che per prima cosa egli ritornerà come comandante della stirpe (זרע) del suo popolo che opprime e affligge[188] il mondo con pesanti tasse. "Osservi attentamente, con grande attenzione" (Is 21,7)». (A proposito del significato di) "attenzione", R. Šim'on disse: «Mentre Isaia vedeva che la pace era nella sua bocca, si rallegrò». Disse R. Šim'on: «Perché è scritto "Vedrà cavalleria, una coppia di cavalieri, uomini che cavalcano asini, uomini che cavalcano cammelli" (Is 21,7)? La cavalleria simboleggia Babilonia; la coppia sono i Medi; i cavalieri sono la Grecia; gli uomini che cavalcano asini è Edom;[189] gli uomini che cavalcano cammelli è Ismaele». E mentre vedeva la salvezza destinata a sorgere, aprì (la bocca) e disse: «"Oracolo sull'Arabia: nella boscaglia, in Arabia, passate la notte, carovane di Dedan" (Is 21,13)».[190] R. Šim'on disse: «Quando Isaia vide che da esso (Ismaele) erano destinati a sorgere re malvagi che opprimeranno Israele ed esigeranno dai vivi il prezzo della vita e dagli uccisi il prezzo dei morti, iniziò a gridare dicendo: "Grande attenzione" (Is 21,7)». Così disse R. Šim'on all'inizio del suo (di Ismaele) regno: «Quando egli arriverà e cercherà di fare del male ad Israele,[191] si uniranno a lui grandi uomini di Israele e gli daranno una moglie della loro stirpe, e ci sarà pace tra lui e Israele. Egli sottometterà tutto il regno e andrà a Gerusalemme, dove

---

fu afflitto". La LXX ha ἐκ πάσης θλίψεως οὐ πρέσβυς οὐδὲ ἄγγελος ἀλλ' αὐτὸς κύριος ἔσωσεν αὐτοὺς. La LXX quindi ha quindi il corrispondente di ציר (inviato, πρέσβυς) invece di צר (tribolazione). La versione CEI traduce sulla base della LXX: "[…] in tutte le tribolazioni. / Non un inviato né un angelo, ma egli stesso li ha salvati".

[187] Qui Horowitz e il ms. hanno רכב צמד חמור. Si tratta di un errore, in quanto צמד è in più rispetto al TM.

[188] Cfr. Gdc 2,18.

[189] Per Lewis (1950:324) il fatto che "uomini che cavalcano asini" non venga interpretato come il Messia di Zc 9,9, come invece nei *Segreti* e nella *Preghiera*, può rimandare alla delusione messianica che conseguì alla conquista islamica della Palestina.

[190] Traduco in maniera diversa rispetto a CEI 2008, che al posto di "Arabia" ha "steppa". È chiaro che nel contesto degli *Eventi Futuri* l'oracolo debba essere rivolto all'Arabia, ai figli di Ismaele.

[191] Per Lewis (1959:323-324, n.1), il riferimento qui sarebbe a Muḥammad, il quale ebbe un atteggiamento negativo nei confronti degli ebrei di Yathrib/Medina.

si prostrerà. Ed egli farà la guerra contro gli Edomiti, ed essi fuggiranno davanti a lui. Egli terrà saldo il regno con forza, e dopo di ciò morirà. Al suo posto sorgerà Haṣarmavet,[192] ma sorgerà un altro (re) e lo ucciderà. Questi salirà a Gerusalemme e scaverà il monte Moria, spianandolo. Sorgerà un altro (re) e regnerà dopo di lui (solo) per pochi giorni. Sorgerà un altro re, il più grande di tutti loro, e si chiamerà Marwan. Quattro stirpi sorgeranno da lui, ed esse ricostruiranno con pietre il muro del santuario. Di nuovo

f. 158v

sorgerà un altro re, regnerà per diciannove anni e consumerà la tranquillità dei figli di Ismaele. Ne sorgerà un altro che cercherà di dominare le acque del Giordano (?),[193] ma il suo progetto non sarà completato, (perché) contro di lui si solleveranno i principi di Qedar e lo uccideranno. Sorgerà un altro (re), il quale diminuirà le *efot*, le misure e i pesi. Ne sorgerà un altro e sarà vessato in oriente e in occidente. Dopo di ciò "Non c'è pace (per i malvagi?), dice il Signore".[194] Questi sono i re che sorgeranno da essi. Il primo è uno schiavo dei potenti, come è detto: "Così dice il Signore (…) a colui che è disprezzato, rifiutato dalle nazioni, schiavo dei potenti" (Is 49,7). Il secondo è di stirpe regale. Il terzo sorgerà fra le dispute. Il quarto è il fratello del secondo, e nei suoi giorni spunterà un germoglio,[195] se gli Israeliti saranno puri (זכו). E questo è per te il segno: quando si vedrà (che) la prima settimana[196] è senza pioggia, la seconda con mezza carestia, la terza una grande abbondanza,[197] sorgerà

---

[192] Vd. i commenti alla sezione parallela nei *Segreti*.

[193] Il ms. ha לרדות ממימרי. Lewis (1950:326) traduce "to scrape from Memre". Buchanan (1978:397, n. 165), probabilmente sulla base del passo parallelo nei *Segreti*, fa riferimento al progetto di canalizzazione del fiume Giordano. Accolgo la sua proposta, ipotizzando che ממימרי sia una corruzione per מימי ירדן (le acque del Giordano).

[194] Buchanan (*ibidem*) rimanda a Is 48,22, anche se nel testo degli *Eventi Futuri* non si fa riferimento ai malvagi.

[195] Non si tratta dello stesso termine usato in Is 11,1 (חטר), ma piuttosto di quello che ricorre in Is 4,2; Zc 3,8; 6,12; Ger 23,5 (צמח).

[196] A differenza dei *Segreti*, qui non è chiaro se si intenda una successione di settimane o una settimana di anni. Infatti, i numerali "due" e "tre" sono al maschile, e si potrebbero quindi riferire settimane, mentre "sei" e "sette" sono al femminile, e potrebbero perciò indicare gli anni.

[197] Buchanan (1978:398) completa la sezione sulla base di *bSanh.* 97a. È comunque significativo che la descrizione delle settimane escatologiche non sia completa. Manca infatti la quarta settimana (o anno).

la stella del Messia. Nella quinta (si udiranno) voci e nella sesta (ci saranno) guerre. Alla fine della settima arriverà il figlio di Davide, se Israele sarà puro. In caso contrario (…)[198]. Contro il quarto re si ribellerà il quadrante da sud-ovest, ed egli invierà là moltissime truppe. Nella prima guerra vinceranno i figli dell'ovest, (mentre) nella seconda vinceranno i figli dell'est, e in quel giorno si realizzerà la profezia che Isaia aveva visto, come è detto: "Avverrà in quel giorno: il Signore farà un fischio alle mosche" (Is 7,18). Quando vedrai che sarà caduto il Giron orientale che è a Damasco, cadrà (anche) il regno dei figli dell'est. I figli dell'ovest verranno sui figli dell'est per sterminare e distruggere. I superstiti fuggiranno e passeranno nella terra magnifica,[199] ed essa sarà tutta nelle loro mani. Il regno dei figli dell'ovest si rafforzerà in Egitto e a Siḥor, fino all'Eufrate. Dopo tutto questo, se Israele non sarà puro, sorgerà un re sfrontato (מלך עז פנים), che ucciderà il re dei figli dell'est nel mese di Av. Egli emetterà decreti contro Israele e farà cessare le feste e i sabati, come è detto: "Penserà di mutare i tempi e la legge, ed essi gli saranno dati in mano per un tempo, due tempi e metà di un tempo" (Dn 7,25). "Un tempo" (significa) un anno, "due tempi" sono due anni, e "metà" (significa) metà di un anno. Dopo di ciò sorgerà un re il cui nome sarà Mošiv.[200] Egli farà tornare tutti quelli che praticano il culto idolatrico, come è detto: "Agirà contro la santa alleanza" (Dn 11,30). Egli regnerà per nove mesi, come è detto: "Perciò Dio li metterà in potere altrui fino a quando partorirà colei che deve partorire" (Mi 5,2). E quant'è il tempo della gravidanza? Nove mesi. Dopo tutto questo, il Satana scenderà e andrà a Roma, (dove si trova) un idolo di pietra col quale egli si unirà sessualmente. La pietra resterà incinta e partorirà Armilos, il quale regnerà per quaranta giorni. Le sue mani saranno più forti di quaranta *seah*,[201] ed emetterà decreti malvagi contro Israele. Si fermeranno gli uomini industriosi e gli oppressori distruggeranno (tutto).[202] Se Israele sarà puro, spunterà il Messia ben Yosef nell'Alta Galilea. Il Messia ben Yosef salirà a Gerusalemme e ricostruirà il Tempio, presenterà offerte e scenderà un fuoco

---

[198] Frase tronca nel ms. Buchanan (1978:398), senza indicare su quali basi si fonda la sua scelta, completa con: "If they are not [virtuous, they will bear] the yoke of the fourth king". È più probabile, invece, che la menzione del quarto re sia legata alla frase successiva.

[199] Cfr. Dn 11,41. La terra magnifica (ארץ הצבי) è Israele.

[200] Lett. "il restauratore", "colui che fa tornare". Cfr. *Ordine dei segni*.

[201] Misura biblica per i liquidi o il grano.

[202] Buchanan (1978:400) traduce "Robbers will multiply". Preferisco tradurre יאבדו con "distruggere" piuttosto che con "moltiplicarsi".

che consumerà le sue offerte. Israele dimorerà in sicurezza per tutti i suoi giorni, ma (poi) salirà l'esercito di Gog, il quale distruggerà Gerusalemme e ucciderà il Messia ben Yosef al suo interno. Questo è (il significato di) ciò che è scritto: "Insorgono i re della terra ecc. (e i principi congiurano insieme contro il Signore e il Suo consacrato)" (Sal 2,2). Gli Israeliti saranno in lutto e piangeranno il Messia, come è detto: "Guarderanno a colui[203] che hanno trafitto. Ne faranno il lutto ecc. (come si fa il lutto per un figlio unico, lo piangeranno come si piange il primogenito)" (Zc 12,10). Dopo di ciò saranno divisi in quattro gruppi, tre dei quali andranno in esilio, mentre uno resterà, come è detto: "Ma il resto del popolo non sarà strappato alla città" (Zc 14,2). Dopo di ciò il Santo, benedetto Egli sia, uscirà e combatterà con loro (עמהם): "Il Signore uscirà e combatterà contro quelle nazioni (בגוים ההם), come quando combatté nel giorno dello scontro" (Zc 14,3). Cosa è scritto là? "In quel giorno i suoi piedi si poseranno sopra il Monte degli Ulivi" (Zc 14,4). Ed è detto (anche): "Questa sarà la piaga" (Zc 14,12). Il Santo, benedetto Egli sia, soffierà nel grande *šofar* e "Dirà al settentrione: 'Restituisci', e al mezzogiorno: 'Non trattenere' (Is 43,6)". Viene detto (anche): "Ritorneranno i riscattati dal Signore" (Is 35,10; 51,11). È detto (anche): "Per dire ai prigionieri: 'Uscite!', e a quelli che sono nelle tenebre: 'Venite fuori!' (Is 49,9)". "Ai prigionieri: 'Uscite'" (si riferisce a) quelli che sono sul fiume Sanbaṭion, i quali sono come prigionieri. "A quelli che sono nelle tenebre: 'Venite fuori!'" (si riferisce alle) nove tribù e mezza che dimorano […].[204] Il Santo, benedetto Egli sia, li radunerà, li farà salire a Gerusalemme e li consolerà doppiamente, come è detto: "Io, io sono il vostro consolatore" (Is 51,12). Gli Israeliti diranno di fronte al Signore: "Padrone del mondo, abbiamo peccato davanti a te, sulle montagne". Egli dirà

f. 159r

loro: "Io le sposterò come è detto: 'Perché i monti si sposteranno' (Is 54,10)".[205] Diranno ancora: "Ci siamo corrotti con il sole e con la luna".[206]

---

[203] Il TM ha "a me" (אלי), mentre gli *Eventi Futuri* (come anche i *Segreti*) hanno "a lui" (אליו).

[204] Per questa apparente lacuna nel testo, vd. sopra, nota 184. Buchanan (1978:403) inserisce "below the mountains of darkness", rimandando alla leggenda ebraica delle tribù perdute che dimoravano a Oriente.

[205] Traduco qui in maniera diversa rispetto a CEI 2008, che ha "Se anche i monti si spostassero".

[206] Cioè, abbiamo prestato loro un culto idolatrico.

Egli dirà loro: "Li farò passare, come è detto: 'Arrossirà la luna, impallidirà il sole' (Is 24,23)". Il Santo, benedetto Egli sia, manderà Elia, il quale farà gioire i cuori degli Israeliti, come è detto: "Ecco, io invierò il profeta Elia" (Ml 3,23). Egli annuncerà loro buone notizie di pace, come è detto: "Come sono belli sui monti i piedi del messaggero ecc. (che annuncia la pace, del messaggero di buone notizie che annuncia la salvezza)" (Is 52,7). Questo è il ritorno della casa di Davide. Il nono re è il Messia ben David, che regnerà da un confine all'altro del mondo, come è detto: "E dòmini da mare a mare, dal fiume sino ai confini della terra" (Sal 72,8). Gli Israeliti abiteranno in sicurezza per duemila anni e si ciberanno di Behemot, del Leviatan e di Ziz il selvatico.[207] Alla fine dei duemila anni (tutti) si riuniranno per il giudizio, come è detto: "Dopo due giorni ci ridarà la vita e il terzo ci farà rialzare, e noi vivremo alla sua presenza" (Os 6,2). Questo (si riferisce al) giorno del giudizio. Beato chi si manterrà puro in esso. Il Santo, benedetto Egli sia, ci renda puri in esso con tutto Israele, amen, amen».

1.3 La *Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*

La *Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i* fu pubblicata per la prima volta nel 1857 da Adolf Jellinek[208] da un manoscritto privato conservato a Mantova da Marco Mortara, rabbino della città dal 1842 al 1894.[209] Pur trattandosi di un testo tràdito da un solo testimone, Jellinek non fornì alcun dettaglio sul manoscritto.[210] È stato comunque possibile identificare il manoscritto in questione, che è parte di un codice ora conservato a New York presso

---

[207] Traduco qui coerentemente con gli altri testi del ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i. Buchanan (1978:405), seguendo Sal 80,14, da cui questa espressione è tratta, traduce con "beasts of the field".

[208] Jellinek (1857 [vol. VI]). Vd. pp. viii-ix per l'introduzione, pp. 117-126 per il testo.

[209] Per un'introduzione su Marco Mortara vd. Perani, Mauro, "Per uno studio dell'opera e del pensiero di Marco Mortara: recenti scoperte di manoscritti ignoti, la sua bibliografia e piste di ricerca, con un'appendice di documenti inediti", in Id. (cur.), *L'Ottocento ebraico in Italia fra tradizione e innovazione: la figura e l'opera di Marco Mortara, Atti del XXIII Convegno Internazionale dell'AISG, Ravenna 14-16 Settembre 2009*, *Materia Giudaica* XV/XVI (2010-2011), pp. 30-110.

[210] Quanto segue è tutto ciò che Jellinek scrive a proposito della fonte da cui ha desunto la *Preghiera* (Jellinek 1857 [vol. IV]:ix): "Die Mittheilung dieses für die Geschichte so interessanten Stückes verdanke ich der Güte des Herrn Oberrabbiners Marco Mortara in Mantua, der es einer Handschrift seiner Bibliothek entnommen".

il Jewish Theological Seminary,[211] e che è stato descritto brevemente da Adolf Neubauer come un codice cartaceo proveniente dalla Francia, o più precisamente dalla Provenza, redatto in scrittura sefardita-provenzale e copiato da Yaʿqov ben Makhir, detto Comprat Davin (o Doyen) de Vives.[212] Elkan N. Adler, penultimo possessore del codice, propose come data di copiatura del codice il 1271 circa.[213] Tuttavia, l'analisi paleografica sembra far propendere piuttosto per il XV secolo.[214] La questione ruota anche attorno al nome del copiatore e/o del redattore. Al foglio 243v, alla fine del testo *Il sogno di Mardocheo*, compare il nome di Yaʿaqov b. R. Makhir, che si identifica come il copista (אני הכותב יעקב בר׳ מכיר). Nel colophon, però, leggiamo: "Ho scritto (questo) io stesso. Questo è il mio nome: Comprat Doyen (o Davin) de Vives" (כתבתי אני לעצמי זה שמי קומפראט דוין דויויש). Adler, seguendo probabilmente Neubauer,[215] ritenne che i due nomi corrispondessero alla stessa persona, ovvero che Comprat Doyen de Vives fosse il soprannome di Yaʿaqov b. R. Makhir. Neubauer precisò, inoltre, che Comprat sarebbe la traduzione di Makhir.[216] Tuttavia, non si capisce perché il copista, se veramente si tratta della stessa persona, abbia utilizzato due nomi in due luoghi differenti del codice, e che oltretutto non abbia chiarito che uno dei due era il suo soprannome. Appare probabile che Adler abbia datato il manoscritto al 1271 attribuendolo a Yaʿaqov ben Makhir ibn Tibbon, astronomo provenzale nato verso il 1236 a Marsiglia e morto nel 1304 a Montpellier. La difficoltà nasce quando si scopre che il suo nome provenzale era Don Profiat Tibbon (anche se era conosciuto anche col nome

---

[211] MS. 8163 (R34). Il manoscritto è stato digitalizzato ed è consultabile sul portale ktiv.org (n. identificativo 990025795070205171). Per una ricostruzione delle vicissitudini che portarono il manoscritto da Mantova a New York, vd. Crestani, Sebastiano, "The *Prayer of R. Šimʿon bar Yoḥa'i* between Text, Revelations and Prophecies *ex eventu*", in *Materia Giudaica* XXVII (2022), pp. 189-199. Sul codice che contiene la *Preghiera*, vd. Mantovani, Margherita, "Reflets messianiques sur les manuscripts hébreux des lettres du Prêtre Jean", in *Retelling Prester John: Objects, Routes, and Emotions*. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 89/1 (2023), pp. 60-85.

[212] Neubauer (1885:99-100).

[213] Adler, Elkan N., *Catalogue of Hebrew Manuscripts in the Collection of Elkan Nathan Adler*, Cambridge, Cambridge University Press, 1921, p. 81.

[214] Il portale ktiv.org fornisce come data di compilazione il 1450. La datazione al XV sec. mi è stata confermata anche dalla prof.ssa Judith Schlanger (EPHE di Parigi), che ringrazio per il suo prezioso aiuto.

[215] Neubauer (1885:100).

[216] Neubauer (i*bidem*, p. 100, n. 2).

latino di Profatius Judaeus), e non Comprat Doyen de Vives.[217] È quindi possibile ipotizzare che l'antigrafo del nostro manoscritto venisse copiato nel XIII secolo o all'inizio del XIV da un certo Yaʿaqov b. Makhir (che non necessariamente corrisponde al membro della famiglia dei tibbonidi di cui sopra), il quale si firmò alla fine del *Sogno di Mardocheo*. Successivamente, verso il 1450, tale Comprat Doyen de Vives avrebbe copiato il codice, mantenendo la menzione di Yaʿaqov b. Makhir e firmandosi a sua volta nel colophon. Un'altra ipotesi parte del fatto che il colophon sembra scritto da una mano diversa rispetto al resto del testo, il che può significare che il codice fu copiato nel XV secolo da un certo Yaʿaqov b. Makhir e che, in una data imprecisata tra il 1450 ca. e il XVIII-XIX secolo (periodo in cui presumibilmente il codice arrivò nelle mani di Mortara), tale Comprat Doyen de Vives aggiungesse il colophon, in cui fece una lista dei testi contenuti nel codice. In questo caso, l'affermazione di Comprat: "Ho scritto (questo) io stesso" si riferirebbe al solo colophon e non all'intero codice. Quello che appare comunque significativo è che la *Preghiera* circolasse nella Francia meridionale nel XV secolo, e forse già a partire dal XIII, se Yaʿaqov b. Makhir fosse effettivamente lo studioso provenzale menzionato poc'anzi.

Il codice accennato poc'anzi passò anche in mani cristiane e fu censurato nel 1575. Infatti, sotto il colophon, una nota in caratteri latini corsivi informa che il codice fu censurato appunto in questa data da Laurenzio Franguelli ("Revisius per me Laurentiu[m] Frangu[ellum] 1575"), revisore di alcuni manoscritti e incunaboli ebraici nel medesimo periodo.[218] È probabilmente in questa occasione che venne effettuata la cancellatura dell'espressione *sefer ʿawen/awon giliyon* (עון/און גיליון),[219] ossia "Libro della colpa (o della falsità) del margine (o del foglio/rivelazione)", epiteto frequentemente usato nel Medioevo per indicare il Vangelo, anche per parafonia con *evangelium*.[220] Ovviamente, ciò non poteva essere tollerato dal censore cristiano cinquecentesco.[221]

---

[217] Vd. Robinson, James T.; Melammed, Uri, voce "Tibbon, Ibn (Tibbonids)", in *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.), vol. 19: SOM-TN, pp. 712-714.

[218] Vd. ad esempio il *Be'ur ʿal ha-Tora*, stampato da Yaʿaqov Marcaria a Riva del Garda nel 1559 e, in seguito, revisionato da Franguelli. L'incunabolo si trova nella presso la biblioteca comunale di Trento, segnatura T 0 f 23, ed è consultabile al sito www.bdt.bibcom.trento.it.

[219] Vd. il testo oltre, p. 326.

[220] Vd. Jastrow (1926:27, voce און). Vd. anche Benotti (2016:118).

[221] Steinschneider (1874:635, n. 17) propose di colmare la lacuna con la parola תפלותם, "la loro frivolezza", sulla base del passaggio parallelo in un altro testo

Il codice si compone di 249 fogli recto-verso e contiene diversi testi.[222] La *Preghiera* occupa i fogli 110r-118r.

Come già accennato, questo è l'unico manoscritto che riporta la *Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*. Se l'ipotesi della sua datazione alla metà del XV secolo fosse confermata, dovremmo ammettere che il testo, per come lo abbiamo oggi, è separato dagli eventi ai quali si riferisce da un lasso di tempo di almeno due secoli. Naturalmente esiste sempre la possibilità che il testo sia stato copiato senza modifiche di valore da un antigrafo ben più antico, cosa che è probabile sia avvenuta. Tuttavia, la datazione tarda di quello che è finora l'unico testimone manoscritto non consente di escludere che pesanti modifiche siano state apportate al testo e alla sua struttura. Come si è visto sopra, non è ad esempio impossibile che la cornice rivelatoria nella quale sono inserite le varie omelie di cui è composta la *Preghiera* sia stata elaborata in un secondo momento, forse nel corso del XIV o del XV secolo.

La datazione del testo della *Preghiera* è molto dibattuta. Jellinek individuò nel testo alcuni elementi che rimanderebbero in maniera generica al periodo delle crociate.[223] Eliyyahu Ashtor-Strauss[224] propendeva per una datazione del testo all'epoca delle incursioni dei Mongoli, seguendo probabilmente l'ipotesi di Heinrich Graetz,[225] il quale, come si è visto, riteneva che la *Preghiera* fosse stata composta in seguito all'invasione mongola del 1258-1260, menzionata nella parte del testo in cui si narra dell'apparizione dei Cananei, genti venute dall'oriente, feroci e precipitose. Fritz Baer collegò invece vari passaggi della *Preghiera* a eventi accaduti tra le seconda e la terza crociata, in particolare il tentativo di conquista dell'Egitto da parte del re di Gerusalemme Amalrico,[226]

---

escatologico medievale, gli *'Otot ha-Mašiaḥ* (vd. oltre, p. 411.). Reeves (2006:103, n. 155) sembra accogliere la sua ipotesi. Tuttavia, Steinschneider non ebbe evidentemente modo di consultare il ms., nel quale è chiaro che la parola cancellata aveva due lettere con stanghe verticali in basso. Un'altra possibilità in questo senso potrebbe essere *sefer ha-qalon* (ספר הקלון), ossia "libro della prostituzione" o "dell'idolatria". Tuttavia, la maggiore frequenza dell'espressione *ʿawon giliyon* e anche la sua migliore lettura nel ms. la rendono preferibile.

[222] Per un elenco dei testi contenuti nel codice e per alcune riflessioni in merito, vd. Crestani (2022:191-192); Mantovani (2023).

[223] Jellinek (1857 [vol. IV]:VIII-IX).

[224] Ashtor-Strauss (1939:51).

[225] Graetz (1873:449-451).

[226] Questa campagna viene inserita da Riley-Smith (2017 [1987]:179) all'interno di uno schema in tre fasi riguardante la risposta cristiana alle controffensive

la vittoria di Saladino sui crociati nel 1187 e le vicende di Acri tra il 1189 e il 1191.[227] Secondo Baer, è probabile che questa apocalisse venisse scritta in Egitto.[228] Anche Moritz Steinschneider, se pur quasi di sfuggita, riconobbe alcuni avvenimenti descritti nella *Preghiera* come cenni al periodo delle crociate.[229] Allo stesso modo, Avraham Grossman si soffermò brevemente su questo testo, datandolo anche lui al periodo delle crociate e identificando in alcuni passaggi altrettanti riferimenti alle terribili azioni dei crociati nei confronti dei residenti musulmani ed ebrei di Gerusalemme.[230]

Uno studio decisamente più sistematico è quello di Bernard Lewis (1950), il quale divise il testo in diverse sezioni, ognuna delle quali rappresenterebbe uno stadio dell'evoluzione storica del testo, partendo dal periodo del passaggio dal califfato omayyade a quello abbaside, passando per l'invasione fatimide dell'Egitto e la campagna di Giovanni Zimisce in Siria e Palestina tra il 971 e il 976, e arrivando infine alla conquista crociata di Gerusalemme, della quale, secondo Lewis, il redattore finale della *Preghiera* sarebbe stato testimone.[231] Reeves sembra seguire l'ipotesi di Lewis.[232] Più recentemente, come si è visto, Shachar ha ipotizzato che la *Preghiera*, e in generale i testi appartenenti al ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i, venissero prodotti nel corso del XIII secolo dalla comunità ebraica stanziata ad Acri sulla base di testi più antichi.[233] Come già evidenziato sopra, questa ipotesi sembra la più probabile. Bisogna infatti tenere conto del fatto che gli accenni ai vari eventi storici presenti nella *Preghiera* (come la battaglia di Acri e l'invasione mongola) possono essere il frutto di un riutilizzo di *topoi* già elaborati in testi più antichi e qui riproposti come chiave di lettura per interpretare avvenimenti del XIII secolo. Non è da escludere, comunque, che il testo diffondesse precocemente anche in Europa, forse proprio in Provenza, da dove era partita l'emigrazione dal carattere

islamiche a seguito della prima e della seconda crociata. La terza fase, che è quella che qui ci interessa, andò 1153 al 1169.

[227] Baer (1926:161-165). Vd. anche Ashtor-Strauss (1956:321-322).

[228] Baer (*ibidem*, p. 163).

[229] Steinschneider (1874:635-636). Per Steinschneider, sia la *Preghiera* che i *Segreti* furono rielaborati al tempo delle crociate, così da assumere la forma testuale con la quale sono giunti fino a noi. Baer (1926:161, n. 6) fa notare come Steinschneider non fornisca prove certe per questa sua ipotesi.

[230] Grossman (1996:296).

[231] Lewis (1950:310-311).

[232] Reeves (2006:89-105).

[233] Shachar (2021:130-152).

messianico di cui sopra.[234] Un'ulteriore prova della circolazione della *Preghiera* in territorio europeo è ricavabile nella sezione in cui si narra della conquista di Gerusalemme da parte degli Edomiti. Il testo commenta: "(Gli Edomiti) faranno uscire i cervelli dai loro (di Ismaele) lattanti, tutto il giorno sacrificheranno bambini piccoli a Gesù". Probabilmente, siamo qui di fronte a una risposta ebraica all'accusa del sangue, che, come si è visto, iniziò ad essere mossa agli ebrei (soprattutto aškenaziti) tra il XII e il XIII secolo.[235] L'ipotesi che questa sia un'aggiunta tarda è confermata dall'assenza di questo tema in tutti gli altri componenti del ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i. Infine, non è forse un caso che la *Preghiera*, nella sua sezione finale, mostri molti punti in comune con gli *'Otot ha-Mašiaḥ*, forse il testo escatologico ebraico più diffuso nell'Europa medievale.

Il racconto (**I**) che apre la *Preghiera* e che introduce la figura di R. Šimʿon b. Yoḥa'i attraverso la vicenda del demone Ašmeda'i (Asmodeo) e della figlia dell'imperatore romano si trova solo in questo testo del ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i. Tale narrazione non ha alcun legame con la sezione di testo seguente, spiccatamente apocalittica, ma mostra evidenti affinità con un episodio narrato in *bMeʿilah* 17a-b. Il contesto è, qui, quello di una discussione sul problema di considerare impuro il sangue degli esseri che strisciano. Viene chiesta un'opinione a R. Šimʿon, il quale cita Lv 11,29. Tutti lodano la sua saggezza, ma R. Matya afferma che R. Šimʿon aveva appreso questa nozione da R. Eliʿezer ben R. Yosi, e spiega così le circostanze di questo fatto. Il potere monarchico dei gentili aveva emanato tre decreti contro gli ebrei, che da una parte impedivano loro di osservare il sabato e di circoncidere i figli, e dall'altra li obbligavano a unirsi alle loro mogli anche quando queste erano nel periodo mestruale. Un altro maestro, R. Re'uven, fattosi tagliare i capelli per nascondere la sua aderenza alla religione ebraica, discute con alcuni gentili di questi decreti, affermando che, se davvero i gentili vogliono danneggiare gli ebrei rendendoli poveri, allora devono permettere loro di osservare il sabato, giorno in cui non possono lavorare e accumulare ricchezze. Allo stesso modo, il divieto di circoncidere è dannoso per i gentili, poiché favorisce gli ebrei, dato che la circoncisione porta all'indebolimento dei figli di questi ultimi. Ancora, l'unione dei maschi ebrei con le loro mogli fuori dal periodo mestruale fa sì che essi non si moltiplichino, il che rende vano ogni sforzo dei gentili di danneggiare i giudei. Grazie a queste argomentazioni, i tre decreti vengono annullati. Tuttavia, in un secondo

---

[234] Vd. il capitolo 4.2.1, "L'emigrazione in terra di Israele, la fine del quinto millennio e le *Omelie del re Messia*".

[235] Vd. anche Reeves (2006:101, n. 142).

momento, i gentili scoprono che R. Re'uven è ebreo e capiscono di essere stati ingannati dalla sua abilità dialettica. Decidono così di ristabilire i decreti. A questo punto compare R. Šimʿon b. Yoḥa'i, conosciuto per la sua abilità nell'operare miracoli, che in quanto tale viene scelto per recarsi a Roma a risolvere la situazione. Nel corso della discussione su chi debba partire per l'Italia, si affronta il tema dell'impurità del sangue degli esseri che strisciano, tema trattato da R. Eliʿezer ben R. Yosi: è questo l'aggancio tra la vicenda di R. Šimʿon e la discussione halakhica nel quale il racconto è inserito. Durante il viaggio, appare il demone Ben Temalyon, il quale propone a R. Šimʿon e a R. Eliʿezer, suo compagno di viaggio, di accompagnarli per aiutarli a far annullare i decreti. R. Šimʿon si lamenta che perfino Agar, "la serva di mio padre (Abramo)", aveva ricevuto la visita di un angelo che le aveva offerto aiuto (cfr. Gen 16,9-11), mentre a lui è un demone ad apparire. A ogni modo, R. Šimʿon accetta il suo aiuto. Il demone prende così possesso della figlia dell'imperatore e, quando il rabbi arriva e riesce a liberarla, l'imperatore, come ricompensa, conduce lui e R. Eliʿezer alla tesoreria. Lì i due trovano la lettera con cui erano stati istituiti i decreti e la stracciano.

I paralleli tra il racconto talmudico e quello della *Preghiera* sono evidenti: sono presenti i decreti che impediscono agli ebrei di osservare alcuni precetti, decreti che vengono fatti annullare attraverso un discorso di tipo dialettico che porta gli antagonisti a riflettere su quale sia la strategia migliore per danneggiare un nemico. Altri palesi punti in comune fra le due narrazioni sono il viaggio a Roma di R. Šimʿon, la comparsa del demone, il lamento del rabbi e il riferimento alla vicenda di Agar, la possessione demoniaca della figlia del sovrano, l'esorcismo e l'annullamento dei decreti. Quello che invece differenzia i due racconti è innanzitutto l'ordine narrativo dei fatti: nel Talmud il confronto dialettico per far cancellare i decreti avviene prima della vicenda che vede protagonista R. Šimʿon, mentre nella *Preghiera* il dialogo non solo è presentato dopo che la figlia del sovrano è stata liberata dal demone, ma, per di più, è un consigliere dell'imperatore, e non un rabbi, a evidenziare come i decreti siano in realtà favorevoli ai giudei. Altro elemento discordante è il nome del demone, che nel Talmud è Ben Temalyon, mentre nella *Preghiera* è Ašmeda'i. Infine, la vicenda è narrata con più dovizia di particolari nella *Preghiera* rispetto al Talmud.

È necessario soffermarsi brevemente su alcuni punti. Il primo riguarda il demone che offre aiuto a R. Šimʿon in entrambi i racconti.[236] Come si

[236] Per altri racconti rabbinici in cui i demoni non giocano un ruolo di antagonisti, ma piuttosto intervengono per aiutare i protagonisti delle varie vicende, vd. Kalmin,

è visto, nell'episodio talmudico si tratta di Ben Temalyon. Gli studiosi si sono a lungo concentrati su questa figura e sull'etimologia del suo nome, che deriverebbe, secondo alcuni, da una trasformazione del nome di San Bartolomeo, personaggio di certo non centrale nelle narrazioni evangeliche, che però divenne, nel corso del tempo, una figura legata agli esorcismi.[237] Nella *Preghiera*, invece, è Ašmeda'i, il "principe dei demoni" (שר השידים), ad apparire a R. Šimʿon. Questo ci rimanda ad un altro episodio talmudico, *bGittin* 68a-b, in cui il re Salomone, intento a costruire il Tempio, necessita di sapere dove di trovi lo *šamir*, un essere in grado di tagliare la pietra. Il re allora manda un emissario a catturare con un inganno Ašmeda'i, il quale viene portato a Gerusalemme. Qui il demone rivela a Salomone di non essere lui il possessore dello *šamir*, ma comunque aiuta il re a recuperarlo. In questo modo, Ašmeda'i, seppure catturato con l'inganno, funge da aiutante di Salomone per la costruzione del Tempio.[238]

Anche *bTaʿanit* 21a mostra notevoli punti in comune con il racconto introduttivo della *Preghiera*. Qui si narra di Naḥum Iš Gamzu, operatore di miracoli, che viene mandato a portare un dono all'imperatore di Roma, e che sulla strada incontra il profeta Elia. Secondo Kalmin, questo episodio funse da base per il racconto della missione di R. Šimʿon a Roma narrato in *bMeʿilah* 17a-b.[239] A ogni modo, quello che qui conta rilevare è come il tema del dono destinato all'imperatore, assente in *bMeʿilah* 17a-b, sia

---

Richard, "R. Shimon bar Yochai meets St. Bartholomew: Peripatetic Traditions in Late Antique Judaism and Christianity East of Syria", in *Migrating Tales: The Talmud's Narratives and Their Historical Context*, University of California Press, 2014, pp. 53-69, qui p. 69, nota 38. Sul demone Ben Temalyon, nella variante Bar Telamyon, vd. *ibidem*, p. 72.

[237] Per un'analisi puntuale di *bMeʿilah* 17a-b, e in particolare sulla questione della relazione fra San Bartolomeo e il demone Bar Telamyon/Ben Temalyon, così come sulla genesi e l'evoluzione della tradizione cristiana che trasforma San Bartolomeo in un esorcista, vd. soprattutto Kalmin (2014) e la bibliografia ivi riportata. Vd. anche Yassif, Eli, *The Hebrew Folktale: History, Genre, Meaning*, Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1999, pp. 154-155; Nissan, Ephraim, "Thematic Parallels in the Rabbinic Aggadah vs Christian Hagiography: Modes of Convergence, and Sample Tales", in *La Ricerca Folklorica* 69 (2014), pp. 161-172.

[238] Vd. Martone, Corrado, "Un *midraš* su Salomone e Asmodeo in un manoscritto ebraico della biblioteca vaticana", in *Materia Giudaica* XXIV (2019), pp. 571-575, qui pp. 573-574 (note 10 e 11).

[239] Kalmin (2014:60).

invece presente nella *Preghiera*. Il fatto che questo elemento non è di alcuna rilevanza all'interno del racconto, dato che il tema non viene presentato all'inizio della vicenda e non porta comunque a cambiamenti nella trama, fa pensare che si tratti di un'eco dell'episodio narrato in *bTaʿanit* 21a, assunto senza troppe riflessioni dall'autore di questa sezione della *Preghiera*.

Infine, vale la pena notare come il tema della possessione della figlia del sovrano da parte di un demone e la sua liberazione per mano di un ebreo, azione che porta all'annullamento di decreti sfavorevoli per la comunità giudaica, sia, secondo Yassif, un tema ricorrente. Yassif ascrive questo tipo di racconto al tipo della "miraculous rescue of the Jewish community": si tratta di un genere di storie che si aprono con una rottura dell'equilibrio tra comunità giudaica e potere romano, rottura rappresentata dall'istituzione dei decreti. L'eroe, che può essere un operatore di miracoli, un santo o una guida spirituale, viene mandato a risolvere il problema, ed egli usa i suoi poteri per guarire l'imperatore o un membro della sua famiglia, ottenendo in cambio l'annullamento dei decreti.[240] Un esempio interessante di questa ricorrenza del tema è nel *Libro delle discendenze (Sefer Yuḥasin) di Aḥimaʿaz ben Palti'el*, scritto nel 1054 in Italia meridionale.[241] Qui si narra di un certo R. Šefatyah che si reca a Costantinopoli e libera la figlia del re Basilio da un demone, ottenendo in cambio che gli ebrei di Oria, in Puglia, non subiscano la persecuzione che interesserà invece altre comunità ebraiche nell'impero.[242] È interessante notare che in questo passaggio del *Libro delle discendenze* si fa riferimento anche a una speranza di tipo escatologico nel momento in cui si maledice il re Basilio per aver dato inizio alla persecuzione:

> Sia la sua fine maledetta. Siano ricordate la sua empietà e malvagità e il suo peccato non sia cancellato. Sul regno di Edom cada la retribuzione per la sua nequizia e

[240] Yassif (1999:154-155).

[241] Vd. la traduzione italiana in Colafemmina, Cesare (ed.), *Aḥimaʿaz ben Paltiel, Sefer Yuḥasin. Libro delle discendenze: Vicende di una famiglia ebraica di Oria nei secoli IX-XI*, Cassano Murge: Messaggi, 2001. Vd. anche l'edizione del testo ebraico e la traduzione inglese in Bonfil, Robert, *History and folklore in a medieval Jewish chronicle : the family chronicle of Ahimaʿaz ben Paltiel*, Leiden; Boston: Brill, 2009.

[242] Per il testo, vd. Colafemmina (2001:95-103). Vd. anche Chajes, J.H.; Stow, Kenneth, "The Scroll or Genealogy of Ahimaaz ben Paltiel: Jewish Learning, Myth, and Ideals in an Uncertain Salentine World (1054)," in Jansen, Katherine L. et al. (eds.), *Medieval Italy: A Documentary History*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009, pp. 508-516; Starr (1939:129); Sharf (1971:88-89).

> perversità: il suo dominio precipiti dalle altezze e scompaia dalla terra, perché siano rallegrati gli afflitti, abbiano pace e consolazione quelli che piangono, possiamo vedere al più presto, per misericordia, la fine dei giorni.[243]

Ritorna quindi qui anche il tema dell'ostilità verso il dominio di Edom, ossia dei cristiani, elemento centrale di diverse composizioni apocalittiche ed escatologiche. È forse questo un segno di come tematiche di questo tipo circolassero negli ambienti in cui fu forse redatta la *Preghiera* nella sua versione finale.

La seconda parte della *Preghiera* (**II**) mostra forti affinità con i *Segreti*, benché vi sia qualche aggiunta evidentemente posteriore, come l'accenno alla conquista cristiana di Gerusalemme. Anche la terza parte (**III**) può essere messa in sinossi con i *Segreti*, ma si tratta, in questi ultimi, della sezione aggiunta posteriormente e modellata forse sulla *Preghiera* stessa, oppure sull'*Ordine dei segni*. La quarta parte (**IV**) non ha corrispondenze coi *Segreti*, ma può essere messa in sinossi con l'*Ordine dei segni*, mentre la quinta (**V**) è una rielaborazione dell'omelia di Urbach. Questa, tuttavia, viene abbandonata dopo la seconda voce celeste (בת קול), e qui il redattore della *Preghiera* inserisce un'ultima sezione (**VI**) che ha molti punti in comune con gli *'Otot ha-Mašiaḥ*. La parte più escatologica della narrazione, quella che, nei *Segreti* e nell'*Ordine dei segni* descrive la risurrezione dei morti, il banchetto messianico e il giudizio finale, è totalmente assente nella *Preghiera*. Il testo si chiude in maniera piuttosto netta, quasi sbrigativa, con un accenno al fatto che il Signore combatterà contro Armilos, senza nemmeno chiarire l'esito dello scontro, che tuttavia si intuisce grazie al *prooftext* finale, che esprime la salvezza di Israele grazie al suo Dio. Negli *'Otot ha-Mašiaḥ*, che fino ad un determinato punto mostrano un parallelismo quasi perfetto con la *Preghiera*, si narra invece dell'arcangelo Michele che, a ognuno dei tre soffi nello *šofar*, rende manifesti il Messia ed Elia, resuscita i morti e raduna le tribù disperse. Nella *Preghiera*, invece, sembra che Michele soffi nello *šofar* per tre volte consecutivamente, portando unicamente alla rivelazione del Messia e di Elia. Non trattandosi di una assenza legata al manoscritto e a eventuali fogli mancanti e lacune, tutto lascia intuire che l'anonimo redattore abbia omesso la parte più escatologica del testo. Il focus della nostra apocalisse, più che l'*eschaton* vero e proprio, sembra quindi essere la serie di eventi "storici" che porteranno Israele a liberarsi dal giogo straniero. Questo potrebbe essere preso come un ulteriore indizio dell'ambiente e dell'epoca in cui circolò la

[243] Colafemmina (2001:103).

versione della *Preghiera* giunta fino a noi: un contesto di persecuzione nei confronti degli ebrei e di generale peggioramento dei rapporti tra ebrei e cristiani.

Il testo ebraico che segue è tratto dal manoscritto di New York, Jewish Theological Seminary, ms. 8163 (R34), ff. 110r-118r, che è stato comunque confrontato con l'edizione di Jellinek.[244] La *Preghiera* è stata edita anche da Even-Šmu'el (Kaufman).[245] Il testo è stato tradotto in inglese da Lewis,[246] Buchanan,[247] Reeves[248] e Mitchell,[249] che ho utilizzato come supporto alla mia traduzione in italiano. La divisione in sezioni nella traduzione è mia ed è puramente funzionale al confronto con gli altri testi del ciclo.

Trascrizione

תפלת ר׳ שמעון בן יוחאי

f. 110r

אלו הנסתרות והנגלות אשר נגלו לר׳ שמעון וזה הוא ר׳ שמעון בן יוחאי ששגרו אותו מירושלם לרומי אל הקיסר וכיון שהיה בספינה נתראה לו חלום אשמדאי שר השידים ואמ׳ לו שאל מה אעשה לך אמ׳ לו ר׳ שמעון ומי אתה אמ׳ לו אני הוא אשמדאי ששגרני הקב״ה לעשות לך נס. אמ׳ רבונו של עולם להגר שפחת שרי זימנת לה מלאך ולי שיגרת שר השידים אמ׳ לו אשמדאי מכל מקום יבא הנס בין אני או מלאך יתקנו חפציך ואמ׳ לו אשמדאי הריני הולך לעת עתה ואכנס לביתו[250] של קיסר וארפה אותה ואצעק בשמך ר׳ שמעון ר׳ שמעון עד שתבא אתה ויבקשו ממך אשר תפייסני שאצא מזה הבית ואומר לא אצא ממנו עד שעושין חפציו של ר׳ שמעון ורצונו. והלך אשמדאי

f. 110v

והלך אל בית הקיסר ועשה כל מה שאמ׳ לר׳ שמעון ועמדה בתו של קיסר ונכנס בתוכה כיון שנכנס בה שיברה כל הכלים אשר בפלטור של אביה והיתה צועקת ר׳ שמעון שמעון בן יוחאי לימיס מועטים באתה ספינה והיה בתוכה ר׳ שמעון הלכו ובשרו לקיסר שיגר הקיסר אחריו ואמ׳ לו מה אתה רוצה אמ׳ לו היהודים שבירושלם שיגרו לך דורון אמ׳ לו אני[251] איני מקבל ממך

---

[244] Jellinek (1857 [vol.IV]:117-126).

[245] Even-Šmu'el (Kaufman) (1954:253-286).

[246] Lewis (1950).

[247] Buchanan (1978:387-417).

[248] Reeves (2006:89-105).

[249] Mitchell (2016:265-276).

[250] *Sic* nel ms. ("verso la sua casa"). Jellinek emenda in לבתו (in sua figlia), in base al senso della frase.

[251] Jellinek omette.

דבר ואיני רוצה ממך אלא שתוציא[252] זה השיד מבתי כי אין לי מי ימלוך אחרי בלתי היא כי אין זרע אחר הלך ר׳ שמעון ואמ׳ לו אשמדאי צא מזאת הנערה אמ׳ לא אצא עד שעושים לך כל רצונך וכן אמ׳ לו כמה פעמים לא אצא עד שעושין רצונך. הלך המלך ושיגר לכל זקיניו[253] שריו ועבדיו ואמ׳ להם מה תאמרו לעשות מבתי שכבר נכנס בה זה השיד ואנו גזרנו על היהודים שלא ימולו את בניהם ושלא ישמרו את השבת ושלא ישמרו נשותיהן את הנידות[254] ומנהג מלכותינו[255] שכשגוזרין גזרה אין חוזרין לעולם ואם חוזר בה מעבירין אותו ממלכותו כדת מדי ופרס עמד אחר מיועציו ואמ׳ לו אדוני המלך אומר לך דבר תתרפא בו בתך ותעביר כל גזירותך[256] כי גזירה זאת על היהודים רעה היא לנו ולך אמ׳ לו אמור אמ׳ לו מי שיש לו שונא מה ירצה ממנו יהיה עני או עשיר

f. 111r

אמ׳ לו המלך עני אמ׳ לו היועץ היהודים כל מנהגם להתעסק כל השבוע ומכנסין ממון יום הששי מוציאין הכל בשביל כבוד השבת ועתה כשתפסוק להם השבת ישאר להם הוצאת שבת ויקבצו ממון וימרדו עליך ואם תחזיר להם השבת יוציאו בו הוצאות רבות ויהיו עניים אמ׳ להם המלך החזירו להם השבת. עו׳ אמ׳ לו אותו היועץ אם יהיה לאדם שונאים מה ירצה מהם יהיו מרובים או מועטים אמ׳ לו המלך מועטים אמ׳ לו אדוני המלך היהודים עושין לבניהם המילה והם בני ח׳ ימים כשיחיה אחד ימותו מאה אמ׳ המלך גם תחזירו להם המילה. עו׳ אמ׳ לו אדוני המלך כך היא הנידות[257] אם תניח נשי ישראל בנידות לא יהיה להן זרע מרובה כי הן ישמרו ז׳ ימים ימי הדם וז׳ ימי׳ נקיים אמ׳ המלך הניחו דתם בנידות כאשר היו. אמ׳ המלך לר׳ שמעון קיימתי שאלתכם לך אמור לשיד[258] שיצא מבתי גזר ר׳ שמעון על אשמדאי ויצא מבת המלך והחזיר המלך לר׳ שמעון הדורות שהביא לו ונתן לו עוד מתנה מרובה וכתב לו איגרות לאשר׳ לסרדיוט שהיה לו בירושלם והלך ר׳ שמעון לרושלים[259] שמח וטוב לב ונתבטלו הגזרות.[260]

וזה הוא ר׳ שמעון שהיה חבוש במערה קודם לכן מפני הקיסר ונתענה ארבעים יום ולילה והתפלל לפני י״י וכך וכך אמ׳

---

[252] Jellinek: שאתה תוציא.

[253] Jellinek: זקניו.

[254] Jellinek: הנדות.

[255] Jellinek: מלכותנו.

[256] Jellinek: גזרותיך.

[257] Jellinek: נדות.

[258] Jellinek: לשד.

[259] Jellinek: לירושל׳.

[260] Per comodità visiva, separo graficamente questa sezione introduttiva dalla seguente, a carattere eminentemente apocalittico, benché né Jellinek né il ms. attuino questa separazione.

f. 111v

בתפלתו ברוך אתה י״י אלהינו[261] ואלהי אבותינו אלהי אברהם ואלהי יצחק ואלהי יעקב האל הגדול הגבור והנורא קונה ברחמיו שמים וארץ חי וקיים לעדי עד ולנצח נצחים תתהדר תתקלם תתעטר תתפאר תתייחד שאתה מלך המלכי[ם] ואדוני אדונים אחד ששמך בך ובך שמך נעלם אתה מעיני כך חי ונעלם שמך פלא אתה ופלא שמך יחיד אתה ויחיד שמך אתה הוא שבחרת באברם והוצאתו מאור כשדים והודעתו צער משיעבוד[262] מלכיות שפטך[263] שישתעבדו בניו ועכשיו אבקש ממך י״י אלהים אשר תפתח לי שערי תפלה ותשלח לי מאלך להודיעני אימתי יבא משיח בן דוד ואיך יקבץ גליות ישראל מכל המקומות אשר נתפזרו שם וכמה מלחמות יעברו עליהם לאחר קבוצם ויבאר אלי הדבר בטוב י״י אלהים ועד מתי קץ הפלאות. אמ׳ ר׳ שמעון מיד נפתחו לי שערי שמים וארא מראות אלהים ואפול על פני והנה קול מדבר אלי שמעון שמעון ואען ואדבר אל המדבר אלי מה אתה אומר אדוני אמ׳ אלי עמוד על עמדך ובדברו עמי עמדתי מרעיד ואמרתי לו מה שמך אמ׳ לי למה זה תשאל לשמי והוא פלאי ואמרתי לו מתי יבא גואל ישראל אמ׳ לי[264] וירא את בני[265] וידע אלהים. מיד העביר לפני את הקיני שאלתי אותו מה אלו אמ׳ לי אלו הם הקיני עוד הראני מלכות

f. 112r

ישמעל[266] שיהיה אחר הקיני מיד בכיתי בכיה גדולה ואמרתי לו אדוני וכי יש לו קרנים וטלפים כדי שידוש בהם את ישראל אמ׳ לו הן עודני והנה אני[267] מדבר עמו והנה מלאך אחד ששמו מטטרון נגע בי ויעירני כיאש אשר יעור משנתו ובראותי אותו עמדתי מרעיד ונהפכו צירי עלי ולא עצרתי כח ואחזוני צירים כצירי יולדה ויאמר לי שמעון ואומר הנני ויאמר לי דע כי הקב״ה שלחני אליך כדי להודיעך ששאלת מלפניו. עכשיו כשראית את הקיני ומלכות ישמעאל בכית ולא היה לך לבכות אלא על מלכות ישמעאל לבד שבאחרית מלכותה תהרוג מישראל הרג רב אין לו שיעור ותגזור על ישראל גזירות קשות ואומרת כל הקורא בתורה ידקר בחרב ותחזיר מקצת מישראל לדיניהם ומלכות הקיני יבאו בעת ההיא לירושלם וכובשין אותה והורגין בה יותר משלשת רבוא ומפני הלחץ שלוחצין את ישראל הקב״ה שולח בם ישמעלים ועושים עמהם מלחמה כדי להושיע את ישראל מידם ועומד איש שוטה ובעל הרוח ומדבר על הקב״ה כזבים והוא מכבש את הארץ ויהיה ביניהם ובן[268] בני עשו איבה. השבתי למטטרון ואמרתי לו אדוני וכי בני ישמעאל ישועה לישראל אמ׳ לו ולא כך אמ׳ ישיעה הנביא וראה רכב צמד פרשים רכב חמור

---

[261] Jellinek: אלקינו. D’ora in poi, Jellinek, per motivi devozionali, utilizza sempre questo termine alternativo per indicare Dio.

[262] Jellinek: משעבור.

[263] Jellinek omette.

[264] Jellinek: אלי.

[265] Jellinek aggiunge [ראל]יש.

[266] *Sic*. Jellinek corregge: ישמעאל. Così anche nelle successive occorrenze del termine.

[267] Jellinek omette והנה אני.

[268] *Sic*. Jellinek corregge:בין.

f. 112v

רכב גמל רכב זו מלכות מדי ופרס צמד זו מלכות יון פרשים זו מלכות אדום רכב חמור זה משיח שנא׳ עני ורוכב על חמור רכב גמל זו מלכות ישמעל שבימיו תצמח מלכות משיח לכך הקדים רכב חמור על רכב גמל וישמח רכב גמל בביאת משיח. והחכמים ימותו ויד בני בליעל תחזקנה. ועו׳ וירא הקיני וכי מה משל נשא[269] בעלם הרשע אלא כיון שראה בלעם שבט קיני עתידים לעמוד ולשעבד את ישראל התחיל אמ׳ איתן מושבך רואה אני שאין אתם אוכלין אלא ממצלת איתן המזרחי.

והמלך השני שיעמוד מבני ישמעל הוא אוהב את ישראל והוא גודר את פרצות ההיכל ועושה מלחמה עם בני עשו והורג את חיילותיהם ויעמוד מלך אשר שמו מרוון ויהיה רועה אתונות ויקחו אותו מאחרי האתונות וימליכו אותו ויעמדו עליו בני אדום ויהרגו אותו ויעמד אחר תחתיו ויהיה לו שלום מכל עבדיו[270] ויהיה אוהב צאן וימות בשלום. ויעמוד מלך אחר תחתיו ויחזיק את הממלכה בחרבו ובקשתו וקטטה תהיה בימיו פעם במזרח ופעם במערב פעם בצפון ופעם דרום[271] ועושה מלחמה עם הכל. ובעת שיפול הגירדון שבמערב על בני ישמעל בדמשק תפול מלכות ישמעל ועל אותו העת אמ׳ שבר ה׳ מטה

f. 113r

רשעים ועדיין אצלו גבורי בני קדר תפשע עליו רוח מזרחית צפונית ויפלו ממנו חללים[272] רבים הראשון על חידקל והשני על פרת והשלישי בינתים והוא בורח מלפניהם וילכדו בניו ויהרגו ויתלו על העצים. ביום ההוא ישרוק ה׳ לזבוב ועתיד הקב״ה לשרוק לדבורים אשר בארץ אשור ועושים מלחמה עם האשכנזים ומלך ראשון מנהיג אותם ומוצא שמרד על אדוניהם שנ׳ כה אמר י״י לזבה נפש למתעב גוי לעבד מושלים ועבד מושלים מי הוא הוי אומ׳ זה בני כנען שהם מתועבים מכל האומות. לעבד מושלים שיהיה עבד מושלים והוא מורד על אדוניו והם מתקבצים אליו ומתקבצים עמהם אנשים שמרדו על אדוניהם ועושי׳ מלחמה עם בני ישמעאל והורגים את גבוריהם[273] ויורשים את ממונם ורכושם והם אנשים כעורים ביותר ולובשים שחורים ויוצאים ממזרח והם מרים ונמהרים שנ׳ הנני מקים על הכשדים הגוי המר והנמהר וכולם פרשים שנ׳ פרש מעלה. ובאים מארץ רחוקה לרשת משכנות לא לו ועולים על מרום הרים והוא הר מרום ישראל ופורצים ההיכל ומכבים הנרות וקורעים הדלתות ועו׳ יעמדו ארבעה מלכים אחרים שנים מהם נגלים ושנים אחרים יעמדו עליהם ובימיהם יצמח בן דוד שנ׳ ובימיהון די מלכא אנון. ודמות המלך הראשון איש

---

[269] *Sic*. Jellinek emenda: ראה.

[270] Jellinek: עבריו.

[271] *Sic*. Jellinek corregge: בדרום.

[272] *Sic* anche in Jellinek. Reeves, confrontando il passaggio parallelo nei *Segreti*, suggerisce di leggere חיילים (eserciti) invece di חללים (cadaveri).

[273] Il ms. aveva אדוניהם, errore corretto dalla medesima mano.

f. 113v

ישיש ואינו זקן הרבה והמלך שפל ברך עיניו יפות ושערו נאה שחור והן מתכשלים בו. ואחריו יעמוד אחר במחלוקות ויעמיד חיילות הרבה על נהר פרת וביום אחד יפלו חיילותיו שבצפון ושבדרום ויברח וילכד ויאסר וכל הימים שיהיה במאסר יהיה שלום בארץ. והמלך הרביעי אוהב כסף וזהב והוא זקן וגבה קומה ויש לו שומה על גודלו[274] של רגל הימנית ועושה מטבעות של נחשת וטומן אותם וגונז אותם תחת פרת עם כסף הרבה[275] והם נגנזים למלך המשיח שנ׳ ונתתי לך אוצרות כסף[276] ומטמוני מסתרים. ובימיו תפשע קרן מערביים[277] וישלח שני גייסים והם הורגים מבני מזרח. ומשלח עוד אחרים ובתחלת השבוע האחד אין בו מטר ובשניה חצי רעב ובשלישית יהיה רעב גדול ולא יהיה מטר וברביעית בינונית ובחמישית יהיה שובע גדול ובששית יצמח כוכב אחד ממזרח ובראשו שבט של אש כמו רומח ואומרין אומות העולם כוכב זה לנו הוא ואינו כן אלא משל ישראל שנ׳ דרך כוכב מיעקב ועת זריחתו באשמורת ראשונה[278] של לילה עד שתי שעות ויאסף ועושה[279] ט״ו יום במזרח וסובב למערב ועושה ט״ו ימים ואם יתר הוא טוב לישראל. ועוד שבתי לתפלתי וגם לתעניתי מ׳ יום עד שנגלה עלי זה המלאך ואמ׳

f. 114r

לי שאל אמרתי לו אדוני מה יהיה אחרית אלה אמ׳ לי המלאך אחר כל אלה מתגברים בני מערב בחיילים גדולים והם באים מעורבים ועורכים מלחמה עם בני מזרח שבארצם והורגים אותם והנשארים בורחים מלפניהם ובאים לאכסנדריא וירדפו אחריהם מבני מערב ויבאו ושם תהיה מלחמה גדולה ויברחו משם בני מזרח ויבוא עד מצרים וישבו אותה ויקחו מלקוח ויעשו אותה שממה לקיים מה שנ׳ מצרים לשמה[280] תהיה ויעברו בארץ הצבי וכלה בידם וכל מי שהוא נשבה לא יחזור עד שיבא משיח וכששמעתי הדבר הזה בכיתי עד מאד אמ׳ לי המלאך שמעון מפני מה אתה בוכה אמרתי לו בני אברהם יצחק ויעקב לא תהיה להם פלטה בימיו אמ׳ לי הדבר קשה עד מאד אם תניח בשר על האש לא תוכל להנצל מריחו כך ישראל אינן ניצולין וכל מי שהוא בא בחדר ויברח ויחבא וינצל שנ׳ לך עמי בא בחדריך. כל הנמצא ידקר וכל הנספה יפול בחרב והם עוברים בארץ הצבי ושוסים שנ׳ ובא בארצות ושטף ועבר ובאים בנחלי הבתות והם באמצעיתא ושם תהיה מלחמה גדולה שנתנבאו עליה כל הנביאים ויהפכו נחלים ומימי[281] פרת לדם ולא יוכלו הנשארים לשתות ממנו ומשם תישבר מלכות מזרח. ואחר כל אלה יעמוד

---

[274] Il ms. aveva רגלו, errore corretto dalla medesima mano.

[275] Jellinek: וזהב.

[276] Jellinek, sulla base del TM, corregge: חשך.

[277] Il ms. aveva מזרחי, errore corretto dalla medesima mano.

[278] Jellinek: הראשונה.

[279] Jellinek omette.

[280] *Sic*. Jellinek, sulla base del TM, corregge: לשממה.

[281] Jellinek: וממי.

f. 114v

מלך עז פנים ויעשה שלש שנים ומחצה ובתחלת מלכותו כשהוא עומד לוקח העשירים ומפנה ממונם והורג אותם ולא ימלט כסף את בעליו שנ׳ כספם וגם[282] זהבם לא יוכל להצילם ולא תעמוד עליו עצתו ומחשבתו וכל מי שמזכיר שמע ישראל י״י אלקינו הורגו. וכל האומר אלהי אברהם יהרג ואומרים נחזור כלנו אומה אחת ונבטל את השבתות והמועדים וראשי חדשים מישראל שנ׳ ויסבר להשניה זמנין ודת זמנין הם המועדים ודת היא התורה שנ׳ אש דת למו. ובימיו צרה גדולה תהיה על ישראל וכל מי שהוא גולה לגליל העליון ימלט שנ׳ כי בהר ציון ובירושלם תהיה פליטה הר ציון[283] עד דמטי מרון והורג מישראל עד שמגיע[284] וכשהוא מגיע לדמשק נותן הקב״ה עזרה והצלחה לישראל ובימיו תהיה קטטה ומלחמה בעולם ועיר נלחמה עם חבירתה ומדינה עם מדינה ועם בעם וגוי באין שלום ליוצא ולבא[285] שנ׳ והצרותי לאדם והלכו כעורים ועם י״י מטולטלין וצרה תהיה עליהם שלש שנים וינתנו בידו עד סוף הג׳ השנים שנ׳ ויתיבון בידיה[286] עד עידן עידנין ופלג עידן. עידן עידנין ב׳ שנים פלג עידן חצי שנה נמצא שלש שנים מבטל הגזרה והתפלה שנ׳ ומעת הוסר התמיד ולתת שיקוץ שומם ימים אלף ומאתים ותשעים והם שלש שנים

f. 115r

ומחצה. ויעמד מלך שהוא משיב אותם לכפור שנ׳ ולתת[287] השקוץ משומם והוא מולך שלשה חדשים ואחר כך עושים בני ישמעל מלחמה עם אדומיים בבקעת עכו ומיד אשורים באים עליהם ושבים אותם שנ׳ עד מה אשור תשבך. וצים מיד כתים אלו אדומיים שהם עתידים לעמוד באחרית הימים וכשהם יוצאים כגנבים הם יוצאים שנ׳ אם גנבים באו לך ועושים מלחמה עם בני ישמעל והורגים מהם הרבה ומתכנש למשרית[288] דעכו ומהדק פרזלא לחספא ושקיה תברין לאצבעתא וערקין ערטלאין בלא סוסואן ויצטרפו לגיונות עמם מאדום ויבאו ויעשו מלחמה בבקעת עכו עד שישקע הסוס עד יריכו[289] בדם ויברחו בני ישראל עד שיבאו אל בקעת יריחו ושם יעמדו ויאמרו אחד לחבירו[290] אנה אנחנו בורחים ונשים טפינו[291] נשינו וחוזרים ועושים מלחמה אחרת בבקעת מגדו ויברחו אדומיים ועולים לספינות ותצא רוח ותביאם לאשור והן מענים אשורים ועבר הנהר ולקץ תשעה חדשים יצאו בני אשור ויאבדו בני ישראל ואת בני רומה שנ׳ עד מה אשור תשבך. וכשאתה רואה שוורים יוצאים ודורכים בארץ ישראל עושים הם שלום ואליהו ז״ל יוצא ומבשר

---

[282] Jellinek, sulla base del TM, omette.

[283] Jellinek omette.

[284] Jellinek aggiunge tra parentesi: לדמשק.

[285] Jellinek: ובא.

[286] *Sic*. Jellinek, sulla base del TM, corregge: בידה.

[287] *Sic*. Jellinek, sulla base del TM, corregge: נתנו.

[288] Jellinek: למשריית.

[289] Jellinek: ירכו.

[290] Jellinek: לחברו.

[291] Jellinek: טפנו.

לבניהם[292] שלום שנ׳ והיה זה שלום אשור כי יבא בארצנו. ובני איט״ליא מבקשים להלחם עמם ובני ישמעל תחזור להם המלכות כמעט ואין מספיקים

f. 115v

להוציא את רשיהם[293] עד שאשור שובים אותם ומיד בת קול יוצאת ומכרזת בכל המקומות שבוי[294] ישראל צאו ונקמו נקמת י״י באדום שנ׳ ונתתי את נקמתי באדום ביד עמי ישראל ומיד בחורי בני ישראל נקבצים ונשמעים והם ממליכין עליהם מלך מזרע דוד ותפול מחלוקת בין אלו לאלו. ובני ארץ ישראל פושעים בזרע דוד לקיים מה שנ׳ ויפשעו ישראל בבית דוד עד היום הזה[295] הוא יום שיבא מלך המשיח. ואלו ואלו באים ונאחזים ובת קול יוצאת ומצפצפת מה שהיה הוא שיהיה הוא הקב״ה שהיה קודם בריאת העולם והוא שעתיד להיות אחר איבוד העולם ומה שנעשה הוא שיעשה והיא משיבה ואומרת כאשר עשה יהושע ליריחו ולמלכה כן עשו באומות העולם והם אומרים אין עמנו ארון הברית כאשר היה עם יהושע והיא משיבה להם לא היה בארון אלא שני לוחות האבנים וחותמן שמע ישראל מיד הן מתריעין בתרועה גדולה ואומרי׳ שמע ישראל י״י אלוהינו י״י אחד. והם סובבין את יריחו ומיד החומה נופלת תחתיה ונכנסין לתוכה ומוצאין הבחורים מתים ברחובותיה לקיים מה שנאמר לכן יפלו בחורים[296] ברחובותיה וכל אנשי מלחמתה ידמו והם הורגין בתוכה שלשה ימים ושלשה לילות ואחר כך קובצין את כל שללה את[297] תוך רחובה ושמועה באה עליהם מארץ ישראל ופוחדים פחת גדול.
ועוד

f. 116r

שבתי לתפלה לפני י״י בצום ושק ואפר עד שראיתי והנה יד נגעה בי והעמידני על רגלי. ויאמר אלי שאל לך איש צדיק מה תשאל ואשאלהו אמרתי לו ובאחרית אלה כיצד יתקבצו כל ישראל מארבע כנפות הארץ ואיך תהיה יציאתם מתחת יד המלכיות ואם יוצאים לאנה הם יוצאים וכיצד תהיה הליכתם ומה יוכלו לעשות. ארצה שתגיד לי הדברים הללו וכיוצא בה[298] עד סוף כל הדבר ויענני מדלתות השמים ויאמר לי באחרית מלכות בני ישמעל יצאו אדומיים[299] על ירושלם ועושים מלחמה עם בני ישמעל והארץ תיכבש לפניהם והם באים בתוכה והורגים בה הרבה מבני ישמעל ומפילים בה חללים הרבה ושובין מבנות ישמעל שביה גדולה ומוציאין מוחות מהתינוקות ושוחטין בכל יום תינוקות ליש״ו[300] ובאותו העת יצר לישראל מאד ובאותו[301] יעיד

---

[292] Jellinek: להם.

[293] Jellinek: נשיהם.

[294] Jellinek ipotizza che la lezione corretta sia שבני.

[295] Jellinek ripete עד היום הזה.

[296] Jellinek, sulla base del TM, corregge: בחוריה.

[297] Jellinek corregge: אל.

[298] Jellinek corregge:בהם.

[299] Jellinek: הרומיים.

[300] Parola cancellata nel ms. e ricostruita da Jellinek.

[301] Jellinek inserisce זמן.

השם שבטי ישראל ויבאו לירושלם עיר הקודש וימצאו בתורה כתוב י״י הולך לפניהם יומם בעמוד ענן ועוד כתו׳ כי הולך לפניכם י״י ומאספכם אלהי ישראל והם מהלכים בעב וערפל ויעשו מלחמה עם האדומיים ויהרגו מהם הרג רב ויצא שמם בעולם שבאו השבטים ובעת ההיא יתקיים בישראל הפסוק והיתה עת צרה אשר לא נהיתה מהיות גוי ובעת ההיא ימלט עמך כל הנמצא כתוב בספר. ויעמדו האומות על ישראל והורגים מהם

f. 116v

הרג רנ ופושעים מעמי הארץ הרבה ומענים בכבלים הרבה מן החסידים כדי לעזוב תורה י״י ועוד שהם בזו הצרה ימים מעטים יביא י״י רוח גדול וחזק ורעם גדול ועב שחור שלא נראה בעולם כמוהו ומתוך אותו הרוח יפזר הקב״ה השבטים בכל עיר ועיר ועליהם נאמר מי אלה כעב תעופינה ויתקבצו מישראל אל ירושלם מעט אנשים ולא ימצאו לחם ויחזיר הקב״ה לישראל החול סולת ועל העת ההיא נאמר יהי פסת בר בארץ בראש הרים ויעמוד נחמיה בן חושיאל ועושה אותיות בדבר י״י ויעמוד מלך וכופר בדין ומראה עצמו כעובד י״י ולבו לא נכון עמו. ויצא רעב גדול בעולם ויפחדו ממנו כל העולם ויתקבצו ישראל אל נחמיה בן חושיאל ומלך מצרים ישלים עמו ויהרוג כל המדינות אשר סביבות ירושלם כגון טבריה ודמשק ואשקלון וישמעו אומות העולם ותפול עליהם אימה ופחד. והאות אשר יהיה באותו העת כי הכוכבים יראו בדם ועל אותו העת נאמר השמש יהפך לחשך והירח לדם ומשלח הקב״ה באומות העולם מכות עשר כמו ששלח במצרים לקיים[302] שנ׳ והיה ביום ההוא יוסף[303] י״י שנית ידו לקנות את שאר עמו. אמרו שיש ברומי אבן של שיש והיא דמות נערה יפה ברואה משׁשת ימי בראשית ובאין בני בליעל מאומות

f. 117r

העולם ושוכבין אותה[304] ומתעברת ולקץ תשעה חדשים מתבקעת ויוצא בן זכר דמות אדם ארכו י״ב אמה ורחבו ב׳ אמות ועיניו אדומות עקומות שער ראשו אדום כזהב ופעמי רגליו ירוקים ויש לו שני קדקדים וקוראים אותו ארמילוס ויבא אצל אדום ויאמר להם משיחכם אני אני הוא אלהיכם ומטעה אותם ומיד הם מאמינים בו והם ממליכים אותו ומתחברין כל בני עשו ובאין אצלו והולך ומשבר לכל המדינות ואומר לבני עשו הביאו לי תורתי שננתי לכם ועוד באין אומות העולם והם מביאים ספר [עון\און גיליון] ואומר להם הוא שנתתי לפניכם ואומר להם אני הו׳ אלהיכם ואני משיחכם ואלהיכם ובאותה שעה משגר לנחמיה וכל ישראל ואומר להם הביאו לי תורתכם והעידו לי שאני אל ומיד כל ישראל תומהין ומתפחדים ובאותה שעה יעמוד נחמיה ושלשה אנדים עמו מבני אפרים והולכים עמו וספר תורה עמם וקוראים לפניו אנכי ולא יהיה לך והוא אומר אין בתורתכם כלום מזה ואיני מניח אתכם עד שתאמינו שאני אלוק כדרך שהאמינו בי אומות העולם ומיד עומד כנגדו נחמיה ואומר לו אין אתה אלוה אלא שטן ואומר להם מדוע כזבתם בי אצוה להרוג אתכם ואומ׳ לעבדיו תפשוהו לנחמיה ומיד יקום ושלשים אלף גבורים מישראל ועושה עמו מלחמה והורג ממחנה ארמילוס מאתים

---

[302] Jellinek aggiunge: מה

[303] Jellinek, sulla base del TM, corregge: יסיף

[304] *Sic*. Jellinek corregge: אתה.

f. 117v

אלף ויחרה אף ארמילוס ויקבץ ל חיילי אומות העולם ועושה מלחמה עם בני ישראל והורג מישראל אלף אלפים ועוד הורג נחמיה בפת (?)[305] צהרים ועל אותו העת נרמר והיה ביום ההוא נאם י״י[306] והבאתי השמש בצהרים והחשכתי לארץ ביום אור ונהשאר מישראל יברחו אל מדבר העמים וישבו שם ארבעים יום וחמשה בלא לחם ולא מים כי אם עשב הדשה יהיה מאכלם ולאחר חמשה וארבעים יום יבא ארמילוס וילחם במצרים וילכדה שנ׳ וארץ מצרים לא תהיה לפליטה וחוזר ומשים פניו אל ירושלים להחריבה פעם שניה שנ׳ ויטע אהלי אפדנו בין ימים להר צבי קדש ובא עד קצו ואין עוזר לו. ובעת ההיא יעמוד מיכאל השר הגדול ותוקע בשופר שלשה פעמים שנ׳ והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ואותו שופר הוא קרן ימיני של איל יצחק והקב״ה מאריך אותו עד אלף אמה ותוקע תקיעה ומתגלה משיח בן דוד ואליהו והולכים שניהם אצל ישראל שהם במדבר העמים ואומ׳ להם אליהו זה הוא המשיח ומשיב את לבם ומחזק את ידם שנ׳ חזקו ידים רפות[307] אמרו לנמהרי לב חזקו אל תיראו וישמעו כל בני ישראל קול השופר וידעו שהקב״ה[308] פדה את ישראל שנ׳ כי פדה י״י את יעקב ובאו האובדים בארץ אשור ומיד נופל פחד י״י בעמים ועל כל הגוים וישראל חוזרים עם המשיח עד שיבאו

f. 118r

למדבר יהודה ומתועדים עם כל בני ישראל ויבאו אל ירושלם ויעלו במעלות בית דוד והנשארות מן ההרם וישב שם המשיח וישמע ארמילוס כי עמד לישראל מלך ומקבץ חיילות כל אומות העולם ויבאו למלך המשיח ולישראל והקב״ה ילחם בעד ישראל ואומר למשיח שב לימיני והמשיח אומ׳ לישראל התקבצו והתיצבו וראו את ישועת י״י ומיד הקב״ה יוצא ונלחם בם שנ״ ויוצא י״י ונלחם בגוים ההם וכתוב בעת ההיא אביא אתכם ובעת קבצי אתכם כי אתן אתכם לשם ולתהלה בכל עמי הארץ אמן יקרב אותו העת ואותו הזמן.

Traduzione

La Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i

f. 110r

(**I**) Questi sono i segreti e le rivelazioni che furono annunciati a R. Šimʿon. Costui è quel Šimʿon b. Yoḥa'i che mandarono da Gerusalemme a Roma presso Cesare, e, non appena egli fu sulla nave, gli apparve (in) sogno Ašmeda'i, capo dei demoni, e gli disse: «Cosa posso fare per te?». Gli disse R. Šimʿon: «Ma chi sei?». Gli rispose: «Io sono Ašmeda'i, che il Signore, benedetto Egli sia, ha mandato per farti un miracolo». (R. Šimʿon) disse:

---

[305] Jellinek: בעת.

[306] Jellinek aggiunge: אלקים.

[307] Jellinek aggiunge: וברכים כשלות אצמו.

[308] Jellinek: וישמעו כי.

«Signore del mondo, per Agar, schiava di Sara, chiamasti un angelo, ma a me hai mandato il capo dei demoni!». Gli rispose Ašmeda'i: «Da qualunque luogo arrivi il segno, da me o da un angelo, i tuoi desideri saranno esauditi». Gli disse (ancora) Ašmeda'i: «Ecco, ora io (me ne) vado, ed entrerò nella figlia[309] di Cesare. La consumerò e le farò gridare il tuo nome: "R. Šimʿon! R. Šimʿon!", fino a che tu arriverai. Ti chiederanno di calmarmi e di farmi uscire da quella casa, ma io dirò: "Non uscirò da essa finché non avranno esaudito il desiderio di R. Šimʿon e il suo volere"». Ašmeda'i partì,

f. 110v

andò alla casa di Cesare e fece tutto quello che aveva detto a R. Šimʿon. La figlia di Cesare si alzò ed egli (Ašmeda'i) entrò in lei. Non appena entrò in lei, ella distrusse tutte le stoviglie che erano nel palazzo di suo padre, e gridava: «R. Šimʿon! Šimʿon ben Yoḥa'i!». Dopo pochi giorni arrivò una nave, e su di essa c'era R. Šimʿon. Andarono a dare la notizia a Cesare. Cesare lo mandò a chiamare e gli disse: «Che cosa vuoi?». Gli rispose: «Gli ebrei di Gerusalemme ti hanno mandato un regalo». Gli rispose: «Io non (voglio) ricevere nulla da te, e da non voglio nulla, se non che tu faccia uscire questo demone da mia figlia, perché non ho nessuno che possa regnare dopo di me eccetto lei, dato che non c'è un'altra discendenza». R. Šimʿon andò e disse ad Ašmeda'i: «Esci da questa ragazza!». (Ma Ašmeda'i) rispose: «Non uscirò fino a che non faranno tutto quello che vuoi». E così gli disse diverse volte: «Non uscirò fino a che non esaudiranno il tuo volere». Il re andò a far chiamare tutti i suoi anziani, i suoi principi e i suoi servi e disse loro: «Cosa dite di fare con mia figlia, giacché è entrato in lei un demone? Abbiamo già decretato che gli ebrei non circoncidano i loro bambini, che non osservino il sabato, che le loro donne non osservino le regole dell'impurità mestruale. L'usanza del nostro regno è che coloro che prendono una decisione non potranno mai più revocarla. E se (qualcuno) lo revoca, lo obbligano ad abbandonare il suo regno, secondo la legge dei Medi e dei Persiani». Si alzò uno dei suoi consiglieri e gli disse: «Mio signore re, ti dirò una cosa grazie alla quale tua figlia sarà guarita e ritirerai tutte le tue decisioni, poiché questo decreto nei confronti degli ebrei è male per noi e per te». Gli rispose: «Parla». Gli disse (il consigliere): «Chi ha un nemico, cosa vorrà da lui: che sia povero o ricco?».

---

[309] Il ms. ha לביתו (nella sua casa), che Jellinek (1857:117) emenda in לבתו (in sua figlia) in base al senso della frase.

f. 111r

Gli rispose il re: «Povero». Gli disse il consigliere: «Gli ebrei usano essere occupati per tutta la settimana e accumulano ricchezza. Il sesto giorno spendono tutto per la gloria del sabato. Ma ora, avendo tu interrotto per loro il sabato, resterà a loro tutta la spesa del sabato ed essi accumuleranno ricchezza e si ribelleranno contro di te. Ma se restituirai loro il sabato, essi spenderanno abbondantemente per esso e saranno poveri». Disse loro il re: «Restituite loro il sabato». Il consigliere gli disse ancora: «Se un uomo ha dei nemici, cosa vuole da essi? Che essi siano numerosi o pochi?». Gli rispose il re: «Pochi». Gli disse (il consigliere): «Mio signore re, gli ebrei circoncidono i loro figli quando hanno otto giorni (di vita), tanto che, (se) uno sopravvive, cento muoiono». Disse il re: «Restituite loro anche la circoncisione». Di nuovo gli disse (il consigliere): «Mio signore re, così è (la regola) dell'impurità mestruale: se le donne di Israele sono in stato di impurità mestruale, non avranno molta attività sessuale, perché osservano sette giorni, i "giorni del sangue", e per (ulteriori) sette giorni (si mantengono) pure». Il re disse: «Ristabilite la loro legge sull'impurità mestruale così com'era». Il re disse a R. Šimʿon: «Ho esaudito le vostre richieste. Va' a dire al demone che esca da mia figlia». R. Šimʿon diede un ordine ad Ašmeda'i, ed egli uscì dalla figlia del re. Il re restituì a R. Šimʿon il dono che gli aveva portato, gli diede un regalo più grande e scrisse per lui una lettera di conferma all'ufficiale che aveva a Gerusalemme. R. Šimʿon andò a Gerusalemme felice e col cuore sollevato, e i decreti furono annullati.

(**II**) Questo è quel R. Šimʿon che in precedenza era stato imprigionato (שובח)[310] in una caverna a causa di Cesare. Digiunò per quaranta giorni e notti e pregava davanti al Signore. Così diceva

f. 111v

nella sua preghiera:[311] «Benedetto sei tu Signore, Dio nostro e Dio dei nostri padri, Dio di Abramo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe, Dio grande, forte e terribile, che nella sua misericordia ha creato i cieli e la terra, colui che vive ed esiste nei secoli dei secoli e per sempre; glorificato, onorato, incoronato, splendente, unico, poiché tu sei il re dei re, il Signore dei signori,

---

[310] 'Even-Šmu'el (Kaufmann) (1954:269) emenda in חבוי, "nascosto", probabilmente sulla base del passo parallelo dei *Segreti*. Reeves (2006:92, n. 85) preferisce mantenere la lezione del testo di Jellinek, traducendo "incarcerated", così come Mitchell (2016:267), che ha "confined".

[311] Per Lewis (1950:321), la preghiera è tratta dalla letteratura degli *Hekhalot*.

l'unico. Perché il tuo nome è in te e tu sei nel tuo nome. Tu sei nascosto agli occhi di ogni essere vivente e nascosto è il tuo nome. Meraviglioso tu sei, e meraviglioso è il tuo nome; unico tu sei, e unico è il tuo nome. Tu sei colui che ha scelto Abramo e l'ha fatto uscire da Ur dei Caldei e che gli ha fatto conoscere il dolore (causato) dall'oppressione dei regni, (strumenti del) tuo giudizio, che hanno reso schiavi i suoi figli. Ma ora ti chiedo, Signore Dio, di aprire per me le porte della preghiera e di inviarmi un angelo per farmi conoscere quando verrà il Messia, il figlio di Davide, e quando egli raccoglierà gli esuli di Israele da tutti i luoghi in cui sono dispersi, e quante guerre dovranno passare su di loro dopo che si saranno radunati. E (l'angelo) mi spiegherà la questione con il benestare del Signore Dio, e (quanto manca) fino al tempo degli eventi straordinari».

Disse R. Šimʿon: «Immediatamente si aprirono le porte dei cieli ed ebbi visioni divine, caddi sulla mia faccia ed ecco, una voce si rivolse a me: "Šimʿon, Šimʿon!". Risposi (e dissi) a (alla voce che) mi parlava: "Cosa dici, mio Signore?". Mi disse: "Alzati da terra". Mentre mi parlava mi alzai tremante e gli dissi: "Qual è il tuo nome?". Mi rispose: "Perché mi chiedi il mio nome? Esso è misterioso (Gdc 13,18)". Gli dissi: "Quando arriverà il liberatore di Israele?". Mi rispose: "E (Dio) guardò la condizione dei figli (di Israele), Dio se ne diede pensiero" (Es 2,25). Immediatamente fece passare i Keniti davanti a me. Gli chiesi: "Chi sono costoro?". Mi disse: "Questi sono i Keniti". Poi mi fece vedere il regno

f. 112r

di Ismaele che verrà dopo i Keniti. Immediatamente piansi abbondantemente e gli dissi:" Mio Signore, esso avrà forse corna e zampe con cui schiaccerà Israele?". Mi disse: "Sì". Stavo ancora parlando con lui quando, ecco, un angelo, il cui nome era Meṭaṭron, mi toccò e "venne a destarmi, come si desta uno dal sonno" (Zc 4,1). Mentre lo guardavo, mi alzai tremante e "i miei dolori tornarono su di me e persi tutte le energie" (Dn 10,16)[312] e "mi colsero dolori come di una partoriente" (Is 21,3).[313] Mi disse: "Šimʿon!" Risposi: "Eccomi". Mi disse: "Sappi che il Santo, benedetto Egli sia, mi ha mandato a te perché io risponda alle domande che tu gli hai posto. Ora, quando hai visto i Keniti e il regno di Ismaele hai pianto; tuttavia, non dovrai piangere che a causa del

[312] Traduco qui in maniera leggermente diversa rispetto alla versione CEI 2008, che ha i tempi al passato prossimo ("sono tornati", "ho perduto"), i quali mal si adattano al contesto di questo passaggio della *Preghiera*.

[313] Anche qui traduco il verbo con il passato remoto e non con il passato prossimo, a differenza della versione CEI.

regno di Ismaele,[314] poiché alla fine del suo regno farà un grande massacro tra gli Israeliti, (tale che) non avrà misura, e proclamerà decreti duri su Israele, affermando che chiunque leggerà la Torah sarà trafitto con la spada. Una parte di Israele si rivolgerà alle loro (degli Ismaeliti) leggi.[315] E in quel tempo il regno dei Keniti arriverà a Gerusalemme, essi la sottometteranno e uccideranno in essa più di trentamila (lett. "tre miriadi") (persone). A causa della tirannia con cui opprimono Israele, il Santo, benedetto Egli sia, manderà contro di loro gli Ismaeliti e faranno guerra contro di essi per salvare Israele dalle loro mani. E si solleverà un (uomo) forsennato, posseduto da uno spirito maligno,[316] che dirà falsità sul Santo, benedetto Egli sia, ed egli sottometterà la terra, e ci sarà inimicizia tra loro e i figli di Esaù". Mi volsi verso Meṭaṭron e gli dissi: "Mio signore, i figli di Ismaele sono forse una salvezza per Israele?". Mi rispose: "Non ha forse parlato così il profeta Isaia? 'E vedrà cavalleria, una coppia di cavalieri, colui che cavalca un asino,

f. 112v

colui che cavalca un cammello' (Is 21,7). La cavalleria (simboleggia) il regno dei medi e Persiani, la coppia è il regno dei greci, i cavalieri sono il regno di Edom, colui che cavalca un asino è il Messia, come è detto: 'Umile, cavalca un asino' (Zc 9,9). Colui che cavalca un cammello è il regno di Ismaele, nei cui giorni spunterà il regno del Messia. Ecco perché (l'espressione) 'colui che cavalca un asino' precede (l'espressione) 'colui che cavalca un cammello'. Quello che 'cavalca un cammello' si rallegrerà della venuta del Messia, ma i saggi moriranno e il potere dei buoni a nulla si rafforzerà".

E di nuovo 'vide i Keniti' (Nm 24,21). E cosa simboleggia (ciò che) vide[317] il malvagio Balaʿam? Non appena Balaʿam vide la tribù dei futuri Keniti sorgere e schiavizzare Israele, iniziò a dire: 'Sicura **(**איתן**)** è la tua dimora (Nm 24,21), io vedo che non vi occupate che del sonaglio (ממצלת)[318] di Etan (איתן) l'orientale'.[319]

---

[314] Per Lewis (1950:312, n. 1) si tratta di un errore: qui si dovrebbe parlare dei Keniti, non di Ismaele. Vd. la discussione sopra, cap. 5.1.

[315] Secondo Baer (1926:162), questo sarebbe un riferimento alle persecuzioni degli Almohadi nella penisola iberica. Come proposto sopra, si potrebbe però anche riferire alla conquista selgiuchide di Gerusalemme del 1071.

[316] Muḥammad. Vd. sopra l'introduzione ai *Segreti di R. Šimʿon b. Yoḥa'i* (cap. 1.1).

[317] Il ms. ha נשא. Accolgo l'emendazione di Jellinek (1857 [vol. IV]:119) (non segnalata come tale) in ראה.

[318] Probabile corruzione di ממצוות (dei comandamenti). Cfr. il passo parallelo nei *Segreti*.

[319] Cfr. Sal 89,1.

Il secondo re[320] che sorgerà tra i figli di Ismaele amerà Israele. Egli riparerà le brecce del Tempio e farà la guerra contro i figli di Esaù e annienterà i loro eserciti. E sorgerà un re il cui nome è Marwan e sarà un pastore di asine, e lo prenderanno dalle asine e lo incoroneranno. Ma i figli di Edom insorgeranno contro di lui e lo uccideranno. Sorgerà un altro al suo posto, ed egli avrà pace tra tutti i suoi servitori,[321] amerà Sion[322] e morirà in pace. Sorgerà un altro re al suo posto e rafforzerà il regno con la sua spada e col suo arco. Ci saranno disordini una volta a est, una volta a ovest, un'altra volta a nord e una volta a sud. E farà guerra contro tutti (loro). E nel tempo in cui nell'ovest cadrà il *gyrdwn*[323] sui figli di Ismaele a Damasco cadrà il regno di Ismaele, e a proposito di questo tempo (la Scrittura) dice: 'Il Signore ha spezzato la verga

f. 113r

degli iniqui' (Is 14,5). Resteranno con lui i (più) valorosi tra i figli di Kedar. La regione di nord-est si ribellerà contro di lui e molti dei suoi eserciti[324] cadranno: il primo sul Tigri, il secondo sull'Eufrate, il terzo tra questi due (fiumi). Ed egli fuggirà di fronte a loro, ma essi cattureranno i suoi figli, (li) uccideranno e (li) impiccheranno sugli alberi.

(**III**) 'In quel giorno il Signore farà un fischio alle mosche' (Is 7,18). Il Santo, benedetto Egli sia, farà un segnale 'alle api che si trovano in Assiria' (Is 7,18) ed essi faranno guerra contro gli aškenaziti, e il primo re che li guida e (li) fa uscire (è colui) che si era ribellato contro i loro signori, come è detto (nella Scrittura): 'Così dice il Signore (…) a colui che è disprezzato, rifiutato dalle nazioni, schiavo dei potenti' (Is 49,7). (Chiesi): "E chi è lo 'schiavo dei potenti'?". (Meṭaṭron) rispose: "Sono i figli di Canaan, i più ripugnanti tra tutti i popoli. A proposito dello 'schiavo dei potenti', ci sarà uno schiavo di potenti che si ribellerà contro i suoi padroni, ed altri uomini (lett. "essi") si raccoglieranno attorno a lui. Con loro si raduneranno gli

---

[320] Per le note riguardanti questa sezione, con le possibili identificazioni dei vari regnanti, vd. il passaggio parallelo nei *Segreti*.

[321] Jellinek ha qui עבריו (1857:120), ma da un confronto col ms. si evince che la lezione corretta è עבדיו. Cfr. anche il passaggio parallelo nell'*Ordine dei segni*.

[322] Accolgo l'emendazione di Reeves (2005:95, n. 104), che suggerisce di leggere ציון invece di צאן (gregge). Cfr. anche il passaggio parallelo nei *Segreti*.

[323] Corruzione per גירון (Giron). Vd. sopra, nota 128del cap. 1 nella seconda parte.

[324] Reeves (2006:95, n. 108), confrontando il passaggio parallelo nei *Segreti*, suggerisce di leggere חיילים (eserciti) invece di חללים (cadaveri), come invece riportano Jellinek e il ms. Accolgo l'emendazione, anche sulla base del confronto con l'*Ordine dei segni*.

uomini che si erano ribellati contro i loro padroni, e faranno guerra contro i figli di Ismaele, uccideranno i loro guerrieri e prenderanno possesso delle loro ricchezze e dei loro beni. Essi sono uomini tra i più orripilanti, vestono di nero, vengono da oriente. Essi sono crudeli (lett. "amari") e impetuosi, come è detto (nella Scrittura): 'Ecco, io faccio sorgere contro[325] i Caldei, popolo feroce e impetuoso' (Ab 1,6), e tutti sono cavalieri, com'è detto: 'cavalieri incalzanti' (Na 3,3), e verranno da una terra lontana per prendere possesso delle dimore che non sono loro, e saliranno sugli alti monti. (Con) questo (si intende) il monte alto di Israele (= il monte del Tempio), e smantelleranno il Tempio, spegneranno le candele e scardineranno le porte.

E ancora sorgeranno altri quattro re, due dei quali sono (già) stati rivelati, e altri due sorgeranno contro di loro. Nei loro giorni spunterà il figlio di Davide, come è detto (nella Scrittura): 'Al tempo di questi re' (Dn 2,44). (Ecco) l'aspetto del primo re: un uomo

f. 113v

anziano, ma non troppo vecchio. Il re è sottomesso, i suoi occhi sono belli e i suoi capelli belli e neri, ed essi saranno confusi da lui. Dopo di lui sorgerà un altro re fra i dissensi e radunerà molti eserciti presso il fiume Eufrate, e in un (solo) giorno cadranno i suoi eserciti che sono nel nord e nel sud. Egli fuggirà, ma sarà catturato e imprigionato, e durante tutti i giorni in cui sarà in prigione ci sarà pace sulla terra. Il quarto re amerà l'argento e l'oro. Egli è vecchio e alto e ha un neo sul suo alluce del piede destro, crea anelli di bronzo e li nasconde e li immagazzina sotto l'Eufrate con grande quantità di argento.[326] Ma essi sono immagazzinati per il re Messia, come è detto (nella Scrittura): 'Ti consegnerò tesori d'argento[327] e ricchezze ben celate' (Is 45,3). Nei suoi giorni si ribellerà il quadrante dell'ovest e manderà due squadroni, ed essi uccideranno alcuni figli dell'est, e ne saranno mandati altri.

All'inizio di una settimana (di anni) non ci sarà pioggia, nel secondo (anno) (ci saranno) le 'frecce della fame' (Ez 5,16), nel terzo ci sarà una grande carestia e non ci sarà pioggia; nel quarto (ci sarà) una situazione intermedia; nel quinto ci sarà grande abbondanza, e nel sesto spunterà una stella a oriente, e sul suo capo (ci sarà) uno scettro di fuoco, come una picca, e le nazioni dei Gentili diranno: «Questa è la nostra stella», ma non è così. Piuttosto essa appartiene a Israele, come è detto (nella Scrittura): 'Una

---

[325] Il TM ha: "faccio sorgere i Caldei".

[326] Jellinek (1857:121) riporta invece "argento e oro" (כסף וזהב).

[327] Il ms. ha כסף. Jellinek (*ibidem*), sulla base del TM, corregge in חשך (oscurità).

stella spunta da Giacobbe' (Nm 24,17).[328] Il tempo in cui sarà visibile sarà nella prima veglia della notte per due ore. Essa continuerà a splendere per quindici giorni in oriente e (poi) si volgerà verso occidente e farà (ancora luce per altri) quindici giorni, ma se (durerà) di più sarà un bene per Israele".

(**IV**) Ritornai ancora alla mia preghiera e anche al mio digiuno per quaranta giorni, fino a che si rivelò a me l'angelo e mi disse:

f. 114r

"Chiedi!". Io gli dissi: "Mio signore, cosa avverrà alla fine di queste (cose)?". Mi rispose l'angelo: "Dopo tutte queste (cose), i figli dell'ovest si rafforzeranno con i loro grandi eserciti e verranno, si mescoleranno e si disporranno in assetto di guerra contro i figli dell'est che sono nelle loro terre, e li uccideranno. I superstiti fuggiranno di fronte a loro e arriveranno ad Alessandria. Ma (alcuni) dei figli dell'ovest li inseguiranno e li raggiungeranno, e ci sarà una grande battaglia. I figli dell'est fuggiranno da là e arriveranno fino all'Egitto e lo saccheggeranno. Cattureranno un bottino e faranno di esso (dell'Egitto) una desolazione, per adempiere a ciò che è detto (nella Scrittura): 'L'Egitto diventerà una desolazione' (Gl 4,19). Passeranno nella terra magnifica[329] e la distruzione sarà nelle loro mani,[330] e chiunque sarà portato via non ritornerà fino all'arrivo del Messia". Quando udii queste cose, piansi moltissimo. Mi disse l'angelo: "Šim'on, perché piangi?". Gli risposi: "(Per) i figli di Abramo, di Isacco e di Giacobbe non ci sarà sicurezza nei suoi giorni" Mi disse: "La situazione sarà molto difficile. Se lascerai la carne sul fuoco, non potrai scampare dal suo odore. Così Israele non potrà scappare. Ma chiunque entrerà nella (propria) stanza, fuggirà e si nasconderà, si salverà, come è detto (nella Scrittura): 'Va', popolo mio, entra nelle tue stanze' (Is 26,20). 'Quanti saranno trovati, saranno trafitti, quanti saranno presi, periranno di spada' (Is 13,15). Essi passeranno nella terra magnifica e (la) saccheggeranno, come è detto: 'Entrerà nel suo territorio e attraversandolo lo invaderà' (Dn 11,40). Arriveranno alle 'valli scoscese' (cfr. Is 7,19) ed essi staranno in mezzo ad esse, e là ci sarà una grande battaglia, prevista da tutti i profeti, e i torrenti e le acque dell'Eufrate si muteranno in sangue, e i superstiti non potranno bere da esso. Da lì sarà distrutto il regno dell'est.

Dopo tutte queste (cose) sorgerà

---

[328] Sul tema dell'appartenenza della stella a Israele o ai gentili, vd. Newman (2015:296-302).

[329] Ossia, Israele.

[330] Cfr. Dn 11,16: "(l'invasore) si stabilirà in quella magnifica terra e la distruzione sarà nelle sue mani".

f. 114v

un re sfrontato (מלך עז פנים) e sarà attivo (per) tre anni e mezzo, e all'inizio del suo dominio prenderà i ricchi, (li) ripulirà dalla loro ricchezza e li ucciderà, (così) il denaro non salverà il suo padrone, come è detto: 'Né il loro argento né il loro oro potranno salvarli' (Ez 7,19),[331] e non si solleverà contro di lui il suo consiglio e il suo progetto. E ucciderà chiunque recita 'Šemaʿ Isra'el, il Signore è il nostro Dio' (Dt 6,4). Ucciderà (anche) chiunque dica 'Dio di Abramo'. E diranno: «Tutti noi torneremo (a essere) una sola comunità e cancelleremo i sabati, le feste e gli inizi dei mesi da Israele, come è detto (nella Scrittura): 'Penserà di mutare i tempi e la legge' (Dn 7,25)». Per "Tempi" si intende le feste, per "Legge" si intende la Torah, come è detto: 'Per loro, il fuoco della legge' (Dt 33,2). Nei suoi giorni ci sarà una grande angoscia in Israele, e tutti quelli che egli esilierà nell'Alta Galilea si salveranno, come è detto (nella Scrittura): 'Poiché sul monte Sion e in Gerusalemme vi sarà la salvezza' (Gl 3,5),[332] (sul monte Sion)[333] fino a che egli raggiungerà Meron.[334] Ucciderà alcuni Israeliti fino a che arriverà a Damasco. Ma quando egli arriverà a Damasco, il Santo, benedetto Egli sia, darà aiuto e successo a Israele, e nei suoi giorni ci sarà uno scontro e una battaglia nel mondo: una città combatterà contro la sua vicina, una provincia contro l'altra, un popolo contro un altro, una nazione contro un'altra. Non ci sarà pace per chi parte e chi arriva,[335] come è detto (nella Scrittura): 'Metterò gli uomini in angoscia e cammineranno come ciechi' (Sof 1,17). Il popolo del Signore sarà gettato lontano violentemente, e l'angoscia sarà su di essi (per) tre anni, ed essi saranno dati nelle sue mani fino alla fine

---

[331] Traduzione mia dall'ebraico. Infatti, questa parte del versetto manca nella versione CEI 2008, così come nella LXX. Cfr. anche Sof 1,18.

[332] Si tratta di un utilizzo piuttosto oscuro del *prooftext*: non è chiaro perché, per riferirsi alla salvezza in Alta Galilea, si ricorra a un versetto biblico che ha Sion e Gerusalemme come fulcro. Per alcune ipotesi a riguardo, vd. Crestani (2020:301-303). Il medesimo passaggio, infatti, ricorre anche nella *Aggadat Mašiaḥ*, oltre che nell'*Ordine dei segni*. Vale la pena di notare, come fa Van Liere (2013:352), che, stando ad Andrea di San Vittore (XII sec.), questo versetto era usato dagli ebrei per parlare della fine dell'esilio, che sarebbe avvenuta dopo la caduta dell'Impero Romano cristiano.

[333] Così nel ms. Jellinek omette.

[334] Meron è ancora oggi una meta di pellegrinaggio importante in Israele, in quanto luogo di sepoltura di diversi *tannaim* e *amoraim*, tra i quali R. Šimʿon b. Yoḥa'i. Vd. Berger, Uri et al., "Meron, Rabbi Shimʿon Bar Yochai Compound", in *Hadashot Arkheologiyot: Excavations and Surveys in Israel* 131 (2019) e relativa bibliografia.

[335] Cfr. 2Cr 15,5-6.

dei tre anni, come è detto (nella Scrittura): '(Essi) gli saranno dati in mano per un tempo, due tempi[336] e metà di un tempo' (Dn 7,25). "Un tempo" (significa un anno), "due tempi" (sono) due anni, "metà di un tempo" (significa) metà di un anno. Di conseguenza, (dopo) tre anni cesserà il decreto e anche lo scempio, come è detto: 'Dal tempo in cui sarà abolito il sacrificio quotidiano e sarà eletto l'abominio devastante, passeranno milleduecentonovanta giorni' (Dn 12,11). Questi sono i tre anni

f. 115r

e mezzo. Sorgerà un re che li ricondurrà all'espiazione,[337] come è detto: 'Vi metteranno l'abominio devastante' (Dn 11,31). Egli regnerà per tre mesi.

(**V**) Dopo di ciò, i figli di Ismaele ingaggeranno una battaglia contro gli Edomiti nella pianura di Acri, e immediatamente gli Assiri verranno su di essi e li cattureranno, come è detto: 'Finché Assur non ti deporterà in prigionia' (Nm 24,22). '(Verranno) navi dalla parte dei Kittim' (Nm 24,24). Questi sono gli Edomiti che sono destinati a sorgere alla fine dei giorni e, quando essi usciranno, verranno avanti come ladri, come è detto: 'Se entrassero da te ladri' (Abd 1,5). E faranno guerra contro i figli di Ismaele, ne uccideranno molti e si raduneranno nel campo di Acri. *Il ferro si sbriciolerà come argilla, le sue gambe si romperanno fino alle dita dei piedi, ed essi fuggiranno nudi e senza cavalli*,[338] Legioni si uniranno con loro da Edom, arriveranno e faranno una battaglia sulla piana di Acri, fino a che il cavallo non affonderà fino alla sua coscia nel sangue. I figli di Israele[339] fuggiranno fino a che arriveranno alla piana di Gerico. Staranno là e si diranno l'un l'altro: «Dove stiamo fuggendo? Abbandoniamo (davvero) i nostri figli e le nostre donne (qui)?» E ritorneranno (indietro) e ingaggeranno un'altra battaglia nella piana di Megiddo, e gli Edomiti fuggiranno e saliranno sulle navi. Soffierà un vento che li porterà ad Assur. Essi opprimeranno gli Assiri e la regione del fiume.[340] Alla fine di nove mesi, arriveranno i figli di Assur e faranno sparire i figli

---

[336] Traduco diversamente dalla versione CEI 2008, che ha "tempi", poiché, oltre a trattarsi di un duale, meglio si adatta a ciò che segue.

[337] Ossia, farà riprendere il culto (pagano?).

[338] La frase in corsivo è in aramaico nel testo. Reeves (2006:99) sostiene che l'immagine qui utilizzata richiami Dn 2,31-45.

[339] *Sic* in Jellinek e nel ms. (f. 115r). Nell'*Ordine dei segni* e nell'omelia di Urbach la lezione è ישמעאל (Ismaele).

[340] Per Reeves (2006:100) è la Mesopotamia superiore.

di Israele[341] e i figli di Roma, come è detto: 'Finché Assur non ti deporterà in prigionia' (Nm 24,22). E quando tu vedrai i Siriani[342] uscire e dirigersi verso la terra di Israele, essi faranno la pace, ed Elia, di benedetta memoria, uscirà e annuncerà ai loro figli[343] una notizia di pace, come è detto: 'E questo sarà la pace: quando Assur entrerà nella nostra terra' (Mi 5,4).[344] Le genti dell'Italia proveranno a combattere contro di loro, e il regno tornerà a loro – ai figli di Ismaele – per poco (tempo), ma non ci sarà abbastanza (tempo)

f. 115v

per far uscire i loro poveri (?),[345] fino a che Assur non li catturerà.

Improvvisamente, una voce celeste (בת קול) irromperà e annuncerà in tutti i luoghi (nei quali si trovano) i figli[346] di Israele: «Uscite e portate la vendetta del Signore su Edom», come è detto (nella Scrittura): 'La mia vendetta su Edom la compirò per mezzo del mio popolo, Israele' (Ez 25,14). E immediatamente i giovani tra i figli di Israele si raduneranno e obbediranno, ed essi eleggeranno[347] su di loro un re della stirpe di Davide; tuttavia, scoppierà una polemica tra gli uni e gli altri, e i figli di Israele si ribelleranno contro il discendente di Davide per adempiere a quanto si dice (nella Scrittura): 'Israele si ribellò alla casa di Davide fino a oggi' (2Cr 10,19). Per "fino a oggi" si intende il giorno in cui verrà il re Messia. Gli uni e gli altri arriveranno e saranno catturati, e una voce celeste uscirà e

---

[341] Sic in Jellinek e nel ms. Nell'Ordine dei segni e nell'omelia di Urbach la lezione è ישמעאל (Ismaele).

[342] Jellinek (1857:122) suggerisce di emendare in "Assiri".

[343] Jellinek ha "a loro" (להם).

[344] Traduco in maniera diversa rispetto a CEI 2008, che ha "Egli stesso sarà la pace! Se Assur entrerà nella nostra terra (e metterà il piede nei nostri palazzi, noi schiereremo contro di lui sette pastori e otto capi di uomini ecc.)". Se il significato biblico originale vede qui gli Assiri come una minaccia che dev'essere debellata, il versetto di Michea viene invece portato nella *Preghiera* a sostegno dell'idea che ci sarà la pace all'arrivo di Assur. È significativo, inoltre, che questo versetto sia citato anche in *Cantico dei Cantici Rabbah* 8,11 in un detto di R. Šimʿon b. Yoḥa'i sull'arrivo del Messia.

[345] Il ms. ha רשיהם, che Jellinek rende con נשיהם (= le loro donne). Il passaggio parallelo nell'*Ordine dei segni* (ms. Parma 2342) ha "per alzare la testa" (להרים ראשם).

[346] Accolgo l'emendazione di Jellinek, che corregge il testo da שבוי in שבני.

[347] Cfr. il passaggio parallelo nell'*Ordine dei segni* e nell'omelia di Urbach, in cui vengono menzionate anche le genti di Babilonia, che qui invece sono assenti.

cinguetterà: «Quel che è stato (lui) sarà» (Qo 1,9). "Lui" è il Santo, benedetto Egli sia, che era prima della creazione del mondo e che vivrà nel futuro dopo la distruzione del mondo. "E quel che ha è fatto, lo rifarà" (Qo 1,9).[348] Essa (la voce celeste) dirà ancora: «Quello che fece Giosuè a Gerico e al suo sovrano, così fate alle nazioni del mondo». (Ma) essi risponderanno: «Non abbiamo con noi l'Arca dell'Alleanza come ai tempi di Giosuè». Essa (la voce celeste) risponderà loro: «Nell'Arca non vi era altro che le due tavole della Legge[349] e il loro sigillo 'Šema' Yisra'el' (Ascolta, Israele) (Dt 6,4)». Immediatamente prorompperanno in un forte grido e diranno: «Ascolta, Israele, il Signore è il nostro Dio, unico è il Signore (Dt 6,4)». Circonderanno Gerico e immediatamente la cinta di mura cadrà sotto di esso (il grido),[350] e (gli Israeliti) entreranno in essa e troveranno i giovani morti nelle sue strade, per adempiere a quanto è detto (nella Scrittura): 'Perciò cadranno i giovani nelle sue piazze e tutti i suoi guerrieri periranno' (Ger 50,30). Essi faranno strage in essa (per) tre giorni e tre notti, e dopo di ciò raccoglieranno tutto il suo bottino in mezzo alla sua piazza. Giungerà loro una notizia dalla terra di Israele e avranno grande timore".[351]

(**VI**) Ritornai di nuovo

f. 116r

alla preghiera davanti al Signore, in digiuno e (vestito di) sacco e cenere fino a che guardai, ed ecco, una mano mi toccò, mi fece alzare sui miei piedi e (una voce) mi disse: "Chiedi pure, uomo giusto. Cosa domandi?". Gli chiesi (e gli dissi): "Alla fine di tutte queste (cose), come si raduneranno gli Israeliti dai quattro angoli della terra, e come sarà la loro uscita dalla mano dei regni (stranieri)? E se usciranno, verso dove lo faranno? Come sarà il loro cammino? Cosa potranno fare? Desidero che tu mi faccia sapere queste cose e altre ancora fino alla fine della questione". Mi rispose dalle porte dei cieli e mi disse: "Alla fine del regno dei figli di Ismaele, gli Edomiti[352] si dirigeranno

---

[348] Traduco entrambe le citazioni in maniera leggermente diversa rispetto a CEI 2008 per meglio adattarle al contesto.

[349] Cfr. 1Re 8,9.

[350] Vd. il passaggio parallelo nell'*Ordine dei segni* e nella *Aggadat Mašiaḥ*. È interessante notare che, in alcuni testi escatologici islamici, le mura delle città nemiche crollano sotto il grido "Allahu akbar". Vd. Cook (2002:39.60).

[351] Nell'omelia di Urbach viene esplicitato il contenuto della notizia: gli Edomiti sono giunti sulle loro navi e hanno fatto prigionieri i figli e le figlie degli Israeliti.

[352] Jellinek ha "i Romani" (הרומיים).

verso Gerusalemme e faranno guerra contro i figli di Ismaele, e la terra sarà da loro sottomessa. Arriveranno in essa e lì uccideranno molti tra i figli di Ismaele, molti in essa saranno massacrati. Prenderanno prigionieri tra le figlie di Ismaele, (che subiranno) una pesante schiavitù. Faranno uscire i cervelli dai loro lattanti, tutto il giorno sacrificheranno bambini piccoli a [Gesù].[353] In quel tempo Israele soffrirà molto, e in quel periodo il Signore sveglierà le tribù di Israele e le farà venire a Gerusalemme, la Città Santa. Troveranno scritto nella Torah: 'Il Signore marciava alla loro testa di giorno con una colonna di nube' (Es 13,21), e anche: 'Perché davanti a voi cammina il Signore, il Dio d'Israele chiude la vostra carovana' (Is 52,12). Ed essi cammineranno in una nube e in tenebre dense, faranno guerra contro gli Edomiti e ne uccideranno un gran numero. Nel mondo si verrà a sapere di loro, (cioè) che saranno giunte le tribù, e in quel tempo si adempierà in Israele il versetto: 'Sarà un tempo di angoscia, come non c'era stata mai dal sorgere delle nazioni (fino a quel tempo); in quel tempo sarà salvato il tuo popolo, chiunque si troverà scritto nel libro' (Dn 12,1). Le nazioni si solleveranno contro Israele e uccideranno

f. 116v

un gran numero di essi. Faranno apostasia molti ignoranti,[354] e (le nazioni) opprimeranno con catene molti dei fedeli perché abbandonino la Torah del Signore.

Ma ancora, dopo che non avranno tenuto in alcun conto questa sventura (quale segno dell'ira divina) per pochi giorni, il Signore manderà un vento forte, potente, un forte tuono e una nube oscura come non se ne erano mai visti nel mondo, e in mezzo a quel vento il Santo, benedetto Egli sia, disperderà le tribù in tutte le città, in ogni città. E su di loro si dirà: 'Chi sono quelle che volano come nubi?' (Is 60,8). Da Israele si raduneranno

---

[353] Parola censurata nel ms. e ricostruita da Jellinek, che tuttavia non segnala la cancellatura. Vd. l'introduzione alla *Preghiera* (cap. 1.3) per una breve discussione su questo passaggio.

[354] Lett. "gente della terra" (עמי הארץ). Nata per indicare, in maniera molto generale, la popolazione della terra di Israele, questa espressione venne utilizzata nel periodo del Secondo Tempio e della composizione della *Mišnah* per riferirsi (senza alcuna connotazione negativa) alla gente comune, distinta dai rabbini e dalle persone di rilievo. In epoca tardo-rabbinica e post-rabbinica, invece, andò a indicare gli ebrei non molto rigidi nell'osservanza dell'ortodossia rabbinica a causa della loro ignoranza delle Scritture. Vd. Greenberg, Moshe; Wald, Stephen, voce "Am ha-Areẓ", in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 2 (ALR-AZ), pp. 66-70.

pochi uomini a Gerusalemme, non troveranno pane, e il Santo, benedetto Egli sia, trasformerà la sabbia in farina per Israele, e a proposito di quel tempo era stato detto: 'Abbonderà il frumento nel paese, (ondeggerà) sulle cime dei monti' (Sal 72,16).[355] Sorgerà Neḥemyah ben Ḥuši'el, che farà segni secondo la parola del Signore. Sorgerà un re che negherà la religione, e si mostrerà come un servo del Signore, ma il suo cuore non sarà veramente con Lui. Risuonerà un grande tuono nel mondo e tutto il mondo ne sarà spaventato. Tutti gli Israeliti si raduneranno attorno a Neḥemyah ben Ḥuši'el. Il re dell'Egitto farà la pace con lui e lui[356] distruggerà tutte le città che circondano Gerusalemme: Canaan, Tiberiade, Damasco e Ascalona. Le nazioni del mondo udiranno (tutto ciò) e su di loro cadranno terrore e paura.

Il segno che apparirà in quel tempo (sarà) che gli astri saranno visti nel sangue, e a proposito di quel tempo si è detto: 'Il sole si cambierà in tenebre e la luna in sangue' (Gl 3,4). Il Santo, benedetto Egli sia, manderà alle nazioni dei flagelli, che saranno come quelli che aveva inviato all'Egitto, per adempiere a quanto è detto (nella Scrittura): 'In quel giorno avverrà che il Signore stenderà di nuovo la sua mano per riscattare il resto del suo popolo' (Is 11,11).

Dicono che a Roma vi sia una pietra di alabastro con le sembianze di una bella ragazza, che fu creata nei sei giorni della creazione. Arriveranno degli uomini di poco valore (בני בליעל)[357] dalle nazioni

f. 117r

del mondo e giaceranno con lei. Essa resterà incinta, e alla fine di nove mesi si squarcerà e (ne) uscirà un figlio maschio con le sembianze di un

---

[355] Traduco in maniera leggermente diversa da CEI 2008, che ha "abbondi" e "ondeggi".

[356] Non è chiaro se qui il soggetto sia il re dell'Egitto o Neḥemyah ben Ḥuši'el. Reeves (2006:102) sembra propendere per la seconda opzione, mentre Buchanan (1078:414) e Mitchell (2016:274) lasciano intendere che sarà il re dell'Egitto a causare la devastazione.

[357] Himmelfarb (2017:133) fa notare che, a differenza di altri testi escatologici, in cui Armilos è figlio di Satana, la *Preghiera* e gli *'Otot ha-Mašiaḥ* sottolineano la natura umana di suo padre (o meglio, dei suoi padri). Va comunque notato, come fa del resto anche Himmelfarb (*ibidem*), che Beliʿal (בליעל) designava già dal periodo del Secondo Tempio il comandante delle forze del male. Vd. anche Martone, Corrado, "Evil or Devil? Belial between the Bible and Qumran", in *Henoch* 26 (2004), pp. 115-127; Capelli, Piero, "Satana e satani nell'ebraismo antico", in *Humanitas* 75/3 (2020), pp. 329-339.

uomo. La sua altezza sarà di dodici cubiti e la sua larghezza di due cubiti. Avrà gli occhi rossi e storti, i capelli del suo capo saranno rossi come l'oro e le piante dei suoi piedi saranno verdi. Avrà due crani. Lo chiameranno Armilos, arriverà presso Edom e dirà loro: «Sono io il Messia, sono io il vostro Dio!». Li svierà e immediatamente essi crederanno in lui e lo faranno re. Tutti i figli di Esaù si raduneranno e verranno presso di lui. Si metterà in marcia e manderà un annuncio a tutte le città, dicendo ai figli di Esaù: «Portatemi la Torah che vi avevo dato». Arriveranno ancora nazioni straniere e porteranno il libro [della colpa del margine].[358] Dirà loro: «Questo è (proprio) quello che vi avevo dato». Dirà loro (di nuovo): «Io sono il Signore vostro Dio, io sono il vostro Messia e vostro Dio». In quell'ora manderà a dire a Neḥemyah e a tutto Israele: «Portatemi la vostra Torah e testimoniate che io sono Dio». Immediatamente tutti gli Israeliti saranno sbalorditi e avranno paura. In quell'ora si solleverà Neḥemyah, e con lui tre uomini della discendenza di Efraim. Andranno con lui, (portando) con loro un rotolo della Torah, e leggeranno davanti a lui: "Io sono (il Signore tuo Dio), non avrai (altri dei di fronte a me)" (Dt 5,7). Egli (Armilos) dirà: «Niente di tutto questo è nella vostra Torah, e io non vi lascerò in pace fino a che non crederete che io sono Dio, allo stesso modo con cui hanno creduto in me le nazioni del mondo». Improvvisamente si solleverà contro di lui Neḥemyah e gli dirà: «Tu non sei Dio, ma piuttosto Satana!». Egli dirà loro: «Perché dite falsità su di me? Darò l'ordine di uccidervi!». (Allora) dirà ai suoi servi: «Catturate Neḥemyah!». Ma immediatamente egli (Neḥemyah) si solleverà, e (con lui) trentamila guerrieri Israeliti, e farà guerra contro di lui. Ucciderà duecentomila (uomini) fra coloro che sono nell'accampamento di Armilos.

f. 117v

Armilos si infurierà e radunerà tutti gli eserciti delle nazioni straniere e muoverà guerra contro i figli di Israele e ne ucciderà (da Israele) mille migliaia. Ucciderà anche Neḥemyah a mezzogiorno. A proposito di questo tempo era stato detto (nella Scrittura): 'In quel giorno – oracolo del Signore – farò tramontare il sole a mezzogiorno e oscurerò la terra in pieno giorno!' (Am 8,9). I sopravvissuti di Israele fuggiranno verso il deserto dei popoli e abiteranno là per quarantacinque giorni senza cibo né acqua, poiché loro cibo sarà (solo) erba di campo. Alla fine dei quarantacinque giorni

[358] Si tratta dell'espressione censurata di cui sopra (vd. l'introduzione alla *Preghiera*). Ringrazio i membri del gruppo Facebook "Hebrew Codicology and Paleography" e il prof. Piero Capelli per avermi aiutato a interpretare le parole cancellate.

arriverà Armilos e combatterà contro l'Egitto e lo farà prigioniero, come è detto: 'Neppure l'Egitto scamperà' (Dn 11,42). Egli ritornerà e volgerà il suo sguardo verso Gerusalemme per devastarla una seconda volta, come è detto (nella Scrittura): 'Pianterà le tende reali fra il mare e lo splendore della santa montagna; poi giungerà alla fine e nessuno verrà in suo aiuto' (Dn 11,45). In quel tempo sorgerà Michele, il grande principe, e soffierà nello *šofar* per tre volte, come è detto (nella Scrittura): 'Avverrà che in quel giorno suonerà il grande corno' (Is 27,13). Quello *šofar* è lo stesso corno destro dell'ariete di Isacco, che il Santo, benedetto Egli sia, allungherà fino a mille cubiti. Egli (Michele) soffierà forte e saranno rivelati il Messia ben David ed Elia. Entrambi si incammineranno verso gli Israeliti che saranno (ancora) nel deserto dei popoli. Elia dirà loro: «Ecco il Messia». Egli ripristinerà i loro cuori e rafforzerà le loro mani, come è detto (nella Scrittura): 'Irrobustite le mani fiacche, rendete salde le ginocchia vacillanti. Dite agli smarriti di cuore: «Coraggio, non temete!»' (Is 35,3-4). Tutti gli Israeliti udiranno il suono dello *šofar* e sapranno che il Santo, benedetto Egli sia,[359] ha riscattato Israele, come è detto (nella Scrittura): 'Perché il Signore ha riscattato Giacobbe' (Ger 31,11). 'Verranno gli sperduti nella terra d'Assiria' (Is 27,13). Immediatamente il terrore del Signore cadrà sui popoli e su tutte le nazioni. Gli Israeliti torneranno con il Messia fino a che arriveranno

f. 118r

nel deserto di Giuda, essi si incontreranno con tutti i figli di Israele e andranno verso Gerusalemme. Saliranno i gradini della casa di Davide – quelli sopravvissuti alla distruzione – e il Messia abiterà là. Armilos udirà che è sorto un re su Israele e radunerà gli eserciti di tutte le nazioni straniere. Egli arriverà presso il re Messia e Israele, ma il Santo, benedetto Egli sia, combatterà in favore di Israele e dirà al Messia: «Siedi alla mia destra» (Sal 110,1). Il Messia dirà ad Israele: «Radunatevi e presentatevi». Essi vedranno la salvezza del Signore, e immediatamente il Santo, benedetto Egli sia, uscirà e combatterà contro di loro, come è detto (nella Scrittura): 'Il Signore uscirà e combatterà contro quelle nazioni' (Zc 14,3). È scritto: 'In quel tempo io vi guiderò, in quel tempo vi radunerò e vi darò fama e lode fra tutti i popoli della terra' (Sof 3,20)".[360] Amen, possano quel tempo e quel momento essere vicini».

[359] Jellinek: "udiranno che lui".

[360] Qui termina la rivelazione dell'arcangelo Meṭaṭron.

1.4 L'*Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia*

Questo testo è conservato in due manoscritti che, a tutti gli effetti, sono i più antichi a trasmettere un testo completo appartenente al ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i.

A) Parma, Biblioteca Palatina, Ms. 2342 (de Rossi 541). Codice pergamenaceo composto da 287 fogli recto-verso, in scrittura aškenazita semi-corsiva e databile alla fine del XIII secolo. L'*Ordine dei segni* si trova ai fogli 200r-206v.[361]

B) Parma, Biblioteca Palatina, Ms. 3122 (de Rossi 1240). Codice pergamenaceo composto da 285 fogli recto-verso, redatto in scrittura aškenazita semi-corsiva e copiato da Menaḥem ben Yaʿaqov per Yiṣḥaq ben Netan'el nel 1270. L'*Ordine dei segni* si trova ai fogli 227r-230v.[362]

Il testo che i due codici trasmettono è il medesimo, ma con alcune differenze sostanziali, che saranno evidenziate nella trascrizione e nella traduzione, portano alla conclusione che non sono l'uno la copia dell'altro, ma che entrambi derivano probabilmente da un antenato comune.

Oltre a questi due testimoni principali, è giunto fino a noi un frammento interessante:

C) Gerusalemme, National Library of Israel, Ms. Heb. 4° 577.2.5. Singolo foglio cartaceo in scrittura orientale ritrovato nella Genizah del Cairo. La datazione è sconosciuta.[363] Il testo si sviluppa su entrami i lati del foglio e mostra grandi affinità con l'*Ordine dei segni*. In particolare, riporta una sezione del testo assente nei *Segreti*, negli *Eventi Futuri* e nella *Preghiera*.

L'*Ordine dei segni* è un testo ancora inedito,[364] che qui viene presentato nella sua interezza e in traduzione per la prima volta. L'unico studioso ad

---

[361] Richler; Beit-Arié (2001:460-461). Vd. anche De Rossi (1803), n. 541. Vd. il portale ktiv.org (n. identificativo 990000726960205171) per una descrizione e per la versione digitale del ms.

[362] Richler; Beit-Arié (2001:144-145). Vd. anche De Rossi (1803), n. 1240. Vd. il portale ktiv.org (n. identificativo 990000836580205171) per una descrizione e per la versione digitale del ms.

[363] Vd. ktiv.org (n. identificativo 990024967910205171).

[364] Newman (2015:300, n. 87) riporta tuttavia che Jellinek avrebbe operato una trascrizione dei manoscritti di Parma, rimandando a 'Idan Dešeh (ed.), *Sefer Yalkut Midrashim: Otzar Midreshei Hazal*, 4 vols., Tzefat: Or Olam, 2007, qui vol. 4., p. 77. Non è stato purtroppo possibile recuperare quest'opera e verificare la veridicità di tale affermazione.

averlo preso in considerazione è Uri Zvi Shachar, il quale lo ha analizzato nel corso della sua disamina degli scritti composti – a suo parere – dalla comunità ebraica di Acri nel XIII secolo.[365]

Il testo ebraico riportato di seguito è basato sul manoscritto **A**, che ritengo essere un testimone migliore rispetto al manoscritto **B**. Nella trascrizione si è comunque tenuto conto anche di quest'ultimo, così come del manoscritto **C**. La traduzione che segue la trascrizione è mia e si basa principalmente sul ms. A, mentre in nota sono state riportate alcune varianti significative dei mss. B e C. Essendo questa la prima volta in cui questo testo viene pubblicato, ho ritenuto utile riprodurlo in maniera più possibile fedele a come compare nel manoscritto.

Trascrizione

סדרן של אותות שיבואו קודם ביאת משיח

f. 200r

ידוע לפניו בלחץ שישר׳ שרוין בו והקב״ה מוציא עליהם מלכות ישמעאל כדי להושיעם מיד אדום ויעמיד עליהם נביא שוטה ואיש הרוח ויכבש לפניהם את הארץ והם באים ומחזקים במלכות ואיבה גדולה תהיה ביניהם ובין בני עשו אל׳ וכי ישועה מבקשים בני ישמעאל או׳ לי ולא כן ראה ישעיה רכב צמד פרשים רכב חמור ורכב גמל ״ וכך היה ר׳ שמעון או׳ למה הקדים רכב חמור

f. 200v

לרכב גמל היה לו להקדים רכב גמל לרכב חמור אלא כאן שיצא רכב גמל תשמח מלכות רוכב חמור דא׳ רוכב חמור רכב גמל מכיון שהיא יוצאה מלכות ישמעאל שהיא תשועה לישר׳ בתשועת[366] רוכב על חמור ועוד היה ר׳ שמעון דורש ששמעו בני ישר׳ שכיון שמולכין בה עתידין למדוד הארץ בחבלים ועושים בתי קבורתם מרעה צאן ואשפתות וכשמת אחת מהן קוברין אותו בכל מקום שימצאו וחוזרים וחורשים קברם וזורעים אותו שנ׳ ככה יאכלו בני ישר׳ לחמם טמא בגוים מפני מה מפני שאין בית הפרס נירש עוד ״ וירא את הקיני וישא מש׳ ויאמר איתן מושביך מה משל נשא אותו רשע אלא כיון שראה בני בניו שעתידין לשעבד בישר׳ שמח בלבו ואמ׳ איתן מושביך רואה אני שאין אתם אוכלין אלא מצות איתן האזרחי ״ ושים בסלע קיניך ר׳ שמעון אומר המלך השיני שיעמוד מבני ישמעאל ואהב ישר׳ ויגדור פרצת ההיכל ויחצוב בהר המוריה ויעשהו מישור ש״ל כולו ויבנה לו השתחויה על אבן שתייה שנ׳ ושים בסלך[367] קיניך ויעשה מלחמה עם בני עשו והורג חיילותיהם ולוקח מהם שבייה גדולה וימות בשלום ״ ויעמוד מלך מחצר מות ויעשה ימים מועטים ויעמדו עליו בני קדר וגיבוריו ויהרגוהו ויעמד מלך הנקרא מרון ויקחוהו

[365] Shachar (2021:130 e segg.).

[366] B: כתשועת

[367] Errore per בסלע, che B riporta correttamente.

מאחרי האתונות ויעלוהו למלכות ויעמדו ממנו ארבע זרועות ויגדרו בהיכל ולקץ מלכות ארבע זרועות יעמד אחד מהם וימעיט האיפות והמידות והמשקלות ויעשה שלש שנים ובימיו תהיה קטטה בעולם וישלח חיילים גדולים על רומיים וימותו שם ברעב ויהיה שם [ממון][368] מזון הרבה עמהם וימנעו לתתן להם ויעמדו בני אדום על ישמעאל ויהרגום ויעמדו בני ישמעאל וישרפו את המזון והנשארים יברחו ואחר כך עומד מלך גדול וימלוך תשע עשרה שנה ואלה אותותיו איש אדמדם ושופי עין ויהיו בו שלש שומות אחת במצחו והשנית בכפו הימנית והשלישית בזרועו השמאלית ויטע

f. 201r

נטיעות רבות ויבנה ערים חריבות לקיים דברי ר׳ ישמעאל ויבקע התהומות להעלות מים להשקות נטיעותיו ובניו מרובים ויאכל שלות בני ישמעאל ויהיה לו שלום מעבדיו וכל מי שיעמד עליו לרעה ינתן בידו ובימיו שוקטת ושלוה וימות בשלום ״ ויעמד מלך ויבקש לכרות מימי הירדן ויבא רחוקים מארצות נכריות לחפור נחל ולעלות המים להשקות הארץ וכשחופרין יפול [הארץ][369] עליהם את הארץ ויהרגם וישמעו נשיאיהם שהוא שיכור ויעמדו עליו ויהרגוהו ״ ויעמד מלך ויחזקו במלכות בגבורה בחרבו ובקשתו וקטטה תהיה בימיו ממזרח ומערב צפון ודרום ויעשה מלחמה וזה לך אות כשאתה רואה שנפל גירון מערבי שמשם השתחויה של בני ישמעאל ובדמשק ובם נכנסין ובמס יוצאין וכשנופל גירון יפול מלכות ישמעאל ועליהם הוא אומר שבר י״י מטה רשעים[370] ואין מטה רשעים אלא ישמעאל ואיזהו רס (?)[371] מטה ישמעאל זה גורון[372] שער אצלו היו גבורי קדר קיימין ובאין עליו מפינת מזרחית צפונית ויפלו מהם שלשה חיילים גדולים הראשון על חדקל והשיני על פרת והשלישי על נילום[373] ויברח מפניהם וילכוד הוא ובניו ויהרגום ויתלום על עץ לקיים מה שנ׳ שבר י״י מטה רשעים והיה ביום ישרוק י״י לזבוב אשר בקצה יאורי מצרים ״ ר׳ שמעון אומר עתיד הקב״ה לשרוק לדבורים אשר בארץ אשור ובאין ועושין מלחמה עם הזבובים אשר בקצה יאורי מצרים המלך הראשון אשר ינהג אותם הוא עבד שמרד על אדוניו שנ׳ כה אמר י״י למתעב גו׳ איזהו עם המתעם באומות אילו בני כנען לעבד משלים שהיה עבדו של מושל מורד על אדוניו ומתכבצין לו אנשים שמרדו גיבוריהם על אדוניהם ויוצאין ומחלקין במלכות ועושים מלחמה עם בני ישמעאל והורגים גיבוריהם ויורשים ממונם ואלה אותותם הם מכוערים ולובשין שחורים ויוצאין ממזרח ומרים ונמהרים שנ׳ הנני מקים

---

[368] Errore segnalato e corretto dal copista.

[369] Errore segnalato e corretto dal copista.

[370] B completa il versetto biblico:שבט מושלים .

[371] B: היא.

[372] B: מרון.

[373] B: מצרים.

f. 201v

הכשדים הגוי המר והנמהר ועולים כולם פרשים בחורי חמד ערוכי מלחמה שנ׳ פרש מעלה[374] ובאין מארץ רחוקה לרשת משכנות לא להם שנ׳ ההולך למרמש ארץ לרשת משכנות לא לו ״ על הר מרום ישר׳ יעלו ולפרוץ ההיכל יסברו[375] ונרות יכבו דלתים יעקורו וארבעה מלכים יעמדו עליהם שנים מהם סגנים ושנים אחים נשיאים ובימיהם דוד יצמח שנ׳ וביומיהון דמלכיא אילן יקיים אלהא דשמיא מלכי דלעלמא לא תתחבל ״ ואילו הן אותותיו של מלך הראשון איש קונדק ואינו זקן כל כך וימלוך מלך בחייו מזרע המלוכה ״ והמלך השיני לא יהלך בגיאותי[376] עיניו יפים ושערו נאה והוא שחרחור וימות בשלום ולא יפרטו ממנו בעולם הזה ״ ואחרי כן יעמד אחד במחלוקת ויעמיד חיילים רבים על נהר פרת ״ וביום אחד יפלו כל חיילותיו שבצפון ושבדרום ויברח וילכד ויאסר וכל הימים שיהיה אסור שלום בארץ ואחד מושלים בכל הארץ ״ והמלך הרביעי אוהב כסף וזהב ואילו הן אותותיו איש שחרחור וגבה קומה סנוט זקן וגרגר צואר ויש לו שומא על גודל רגל ימיני ויהרוג כל מי שהנהיגם ועזרם ויקבוץ כל הכסף והזהב שיוכל ועושה ספינות נחושת וממלאן ממון וטומנן תחת מימי[377] כדי להצניען לבניו ואינו עומד אלא לישר׳ וכשיבא מלך המשיח ינתן לו שנ׳ ונתתי לך אוצרות חושך ״ בימיו תפשע מערבית דרומית וישלח שם גוי יוניות רבות[378] ובאים והורגים בני המערב ויושבים בארצם וזה לך האות כשתראה שבוע אחד שתחילתו אין בו מטר ובשנייה חיצי רעב ושלישית שובע גדול וברביעיה לא שובע ולא רעב ובחמישית יצמח כוכב מזרחי ובראשו שבט ואומות העולם רואים אותו ועולים לראשי ההרים ואומרין זה כוכבינו והוא כוכב של ישר׳ שנ׳ דרך כוכב מיעקב וכשעולה מן המזרח עושה חמשה עשר יום ואם האריך לטובתן

f. 202r

של ישר׳ הוא וזה לך האות כשאתה רואה שנפל גירון המזרחי שבדמשק נפלה מלכות בני מזרח עליהם הוא אומר שבט מושלים ואחר כל אילו מתגאים בני מערב בחיילים רבים ועורכים מלחמה עם בני מזרח שבארצם והורגין אותן והנשראים בורחים מלפניהם ובאין לאלכסנדריא המדינה וירדפו אחריהם בני מערב ושם תהיה מלחמה גדולה ויברחו משם בני מזרח ויבאו עד מצרים וישבו שביתה ויחריבום לקיים מה שנ׳ מצרים לשמה תהיה ויעברו בארץ הצבי וכלה בידם וכל מי שהם שובים אינו חוזר עד שיבא מלך המשיח געו תלמידין בבכייה ואמרו אין לנו פליטה בימיו אמ׳ להם כבר אמר ישעיה לך עמי בא בחדריך ״ ימים מועטים יהיו וכל [וכל][379] הנמצא ידקרו הנספה יפול בחרב ועוברים בארץ הצבי ושוטפין שנ׳ ובא בארצות ושטף ובאים ונסים בנחלי הכתות ובנקיקי הסלעים ״ ומה הם נחלי הכתות אילו צנייתין[380] דבבל ושם תהיה

---

[374] B: עלי פרס מעלה.

[375] B: יסכרו.

[376] B: בגיאות.

[377] B aggiunge: פרת

[378] B: גייסות רבות.

[379] Errore del copista.

[380] Probabile errore per באמצעיתא. Cfr. il passaggio parallelo nella *Preghiera*.

מלחמה חזקה שקראו עליה הנביאים וישפך דם עד שישטוף[381] כנחל ממנו ויהפכו מימי פרת לדם ולא יוכלו הנשארים לשתות ממנו ומשם תשכר בני מזרח[382] ״ ואחר כך יעמד מלך עז פנים ועשה שלש ומחצה בראשית מלכותו יקח את כל העשירים ומפנה ממונם והורגם ובאותן הימים לא יוכל הכסף להציל את בעלין שנ׳ גם כספם וזהבם לא יוכל להצילם ״ מפני מה כי כלה אף נבהלה שתכלה המלכות ״ ומילין לצד עילאה ימלל ״ ולהשנאה עידנין יסבר ובת הנשים ינתן לו להשחיתה ולא יעמדו מחשבותיו ויגזור שכל מי שיזכיר שמע יהרג ומי שהוא אומר אחד הוא אלהי אברהם ישרף ״ ואומ׳ נהיה כולנו לעם אחד ויבטל מועדים וראשי חדשים מישר׳ ויסבר להשנאה זימנין אילו המועדים ״ ודת זו תורה שנ׳ אש דת למו ׳ ובימיו תהיה צרה גדולה לישר׳ וכל מי שיעלה לגליל העליון יהיו

f. 202v

ניצול שנ׳ ובהר ציון תהיה פליטה מהר ציון עד מטי מירון ר׳ שמעון ״ אומר עד למטי עלמין ״ ר׳ אלעזר בריה או׳ עד זיכא דחלבא[383] ובאותן הימים או׳[384] למי שיושב סביבות דמשק שכיון שמולך הולך והורג עד שמגיע לדמשק ואז יתן פליטה ״ ובימיו קטטה בעולם ועיר מלחמת בחבורתה ומדינה במדינה ואין שלום ליוצא ולבא ובני אדם עניים מדוקרים שנ׳ והסירותי[385] לאדם והלכו כעיורים ״ ועוד מעט מטולטלים וגולים וצרה עליהם ושלש שנים ומחצה ינתנו בידי[386] שנ׳ עד עידן עידנין ופלג עידן ׳ עידן שנה עידנין שתים ופלג עידן חצי שנה ״ וכן מוצא ששאל דניאל מגבריאל עד מתי קץ הפלאות אומ׳ לו למועד מעדים וחצי מועד שנה מועדים שתים וחצי חצי שנה נמצאת אומר שלש שנים ומחצה ויבטל תפילה מישר׳ שנ׳ ומעת הוסד התמיד לתת שיקוץ שומם ימים אלף ומאתים ותשעים והם שלש שנים ומחצה ויעמד מלך הנקרא משיב ולמה נקרא כך ש׳ לפי שמשיבם מעל שלהם[387] שנ׳ לתת שיקוץ שומם ״ וימלוך שלשה חדשים ובאין בני ישמעאל ועושין מלחמה גדולה בבקעת עכו עם אדומים מיד אשורים באים עליהם ושובים אותם שנ׳ עד מה אשור תשבך ״ וצים מיד כיתים אילו אדומיים שעתידים לעמוד באחרית הימים וכשיוצאין באין כגנבים שנ׳ אם גנבים באו לך ועושים מלחמה עם ישר׳[388] והורגין מהן הרבה ״ וכד את חמי שלמא מתכנש למשריתא דעכו דע דאדק פרזלא לחספא ושקייה תברין לעצבעיתיה ומתחלטין במלכותא מנהון פסקין[389] מלכותא רשיעתא תכרת ניר שיעבודא ״ וכד את חמי רומייה נפיק בתקוף לאלכסנדריא דע דמטא קץ שלמיא מתמסרא בידיה דתורכיא ערטלין מעכו ערקין בלא סוס ומאני קרב דע דמטא קץ

---

[381] B: שישפוך.

[382] B: תשבור מלכות בני מזרח.

[383] B: עד סופה דחבלה.

[384] B: אוי.

[385] B: והצירותי.

[386] B: בידם.

[387] B: הוא משיב אותם מעד שלהם.

[388] B: ישמעאל.

[389] *Sic*. B: פסקא.

f. 203r

מלכות מתילי באצבע רגליו[390] ויתר מסין בעפרא תחות דוחקהא וכד תחזי כלבשי קניין[391] ערקין מיד חוזרין למלכותו[392] ״ וזה לך אות כשתראה שיצאו בני איטליא ויצטרפו עמהם לגיונות הרבה מאדום ויעשו מלחמה גדולה בבקעת עכו עד שישוע[393] הסוס בדם עד יריכו ויברחו בני ישמעאל לבקעת יריחו[394] ושם יעמדו ואו׳ זה לזה אנה[395] אנחנו בורחין ועוזבים בנינו ובנותינו וחוזרין ועושין מלחמה אחרת בבקעת [יריחו] מגידו[396] ויברחו אדומיים ויעלו לספינות ויצא הרוח וישאם עד שיביאם לאשור ויענו אשורים לעבר הנהר ״ ולקץ תשעה חדשים יצאו בני אשור ויאמרו[397] לבני ישמעאל ולבני רומא[398] שנ׳ עד מה אשור תשבך וכשיוצאין[399] דורכין בארץ ישר׳ וזורקין לתוכה שלום ואליהו מבשר לפניהם שנ׳ והיה זה שלום אשור כי יבא בארצו[400] ובני איטליא יבקשו לעשות מלחמה עמהם ובני ישמעאל או׳ חזרה לנו המלוכה ואינם מספיקים להרים ראשם מעט עד מאשור שובים אותם ואת שאריתם ׳ ובת קול יוצאה מישר׳ יבאו וינקמו נקמת י״י באדום שנ׳ ונתתי נקמתי באדום ביד עמי ישר׳ ובחורי ישר׳ נקבצו וימליכו עליהם מלך מארץ ישר׳ ובני בבל ממליכין עליהם מלך מבני דוד ומחלוקת בין אילו לאילו ובני ארץ פושעין בדוד לקיים מה שנ׳ ויפשעו בני ישר׳ בדוד עד היום הזה עד יום שיבא מלך המשיח ואילו ואילו באים ונחים עליה ובת קול יוצאה מצפצפת מסוף העולם ועד סופו אומ מה שהיה הוא שיהיה זה הקב״ה שהיה ועתיד להיות מה שנעשה הוא שיעשה ״ כאשר עשה יהושע ליריחו למלכה כן עשו לאנשי עיר המרשעה הזאת והם אומרים אין עמנו ארון הברית כאשר היה עם יהושע ״ והיא משינה להן לא היה בארון כי אם שני לוחות אבנים וסתמן שמע ישר׳ מיד יעירו בתרועה שמע ישר׳

f. 203v

ונופלת החומה תחתיה ונכנסין לתוכה ״ ומוצאים בחורים מתים ברחובותיה לקיים מה שנ׳ לכן יפלו בחוריה ברחובותיה ואנשי מלחמתה רוכבין על סוסיהן ודוממין[401] שנ׳ ידמו כאבן והורגנו בתוכה שלשה ימים ושלשה לילות ״ ואחר כך קובצין כל שללה ונותנין לתוך רחובה ושמועה באה אליהם מארץ ישר׳ ובאו אדומים בספינות ושבו בניכם ובנותיכם והנם מודבקים

---

[390] B: ריגלין.

[391] B: כלבשי קביץ.

[392] B: למלכותהון.

[393] B: עד שישקיעה.

[394] B: ירוחו.

[395] B: לאין.

[396] Interessante che qui il copista abbia prima scritto יריחו, per poi accorgersi dell'errore e segnalarlo con dei diacritici.

[397] B: שבו.

[398] B: רומה.

[399] B aggiunge: אשורים.

[400] B: בארצנו.

[401] B:ואנשים אנשי מלחמת על סוסיהם ורוממים .

שם[402] מיד פוחדין פחד גדול וחוזרין בתשובה לפני הקב״ה שנ׳ ואחר ישובו[403] ובקשו את י״י אלהיהם ואת דוד מלכם והם אומרים באהבה את מלך המשיח ואחרים יבקשוהו ואינו מוצאין אותו[404] לקיים מה שנ׳ חלץ מהם ולוקחין אש לשרוף הכסף והזהב ונגלה עליהם מלך המשיח ואומר להם בניי אני הוא שהייתם מחכים וכל צרה שבאה עליכם אני שותף עמכם עתה שאו הכסף והזהב והעלוהו לירושלם שנ׳ זהב ולבונה ישאו[405] ובת קול יוצאה מסוף העולם ועד סופו ואומרת פנו דרך העם ״ ובת קול רביעית יוצאת ואומרת העלו המים להשקות עמי שנ׳ כי נתתי במדבר מים ״ ובת קול יוצאה חמישית ישאו ההרים והגבעות[406] ויעשו מישור ויועלו[407] העמקים ויושפלו[408] הגבוהים שנ׳ והיה העקוב למישור ״ ובת קול יוצאה שישית ואמ כל חיית השדה והנחשים והשרפים ברחו מלפני עמי ישר׳ שנ׳ לא יהיה שם אריה ״ ובת קול יוצאה שביעית ואומרת קול ששון ושמחה[409] ״ ובת קול יוצאה שמינית ואומרת שלום לכם עמי שנ׳ מבשר טוב משמיע ישועה ״ ובארבע בשורות אליהו מבשר ישר׳ בטוב ושלום ישועה וחזרת מלכות לבית דוד שלום מניין שנ׳ משמיע שלום ״ טוב מניין שנ׳ מבשר טוב ״ ישועה מניין דכת׳ מצמיח ישועה[410] חזרת מלכות מניין דכת׳ מלך אלהיך ״ ובת קול יוצאה תשיעית

f. 204r

ואומרת לשערי ירושלם הטבועים בארץ שיעלו שנ׳ שאו שערים ראשיכם ״ ובת קול יוצאת עשירית ואומרת לצפון ולדרום למזרח ומערב הביאו עמי ישר׳ שנ׳ או׳ לצפון תני׳ ובת קול[411] יתקע בשופר ויבאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים[412] שנ׳ והיה ביום ההוא וגו׳ וירד טל משמים לחייה מיתי ארץ ישר׳ שעתיד להחיות ערבעים שנה קודם מיתי חוצה לארץ שנ׳ יחיו מיתיך אילו מיתי ארץ ישר ״ נבולתי[413] יקומון אילו מיתי חוצה לארץ ״ הקיצו ורננו שוכני עפר אילו מיתי ישר׳ שנתבלעו בארץ אשור ומצרים[414] ויחזרו הגליות ויבואו בני לוי אשר מלפנים נהר

---

[402] B: כים.

[403] B, in accordo col TM, aggiunge: בני ישר׳

[404] B: והם אומ׳ לא הו״ד הבה הוה יהיב מלכא משיחא לא בתר אילין תבעית הוה אמרין דהוא יהיב ואין מוציאין אותו.

[405] B ha la parte iniziale del versetto: שפעת גמלים תכסך.

[406] B: ישרו המסילה וישרו ההרים הגבעות.

[407] *Sic*. B: ויעלו.

[408] *Sic* in A e B.

[409] B amplia abbondantemente questa parte: כל ששון וקול שמחה צאו לקראת עמי וגו״ בארבע שמחות הק״ יוצא לקראת בגיל ורצה ושמחה וששון.

[410] Questi tre *prooftexts* sono assenti in B.

[411] B omette.

[412] B: יהודה.

[413] *Sic*. Il TM e B hanno נבלתי.

[414] B: בה ירד טל מן השמים ויחיו מתי ארץ ישר׳ שנ׳ יחיו מתיך נבלתי יקומון וגו׳ יחיו מתיך אילו מתי ארץ ישר׳ שהם עתידין להחיות ארבעים קודם שנה קודם למתי חוצה לארץ נבלתי יקומון אילו מתי ישר׳ שנתבלעו בארץ אשור ובארץ מצרים.

סבטיון שנ׳ לאמר לאסירים צאו אילו בני לוי ולאשר בחשך הגלו אילו בני ראובן וגד שיושבין בין האומות בחשך ועתידן שתאיר להם כמה דתנינן עשרת השבטים אין להם חזרה עולמית דברי ר׳ אליעזר ר׳ עקיבא אומר מה היום מאפיל ומאיר אף הם אפילתם עתידה שתאיר להם ובדרך שהלכו בה יחזרו וימצאו עומדים באמצה ירושלם ואומרים זו היא שהנחנוה[415] ״ ואומר להם החריבוה בני עשו והולכין להר שעיר ואינו מניחין בתוכו שריד ופליט שנ׳ ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו[416] וכה יעלו גוג ומגוג על ישר׳ ששומעין שיושבין לבטח וירושלם תשב פרזות בלא חומה שנ׳ פרזות תשב ירושלם מרוב אדם ולוקח עמו שבעים ואחת אומות ועולה להר מרום ישר׳ ואומ׳ פרעה היה שוטה שגזר להרוג את הזכרים והניח הנקיבות ולא ידע שהן פרות ורבות[417] ובלק היה שוטה שאמ לקלל ולא ידע שאלהיהם מברכם ״ המן היה שוטה שגזר להרגם ולא ידע שי״י יכול להצילם אני לא אעשה כן אלא אלהם[418] עם אלהיהם תחילה ואחר כך אהרגם שנ׳ ורוזנים יוסדו יחד על י״י תחילה ״ ואחר כך על משיחו ועולה לירושלם ומבקש לעשות שם מלחמה והקב״ה אומ לו רשע

f. 204v

עמי אתה רוצה להלחם חייך שאעשה עמך ומוריד עליו אבני ברד שגנוזות בקרקע[419] שנ׳ חשכתי לעת צר ליום קרב ומלחמה והקב״ה נוגפן שירכב על סוסו ונימוק עליו שנ׳ וזאת תהיה המגפה אשר יגוף י״י המק בשרו והוא עומד על רגליו ובאותו יום יתן י״י מקום קבר לגוג שנ׳ אתן לגוג מקום קבר ״ ואלה המלכים שעתידין לעמוד האחד משיב והוא עז פנים ויעמד שלשה חדשים ואחר כך תמשול מלכות הרשעה על ישר׳ שנ׳ לכם אתנם[420] עד עת יולדה ״ ואילו הפליטות שהיו בימי הארצות בימי משיב[421] יהיה פליטה בארץ מואב שנ׳ יגורו בך נידחיי הוה סתר למו ״ ובימי עז פנים[422] תהיה פליטה בכל ארץ ישר׳ שנ׳ ושלחתי מהם פלטים[423] ובימי מלכות הרשעה פליטה בגליל העליון שנ׳ כי בהר ציון תהיה פליטה ויהיו ישר׳ מקובצין בגליל העליון ויצמח עליהם משיח בן יוסף ויעלם לירושלם ויבנה את בית המקדש ויקריב קרבנות והאש תרד מן השמים ואוכלתם שנ׳ ובני פריצי עמך ינשאו להעמיד חזון ונכשלו ״ אם לא זכו ישר׳ בן יוסף יעמד ואם זכו בן דוד יצמח ״ ויעמד[424] מלך רשע ושמו ארמילוס ואילו אותותיו איש קרח עינו הימנית קטנה ושל שמאל גדולה וצרעת במצחו ואוזנו הימנית סתומה ושל שמאל פתוחה[425] וכשיבא אדם לומר לו

---

[415] B: שהנהנו.

[416] B: ועל מושיעים בהר ציון וגו׳ וכתוג אחר אומ׳ והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה וגו׳.

[417] B: פרעה היה שוטה שהרג את (הזכרים) והניח את הנקיבות. La parola tra parentesi è stata aggiunta in margine da una seconda mano.

[418] *Sic*. Errore per אלחם. B: מתלחם.

[419] B: ברקיע.

[420] Il TM ha לכן יתנם.

[421] C: [אילו הן] הפליטות שיהיו בארצות בימי עז פמים.

[422] C: מושיב.

[423] C omette questo *prooftext*.

[424] C: אם לא יעמוד.

[425] C: אחת גדולה ורחת קטנה.

דבר טוב מטה לו אוזנו הסתומה ולדבר רע מטה לו אוזנו הפתוחה ״ מה את סבור בריה דסטנא[426] ועולה לירושלם ודוקר משיח בן יוסף בשער מזרחי שנ׳ ובביטו[427] אליו את אשר דקרו ״ ומיד ישר׳ גולין למדבר לרעות במלוחים ושרשי רתמים ארבעים וחמשה ימים ״ ושם נבחנים ונצרפים שנ׳ והבאתי את השלישית באש וצרפתים בצרוף הכסף ובחנתים כבחון הזהב[428] ושאר ישר׳ יושבין וסופדין עליו שנ׳ וספדו עליו כמספד על היחיד ואחרי

f. 205r

כן הקב״ה מגלה משיח בן דוד שנכסה מישר׳ וכשרואין אותו עומדים לסח לו[429] ואומרים שקר דברת כבר נהרג משיח ואין עתיד לעמוד עוד ובוזין אותו שנ׳ נבזה וחדל אישים וחוזר ונכסה מהם שנ׳ וכמסתיר פנים ׳ וכמה[430] להם צרה גדולה וחוזרין וצועקין מן הרעב ומן הצמא והקב״ה נגלה בענני כבודו שנ׳ [וגלה][431] ונגלה כבוד י״י ״ אם זכו ישר׳ מלך המשיח נגלה באותו ענן שנ׳ ויזרו[432] עם ענני שמיא כבר אינש אתי וליה יהב יקר ושולטן[433] ואם לא זכו ירכב על חמור ״ וברוח פיו ימית ארמילוס שנאמר וברוח שפתיו ימית רשע ׳ והקב״ה שורק ומקבץ כל ישר׳ ומעלם לירושלם שנ׳ אשרקה ואקבצם ״ ואש יורדת מן השמים ואוכלת ירושלם עד שלש אמות בארץ ומפנה הערלים מתוכה וירושלם שיש בה שבעים ושתים מרגליות שמבהיקות מסוף העולם ועד סופו יורדת מן השמים ואומות העולם מהלכין לנוגחה[434] שנ׳ והלכו גוים לאורך וההיכל שקשור בזבול יורד מן השמים שכן ראהו משה שנ׳ מכון לשבתך פעלת י״י וישר׳ יושנים לבטח אלפים שנה ואוכלין בהמות ולויתן מזא[435] שדי ׳ לויתן שוחט בהמות וזא[436] שדי קורע לויתן ״ ומשה יבא וישחוט זא שדי שנאמר ציפור שמים ודגי הים עובר אורחות ימים יבא משה שעבר אורחות ימים וישחוט זא שדי ״ ולקץ אלפים שנה הקב״ה יושב על כסא הדין בנחל יהושפט והשמים והארץ מועברים והחמה בושה והלבנה חפרה וימושו ההרים וכל זה מפני שלא הוכיחו את ישר׳ וגיהינם נפתח הנחל יהושפט וגן עדן בשער מזרחי וביום השלישי יהיה הדין שנ׳ יחיינו מיומים ״ אילו ימי המשיח שהן אלפים שנה ״ וביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו זה יום הדין

---

[426] B e C aggiungono: ובריה דאבנא.

[427] *Sic*. B, in accordo col TM, ha והביטו.

[428] C omette questo *prooftext*.

[429] B: לסוקלו. C: סוקלין.

[430] B: כשהוא.

[431] Errore corretto dal copista.

[432] *Sic*. Errore per וארו.

[433] Termini invertiti rispetto al TM.

[434] *Sic*. Errore per לנוגה, che compare correttamente in B.

[435] Errore per זיז. Probabilmente la tradizione riguardante questo animale escatologico non era conosciuta dal copista. B riporta correttamente זיז.

[436] Come nella nota precedente.

f. 205v

ואוי למי שמת בו ״ ומיד הקב״ה מעביר לפניו כל אומה עם אלהיה ואומר להם למי אתם הייתם עבדים ומשתחוים והם אומרים לאלהי כסף ולאלהי זהב והוא אומר עברו עם אלהיכם באש הזה אם יוכלו להצילכם יצילו ״ והם עוברים ונשרפים שנ׳ ישובו רשעים לשאולה וישר׳ באים באחרונה ויאומר להם למי הייתם עובדים ומשתחוים והם אומרים כי אתה י״י אבינו כי אברהם לא ידענו וכו׳ ואומות העולם אומרים מתוך גהינם ראו אם הוא שופט את עצמו כאשר שיפטנו מיד הקב״ה עובר לפני ישר׳ באמצע גיהנם שנ׳ ואעבור[437] מלכם לפניהם ונעשית כמו מים קרים שנ׳ כי תלך כמו אש לא תכוה ״ ופושעי ישראל ננערים באמצע גיהנם ״ ולקץ שנים עשר חודש הקב״ה מעלה אותם שנ׳ ועמך כולם צדיקים ויושבין בגן עדן ומתענגים בפירותיה שנאמר וענוים ירשו ארץ ויתענגו על רוב שלום מיכאן ואילך תחזור מלכות ״ והיה י״י למלך על כל הארץ

Traduzione

Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia

f. 200r

È risaputo che, di fronte a questo, (ossia) nella tribolazione[438] che gli Israeliti devono subire, il Santo, benedetto Egli sia, farà giungere su di essi il regno di Ismaele, per salvarli dalla mano di Edom, e farà sorgere su di loro un profeta forsennato, un uomo posseduto da uno spirito, che conquisterà la terra. Essi (gli Ismaeliti) arriveranno e si rafforzeranno nel (loro) dominio, e vi sarà grande inimicizia tra loro e tra i figli di Esaù. Io gli dissi: «Ma perché la salvezza (la) chiedono (dai) figli di Ismaele?». Mi rispose: «Non vide forse Isaia "cavalleria, una coppia di cavalieri, colui che cavalca un asino, colui che cavalca un cammello"? (Is 21,7)».[439] Così disse R. Šimʿon: «Perché colui che cavalca un asino precede

f. 200v

colui che cavalca un cammello? Colui che cavalca un cammello non avrebbe dovuto precedere colui che cavalca un asino? Non avverrà forse che quando giungerà colui che cavalca un cammello gioirà il regno di colui che cavalca un asino?». Così è detto: "Colui che cavalca un asino, colui che

---

[437] B, in accordo col TM, ha יעבור.

[438] Letteralmente, la "spremitura".

[439] Non è chiaro chi siano qui i due interlocutori. Da un confronto con gli altri testi del ciclo, sarebbe naturale ipotizzare un dialogo tra R. Šimʿon b. Yoḥa'i e l'arcangelo Meṭaṭron. Tuttavia, già il periodo che segue si apre con R. Šimʿon che parla in terza persona. È evidente, qui, una sovrapposizione di livelli testuali, non integrati omogeneamente in un testo unico.

cavalca un cammello" (significa che) allora arriverà il regno di Ismaele, che è la salvezza per Israele, come la salvezza[440] di colui che cavalca un asino.[441]

R. Šimʿon indagò ancora (in merito alla questione) che gli Israeliti avevano udito, (ossia che), quando essi (gli Ismaeliti) regneranno su di essa (la terra di Israele), misureranno la terra con delle corde, e faranno dei cimiteri un pascolo per le greggi e letamai.[442] E quando morirà uno[443] di loro, lo seppelliranno in un luogo qualsiasi di quelli che troveranno. Poi torneranno e areranno la loro tomba e la semineranno, come è detto: "In tal modo gli Israeliti mangeranno il loro pane impuro in mezzo alle nazioni (fra le quali li disperderò)" (Ez 4,13). Perché questo? Perché nessun *Bet ha-Pras* sarà rispettato.

E "vide i Keniti, pronunciò il suo poema e disse: 'Sicura (איתן) è la tua dimora' (Nm 24,21)". Quale parabola aveva pronunciato quel malvagio (Balaʿam)? Al tempo in cui aveva visto i figli dei suoi figli, i quali avrebbero sottomesso Israele, si rallegrò in cuor suo e disse: "Sicura (איתן) è la tua dimora; vedo che non vi occupate altri che dei precetti di Etan (איתן) l'orientale" (1Re 5,11; Sal 89,1).

"Il tuo nido è aggrappato alla roccia" (Nm 24,21). R. Šimʿon disse: «Il secondo re che sorgerà tra i figli di Ismaele amerà Israele. Riparerà le brecce del Tempio, scaverà il monte Moria e lo spianerà tutto. Costruirà per sé stesso un luogo di preghiera sulla Pietra (אבן) della Fondazione, come è detto: "Il tuo nido è aggrappato alla roccia (סלע)" (Nm 24,21). Farà la guerra contro i figli di Esaù, annienterà i loro eserciti e porterà via molti di loro come prigionieri. Morirà in pace. Sorgerà un re da Haṣarmavet, ma regnerà solo per pochi giorni. Si solleveranno contro di lui i figli di Kedar e i suoi guerrieri e lo uccideranno. Sorgerà un re chiamato Marwan. Lo prenderanno dalle asine e lo eleveranno alla regalità. Da lui sorgeranno quattro braccia e ripareranno il Tempio. Alla fine del regno delle quattro braccia sorgerà uno di essi, diminuirà le quantità, le misure e i pesi. Regnerà per tre anni e nei suoi giorni vi sarà una rivolta nel mondo. Egli manderà grandi eserciti contro i Romani, ma là moriranno di fame, anche se là avranno molto cibo con loro: egli impedirà di dare loro (cibo). I figli di Edom si solleveranno contro gli Ismaeliti e li uccideranno. I figli di Ismaele si solleveranno e bruceranno il loro cibo e le loro provviste, ed essi fuggiranno. Dopo di ciò

---

[440] Accolgo la lezione di B, che ha כתשועת, mentre A ha בתשועת (nella/con la salvezza).

[441] Vd. sopra il cap. 3.2 ("L'escatologia ebraica medievale") per una discussione su questo tema.

[442] Da qui in avanti, vd. la sezione parallela dei *Segreti* per il commento al testo.

[443] Lett. "una" (אחת). B ha אחר (un altro).

sorgerà un grande re, che regnerà per diciannove anni, e questi sono i suoi segni (distintivi): sarà un uomo rossiccio, (con) occhi strabici (שופי עין) (?).[444] Avrà tre nei: uno sulla sua fronte, il secondo sulla sua mano (כף) destra e il terzo sul suo braccio sinistro. Pianterà

f. 201r

molti alberi e ricostruirà città in rovina, per adempiere alle parole di R. Išma'el. Fenderà gli abissi per far risalire l'acqua e dare da bere alle sue piante. I suoi figli si moltiplicheranno ed egli divorerà (ויאכל) la sicurezza dei figli di Ismaele. Ci sarà la pace tra i suoi servitori, e chiunque si solleverà contro di lui con cattive intenzioni (לרעה) sarà consegnato nella sua mano. Nei suoi giorni vi saranno tranquillità e sicurezza, ed egli morirà in pace. Sorgerà un (altro) re e proverà a dividere le acque del Giordano. Farà venire genti lontane dalle terre straniere per scavare un canale per far salire l'acqua e dare da bere alla terra. Ma, mentre scaveranno, la terra cadrà su di essi e li ucciderà. I loro governanti verranno a sapere che lui era ubriaco, si solleveranno contro di lui e lo uccideranno. Sorgerà un re che rafforzerà il regno con la forza della sua spada e con severità. Nei suoi giorni ci sarà una ribellione a est, (poi) a ovest, a nord e a sud, ed egli muoverà guerra. E questo sarà per te il segno: quando vedrai cadere il Giron (גירון) occidentale, verso il luogo di preghiera dei figli di Ismaele a Damasco, essi[445] verranno radunati e portati via forzatamente. E quando cadrà il Giron, cadrà il regno degli Ismaeliti, a proposito dei quali egli aveva detto: "Il Signore ha spezzato la verga degli iniqui" (Is 14,5), ma non è la verga degli iniqui, ma piuttosto di Ismaele.[446] E chi è (רס?)[447] la verga di Ismaele? È il principe Goron (גורון).[448] Con lui ci saranno i guerrieri di Kedar. Si solleveranno e andranno contro di lui dal settore nord-orientale. Cadranno tre dei suoi grandi eserciti: il primo presso il Tigri, il secondo presso l'Eufrate e il terzo presso il Nilo (נילוס).[449] Egli fuggirà davanti a loro, ma saranno catturati lui e i suoi figli. Saranno

---

[444] *Sic* in entrambi i mss. Vd. il passaggio parallelo nei *Segreti*.

[445] Accolgo la lezione di B, che ha הם, mentre A ha ובם (e in essi).

[446] Come nei *Segreti*, anche qui gioca con le parole del prosieguo del versetto di Is 14,5: "il bastone dei dominatori" (מושלים), che ricorda per assonanza i musulmani. B, infatti, riporta anche la seconda parte del versetto di Isaia ("il bastone dei dominatori").

[447] Termine di significato oscuro. B ha "lei" (היא).

[448] B ha מרון, i *Segreti* hanno מרואן.

[449] B ha "Egitto" (מצרים).

uccisi e impiccati a un albero, per adempiere a quanto era stato detto: “Il Signore ha spezzato la verga degli iniqui” (Is 14,5)».

“In quel giorno il Signore farà un fischio alle mosche” (Is 7,18) che sono alla fine dei canali dell’Egitto. R. Šim'on dice: «In futuro il Santo, benedetto Egli sia, fischierà alle api che sono nella terra d’Assiria (cfr. Is 7,18). Esse arriveranno e faranno guerra contro le mosche che sono alla fine dei canali dell’Egitto. Il primo re che li condurrà sarà un servo che si era ribellato ai suoi signori, come è detto: “Così dice il Signore (…) a colui che è rifiutato dalle nazioni (גוי)” (Is 49,7). Il popolo che è rifiutato dalle nazioni sono i figli di Canaan, (popolo) schiavo dei potenti (cfr. Is 49,7), che era schiavo del (suo) signore e che si ribellerà contro i suoi signori. Si raduneranno attorno a lui uomini che si erano ribellati, i loro guerrieri (che si erano ribellati) contro i loro signori. Essi verranno e si spartiranno il regno. Faranno la guerra contro i figli di Ismaele, uccideranno i loro guerrieri e si impossesseranno dei loro beni. Questi sono i loro segni (distintivi): sono orripilanti e vestiti di nero. Verranno dall’oriente. Essi sono crudeli (lett. “amari”) e impetuosi, come è detto: “Ecco, io faccio sorgere

f. 201v

i Caldei, popolo feroce e impetuoso” (Ab 1,6). Saliranno tutti quanti loro, i cavalieri, dei giovani affascinanti, e si disporranno in ordine di battaglia, come è detto: “Cavalieri incalzanti” (Na 3,3). Verranno da una terra lontana per prendere possesso delle dimore che non sono loro, come è detto: “Che percorre ampie regioni per occupare dimore non sue” (Ab 1,6). Saliranno sull’alto monte di Israele per smantellare il Tempio, (lo?) chiuderanno, spegneranno le candele e scardineranno le porte. Quattro re si solleveranno contro di loro: due capi e due fratelli principi. Nei loro giorni spunterà Davide, come è detto: “Al tempo di questi re, il Dio del cielo farà sorgere un regno che non sarà mai distrutto” (Dn 2,44).[450]

Questi sono i segni del primo re: è un indiano (?) (קונדק), non troppo vecchio. Durante la sua vita nominerà un re di stirpe regale. Il secondo re non andrà per le valli (בגיאותי) (?). Avrà begli occhi e capelli belli e nerastri. Morirà in pace e non si separeranno da lui in questo mondo. Dopo di ciò, sorgerà un altro (re) tra i dissensi e radunerà molti eserciti presso il fiume Eufrate. In un (solo) giorno cadranno tutti i suoi eserciti che si trovano a settentrione e a meridione. Egli fuggirà, ma sarà catturato e imprigionato. Per tutti i giorni in cui resterà imprigionato vi sarà la pace sulla terra, e uno dei capi (dominerà?) su tutta la terra.

---

[450] Con qualche differenza rispetto al TM.

Il quarto re amerà l'argento e l'oro. Questi sono i suoi segni: è un uomo bruno, alto di statura, sogghignante (סנוט) (?), vecchio e con il collo allungato (גרגר צואר).[451] Ha un neo sull'alluce del suo piede destro. Egli ucciderà quelli che gli condurranno, e (anche) la loro stirpe. Ammasserà tutto l'argento e l'oro possibile e costruirà navi di bronzo, le riempirà di ricchezze e le nasconderà sotto le acque[452] per celarle ai suoi figli. Ma (questa ricchezza) non rimarrà che per Israele, e quando giungerà il re Messia sarà data a lui, come è detto: "Ti consegnerò tesori nascosti" (Is 45,3). Nei suoi giorni si ribellerà (il quadrante)[453] sud-occidentale. Egli invierà là molte truppe.[454] Essi arriveranno e uccideranno i figli dell'ovest e risiederanno nella loro terra.

Questo è per te il segno: quando vedrai una settimana al cui inizio non vi è pioggia, una seconda in cui vi è una mezza carestia, una terza con grande abbondanza, nella quarta né abbondanza né carestia, nella quinta spunterà una stella ad oriente, e sul suo capo vi sarà uno scettro (שבט), e i popoli della terra la vedranno, saliranno sulle cime dei monti e diranno: "Questa è la nostra stella", ma (in verità) è la stella di Israele, come è detto: "Una stella spunta da Giacobbe" (Nm 24,17). Quando salirà dall'occidente, farà (luce) per quindici giorni, ma, se prolungherà (la sua permanenza), sarà un bene

f. 202r

per Israele. Questo è per te il segno: quando vedrai che è caduto il Giron orientale che si trova a Damasco, cadrà il regno dei figli dell'est. Egli ha detto: "Lo scettro (שבט)[455] dei dominatori" (Is 14,5).

Dopo tutto ciò i figli dell'ovest si esalteranno con grandi eserciti, si disporranno in assetto di guerra contro i figli dell'est che si trovano nelle loro

---

[451] Passaggio di difficile interpretazione. Nella sezione parallela dei *Segreti*, Lewis (1950:330, n.1) e Reeves (2006:88, n. 74) emendano גרגר (bacca, chicco) in גרגרן (avido), che ben si collega con l'accumulo di ricchezze da parte del re descritto nel prosieguo del testo. Nei *Segreti*, il collo (צואר) è assente. È possibile che qui גרגר sia stato interpretato nel significato di "versare in gola" (vd. Jastrow 1926:264), forse come sinonimo di avidità. צואר (collo) sarebbe stato aggiunto nel corso della trasmissione testuale per rendere più esplicito il rimando alla gola.

[452] B aggiunge "dell'Eufrate".

[453] Assente in entrambi i mss. e da me aggiunto sulla base dei *Segreti* e della *Preghiera*.

[454] Accolgo qui la lezione di B (גייסות רבות) rispetto ad A, che ha גוי יונות (genti greche), benché quest'ultima sia *lectio difficilior*.

[455] Traduco qui in maniera diversa rispetto a CEI 2008, che ha "bastone", per mantenere una continuità con l'accenno allo scettro fatto sopra.

terre e li uccideranno. I superstiti fuggiranno di fronte a loro e arriveranno nella città di Alessandria (אלכסנדריא). I figli dell'ovest li inseguiranno e là vi sarà una grande battaglia. I figli dell'est fuggiranno da là e arriveranno fino all'Egitto, lo saccheggeranno e lo devasteranno, per adempiere a quanto è detto: "L'Egitto diventerà una desolazione" (Gl 4,19). Passeranno nella terra magnifica[456] e (questa) sarà tutta nelle loro mani (cfr. Dn 11,6), e chiunque sarà catturato non ritornerà fino all'arrivo del re Messia». I suoi studenti (di R. Šimʿon b. Yoḥa'i?) scoppiarono in pianto e dissero: «Non vi è sicurezza per noi nei suoi[457] giorni?». Rispose loro: «Così aveva detto Isaia: "Va', popolo mio, entra nelle tue stanze" (Is 26,20). (Questo accadrà solo) per pochi giorni, ma "Quanti saranno trovati, saranno trafitti, quanti saranno presi, periranno di spada" (Is 13,15). Passeranno nella terra magnifica e (la) saccheggeranno, come è detto: "Entrerà nel suo territorio e lo invaderà" (Dn 11,40). Arriveranno e fuggiranno "nelle valli scoscese, nelle fessure delle rocce" (Is 7,19). E quali sono le "valli scoscese"? Sono le palme di Babilonia (צניתין דבבל), e là vi sarà un'aspra battaglia di cui avevano (già) parlato i profeti. Il sangue scorrerà da essi come un torrente, le acque dell'Eufrate si muteranno in sangue e i superstiti non potranno bere da esso. Da lì sarà distrutto il regno[458] dei figli dell'est.

Dopo di ciò sorgerà il re sfrontato (מלך עז פנים), il quale regnerà per tre (anni) e mezzo. All'inizio del suo regno prenderà tutti i ricchi, (li) ripulirà delle loro ricchezze e li ucciderà. In quei giorni l'argento non potrà salvare i suoi padroni, come è detto: "Il loro argento e il loro oro non potranno salvarli" (Sof 1,18). Perché (è detto) "Poiché farà improvvisa distruzione" (Sof 1,18)? Perché (questo) regno terminerà. "Proferirà parole contro l'Altissimo (…), i tempi[459] penserà di mutare" (Dn 7,25). "Gli darà la figlia delle donne per rovinarlo, ma la cosa non riuscirà" (Dn 11,17). Decreterà che chiunque celebri il ricordo dello *Šemaʿ* venga ucciso, e chiunque dica "Unico è il Dio di Abramo" venga bruciato. E dirà: "Tutti noi saremo un unico popolo". Cancellerà da Israele le feste e gli inizi dei mesi. "Penserà di mutare i tempi" (Dn 7,25) si riferisce alle feste. "E la legge" (*ibidem*) è la Torah, come

---

[456] Ossia, Israele.

[457] Dal confronto col passaggio parallelo nella *Aggadat Mašiaḥ* si evince che qui si tratta del re sfrontato. Anche in questo testo si parla dei figli dell'ovest che invaderanno l'Egitto.

[458] A ha תשכר בני מזרח, "si inebrierà i figli dell'est". Oltre che per la mancata concordanza tra verbo e soggetto, accolgo qui la lezione di B, che ha תשבור מלכות בני מזרח, che si accorda anche con la *Preghiera*.

[459] Qui è עידנין, mentre il TM ha זמנין.

è detto: “Per loro, il fuoco della Legge” (Dt 33,2). Nei suoi giorni ci sarà una grande angoscia in Israele, ma chiunque salirà nell’Alta Galilea

f. 202v

sarà salvato, come è detto: “Poiché sul monte Sion vi sarà la salvezza” (Gl 3,5), dal monte Sion fino a che raggiungerà Meron. R. Šimʿon dice: “Fino a che raggiungerà ʿAlmin (ʿAlmon?)”.[460] R. Eliʿezer disse correttamente: “Fino al termine della distruzione”.[461]

In quei giorni, guai a coloro che abitano nei dintorni di Damasco, poiché, mentre starà regnando, egli (il re sfrontato) si metterà in marcia e farà strage fino a che arriverà a Damasco. Allora (Dio) darà salvezza. Nei suoi giorni vi sarà discordia nel mondo e una città combatterà contro la sua vicina, una provincia contro l’altra. Non vi sarà pace per chi parte e per chi arriva, e i figli dell’uomo oppressi saranno trafitti, come è detto: “Metterò gli uomini in angoscia[462] e cammineranno come ciechi” (Sof 1,17).

Ancora, alcuni verranno cacciati via e andranno in esilio, l’angoscia sarà su di essi per tre anni e mezzo ed essi saranno consegnati nelle loro[463] mani, come è detto: “Per un tempo (עידן), due tempi e metà di un tempo” (Dn 7,25). “Un tempo” è un anno, “due tempi” sono due (anni), e “metà di un tempo” è metà di un anno. Così si trova che Daniele chiese a Gabriele: “Quando si compiranno queste cose meravigliose?” (Dn 12,6). Gli rispose: “Fra un tempo (מועד), due tempi e metà di un tempo” (Dn 12,7). “Un tempo” è un anno, “due tempi” sono due (anni), e “metà (di un tempo)” è metà di un anno. Risulta quindi che (per) tre anni e mezzo cesserà la preghiera da Israele, come è detto: “Dal tempo in cui sarà abolito il sacrificio quotidiano e sarà eretto l’abominio devastante, passeranno milleduecentonovanta giorni” (Dn 12,11). Questi sono i tre anni e mezzo.

Sorgerà un re che sarà chiamato Mašiv (“egli fa tornare”). E perché si chiama così? Perché farà tornare il loro giogo (מעל שלהם) (?),[464] come è detto: “Sarà eretto l’abominio devastante” (Dn 12,11). Egli regnerà per tre mesi.

---

[460] Insediamento nel territorio di Beniamino. Cfr. Gs 21,18.

[461] Accolgo qui la lezione di B (עד סופה דחבלה). A, invece, ha עד זיכא דחלבא, di dubbio significato (fino alla purificazione del latte?).

[462] A ha והסירותי, che è evidentemente un errore per והצירותי, come attestato nel TM, in B e nella *Preghiera*.

[463] Accolgo la lezione di B, che ha בידם, mentre A ha בידי.

[464] Interpreto così il termine על, che può essere reso anche come עול (giogo). B, invece, ha הוא משיב אותם מעד שלהם.

I figli di Ismaele arriveranno e faranno una grande battaglia nella piana di Acri contro gli Edomiti. Immediatamente gli Assiri verranno su di loro e li cattureranno, come è detto: "Finché Assur non ti deporterà in prigionia" (Nm 24,22). "(Verranno) navi dalla parte dei Kittim (Nm 24,24)".[465] Questi sono gli Edomiti che sono destinati a sorgere alla fine dei giorni e, quando essi usciranno, verranno avanti come ladri, come è detto: "Se entrassero da te ladri" (Abd 1,5). Essi faranno la guerra contro gli Ismaeliti[466] e ne uccideranno molti. Allora vedrai (ימח תא?)[467] gli Šalmaiti[468] radunarsi nella valle di Acri, fino a che il ferro verrà pressato (fino a diventare) argilla, le sue gambe si romperanno fino alle dita dei piedi (cfr. Dn 2,34-35) e si mescoleranno (da essi?) nel regno. Il regno malvagio spezzerà il giogo della sua schiavitù. Allora vedrai (תא ימח?)[469] i Romani andare all'attacco di Alessandria. Sappi che giungerà la fine di Šalma, che passerà sotto il dominio della Turchia. Fuggiranno da Acri nudi, senza cavalli e strumenti di guerra. Sappi che arriverà la fine

f. 203r

del regno, come se venisse completamente ridotto alla polvere e schiacciato fino alle dita dei piedi. Allora vedrai (alcuni) vestiti come giunchi (קניין?)[470] fuggire, ed immediatamente essi torneranno al loro[471] regno. Questo sarà

---

[465] Qui inizia la sezione parallela all'omelia di Urbach e, in parte, alla *Preghiera*. Vd. l'omelia per le relative note.

[466] Accolgo la lezione di B, della *Preghiera* e dell'omelia di Urbach. A, invece, ha ישראל.

[467] Nel passo parallelo dell'omelia, Urbach trascrive come un'unica parola (תחמי). Shachar (2021:143) traduce: "And you had seen the Shalmaite".

[468] Per Jastrow (1926:1587) si tratta di una tribù araba nominata nel *Targum Yerušalmi* a Nm 24,21. Secondo Urbach (1970-71:60, n. 13), nel *Targum Onqelos* "Šalmaia" traduce "Keniti". Qui l'omelista identificherebbe Šalmaia con l'esercito di Saladino. I figli di Ismaele sarebbero le sue truppe islamiche che presero parte agli scontri nella piana di Acri nel luglio del 1189.

[469] Idem come nella nota 467. Shachar (2021:143), nella parte corrispondente dell'omelia di Urbach da lui tradotta, rende con: "And you had seen that the sons of Rome".

[470] Urbach e B hanno כלבשי קביץ, che non sembra avere un senso. Urbach, inoltre, legge erroneamente צלבשי, e suppone (1970-71:60, n. 19) che la lettura corretta debba essere צלב שקביץ. Shachar, nella parte dell'omelia parallela a questa (2021:144), preferisce non tradurre.

[471] A ha il pronome di terza maschile singolare, ma accolgo la lezione dei passaggi paralleli negli altri testi (es. B: למלכותהון), che hanno il pronome suffisso di terza maschile plurale.

per te un segno: vedrai che genti dall'Italia giungeranno e si riuniranno con loro molte legioni da Edom e ingaggeranno una grande battaglia nella piana di Acri, tanto che il cavallo si coprirà (ישוע)[472] di sangue fino al suo fianco. I figli di Ismaele fuggiranno verso la piana di Gerico. Staranno là e si diranno l'un l'altro: "Dove[473] stiamo scappando, abbandonando così i nostri figli e le nostre figlie?" Così torneranno (indietro) e muoveranno un'altra guerra nella piana di Megiddo. Gli Edomiti fuggiranno e saliranno sui battelli. Giungerà un vento che li trasporterà fino ad Assur, e piegheranno Assur e il fiume Eber, Alla fine di nove mesi arriveranno le genti di Assur e catturerano[474] i figli di Ismaele e i figli di Roma (רומא),[475] come è detto: "Fino a che Assur ti deporterà in prigionia" (Nm 24,22). Quando essi[476] passeranno (דורכין)[477] per la terra di Israele, diffonderanno la pace in essa. Elia annuncerà loro una notizia, come è detto: "E questo sarà la pace: quando Assur[478] entrerà nella nostra[479] terra ecc." (Mi 5,4). Le genti d'Italia proveranno a muovere guerra contro di loro, e i figli di Ismaele diranno: "Il regno è tornato a noi", ma non avranno abbastanza (tempo) per alzare la testa, fino a che gli Assiri porteranno via loro e i sopravvissuti fra di essi.

Una voce celeste (בת קול) irromperà da Israele: "Andate e compite la vendetta del Signore contro Edom", come è detto: "La mia vendetta su Edom la compirò per mezzo del mio popolo, Israele" (Ez 25,14). I giovani di Israele si raduneranno ed eleggeranno su di loro un re della terra di Israele. Le genti di Babilonia eleggeranno su di loro un re tra i figli di Davide, e ci sarà disaccordo tra loro. Le genti della terra (di Israele) si ribelleranno contro Davide per adempiere a quanto si dice (nella Scrittura): "Israele si ribellò alla casa di Davide fino a oggi" (2Cr 10,19), ossia fino al giorno in cui arriverà il Messia. Ognuno di loro andrà e si riposerà (נחים) (?) su di essa

---

[472] Così A. Gli altri testi hanno ישקע, "affonderà".

[473] Accolgo la lezione degli altri testi, che hanno לאין, mentre qui A ha אנה.

[474] Accolgo la lezione di B, che ha שבו. A legge יאמרו, mentre l'omelia di Urbach ha יאבידו.

[475] B: רומה. L'omelia di Urbach ha דומה, che lui interpreta ugualmente come un sinonimo di Edom, basandosi su Is 21,11, la LXX e Raši *ad loc*. Vd. Urbach (1970-71:60, n. 26).

[476] B specifica: gli Assiri.

[477] Così in A e B. Urbach ha invece דודנים, che lo studioso rimanda al popolo dei Dedaniti e a Is 21,13. Vd. Urbach (*ibidem*, p. 61, n. 28).

[478] Traduco diversamente da CEI 2008, che ha: "Egli stesso sarà la pace! Se Assur…".

[479] Così il TM, B e Urbach, mentre A ha בארצו ("nella terra di lui").

(עליה) (?).[480] Una voce celeste uscirà proromperà e cinguetterà da un confine all'altro del mondo dicendo: "Quel che è stato, (Lui) sarà" (Qo 1,9). (Qui ci si riferisce) al Santo, benedetto Egli sia, che è stato e che sempre sarà, "e quel che ha fatto, lo rifarà" (Qo 1,9).[481] (Questo significa che) quello che Giosuè fece a Gerico e al suo sovrano, così faranno alle genti di questa città malvagia e al suo sovrano. Ma essi diranno: "Non abbiamo con noi l'Arca dell'Alleanza, che (invece) Giosuè aveva". Essa (la voce) risponderà loro: "Nell'Arca non vi era (altro) che due tavole di pietra e il loro sigillo "Šemaʿ Yisra'el" (Ascolta, Israele) (Dt 6,4). Immediatamente essi prorompperanno in un grido: "Ascolta, Israele",

f. 203v

e la cinta di mura cadrà sotto di esso (il grido). Entreranno in essa (nella città) e troveranno i suoi giovani morti nelle piazze, per adempiere a quanto è scritto: "Perciò cadranno i giovani nelle sue piazze" (Ger 50,30). I guerrieri cavalcheranno sui loro cavalli, ma resteranno immobili,[482] nella misura in cui è stato detto: "Resteranno[483] muti come pietra" (Es 15,16).[484] (Gli Israeliti)[485] faranno strage in essa (la città) per tre giorni e tre notti. Raduneranno tutto il suo bottino e (lo) metteranno in mezzo alla piazza. Giungerà loro una notizia dalla terra di Israele: "Gli Edomiti sono arrivati sulle navi e hanno preso prigionieri i (vostri) figli e le vostre figlie, ed ecco, essi erano stati condotti là".[486] (Gli Israeliti) proveranno immediatamente una grande paura e faranno penitenza davanti al

---

[480] Urbach (1970-71:61) ha "sul malvagio Edom" (על אדום הרשעה). Shachar (2021:146) traduce il passaggio parallelo dell'omelia con: "and both the one [group] and the other proceed to burden Edom".

[481] Traduco entrambe le citazioni in maniera leggermente diversa rispetto a CEI 2008, per meglio adattare il tutto al contesto.

[482] B ha qui una frase con molti errori: ואנשים אנשי מלחמת על סוסיהם ורוממים. In particolare, va segnalata la ripetizione, prima in stato assoluto e poi in stato costrutto, di אנשים; l'assenza del verbo "cavalcare" e la confusione tra ד e ר nella parola ורוממים.

[483] CEI 2008 ha "restino". Preferisco tradurre con un futuro per conservare il senso di profezia escatologica.

[484] Il passaggio parallelo in Urbach suona "I guerrieri cavalcheranno sui loro cavalli, ma resteranno immobili come pietre, così come è detto: 'E tutti i suoi guerrieri periranno' (Ger 49,26)". È interessante notare l'utilizzo di due *prooftext* differenti. Va comunque evidenziato che il verbo che compare in entrambi è ידמו.

[485] Assente anche in B. Lo aggiungo sulla base di Urbach (1970-71:61).

[486] Urbach (*ibidem*) ha לים, mentre B ha erroneamente בים.

Santo, benedetto Egli sia, come è detto: "Poi torneranno (i figli d'Israele),[487] e cercheranno il Signore, loro Dio, e Davide, loro re" (Os 3,5). Essi diranno con amore: "Il re messia". Gli altri[488] (invece) lo cercheranno, ma non lo troveranno, per adempiere a quanto è detto: "Egli si è allontanato da loro" (Os 5,6). Essi porteranno del fuoco per bruciare l'argento e l'oro, ma apparirà su di loro il re Messia, che dirà loro: "Figli miei, io sono colui che stavate aspettando. In ogni tribolazione che vi è capitata, vi sono stato compagno. Ora, sollevate l'argento e l'oro e portatelo a Gerusalemme, come è detto: "Porteranno[489] oro e incenso" (Is 60,6).[490] Una voce celeste prorompera da un confine all'altro del mondo e dirà: "Sgombrate la via al popolo" (Is 62,10). Una quarta voce celeste prorompera e dirà: "Portate acqua per dissetare il mio popolo, come è detto: 'Fornirò[491] acqua nel deserto (Is 43,20)".[492]

La voce celeste prorompera una quinta volta: "Si spianino i monti e le colline e si faccia una pianura; siano alzate le valli, si abbassino le alture, come è detto: 'Il terreno accidentato si trasformi in piano' (Is 40,4)".[493] Una sesta voce celeste dirà: "Tutte le bestie selvatiche, i serpenti, anche quelli velenosi (שרפים),[494] fuggano davanti al mio popolo Israele, come è detto: 'Non ci sarà più il leone, (nessuna bestia feroce)' (Is 35,9)". Una settima voce prorompera e dirà "Una voce di gioia e una voce di allegria" (cfr. Ger 7,34; 33,11).[495] Un'ottava voce celeste irromperà e dirà: "Pace a voi, popolo mio", come è detto: 'Il messaggero di buone notizie che annuncia la pace' (Is 52,7)". Quattro notizie Elia annuncerà agli Israeliti: (notizie) di pace, di salvezza, di bene e di ritorno del regno della casa di Davide.

---

[487] Aggiungo sulla base del TM, di Urbach (*ibidem*) e di B.

[488] Questa frase è in aramaico sia in Urbach (*ibidem*) che in B.

[489] Traduco con il futuro e non con il gerundio, come fa invece CEI 2008.

[490] Urbach (*ibidem*) e B hanno invece la parte iniziale del versetto, come anche alla *Aggadat Mašiaḥ* (שפעת גמלים תכסך).

[491] Di nuovo, traduco con un futuro, mentre CEI 2008 ha un futuro anteriore.

[492] *Idem* anche in B. L'omelia di Urbach ha invece Is 35,6 come *prooftext*.

[493] *Idem* anche in B. L'omelia di Urbach, invece, cita la prima parte del versetto (כל גיא ינשא וכל הר וגבעה ישפלו), con una piccola differenza col TM, che ha ישפלו invece di יושפלו.

[494] L'omelia di Urbach ha invece עקרבים, "scorpioni".

[495] B continua con "escano per chiamare il mio popolo Israele, come è detto: 'Ritorneranno i riscattati del Signore ecc.' (Is 51,11). Con quattro tipi di gioia il Santo, benedetto Egli sia, uscirà a chiamarli: esultanza, benevolenza, gioia e allegria". Anche l'omelia di Urbach aggiunge questo segmento, ribadendo poi che qui si sta parlando della voce di gioia e di allegria.

Da dove (si deduce la notizia) di pace? Da quanto è detto (nella Scrittura): "Che annuncia la pace" (Is 52,7). Da dove (si deduca la notizia) di bene? Da quanto è scritto: "Messaggero di buone notizie" (*ibidem*). Da dove (si deduce la notizia) di salvezza? Da quanto è scritto: "Spunta la salvezza" (*ibidem*). Da dove (si deduce la notizia) del ritorno del regno? Da quanto è scritto: "Regna il tuo Dio" (*ibidem*).[496] Una nona voce celeste prorompera

f. 204r

e dirà alle porte di Gerusalemme che erano sprofondate di risollevarsi, come è detto: "Alzate, o porte, la vostra fronte ecc." (Sal 24,9). Una decima voce celeste irromperà da un confine all'altro del mondo e dirà: "Verso il settentrione, il meridione, l'oriente e l'occidente portate il mio popolo, Israele", come è detto: 'Dirò al settentrione: restituisci' (Is 43,6)". Una voce celeste soffierà nello *šofar* e verranno i dispersi nella terra di Assur e gli esuli in terra d'Egitto,[497] come è detto: "Avverrà che in quel giorno ecc. (soffierà il grande corno)" (Is 27,13)". Rugiada scenderà dal cielo e farà rivivere i morti della terra di Israele, che in futuro torneranno in vita quarant'anni prima di coloro che sono morti fuori dalla terra, come è detto: "Vivranno i tuoi morti" (Is 26,19). Questi sono i morti della terra di Israele. "I miei cadaveri risorgeranno" (*ibidem*) si riferisce ai morti fuori dalla terra (di Israele).[498] "Svegliatevi ed esultate voi che giacete nella polvere" (*ibidem*) si riferisce ai morti fra gli Israeliti che furono inghiottiti nella terra di Assur e d'Egitto.[499] Ritorneranno gli esiliati e verranno i discendenti di Levi, i quali avevano davanti a loro il fiume Sabbaṭion, come è detto: "Di' ai prigionieri: 'Uscite! (Is 49,9)". Questi sono i discendenti di Levi. "A quelli che sono nelle tenebre: 'Venite fuori!'" (Is 49,9) si riferisce ai discendenti di Ruben e di Gad

---

[496] B menziona le quattro notizie ma senza portare *prooftext* a sostegno. Viene però riportato מלך אלהיך.

[497] La menzione dell'Egitto è assente in Urbach. In B, invece, si parla degli esuli nella terra di Giuda.

[498] Cfr. *bKetub.* 111a,17.

[499] B inverte l'ordine degli elementi di questa sezione e attua alcune omissioni: "Rugiada scenderà dal cielo e rivivranno i morti della terra di Israele, come è detto: 'Vivranno i tuoi morti, i miei cadaveri risorgeranno' (Is 26,19). "Vivranno i tuoi morti" si riferisce ai morti della terra di Israele che in futuro rivivranno quarant'anni prima dei morti fuori dalla terra. "I miei cadaveri risorgeranno" si riferisce ai morti di Israele che furono inghiottiti nella terra di Assur e in terra d'Egitto.

che dimoravano fra le nazioni, nell'oscurità, sui quali in futuro splenderà una luce. Come ci è stato riferito, per le dieci tribù in futuro non ci sarà un ritorno nel mondo (secondo le) parole di R. Eliʿezer. R. ʿAqiva disse: "Che giorno oscuro e luminoso! Anche su di essi in futuro farai splendere la luce, e sulla (stessa) strada che avevano percorso (quando erano stati deportati) ritorneranno e troveranno coloro che stanno in piedi in mezzo a Gerusalemme, e diranno: 'Questa è la Gerusalemme in cui gioiamo (שהנהנו) (?)'.[500] Ed essi diranno loro: "Le genti di Esaù l'hanno devastata. Poi sono andati al monte Seir e non hanno lasciano in esso nessuno vivo e al sicuro, come è detto: 'Saliranno vittoriosi sul monte di Sion per governare il monte di Esaù' (Abd 1,21)".[501]

E così Gog e Magog saliranno contro Israele,[502] poiché verranno a sapere che essi (gli Israeliti) abiteranno al sicuro, e Gerusalemme sarà una città aperta, senza mura, come è detto: "Gerusalemme sarà priva di mura" (Zc 2,8). Egli (Gog e Magog) prenderà con sé settantuno popoli, salirà sull'alto monte di Israele e dirà: "Il Faraone fu stolto a decidere di far uccidere i maschi e di lasciare in pace le femmine, senza sapere che queste erano feconde e numerose.[503] Balak fu stolto a volerli maledire, senza sapere che il loro Dio li avrebbe benedetti. Haman fu stolto a decretare di ucciderli, senza sapere che il Signore sarebbe riuscito a salvarli. Ma io non agirò così, e per prima cosa combatterò contro il loro Dio, e dopo di ciò li ucciderò, come è detto: 'I principi congiurano insieme contro il Signore' (Sal 2,2) per prima cosa. E dopo di ciò (congiureranno contro) 'il suo consacrato (משיחו)' (Sal 2,2)". Egli (Gog e Magog) salirà a Gerusalemme e cercherà di ingaggiare là una battaglia, ma il Santo, benedetto Egli sia, gli dirà: "Malvagio,

f. 204v

contro di me tu vuoi muovere guerra? (Per) la tua vita, io farò (una battaglia) con te". (Ed egli) farà scendere su di lui chicchi di grandine che (fino ad allora) erano nascosti nel firmamento (ברקיע),[504] come è detto: "(Hai

---

[500] Così B. A ha invece שהנחנוה.

[501] B e l'omelia di Urbach (1970-71:62) aggiungono il *prooftext* "La casa di Giacobbe sarà un fuoco, e la casa di Giuseppe una fiamma, la casa di Esaù sarà come paglia: la bruceranno e la consumeranno ecc." (Abd 1,18). Qui termina la sezione parallela all'omelia di Urbach.

[502] Questa sezione può essere messa in parallelo col *Midraš wa-Yošaʿ* (trad. Reeves 2006:173-174).

[503] Questo inciso sulla fecondità delle donne di Israele è assente in B.

[504] Accolgo la lezione di B. A ha invece קרקע.

mai visto i serbatoi della grandine) che io riserbo per l'ora della sciagura, per il giorno della guerra e della battaglia?" (Gb 38,22-23). Il Santo, benedetto Egli sia, colpirà chiunque sia in sella al suo cavallo, e questi diverrà putrido (נימוק) a causa di ciò, come è detto: "E questa sarà la piaga con cui il Signore colpirà (…) imputridiranno le loro carni, mentre saranno ancora in piedi" (Zc 14,12). In quel giorno, il Signore assegnerà un sepolcro a Gog, come è detto: "Assegnerò a Gog come sepolcro (un luogo famoso di Israele)" (Ez 39,11).

Questi sono i re che sono destinati a sorgere. Il primo è Mašiv ("egli fa tornare"), che è (il re) sfrontato (עז פנים) e che regnerà per tre mesi. Dopo di ciò, il regno malvagio dominerà su Israele (per nove mesi), come è detto: "Perciò li metterò[505] in potere altrui fino a quando partorirà (colei che deve partorire)" (Mi 5,2). Queste sono le salvezze[506] che vi saranno nelle terre nei giorni del (re) sfrontato.[507] Vi sarà salvezza nella terra di Moab, come è detto: "Siano tuoi ospiti i miei dispersi, (o Moab);[508] sii loro rifugio (di fronte al devastatore)" (Is 16,4). Nei giorni dello sfrontato[509] vi sarà salvezza su tutta la terra di Israele, come è detto: "Manderò i loro superstiti" (Is 66,19).[510] Nei giorni del regno malvagio vi sarà salvezza nell'Alta Galilea, come è detto: "Poiché sul monte Sion vi sarà la salvezza" (Gl 3,5). Gli Israeliti si raduneranno nell'Alta Galilea e spunterà su di essi il Messia ben Yosef. Egli li farà salire a Gerusalemme, ricostruirà il Tempio, offrirà offerte, e un fuoco scenderà dal cielo e le divorerà, come è detto: "Uomini violenti del tuo popolo insorgeranno per dare compimento alla visione, ma cadranno" (Dn 11,14). Se gli Israeliti non saranno puri, sorgerà (il Messia) ben Yosef, ma se saranno puri spunterà (il Messia) ben David.

---

[505] Il TM ha il verbo alla terza persona singolare. CEI 2008 traduce "Dio li metterà".

[506] Da qui inizia la sezione tràdita anche nel ms. di Gerusalemme 577.2.5.

[507] Accolgo la lezione di C (הפליטות שיהיו בארצות בימי עז פנים [אילו הן]), più corretta rispetto a quella di A e B, che hanno: "Queste sono le salvezze che vi saranno nei giorni delle terre. Nei giorni di Mašiv…".

[508] Traduco qui basandomi direttamente sul TM e quindi in maniera diversa rispetto a CEI 2008, che ha: "Siano tuoi ospiti i dispersi di Moab". Questa traduzione si rifà alla LXX, la quale, invece di "i miei dispersi" (נִדָּחַי), riporta una lezione che corrisponde all'ebraico נִדְחֵי (dispersi di [Moab]). Nella LXX sono quindi i fuggitivi di Moab a dover trovare accoglienza presso gli Israeliti.

[509] C: מושיב (Mošiv).

[510] *Prooftext* assente in C.

Sorgerà[511] un re malvagio, il cui nome è Armilos,[512] e questi sono i suoi segni: sarà un uomo calvo, il suo occhio destro è piccolo, mentre il sinistro è grande;[513] avrà una malattia della pelle sulla sua fronte. Il suo orecchio destro è chiuso, mentre quello sinistro è aperto, cosicché quando arriverà un uomo per dirgli cose buone, egli (Armilos) tenderà verso di lui l'orecchio chiuso, ma se (verrà) per dirgli cose malvagie, egli tenderà verso di lui l'orecchio aperto. Qual è l'interpretazione? Che egli è il figlio di Satana.[514] Egli salirà a Gerusalemme e trafiggerà il Messia ben Yosef presso la porta orientale, come è detto: "Guarderanno[515] a colui che hanno trafitto" (Zc 12,10). Immediatamente gli Israeliti saranno esiliati nel deserto a pascolare con piante salate e radici di ginestra per quarantacinque giorni. Là saranno messi alla prova e purificati, come è detto: "Farò passare questo terzo per il fuoco e lo purificherò come si purifica l'argento, lo proverò come si prova l'oro" (Zc 13,9).[516] Gli Israeliti rimanenti siederanno e praticheranno il lutto su di lui (il Messia ben Yosef), come è detto: "Ne faranno il lutto come si fa il lutto per il figlio unico" (Zc 12,10). Dopo

f. 205r

di ciò il Santo, benedetto Egli sia, rivelerà il Messia ben David, che era stato nascosto da Israele. Ma quando essi lo vedranno si alzeranno per lapidarlo (לסוקלו),[517] e gli diranno: "Tu menti! Il Messia è già stato ucciso e non ne sorgerà un altro", e lo disprezzeranno, come è detto:[518] "Disprezzato e reietto dagli uomini" (Is 53,3). Egli si ritirerà e verrà celato a loro, come è detto: "Come uno che nasconde il volto" (Is 53,3).[519] (?)[520] su di loro una grande angoscia; essi torneranno e grideranno per la fame e per la sete. Allora il Santo, benedetto Egli sia, si rivelerà nelle nubi della sua gloria, come è detto: "Si rivelerà la gloria del Signore" (Is 40,5). Se gli Israeliti saranno puri, il re Messia sarà

---

[511] C aggiunge: "se no (ossia, se non saranno puri), sorgerà…" (אם לא יעמוד).

[512] Purtroppo, in C l'inchiostro qui è troppo sbiadito per poter leggere il nome del re.

[513] C non distingue tra occhio destro e sinistro, ma dice solo "uno è grande, l'altro è piccolo" (אחת גדולה ואחת קטנה).

[514] B e C aggiungono: "e figlio della pietra" (ובריה דאבנא). Questa frase è in aramaico.

[515] A ha ובביטו, mentre il TM e B, che accolgo, hanno והביטו.

[516] C omette il *prooftext*.

[517] Così in B. C ha סוקלין. A, invece, ha לסח לו.

[518] Fine della sezione tràdita anche dal ms. C.

[519] Traduco in maniera diversa rispetto a CEI 2008, che ha "come uno davanti al quale ci si copre la faccia", per meglio adattare il *prooftext* al contesto.

[520] A: כמה. B: בשהוא.

rivelato su quelle nubi, come è detto: "E vedranno (venire) con le nubi del cielo uno simile a un figlio d'uomo" (Dn 7,13). "Gli furono dati la gloria e il potere"[521] (Dn 7,14). Ma se non saranno puri, egli verrà cavalcando un asino (cfr. Zc 9,9). Con il respiro della sua bocca ucciderà Armilos, come è detto: "Con il soffio delle sue labbra ucciderà l'empio" (Is 11,4). Il Santo, benedetto Egli sia, fischierà e radunerà tutti gli Israeliti. Li farà salire a Gerusalemme, come è detto: "Con un fischio li chiamerò a raccolta" (Zc 10,8). Un fuoco scenderà dal cielo, divorerà Gerusalemme fino a tre cubiti nella terra e allontanerà da essa gli incirconcisi. Gerusalemme, che avrà in essa settantadue pietre preziose che splenderanno da un confine all'altro del mondo, scenderà dal cielo. I popoli del mondo vi andranno verso la sua luce, come è detto: "Cammineranno le genti alla tua luce" (Is 60,3). Il Tempio, che era stato legato in Zevul, scenderà dal cielo, così come aveva visto Mosè, come è detto: "Luogo che per tua dimora, Signore, hai preparato" (Es 15,17). Gli Israeliti abiteranno in sicurezza per duemila anni e si ciberanno di Leviatan, Behemot e Ziz[522] il Selvatico. Leviatan macellerà Behemot, e Ziz il Selvatico farà a pezzi Leviatan. Quindi giungerà Mosè e macellerà Ziz, il Selvatico,[523] come è detto: "Gli uccelli del cielo e i pesci del mare, ogni essere che percorre le vie dei mari" (Sal 8,9). Giungerà Mosè che percorrerà le vie dei mari e che macellerà Ziz il Selvatico.

Alla fine dei duemila anni, il Santo, benedetto Egli sia, si siederà sul trono del giudizio nella valle di Yehošafaṭ (cfr. Gl 4,2.12). Il cielo e la terra passeranno, il sole arrossirà e la luna impallidirà (cfr. Is 24,23). I monti si sposteranno (cfr. Is 54,10), e tutto questo (avverrà) affinché essi non citino Israele in giudizio. Gehinnom si aprirà (nella) valle di Yehošafaṭ e il Giardino di Eden sarà presso la porta orientale. Il terzo giorno vi sarà il giudizio, come è detto: "Dopo due giorni ci ridarà la vita" (Os 6,2). Questi sono i giorni del Messia, che dureranno duemila anni. "Il terzo (giorno) ci farà rialzare, e noi vivremo alla sua presenza" (Os 6,2). Questo è il giorno del giudizio,

f. 205v

e guai a chi morirà in quel giorno. Immediatamente il Santo, benedetto Egli sia, farà passare davanti a sé tutti i popoli assieme alle loro divinità, e dirà loro: "Verso chi avete officiato il culto e a chi vi prostrate?". Ed

---

[521] Termini invertiti rispetto al TM.

[522] Qui il copista di A evidentemente non conosceva questo elemento dell'escatologia ebraica, perché scrive per tre volte זא invece di זיז. Accolgo quindi la lezione di B e dei *Segreti*.

[523] Cfr. Sal 59,11; 80,14.

essi risponderanno: “Agli dèi d’argento e d’oro”. Egli dirà: “Passate con i vostri dèi in mezzo a questo fuoco. Se essi (gli dèi) riusciranno a salvarvi, lo faranno”. Essi passeranno e saranno bruciati, come è detto: “Torneranno i malvagi nello Še’ol” (Sal 9,18). Gli Israeliti arriveranno per ultimi, ed Egli dirà loro: “Verso chi avete officiato il culto e a chi vi prostrate?”. Ed essi risponderanno: “Perché tu sei nostro padre, poiché Abramo non ci riconosce” (Is 63,16). Le nazioni del mondo diranno da dentro Gehinnom: “Vediamo se giudicherà esso stesso (עצמו)[524] come ha giudicato noi”. Il Santo, benedetto Egli sia, passerà davanti a Israele in mezzo a Gehinnom, come è detto: “Passerà[525] il loro re dinanzi a loro” (Mi 2,13). (Gehinnom) sarà resa come acqua fredda, come è detto: “Se dovrai passare in mezzo a un fuoco, non ti scotterai” (Is 43,2). I peccatori di Israele saranno gettati in mezzo a Gehinnom. Alla fine di dodici mesi il Santo, benedetto Egli sa, li risolleverà, come è detto: “Il tuo popolo sarà tutto di giusti” (Is 60,21). Abiteranno nel giardino di Eden e godranno dei suoi frutti, come è detto: “I poveri avranno in eredità la terra e godranno di una grande pace” (Sal 37,11). Da quel momento in avanti tornerà il regno. E il Signore sarà re su tutta la terra».

1.5 L’Omelia di Urbach

All’inizio degli anni ’70 del secolo scorso, Ephraim Urbach pubblicò un articolo dedicato al confronto tra due *midrašim* escatologici: la *Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa’i* e un’omelia da lui scoperta in un manoscritto conservato alla Bodleian Library di Oxford (Opp. Add. 4° 128), in scrittura sefardita, databile tra il 1372 e il 1400.[526] L’omelia si trova ai fogli 26r-28v.

Esiste anche un altro manoscritto, sconosciuto a Urbach, che tramanda l’omelia da lui scoperta. Si tratta ancora una volta di un manoscritto cartaceo conservato alla Bodleian Library di Oxford (Ms. Opp. 550), in

[524] I *Segreti* hanno עמו (“il suo popolo”).

[525] Accolgo la lezione del TM e di B (יעבור). A ha invece אעבור (passerò).

[526] Vd. il catalogo di Neubauer (1886), n. 2339. Vd. il portale ktiv.org (n. identificativo 990001169230205171). Il ms. è stato digitalizzato sul sito digital.bodleian.ox.ac.uk.

scrittura aškenazita corsiva e databile tra il XVI e il XVII secolo.[527] Non è stato possibile consultare il manoscritto, in quanto non digitalizzato.[528]

Urbach dimostrò come l'anonimo redattore della *Preghiera* si basasse su questa omelia per una sezione del testo assente nei *Segreti*. Il redattore, tuttavia, non inserì tutto il testo dell'omelia nella *Preghiera*, ma a un certo punto la abbandonò, cambiando completamente scenario e introducendo la sezione seguente con le parole "E di nuovo stetti in preghiera davanti al signore in sacco e cenere…".[529] Urbach, tuttavia, non conosceva l'*Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia,* che invece riporta l'omelia nella sua interezza, con poche differenze testuali.

Il testo ebraico che segue è tratto dal manoscritto della Bodleian Library di Oxford (Opp. Add. 4° 128), che è comunque stato confrontato con l'edizione di Urbach, il quale apporta alcune modifiche (non sempre giustificando le sue scelte). La traduzione è mia. Come supporto alla traduzione, mi sono avvalso del confronto con gli altri testi (*Preghiera* e *Ordine dei segni*) e di Shachar, che ne ha tradotto alcune parti.[530]

Trascrizione

f. 26r

עד אשר אבא אל אדני שעירה הה״ד ועלו מושיעים בהר ציון וג׳ תני ר׳ שמעון בן יוחאי מאי דכת׳ וצים מיד כתים אלו אדומיים שעתידין לעמד באחרית הימים וכשהם יוצאין כגנבים הם באין והם עושים מלחמה עם בני ישמעאל והורגין מהם הרבה וכד אתחמי שלמאה מתכניש למישרא דעכו דע דאדק פרזלא לחספא ושקייה תברין לאצבעתא ומתחלטין במלכותא מנהון פסקא מלכותא ורשיעתא תברת[531] מן שעבודא. וכד תחמי רומייאה נפק בתקוף לאלכסנדריא דע די

---

[527] Catalogato in Neubauer (1886), n. 1743. Shachar (2021:147, n. 59) afferma che nel colophon si dice che il ms. fu copiato a Hollenschau e include una composizione di uno studioso dell'Italia del nord, Menaḥem Azaria da Fano (morto nel 1620). Il portale ktiv.org (n. identificativo 990000655790205171) riporta XVII-XVIII sec. come data di copiatura.

[528] Shachar (2021:147) presenta questo manoscritto come una copia dell'omelia di Urbach, il che lascia intendere che le differenze tra i due testimoni non siano sostanziali, ad esclusione di una sezione, riportata e tradotta da Shachar, inserita all'interno del primo paragrafo dell'*Omelia*. In questa sezione si sviluppa una riflessione su Sof 3,8-9 e sulla lingua santa.

[529] Urbach (1970-71:59). L'omelia corrisponde alla sezione V della *Preghiera*.

[530] Shachar (2021:130-148).

[531] Urbach: יוצאת.

מטא קץ שלמאה מיתמסרא בידוהי דתורכייא ערטילאין מן עכו ערקין בלא סוס ובלא מני קרבא די מטא קץ מלכות מתילין באצבע רגלין מתמרסה בעפר תחות רגלין דוחקה. כד תחזי כלבשי קביץ ערקין ומיד חוזרין למלכותהון. וזה לך אות כשאתה

f. 26v

רואה שיצאו בני איטליא ויצטרפו עמהם לגיונות הרבה מאדום ויבאו ויעשו מלחמה גדולה בבקעת עכו עד שישקע הסוס עד ירכו בדם ויברחו בני ישמעאל עד שיבאו ליריחו ושם יעמדו ויאמרו אלו לאלו לאין אנו בורחין ולאן אנו הולכין (ועוד״ ועובי״)[532] ועוזבים בנינו ובנותינו והם חוזרין ועושין מלחמה אחרת בבקעת מגדו ויברחו אדומיים ויעלו לספינות ותצא הרוח ותשאם עד שתביאם לאשור ויענו את אשורים ואת עבר הנהר שנ׳ וענו אשור וענו עבר. ולקץ תשעה חדשים יבאו בני אשור ויאבידו את בני ישמעאל ואת בני דומה שנאמ׳ עד מה אשור תשבך וכשהן יוצאין אשורים ודודנים בארץ ישראל זורקין לתוכה שלום ואליהו מבשר לפניהם שלום שנ׳ יהיה זה שלום אשור כי יבא בארצנו וג׳ ובני איטליא מבקשין לעשות מלחמה עמהם ובני ישמעאלים אומרין חזרה לנו מלכות ואינם מספיקין לישא את ראשם מעט עד אשור שובים את שארה. ומיד בת קול יוצאת ואומרת לישראל יבאו וינקמו נקמת י״י באדום שנ׳ ונתתי נקמתי באדום ביד עמי ישראל. ומיד בחורי ישראל נקבצים והם ממליכים עליהם מלך מארץ ישראל ובני ארץ בבל מתקבצים וממליכים עליהם מלך מזרע בית דוד ומחלוקת נתנה בין אלו לאלו ובני ישראל פושעים בדוד לקיים מה שנאמ׳ ויפשעו ישראל בבית דוד עד היום הזה עד היום שיבא מלך המשיח ואלו ואלו נחים

f. 27r

(נחים) על אדום הרשעה (על הרשעה)[533] ובת קול יוצאה ומצפצפת מסוף העולם ועד סופו ואומרת מה שהיה הוא שיהיה זה הקב״ה שהיה ועתיד להיות ומה שנעשה הוא שיעשה והיא משיבה ואומרת להם לישראל בני כאשר עשה יהושע ליריחו ולמלכה כן תעשו לאנשי העיר המרשעה הזאת ולמלכה והם אורין אין עמנו ארון הברית כאשר היה עם יהושע והיא משיבה להם לא היה בארון אלא שני לוחות אבנים וסתמן שמע ישראל מיד הם מריעים בתרועה שמע ישראל ומיד נופלת החומה תחתיה והם נכנסים לתוכה ומוצאין את בחוריה מתים ברחובותיהם לקיים מה שנ׳ יפלו בחוריה[534] ברחובותיה ואנשי מלחמתה רוכבים על סוסיהם ודוממין כאבנים כענין שנאמ׳ וכל אנשי מלחמתה ידמו וישראל מתגברין והורגין בתוכה שלשה ימים ושלשה לילות וקובצים את כל שללה ונותנין אותה לתוך רחובה ושמועה באה עליהם מארץ ישראל באו אדומיים בספינות ושבו את בניכם ואת בנותיכם והנם מדובקים לים ומיד פוחדים ישראל פחד גדול וחוזרין בתשובה לפני הקב״ה לקיים מה שנאמ׳ ואחר ישובו בני ישראל ובקשו[535] את י״י אלהיהם ואת דוד מלכם והם אומרין לא הכא הוה יתיב מלכא משיחא לא בתרי אלין תרעיא הוון אמרין דהוא יתיב ואינן מוצאין אותו לקיים מה שנאמ׳ חלץ מהם והם לוקחים אש לשרוף את הכסף ואת הזהב ומיד נגלה עליהם מלך

---

[532] Errore del copista, segnalato da lui stesso con diacritici.

[533] Erronea ripetizione del copista.

[534] Questa parola appare cancellata nel ms. Urbach (1970-71:61), diversamente dal TM, ha בחורים.

[535] Urbach: יבקשו.

f. 27v

המשיח ואומר להם אני הוא מלך המשיח אני הוא[536] שהייתם מחכים לי בני כל[537] צרה שבאה עליכם אף עלי[538] שותף הייתי לכם עד היום הזה ועתה אל תיראו תחזקנה ידיכם והוא אומר להם שאו את הכסף ואת הזהב הזה[539] והעלו אותו לירושלם שנ׳ שפעת גמלים תכסך גו׳ ובת קול יוצאה שלישית מסוף העולם ועד סופו ואומרת עברו עברו בשערים פנו דרך י״י. ובת קול יוצאה עוד רביעית ואומרת להרים ולמדברות העלו[540] מים להשקות עמי בחורי ישראל שנ׳ כי נפתחו במדבר מים. ובת קול יוצאת חמישית מסוף העולם ועד סופו ישרו המסלה וישרו ההרים והגבעות ויעשו מישור ויעלו העמקים ויושפלו הגבוהים ויעשו מישור שנ׳ כל גיא ינשא וכל הר וגבעה יושפלו. ובת קול ששית אומרת כל חיות השדה והנחשית והעקרבים ברחו מפני עמי ישראל שנאמ׳ לא יהיה שם אריה ופריץ חיות גו׳. ובת קול שביעית יוצאת ואומרת קול ששון וקול שמחה צאו לקראת עמי ישראל בגילה ורנה ושמחה וששון. ובת קול שמינית יוצאת ואומרת שלום לכם עמי שנאמ׳ מה נאוו על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום. בארבע בשורות אליהו מבשר להם לישראל בשלום בישועה ובטוב ובחזרת מלכות בית דוד. בשלום שנ׳ משמיע שלום. בישועה שנאמ׳ מצמיח ישועה. בטוב שנאמ׳ מבשר טוב

f. 28r

(טוב) בחזרת מלכות שנ׳ אומר לציון מלך אלהיך. ובת קול יוצאת תשיעית ואומרת לשערי ירושלם הטבועים בארץ שיעלו שנ׳ שאו שערים ראשיכם גו׳. ובת קול עשירית יוצאת מסוף העולם ועד סופו ואומ׳ לצפון ולדרום ולמזרח ולמערב הביאו את עמי ישראל שנאמ׳ אומר לצפון תני גו׳. ובת קול יתקע בשופר גדול ויחזרו האובדים בארץ אשור שנאמ׳ והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול גו׳. ובה ירד טל מן השמים ויחיה מתי ישראל שנ׳ מתיך נבלתי יקומון. יחיו מתיך אלו מתי ארץ ישראל שעתידים לחיות ארבעים שנה קודם למתי חוצה לראץ. נבלתי יקומון אלו מתי ישראל שבחוצה לארץ.[541] הקיצו ורננו שוכני עפר אלו מתי ישראל שנבלעו בארץ אשור ובארץ מצרים. ובה יחזרו הגלויות ובה יצאו בני לוי אשר לפנים מנהר סבטיון שנאמ׳ לאמור[542] לאסורים צאו אלו בני לוי שלפנים מנהר סבטיון ולאשר בחשך הגלו אלו בני ראובן ובני גד שהם נתונין בחשך בין האומות ועתיד הקב״ה להאיר להם כענן[543] דתנינן עשרת השבטים אינן עתידין לחזור דברי ר׳ אליעזר ר׳ עקיבא אומ׳ מה היום מאפיל ומאיר אף הם שאפלה להם עתידה שתאיר להם

---

[536] Urbach (*ibidem*) omette in entrambi i casi il pronome הוא.

[537] Urbach (*ibidem*) ha בכל.

[538] Urbach (*ibidem*) ha אלי.

[539] Urbach (*ibidem*) omette.

[540] Urbach (*ibidem*) ha פעלו.

[541] Urbach (*ibidem*, p. 62), probabilmente per errore, omette l'intera frase.

[542] Urbach (*ibidem*) ha אמור.

[543] Urbach: בענן.

ובדרך שהלכו בה יחזרו יחד[544] ויעלו כלם לראץ ישראל וימצאו עומדים בשערי ירושלם ויאמרו לאחיהם ישראל זו היא ירושלם שהנחנו והם אומרים להם החריבו אותה בני עשו והם הולכים

f. 28v

להר שעיר ואינן מניחין לתוכו שריד ופליט שנ׳ והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש ודלקו בהם ואכלום גו׳ ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו ועליהם אמ׳ יעקב עד אשר אבא אל אדני שעירה.

Traduzione

f. 26r

"Finché arriverò presso il mio signore in Seir" (Gen 33,14). È scritto inoltre: "Saliranno vittoriosi sul monte Sion ecc." (Abd 1,21).[545] Disse R. Šimʿon b. Yoḥa'i: «Cosa si intende con quanto è scritto: "Le navi dalla parte dei Kittim"? (Nm 24,24)». (Rispose?):[546] «Questi sono gli Edomiti che sono destinati a sorgere negli ultimi giorni, e quando essi usciranno, verranno avanti come ladri. Essi verranno e faranno guerra contro i figli di Ismaele e ne uccideranno molti, e così appariranno gli Šalmaiti e si raduneranno nella valle di Acri. Il ferro si sbriciolerà come argilla, le sue gambe si romperanno fino alle dita dei piedi (cfr. Dn 2,34-35)[547] e si mescoleranno nel regno. Il regno malvagio

---

[544] Urbach (*ibidem*) omette.

[545] Cfr. *Genesi Rabbah* 78,14, in cui R. Abbahu afferma di aver cercato in tutto il Tanak prove che Giacobbe si fosse veramente recato dal fratello Esaù presso il monte Seir. Non avendone trovate, deduce che ciò avverrà nel futuro, come è testimoniato anche in Abd 1,21 ("Saliranno vittoriosi sul monte di Sion, per governare il monte di Esaù"). La connessione tra Seir e il territorio di Edom, inteso anche come Roma, è esplicita anche in altre fonti. Vd. Jastrow (1926:1610-1611, voce "שעיר").

[546] Non è chiaro se siamo qui di fronte a un botta e risposta tra R. Šimʿon b. Yoḥa'i e un altro personaggio, magari un angelo, o se la domanda posta dal rabbi sia un modo per introdurre lui stesso l'interpretazione midrašica del versetto di *Numeri* appena citato. La prima opzione sembra più probabile: poco più avanti, l'uso della seconda persona singolare ("quando vedrai i Romani…") sembra indicare appunto un dialogo.

[547] Per Urbach (1970-71:60, n. 14), questa immagine rappresenta gli eserciti cristiani arrivati con le navi ad Acri nel corso della terza crociata.

romperà[548] la sua schiavitù.[549] Quando vedrai i Romani andare all'attacco di Alessandria,[550] sappi che arriverà la fine di Šalma, la quale passerà sotto il dominio della Turchia.[551] Fuggiranno da Acri nudi, senza cavalli e senza strumenti di guerra, cosicché arriverà la fine del regno dominante (?) che sarà ridotto alla polvere fino alle dita dei piedi, schiacciato dai piedi. Allora vedrai (alcuni) vestiti (?)[552] che si radunano, ed essi fuggiranno e ritorneranno immediatamente al loro regno. Questo è per te un segno,

f. 26v

quando vedrai che genti dall'Italia giungeranno e si riuniranno con loro molte legioni da Edom, e arriveranno e faranno una grande battaglia nella piana di Acri, tanto che il cavallo affonderà nel sangue fino al fianco.[553] I figli di Ismaele fuggiranno fino a che arriveranno a Gerico. Staranno là e si diranno l'un l'altro: «Verso dove stiamo scappando? Dove stiamo andando, abbandonando così i nostri figli e le nostre figlie?». Così torneranno (indietro) e muoveranno un'altra guerra nella piana di Megiddo.[554] Gli Edomiti fuggiranno

---

[548] Urbach ha "uscirà".

[549] Per Urbach (*ibidem*, n. 15), quelli che si mescoleranno sono gli eserciti dalla Siria e dall'Iraq che si uniranno alla campagna di Saladino. La malvagia è Acri, che cadrà in schiavitù dopo la conquista da parte dei cristiani nel luglio 1191.

[550] Per Urbach (*ibidem*, n. 16) qui ci si riferisce al viaggio di Luigi IX, che intendeva approdare ad Alessandria, ma che fu spinto da una tempesta a Damietta con tutta la sua flotta nel 1249. Si potrebbe anche pensare all'intenzione delle navi crociate partite da Acri nel 1218 e approdate a Damietta, anche se l'obiettivo era Alessandria. Un'altra ipotesi collegherebbe questa immagine alla flotta del re di Sicilia che nel 1174 approdò sulla spiaggia di Alessandria. Tuttavia, l'accenno al cambio di potere in Egitto fa propendere Urbach verso l'ipotesi di Luigi IX.

[551] Urbach (*ibidem*, n 17): la fine del regno di Šalma è la fine del governo degli Ayyubidi (ossia, della dinastia inaugurata da Saladino). Nel 1250 i Mamelucchi (cioè, la Turchia) si impadronirono dell'Egitto, dopo aver assassinato il sultano Ayyubide. Urbach nota anche come il nome "Turchi" venga utilizzato dai trovatori provenzali dell'epoca per riferirsi ai nemici dell'Egitto.

[552] Urbach (*ibidem*, n. 19) legge erroneamente צלבשי, e suppone che la lettura corretta debba essere צלב שקביץ.

[553] Per Urbach (*ibidem*, n. 20) qui ci si riferisce alla guerra tra veneziani e genovesi combattuta tra il 1250 e il 1258 ad Acri.

[554] Urbach (*ibidem*, n. 22) constata come sia difficile qui individuare i riferimenti storici. Nella fuga degli Ismaeliti si potrebbe leggere l'invasione dei Mongoli verso

e saliranno sui battelli.[555] Giungerà un vento che li trasporterà fino ad Assur, e piegheranno Assur e il fiume Eber, come è detto: "E piegheranno Assur e piegheranno Eber" (Nm 24,24).[556] Alla fine di nove mesi arriveranno le genti di Assur e stermineranno i figli di Ismaele e i figli di Duma (cfr. Is 21,11),[557] come è detto: "Fino a che Assur ti deporterà in prigionia" (Nm 24,22).[558] Quando Assiri e Dedaniti[559] giungeranno nella terra di Israele, diffonderanno la pace in essa. Elia annuncerà una notizia di pace, come è detto: "E questo sarà la pace: quando Assur[560] entrerà nella nostra terra ecc." (Mi 5,4).[561] Le genti d'Italia proveranno a muovere guerra contro di loro, e gli Ismaeliti diranno: «Il regno è tornato a noi», ma non avranno abbastanza (tempo) per alzare la testa per poco tempo,[562] fino a che gli Assiri porteranno via il suo resto.

---

la terra di Israele nel 1260. Lo scontro nella piana di Megiddo rimanderebbe alla battaglia che si combatté nel settembre 1260 a ʿAyn Jalut, in cui i reggimenti Mamelucchi al comando di Baybars vinsero i Mongoli, alla cui testa vi era un comandante cristiano di nome Kitbuga.

[555] Urbach (*ibidem*, n. 23): nella fuga dei cristiani si intuisce il timore di rappresaglie dei musulmani, che si consideravano dei protetti dei Mongoli.

[556] Per Urbach (*ibidem*, n. 24), qui l'autore farebbe riferimento alla sopraffazione degli Abbasidi da parte dei Mongoli in Siria e a Baghdad. "Piegarono Assur" potrebbe spiegarsi anche come un'azione di rappresaglia contro i musulmani, che collaborarono coi Mongoli. Tuttavia, è più probabile che l'autore utilizzasse "Assiri" per riferirsi ai Mongoli.

[557] Urbach (*ibidem*, n. 26) rimanda a Raši, che commenta questo versetto di Isaia affermando che Duma è Edom. La LXX traduce "Edom". Vd. anche la sezione parallela nell'*Ordine dei segni*.

[558] Per Urbach (*ibidem*, n. 27), qui l'autore dell'omelia ritiene che il compito di demolire i regni di Ismaele e di Edom sia affidato ad Assur, che egli identificherebbe coi Mongoli. La *Preghiera* riporta un errore e afferma che Assur farà scomparire i figli di *Israele* e di Roma.

[559] I dedaniti, nella Bibbia, sono menzionati in Is 21,13; Ger 25,23; 49,8; Ez 25,13; 27,15; 27,20; 38,13. Essendo spesso associati ad altri popoli Arabi come gli abitanti di Teman e Šeba, la tradizione li collocava verosimilmente nella penisola araba.

[560] Traduco diversamente da CEI 2008, che ha: "Egli stesso sarà la pace! Se Assur…".

[561] Cfr. *Ester Rabbah* 1,18; *Cantico dei Cantici Rabbah* 8,9,3. In entrambi i *midrašim*, Assur viene interpretato come la Persia.

[562] Cfr. il passaggio parallelo nella Preghiera: "E il regno tornerà a loro, ai figli di Ismaele, per poco (tempo), ma non ci sarà abbastanza (tempo) per far uscire le loro donne". Per Urbach (*ibidem*, p. 61, n 30), nella prima frase l'autore descriverebbe

Improvvisamente, una voce celeste (בת קול) irromperà e dirà a Israele: «Andate e compite la vendetta del Signore contro Edom», come è detto: "La mia vendetta su Edom la compirò per mezzo del mio popolo, Israele" (Ez 25,14).[563] Immediatamente i giovani di Israele si raduneranno ed eleggeranno su di loro un re della terra di Israele. Le genti della terra di Babilonia si raduneranno ed eleggeranno su di loro un re della stirpe di Davide, e il disaccordo si insinuerà tra di loro. I figli di Israele si ribelleranno contro Davide[564] per adempiere a quanto si dice (nella Scrittura): "Israele si ribellò alla casa di Davide fino a oggi" (2Cr 10,19). "Fino ad oggi" (significa) fino al giorno in cui arriverà il Messia. Gli uni gli altri porteranno a riposare (נחים) (?)

f. 27r

il malvagio Edom (il malvagio).[565] Una voce celeste uscirà prorompera e cinguetterà da un confine all'altro del mondo dicendo: «"Quel che è stato, (lui) sarà" (Qo 1,9)». (Qui ci si riferisce) al Santo, benedetto Egli sia, che è stato e che sempre sarà, "e quel che ha fatto, lo rifarà" (Qo 1,9).[566] Essa (la voce celeste) ritornerà e dirà ad Israele: «Figlio mio, quello che Giosuè fece a Gerico e al suo sovrano, così farete alle genti di questa città malvagia e al suo sovrano». Ma essi diranno: «Non abbiamo con noi l'Arca dell'Alleanza, che (invece) Giosuè aveva». Essa (la voce) risponderà loro: «Nell'arca non vi era altro che due tavole di pietra e il loro sigillo "Šemaʿ Yisra'el" (Ascolta, Israele) (Dt 6,4)». Immediatamente essi prorompperanno in un grido: «Ascolta, Israele», e immediatamente la cinta di mura cadrà sotto di esso (il grido). Entreranno in essa (nella città) e troveranno i suoi giovani morti nelle piazze, per adempiere a quanto è scritto: "Perciò cadranno i giovani nelle sue piazze" (Ger 50,30). I guerrieri cavalcheranno sui loro cavalli, ma resteranno immobili come pietre, così come è detto: "E tutti i suoi guerrieri

---

i tentativi falliti delle genti dell'Italia di difendere i loro territori, e a loro volta gli Ismaeliti sosterrebbero con orgoglio che il loro regno è tornato a dominare.

563 La sezione che segue ha molti punti in comune con la *Aggadat Mašiaḥ*.

564 Urbach (*ibidem*, n. 33) rimanda a *Midraš Tehillim* 24,2: "Iniziarono a ribellarsi contro il figlio della sua casa, come è detto: "Il popolo rispose al re dicendo: «Che parte abbiamo con Davide?» (1Re 12,16)".

565 Errore nel ms. (f. 27r), in cui viene ripetuta la parola "malvagio". Shachar (2021:146) traduce: "and both the one [group] and the other proceed to burden Edom".

566 Urbach (*ibidem*) non segnala questa seconda citazione da Qohelet. Traduco entrambe le citazioni in maniera leggermente diversa rispetto a CEI 2008, per meglio adattare il tutto al contesto.

periranno" (Ger 49,26). Gli Israeliti si rafforzeranno e faranno una strage in essa (nella città) per tre giorni e tre notti. Raduneranno tutto il suo bottino e lo metteranno in mezzo alla piazza. Giungerà loro una notizia dalla terra di Israele: «Gli Edomiti sono arrivati sulle navi e hanno preso prigionieri i vostri figli e le vostre figlie, ed ecco, tutti loro sono stati condotti al mare». Gli Israeliti proveranno immediatamente una grande paura e faranno penitenza davanti al Santo, benedetto Egli sia, perché si adempia quanto è detto: "Poi torneranno i figli d'Israele, e cercheranno il Signore, loro Dio, e Davide, loro re" (Os 3,5). Diranno: «Non è qui che tornerà il re Messia, non dietro a quelle porte, dove invece avevano detto che sarebbe tornato».[567] (Infatti) non lo troveranno, per adempiere a quanto è scritto: "Egli si è allontanato da loro" (Os 5,6). Essi porteranno del fuoco per bruciare l'argento e l'oro. Improvvisamente apparirà su di loro il re

f. 27v

Messia, che dirà loro: «Io sono il re Messia che stavate aspettando, figlio mio (*sic*). Ogni tribolazione che vi è capitata è capitata anche a me. Vi sono stato compagno fino ad oggi. Ma ora non temete, e si rafforzino le vostre mani». Dirà loro (ancora): «Sollevate l'argento e l'oro e portatelo a Gerusalemme, come è detto: "Uno stuolo di cammelli ti invaderà ecc. (dromedari di Madian e di Efa, tutti verranno da Saba, portando oro e incenso e proclamando le glorie del Signore)" (Is 60,6)». Una voce celeste prorompera per la terza volta da un confine all'altro del mondo e dirà: «Passate, passate per le porte, sgombrate la via al Signore[568] (Is 62,10)». Una voce celeste prorompera di nuovo, una quarta volta, e dirà ai monti e ai deserti: «Fate sgorgare acqua per dissetare il mio popolo, il mio primogenito Israele, come è detto: "Perché scaturiranno acque nel deserto" (Is 35,6)». La voce celeste prorompera una quinta volta da un confine all'altro del mondo: «Si spiani la via, si spianino i monti e le colline e si faccia una pianura; si alzino le valli, si abbassino le alture e si faccia una pianura, come è detto:

---

[567] Il senso di questa affermazione riguarda la tradizione secondo la quale il Messia sarebbe stato nascosto o addirittura imprigionato alle porte di Roma. Vd. Berger, David, "Captive at the Gate of Rome: The Story of a Messianic Motif", in *PAAJR* 44 (1977), pp. 1-17. Vd. anche *bSanh* 98a e la discussione su questo tema in Crestani (2020:315-316). Questa tradizione, infatti, compare (se pur solo accennata) anche nella *Aggadat Mašiaḥ*.

[568] Il TM e l'*Ordine dei segni* hanno "il popolo" (העם).

"Ogni valle sia innalzata, ogni monte e ogni colle siano abbassati"[569] (Is 40,4)». Una sesta voce celeste dirà: «Tutte le bestie selvatiche, i serpenti e gli scorpioni fuggano davanti al mio popolo Israele, come è detto: "Non ci sarà più il leone, nessuna bestia feroce la percorrerà ecc." (Is 35,9)». Una settima voce prorompera e dirà «Una voce di gioia e una voce di allegria (cfr. Ger 7,34) usciranno per chiamare il mio popolo Israele alla contentezza, alle grida di giubilo, alla felicità e alla gioia». Un'ottava voce celeste irromperà e dirà: «Pace a voi, popolo mio, come è detto: "(Come sono) belli sui monti i piedi del messaggero che annuncia la pace" (Is 52,7)». Quattro notizie Elia annuncerà loro, agli Israeliti: (notizie) di pace, di salvezza, di bene e di ritorno del regno della casa di Davide. Di pace, come è detto: "Che annuncia la pace" (Is 52,7). Di salvezza, come è detto: "Spunta (מצמיח)[570] la salvezza" (*ibidem*). Di bene, come è detto: "Messaggero di buone notizie" (*ibidem*).

f. 28r

Del ritorno del regno, come è detto: "Dice a Sion: 'Regna il tuo Dio' (*ibidem*)". La voce celeste irromperà una nona volta e dirà alle porte di Gerusalemme – che erano sprofondate – di risollevarsi, come è detto: "Alzate, o porte, la vostra fronte ecc." (Sal 24,9). Una decima voce celeste irromperà da un confine all'altro del mondo e dirà: «Verso il settentrione, il meridione, l'oriente e l'occidente portate il mio popolo, Israele, come è detto: "Dirò al settentrione: restituisci ecc." (Is 43,6)». Una voce celeste soffierà nel grande *šofar* e ritorneranno i dispersi in Assur, come è detto: "Avverrà che in quel giorno soffierà il grande corno ecc." (Is 27,13). Rugiada scenderà su di essa (la terra di Israele?) dal cielo e farà rivivere i morti di Israele, come è detto: "Di nuovo vivranno i tuoi morti, i miei cadaveri risorgeranno!" (Is 26,19). "Vivranno i tuoi morti" si riferisce ai morti della terra di Israele, che nel futuro rivivranno quarant'anni prima dei morti fuori dalla terra.[571] "I miei cadaveri risorgeranno" si riferisce agli Israeliti morti fuori dalla terra.[572] "Svegliatevi ed esultate voi che giacete nella polvere" (Is 26,19) si riferisce ai morti di Israele che furono inghiottiti nella terra di Assur e in terra d'Egitto. In essa ritorneranno gli esiliati, e verso di essa si muoveranno i discendenti di Levi, i quali avevano davanti a loro il fiume Sabbaṭion, come è detto: "Per dire ai prigionieri: 'Uscite!'" (Is 49,9). Qui ci si riferisce ai discendenti

---

[569] Il TM ha ישפלו. Qui, invece, la lezione è יושפלו.

[570] Come nota anche Urbach (*ibidem*, p. 62, n. 58), il TM ha qui "annuncia" (משמיע).

[571] Vd. Urbach (*ibidem*, p. 62, n. 64) per alcuni rimandi a questa tradizione.

[572] Cfr. *bKetub.* 111a,17.

di Levi che avevano davanti a loro il fiume Sabbaṭion. (Il versetto) “A quelli che sono nelle tenebre: ‘Venite fuori!’” (*ibidem*) si riferisce ai discendenti di Ruben e ai discendenti di Gad che furono posti nell’oscurità fra le nazioni, e che in futuro il Santo, benedetto Egli sia, farà splendere come[573] una nube. Come ci è stato riferito,[574] le dieci tribù in futuro non ritorneranno (secondo le) parole di R. Eliʿezer. R. ʿAqiva disse: «Che giorno oscuro e luminoso! Anche coloro sui quali incombeva l’oscurità in futuro farai splendere la luce, e sulla (stessa) strada che avevano percorso (quando erano stati deportati) ritorneranno tutti insieme nella terra di Israele».[575] Troveranno coloro che stanno in piedi alle porte di Gerusalemme e diranno ai loro fratelli Israeliti: «Questa è la Gerusalemme in cui gioiamo (שהנחנו) (?)». Ed essi diranno loro: «Le genti di Esaù l’hanno devastata. Poi sono andati

f. 28v

al monte Seir e non hanno lasciano in esso nessuno vivo e al sicuro, come è detto: “La casa di Giacobbe sarà un fuoco, e la casa di Giuseppe una fiamma, la casa di Esaù sarà come paglia: la bruceranno e la consumeranno ecc.” (Abd 1,18)». “Saliranno vittoriosi sul monte Sion, per governare il monte di Esaù” (Abd 1,21). A proposito di essi Giacobbe aveva detto: «“Finché arriverò presso il mio signore in Seir” (Gen 33,14)».

1.6 Il manoscritto della Genizah del Cairo

Tra i testimoni dei *Segreti di R. Šimʿon b. Yoḥa’i*, Reeves segnala il manoscritto della Bodleian Library di Oxford Heb. d. 46/72-73.[576] Si tratta di un manoscritto della Genizah del Cairo, inedito, di data apparentemente ignota, in scrittura orientale, composto da due fogli recto-verso e che riporta un testo effettivamente molto vicino a quello dei *Segreti*, se pur con diverse differenze. Esistono altri manoscritti provenienti anch’essi dalla Genizah e attribuiti ai *Segreti* e alla *Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa’i*. Si tratta dei manoscritti Parigi, Alliance Israélite Universelle (AIU) IV.B.21 e Cambridge University Library (CUL) T-S C2.70. Il primo consta di un bifolio recto-verso molto frammentario, anch’esso in scrittura orientale e databile, secondo il

[573] Urbach: in/su una nube (בענן).

[574] Cfr. *mSanh*. 10,3.

[575] Cfr. *bSanh*. 110b,6.

[576] Reeves (2006:78).

portale ktiv.org, al XII secolo.[577] Il testo tràdito è molto vicino ai *Segreti*, alla *Preghiera* e all'*Ordine dei segni*, senza tuttavia mostrare una corrispondenza precisa con nessuno di questi tre scritti escatologici, benché la somiglianza maggiore si riscontri con l'*Ordine dei segni*.

Il ms. T-S C2.70 è invece un singolo foglio manoscritto, sempre in scrittura orientale, non datato, che su un lato riporta un testo molto vicino ai *Segreti* e all'*Ordine dei segni*, mentre non ha alcun tratto in comune con la *Preghiera*, dato che riporta la sezione più escatologica del ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i, del tutto assente in questa apocalisse.[578] Sull'altro lato, invece, abbiamo una porzione di un testo di diversa natura, che apparentemente tratta del problema dei comportamenti che ritardano la redenzione di Israele.

Da un'analisi di questi tre manoscritti emerge chiaramente come essi fossero originariamente parte dello stesso codice, e che quindi i testi qui trasmessi siano in realtà porzioni del medesimo scritto. Presupponendo che la datazione al XII secolo per il manoscritto AIU IV.B.21 sia corretta, si giunge alla conclusione che l'interno manoscritto originario sia stato copiato o redatto nella stessa epoca. In più, ponendo il testo dei manoscritti in sinossi con gli altri testi che compongono il ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i, le somiglianze più evidenti si riscontrano con l'*Ordine dei segni.* Si nota però che manca tutta la parte che, nella *Preghiera* e nell'*Ordine dei segni*, sarebbe ispirata all'omelia di Urbach. Sorge quindi una domanda interessante. Questa porzione di testo mancante era originariamente contenuta in un fascicolo poi andato perduto, o che comunque risulta al momento irrecuperabile,[579] oppure era del tutto assente nel testo redatto nel XII secolo, ed è stata quindi aggiunta solo in seguito, venendo a formare il testo che poi è stato utilizzato dal redattore dell'*Ordine dei Segni* e, in parte, da quello della *Preghiera*? Se

---

[577] Vd. ktiv.org (n. identificativo 990044319370205171). Per la catalogazione del frammento, il sito Friedberg Genizah Project rimanda a Schwab, Moïse, "Les manuscrits et les incunables hebreux de la Bibliothèque de l'Alliance Israélite", in *REJ* 49 (1904), pp. 280-289, qui p. 281. Si tratta però evidentemente di un'indicazione errata, in quanto la descrizione di Schwab recita: "Fragment intéressant l'historire du Rituel. Écriture carrée. 1 f. in-24". Vd. anche Crestani, Sebastiano, "Un testo escatologico ebraico medievale in un frammento della Genizah del Cairo", in *Materia Giudaica* XXVI/2 (2021), pp. 139-156.

[578] Vd. ktiv.org (n. identificativo 990051151770205171).

[579] Va ricordato che il portale ktiv.org segnala che l'opera di raccolta e catalogazione dei manoscritti è completa per l'85%. È quindi possibile che in futuro vengano caricati ulteriori manoscritti con nuove porzioni del nostro testo.

questa seconda opzione fosse confermata, avremmo una prova del fatto che quella sezione di testo, che parla della battaglia di Acri, fu inserita in un periodo successivo, e che quindi potrebbe davvero riferirsi alla terza crociata. Si potrebbe restringere ancora di più il campo e affermare che il testo del manoscritto della Genizah fu copiato o redatto tra l'inizio del XII secolo e il 1190 ca. Tra quella data e il 1270 (data certa di copiatura del ms. Parma 3122) sarebbe stata inserita l'omelia. Se invece fosse ritrovata la parte mancante, si potrebbe comunque ipotizzare che l'intero testo fu redatto alla fine del XII secolo, dopo le battaglie della terza crociata.

Per il testo ebraico e la traduzione che seguono mi sono basato direttamente sui manoscritti. Ho tenuto naturalmente conto dei passaggi paralleli agli altri testi (*Segreti*, *Preghiera* e *Ordine dei segni*), ai quali rimando per le varie note esplicative.

Trascrizione

Oxford, Bodleian Library, Heb. d. 46, f. 72r

1 בארצם וזה יהיה בידך אות וסימן כשאתה רואה שבוע
2 אחד תחלתו אין מטר וְשֵׁני חצי רעב והשלישי רעב
3 גדול והשנה החמישית שבע גדול וּמַּ ויצמח כוכב
4 ממזרח בראש חדש שבט ואומות העולם רואין אותו
5 ומנירים[580] ועולים לראשי ההרים ואומרים זה הוא כוכבינו
6 ואינו אלא כוכב של ישראל שנא׳ דרך כוכב וג׳ וכשהוא
7 עולה ממזרח עושה חמשה עשר יום והוא סובב למערב
8 ועושה שבע עשרה יום ואם האריך לטובתן של ישראל
9 הוא וזה יהיה בידך אות <אחר>[581] וסימן כשאתה רואה שנפל
10 גירון של מזרח נפלה מלכות בני מזרח עליהם הוא
11 אומר שבט מושלים נגמרה הפרשה
12 ואחר כל אלה בני מערב מתואים[582] בחיילים גדולים
13 והם באים ועורכים מלחמה עם בני מזרח שבארצם
14 והורגים אותם והנשארים בורחים מלפניהם ובאים אל
15 אכסנדריה המדינה ויצאו אחריהם בני מערב וירדפו

[580] Probabile errore per מנידים.

[581] Inserimento da parte della stessa mano sopra la riga.

[582] Probabile errore per מתגאים. Vd. oltre, il commento alla riga corrispondente nella traduzione.

16 אותם ושם תהיה מלחמה ויברחו משם בני מזרח
17 ויבאו (?) עד מצרים וישבון את כל שביתה ויעדו את
18 כל עדיתה ויחריבו את מצרים ויעשוה לשמה <לקים מה>[583] שנאמ׳
19 מצרים לשמה [וא]דום למדבר שממה וג׳ ויעברו

Oxford, Bodleian Library, Heb. d. 46, f. 72v

1 בארץ צבי וכלה בידו וכל מה שהן שובין אינו
2 חוזר עד שיבוא מלך המשיח גענו תלמידיו
3 של ר׳ שמעון בן יוחאי בבכיה גדולה אמרו לו רבינו
4 אין לנו פליטה בימיו אמ׳ להם והלא כבר נאמר
5 על ידי ישעיה הנביא לך עמי בא בחדריך וסגר וג׳
6 שהן ימים מעוטים וכל מי שנמצא ידקר וכל
7 הנספה יפול בחרב והם עוברים בארץ הצבי
8 ושוטפים שנא׳ ובא בארצות ושטף ועבר והם
9 באים ונחים כולם בנחלי הבתות ובנקיקי הסלעים
10 ובכל הנעצוצים ובכל הנהלולים מה הוא בנחלי
11 הבתות מצעיהם דבבל שם תהיה מלחמה גדולה
12 שקראו עליה כל הנביאים וישפך הדם עד שישטוף
13 הנחל דם ויהפכו מי פרת לדם ולא יוכלו הנשארים
14 לשתות ממימי פרת ומשם תשבר מלכות מזרח
15 ואחר כל אילו האותות והסימנים יעמוד מלך עז
16 פנים ויעשה שלושה חדשים בתחלת מלכותו יקח
17 את כל העשירים ומפנה את כל ממונם והורג אותם

Parigi, Alliance Israélite Universelle, IV.B.21, f. 1v sinistro

1 ובאילו ימים לא יוכל [...]
2 בעליו שנ׳ גם כספם [וזהבם לא יוכל להצילם]
3 ביום עברת יי נפשם לא [ישבעו ומעיהם לא ימלאו]
4 כי מכשול עונם היה מפני מה [...]
5 מה[...] (?) כלה כלה (?) המלכות ש[...]
6 [ימ]לל ולקדישי עליון [...]
7 להש[ח]יתה ולא [...]
8 גוזר ו[...]
9 ייהרג (?)[584] [...]

---

[583] Inserimento da parte della stessa mano sopra la riga.

[584] Nel ms. l'ultima lettera appare come una ד ma, sulla base del confronto con i passi paralleli in altri testi, è possibile supporre che si tratti invece di una ג che potrebbe essere stata rovesciata durante l'operazione di assemblaggio dei frammenti del manoscritto.

Parigi, Alliance Israélite Universelle, IV.B.21, f. 1r destro

1 [ג]דול עד שהוא מגיע לדמשק
2 [...] (?) הוא נותן פליטה ובימיו
3 [...] ועיר עוש[ה] מלחמה עם
4 [...] מדינה וגוי בגוי ועם בעם
5 [ואין שלום] ליוצא ולבא ובני אדם [...] ננשו (?) [...]
6 [והצרתי] לאדם והלכו [כעור]ים
7 [כי ליהוה חטאו ושפך דמם בעפר] ולחומם כגללים
8 [...] עליהם
9 [...] עידן

Parigi, Alliance Israélite Universelle, IV.B.21, f. 1r sinistro

1 נדחי מו״א ה״ס ל״מ מפ״ ש״ד וג״ [585] וב[...]
2 בכל ארץ ישראל ובימי מלכו[ת ... בגליל]
3 העליון שנ׳ כ[י] בהר ציון ובירו[שלם תהיה פליטה]
4 ויהיו ישראל נקבצים בגליל העליון ו[...]
5 שם משיח בן יוסף ויעלה אותם [לירושלם ויבנה]
6 בית המקדש ויקרב קרבנות ו[תרד אש מן השמים]
7 ואוכלת קרבנותיו שנ׳ ובני פר[יצי עמך ינשאו להעמיד]
8 חזון ונכשלו אם לא זכו ישר[אל]
9 ואם זכו בן דוד בא ואם לא [...]
10 [אר]מיל[וס] ואליו הן א[ותותיו] [...]
11 [...] קטנה במ[...]

Parigi, Alliance Israélite Universelle, IV.B.21, f. 1v destro

1 [כהמר] על הבבור[586] ומיד ישראל בורחים
2 [לרעו]ת מלוחים ושרשי רתמים
3 [שנ׳] מלוח עלי שיח וש״ רת״[587] גזעם

---

[585] Is 16,4. Il versetto, sciolte le abbreviazioni, recita così: נדחי מואב הוי סתר למו מפני שודד.

[586] Si tratta di una citazione da Zc 12,10, ma nel ms. si legge בבור invece di בכור, “primogenito”. Si tratta evidentemente di un errore, del quale probabilmente qualcuno (forse lo stesso copista) si accorse successivamente, segnalandolo con un segno diacritico sopra la seconda ב.

[587] Gb 30,4. Le due abbreviazioni stanno per ושרש רתמים.

4 [...] מ״ה ימים ושם הם נבחנים ונצרפים
5 [שנ׳ והבאתי את] השלישית באש וצ׳ כצ׳[588] וג׳
6 [...] ביף[589] וסופדים עליו שנאמר
7 [...]ד וג׳ ואחר כל אילו הצרות
8 [...] משיח בן דויד שניכסה מהן (?)
9 [...]ין אותו הם עומד[...]
10 [...] מדבר כבר [...]
11 [...] לעמוד [...]

Oxford, Bodleian Library, Heb. d. 46, f. 73r

1 באותו הענין שנ׳ וארו עם ענני שמיא כבר אנש וג׳
2 מה כתיב בתריה וליה יהיב שלטן ויקר ומלכו
3 ואם לא זכו עני ורוכב על חמור שנא׳ גילי מאד
4 בת ציון הר׳ ב׳ ירוש׳ וג׳[590] וברוח פיו ימית את הרשע
5 ומי הוא הרשע זה ארמילוס שנא׳ וברוח שפתיו
6 ימית וג׳ מיד הקב״ה שורק ומקבץ את כל ישראל
7 ומעלה אותם לירושלם שנא׳ אשרקה להם ואקב׳
8 והאש יורדת מן השמים עד שלוש אמות ומפנה
9 את הערלים ואת הטמאים ואת הזידים מתוכה
10 וירושלם יורדת מן השמים בנויה בשנים ושבעים
11 מרגליות והם מבהיקות מסוף העולם ועד סופו
12 ואומות העולם מהלכים לאור נגהה שנא׳ והלכו
13 גוים לאורך ומ׳ לנ׳ זר׳[591] וההיכל יורד מן השמים
14 אשר קשור בזבול שכן ראה משה על׳ הש׳
15 תביאמו ותטע׳ בה׳ נחלתך וג׳[592] וישראל יושבין
16 לבטח אלפים שנה ואוכלין בהמות ולויתן
17 וזיז שדי בהמות ולויתן שוחטין וזיז שדי קורע

Oxford, Bodleian Library, Heb. d. 46, f. 73v

1 את לויתן בקרסוליו ומשה ישחט את זיז שדי
2 שנא׳ צפור שמים ודגי הים וג׳ יבוא משה
3 שעבר ארחות ימים וישטח את זיז שדי

---

[588] Zc 13,9. Le parole abbreviate sono וצרפתים כצרף

[589] Ipotizzo che si tratti di una abbreviazione per בן יוסף.

[590] Zc 9,9. Il versetto, sciolte le abbreviazioni, recita: גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלם.

[591] Is 60,3. Il versetto, sciolte le abbreviazioni, recita: והלכו גוים לאורך ומלכים לנגה זרחך.

[592] Es 15,17. Il versetto, sciolte le abbreviazioni, recita: תבאמו ותטעמו בהר נחלתך.

4 ולקץ אלפים שנה הקב״ה יושב על כסא דין
5 בעמק יהושפט ומיד השמים והארץ חולפין
6 ועוברין והחמה חפרה והלבנה בושה[593] והקב״ה
7 מחליף את ההרים שנא׳ כי ההרים ימושו
8 והגבעות תמוטינה מפני מה כדי שלא
9 יוחיחו את ישראל וגיהנם נפתחה בעמק
10 יהושפט וגן עדן בשער מזרחי ומנין שיום
11 השלישי יום הדין וימי המשיח אלפים שנה
12 שנא׳ יחינו מיומים ביום השלישי יק׳ ונח׳ לפ׳[594]
13 אילו אלפים שנה ימי המשיח ביום השלישי
14 יק׳ ונח׳ לפ׳[595] זה יום הדין ואוי למי שהוא בו
15 מיד הקב״ה מעביר לפניו כל אומה ואומה
16 ואומר להם למי הייתם עובדים ולמי הייתם

Cambridge, Cambridge University Library, T-S C2.70, f. 1r

1 משתחוים והוא אומר להם ולאלהיהם עברו אתם
2 ואלהיכם באש אם יוכלו אלהיכם להציל אתכם
3 יצילו והם עוברים באש ונשרפים בו שנא׳ ישובו
4 רשעים לשאולה וג׳ וישראל עוברים באחרונה
5 והוא אומר להם למי הייתם משתחוים והם אומ׳
6 כי אתה אבינו כי אבר׳ ל׳ ידע׳ וישר׳ וג׳[596] ואומות
7 העולם אומרין מתוך גיהנם ראו אם הוא שופט
8 את עמו כאשר שפטנו מיד הקב״ה עובר לפני ישראל
9 באמצע גיהנם שנא׳ ויעבור מלכם לפניהם וי״י בראשם:
10 וישראל עוברים אחריו וגיהנם נעשית כמים קרים
11 לפניהם שנא׳ כי תעבור במים אתך אני וג׳ מיד
12 פושעי ישראל ננערים בגהנם[597] באמצע ש[נ]ים עשר
13 חודש ולקץ שנים עשר חדש הקב״ה מעלה אותם
14 ואומ׳ להם ועמך כולם צדיקים וג׳ והם יושבין בגן

---

[593] Cfr. Is 24,23.

[594] Una mano (forse quella del copista stesso) ha apposto dei segni diacritici sopra le ultime cinque parole, probabilmente per segnalare un errore. Infatti, la spiegazione che segue riguarda solo la prima parte del versetto di Osea (6,2). La seconda parte viene ripetuta poco oltre.

[595] Os 6,2. Il versetto, sciolte le abbreviazioni, recita: ביום השלישי יקמנו ונחיה לפניו.

[596] Is 63,16. Il versetto, sciolte le abbreviazioni, recita: כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו וישראל לא יכירנו.

[597] *Sic*.

15 עדן ומתענגין בפירותיה עד לעולם שנא׳ וענוים
16 יירשו ארץ ויתענגו ע׳ ר׳ שלום[598] מיכן ואילך
17 והיה י״י למלך על כל הארץ ב׳ ה׳ יהיה י״י אחד
18 ושמו אחד[599] וחוזרת המלכות לבעליה אמן

Traduzione

Oxford, Bodleian Library, Heb d. 46, f. 72r

1 nelle loro terre, e questo sarà un segno e un presagio per te, quando vedrai una settimana

2 all'inizio della quale non c'è pioggia, e il secondo (anno) una mezza carestia, e il terzo (anno) una grande carestia

3 (nel) quinto una grande abbondanza, e spunterà una stella

4 dall'oriente e sul suo nuovo capo (avrà) uno scettro. Le nazioni del mondo la vedranno,

5 si agiteranno (?),[600] saliranno sulle cime dei monti e diranno: «Questa è la nostra stella».

6 Ma non è così, bensì essa è la stella di Israele, come è detto: "Avanza una stella ecc." (Nm 24,17). E quando essa

7 salirà dall'oriente, rimarrà (là) per quindici giorni. Poi si volgerà a occidente

8 e vi rimarrà per diciassette giorni, ma se durerà di più sarà un bene per Israele.

9 Questo sarà un altro segno e un presagio per te: quando vedrai che sarà caduto

10 il Giron che è in oriente, cadrà il regno dei figli dell'oriente su di essi, e questa è

11 la tribù dei dominatori (מושלים). Fine della sezione.

12 Ed essi si esalteranno[601] con grandi eserciti

13 ed essi arriveranno e si metteranno in ordine di battaglia contro i figli dell'est che sono nelle loro terre

---

[598] Sal 37,11. Il versetto, sciolte le abbreviazioni, recita: וענוים יירשו ארץ והתענגו על רב שלום.

[599] Zc 14,9. Il versetto, sciolte le abbreviazioni, recita: והיה י״י למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה י״י אחד ושמו אחד.

[600] Il ms. ha מנירים, forse un errore per מנידים, "si muoveranno, si agiteranno". Gli altri testi imparentati con quello conservato in questo ms. non hanno questa lezione.

[601] Il ms. ha מתואים, probabile errore per מתגאים, corretto sulla base dei mss. di Parma 2342 (f. 202r) e 3122 (f. 228v).

14 e li uccideranno. I sopravvissuti fuggiranno da essi ed arriveranno nella
15 città di Alessandria. I figli dell'ovest si lanceranno al loro inseguimento.
16 Là ci sarà una battaglia e da là fuggiranno i figli dell'est
17 [E andranno?] fino all'Egitto, ridurranno tutti in schiavitù, lo spoglieranno
18 di tutti i suoi beni, distruggeranno l'Egitto e ne faranno una desolazione, per adempiere a quanto è detto:
19 "L'Egitto [sarà] una desolazione [ed E]dom un deserto arido ecc." (Gl 3,19). E passeranno

Oxford, Bodleian Library, Heb. d. 46, f. 72v

1 nella terra magnifica, ed essa sarà tutta nelle loro mani. Tutto ciò che essi cattureranno non
2 tornerà fino all'arrivo del re Messia. Gli studenti
3 di R. Šimʿon ben Yoḥa'i scoppiarono in un grande pianto e gli dissero: «Maestro,
4 non vi è sicurezza per noi nei suoi giorni?». Rispose loro: «Non era forse già stato detto
5 da parte del profeta Isaia "Va', popolo mio, entra nelle tue stanze e chiudi ecc." (Is 26,20)?
6 (Questo accadrà solo) per pochi giorni, ma "Quanti saranno trovati, saranno trafitti, quanti
7 saranno presi, periranno di spada" (Is 13,15). Passeranno nella terra magnifica e
8 (la) saccheggeranno, come è detto: "Entrerà nel territorio[602] e, passando, lo invaderà" (Dn 11,40). Essi
9 "arriveranno e si riposeranno tutti nelle valli scoscese, nelle fessure delle rocce,
10 su ogni cespuglio e su ogni pascolo" (cfr. Is 7,19). Cosa si intende per "nelle valli
11 scoscese"? (Significa) in mezzo[603] a Babilonia. Là vi sarà una grande battaglia,
12 di tutti i profeti avevano parlato. Il sangue verrà sparso fino a che scorrerà
13 un torrente di sangue. Le acque dell'Eufrate si muteranno in sangue, e i superstiti non potranno

---

[602] Traduco differentemente da CEI 2008, che ha "nel suo territorio". L'aggettivo possessivo è assente nel TM.

[603] במצעיהם. Nella *Preghiera* è באמצעיתא, mentre nell'*Ordine dei segni* è צנייתן דבבל (le palme di Babilonia; cfr. *bSoṭah* 46b).

14 bere dalle acque dell'Eufrate. Da là sarà distrutto il regno dell'est.
15 E dopo tutti questi segni e presagi sorgerà un re
16 sfrontato, il quale agirà per tre mesi. All'inizio del suo regno prenderà
17 tutti i ricchi, li ripulirà di tutte le loro ricchezze e li ucciderà.

Parigi, Alliance Israélite Universelle, IV.B.21, f. 1v sinistro

1 In quei giorni non potrà [...]
2 i suoi padroni, come è detto: "Neppure il loro argento, [neppure il loro oro potranno salvarli]
3 nel giorno dell'ira del Signore, (con essi) le loro gole non [sazieranno, non si riempiranno il ventre]
4 perché è stato per loro causa di peccato" (Ez 7,19). Perché [è detto (?)…]
5 cosa (?) [...] termina, termina (?) il regno che […]
6 [profe]rirà, i santi dell'Altissi[mo][604] [...]
7 per distruggerlo, ma no[n riuscirà nel suo intento" (Dn 11,17)]
8 egli decreterà […]
9 ucciderà (?) [...]

Parigi, Alliance Israélite Universelle, IV.B.21, f. 1r destro

1 [gran]de (strage?) fino a che egli giungerà a Damasco
2 […] (?) egli darà salvezza e nei suoi giorni
3 […] e una città far[à] guerra contro
4 […] provincia, nazione contro nazione, popolo contro popolo,
5 [e non ci sarà pace] per chi se ne va né per chi arriva,[605] e i figli dell'uomo (?) [...]
6 […] [metterò in angoscia] gli uomini e cammineranno [come ciech]i
7 [perché hanno peccato contro il Signore; il loro sangue sarà sparso come polvere] e la loro carne come escrementi" (Sof 1,17).
8 […] su di essi […]
9 […] tempo [...]

[604] Qui è probabile che venisse citato Dn 7,25: "E proferirà parole contro l'Altissimo e insulterà i santi dell'Altissimo".
[605] Cfr. 2Cr 15,5-6.

Parigi, Alliance Israélite Universelle, IV.B.21 f. 1r sinistro

1 "[Siano tuoi ospiti] i miei dispersi, o Moab; sii loro rifugio di fronte al devastatore ecc." (Is 16,4)[606] e nel [...]

2 in tutta la terra di Israele, e nei giorni del regn[o] […] [nella Galilea]

3 superiore, come è detto: "Poi[ché] sul monte Sion e in Gerusalemme [vi sarà la salvezza"] (Gl 3,5).

4 E gli Israeliti saranno radunati nell'Alta Galilea e [...]

5 là il Messia ben Yosef, che li farà salire [verso Gerusalemme, ricostruirà]

6 il Tempio e offrirà sacrifici. [Un fuoco scenderà dal cielo]

7 e divorerà le sue offerte, come è detto: "Uomini vio[lenti del tuo popolo insorgeranno per dare compimento alla]

8 visione, ma cadranno" (Dn 11,14). Se gli is[raeliti] non lo meriteranno […]

9 […] se lo meriteranno, verrà il Figlio di Davide, ma se non [...]

10 [...] [Armi]los, e questi sono i (suoi) s[egni] [...]

11 […] una piccola su [...]

Parigi, Alliance Israélite Universelle, IV.B.21, f. 1v destro

1 "[come si piange] il primogenito" (Zc 12,10), e immediatamente gli Israeliti fuggiranno

2 [nel deserto dei popoli (?) a pascolar]e con piante salate e radici di ginestra,

3 [come è detto:] "erbe amare accanto ai cespugli e radici di ginestra" (Gb 30,4). La loro stirpe

4 […] per quarantacinque giorni e là saranno messi alla prova e temprati

5 [come è detto: "Farò passare questo] terzo per il fuoco e lo temprerò come si tempra ecc." (Zc 13,9).[607]

6 […] Ben Yosef (?)[608]e piangeranno a lutto su di lui, come è detto

7 […] ecc. E dopo tutte queste tribolazioni

8 […] il Messia ben David, che era stato nascosto da loro (?).[609]

---

[606] Traduco qui basandomi direttamente sul TM e quindi in maniera diversa rispetto a CEI 2008, che ha "Siano tuoi ospiti i dispersi di Moab". Vd. sopra, nota 508 del cap. 1 nella seconda parte.

[607] Traduco in maniera leggermente diversa da CEI 2008, evidenziando la metafora metallurgica.

[608] Ricostruisco così ביף, che potrebbe appunto essere un'abbreviazione per Ben Yosef.

[609] L'ultima parola è stata cancellata e corretta, ma la lettura non è chiara. Sulla base del confronto con il passaggio parallelo nei *Segreti*, si può forse ricostruire un מהן.

9 [vedra]nno lui, si alzera[nno]
10 […] dici. Già [...]
11 […] sorgere [...]

Oxford, Bodleian Library, Heb. d. 46, f. 73r

1 su quelle (lett. "quella") nuvole, come è detto: "E vedranno [venire] con le nubi del cielo uno simile a un figlio d'uomo ecc." (Dn 7,13)
2 Cosa è scritto in quello stesso (passo)? "Gli fu dato il potere" (Dn 7,14).
3 Ma se (gli Israeliti) non si pentiranno, (il Messia sarà) "umile, cavalca un asino" (Zc 9,9), come è detto: "Esulta grandemente,
4 figlia di Sion, giubila, figlia di Gerusalemme! Ecc." (Zc 9,9) Con il soffio della sua bocca ucciderà l'empio.
5 Chi è questo empio? È Armilos, come è detto: "Con il soffio della sua bocca
6 ucciderà ecc." (Is 11,4) Immediatamente il Santo, benedetto Egli sia, fischierà e radunerà tutti gli Israeliti
7 e li farà salire a Gerusalemme, come è detto: "Con un fischio li chiamerò a raccolta" (Zc 10,8).
8 Il fuoco scenderà dal cielo fino a tre cubiti[610] e allontanerà
9 gli incirconcisi, gli impuri e i malvagi da essa.
10 Gerusalemme scenderà dal cielo, costruita con settantadue
11 pietre preziose che splenderanno da un confine all'altro del mondo.
12 I popoli della terra andranno verso la luce splendente, come è detto: "Cammineranno
13 le genti alla tua luce, i re allo splendore del tuo sorgere" (Is 60,3). Il santuario scenderà dal cielo,
14 (quel tempio) che era stato legato in Zevul, così come aveva visto Mosè sul (…?)
15 "Tu lo fai entrare e lo pianti sul monte della tua eredità ecc." (Es 15,17). Gli Israeliti abiteranno
16 in sicurezza per duemila anni e si ciberanno di Behemot, Leviatan
17 e Ziz il selvatico. Macelleranno Behemot e Leviatan, e Ziz il selvatico farà a pezzi

[610] Nei *Segreti* e *nell'Ordine dei Segni* viene specificato che questo fuoco consumerà Gerusalemme.

Oxford, Bodleian Library, Heb. d. 46, f. 73v

1 il Leviatan nelle giunture. Mosè macellerà Ziz il selvatico,
2 come è detto: “Gli uccelli del cielo e i pesci del mare ecc.” (Sal 8,9). Giungerà Mosè
3 che “percorre le vie dei mari” (*ibidem*) e che macellerà Ziz il selvatico.
4 Alla fine di duemila anni il Santo, benedetto Egli sia, siederà sul trono del giudizio
5 nella valle di Yehošafaṭ. Immediatamente, il cielo e la terra se ne andranno
6 e passeranno, il sole impallidirà e la luna arrossirà.[611] Il Santo, benedetto Egli sia,
7 rovescerà i monti, come è detto: “I monti si sposteranno
8 e i colli vacilleranno” (Is 54,10), affinché non
9 citino Israele in giudizio.[612] Gehinnom verrà aperta nella valle
10 di Yehošafaṭ e il Giardino di Eden (sarà) presso la porta orientale. Da dove si deduce che
11 il terzo giorno sarà il giorno del giudizio e che i giorni del Messia dureranno duemila anni?
12 Da quanto è detto: “Dopo due giorni ci ridarà la vita e il terzo ci farà rialzare, e noi vivremo alla sua presenza”[613] (Os 6,2).
13 Questi duemila anni sono i giorni del Messia. “Il terzo giorno
14 ci farà rialzare, e noi vivremo alla sua presenza” (*ibidem*) si riferisce al giorno del giudizio. Guai a colui che si troverà lì.
15 Immediatamente il Santo, benedetto Egli sia, farà passare davanti a Lui ogni singola nazione
16 e dirà loro: «Verso chi avete officiato il culto e a chi

Cambridge, Cambridge University Library, T-S C2.70

1 vi siete prostrati?». Egli (inoltre) dirà loro e ai loro dèi: «Voi
2 e i vostri dèi passate nel fuoco. Se i vostri dèi riusciranno a salvarvi,
3 lo faranno». Essi passeranno nel fuoco e verranno bruciati da esso, come è detto: “Torneranno
4 i malvagi nello Še’ol ecc.” (Sal 9,18). Gli Israeliti passeranno per ultimi

---

[611] Cfr. Is 24,23.

[612] Il verbo usato nel ms. è יוחיחו, che è probabilmente un errore per הוכיחו, utilizzato invece nei mss. di Parma.

[613] La seconda parte di questo versetto è molto abbreviata nel ms.

5 ed Egli dirà loro: «A chi vi siete prostrati?"». Ed essi risponderanno:
6 «"Perché tu sei nostro padre, poiché Abramo non ci riconosce, e Israele ecc." (Is 63,16)».[614] E le nazioni
7 del mondo diranno dall'interno di Gehinnom: «Vediamo se Egli giudicherà
8 il Suo popolo così come ha giudicato noi». Immediatamente il Santo, benedetto Egli sia, passerà davanti a Israele
9 in mezzo a Gehinnom, come è detto: "Marcerà il loro re dinanzi a loro e il Signore sarà alla loro testa" (Mi 2,13).
10 Gli Israeliti passeranno dopo di lui e Gehinnom sarà resa come acqua fredda
11 davanti a loro, come è detto: "Se dovrai attraversare le acque, sarò con te ecc." (Is 43,2) Immediatamente
12 i peccatori di Israele saranno riversati nella Gehinnom per dodici
13 mesi. Alla fine dei dodici mesi il Santo, benedetto Egli sia, li risolleverà,
14 e dirà loro: «"Il tuo popolo sarà tutto di giusti ecc." (Is 60,21)». Ed essi abiteranno nel Giardino
15 di Eden e godranno dei suoi frutti per sempre, come è detto: "I poveri
16 avranno in eredità la terra e godranno di una grande pace" (Sal 37,11). Da quel momento in avanti
17 "il Signore sarà re su tutta la terra. In quel giorno il Signore sarà unico
18 e unico il suo nome" (Zc 14,9). Il regno tornerà per il Suo dominio. Amen».

1.7 Il frammento in giudeo-arabo

Il frammento, proveniente dalla Genizah del Cairo e ora alla National Library of Israel di Gerusalemme (ms. Heb. 577.2/6), conserva un testo estremamente interessante, dato che testimonia in maniera inequivocabile come gli scritti apocalittici venissero (ri)utilizzati nel periodo delle crociate per interpretare in chiave escatologica gli eventi a cui il redattore assisteva. In questo testo, infatti, si parla esplicitamente di una battaglia nella piana di Acri combattuta da Arabi, Romani (Bizantini) e Franchi; nome, quest'ultimo, con il quale erano solitamente indicati i crociati.

Il testo, in giudeo-arabo, va inserito nel gruppo del ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i, dato che la breve porzione conservatasi nel frammento può essere messa in parallelo soprattutto con la *Preghiera*, l'*Ordine dei Segni* e l'*Omelia di Urbach*. Analogamente a questi testi, infatti, vengono descritti la grande battaglia

[614] Anche questo versetto è molto abbreviato nel ms.

sull'Eufrate; l'arrivo di un re che opprime i ricchi e, più in generale, Israele; la battaglia nella piana di Acri. Va notato che il ruolo che negli altri testi viene ricoperto dal "re sfrontato" (מלך עז פנים) viene qui attribuito a un re dei Turchi.

Il frammento consta in un singolo foglio recto-verso, molto lacunoso soprattutto nella porzione superiore. Nel recto sono leggibili 17 righe di testo; nel verso, 19. La scrittura è di tipo orientale. La scheda nel portale ktiv.org non fornisce alcuna datazione.[615] Ciononostante, l'analisi linguistica e paleografica sembra indicare la fine del XIII secolo – o eventualmente un periodo compreso tra il XIII e il XIV secolo – come epoca di stesura del manoscritto. Il frammento è stato preso brevemente in considerazione da Shachar, il quale l'ha correttamente messo in relazione con la *Preghiera* e gli altri testi del ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i.[616]

Data la difficoltà di lettura e interpretazione del manoscritto, la trascrizione e la traduzione che seguono sono da ritenersi provvisorie.[617]

Trascrizione
recto

1 .....אל בלאד ואלדין
2 .....איאם אל
3 [מס?]יח ב.... ל(?).....ייקנה
4 ובעד דלך .....[י]סיר כל עס[כר?].....ה(?).....עלי טו(?)
5 ג.....סלך עלי אן יקצדון אל פראת
6 פי(?).....[ו?]ן עלי אל בלאד גריבה לם תסלך ותסמע
7 מלוך אלשרק בהם פיכרגון עליהם חמייה

[615] Vd. ktiv.org (n. identificativo 990024968950205171).

[616] Shachar (2021:141-142). Lo studioso sembra tuttavia aver invertito l'ordine di lettura delle facce del foglio (prima il verso e poi il recto), dato che afferma che a seguito della battaglia nella piana di Acri l'acqua dell'Eufrate si muterà in sangue. Da un confronto con gli altri testi del "ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i", tuttavia, è chiaro che quest'ultimo evento precede la battaglia di Acri.

[617] La trascrizione è opera della dottoressa Friederike Schmidt (Università di Monaco di Baviera), con la collaborazione della dottoressa Nadia Vidro (Università di Cambridge). La mia traduzione in italiano si basa su quella inglese approntata dalla dottoressa Schmidt. Un'introduzione, una trascrizione e una traduzione in inglese del frammento a cura della dr.ssa Friederike Schmidt e del sottoscritto sono pubblicati sul sito della Cambridge University Library (www.lib.cam.ac.uk) nel contesto della rubrica "Fragment of the Month".

8 ותקע בינהם וקעה לם ירי מתלהא ולא
9 י[ס]מע בהא אל[י] אן ינקלב מא אל פראת דמא
10 מן כתרהּ אל קתלאהם ומן תלך אל אואן
11 תצעף אל ממלכתין גמיעא אל משרקיון ואל
12 מגרביין (מגרביון?) ותגד דלך מביין פי תרי עשר
13 למן יפהמה פי נבווה זכריה עאסּ
14 ובעד הדה אל אמור ואל עלאמת יטהר מלך
15 מן אל תרך ויקים ג אשהר ופי אול מא ימלך
16 יאכד גמיע אלמואסיר [י]צאדרהום ויאכד
17 אמואלהם ויקתלהם בעד דלך ופי הדא אל

verso

1 זמאן לא ינש[ף?].....
2 פי אל עאלם לא .....
3 וי(?).....גמיע [אל?]
4 עאלם וכל מ[א] הב ו[דב?]..... חמה ויכון שר...[אל?]ממלכה
5 היובא לה גיוש האילה ועסאכר עט[ים?]ה
6 תם אן הדא אל מלך ימד ידה [אל?]י קום.....[ת]
7 ויקתל מנה[ו?]ם כלקא עטימא אלי אן יכרגון
8 ען מדאהבהם ויבטל מנהום ג אשיא אל
9 סבת ואל כתאנה ואל צלאה וינדפעון מן
10 בין ידיה אלי אמאכן מחגובא ויכונון פי שדה
11 עטימה ופי הדא אל זמאן ליס ראחה לאחד
12 פי אל עאלם ולא כאץ ולא עאם ולא מתוסט
13 ותנקטע ארזאק אל כלק ויחל פי אל עאלם
14 [ד?] אשיא וגוע ווובא וסייף וסבי
15 ובעד הד[א?] אל אמור אל ג שהור יתיר אללה
16 אל ערב ויצעדון אל רום ואל אפרנג אגמעין
17 בעסאכר האילה אלי בלאד אל שאם ויגתמעון
18 ממלכהּ [אל]ערב פי אמם לא תחצא ותקע
19 בינהם וקעה פי מרג עכא אלי אן יכוץ יכוץ[618]

[618] Le dott.sse Friederike Schmidt e Nadia Vidro (comunicazione personale) segnalano qui una correzione del copista di non facile interpretazione. Egli forse scrisse per errore יכון, per poi correggere in יכוץ. Tuttavia, la lettura non sarebbe stata chiara, quindi avrebbe scritto nuovamente יכוץ. L'altra ipotesi è che egli scrisse per errore יכוץ, per poi correggere in יכון.

Traduzione
recto

1 ….. (?)
2 […] giorni del
3 Messia b[en Yosef?] (?)……. (?)
4 Dopo di ciò, ogni (esercito?) andrà […]
5 fino a che arriveranno (?) all'Eufrate,
6 fino (?) […] alle terre straniere; i re dell'est non vi avranno mai
7 viaggiato, ma sentiranno parlare di loro, e così li attaccheranno.
8 Vi sarà una battaglia tale che non se ne è mai vista o udita una di simile,
9 tanto che l'acqua dell'Eufrate si muterà in sangue
10 a causa del gran numero di caduti. Da quel momento in avanti,
11 i due regni insieme – gli orientali e gli occidentali[619] – si indeboliranno (?) […].
12 Questo è evidente a chi ve lo legge
13 in Zaccaria – pace su di lui –, nei dodici profeti minori.[620]
14 Dopo questi eventi e segni, un re
15 dei Turchi[621] apparirà e regnerà per tre mesi. All'inizio del suo regno
16 prenderà tutte le persone ricche, le schiaccerà,
17 prenderà il loro denaro e, dopo di ciò, le ucciderà. A quel

verso

1 tempo … (?) […]
2 nel mondo […]
3 e […] (?)
4 il mondo intero e tutto ciò che (?) […] e […] (?) e ….. (del?) regno […]

---

[619] Nella *Preghiera* e nell'*Ordine dei segni*, invece, è solo il regno degli orientali a cadere.

[620] Shachar (2021:141, nota 45) legge qui un riferimento a Zc 9. Non vi sono, tuttavia, corrispondenze esatte tra i due testi. È possibile, tuttavia, che l'autore del frammento si riferisse qui al disastroso destino che attende le nazioni che circondano la terra di Israele, come profetizzato in Zc 9. Va anche notato che questo è l'unico testo del "ciclo" a fare un esplicito rimando a *Zaccaria* in questa sezione.

[621] Negli altri testi del "ciclo", è il "re sfrontato" (מלך עז פנים) ad agire in questo modo. Siamo qui evidentemente di fronte all'identificazione di questo sovrano, personaggio ricorrente nella letteratura escatologica ebraica medievale, con un re specifico. Vd. Shachar (2021:142).

5 (?) rispettivamente a lui grandi eserciti e grandi truppe.
6 Allora questo re stenderà la sua mano verso un popolo […] (?)
7 e ucciderà un gran numero di essi, fino a che essi abbandoneranno
8 le loro pratiche religiose, e invaliderà tre di esse,
9 ossia il sabato, la circoncisione e la preghiera. Essi saranno sospinti
10 da lui (lett. "dalle sue mani") verso luoghi nascosti, e saranno in grande
11 angoscia. A quel tempo non vi sarà pace per nessuno
12 nel mondo, né per le autorità, né per la gente comune, né per i benestanti,
13 e i mezzi di sostentamento per gli uomini verranno a mancare. Nel mondo
14 avverranno quattro cose: fame, pestilenza, violenza (lett. "spada") e prigionia.
15 Per tre mesi Dio incalzerà
16 gli Arabi. I Romani, assieme ai Franchi, saliranno
17 verso il Levante con grandi eserciti.
18 Il regno degli Arabi si unirà a innumerevoli nazioni
19 e vi sarà una battaglia nella piana di Acri, fino a che […] (?).

2. LA *AGGADAT MAŠIAḤ*

La *Aggadat Mašiaḥ*,[1] ossia *Il racconto del Messia* (o meglio, *Il racconto di un Messia*), è un breve *midraš* escatologico inserito nel ben più ampio commentario al Pentateuco e ai Cinque Rotoli (*Megillot*) conosciuto come *Midraš Leqaḥ Ṭov*, nel quale funge da commento a Nm 24,17. Il titolo "Aggadat Mašiaḥ" fu attribuito al testo presumibilmente da colui che per primo lo pubblicò estraendolo dal commentario *Midraš Leqaḥ Ṭov,* ossia Adolf Jellinek.[2] Nelle edizioni a stampa del *Midraš Leqaḥ Ṭov*, la *Aggadat Mašiaḥ* non viene introdotta da alcun titolo, ma compare all'interno del testo senza soluzione di continuità con ciò che la precede e ciò che la segue. Come si dirà a breve, non sono sopravvissuti manoscritti del testo, e quindi non vi è modo di capire se in essi vi fosse riportato un qualche titolo. A ogni modo, nonostante l'arbitrarietà della denominazione "Aggadat Mašiaḥ" da parte di Jellinek, il testo è conosciuto con questo titolo, che quindi qui verrà adottato senza ulteriori discussioni.

L'autore del *Midraš Leqaḥ Ṭov* è il rabbino Ṭuviyyah ben Eliʿezer,[3] che lo compose in ambito bizantino-salonichiota probabilmente nel 1097, per poi rimaneggiarlo verso il 1107.[4] L'opera fu pubblicata per la prima volta a

---

[1] A questo testo ho dedicato nel 2019 la mia tesi di laurea magistrale in Scienze delle Religioni presso le Università di Padova e Ca' Foscari di Venezia, sotto la supervisione del prof. Piero Capelli e del prof. Marco Zambon. Da questa tesi ho ricavato l'articolo per la rivista *Liber Annuus* (2020) menzionato sopra. Pur con qualche modifica, l'introduzione al testo e la traduzione sono tratti da questo articolo, al quale rimando per un commento più approfondito.

[2] Jellinek (1855 [vol. III]:141-143).

[3] Ṭuviyyah ben Eliʿezer, vissuto tra il tardo XI e l'inizio del XII secolo, era, secondo Solomon Buber, originario di Kastoria, nella Macedonia occidentale (oggi in Bulgaria). Vd. Buber, Solomon (ed.), *Midraš Leqaḥ Tov ha-mekuneh Pesiqta Zuṭarta ʿal ḥamišah ḥumše Torah yasdu rabenu Ṭuviyyah bar Eliʿezer. Vol. 1: Berešit. Šemot*, Vilna, 1924 (2. Auflage); *Vol. II: Vaiqra. Bemidbar. Devarim*, Vilna, 1884, qui vol. II, pp. 1-2. È probabile che Ṭuviyyah si stabilisse poi a Salonicco, dove sarebbe diventato rabbino capo, o perlomeno un punto di riferimento importante per la comunità ebraica di quella città. Vd. Kaufmann (1897:141). Per un'introduzione al pensiero di Ṭuviyyah ben Eliʿezer, vd. Perry, Micha, "Byzantium's Role in the Transmission of Jewish Knowledge in the Middle Ages: The Attitude toward Circumcision", in Bonfil et al. (2012:643-657).

[4] Vd. Stemberger, Günter, *Introduzione al Talmud e al Midrash* (edizione italiana, riveduta e aggiornata dall'autore, a cura di Daniela e Luigi Cattani), Roma: Città Nuova, 1995 (ed. or. *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München: C.H. Beck, 1982), p. 491.

stampa, e solo in parte (*Levitico*, *Numeri* e *Deuteronomio*), da Daniel Bomberg a Venezia nel 1546. Nel 1884 Solomon Buber pubblicò il *Midraš Leqaḥ Ṭov* (solo il commento alla Torah) in due volumi: nel primo compaiono *Genesi* e *Esodo*,[5] mentre nel secondo *Levitico*, *Numeri* e *Deuteronomio*, aggiungendo anche al suo lavoro un'introduzione e un buon apparato di note. Nello stesso anno, Meir Katzenellenbogen da Padova ripubblicò *Levitico*, *Numeri* e *Deuteronomio* basandosi sull'edizione veneziana del 1546 e apportando delle correzioni.[6]

Per quanto riguarda la tradizione manoscritta, non sono sopravvissuti testimoni completi del commentario di Ṭuviyyah ben Eliʿezer. Il commento a Numeri, ossia la sezione in cui compare la *Aggadat Mašiaḥ*, è giunto fino a noi solo tramite la stampa del 1546, edizione evidentemente basatasi su uno o più manoscritti oggi perduti.

Una questione importante riguarda la datazione del testo. Meglio ancora, appare fondamentale domandarsi se la *Aggadat Mašiaḥ* sia da intendere come una creazione autonoma di Ṭuviyyah ben Eliʿezer oppure se si tratti di un testo preesistente, incorporato dal rabbino all'interno del suo commentario alla Torah. Quest'ultima ipotesi è quella più seguita dagli studiosi che si sono interessati al testo, ed effettivamente la *Aggadat Mašiaḥ* appare una narrazione a sé stante, slegata dal resto del commentario. Per quanto riguarda più specificamente la sua datazione, Adolf Jellinek riteneva che la *Aggadat Mašiaḥ* fosse, fra tutti i testi apocalittici da lui raccolti nel terzo volume del suo lavoro *Bet ha-Midrasch*, il più antico perché il più semplice, e che fosse da far risalire al periodo pre-islamico.[7] Più recentemente, Mitchell si è inserito in questa corrente, portando a sostegno della sua tesi vari elementi che ne proverebbero l'antichità.[8] Le posizioni di Mitchell vengono sbrigativamente

---

Il riferimento, nel *Leqaḥ Ṭov*, alle persecuzioni antigiudaiche del 1096 in Germania, e in generale a eventi riconducibili ai primi movimenti crociati, funge da termine post quem per la datazione dell'opera. In particolare, l'autore menziona i martiri del 1096 nella sezione *Emor* del *Leqaḥ Ṭov* e nel commento a Ct 1,3. Vd. Elbaum, Jacob, voce "Midraš Lekaḥ Ṭov", in *Encyclopedia Judaica*, vol. 14 (MEL-NAS), 2007, p. 190. Sulla denominazione del *midraš* vd. Crestani (2020:292).

[5] Questa prima parte del lavoro di Buber fu poi riedita nel 1924, sempre da Romm a Vilna.

[6] Per le edizioni delle altre parti del *midraš* vd. Crestani (2020:292, nota 9).

[7] Jellinek (1855 [vol. II]:XXVIII). Un'ipotesi simile è portata avanti anche da Silver 1959 [1927].

[8] Mitchell (2016:160-161).

liquidate da Reeves, il quale tuttavia non fornisce un'ipotesi alternativa.[9] Senza esplicitarlo in maniera chiara, sembra piuttosto che Reeves accolga la tesi di Bernard Lewis[10] che riguarda *in primis* un altro testo apocalittico, la *Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*, ma che coinvolge anche la *Aggadat Mašiaḥ*. Prendendo in esame alcuni elementi ricorrenti in entrambi i testi, Lewis conclude che gli eventi del 971-976 e.v. (la campagna del bizantino Giovanni Zimisce contro i Fatimidi) potrebbero aver ispirato la stesura di un'apocalisse dalla quale avrebbero avuto origine la sezione della *Preghiera di R. Šimʿon b. Yoḥa'i* da lui analizzata e il passaggio del *Leqaḥ Ṭov* – cioè, la *Aggadat Mašiaḥ* – che con quest'ultima condivide alcuni temi. Sebbene questa analisi confermi l'impressione generale che la *Aggadat Mašiaḥ* sia un testo a sé stante, o che perlomeno parti di essa siano precedenti alla composizione di Ṭuviyyah ben Eliʿezer, è comunque possibile ipotizzare che l'origine di certi elementi testuali sia ben precedente al X secolo: l'assenza, nella *Aggadat Mašiaḥ*, di un qualsiasi riferimento agli Ismaeliti (ossia ai musulmani), che invece rivestono un ruolo chiave nella *Preghiera* come in altri testi apocalittici, è potenzialmente indicativo.[11]

La traduzione in italiano della *Aggadat Mašiaḥ* si basa sul testo ebraico riportato da Jellinek nel suo già citato *Bet ha-Midrasch*.[12] Sono state comunque tenute in considerazione anche l'edizione di Buber[13] e la ristampa anastatica del 1546. La *Aggadat Mašiaḥ* è stata pubblicata anche da Yehudah Even-Šmu'el (Kaufmann),[14] ma questa versione non è stata qui considerata, dato che essa risulta essere stata abbondantemente modificata con numerose emendazioni, e perché, a ogni modo, si basa anch'essa sul testo di Jellinek. Analogamente, anche un'altra edizione della *Aggadat Mašiaḥ*, che compare

[9] Traduzione mia dall'inglese di Reeves (2006:144, nota 4).

[10] Lewis (1950:308-338).

[11] Un'eccezione può essere rappresentata dalla menzione di Moab. Vd. oltre, il commento al testo.

[12] Presumibilmente, Jellinek ricavò la *Aggadat Mašiaḥ* dalla prima pubblicazione a stampa del 1546 o da una ristampa successiva. L'origine del suo testo non è stata infatti specificata.

[13] Buber (1884). Il commento a Numeri va da p. 160 a p. 286. La *Aggadat Mašiaḥ* si trova alle pagg. 258 e 259.

[14] Even-Šmu'el (Kaufmann) (1954:99-106). La *Aggadat Mašiaḥ* è preceduta da una breve introduzione che ripercorre a grandi linee la narrazione degli eventi escatologici riportati nel testo.

nel lavoro di Julius D. Eisenstein,[15] si basa sull'edizione di Jellinek. Della versione edita da Chaim Horowitz,[16] invece, non viene segnalata la fonte, ma è probabile che egli l'abbia tratta dall'opera di Jellinek.

Come supporto alla traduzione sono stati utilizzati i lavori di Reeves[17] e di Mitchell.[18] Il testo è stato tradotto in inglese anche da Buchanan sulla base dell'edizione di Horowitz.[19]

Trascrizione

אגדת משיח

דרך כוכב מיעקב תאנא משום רבנן שבוע שבן דוד בא בו שנה ראשונה אין בה מזון כל צורכה. שנייה חצי רעב משתלחין. שלישית רעב גדול. ברביעית לא רעב ולא שובע. בחמישית שובע גדול. ויצמח כוכב ממזרח והוא כוכבו של משיח והוא עושה במזרח ט״ו יום ואם האריך הוא לטובתן של ישראל. ששית קולו׳[20] ושמועות. השביעית מלחמות. ומוצאי שביעית יצפה למשיח ויתגאו בני מערב ויבואו ויחזיקו מלכות בלא אפים ויבאו עד מצרים וישבו כל השביה. ובימים ההם יקום מלך עז פנים על עם עני[21] ודל והוא מחזיק מלכות בחלקלקות. ועל אותו הזמן אמר ישעיה לך עמי בוא בחדריך וגו׳. אמרו חכמים רבי חייה[22] צוה לדורו כשתשמעו שעמד מלד עז פנים לא תשבו שם שהוא גוזר כל מי שהוא אומר אחד הוא אלהי העברים יהרג. והוא אומר נהיה כולנו לשון אחד ואומה אחת והוא מבטל זמנים ומועדי׳ ושבתות וראשי חדשים ומבטל תורה מישראל שנאמר ויסבר להשנייה זמנין ודת ויתיהבון בידיה עד עידן עידנין ופלג עידן. עדן שנה. עידנין תרתי. ופלג עידן חצי שנה. אמרו לו מרי להיכן ננצל אמר להם לגליל העליון שנאמר כי בהר ציון ובירושלם תהיה פליטה. ובהר ציון תהיה פליטה והיה קדש: ומחץ

---

[15] Eisenstein (1915:389).

[16] Horowitz (1882:56-58).

[17] Reeves (2006:144-148).

[18] Mitchell (2016:160-163).

[19] Buchanan (1978:422-426). Buchanan, nel breve riassunto del testo (p. 426), afferma erroneamente che la *Aggadat Mašiaḥ* è inserita nel più ampio *Midraš dei Dieci Re* (edito sempre da Horowitz, *Bet ʿEqed ha-Aggadot,* 38-55), forse mal interpretando alcune note al testo che rimandano a passi paralleli nel *midraš* in questione.

[20] Nella versione di Buber (1884:258) si ha קולות, quindi senza abbreviazione. In generale, Buber tende a sciogliere le abbreviazioni rispetto al testo di Jellinek. Qui si è scelto comunque di mantenerle poiché esse compaiono anche nella ristampa anastatica del 1546. Per evitare di appesantire inutilmente l'apparato critico, i punti in cui l'edizione di Buber differisce da quella di Jellinek per quanto riguarda le abbreviazioni non verranno segnalati.

[21] Buber: עניו.

[22] Buber: אייח.

פאתי מואב. אמר ר׳ הונא בשם ר׳ לוי מלמר שיהיו ישראל מקובצין בגליל העליון ויצפה עליהם שם משיח בן יוסף מתוך הגליל והם עולים משם וכל ישראל עמו לירושלם לקיים מה שנאמר ובני פריצי עמך ינשאו להעמיד חזון ונכשלו. והוא עולה ובונה את בית המקדש ומקריב קרבנות והאש יורדת מן השמים והוא מוחץ כל אומות העולם.[23] ויבא על ארץ מואב והורג את חציה והשאר שובה אותה בשביה ומעלים לו מס ועושה באחרונה שלום עם מואב שנ׳ ושבתי את שבות מואב וישבו ארבעי׳ שנה לבטח אוכלים ושותים ובני נכר אכריכם וכורמיכם וקרקר כל בני שת. שהוא מקרקר כל אומות העולם שנקראים בשת. שנ׳ כי שת לי אלהים זרע אחר. ואחרי כל זאת שומע גוג ומגוג ועולה עליהם שנאמר יתיצבו מלכי ארץ ורוזנים נסדו[24] יחד על י״י ועל משיחו. והוא נכנס והורג אותו בחוצות ירושלים שנ׳ והיתה עת צרה וישראל רואים כך ואומ׳ אבד משיח ממנו ושוב לא ישוב משיח אחר וסופרים עליו ארבע משפחות שנאמר וספדה הארץ משפחות משפחות לבד משפחת בית דוד לבד. והק״בה יוצא ונלחם עמם שנ׳ ויצא י״י ונלחם בגוים ההם וההרים ימושו והגבעות תמוטנה והר הזתים יבקע מחציו. והק״בה יורד עליו וישראל נסים ונמלטים שנ׳ ונסתם גיא הרי. וזאת תהיה המגפה. וישראל גולים אחרי כן למדברי אגמות[25] לרעות במלוחים שרשי רתמים מ״ה ימים וענני כבוד מקיפין אותם ושם ישראל יהו נחבאים וכל מי שיש בלבו הרהור רע על הק״בה העננים משליכין אותו ואומות העולם הורגין אותו. ומישראל הרבה יצאו אל אומות העולם ואותם לא יהיה להם חלק עם ישראל לעולם הבא אבל אותם העתידים להתענות במלוחים מ״ה ימים ולקץ מ״ה ימי׳ בת קול אומרת להם רדו לבבל שנאמר ובאת עד בבל שם תנצלי. ובת קול מפוצצת שנית לכו לאדום ועשו שם נקמתי שנאמר ונתתי נקמתי באדום ביד עמי ישראל וישראל באין לרומי ובת קול יוצאה שלישית עשו בה כאשר עשה יהושע ביריחו והם סובבי׳ את העיר ותוקעי׳ בשופרות ובפעם השביעית מריעים תרועה שמע ישראל י״י אלהינו י״י אחד ונפלה חומת העיר והם נכנסי׳ בתוכה ומוצאין את בחוריה מתים ברחובותיה שנאמר לכן בחוריה ברחובותיה וגו׳. ואחרי כן הם קובצין את כל שללה וישראל מבקשין את אלוהיהן ואת דוד מלכם ומיד נגלה עליהם מלך המשיח והוא אומר להם אני הוא מלך המשיח שהייתם מחכים והוא אומר להם שאו את הכסף ואת הזהב והם נושאים אותו ועולי׳ שנ׳ שפעת גמלים תכסך. ובת קול רביעית יוצאה ואמ׳ קול קורא במדבר ובת קול חמישית אומ׳ לא יהיה שם אריה ובת קול ששית אומרת אתן במדבר ארז שטה והדס. ובת קול שביעית מכרזת נחמו נחמו עמי ואליהו מבשר לישראל מלך אלהיך ובת קול שמינית מכרזת ואומר׳ דברו על לב ירושלם. בת קול תשיעית אומר׳ פתחו שערים ויבא גוי צריק. ובת קול עשירית אומר׳ שאו שערים ראשיכם. ויחיו המתים שנאמר יחיו מתיך נבלתי יקומון. ואז יתקבצו הגליות שנאמר והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול. ואז יתקיים דרך כוכב מיעקב. וכן יהי רצון מלפני אבינו שבשמים שיתקיים פסוק זה ונשא נס לגוים ואסף נדחי ישראל וגו׳. בימינו ובימי כל ישראל.

---

[23] Buber: הכנענים. Così in tutte le occorrenze del costrutto אומות העולם.

[24] Buber: נוסדו.

[25] Per questa espressione vd. la sezione parallela nei *Segreti di R. Šim'on b. Yoḥa'i*.

Traduzione

Aggadat Mašiaḥ

"**Una stella spunta da Giacobbe**" (Nm 24,17). *È stato insegnato in nome dei nostri maestri*:[26] (nella) settimana di anni in cui viene il Figlio di Davide, nel primo anno non ci sarà cibo per il suo fabbisogno. Il secondo (anno) saranno mandate "le frecce della fame" (Ez 5,16). Nel terzo, una grande carestia. Nel quarto, né carestia né abbondanza. Nel quinto, una grande abbondanza, e spunterà una stella dall'oriente, e sarà la stella del Messia, ed essa farà (luce) in oriente (per) quindici giorni e, se prolungherà (la sua permanenza), (questo ciò avverrà) per il bene degli Israeliti. (Nel) sesto, voci e notizie. (Nel) settimo, guerre, e alla fine del settimo si contemplerà il Messia. I figli dell'ovest saranno superbi e terranno saldo il regno senza rabbia (da parte dei sudditi) e andranno fino all'Egitto e porteranno via tutti (come) prigionieri.[27] E in quei giorni sorgerà "un re sfrontato" (Dn 8,23) su di "un popolo umile e povero" (Sof 3,12) e lui "occuperà il regno con la frode" (Dn 11,21). A proposito di quel tempo, Isaia aveva detto: "Va', popolo mio, entra nelle tue stanze ecc. (e chiudi la porta dietro di te. Nasconditi per un momento, finché non sia passato lo sdegno)" (Is 26,20). Dissero i saggi: Rabbi Ḥiyya insegnò alla sua generazione: «Quando udirete che si è sollevato il "re sfrontato", non rimanete là (dove siete), poiché lui decreterà: «Chiunque dirà che il Dio degli Ebrei è l'unico (Dio) verrà ucciso». E dirà inoltre: «Noi tutti saremo un'unica lingua e un'unica nazione». Abolirà i tempi, le feste, i sabati e l'inizio dei mesi. Cancellerà la Torah da Israele, così come è detto: "Penserà di mutare i tempi e la legge. (I santi) gli saranno dati in mano per un tempo, due tempi e metà di un tempo" (Dn 7,25). Un tempo è un anno, due tempi sono *due*[28] (anni) e metà di un tempo è metà anno». Gli chiesero: «O mio maestro, dove saremo salvati?». Disse loro: «In Alta Galilea, come è detto: "Perché sul monte Sion e in Gerusalemme vi sarà la salvezza" (Gl 3,5). "Ma sul monte Sion vi saranno superstiti e sarà un luogo santo" (Abd 1,17)».

"**Spacca le tempie di Moab**" (Nm 24,17). Disse Rabbi Huna in nome di Rabbi Levi: «(Questo versetto) insegna che gli Israeliti si raduneranno

---

[26] La parte in corsivo è in aramaico nel testo.

[27] Secondo Lewis (1950), il riferimento qui sarebbe all'invasione fatimide dell'Egitto dal 969.

[28] Numero in aramaico.

nell'Alta Galilea e là, all'interno della Galilea, apparirà su di loro il Messia figlio di Giuseppe. Ed essi saliranno da là e tutti gli Israeliti (andranno) con lui verso Gerusalemme per dare compimento a ciò che è stato detto: "Uomini violenti del tuo popolo insorgeranno per dare compimento alla visione, ma cadranno" (Dn 11,14). E lui salirà e costruirà il Tempio. Presenterà offerte e il fuoco scenderà dal cielo. Lui distruggerà tutte le popolazioni del mondo e andrà nella terra di Moab e ucciderà metà (della sua popolazione), mentre il resto di essa sarà fatta prigioniera, ed essi[29] eseguiranno per lui lavori pesanti. In seguito egli farà la pace con Moab, come è detto: "Ma io cambierò la sorte di Moab" (Ger 48,47).[30] (Gli Israeliti) rimarranno quarant'anni al sicuro, mangiando e bevendo, "e figli di stranieri saranno vostri contadini e vignaioli" (Is 61,5).

"**E (abbatte) il cranio di tutti i figli di Set**" (Nm 24,17), perché lui abbatte tutte le popolazioni del mondo che presero il nome da Set, come è detto: "Perché Dio mi ha concesso un'altra discendenza" (Gen 4,25).[31] E dopo tutto ciò, Gog e Magog verranno a sapere (che il Messia ben Yosef

---

[29] Cioè, i prigionieri.

[30] Dato che nelle apocalissi medievali si tende a estrarre dal testo biblico alcuni nomi di popoli che si sono confrontati con Israele nel corso della sua storia e a identificarli con nazioni contemporanee, viene da chiedersi se anche Moab sia stato associato a qualche popolazione medievale. La *Aggadat Mašiaḥ* non lo esplicita. Tuttavia, Haggai Mazuz ha analizzato alcuni testi ebraici medievali, soprattutto sefarditi, in cui Moab, assieme ad Ammon, sembra essere stato utilizzato come simbolo per riferirsi ai musulmani, soprattutto a partire dal secolo XI, anche se l'origine di questa identificazione sarebbe di per sé più antica. Vd. Mazuz, Haggai, "The Linkage of Ammon and Moab with pre-Islamic Arabs and Muslims in Jewish Sources – Prevalence and Motives", *REJ* 177/1-2 (2018), 23-36. È comunque interessante notare come il destino di Moab nella *Aggadat Mašiaḥ* non sia catastrofico come quello riservato più avanti ai figli di Set e ad Edom. Il citato versetto finale di Ger 48, capitolo nel quale vengono lanciati diversi oracoli contro Moab, dice infatti che le sorti di questa popolazione verranno ristabilite "negli ultimi giorni" (Ger 48,47). Esiste quindi da una parte una prospettiva escatologica che non poteva forse essere ignorata in un testo apocalittico come il nostro, e dall'altra viene lasciato intendere che Moab, e qualunque popolazione contemporanea essa rappresentasse (per l'originario autore della *Aggadat Mašiaḥ* e per il suo utilizzatore finale, Ṭuviyyah ben Eliʿezer) non andasse del tutto condannata.

[31] Il versetto biblico gioca sull'assonanza tra Set e il verbo שׁית, che significa "porre, concedere".

e gli Israeliti si sono installati a Gerusalemme) e saliranno verso di loro, come è detto: "Insorgono i re della terra e i principi congiurano insieme contro il Signore e il suo consacrato" (Sal 2,2). Ed entreranno (nella città) e lo uccideranno nelle strade di Gerusalemme, come è detto: "E sarà un tempo di angoscia" (Dn 12,1). Gli Israeliti vedranno ciò e diranno: «È morto il Messia in mezzo a noi; di certo non tornerà un altro Messia». Faranno il compianto funebre su di lui quaranta famiglie, come è detto: "Farà lutto il paese, famiglia per famiglia, la famiglia della casa di Davide a parte" (Zc 12,12). Il Santo, benedetto Egli sia, uscirà e combatterà con loro, come è detto: "Il Signore uscirà e combatterà contro quelle nazioni" (Zc 14,3), "i monti si sposteranno e le colline vacilleranno" (Is 54,10), "e il Monte degli Ulivi si fenderà in due" (Zc 14,4). Il Santo, benedetto Egli sia, scenderà su di esso e gli Israeliti fuggiranno e si metteranno in salvo, come è detto: "Allora fuggirete attraverso la valle fra i monti (Zc 14,5) e questa sarà la piaga (con cui il Signore colpirà tutti i popoli che avranno mosso guerra a Gerusalemme ecc.)" (Zc 14,12). Dopo di ciò, gli Israeliti andranno dispersi nel deserto dei popoli a pascolare (nutrendosi di) piante salate e radici di ginestra per quarantacinque giorni. Le nubi di gloria li circonderanno e là gli Israeliti saranno nascosti, e chiunque avrà nel suo cuore pensieri malvagi contro il Santo, benedetto Egli sia, le nubi lo cacceranno (fuori), e le nazioni del mondo lo uccideranno. Molti da Israele usciranno verso le nazioni del mondo e non ci sarà per loro parte con Israele nel mondo a venire. Tuttavia, a quelli che erano stati destinati ad affliggersi con piante salate per quarantacinque giorni, alla fine dei quarantacinque giorni una voce celeste dirà: «Scendete verso Babilonia, come è detto: "E andrai fino a Babilonia. Là sarai liberata" (Mi 4,10)». Una voce celeste tuonerà una seconda volta: «Andate a Edom e là mettete in atto la mia vendetta, come è detto: "La mia vendetta su Edom la compirò per mezzo del mio popolo, Israele" (Ez 25,14)». E gli Israeliti andranno a Roma. Una voce celeste uscirà una terza volta: «Fate contro di essa ciò che fece Giosuè a Gerico». Ed essi gireranno attorno alla città e soffieranno negli *šofar*, e la settima volta emetteranno un grido: «"Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, unico è il Signore" (Dt 6,4)». Le mura della città cadranno, ed essi entreranno al suo interno. Troveranno i suoi giovani morti nelle sue piazze, come è detto: "Perciò (cadranno) i suoi giovani nelle sue piazze ecc. (tutti i suoi guerrieri periranno in quel giorno ecc.)" (Ger 49,26; 50,30). Dopo di ciò, essi raccoglieranno tutto il suo bottino. Gli Israeliti cercheranno il loro Dio, e subito apparirà loro Davide, il loro re, il re Messia, e lui dirà loro: «Io sono il re Messia che voi stavate aspettando». Egli dirà loro: «Caricate l'argento e l'oro», ed essi lo solleveranno e saliranno, come è detto: "Uno stuolo di cammelli ti invaderà, (dromedari di Madian e di Efa, tutti verranno

da Saba, portando oro e incenso e proclamando le glorie del Signore)" (Is 60,6). Una quarta voce celeste uscirà e dirà: «"Una voce grida: nel deserto (preparate la via al Signore, spianate nella steppa la strada per il nostro Dio)" (Is 40,3)». Una quinta voce celeste dirà: «"Non ci sarà più il leone, (nessuna bestia la percorrerà o vi sosterà. Vi cammineranno i redenti)" (Is 35,9)». Una sesta voce celeste dirà: «"Nel deserto pianterò cedri, acacie, mirti (e ulivi)" (Is 41,19)». Una settima voce celeste annuncerà: «"Consolate, consolate il mio popolo" (Is 40,1)». Elia annuncerà una buona notizia a Israele: "Regna il tuo Dio" (Is 52,7). Un'ottava voce celeste annuncerà: «"Parlate al cuore di Gerusalemme" (Is 40,2)». Una nona voce celeste dirà: «"Aprite le porte: entri una nazione giusta" (Is 26,2)». Una decima voce celeste dirà: «"Alzate, o porte, la vostra fronte, (alzatevi, soglie antiche, ed entri il re della gloria" (Sal 24,7)». E i morti vivranno, come è detto: "Ma di nuovo vivranno i tuoi morti. I miei cadaveri risorgeranno!" (Is 26,19). E allora si raduneranno gli esiliati, come è detto: "Avverrà che in quel giorno suonerà il grande corno, (verranno gli sperduti nella terra d'Assiria e i dispersi nella terra d'Egitto. Essi si prostreranno al Signore sul monte santo, a Gerusalemme)" (Is 27,13). E allora si adempieranno (i versetti) "Una stella spunta da Giacobbe" (Nm 24,17), e così piaccia al cospetto del nostro Padre che è nei cieli di dare compimento a questo versetto: "Egli alzerà un vessillo tra le nazioni e raccoglierà gli espulsi d'Israele ecc. (radunerà i dispersi di Giudea dai quattro angoli della terra)" (Is 11,12) nei nostri giorni e nei giorni di tutto Israele.

3. IL *SEFER ZERUBBAVEL* E IL MS. PARIGI HEBR. 326

Assieme agli *'Otot ha-Mašiaḥ*, il *Sefer Zerubbavel* è il testo più diffuso e influente nell'ambito della produzione escatologica ebraica medievale. Si tratta di una vera e propria apocalisse, dato che consiste in una rivelazione ricevuta da Zorobabele, sovrano postesilico di discendenza davidica.[1] Il *Sefer Zerubbavel* fu presumibilmente composto, almeno nel suo nucleo originario, nel periodo delle lotte tra Bizantini e Persiani per il controllo di Gerusalemme (prima metà del VII secolo). Questa datazione, accettata dalla maggior parte degli studiosi, fu proposta per la prima volta da Israel Lévi,[2] il quale pubblicò e tradusse il testo in questione basandosi sul *Sefer ha-Zikhronot*, noto anche come *Cronache di Yeraḥme'el*. Lévi tenne comunque conto anche di altri testimoni,[3] tra cui il manoscritto di Parigi, Bibliothèque Nationale de France, Hebr. 326.[4] Si tratta, come detto, di una raccolta di testi assemblata probabilmente da Ya'aqov ben Avraham tra il 1160 e il 1180 in area renana.[5] Il testo escatologico contenuto ai ff. 70rv (109ab)[6] di questa raccolta ha molti tratti in comune con il *Sefer Zerubbavel*, ma segue comunque lo schema narrativo della maggior

---

[1] Sulla funzione messianica di questa figura, vd. Reeves (2006:41-47).

[2] Lévi, Israel, "L'apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroés", in *REJ* 68 (1914), pp. 129-160. Per un elenco di studiosi che hanno seguito la datazione di Lévi, vd. Reeves (2006:47, n. 48). Vd. anche Himmelfarb (2017:28 e segg.).

[3] In particolare, Oxford, Bodleian Library 2642 (f. 9a): si tratta di un frammento della stessa recensione del *Sefer ha-Zikhronot*, pubblicato anche da Wertheimer (1968 [1894]:29) col titolo *Aggadat Yamot ha-Mašiaḥ*, da lui inventato, in quanto non lo riconobbe come una versione del *Sefer Zerubbavel*. Per gli altri manoscritti e opere a stampa che conservano il *Sefer Zerubbavel* in varie versioni, vd. Himmelfarb (2017:14-17).

[4] Catalogato in Munk, Salomon, *Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque Impériale*, Paris, 1866, p. 44.

[5] Vd. sopra, il cap. 4.1.2. Vd. anche Neubauer, Adolf, "Collectaneen", in *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 36/11 (1887), pp. 498-509, soprattutto pp. 502 e segg. Neubauer deduce il nome di Ya'aqov ben Avraham da un acrostico al f. 161. Vd. anche Marx (1910:76-78). Tuttavia, Marx (p. 76, n. 54) riportò anche l'opinione di Daniel Chwolson (*Qovez 'al Yad* VII, 1896-1897, pp. 3-4), secondo il quale il compilatore sarebbe da identificare in Ya'aqov ben Ašer ha-Levi, che avrebbe composto la raccolta verso il 1220. A ogni modo, il luogo di provenienza del codice è il medesimo. Himmelfarb (2017:123) accoglie comunque la datazione tra il 1160 e il 1180.

[6] Nel ms. compare sia una numerazione in cifre ebraiche (קט = 109) che in cifre arabe (70). Marx fa riferimento alla numerazione ebraica.

parte dei prodotti letterari del genere apocalittico-escatologico. Nelle pagine che seguono viene presentato il testo ebraico ricavato dal manoscritto[7] e una mia traduzione dall'ebraico.

Una trattazione approfondita e una traduzione del *Sefer Zerubbavel* vanno invece oltre i limiti di questo lavoro. Per la traduzione inglese rimando a Reeves,[8] a Mitchell[9] e a Himmelfarb.[10] Il testo è stato anche studiato e tradotto in italiano da Yorick Morselli.[11]

Trascrizione

f. 70r/109a

לקץ הימים תבא חפצי בה עם מנחם בן עמיאל אשת נתן הנביא. ותביא עמו נפשות רבות מישר׳ והוא עושה מלחמה עם נוף מלך תימן ואסרט מלך אנטוכיא וניצחתן. ואחר כך יבא נחמיה בן חושיאל הוא משיח בן אפרים. ומלכי האומו׳ מתאספין ונלחמן עמם וניצחתן אותו ונהרג הוא ונפשות רבות מישר׳. והנשארים בורחים להם ועומדים בצרה גדולה מהן בורחין בין האומות ומהן בורחין[12] דרך המדבר[13] העמים שבאו דרך שם מתחילה והם אוכלים שרשים מלוחים מ״ה ימים. ויתר הפליטה הנשארת לישר׳ מתוך צרה גדולה שהם עומדים בה הם עושים תשוב׳ שלימה לפני הקב״ה ממדת נפשם וחמת רוחם ומגלה להם את משיח בן דוד. עד יעיר הקב״ה ברוחו את מנחם בן עמיאל הוא משיח בן דוד ומחיים להם מתים והם חוזרים להם לישר׳. וגוג שומע שחזרו ישר׳ למקומם ועולה עליהם. והקב״ה יורד על הר הזתים ונלחם בהם ומקנא על צרתן של ישר׳. ועל ידי תפילתו של משיח ונלחם עם ארמילוס ומת בידו. והוא שנ׳ ברוח שפתיו ימית רשע הוא גוג והמון כל הגוים הצובאים על ירושלים. וארמילוס זה שאמרנו בנו של שטן הוא שיש אבן בנינוה דמות אשה יפה שאין כתארה בעולם. היא נינווה היא רומי הגדולה ובא עליה השטן וילד ממנו

---

[7] Si è comunque fatto riferimento anche al testo riportato da Marx (1910:77). Per una descrizione del ms. e una la sua versione digitale, vd. ktiv.org (n. identificativo 990000661280205171).

[8] Reeves (2006:40-66).

[9] Mitchell (2016:180-184).

[10] Himmelfarb (2017:147-157).

[11] Morselli, Yorick, *Il Sefer Zerubbavel: Introduzione, traduzione, commento*, tesi di laurea, Università Ca' Foscari di Venezia, A.A. 2005-2006.

[12] Il ms. ha ברוח׳, probabile errore per בורחין, come riportato da Marx (1910:77).

[13] *Sic* nel ms. Marx (*ibidem*) corregge l'errore mettendo l'articolo tra parentesi.

f. 70v/109b

ארמילוס. ואותה מלחמה לקץ מ״ה שנה לביאתה[14] של חפצי בה שבאתה לקץ אלף מאתים וע׳. על אותה שעה הוא או׳ אשרי המחכה לימים אלף. מעשה האותות שיהיו באחרית הימים והמלחמו׳ של ארמילוס וחיל גוג ומלכי האומות שאין להם מספר עמהם והן באין ועושין מלחמה עם ישר׳ ומכין בהם מכה גדולה הכל מפורשים לסירוגין.

Traduzione

f. 70r /109a

Alla fine dei giorni giungerà Ḥefṣibah[15] con Menaḥem ben ʿAmi'el.[16] Lei è la moglie del profeta Natan,[17] e farà giungere assieme a lui (Menaḥem ben ʿAmi'el) molte persone da Israele. Egli muoverà guerra contro Nof (נוף), re dello Yemen, e Asrat (אסרט), re di Antiochia, e li sconfiggerà.[18] Dopo

---

[14] *Sic* nel ms. Marx (*ibidem*) riporta לבריאתה.

[15] Vd. sopra, cap. 4, nota 67.

[16] È il Messia ben David (vd. oltre). È interessante notare brevemente come "Menaḥem" sia utilizzato come nome messianico anche in due testi escatologici Bizantini medievali, gli *Oracula Leonis* e *Verus Imperator*, per i quali si rimanda a Potestà, Gian Luca, "L'uomo con la falce e la rosa. Dagli *Oracula Leonis* ai *Vaticinia pontificum* della Biblioteca Estense", in Id., *Segni dei tempi: Figure profetiche e cifre apocalittiche*, Milano: Vita e Pensiero, 2023, pp. 44-72, soprattutto p. 48 (pubblicato originariamente in Id. [cur.], *Profezie illustrate gioachimite alla corte estense*, Modena, 2010, pp. 129-179).

[17] Commentando il *Sefer Zerubbavel*, Reeves (2006:58, n. 130) afferma che qui Natan non può essere né il profeta di Davide né il figlio del re, e che forse siamo di fronte a un'interpolazione tardiva che si riferisce a Natan di Gaza, principale sostenitore di Šabbetay Ṣevi (XVII secolo). Ciò è evidentemente impossibile nel nostro caso, dato che il ms. è databile al XII secolo, o al massimo al XIII, e la menzione di Ḥefṣibah non è il frutto di un'interpolazione. Per Himmelfarb (2017:50-51), qui si farebbe riferimento a un'antica tradizione su Natan, profeta e figlio di Davide. Vd. anche *Zohar* III. 173, in cui si parla di Ḥefṣibah e la si presenta come moglie di Natan, figlio di Davide, e madre del Messia, Menaḥem ben ʿAmi'el. Vd. Busi, Giulio (cur.); Callow, Anna L. (trad.), *Zohar: Il libro dello splendore*, Torino: Einaudi, 2016 (prima ed. 2008), p. 493.

[18] Nella versione del *Sefer Zerubbavel* tradotta da Reeves (2006:50-51) e Himmelfarb (2017:150), è Ḥefṣibah a uccidere i due re, mentre nel ms. Parigi 326 è chiaro dal pronome "lui" (הוא) che è un uomo, presumibilmente Menaḥem ben ʿAmi'el,

di ciò giungerà Neḥemyah ben Ḥuši'el, che è il Messia ben Efraim. I re dei popoli si raduneranno e combatteranno contro di loro. Lo (Neḥemyah) sconfiggeranno e verrà ucciso lui assieme a molte persone di Israele. I sopravvissuti fuggiranno e saranno in grande angoscia. Alcuni di loro fuggiranno verso le nazioni, mentre altri fuggiranno in direzione del deserto dei popoli, nel quale erano andati all'inizio.[19] Mangeranno radici e piante salate per quarantacinque giorni. I pochi che saranno rimasti[20] tra gli Israeliti nel mezzo della grande tribolazione nella quale essi si troveranno faranno una conversione (תשובה) completa davanti al Santo, benedetto Egli sia, con la sofferenza e col calore del loro spirito (רוחם), ed Egli rivelerà loro il Messia ben David: infatti il Santo, benedetto Egli sia, sveglierà con il suo spirito Menaḥem ben ʿAmi'el, che è il Messia ben David. Riporterà per loro in vita i morti ed essi ritorneranno in Israele. Ma Gog verrà a sapere del ritorno degli Israeliti nel loro territorio e si solleverà contro di loro. Il Santo, benedetto Egli sia, scenderà sul Monte degli Ulivi e combatterà contro di loro (Gog e il suo esercito). Si ingelosirà per le tribolazioni di Israele grazie alla preghiera del Messia e combatterà contro Armilos, che morirà per mano sua, come è detto: "Con il soffio della sua bocca ucciderà l'empio" (Is 11,4). Questo è Gog, assieme alla moltitudine di soldati *goyim* contro Gerusalemme. Armilos, del quale abbiamo detto,[21] è il figlio di Satana (e di una) pietra di alabastro (che si trova) a Ninive, con le sembianze di una

---

a muovere guerra contro di loro. Nella traduzione di Reeves (*ibidem*), Asrat è reso come 'Isrinan (איסרינן).

[19] Vi è forse qui un riferimento alla permanenza nel deserto durante l'esodo dall'Egitto.

[20] Qui riecheggia Es 10,5.

[21] Nel ms., la parte che riguarda la nascita di Armilos dall'unione fra Satana e una donna bellissima fu messa tra parentesi da una mano diversa rispetto a quella del copista. Inoltre, vennero aggiunte due annotazioni ai margini, che consistono nella ripetizione della parola תעוה, la quale rimanda al concetto di errore e di distorsione delle parole. È possibile notare anche una sorta di sottolineatura sotto אשה יפה ("una bella donna"). Come evidenzia Himmelfarb (2017:123), il testo in esame si discosta dal *Sefer Zerubbavel* nella versione pubblicata da Lévi poiché, in quest'ultima, Armilos nasce da una statua di una donna, e non nella forma di una ragazza vergine. È quindi possibile ipotizzare che l'autore della sottolineatura nel ms. conoscesse la versione più diffusa del *Sefer Zerubbavel*, o comunque la leggenda della nascita di Armilos dalla vergine, e avvertisse la necessità di far notare l'errore. È a ogni modo difficile determinare in che epoca potrebbe essere stata apposta la sottolineatura. Va detto che né Marx né Himmelfarb segnalano questo dato.

donna bellissima, come non se ne sono mai viste nel mondo. Ninive è la grande Roma.[22] Satana giungerà da lei e da lui nascerà

f. 70v /109b

Armilos. Quella sarà la battaglia alla fine dei quarantacinque anni dalla venuta (ביאתה) di Ḥefṣibah, che era giunta[23] alla fine dei milleduecentonovanta (giorni). In quell'ora si dirà: "Beato chi aspetta mille giorni".[24]

(Questi sono) i fatti e i segni che avverranno alla fine dei giorni: le guerre di Armilos, dell'esercito di Gog e dei re delle nazioni, senza che sia possibile enumerare (tutti) coloro che saranno con loro. Tutti loro verranno e muoveranno guerra contro Israele e lo colpiranno duramente. Tutte queste cose vengono spiegate chiaramente (מפורשים) in (varie) sezioni (לסירוגין).

[22] Anche nella versione di Reeves (2006:58) Ninive rappresenta Roma.

[23] Qui vi è probabilmente un errore grammaticale. Il testo ha שבאתה, verosimilmente una forma errata di באה, "lei giunse".

[24] Cfr. Dn 12,11-12, ma la seconda cifra, che in *Daniele* è millecentotrentacinque, non corrisponde. Può essere che il resto del versetto sia sottinteso, e che quindi via stato riportato solo il numero "mille" e il resto (trecentotrentacinque) non sia stato scritto perché il riferimento a quel passo di *Daniele* era comunque palese. Il piccolo segno diacritico che compare nel ms. a fianco della parola אלף potrebbe indicare il troncamento del versetto.

4. GLI *’OTOT HA-MAŠIAḤ*

Gli *’Otot ha-Mašiaḥ* sono senza dubbio il testo escatologico più diffuso nel Medioevo ebraico, complice il fatto che esso fu incluso nell’opera *Avqat Rokhel* di R. Makhir b. Yiṣḥaq (XIV secolo). Si tratta di una serie di dieci segni che permetteranno di comprendere che i tempi ultimi sono vicini: eventi come persecuzioni, prodigi naturali, pestilenze e, infine, la venuta di Armilos e dei Messia di Israele caratterizzeranno il percorso verso la redenzione del popolo di Dio. Benché, quindi, la struttura del testo non sia propriamente narrativa, è possibile riconoscere un certo ordine nella sequenza di eventi, passando così dalla tribolazione alla liberazione e alla gioia finale. Non siamo qui di fronte a un’apocalisse vera e propria. Assieme all’impianto narrativo, infatti, manca anche un qualsiasi personaggio che riceva una rivelazione mediata da un essere sovraumano, modello che invece incontriamo nel ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa’i. Sono quindi assenti, a differenza di altre apocalissi, anche riferimenti a eventi storici più o meno identificabili. Nonostante sia perciò difficile comprendere se questo testo abbia visto la sua origine o sia stato riplasmato nel contesto delle crociate, i suoi continui riferimenti a situazioni di difficoltà e di persecuzione, assieme alla sua diffusione anche in manoscritti databili anche al XIII secolo, ne fanno un elemento importante per questa discussione. Anche gli *’Otot ha-Mašiaḥ*, in altre parole, vanno intesi come uno scritto funzionale alla rilettura e all’ermeneutica della condizione degli ebrei soprattutto nei domini cristiani e, quindi, verosimilmente, in Europa.

La situazione testuale degli *’Otot ha-Mašiaḥ* è piuttosto complessa. Nell’opera di R. Makhir b. Yiṣḥaq il testo consiste unicamente nei dieci segni, spesso ben distinti anche da un punto di vista grafico per mezzo delle diciture “primo segno”, “secondo segno” ecc. In quasi tutti i testimoni manoscritti in cui gli *’Otot ha-Mašiaḥ* compaiono assieme ad altri testi, invece, questo elenco è preceduto e seguito da altre riflessioni di carattere midrašico che fungono da introduzione e da ulteriore espansione dei temi escatologici precedentemente trattati. Si può quindi parlare di una cornice che racchiude l’elenco dei dieci segni, ma non si tratta in alcun modo di un contesto narrativo. Il testo così composto (introduzione – dieci segni – conclusione) viene denominato in alcuni manoscritti (come quello di Parigi, **A**) (*Segni delle dieci*) *Guerre del re Messia*. Infine, almeno in due casi, il testo si compone della sola cornice, mentre i dieci segni veri e propri vengono totalmente omessi.

Gli *’Otot ha-Mašiaḥ*, soprattutto nella forma conosciuta con il titolo di (*Segni delle dieci*) *Guerre del re Messia*, sono sopravvissuti in un gran numero di manoscritti. Alcuni di questi sono stati elencati da Moses Buttenwieser,[1]

[1] Buttenwieser (1901:37-38). Va segnalato che Buttenwieser si riferisce a questo testo come a *Le guerre del Re Messia* (מלחמות מלך המשיח).

benché tra essi ve ne sia almeno uno che corrisponde piuttosto ai *Segni di R. Šimʿon b. Yoḥa'i.*[2] Dato il gran numero di testimoni (almeno rispetto agli altri testi escatologici considerati in questo libro), si è scelto di operare una selezione, rimandando a eventuali lavori futuri una collazione completa di tutti i manoscritti. Innanzitutto, nell'elenco seguente vengono presentati unicamente i testimoni presenti in codici miscellanei, escludendo perciò quelli dell'opera *Avqat Rokhel* di R. Makhir b. Yiṣḥaq. Vengono esclusi i manoscritti frammentari e non databili. Vengono infine considerati solo i testimoni fino al XVII secolo: benché valga sempre l'assunto *recentiores non deteriores*, si è deciso di presentare solo i manoscritti prodotti sicuramente in epoca medievale e nella prima età moderna.

A) Oxford, Bodleian Library, Or. 135.[3] Codice pergamenaceo in scrittura aškenazita, datato tra il 1226 e il 1275, proveniente, con tutta probabilità, dalla Francia settentrionale.[4] Il testo si trova ai ff. 358v-361r.

B) Londra, British Library, Add. Ms. 27200.[5] Si tratta di un codice del *Maḥzor Vitry*, importante compendio halakico-liturgico scritto da un discepolo di Raši, R. Simḥah ben Šmu'el da Vitry (1070 ca.-1105), sopravvissuto in tredici manoscritti che vanno dalla metà del XII alla seconda metà del XIV secolo.[6] Questo codice specifico fu prodotto nel 1242 ca. nella Francia del nord. Il testo è disposto in due colonne e redatto in scrittura francese settentrionale.[7] È l'unico manoscritto del *Maḥzor Vitry* a contenere gli *'Otot ha-Mašiaḥ*, ai fogli 121r-122r. Più precisamente, il testo consta nella parte iniziale delle *Guerre del Re Messia* (la cosiddetta cornice) e in una sezione del

---

[2] Si tratta del ms. Oxford Bodl. Opp. Add. 4° 140. Vd. oltre, il capitolo dedicato a questo testo.

[3] Vd. il catalogo di Neubauer (1886), n. 1466.

[4] Vd. Beit-Arié, Malachi, *The Only Dated Medieval Hebrew Manuscript Written in England (1189 CE) and the Problem of Pre-Expulsion: Anglo-Hebrew Manuscripts*, London: Valmadonna Trust Library, 1985, pp. 2-3 e relative note. Vd. anche ktiv.org (n. identificativo 990000937880205171). Per la versione digitale del ms., vd. il sito www.digital.bodleian.ox.ac.uk.

[5] Margoliouth, George, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, 3 vols., London, 1965 (ed. or. 1899-1915), vol. 2, pp. 273–274. Vd. anche ktiv.org (n. identificativo 990001218850205171).

[6] Sul *Maḥzor Vitry* vd. Isserles (2021).

[7] Vd. Isserles (*ibidem*, pp. 2.15-17) per ulteriori informazioni circa le edizioni di questo codice.

primo segno degli *'Otot ha-Mašiaḥ*. Poi, l'elenco dei segni viene abbandonato, e si ritorna alla cornice, con la lista delle dieci redenzioni. Difficile dire se il copista avesse davanti agli occhi questa particolare forma delle *Guerre del Messia* o se trovasse semplicemente poco opportuno copiare i dieci segni, preferendo fermarsi a metà del primo e saltare alla parte finale del testo.

C) Darmstadt, Universitäts- und Staatsbibliothek, ms. or. 25.[8] Codice pergamenaceo composto da 122 fogli, in scrittura aškenazita, datato tra il XIII e il XIV secolo.[9] Il testo va solo dalla metà del settimo segno al decimo e si trova ai ff. 50r-50v.[10] Nello stesso codice compaiono anche le *Omelie del re Messia e di Gog e Magog*.

D) Parma, Biblioteca Palatina, Ms. 3057 (De Rossi 1033).[11] Codice in scrittura ashkenazita datato al 1310. I *Segni*, assieme alla cornice, sono ai fogli 148v-152r (22r-18v secondo un'altra numerazione dei fogli).

E) Mosca, The Russian State Library, Ms. Günzburg 107. Codice in scrittura provenzale e datato al 1329.[12] Il testo si trova ai ff. 237r-238v.

F) Oxford, Bodleian Library, Ms. Heb. d. 11. Contiene il *Sefer ha-Zikhronot*, noto anche come *Cronache di Yeraḥme'el*,[13] nel quale è inserito anche il *Sefer Zerubbavel*. Si tratta di un codice pergamenaceo, databile al XIV secolo, in scrittura aškenazita. Gli *'Otot ha-Mašiaḥ* si trovano ai ff. 251r-255r. e, stando a Neubauer e Cowley, furono scritti da una mano diversa e più tarda rispetto al resto del codice.[14]

---

[8] Róth, Ernst; Striedl, Hans, *Hebräische Hansdchriften*, Vol. 6, Teil 2, Wiesbaden: F. Steiner, 1965, no. 22-36. Vd. anche il portale ktiv.org (n. identificativo 990001744480205171).

[9] Per ulteriori dettagli sulla datazione, vd. la sezione dedicata alle *Omelie del re Messia* sotto.

[10] Per la versione digitale del vodice vd. il sito www.tudigit.ulb.tu-darmstadt.de.

[11] Vd. Richler; Beit Arié (2001:467-468); vd. anche il portale ktiv.org (n. identificativo 990000837230205171).

[12] Il portale ktiv.org (n. identificativo 990000862600205171) non fornisce altri dettagli sul ms., né un'indicazione sul catalogo della biblioteca.

[13] Quest'opera fu scritta da Eli'ezer ben Ašer ha-Levi, vissuto probabilmente in Renania nel XIV sec. (cfr. Himmelfarb 2017:15) e fu pubblicata da Eli Yassif, *Sefer ha-Zikronot: The Chronicle of Yeraḥme'el,* Tel Aviv: Tel Aviv University, 2001.

[14] Vd. Neubauer, Adolf; Cowley, Arthur E., *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, vol. 2, Oxford: Clarendon Press, 1906, n. 2797, 4, pp. 208-215. Vd. anche il portale ktiv.org (n. identificativo 990000574110205171).

G) Oxford, Bodleian Library, Opp. 647.[15] Codice pergamenaceo in scrittura aškenazita, datato al XIV secolo. Il testo si trova ai ff. 26v-27v. Buttenwieser afferma che il testo è mancante dell'introduzione e della conclusione, ossia della cornice.[16] Il manoscritto non è stato digitalizzato e non è dunque possibile al momento verificare questa affermazione.[17] A ogni modo, anche Neubauer rimanda agli *'Otot ha-Mašiaḥ* pubblicati nel secondo volume di Jellinek, quindi alla versione senza cornice.

H) Londra, British Library, Or. 1054.[18] Codice in scrittura ashkenazita datato al XIV secolo. Il testo, compresa la cornice, si trova ai ff. 72r-75r.

I) Oxford, Bodleian Library, Ms. Opp. 738.[19] Codice in scrittura ashkenazita datato al XIV secolo. Stando alla descrizione del portale ktiv.org (il manoscritto non è digitalizzato), il testo ai ff. 10r-16v si compone di due parti. La prima è simile all'edizione di Higger, e quindi ai Segni di *R. Šimʿon b. Yoḥa'i*, mentre per la seconda si rimanda all'edizione di Jellinek.

J) Parigi, Bibliothèque Nationale de France, Ms. Hebr. 716.[20] Codice cartaceo e pergamenaceo, in scrittura sefardita, datato tra XIV e XV secolo.[21] Il testo si trova ai ff. 276v-281r.

K) Roma, Biblioteca Casanatense, Ms. 3097.[22] Codice cartaceo composto di 120 fogli, in scrittura rabbinica italiana fino al f. 114, poi in corsiva italiana, datato al 1427.[23] Il testo è ai ff. 119r-120r e consiste solo nei dieci segni (senza cornice). Ai ff. 34v-36r compare anche una parte delle *Omelie del re Messia e di Gog e Magog*.

---

[15] Neubauer (1886), n. 2274, n. 6.

[16] Buttenwieser (1901:37).

[17] Vd. comunque ktiv.org (n. identificativo 990000575630205171). Allo stesso modo, non è possibile verificare se il testo si trovi effettivamente ai fogli indicati dal sito ktiv.org (ff. 26v-27v), o piuttosto a quelli indicati da Neubauer (1886) (ff. 29-31).

[18] Vd. Margoliouth (1915 [vol. 3]:503-509, n. 1094.XVII). Vd. il portale ktiv.org (n. identificativo 990001228220205171).

[19] Vd. Neubauer (1886:198, n. 913). Vd. il portale ktiv.org (n. identificativo 990000919910205171).

[20] Vd. Munk (1866 :115-116).

[21] Vd. il portale ktiv.org (n. identificativo 990000639270205171).

[22] Vd. Sacerdote, Gustavo, *Catalogo dei codici ebraici della Biblioteca Casanatense*, in Cataloghi dei codici Orientali di alcune Biblioteche d'Italia, Firenze, 1878, pp. 645-648, n. 216.

[23] Vd. il portale ktiv.org (n. identificativo 990000958960205171).

L) Varsavia, University of Warsaw Library, Ms. 258. Manoscritto in scrittura ashkenazita datato al 1430.[24] Il testo consiste in una versione ridotta dei *Segni*, che qui sono nove anziché dieci, e senza cornice. Gli *'Otot ha-Mašiaḥ* si trovano ai ff. 324r-324v.

M) New York, Yeshiva University Library, Ms. 1367.[25] Si tratta di un codice cartaceo e pergamenaceo, in scrittura bizantina e databile al XV secolo.[26] Contiene l'opera *'Orḥot Ḥayyim* (ארחות חיים) di R. Aharon ha-Kohen di Lunel (fine XIII-prima metà XIV secolo). Il nostro testo, intitolato nel manoscritto אותות מלך המשיח ונקרא ספר מלחמות, si trova ai ff. 301v-303v e presenta un'introduzione che non si riscontra in altri testimoni degli *'Otot ha-Mašiaḥ*. Procede poi con i dieci segni, senza una conclusione. Non siamo, quindi, di fronte a una versione delle *Guerre del re Messia*, provvista solitamente della "cornice".

N) Parigi, Library of the Alliance Israélite Universelle, Ms. H 148 A.[27] Codice in scrittura ashkenazita databile al XV secolo. I *Segn*i, che in questa versione sono solo nove, si trovano ai ff. 100v-101v.

O) New York, The Jewish Theological Seminary, Ms. 2325.[28] Manoscritto in scrittura bizantina databile al XIV secolo. Il testo, completo di cornice, si trova ai ff. 235-241. Lo stesso codice contiene anche i *Segni di R. Šim'on b. Yoḥa'i* e una versione del *Sefer Zerubbavel.*

P) Varsavia, Library of the Emanuel Ringelblum Jewish Historical Institute, Ms. 374.[29] Codice in scrittura italiana databile tra XIV e XV secolo. Gli *'Otot ha-Mašiaḥ* si trovano ai ff. 249v-254v.

---

[24] Vd. il portale ktiv.org (n. identificativo 990000598190205171). Per la versione digitale del ms. vd. il sito www.crispa.uw.edu.pl.

[25] Questo manoscritto si trovava precedentemente nella collezione di Shlomoh Joachim Halberstam (come segnalato da Butttenwieser [1901:37]) e poi alla Montefiore Library di Londra. Vd. il catalogo di Halberstam, *Catalog hebräischer Handschriftern* (קהלת שלמה), Wien, 1890, n. 52, e il catalogo di Hartwig Hirschfeld, *Descriptive Catalogue of the Hebrew Mss. of the Montefiore Library*, London, 1904, n. 131.

[26] Vd. il portale ktiv.org (n. identificativo 990001685700205171).

[27] Vd. Schwab (1904). Vd. il portale ktiv.org (n. identificativo 990000597780205171).

[28] Vd. il portale ktiv.org (n. identificativo 990000818040205171).

[29] Vd. Schwarz, Arthur Z., *Die hebräischen Handschriften in Österreich (außerhalb der Nationalbibliothek in Wien), Teil IIA*, New York, 1973, no. 287. Vd. il portale ktiv.org (n. identificativo 990001178770205171). La versione digitale del ms. può essere consultata sul sito sito della Centralna Biblioteka Judaistycza: www.cbj.jhi.pl.

Q) Biblioteca sconosciuta (vecchia segnatura: The Beth Din & Beth Hamidrash Library, London, England Ms. 28).[30] Codice in scrittura ashkenazita databile al XV secolo. I Segni si trovano ai ff. 141v-144r.

R) Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Ebr. 181:[31] codice cartaceo composto da 22 fogli, in scrittura italiana semicorsiva, datato alla fine del XV secolo.[32] Il testo è ai fogli 20r-22r ed è preceduto dal *Responso di R. Hai Ga'on sulla redenzione*.

S) Lipsia, Leipzig University Library, Ms. B.H. qu 38.[33] Codice cartaceo in scrittura ashkenazita databile tra XVI e XVII secolo. I *Segni*, preceduti da una breve introduzione, si trovano ai ff. 85r-86v. Manca il nono segno. Il testo è preceduto da una versione del *Sefer Zerubbavel*.

T) Gerusalemme, The National Library of Israel, Ms. Heb 8°5832. Manoscritto datato tra il 1554 e il 1564, in scrittura ashkenazita.[34] Contiene una versione più breve dei dieci segni, senza cornice, ai ff. 69v-71v.

U) Gerusalemme, The National Library of Israel, Ms. Heb 8°5352. Manoscritto in scrittura yemenita datato al 1596.[35] I dieci segni, senza cornice, si trovano ai ff. 1r-4r.

V) Londra, The Montefiore Library, Ms. 124.[36] Codice in scrittura italiana datato al XVI secolo. I dieci segni, senza cornice, si trovano ai ff. 82v-84r.

W) Mosca, The Russian State Library, Ms. Günzburg 320.[37] Codice in scrittura italiana datato al XVI secolo. I *Segni*, preceduti da una breve introduzione, si trovano ai ff. 315v-316r.

X) Lipsia, Universitätsbibliothek, Ms. B.H. fol. 10.[38] Codice cartaceo in scrittura aškenazita e datato tra il XVI e il XVII secolo.[39] Il testo si trova ai ff. 269r-270v.

---

[30] Vd. il portale ktiv.org (n. identificativo 990000570200205171).

[31] Vd. Richler (2008:126-127). Vd. anche il sito www.digi.vatlib.it.

[32] Vd. il portale ktiv.org (n. identificativo 990001946120205171).

[33] Vd. Fleischer, Heinrich O.; Delitzsch, Franz, *Codices orientalium linguarum*, in Naumann, Emil G.R. (ed.), *Catalogus librorum manoscriptorum qui in Bibliotheca Senatoria civitatis Lipsiensis Asservantur*, Grimma, 1838, pp. 294-297, n. XXX.10.

[34] Vd. il portale ktiv.org (n. identificativo 990000432590205171).

[35] Vd. il portale ktiv.org (n. identificativo 990000429500205171).

[36] Vd. il portale ktiv.org (n. identificativo 990001865120205171).

[37] Vd. il portale ktiv.org (n. identificativo 990000874030205171).

[38] Catalogato in Delitzsch, Franz, *Catalogus Librorum Manuscriptorium in Bibliotheca Senatoria Civitatis Lipsiensis Asservantur*, Grimma, 1838, p. 280.

[39] Vd. il portale ktiv.org (n. identificativo 990001821250205171).

Y) New York, Columbia University Library, X 893 M 686.[40] Codice in scrittura orientale datato al XVII secolo. Gli *'Otot ha-Mašiaḥ*, senza cornice, sono ai ff. 137r-138v.

Data la grande quantità di manoscritti (non tutti digitalizzati e quindi difficilmente recuperabili), riporto in questa sezione il testo ebraico di Jellinek, rimandando a eventuali lavori futuri un'edizione critica che prenda in considerazione tutti i testimoni. La traduzione stessa è basata sul testo edito da Jellinek.

Jellinek, nel suo *Bet ha-Midrasch*,[41] pubblicò i soli dieci segni con il titolo *'Otot ha-Mašiaḥ*, basandosi sull'edizione a stampa dell'*Avqat Rokhel* di R. Makhir ben Yiṣḥaq del 1716,[42] ristampa a sua volta dell'edizione del 1526.[43] Nel sesto volume della sua opera, invece, Jellinek pubblicò anche la "cornice", intitolandola *Guerre del re Messia*, e rimandando, a metà del testo, agli *'Otot ha-Mašiaḥ*, che egli quindi evitò di riportare una seconda volta.[44] Jellinek ricavò questo testo dai manoscritti A e B.

I due testi sono stati tradotti separatamente in inglese da Reeves con i titoli *'Otot ha-Mašiaḥ*[45] (opportunamente confrontato con il testimone **F** edito da Yassif) e *Ten Further Things Pertaining the Days of the Messiah*.[46] Poiché le sezioni introduttive e conclusive non aggiungono nulla di rilevante per questa discussione, traduco solamente i dieci segni veri e propri.

I soli *'Otot ha-Mašiaḥ* sono stati tradotti in inglese anche da Buchanan[47] e da Mitchell.[48]

---

[40] Vd. il portale ktiv.org (n. identificativo 990001214890205171).

[41] Jellinek (1853 [vol. II]:58-63).

[42] R. Makhir ben Yiṣḥaq, *Sefer Avqat Rokhel* (ספר אבקת רוכל), Amsterdam, 1716, 2b-5b. Vd. anche *Sefer Avqat Rokhel lerabbenu Makhir talmid rabbenu Yehudah ben Ašer ben Yeḥiel we-Sefer Yasod More' lerabbenu Avraham Even 'Ezra* (ספר אבקת רוכל לרבינו מכיר תלמיד רבינו יהודה בן הרא"ש וספר יסוד לרבינו אברהם אבן עזרא), Jerusalem, 1939, pp. ד - י).

[43] Vd. Jellinek (1853 [vol. II]:XXII-XXIII); Reeves (2006:121, n. 60).

[44] Jellinek (1877 [vol. VI]:117-120).

[45] Reeves (2006:121-129).

[46] Reeves (2006:130-132).

[47] Buchanan (1978:486-505).

[48] Mitchell (2016:164-170).

Trascrizione

האות הראשון עתיד הקב״ה להעמיד שלשה מלכים וכופרים בדעתם ומשקרים ומראים עצמם לבני אדם שהם עובדים להקב״ה ואינם עובדים ומתעים ומבלבלים כל הבריות וכופרים אומות העולם בדיניהם ואף פושעי ישראל המתיאשים מן הגאולה כופרים בהקב״ה ועוזבים את יראתו ועל אותו הדור נאמר ותהי האמת נעדרת ומהו נעדרת שבעלי האמת נעשו עדרים עדרים והולכים ובורחים ומתחבאים במערות ובמחילות עפר ונאספים כל גבורי הדור ובטלו אנשי אמנה ונגנזין שערי חכמה והעולם עומד משונה ובאותו זמן אין מלך ולא נשיא בישראל שנאמר כי ימים רבים ישבו ישראל אין מלך ואין שר אין זבח ואין מצבה וגו׳ ולא ראשי ישיבות וגאון יעקב לא רועים נאמנים ולא חסידים ובעלי השם וננעלים דלתי שחקים ונסגרים שערי פרנסה וכלכלה ובזמן שמשיח יתגלה בגבורתו דור הולך ונופל בחייו מפני גזרות קשות ומשונות ומבוהלות שגוזרין שלשה מלכים הללו. ועוד שגוזרים לכפור במקדש בהקב״ה ובתורה והקב״ה גזר שתמלוך מלכות הרשעה ט׳ חדשים מכיפה לכיפה שנאמ׳ לכן יתנם עד עת יולדה. ואין לכן אלא שבועה שנאמר לכן נשבעתי לבית עלי וגוזרים גוזרות קשות וכופלים מס על ישראל על אחד עשר מי שהיה נותן עשרה נותן מאה וכל מי שהיה נותן שמונה נותן שמונים וכל מי שאין לו חותכין ראשו וכל אלו תשעה חדשים מתחדשות גזרות אחד גזרות זו קשה מזו ויוצאים בני אדם מסוף העולם שהם מכוערים ביותר וכל מי שרואה אותם מת מפחדם ואינם צריכים לעשות מלחמה אלא מפחדם ממיתים הכל וכל אחד ואחד יש לו שני קדקדים ושבעה עינים והם דוקלים כאש וקלים בהליכתם כצבאים. באותה שעה צועקים ישראל ואומרים ווי ווי וקטנים מישראל מתבעתים והולכים ונטמנים כל אחה ואחד תחת אביו ותחת אמו ואומרים ווי ווי אבא מה נעשה ואבותיהם משיבים להם עתה אנחנו סמוכים לגאולתן של ישראל.

האות השני מביא הקב״ה חום בעולם מחמתה של חמה עם שחפת וקדחת ורבים חלאים רעים ודבר ומגפה וממיתים מאומות העולם אלף אלפים בכל יום וכל רשעים שבישראל מתים עד שיבכו אומות העולם ויצעקו אוי לנו אנה נלך ואנה נברח וחופרים כל אחד קברו בחייו ושואלים את נפשם למות ומתחבאים בצחיתין ובצריתין וחיוחין כדי לצנן את עצמם ובאים במערות ובמחילות עפר ואם תאמר איך ינצלו הצדיקים מחום החמה הקב״ה יעשה להם רפואה באותו חום שנאמר וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה ועל אותו עדות נבא בלעם הרשע אוי מי יהיה משומו אל.

האות השלישי הקב״ה מוריד טל של דם ויראה לאומות העולם כמו מים וישתו ממנו וימותו ואף רשעי ישראל המתיאשים מן הגאולה ישתו ממנו וימותו וצדיקים המחזיקים באמונתו של הקב״ה אינם נזוקים כלל שנאמר והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע ויהיה כל העולם דם כל אותם השלשה ימים שנאמר בהושע ונתתי מופתים בשמים ובארץ דם ואש ותמרות עשן.

האות הרביעי הקב״ה מוריד טל של רפואה לרפאות הדם וישתו ממנה הבינונים ויתרפאו מחלים שנאמר אהיה כטל לישראל יפרח כשושנה ויך שרשיו כלבנון.

האות החמישי הקב״ה מחזיר את השמש לחשך שלשים יום שנאמר השמש יהפך לחשך והירח לדם אחר שלשים יום הקב״ה מחזירו לקדמותו שנאמר ואספו אסיפה אסיר על בור וסוגרו על מסגר ומרוב ימים יפקדו. ומתפחדים אומות העולם ומתביישים ויודעים שבשביל ישראל כל האותות האלו ורבים מהם מתיהדים בסתר שנאמר משמרים הבלי שוא חסדם יעזובו.

האות הששי ממליך הקב״ה אדום הרשעה על כל העולם כמו שאמרנו למעלה ויקם מלך אחר ברומי וימלוך על כל העולם תשעה חדשים ויחריב מדינות רבות ויחר אפו על ישראל וישליך עליהם מס גדול ויהיו ישראל באותה שעה בצרה גדולה מרוב הגזירות והמהומות שמתחדשות

עליהם בכל יום וישראל מתמעטין וכלין באותו זמן ואין עוזר לישראל ועל אותו זמן נתנבא ישעיה ואמר וירא כי אין איש וישתומם וגומר לסוף תשעה חדשים יגלה משיח בן יוסף ושמו נחמיה בן חושיאל עם שבט אפרים ומנשה ובנימין ומקצת בני גד ושומעין ישראל שבכל המדינות שבא משיח ה׳ ומתקבצים אליו מעט מכל מדינה ומכל עיר שנאמר בירמיהו שובו בנים שובבים נאם ה׳ כי אנכי בעלתי בכם ולקחתי אתכם אחד מעיר ושנים ממשפחה והאבתי אתכם ציון ויבא משיח בן יוסף ויתגרה מלחמתו עם מלך אדום וינצח את אדום ויהרוג מהם חילי חילים ויהרוג את מלך אדום ויחריב מדינת רומי ויוציא קצת כלי בית המקדש שהם גנוזים בבית יוליינוס קיסר ויבא לירושלם וישמעו ישראל ויתקבצו אליו ומלך מצרים ישלים עמו ויהרוג כל אנשי המדינות אשר סביבות ירושלם עד דמשק ואשקלון וישמעו כל אנשי העולם ויפול אימה גדולה עליהם. האות השביעי הקב״ה בעל נפלאות עושה מופת בעולם אמרו שיש ברומי אבן של שיש דמות נערה יפה תורא והיא אינה עשויה ביד אדם אלא הקב״ה בראה כן בגבורתו ובאין רשעי אומות העולם בני בליעל ומחממין אותה ושוכבים אצלה והקב״ה משמר טפתן בתוך האבן ובורא בה בריה ויוצר בה ולד והיא מתבקעת ויוצא ממנה דמות אדם ושמו ארמי״לוס השטן זה שהאומות קורין אותו אנטיקרי״שטו ארכו שתים עשרה אמה ורחבו שתים עשרה ובין שתי עיניו זרת והן עמוקות אדומות ושער ראשו כצבע זהב פעמי רגליו ירוקין ושתי קדקדין יש לו ויבא אצל אדום הרשעה ויאמר להם משיח אני אני אלהיכם מיד מאמינים בו וממליכים אותו עליהם ומתחברים בו כל בני עשו ובאים אצלו והולך וכובש כל המדינות ואומר לבני עשו הביאו לי תורתי שנתתי לכם ומביאים לו תפלותם ואומר להם אמת היא שנתתי לכם ואומר לאומות העולם האמינו בי כי אני משיחכם מיד מאמינים בו באותה שעה משגר לנחמיה בן חושיאל ולכל ישראל ואומר להם הביאו לי תורתכם והעידו לי שאני אלוה מיד מתפחדין ויתמהו באותה שעה יקום נחמיה בן חושיאל ושלשים אלף גבורים מגבורי בני אפרים ויקחו ספר תורה וקורין לפניו אנכי ה׳ אלהיך לא יהיה לך אלהים אחרים על פני ויאמר להם אין בתורתכם זו כלום אלא בואו והעידו לי שאני אלוה בדרך שעשו כל האומות מיד יעמוד כנגדו נחמיה ויאמר לעבדיו תפשוהו וכפתוהו מיד יקום נחמיה בן חושיאל ושלשים אלף שעמו ויעשה עמו מלחמה ויהרגו ממנו מתאים אלף מיד יחרה אפו של ארמי״לוס הרשע ויקבוץ כל חילי אומות העולם לעמק החרוץ וילחם עם ישראל ויהרגו ממנו חילי חילים וינגפו מישראל מעט ויהרג משיח ה׳ וביאם מלאכי השרת ונוטלים אותו ומטמנים אותו עם אבות העולם מיד ימס לבם של ישראל ויתש כחם וארמי״לוס הרשע לא ידע שמת משיח שאם יודע לא היה מאשיר מישראל שריד ופליט. באותה שעה כל אומות העולם טורדין את ישראל ממדינותיהם ואינם מניחים אותם לדור עמהם במדינותיהם ואומרים ראיתם את העם בזוי ושפל שמרדו עלינו והמליכו מלך ותהי צרה לישראל שלא תהיה כמותה מימות העולם עד אותו זמן. ובאותה שעה יעמוד מיכאל לברר את הרשעים מישראל שנאמר ובעת ההיא יעמוד מיכאל השר הגדול העומד על בני עמך והיתה צרה אשר לא נהיתה וגומר מיד יברחו כל ישראל במדברות וכל מי שלבו מסופק בדינו חוזר על האומות העולם ואומרים זו הגאולה שאנו מחכים לה שהמשיח נהרג וכל מי שאינו מפצה לגאולה מתבייש ממנה וחוזר על אומות העולם באותה שעה הקב״ה בוחן את ישראל וצורפן ככסף וכזהב שנאמר בזכריה והבאתי את השלישי באש וצרפתים כצרוף הכסף וכתיב ביחזקאל וברותי מכם הפושעים בי וגו׳ ובדניאל כתיב יתבררו ויתלבנו ויצרפו רבים והרשיעו רשעים וגו׳ ויהיו כל שארית ישראל והקדושים והטהורים במדבר יהודה חמשה וארבעים יום ויהיו רועים ואוכלים מלוחים ועלה שיח קוטפים ובהם מתקיים מה שנאמר בהושע לכן הנה אנכי מפתיה והולכתיה המדברה ודברתי על לבה. ומנין שחמשה וארבעים יום הם שנאמר ומעת הוסר התמיד ולתת שקוץ משומים אלף ומאתים

ותשעים וכתיב אשרי המחכה ויגיע לימים אלף שלש מאות שלשים וחמשה נמצא בין אלו לאלו חמשה וארבעים יום באותה שעה ימותו כל רשעי ישראל שאינם ראוים לראות הגאולה ויבא ארמי״לוס וילחם במצרים וילכדה שנאמר וארץ מצרים לא תהיה לפלטה ויחזור פניו לירושלם להחריבה פעם שניה שנאמר ויטע אהלי אפדנו בין ימים להר צבי קדש ובא עד קצו ואין עוזר לו. האות השמיני יעמוד מיכאל ויתקע בשופר שלשה פעמים שנאמר והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובא האובדים וגו׳ וכתיב וה׳ אלהים בשופר יתקע והלך במערות תימן. תקיעה ראשונה יגלה משיח בן דוד ואליהו הנביא לאותן הצריקים הברורים מישראל שנסו למדבר יהודה לסוף מ״ה ימים ישיבו את לבם ויחזיקו את ידיה׳ הרפות וברכיה׳ הכושלות יאמצו וישמעו כל ישראל הנשאר׳ בכל העולם את קול השופר וידעו כי פקד ה׳ אותם וכי באה הגאולה השלמה ויתקבצו ויבאו שנאמר ובאו האובדים בארץ אשור וגו׳ ומאותו קול יפול פחד ורתת על אומות העולם ויפלו עליהם הלאי׳ רעים וישראל מתאזרים לצאת ויבא משיח בן דוד ואליהו הנביא עם הצדיקים ששבו ממדבר יהודה ועם כל ישראל הנקבצים ויבא לירושלם ויעלה במעלות בית הנשארים וישב שם. וישמע ארמי״לוס שעמד מלך לישראל ויאמר עד אנה האומה הבזויה והשפלה הזאת עושין כן מיד יקבוץ כל חיילי אומות העולם ויבא להלחם עם משיח ה׳ ואז הקב״ה אינו מצריכו למלחמה אלא אומר לו שב לימיני והוא אומר לישראל התיצבו וראו את ישועת ה׳ אשר יעשה לכם היום מיד הקב״ה נלחם בהם שנאמר ויצא ה׳ ונלחם בגוים ההם ביום הלחמו ביום קרב והקב״ה מוריד אש וגפרית מן השמים שנאמר ונשפטתי אתו בדבר וברד וגשם שוטף ואבני אלגביש וגו׳ מיד ארמי״לוס הרשע ימות הוא וכל חילו ואדום הרשעה שהחריבו בית אלהינו והגלונו מארצנו ובאותה שעה יעשו בה׳ ישראל נקמות גדולות שנאמר והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש וגו׳.

האות התשיעי יתקע מיכאל תקיעה גדולה ויבקעו מחילות המתים בירושלם ויחיה אותם הקב״ה וילך משיח בן דוד ואליהו הנביא ויחיו משיח בן יוסף הנאסף בשערי ירושלם וישלחו את משיח בן דוד בשביל שארית ישראל הפזורים בכל הארצות מיד כל מלכי אומות העולם נושאים אותם על כתפותיהם ומביאים אותם לה׳ וגו׳.

האות העשירי תוקע מיכאל תקיעה גדולה ויוציא הקב״ה מנהר גוזן ומחלח וחבור ומערי מדי כל השבטים ויבאו עם בני משה באין מספר ובאין שיעור בגן עדן הארץ לפניהם ואחריהם תלהט להבה ולא ישאירו מחיה לאומות העולם ובשעה שיצאו השבטים ענני כבוד יקיפו אותם והקב״ה הולך לפניהם שנאמר ועלה הפורץ לפניהם והקב״ה יפתח להם מעינות של עץ חיים וישקה אותם בדרך שנאמר בישעיה אפתח על שפיים נהרות ובתוך בקעות מעינות אשים מדבר לאגם מים וציה למוצאי מים וכתיב לא ירעבו ולא יצמאו ולא יכם שרב ושמש וגו׳ הקב״ה יזכנו לראות את הגאולה מהרה ויזכנו לראות בית הבחירה ויקיים בנו מקרא שכתוב הנני שב את שבות אהלי יעקב ומשכנותיו ארחם ונבנתה עיר על תלה וארמון על משפטו ישב ויקיים עלינו כל נחמותיו וכל הבטחותיו שנאמר על ידי נביאיו וכתיב בעת ההיא איבה אתכם ובעת קבצי ארכם כי אתן אתכם לשם ולתהלה.

Traduzione

Il primo segno. In futuro il Santo, benedetto Egli sia, farà sorgere tre re, rinnegatori della loro religione e ingannatori: si mostreranno alle genti come servitori del Santo, benedetto Egli sia, ma (in realtà) essi non (lo) serviranno, (ma piuttosto) travieranno e confonderanno tutte le creature. Le nazioni del mondo faranno apostasia a causa delle loro leggi. Anche (alcuni) apostati di Israele, i quali non hanno più speranza nella redenzione, rinnegheranno il Santo, benedetto Egli sia, e abbandoneranno il suo culto. A proposito di questa generazione fu detto: "La verità sarà abbandonata"[49] (Is 59,15). E cosa significa "abbandonata"? (Significa) che i possessori della verità saranno resi greggi su greggi, e se ne andranno, fuggiranno e si nasconderanno in caverne e in antri sotterranei.[50] Tutti gli uomini forti di (quella) generazione saranno portati via, e tutti gli uomini di fede cesseranno di esistere, le porte della sapienza saranno nascoste, e tutto il mondo sarà diverso. In quel tempo non vi saranno né re né principi in Israele, come è detto: "Poiché per molti giorni staranno i figli d'Israele senza re e senza capo, senza sacrificio e senza stele ecc." (Os 3,4). Non ci saranno più capi delle *yešivot*, (né) il gaonato palestinese,[51] né pastori degni di fiducia, né uomini pii, né operatori di prodigi (בעלי השם). Le porte dei cieli saranno chiuse, saranno serrati i cancelli di sostegno e di supporto. (Nel) tempo in cui il Messia sarà rivelato nella sua potenza,[52] una generazione verrà e cadrà ancora viva nella sua tomba a causa dei decreti duri, mutevoli e terrificanti che avevano emanato quei tre re. E mentre essi emanavano decreti di apostasia verso il Signore e la Torah nel Tempio, il Santo, benedetto Egli sia, decretò che il regno

---

[49] A differenza della versione CEI 2008, che ha "la verità è abbandonata", traduco qui il verbo essere al futuro, in conformità con una prospettiva futura e escatologica.

[50] Cfr. Is 2,19; *Cantico dei Cantici Rabbah* 2,13,4.

[51] גאון יעקב (il ga'on di Giacobbe) nel testo. Si tratta apparentemente di un riferimento alla *yešivah* dei ge'onim in terra di Israele. La sede di Gerusalemme si spostò prima a Tiro nel 1070, a seguito della conquista selgiuchide della Città Santa, e poi, quando anche Tiro fu conquistata, si trasferì a Damasco e a Fusṭāṭ, in Egitto. Questo dato potrebbe dare alcune coordinate storiche in merito alla composizione del nostro testo, o almeno, di questa sezione. Sul ga'onato palestinese, vd. Assaf, Simha; Derovan, David, voce "Gaon", in *Encyclopaedia Judaica* vol. 7 (FEY-GOR), pp. 380-386.

[52] Vd. Reeves (2006:122, n. 68) per una lezione diversa che compare nel testimone H, in cui si parla di "settimana" e non genericamente di "tempo".

malvagio[53] sarebbe durato per nove mesi, da una volta all'altra (del cielo) (מכיפה לכיפה), come è detto: "Perciò (Dio) li metterà (in potere altrui) fino a quando partorirà colei che deve partorire" (Mi 5,2). E (questo) "perciò" non è altro che un giuramento, come è detto: "Perciò io giuro contro la casa di Eli" (1Sam 3,14).[54] Emaneranno decreti severi e alzeranno le tasse su Israele fino a dieci volte: chi dava dieci darà cento, e chiunque dava otto darà ottanta, e a chi non ha nulla gli taglieranno la testa. (In) questi nove mesi rinnoveranno decreti su decreti, uno più severo dell'altro. Verranno genti dai confini del mondo, ed esse sono oltremodo orripilanti, e chiunque li vedrà morirà a causa del terrore (che essi provocheranno). Non dovranno (nemmeno) ingaggiare una guerra, dato che uccideranno tutti col loro terrore (che provocano). Ognuno di essi avrà due crani e sette occhi.[55] Essi bruceranno come fuoco e saranno leggeri nella loro avanzata come gazzelle.

In quell'ora Israele griderà dicendo: «Guai, guai!». I piccoli di Israele saranno atterriti e ognuno andrà a nascondersi sotto suo padre e sotto sua madre, e diranno: «Guai, guai! Padre, che cosa faremo?». E i loro padri risponderanno loro: «Ora noi ci avviciniamo alla redenzione di Israele!».

Il secondo segno. Il Santo, benedetto Egli sia, farà venire il caldo nel mondo dal calore del sole[56] assieme a malattia e febbre, molte gravi difficoltà, una pestilenza e una piaga, e farà morire mille migliaia (di persone) fra le popolazioni del mondo ogni giorno, e tutti i malvagi fra gli Israeliti moriranno, fino a che le popolazioni del mondo non piangeranno e grideranno: «Guai a noi! Dove andremo e dove fuggiremo?». Ognuno scaverà la sua tomba finché è ancora in vita, ed essi invocheranno la morte. Si nasconderanno in luoghi aridi, in torri e in fenditure per raffreddarsi, e nelle caverne delle rocce (cfr. Is 2,19).[57] Se ti chiedi come si salveranno i giusti dal calore del sole, il Santo, benedetto Egli sia, farà per loro una

---

[53] Come il testo stesso chiarirà al sesto segno, si tratta qui del regno di Edom, ossia il dominio romano/cristiano.

[54] Traduco qui in maniera diversa rispetto alla versione CEI 2008, che ha "per questo" invece di "perciò", in maniera da utilizzare la stessa congiunzione. Mantengo però l'accezione negativa della frase ("contro la casa di Eli"), a differenza di Reeves e Mitchell, che traducono "Therefore I swear to the house of Eli", perché meglio si accorda col contesto in cui questo giuramento viene espresso nel libro di Samuele.

[55] La descrizione di queste genti ricorda i "figli di Canaan" che compaiono nella *Preghiera*.

[56] Cfr. Ml 3,19.

[57] Traduco in maniera diversa rispetto a CEI 2008, che ha "rifugiatevi".

medicina contro quel calore, come è detto: "Per voi, che avete timore del mio nome, sorgerà con raggi benefici il sole di giustizia" (Ml 3,20). A proposito di quelle tribolazioni (?)[58] aveva profetizzato il malvagio Balaʿam: "Ahimè! Chi vivrà, dopo che Dio avrà compiuto queste cose?" (Nm 24,23).

Il terzo segno. Il Santo, benedetto Egli sia, farà scendere una rugiada di sangue, ma ad ogni uomo sembrerà acqua. Le nazioni del mondo ne berranno e moriranno. Persino i malvagi di Israele, coloro che avevano disperato nella redenzione, ne berranno e moriranno. Ma i giusti che saranno rafforzati nella fede nel Santo, benedetto Egli sia, non saranno per nulla colpiti, come è detto: "I saggi risplenderanno come lo splendore del firmamento" (Dn 12,3). E il mondo intero diverrà sangue per tre interi giorni, come è detto in Osea: "Farò prodigi nel cielo e sulla terra, sangue e fuoco e colonne di fumo" (Gl 3,3).[59]

Il quarto segno. Il Santo, benedetto Egli sia, farà scendere una rugiada medicinale per far guarire dal sangue, e la maggior parte (degli Israeliti) ne berrà, e i malati guariranno, come è detto: "Sarò come rugiada per Israele; fiorirà come un giglio e metterà radici come un albero del Libano" (Os 14,6).

Il quinto segno. Il Santo, benedetto Egli sia, volgerà il sole in tenebra per trenta giorni, come è detto: "Il sole si cambierà in tenebre e la luna in sangue" (Gl 3,4). Dopo trenta giorni il Santo, benedetto Egli sia, lo farà tornare come prima, come è detto: "Saranno senza scampo incarcerati, come un prigioniero in una prigione sotterranea, saranno rinchiusi in un carcere e dopo lungo tempo saranno puniti" (Is 24,22). Le nazioni del mondo si spaventeranno e si vergogneranno, e riconosceranno che tutti questi segni avverranno a causa di Israele. Molti di loro si convertiranno al giudaismo in segreto, come è detto: "Quelli che servono idoli falsi abbandoneranno la loro fedeltà" (Gn 2,9).[60]

Il sesto segno. Il Santo, benedetto Egli sia, farà regnare il malvagio Edom su tutto il mondo, come abbiamo detto sopra. Sorgerà un altro re a Roma, regnerà su tutto il mondo per nove mesi e devasterà molte regioni. Egli si infurierà contro gli Israeliti e imporrà loro una pesante tassa. In quell'ora gli

---

[58] Parola incerta. Jellinek ha עדות, che Reeves (2006:123, n. 71) consiglia di emendare in צרות, "tribolazioni".

[59] L'attribuzione del *prooftext* a Osea è erronea. Vd. anche Reeves 2006:123, n. 72).

[60] Traduco qui in maniera diversa rispetto a CEI 2008, che ha "abbandonano il loro amore". Preferisco da una parte rendere il verbo al futuro, per mantenere una prospettiva escatologica, e dall'altra tradurre חסדם con "la loro fedeltà" più che con "il loro amore", dato il contesto di abbandono di una aderenza religiosa.

Israeliti saranno in grande tribolazione a causa della quantità di decreti e delle difficoltà che si ripresenteranno continuamente su di loro ogni giorno. In quel tempo gli Israeliti diminuiranno e spariranno, e non ci sarà (alcun) aiuto verso Israele. A proposito di quel tempo aveva profetizzato Isaia, che aveva detto: "Egli vedrà che non ci sarà nessuno, si meraviglierà ecc. (che nessuno intercederà)" (Is 59,16).[61] Alla fine dei nove mesi verrà rivelato il Messia ben Yosef, il cui nome è Neḥemyah ben Ḥuši'el, assieme alle tribù di Efraim, Manasse, Beniamino e ad alcuni dei discendenti di Gad. Gli Israeliti udiranno che in tutte le regioni in cui si recherà il Messia del Signore si raduneranno attorno a lui alcuni da ogni regione e da ogni città, come è detto in Geremia: "Ritornate, figli traviati – oracolo del Signore – perché io sono il vostro padrone. Vi prenderò uno da ogni città e due da ciascuna famiglia e vi condurrò a Sion" (Ger 3,14). Il Messia ben Yosef arriverà e provocherà una guerra contro il re di Edom, prevarrà su Edom e ne ucciderà eserciti su eserciti. Ucciderà il re di Edom e devasterà la regione di Roma. Farà portare alcuni degli oggetti del Tempio che essi (gli Edomiti) avevano nascosto nel palazzo di Giuliano Cesare.[62] (Il Messia) arriverà a Gerusalemme e gli Israeliti verranno a saperlo e si raduneranno attorno a lui. Il re d'Egitto farà la pace con lui. Egli (il Messia?)[63] sterminerà tutti gli abitanti delle regioni che circondano Gerusalemme, fino a Damasco e Ascalona, e tutte le persone del mondo udiranno (ciò) e cadrà su di loro un grande terrore.

Il settimo segno. Il Santo, benedetto Egli sia, Signore dei prodigi, farà un miracolo nel mondo. Dicono che vi sia a Roma una pietra di alabastro che ha le sembianze di una ragazza bella d'aspetto. Lei non fu formata da mano umana, ma il Santo, benedetto Egli sia, la creò così nella sua potenza. Verranno genti malvagie tra le nazioni del mondo, uomini di poco valore (בני בליעל), la ecciteranno e giaceranno con lei. Il Santo, benedetto Egli sia, preserverà dentro la pietra le loro gocce (di sperma) e formerà una creatura con esse e plasmerà dentro di lei un bambino. Lei si fenderà e ne uscirà un essere simile a un uomo, il cui nome è Armilos il Satana. Questo è colui che le nazioni (dei gentili) chiamano "Anticristo". La sua altezza è di dodici cubiti e la sua larghezza di dodici (cubiti). I suoi due occhi sono distanti una spanna l'uno dall'altro ed essi sono di un rosso cupo. I suoi capelli sono del

---

[61] Anche in questo caso, preferisco tradurre i verbi a futuro piuttosto che al passato, come fa invece CEI 2008.

[62] Vd. Reeves (2006:124, n. 76).

[63] Il testo qui è ambiguo, il cambio di soggetto non è chiaro. Vd. il passaggio parallelo nella *Preghiera*.

colore dell'oro. Le piante dei suoi piedi sono verdi, ed egli ha due crani. Egli andrà a Edom la malvagia e dirà ad essi (gli Edomiti): «Io sono il Messia, io sono il vostro Dio». Immediatamente essi crederanno in lui e lo faranno re su di loro. Si raduneranno attorno a lui tutti i figli di Esaù e verranno da lui. Egli si metterà in marcia e conquisterà tutte le regioni. Dirà ai figli di Esaù: «Portatemi la mia Torah, quella che vi avevo dato». Essi gli porteranno la loro frivolezza,[64] ed egli dirà loro: «(Questo) è davvero ciò che vi avevo dato». Egli dirà alle nazioni del mondo: «Credete in me, poiché io sono il vostro Messia», e immediatamente essi crederanno in lui. In quel tempo manderà a dire a Neḥemyah ben Ḥuši'el e a tutto Israele: «Portatemi la vostra Torah e testimoniatemi che io sono Dio». Immediatamente essi si spaventeranno e saranno sbalorditi. In quel tempo si solleverà Neḥemyah ben Ḥuši'el e (con lui) trentamila guerrieri tra i figli di Efraim. Prenderanno un Sefer Torah e leggeranno davanti a lui (Armilos): "Io sono il Signore, tuo Dio. Non avrai altri dei di fronte a me" (Es 20,2-3). Egli (Armilos) dirà loro: «Non c'è nulla di tutto questo nella vostra Torah. Invece, venite e testimoniatemi che io sono Dio, così come hanno fatto tutte le nazioni». Immediatamente si solleverà contro di lui Neḥemyah. Egli (Armilos) dirà ai suoi servi: «Catturatelo e legatelo!». Immediatamente si solleveranno Neḥemyah ben Ḥuši'el e i trentamila che saranno con lui, ed essi muoveranno guerra contro di lui (Armilos) e uccideranno centomila dei suoi. Immediatamente Armilos il malvagio si infurierà e radunerà tutti gli eserciti delle nazioni del mondo nella "valle della decisione" (Gl 4,14) e combatterà contro gli Israeliti, ma essi uccideranno eserciti su eserciti (di Armilos), mentre solo pochi tra Israele verranno colpiti. Tuttavia, il Messia del Signore sarà ucciso. Verranno gli angeli del servizio (divino), lo solleveranno e lo nasconderanno con i Padri del mondo. Immediatamente il coraggio degli Israeliti verrà meno e la loro forza verrà dispersa. Armilos il malvagio non saprà che il Messia è morto: se lo venisse a sapere, non lascerebbe nessun sopravvissuto e fuggitivo fra gli Israeliti. In quell'ora tutte le nazioni del mondo bandiranno gli Israeliti dalle loro regioni e non permetteranno loro di dimorare con loro in quei territori. E diranno: «Guardate il popolo disprezzato e umiliato che si era ribellato contro di noi e avevano incoronato un re». Ci sarà una tribolazione su Israele, quale non si era mai vista nei giorni del mondo fino a quel tempo.

In quell'ora sorgerà Michele per purificare Israele dai malvagi, come è detto: "Ora, in quel tempo, sorgerà Michele, il gran principe, che vigila sui figli del tuo popolo. Sarà un (tempo) di angoscia, come non c'era

[64] Vd. sopra, il passaggio parallelo nella *Preghiera* e l'introduzione al testo.

stata mai ecc. (dal sorgere delle nazioni fino a quel tempo)" (Dn 12,1). Immediatamente tutti gli Israeliti fuggiranno nei luoghi deserti, e chiunque nutrirà dubbi sulla sua (di Israele) Legge tornerà presso le nazioni del mondo, e dirà: «Questa era la redenzione in cui noi speravamo, e il Messia è stato ucciso». Chiunque non spererà (più) nella redenzione si vergognerà di essa e ritornerà dalle nazioni del mondo. In quell'ora il Santo, benedetto Egli sia, metterà alla prova gli Israeliti e li purificherà come (si purificano) l'argento e l'oro, come è detto nel (libro di) Zaccaria: "Farò passare questo terzo per il fuoco e lo purificherò come si purifica l'argento" (Zc 13,9). E in Ezechiele è scritto: "Separerò da voi quelli che si sono staccati da me" (Ez 20,38). E in Daniele è scritto: "Molti saranno purificati, resi candidi, integri, ma gli empi agiranno empiamente ecc." (Dn 12,10). Il resto (שארית) degli Israeliti, i santi e i puri,[65] (resteranno) nel deserto di Giuda per quarantacinque giorni, (dove) pascoleranno e mangeranno piante salate e coglieranno foglie di piante (cfr. Gb 30,4). Con loro avverrà ciò che fu detto da Osea: "Perciò, ecco, io la sedurrò, la condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore" (Os 2,16). Il numero di quarantacinque giorni deriva dal (versetto in cui) è detto: "Ora, dal tempo in cui sarà abolito il sacrificio quotidiano e sarà eretto l'abominio devastante, passeranno milleduecentonovanta (giorni)" (Dn 12,11). Ed è scritto: "Beato chi aspetterà con pazienza e giungerà a milletrecentotrentacinque giorni" (Dn 12,12). La differenza tra una cifra e l'altra dà quarantacinque giorni. In quell'ora moriranno tutti i malvagi di Israele che non avevano riconosciuto in alcun modo la redenzione. Arriverà Armilos e combatterà contro l'Egitto e lo conquisterà, come è detto: "E la terra d'Egitto non scamperà" (Dn 11,42).[66] Egli volgerà il suo volto verso Gerusalemme per distruggerla una seconda volta, come è detto: "Pianterà le tende reali fra il mare e lo splendore della santa montagna; poi giungerà alla fine e nessuno verrà in suo aiuto" (Dn 11,45).

L'ottavo segno. Si solleverà Michele e soffierà nello *šofar* per tre volte, come è detto: "Avverrà che in quel giorno suonerà il grande corno, verranno gli sperduti ecc." (Is 27,13). È scritto (anche): "Il Signore Dio[67] darà fiato al corno e marcerà fra i turbini che vengono dal mezzogiorno" (Zc 9,14). (Al) primo soffio (dello *šofar*) verranno rivelati il Messia ben David e il

---

[65] Il concetto sottostante è verosimilmente quello del "resto santo", che qui viene qui ripreso in chiave escatologica.

[66] Traduco in maniera leggermente diversa rispetto a CEI 2008, che ha "Neppure l'Egitto scamperà".

[67] La parola "Dio" (אלוהים) è assente nel TM.

profeta Elia a quei giusti e puri di Israele, (quelli) che erano fuggiti nel deserto di Giuda, alla fine dei quarantacinque giorni. Ristabiliranno il loro cuore, rafforzeranno le loro mani fiaccate e consolideranno le loro ginocchia indebolite. Tutti gli Israeliti rimanenti in tutto il mondo udiranno il suono dello *šofar* e sapranno che il Signore è intervenuto in loro favore e che è arrivata la redenzione completa. Essi si raduneranno e verranno (a Gerusalemme), come è detto: "Verranno gli sperduti nella terra d'Assiria ecc. (e i dispersi nella terra d'Egitto. Essi si prostreranno al Signore sul monte santo, a Gerusalemme) (Is 27,13). A quel suono, paura e terrore cadranno sui popoli del mondo, e cadranno su di essi malattie terribili. Gli Israeliti si metteranno la cintura per partire.[68] Verranno il Messia ben David e il profeta Elia con i giusti che erano tornati dal deserto di Giuda e con tutti gli Israeliti riuniti. Arriverà a Gerusalemme e salirà i gradini del Tempio, o ciò che ne rimane, e si installerà là. Armilos verrà a sapere che è sorto il re di Israele, e dirà: «Fino a quando (עד אנה) questo popolo disprezzato e umiliato agirà in questo modo?». Immediatamente radunerà tutti gli eserciti delle nazioni del mondo e andrà a combattere contro il Messia del Signore. Allora il Signore lo obbligherà a non combattere, ma invece gli dirà: «"Siedi alla mia destra (finché io ponga i tuoi nemici a sgabello dei tuoi piedi)" (Sal 110,1)». Ed egli dirà agli Israeliti: «"Siate forti e vedrete la salvezza del Signore, il quale oggi agirà per voi" (Es 14,13)». Immediatamente il Santo, benedetto Egli sia, combatterà contro di essi (gli eserciti di Armilos), come è detto: "Il Signore uscirà e combatterà contro quelle nazioni, come quando combatté nel giorno dello scontro" (Zc 14,3). Il Santo, benedetto Egli sia, farà scendere fuoco e zolfo dal cielo, come è detto: "Farò giustizia di lui con la peste e con la grandine,[69] (rovescerò su di lui) una pioggia torrenziale, grandine come pietre ecc. (fuoco e zolfo) (Ez 38,22). Immediatamente il malvagio Armilos morirà, lui e tutto il suo esercito, così come il malvagio Edom, che aveva distrutto il Tempio del nostro Dio e ci aveva esiliati dalla nostra terra. In quell'ora gli Israeliti si vendicheranno grandemente nei loro confronti, come è detto: "La casa di Giacobbe sarà un fuoco, e la casa di Giuseppe una fiamma, la casa di Esaù sarà come paglia ecc." (Abd 1,18).

Il nono segno. Michele soffierà forte (nello *šofar*) e si fenderanno i sepolcri dei morti a Gerusalemme. Il Santo, benedetto Egli sia, li farà rivivere. Verranno il Messia ben David e il profeta Elia e resusciteranno il Messia ben

---

[68] Questo passo ricorda la partenza degli ebrei dall'Egitto, ma i verbi utilizzati non sono i medesimi di Es 12.

[69] Il TM ha ובדם, "e con il sangue".

Yosef, che era morto alle porte di Gerusalemme. Invieranno il Messia ben David per (recuperare) il resto di Israele, (ancora) disperso in tutte le terre. Immediatamente tutti i re dei popoli del mondo li caricheranno sulle loro spalle e li porteranno dal Santo (benedetto Egli sia) ecc.[70]

Il decimo segno. Michele soffierà forte (nello *šofar*) e il Santo, benedetto Egli sia, farà uscire tutte le tribù dal fiume Gozan, da Meḥalaḥ, da Ḥabor e dalle città della Media, ed essi andranno con i figli di Mosè, innumerevoli e infiniti. Come il giardino di Eden è la terra davanti a loro, e dietro a loro brucerà una fiamma.[71] Nulla rimarrà in vita delle nazioni del mondo, e nell'ora in cui usciranno le tribù, le nuvole di gloria le circonderanno. Il Santo, benedetto Egli sia, marcerà davanti a loro, come è detto: "Chi ha aperto una breccia li precederà" (Mi 2,13). E il Santo, benedetto Egli sia, aprirà per loro le sorgenti dell'albero della vita e darà loro da bere lungo la via, come è detto in Isaia: "Farò scaturire fiumi su brulle colline, fontane in mezzo alle valli; cambierò il deserto in un lago d'acqua, (la terra) arida in zona di sorgenti" (Is 41,18). Ed è scritto: "Non avranno né fame né sete, non li colpirà né l'arsura né il sole ecc. (perché colui che ha misericordia di loro li guiderà, li condurrà alle sorgenti d'acqua)" (Is 49,10).

Il Santo, benedetto Egli sia, ci purifichi per vedere presto la redenzione, e ci purifichi per vedere il Tempio (בית הבחירה). Realizzi per noi la Scrittura in cui è scritto: "Ecco, cambierò la sorte delle tende di Giacobbe e avrò compassione delle sue dimore. Sulle sue rovine sarà ricostruita la città e il palazzo sorgerà al suo giusto posto" (Ger 30,18). Realizzi su di noi tutta la sua compassione e le sue promesse come fu detto dai profeti, e fu scritto: "In quel tempo io vi guiderò, in quel tempo vi radunerò e vi darò fama e lode" (Sof 3,20).

---

[70] Reeves (2006:128) rimanda qui a Is 49,22.

[71] Cfr. Gl 2,3. Nel TM, i pronomi sono alla terza persona singolare e si riferiscono a "un popolo grande e forte" (vd. v. 2).

5. I *SEGNI DI R. ŠIMʿON B. YOḤA'I*

Come per gli *'Otot ha-Mašiaḥ*, anche in questo caso siamo di fronte a una lista di dieci segni che descrivono gli eventi che dovranno accadere prima dell'avvento del Messia e della redenzione di Israele. L'attribuzione a R. Šimʿon b. Yoḥa'i deriva dall'edizione di Michael Higger,[1] il quale pubblicò il testo basandosi su un manoscritto in scrittura yemenita (**E**) datato al 1665, l'unico, a quanto sembra, a menzionare il famoso *tanna* come autore dei segni. Un altro manoscritto in scrittura yemenita, databile tra il XVIII e il XIX secolo (**F**), attribuisce la visione dei segni a un'altra eminente figura del passato: R. Yoḥanan ben Zakka'i. Gli altri testimoni presentano invece i dieci segni senza collegarli all'esperienza visionaria di alcuno, così come avviene per gli *'Otot ha-Mašiaḥ*. Benché sia ovviamente possibile che il manoscritto pubblicato da Higger sia la copia di un testimone antico, e che quindi l'attribuzione a R. Šimʿon b. Yoḥa'i sia essa stessa molto antica, è più probabile che la menzione del *tanna* sia stata aggiunta in un secondo momento nella storia redazionale del testo. L'attribuzione, nel manoscritto yemenita più tardo, a Yoḥanan ben Zakka'i conferma questa ipotesi. A ogni modo, si è deciso di mantenere qui la denominazione di "Segni di R. Šimʿon b. Yoḥa'i" per non confondere questo testo con altri scritti intitolati *Segni del Messia*, e, oltretutto, perché questo è il titolo adottato anche da Reeves nella sua traduzione inglese.[2] Questi *Segni*, tuttavia, non vanno inclusi nel ciclo di R. Šimʿon b. Yoḥa'i poiché, nonostante (sempre secondo l'edizione di Higger) il destinatario della rivelazione sia il medesimo, vi è poca o nessuna parentela tra questo scritto e i *Segreti*, gli *Eventi Futuri*, la *Preghiera* e l'*Ordine dei segni*. In particolare, se questi altri testi possono essere definiti come narrazioni o comunque descrizioni lineari degli eventi finali, i *Segni di R. Šimʿon b. Yoḥa'i* sono per l'appunto organizzati in una lista segni, dieci per la precisione, ben distinti l'uno dall'altro e non inseriti in una cornice narrativa.

Il testo, come si è detto, è stato tradotto in inglese da Reeves[3] e da Mitchell.[4] Reeves afferma di essersi basato sull'edizione di Marmorstein,[5] il quale editò e tradusse in francese i *Segni* a partire da un manoscritto della Genizah del Cairo, T-S C2.90 (**A**), conservato alla Cambridge University

---

[1] Higger, Michael, *Halakhot va-aggadot*, New York: Jewish Theological Seminary, 1933, pp. 119-123.

[2] Reeves (2006:111-116).

[3] *Ibidem*.

[4] Mitchell (2016:185-189).

[5] Marmorstein (1906:176-186).

Library. Il testo di Higger, invece, viene presentato da Reeves come una variante.[6] Confrontando il testo di Reeves con l'edizione di Marmorstein e con il ms. T-S C2.90, appare tuttavia evidente che la traduzione di Reeves non corrisponde alle sue fonti. Lo studioso si è quindi basato piuttosto sull'edizione di Higger, e quella che lui presenta come una variante[7] altro non è che il testo di Marmorstein.

Come si è visto sopra, la datazione del testo è piuttosto dibattuta: Arthur Marmorstein indica la prima metà del VII secolo, mentre Hoyland la fine dell'XI.[8] Mitchell sostiene invece che il testo vada datato alla metà del VII secolo, tra la conquista islamica di Gerusalemme e la costruzione della Cupola della Roccia, alla quale non si fa riferimento qui.[9]

Come si è cercato di dimostrare nel capitolo dedicato ai riferimenti alle crociate nei testi escatologici ebraici, vi sono buone ragioni per ritenere che anche i *Segni di R. Šimʿon b. Yoḥa'i* siano stati perlomeno rielaborati nel XII secolo. Se non è infatti possibile escludere a priori che il testo in questione sia stato prodotto in tempi più antichi, è comunque verosimile che sia stato aggiornato nel corso della sua trasmissione testuale o perlomeno che il suo contenuto sia stato ritenuto valido per interpretare escatologicamente la presenza cristiana a Gerusalemme durante il periodo crociato e l'incoronazione del re sull'altare del Templum Domini

I testimoni dei *Segni di R. Šimʿon b. Yoḥa'i* sono i seguenti:

A) Cambridge, Cambridge University Library, T-S C2.90, proveniente dalla Genizah del Cairo. Né il portale ktiv.org[10] né il Friedberg Genizah Project forniscono alcuna informazione sulla datazione, sul supporto e sulla scrittura. Nemmeno Marmorstein, primo editore del testo, si sofferma sugli aspetti materiali del frammento, se non per notare che questo si compone di sei fogli e che il testo è mutilo dell'inizio e della fine.[11] Va comunque specificato che Marmorstein non fornisce la segnatura del manoscritto, che è stato da me identificato grazie a un confronto tra il testo riportato nel suo articolo e quello del frammento stesso.

---

[6] Reeves (2006:111, n. 28).

[7] Reeves (*ibidem*, pp. 115-116).

[8] Vd. il cap. 5.2.

[9] Mitchell (2016: 185).

[10] N. identificativo 990051151970205171.

[11] Marmorstein (1906:176, n. 1).

B) Londra, The British Library, Or. 10578B, f. 40 (altra segnatura: GASTER 1343.40).[12] Manoscritto proveniente dalla Genizah del Cairo e consistente in un unico foglio recto-verso, molto frammentario, strappato nel margine inferiore. La scrittura è di tipo orientale. Né il portale ktiv.org[13] né il Friedberg Genizah Project forniscono una datazione. Il testo che il frammento trasmette corrisponde a buona parte del nono e del decimo segno del ms. T-S C2.90 pubblicato da Marmorstein, ma ciò consente di aggiungere solo qualche versetto poco significativo al finale di quest'ultimo. Il finale del frammento è in giudeo-arabo.[14]

C) Oxford, Bodleian Library, Opp. Add. 4° 140.[15] Manoscritto in scrittura sefardita, datato al XIV secolo.[16] Il testo dei *Segni*, che si trova ai ff. 74v-76v, è più vicino al ms. B che al ms. A, pur senza indicare R. Šimʿon b. Yoḥa'i come destinatario della rivelazione. Buttenwieser lo presenta come un testimone degli *'Otot ha-Mašiaḥ*,[17] ma un'analisi più accurata del manoscritto lo attribuisce appunto piuttosto alla tradizione dei *Segni di R. Šimʿon b. Yoḥa'i*. Una differenza sostanziale tra questo e gli altri testimoni dei *Segni* sta nel fatto che i segni sono nove, e non dieci.

D) New York, The Jewish Theological Seminary, Ms. 2325.[18] Manoscritto in scrittura bizantina databile al XIV secolo. I *Segni* si trovano ai ff. 195-196 e sono preceduti da una versione del *Sefer Zerubbavel*. Lo stesso codice, come si è visto, contiene anche gli *'Otot ha-Mašiaḥ*.

E) New York, The Jewish Theological Seminary (JTS), Ms. 7034[19] (altre segnature: Acc. 2746; JTS, Halperin, Ms 146). Si tratta di un manoscritto in scrittura yemenita, datato al 1665.[20] I *Segni* si trovano ai ff. 41v-42v. Su questo manoscritto si basò Michael Higger per la sua edizione, anche se nemmeno lui fornì la segnatura della sua fonte.

F) New York, The Jewish Theological Seminary, 4934a. Manoscritto in scrittura yemenita datato tra il XVIII e il XIX secolo. Il testo dei *Segni* si

---

[12] Non è stato possibile risalire al catalogo in cui il ms. è stato eventualmente descritto.

[13] N. identificativo 990001998790205171.

[14] Una trascrizione di questo frammento può essere consultata sul sito www.maagarim.hebrew-academy.org.il.

[15] Neubauer (1886:823, n. 2360).

[16] Vd. il portale ktiv.org (n. identificativo 990000993790205171). Il ms. è stato digitalizzato ed è consultabile sul sito www.digital.bodleian.ox.ac.uk.

[17] Buttenwieser (1901:37).

[18] Vd. il portale ktiv.org (n. identificativo 990000818040205171).

[19] Brumer, Judah, *JTS Library Catalog of Rabbinic Manuscripts*, 9 voll., New York, 1984-1986, Rab. 1276.

[20] Vd. il portale ktiv.org (n. identificativo 990000543940205171).

trova ai ff. 94v-95v.[21] Come accennato sopra, qui la visione dei segni viene attribuita a R. Yoḥanan ben Zakka'i.

Di seguito vengono riportate la trascrizione e la traduzione del manoscritto di Cambridge T-S C2.90 (**A**), già edito da Marmorstein, e del manoscritto Oxford, Bodleian Library, Opp. Add. 4° 140 (**C**), molto vicino a quello edito da Higger. La decisione di basarsi su questi due testimoni è stata dettata, da un lato, dalla necessità di riproporre una trascrizione e una traduzione del testo di Marmorstein, poiché, come si vedrà, alcune sue scelte risultano alquanto dubbie. Dall'altro lato, per quanto riguarda il manoscritto di Oxford, ho ritenuto importante fornire una trascrizione e una traduzione di questo testimone perché va a completare le parti lacunose del manoscritto di Marmorstein, soprattutto nel caso del settimo segno, in cui si narra del re di Edom che si reca a Gerusalemme.

L'ordine dei fogli nella trascrizione e traduzione del ms. T-S C2.90 segue la numerazione della trascrizione proposta sul sito Friedberg Genizah Project, e non quella delle immagini per come compaiono nel medesimo sito, numerazione che viene riportata tra parentesi. Come per l'*Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia,* anche in questo caso si è ritenuto opportuno riportare i testi così come compaiono nei manoscritti, anche con la divisione in righe. Ciò vale soprattutto per il ms. Oxford, Bodleian Library, Opp. Add. 4° 140, che non è mai stato pubblicato prima d'ora.

Cambridge, T-S C2.90

Trascrizione

1r sinistro

1 ואחד מרפא פסח בכ[...]
2 אלפים מישראל תועים [...]
3 מבני ישראל אלא מן הגבעונים [...]
4 האספסוף שנתערבו בישראל והקב״ה
5 מצרף את ישראל דכתיב וצרפתים
6 כצרף את הכסף וג׳ אות שלישי
7 מוציא הקדש ב״ה שלשה קשתות
8 בשמים ועומדים שלושה ימים
9 ושלושה לילות ראשם בסוף העולם
10 ואחריתם בסוף העולם ואחד לצד אני
11 רומיה וכל העמים והלשונות יראים

[21] Vd. il portale ktiv.org (n. identificativo 990000764460205171).

12 יראה גדלה והם סבורים שהקב״ה
13 מביא מבול לעולם וחוזרים ואומרים

1v destro

1 [...] יביא לעולם שנא׳
2 [...] וג׳ וכשם שנשבע
3 [...] מבול לעולם כך נשבע
4 [...] אינו קוצף על ישראל שנ׳ כן נשבעתי
5 מקצוף עליך וג׳ הקב״ה מאזר את ישראל
6 חיל ככתוב קשת גבורים חתים וג׳
7 אות רביעי
8 ירד מטר מן השמים ג׳ ימים וג׳ לילות
9 ואינו מים אלא דם ושמונים אלפים
10 מישראל אשר תעו אחרי שלשה
11 שלוחי שקר שותים מן המטר ומתים
12 אות חמישי
13 הקב״ה מוריד טל מן השמים ג׳ ימים
14 וג׳ לילות ומרפא את הדם ומחיה את כל
15 העולם

2r (5r)

1 והבריות חושבים שה[...]
2 ואינו אלא טל שנא׳ אהיה כ[...]
3 לישראל וג׳ ילכו יונקותיו וג׳ ישובו י[...]
4 בצלו וג׳ אות ששי
5 נעשה השמש חשך ג׳ ימים וג׳
6 לילות על כל העמים ועל ישראל
7 אור שנא׳ כי הנה החשך יכסה ארץ וג׳
8 ואומות העולם יראים יראה גדלה
9 ובאים ומשתחוים לישראל ואומרים
10 להם נלכה עמכם כי שמענו אלהים
11 עמכם אות שביעי
12 יצא מלך אדום ויבא לירושלים
13 ויברחו כל בני ישמעאל מלפניו

2v (5v)

1 [...]
2 [...] חיל גדול ויצא

3 [...]להם איש שמו שמו[22] מנצור
4 וימלך עליהם וילכו לבצרה וישמע
5 מלך אדום וילך אחריהם ויעשו
6 מלחמה אילו עם אילו
7 ונא׳ כי זבח לי״י בבצרה וג׳ ונאמר
8 אכלי בשר החזיר והשקץ והעכבר
9 יחדיו יסופו נאם י״י ויהרג מנצור
10 מן אדום הרבה ויברח מלך אדום
11 מלפניו וימות מנצור וישוב מלך
12 אדום פעם שניה לירושלים
13 ויכנס למקום אבן שתיה ויקח
14 הכתב[23]

3r (4v)

1 שעל ראשו וישם או[...]
2 [...] שתייה ויאמר רבון כל[...]
3 הרי החזרתי מה שלקחו אב[...]
4 ויהיו ישראל בימיו בצרה גדולה
5 אות שמיני
6 הקב״ה מוציא את נחמיה בן חושי
7 אל משיח בן יוסף פתאום שנא׳
8 ופתאום יבוא אל היכלו וג׳ והוא
9 עושה מלחמה עם מלך אדום
10 והורגו ולובש העטרה שנתן
11 מלך אדום על אבן שתייה ושם
12 נחמיה יוצא מסוף העולם ועד
13 סופו אות תשיעי
14 יצא איש ממדינת רומי ושמו
15 ארמילוס

3v (4r)

1 [...] בן צלם כן אשר (?...)
2 [...]הי נקיבה וילך השטן
3 [...]שכב עמה ותהר ותלד אתו
4 ויש לו מאה שנים משנולד

[22] *Sic* nel ms.

[23] *Sic* nel ms. Probabile errore per כתר.

5 והוא יוצא ועושה מלחמה
6 באל אכסנדרייה ויחריב
7 אותה ויחריב כל חוף הים
8 ואוי לאיש אשר יהיה בימיו
9 והוא יבוא בעיר עמואס מדינת
10 אביו ונותן את כסאו שם וזה
11 אותותיו גבהו שנים עשר
12 אמות ועיניו ככוכבים וכשהוא
13 יושב על כסאו מחרף ומגדף
14 ואמר

4r (3r)

1 אני אלוה והוא מסית את בני עשיו
2 ואומר להם הביאו תורתי שנתתי
3 לכם והם מביאים צלמיהם
4 ואליליהם ואומר להם אמת התורה
5 אשר נתתי לכם ואומר לבני
6 ישמעאל הביאו תורתכם והם
7 מביאים כתביהם ואומר אמת
8 התורה שנתתי לכם ואומר לבני
9 ישראל הביאו תורתכם ומביאין ל[...]
10 ספר התורה ואומר לא נאמין ב[...]
11 התורה ואומרין לו אם אין אתה מאמ[...]
12 בזו התורה אין אתה אלוה אלא שטן
13 אתה האיש יגער י״י בך השטן ולוקח

4v (3v)

1 שלושים איש אשר באו עם
2 נחמיה ושורפן ושורף ספר
3 התורה עמהן וחוזר ואומר
4 לנחמיה אין את המאמין בי
5 ונחמיה אומר לו איני מאמין
6 אלא באלהי ישראל אשר נתו תורה
7 על ידי משה ~~רבינו~~[24] בן עמרם
8 הנביא אשר העמיד רגלי
9 פתאום בהיכלו והרגתי את מלך
10 אדום בו אני מאמין ואיני מאמין

[24] Parola cancellata nel ms.

11 בך באותה שעה יאמר ארמילוס
12 קחו את נחמיה והרגו אותו בבית
13 אלהיו והורגים את נחמיה בהיכל
14 ותהיה

5r (2v)

1 ותהיה נבלתו משלכת מ׳ יום
2 ומ׳ לילה ואין מי יקרב אליה
3 וישראל סופדים עליה שנא׳
4 וספדו עליו כמספד על היחיד וג׳
5 ונא׳ וספדה הארץ משפחות
6 משפחות וג׳ וישראל יהיו בצרה
7 גדולה מהן חבואים במערות
8 ובבורות והנשאר מהן בורחים
9 למדבר עמון ומואב שנא׳ יגורו
10 בך נדחי מואב וג׳ ומטלטלים
11 שם מ׳ יום ואכלים שורש
12 רתמים ומלוח שנא׳ הקטפים
13 מלוח עלי שיח וג׳ וילך ארמילוס
14 זה בן

5v (2r)

1 בן השטן למדבר מואב
2 הוא ארמילוס בן האבן
3 שנ׳ והוציא את האבן הראשה
4 ג׳ באותה שעה יצעקו
5 בני ישראל צעקה גדולה
6 עד לשמים וימלא עליהם
7 מיכאל רחמים ויבכו בכי
8 גדול דכתיב בעת ההיא
9 יעמד מיכאל השר הגדול וג׳
10 וכתוב אין איש מתחזק
11 עמי על אלה כי אם מיכאל
12 שרכם ויעמד בתפלה לפני
13 הקב״ה דכתיב בעת ההיא
14 יעמד

1v sinistro

1 יעמד מיכאל השר וג׳ ואין עמידה
2 אלא תפילה ואומר לפניו רבונו של עולם

3 זכור אשר נשבעת לאבותם ולהם
4 ומה שאמרת למשה עבדך סלחתי
5 כדברך ועוד כי אסלח לאשר אש[...]
6 ואתה קראתם לך קדושים דכתיב
7 והייתם לי קדשים והבדלתם לשמך
8 באותה שעה ישמע הקב״ה תפילתו
9 של מיכאל על ישראל אות העשירי
10 הקב״ה מצמיח עמיאל משיח בן דויד
11 מבית האסורים דכתיב כי מבית
12 האסורים יצא למלך ומרכיב אתו
13 על הענן שנא׳ וארו עם ענני שמי
14 וזה הוא

1r destro

1 סימלו של מלך המשיח אורך קומה
2 צוארו עבה פניו כגלגל שמש עיניו
3 זמורות פרסות רגליו עבות גביניו
4 שערות קבוצות הוא שולט בכל
5 הארצות ולא תנתן המלכות ויקר
6 וגדולה ויעמד ארמילוס ויקבצו
7 עמו שבעים לשונות שנא׳ יתקבצו
8 מלכי ארץ וג׳ וכל מי שהוא עומד
9 נגדו נופח בו וממיתו שנא׳ וברוח
10 שפתיו וג׳ והורג את ארמילוס
11 בן האבן ומושיע את ישראל ושמו
12 הולך מסוף העולם ועד סופו
13 ואלו הערים הנמלטים מן
14 המלחמות

Traduzione

1r sinistro

1 Uno guarirà lo zoppo con […][25]

2 Migliaia di Israeliti si smarriranno […]

3 [ma questi non devono essere considerati] tra i figli di Israele, ma piuttosto tra i gabaoniti[26] […]

[25] Marmorstein non traduce il primo versetto mutilo.

[26] Cfr. Gs 9,3-27; 2Sam 21,2. Si tratta di una popolazione che si unì con un inganno

4 l'accozzaglia[27] che si mescolò con Israele. Il Santo, benedetto Egli sia,
5 purificherà Israele, come è scritto: "Lo purificherò
6 come si purifica l'argento ecc." (Zc 13,9). *Terzo segno*:
7 Il Santo, benedetto Egli sia, farà spuntare tre arcobaleni
8 nel cielo, ed essi rimarranno (là) per tre giorni
9 e per tre notti, e il loro capo sarà ad un confine del mondo
10 e la loro estremità sarà (all'altro) confine del mondo, ma tra un lato e l'altro non
11 vi sarà somiglianza. Tutti i popoli e le lingue avranno
12 grande timore e crederanno che il Santo, benedetto Egli sia,
13 farà venire un diluvio sul mondo, e continueranno a dire:

1v destro

1 […] verrà sul mondo, come è detto:
2 […] ecc.,[28] e come là aveva giurato
3 [… di non far ven]ire un diluvio sul mondo, così giurò
4 [… non] rabbia su Israele, come è detto: "Così ora giuro
5 di non più adirarmi con te ecc. (Is 54,9). Il Santo, benedetto Egli sia, rivestirà Israele
6 di vigore, come è scritto: "L'arco dei forti si è spezzato ecc." (1Sam 2,4).
7 *Quarto segno*
8 Cadrà pioggia dal cielo per tre giorni e tre notti,
9 ma non sarà acqua, ma piuttosto sangue, e gli ottantamila
10 Israeliti che si erano smarriti dietro ai tre
11 messaggeri di menzogna berranno della pioggia e moriranno.
12 *Quinto segno*
13 Il Santo, benedetto Egli sia, farà scendere la rugiada da cielo per tre giorni
14 e tre notti e pulirà il sangue, e farà rivivere tutto il mondo

---

agli Israeliti guidati da Giosuè durante la conquista della Terra promessa per non subire la stessa sorte di Gerico e di Ai.

[27] Cfr. Nm 11,4.

[28] Qui probabilmente veniva citato Gen 9,11 o 15, o ancora Is 54,9, in cui Dio promette di non mandare più il diluvio sulla Terra.

2r (5r)

1 Le creature crederanno che […]
2 ma non sarà altro che rugiada, come è detto: “Sarò
3 come [rugiada] per Israele ecc.” (Os 14,6). “Si spanderanno i suoi germogli ecc.” (Os 14,7) “Ritorneranno a s[edersi]
4 alla sua[29] ombra ecc.” (Os 14,8) *Sesto segno*
5 Il sole si farà oscuro per tre giorni e tre
6 notti su tutti i popoli, mentre su Israele vi sarà
7 luce, come è detto: “Poiché, ecco, la tenebra ricopre la terra ecc. (nebbia fitta avvolge i popoli; ma su di te risplende il Signore)” (Is 60,2),
8 e le nazioni del mondo avranno grande timore
9 e verranno a prostrarsi dinanzi a Israele e diranno:
10 “Vogliamo venire con voi, perché abbiamo udito che Dio
11 è con voi” (Zc 8,23). *Settimo segno*
12 Apparirà il re di Edom e verrà a Gerusalemme,
13 e tutti i figli di Ismaele fuggiranno davanti a lui

2v (5v)

1 […]
2 […] un grande esercito e uscirà
3 […. su di?] loro un uomo il cui nome è Manṣur.[30]
4 Egli regnerà su di loro ed andrà a Bosra,[31] e
5 il re di Edom verrà a saperlo e arriverà presso di loro, ed essi si faranno
6 la guerra l’un l’altro.
7 È detto (nella Scrittura): “Perché si compie un sacrificio al Signore a Bosra ecc., (un grande massacro nella terra di Edom)” (Is 34,6). Ed è detto (anche):

---

[29] *Sic* (בצלו) anche nel TM. CEI 2008 traduce con “alla mia ombra”. Cfr. BHS, nota b al v. 8: la lettura corretta è probabilmente בצלי.

[30] Ossia “il vincitore”. Vd. Cook (2002:144). Vd. anche sopra, il cap. 5.2.

[31] Come segnalato da Reeves (2006:73, n. 42), in alcune fonti Bosra è sinonimo di Costantinopoli. Vd. una lettera della Genizah del Cairo pubblicata da Neubauer (1897:29-36, qui p. 32) e tradotta da Starr (1939:214-215), il quale la datò tra il 1102 e il 1105 ca. Questa identificazione tra le due città deriva con tutta probabilità anche da Is 63,1, in cui la terra di Bosra viene accomunata a quella di Edom (reinterpretata nel Medioevo come il mondo romano e cristiano) e, analogamente, da Is 34,6, citato anche poco oltre nel testo (v. 7).

8 “Coloro che mangiano carne suina, cose obbrobriose e topi,
9 insieme finiranno – oracolo del Signore” (Is 66,17). Manṣur ucciderà
10 molti Edomiti e il re di Edom fuggirà
11 davanti a lui. Ma Manṣur morirà, e il re di Edom
12 tornerà una seconda volta a Gerusalemme,
13 entrerà nel luogo (in cui si trova) la Pietra della Fondazione e si toglierà la corona[32]

3r (4v)

1 che è sulla sua testa, la porrà […]
2 […] sulla Pietra della] Fondazione, e dirà: “Signore di tutto […]
3 ecc, ho riportato ciò che avevano preso i [miei] padr[i]”.[33]
4 E in quei giorni gli Israeliti saranno in grande tribolazione.
5 *Ottavo segno*
6 Il Santo, benedetto Egli sia, farà subito comparire Neḥemyah ben Ḥuši-
7 ’el, il Messia ben Yosef, come è detto:
8 “E subito entrerà nel suo Tempio ecc. (il Signore che voi cercate)” (Ml 3,1), ed egli
9 farà la guerra contro il re di Edom
10 e lo ucciderà. Indosserà il diadema che
11 il re di Edom aveva posto sulla Pietra della Fondazione, e la fama
12 di Neḥemyah si spanderà da un confine del mondo
13 all’altro. *Nono segno*
14 Giungerà un uomo dalla città di Roma, il cui suo nome è
15 Armilos

---

[32] Nel ms. si legge כתב, che è evidentemente un errore per כתר.

[33] Verosimilmente, ci si riferisce qui al saccheggio di Gerusalemme e del Tempio perpetrato dai romani nel 70 e.v. Cfr. anche *Levitico Rabbah* 13,5, in cui la lista di animali impuri viene interpretata come una successione di regni e imperi. Il maiale viene identificato con Edom (Roma): “Perché (il maiale) è chiamato חזיר? Perché restituirà (שמחזרת) la corona al suo proprietario, come è scritto: ‘Saliranno vittoriosi sul monte di Sion, per governare il monte di Esaù, e il regno sarà del Signore’ (Abd 1,21)”. Traduzione mia dall’ebraico sulla base dell’edizione pubblicata su Sefaria.org. Sul tema della restituzione della corona a Israele, vd. Sivertsev (2011:20-30), secondo il quale la corona che viene restituita qui è quella del re Davide. Il testo significherebbe che il regno messianico succederà a quello romano nella sua natura universale.

3v (4r)

1 […] figlio dell'idolo[34] (?)[35]
2 […] lei (?) è una femmina, e Satana andrà
3 [e] si coricherà con lei. Ed ella concepirà e lo partorirà.
4 Egli (Armilos) avrà (già) cent'anni quando nascerà.[36]
5 Egli uscirà e farà una guerra
6 ad Alessandria e la devasterà,
7 e devasterà tutta la spiaggia del mare,
8 e guai a colui che vivrà a quel tempo.
9 Egli si recherà ad Emmaus (עמואס) (?),[37] la città
10 di suo padre, e porrà là il suo trono. Questi sono
11 i suoi segni (distintivi): la sua altezza è di dodici
12 cubiti, e i suoi occhi saranno come stelle, e quando lui
13 siederà sul suo trono lancerà insulti e bestemmie
14 e dirà:

4r (3r)

1 «Io sono Dio». Egli istigherà i figli di Esaù
2 e dirà loro: «Portatemi la mia Torah che vi avevo dato».
3 Ed essi gli porteranno i loro idoli
4 e i loro oggetti idolatrici. Egli dirà loro: «(Questa) è proprio la Torah
5 che vi avevo dato». Dirà (poi) ai figli
6 di Ismaele: «Portatemi la vostra Torah». Ed essi
7 gli porteranno i loro scritti, ed egli dirà: «(Questa) è proprio
8 la Torah che vi avevo dato». Poi dirà ai figli
9 di Israele: «Portatemi la vostra Torah». Ed essi gli porteranno […]

---

[34] Marmorstein (1906:185) traduce con "croix" (croce), probabilmente confondendo צלם (effige, idolo, statua) con צלב.

[35] Compaiono qui tre parole, di cui una abbreviata, difficilmente comprensibili. Marmorstein non le trascrive né le traduce.

[36] Marmorstein (*ibidem*) interpreta queste parole come se dovessero passare cento anni dalla nascita di Armilos fino alla sua campagna contro Alessandria. Preferisco seguire Reeves (2006:114) nella sua traduzione del passaggio parallelo nella versione di Higger.

[37] Questa è l'interpretazione, se pur dubbia, di Reeves (2006:114, n. 43). La versione di Higger (1933:122; vd. anche Reeves *ibidem*) ha invece Gaza (עזה). Il ms. Oxford, Bodleian Opp. Add. 4° 140, f. 75v ha solo "una città".

10 un Sefer Torah, ma egli dirà: «Noi non crediamo in […]
11 Torah». Ed essi gli diranno: «Se non cred[i]
12 in questa Torah, tu non sei Dio, ma piuttosto Satana!
13 Tu sei l'uomo che il Signore aveva rimproverato, Satana".[38] Ed egli prenderà

4v (3v)

1 i trenta uomini che erano venuti con
2 Neḥemyah e li metterà al rogo, e farà bruciare il Sefer
3 Torah che era con loro, e tornerà a dire
4 a Neḥemyah: «Ancora non credi in me?».
5 Neḥemyah gli risponderà: «Io non credo in alcuno
6 se non nel Dio di Israele che diede la Torah
7 nelle mani di Mosè, [il nostro maestro],[39] figlio di Amram,
8 il profeta che poco fa ha fatto stare i miei piedi
9 nel suo Tempio e (grazie al quale) ho ucciso il re
10 di Edom. In lui (Mosè) io credo, e non credo
11 in te». In quel momento, Armilos dirà:
12 «Prendete Neḥemyah e uccidetelo nella casa
13 del suo Dio». E uccideranno Neḥemyah nel Tempio.

5r (2v)

1 Il suo cadavere sarà abbandonato per quaranta giorni
2 e quaranta notti, e nessuno gli si avvicinerà.
3 Gli Israeliti piangeranno a lutto su di lui, come è detto:
4 "Ne faranno il lutto come si fa il lutto per un figlio unico ecc." (Zc 12,10).
5 Ed è detto (anche): "Farà il lutto il paese, famiglia
6 per famiglia ecc." (Zc 12,12). Gli Israeliti saranno in grande
7 tribolazione. (Alcuni) fra loro si nasconderanno nelle caverne
8 e nelle grotte, e i restanti fuggiranno
9 nel deserto di Amon e Moab, come è detto: "Siano tuoi ospiti
10 i miei dispersi, o Moab ecc." (Is 16,4).[40] Essi saranno esiliati
11 là per quaranta giorni e mangeranno radici
12 di ginestra ed erbe amare, come è detto: "Raccogliendo

[38] Cfr. Zc 3,2.

[39] Parola cancellata nel ms.

[40] Vd. sopra, nota 508 nel cap. 1 della seconda parte.

13 erbe amare accanto ai cespugli ecc. (e radici di ginestra per loro cibo)” (Gb 30,4). E verrà Armilos

14 ossia il figlio

5v (2r)

1 (figlio) di Satana nel deserto di Moab.

2 Egli è il figlio della pietra,

3 come è detto: “Egli estrarrà la pietra *malvagia*[41]

4 ecc.” (Zc 4,7). In quell’ora i figli di Israele

5 lanceranno un forte grido

6 fino al cielo e si riempirà per loro

7 la compassione di Michele, ed essi piangeranno

8 abbondantemente, come è scritto: “Ora, in quel tempo,

9 sorgerà Michele, il gran principe ecc.” (Dn 12,1).

10 Ed è scritto (anche): “Nessuno[42]

11 mi aiuta in questo, se non Michele,

12 il vostro principe” (Dn 10,21).[43] Egli starà in piedi in preghiera davanti

13 al Santo, benedetto Egli sia, come è scritto: “Ora, in quel tempo,

1v sinistro

1 sorgerà (יעמד) Michele, il principe ecc.” (Dn 12,1), e non c’è *ʿAmidah*

2 tranne che nella preghiera, e dirà davanti a lui: «Nostro Signore, che sei in eterno,

3 ricorda ciò che avevi giurato ai loro padri e a loro,

4 e ciò che avevi detto a Mosè, tuo servo: “Io perdono

5 come tu hai chiesto” (Nm 14,20), e anche: “Perché io perdono al resto che las[cerò]” (Ger 50,20).

6 E tu li hai chiamati “santi” per te, come è scritto:

---

[41] Alla base dell’utilizzo di questo *prooftext* vi è una lettura alterata del passo di *Zaccaria*, che nel TM è והוציא את האבן הראשה: “Egli estrarrà la pietra di vertice”. הראשה (di testa, di vertice) viene qui letto come הרשעה (la malvagia). A ogni modo, il ms. riporta הראשה, coerentemente con il TM. Forse il copista corresse l’errore in buona fede, anche se così il testo risulta privo di senso.

[42] Il TM recita אין אחד מתחזק. Qui non è riportata la parola אחד.

[43] Marmorstein (1906:186), e di conseguenza Reeves (2006:115), non riporta questa parte, probabilmente saltando per omoteleuto la porzione di testo tra le due citazioni di *Daniele*.

7 “Sarete santi per me” (Lv 20,26), e li hai separati (dagli altri popoli) in tuo nome».

8 In quell’ora il Santo, benedetto Egli sia, ascolterà la preghiera

9 di Michele verso Israele. *Decimo segno*

10 Il Santo, benedetto Egli sia, farà spuntare ʿAmi’el, il Messia ben David,

11 dalla prigione, come è scritto: “Poiché

12 egli uscì dalla prigione per regnare” (Qo 4,14),[44] e lo farà cavalcare

13 sulle nubi, come è detto: “Ecco venire con le nubi del cie[lo]” (Dn 7,13).

14 E questo è

1r destro

1 il segno proprio del re Messia: grande è la sua altezza

2 e grosso il suo collo, il suo viso è come il disco solare, i suoi occhi

3 sono come tralci di vigna, le sue dita dei piedi sono grosse, le sue ciglia

4 e i capelli sono raccolti.[45] Egli dominerà su tutte

5 le terre, e (gli) sarà dato il regno, il valore,

6 e la grandezza. Si solleverà Armilos e si raduneranno

7 con lui settanta lingue,[46] come è detto: “Insorgono

8 i re della terra ecc. (e i principi congiurano insieme contro il Signore e il suo consacrato)” (Sal 2,2), e tutti quelli che si leveranno

9 contro di lui (il Messia), lui soffierà loro (in faccia) e li ucciderà, come è detto: “Con il soffio

10 delle sue labbra ecc. (ucciderà l’empio)” (Is 11,4). Ucciderà Armilos

11 figlio della pietra, e salverà Israele, e il suo nome

12 si espanderà da un confine all’altro del mondo.

13 E queste sono le città che saranno salvate dalle

14 guerre

---

[44] Traduco qui in maniera diversa rispetto a CEI 2008, che ha “Il giovane infatti può uscire di prigione ed essere fatto re”, che non si accorda col senso del testo. Va notato che il ms. riporta מבית האסורים, lezione più corretta rispetto al TM, che ha מבית הסורים. Sulla tradizione della prigionia del Messia ben David, chiamato anche Menaḥem ben ʿAmi’el, vd. sopra, nota 567 del cap. 1 nella seconda parte.

[45] Marmorstein (1906:186) omette il riferimento a ciglia e capelli, probabilmente perché il ms. qui è leggermente danneggiato.

[46] Ossia, settanta popoli parlanti lingue diverse.

Oxford, Bodleian Library, Ms. Opp. Add. 4° 140
Trascrizione

f. 74v

סימן המעשים לעתיד לבא

1 עשרה אותות באות לעולם. הראשון מוריד הקב״ה שלשה
2 עמודים של אש מן השמים ועומדים מן הארץ ועד השמים
3 ג׳ ימים וג׳ לילות וכל העמים יעמדו ויתפשו את ישראל
4 ויאמרו להם עמדו ועשו לנו ציצית בכנף בגדינו וכל זה
5 מן היד הגדולה אשר ראו וישראל עושים להם ציצית שנ׳
6 והחזיקו עשרה אנשים איש לאמר כי אלהים שמענו עמכם
7 הקב״ה נותן מופתים שנ׳ ונתתי מופתים בשמים ובארץ
8 דם ואש ותימרות עשן. ולמה דם קודם לאש לפי שכך היה
9 במצרים ואחר כך אש. האות השני יצאו שלשה שלוחי
10 שמד אחד מהן יעמוד על הקבר[47] ויאמר למת קום
11 ויקום ואחר[48] יאיר עיני עורים ואחר ירפא פסחים.
12 וכל זה בכישוף ואנשים רבים יטעו אחריהם ואינם מבני ישראל
13 אלא מן הגבעונים ומן האספסוף שנתערבו בישראל והקב״ה
14 מצרף את ישראל שנ׳ וצרפתים כצרוף את הכסף ובחנתים כבחון
15 את הזהב. האות השלישי הקב״ה מוציא מן השמים ג׳ קשתות
16 ויעמדו בשמים ג׳ ימים וג׳ לילות ראשם מסוף העולם ועד סופו
17 ואחד לאחד אינו דומה וכל העמים יראו ייראה גדולה ויאמרו

f. 75r

1 שמא מביא מבול לעולם כבר נשמע שאינו קוצף ע[...]אל
2 שנ׳ כי מי נוח זאת לי אשר נשבעתי וגו׳ והקב״ה מאזר את
3 ישראל חיל שנ׳ קשת גבורים חתים ונכשלים אזרו חיל.
4 ומי הם הנכשלים אלו ישראל ככתי׳ האל המאזרני חיל[49]
5 וגו׳ האות הרביעי מוריד הקב״ה מטר מן השמים ג׳ ימים
6 וג׳ לילות ואינו מטר של מים אלא של דם ואותם שטעו

---

[47] Qui il copista scrisse erroneamente הקב״ה invece di הקבר. Accortosi dell'errore, segnalò il refuso con dei diacritici.

[48] Anche in questo caso, il copista scrisse ויאמר al posto di ואחר, salvo poi accorgersi dell'errore e segnalarlo.

[49] 2Sam 22,40. Il TM ha תזרני חיל למלחמה, ma la BHS e Kennicott *ad loc.* segnalano che in alcuni mss. la lezione è ותאזרני.

7 אחרי שלוחי השקר שותים מאותו הדם ומתים וכ[?]
8 איש ואשה שטעו אחריהם שותים ומתים. האות החמישי
9 הקב״ה מוריד טל מן השמים טל ג׳ ימים וג׳ לילות ומרפא
10 את הדם שירד על הארץ ומחיה הדגים וכל העמים
11 והלשונות חושבים שהוא מטר ואינו מטר אלא טל שנ׳
12 אהיה כטל לישראל יפרח כשושנה ויך שרשיו כלבנון ילכו
13 יונקותיו וגו׳ יושב בצלו יחיו דגן ויפרחו כגפן האות
14 הששי השמש נעשה חשך ג׳ ימים וג׳ לילות על כל העמים
15 ועל ישראל יהיה אור שנ׳ כי הנה החשך יכסה ארץ וערפל
16 לאומים ועליך יזרח י״י וכבודו עליך יראה ואומות העולם
17 יראו ייראה גדולה לישראל ויאמרו לכם נלכה עמכם כי
18 שמענו אלהים עמכם האות השביעי יצא מלך אדום
19 ויבא לירושלם ואז יברחו מפניו כל הישמעלים וילכו לתימן
20 ויקבצו חיל ויצא עמהם מתימן ושמו מנצור וילך
21 אחריהם ויעשו מלחמה אלו עם אלו שנ׳ וכתתו גוי בגוי

f. 75v

1 ועיר בעיר וממלכה בממלכה וכת׳ כי זבח לי״י בבצרה
2 וטבח גדול בארץ אדום עוד בירושלם. ויבא בהיכל ויקח
3 עטרת הזהב אשר על ראשו וישם אותה על אבן השתיה
4 ויאמר לפניו רבונו של עולם הרי חזרתי מה שלקחתי ויהיה
5 בימיו צרה גדולה. האות השמני הקב״ה מוציא את נחמיה
6 בן חושיאל והוא משיח בן יוסף פתאום יבא אל היכלו
7 האדון ויעשה מלחמה עם מלך אדום ויהרוג אותו וילבש
8 את העטרה אשר השיב מלך אדום לירושלם ושמו של
9 נחמיהו יצא מסוף העולם ועד סופו. האות התשעי
10 יצא איש ממדינת רומי ושמו ארמילוס בן השטן שמו
11 שמו בן צלם של אבן אשר ברומי והוא צלם נקרה והולך
12 השטן וישכב עמה ותהר ותלד זה ששמו ארמילוס והוא
13 יעשה מלחמה בעיר אסכנדריה[50] ויחריב אותה ויחריב את
14 כל חוף הים אוי לאיש אשר יתפש שם והוא יבא בעיר
15 אחת ממדינת אבותינו ויתן את כסאו שם ואילו סימנין יש לו
16 אורכו י״ב אמות רחבו ו׳ אמות וגבות עיניו ארוכות ובעת
17 ההיא שישב על כסאו ויחרף ויגדף לבני ישראל ויאמר לבני
18 ישראל[51] הביאו את התורה שנתתי לכם והם יאמרו לו הן ויאמר

[50] *Sic*. Probabile errore per Alessandria.

[51] Si tratta probabilmente di un errore per “Ismaele”.

19 להם אלהיכם אני והוא משיב לבני ישראל[52] ואומר להם אמת זו
20 היא התורה לכם ועוד יאמר לבני ישראל[53] עשו הביאו צלמי
21 תועבותיכם והוא אומ׳ להם זו התורה שנתתי לכם ועוד יאמר

f. 76r

1 לבני ישראל הביאו לי את התורה שנתתי לכם יעמדו נח[מיה]
2 בן חושיאל ואנשים מבני ישראל הראשים של ישראל ויביאו
3 לו את התורה והוא אומר איני מאמין בזאת התורה והם
4 אומרין לו אם אינך מאמין בזו התורה אינך אלוה אלא
5 שטן יגער י״י בך השטן מיד בעת ההיא יקח את האנשים
6 אשר באו עם נחמיהו וישרוף אותם ואת ספר התורה עמם
7 ויחזור לאמר לנחניהו עדיין אין אתה מאמין בי ונחמיהו
8 אומ׳ לו איני מאמין בך אלא בי״י אלהי השמים ואלהי הארץ
9 אשר נתן את התורה ביד משה רבי׳ ואשר העמיד את רגלי
10 פתאום בהיכל י״י וחזקני ואמצני להלחלם[54] את מלך אדום מיד
11 אומ׳ ארמילוס קחו את נחמיהו והרגו אותו לפי שאינו מאמין
12 בי ואדע אם יצילהו אלוהו מידי אשר הוא מאמין בו והם הורגים
13 אותו לנחמיהו בירושלם ותהי נבלתו מושלכת ואין אדם יכול
14 לקרוב אליו וישראל מספידין עליו שנ׳ וספדה הארץ וגו׳ וספדו
15 עליו כל ישראל בעת ההיא בצרה גדולה ומהם מתחבאים בבורות
16 ובמערות ויהיה מאכלם עליו שיח ומלוח שנ׳ הקוטפים מלוח
17 עלי שיח וילך אחריהם במדבר וירדוף להשיגם ויצעקו בני
18 ישראל אל י״י צעקה גדולה עד לשמים והקב״ה ישמע צעקתם
19 ובעת ההיא יעמד מיכאל שר הגדול לפני הקב״ה ואמ׳ רבונו
20 של עולם זכור את השבוע שנשבעת להם בך והקב״ה שומע
12 את תפלתו של מיכאל ומרחם על ישראל והקב״ה גוזר ומוציא

f. 76v

1 את [מנחם] בן עמיאל והוא משיח בן דוד הוא היה סגור בבית
2 האסורים שנ׳ כי מבית האסורים יצא למלוך והקב״ה מביא אותו
3 על הענן שנ׳ וארו ענגא הוא כבר אנש. יהי רצון מלפני אבינו
4 שבשמים שימהר הקץ והישועה בימינו בימי כל ישראל אמן
5 ואמן תם

---

[52] Di nuovo, probabile errore per “Ismaele”.

[53] Alcuni diacritici compaiono sopra la parola ישראל. Probabilmente segnalano un errore, che viene corretto con l’inserimento della parola עשו (Esaù) subito dopo.

[54] *Sic*. Errore per להלחם.

Traduzione

Segno degli eventi che accadranno in futuro

f. 74v

Dieci segni avverranno nel mondo. **Il primo**: il Santo, benedetto Egli sia, farà scendere tre colonne di fuoco dal cielo. Esse si eleveranno dalla terra fino al cielo per tre giorni e tre notti, e tutti i popoli si solleveranno, cattureranno gli Israeliti e diranno loro: «Alzatevi e fateci una frangia al lembo delle nostre vesti».[55] Tutto ciò proviene dalla mano potente[56] che avevano visto. Gli Israeliti faranno per loro una frangia, come è detto: "Dieci uomini (di tutte le lingue delle nazioni) afferreranno un uomo (Giudeo per il lembo del mantello) e gli diranno: «"(Vogliamo venire con voi), perché abbiamo udito che Dio è con voi" (Zc 8,23)». Il Santo, benedetto Egli sia, farà prodigi, come è detto: "Farò prodigi nel cielo e sulla terra, sangue e fuoco e colonne di fumo" (Gl 3,3). E perché il sangue viene prima del fuoco? Perché così avvenne in Egitto, (dove) il fuoco venne dopo di ciò.

Il secondo segno. Verranno tre messaggeri di persecuzione. Uno di essi starà in piedi presso la tomba e dirà al morto: «Alzati!», ed egli si rialzerà. Un altro darà luce agli occhi dei ciechi, mentre l'altro guarirà gli zoppi. Tutto ciò avverrà per mezzo della stregoneria. Molte persone si faranno sviare da essi, ma tra di questi non vi saranno gli Israeliti, ma piuttosto i gabaoniti e l'accozzaglia (אספסוף) che si erano mescolati con Israele.[57] Il Santo, benedetto egli sia, purificherà Israele, come è detto: "Lo purificherò come si purifica l'argento, lo proverò come si prova l'oro" (Zc 13,9).

Il terzo segno. Il Santo, benedetto Egli sia, farà uscire dal cielo tre arcobaleni, ed essi rimarranno in cielo per tre giorni e tre notti, e il loro capo andrà da un confine all'altro del mondo, ma tra l'uno e l'altro non vi sarà somiglianza. Tutti i popoli avranno grande timore e diranno:

f. 75r

«Il Signore farà venire un diluvio sul mondo». (Ma) è già risaputo che Egli non si adirerà più c[ontro Isr]aele, come è detto: "Come ai giorni di Noè, quando giurai ecc. (che non avrei più riversato le acque di Noè sulla

[55] Cfr. Nm 15,38.

[56] Cfr. Es 14,31.

[57] Vd. sopra, il passaggio parallelo nel ms. Cambridge, T-S C2.90.

terra)" (Is 54,9). Il Santo, benedetto Egli sia, rivestirà Israele di vigore, come è detto: "L'arco dei forti s'è spezzato, ma i deboli si sono rivestiti di vigore" (1Sam 2,4). E chi sono i deboli? Sono gli Israeliti, come è scritto: "Dio, colui che mi ha rivestito (אל המאזרני) di forza ecc." (2Sam 22,40).[58]

Il quarto segno. Il Santo, benedetto Egli sia, farà scendere pioggia dal cielo per tre giorni e tre notti, ma non sarà pioggia fatta di acqua, ma di sangue, e coloro che si erano lasciati sviare dai messaggeri di menzogna (שלוחי השקר)[59] berranno di quel sangue e moriranno, e (ogni?) uomo e donna che si era lasciato sviare da essi ne berrà e morirà.

Il quinto segno. Il Santo, benedetto Egli sia, farà scendere una rugiada da cielo, una rugiada che per tre giorni e tre notti pulirà il sangue che era sceso sulla terra e che farà rivivere i pesci. Tutti i popoli e tutte le lingue penseranno che si tratti di pioggia, ma non sarà pioggia, bensì rugiada, come è detto: "Sarò come rugiada per Israele; fiorirà come un giglio e metterà radici come un albero del Libano, si spanderanno i suoi germogli ecc." (Os 14,6-7). "Siederà alla sua ombra, faranno rivivere il grano, fioriranno come le vigne" (Os 14,8).

Il sesto segno. Il sole si farà scuro per tre giorni e tre notti su tutti i popoli, mentre su Israele vi sarà luce, come è detto: "Poiché, ecco, la tenebra ricopre la terra, nebbia fitta avvolge i popoli; ma su di te risplende il Signore, la sua gloria appare su di te" (Is 60,2). Le nazioni del mondo avranno grande timore nei confronti degli Israeliti e diranno loro: "Vogliamo venire con voi, perché abbiamo udito che Dio è con voi" (Zc 8,23).

Il settimo segno. Apparirà il re di Edom e verrà a Gerusalemme, e allora tutti i figli di Ismaele fuggiranno davanti a lui e giungeranno in Yemen (תימן). Raduneranno un esercito e dallo Yemen partirà con loro (un individuo) il cui nome è Manṣur.[60] Egli li seguirà, ed essi faranno una battaglia gli uni contro gli altri, come è detto: "Una nazione cozzerà[61] contro l'altra,

---

[58] Il versetto nel TM recita "Tu mi hai cinto [ותזרני] di forza per la guerra". La BHS, però, segnala che alcuni mss. riportano la lezione ותאזרני che, se non esattamente corrispondente a quella del ms., vede l'utilizzo dello stesso verbo.

[59] Da notare che qui si parla di messaggeri di menzogna, mentre nel secondo segno si tratta di messaggeri di persecuzione.

[60] Ossia "il vincitore" (vd. Cook 2002:144). Questo appellativo è coerente con la versione del ms. Cambridge T-S C2.90 (Marmorstein), mentre la versione di Higger (1933:121) ha "Ḥoṭer" (חטר, "germoglio"), un altro appellativo messianico (vd. Is 11,1). Vd. Reeves (2006:113, n. 37); Cook (2002:76).

[61] Qui traduco diversamente da CEI 2008, che ha "cozzava", per mantenere il senso di futuro escatologico espresso col *prooftext*.

f. 75v

una città contro l'altra" (2Cr 15,6; Is 19,2), un regno contro un altro. È scritto inoltre: "Perché si compie un sacrificio al Signore a Bosra, un grande massacro nella terra di Edom" (Is 34,6), e anche a Gerusalemme. Egli (il re di Edom) giungerà nel Tempio e prenderà il diadema (עטרת) d'oro che è sulla sua testa, lo porrà sulla Pietra della Fondazione e dirà davanti al signore del mondo: «Ecco, ho restituito ciò che avevo preso».[62] In quei giorni vi sarà una grande tribolazione.

L'ottavo segno. Il Santo, benedetto Egli sia, farà comparire Neḥemyah ben Ḥuši'el. Egli è il Messia ben Yosef, "e subito entrerà nel suo Tempio il Signore" (Ml 3,1). Farà la guerra contro il re di Edom, lo ucciderà e indosserà il diadema che il re di Edom aveva restituito a Gerusalemme. La fama di Neḥemyah si spanderà da un confine all'altro del mondo.

Il nono segno. Giungerà un uomo dalla regione di Roma, il cui nome è Armilos figlio di Satana. Il suo nome è "Figlio dell'idolo di pietra" che si trova a Roma. È un idolo intagliato (נקרה).[63] Satana giungerà e si coricherà con lei. Lei concepirà e partorirà colui il cui nome è Armilos. Egli muoverà guerra contro la città di Alessandria e la devasterà. Devasterà anche tutta la spiaggia del mare. Guai a colui che sarà catturato lì! Egli arriverà in una città dalla regione dei nostri padri e porrà là il suo trono. Questi sono i suoi segni (distintivi): la sua lunghezza è di dodici cubiti, la sua ampiezza di sei cubiti, e grande è l'altezza dei suoi occhi. Nel momento in cui siederà sul suo trono lancerà insulti e bestemmie verso i figli di Israele e dirà ai figli di Israele (Ismaele?): «Portatemi la Torah che vi avevo dato». Essi gli risponderanno: «Eccola». Egli dirà loro: «Io sono il vostro Dio». E risponderà loro: «Davvero questa è la vostra Torah». Poi dirà ai figli di Esaù:[64] «Portatemi gli idoli del

---

[62] Ci si riferisce qui al saccheggio di Gerusalemme e del Tempio perpetrato dai Romani nel 70 e.v.

[63] Forse qui si tratta di un errore per נקבה, "femmina", come nel ms. edito da Marmorstein.

[64] Nel caso della prima richiesta di Armilos, nel ms. vi è probabilmente un errore: il copista scrisse Israele invece di Ismaele. Per Shachar (2021:149-150), invece, vi sarebbe qui un intervento deliberato del redattore di questa versione dei *Segni*, che avrebbe voluto presentare il confronto tra Armilos e il solo popolo di Israele, escludendo Edomiti e Ismaeliti. Tuttavia, l'ipotesi dell'errore scribale è più verosimile: nella seconda richiesta di Armilos, il copista aveva scritto ישראל, per poi accorgersi dello sbaglio, segnalarlo con dei segni diacritici e scrivere correttamente עשו (Esaù) subito dopo. È quindi probabile che anche nel primo caso si tratti di un errore da ישמעאל a ישראל, errore del quale il copista però non si accorse.

vostro abominio». Ed egli dirà loro: «Questa è la Torah che vi avevo dato». Poi dirà

f. 76r

ai figli di Israele: «Portatemi la Torah che vi avevo dato». Si alzeranno in piedi Neḥemyah ben Ḥuši'el e vari uomini tra i figli di Israele, i capi di Israele, e gli porteranno la Torah,[65] ma egli dirà loro: «Io non credo in questa Torah». Essi gli risponderanno: «Se non credi in questa Torah, allora non sei Dio, ma Satana! "Ti rimprovera il Signore, o Satana!" (Zc 3,2)». Immediatamente, in quel momento, egli (Armilos) prenderà gli uomini che erano venuti con Neḥemyah e li metterà al rogo assieme al Sefer Torah. Allora tornerà a dire a Neḥemyah: «Non credi ancora in me?». Neḥemyah gli risponderà: «Io non credo in te, ma nel Signore, Dio del cielo e della terra, che consegnò la Torah nelle mani di Mosè, nostro maestro, che poco fa ha fatto stare i miei piedi nel Tempio del Signore e che mi ha reso forte e coraggioso per combattere il re di Edom». Armilos dirà: «Catturate Neḥemyah e uccidetelo poiché non crede in me. Così saprò se il Dio in cui crede lo salverà dalle mie mani». Uccideranno Neḥemyah a Gerusalemme e il suo cadavere verrà gettato via, ma nessuno potrà avvicinarsi ad esso. Gli Israeliti piangeranno a lutto su di lui, come è detto: "Farà lutto il paese ecc." (Zc 12,12). Tutti gli Israeliti faranno il lutto per lui in quel tempo di grande tribolazione. Alcuni di loro si nasconderanno nelle caverne e nelle grotte, e come cibo per loro vi saranno cespugli ed erbe amare, come è detto: "Raccogliendo erbe amare accanto ai cespugli" (Gb 30,4).

Egli (Armilos) li inseguirà nel deserto e li perseguiterà per farli peccare. Ma i figli di Israele lanceranno un grido verso il Signore, un grande grido fino al cielo. Il Santo, benedetto Egli sia, ascolterà il loro grido, e in quel tempo Michele, il grande principe, andrà al cospetto del Santo, benedetto Egli sia, e dirà: «Signore del mondo, ricordati del giuramento che è stato fatto tra te e loro». E il Santo, benedetto Egli sia, ascolterà la preghiera di Michele e avrà misericordia di Israele. Il Santo, benedetto Egli sia, emanerà un decreto e farà sorgere

f. 76v

[Menaḥem] ben ʿAmi'el, che è il Messia ben David, il quale era stato chiuso in prigione (fino a quel tempo), come è detto: "Poiché egli uscì

---

[65] Se prima si faceva riferimento alle "false" scritture di musulmani e cristiani, in questo caso si tratta della Torah "autentica", quella consegnata da Dio a Mosè.

dalla prigione per regnare" (Qo 4,14).[66] Il Santo, benedetto Egli sia, lo farà arrivare su una nuvola, come è detto: "Ecco (venire con) le nubi (del cielo) uno simile a un figlio d'uomo" (Dn 7,13).

Che nostro Padre, che è nei cieli, voglia far giungere la fine e la salvezza presto, nei nostri giorni e nei giorni di tutto Israele, amen e amen. Fine.

[66] Vd. sopra, nota 567 del cap. 1 nella seconda parte.

6. LE *OMELIE DEL RE MESSIA E DI GOG E MAGOG*

Questo testo – di cui si è già trattato abbondantemente in un capitolo dedicato – è conservato nel manoscritto della Universitäts- und Staatsbibliothek di Darmstadt, Ms. Or. 25.[1] Si tratta di un codice pergamenaceo composto da 122 fogli, in scrittura aškenazita. Le *Omelie* si trovano ai fogli 13v-17v. Nello stesso codice compare anche una versione mutila degli *'Otot ha-Mašiaḥ*. Inoltre, nel codice, le *Omelie* sono seguite immediatamente da una delle cronache ebraiche sulle persecuzioni durante le crociate, ossia l'*Anonimo di Magonza*. Questo è l'unico manoscritto a conservare questa cronaca.[2]

Il codice è stato datato al XIV secolo,[3] e più precisamente al 1383. Come ha evidenziato Shachar,[4] questa data deriva dal fatto che essa è l'ultima di un calendario astronomico che si trova però nella seconda parte del codice, scritta da un'altra mano rispetto al resto, e oltretutto disposta diversamente nell'impaginazione (in una sola colonna invece che due, come il resto del codice). Il foglio vuoto 92 funge verosimilmente da spartiacque tra le due parti del codice e sembra essere stato utilizzato per formare appunto un volume unico. L'ultimo testo identificabile nella prima parte è attribuito a R. Me'ir di Rothenburg, morto nel 1293. Il codice, conclude Shachar, deve essere quindi stato copiato diversi decenni prima di quella data. Vi è poi, come si è visto, l'identificazione dell'autore delle *Omelie* in un discepolo di R. Yiṣḥaq ben R. Avraham, il quale, all'inizio del XIII secolo, era partito in viaggio verso la Palestina, solo per morire però a circa trecento miglia da Parigi.[5]

Le *Omelie* sono state pubblicate da Yaʿaqov Yiṣḥaq ha-Kohen Miller,[6] ma non sono state tradotte nella loro interezza in nessuna lingua occidentale. Solo Yuval[7] e Shachar[8] ne hanno tradotto alcuni brevi estratti in inglese.

---

[1] Róth; Striedl (1965, no. 22-36). Il manoscritto è stato digitalizzato ed è consultabile sul sito www.tudigit.ulb.tu-darmstadt.de.

[2] Vd. Haverkamp (2005:27). Per il testo e la traduzione tedesca della cronaca, vd. *ibidem*, pp. 258-289.

[3] Vd. il portale ktiv.org (n. identificativo 990001744260205171).

[4] Shachar (2021:108-109).

[5] Vd. sopra, il capitolo 4.2.1.

[6] Miller (2004:21-34).

[7] Yuval (2006 [2000]:268-269).

[8] Shachar (2021:108-119). Su queste omelie vd. anche Breslau, Harry, "Juden und Mongolen", in *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 1/1 (1887), pp. 99-102; Id., "Juden und Mongolen: ein Nachtrag", in *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 2/3 (1888), pp. 382-383; Stern, Moritz, "Analekte zur

La traduzione che segue il testo in ebraico, quindi, è mia, e si basa sul manoscritto, che ho comunque confrontato con l'edizione commentata di Miller. Per quanto riguarda la trascrizione del testo ebraico, sono rimasto fedele il più possibile al manoscritto, mantenendo errori e abbreviazioni. Di volta in volta ho segnalato in nota le emendazioni di Miller, che ho quasi sempre accolto nel corso della traduzione.

Trascrizione

f. 13v, colonna sinistra

זה דרשות של מלך המשיח ומגוג מגוג

מי יתן מציון מים ישועות ישר׳ השם יתברך לעד ולנצח צונו לחכות לישועה ולצפות לגאולה שאם יתמהמה חכה לו וכשם שאנו מצפים כך הקב״ה מצפה ותאב מתי יבא הקץ לגאול את בניו מבין האומות שנ׳ לכן יחכה י״י לחננכם והשכר הגדול ומאושר המחכה שנ׳ אשרי כל הוכה לו ובשעה[9] פטירתו של אדם שואלין אותו ציפית לישועה שנ׳ והיה אמונת עתך חוסן ישועות. ואתה צפייה היא שיצפה כל אחד מישר׳ שביא הקב״ה צמח וישועה בימיו שאם בא לומ׳ שיגאלו ישר׳ לבסוף באלו הוצרכנו הלא מי [לא?] מודה בזה אין לו חלק לעולם הבא ואחריתו ותקות. וכאילו כופר בעיקר אלא בירור הדבר כן הוא שצריך כל אדם לחכות ולצפות שיבא מלך המשיח במהרה בימינו.

ותנא ר׳ אליהו ז״ל ששת אלפים היו העולם שני אלפים תוהו שני אלפים תורה שני אלפים ימות המשיח. פירוש תוהו בלא תורה שמבריאה העולם ועד הנפש אשר עשו בחרן אלפים שנה שאז התחילה תורה והרגיל אברהם אבינו שמו של הקב״ה בפי כל ביריה ובעוונותי׳ שרבו יצאו מה שיצאו פי׳ מן ב׳ אלפים של ימות המשיח שאינן שלימין. אבל מן שני אלפים יהיה ימות המשיח שלא יכלה אלף חמישי עד שיבא מלך המשיח ויהיו ימיו תכלית אלף חמישי וכל אלף ששי. וכך מקובלני מרבינו יצחק לפרש כן. אליהו[10] קיימים לעולם אשר אמ׳ לשון זה ב׳ אלפים ימות המשיח. ואם יצאו מה שיצאו לא יצאו אלא לומ׳ שאינן שלימין רק מן שני אלפים אלפים יהיה ימות המשיח

f. 14r, colonna destra

ונמצא שיבא מלך המשיח בסוף אלף חמישי והמדרש מוכיח אשר ימצא באחרי׳ הימים ויומו של (של) הקב״ה אלף שנה ואם יתמהמה חכה לו רק לפי לשון הבריות כך הוא והפני[11] מביא ראייה לדבר זה יחיינו מיומים וביום השלישי יקיימנו ונחיה ואיכא למאן דאמ׳ תרי אלפים שני חרוב עלמ׳ שנ׳ יחיינו מיומיים משמע דהלכת׳ כמא׳ דאמ׳ חד חרוב כאמר׳ בחלק כשם

Geschichte der Juden II", in *Magazin für die Wissenschaft des Judentums* 15 (1888), pp. 113-114.

[9] Miller (2004:22) corregge: ובשעת.

[10] Miller ha מיהו.

[11] Miller (*ibidem*, p. 23) corregge: והנני.

שהשביעי משמעת[12] אחת לשבע שנים כך העולם משמ׳ לד׳ אלפים. והמקרא מוכיח שנ׳ ונשגב י״י לבדו ביום ההוא והיכי מתרצים היא דחיינו מיומים דמשמע דתרי חרובי אלא נ״ל שכן הוא ממקצת יומים[13] יחיינו הקב״ה שיבא מלך המשיח לגאול אותנו דחיינו[14] בסוף אלף חמישי ושל אלף ששי ולפי שיצאו מה יצאו[15] מן האלף חמישי[16] נקט לשון מיומים דמשמע מקצת. ולאחר ו׳ אלפים יחזור העולם לתוהו ובוהו אלף שנה. ואחר כך יחדש הקב״ה את עולמו שכולו ארוך וזהו שאמ׳ הכת׳ וביום השלישי יקימינו ונחיה לפניו לעד עולם שכולו ארוך. ואליהו הנביא יצא יום אחד לפני משיח בן יוסף ויבשר ישר׳ שיבא מלך המשיח למחר, שנ׳ הנני[17] שולח לכם את אליהו הנביא לפני בא יום י״י הגדול והנורא. וכן מוכיח בעירובי׳ בפ׳ מי שהוציאו שלא יבא אליהו כי אם יום אחד לפני מלך המשיח ויגלה בב״ד הגדול הגדול שבישר׳ וכן מצינו במדרש עתידה סנהידרי קטנה שיגלה שמה עליהם מלך המשיח והנני מביא ראייה מדאמ׳ בראש השנהי בפרק יום טוב ומטיבריא עתידין לגאל שנ׳ ושפלת מארץ וטבריא עמוקה מכולם. וזהו הפי׳ עתידין ליגאל. שיגלה עליהם מלך המשיח בטבריא

על כן יבינו המשכילים כי תחילת הגאולה כך הוא עניין קיבוץ גוליות להתנדב לכל אחד מישר׳ איש כפי נדבת לבו ללכת בארץ ישר׳ ולהתיישב

f. 14r, colonna sinistra

בירושלים עיר הקודש ובשאר מקומות של ארץ ישר׳. (נהייה לנו עד ויתר נאמ״י)[18] הר הקודש שיבנה ולאחר שניתיישבו בירושלים חכמים מד׳ רוחות וחסידים ויראו[19] השם ויגלה משיח ביניהם ועל פי חכמים וחסדים וידבקו בו ויתאבקו בעפר שנ׳ והיה צדק אזור חלציו והאומות[20] אזור מותניו וכדמתרגם אונקלוס אסירי למען שרה[21] יתון צדיקיא סחור סחור ליה ועברי[22] אולפן באורייתא עמיה. ואל יעלה לב אדם לומר שיגלה מלך המשיח על ארץ אלא[23] מטהרה חס שלא לומ׳ כך ואל ישגה אדם לומר שיגלה בארץ ישר׳ בין הגוים האעה[24] בזה ולא

---

[12] Miller corregge: משמטת.

[13] Miller ha הימים.

[14] Miller ha דהיינו.

[15] Miller corregge: שיצאו.

[16] Miller omette.

[17] Miller, sulla base del TM, corregge: הנה אנכי.

[18] Miller (n. 7) segnala qui un errore di copiatura, con l'inserimento di parole non chiare e decontestualizzate.

[19] Miller corregge: ויראי.

[20] Miller corregge: והאמונה.

[21] Miller corregge: אסרי לגפן עירה.

[22] Miller corregge: ועבדי.

[23] Miller corregge: לא.

[24] Miller corregge: הטועה.

אש[25] לקיימא זה ולא חשיב[26] לכבוד מלך המשיח אלא דבר ברור שיהיו בארץ ישר׳ תופשי התורה והחסידים ואנשי המעשה מד׳ רוחות העולם אחד מעיר ושנים ממשפחה איש איש נשאו לבו ונצנצה בו רוח טהרה והכשר חיבת הקודש ואחר כך יגלה ביניהם מלך המשיח וזהו שנ׳ ולקחתי אתכם[27] מעיר ושנים ממשפחה. והביאו[28] אתכם ציון. ואשרינו אשר נתקיים מקרא זה כי רוח ממרום מתערה על הכשרים לעלות לציון. ואל יעלה על לב אדם לומ׳ במצרים נגאלו אבותינו בכבד גדול וביד רמה ובזרועה נטויה ובשפטים גדולים. עוונותינו גרמו לנו אלה. שכן מצינו בחלק כת׳ עני רוכב[29] על החמור. וכת׳ ואורו עם ענני שמים לא עני רוכב על החמור. וכן מצינו ראויין היו ישר׳ לעשות להם נם בימי עזרא כמו שנעשה בימי יהושע שנ׳ עד יעבור עמך זו ביאה ראשונה. עד יעבור עם זו קניתה[30] זו ביאה שנייה אלא שגרם החטא. וכן מצינו במדרש שאם יזכו ישר׳ ולא יהיה משיח בן יוסף. צא ולמד מעליית

f. 14v, colonna destra

עזרא. שאף לאחר פקידה לא עלו כי אם ד׳ ריבואות מן הקהל כי היו ברעה גדולה ובחרפה והיושבים על שומריהם שלוים ושקטים לא זזו מקומם. והמקרא על כך. אם חומה היא. נבנה עליה טירת כסף אי סליקו כולהו בימי עזרא היו דומין לעץ שאין רקב שולט בו וכן יהיה גליות יד על יד איש איש לפי נדבתו כי כך יתנדבו והכשירים[31] והעשירים היושבים שלוים ושקטים לא יתנדבו וכאשר ירבה הקהל בארץ ישר׳ ויתפללו בהר הקודש ותעל שוועתם השמימה ויגלה מלך המשיח ביניהם ויקבץ שאר נידוחי[32] גליות. כי ישמעו ישר׳ לאמור נגלה מלך המשיח ושמו נחמיה בן חושיאל מזרע אפרים בן יוסף ויתקבצו אליו מארבע רוחות העולם גיבורי ישר׳. ויעש חיל גדול ויכה מנציבי ישמעאל ואדום שבירושלים ויגרש הערילים ממנה ולא יוסיף עבור בה ערל וטמא וישמעו ישר׳ כי נבאש[33] מלך המשיח בערילים ויתחזק ידם אתו ויקבצו אליו מד׳ כנפות הארץ. ויצא שמו בכל המדינות ויקבץ מלך אדום כל חילו להילחם אותו ומלך המשיח יקבץ כל הנמצאים אותו וארבעים אלף מגיבורי אפרים יבא אליו דרך המדבר לעזרה. כך מצינו במדרש. ויפל מלך אדום בידו ולא יוסיף קום עוד לעולם. וגם שרו של עשו. ישפיל הקב״ה שנ׳ יפקוד[34] על צבא מרום[35] במרום. ואחר כך על מלכי אדום באדמה. ויכבש ארץ ישר׳ ויגרש אומות העולם ממנה. ויכבש שכניה אדום עמון ומואב שנ׳ אדום עמון[36] ומואב משלח ידם ובני

---

[25] Miller (*ibidem*, p. 24) corregge: חש.

[26] Miller omette.

[27] Miller, sulla base del TM, aggiunge: אחד.

[28] Miller, sulla base del TM, corregge: והבאתי.

[29] Miller, sulla base del TM, corregge: ורוכב.

[30] Miller: קנית.

[31] Miller corregge: הכשירים.

[32] Miller: נדחי.

[33] Miller: גרש.

[34] Miller, sulla base del TM, aggiunge: י״י.

[35] Miller corregge: המרום.

[36] Assente nel TM.

עמון משמעתם. ויבא להילחם עם רומי ויחריבנה שנ׳ והאביר שריד מעיר. ויכרות זרעו של עמלק שנ׳ מלחמה בעמלק מדר דר

f. 14v, colonna sinistra

מדור של משה מדורו של שאול לדורו של מרדכי מדורו של מרדכי לדורו של משיח ואחר כך יכרות כל זרעו של עשו[37] שנ׳ ולא יהיה שריד לבית עשו. וישמעו כל האומות ויראו ויבואו לו מנחה. שנ׳ מים ועד ים ומנהר עד אפסי ארץ. ועתידה מצרים שתביא דורון למלך המשיח רק מרומי לא יקבל שנ׳ גער בחית קנה כדאיתא בערבי פסחים וכל האומות אשר בארצם יהודים יתפייסו למלך המשיח להביא לו יהודי למנחה שנ׳ והביאו מכל אחיהם מנחה[38] בסוסים ופרדים ובכרכרות אל הר קודשי[39]. וזהו תכלית קיבוץ הגוליות כי אומ׳ העולם יביאום לא ישאירו אפי׳ אחד. ועל שעה הוא אומ׳ והביאו בניך בחצן ובנותייך על כתף תנשאנה ובמלחמה משיח עם רומי. ידונו בעשר מכות כאשר נידונו המצריים שנ׳ כאשר שמע למצרים יחילו כשמע צור. ואז יתיישבו ישר׳ בארץ ויהיו שם ימים רבים ויעמוד מלך ששמו גוג מארץ המגוג ובמדרש יש כי אבן יש ויבא עליה השטן ויצא ממנה גוג וכל רואין יחילו מפניו וישלוט על כל גויי הארצות. וישים פניו לבא אל אדמת ישראל כדכת׳ אל ארץ[40] מקובצת[41] מעמים רבים, פי׳ שמקרוב באו ונתקבצו בה ישר׳ מכל הארצות אשר נפצו שמה ויעשה עצמו אלוה נצר נתעביי ויבא אל ישר׳ ויאמר הביאו לי תורתכם ויביאו לו ויאמ׳ והלא ציויתי אתכם את החוקים ויענו לו מי אתה נצר נתעב לצוות החוקים הלא אותם ציוה אותנו אל[42] אלהינו יתברך שמו ויתעלה זכרו לעד לנצח ויתרומם על כל ברכה ותהילה אותו נירא ונשמור מאד לעשות בכל לביבנו[43] ובכל נפשינו ובכל מאודינו. כאשר ציונו י״י בהר סיני ביד משה עבדו ואז יחרה אפו בהם ויצום להרוג ולאבד. ואנחנו

f. 15r, colonna destra

נעמוד ונתחזק במעוזינו ולא נמירתן ונאמ׳ מאמירינן ונייחד מייחדינן ונחטוב מחטיבינן ונקדיש מקדישינו. וישמע מלך המשיח ויקבץ כל חילו ויבא להלחם עמו. ויבא העז פנים את ישר׳ ויאמר אומה שפילה אשר כל הימים נמכרים ומפוזרים בכל המדינות ועתה קמו ויעמידו להם מלך ונלחמו עם מלך המשיח בעוונותינו אשר גרומו[44] לנו והרוג מלך המשיח הטהור והקדוש ואותו רשע לא ידע שאם יגלה לו לא היה נשאר משונאיהם של ישר׳ שריד ופליט והקב״ה מטמינו בקבר. וכל ישר׳ יבריחו דרך המדבר ויאכלו עשבי המדבר ואז תהיה צרה גדולה

---

[37] Miller (*ibidem*, p. 25): עשו.

[38] Miller, sulla base del TM, aggiunge: לי״י.

[39] Versetto biblico (Is 66,02) ampiamente modificato. Il TM recita: והביאו את כל אחיכם מכל הגוים מנחה לי״י בסוסים וברכב ובצבים ובפרדים ובכרכרות על הר קדשי ירושלם.

[40] Miller, sulla base del TM, aggiunge: משובבת מחרב.

[41] Miller aggiunge: עמים (assente nel TM).

[42] Miller omette.

[43] Miller corregge: לבבינו.

[44] Miller (*ibidem*, p. 26) corregge: גרמו.

לישר׳ אשר כמוה לא נהייתם וישר׳ יחזיקו במעוזינו וזהו שנ׳ ויצרפו ויתלבנו[45] ויהיו שמה מ׳ יום וי״א מ׳ שנים והקב״ה ברחמיו יהפכם לימי׳ כאשר מפורש בחלום של אברהם אבינו כמה שנ׳ וענתה שמה כימי נעוריה וכיום עלותה מארץ מצרים ויגלה מלך המשיח בן דוד באותן ה׳[46] ימים ויתכסה ויחזור ויגלה ויבא הוא ואליהו הנביא וידברו על לב בני ישר׳ להשיב לב האבות על בנים ולב בנים על אבותם וכת׳ והלכתי במדבר ודיברתי על לבה ואז מלך המשי׳ יבא ושמו מנחם בן עמיאל ושם אמו חפצי בה. ויבא עמו ד׳ רועים וח׳ נסיכים[47] אדם שנ׳ והקמנו עליו שבעה רועים ואילו הן שבעה רועים אברהם יצחק ויעקב משה דוד ואליהו ואילו הן ח׳ נסיכים שת ומשותלח ישי שאול עמוס צפניה מיכה ואליהו. ואילו הן הקדושים יחיו קודם תחיית המתים מיום הגלות מלך המשיח במהרה בימינו והיינו דמתרגמא דמשה נפיק מן מדברא ומלכא משיחא בן רומא כי מרומי אשר הלא בין עיני רומי יבא אל המדבר אשר שם נדחי ישר׳. ומשה רבינו יעמוד ויבא בראשם

f. 15r, colonna sinistra

שנ׳ ויתא ראשי עם ויחיו מתי מדבר בזכותו של משה רבי׳ לכך נקבר במדבר. וגם בלועים של קרח יעלו מיד שנ׳ מוריד שאול ויעל. ויתאספו עליהם נדחי ישר׳ מכל המקומות אשר יתחבאו שם ואז יתקע שופר ובאו האובדים מארץ אשור והנדחים בד׳ רוחות ואז יבא חייל גדול עם מלך המשיח ויאמר לו הקב״ה שאל מה אתן לך. ויען כי רואה משיח בן יוסף נהרג מתפלל לפני הקב״ה רבונו של עולם איני מבקש ממך כי אם חיים והקב״ה ב״ש אינך צריך כי כבר נתנבא דוד אביך שנ׳ שאל ממך נתתי לו ומלך המשיח מתפלל על משיח בן יוסף לפני הקב״ה והקב״ה יחייה אותו וילכו שניהם יחדיו ואין קנאה ביניהם שנ׳ אפרים לא יקנא את יהודה וגו׳. ומלך המשיח בן דוד ראש לכולם כי הוא מזרע המלכות בית דוד אשר כרת לו הקב״ה בריתו. ועושה חסד למשיחו לדוד ולזרעו עד עולם וגו׳.

וכת׳ ויתן עוז למלכתו וירם קרן משיחו וגם לדוד המלך יהיה נשיא לעולם ואמ׳ בחלק כמו קיסר ופלג קיסר. ומלך המשי׳ יהיה ראש ומלך מסוף העולם ועד סופו שנ׳ כל הגוים יעבדוהו וגם הוא יכבד את דוד זקינו שיצא מזרעו. ויתישב בירושלים וכל ארץ ישב[48] ישר׳ מישר׳ וכאשר ישמע גוג מלך הגוג אשר נתקבצו שנית מירושלים יחרה אפו ויקבץ כל ממלכות צפון. ויאמר הראיתם עם בזוי ושפוי אשר נתקבצו שנית כנגדו וישם פעו׳[49] אל אדמת ישר׳ ויכבש מבצרי יהודה ויבא על ירושלים במצור. ויבא בני יהודה אתו שנ׳ וגם יהודה ילחם בירושלים[50] ויכבש העיר שנ׳ ויצא חצי העיר בגולה וכאשר ירצה לגלות יתר העם אז תעלה קנאתו של הקב״ה באפו ובאש חמתו

---

[45] Miller, sulla base del TM, corregge: ויתלבנו ויצרפו.

[46] Miller corregge: מ׳.

[47] Miller corregge: נסיכי.

[48] Miller (*ibidem*, p. 27) omette.

[49] Miller corregge: פעמיו.

[50] Miller, sulla base del TM, corregge: וגם על יהודה יהיה במצור על ירושלם.

f. 15v, colonna destra

ידבר ויקרא הקב״ה לכל הרי חרב ויהיה רעש גדול ו[יר]עשו מפניו דגי הים ועוף השמים וכל חומת הארץ יפלו ויוריד הקב״ה על גוג ועל אגפיו ברד אלגביש מוכנות מברר מצרים ויתקיים כל הנבואות שניבאו עליו ויטהרו את הארץ ובנשק יבערו אש ז׳ שנים ויתיישבו כל ישר׳ בירושלים ובארץ ישר׳ ישבו באדמתם אין מחריד. ובאותו השנים פלוג׳ דאמו דאליבא דאמור אין בין לעולם הזה לעולם הבא אלא שעיבוד מלכיות והאי היא ימות המשיח עולם הבא קרי ליה. ויתנהג כסדר העולם הזה ממש רק שלא יהא משועבדים בפלוג׳ היא בחלק ראי׳ לימא[51] דאמ׳ ימות המשיח ת׳ שנ׳ לקיים מה שנה[52] שמחינו כימות עיניתנו. ואיכא למא׳ דאמ׳[53] שנים. וכולי עלמא שיכלו נשמות בגוף יכלה ימות המשיח אלא דבהא פליגי לא יכלו נשמות עד ת׳ שנה ולמר עד מ׳ שיכלו נשמות שבגוף וימות המשי׳ אז יחיו מתי הארץ. ומתי ארץ ישראל יחיו תחילה שנ׳ ארץ חיים[54] ארץ שמתיה חיים תחילה לעתיד לעתיד[55] לבא. ואמרינ בירושלמי מעתה רבותינו שבגולה הפסידו[56] והקב״ה מחליק להם את הארץ והם מתגלגלים מתגלגלים[57] כנורות ואין נפשם חוזרות עליהם עד שיהיו בארץ ישר׳ שנ׳ והבאתי אתכם אל אדמת ישר׳ והדר נתתי רוחי בכם. ובמדרש יש שיגלה הקב״ה על הר זתים שנ׳ ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים ונבקע הר הזיתים מתחתיו ויהיו מתים מבצבצין ועולין דרך אותו בקעה שנ׳ ויציצו מעיר כעשב הארץ. וזהו שנ׳ ורבים מישיני עפר יקיצו. אלה לחיי

f. 15v, colonna sinistra

העולם הבא. אלה לחרפות ולדראון עולם ואחר כך יהיו בירושלים ויהיה מלך המש׳ מלך עליהם כך מקובלני מפי מ״ו רבי׳ יצחק ב״ר אברהם כי ב׳ פעמים ימות המשיח. אחת קודם תחיית המתים ואחת לאחר תחיית המתים. כי מלך המשיח יגלה במהרה בימינו באחרית בהכלית אלף חמישי ובאלף שישי יהיו ימות המשיח. דפליג׳ בהו אמורא ותחיי׳ המתים וימות המשיח של אחר תחיית המתים יתנהגו עד תכלית אלף השישי ואז יחזור כל העולם לתוהו ובוהו אלף שנה ותהי רוח השם ברוך הוא מרחפת על פני המים כאשר בתחילת יצירת בראשית. והצדיקים שחיו יעלו אבר כנשרים וירוצו ולא יגעו. כמה שנינו בחלק תנא דבי אליהו מתין שעתיד הקב״ה להחיות שוב אינן חוזרין לעפרן שנ׳ בציון קדוש. יאמר לו מה קדוש לעולם אף הן לעולם קיימים. ואם תאמ׳ אותם אלף שנה שעתיד הקב״ה לחדש עולמו מה הן עושין הקב״ה עושה להן אבר כנשרים ושטין על המים שנ׳ מי[58] כעב תעופנה ושמא תאמ׳ יש להם צער. שנ׳ וכיונים על

---

[51] Miller: [למאן] (למאכא).

[52] Miller corregge: שנ׳.

[53] Miller aggiunge: מ׳.

[54] Miller, sulla base del TM, corregge: בארצות החיים.

[55] Errore del copista, che Miller omette.

[56] Miller aggiunge: אמר ר׳ סימאי.

[57] Errore del copista, che Miller omette.

[58] Miller (*ibidem*, p. 28), sulla base del TM, aggiunge: אלה.

ארובותיהם ירוצו ולא יגעו ירוצו ולא יעפו. ועל זה נאמ׳ על כן נירא במיר[59] ארץ במוט הרים בלב ימים. והוא דקא׳ בפרק אילו דברים כתי׳ והיה אור החמה[60] כאן לימות המשיח כאן לעולם הבא פי׳ ימות המשיח קורא שקודם תחיית המתים. העולם הבא קורא לימות המשיח שאחר תחיית המתים שיהיה העולם הזה עד תכלית אלף השישי. דאילו בעולם הבא שאחר אלף שביעי שיחדש הקב״ה עולמו אז לא יהיה לא חמה ולא לבנה שנ׳ לא יבא עוד שמשך וירחך ולא יאסף ואם כן מהו לשון[61] וחפרה[62] החמה ומשמע

f. 16r, colonna destra

שתהיה העולם אלא שתתבייש מפני זווו של הקב״ה שלא תהיה אורה שלהן ניכרת מפני אורו שיאיר מסוף העולם ועד סופו. אלא וודאי בימות המשיח של אחר תחיית המתים מיירי. ולשמואל דאמ׳ אין אין[63] בין העולם הזה לעולם הבא אלא שיעבוד מלכיות מפרש התם כאן מחנה צידקיהו[64] והיה אור החמה שבעת כאן מחנה שכינה וחפרה הלבנה. ובתרוהי בימות המשיח של אחר תחיית המתים אבל האי דקאמ׳ שמואל מיידי בימות חמשיח קודם תחיית המתים ובפרק אילו דברים מפרש כת׳ ובלע חמות לנצח וכת׳ וחנער בן מאה שנח ימות. כאן בישר׳ כאן באומות חעולם. חיינו דלא כשמואל והנני קראי בימות המשיח שלפני תחיית המתים. דאילו לשמואל דאמ׳ דאין ביניהם אלא שיעבוד מלכיות אם כן מצי למימר בן[65] שנה לפני תחיית המתים. ובלע המות לנצח לאחר תחיי׳ המתים. והא דכת׳ והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול לצורך תחיית המתים

יהיה. כמה שמצינו במדרש וילון אינו משמע[66] כלום. וכי עשה הקב״ה דבר בעולמו שלא לצורך מלאכה גדולה עתיד הקב״ה לעשות בו לעתיד לבא הקב״ה מקבלו כמיד[67] שופר ונותנו ביד זרובבל בן שאלתיאל תקיעה ראשונה מאסף עפרם מד׳ רוחות העולם תקיעה שנייה נעשים כגולמים. תקיעה שלישית הקב״ה זורק בהן רוח ונשמה וחיים ועומדים על רגליהם. ומיהו סיפיה דקרא ובאו האובדים בארץ אשור. לא משמע הלא[68] איירי כלל בשעה תחיית המת׳ דלא שייך[69] אז קיבוץ שכבר נתקבצו כולם אל מלך המשיח ונראה דודאי אותם תקיעו׳ שמדרש אינם על פי הפסוק כי אם על פי הקבלה. וההיא דקרא מיקיבוץ גוליות קאי, על ידי כך ישמע י׳ שבטים ויתקבצו לשעה קלה ואעפ״כ שתחלה קיבוץ גוליות

---

[59] Miller, sulla base del TM, corregge: בהמיר.

[60] Versetto biblico (Is 30,26) ampiamente modificato. Miller lo riporta così come si trova nel TM.

[61] Miller, sulla base del TM, corregge: לשון.

[62] Miller, sulla base del TM, aggiunge: הלבנה ובושה.

[63] Errore del copista, che Miller omette.

[64] Miller corregge: צדיקים.

[65] Miller (*ibidem*, p. 29) aggiunge: מאה.

[66] Miller corregge: משמש.

[67] Miller corregge: מקפלו כמין.

[68] Miller corregge: דלא.

[69] Miller aggiunge: כלל.

f. 16r, colonna sinistra

והיה ידי על יד בתכלית הקיבוץ יעלו על כנפי נשרים כמו שמצינו במצרים שנקבצו כולם לשעה קלה לרעמסס ועל זה מצינו גדול יום קיבוץ גוליות כיום שנבראו בו שמים וארץ שנ׳ כי[70] יום יזרעאלי[71] וכת׳ ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד. ובמדרש משמע כמו כן שיש תקיעה בתחיית המתים דקאמ׳ התם כשתוקעין בראש השנה למה תוקעין וחוזרין ותוקעין כדי לערבב את השטן היאך הוא מעורבב בתקיעה אחת מפ׳ בירושלמי כדמשמע השטן דתקעו חרא זימנא מתבהיל ולא מתבהיל כדשמע דתקע. פעם שנייה וודאי מתבהיל אמ׳ מטה זימניה לאיתבלעא שנ׳ ובלע המות לנצח. לפי שהוא סבור שהוא שופר של תחיית המתים דכתיב יתקע בשופר גדול שאז יהרוג מלאך המות דכת׳ ובלע המות. והוא תחיית המתים שיעמדו צדיקים בלבושיהם ק״ו מחטה כמו שמתו ואחר כך יתרפאו שנ׳ אני אמות ואחיה כשם שאני אמות כך אני מחיה. ואחר כך מחצתי ואני ארפא שנ׳ אז ידלג כאייל פסח. והא דקאמ׳ התם אין גיהנם לעתיד לבא אלא הקב״ה מוציא חמה מנרתיקה רשעים נידונין בה וצדיקים מתרפאין בה שנ׳ ויצאתם ופשתם כעגלי מרבק. וכת׳ וזרחה לכם יראה שמי שמש וצדקה ומרפא בכנפיה. ואילו בני אדם היראים להוציא שם שמים לבטלה ההיא בעל כרחך באלף ששי דאילו לעולם הבא לאחר שיחדש הקב״ה את עולמו לאחר אלף שביעי. אז לא תהיה חמה בעולם אלא בעולם הזה אחר תחיית המתים יהיה ויום הדין יהיה אחר תחיית המתים דאילו קודם תחיית המתים לא יתכן כלל אלא וודאי אחר שחיו כולם ואפי׳ רשעים. כי אם הקב״ה במשפט ויושב בדין הגדול בכסא הכבוד רם

f. 16v, colonna destra

ונישא גבוה במשפט וספר תורה יהיה מונח לו[72] בחיקו ויאמר כל מי שעסק בתורה יבא ויטול שכרם. ותיכנס כל אומה ואומה לבדה. וישאל להם הקב״ה מי בכם מגיד זאת ואין זאת אלא תורה שנ׳ וזאת התורה. וכל אומה ואומה תספר מעשיה כמה גשרים גשרנו כמה מלחמות עשינו והכל בשביל ישר׳ שיעסקו בתורה. והקב״ה משיבם כל מה שעשיתם לצורך עצמיכם עשיתם ואחר כך יכנסו ישר׳ ויתנו עדיהם יתהללו ויצדקו וישמעו האומות ויאמרו אמתי נמרוד ויעיד באברהם שלא עבד ע״ז ויזכו ישר״ בדין והאומות יצאו בפחי נפש וישאלו מאת הקב״ה נתנה מראש ונעשנה והוא מושיבם מי שטרח בשבת וכו׳ ואעפ״כ מצוה קלה יש לי וסוכה שמה וילכו ויעשו אותם בראש גגם וזהו שנ׳ כל משפחה[73] אשר לא תעלה[74] לחוג את חג הסוכות. והקב״ה מקדיר עליהם חמה מנרתיקה וכל אחד ואחד בוע[75] בסוכתו והקב״ה יושב ומשחק עליה שנ׳ י״י בשמים ישחק י״י ילעג למו. ומיום שחרב בית המקדש אין שחוק לפני הקב״ה אלא אותו יום בלבד ובבתי בראי דוקא ואע״ג שכבר נבנה בית המקדש מימות המשיח קודם תחיית המתים מכל מקום אין שמחה שלימה לפני הקב״ה עד שיתחייבו אויביו כלייה שם הגדול והנורא

---

[70] Miller (*ibidem*, p. 30), sulla base del TM, aggiunge: גדול.

[71] Miller corregge: יזרעאל.

[72] Miller omette le ultime tre parole.

[73] Assente nel TM.

[74] Miller, sulla base del TM, corregge: יעלו.

[75] Miller corregge: בועט.

אשר לא יכילו זעמו גוים, ומיהו ובבתי גואי הוד והדר לפניו עוז וחדוה במקומו. ואז יתחייבו האומות כלייה ואומר במדרש שילכו כל האומות האומות[76] אחר גילוליהם וישתקעו גילוליהם בשאול והם אחריהם יפלו פגריהם על פגרי גילוליהם ויעקרו מן העולם והיה י״י למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה י״י אחד ושמו אחד וישר״ יהיו לעם סגולה ויזכו בדין.

f. 16v, colonna sinistra

ואשרי שככה לו ליוצאי זכאי מדין הגדול אשר נתיירא שמואל הרמתי שאמ׳ לשאול למה הרגזתני לעלות. אבל בזה הוקשנו שהמדרשים יצאו מעורבבין דהיכן מצינו למימר דאין גיהנם לעתיד לבא והא קיימא לן דהקב״ה מוריד בינונים של ישר׳ בגיהנם ומצרפן ואחר כך עולין שנ׳ והביאתי שלישית באשי ועליהם נאמ׳ מוריד שאול ויעל. ועוד יש במדרש שיוצאין פושעי ישר׳ מגיהנם על ידי זרובבל שיאמ׳ קדיש לפני הקב״ה ויענו פושעי ישר׳ מגיהנם יהא שמיה רבה מברך ויוציאום הקב״ה מגיהנם. וגם בההיא דעירובין דכולהו מפיק בר מבא על הגויה דמשכא ערלתיה. ונ״ל של אחר יום הדין יהיה גיהנם ימים רבים ויהיו נידונים כל אומות העולם. אמר בפר״ק דראש השנה ומייתי ליה מקרא דכת׳ וצורם לבלות שאול מזבול פי׳ לפי שפשטו ידיהם בזבול יבלו שאול ויהיה גיהנם כלה ותם[77] אינם כלים שנעשים אפר תחת כיפות[78] רגלי צדיקי׳ ויש שלאחר שיכלה גיהנם יהיו נדונים בשמש כדי שיראו צדיקים את קלונם. ונקמת השם בהם נקמת היכלו ונקמת דם עבדיך יקום תולעתם לא ימות ואשה של גיהנם לא תכבה ופושעי ישר׳ דלא מבשקר ליה עד שיבא זרובבל ויאמ׳ קדיש ויוציאם על קדושת השם. ואז יצאו כולם ויהיו זכאים ליום שכולו ארוך וכל ישר׳ יש להם חלק לעולם הבא יצדקו ויתהללו בקדוש ישר׳ ברוך הוא ולאחר כך יתענגו ישר׳ בלויתן ובשור הבר ויעש להם[79] הקב״ה סעודה גדולה בגן עדן. שנ׳ יכרו עליו חבירים ואין חבירים אלא תלמידי חכמים. שנ׳ חבירים מקשיבים לקולך. ויאמ׳ כל מי שלא ראה קנגיא בעולם הזה זוכה ורואה בקנגיא[80] של לויתן ושור הבר לא׳[81] לבא והקב״ה שמח עם הצדיקים והמה ששים ושמחים בישועתו. וייצא

f. 17r, colonna destra

לויתן וקורע שור הבר בין קרניו ושור הבר[82] נוחרו בסנפיריו וצדיקים אומ׳ לא תנינן חוץ ממגל קציר וממגירת מפני שחן רונקין[83] אמ׳ לחן חקב״ח בניי תורח חדשח אני נותן לכם כלומ׳ אני מתוך לבבי זח שנ׳ כי מציון תצא תורח חדשח ואוכלין ושותין ושמחין ומה ערבבין[84] מזיו

---

[76] Errore del copista, che Miller (*ibidem*, p. 31) omette.

[77] Miller corregge: והם.

[78] Miller corregge: כפות.

[79] Miller corregge: להם.

[80] Errore del copista, che Miller non segnala.

[81] Miller scioglie e corregge: לעתיד.

[82] Miller (*ibidem*, p. 32) corregge: ולויתן.

[83] Miller: חונקין.

[84] Miller corregge: ומתענגים.

השכינה[85] והוא יושב ביניהם. ומראין אותו באצבעות שנ׳ הנה אלהינו זה קווינו לו. ומצינו בירושלמי עתיד הקב״ה ראש חולה לצדיקים ובמקום אחר הוא אומ׳ עתיד הקב״ה לעשות מחול לצדיקים והוא יושב באמצע ועל זה נאמר והוא ינהגנו עלמות וקאמ׳ בירושלמי תירגם עיקלם[86] פי׳ בערוך בלשון ערמית[87] אלמות[88] עולם שאין בו מות. ומי שיזכה עושין לו סוכה מעור של לויתן ויש שעושין ענק שנ׳ וענקים לגרגרותי׳ והשאר הקב״ה פורסו ועד סופו. ומיהו[89] למורי רבי׳ יצחק ב״ר אברהם דאמרינן עתיד גבריאל לעשות קנגיא עם לויתן ואיל מלא הקב״ה עוזרו אין יכול לו שנ׳ העשו יגש חרבו. ובמדרש אמ׳ שקנגיא יהיה מלויתן ומשור הבר. ועוד שהרר[90] העושו יגש חרבו לאו בלויתן כת׳ אלא בשור הבר. לפי[91] מורי רבי׳ יצחק ב״ר אברהם דכת׳ הילה[92] יבא גבריאל לעשות קנגיא ולא יכול לו והקב״ה עוזרו בזה שישלח שור הבר להלחם כנגדו וזהו עזר של גבריאל. וגם יש במדרש שיונה בן אמיתי ישתדל בו. ושמא זהו לתופסו ולהעלותו מים הגדול. ואי איפשר[93] לומ׳ שאכילת לויתן יהיה אחר ז׳ אלפים לעולם שכולו ארוך שהרי למדנו בפר״ק ברכות העולם הבא לא אכילה ולא שתייה. ואז תחריב[94] ירושלים עד דמשק שנ׳ שימי דמשק משכנותיך. ותהי גבוה ג׳ מילין שנ׳ מי כאלה כעב תעופנה. ומה שנ׳ וישבה וראמה[95] תחתיה. ויתקיים אז המקרא והיה מדי חודש בחודשו

f. 17r, colonna sinistra

ושיביאו העבים את ישר״ להתפלל בירושלים בלא עודח[96] של עלייה. ומימות מלך המשיח ירד בית המקדש של אש בנוי מן השמים, שנ׳ קדש י״י כוננו ידיך ויקפיה הקב״ה חומת אש שנ׳ ואנכי אהיה להם[97] לחומת אש. ובארץ ישר׳ ובירושלים מלך המשיח וכל הצדיקים וכל ישראל יהיו שם. וגם בגן עדן יטיילו ושכר טוב הנתון להם לעתיד לבוא לעולם שכולו ארוך ולא יהיה להם כלל לאחר תחיית המתים עד לאחר ז׳ אלפים אלא מתעדנים בירושלים ובגן עדן ומראין להם שכרן של עולם הבא ונחלי אפרסמון ופלוגותי ויין ודבש משומר מששת ימי בראשית ומתעדנים. וכן ראיתי בכמה מדרשים אחר אלף שישי יחזור העולם לתוהו ובוהו ונשגב השם לבדו. ועל אותם נאמר מזמור שיר ליום השבת ליום שכולו שבת ומנוחה להקב״ה לפי שבעולם הזה יש מחשבה לפניו. בפורענתו של רשעים ומתן שכרן של צדיקים ואותן אלף יהיה שבת ומנוחה לפניו. ואחר

---

[85] Miller: השכינה.

[86] Miller corregge: עקילס; aggiunge: אתא נסייא.

[87] Miller emenda: יונית.

[88] Miller corregge: עלמות.

[89] Miller aggiunge: קשה.

[90] Miller omette.

[91] Miller corregge: ופי׳.

[92] Miller corregge: דבתחילה.

[93] Miller corregge: אפשר.

[94] Miller corregge: תרחיב.

[95] Miller, sulla base del TM, inverte i termini.

[96] Miller emenda: טורח.

[97] Miller, sulla base del TM, corregge: לה.

כך יחדש הקב״ה את עולמו ויהיו שמים וארץ חדשים שנ׳ כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה ולא יהיו מאורות שנ׳ לא יבא עוד שמשך וירחך ולא יאסף כי זיוו של הקב״ה יאיר מסוף העולם ועד סופו שנ׳ כי י״י יהיה להם לאור עולם ולא יהיה לא גיהנם ולא גן עדן ועדיין נביאים לא ראו מתן שכר של צדיקים. ושכר טוב המתוקן להם כי איפשר אוזן לשומע לא יכול הפה לדבר. וכל הנביאי׳ לא נתנבאו אלא לימות המשיח בין שלפני תחיית המתים ובין של אחר תחיית המתים. ולשמואל דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות לא נתנבאו אלא לימות

f. 17v, colonna destra

המשיח של אחר תחיית המתים אבל[98] לעולם הבא של אחר אלף שביעי שהוא יום שכולו ארוך ואין לו תכלית ועליו נאמ׳ עין לא ראתה אלהים זולתך. ועליו דרשו רבותי׳ בברכות העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתייה אלא צדיקים ויושבין ועטרות בראשיהם ונהנים מזיו שכינה וההיא דכת׳ ירויון מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם. אינו לשון אכילה ושתייה אלא לשון ריוו ושביעה ועידון. ועליו נאמ׳ מה רוב טובך אשר צפנת ליראיך. והשם ב״ה לעד ולנצח יזכינו ברחמיו הרבים וידבק ליבינו בתורתו ויראתו ונהיה לפניו בטובות בית בחירתו ויבא משיחו ונידוחינו יקבץ למקום שכינתו ויבנה במהרה בימינו עיא וישכלל היכלו ויחמול על נחלתו ועל עמו ונשב עולם לפני אלהים מלך ביופיו תחזינה עינינו וישמח ליבינו ותגל נפשינו בישועתו וכדשא תפרחנה עצמותינו.

ברוך י״י לעולם וברוך שם כבודו ומרומם על כל ברכה ותהילה אמן א״א סלה.

ומצינו במדרש אמר הקב״ה אם אתם מקיימין ג׳ סעודות בשבת דכת׳ בהן יום ג׳ פעמים תזכו לימות המשיח ולעולם הבא ולעולם החדש ימות המשיח קודם תחיית המתים. ולעולם הבא של אחר תחיית המתים לעולם שכולו ארוך שאחר אלף שביעי.

והא דאמר גבי לויתן הקב״ה פורס על ירושלים וזיוו מבהיק מסוף העולם ועד סופו שנ׳ לגוים לאורך. ואם הוא לאחר תחיית המתים כמו שפי׳ אם כן גוים מאי בעו התם. ונ״ל דודאי קודם תחיית המתים והא דכת׳ והלכו גוים לאורך. כלומ׳ אם יהיו גוים שמה יכולין להלוך באורו של לויתן שהוא

f. 17v, colonna sinistra

מבהיק ביותר. ולפי מה שפי׳ דאפי׳ גוים יחיו כדי לעמד ליום הדין ולירד ולשחת לדראון עולם וכל ישר׳ יחיו חיי עולם ויש להם חלק לעולם הבא וכי תימא מאי דכת׳ ורבים מישיני עפר יקיצו נראה לי דלאפוקי דור המבול דכת׳ בהו לא ידון רוחי באדם דמשמע לא חיים ולא נידונים נקט לשון רבים ולא כולם. אבל היי גאון פי׳ שאותם שיהיו חיים בימות המשיח כשיחו[99] המת׳ ימותו ויחיו לעולם הבא. ועוד פי׳ שימותו ג׳ ימים ויחיו לקיים מה שנ׳ יחיינו מיומיים וביום השלישי יקימנו ונחיה. ואינו נראה כלל כמו שפי׳. וכך אמר רבי׳ יצחק שיכלו כל הנשמות שבגוף ואחר כך יחיו כל המתים ושוב אינן חוזרין לעפרן. וגם פי׳ רבינו האי שירושלים תינתן ביד רומי כשיגלה מלך

---

[98] Miller (*ibidem*, p. 33) aggiunge: לא.

[99] Miller corregge: כשיחיו.

המשיח כדאיתא בחלק עתידה מלכות הרשעה שתשפוט[100] על ט׳ חדשים וכך פי׳ לא פחות מט׳ חדשים ולא יותר מג׳ שנים שנ לכן יתנם עד עת יולדה. שנ ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והייתה וגו׳ וזהו שנ׳ וצים מיד כיתים מי וענו אשור שיטלו מלוכה מאשור אשר לקחה מיד הכת הקינים מיד יינוס שהם ישמעאלים שנ׳ כי אם יהיה לבער קין. וכת׳ התם והוא עדי אובד וזהו וירד מיעקב והאביר שהוא רומי שתיעקר במהרה בימינו. וכן אותה פרשעה שהיא כפולה דרש ה״ר משה אבן מיימון על מלך דוד ואחר על מלך המשיח. דרך כוכב מיעקב זה דוד וקם שבט מישר׳ זה מלך המשייח וכן כל הפרשה כולה
סליק מדרש ממלך המשיח ומגוג מגוג

Traduzione

Omelie del re Messia e di Gog e Magog[101]

f. 13v, colonna sinistra

"Chi manderà da Sion la salvezza d'Israele?" (Sal 14,7; 53,7). Il Signore, sia benedetto in eterno, ci ha comandato di attendere la salvezza e di aspettare la redenzione, poiché "se indugia, attendila (perché certo verrà e non tarderà)" (Ab 2,3). Così come noi aspettiamo, così il Santo, benedetto Egli sia, aspetta e desidera il momento in cui giungerà la fine per redimere i suoi figli dalle nazioni, come è detto: "Il Signore aspetta con fiducia per farvi grazia" (Is 30,18). La grande e lieta ricompensa (attende) chi lo aspetta, come è detto "Beati coloro che lo aspettano"[102] (*ibidem*). Al momento della morte di (ogni) uomo, gli si chiede: «Hai atteso la salvezza, come è detto: "C'è sicurezza nei tuoi giorni, un tesoro è la salvezza"[103] (Is 33,6)?». Questa attesa è quella di ogni israelita, che attende che il Santo, benedetto Egli sia, faccia venire un germoglio[104] e la salvezza nei suoi giorni;[105] poiché, se egli (il germoglio) viene, vuol dire che gli Israeliti saranno finalmente redenti. E a ciò siamo obbligati (a credere?). Non è forse vero che per chi (non?) riconosce ciò non vi sarà parte nel mondo a venire, ed egli in ultimo (…?) è come se negasse questo principio di fede. Piuttosto, è corretto affermare

[100] Miller (*ibidem*, p. 34) corregge: שתפשוט.

[101] Per una breve discussione sul titolo vd. sopra, il cap. 4.2.1.

[102] Mi discosto da CEI 2008, che ha "che sperano in lui".

[103] La troncatura del versetto permette di stravolgerne il significato. Nel TM, infatti, sono la sapienza e la conoscenza (non menzionate nel ms.) a condurre alla salvezza.

[104] Metafora di redenzione messianica. Cfr. Is 4,2; Ger 23,5; 33,15; Zc 3,8; 6,12.

[105] Cioè, durante la sua stessa vita.

che ogni uomo debba aspettare e attendere che giunga il re Messia, in fretta, nei nostri giorni.

(Secondo) il Tanna R. Eliyyahu, la sua memoria sia di benedizione, sei sono i millenni del mondo. Due millenni di vuoto (תוהו), due millenni di Torah, due millenni sono i giorni del Messia.[106] La spiegazione del vuoto senza Torah è che dalla creazione del mondo fino alla sosta che fecero (i nostri padri) a Carran[107] sono duemila anni. Da allora ebbe inizio (il periodo della) Torah, e Abramo cominciò a rendere familiare il nome del Santo, benedetto Egli sia, sulla bocca di ogni creatura. Ma per i nostri peccati, che si sono moltiplicati, (di questi millenni) ne sono scaduti quanti ne sono scaduti.[108] La spiegazione dei due millenni dei giorni del Messia è che essi non si sono (ancora) realizzati, ma questi duemila anni saranno i giorni del Messia, tanto che non terminerà il quinto millennio fino a che non verrà il re Messia, e i suoi giorni saranno la fine del quinto millennio e tutto il sesto millennio,[109] e questo mi è stato tramandato dal nostro maestro Yiṣḥaq come spiegazione di ciò. Chi[110] è che dura per sempre, (sì) che si usa quest'espressione: "Due millenni (sono) i giorni del Messia"?[111] E se anche "ne sono passati quanti ne sono passati", "sono passati" non significa altro che essi (i millenni) non sono (da intendersi) completi, i millenni dei giorni del Messia.

---

[106] Vd. la cosiddetta "profezia di Elia" in *bSanh.* 97b,2. Questa tradizione venne ripresa anche nel secondo capitolo del *midraš Tanna de-be Eliyyahu Rabbah* (noto anche come *Seder Eliyyahu Rabbah*). Per una bibliografia dedicata a questo *midraš*, vd. Capelli (2005:40). Per un utilizzo di questa suddivisione della storia in millenni da parte cristiana, vd. Haeusler, Martin, *Das Ende der Geschichte in der Mittelalterlichen Weltchronistik*, Köln; Wien: Böhlau Verlag, 1980, pp. 105-106. Vd. anche Yuval (2008 [2000]:260, n. 9).

[107] Il riferimento qui è all'emigrazione della famiglia di Terach, padre di Abramo, che lasciò Ur dei Caldei per stabilirsi nella terra di Canaan. Per un periodo, la famiglia abitò a Carran. Cfr. Gen 11,31.

[108] Cioè, i millenni si sono allungati, ritardando così la redenzione. Cfr. *bSanh.* 97b.

[109] Secondo Shachar (2021:111), qui si intende affermare che il Messia sarebbe dovuto giungere all'inizio del quinto millennio, ossia nell'anno 240 e.v., ma, a causa dei peccati di Israele, la sua venuta è stata rimandata alla fine del millennio, ossia al 1240.

[110] Il ms. ha אליהו. Accolgo l'emendazione di Miller (2004:22), che legge "chi" (מיהו). Questa frase, a ogni modo, non è di facile interpretazione.

[111] Il riferimento è a *bSanh.* 97a,14.

f. 14r, colonna destra

Si trova che il re Messia arriverà alla fine del quinto millennio.[112]

Il *midraš* dimostra che ciò avverrà alla fine dei giorni, e un giorno del Santo, benedetto Egli sia, sono mille anni. "Se indugia, attendila" (Ab 2,3) ha questo significato solo secondo la lingua degli uomini.[113] Ed ecco, io[114] porto una prova di questo fatto: "Dopo due giorni ci ridarà la vita, e il terzo ci farà risorgere,[115] e noi vivremo" (Os 6,2). Vi è qualcuno che dice che i due millenni saranno due (millenni) di rovina del mondo, come è detto: "(Dopo) due giorni ci ridarà la vita" (*ibidem*). (Un'altra) conclusione della *halakhah* è che, come è stato detto, uno (sarà il millennio) di rovina, come è detto nel trattato.[116]

Così come il settimo di uno dei sette anni è quello del riposo (sabbatico), così il mondo ha sette millenni, e la Scrittura lo dimostra: "Sarà esaltato il Signore, lui solo, in quel giorno" (Is 2,11). E come si riconcilia il fatto che vivremo dopo due giorni con ciò che si dice sulle sue rovine?[117] Mi sembra piuttosto che in questo modo si intenda un accorciamento dei due giorni e che il Santo, benedetto Egli sia, ci farà rivivere, affinché venga il re Messia per redimerci, e rivivremo alla fine del quinto millennio e nel sesto. Dal momento che "ne sono passati quanti ne sono passati", dal millennio si trattiene (la durata resa con) l'espressione "due giorni", il cui significato è "un poco", e dopo sei millenni il mondo ritornerà a uno stato di vuoto e di caos (תוהו ובוהו) per mille anni. Dopo di ciò il Santo, benedetto Egli sia, rinnoverà tutto il mondo a venire,[118] e questo è ciò che si intende dove è scritto: "Il terzo giorno ci farà risorgere e vivremo" (Os 6,2). Davanti a noi ci sarà per sempre il mondo a venire.

Il profeta Elia giungerà un giorno prima del Messia ben Yosef, e annuncerà a Israele che il giorno seguente arriverà il re Messia, come è detto: "Ecco,

---

[112] Probabilmente qui si intende che, se il Messia non è ancora comparso, benché l'autore vivesse già nel quinto millennio, è perché Egli comparirà alla fine di quel periodo.

[113] Forse qui si intende dire che l'attesa preconizzata nel *prooftext* non può compiersi durante la durata normale di una vita umana, ma si deve intendere metaforicamente.

[114] Il ms. ha הפני, ma Miller (2004:23) emenda in הנני.

[115] Mi discosto qui da CEI 2008, che ha "rialzare", per meglio evidenziare la portata escatologica del versetto citato.

[116] *bSanh*. 97a,12.

[117] Il riferimento qui è di nuovo a *bSanh*. 97a, in cui Abaye dice che, stando a Os 6,2, prima che Dio faccia rivivere il suo popolo dovranno passare due giorni di rovina.

[118] העולם שכולו ארוך. Letteralmente, "il mondo in cui tutto è ben bilanciato" (vd. Jastrow 1926:116).

io manderò il profeta Elia prima che giunga il giorno grande e terribile del Signore" (Ml 3,23). Così è provato in *ʿEruvin* (*bʿEruv.* 43b,3), nella spiegazione di quelli che hanno compreso che Elia non giungerà un giorno prima del re Messia, ed egli si rivelerà nel Grande Consiglio di Israele. Infatti, abbiamo trovato nel *midraš* che in futuro vi sarà un piccolo sinedrio ai cui membri si rivelerà il re Messia. Ed ecco, porto una prova da ciò che viene detto in *Ro'š ha-Šanah* (31b) nella sezione "yom ṭov": da Tiberiade arriverà la redenzione futura, come è detto: "Prostrata da terra" (Is 29,4). Tiberiade è la più bassa di tutte, e questa è la spiegazione del fatto che (nella) redenzione futura si rivelerà su di loro il re Messia a Tiberiade.[119]

Perciò gli istruiti capiranno che l'inizio della redenzione ha a che vedere con la riunione degli esiliati e che viene sollecitata a ogni israelita, a ogni uomo che desidera andare in terra di Israele e insediarsi

f. 14r, colonna sinistra

a Gerusalemme, la Città Santa, e nel resto dei luoghi della terra di Israele (…).[120] Il monte santo sarà ricostruito. Dopo che si saranno insediati a Gerusalemme i saggi e i giusti dai quattro venti, essi vedranno il Signore e il Messia sarà rivelato in mezzo a loro, secondo (quanto è stato detto dai) saggi e dai giusti. Essi si uniranno a lui e si cospargeranno di polvere, come è detto: "La giustizia sarà fascia dei suoi lombi e le nazioni[121] cintura dei suoi fianchi" (Is 11,5). Così Onqelos ha tradotto (il versetto) "Egli lega alla vite il suo asinello"[122] (Gen 49,11): "I giusti si raduneranno attorno al Messia, e quelli che si occupano della Torah studieranno con lui".[123]

Non si presti attenzione a colui che dice che il Messia sarà rivelato in una terra impura. Mai si dica una cosa del genere! E non si faccia l'errore di dire che sarà rivelato nella terra di Israele tra i *goyim*: ci si sbaglierebbe in questo, non ci si impegnerebbe a (realizzare) questo adempimento e non si onorerebbe il re Messia. Piuttosto, è corretto ritenere che nella terra di Israele vi saranno uomini che praticano la Torah, pii e santi (אנשי מעשה)

---

[119] Cfr. *bRo'š ha-Šanah* 31b,1.

[120] Qui nel ms. sono presenti alcune parole non chiare, che sembrano essere un errore di copiatura. Vd. Miller (2004:23, n. 7).

[121] Il ms. sostituisce אמונה del TM con אומות.

[122] Il ms. ha una lezione diversa (אסירי למען שרה), segno che verosimilmente l'autore stava citando a memoria un passo a lui poco conosciuto. Accolgo la correzione di Miller.

[123] Vd. *Targum Onqelos* ad loc.

dai quattro angoli del mondo, uno da una città e due da una famiglia. L'un l'altro si solleveranno il cuore, e in ognuno scintillerà uno spirito puro e la disposizione verso l'amore santo. Dopo di ciò, sarà rivelato fra di loro il re Messia, come è detto: "Vi prenderò (uno) da ogni città e due da ciascuna famiglia e vi condurrò[124] a Sion" (Ger 3,14). Felici noi che adempiremo a questa Scrittura, poiché un vento dall'alto avvolgerà coloro che sono atti a salire a Sion.

Non si presti (nemmeno) attenzione a chi dice che i nostri padri saranno rivelati in Egitto con grande gloria, mano sollevata, braccio teso e grandi sentenze. I nostri peccati ci hanno causato le cose che abbiamo trovato nel paragrafo (*bSanh.* 98a,13). Sta scritto: "Umile, cavalca un asino" (Zc 9,9). Sta scritto (anche): "La sua luce è con le nubi del cielo"[125] (Dn 7,13), non "Umile, cavalca un asino".[126] Così abbiamo trovato (*bBer.* 4a,17): gli Israeliti furono meritevoli, tanto che avvenne per loro un segno al tempo di Ezra, come era stato fatto ai tempi di Giosuè, come è detto: "Finché passerà il tuo popolo" (Es 15,16). Qui si intende la prima venuta. "Finché passerà questo tuo popolo, che ti sei acquistato" (*ibidem*). Qui si intende la seconda venuta, a meno che non perduri il peccato. Infatti, nel *midraš* abbiamo trovato che, se Israele se lo meriterà, non giungerà il Messia ben Yosef.[127] Va' e impara dalla *'aliyah*

f. 14v, colonna destra

di Ezra. Essi non emigrarono in Terra di Israele (lett. "salirono") nemmeno dopo l'editto, poiché, anche se la comunità era composta da quattromila persone in grande tormento e vergogna, essi dimoravano in luoghi custoditi, sicuri e tranquilli, e non si mossero da quei luoghi. La Scrittura, a proposito di ciò, dice: "Se fosse un muro, le costruiremmo sopra una merlatura d'argento" (Ct 8,9). Tutti coloro che salirono nei giorni di Ezra sono simili a un albero su cui il marciume non ha potere.[128] Così avverrà che ogni uomo,

---

[124] Nel ms. si legge והביאו.

[125] Il TM recita וארו ("e vedranno"), mentre nel ms. si legge ואורו ("e la sua luce"). Inoltre, il versetto viene reso in ebraico, con שמים al posto di שמיא.

[126] Secondo Miller (2004:24, n. 8) qui si intende che, se gli Israeliti se lo meriteranno, il Messia arriverà in maniera gloriosa. In caso contrario, giungerà umilmente, su un asino. Vd., nel ciclo di R. Šimʿon ben Yoḥa'i, il passaggio analogo nella Preghiera e nel manoscritto della Genizah.

[127] Questo passaggio è in linea con alcuni dei testi considerati in questo volume. Vd. anche il capitolo 2.2, "Il pentimento di Israele e il Messia ben Yosef".

[128] Cfr. *bYoma* 9b,15.

mano nella mano (farà *ʿaliyah*) secondo la sua volontà, perché saranno infatti i più adatti a farsi volontari, mentre i ricchi che dimorano sicuri e tranquilli non si faranno volontari.

E quando la comunità in terra d'Israele diverrà numerosa, essi (i suoi membri) pregheranno sul monte santo, e il loro grido salirà al cielo. Il re Messia sarà rivelato in mezzo a loro, ed egli radunerà tutti gli esiliati della diaspora, poiché gli Israeliti avranno udito che è stato rivelato il re Messia. Il suo nome è Neḥemyah ben Ḥuši'el, della stirpe di Efraim figlio di Giuseppe. Si raduneranno attorno a lui dai quattro angoli del mondo i guerrieri di Israele, ed egli formerà un grande esercito e colpirà alcuni dei comandanti di Ismaele e di Edom che si trovano a Gerusalemme, e scaccerà da essa gli incirconcisi, cosicché in essa non si accumuleranno più non-circoncisione e impurità. Gli Israeliti verranno a sapere che il re Messia ha scacciato[129] gli incirconcisi, e (così) diverranno più forti con lui e si raduneranno attorno a lui dai quattro confini della terra, e il suo nome si diffonderà in tutti le regioni. Il re di Edom radunerà tutto il suo esercito e combatterà contro di lui, ma il re Messia radunerà tutti coloro che sono con lui, e quattromila tra i guerrieri di Efraim verranno per aiutarlo attraversando il deserto. Questo l'abbiamo trovato nel *midraš*. Il re di Edom cadrà nelle sue mani e non ne sorgerà mai più un altro, e anche il principe di Esaù verrà umiliato dal Santo, benedetto Egli sia, come è detto: "(Il Signore) punirà in alto l'esercito di lassù" (Is 24,21), e dopo di ciò (punirà) in terra i re di Edom (cfr. *ibidem*).[130] Conquisterà la terra e ne scaccerà le nazioni del mondo, e sopprimerà la regalità di Edom, di Ammon e di Moab, come è detto: "Stenderanno le mani su Edom, su Ammon[131] e su Moab, e i figli di Ammon saranno loro sudditi" (Is 11,14). Andrà a combattere contro Roma e la distruggerà, come è detto: "Farà perire gli scampati dalla città" (Nm 24,19). Abbatterà la stirpe di Amalek, come è detto: "Vi sarà guerra[132] contro Amalek, di generazione in generazione" (Es 17,16).

---

[129] Nel ms. si legge נבאש (essere imputridito), che Miller (2004:24) corregge con גרש (scacciare).

[130] Qui il riferimento è al prosieguo del versetto di *Isaia* appena citato, con una modifica importante. Se il TM ha ועל מלכי האדמה על אדמה, l'omelista gioca con la somiglianza grafica tra אדמה e אדום.

[131] Il riferimento ad Ammon è assente nel TM.

[132] Qui il TM ha anche ליהוה, "per il Signore".

f. 14v, colonna sinistra

Dalla generazione di Mosè,[133] dalla generazione di Saul alla generazione di Mardocheo, dalla generazione di Mardocheo alla generazione del Messia. E dopo di ciò abbatterà la stirpe di Esaù, come è detto: "Non scamperà nessuno della casa di Esaù" (Abd 1,18).

Tutte le nazioni verranno a sapere (tutto ciò), comprenderanno e gli (al Messia) porteranno doni, come è detto: "Da mare a mare, dal fiume sino ai confini della terra" (Sal 72,8). In futuro avverrà che (persino) l'Egitto porterà un dono al re Messia; solo da Roma egli non accetterà (niente), come è detto: "Minaccia la bestia (בחית) nel canneto" (Sal 68,31).[134] Tutte le terre in cui si trovano gli ebrei si riconcilieranno col re Messia (fino a) portargli gli ebrei come dono, come è detto: "Ricondurranno (da)[135] tutti i vostri fratelli come offerta, su cavalli, su muli, su carri, verso il mio santo monte" (cfr. Is 66,20). Questo è l'inizio del raduno degli esiliati, poiché le nazioni del mondo li porteranno: non ne lasceranno (indietro) neppure uno. A proposito di quel momento, egli aveva detto: "Riporteranno i tuoi figli in braccio, le tue figlie saranno portate sulle spalle" (Is 49,22).

Nella guerra del Messia contro Roma, (i Romani) saranno giudicati con dieci piaghe, così come furono giudicati gli egiziani, come è detto: "Nell'udire (quanto avvenne) in Egitto, si addoloreranno per la notizia a Tiro" (Is 23,5).[136] Allora gli Israeliti andranno ad abitare nella terra di Israele

---

[133] Verosimilmente manca qui "alla generazione di Saul".

[134] Cfr. *bPesaḥ.* 118b, 12-15. Interessante notare come, in questo passo talmudico, Roma creda che i suoi doni vengano accettati in virtù della sua fratellanza con Israele, fratellanza che deriva dalla comune discendenza da Isacco attraverso Esaù e Giacobbe. Ciononostante, i doni dei romani vengono rifiutati, in quanto quel popolo ha reso schiavo Israele. Vd. Sivertsev (2011:40-41). Il *prooftext* di Sal 68,31 va letto nel suo contesto. Il TM, ai vv. 30-31, ha: "Per il tuo Tempio, in Gerusalemme, i re ti porteranno doni. Minaccia la bestia del canneto, quel branco di bufali, quell'esercito di tori, che si prostrano a idoli d'argento; disperdi i popoli che amano la guerra!". Nell'*Omelia*, il complemento oggetto (la bestia del canneto) è introdotta dalla preposizione ב, assente invece nel TM, ma ciò è in linea con le diverse reggenze del verbo גער, che può essere seguito da un complemento oggetto introdotto sia da את che da ב.

[135] Il ms. legge מכל אחיהם, mentre il TM ha את כל אחיהם. Probabilmente la confusione è generata dall'omissione delle parole מכל הגוים (da tutte le genti), presenti nel TM e assenti nel ms.

[136] Traduco diversamente da CEI 2008, che ha "All'udirlo in Egitto, si addoloreranno per la notizia di Tiro". Qui probabilmente Tiro indica Roma. Cfr. *Genesi Rabbah* 61,7, in

e vi resteranno molti anni. Ma si solleverà un re, il cui nome è Gog, dalla terra di Magog. Nel *midraš* si legge che vi era una pietra, sulla quale venne Satana,[137] e da essa ne uscì Gog. Tutti coloro che vedranno (questo evento) si rafforzeranno davanti a lui, ed egli dominerà sui *goyim* di ogni territorio. Egli deciderà di andare nella terra di Israele, come è scritto: "Verso una nazione che raduna popoli da molte nazioni" (Ez 38,8).[138] La spiegazione (del versetto) è che a breve in essa andranno e si raduneranno gli Israeliti da tutte le terre nelle quali erano dispersi. Egli (Gog) pretenderà di essere Dio, (come) un virgulto spregevole (cfr. Is 14,19). Giungerà presso gli Israeliti e dirà: «Portatemi la vostra Torah». Essi gliela porteranno, ma lui dirà: «Non vi ho forse dato io queste leggi?». Essi gli risponderanno: «Chi sei tu, virgulto spregevole, per darci le leggi? Non ce le ha forse date il nostro Dio, sia benedetto il Suo nome, innalzato il Suo ricordo per sempre ed esaltato sopra ogni benedizione e lode? Solo Lui temiamo e molto rispettiamo, e lo facciamo con tutto il nostro cuore, tutta la nostra anima e con tutte le nostre forze, come ci ha comandato il Signore sul monte Sinai per mano di Mosè suo servo» (cfr. Dt 6, 5). Allora (Gog) si infurierà contro di loro e decreterà di ucciderli e annientarli, ma noi

f. 15r, colonna destra

ci solleveremo e ci aggrapperemo con forza al nostro rifugio (cfr. Is 27,5), e affermeremo (la nostra dedizione) a Colui che ci ha riuniti, e renderemo (oggetto) di unico ornamento colui che (ci ha reso oggetto di) unico ornamento, e santificheremo colui che ci ha santificato. Il re Messia verrà a sapere (tutto questo), radunerà tutto il suo esercito e andrà a combattere contro di lui. Arriverà lo sfrontato (סינפ זע) presso Israele e dirà: «La nazione umiliata, che in tutti i tempi è stata venduta e dispersa in tutte le regioni, ora si è sollevata e ha stabilito un re su di essa, e combatte con il re Messia».[139] Ma per i nostri peccati che ci portiamo con noi, verrà ucciso il re Messia, puro e santo. Ma quel malvagio non lo verrà a sapere poiché, se questo gli venisse rivelato, tra i nemici di Israele non rimarrebbe nessun fuggitivo o

---

cui si spiega che, ogni volta che nel testo biblico si scrive Tiro in *scriptio plena* (צור) ci si riferisce effettivamente a quella città. Quando invece si scrive in maniera difettiva (צר), ci si riferisce a Roma. Benché nel ms. "Tiro" compaia in scrittura piena (צור), il rimando è verosimilmente alla città di Roma. Vd. anche Raši su Is 23,5.

[137] Si intende qui un'unione sessuale tra Satana e la pietra.

[138] La citazione si discosta dal versetto del TM.

[139] Ho adattato i verbi, che sono al plurale, al soggetto femminile singolare.

superstite.[140] Il Santo, benedetto Egli sia, lo (il Messia) nasconderà in un sepolcro, mentre tutti gli Israeliti fuggiranno verso il deserto e mangeranno erbe del deserto. Allora ci sarà una grande tribolazione in Israele, come non si era mai vista. Ma gli Israeliti si aggrapperanno con forza al nostro rifugio (cfr. Is 27,5), e questo in base a quanto è detto: "Saranno resi integri e candidi" (Dn 12,10).[141] Resteranno là per quaranta giorni, (anche se) c'è chi dice quarant'anni. Il Santo, benedetto Egli sia, nella sua misericordia cambierà i giorni, come fu spiegato nel sogno di Abramo, nostro padre, e così come è detto: "E là mi risponderà, come nei giorni della sua giovinezza, come quando uscì dal paese d'Egitto" (Os 2,17). In quei cinque[142] giorni sarà rivelato il re Messia ben David che era nascosto. Ritornerà e sarà rivelato. Lui e il profeta Elia verranno e parleranno al cuore dei figli d'Israele, per restituire il cuore dei padri ai figli e il cuore dei figli ai padri. È scritto: "Andrò[143] nel deserto e parlerò al suo cuore" (Os 2,16).

Allora giungerà il re Messia. Il suo nome è Menaḥem ben ʿAmi'el, e il nome di sua madre è Ḥefṣibah.[144] Con lui vi saranno sette pastori e otto capi di uomini, come è detto: "Noi schiereremo contro di lui sette pastori (e otto capi di uomini)" (Mi 5,4). I sette pastori sono Abramo, Isacco, Giacobbe, Mosè, Davide ed Elia. Questi invece sono gli otto capi: Set, Matusalemme, Iesse, Saul, Amos, Sofonia, Michea ed Elia.[145] Questi sono i santi che rivivranno prima della resurrezione dei morti, dal giorno della rivelazione del re Messia, possa avvenire presto nei nostri giorni. Dal Targum[146] (abbiamo

---

[140] Cfr. il settimo segno degli *'Otot ha-Mašiaḥ*.

[141] L'ordine dei termini è invertito rispetto al TM. Cfr. anche Dn 11,35.

[142] Così il ms. Miller (2004:26) emenda con "quaranta", ma è possibile che qui vi sia un'eco dei quarantacinque giorni canonici della letteratura escatologica medievale. In questo modo, gli Israeliti saranno esiliati per quaranta giorni, e nei cinque giorni successivi sarà rivelato il Messia.

[143] Qui manca il pronome di terza persona singolare femminile suffisso, quindi traduco diversamente da CEI 2008, che ha "la condurrò".

[144] Su questa figura vd. sopra, il ms. di Parigi 326.

[145] Nelle due liste di nomi vi sono evidentemente degli errori. In primo luogo, nella prima lista i nomi sono sei, e non sette. In secondo luogo, Elia compare in entrambe le liste. La tradizione dei sette pastori e degli otto capi deriva da *bSukkah* 52b,13, in cui i sette pastori sono Davide, Adamo, Set, Matusalemme, Abramo, Giacobbe e Mosè. Gli otto capi sono Iesse, Saul, Samuele, Amos, Sofonia, Sedecia, il Messia ed Elia.

[146] *Targum Yerušalmi* a Es 12,42.

appreso che) Mosè venne dal deserto, mentre il Messia da Roma, poiché da Roma – dato che (si trovava) laggiù, tra i poveri di Roma[147] – verrà nel deserto in cui si trovano i dispersi di Israele, e si solleverà il nostro maestro Mosè e starà alla loro testa,

f. 15r, colonna sinistra

come è detto: "Verrà[148] alla testa del popolo" (Dt 33,21). Per merito del nostro maestro Mosè rivivranno i morti del deserto: perciò era stato sepolto nel deserto. Anche coloro che furono inghiottiti dal ghiaccio si risolleveranno subito, come è detto: "(Il Signore) fa scendere agli inferi e risalire" (1Sam 2,6)

Si aggiungeranno a loro tutti i dispersi di Israele da tutti i luoghi in cui si erano nascosti. Allora il corno suonerà e arriveranno dalla terra di Assur coloro che erano scomparsi e i dispersi nei quattro venti. Allora arriverà un grande esercito con il re Messia e il Santo, benedetto Egli sia, gli dirà: «Chiedimi quello che vuoi che io ti dia». Lui risponderà: «Vedo il Messia ben Yosef – che era stato ucciso – pregare al cospetto del Santo, benedetto Egli sia. Signore del mondo, non ti chiedo altro che la (sua) vita». Il Santo, benedetto Egli sia, benedetto è il suo nome, (risponderà): «Non hai bisogno (di chiederlo), perché l'aveva già profetizzato Davide, tuo padre, come è detto: "Ti ha chiesto e io gli ho dato"[149] (Sal 21,5)». Il re Messia pregherà in favore del Messia ben Yosef al cospetto del Santo, benedetto Egli sia, e il Santo, benedetto Egli sia, lo farà rivivere. I due cammineranno insieme, ma non ci sarà invidia fra di loro, come è detto: "Efraim non invidierà più Giuda ecc. (e Giuda non sarà più ostile a Efraim)" (Is 11,13). Il re Messia ben David sarà alla testa di tutti, poiché egli genererà il regno della casa di Davide con cui il Santo, benedetto Egli sia, aveva stipulato la sua alleanza, "Si mostrerà fedele al suo Messia,[150] a Davide e alla sua discendenza per sempre ecc.[151]" (Sal 18,51). È scritto (anche): "(Il Signore) darà forza al

---

[147] Vd. sopra, nota 567 del cap. 1 nella seconda parte.

[148] Traduco qui al futuro, diversamente da CEI 2008, per mantenere il senso escatologico.

[149] Il complemento oggetto nel TM, che qui non è espresso, è la vita.

[150] Come in altri casi, rendo il verbo al futuro per via del contesto escatologico. Inoltre, traduco "Messia" invece di "consacrato", come fa CEI 2008, per rendere ancora più evidente la lettura messianica di questo *prooftext*.

[151] Anche se nel testo vi è un riferimento alla continuazione del testo, il salmo si chiude qui.

suo regno,[152] innalzerà la potenza del suo Messia" (1Sam 2,10). Anche il re David avrà un ministro nel mondo, come è detto in un trattato (*bSanh.* 98b, 16): "Come un imperatore (קיסר) e un vice-imperatore".[153] Il re Messia sarà capo e re da un'estremità all'altra del mondo, come è detto: "Lo serviranno tutte le genti" (Sal 72,11). Ma anche lui onorerà Davide, suo antenato, dal cui seme lui è uscito, e dimorerà a Gerusalemme e in tutta la terra di Israele.

Quando Gog, re di Magog,[154] verrà a sapere che (gli Israeliti) si sono radunati una seconda volta a Gerusalemme, si adirerà e radunerà tutto il regno settentrionale. Dirà: «Avete visto il popolo disprezzato e defraudato, che si è radunato una seconda volta contro di lui (*sic*)?». Egli metterà il suo piede sulla terra di Israele e sottometterà le fortezze di Giuda. Giungerà a Gerusalemme e la cingerà d'assedio. Le genti di Giuda verranno con lui, come è detto: "Anche Giuda combatterà contro Gerusalemme" (Zc 12,2).[155] Egli sottometterà la città, come è detto: "Metà della città partirà per l'esilio" (Zc 14,2). Ma quando egli (Gog) deciderà di esiliare la maggior parte del popolo, la collera del Santo, benedetto Egli sia, aumenterà, ed Egli parlerà con il fuoco del suo calore.

f. 15v, colonna destra

Il Santo, benedetto Egli sia, (su) ogni monte chiamerà la spada (cfr. Ez 38,21). Ci sarà un grande fragore, e tremeranno[156] davanti a lui i pesci del mare e gli uccelli del cielo. Ogni muro sulla terra crollerà, e il Santo, benedetto Egli sia, farà cadere su Gog e sulle sue truppe grandine, chicchi di grandine, simile alla grandine (che cadde sull') Egitto. Così si adempieranno

---

[152] Il TM ha למלכו, mentre qui leggiamo למלכתו. Sebbene manchi una ו dopo la כ, suppongo che si tratti del regno, e non della regina.

[153] Il senso in *bSanh.* 98b è che, nel regno messianico, il Messia sarà il re, mentre Davide sarà il viceré.

[154] Qui nel testo si legge הגוג, che ovviamente è un errore per מגוג.

[155] Il versetto è stato pesantemente modificato. Il TM ha וגם על יהודה יהיה במצור על ירושלם, che CEI 2008 traduce con "e anche Giuda sarà in angoscia nell'assedio contro Gerusalemme". Non mi trovo però d'accordo con la traduzione. מצור può significare sia afflizione che assedio, ma nel versetto comunque compare una sola volta. Le versioni internazionali traducono: "Sia Giuda che Gerusalemme saranno poste sotto assedio". L'ambiguità del versetto potrebbe aver influito sulla sua reinterpretazione da parte dell'autore/redattore del nostro testo.

[156] Accolgo l'emendazione di Miller (2004:27), che sostituisce ויעשו con וירעשו.

tutte le profezie che erano state pronunciate su di lui (Gog).[157] (I chicchi di grandine) purificheranno la terra, e con le armi bruceranno (col) fuoco per sette anni. Tutti gli Israeliti dimoreranno a Gerusalemme, abiteranno nella terra di Israele, senza che nessuno più li spaventi (cfr. Ger 30,10).

A proposito di quegli anni, c'è una differenza di opinioni. Secondo un'opinione, come è stato detto, l'unica differenza tra questo mondo e quello futuro è la sottomissione alle nazioni straniere.[158] Qui si parla dei giorni del Messia, che sono chiamati "il mondo futuro" e che trascorreranno sostanzialmente secondo l'ordine di questo mondo, tranne che per il fatto che (gli Israeliti) non saranno sottomessi (alle nazioni straniere). C'è una divergenza (anche) nel trattato (*bSanh.* 99a). Un'opinione dice che i giorni del Messia dureranno quattrocento[159] anni, per adempiere a quanto è stato detto: "Rendici la gioia per i giorni in cui ci hai afflitti" (Sal 90,15). C'è chi dice (quaranta) anni, ma tutti sanno che quando termineranno le anime che sono nel *guf*, termineranno (anche) i giorni del Messia,[160] ma secondo alcune opinioni divergenti le anime non termineranno prima di quattrocento anni, secondo altre non prima di quaranta.

(Nei) giorni del Messia rivivranno i morti della terra, ma i morti della terra di Israele rivivranno per primi, come è detto: "La terra della vita" (Sal 116,9), (e si intende) la terra i cui morti rivivranno per primi nel futuro che verrà. Nel (Talmud) Yerušalmi[161] si dice: "Da ora in poi, i nostri maestri che si trovano nella diaspora saranno svantaggiati (dice R. Simai), e il Santo, benedetto Egli sia, spartirà[162] per loro la terra, ed essi gireranno di qua e di là come vagabondi, e il loro senno non tornerà in essi fino a che non arriveranno nella terra di Israele, come è detto: "Vi riconduco nella terra di Israele" (Ez 37,12), e continua (והדר): "Farò entrare in voi il mio spirito" (Ez 37,14). Nel *midraš*[163] si legge che il Santo, benedetto Egli sia, si rivelerà sul Monte degli Ulivi, come è detto: "In quel giorno i suoi piedi si poseranno sopra il

---

[157] Sui chicchi di grandine destinati a Gog, cfr. l'*Ordine dei segni* sopra.

[158] Cfr. *bBer.* 34b, 20. Questa è anche l'opinione di Maimonide (vd. sopra, il capitolo a lui dedicato).

[159] In *bSanh.* 99a, però, si parla di quarant'anni, come viene lasciato intendere poco dopo.

[160] Cfr. *bYevamot* 63b,16, in cui R. Asi afferma appunto che il figlio di Davide non arriverà fino a che non saranno terminate le anime nel *guf*, il deposito delle anime.

[161] Miller (2004:27) rimanda a *yKetubot*, ma mi sembra che il riferimento qui sia piuttosto a *yKilayim* 9,3,11.

[162] Il verbo usato qui è מחליק, mentre nel Talmud Yerušalmi si legge מחליד.

[163] Vd. *Pesiqta Rabbati* 31,1.

Monte degli Ulivi, e il monte si fenderà sotto di lui"[164] (Zc 14,4). I morti prorompperanno e lo attraverseranno grazie alla fenditura, come è detto: "La gente fiorirà come l'erba della terra"[165] (Sal 72,16). È detto (anche): "Molti di quelli che dormono (nella) polvere[166] si risveglieranno: gli uni alla vita

f. 15v, colonna sinistra

eterna e gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna" (Dn 12,2). Dopo di ciò, essi saranno a Gerusalemme e il re Messia regnerà su di loro. Questo mi è stato trasmesso dal mio maestro R. Yiṣḥaq b. Avraham, secondo il quale i giorni del Messia avverranno in due fasi: una prima della resurrezione dei morti, e una dopo la resurrezione dei morti, poiché il re Messia sarà rivelato presto, nei nostri giorni, al più tardi alla fine del quinto millennio, e nel sesto millennio vi saranno i giorni del Messia, sui quali vi sono discordanze tra gli *amoraim*. E la resurrezione dei morti e i giorni del Messia – che verranno dopo la resurrezione dei morti – avranno luogo fino al compimento del quinto millennio. Allora il mondo ritornerà al vuoto e al caos (תוהו ובוהו) per mille anni, e lo spirito del Nome benedetto aleggerà sulla superficie delle acque, come era stato all'inizio della formazione, in principio (cfr. Gen 1,2). I giusti che saranno in vita spiccheranno il volo come aquile, correranno senza affannarsi,[167] come abbiamo ripetuto in una sezione (di un trattato).[168] Tanna de-Be Eliyyahu[169] insegna che in futuro il Santo, benedetto Egli sia, li farà rivivere e non li farà ritornare alla polvere, come è detto: "(Chi sarà rimasto) a Sion sarà chiamato santo"[170] (Is 4,3). E chi sono santi per sempre, se non coloro che si sono risollevati per l'eternità? E se tu dicessi: "(Nei) mille anni in cui, in futuro, il Santo, benedetto Egli sia, rinnoverà il mondo, essi cosa faranno?", il Santo, benedetto Egli sia, li farà volare come aquile e fluttueranno sulle acque, come è detto: "Chi sono quelli che volano come nubi?" (Is 60,8). E se chiederai: "Proveranno dolore?" (considera quanto) è detto: "Come colombe verso le loro colombaie" (*ibidem*). "Correranno senza

---

[164] Il TM ha מחציו, mentre qui abbiamo מתחתיו.

[165] Seguo qui la maggior parte delle traduzioni inglesi (es. English Standard Version), le quali, menzionando le genti (e, in qualche caso specifico, gli abitanti della città), meglio si adattano al contesto di persone defunte che germogliano dalla terra.

[166] Il TM ha אדמת עפר, qui invece solo עפר.

[167] Cfr. Is 40,31, che viene citato poco più avanti.

[168] *bSanh.* 92b,1.

[169] *bSanh.* 92a,24.

[170] Il TM ha anche: "e chi sarà superstite a Gerusalemme" (והנותר בירושלם).

affannarsi, correranno[171] senza stancarsi" (Is 40,31). A proposito di questo è detto: "Perciò temiamo[172] se trema la terra, se vacillano i monti nel fondo del mare" (Sal 46,3).

Questo è quel che si legge nel capitolo *Queste sono le cose*.[173] È scritto: "Sarà la luce del sole" (Is 30,26).[174] Da una parte ci si riferisce ai giorni del Messia, e dall'altra al mondo che verrà. La spiegazione è che i giorni del Messia verranno prima della resurrezione dei morti. Il mondo futuro sarà dopo i giorni del Messia (e) dopo la resurrezione dei morti, che sarà in questo mondo fino alla fine del sesto millennio. Nei giorni del mondo che verrà, ossia dopo che, nel settimo millennio, il Santo, benedetto Egli sia, rinnoverà il suo mondo, non ci sarà né il sole né la luna, come è detto: "Il tuo sole non tramonterà più, né la luna si dileguerà" (Is 60,20). Ma se davvero sarà così, come si potrebbe dormire? (In base a quanto) è detto: "Arrossirà il sole" (Is 24,23).[175] E il significato

f. 16r, colonna destra

è che il mondo esisterà, senonché proverà vergogna a causa del mandato del Santo, benedetto Egli sia, secondo cui la loro (del sole e della luna) luce non deve essere visibile a confronto della luce di Lui, che illumina il mondo da un capo all'altro. Anzi, certamente è riferito ai giorni del Messia che verranno dopo la resurrezione dei morti. A proposito di Šmu'el, che aveva detto che non vi è differenza tra questo mondo e il mondo futuro se non per la sottomissione alle nazioni straniere, in base alla spiegazione finale,[176] (diciamo che) qui (si parla) dell'accampamento dei giusti, (in cui) ci sarà la luce del sole per sette (giorni), e qui l'accampamento della Šekinah, (in cui) la luna si vergognerà. Da ultimo (?), (vi è l'opinione che) i giorni del Messia verranno dopo la resurrezione dei morti. Ma questo è ciò che disse Šmu'el: nei giorni del Messia ci sarà prima la resurrezione dei morti. In una sezione (*ibidem*) ci sono queste affermazioni dalla *paraša*: "Eliminerà la morte per sempre" (Is 25,8). Ma è scritto (anche): "Il più giovane morirà a (cento)

---

[171] Il TM ha "cammineranno" (ילכו).

[172] Il TM ha qui una negazione: "non temiamo" (לא נירא).

[173] *bPesaḥ.* 68a,16.

[174] Versetto ampiamente modificato. Il TM ha "La luce della luna sarà come la luce del sole" (והיה אור הלבנה כאור החמה).

[175] Il versetto del TM recita: "Arrossirà la luna, impallidirà il sole" (וחפרה הלבנה ובושה החמה). Probabile errore per omoteleuto.

[176] *bPesaḥ.* 68a,16.

anni" (Is 65,20). Ci si riferisce da una parte a Israele, e dall'altra alle nazioni del mondo. Ciò è in accordo con quanto (dice) Šmu'el, sia con l'opinione (che prevede che) i giorni del Messia verranno prima della resurrezione dei morti. (Per quanto riguarda) questi (i giorni del Messia) – come dice Šmu'el – non vi sarà differenza tra quei giorni (e la nostra epoca) se non per la sottomissione alle nazioni straniere, dato che si trova la prova scritta che (si potrà arrivare fino) ai (cento) anni prima della resurrezione dei morti, e che dopo la resurrezione dei morti (il Signore) eliminerà la morte per sempre.

Questo è scritto: "Avverrà che in quel giorno suonerà il grande corno" (Is 27,13), al fine di far risorgere i morti, come abbiamo trovano nel *midraš*. Il Vilon (וילון) non contiene nulla.[177] Perché il Santo, benedetto Egli sia, avrebbe fatto una cosa inutile nel suo mondo? (Perché) in esso il Santo, benedetto Egli sia, in futuro farà una grande opera: il Santo, benedetto Egli sia, lo (= il Vilon) arrotolerà come uno *šofar* e lo porrà nelle mani di Zerubbavel ben Še'alti'el.[178] Il primo soffio (nello *šofar*) raccoglierà la loro polvere dai quattro venti del mondo; il secondo soffio ne farà masse informi; al terzo soffio il Santo, benedetto Egli sia, li aspergerà con spirito, soffio e vita, ed essi si metteranno in piedi. E a chi (si riferisce) la seconda parte del versetto: "E verranno gli sperduti nella terra d'Assiria (e i dispersi nella terra d'Egitto. Essi si prostreranno al Signore sul monte santo, a Gerusalemme)" (Is 27,13)? Non si dica che qui non si tratta dell'ora della resurrezione dei morti, e ciò sia connesso in generale con un raduno, dato che tutti si saranno già riuniti attorno al re Messia. Sembra che quei soffi (nello *šofar* di cui si parla) nel *midraš* non derivino da versetti (della Scrittura), ma piuttosto dalla tradizione. Questa (tradizione) è forse quella che si legge a proposito del radunarsi degli esiliati, poiché le dieci tribù verranno a sapere (della comparsa del Messia) e si riuniranno nell'ora della fine, nonostante il raduno degli esiliati fosse (già) iniziato,

f. 16r, colonna sinistra

e questo avverrà gradualmente, fino a che tutti saranno radunati, e saliranno su ali d'aquila, come abbiamo trovato (che avvenne) in Egitto, quando tutti si radunarono nell'ultimo periodo della (sottomissione a)

---

[177] Cfr. *bḤagigah* 12b, 5. Il Vilon (= velo, tenda, coperta) è il più basso dei firmamenti. Accolgo qui l'emendazione di Miller di משמע in משמש, in base al passo parallelo in *bḤagigah*.

[178] Cfr. il *Responso di R. Hai Ga'on sulla Redenzione* nella traduzione inglese di Reeves (2006:139).

Ramses.[179] A proposito di questo abbiamo trovato[180] che grande sarà il giorno del raduno degli esiliati, come il giorno in cui furono creati i cieli e la terra, come è detto: "Perché (grande) sarà il giorno di Izreel!" (Os 2,2). Ed è scritto: "E fu sera e fu mattina, giorno primo" (Gen 1,5).

Nel *midraš* si annuncia che ci sarà un soffio (nello *šofar*) al (momento della) resurrezione dei morti, come avviene quando soffiano (gli *šofar*) a Ro'š ha-Šanah. Perché soffiano e soffiano ancora? Per confondere Satana.[181] E da dove si deduce che Satana viene confuso da un soffio (nello *šofar*)? Da una spiegazione nel (Talmud) Yerušalmi: quando Satana udirà un soffio la prima volta si spaventerà, ma non troppo. Quando (però) udirà un soffio per la seconda volta si spaventerà davvero.[182] Si dice che sarà tutto pronto per farlo sparire, come è detto: "Eliminerà la morte per sempre" (Is 25,8), dato che si spera che lo *šofar* della resurrezione dei morti di cui è scritto sia così grande da uccidere (con il suo suono) il re della morte, poiché è scritto "Eliminerà la morte". Questa è la resurrezione dei morti che risolleverà i giusti con i loro vestiti, *qal wa-ḥomer* riguardo al grano, così come sono morti,[183] ed essi guariranno, come è detto: "Sono io che do la morte e faccio vivere" (Dt 32,39). Così come io do la morte, così io faccio vivere, e dopo di ciò "io percuoto e io guarisco" (*ibidem*), come è detto: "Allora lo zoppo salterà come un cervo" (Is 35,6). È detto qui:[184] "Non vi è Gehinnom nel mondo a venire. Piuttosto, il Santo, benedetto Egli sia, rimuoverà il sole dal suo fodero. Con esso (brucerà) i malvagi, ma grazie a esso i giusti saranno guariti, come è detto: "E voi uscirete saltellanti come vitelli dalla stalla" (Ml 3,20). Ed è scritto (anche): "Per voi, che avete timore del mio nome, sorgerà con raggi benefici il sole di giustizia" (*ibidem*). Questi sono i figli d'uomo che temono di pronunciare il Nome dei cieli invano, ma questa sarà una loro necessità nel sesto millennio, poiché, nel mondo che verrà, il Santo, benedetto Egli sia, rinnoverà il suo mondo dopo il settimo millennio,

---

[179] Cfr. Es 19,4.

[180] Cfr. *bPesaḥim* 88a, 5.

[181] Cfr. *bRo'š ha-Šanah* 16b,1.

[182] Cfr. le Tosafot a *bRo'š ha-Šanah* 16b,1.

[183] Cfr. *bKetub.* 111b. Il *qal wa-ḥomer* è una delle "sette regole di Hillel", ossia degli strumenti esegetici rabbinici atti a penetrare i segreti della Scrittura. Questa precisa regola consiste nella deduzione dal più facile al più difficile, e viceversa. In questo caso, se il chicco di grano viene seppellito nudo e rinasce vestito, tanto più i giusti, che vengono seppelliti vestiti, dovranno risorgere vestiti.

[184] *bʿAvodah Zarah* 3b, 18.

e non ci sarà il sole in (quel) mondo, ma solo in questo mondo, dopo la resurrezione dei morti.

Il giorno del giudizio verrà dopo la resurrezione dei morti, dato che nulla è programmato prima della resurrezione dei morti, ma piuttosto dopo che tutti, persino i malvagi, saranno tornati in vita. Poiché il Santo, benedetto Egli sia, durante il giudizio, nel grande processo, siederà in giudizio sul suo trono di gloria, innalzato,

f. 16v, colonna destra

elevato in alto, con un *Sefer Torah* appoggiato sul Suo grembo. Dirà: «Tutti coloro che hanno studiato la Torah riceveranno il loro premio».[185] Ogni nazione entrerà (nel luogo del giudizio), una nazione per volta, e il Santo, benedetto Egli sia, chiederà loro: «Chi fra di voi può annunciare (di aver studiato) questa (זאת) (Torah)?».[186] "Questa" (זאת) non si riferisce altro (ואין זאת) che alla Torah, come è detto: "Questa (זאת) è la Torah"[187] (Dt 44,4). Ogni nazione, una per volta, racconterà le sue opere: «Quanti ponti abbiamo costruito, quante guerre abbiamo combattuto, e tutto perché Israele potesse studiare la Torah». Il Santo, benedetto Egli sia, risponderà: «Tutto quello che avete fatto, l'avete fatto solo per voi stessi!».[188] Dopo di ciò entreranno gli Israeliti e daranno la loro testimonianza, si vanteranno e rideranno. Allora le nazioni sentiranno (tutto ciò) e diranno la verità. Nimrod testimonierà che Abramo non praticò mai il culto idolatrico. Gli Israeliti saranno purificati dal giudizio, mentre le nazioni ne usciranno disperate. Chiederanno: «Il Santo, benedetto Egli sia, ci dia (la Torah) e noi la rispetteremo». Egli risponderà loro: «Uno che si prepara la sera dello Šabbat ecc. (di Šabbat; ma chi non si prepara la sera di Šabbat, da dove mangerà di Šabbat?). Ciononostante, ho un precetto facile (che voi potreste adempiere): *sukkah* è il suo nome. Andate e adempitelo in cima al vostro tetto,[189] come è detto: "Ogni famiglia che non è salita a celebrare la festa di Sukkot" (Zc 14,19)».[190] Il Santo, benedetto

---

[185] Cfr. *bʿAvodah Zarah* 2a,7.

[186] Cfr. Is 43,9.

[187] Preferisco qui lasciare "Torah" e non tradurre con "Legge", come fa CEI 2008, per meglio amalgamare la citazione nel contesto.

[188] Cfr. *bʿAvod. Zar.* 2b,8-9.

[189] Cfr. *bʿAvod. Zar.* 3a,10.

[190] Il versetto è stato abbondantemente modificato. Il TM, infatti, recita: חטאת כל הגוים אשר לא יעלו לחוג את חג הסוכות, che CEI 2008 traduce così: "[Questo sarà il castigo per l'Egitto e] per tutte le nazioni che non saranno salite a celebrare la festa delle Capanne".

Egli sia, sfodererà su di loro il sole, e ognuno di loro darà un calcio alla sua capanna.[191] Il Santo, benedetto Egli sia, si siederà e si farà beffe di loro, come è detto: "Il Signore[192] che è nei cieli ride, il Signore si fa beffe di loro" (Sal 2,4). Dal giorno della distruzione del Tempio, il Santo, benedetto Egli sia, non aveva più riso. Solo in quel giorno riderà,[193] e precisamente nelle stanze esterne (della dimora celeste).[194]

Nonostante il Tempio sarà già stato costruito nei giorni del Messia, prima della resurrezione dei morti, non ci sarà in ogni luogo una completa gioia dinnanzi al Santo, benedetto Egli sia, finché i suoi nemici non saranno condannati (alla) distruzione (dal) Nome grande e terribile, tanto che i *goyim* non sopporteranno la Sua collera. Ma nelle stanze interne (della dimora celeste risiedono) la maestà e la magnificenza, davanti a Lui la forza e la gioia nel suo luogo. Così le nazioni saranno condannate (alla) distruzione, e il *midraš* dice che le nazioni andranno dietro ai loro idoli, e i loro idoli saranno fatti scendere nello Še'ol ed essi (i *goyim*) cadranno dopo di loro, i loro cadaveri sui cadaveri degli idoli. Saranno estirpati dal mondo. Il Signore sarà re su tutta la terra, in quel giorno il Signore sarà l'unico, e il Suo nome sarà l'unico. Gli Israeliti saranno un popolo speciale e saranno purificati nel giudizio.

f. 16v, colonna sinistra

Beati coloro per i quali sarà così, ossia che usciranno in purezza dal grande giudizio, come aveva previsto Samuele, proveniente da Rama, il quale aveva detto a Saul: "Perché mi hai disturbato evocando(mi)?" (1Sam 28,15).[195]

Però siamo rimasti colpiti dal fatto i *midrašim* risultano confusi, dato che, in un passaggio, abbiamo trovato che Gehinnom non esisterà nel mondo a venire, e questo per adempiere al fatto che il Saggio, benedetto Egli sia, farà scendere in Gehinnom buona parte degli Israeliti, li farà bruciare e poi riemergere, come è detto: "Farò passare questo terzo per il fuoco" (Zc 13,9). A proposito di essi è detto: "(Il Signore fa) scendere agli inferi e risalire"

---

[191] Cfr. *bʿAvod. Zar.* 3a,13. Accolgo l'emendazione di Miller che sostituisce בוע, che si trova nel testo, con בועט, sulla base del confronto con *bʿAvod. Zar.*

[192] Qui abbiamo יי, mentre nel TM si legge יושב.

[193] Cfr. *bʿAvod. Zar.* 3b,2.

[194] Cfr. *bḤagiga* 5b,11.

[195] Probabilmente questo passaggio è da collegare a *bḤagiga* 4b,8, in cui Samuele, evocato dalla negromante di Endor, aveva temuto di essere stato risvegliato per prendere parte al Giudizio Finale.

(1Sam 2,6). Nel *midraš* si legge inoltre che da Gehinnom usciranno anche i criminali di Israele per mano di Zerubbavel, che reciterà il *Qaddiš* davanti al Santo, benedetto Egli sia. I criminali di Israele risponderanno da Gehinnom: «Sia benedetto il Suo grande nome», e il Santo, benedetto Egli sia, li farà uscire da Gehinnom. Anche nel trattato *ʿEruvin* (19a,10) (è scritto che ciò avverrà per) chiunque giungerà, eccetto che per un figlio (di Israele) che avrà avuto rapporti con una gentile (גויה). Il suo prepuzio sarà (nuovamene) esteso.[196] Mi sembra che dopo il giorno del giudizio Gehinnom esisterà ancora per molti giorni e che tutte le nazioni del mondo verranno giudicate. Così dice una spiegazione in *Roʾš ha-Šanah* (17a). Questo è in accordo con la Scrittura, che dice: "Svanirà di loro ogni traccia (וצורם), lo Še'ol sarà la (loro) dimora" (Sal 49,15).[197] Spiegazione: poiché avranno allungato le loro mani sulla dimora, saranno consumati (nello) Še'ol. Gehinnom avrà fine, ma loro non spariranno, poiché saranno resi polvere sotto le piante[198] dei piedi dei giusti. C'è (anche da dire che), dopo che Gehinnom avrà avuto fine, essi saranno giudicati sotto il sole, cosicché i giusti vedano la loro vergogna e la vendetta del Signore su di loro: egli vendicherà il Suo santuario e il sangue dei suoi servitori. Il loro verme non morirà e il fuoco di Gehinnom non si spegnerà. I colpevoli di Israele non lo riconosceranno fino a che non giungerà Zerubbavel e reciterà il *Qaddiš*. Allora essi usciranno verso la santità del Signore; allora usciranno tutti e saranno puri nel mondo a venire,[199] e per tutto Israele vi sarà parte nel mondo futuro, essi saranno giusti e loderanno il Santo di Israele, sia benedetto.

Dopo di ciò, gli Israeliti si delizieranno col Leviatano e col bue selvatico, e il Santo, benedetto Egli sia, farà per loro un grande banchetto nel giardino dell'Eden, come è detto: "Faranno affari su di lui i compagni" (Gb 40,30),[200] ma non sono compagni, ma piuttosto studiosi e saggi, come è detto: "I compagni ascoltano la tua voce" (Ct 8,13). Chi non avrà assistito alla caccia in questo mondo sarà purificato e vedrà la caccia del Leviatano e del bue

---

[196] Ciò significa – seguendo quanto si afferma in *bʿEruvin* – che l'ebreo in questione non potrà più essere riconosciuto come tale.

[197] Il testo cambia וצירם del TM in וצורם. Va detto che, come segnala la BHS, il termine ha diverse varianti nei mss. Mi discosto dalla traduzione CEI 2008 che al posto di "Še'ol" ha "inferi".

[198] Miller (2004:31) emenda כיפות in כפות.

[199] העולם שכולו ארוך, letteralmente, "il mondo in cui tutto è ben bilanciato".

[200] Traduco qui diversamente da CEI 2008, che ha "gli addetti alla pesca", per connettere la parola חבירים al versetto citato subito dopo.

selvatico (nel mondo) a venire. Il Santo, benedetto Egli sia, sarà felice con i giusti, ed essi saranno contenti e felici per la Sua salvezza.

f. 17r, colonna destra

Il Leviatano arriverà e spaccherà (il cranio del) bue selvatico tra le corna, e il Leviatano[201] sarà pugnalato tra le sue pinne. I giusti diranno: «Non è ci è forse stato insegnato: (Per la macellazione, usate qualunque attrezzo), tranne che una falce per la mietitura e una sega, poiché esse strangolano"?».[202] Dirà loro il Santo, benedetto Egli sia: «Figli miei, vi do una Legge nuova, ossia, che viene dal mio cuore, come è detto: "Poiché da Sion uscirà la nuova[203] Legge" (Is 2,3)». Essi mangeranno, berranno e saranno felici e si allieteranno[204] con lo splendore del Santo, benedetto Egli sia.[205] Egli abiterà in mezzo a loro ed essi lo indicheranno, come è detto: "Ecco il nostro Dio in cui speravamo" (Is 25,9). Abbiamo trovato nel (Talmud) Yerušalmi: "In futuro il Santo, benedetto Egli sia, guiderà una danza circolare per i giusti".[206] In un altro passaggio è detto: "In futuro il Santo, benedetto Egli sia, organizzerà una danza per i giusti e siederà fra di loro".[207] A proposito di questo è detto: "Egli è colui che ci guida in ogni tempo" (Sal 48,15). Nel (Talmud) Yerušalmi è detto: "Aquila traduce ('Immortalità' [אתא נסייא])".[208] Spiegazione: riguardo a questo, in lingua greca (ciò significa) Almut (עלמות) "un mondo in cui non c'è la morte".

Per chi sarà puro sarà fatta una capanna con la pelle del Leviatano. Vi sarà chi ne farà una collana, come è detto: "E monili per il (tuo) collo" (Pr 1,9). Il resto, il Santo, benedetto Egli sia, lo dividerà in pezzi fino alla fine. Ciò che è difficile (da interpretare) per il mio maestro R. Yiṣḥaq ben R. Avraham è (il passo in cui) dicono: "Il futuro Gabriele darà la caccia al Leviatano",[209] ma se il Santo, benedetto Egli sia, non lo aiuterà, (Gabriele) non vi riuscirà, come è detto: "Solo il suo creatore può minacciarlo con la spada" (Gb 40,19).[210] Nel

---

[201] Accolgo l'emendazione di Miller (2004:32), che sostituisce il ושור הבר del ms. con ולויתן.

[202] Cfr. *bḤullin* 15b,8.

[203] L'aggettivo חדשה, "nuova", è assente nel TM.

[204] Accolgo l'emendazione di Miller (*ibidem*), che sostituisce ומה ערבבין con ומתענגים.

[205] Miller (*ibidem*) sostituisce con "Šekinah".

[206] *yMegillah* 2,4,5.

[207] *bTaʿanit* 31a,9.

[208] *yMegillah* 2,4,5. La parola tra parentesi è in greco.

[209] *bBava Batra* 74b,13 - 75a,1.

[210] Nel contesto del TM, qui ci si riferisce a Behemot (che CEI 2008 traduce con "ippopotamo"), un'altra delle bestie primordiali sulle cui carni banchetteranno,

midraš[211] si dice che la caccia riguarderà sia il Leviatano che il bue selvatico, e, inoltre, che il suo creatore minaccerà con la sua spada non il Leviatano, (come) è scritto, ma piuttosto il bue selvatico. La spiegazione del mio maestro R. Yiṣḥaq ben R. Avraham è che all'inizio verrà Gabriele a dare la caccia la Leviatano, ma non avrà successo. Allora il Santo, benedetto Egli sia, lo aiuterà inviando il bue selvatico a combattere contro di lui, e questo sarà l'aiuto di Gabriele. Anche nel *midraš* vi è una modifica che può davvero essere convincente e che forse riguarda il catturarlo e l'estrarlo dal grande mare.[212]

Non è possibile dire che il banchetto sul Leviatano avverrà dopo sette millenni, nel mondo a venire, poiché, ecco, abbiamo appreso dal trattato *Berakhot* (17a,12): "Nel mondo futuro non si mangerà né si berrà". Allora Gerusalemme si estenderà fino a Damasco, come è detto: "Damasco sarà tra i tuoi quartieri",[213] e la sua altezza sarà di tre miglia, come è detto: "Chi sono quelle che volano come nubi?" (Is 60,8), e come è (anche) detto: "(Gerusalemme) sarà abitata e sarà elevata al posto suo" (Zc 14,10).[214] La Scrittura così sarà adempiuta e sarà così di mese in mese.

f. 17r, colonna sinistra

Le nubi oscure[215] porteranno gli Israeliti a pregare a Gerusalemme senza che ci si debba affaticare[216] con una emigrazione (עלייה).

Nei giorni del re Messia scenderà un santuario di fuoco costruito dai cieli, come è detto: "Santuario che le tue mani, o Signore, hanno fondato" (Es 15,17). Il Santo, benedetto Egli sia, lo circonderà con un muro di fuoco, come è detto: "Io stesso vi[217] farò da muro di fuoco" (Zc 2,9). Il re Messia, tutti

---

secondo altri testi, i giusti del mondo a venire. Vd. sopra, i *Segreti di R. Šim'on b. Yoḥa'i*, gli *Eventi futuri* e l'*Ordine dei segni*.

[211] *Levitico Rabbah* 13,3.

[212] Non sono riuscito a individuare il *midraš* in questione. Nemmeno Miller dà indicazioni a riguardo.

[213] Miller (2004:32, n. 39) sottolinea che non si tratta di una citazione del Tanak, ma di un *piyyuṭ* appartenente al gruppo dei פיוטי הושענות. Sulla tradizione che vede Gerusalemme estendersi fino a Damasco alla fine dei giorni, vd. *Sifre Deuteronomio* 1,20; *Cantico dei Cantici Rabbah* 7,5,3.

[214] Il testo inverte l'ordine dei due verbi rispetto al TM. Preferisco tradurre "al posto suo" diversamente da CEI 2008, che ha "nel luogo dov'è".

[215] Nel testo si legge עבים, che Miller (2004:32, n. 41) indica come un termine non chiaro.

[216] Accolgo l'emendazione di Miller (*ibidem*), che ha טורח invece di עודח.

[217] Nel testo si legge לכם, mentre nel TM abbiamo לה.

i giusti e tutti gli Israeliti saranno nella terra di Israele e in Gerusalemme. Passeggeranno nel giardino di Eden e sarà data loro una buona ricompensa nel mondo a venire, ma per loro non vi sarà nulla dopo la resurrezione dei morti fino a dopo il settimo millennio, se non una vita piacevole a Gerusalemme e nel giardino di Eden. Mostreranno loro la ricompensa del mondo a venire. Torrenti di balsamo e porzioni (di carne), e vino e miele, messi da parte durante i sei giorni della creazione. Ed essi avranno una vita piacevole. Ho però visto in alcuni *midrašim* che, dopo il sesto millennio, il mondo tornerà a essere informe e deserto (cfr. Gen 1,2) e che il Signore si eleverà, Lui solo. Verrà recitato un salmo cantato sul giorno di sabato e sul giorno che è per sempre sabato, e (quello sarà) il riposo del Santo, benedetto Egli sia, poiché in questo mondo vi è davanti a Lui un disegno di castigo verso i malvagi e un dono di ricompensa verso i giusti. Ma in quel millennio vi saranno il sabato e il riposo per Lui. Dopo di ciò, il Santo, benedetto Egli sia, rinnoverà il Suo mondo e vi saranno cieli e terra nuova, come è detto: "Poiché quando i nuovi cieli e la nuova terra" (Is 66,22). Ma non vi saranno i luminari, come è detto: "Il tuo sole non tramonterà più, né la tua luna si dileguerà" (Is 60,20), poiché lo splendore del Santo, benedetto Egli sia, brillerà da un confine all'altro del mondo, come è detto: "Il Signore sarà per voi[218] luce eterna" (Is 60,19). Non ci sarà né Gehinnom né il giardino di Eden. I profeti non hanno ancora visto il dono di ricompensa dei giusti e la buona ricompensa preparata per loro, poiché quello che l'orecchio ode la bocca non lo può esprimere. I profeti non hanno profetizzato che riguardo ai giorni del Messia, tra il periodo precedente la resurrezione dei morti e il momento successivo alla resurrezione dei morti. Riguardo a (rabbi) Šmu'el, che aveva detto che non vi sarà differenza tra questo mondo e i giorni del Messia se non per quanto riguarda l'assoggettamento ai regni (stranieri), non hanno profetizzato se non per quel che riguarda i giorni

f. 17v, colonna destra

del Messia successivi alla resurrezione dei morti, e (non) sul mondo a venire, successivo al settimo millennio, che è il mondo futuro e senza fine. A proposito di esso è detto: "Occhio non ha visto che un Dio, fuori di te, (abbia fatto tanto per chi confida in lui)" (Is 64,3). Su questo hanno ricercato i nostri maestri in *Berakhot* (17a,12): "Nel mondo a venire non si mangerà né si berrà, ma piuttosto i giusti avranno corone sul loro capo e godranno dello splendore della Šekinah". Su questo è scritto: "Si saziano dell'abbondanza della tua casa, tu li disseti al torrente delle tue delizie" (Sal 36,9). Non vi

[218] Il testo sostituisce il "per te" (לך) del TM con "per voi" (להם).

sarà il desiderio di mangiare e di bere, ma piuttosto un senso di sazietà e prelibatezza. A proposito di questo è detto: "Quanto è grande la tua bontà, Signore! La riservi per coloro che ti temono" (Sal 31,20).

Il Signore, benedetto Egli sia, possa purificarci per sempre con la sua grande misericordia e unire i nostri cuori con la sua Legge e il suo timore, e possiamo noi stare davanti a Lui nella beatitudine della casa della Sua elezione. E venga il Suo Messia e raduni i nostri dispersi nel luogo della Šekinah, e costruisca presto, nei nostri giorni, il Suo santuario, e lo porti a termine. Possa avere pietà di ciò che Egli possiede e del Suo popolo. Staremo per sempre al cospetto di Dio, il re. Possano i nostri occhi ammirare la Sua bellezza e i nostri cuori rallegrarsi. Possa la nostra anima aprirsi alla Sua salvezza, e come erba possiamo noi stessi germogliare.

Benedetto il Signore per sempre, benedetto il nome della Sua gloria ed elevato sopra ogni benedizione e lode, amen, amen, amen, selah. Ho letto in un *midraš* che il Santo, benedetto Egli sia, disse: «Se voi consumerete tre pasti il sabato, come è scritto: "In quel giorno tre volte", guadagnerete i giorni del Messia per il mondo a venire e il mondo nuovo, i giorni del Messia che precedono la resurrezione dei morti, il mondo a venire dopo la resurrezione dei morti e il mondo futuro dopo il settimo millennio".[219]

È detto:[220] "Il Santo, benedetto Egli sia, spargerà il corpo del Leviatano su Gerusalemme, e la Sua gloria splenderà da un confine all'altro del mondo", come è detto: "Alle genti alla tua luce" (Is 60,3).[221] Se questo avverrà dopo la resurrezione dei morti, come (dice) la spiegazione, allora cosa ci farebbero lì le nazioni? Mi sembra (che questo debba avvenire) prima della resurrezione dei morti, e questo in base a quanto è scritto: "(Cammineranno) le genti alla tua luce" (Is 60,3), cioè, se vi saranno là delle nazioni straniere, esse potranno camminare nella luce del Leviatano

f. 17v, colonna sinistra

che splenderà più di ogni cosa. La spiegazione è che le nazioni vivranno per presenziare al giorno del giudizio e per scendere verso l'annientamento

---

[219] Non sono riuscito a individuare né il *midraš* né il versetto citato in questione. Nemmeno Miller dà indicazioni a riguardo.

[220] *bBava Batra* 75a,8.

[221] Qui Miller (2004:33) rimanda invece a Is 5,26, che recita: לגוים מרחוק, "alle nazioni lontane". Può essere che qui vi sia un gioco di parole (o addirittura una confusione) tra לאורך, "alla tua luce", e לארוך, "in lunghezza, lontananza". Va comunque notato che nel TM la preposizione ל, "a", è assente nel primo termine, גוים.

e la rovina del mondo, mentre tutto Israele vivrà una vita eterna e avrà parte nel mondo a venire, e così si compirà ciò che è scritto: “Molti di quelli che dormono nella polvere si risveglieranno” (Dn 12,2), mi sembra che (questo avverrà) con l’esclusione della generazione del diluvio, come è scritto: “Il mio spirito non resterà nell’uomo” (Gen 6,3). Questo spiega che molti, ma non tutti, non vivranno né saranno giudicati. Ma Hai Ga’on spiega che coloro che saranno vivi nei giorni del Messia moriranno nel momento in cui rivivranno i morti, e rivivranno nel mondo a venire. Un’altra spiegazione è che resteranno morti per tre giorni, ma poi rivivranno, come è detto: “Dopo due giorni ci ridarà la vita, e il terzo ci farà rialzare, e noi vivremo” (Os 6,3). Ma non sembra che avverrà come lui sostiene. R. Yiṣḥaq disse che termineranno tutte le anime che sono nel Guf, e dopo di ciò rivivranno tutti i morti e non ritorneranno alla polvere. Ci ha spiegato anche il nostro maestro Hai (Ga’on) che Gerusalemme sarà data in mano ai Romani quando sarà rivelato il Messia, come è sostenuto nel trattato,[222] in futuro il regno malvagio governerà[223] per nove mesi. La spiegazione è che (questo non durerà) per meno di nove mesi e per più di tre anni, come è detto: “Perciò (Dio) li metterà in potere altrui, fino a quando partorirà colei che deve partorire” (Mi 5,2), e come è detto (anche): “Saliranno vittoriosi sul monte Sion, per governare il monte di Esaù, e (il regno) sarà ecc. (del Signore)” (Abd 1,21). Questo è perché è detto: “Verranno navi dalla parte dei Kittim e piegheranno Assur” (Nm 24,24). Essi prenderanno il dominio da Assur, il quale l’aveva preso dalla mano del partito (הכת)[224] dei Keniti, dalla mano di Yianos (יינוס),[225] che sono gli Ismaeliti, come è detto: “Ma sarà dato all’incendio Caino” (Nm 24,22). Lì è scritto (anche): “Ma anch’egli andrà in perdizione” (Nm 24,24). Questo perché è detto: “Uno di Giacobbe dominerà e farà perire” (Nm 24,19) i Romani, possano essi essere estirpati velocemente, nei nostri giorni.

---

[222] *bSanh.* 98b,2.

[223] Nel testo il verbo è תשפוט, che Miller (2004:34) emenda in תפשוט (“attaccherà, saccheggerà”) sulla base di *bSanh.* 98b,2. Preferisco mantenere la lezione del ms., poiché si accorda col verbo che compare nella citazione del profeta Abdia che viene riportata poco più avanti.

[224] Termine dal significato qui poco chiaro. Miller (*ibidem*) lo mette tra parentesi.

[225] Anche in questo caso, il riferimento non è chiaro. Yianos potrebbe essere uno dei due maghi egizi al servizio del faraone. Cfr. *Targum ps. Yehonatan* a Es 1,15; 7,11; a Nm 22,22; *Midraš Tanḥuma, Ki Tissa’* 19,1. Miller (*ibidem*) non commenta e, anzi, mette il termine tra parentesi.

Questa è la *parašah*,[226] che si è ripetuta[227] come è stato spiegato da R. Moše Ibn Maimon (Maimonide)[228] (riferendola) al re David e poi al re Messia: "Una stella spunta da Giacobbe" (Nm 24,17), è David. "Uno scettro sorge da Israele" (*ibidem*), è il re Messia, e con questo si chiude la *parašah*.

Fine del *midraš* sul re Messia e su Gog e Magog.

[226] Si intende la porzione del libro dei *Numeri* chiamata "Balak", ossia il 24esimo capitolo.

[227] Si tratta cioè di una profezia valida sia per il passato (ai tempi di Bala'am) che per il futuro escatologico. Cfr. Ben-Shalom (2024 [2017]:415).

[228] Maimonide, *Mišneh Torah*, *Re e guerre* 11,1.

7. MAIMONIDE, *LETTERA ALLO YEMEN*

Nell'ambito della produzione letteraria di Mosè Maimonide riguardante argomenti messianici, la *Lettera allo Yemen*, come si è visto, costituisce un caso a sé stante. Da un lato, è l'unico scritto a trattare in maniera quasi esclusiva il tema escatologico e i movimenti messianici al tempo dell'autore. D'altra parte, però, non può essere presa come una summa delle idee di redenzione di Maimonide, il quale compose questa epistola con un intento consolatorio nei confronti delle comunità ebraiche vittime delle persecuzioni in Yemen. Maimonide, infatti, redasse l'epistola verso il 1172 in risposta a una lettera a lui inviata da R. Yaʿaqov ben Netanʿel al-Fayyumi, guida della comunità ebraica yemenita vessata dalle persecuzioni e dalle conversioni forzate all'islam innescate nel 1150 dal governatore sciita ʿAli ibn Mahdi. Questa politica era stata seguita, a partire dal 1165, dal figlio ʿAbd-al-Nabi ibn Mahdi. Ciò aveva comprensibilmente gettato scompiglio nella comunità ebraica, colpita anche dall'apparizione di uno pseudo-Messia, giunto con la promessa di liberare gli ebrei dai loro persecutori.[1] R. Yaʿaqov, quindi, chiese consiglio a Maimonide su come si dovessero intendere queste tribolazioni e se si potesse avere fiducia nelle promesse messianiche dell'individuo comparso qualche anno prima.[2]

La *Lettera* è uno scritto articolato e complesso. La prima parte è dedicata alla difesa dell'ebraismo dalla pretesa dell'islam di essere l'unica vera religione. Maimonide argomenta contro queste idee, in particolare quella che vedrebbe la Bibbia profetizzare la venuta di Muḥammad. L'attacco nei confronti delle pretese islamiche da parte di Maimonide va collegato al fatto che lui e la sua famiglia subirono le persecuzioni antiebraiche degli Almohadi e dovettero lasciare la penisola iberica per stabilirsi prima in Marocco e poi in Egitto.

Nella seconda parte dell'epistola, Maimonide si avventura in una discussione sull'astrologia e sulla sua pretesa di comprendere quando sarebbe iniziata l'era messianica attraverso l'osservazione delle stelle. In questa occasione Maimonide menziona anche i calcoli messianici proposti da R. Saʿadya Ga'on, giustificando il tentativo (fallito) di quest'ultimo di individuare la data della venuta del Messia. Maimonide conclude che nessuno è in grado di prevedere quando arriverà quel momento, anche se, come si è visto, egli stesso propone un proprio calcolo messianico basato su una tradizione trasmessa nella sua famiglia.

---

[1] Vd. Halkin; Hartman (1993 [c1985]:91).

[2] Vd. Halkin; Hartman (*ibidem*).

La *Lettera* è una testimonianza importante sulle aspettative messianiche circolanti nel bacino del Mediterraneo nel XII secolo. Per questo motivo, riporto di seguito una mia traduzione di alcune sezioni più rilevanti dell'intera opera. La mia parziale traduzione della *Lettera* inizia dalla terza parte,[3] quella dedicata più specificamente alla trattazione delle aspettative di redenzione nel XII secolo e ai movimenti messianici che si succedettero in quell'epoca. La traduzione si basa sull'edizione di Halkin (1952), in cui il testo è disposto in quattro colonne sinottiche: i) la versione originale in giudeo-arabo; ii) la traduzione in ebraico di Avraham Ḥasda'i, traduttore arabo vissuto a Barcellona tra il 1230 e il 1280 circa e grande sostenitore di Maimonide;[4] iii) la traduzione, sempre in ebraico, di Šmu'el ibn Tibbon (Lunel 1150 - Marsiglia 1230), noto traduttore delle opere di Maimonide, tra cui la *Guida ai Perplessi*. Ibn Tibbon ricevette una copia della *Lettera allo Yemen* verso il 1214 e fu il primo a tradurla. Analizzando la sua traduzione, è possibile concludere che la copia in suo possesso era pressoché identica alla versione giudeo-araba dell'epistola giunta fino a noi;[5] iv) la traduzione di Naḥum Maʿ Arabi, autore marocchino del XIII secolo che, oltre a tradurre la *Lettera* in ebraico, vi aggiunse una prefazione in versi.[6]

Per la mia traduzione ho fatto riferimento alla seconda colonna, ossia alla versione di Šmu'el ibn Tibbon, in quanto si tratta appunto della traduzione più antica e più fedele alla versione in giudeo-arabo. In qualche caso, tuttavia, ho preferito la lezione del giudeo-arabo o delle altre traduzioni ebraiche. Ho tenuto conto anche dell'edizione di Joseph Kafih (1972), soprattutto per quanto riguarda la sezione sui movimenti messianici. Ne esistono infatti due versioni, una breve e una lunga. Quest'ultima, di dubbia autenticità, è probabilmente il rimaneggiamento di quella breve, della quale segue comunque l'ordine degli avvenimenti narrati.[7] Per la traduzione di questa sezione mi sono basato sulla versione breve.

---

[3] Questa parte inizia a p. 78 dell'edizione di Halkin (1952). Ho inoltre tradotto un breve paragrafo introduttivo (Halkin *ibidem*, p. 5).

[4] Vd. Jacobs, Joseph; Schlössinger, Max, voce "Ḥasdai, Abraham ben Samuel Halevi", in *Jewish Encyclopedia*, New York, 1906-1911. Vd. www.jewishencyclopedia.com.

[5] Vd. Davidson, Herbert, *Moses Maimonides: The Man and His Works*, Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 488.

[6] Vd. Gottheil, Richard; Seligsohn, M., voce "Ma'Arabi, Nahum", in *Jewish Encyclopedia*, New York, 1906-1911. Vd. www.jewishencyclopedia.com.

[7] Vd. anche Buchanan (1978:96, n. 17).

La *Lettera allo Yemen* è stata tradotta in inglese nella sua interezza da Kafih (1972) e da Halkin,[8] mentre Buchanan ne ha tradotto solo una parte.[9]

Traduzione

In verità,[10] tu[11] fai riferimento al governatore della terra dello Yemen, che ha decretato una persecuzione religiosa nei confronti di Israele e ha obbligato tutte le genti delle regioni che sono in suo potere ad abbandonare la Legge, così come avevano fatto i Cananei nella terra del Maghreb.[12] Questa notizia ha squarciato i nostri cuori e ci ha esasperato; ha addolorato e turbato i nostri pensieri. Questa è davvero la notizia peggiore fra tutte le notizie che "sono risuonate negli orecchi" (1Sam 3,11).[13] I nostri cuori hanno tremato e i nostri pensieri sono divenuti confusi, si sono indebolite le nostre forze per le tremende tribolazioni di persecuzione religiosa che sono state decretate su di noi ai due confini del mondo, da oriente a occidente; e "in mezzo si trovano gli Israeliti, da una parte all'altra" (Gs 8,22).[14] A proposito degli accadimenti di questo tempo difficile e spaventoso aveva parlato il profeta, aveva pregato per noi e supplicato in nostro favore: "Signore Dio, desisti! Come potrà resistere Giacobbe? È tanto piccolo" (Am 7,5). Questo è un tema che non deve essere sminuito agli occhi di chi crede nel Signore, nella sua Torah e in Mosè, ed è fedele alla sua casa. Non vi è dubbio che queste sono le doglie del Messia che i saggi avevano pregato Dio di non vedere.[15] (Anche) i profeti tremarono al loro apparire, come disse Isaia quando li descrisse:

---

[8] Halkin (1993 [1985]:91-149). Le pp. seguenti (150-207) sono dedicate a un commento al testo curato da David Hartman.

[9] Buchanan (1978:81-105).

[10] Ho tradotto questo paragrafo da Halkin (1952:5). Vd. anche Halkin; Hartman (1993 [1985]:95-96).

[11] Maimonide si sta ovviamente rivolgendo a R. Ya'aqov ben Netan'el al-Fayyumi.

[12] Qui Maimonide si riferisce alla tribù berbera degli Almohadi che, come si è visto, scatenarono una persecuzione nei confronti degli ebrei, prima in Marocco e poi nella penisola iberica. Vd. anche Halkin; Hartman (1993 [1985]:95, n. 18).

[13] Traduco qui in maniera diversa rispetto a CEI 2008 ("Una cosa che risuonerà negli orecchi di chiunque l'udrà"), per meglio adattare il versetto al contesto.

[14] Anche qui, traduco qui in maniera diversa rispetto a CEI 2008 ("[e così i combattenti di Ai] si trovavano in mezzo agli Israeliti, avendoli da una parte e dall'altra"), per meglio adattare il versetto al contesto.

[15] Cfr. *bSanh.* 98b,3.

"Smarrito è il mio cuore, la costernazione mi invade" (Is 21,4). Anche Dio, nel Suo libro, aveva gridato "ahimè" per quelli che vedranno queste cose: "Ahimè! Chi vivrà, dopo che Dio avrà compiuto queste cose?" (Nm 24,23).

[…][16]

Fratelli nostri, questo è il fondamento più grande tra i fondamenti della fede di Israele, ossia che, senza dubbio, sorgerà un uomo esclusivamente dalla stirpe di Salomone.[17] Riunirà le nostre genti e metterà fine al nostro esilio, accrescerà la vera religione e farà morire tutti coloro che si ribelleranno, come ci ha assicurato Dio nella Torah dicendo: "Io lo vedo, ma non ora, io lo contemplo, ma non da vicino ecc. (spunta una stella da Giacobbe e uno scettro sorge a Israele, spacca le tempie di Moab e il cranio di tutti i figli di Set)" (Nm 24,17). "Edom diverrà sua conquista" (Nm 24,18), poiché il tempo in cui lo si vedrà sarà un tempo di grande tribolazione e di panico sulla nazione, come avevano predetto: "Non è rimasto né schiavo né libero" (Dt 32,36). Quando Dio lo rivelerà, farà di lui ciò che aveva promesso. L'aveva detto (anche) un profeta, accennando alle tribolazioni che verranno al tempo della sua rivelazione: "Chi sopporterà il giorno della sua venuta?" (Ml 3,2). Questa è la verità nella quale è giusto credere.

Ma quel tempo fu già spiegato da Daniele, Isaia, e da tutto ciò che i saggi – il loro ricordo sia di benedizione – hanno menzionato, ossia che in verità sorgeranno nella loro (massima) estensione il regno di Roma e il regno d'Arabia,[18] come avviene oggi, cosa della quale non vi è dubbio. Daniele, alla fine del suo racconto sul regno di Ismaele e sull'apparizione del pazzo (משגע),[19] lo collegò alla venuta del Messia. Così (anche) Isaia spiegò che la prova della venuta del Messia sarebbe stata l'apparizione del pazzo, ed egli aveva detto: "Colui che cavalca un asino, colui che cavalca un cammello, una coppia di cavalieri" (Is 21,7).[20] Affermò (quindi) che colui che cavalca un asino è il Messia, come è detto: "Umile, cavalca un asino" (Zc 9,9). In verità, egli verrà dopo l'apparizione di colui che cavalca un cammello, e questo è il

---

[16] La sezione che segue si basa su Halkin (1952:79-105), con qualche breve interruzione che segnalerò di volta in volta.

[17] La versione in giudeo-arabo specifica anche "il figlio di Davide". Vd. anche Halkin; Hartman (1995 [1983]:121, n. 204).

[18] La seconda colonna (traduzione di Avraham Ḥasda'i) ha "il regno di Ismaele".

[19] Qui, come anche in altri testi escatologici medievali ebraici, si intende Muḥammad.

[20] L'ordine non rispecchia perfettamente quello del TM.

re dell'Arabia. È chiaro che (nella) coppia di cavalieri egli unisce due popoli, ossia Edom e Ismaele. Questo viene spiegato senza dubbio (anche) nel sogno della statua (Dn 2) e nel sogno delle bestie (Dn 7) menzionati in Daniele. Queste sono interpretazioni evidenti della Scrittura.

In verità, il tempo esatto (della venuta del Messia) non è noto con precisione, ma io sono in possesso di una tradizione stupefacente che ho ricevuto da mio padre e da mio nonno, i quali la ricevettero dai loro padri e dai loro nonni, fino (ad arrivare) all'inizio dell'esilio da Gerusalemme, come aveva testimoniato il profeta dicendo: "Gli esuli di Gerusalemme, che sono in Sefarad" (Abd 1,20). (Questa tradizione consiste nel fatto che) nei versetti di Balaʿam vi è un versetto con un accenno al ritorno della profezia in Israele dopo che si era interrotta. Vi sono già infatti dei versetti nella Torah nei quali, sebbene il significato in essi vada verso una (certa) idea, vi è un accenno ad un'altra idea ancora, come quando Giacobbe disse ai suoi figli: "Andate laggiù (רדו)" (Gen 42,2). Infatti, restammo in Egitto per un numero רדו di anni, ossia duecentodieci anni. Così anche il nostro maestro Mosè – pace su di lui – aveva detto: "Quando avrete generato figli e nipoti e sarete invecchiati (ונושנתם)" (Dt 4,25). Restammo nella terra di Israele dal giorno in cui vi arrivammo fino al giorno dell'esilio del re Yehoyaqim, il numero ונושנתם corrisponde ottocentoquarant'anni.[21] Di casi come questo ce ne sono molti. A proposito di questo, attraverso la tradizione abbiamo ricevuto ciò che aveva detto Balaʿam: "A suo tempo vien detto a Giacobbe e a Israele che cosa opera Dio" (Nm 23,23). In questo (versetto) vi è un segreto, ossia che da quel tempo bisogna contare tanti anni quanti sono quelli che vanno dai sei giorni della creazione fino a quel tempo. (A quel punto), la profezia ritornerà in Israele, e i profeti vi diranno "ciò che Dio opera". Questo fu detto nell'anno trentottesimo dall'uscita dall'Egitto. Dall'inizio della creazione fino a quel tempo vi sono duemilaquattrocentoottantacinque anni, poiché l'Esodo avvenne nell'anno 2448. Questa è la corrispondenza e la spiegazione (del fatto) che la profezia tornerà su Israele nell'anno 4970[22] dalla creazione.[23]

---

[21] In questo calcolo per gematria, le due waw non vanno conteggiate. Vd. Halkin; Hartman (1993 [1985]:122, n. 218).

[22] Così la versione in giudeo-arabo. L'anno ebraico 4970 corrisponde al 1210-1211 e.v. La seconda (Avraham Ḥasda'i) e la quarta colonna (Naḥum) parlano di 4975 anni (= 1217-1218 e.v.); la terza (Ibn Tibbon) di 4972 (=1212-1213 e.v.).

[23] Ossia, il lasso di tempo intercorso tra la creazione del mondo e l'episodio di Balaʿam (2485 anni) corrisponde a quello che va da quell'episodio al ritorno della profezia su Israele (altri 2485 anni; in totale, 4970 anni).

Non vi è dubbio che il ritorno della profezia anticipi il Messia, come dissero: "E diverranno profeti i vostri figli e le vostre figlie ecc." (Gl 3,1), e questi sono davvero i tempi della fine che ci furono riferiti. Ci è stato detto che ciò è veritiero, anche se alla fine ci hanno ammonito e ci hanno vietato di renderlo pubblico, affinché non avvenga che le persone travisino (questo calcolo). Te l'abbiamo comunque fatto sapere, e il Signore sa qual è la verità.

Tuttavia, la tua affermazione che questo è il tempo di cui aveva parlato Geremia, "Sarà un tempo di angoscia per Giacobbe, ma ne uscirà salvo" (Ger 30,7), non è corretta. (In questo versetto) vi è necessariamente un riferimento alla guerra di Gog e Magog, e questa guerra avverrà dopo la rivelazione del Messia, in quel tempo. E davvero, i segni della porta Giron,[24] oltre a quelli simili a questo, sono molto molto deboli. (Alcuni) di essi vengono attribuiti ai saggi – il loro ricordo sia di benedizione –, ma non sono loro. (Alcuni) di questi sono proverbi ed enigmi. Non è opportuno considerarli né parlarne in questa occasione.

Ma riguardo ciò che tu hai riportato, ossia la questione dell'uomo che si vanta dicendo di essere un Messia nelle città dello Yemen, non mi sono davvero meravigliato di lui, né di coloro che da lui sono attirati. Non mi stupisco che sia un pazzo, senza dubbio, e non vi è nulla da biasimare in un malato per la sua malattia, dato che lui non ne conosce la causa. In verità, i suoi seguaci (lo hanno seguito) per il peso della situazione in cui si trovano, e (soprattutto) per la loro ignoranza riguardo alla questione del Messia e alla sua gloriosa (comparsa).[25] Pensavano che sarebbe sorto come era sorto Ibn Mahdi,[26] comparsa alla quale avevano assistito.

Tuttavia, mi sono stupito delle tue parole, tu che sei un figlio della Torah e che hai osservato le parole dei saggi, (ma che ritieni che) forse questa sia la verità.[27] Forse non sai, fratello mio, che il Messia sarà un grande profeta, più grande di tutti i profeti dopo Mosè, il nostro maestro, pace su di lui? Non sai forse che colui che si vanta di (possedere il dono della) profezia – e mente nella sua pretesa – è colpevole (e passibile di condanna a) morte, a causa del fatto che si è vantato (di possedere) questa importante capacità, così come veniva

---

[24] Come si è visto sopra, il segno escatologico della caduta della porta Giron, un elemento della moschea di Damasco, è ricorrente nella maggior parte dei testi che compongono il "ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i". È quindi probabile che Maimonide fosse a conoscenza almeno di una versione di uno di questi testi.

[25] Parola assente nel ms. e inserita da Halkin (1952:85) confrontando le altre traduzioni.

[26] Ci si riferisce qui al governatore sciita che diede inizio alle conversioni forzate. Vd. Halkim; Hartman (1993 [1985]:123, n. 228).

[27] Cioè, la questione dello pseudo-Messia.

ucciso chi profetizza in nome del culto idolatrico? Egli (Dio) aveva detto: "Ma il profeta che avrà la presunzione ecc. (di dire in mio nome una cosa che io non gli ho comandato di dire, o che parlerà in nome di altri dèi, quel profeta dovrà morire)" (Dt 18,20). Quale prova egli porta oltre alla pretesa menzognera di essere il Messia? E come (mi) meraviglia ciò che tu dici, ossia che lui (lo pseudo-Messia) è conosciuto per il suo timore del peccato e che vi è in lui ben poca sapienza! È forse in queste proporzioni che si presenterà il Messia del Signore? Ciò che ti ha portato a tutto questo è il tuo non considerare con attenzione come sarà la comparsa del Messia, come egli sorgerà, dove (ciò) avverrà, e quale sarà la specificità dei suoi segni. (Il suo rango è più elevato rispetto a quelli dei profeti)[28] (venuti) dopo il nostro maestro Mosè, pace su di lui, e il Signore l'ha distinto per quelle cose per le quali il nostro maestro Mosè, pace su di lui, non si distingueva, come disse nella sua descrizione: "Si compiacerà del timore ecc. (del Signore) (Is 11,3).[29] Disse (anche): "La giustizia sarà fascia dei suoi lombi ecc." (Is 11,5). Egli – sia benedetto – lo chiamerà con sei nomi, (poiché) aveva detto: "Perché un bambino è nato per noi, (ci è stato dato un figlio. Sulle sue spalle è il potere e il suo nome sarà: Mirabile, Consigliere, Dio potente, Padre per sempre, Principe della pace) (Is 9,5). E non si è distolto dalla magnificenza della sua descrizione, dato che Egli – sia benedetto – disse: "Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato" (Sal 2,7), per farci capire che la sua superiorità va oltre quella di ogni essere umano. E noi diamo per assodato che ogni profeta debba ovviamente essere saggio, e che il Signore lo abbia reso profeta perché presso di noi (si crede) che la profezia non risieda se non nel saggio, nel forte[30] e nel ricco. Ci spiegarono che "forte" è colui che sopprime l'inclinazione (al male),[31] e il "ricco" è colui che è ricco di sapienza. Ma se un uomo non saggio e non grande si vanterà di essere un profeta, noi non gli crederemo, così come (non crederemo) a chiunque ignorante (עם הארץ) che pretenda di essere il Messia. A riprova del fatto che egli è un ignorante vi è quello che hai raccontato su di lui, (ossia) che lui ordinò alle persone di dare in elemosina tutti i loro beni, ma essi non gli diedero ascolto. Essi hanno agito in maniera ragionevole, mentre lui ha peccato nel modificare la Legge, poiché non vi è un caso nella nostra Torah in

---

[28] Parte originariamente assente nella versione di Tibbon e aggiunta sulla base del confronto con le altre traduzioni e con la versione araba.

[29] Cfr. *bSanh.* 93b,6.

[30] Ibn Tibbon ha "grande" (גדול), mentre nelle altre traduzioni si parla di "forte" (גבור), che meglio si adatta con quanto segue.

[31] Cfr. *mPirqe Avot* 4,1.

cui un uomo debba dare tutti i suoi averi in elemosina, ma solo una piccola parte. Dio – sia benedetto – disse: "Quanto uno avrà consacrato al Signore con voto di sterminio, fra le cose che gli appartengono ecc. (persona, animale o pezzo di terra del suo patrimonio, non potrà essere venduto né riscattato) (Lv 27,28). Tutti gli esegeti hanno detto "fra le cose che gli appartengono", e non "tutto ciò che gli appartiene". Hanno detto (anche) che il limite preferibile della quantità (di beni) da dare in elemosina è un quinto. Hanno detto (infatti): "A proposito dell'elemosina, non dare più di un quinto".[32] Non vi è dubbio che la stessa confusione (mentale) che l'ha portato a vantarsi di essere il Messia l'abbia portato (anche) a ordinare alle persone di liberarsi di tutti i loro averi e di darli ai poveri, il che avrebbe portato loro a essere poveri e i poveri a diventare ricchi, rendendoli debitori secondo il precetto (che obbliga a) restituire i propri averi. Così gli averi sarebbero passati a turno dai poveri ai ricchi, e questa è decisamente una follia.

(Ecco) invece come e dove sorgerà il Messia. Egli sorgerà unicamente nella terra di Israele e in essa inizierà a rivelarsi, come aveva detto (Dio) – sia benedetto –: "E subito entrerà nel suo tempio" (Ml 3,1). Tuttavia, (riguardo al) modo in cui sorgerà, nessuno lo sa con certezza prima che lui sorga, e nemmeno che lui è il Messia. Men che meno si dirà di lui che egli è figlio del tale e viene da tale famiglia. Piuttosto, sorgerà un uomo che nessuno conosceva prima che fosse rivelato, e i segni e i prodigi che lui mostrerà saranno la prova della verità di ciò che lui afferma, oltre che del suo lignaggio. A proposito di questo, il Signore – sia benedetto – aveva detto nel descriverlo: "Si chiama Germoglio: fiorirà dove si trova" (Zc 6,12). Anche Isaia, nel descrivere la sua (del Messia) rivelazione, non aveva affermato di sapere alcunché riguardo suo padre, sua madre, la sua famiglia, il suo lignaggio e i suoi parenti: "È cresciuto come un virgulto davanti a lui ecc." (Is 53,2). Dopo la sua rivelazione nella terra di Israele e dopo che gli Israeliti si saranno riuniti a Gerusalemme, e (anche) nel resto delle città della terra di Israele, la notizia[33] si spanderà da ovest (lett. "dal mare") a est, fino a che arriverà da voi in Yemen e al resto (delle terre) al di là della vostra, in India, come (Dio) aveva detto per mezzo di Isaia: "Manderà ambasciatori per mare ecc." (Is 18,2). Nello spandersi della notizia dalla terra di Israele, essa non verrà in alcun modo stravolta.

A ogni modo, la maggior parte dei (tratti) della sua potenza, per come sono stati descritti da tutti i profeti a partire da Mosè fino a Malachia, tu

---

[32] *bArakhin* 28a; *bKetubot* 50a.

[33] Ibn Tibbon e Naḥum hanno qui האומה (il popolo, la nazione), mentre la versione in giudeo-arabo e Ḥasda'i parlano appunto di אלכלמה e דבר, "parola, notizia".

li puoi individuare nei ventiquattro (libri del Tanak). In verità, la cosa più particolare di essi è che, quando lo (il Messia) si vedrà, Dio farà sì che tutti i re della Terra siano terrorizzati dalla notizia, e i loro regni si indeboliranno ed esiteranno ad affrontarlo con la spada o con rivolte. Ciò significa che non lo contesteranno e non proclameranno il falso nei suoi confronti, ma si indeboliranno a causa dei prodigi che vedranno da parte sua e saranno ridotti al silenzio. Isaia aveva detto a proposito dell'umiliazione di tutti i re davanti a lui: "I re davanti a lui si chiuderanno la bocca" (Is 52,15). Egli farà morire tutti coloro che avevano desiderato la sua morte, nessuno sarà salvato dal suo decreto. (Dio) aveva detto: "Percuoterà la terra[34] con la verga della sua bocca, con il soffio delle sue labbra ucciderà l'empio" (Is 11,4). Tuttavia, tornando alle guerre e alla distruzione dall'oriente della terra fino all'occidente, questa non avverrà all'inizio della sua (del Messia) comparsa, ma dopo la guerra di Gog, come aveva detto Ezechiele.[35] Ecco, io non vedo nulla di tutto ciò in quello che è stato osservato presso di voi.

[…][36]

(Rinnegando la messianicità di quell'individuo) vi libererete dal (possibile) danno che i *goyim* potrebbero fare nei vostri confronti. Se (invece) consentirete a questa situazione (di continuare) e alla sua fama di espandersi anche verso i *goyim*, lo condurrete alla sua distruzione, e forse porterete punizioni anche su voi stessi. Voi, fratelli nostri, sappiate che il Signore ci ha fatti precipitare nella moltitudine delle nostre miserie con questo popolo, ossia il popolo di Ismaele, che moltiplica le nostre tribolazioni, i nostri dolori, e che emette sentenze dalla loro legge per il nostro male e per respingerci, come il Signore ci aveva informati: "I nostri nemici sono (i nostri) giudici" (Dt 32,31). Mai era sorto su Israele un popolo più malvagio di questo nei confronti di Israele, (un popolo) che è si è spinto a indebolirci e a sminuirci (così tanto) come loro; tanto che, quando lo spirito santo gli mostrò i mali che sarebbero avvenuti su Israele, Davide, re di Israele, gridò, urlò, e chiese

---

[34] Mi discosto qui dalla traduzione CEI 2008, che ha "il violento", e seguo il TM, che ha ארץ ("terra"), così come riportato da Maimonide.

[35] Cfr. Ez 39.

[36] La sezione in questione riguarda la pseudo-messianicità di Gesù e, a mo' di riassunto, di quella dello pseudo-Messia yemenita. Non ho pertanto ritenuto utile tradurla. Vd. Buchanan (1978:94) per la traduzione inglese. Riprendo la mia traduzione da p. 95 dell'edizione di Halkin (1952).

con (la sua) lingua la salvezza per (ogni) nazione, eccetto che per il regno di Ismaele. Egli disse: "Ahimè, io abito straniero in Mesec, dimoro fra le tende di Kedar!" (Sal 120,5). Osservate come qui egli abbia distinto Kedar fra i figli di Ismaele, poiché il pazzo era della stirpe di Kedar, come è noto dalla sua genealogia. Inoltre, Daniele non raccontò la nostra sottomissione e le nostre umiliazioni, fino a che torneremo ad essere "come la polvere che si calpesta" (2Re 13,7),[37] se non (per quanto riguarda) il regno di Ismaele – possa essere schiacciato in fretta. A proposito di esso egli disse: "E gettò a terra una parte di quella schiera e una parte delle stelle e le calpestò" (Dn 8,10).

E noi, con la nostra esistenza, ci facciamo carico del loro giogo, delle loro menzogne e del loro vantarsi, più di quanto un uomo possa sopportare, e siamo tornati a essere come aveva detto il profeta: "Io come un sordo non ascolto (e come un muto non apro la bocca)" (Sal 38,14). Come ci avevano avvertito i saggi – il loro ricordo sia di benedizione –, sopporteremo le bugie degli Ismaeliti e le loro menzogne, ascolteremo e parleremo a bassa voce. Essi collegarono il significato di questo ai nomi dei suoi (di Ismaele) figli: Misma, Duma e Massa, (ossia) "Ascolta, parla piano e sopporta".[38] Ci siamo abituati, grandi e piccoli, a sopportare il loro giogo, come aveva ordinato Isaia dicendo: "Ho presentato il mio dorso ai flagellatori, le mie guance a coloro che mi strappavano la barba" (Is 50,6). Con tutto ciò, non ci salveremo (comunque) dalla forza della loro malvagità e dal loro essere irrefrenabili in ogni tempo. (Nonostante) tutto quello che sopporteremo da parte loro per restare in pace con loro, essi (comunque) scateneranno su di noi guerra e devastazione, come ci aveva raccontato Davide: "Io sono per la pace, ma essi, appena parlo, sono per la guerra" (Sal 120,7). In tutto ciò, se disturberemo la tranquillità e rivendicheremo davanti a loro il potere in maniera delirante e senza senso, allora andremo verso la morte.

Devi sapere[39] che, all'inizio dei giorni dell'islam,[40] sorse un uomo oltre il fiume e affermò di essere il Messia. Egli si mosse (alla testa) di diecimila Israeliti, e come prova (del suo essere il Messia vi era il fatto che) un lebbroso aveva passato la notte (fra di loro) e si era svegliato guarito. Ma egli non realizzò quanto affermava, e dopo questi fatti gli Israeliti tornarono

---

[37] Citazione presente solo nella versione in giudeo-arabo.

[38] Cfr. *Targum ps. Yehonatan* a Gen 25,14.

[39] Qui comincia la sezione dedicata ai movimenti pseudo-messianici. Come detto, delle due versioni giunte fino a noi, traduco quella breve.

[40] Scelgo la lezione della versione in giudeo-arabo. Ḥasda'i e Naḥum hanno "regno di Ismaele"; Ibn Tibbon ha "Legge di Ismaele".

nella terra di Isfahan e vi rimasero in (una condizione) di pesante esilio, e a causa sua (dello pseudo-Messia) capitarono a loro disgrazie. Ancora, quarantaquattro anni fa sorse un uomo in occidente, a Fez, e affermò di essere l'araldo del Messia, (che sarebbe sorto) in quell'anno, ma questo non avvenne, e a causa sua capitarono disgrazie a Israele, come mi raccontò chi vide tutto questo. E prima di questo, circa dieci anni prima, sorse uno in Andalusia, nella città di Cordova, e si vantava dicendo di essere il Messia, e a causa sua vi fu una distruzione quasi totale di Israele da parte dei suoi nemici. Circa trent'anni prima sorse uno in terra di Francia, il quale si vantava dicendo di essere il Messia, e operava segni di quanto diceva, ma i Franchi lo uccisero, e con lui uccisero anche l'assemblea degli Israeliti.

Questi sono i fatti che già i profeti avevano previsto e di cui ci avevano informato, come vi ho raccontato, ossia che con l'avvicinarsi dell'arrivo del vero Messia si moltiplicheranno i truffatori e coloro che instillano dubbi nei cuori degli uomini, (ma quanto essi affermano non si avvererà ed essi moriranno, e molti moriranno con loro).[41] Salomone – pace su di lui – ci aveva fatto sapere grazie allo spirito santo che questa nazione, nel profondo dell'esilio, si sarebbe adoperata per risvegliarsi, ma non nel momento esatto, e sarebbe morta a causa di ciò. Oltretutto, essi sarebbero stati soggetti a tribolazioni. Egli (li) mise in guardia da ciò e (li) ammonì con questa metafora dicendo: "Io vi scongiuro, figlie di Gerusalemme ecc. (per le gazzelle o per le cerve dei campi: non destate, non scuotete da sonno l'amore, finché non lo desideri) (Ct 2,7). E voi, nostri fratelli amati, osservate questa ammonizione e non scuotete l'amore finché non lo desideri.

Possa colui che creò il mondo con infinita compassione, ricordarsi di noi e di voi con grande misericordia, radunare gli esiliati, Sua eredità e Suo possesso, far vedere (loro) la bellezza del Signore e visitare il Suo Tempio.[42] Ci faccia uscire dalla valle delle ombre in cui ci troviamo, tolga la tenebra dai nostri occhi e l'oscurità dal nostro cuore. Possa avverarsi nei nostri e nei vostri giorni (il versetto): "Il popolo che camminava nelle tenebre ha visto una grande luce" (Is 9,1). Possa oscurare con la Sua collera e la Sua rabbia tutti quelli che si sollevano contro di noi, e possa (invece) illuminare le nostre tenebre, come ci aveva promesso: "Poiché, ecco, la tenebra ricopre la terra, nebbia fitta avvolge i popoli; ma su di te risplende il Signore" (Is 60,2).

---

[41] Parte assente nella versione di Ibn Tibbon e inserita sulla base del confronto con la versione araba e con le altre traduzioni in ebraico.

[42] Cfr. Sal 27,4.

Pace a te, caro amico nostro, maestro di saggezza, di sempre maggiore intelligenza; a tutti i nostri fratelli studiosi e a tutti coloro che appartengono al popolo della pace. La pace splenda come una luce, fino a che non ci sarà più la luna. Amen, selah.

In conclusione, ti chiedo di mandare questa lettera a ogni comunità, in ogni regione, città e villaggio per rafforzare la loro fede e per renderli saldi sui loro piedi. Leggila alle congregazioni e ai (singoli) individui. Così facendo diventerai uno tra i più grandi giusti. Poi dovrai preservarne il contenuto da qualche possibile (uomo) malvagio, affinché egli non lo divulghi alle nazioni del mondo e ci capiti qualcosa di male – il Signore ci preservi da questo. Già mentre la scrivevo (questa lettera) avevo molto timore, ma ho visto che per la libertà di molti vale la pena affrontare il pericolo. Inoltre, l'ho mandata a un uomo (valido) come te, "e il Signore si confida con chi lo teme" (Sal 25,14). Coloro che si trovano al posto dei profeti (cioè i saggi) ci hanno già assicurato dicendo che coloro che portano un messaggio religioso non possono venire danneggiati, e non vi è messaggio religioso più importante di questo. Pace su Israele. Amen.

Bibliografia

Cataloghi di manoscritti e dizionari

Adler, Elkan N., *Catalogue of Hebrew Manuscripts in the Collection of Elkan Nathan Adler*, Cambridge: Cambridge University Press, 1921

Brumer, Judah, *JTS Library Catalog of Rabbinic Manuscripts*, 9 voll., New York, 1984-1986

De Rossi, Giovanni B., *Mss. codices hebraici Biblioth I. B. De-Rossi accurate ab eodem descripti et illustrati*, Parma, 1803

Fleischer, Heinrich O.; Delitzsch, Franz, *Codices orientalium linguarum*, in Naumann, Emil G.R. (ed.), *Catalogus librorum manoscriptorum qui in Bibliotheca Senatoria civitatis Lipsiensis Asservantur*, Grimma, 1838

Halberstam, Shlomoh J., *Catalog hebräischer Handschriftern* (קהלת שלמה), Wien, 1890

Hirschfeld, Hartwig, *Descriptive Catalogue of the Hebrew Mss. of the Montefiore Library*, London, 1904

Jastrow, Marcus, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Jerusalem, and the Midrashic Literature*, London; New York, 1903

Margoliouth, George, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, 3 vols., London, 1965 (ed. or. 1899-1915)

Mortara, Marco, *Catalogo dei manoscritti ebraici della biblioteca della comunità Israelitica di Mantova*, Livorno, 1878

Munk, Salomon, *Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque Impériale*, Paris, 1866

Neubauer, Adolf, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, vol. 1, Oxford, 1886

Neubauer, Adolf; Cowley, Arthur E., *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library,* vol. 2, Oxford, 1906

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

Richler, Benjamin, *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library: Catalogue*, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2008

Richler, Benjamin; Beit-Arié, Malachi (eds.), *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma: Catalogue*, Hebrew University of Jerusalem: Jewish National and University Library, 2001

Róth, Ernst; Striedl, Hans, *Hebräische Hansdchriften,* vol. 6, Teil 2, Wiesbaden: F. Steiner, 1965

Sacerdote, Gustavo, *Catalogo dei codici ebraici della Biblioteca Casanatense*, in Cataloghi dei codici Orientali di alcune Biblioteche d'Italia, Firenze, 1878

Schwab, Moïse, "Les manuscrits et les incunables hebreux de la Bibliothèque de l'Alliance Israélite", in *REJ* 49 (1904), pp. 280-289

SCHWARZ, Arthur Z., *Die hebräischen Handschriften in Österreich (außerhalb der Nationalbibliothek in Wien), Teil IIA*, New York, 1973

STEINSCHNEIDER, Moritz, *Die hebräischen Handschriften der K. Hof-und Staatsbibliothek in München*, München, 1895

Testi

ADLER, Marcus N., *The Itinerary of Benjamin of Tudela: Critical Text, Translation and Commentary*, New York: Philipp Feldheim, 1907

ALBERIGO, Giuseppe et. al. (cur.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Editio Tertia, Bologna: Istituto per le Scienze Religiose, 1973

ALICI, Luigi (cur.), *Agostino. La Città di Dio*, Milano: Bompiani, 2001

ALOBAIDI, Joseph, *The Book of Daniel: The Commentary of R. Saadia Gaon. Edition and Translation*, Bern etc.: Peter Lang, 2006

Annales Rosenveldenses (1057-1130), MGH, Brepols, 2014

Beati Rabani Mauri: Opera Omnia. Homilia LXX, PL 110

BLAU, Yehudah ha-Kohen (ed.), *Šiṭat ha-Qadmonim milḥemet miṣvah le-Rabbeinu Me'ir b. R. Šim'on ha-Me'ili me-Narbonah* (שיטת הקדמונים מלחמת מצוה לרבינו מאיר ב״ר שמעון המעילי מנרבונה), New York, 1973

BONFIL, Robert, *History and folklore in a medieval Jewish chronicle : the family chronicle of Ahima'az ben Paltiel*, Leiden; Boston: Brill, 2009

BOURGAIN, Pascale; LANDES, Richard; PON, Georges (eds.), *Ademari Cabannensis: Chronicon,* CCCM Medievalis 129, Turnhout: Brepols, 1999

BRODY, Heinrich, *Selected Poems of Jehudah ha-Lewi*, New York: Arno Press, 1972 (ristampa anastatica dell'ed. Philadelphia, 1924)

BUBER, Solomon (ed.), *Midraš Leqaḥ Tov ha-mekuneh Pesiqta Zuṭarta 'al ḥamišah ḥumše Torah yasdu rabenu Ṭuviyyah bar Eli'ezer* (תורה ידסו רבינו טוביה בר׳ אליעזר ז״ל מדרש לקח טוב המכונה פסיקתא זוטרתא על חמשה). *Vol. 1: Berešit. Šemot* (בראשית. שמות), Vilna, 1924 (2. Auflage); *Vol. II: Vaiqra'. Bemidbar. Devarim* (ויקרא. במדבר. דברים), Vilna, 1884

BUCHANAN, George W., *Jewish Messianic Movements from AD 70 to AD 1300: Documents from the Fall of Jerusalem to the End of the Crusades*, Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1978

BUDGE, Ernest A.W, *The History of Alexander the Great. Being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes, Edited from Five Manuscripts with an English Translation and Notes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1889

BURROWS, Millar (ed.), *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery. Vol. 1: The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*, New Haven: The American School of Oriental Research, 1950

BUSI, Giulio (ed.), *Binyamin da Tudela: Itinerario (Sefer massa'ot)*, Rimini: Luisè, 1988

Busi, Giulio (cur.); Callow, Anna L. (trad.), *Zohar: Il libro dello splendore*, Torino: Einaudi, 2016 (prima ed. 2008)

Cavallo, Guglielmo; Orlandi, Giovanni (cur.), *Rodolfo il Glabro: Cronache dell'Anno Mille*, Milano: Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, 1999 (prima ed. 1989)

Cohen, Gerson D. (ed.), *Abraham ibn Daud: The Book of Tradition / Sefer ha-Qabbalah*, London: Routledge & Regan Paul, 1967

Colafemmina, Cesare (ed.), *Aḥima'az ben Paltiel, Sefer Yuḥasin. Libro delle discendenze: Vicende di una famiglia ebraica di Oria nei secoli IX-XI*, Cassano Murge: Messaggi, 2001

Dagron, Gilbert; Déroche, Vincent, *Juifs et chrétiens en Orient byzantin,* Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilization de Byzance, 2010 (ed. or. *Juifs et chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle - Travaux et Mémoires* 11, 1991)

Di Segni, Riccardo*, Il Vangelo del Ghetto: Le «storie di Gesù»: leggende e documenti della tradizione medievale ebraica*, Roma: Newton Compton, 1985

Dostourian, Ara E. (trans.), *Armenia and the Crusades, Tenth to Twelfth Centuries: The Chronicle of Matthew of Edessa*, Lanham, Maryland: University of America Press, 1993

Edgington, Susan B. (ed.), *Albert of Aachen, Historia Ierosolimitana: History of the Journey to Jerusalem*, Oxford: Clarendon Press, 2007

Eidelberg, Shlomo, *The Jews and the Crusaders: The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1977

Eisenstein, Julius D., *Ozar Midrashim: A Library of Two Hundred Minor Midrashim*, volume II, New York, 1915

Eugenii III Romani Pontificis, Epistolae et privilegia, PL 180

Even-Šmu'el (Kaufmann), Yehudah, *Midreše Ge'ullah* (מדרשי גאולה), Tel-Aviv: Mosad Bialik, 1954 (terza ristampa 1968)

Fink, Harold S. (ed.), *Fulcher of Chartres: A History of the Expedition to Jerusalem, 1095-1127*, Translated by Frances Rita Ryan, Knoxville: The University of Tennessee Press, 1969

Fishman, Talya, *Becoming the People of the Talmud: Oral Torah as Written Tradition in Medieval Jewish Cultures*, Philadelphia: Penn Press, 2011

Friedlander, Gerald (ed.), *Pirke de Rabbi Eliezer (The Chapters of Rabbi Eliezer the Great): According to the Text of the Manuscript Belonging to Abraham Epstein of Vienna*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd; New York: The Bloch Publishing Company, 1916

Friedman, Yvonne (ed.), *Petrus Venerabilis. Adversos Iudeorum inveteram duritiem*, CCCM 58, Turnhout: Brepols, 1985

Frugoni, Arsenio (ed.), *Adversus Iudeos di Gioacchino da Fiore*, Fonti per la storia d'Italia 95, Roma, 1957

GARSTAD, Benjamin (ed.), *Apocalypse of Pseudo-Methodius: An Alexandrian World Chronicle* (Dumbarton Oaks Medieval Library 14), Cambridge; London: Harvard University Press, 2012

GOLB, Norman, "Megillat ʿOvadyah ha-Ger" (מגלת עובדיה הגר), in Morag, Shlomo; Ben-Ami, Issarch (eds.), *Studies in Geniza and Sephardi Heritage*, Jerusalem: Magnes Press, 1981, pp. 78-107 (ebr.)

GROCOCK, C. W.; SIBERRY, J. E. (eds.), *The* Historia Vie Hierosolimitane *of Gilo of Paris*, Oxford: Clarendon Press, 1997

Guibertus Novingentensis, *Gesta Dei per Francos*, RHC Hist. occ. IV, Paris: Imprimerie Nationale, 1879, pp. 117-263

HAACKE, Rhabanus (ed.), *Ruperti Tuitiensis, De Sancta Trinitate et operibus eius, Libros XXXIV-XLII; De operibus Spiritus Sancti,* CCCM vol. 24, Turnhout: Brepols, 1972

HABERMANN, Abraham M. (ed.), *Book of the Persecutions in Ashkenaz and Tzarfat* (ספר גזירות אשכנז וצרפת), Jerusalem: Tarshish, 1946

HAGENMEYER, Henrich (ed.), *Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana (1095-1127)*, Heidelberg, 1913

HALKIN, Abraham S. (ed.), *Moses Maimonides' Epistle to Yemen: The Arabic Original and the Three Hebrew Versions*, and an English Translation by Boaz Cohen, New York: American Academy for Jewish Research, 1952

ḤAVEL, Ḥaim, *Ramban (Nahmanides): Writings and Discourses* (כתבי רמב"ן), vol. I, Jerusalem, 1963; vol. II, New York, 1978

HAVERKAMP, Eva (hrsg.), *Hebräische Berichte über die Judenvervolgungen während des ersten Kreuzzugs*, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2005

HEWLETT, Henry G. (ed.), *Rerum Britannicarum medii aevi scriptores,* vol. 84, n. II, London, 1887

HIGGER, Michael, *Halakhot va-aggadot* (הלכות ואגדות), New York: Jewish Theological Seminary, 1933

HILL, John H.; HILL, Laurita L. (transl.), *Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem*, Philadelphia: American Philosophical Society, 1968

— *Le "Liber" de Raymond d'Aguilers*, Paris: P. Geuthner, 1969

— *Petrus Tudebodus. Historia de Hierosolymitano itinere*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1977

HILL, Rosalind (ed.), *Gesta Francorum et Aliorum Hierosolimitanorum / The Deeds of the Franks and the Other Pilgrims to Jerusalem*, Oxford: Clarendon Press, 1972 (prima ed. 1962)

Historia de via Hierosolymis vel Tudebodus continuatus et imitatus, RHC Hist. Occ. III, Paris: Imprimerie Impériale, 1866

HOROWITZ, Chaim M., *Bet ʿEqed ha-Aggadot* (בית עקד האגדות), Frankfurt am Main, 1882

Hugonis de Sancto Victore adnotationes in Joelem, PL 175

HUYGENS, Robert B. C. (ed.), *Guibert de Nogent: Dei gesta per Francos et cinq autres textes*, CCCM 127A, Turnhout: Brepols, 1996

JELLINEK, Adolf, *Bet ha-Midrasch: Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der jüdischen Literatur*, 6 voll., Leipzig, 1853-1877 (ristampa Jerusalem 1938)

KAFIH, Joseph (transl. and comm.). *Rabbi Moshe ben Maimon (Maimonides): Iggerot / Letters, Arabic Original with New Translation and Commentary*, Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1972

KENNICOTT, Benjamin, *Vetus Testamentum Hebraicum cum Variis Lectionibus*, 2 voll., Oxford: Clarendon, 1776-1780

Livre de Jean d'Ibelin, RHC Lois I, Paris: Imprimerie Royale, 1841

LIPSHITZ, Jacob, *Sefer ha-Ge'ullah* (ספר הגאולה), London, 1909

LOEWENTHAL, Elena (cur.), *Maimonide: Lettera sull'astrologia*, Genova: Il Melangolo, 1994

LOLOS, Anastasios (hrsg.), *Die Apokalypse des Ps.-Methodios*, Meisenheim am Glan, 1976

MARTONE, Corrado (ed.), *Scritti di Qumran*, Volume 1, Brescia: Paideia, 2014

— *Scritti di Qumran*, Volume 2, Brescia: Paideia, 2016

MILLER, Ya'aqov Yiṣhaq ha-Kohen, *Qovez ḥiṣe gvorim* (קובץ חצי גבורים), Lakewood, N. Y.: Peliṭat Sofrim, 2004

NEUBAUER, Adolf; STERN, Moritz, *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während die Kreutzzüge,* Herausgegeben durch die Historische Commission für Geschichte der Juden in Deutschland, Berlin: Verlag von Leonhard Simion, 1892

PERTZ, Georg-Heinrich (ed.), *Annales Sancti Iacobi Leodiensis*, MHG SS 16

Petri Venerabilis Epistolae 4, 36, PL 189

PATSCHOVSKY, Alexander; SELGE, Kurt-Victor (hrsg.), *Joachim von Fiore. Expositio super Apocalypsim et opuscola adiacentia*, Teil 1, *MGH*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2020

PIACENTI, Stefano (cur.), *Anonimo del XII secolo. Il dramma dell'Anticristo / Ludus de Antichristo*, Rimini: Il Cerchio, 2009

POTTHAST, August, *Regesta pontificum romanorum*, vol. 1, Berlin, 1874

POZNANSKI, Adolf (ed.), *Sefer Megillat ha-Megalleh le-Rabbi Avraham bar Ḥiyya ha-Nasi'* (מגלת המגלה לרבי אברהם בר חייא הנשיא), Berlin, 1924

R. MAKHIR BEN YIṢḤAQ, *Sefer Abqat Rokhel* (ספר אבקת רוכל), Amsterdam, 1716 (ristampa 1931)

RAIMUNDI DE AGUILERS, Canonici Podiensis, *Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem*, RHC Hist. occ. III, Paris, 1866

Recueil des historiens des Gaules et de la France, Tome dix-septième, Poitiers, 1878

Recueil des historiens des Gaules et de la France, Tome dix-neuvième, Poitiers, 1880

REININK, Gerrit J. (ed.), *Die Syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius*, 2 voll., Leuven: Peeters, 1993

RÖHRICHT, Reinhold, *Quinti Belli Sacri Scriptores Minores*, Ginevra: Fick, 1879

ROSENBLATT, Samuel (transl.), *Saadia Gaon: The Book of Beliefs and Opinions*, New Haven and London: Yale University Press, 1967 (ed. or. 1948)

SACCHI, Paolo (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, 2 voll., Novara: UTET, 2013 (prima ed. 1981-1989)

— *Apocrifi dell'Antico Testamento*, *volume terzo*, Brescia: Paideia, 1999

SACKUR, Ernst, *Sibyllinische Texte und Forschungen*, Halle a.S.: Niemeyer, 1898

S. Bernardi abbatis primi Clarae-Vallensis, *Epistolae*, PL 182

SCHMALE, Franz-Josef; SCHMALE-OTT, Irene (eds.), *Frutolfs und Ekkehards Chroniken und die anonyme Kaiserchronik* (*Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 15*), Darmstadt, 1972

SEGAL, David S. (transl.), *The Book of Taḥkemoni: Jewish Tales from Medieval Spain*, Oxford; Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 2003 (prima ed. 2001)

Sefer Avqat Rokhel lerabbenu Makhir talmid rabbenu Yehudah ben Ašer ben Yeḥiel we-Sefer Yasod More' lerabbenu Avraham Even 'Ezra (ספר אבקת רוכל לרבינו מכיר תלמיד רבינו יהודה בן הרא"ש וספר יסוד לרבינו אברהם אבן עזרא), Jerusalem, 1939

Sefer Da'at Zeqenim (ספר דעת הזקנים), Livorno, 1873

SIMONSOHN, Shlomo, *The Apostolic See and the Jews: Documents. I: 492-1404*, Toronto: Pontificial Institute of Mediaeval Studies, 1988

TAGLIAPIETRA, Andrea (ed.), *Gioacchino da Fiore. Sull'Apocalisse*, Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore, 2018 (prima ed. 1994)

THORP, Nigel R. (ed.), *The Old French Crusade Cycle. Volume VI: La Chanson de Jérusalem*, Tuscaloosa; London: The University of Alabama Press, 1992

TOUGER, Eliyyahu (ed. and transl.), *Mišneh Torah* (משנה תורה), Jerusalem: Moznaim Publishing, 2007 (prima ed. 1987)

TÖYRYLÄ, Hannu, *Abraham Bar Hiyya on Time, History, Exile and Redemption: An Analysis of Megillat ha-Megalleh*, Leiden; Boston: Brill, 2014

TRIPALDI, Daniele (cur.), *L'Apocalisse di Giovanni. Introduzione, traduzione e commento*, Roma: Carocci, 2012

VERHELST, Daniel (ed.), *Adso Dervesensis: De ortu et tempore Antichristi. Necnon et tractatus qui ab eo dependunt*, CCCM 45, Turnholti : Brepols, 1976

WERTHEIMER, Solomon (ed.), *Chapters of Hekhalot Rabbati*, Jerusalem, 1890

— *Bate Midrašot: Twenty Five Midrashim Discovered in the Genizot of Jerusalem and Egypt* (בתי מדרשות: עשרים וחמישה מדרשי חז"ל על פי כתבי יד מגניזת ירושלים ומצרים), vol. 2, Jerusalem: Ktab wa-Sepher, 1968 (ed. or. 1894)

WILLEMS, R. (ed.), *Augustinus Hipponensis. In evangelium Ioannis tractatus CXXIV*, CCSL 36, Turnhout: Brepols, 1954

PIATTELLI, Elio (trad.), *Yĕhūdāh Ha-Lēwi. Il re dei Khàzari*, Torino: Bollati Boringhieri, 1991 (prima ed. 1960)

Studi

ADLER, Elkan Nathan, "Obadia le Prosélyte", in *REJ* 69 (1919), pp. 129-134

ADLER, William, "Introduction", in VanderKam, James C.; Adler, William (eds.), *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*. Assen: Van Gorcum; Minneapolis: Fortress, 1996

AESCOLY, Aaron Z., *Jewish Messianic Movements*, Jerusalem: Bialik Institute, 1987 (prima ed. 1956) (ebr.)

AGUS, Irving A., voce "Meir ben Baruch of Rothenburg", in *Encyclopaedia Judaica, second edition*, vol. 13 (LIF-MEK), Detroit etc.: Macmillan/Thomson Gale/Keter Publishing House, 2007, pp. 780-783

AIGLE, Denise, *The Mongol Empire Between Myth and Reality: Studies in Anthropological History*, Leiden; Boston: Brill, 2015

ALEXANDER, Paul J., "Medieval Apocalypses as Historical Sources", in *The American Historical Review* 73/4 (1968), pp. 997-1018

— "The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and Its Messianic Origin", in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 41 (1978), pp. 1-15

ALLISON, Dale C., "The Eschatology of Jesus", in Collins, John J. (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism, volume 1: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, New York: The Continuum Publishing Company, 1999, pp. 267-302

ALPHANDÉRY, Paul, "Notes sur le Messianisme médiéval latin (XIe-XIIe siècles)", in *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Rapport sommaire sur les conférences de l'exercice 1911-1912 et le programme des conférences pour l'exercice 1912-1913* (1911), pp. 1-29

— "Les citations bibliques chez les historiens de la première croisade", in *Revue de l'histoire des religions* 99 (1929), pp. 139-157

ALPHANDÉRY, Paul; DUPRONT, Alphonse, *La cristianità e l'idea di crociata*, Bologna: il Mulino, 1974 (ed. or. *La Chrétienté et l'idée de Croisade*, 2 voll. Paris: Editions Albin Michel, 1954)

ANDREI, Filippo, *L'epica ultima. La Chanson de Jérusalem e le crociate*, Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2022

APTOWITZER, Victor, "The Celestial Temple as Viewed in the Aggadah", in Dan, Joseph (ed.), *Binah: Studies in Jewish Thought*, vol. 2, New York; Westport; London: Praeger, 1989, pp. 1-29

ARCARI, Luca, *Visioni del figlio dell'uomo nel* Libro delle Parabole *e dell'*Apocalisse, Brescia: Morcelliana, 2012

— *Vedere Dio: Le apocalissi giudaiche e protocristiane (IV sec. a.C. - II sec. d.C.)*, Roma: Carocci, 2020

ASHTOR-STRAUSS, Eliyyahu, "The Mongol Storm and the Jews", in *Zion* 4/1 (1939), pp. 51-70 (ebr.)

— "Saladin and the Jews", in *Hebrew Union College Annual* 27 (1956), pp. 305-326

— *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, Berkley; Los Angeles; London: University of California Press, 1976

ASSAF, Simḥa, "New Documents Concerning Proselytes and a Messianic Movement", in *Zion* 5/2 (1940), pp. 112-124 (ebr.)

ASSAF, Simḥa; DEROVAN, David, voce "Gaon", in *Encyclopaedia Judaica, second edition*, vol. 7 (FEY-GOR), Detroit etc.: Macmillan/Thomson Gale/Keter Publishing House, 2007, pp. 380-386

BAER, Fritz, "Eine jüdische Messiasprophetie auf das Jahr 1186 und der dritte Kreuzzug", in *Monatschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 70 (1926), pp. 113-122; 155-165

BAER, Yitzhak, *A History of the Jews in Christian Spain, vol. I: from the Age of Reconquest to the Fourteenth Century* (translated from the Hebrew by Louis Schoffman), Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1961 (ed. or. Tel Aviv: Am Oved, 1945)

BAERT, Barbara, *A Heritage of Holy Wood: The Legend of the True Cross in Text and Image*, Leiden; Boston: Brill, 2004

— "Héraclius, l'exaltation de la Croix et le Mont-Saint-Michel au XIe s.: Une lecture attentive du ms. 641 de la Pierport Morgan Library à New York", in *Cahiers de civilization médiévale, Xe-XIIe siècles* 51 (2008), pp. 3-20

BARBU, Daniel; DEUTSCH, Yaacov (eds.), *Toledot Yeshu in Context: The Jewish Life of Jesus in Ancient, Medieval and Modern History*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2020

BARDAKJIAN, Kevork B.; LA PORTA, Sergio (eds.), *The Armenian Apocalyptic Tradition: A Comparative Perspective*, Leiden; Boston: Brill, 2014

BARKUN, Michael, *Disaster and the Millennium*, New Haven and London: Yale University Press, 1974

BARON, Salo W., "Ghetto and Emancipation: Shall We Revise the Traditional View?", in *Menorah Journal* 14 (1928), pp. 515-526

— *A Social and Religious History of the Jews*, *vol. 4: High Middle Ades. Meeting of East and West*, 2nd ed., New York: Columbia University Press, 1957 (ed. or. 1937)

BARTH, Lewis, "Is Every Medieval Hebrew Manuscript a New Composition? The Case of Pirké Rabbi Eliezer", in Raphael, Marc Lee (ed.), *Agendas for the Study of Midrash in the Twenty- First Century*, Williamsburg, Va.: College of William and Mary, 1999, pp. 43-62

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

BEIT-ARIÉ, Malachi, *The Only Dated Medieval Hebrew Manuscript Written in England (1189 CE) and the Problem of Pre-Expulsion: Anglo-Hebrew Manuscripts*, London: Valmadonna Trust Library, 1985

— "Transmission of Texts by Scribes and Copyists: Unconscious and Critical Interferences", in *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 75/3 (1993), pp. 33-52

— "Publication and Reproduction of Literary Texts in Medieval Jewish Civilization: Jewish Scribality and Its Impact on the Texts Transmitted", in Elman, Yaakov; Gershoni, Israel (ed.), *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion* (capitolo del libro), Yale University Press, 2000, pp. 226-248

Bashear, Suliman, "Riding Beasts on Divine Missions: An Examination of the Ass and Camel Traditions", in *Journal of Semitic Studies* 37/1 (1991), pp. 37-75

Benfatto, Miriam, *Gesù e la polemica ebraica: Un'antologia (secoli XII-XIV)*, Roma: Carocci, 2024

Benotti, Luca, *A Critical Edition of Sefer Yosef ha-Meqanne, with an Introduction, a Translation and a Commentary*, Università Ca' Foscari di Venezia, 2016

Ben-Sasson, Menahem, "Remembrance and Oblivion of Religious Persecutions: On Sanctifying the Name of God (*Qiddush ha-Shem*) in Christian and Islamic Countries during the Middle Ages", in Franklin, Arnold E.; Margariti, Roxani Eleni; Rustow, Marina; Simonsohn, Uriel (eds.), *Jews, Christians and Muslims in Medieval and Early Modern Times: A Festschrift in Honor of Mark R. Cohen*, Leiden; Boston: Brill, 2014, pp. 169-194

Ben-Shalom, Ram, "The Messianic Journey of Jonathan ha-Cohen of Lunel to the Land of Israel re-examined", in *Mediterranean Historical Review* 33/1 (2018), pp. 1-25

— *The Jews of Provence and Languedoc*, Translated by Shmuel Sermoneta-Gertel, London: The Littman Library of Jewish Civilization, in association with Liverpool University Press, 2024 (ed. or. Open University of Israel, 2017)

Berger, David, "Captive at the Gate of Rome: The Story of a Messianic Motif", in *PAAJR* 44 (1977), pp. 1-17

— *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical Edition of the Niẓẓaḥon Vetus with an Introduction, Translation and Commentary by David Berger*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1979

— "Three Typological Themes in Early Jewish Messianism: Messiah son of Joseph, Rabbinic Calculations, and the Figure of Armilus", in *AJS Review* 10/2 (1985), pp. 141-164

— *Cultures in Collision and Conversation: Essays in the Intellectual History of the Jews*, Boston: Academic Studies, 2011

Berger, Uri; Glick, Alexander; Shemer, Maayan, "Meron, Rabbi Shim'on Bar Yochai Compound", in *Hadashot Arkheologiyot: Excavations and Surveys in Israel* 131 (2019)

Biale, David, "Counter-History and Jewish Polemics against Christianity: The 'Sefer toldot Yeshu' and the 'Sefer zerubavel'", in *Jewish Social Studies* 6/1 (1999), pp. 130-145

Bisanti, Armando, "Il *Ludus de Antichristo* fra politica ed escatologia", in Bourgain, Pascale; Tilliette, Jean-Yves (eds.), *Le Sens du Temps – The Sense of Time*, Genève: Librairie Droz, 2017, pp. 465-481

Blair Moore, Kathryn, *Architecture of the Christian Holy Land: Reception from Late Antiquity through the Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017

— "The Dome of the Rock through the Centuries", in Khan, Hasan-Uddi; Blair Moore, Kathryn (eds.), *The Religious Architecture of Islam. Volume 1: Asia and Australia*, Turnhout: Brepols, 2021, pp. 109-123

Blumenkranz, Berhard, "Augustin et les juifs, Augustine et le judaïsme", in Id., *Juifs et Chrétiens: Patristique et Moyen Age*, London: Variorum Reprints, 1977 (pubblicato originariamente in *Recherches augustiniennes I*, Paris, 1958), pp. 225-241

— *Les auters chrétiens latins du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, Paris; La Haye: Mouton & Co., 1963

Boas, Adrian J., *Jerusalem in the Time of the Crusades*, London: Routledge, 2001

Boccaccini, Gabriele; Segovia, Carlos A. (eds.), *Paul the Jew: Rereading the Apostle as a Figure of Second Temple Judaism*, Minneapolis: Fortress Press, 2016

Boccaccini, Gabriele; Mariotti, Giulio, *Paolo di Tarso, un ebreo del suo tempo*, Roma: Carocci, 2025

Bonfil, Robert et al. (eds.), *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Leiden; Boston: Brill, 2012

Bousset, Wilhelm, *The Antichrist Legend: A Chapter in Christian and Jewish Folklore*; Englished from the German of W. Bousset; with a Prologue in the Babylonian Dragon Myth by A.H. Keane, London, 1896 (ristampato a Berlino da Hansebooks, 2020. Ed. or. *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testament und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apocalypse*, Göttingen, 1895)

Boyarin, Daniel, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, California: Stanford University Press, 1999

Breslau, Harry, "Juden und Mongolen", in *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 1/1 (1887), pp. 99-102

— "Juden und Mongolen: ein Nachtrag", in *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 2/3 (1888), pp. 382-383

Bronstein, Judith, "Reviving Forgotten Jewish Heroes: An Aspect of the Early Twentieth-Century Zionist Perception of the Crusader Period in Palestine", in *Jewish Quarterly Review* 109/4 (2019), pp. 631-649

Buc, Philippe, "Crusade and Eschatology: Holy War Fostered and Inhibited", in *MIÖG* 125/1 (2017), pp. 304-339

Büchler, Adolf, "Relation d'Isaac b. Dorbelo sur une consultation envoyée par les juifs du Rhin en l'an 960 aux communautés de Palestine", in *REJ* 44 (1902), pp. 237-243

Buttenwieser, Moses, *Outline of the Neo-Hebraic Apocalyptic Literature*, Cincinnati: Jennings & Pye, 1901

Caffiero, Marina, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna: Dal Rinascimento alla Restaurazione*, Roma: Carocci, 2014

Callahan, Daniel F., "Ademar of Chabannes, Millennial Fears and the Development of Western Anti-Judaism", in *Journal of Ecclesiastical History* 46 (1995), pp. 19-35

Capelli, Piero, "Sullo *status quaestionis* nella ricerca sulla «letteratura rabbinica»: Riflessioni metodologiche in margine ad una polemica recente", in *Henoch* 13 (1991), pp. 349-363

— "Periodizzazioni del tempo: la soluzione apocalittica", in *Ricerche storico bibliche* (1997/1), pp. 193-214

— "Come i rabbini della tarda antichità attendevano il Messia", in *Humanitas* 60 (2005), pp. 28-56

— "Il libro di Daniele e l'apocalittica ebraica antica", in Merlo, Paolo (cur.), *L'Antico Testamento: Introduzione storico-letteraria*, Roma: Carocci, 2008, pp. 283-309

— "Editing Thirteenth-Century Polemical Texts: Questions of Method and the Status Quaestionis in Three Polemical Works", in *Henoch* 37/1 (2015), pp. 43-52

— "Figure e dimensioni della mediazione nell'ebraismo antico e medievale: la voce dai cieli, la *Šekinah* e la Torah orale", in *Ricerche storico-bibliche* 29/1 (2017), pp. 193-220

— "Satana e satani nell'ebraismo antico", in *Humanitas* 75/3 (2020), pp. 329-339

— "Sulla redazione e la tradizione testuale del *Sibbuv* di Petaḥyah da Regensburg", in Greco, Silvana; Olszowy-Schlanger, Judith (eds.), *Counting the Miracles: Jewish Thought, Mysticism, and the Arts from Late Antiquity to the Present. Festschrift for Giulio Busi on the Occasion of his 65th Birthday*, Berlin: de Gruyter, 2025, pp. 129-142

Carlebach, Elisheva, "Between History and Hope: Jewish Messianism in Ashkenaz and Sepharad", in *Third Annual Lecture of the Victor J. Selmanowitz Chair of Jewish History*, New York: Graduate School of Jewish Studies, Touro College, 1998, pp. 1-30

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

Carleton Munro, Dana, "The Speech of Urban II. at Clermont, 1095", in *American Historical Review* 11 (1906), pp. 231-242

Chajes, J.H.; Stow, Kenneth, "The Scroll or Genealogy of Ahimaaz ben Paltiel: Jewish Learning, Myth, and Ideals in an Uncertain Salentine World (1054)," in Jansen, Katherine L. et al. (eds.), *Medieval Italy: A Documentary History*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009, pp. 508-516

Chazan, Robert, "1007-1012: Initial Crisis for Northern European Jewry", in *Proceedings for the American Academy Jewish Research* 38-39 (1970-71), pp. 101-117

— "R. Ephraim of Bonn's *Sefer Zechirah*", in *REJ* 132/1-2 (1973), pp. 119-126

— *European Jewry and the First Crusade*, Berkley: University of California Press, 1996

— "The Messianic Calculations of Nahmanides", in Sed-Rajna, Gabrielle (ed.*), Rashi 1040-1990: Hommage à Ephraïm E. Urbach. Congrès européen des Études juives*, Paris: Les éditions du cerf, 1993, pp. 632-637

— "Ephraim ben Jacob's Compilation of Twelfth-Century Persecutions", in *The Jewish Quarterly Review* 84/4 (1994), pp. 397-416

— *God, Humanity, and History: The Hebrew First Crusade Narratives*, Berkley; Los Angeles; London: University of California Press, 2000
— "'Let Not a Remnant or a Residue Escape': Millenarian Enthusiasm in the First Crusade", in *Speculum* 84/2 (2009), pp. 289-313
— *Reassessing Jewish Life in Medieval Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010
— *From Anti-Judaism to Anti-Semitism: Ancient and Medieval Christian Constructions of Jewish History*, New York: Cambridge University Press, 2016

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

COHEN, Gerson D., "Messianic Postures of Ashkenazim and Sephardim", in Saperstein, Marc (ed.), *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York and London: New York University Press, 1992, pp. 202-233 (prima ed. in *Leo Baeck Memorial Lecture #9*, New York: Leo Baeck Institute, 1967, pp. 1-42)

COHEN, Jeremy, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1982
— "The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition, from Augustine to the Friars", in *Traditio* 39 (1983), pp. 1-27
— *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkley; Los Angeles; London: University of California Press, 1999
— *Sanctifying the Name of God: Jewish Martyrs and Jewish Memories on the First Crusade*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004a
— "'Synagoga conversa': Honorius Augustodunensis, the Song of Songs, and Christianity's 'Eschatological Jew'", in *Speculum* 79/2 (2004b), pp. 309-340

COHEN, Mark R., *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages. With a New Introduction and Afterword by the author*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008 (prima ed. 1994)
— "Jewish and Islamic Life in the Middle Ages: Through the Window of the Cairo Geniza", in Montville, Joseph V. (ed.), *History as Prelude: Muslims and Jews in the Medieval Mediterranean*, Lanham; Boulder; New York; Toronto; Plymouth, UK: Lexington Books, 2011, pp. 1-26

COHN, Norman, *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano: Edizioni di Comunità, 2000 (ed. or. *The Pursuit of the Millennum: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists od the Middle Ages*, London: Secker and Warburg, 1957)

COLAFEMMINA, Cesare, "I martiri ebrei della prima Crociata", in *Nicolaus: Rivista di Teologia ecumenico-patristica* 25 (1997), pp. 105-126
— "Gli ambienti meridionali ebraici e le crociate", in Musca, Giosuè (cur.*), Il Mezzogiorno normanno-svevo e le Crociate: Atti delle quattordicesime giornate normanno-sveve*, Bari, 17-20 ottobre 2000, Bari: Dedalo, 2002, pp. 397-406
— "La conversione al giudaismo di Andrea, arcivescovo di Bari: Una suggestione per Giovanni-Ovadiah da Oppido" in De Rosa, Antonio; Perani, Mauro (cur.), *Gio-*

vanni-Ovadiah da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna: Atti del convegno internazionale, Oppido Lucano, 28-30 marzo 2004, Firenze: Giuntina, 2005, pp. 55-65

Cole, Penny J., *The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270*, Cambridge, Massachusetts: The Medieval Academy of America, 1991

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

— *Daniel: With an Introduction to Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1984

— *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature. Second Edition*, Grand Rapids, Michigan; Cambridge: Eerdmans Publishing/ London: Dove Booksellers, 1998 (prima ed. Crossroad, 1984)

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

Conterno, Maria, "«L'abominio della desolazione nel luogo santo»: l'ingresso di ʿUmar I a Gerusalemme nella Cronografia di Teofane il Confessore e in tre cronache siriache", in *Luoghi del desiderio: Gerusalemme medievale* (Quaderni di storia religiosa), Verona: Cierre Edizioni, 2010, pp. 9-24

Cook, David, *Studies in Muslim Apocalyptic* (*Studies in late Antiquity and Early Islam 21*), Princeton, New Jersey: The Darwin Press, 2002

Crestani, Sebastiano, "La *Aggadat Mašiaḥ*: traduzione e commento di un testo escatologico medievale ebraico", in *Liber Annuus* 70 (2020), pp. 291-326

— "Un testo escatologico ebraico medievale in un frammento della Genizah del Cairo", in *Materia Giudaica* XXVI/2 (2021), pp. 139-156

— "The *Prayer of R. Šimʿon bar Yoḥa'i* between Text, Revelations and Prophecies *ex eventu*", in *Materia Giudaica* XXVII (2022), pp. 189-199

— "Il *Ludus de Antichristo*: escatologia imperiale tra Oriente e Occidente", in *Filologia Germanica* 16 (2024), pp. 63-83

— "Il Messia ben Yosef come anti-modello nella letteratura escatologica medievale ebraica", in *Materia Giudaica* XXVIII (2024), pp. 73-84

— "Un viaggio, tre viaggi: Giovanni ʿOvadyah da Oppido tra conversione, visioni e itinerario in Oriente", in *Itineraria* 24 (2025), pp. 175-194

Crone, Patricia; Cook, Michael, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge; London; New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1977

Cuffel, Alexandra, "Call and Response: European Jewish Emigration to Egypt and Palestine in the Middle Ages", in *The Jewish Quarterly Review* 90/1-2 (1999), pp. 61-101

Dahan, Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juives au moyen âge*, Paris: Cerf, 1990

Dan, Joseph, "Armilus: The Jewish Antichrist and the Origins and Dating of the *Sefer Zerubbavel*", in Schäfer, Peter; Cohen, Mark R. (eds.), *Toward the Millennium: Messianic Expectations from the Bible to Waco*, Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998, pp. 73-104

— voce "Eleazar ben Judah of Worms", in *Encyclopaedia Judaica, second edition*, vol. 6 (DR-FEU), Detroit etc.: Macmillan/Thomson Gale/Keter Publishing House, 2007, pp. 303-305

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

DAVID, Abraham, "The Persecution of French Jewry during the Shepherds' Crusade of 1251", in *Immanuel* 10 (1980), pp. 89-96

DAVIDSON, Herbert, *Moses Maimonides: The Man and His Works*, Oxford: Oxford University Press, 2010

DE MARTINO, Ernesto, *Il mondo magico: Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino: Bollati Boringhieri, 2007 (prima ed. 1973)

— *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Nuova edizione a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio, Torino: Einaudi, 2019 (ed. or. *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, Aubervilliers: Éditions EHESS, 2016, per le introduzioni, l'apparato critico e l'organizzazione dei testi)

DE ROSA, Antonio; PERANI, Mauro (cur.), *Giovanni-Ovadiah da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna: Atti del convegno internazionale, Oppido Lucano, 28-30 marzo 2004*, Firenze: Giuntina, 2005

DI CESARE, Micalina, "The eschatological meaning of the Templum Domini (The Dome of the Rock) in Jerusalem", in *Aevum* 88/2 (2014), pp. 311-329

DICKSON, Gary, "The Advent of the *Pastores* (1251)", in *Revue belge de philologie et d'histoire* 66/2 (1988), pp. 249-267

— "Prophecy and Revivalism: Joachim of Fiore, Jewish Messianism and the Children's Crusade of 1212", in *Florensia: Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti* XIII-XIV (1999-2000), pp. 97-104

DITOMMASO, Lorenzo, "The Four Kingdoms of Daniel in the Early Medieval Apocalyptic Tradition", in Perrin, Andrew P.; Stuckenbruck, Loren (eds.), *Four Kingdom Motifs Before and Beyond the Book of Daniel*, Leiden; Boston: Brill, 2020, pp. 205-250

ELBAUM, Jacob, voce "Midraš Lekaḥ Ṭov", in *Encyclopedia Judaica*, vol. 14 (MELNAS), 2007, p. 190

EMANUEL, Simḥa, "Chronology and Eschatology: A Jewish-Christian Debate, France 1100", in *Journal of Jewish Studies* LXIV/2 (2013), pp. 264-282

ERDER, Yoram, "The Doctrine of Abū Īsā al-Iṣfahānī and its Sources", in *JSAI* 20 (1996), pp. 162-199

— "The Negation of the Exile in the Messianic Doctrine of the Karaite Mourners of Zion", in *Hebrew Union College Annual* 68 (1997), pp. 109-140.

ESLER, Philip P., "The Apocalyptic Literary Genre and Social-Scientific Interpretation", in Collins, John J. (ed.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 123-144

ESPOSITO, Davide, *La Chanson de Jérusalem: l'epopea dei crociati cannibali. La storia dei "fanatici dell'Apocalisse"*, Roma: Carocci, 2023

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

FESTINGER, Leon; RIECKEN, Henry W.; SCHACHTER, Stanley, *Quando la profezia non si avvera*, Bologna: Il Mulino, 2012 (ed. or. *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*, New York: Harper Torchbooks, 1956)

FLORI, Jean, *La guerra santa: La formazione dell'idea di crociata nell'Occidente cristiano*, Bologna: Il Mulino, 2003 (ed. or. *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris: Aubier, 2001)

— *L'Islam et la fin des temps: L'interprétion prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale*, Paris: Seuil, 2007

FLUSSER, David, voce "Messiah: Second Temple Period", in *Encyclopaedia Judaica, second edition*, vol. 14 (MEL-NAS), Detroit etc.: Macmillan/Thomson Gale/Keter Publishing House, 2007, pp. 111-112

FRANKFURTER, David, *Elijah in Upper Egypt: The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*, Minneapolis: Fortress Press, 1993

FREDRIKSEN, Paula, *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism*, New Haven: Yale University Press, 2010

FRIED, Johannes, "L'attesa della fine dei tempi alla svolta del millennio", in Capitani, Ovidio; Miethke, Jürgen (cur.), *L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo. Atti della settimana di studio5-9 settembre 1988*, Bologna: Il Mulino, 1990, pp. 37-86

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

— *Perceptions of Jewish History*, Berkley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1993

FURLAN, Francesco, *La Fine e l'Altro: La produzione apocalittica arabo-islamica nel fervore escatologico del vicino oriente tardo antico (secoli VII-IX)*, Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2024

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

GIL, Moshe, *A History of Palestine 634-1099*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992 (ed. or. *Palestine During the First Muslim Period (634-1099),* Tel Aviv University Press, 1983 [ebr.]).

— *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, Translated from the Hebrew by David Strassler, Leiden; Boston: Brill, 2004 (ed. or. Tel Aviv, 1997 [ebr.])

— "The Apocalypse of Zerubbabel in Judaeo-Arabic", in *REJ* 165/1-2 (2006), pp. 1-98

GINZBERG, Luis, *Genizah Studies in memory of doctor Solomon Schechter*, *Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America, vol. VII*, New York, 1928

GOITEIN, Shlomo D., "Contemporary Letters on the Capture of Jerusalem by the Crusader", in *Journal of Jewish Studies* 3 (1952), pp. 162-177

— *Jews and Arabs: Their Contacts Through the Ages*, New York: First Schocken Paperback Edition, 1964 (trad. it. *Ebrei e Arabi nella storia*, Roma: Jouvence, 1980)

— "'Meeting in Jerusalem': Messianic Expectations in the Letters of the Cairo Genizah", in *AJS Review* 4 (1979), pp. 43-57

— "Geniza Sources for the Crusader Period: A Survey", in Kedar, Benjamin Z.; Mayer, Hans E.; Smail, Raymond C. (eds.), *Outremer: Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem. Presented to Joshua Prawer*, Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi Institute, 1982, pp. 306-322

— "A Report on Messianic Troubles in Bagdad in 1120-1112", in Saperstein, Marc (ed.), *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York and London: New York University Press, 1992, pp. 189-201 (pubblicato originariamente in *The Jewish Quarterly Review* 43 [1952-53])

GOLB, Norman (con l'assistenza di Davide Papotti e Max Cervellino), "Le memorie autografe di Ovadiah il Proselito da Oppido Lucano e la lettera di Baruk ben Yiṣḥaq di Aleppo", De Rosa, Antonio; Perani, Mauro (cur.), *Giovanni-Ovadiah da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna: Atti del convegno internazionale, Oppido Lucano, 28-30 marzo 2004*, Firenze: Giuntina, 2005, pp. 245-273

— "The Messianic Pretender Solomon ibn al-Ruji and His Son Menahem (The So-Called "David Alroy")", in *OI Publications* [The Oriental Institute of the University of Chicago] (2009), pp. 1-8

GOLDIN, Simḥa, *The Ways of Jewish Martyrdom*, Turnhout: Brepols, 2008 (ed. or. Lod: Dvir, 2002 [ebr.])

GOODICH, Michael, *Other Middle Ages: Witnesses at the Margins of Medieval Society*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998

GOTTHEIL, Richard; SELIGSOHN, M., voce "Ma'Arabi, Nahum", in *Jewish Encyclopedia*, New York, 1906-1911

GOW, Andrew C., *The Red Jews: Antisemitism in an Apocalyptic Age 1200-1600*, Leiden; New York; Köln: Brill, 1995

GRAETZ, Heinrich, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Vol. 7: Geschichte der Juden von Maimuni's Tod (1205) bis zur Verbannung der Juden aus Spanien und Portugal*, Leipzig, 1873

VON GRAUERT, Hermann, *Meister Johann von Toledo*, Sitzungberichte der Münchener Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, 1901

GRAYZEL, Solomon, *The Church and the Jews in the XIIIth century: A Study of Their Relations During the Years 1198-1254, Based on the Papal Letters and on the Conciliar Decrees of the Period*, Philadelphia, 1933

GREENBERG, Moshe; WALD, Stephen, voce "Am ha-Arez̤", in *Encyclopaedia Judaica, second edition*, vol. 2 (ALR-AZ), Detroit etc.: Macmillan/Thomson Gale/Keter Publishing House, 2007, pp. 66-70

GREENSTONE, Julius H.(ed.), "The Turkoman Defeat at Cairo by Solomon ben Joseph ha-Cohen", in *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 22 (1906), pp. 144-175

GREISIGER, Lutz, "Armilos – Vorläufer, Entstehung und Fortleben der Antichrist-Gestalt im Judentum", in Delgado, Mariano; Leppin, Volker (eds.), *Der Antichrist: Historische und Systematische Zugänge*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 2011, pp. 207-240

GROSS, Abraham, "Liturgy as Personal Memorial for the Victims in 1096", in Reif, Stefan C.; Lenhardt, Andreas; Bar-Levav, Avriel (eds.), *Death in Jewish Life: Burial and Mourning Customs Among Jews of Europe and Nearby Communities*, Berlin: De Gruyter, 2014, pp. 156-169

GROSS, Henri, *Gallia Judaica: Dictionaire geographique de la France d'après des sources rabbiniques*, Paris, 1897

GROSSMAN, Avraham, "Jerusalem in Jewish Apocalyptic Literature", in Prawer, Joshua; Ben Shammai, Haggai (eds.), *The History of Jerusalem: The Early Muslim Period 638-1099*, New York: New York University Press, 1996 (ed. or. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 1996)

— "The Cultural and Social Background of Jewish Martyrdom in Germany in 1096", in Haverkamp, Alfred (ed.), *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, Sigmaringen: Thorbecke, 1999, pp. 73-86

— "Saladin's Victories and the Aliya of the Jews of Europe to the Land of Israel", in Ben-Arie, Yehoshua; Reiner; Elchanan (eds.), *Ve-Zot le-Yehuda: Studies in the History of Eretz Yisrael: Presented to Yehuda Ben Porat,* Jerusalem: Ben-Zvi, 2003, pp. 362-382 (ebr.)

— "Rashi's Position of Prophecy Among the Nations and the Jewish-Christian Polemic", in Carlebach, Elisheva; Schacter, Jacob J. (eds.), *New Perspectives on Jewish-Christian Relations*, Leiden; Boston: Brill, 2012, pp. 399-417

GRUNEBAUM, Gustav E., "Eastern Jewry under Islam", in *Viator* (*Medieval and Renaissance Studies*) 2 (1971), pp. 365-372

GRYPEOU, Emmanouela, "Kitāb al-majāll", in Thomas, David; Mallett, Alex (eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 5*, Leiden; Boston: Brill, 2013, pp. 632-637

HAEUSLER, Martin, *Das Ende der Geschichte in der Mittelalterlichen Weltchronistik*, Köln; Wien: Böhlau Verlag, 1980

HALKIN, Abraham S.; HARTMAN, David (eds.), *Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership*, Philadelphia; Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1993 (ed. or. 1985)

— voce "Avendauth", in *Encyclopaedia Judaica, second edition*, vol. 2 (ALR-AZ), Detroit etc.: Macmillan/Thomson Gale/Keter Publishing House, 2007, p. 722

HALKIN, Abraham S.; TA-SHMA, Israel M.; BEN-SHAMMAI, Haggai; HABERMANN, Abraham M., voce "Saadiah (ben Joseph) Gaon", in *Encyclopaedia Judaica*, *Second edition*, vol. 17 (RA-SAM), Detroit etc.: Macmillan/Thomson Gale/Keter Publishing House, 2007, pp. 606-614

HARTMAN, David, "Maimonides' Approach to Messianism and its Contemporary Implications", in *A Journal of Jewish Philosophy and Kabbalah* 2/3 (1979), pp. 5-33

HEINEMANN, Joseph, "The Messiah ben Ephraim and the Premature Exodus of the Tribe of Ephraim", in *The Harvard Theological Review* 68/1 (1975), pp. 1-15

HEIL, Johannes, "'Deep Enmity' and/or 'Close Ties'? Jews and Christians before 1096: Sources, Hermeneutics, and Writing History in 1996", in *Jewish Studies Quarterly* 9/3 (2002), pp. 259-306

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

HIGGS STRICKLAND, Debra, "Antichrist and the Jews in Medieval Art and Protestant Propaganda", in *Studies in Iconography* 32 (2011), pp. 1-50

HILL, Charles E., "Antichrist from the Tribe of Dan", in *Journal of Theological Studies* 46/1 (1995), pp. 99-117

HIMMELFARB, Martha, *Jewish Messiahs in a Christian Empire: A History of the Book of Zerubbabel*, Cambridge, Massachusetts & London, England: Harvard University Press, 2017

HIRSCHLER, Konrad, "The Jerusalem Conquest of 492/1099 in the Medieval Arabic Historiography of the Crusades: From Regional Plurality to Islamic Narrative", in *Crusades* 13/1 (2014), pp. 37-76

HJÄLM, Miriam L., "The Four Kingdom Schema and the Seventy Weeks in the Arabic Reception of Daniel", in Perrin, Andrew P.; Stuckenbruck, Loren (eds.), *Four Kingdom Motifs Before and Beyond the Book of Daniel*, Leiden; Boston: Brill, 2020, pp. 251-274

HOFFMAN, Adina; COLE, Peter, *Il cimitero dei libri. La Geniza del Cairo: un mondo perduto e ritrovato*, Milano: Officina Libraria, 2019 (ed. or. *Sacred Trash. The Lost and Found World of the Cairo Geniza*, New York: Shocken Books / Penguin Random House, 2011)

HOLO, Joshua, "Jewish Communities and Personalities within Ovadiah's Chronicle", in De Rosa, Antonio; Perani, Mauro (cur.), *Giovanni-Ovadiah da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna: Atti del convegno internazionale, Oppido Lucano, 28-30 marzo 2004*, Firenze: Giuntina, 2005, pp. 149-164

HOYLAND, Robert G., *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, New Jersey: The Darwin Press, 1997

IDEL, Moshe, "Jewish Apocalypticism: 670-1670", in McGinn, Bernard (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism. Volume 2: Apocalypticism in Western History and Culture*, New York, The Continuum Publishing Company, 1999, pp. 204-237

— "The Chained Messiah: The Taming of the Apocalyptic Complex in Jewish Mystical Eschatology", in Al-Bagdadi, Nadia et. al, *Apocalyptic Complex: Perspectives, History, Persistence*, Central European University Press, 2018, pp. 77-113

IDEL, Moshe; PERANI, Mauro, *Naḥmanide esegeta e cabbalista: studi e testi*, Firenze: Giuntina, 2020 (prima ed. 1998)

IDRIS, Hady R., "L'invasion hilāienne et ses consequences", in *Cahiers de Civilization Médiévale*, 11/43 (1968), pp. 353-369

IIRITANO, Massimo, "Gioacchino da Fiore e l'ebraismo", in *Florensia: Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti* XIII-XIV (1999-2000), pp. 139-158

ISSERLES, Justine, "*Maḥzor Vitry*: A Study of Liturgical Halakhic Compendia from Medieval Franco-Germany", in *Jewish History* 35 (2021), pp. 1-29

JACKSON, Peter, "The Crisis in the Holy Land in 1260", in *The English Historical Review* 95/376 (1980), pp. 481-513

— *The Mongols and the Islamic World: From Conquest to Conversion*, New Haven and London: Yale University Press, 2017

JACOBS, Joseph; Schlössinger, Max, voce "Ḥasdai, Abraham ben Samuel Halevi", in *Jewish Encyclopedia*, New York, 1906-1911

JEFFERSON, Rebecca J. W., *The Cairo Genizah and the Age of Discovery in Egypt*, London: Tauris, 2022

JORDAN, William C., "Marian Devotion and the Talmudic Trial of 1240", in Lewis, Bernard; Niewöhner, Friedrich, *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbades: Harrassowitz, 1992, pp. 61-76

KAEGI, Walter Emil, "Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest", in *Church History* 38/2 (1969), pp. 139-149

KALMIN, Richard, "R. Shimon bar Yochai meets St. Bartholomew: Peripatetic Traditions in Late Antique Judaism and Christianity East of Syria", in *Migrating Tales: The Talmud's Narratives and Their Historical Context* (capitolo del libro), University of California Press, 2014, pp. 53-79

KANARFOGEL, Ephraim, "The *ʿAliyyah* of 'Three Hundred Rabbis' in 1211: Tosafist Attitudes toward Settling in the Land of Israel", in *The Jewish Quarterly Review* 76/3 (1986), pp. 191-215

KAUFMANN, David, "A Hitherto Unknown Messianic Movement among the Jews, Particularly Those of Germany and the Byzantine Empire", in *The Jewish Quarterly Review* 10/1 (1897), pp. 139-151

KEDAR, Benjamin Z., "Notes on the History of the Jews in Palestine in the Middle Ages", in *Tarbiz* 42/3-4 (1973), pp. 401-418 (ebr.)

— "Crusade Historians and the Massacres of 1096", in *Jewish History* 12/2 (1998), pp. 11-31

— "The Jerusalem Massacre of July 1099 in the Western Historiography of the Crusades", in *Crusades* 3 (2004), pp. 15-75

— "The Voyages of Giuàn-Ovadiah in Syria and Iraq and the Enigma of his Conversion", in De Rosa, Antonio; Perani, Mauro (cur.), *Giovanni-Ovadiah da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna: Atti del convegno internazionale, Oppido Lucano, 28-30 marzo 2004*, Firenze: Giuntina, 2005, pp. 133-147

KIENER, Ronald C., "The Hebrew Paraphrase of Saadiah Gaon's 'Kitāb al-Amānāt wa'l-I'tiqādāt'", in *AJS Review* 11/1 (1986), pp. 1-25

KOLTUN-FROMM, Noemi, "Rock Over Water: Pre-Historic Rocks and Primordial Waters from Creation to Salvation in Jerusalem", in L. Jenott, S. Kattan Gribetz (eds.), *In the Beginning: Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity* (Tübingen: Mohr Siebeck 2013), pp. 239-254

— "Jerusalem Sacred Stones from Creation to Eschaton", in *Journal of Late Antiquity* 10/2 (2017), pp. 405-431

LACERENZA, Giancarlo, "Un viaggio all'inizio del millennio: la conversione all'ebraismo di Giovanni da Oppido", in *Atti della Accademia Pontaniana* LXVI (2017), pp. 63-74

LANDES, Richard, *Relics, Apocalypse, and the Deceits of History: Ademar of Chabannes, 989-1034*, Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 1995

LASKER, Daniel J., "The Impact of the Crusades on the Jewish-Christian Debate", in *Jewish History* 13/2 (1999), pp. 23-36

LATTERI, Natalie, "A Dialogue on Disaster: Antichrists in Jewish and Christian Apocalypses and their Medieval Recensions", in *Quidditas* 38 (2017), pp. 61-82

LERNER, Robert E., "Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore", in *Speculum* 60/3 (1985), pp. 553-570

— *La festa di sant'Abramo. Millenarismo gioachimita ed Ebrei nel Medioevo*, Roma: Viella, 2002 (ed. or. *The Feast of Saint Abraham: Medieval Millenarians and the Jews*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001)

LÉVI, Israel, "L'apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroés", in *REJ* 68 (1914), pp. 129-160

LEWIS, Bernard, "An Apocalyptic Vision of Islamic History", in *BSOAS* 13/2 (1950), pp. 308-338

-— "On That Day: A Jewish apocalyptic poem on the Arab conquests", in *Mélanges d'Islamologie. Volume dédié à la mémoire de A. Abel Salmon*, Leiden, 1974, pp. 197-200

LIEBER, Laura S., *Yannai on Genesis: An Invitation to Piyyuṭ*, Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2010

LIEBES, Yehuda, *Studies in the Zohar*, New York: State University of New York Press, 1993

LINDSTEDT, Ilkka, "The Last Roman Emperor, the Mahdī, and Jerusalem", in Laato, Antti (ed.), *Understanding the Spiritual Meaning of Jerusalem in Three Abrahamic Religions*, Leiden; Boston: Brill, 2019, pp. 205-255

MacEvitt, Christopher, "The *Chronicle* of Matthew of Edessa: Apocalypse, the First Crusade, and the Armenian Diaspora", in *Dumbarton Oaks Papers* 61 (2007), pp. 157-181

Madden, Thomas F., "Rivers of Blood: An Analysis of One Aspect of the Crusader Conquest of Jerusalem in 1099", in *Revista Chilena de Estudios Medievales* 1 (2012), pp. 25-37

Madelung, Wilferd, "The Sufyānī between Tradition and History", in *Studia Islamica* 63 (1986), pp. 5-48

Mancuso, Piergabriele, "I manoscritti e i frammenti della Cronaca di Ovadiah", in De Rosa, Antonio; Perani, Mauro (cur.), *Giovanni-Ovadiah da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna: Atti del convegno internazionale, Oppido Lucano, 28-30 marzo 2004*, Firenze: Giuntina, 2005, pp. 103-118

Mann, Jacob, "Obadya le Prosélyte", in *REJ* 71/141 (1920), pp. 89-93

— "Messianic Movements during the First Three Crusades", in *Ha-Tekufah* 23 (1925), pp. 243-261; 24 (1928), pp. 335-358 (ebr.)

— "Obadya, prosélyte normand converti au judaïsme, et sa Meguila, décrivant des événement survenus en Orient au temps des croisades", in *REJ* 89 (1930), pp. 245-259

— *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, 2 vols., New York: Ktav Publishing House, 1931

Manselli, Raoul, "Il problema del doppio Anticristo in Gioacchino da Fiore", in Id., *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo: Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo bassomedievali*, Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1997, pp. 509-532 (pubblicato originariamente in Hauck, Karl; Mordek, Hubert [hrsg.], *Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter. Festschrift für Heinz Löwe zum 65. Geburtstag*, Köln-Wien, 1978, pp. 427-449)

Mantovani, Margherita, "Reflets messianiques sur les manuscripts hébreux des lettres du Prêtre Jean", in *Retelling Prester John: Objects, Routes, and Emotions. Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 89/1 (2023), pp. 60-85

Marcus, Ivan G., *Jewish Culture and Society in Medieval France and Germany*, London; New York: Routledge, 2014a

— "Why Did Medieval Northern French Jewry (Ṣarfat) Disappear?", in Franklin, Arnold E.; Margariti, Roxani Eleni; Rustow, Marina; Simonsohn, Uriel (eds.), *Jews, Christians and Muslims in Medieval and Early Modern Times: A Festschrift in Honor of Mark R. Cohen*, Leiden; Boston: Brill, 2014b, pp. 99-117

Marks, Richard G., *The Image of Bar Kokhba in Traditional Jewish Literature: False Messiah and National Hero*, University Park: The Pennsylvania State University Press, 1994

Marmorstein, Arthur, "Les signes du Messie", in *REJ* 52 (1906), pp. 176-186

Martone, Corrado, "Evil or Devil? Belial between the Bible and Qumran", in *Henoch* 26 (2004), pp. 115-127

— "Un *midraš* su Salomone e Asmodeo in un manoscritto ebraico della biblioteca vaticana", in *Materia Giudaica* XXIV (2019), pp. 571-575

MARX, Alexander, "Studies in Gaonic History and Literature", in *Jewish Quarterly Review* 1/1 (1910), pp. 61-104

— "Article on the Year of Redemption", in *Hazofeh: Quartalis Hebraica* (הצופה לחכמת ישראל) 5 (5681 – 1920-1921), pp. 194-202

— "The correspondance between the Rabbis of Southern France and Maimonides about Astrology", in *HUCA* 3 (1926), pp. 311-358; 4 (1927), pp. 493-494

MAZUZ, Haggai, "The Linkage of Ammon and Moab with pre-Islamic Arabs and Muslims in Jewish Sources – Prevalence and Motives", *REJ* 177/1-2 (2018), 23-36

MCGINN, Bernard, *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York: Columbia University Press, 1979

— *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, San Francisco: Harper San Francisco, 1994

— "Apocalypticism and Church Reform: 1100-1500", in Id. (ed.), *Encyclopedia of Apocalypticism, volume 2: Apocalypticism in Western History and Culture*, New York; London: The Continuum Publishing Group, 2000, pp. 74-109

MINTZ, Alan, *Ḥurban: Responses to Catastrophes in Hebrew Literature*, New York: Columbia University Press, 1984

MITCHELL, David C., *Messiah ben Joseph*, Newton Mearns, Scotland: Cambpell Publications, 2016

MOMIGLIANO, Arnaldo, "Daniele e la teoria greca della successione degli imperi", in Id., *Pagine ebraiche*, Torino: Einaudi, 1987, pp. 33-39 (pubblicato originariamente in Id., *La storiografia greca*, Torino: Einaudi, 1980)

— "The Origins of Universal History", in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, Serie III, 12/2 (1982), pp. 533-560

MONTESANO, Marina, *Ai margini del Medioevo: Storia culturale dell'alterità*, Roma: Carocci, 2021

MORSELLI, Yorick, *Il Sefer Zerubbavel: Introduzione, traduzione, commento*, tesi di laurea, Università Ca' Foscari di Venezia, a.a. 2005-2006

MULINDER, Alec, voce "Ekkehard of Aura", in Murray, Alan V. (ed.), *The Crusades: An Encyclopedia, Volume I: A-C*, Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 2006

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

MUSARRA, Antonio, *Le crociate: L'idea, la storia, il mito*, Bologna: il Mulino, 2022

— *Fra Cielo e Terra: Gerusalemme e l'Occidente medievale*, Roma: Carocci, 2024

MUSCA, Giosuè, *Il Vangelo e la Torah: Cristiani ed ebrei nella prima Crociata*, Bari: Edizioni Dedalo, 1999

NEUBAUER, Adolf, "Documents inédits", in *REJ* 4 (1882), pp. 173-191
— "Documents inédits", in *REJ* 10/19-20 (1885), pp. 79-107
— "Collectaneen", in *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 36/11 (1887), pp. 498-509
— "Egyptian Fragments II", in *Jewish Quarterly Review* 9/1 (1896), pp. 24-38

NEWMAN, Hillel J., "Stars of the Messiah", in Kister, Menahem et al. (eds.), *Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature through Judaism and Christianity in Late Antiquity*, Leiden; Boston: Brill, 2015, pp. 272-303

NIRENBERG, David, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996

NISSAN, Ephraim, "Thematic Parallels in the Rabbinic Aggadah vs Christian Hagiography: Modes of Convergence, and Sample Tales", in *La Ricerca Folklorica* 69 (2014), pp. 161-172

NORELLI, Enrico, "Introduzione", in *Apocalisse come genere: un dibattito ancora attuale?*, *Rivista di storia del cristianesimo* 17/1 (2020), pp. 3-58

OBERWEIS, Michael, "Jüdische Endzeiterwartung im 13. Jahrhundert – Realität oder christliche Projektion?", in Brandes, Wolfram; Schmieder, Felicitas (Hg.), *Antichrist: Konstruktionen von Feindbildern*, Berlin: Akademie Verlag, 2010, pp. 147-158

OGNIBENI, Bruno, "Bibbia ebraica e Antico Testamento cristiano", in Merlo, Paolo (cur.), *L'Antico Testamento: Introduzione storico-letteraria*, Roma: Carocci, 2008, pp. 19-33

PALMER, James T., *The Apocalypse in the Early Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014

PALMIERI, Stefano, *Cristiani ed ebrei nell'Italia meridionale tra antichità e Medioevo*, Napoli: UniorPress, 2021

PATAI, Raphael, *The Messiah Texts: Jewish Legends of Three Thousand Years*, Detroit: Wayne State University Press, 1988 (prima ed. 1979)

PERANI, Mauro, "Rilievi paleografici sulla scrittura di Ovadiah da Oppido", in De Rosa, Antonio; Perani, Mauro (cur.), *Giovanni-Ovadiah da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna: Atti del convegno internazionale, Oppido Lucano, 28-30 marzo 2004*, Firenze: Giuntina, 2005, pp. 119-132
— "Per uno studio dell'opera e del pensiero di Marco Mortara: recenti scoperte di manoscritti ignoti, la sua bibliografia e piste di ricerca, con un'appendice di documenti inediti", in Perani, Mauro (cur.), *L'Ottocento ebraico in Italia fra tradizione e innovazione: la figura e l'opera di Marco Mortara, Atti del XXIII Convegno Internazionale dell'AISG, Ravenna 14-16 Settembre 2009*, *Materia Giudaica* XV/XVI (2010-2011), pp. 30-110

PERRIN, Andrew P; Stuckenbruck, Loren (eds.), *Four Kingdom Motifs Before and Beyond the Book of Daniel*, Leiden; Boston: Brill, 2020

PERRY, Micha, "Byzantium's Role in the Transmission of Jewish Knowledge in the Middle Ages: The Attitude toward Circumcision", in Bonfil et al. (eds.) (2012), pp. 643-657

PETERS, Francis E., *Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims, and Prophets from the Days of Abraham to the Beginning of Modern Times*, Princeton: Princeton University Press, 1985

— "The Coming of the Crusade", in *Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims, and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times*, Princeton: Princeton University Press, 1985, pp. 251-282

POGOSSIAN, Zaroui, "Jews in Armenian Apocalyptic Traditions on the 12th century: a Fictional Community or New Encounters?", in Brandes, Wolfram, et. alii (eds.), *Peoples of the Apocalypse: Eschatological Beliefs and Political Scenarios*, Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2016, pp. 147-192

— "The Last Emperor or the Last Armenian King? Some Considerations on Armenian Apocalyptic Literature from the Cilician Period", in Bardakjian, Kevork B.; La Porta, Sergio (eds.), *The Armenian Apocalyptic Tradition: A Comparative Perspective*, Leiden; Boston: Brill, 2014, pp. 457-503

POLIAK, Abraham N., voce "Alroy, David", in *Encyclopaedia Judaica, second edition*, vol. 2 (ALR-AZ), Detroit etc.: Macmillan/Thomson Gale/Keter Publishing House, 2007, pp. 5-6

PORTIER-YOUNG, Anathea, *Apocalypse Against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism,* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2011

— "Jewish Apocalyptic Literature as Resistance Literature", in Collins, John J. (ed.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 145-162

POTESTÀ, Gian Luca, *L'ultimo messia: Profezia e sovranità nel Medioevo*, Bologna: il Mulino, 2014

— "L'uomo con la falce e la rosa. Dagli *Oracula Leonis* ai *Vaticinia pontificum* della Biblioteca Estense", in Id., *Segni dei tempi: Figure profetiche e cifre apocalittiche*, Milano: Vita e Pensiero, 2023, pp. 44-72, soprattutto p. 48 (pubblicato originariamente in Id. [cur.], *Profezie illustrate gioachimite alla corte estense*, Modena, 2010, pp. 129-179)

POTESTÀ, Gian Luca; RIZZI, Marco (cur.), *L'Anticristo, 2 voll. (vol. 1: Il nemico dei tempi finali; vol. II: Il Figlio della Perdizione)*, Milano: Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, 2013 (prima ed. 2005); 2012

POZNANSKI, Samuel, "Obadia le Prosélyte", in *REJ* 70/139 (1920), pp. 70-73

PRAWER, Joshua, "The Autobiography of Obadyah the Norman, a Convert to Judaism at the Time of the First Crusade", in Twersky, Isadore (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 1979, pp. 110-134

— "Jerusalem in the Christian and Jewish Perspectives of the Early Middle Ages", in *Gli ebrei dell'alto Medioevo: settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, Spoleto, 30 marzo – 5 aprile 1978, secondo tomo, Spoleto, 1980, pp. 739-795

— *Colonialismo medievale: Il regno latino di Gerusalemme*, Roma: Jouvence, 1982 (ed. or. *The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonialism in the Middle Ages*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1973)

— *The History of the Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Oxford: Clarendon Press, 1988
— "Christian Attitudes Towards Jerusalem in the Early Middle Ages", in Prawer, Joshua; Ben Shammai, Haggai (eds.), *The History of Jerusalem: The Early Muslim Period 638-1099*, New York: New York University Press, 1996 (ed. or. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 1996), pp. 311-347

PUBBLICI, Lorenzo, *Storia dei Mongoli: Dalle steppe all'impero (secoli XIII-XV)*, Roma: Carocci, 2023

RACHETTA, Maria Teresa, "Paris 1244: The Jews, the Christians, and the Tartars. The Livre of Moses ben Abraham, a little-known case of Jewish apologetics in medieval French", in *Medium Ævum* 89/2 (2020), pp. 244-266

REEVES, John C., *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic: A Postrabbinic Jewish Apocalypse Reader*, Leiden; Boston: Brill, 2006

REINER, Elchanan, "A Jewish Response to the Crusades: The Dispute over Sacred Places in the Holy Land", in Haverkamp, Alfred (hrsg.), *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1999, pp. 209-231
— "Traditions of Holy Places in Medieval Palestine – Oral versus Written", in Sarfati, Rachel (ed.), *Offerings from Jerusalem: Portrayals of Holy Places by Jewish Artists,* Jerusalem: The Israel Museum, 2002, pp. 9-19
— "From Joshua through Jesus to Simeon bar Yohai: Towards a Typology of Galilean Heroes", in Stahl, Neta (ed.), *Jesus among the Jews: Representation and Thought*, London and New York: Routledge, 2012, pp. 94-105

REININK, Gerrit J., "Ps.-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam", in Cameron, Averil; Conrad, Lawrence I. (eds.), *The Byzantine and early Islamic Near East, I: Problems in the Literary Source Material*, Princeton: Darwin Press, 1992, pp. 149-187

RICHARD, Jean, *La grande storia delle Crociate*, Roma: Newton Compton editori s.r.l., 1999 (ed. or. *Histoire des Croisades*, Paris: Librairie Arthème Fayard, 1996)

RICHLER, Benjamin, *Guide to Hebrew Manuscript Collections: second, revised edition*, Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2014 (prima ed. 1994)

RILEY-SMITH, Jonathan, "The First Crusades and the Persecution of the Jews", in *Studies in Church History* 21 (1984), pp. 51-72
— *Storia delle crociate: Dalla predicazione di papa Urbano II alla caduta di Costantinopoli*, Milano: Mondadori, 2017 (ed. or. *The Crusades, A History*, New Haven: Yale University Press, 1987)

RIZZI, Giovanni, "I libri profetici", in Merlo, Paolo (cur.), *L'Antico Testamento: Introduzione storico-letteraria*, Roma: Carocci, 2008, pp. 197-240

ROBINSON, James T.; Melammed, Uri, voce "Tibbon, Ibn (Tibbonids)", in *Encyclopaedia Judaica, second edition*, vol. 19 (SOM-TN), Detroit etc.: Macmillan/Thomson Gale/Keter Publishing House, 2007, pp. 712-714

ROGGEMA, Barbara, "Biblical Exegesis and Interreligious Polemics in the Arabic *Apocalypse of Peter – The Book of the Rolls*", in Thomas, David (ed.), *The Bible in Arab Christianity*, Leiden; Boston: Brill, 2007, pp. 131-150

ROSENFELD, Ben-Zion, "R. Simeon b. Yohai – Wonder Worker and Magician Scholar, Sadiq and Hasid", in *REJ* 158/3-4 (1999), pp. 349-384

ROTMAN, Youval, *Byzantine Slavery and the Mediterranean World* (Translated by Jane Mary Todd), Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 2009

RUBENSTEIN, Jay, *Armies of Heaven: The First Crusade and the Quest for Apocalypse*, New York: Basic Groups, 2011

— *Nebuchadnezzar's Dream: The Crusades, Apocalyptic Prophecy, and the End of History*, Oxford: Oxford University Press, 2019

RUBIN, Uri, *Between Bible and Qur'ān: The Children of Israel and the Islamic Self-Image*, Princeton, New Jersey: Darwin Press, 1999

RUSSELL, David S. *L'apocalittica giudaica (200 a.C. – 100 d.C.)*, Brescia: Paideia, 1991 (ed. or. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Philadelphia: Westminster, 1964)

RUSSO, Luigi, "The Sack of Jerusalem in 1099 and Crusader Violence Viewed by Contemporary Chroniclers", in Lapina, Elizabeth; Morton, Nicholas (eds.), *The Uses of the Bible in Crusader Sources*, Leiden; Boston: Brill, 2017, pp. 63-73

— *I crociati in Terrasanta: Una nuova storia (1095-1291)*, Roma: Carocci, 2018

RUSTOW, Marina, *Heresy and the Politics of Community: The Jews of the Fatimide Caliphate*, Ithaca and London: Cornell University Press, 2008

— "The Qaraites as Sect: The Tiranny of a Construct", in Stern, Sacha (ed.), *Sects and Sectarianism in Jewish History*, Leiden; Boston: Brill, 2012, pp. 149-186

— *The Lost Archive: Traces of a Caliphate in a Cairo Synagogue*, Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2020

SACKSON, Adrian, "Rationalistic Messianism and the Vicissitudes of History: The Final Chapter of Joseph ibn Kaspi's Tam ha-Kesef", in *Zutot* 12 (2015), pp. 1-15

— *Joseph ibn Kaspi: Portrait of a Hebrew Philosopher in Medieval Provence*, Leiden; Boston: Brill, 2017

SAGGIORO, Alessandro, *La religione e lo Stato: Cristianesimo e alterità religiose nelle leggi di Roma imperiale*, Roma: Bulzoni, 2011

SAPIR ABULAFIA, Anna, *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*, London and New York: Routledge, 1995

— "Invectives against Christianity in the Hebrew Chronicles of the First Crusade", in Id., *Christians and Jews in Dispute: Disputational Literature and the Rise of Anti-Judaism in the West (c. 1000-1150)*, Aldershot; Brookfield: Ashgate, 1998, pp. 66-72 (pubblicato originariamente in Edbury, Peter W. [ed.], *Crusade and Settlement*, Cardiff: University College of Cardiff Press, 1985, pp. 66-72)

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

— "Christians and Jews in the High Middle Ages: Christian Views of Jews", in Cluse, Christoph (ed.), *The Jews of Europe in the Middle Ages (Tenth to Fifteenth Centuries): Proceedings of the International Symposium held at Speyer, 20-25 October 2002*, Turnhout: Brepols, 2004, pp. 19-28

SARACHEK, Joseph, *The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature*, New York: Hermon Press, 1968 (prima ed. 1932)

SAVY, Pierre, "'Les Juifs ont une queue'. Sur un thème mineur de la construction de l'alterité juive", in *REJ* 166/1-2 (2007), pp. 175-208

SCHÄFER, Peter, "Research into Rabbinic Literature: An Attempt to Define the Status Quaestionis", in *JJS* 37/2 (1986), pp. 139-152

— "Jews and Christians in the High Middle Ages: The *Book of the Pious*", in Cluse, Christoph, (ed.), *The Jews of Europe in the Middle Ages (Tenth to Fifteenth Centuries): Proceedings of the International Symposium held at Speyer, 20-25 October 2002*, Turnhout: Brepols, 2004, pp. 29-42

SCHÄFER, Peter; MEERSON, Michael; DEUTSCH, Yaacov (eds.), *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") revisited*: *a Princeton Conference*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011

SCHEIN, Sylvia, "Between Mount Moria and the Holy Sepulchre: the Changing Traditions of the Temple Mount in the Central Middle Ages", in *Traditio* 40 (1984), pp. 175-195

— *Gateway to the Heavenly City: Crusader Jerusalem and the Catholic West (1099-1187)*, New York: Routledge, 2016 (prima ed. Ashgate Publishing, 2005)

SCHMITT, Jean-Claude, *La conversione di Ermanno l'Ebreo: Autobiografia, storia, finzione*, Traduzione di Renato Riccardi, Roma; Bari: Laterza, 2005 (ed. or. *La conversion d'Hermann le Juif: Autobiographie, histoire et fiction*, Paris: Éditions du Seuil, 2003)

SCHOLEM, Gershom, *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Milano: Adelphi, 2008 (ed. or. *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York: Schoken Books, 1995; prima ed. Suhrkamp Verlag, 1971)

— *Sabbetai Ṣevi – The Mystical Messiah, 1626-1676* (Translated by R. J. Zwi Werblowsky), Princeton: Princeton University Press, 2016 (prima ed. 1973)

SCHWARZFUCHS, Simon, *Gli ebrei al tempo delle crociate in Occidente e in Terra Santa*, Milano: Jaca Book, 2006, p. 91 (ed. or. *Les juifs au temps des Croisades en Occident et en Terre Sainte*, Paris: Editions Albin Michel, 2005)

SCOTT GREEN, William; SILVERSTEIN, Jed, voce "Messiah", in Neusner, Jacob; Avery-Peck, Alan J.; Scott Green, William (eds.), *The Encyclopaedia of Judaism, second edition*, vol. 3 (L-Ra); Leiden; Boston: Brill, 2006, pp. 1680-1692

SELA, Shlomo, "Abraham bar Ḥiyya's Astrological Work and Thought", in *Jewish Studies Quarterly* 13/2 (2006), pp. 128-158

SHACHAR, Uri Zvi, *A Pious Belligerence: Dialogical Warfare and the Rhetoric of Righteousness in the Crusading Near East*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2021

SHARF, Andrew, *Jews and other Minorities in Byzantium*, Bar-Ilan University Press, 1995

SHOEMAKER, Stephen J., *The Apocalypse of Empire: Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018

SILVER, Abba Hillel, *A History of Messianic Speculation in Israel: From the First Through the Seventeenth Centuries*, Boston: Beacon Press, 1959 (prima ed. 1927)

SIMON, Marcel, *Verus Israel: étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris: E. de Boccard, 1964 (prima ed. 1948)

SIMONSOHN, Shlomo, *The Apostolic See and the Jews: History*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991

SIVAN, Hagith, "From Byzantine to Persian Jerusalem: Jewish Perspectives and Jewish/Christian Polemics", in *Greek, Roman and Byzantine Studies* 41/3 (2000), pp. 277-306

SIVERTSEV, Alexei, *Judaism and Imperial Eschatology in Late Antiquity*, New York: Cambridge University Press, 2011

SKOTTKI, Kristin, "Der Antichrist im Heiligen Land: Apokalyptische Feindidentifizierungen in den Chroniken des Ersten Kreuzzugs", in Brandes, Wolfram; Schmieder, Felicitas (Hg.), *Antichrist: Konstruktionen von Feindbildern*, Berlin: Akademie Verlag, 2010, pp. 69-98

SOGGIN, Alberto J., *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia: Paideia, 1987 (prima ed. 1968)

SOMEKH, Alberto M., "Ovadiah il proselito fra poesia e liturgia", in De Rosa, Antonio; Perani, Mauro (cur.), *Giovanni-Ovadiah da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna: Atti del convegno internazionale, Oppido Lucano, 28-30 marzo 2004*, Firenze: Giuntina, 2005, pp. 175-194

SOUSSEN, Claire, "1242: Il rogo del Talmud a Parigi", in Savy, Pierre (cur.), *Storia mondiale degli ebrei*, Roma; Bari: Laterza, 2021, pp. 178-182

STARR, Joshua, *The Jews in the Byzantine Empire, 614-1204*, New York: B. Franklin, 1970 (prima ed. 1939)

STEINSCHNEIDER, Moritz, "Apocalypsen mit polemischer Tendenz", in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 28/4 (1874), pp. 627-659

STEMBERGER, Günter, "Das Fortleben der Apokalyptik in der rabbinischen Literatur", in Vivian, Angelo (Hrsg.), *Biblische und Judaistische Studien: Festschrift für Paolo Sacchi*, Frankfurt a.M.: Lang, 1990, pp. 335-347

— *Introduzione al Talmud e al Midrash* (edizione italiana, riveduta e aggiornata dall'autore, a cura di Daniela e Luigi Cattani), Roma: Città Nuova, 1995 (ed. or. *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München: C.H. Beck, 1982)

— *Il Midrash: uso rabbinico della Bibbia. Introduzione, Testi, commenti*, Bologna: EDB, seconda ed. 2006 (prima ed. 1982)

STERN, Moritz, "Analekte zur Geschichte der Juden II", in *Magazin für die Wissenschaft des Judentums* 15 (1888), pp. 113-114

STITSKIN, Leon D., "From the Pages of Tradition: Maimonides on Refuting False Notions: A Letter to the Jews of Montpellier", in *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 11/4 (1971), pp. 99-104

STOW, Kenneth, "Conversion, Apostasy, and Apprehensiveness: Emicho of Flonheim and the Fear of the Jews in the Twelfth Century", in *Speculum* 76/4 (2001), pp. 911-933

Ta-Shma, Israel Moses, voce "Ezra Ezra of Montcontour", in *Encyclopaedia Judaica, second edition*, vol. 6 (DR-FEU), Detroit etc.: Macmillan/Thomson Gale/Keter Publishing House, 2007, p. 663

— voce "Isaac bar Dorbelo", in *Encyclopaedia Judaica, second edition*, vol. 10 (INZ-IZ), Detroit etc.: Macmillan/Thomson Gale/Keter Publishing House, 2007, p. 37

Thomson, Robert W., "The Crusaders through Armenian Eyes", in Laiou, Angeliki E.; Mottahedeh, Roy Parviz (eds.), *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Washington D.C.: Dumbarton Oaks, 2001

Timmer, David, "Biblical Exegesis and the Jewish-Christian Controversy in the Early Twelfth Century", in *Church History* 58/3 (1989), pp. 309-321

Toaff, Ariel, *Pasque di sangue: Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, Bologna: Il Mulino, 2008 (prima ed. 2007)

Todeschini, Giacomo, *Gli ebrei nell'Italia medievale*, Roma: Carocci, 2018

Urbach, Ephraim, "A Midrash of Redemption from Late Crusader Times", in *Eretz Israel* 10 (1970-71), pp. 58-63 (ebr.)

— *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, 2 voll., Jerusalem: Magnes Press, 1979

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

Veronese, Alessandra, "Lo spazio ebraico nella 'Societas Christiana' (X-XIII secolo)", in Andenna Giancarlo; D'Acunto, Nicolangelo; Filippini, Elisabetta (eds.), *Spazio e mobilità nella 'Societas Christiana': Spazio, identità, alterità (secoli X-XIII), Atti del convegno internazionale, Brescia 17-19 settembre 2015*, Milano: Vita e pensiero, 2017, pp. 223-243

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

Veselov, Fedor N., "Omens of the Apocalypse: The First Rus' Encounter with the Mongols through the Prism of the Medieval Mind", in Maiorov, Alexander V.; Hautala, Roman (eds.), *The Routledge Handbook of the Mongols and Central-Eastern Europe*, London; New York: Routledge, 2021, pp. 15-35

Walker, Bethany J., "Commemorating the Sacred Spaces of the Past: The Mamluk and the Umayyad Mosque at Damascus", in *Near Eastern Archaeology* vol. 67/1 (2004), pp. 26-39

Wasserstrom, Steven M., "The Isawiyya Revisited", in *Studia Islamica* 75 (1992)

Weber, Benjamin, "Damiette, 1220: La cinquième croisade et l'*Apocalypse Arabe de Pierre* dans leur contexte nilotique", in *Médiévales* 79 (2020/2), pp. 69-90

Weber, Ferdinand W., *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schrifter, gemeinfasslich dargestellt von Ferdinand Weber*, Leipzig, 1897

WECHSLER, Michael G., voce "Messianism" in *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Volume Three (J-O), Leiden; Boston: Brill, 2010, pp. 395-408

WIGODER, Geoffrey, voce "Abraham bar Ḥiyya", in *Encyclopaedia Judaica, second edition*, vol. 1 (AA-ALP), Detroit etc.: Macmillan/Thomson Gale/Keter Publishing House, 2007, pp. 292-294

WILKINSON, John (ed.), *Jerusalem Pilgrimage 1099-1185*, London: The Hakluyt Society, 1988

WILLIAMS, Benjamin, "*Glossa Ordinaria* and *Glossa Hebraica*: Midrash in Rashi and the *Gloss*", in *Traditio* 71 (2016), pp. 179-201

WILSON, Bryan, *Magic and the Millennium*, London: Paladin, 1975 (prima ed. 1973)

YAHALOM, Joseph, "On the Validity of Literary Works as Historical Sources", in *Cathedra: for the History of Eretz Israel and its Yishuv* 11 (1979), pp. 125-133 (ebr.)

YARBRO COLLINS, Adela, "Introduction", in *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting*, *Semeia* 36 (1986), pp. 1-11

— "Apocalypticism and Christian Origins", in Collins, John J. (ed.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 326-339

YASSIF, Eli, *The Hebrew Folktale: History, Genre, Meaning*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999, pp. 154-155

YUVAL, Israel J., *Two Nations in your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, Translated from the Hebrew by Barbara Harshav and Jonathan Chipman, Berkley; Los Angeles; London: University of California Press, 2006 (ed. or. Tel-Aviv, 2000 [ebr.])

— "*Moses Redivivus*: Maimonides – Helfer des Messias", 9. »Arye Maimon-Vortrag« an der Universität Trier, 8. November 2006, in *Kleine Schriften des Arye Maimon-Instituts*, Heft 9, Trier, 2007, pp. 11-28

Sitografia

Biblioteca comunale di Trento: www.bdt.bibcom.trento.it

Cambridge University Library: li.cam.ac.uk

Centralna Biblioteka Judaistyczna: www.cbj.jhi.pl

Crispa: www.crispa.uw.edu.pl

Digital Bodleian: www.digital.bodleian.ox.ac.uk

Digital Vatican Library: www.digi.vatlib.it

Digitale Sammlungen Darmstadt: www.tudigit.ulb.tu

Eclipsewise: www.eclipsewise.com

Friedberg Genizah Project: www.fgp.genizah.org

Jewish Encyclopedia: www.jewishencyclopedia.com

Jewish Theological Seminary: Digital Collections: www.digitalcollections.jtsa.edu

Ktiv: Digitized Hebrew Manuscripts: www.ktiv.org
Maagarim: www.maagarim.hebrew-academy.org.il
Polonski Foundation Digitization Project: www.bav.bodleian.ox.ac.uk
Sefaria: A Living Library of Jewish Texts Online: www.sefaria.org
Shofar tv: www.shofar.tv

Prodotto presso il Centro Pleiadi
Sezione Tematica Officine Grafico-Editoriali d'Ateneo - Il Torcoliere
Università di Napoli L'Orientale
nel mese di gennaio 2025

Il volume prende in analisi le aspettative messianiche e di redenzione ebraiche nel periodo delle crociate, ossia tra l'XI e il XIII secolo. Fu, questa, un'epoca di gravi persecuzioni nei confronti delle comunità ebraiche stanziate soprattutto in Germania, sottoposte ad attacchi e a conversioni forzate da parte dei crociati diretti a Gerusalemme. In quel periodo venne copiato e rielaborato un gran numero di testi di carattere apocalittico-escatologico, il cui scopo, secondo quanto viene proposto in questo libro, era quello di infondere speranza negli ebrei oppressi e di consolarli in merito all'imminente liberazione dal giogo straniero che l'era messianica avrebbe comportato. Nella prima parte del lavoro viene delineato il quadro storico in cui tali testi circolavano, mentre nella seconda vengono proposte un'edizione e una traduzione italiana degli scritti più rilevanti per la discussione.

Sebastiano Crestani è assegnista di ricerca e docente di Storia dell'ebraismo. Nel 2019 consegue la laurea magistrale in Scienze delle Religioni (Università di Padova e di Venezia) con una tesi dedicata a un testo escatologico ebraico medievale. La ricerca su questo genere letterario prosegue tra il 2019 e il 2023 nel corso di dottorato in Studi Ebraici (Università di Bologna). Dal 2023 è docente a contratto presso l'Università di Padova per l'insegnamento triennale di Storia dell'ebraismo e, dal 2024, per l'omonimo insegnamento magistrale. Da gennaio 2024 è assegnista di ricerca presso l'Università di Torino per il progetto "DiKe – The Digital Kennicott: La trasmissione del testo della Bibbia ebraica nel medioevo". I suoi interessi di ricerca si concentrano in particolare sulle aspettative escatologiche e messianiche ebraiche nel Medioevo e nella prima età moderna, sulle relazioni tra ebrei e cristiani nel Medioevo e sulla trasmissione manoscritta dei testi ebraici medievali.

ISSN 2035-6528
ISBN 978-88-6719-369-1