



Università degli studi di Napoli L'Orientale
Centro di Studi Ebraici – Dipartimento Asia Africa e Mediterraneo

ספר יוחסין

SEFER YUHASIN

Review for the History of the Jews in South Italy
Rivista per la storia degli ebrei nell'Italia meridionale

nuova serie

8 (2020)



UniorPress

SEFER YUHASIN

8 (2020)

SEFER YUHASIN

REVIEW FOR THE HISTORY OF THE JEWS IN SOUTH ITALY
RIVISTA PER LA STORIA DEGLI EBREI NELL'ITALIA MERIDIONALE
FONDATA DA CESARE COLAFEMMINA

DIRETTORE: GIANCARLO LACERENZA

COMITATO DI REDAZIONE:

GEMMA T. COLESANTI (ISTITUTO DI SCIENZE PER IL PATRIMONIO CULTURALE, CNR, NAPOLI),
ANNA ESPOSITO (UNIVERSITÀ LA SAPIENZA, ROMA), GIANCARLO LACERENZA (UNIVERSITÀ
L'ORIENTALE, NAPOLI), ANTONIO ROLLO (UNIVERSITÀ L'ORIENTALE, NAPOLI), LUIGI RUSSO
(UNIVERSITÀ EUROPEA, ROMA), ELIODORO SAVINO (UNIVERSITÀ FEDERICO II, NAPOLI)

COMITATO SCIENTIFICO:

STEFANO ARIETI (UNIVERSITÀ DI BOLOGNA), ROBERTO BONFIL (HEBREW UNIVERSITY,
JERUSALEM), STEVEN BOWMAN (UNIVERSITY OF CINCINNATI), RICCARDO CONTINI (UNIVERSITÀ
L'ORIENTALE, NAPOLI), ABRAHAM DAVID (HEBREW UNIVERSITY, JERUSALEM), VERA VON
FALKENHAUSEN (UNIVERSITÀ TOR VERGATA, ROMA), SIMONETTA GRAZIANI (UNIVERSITÀ
L'ORIENTALE, NAPOLI), JOHANNES HEIL (HOCHSCHULE FÜR JÜDISCHE STUDIEN HEIDELBERG),
FABRIZIO LELLI (UNIVERSITÀ DEL SALENTO, LECCE), GIUSEPPE MANDALÀ (CENTRO DE CIENCIAS
HUMANAS Y SOCIALES, CSIC, MADRID), LAURA MINERVINI (UNIVERSITÀ FEDERICO II, NAPOLI),
DAVID NOY (UNIVERSITY OF WALES), STEFANO PALMIERI (ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI
STORICI, NAPOLI), MAURO PERANI (UNIVERSITÀ DI BOLOGNA), LEONARD RUTGERS (UNIVERSITEIT
UTRECHT), GIULIANO TAMANI (UNIVERSITÀ CA' FOSCARI, VENEZIA), LUIGI TARTAGLIA
(UNIVERSITÀ L'ORIENTALE, NAPOLI), ILANA WARTENBERG (THE GOLDSTEIN-GOREN DIASPORA
RESEARCH CENTER, TEL AVIV UNIVERSITY), NADIA ZELDES (HEBREW UNIVERSITY, JERUSALEM)

REDAZIONE: DIANA JOYCE DE FALCO, JESSICA DELLO RUSSO, IVO FASIORI, DOROTA HARTMAN

PUBBLICAZIONE ANNUALE - REG. TRIBUNALE DI NAPOLI N. 41 DEL 5/10/2012
DIRETTORE RESPONSABILE: MICHELE BERNARDINI
ISSN 2281-6062

CENTRO DI STUDI EBRAICI - DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI L'ORIENTALE
PIAZZA S. DOMENICO MAGGIORE 12, 80134 NAPOLI, ITALIA
cse@unior.it

EDIZIONE DIGITALE IN ACCESSO APERTO / DIGITAL EDITION IN OPEN ACCESS:
<http://www.sefer.unior.it>

UNIORPRESS - VIA NUOVA MARINA 59, 80133 NAPOLI

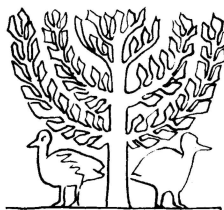
ספר יוחסין

SEFER YUHASIN

REVIEW FOR THE HISTORY OF THE JEWS IN SOUTH ITALY
RIVISTA PER LA STORIA DEGLI EBREI NELL'ITALIA MERIDIONALE

NUOVA SERIE

8 (2020)



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

SEFER YUḤASIN 8 (2020)

INDICE

ARTICOLI

- RODRIGO LAHAM COHEN
The names of the Jews in Late Ancient Venosa:
Latinization, rejudaization or rabbinization? 7-64
- JOHANNES HEIL
Für ein Corpus jüdisch-lateinischer Texte der Spätantike
und des Frühmittelalters. Überlegungen zur Erforschung der vor-
rabbiniſchen Kultur des Judentums im westlichen Mittelmeerraum 65-103
- GIUSEPPE M. CUSCITO
Il *tly* nella cosmologia del *Sefer ḥaḳmônî* 105-135
- GIANCARLO LACERENZA
Sulla biografia di Šabbetai Donnolo 137-150
- MAURO PERANI
The most ancient Hebrew manuscripts reused as bookbinding
in Europe: The Tosefta of Norcia and the *Še'iltot* of Ravenna
from the 10th century 151-174
- FRANCESCO SENATORE
Manasse judio todesco e Josep medico ebreo. Suppliche, ebrei e fisco
nel regno di Napoli alla fine del Quattrocento 175-205

TESTI E DOCUMENTI

- DIEGO DE CEGLIA
I capitoli di Isabella d'Aragona per gli ebrei di Bari 207-229

NOTE

- MARIA PIA SCALTRITO
L'iscrizione di Glyka da Otranto 231-240

RECENSIONI

Giuseppe Campagna, <i>Messina judaica</i> NADIA ZELDES	241-243
Rodrigo Laham Cohen, <i>The Jews in Late Antiquity</i> ELIODORO SAVINO	243-249
<i>Zakhor - Rivista di storia degli ebrei d'Italia</i> GIANCARLO LACERENZA	249-251
English Summaries	253-255
Norme per gli autori	256-258
Pubblicazioni del Centro di Studi Ebraici	259-260



RODRIGO LAHAM COHEN

The names of the Jews in Late Ancient Venosa: Latinization, rejudaization or rabbinization?

1. Introduction¹

There is a famous tale in *Megillat Aḥima'as* (11th century)² relating the visit of a Palestinian rabbi to Venosa in the 9th century:

And by the mercy of Him who created the earth with His power, He who forgives crime and pardons sin, I shall rehearse and recollect the incident which took place in Venosa. A man came from the Land of Israel, learned and knowledgeable in the Law of God, well versed in the enchanting pedagogy. And he remained there for days and weeks, and would deliver a homily every Sabbath, addressing the people of God in the synagogue—the scholar would lecture and R. Silano would translate. One day the men came in wagons from the villages into the town; then the men stirred up a fight between them and the women came out of their houses, and with long staves used for scraping the oven and charred by fire, with these the men and women did beat one another. Then R. Silano erred and made a mistake, he searched his soul and committed a fault. He took the *midrash* on the week's portion of the Law which the scholar was to expound on the subsequent Sabbath and erased two lines from the letters which were inscribed there and in their place he wrote about the incident recorded above. And such was the text, that R. Silano set down: *The men came in a carriage, and the women came out from their ovens, and they struck the men with their forks*. When on the Sabbath the scholar came to these words, he held his tongue and ut-

¹ I wish to thank Giancarlo Lacerenza and Constanza Cordoni for their help during the elaboration of this article.

² On the Chronicle, see C. Colafemmina (ed.), Aḥima'az ben Paltiel, *Sefer Yuhasin. Libro delle discendenze: vicende di una famiglia ebraica di Oria nei secoli IX-XI*, Messaggi, Cassano delle Murge 2001; P. Skinner, "Conflicting Accounts: Negotiating a Jewish Space in Medieval Southern Italy, 800-1150 CE", in M. Frassetto (ed.), *Christian Attitudes Towards the Jews in the Middle Ages*, Routledge, New York 2007, 1-15; R. Bonfil, *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle: The Family Chronicle of Aḥima'az ben Paltiel*, Brill, Leiden 2009.

tered not a word; he stared at the letters, trying to comprehend and understand, and perused them time and again, then innocently read them out, expounding the matter as he found it written. Then R. Silano laughing and mocking, all those assembled he addressed mirthfully: "Hear what the rabbi expounds to you concerning the fight that was stirred up yesterday among you, when the women struck the men with the oven staves and chased them away in all directions." When the scholar saw and understood what had happened, his face fell and he turned pale. He went to the scholars engaged in study in the academy and told them of the unfortunate event which befell him, and what had occurred. Then they were all deeply saddened, painfully distressed and depressed, and placed a ban on the astute R. Silano.³

The text continues with Aḥima'aṣ, who traveled to the Land of Israel many years after the incident. When he sang a hymn, the local rabbis enquired about its authorship. Aḥima'aṣ told them that Silano was the composer and reminded them that he was banned. As a result, the rabbis lifted the ban.⁴

Silano's tale shows – at least for the author of the chronicle – that 9th century Venosa was an important rabbinic center, surpassing even Palestine itself. The text also mentions the visit of Aharon of Bagdad, who was highly respected by the southern Italian communities.⁵ It is not necessary to discuss

³ *Megillat Aḥima'aṣ*, 9; Bonfil, *History*, 256–258.

⁴ «And he bore his ban for many days and years, until R. Aḥima'az journeyed there [because of his] vows and sagaciously lifted the ban from him. Hear what he did in his wisdom. When he came it was during the Ten Days of Penitence. And the scholars and the Head of the Academy entreated him to stand before the podium and lovingly chant the prayers, before the Lord Who is greatly revered in the assembly of the saints. And so he did humbly, with fear and reverence of Heaven in his heart. He started with penitential hymns and pleas, until among the supplications he came to one composed by the faithful R. Silano, whose incipit is *Aloh ve-karesh ve-ratzoah ve-naresh* and when he reached [the words] *Our ancestors were worthy* he replaced with *rabbis* and the *idolaters* caused he replaced with *heretics*. When he completed the prayer, they asked him whose were the revering lips that so cherished the rabbis, whose were the holy lips which prayed with such sanctity, who so loved and venerated the rabbis while distancing and despising the heretics. Then he replied to them: the revering lips are R. Silano's, who to you is an abomination. At once they all rose to their feet and repealed the ban which they themselves had cast upon him and recited for him a great and lengthy benediction, well arranged and composed and they all responded in one voice: "Blessed be R. Silano for ever to come"». *Megillat Aḥima'aṣ*, 9; Bonfil, *History*, 258–260.

⁵ Regarding the dispute between the Palestinian and Babylonian rabbinic centers, see R. Bonfil, *History*, 83: «Be that as it may, the story of Silano fits very well into the overall

the historicity of these tales and characters, but it is clear that for the *Megillat Aḥimaʿaš*, 9th century Venosan Jews were highly rabbinized.

The text of the chronicle was written in Hebrew. But it was not the only Jewish text produced in Hebrew in southern Italy during the period. Prior to this time – between the 9th and the 10th centuries – *Sefer Yosippon* was written.⁶ Likewise, Shabbetai Donnolo, who lived between 913 and 982 in the region, wrote medical and astrological tractates in Hebrew.⁷

This so-called “Hebrew revival” and the rabbinization of the Jewish communities of the region can be observed even earlier, thanks to the epigraphical record.⁸ Several Jewish Venosan tombstones – dated between 808 and 848 – that originated from an open-air cemetery were found in the city.⁹

emerging picture, for its function is quite transparent: it evinces in a clear-cut manner to the people of Venosa the insufficient knowledge of the Palestinian sage. Following our hypothesis, the story must consequently be understood as part of the competition between the Palestinian Academy, whose relationship with the Jewish community of Venosa is well documented, and the newly established connection with the Babylonian center of Baghdad. It moreover quite efficiently substantiates that public mockery is the most powerful mean of socio-cultural critique, for it strikes directly at the basis of socio-cultural prominence: honor».

⁶ R. Bonfil, “Tra due mondi. Prospettive di ricerca sulla storia culturale degli Ebrei dell’Italia meridionale nell’alto medioevo”, in *Italia Judaica*, Ministero per i beni culturali e ambientali, Rome 1983, 135-158; D. Flusser, “Josippon, a Medieval Hebrew Version of Josephus”, in L. Feldman, G. Hata (eds.), *Josephus, Judaism, and Christianity*, Brill, Leiden 1987, 386-397; S. Dönnitz, *Überlieferung und Rezeption des Sefer Yosippon*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013; S. Bowman, “Sefer Yosippon: Reevaluations”, *Sefer Yuhasin* 7 (2019) 57-64.

⁷ A. Sharf, *The Universe of Shabbetai Donnolo*, Ktav, New York 1976; Id., “Shabbetai Donnolo as a Byzantine Jewish Figure”, in *Jews and other Minorities in Bizantium*, Bar-Ilan UP, Jerusalem 1995, 160-177; G. Lacerenza (ed.), *Šabbetai Donnolo: Scienza e cultura ebraica nell’Italia del secolo X*, Università L’Orientale, Naples 2004; V. Putzu, *Shabbetai Donnolo. Un sapiente ebreo nella Puglia bizantina altomedievale*, Messaggi, Cassano delle Murge 2004; P. Skinner, “Conflicting Accounts”; P. Mancuso (ed.), *Shabbatai Donnolo’s Sefer Hakhmoni: Introduction, Critical Text, and Annotated English Translation*, Brill, Leiden 2010.

⁸ A good summary of the period in G. Lacerenza, “Between Old and New Barbarians: The Jews of Southern Italy during the ‘Dark Ages’”, in Y. Hen, F. Noble (eds.), *Barbarians and Jews: Jews and Judaism in the Early Medieval West*, Brepols, Turnhout 2018, 69-93. See also R. Kraemer, *The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity: What Christianity Cost the Jews?*, Oxford UP, Oxford 2020, 342 ff.

⁹ On these inscriptions see U. Cassuto, ‘The Hebrew Inscriptions of the Ninth Century in Venosa’, *Kedem* 2 (1945) 99-120 (Hebrew). More recently, G. Lacerenza, “L’epigrafia ebraica in Basilicata e Puglia dal IV secolo all’alto Medioevo”, in M. Mascolo, M. Perani

They were entirely written in Hebrew, with a high proportion of biblical names (72.73%)¹⁰ and even feature references to Talmudic texts and *piyyuṭim*.¹¹ Even if we imagine that other Jewish inscriptions without Hebrew, biblical names or Jewish symbols were not classified as Jewish by modern researchers because the stones were found outside a specific Jewish context, it is undeniable that none of the European epitaphs from the previous period present the characteristics that 9th century Jewish Venetan inscriptions have. The only possible exceptions are the bilingual (Hebrew-Latin) inscriptions at Taranto, which are usually dated between the 7th and the 8th centuries.¹² However, the dating of these inscriptions depends mainly on linguistic considerations because they are not explicitly dated.¹³ We will return later to Taranto's epigraphical record.

Since the *Wissenschaft des Judentums*, rabbinization was, generally speaking, considered to be a relatively swift process not only in Palestine but also in the Diaspora. However, during the 20th century this idea was frequently called into question. If indeed there was an early rabbinization – critics argued – why were there no references to rabbis or rabbinical texts in the Diaspora? The problem, of course, was (and still is) the almost total lack of texts written by Jews in the West between Josephus and Donnolo.¹⁴

(eds.), *Ketav, sefer, miktav. La cultura ebraica scritta tra Basilicata e Puglia*, Edizioni di Pagina, Bari 2014, 189-252. Lacerenza is about to publish a definitive survey.

¹⁰ This is my own calculation based on Lacerenza's catalogue. See Lacerenza, "L'epigrafia ebraica".

¹¹ See, among others, C. Colafemmina, "Hebrew Inscriptions of the Early Medieval Period in Southern Italy", in B. Garvin, B. Cooperman (eds.), *The Jews of Italy: Memory and Identity*, University Press of Maryland, Potomac 2008 (2000), 65-81; Lacerenza, "L'epigrafia ebraica".

¹² JIWE I 120-133; Lacerenza, "L'epigrafia ebraica", II.35-II.47; C. Colafemmina, "Gli ebrei a Taranto nella documentazione epigrafica (secc. IV-X)", in C.D. Fonseca (ed.), *La chiesa di Taranto*, Congedo, Galatina 1977, 109-127. I am not considering JIWE I 118-119 because they belong to an earlier period.

¹³ Regarding these risks, de Lange asserted: «Frey, however, insists that this bilingual inscription must be dated earlier than the 8th century, because of the presence of Latin. In the present state of our evidence such a sweeping generalization, based on an unprovable negative proposition, must seem somewhat reckless». N. de Lange, "The Hebrew Language in the European Diaspora", in I. Oppenheimer, B. Isaac (eds.), *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods*, Ramot, Tel Aviv 1996, 111-138: 128.

¹⁴ I will not broach the controversies regarding the *Letter of Mordechai to Alexander*, the *Collatio legum Romanarum et Mosaicarum*, the *Epistola Anne ad Senecam*, and the *Liber Antiquita-*

In Italy, the area with one of the richest Jewish epigraphical records of the period, no clear signs of rabbinization were found. The inscriptions mention archisynagogues, archons, fathers and mothers of the synagogues, but almost no rabbis. Even the few rabbis found – two of them in Venosa, as we will see – were not considered, by a part of the historiography, as men associated with the rabbinic movement.¹⁵ Neither do archeological findings such as the synagogue of Ostia and Bova Marina offer information about the kind of Judaism present in Italy before the 9th century. This is not surprising, because even for Palestine there is no historiographical consensus regarding the relationship between the synagogue and the rabbinic movement. Over all, our initial epigraphical image of the Jews in Italy comes from more than 600 inscriptions at the Jewish catacombs in Rome, in which Hebrew is almost non-existent, rabbis are not mentioned at all, and biblical names represent 13.5% of all names.¹⁶ Our final picture comes from the totally Hebraized and rabbinized inscriptions of 9th century southern Italy, particularly Venosa. How can we compare these records?

As we will see, it is usually suggested that the 76 inscriptions found in the Jewish catacombs of Venosa and dated between the 4th and the 6th centuries can provide some clues in relation to the process of rabbinization in Italy. A slight growth in the use of Hebrew and the explicit mention of two rabbis and two *apostuli* were interpreted as a turning point in the development of rabbinism in the region. Names were also referred to as another sign of rabbinical influence because of the growth of the use of biblical names.

In this article I will focus on onomastic analysis as a tool to contribute to the understanding of the development of Jewish life in Venosa in particular,

tum Biblicarum. Even if we accept Jewish authorship of all these texts, they do not at all support rabbinic influence in western Europe.

¹⁵ S. Cohen, “Epigraphical Rabbis”, *Jewish Quarterly Review* 72 (1981) 1-17; H. Lapin, “Epigraphical Rabbis: A Reconsideration”, *Jewish Quarterly Review* 101 (2011) 311-346. References to rabbis in Italy were found also at Naples (JIWE I 36) and Brusciano (JIWE I 22). Even Lapin, sceptic like Cohen, accepts that the *duo rebbites* of Venosa (JIWE I 86) were probably two rabbis belonging to the rabbinic movement (p. 331). In contrast “rabbis” mentioned in Naples and Brusciano are not accepted as rabbis by Lapin. Nowadays Cohen’s position is not more hegemonic. See for example, C. Hezser, “Correlating Literary, Epigraphic, and Archaeological Sources”, in *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, Oxford UP, Oxford 2010, 9-27: 23.

¹⁶ These are Rutgers’ figures. See L.V. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Brill, Leiden 1995, 156. On the Jewish Roman catacombs see also S. Cappelletti, *The Jewish Community of Rome. From the Second Century B.C. to the Third Century C.E.*, Brill, Leiden 2006.

and southern Italy in general. Certainly, naming practices are only one part of identity and I will not offer a categorical answer to the question of the rabbinization process, but I am convinced that onomastics can shed light on the problem. However, before tackling the issue, it would be useful to examine some previous interpretations of the process of rabbinization outside Palestine.

2. *Rejudaization and/or rabbinization*

This is not the place to take a position on the controversy between “minimalists” and “maximalists” regarding the rabbinization of Palestine.¹⁷ However, even without accepting the most radical position of the minimalists, it is important to recognize that they have contributed to problematizing the extent of rabbinic power in the first centuries after the fall of the Second Temple. One of the most important authors of that current, Seth Schwartz, considered that the Jewish response to Christianization was *rejudaization*:

The Jews had two possible ways of responding: continued integration at the cost of conversion to Christianity or continued adherence to Judaism (its component communities increasingly inward turning and possessing their own discrete social structures) at the cost of withdrawal.¹⁸

I find the concept of *rejudaization* useful because it highlights the moment in which a Jewish community decided to emphasize its own identity, increasing the visualization of the community, the use of its own institutions and the adoption of specific Jewish identity markers in order to differentiate from the surrounding non-Jewish society. The discussion around the Jewish catacombs in Venosa as a (possible) link between 3rd-5th century Roman Jews

¹⁷ See, among others, Cohen, “Epigraphical Rabbis”; S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society: 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton UP, Princeton 2001; H. Lapin, *Rabbis as Romans: The Rabbinic Movement in Palestine, 100-400 CE*, Oxford UP, Oxford 2012.

¹⁸ Schwartz, “Imperialism”, 179. The bibliography concerning the impact of Christianity on the configuration of Judaism is rich. See, among others, A. Segal, *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World*, Harvard UP, Cambridge 1986; I. Yuval, *Two Nations in Your Womb: Perception of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, University of California Press, Berkeley 2006 (2000 in Hebrew); D. Boyarin, “The Christian Invention of Judaism: The Theodosian Empire and the Rabbinic Refusal of Religion”, *Representations* 85 (2004) 21-57; Id., *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Pennsylvania UP, Philadelphia 2004; L.V. Rutgers, *Making Myths: Jews in Early Christian Identity Formation*, Peeters, Leuven 2009. More recently, Kraemer, *The Mediterranean*.

and 9th century southern Italy is, in the final instance, a discussion about the growth of the use of Hebrew, Jewish iconography and biblical names. First, the researcher must prove that in fact there is an increase of those identity markers. Then, he/she needs to explain what that means. Since in 6th century rabbinization in Palestine was – even in the most minimalist analysis – a visible phenomenon, the temptation to associate the increase of Hebrew and biblical names with rabbinization is strong especially if an inscription states that *duo rebbites*¹⁹ were present at a funeral.

To provide an example, Anna Collar suggested that very early on – from the 3rd century onwards – Diaspora Jews were influenced by rabbinism. She considered «the use of Jewish names, terms, symbols and Hebrew» as a sign of a «doctrinal transmission of the rabbinic reforms to the ordinary people of the Diaspora».²⁰ But Jewish self-identification is not a synonym of rabbinization. In order to avoid that confusion, I find the concept of *rejudaization* valid. More *menoroth*, *etrogim* or Hebrew words do not automatically mean that rabbinic influence had reached Italy. The presence of these markers could just signify that the Jewish community was trying to make its identity more visible, at least epigraphically. A response to Christianization – returning to Schwartz – is a possible answer,²¹ though, as we will see for the Venosan case (and even for Palestine, but this is not the place to discuss that) Christianization was also a slow process and we should not exaggerate its impact on the Jewish communities. I will return to this point later.

Nevertheless, *rejudaization* is itself problematic because the word suggests that there is a return to a certain nebulous origin. To speak about *rejudaization* means, in a way, to deny a Jewish identity to the Jews who did not write in Hebrew on their tombstones. When Gian Piero Bognetti, referring to Venosa, spoke about «la renaissance juive en Occident»²² in relation to Jewish

¹⁹ JWE I 86.

²⁰ A. Collar, *Religious Networks in the Roman Empire: The Spread of New Ideas*, Cambridge UP, Cambridge 2013, 195: «It is abundantly clear that the epigraphy undergoes a major change from the third century onwards, with an enormous increase in Jewish self-identification, manifest in the use of Jewish names, terms, symbols and Hebrew. This can only be adequately explained as the epigraphic reflection of the accurate, doctrinal transmission of the rabbinic reforms to the ordinary people of the Diaspora, as visual evidence for the gradual spread of universalizing *halakah*».

²¹ Recently and following the same line, Kraemer, *The Mediterranean*.

²² G.P. Bognetti, «Les inscriptions juives de Venosa et le problème des rapports entre les Lombards et l'Orient», *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 98 (1954) 193-203: 193.

Italian life in the 9th century, he was implicitly suggesting that the Jews found in the catacombs of Venosa were not Jewish enough.

On the whole, I think that the development of the use of identity markers should be analyzed cautiously, taking into consideration possible internal and external causes. More space given to the Torah in Ostia's synagogue can be understood as an advance of the rabbinic movement, as an early answer to Christianity or just as an internal change. Not every Jewish transformation in late antiquity should lead us to rabbinization. Before examining the reasons for the shift, we need to discuss if there really was a change in relation to the Jewish Roman catacombs. But is important to first review some discussions about the influences between East and West in late antiquity.

3. *How many Judaisms?*

Even though there are hints of a continuous link,²³ scholars debate the degree and depth of contacts between Palestine, Babylon, and the western Diaspora. Moreover, the idea that a diasporic community could have resisted to changes proposed by the sages of Palestine is usually elided. In other words: the confirmation of a connection between Palestine and western regions does not necessarily confirm rabbinization. Silano's tale, while it is late and rabbinic, shows the pride and self-confidence of the local Venosan community. Unfortunately, to reiterate, we do not have Jewish texts with which to analyze that kind of reaction during late antiquity, and the epigraphical record does not assist us to discern clearly how external influences were received.

It is worth reviewing, albeit briefly, the development of studies concerning the idea of a non-rabbinic Diaspora. A good historiographical point of departure is Erwin Goodenough. Although his idea about a Hellenistic or mystical Judaism was swiftly refuted, he was one of the first researchers to emphasize the concept of a non-rabbinic Judaism.²⁴ Also, Vittore Colorni and

²³ Of course, the links are also debated but this is not the place to analyze them. Suffice to say that – even without accepting problematic rabbinic sources – certain mentions in Christian sources and, more importantly, the evidence of contacts in the epigraphical record, confirm that Jewish regions were connected, though we cannot specify with what frequency and intensity. See, among others, C. Hezser, *Jewish Travel in Antiquity*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011 (particularly 433 ff.); Collar, *Religious Networks*, 164 ff.

²⁴ E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, Pantheon Books, New York 1953, 1: 22-23: «If we cannot here go into the problem of the attitude of the rabbis to images, let me beg the question for the moment and say that the art seems to me definitely a part of Judaism, but to have no real place in rabbinic Judaism. By that token it would

Harry Leon, who focused on the study of the epigraphical records of Rome and Venosa considered rabbinism to be an exogenous element.²⁵ It is no coincidence that these three authors based their studies on archaeological and epigraphical sources. Also based on epigraphy, Shaye Cohen insisted on the absence of rabbinic influence in the western Diaspora.²⁶

Certainly, there was (and still is) no consensus about the period in which the western Diaspora was rabbinized. The traditional point of view that does not separate the rabbinic world from a (possible) non-rabbinic one, has continued to prevail in an important part of the historiography. Even scholars such as Leonard Rutgers, who takes a moderate position and employs archaeological and epigraphical materials in his studies, consider that affirming that the West and the East were unconnected, and that western communities could have resisted rabbinic influences, is an untenably exaggerated position.²⁷

fall into what is generally called Hellenistic Judaism. Hellenistic Judaism, if my hypothesis is right, is altogether too important a movement for us to scamp the slightest evidence which might illuminate it. Both the later mystic movements in Judaism, and the Hellenization of Christianity, seem to me to have flowed out from this largely hidden source»; Id., 12 (1965), 185: «... there is no evidence that Jews outside Palestine, or that any considerable proportion of the Jews even in Palestine itself, understood the Hebrew or Aramaic of the Schools, or that the Rabbis had any interest in making their Mishnah available to outsiders».

²⁵ H.J. Leon, *The Jews of Ancient Rome: The Social life of the Jews of Ancient Rome gleaned from the Catacomb Inscriptions*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1960, 226: «For my own part, I feel that to cite passages from the Talmud, as some scholars have done, can be of little value in helping us to a solution. The inscriptions have clearly demonstrated that there was little, if any, knowledge of Hebrew among the Jews of Imperial Rome, so that the opinions of the rabbis were probably quiet unknown to them». V. Colorni, *L'uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la novella 146 di Giustiniano*, Giuffrè, Milan 1964, 12: «I confini dei due mondi peraltro, quello degli ebrei di lingua e cultura greca e quello degli ebrei di lingua e cultura aramaica, restavano di regola, ad onta di tali eccezionali intrecci, ben distinti e separati fra loro». Also, p.14: «Effettivamente, anche senza espressioni letterarie, il giudaismo ellenistico resta tale ancora per centinaia d'anni e soltanto con estrema gradualità si compiono il suo tramonto e la sua conquista da parte della tradizione del giudaismo aramaico».

²⁶ Cohen, "Epigraphical Rabbis".

²⁷ L.V. Rutgers, "Recent Trends in the Study of Ancient Diaspora Judaism", in Id., *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism*, Peeters, Leuven 1998, 15-41: 27-28: «Still, the larger Jewish communities in the Diaspora must have been acutely aware of the developments in Roman Palestine. Even though we really do not know who are the rabbis referred to in

The idea of a divided Diaspora was revived by Arye Edrei and Doron Mendels but in a radical way.²⁸ They underestimate how widespread knowledge of Greek and Latin was in the East, and the (however limited) awareness of Hebrew in the West. More importantly, they neglect the evidence of connections between the regions. Moreover, they present a non-rabbinized western Diaspora but a very early rabbinized Palestine. However, it is worth noting that their proposition was supported by one of the most important epigraphists of late ancient Judaism: Pieter van der Horst.²⁹

several late antique inscriptions from the western Diaspora, Diaspora communities may very well have reacted congenially to these developments. Considering that these Diaspora communities had much in common when it came to upholding the Jewish tradition, it is conceivable that they welcomed rabbinic Judaism as a new yet genuine expression of Judaism, especially in a period when the original tension between the rabbis and the rest of the Jewish population had begun to give way to a more cordial and constructive relationship [...] In conclusion, it must be said that it would be absurd to argue that all the Jewish communities of the Mediterranean were completely identical in terms of practices and belief, or that these beliefs and local *minhagim* remained constant over time. I believe that a fresh look on archaeological and epigraphic materials suggests, however, that despite such local differences, Jews in many part of the ancient world may very well have agreed on a number of issues».

²⁸ A. Edrei, D. Mendels, "A Split Jewish Diaspora: Its Dramatic Consequences", *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 16 (2007) 91-137: 91: «This article proposes that a language divide and two systems of communication have brought to a serious gap between the western Jewish Diaspora and the eastern one. Thus the western Greek-speaking Jews lost touch with the Halakhah and the Rabbis, a condition that had far-reaching consequences on Jewish history thereafter. The Rabbis paid a high price for keeping their Halakhah in oral form, losing in consequence half of their constituency. An oral law did not develop in the western diaspora, whereas the existing eastern one was not translated into Greek. Hence it is not surprising that western Jews contributed nothing to the development of the oral law in the east. The Jewish communities that were isolated from the Rabbinic network served as a receptive basis for the development of an alternative Christian network by Paul and the apostles, which enabled it to spread throughout the Mediterranean basin. The Jews that remained 'biblical' surfaced in Europe in the Middle Ages». I find the definition of western Jews as "biblical" to be really problematic, because that notion disregards (and ignores) the dynamism of the Jewish communities. See also A. Edrei, D. Mendels, "A Split Jewish Diaspora: Its Dramatic Consequences, II", *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 17 (2008) 163-187; Eid., *Zweierlei Diaspora. Zur Spaltung der antiken Jüdischen Welt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010.

²⁹ P.W. van der Horst, *Saxa Judaica Loquuntur: Lessons from Early Jewish Inscriptions*, Brill, Leiden 2014, 65: «In this connection it is important, however, to stress the major difference

Some years after the publication of the first articles dealing with the split diaspora by Edrei and Mendels, Anna Collar published a study that is diametrically opposed to this approach. The author considered – based on epigraphical evidence – that the rabbinic movement reached the western Diaspora very early on (see above). For Collar, more *menoroth* are a clear sign of rabbinization. As mentioned above, I think that this is a clear confusion between rejudaization and rabbinization.

The controversy around the precise moment of rabbinization of the western Diaspora still rages on. It is true that in recent years authors such as Catherine Hezser have insisted on not overstating the differences between rabbinic and non-rabbinic groups.³⁰ I agree that occasionally scholars have hyperbolized the idea of a disconnected Diaspora. However, I think that while it is prudent to avoid extreme formulations, the idea of Jewish communities with their own identity – partly influenced by their non-Jewish local milieu – is still valid. The Jews of Italy during late antiquity showed they had the right to express their own – perhaps non-rabbinical – voice.

between the eastern and western diasporas. The linguistic divide between the two (a Semitic speaking diaspora in the East, a Greek speaking one in the West) had dramatic consequences. It is not only the fact that the rabbis handed down their halakhah in an oral form for a long time but also and especially the fact that, once these traditions were finally written down, they never took the trouble to translate their Mishnah, their Talmudim, and their midrashim into Greek (let alone Latin) that prevented them from gaining influence in the western diaspora. The language gap was not bridged and the consequence was that the rabbis thus lost half of their constituency. Jewish communities in the West, isolated as they were from the rabbinic network, could not contribute anything to the development of halakhah in the East. This situation changed only in the Middle Ages when, around the ninth century, the rabbinic movement arrived in Greek and Latin Europe». After this statement, van der Horst refers to Edrei and Mendels' work quoted above. See also pp. 58-59: «Even if some of the very few 'rabbis' mentioned in diaspora Jewish inscriptions may perhaps have been rabbis in our sense of the word, it is clear that the term 'rabbinic Judaism' would be totally out of place as a characterization of the many Jewish communities in the western diaspora. These communities often flourished for centuries without any rabbis being around, let alone leading the communities that also explains why there are no inscriptions outside Palestine that reflect any specifically rabbinic ideas or practices».

³⁰ Hezser, "Correlating".

4. *The context: Venosa Between the 4th and the 10th centuries*

It is worth dedicating a few words to the context of the Jewish catacomb and the events after its use. Venosa (*Venusia*, in Latin) was an important node in the Roman Empire. It was traversed by the *Via Appia* (or, at least, its trajectory came close to the city)³¹ and was connected by the *Via Herculea* with the *Via Traiana*. As the Jewish inscriptions themselves show, the vitality of the Venosan city government seems to have lasted until the first part of the 6th century. However, the Gothic War and the conquest of the city by the Byzantines probably affected life in the city.³² The situation changed again with the arrival of the Lombards after 568. No allusion to these events are found in the record of the catacomb. We have to wait until the 9th century to once again receive news about the Jews of Venosa.

It is interesting that we do not have any information about Christians in Venosa after the 6th century either. It is true that the archaeological remains of the local church provide evidence of the cult's continuity, but no literary mention of Christianity is found in the area until the second millennium.³³ In fact, according to Marchi and Salvatore there was a sharp population reduction in Venosa during the 7th century.³⁴ Regarding Christianity, it is also important to remember – as stated above – that we should not overestimate the

³¹ D. Nuzzo (ed.), *Inscriptiones Christianae Italiae – Regio II. Apulia et Calabria*, Edipuglia, Bari 2011 (ICI XIII), 152. Regarding Venosa, see M.L. Marchi, G. Sabbatini, *Venusia*, Olschki, Florence 1996.

³² According to Noy, «...the area of Venosa suffered heavily in the fighting between the Goths and Byzantines in the 540s and early 550s, and if the Jews of Venosa supported the Goths as the Jews of Naples did, they were probably in some trouble after the Byzantine victory in 553». D. Noy, "The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa", in J. van Henten, P.W. van der Horst (eds.), *Studies in Early Jewish Epigraphy*, Brill, Leiden 1994, 162-182: 174.

³³ D. Nuzzo, P. De Santis, "La diffusione del Cristianesimo nella Puglia centrale: città e territorio", in R. Bonacasa Carra, E. Vitale (eds.), *La cristianizzazione in Italia tra tardoantico ed altomedioevo. Atti del IX congresso nazionale di archeologia cristiana. Agrigento 20-25 novembre 2004*, vol. 2, Saladino, Palermo 2007, 1201-1236: 1209: «L'interruzione dopo i primi anni del VI secolo delle attestazioni di vescovi di Trani, Egnazia e Venosa e la vacanza delle sedi di Canosa e di Brindisi al tempo del pontificato di Gregorio Magno delineano un quadro di generale regresso delle diocesi della Puglia centrale, regresso che non si risolse in tempi brevi dal momento che per nuove menzioni episcopali bisognerà attendere in diversi casi (come Canosa, Trani e Bari) il IX-X secolo».

³⁴ M.L. Marchi, M. Salvatore, *Venosa: forma e urbanistica*, L'Erma di Bretschneider, Rome 1997, 99.

extent of Christianization of the city. Indeed, Venosa was only mentioned at the end of the 5th century and our earliest Christian epigraphical reference there dates from 503.³⁵ Certainly, the Christianization of Venosa developed before the first attestation.³⁶ However, as we will see later, only 10 Christian epigraphical records (including images and texts) were found in the city. This issue is important because the more recent tendencies that analyze Judaism in the light of Christianization make a valuable contribution, but sometimes overstate the expansion and visibility of Christianity in the first centuries of its development. When Jewish inscriptions reappeared in Venosa – in the first part of the 9th century – the city was still under Lombard rule, but was threatened by the Saracens, who took control between 851 and 866. After that, Byzantines conquered Venosa and it remained in their hands (with the exception of the Saracen sack of 926) until the arrival of the Normans in 1041. The last Jewish epitaph is from 848 and it is not easy to discern if that lack of evidence from the Jewish settlement after the last inscription was the result of Saracen, Lombard or Byzantine actions.

Neither do we know if Jews in the 9th century knew about the catacomb in the *Collina della Maddalena*. The only possible link is a fragment (Lacerenza, “L’epigrafia”, II.6) found in 1997 while works on the entrance of the catacomb were being performed. Even though it is not easy to reconstruct, Giancarlo Lacerenza suggests [פה הרגי]ע יהודה [בן] on one side, and פה קובר [] ח/ת on the other side. According to Cesare Colafemmina,³⁷ the fragment was written between the 7th and 8th centuries and is the only evidence of the transition between catacomb’s inscriptions and the open-air ones from the 9th century.³⁸ Colafemmina’s theory is certainly suggestive. However, dating the piece to the 7th-8th centuries is speculative. Regarding the finding at the entrance of the catacomb, it is possible to imagine – as Colafemmina did – an open-air cemetery outside the catacomb,³⁹ but other alternatives cannot be discarded.

³⁵ ICI XIII, 75-81.

³⁶ ICI XIII, LIII-LXXVI. See also G. Otranto, “L’Italia tardoantica tra cristianizzazione e formazione delle diocesi”, in R. Bonacasa Carra, E. Vitale (eds.), *La cristianizzazione in Italia tra Tardoantico ed Altomedioevo. Atti del IX congresso nazionale di archeologia cristiana*, Saladino, Palermo 2007, 1-28; Id., *Per una storia dell’Italia tardoantica cristiana*, Edipuglia, Bari 2009; G. Volpe, “Città e campagna, strutture insediative e strutture ecclesiastiche dell’Italia Meridionale: il caso dell’Apulia”, in *Chiese locali e chiese regionali nell’alto Medioevo*, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto 2014, 1041-1068.

³⁷ Colafemmina, “Hebrew Inscriptions”.

³⁸ See also Lacerenza, “L’epigrafia”, 192, who also supports this idea.

³⁹ Colafemmina, “Hebrew Inscriptions”, 81: «The fragment is very important because it shows that in the seventh to eight centuries the Jews of Venosa already buried their

5. Interpretations of the Jewish epigraphical records of Venosa

There are references to the Venosan Jewish catacomb from the 16th century onwards.⁴⁰ However, the inscriptions were only published in 1880 by Graziadio Ascoli.⁴¹ He suggested that the inscriptions from the Jewish catacomb of Venosa were a link between earlier inscriptions in the catacombs of Rome and the later medieval (Venosan and non-Venosan) inscriptions in Hebrew. His words, written in 1880, are still valuable:

Dicemmo più sopra, come l'epitafio ebreo delle catacombe di Venosa faccia famiglia con quello dei sepolcri a cielo aperto che ne' secoli successivi c'è mostrato da codeste regioni. Or se così abbiamo in questo ipogeo i prodromi naturali e genuini di quel che ci danno i più bassi tempi, resta che s'avverta, come per gli inizi della scritta ebraica, e per la ragione storica dell'epigrafe greco-latina, il gruppo dell'ipogeo di Venosa resulti il naturale e legittimo continuatore dell'antico gruppo giudaico degli ipogei di Roma.⁴²

However, Jean-Baptiste Frey, the editor of the *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, took a different view. According to him, during the 8th century there was a substantial immigration to southern Italy that explains the growth of the use of Hebrew in the region.⁴³ Bognetti, in contrast, returned to Ascoli's idea.⁴⁴ Colorni endorsed the same point of view, pinpointing the 6th century as the beginning of the Hebraization (and rabbinization) processes.⁴⁵

dead in open areas near the ancient catacombs and, at the same time, they used tombstones with Hebrew epitaphs on the graves».

⁴⁰ G. Lacerenza, "Le antichità giudaiche di Venosa: storia e documenti", *Archivio Storico per le Province Napoletane* 116 (1998) 293-418. Also Lacerenza, "L'epigrafia ebraica".

⁴¹ G.I. Ascoli, *Iscrizioni inedite o mal note greche, latine, ebraiche di antichi sepolcri giudaici del napoletano*, Loescher, Turin-Rome 1880, 51-64. See also U. Cassuto, "Nuove iscrizioni ebraiche di Venosa", *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania* 4 (1934) 1-9 and Id., "Ancora nuove iscrizioni ebraiche di Venosa", *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania* 5 (1935) 179-184.

⁴² Ascoli, *Iscrizioni*, 48.

⁴³ J.-B. Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Rome 1936, 453 (CIJ).

⁴⁴ Bognetti, "Les inscriptions", 193: « Le même phénomène [the presence of Hebrew] a lieu dans plusieurs inscriptions des catacombes juives de Venosa tandis qu'il manque dans les inscriptions juives de Rome à l'époque impériale, pourtant si nombreuses».

⁴⁵ Colorni, *L'uso del greco*, 22: «Il giudaismo ellenistico cioè non muore fisicamente ma tramonta a poco a poco, assorbito dall'altro giudaismo a base nazionale ebreo-aramaica

Not exclusively due to the Venosan inscriptions but mainly because of them, the 6th century was identified time and again as a watershed. Goode-nough himself (who clearly influenced Colorni's work) asserted:

To this I must answer that from direct evidence we know nothing; but it would seem that the leaders of this Judaism from the sixth to the eight centuries had a great change of attitude. They learned Hebrew, after more than half a millenium when Hebrew had been a dead language for all but the learned even in Palestine. As they did so they could for the first time learn to pray in Hebrew, to read the scriptures in Hebrew, and to study the rabbinical writings.⁴⁶

But the idea of the 6th century as a turning point was rejected, at least partially, by one of the most important epigraphists, David Noy. According to him:

It looks as if the exclusive use of the Hebrew language and the predominantly Hebrew naming system of the 9th century are something new, not a continuation of any 6th century development.⁴⁷

However, some years later, Noy expressed a different idea:

It appears that in approximately the sixth century there was a change in southern Italy from using Hebrew as an auxiliary part of an epitaph to using it as the main language of commemoration. This was probably a prerequisite

che, rimasto vivo in Palestina e in Babilonia, di qui si irradia in Europa a ondate successive, e più decisamente a partire già dal VI secolo, data in cui compaiono a Venosa le prime brevi epigrafi esclusivamente in ebraico». However, according to Colorni (pp. 49-50), definitive rabbinization is only visible from the 9th century onwards: «Le vicende di questa riebraizzazione delle comunità giudeo-ellenistiche, che seppellisce nell'oblio più completo tutti i testi greci o latini in precedenza in uso presso di esse e trasforma il giudaismo dell'Africa, dell'Asia Minore e dell'Europa, a partire almeno dal IX secolo, in semplici propaggini del giudaismo babilonese, ci sono ignote». See also L. Levi, "Ricerche di epigrafia ebraica nell'Italia meridionale", *La Rassegna Mensile di Israel* 28/3-4 (1962) 132-153.

⁴⁶ Goodenough, *Jewish Symbols*, 12, 198.

⁴⁷ Noy, "The Jewish Communities", 176. de Lange was also sceptical regarding the link between the Venosan catacomb inscriptions and Hebrew inscriptions from the 9th century. See de Lange, "The Hebrew Language", 128-132. See also D. Noy, "Writing in Tongues: The Use of Greek, Latin and Hebrew in Jewish Inscriptions from Roman Italy", *Journal of Jewish Studies* 48 (1997) 300-311.

for its use as a literary language from c. 800; therefore the reason for the rise of Hebrew should be sought in the sixth century rather than the eighth.⁴⁸

Also, in 1999 Margaret Williams wrote about Venosa.⁴⁹ Her paper, while short, was really challenging. She concentrated her analysis not on the entire Jewish community of Venosa, but on a single family – the Family of Faustinus the father – that could be traced for seven generations. Williams formulated two important ideas. The first was that this family – probably the most powerful family documented in the catacomb’s inscriptions – behaved in a specific way associated with their political position not only inside the community but also outside it. The second was that Hebraization was not a linear process, at least in that family. So, Williams contributed two significant ideas: heterogeneity of a community and choice of language. This last issue is really important because it shows that Hebrew (or any other custom from Palestine) could have been known but not used because of a communal, family, or personal decision. Even though these ideas can be challenged,⁵⁰ I think we should bear them in mind for the purposes of this study.

Seth Schwartz also used the Venosan evidence (among other sources) to entitle his article “Rabbinization in the Sixth Century”.⁵¹ I would like to highlight one idea that he presented clearly:

I think it worth suggesting that rabbinic norms have always been in tension with other norms, many of them marked as Jewish, and called in the Middle Ages *minhag*. Rather than looking for a rabbinic victory, it is this tension, caused by the introduction of rabbinic Judaism into the larger social system of Judaism, that we should be seeking.⁵²

It is important to avoid ideas such as “conquest” or “imposition” to explain the way in which rabbinic Judaism reached Europe. Of course, that is

⁴⁸ D. Noy, “‘Peace upon Israel’: Hebrew Formulae and Names in Jewish Inscriptions from the Western Roman Empire”, in W. Horbury (ed.), *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda*, T&T Clark, Edinburgh 1999, 135-146: 145.

⁴⁹ M.H. Williams, “The Jews of Early Byzantine Venusia: The Family of Faustinus I, the Father”, *Journal of Jewish Studies* 50 (1999) 38-52.

⁵⁰ Also noted by de Lange, “The Hebrew Language”, 131: «Clearly, then, we cannot speak of a linear progression from one language to another, even within successive generations of a single family». Cfr. Kraemer, *The Mediterranean*, 375-377.

⁵¹ S. Schwartz, “Rabbinization in the Sixth Century”, in P. Schäfer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, vol. 4, Mohr Siebeck, Tübingen 2002, 55-69.

⁵² Schwartz, “Rabbinization”, 55.

not to suggest an influence without tensions – the *Novella* 146 shows us the kind of tensions that could have existed⁵³ – but it is important to consider the possibility of a gradual influence that probably faced certain resistances but was also received without major conflicts.⁵⁴ In agreement with Schwartz, I consider the coexistence between different traditions to be possible (and also verifiable for later periods). This is not to openly criticize the idea of an imposition (sometimes I find myself thinking in those terms) but merely to suggest that the process could have been different.⁵⁵ Simonsohn considered – again, basically relying on Venosan epigraphy – the period between the 6th and the 8th centuries to be transitional.⁵⁶ In his words:

However, the Palestinians won and imposed Hebrew on the Hellenists in Palestine and abroad. The *apostoli* reached Europe, and spread Hebrew language and Palestinian traditions from the sixth century on. By the eighth century Hebrew had won out also in Europe. Then Babylonia joined battle and gained the upper hand in some countries, especially in Spain. Babylonian influence became supreme practically everywhere in Halacha, while Palestinian traditions maintained themselves successfully among Italiani and Ashkenazim.⁵⁷

Interestingly Colafemmina – in a side comment – considered the possibility that Carolingian cultural policy could have influenced the Hebrew renaissance inside Jewish communities. I think it is worth highlighting this comment because it gives the Jews of southern Italy the possibility of trigger-

⁵³ On the *Novella* 146, see, among others, Colorni, *L'uso del greco*; L.V. Rutgers, “Justinian’s *Novella* 146 between Jews and Christians”, in R. Kalmin, S. Schwartz (eds.), *Jewish Culture and Society under the Christian Roman Empire*, Peeters, Leuven 2003, 385-407. Recently, N. de Lange, “Hebraists and Hellenists in the Sixth-Century Synagogue: A New Reading of Justinian’s Novel 146”, in C. Cordoni, G. Langer (eds.), “*Let the Wise Listen and Add to Their Learning*” (*Prov 1:5*): *Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of his 75th Birthday*, de Gruyter, Berlin 2016, 217-226.

⁵⁴ de Lange, regarding Hebrew, spoke about «Pro-Hebrew pressure in Europe». de Lange, “The Hebrew Language”, 135.

⁵⁵ See above the quotation of Rutgers.

⁵⁶ S. Simonsohn, “The Hebrew Revival among Early Medieval European Jews”, in S. Lieberman, A. Hyman (eds.), *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume on the Occasion of his Eightieth Birthday*, Columbia UP, New York 1975, 831-885: 850: «The period of approximately two centuries, lasting from the sixth to the eighth century, is an age of cultural transition for the Jews of Europe».

⁵⁷ Simonsohn, “The Hebrew Revival”, 858.

ing the change without depending on eastern Jewish influence as the only motivation.⁵⁸

We can conclude our brief survey with the words of Giancarlo Lacerenza, who represents – in my opinion – the most balanced point of view:

Not surprisingly, Judaism in the West maintained a degree of independence from Palestinian Judaism, with which it began to conform – although the trend was not uniform – only from the fifth century onward and mainly in reaction to the growing success of Christianity.⁵⁹

As we have seen, there is no single answer to explain how the Jews of late ancient Venosa should be interpreted. It is not easy to confirm whether they represented a mere continuity with the Roman antecedent or a watershed that marked the beginning of a change that would culminate in 9th century southern Italy with the total Hebraization and rabbinization of the epigraphical record. If Venosa's Jewish catacomb is accepted as the point of departure of a major change, there are several questions we can pose: Was there a local rejudaization process – as a result of the Christianization process – that only later converged with rabbinic Judaism? Or do the inscriptions reveal the first steps of an unstoppable rabbinization process? If indeed there was rabbinization underway, was it aggressive? Gradual? Was there resistance?

All these questions are valuable, but the central proposal of this article is to take a step back from these concerns. Was there really a change? Names can provide us with some clues, despite not being clear-cut. And I think it is worth trying (again). But first let's take a look at some methodological problems with Venosan onomastics.

⁵⁸ Colafemmina, "Hebrew Inscriptions", 79, n. 2: «The use of Hebrew alone in inscriptions dating from the end of the eight century to the beginning of the ninth, as well as the flourishing of literature in Hebrew, is to be attributed to the closer relation between southern Italian communities and those in Eretz Israel and in North Africa. However, the European cultural revival known as the "Carolingian Renaissance" probably also stimulated a return to roots».

⁵⁹ G. Lacerenza, "Judaism in Italy and the West", in M. Salzman, W. Adler (eds.), *The Cambridge History of Religions in the Ancient World*, II, Cambridge UP, Cambridge 2013, 398-420: 398. Also Id., "L'epigrafia", 194: «Il cambiamento culturale avvenuto agli ebrei di Venosa fra la metà del VI e l'inizio del IX secolo, può essere letto in vari modi. Tuttavia l'abbandono, nelle iscrizioni funerarie, del greco e del latino, mostra comunque che non si aveva più interesse, o necessità (o possibilità) di mostrarsi – almeno in questo tipo di manifestazioni esterne – in qualche modo integrati nella società circostante».

6. Methodological problems

Here I will briefly present some problems regarding detection, classification and dating of the names borne by Jews in Venosa.⁶⁰ Regarding detection, the existence of a catacomb (and a hypogeum because I am assuming that Lauridia is Jewish)⁶¹ is a great advantage – unless there is a possibility that not only Jews were buried there, but that is not the case here – because we do not need specific identity markers to confirm the Jewishness of the person named in the epitaph.⁶² However, we should be careful when comparing Venosan inscriptions with other Jewish inscriptions found outside their original context. As Tal Ilan suggested, biblical names can be overestimated in certain documents (papyri for example), giving the impression of a widespread use of biblical names because Jews using Egyptian names would fail to be recognized as Jewish by researchers.⁶³ In other cases, only inscriptions with *meno-*

⁶⁰ In general, regarding Jewish naming practices, see N. Cohen, “Jewish Names as Cultural Indicators in Antiquity”, *Journal for the Study of Judaism* 7 (1976) 97-128; G. Mussies, “Jewish Personal Names in Some Non-Literary Sources”, in *Studies in Early Jewish Epigraphy*, 242-251; S. Wilson, *The Means of Naming: A Social and Cultural History of Personal Naming in Western Europe*, UCL Press, London 1998, 143-147; R. Singerman, D. Gold (eds.), *Jewish Given Names and Family Name: A New Bibliography*, Brill, Leiden 2001.

⁶¹ The Lauridia hypogeum was found at 100 meters from the Jewish catacomb in Venosa (it is now inaccessible). Among the 4 verified inscriptions, no specific Jewish identity marker was found except for the word “teuseves” (θεοσεβεῖς), which is always difficult to analyze. Even though there were (and there are) debates about the Jewish character of the hypogeum, the text, formulae, and names are consistent with the Jewish main catacomb. Regardless of this controversy, the 4 inscriptions found in Lauridia hypogeum are too few to alter the statistics.

⁶² Regarding problems of detection, see P.W. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs: An Introductory Survey of a Millennium of Jewish Funerary Epigraphy (300 BCE – 700 CE)*, Pharos, Kampen 1996, 11-21; B. De Vaate, J. van Henten, “Jewish or non-Jewish? Some Remarks on the Identification of Jewish Inscriptions from Asia Minor”, *Bibliotheca Orientalis* 53 (1996) 16-28. Specifically dedicated to Italy, A.E. Felle, “Judaism and Christianity in the Light of Epigraphic Evidence (3rd-7th cent. C.E.)”, *Henoch* 29 (2007) 354-377.

⁶³ T. Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity*, vol. 3, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 3: «I suspect that even so, biblical names are over-represented in this corpus because often they are the sole indicator of a person’s Jewishness. Thus, in many documents, when a person with a biblical name is mentioned, he is identified unequivocally as Jewish. Other persons mentioned in the same document may have been Jewish too, but this is not indicated. Other, similar documents, where no biblical names are mentioned, may also record Jews, but there is no way of knowing this».

roth or Hebrew letters would be recognized as Jewish. At the end of our timeline, the presence of epitaphs written entirely in Hebrew (again, if we accept that from the 9th century onward almost every European Jewish epitaph was written in Hebrew) reduces the possibility of not detecting a Jewish stone (and thus a non-biblical or Semitic name).

A second problem usually highlighted is that generally burials (or, at least, the better quality and more durable inscriptions) were built by the richest people of the community. Therefore, perhaps we are just seeing the wealthiest part of the community that had specific tendencies. Certainly, we cannot do anything to resolve this problem. In fact, the names of Jews that we find in non-Jewish literary sources of the period are usually those of community representatives or important individuals who had access to non-Jewish authorities.

Another difficulty is the classification of the names. Usually – and I will follow this taxonomy – names of the period are divided among biblical, Greek, Latin, Persian and Semitic. But that division is not as easy as it may seem. Again, a 19th century author – Ascoli – asked if the Ἀσθήρ found in Venosa had to be thought of as the biblical אַסְתֵּר or the Greek Ἀσθήρ.⁶⁴ In Ilan's *Lexicon* the Venosan Ἀσθήρ (JIWE I 47) is listed as a biblical name, while an Aster (written in Latin characters, JIWE I 130) found in Taranto is presented as a Greek name.⁶⁵ We will never know if the family of the Venosan Ἀσθήρ was thinking of the name Ἀσθήρ/Aster/Asteria used by non-Jewish people of the region⁶⁶ or in the wife of Ahasuerus. Similar doubts arise around Symonas (JIWE I 107): שמעון or Σίμων?

There is one more name that is also problematic: Maria (JIWE I 88 and 90). Ilan classified it under the entry of Mariam/Miriam,⁶⁷ the name of the sister of Moses. It is true that Christianization in the period was not well implanted. However, is it not possible to imagine that a Jew could have heard the name Maria in a Christian context and, when naming his daughter, chose that name? This is not to suggest that Maria's family was Christianized, simp-

⁶⁴ Ascoli, *Iscrizioni*, 21.

⁶⁵ Ilan, *Lexicon*, 175 (אַסְתֵּר, biblical name) and 407 (Ἀσθήρ, Greek female name). However, Ilan (*ibid.*, 7) was aware of the problem: «Scholars have identified certain Greek names as unequivocally Jewish, either because they translate a common Hebrew name (e.g. Eirene – שלום) or because they sound similar to a Hebrew name (e.g. Simon – שמעון; Aster – אַסְתֵּר), but identifying a person as Jewish merely because he bears such a name is a circular argument».

⁶⁶ See for example, Aster (male) in CIL IX 220 from Aeclanum (ca. 3rd–4th centuries).

⁶⁷ However, Ilan admits that the name could come from Maria, the feminine form of Marius. Ilan, *Lexicon*, 181.

ly that the name could have come from a Christian context. So, we would have a biblical name not from the Torah, but from the New Testament. That being the case, this biblical name would not be assumed to be a symptom of rejudaization (if we consider – of course – that biblical names are a signal of rejudaization).

The situation regarding Maria is even more striking: Maria married Joseph (Osses/Ioses). Joseph was – according to Ilan – the most common Jewish name in the western Diaspora during Late Antiquity. It is also the most common name in the Venosan catacomb. Of course, the marriage with Maria cannot be understood as a strange attempt to recreate the New Testament couple. But they had a girl named Agnella. We cannot say that it is not a mere coincidence, but Agnella is not found among Jews in any late ancient source and has certain Christian connotations (mainly in the masculine form, Agnellus). In fact, the name was borne by Christians and is found in literary sources during the 6th century in Rome and Naples⁶⁸ and to an even greater extent in Christian epigraphy, not only in Rome but also in other Italian cities.⁶⁹ Finally, Agnella married *Gesua*. Thus, Jesus became the son-in-law of Maria and Joseph. I wrote this last sentence in a provocative way, but I repeat that I am not suggesting that they were Christianized. I just want to highlight the coincidence and a possible influence, at least in onomastic terms, from the Christian milieu, and that behind the label “biblical” there is not always evidence of rejudaization. Or else this is just a coincidence and we have only Jewish biblical names: יהושע and יוסף, מרים.

Let's continue with the problem of classification. In Venosa there was a man called Sebbetius (JIWE I 68 and 85). Another biblical name, found in *Ezra* 10:15, but also associated with the Sabbath. However, many years ago Tcherikover confirmed that Sabbatius was used early on by non-Jews, in Egypt and beyond, becoming a common name.⁷⁰ Christians also bore the name. Just to give an example, the name of Justinian's father was Sabbatius. So, even though Sebbetius of Venosa contributes to the number of biblical names, it could have been chosen from a non-Jewish environment. It is not likely, but

⁶⁸ C. Pietri, L. Pietri (eds.), *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire, 2. Italie (313-604)*, École française de Rome, Rome 1999, 58 (an Abbess from Naples, mentioned by Gregory the Great in 599).

⁶⁹ See for example ICUR VII 17690 (ca. 4th-5th centuries) and ICUR VII 17552 (424 AD).

⁷⁰ V.A. Tcherikover, A. Fuks, M. Stern, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, vol. 3, Harvard UP, Cambridge 1964 (CPJ 3), 43-56. See also N. Cohen, “The Name ‘Shabtai’ in the Hellenistic Roman Period”, in A. Demsky et al. (eds.), *These are the Names: Studies in Jewish Onomastics*, Bar Ilan UP, Ramat Gan 1999, 11-29 (Hebrew).

neither is it impossible. It could even have been chosen because it was a “Jewish” name that was also used (and understood) by non-Jews.

There is another problem to address: names that, as Leon showed early on,⁷¹ can be interpreted as translations. The common examples are Ἰλάριος / יצחק, *Justus* / צדוק, etc. Here in Venosa, Colafemmina suggested that *Esperatus* (JIWE I 99) – a very unusual name in Italy – could be a translation of תקווה. Thus, a Latin name – that, again, supports the idea of integration – could have been chosen because of its Hebrew meaning. Also, the letters Λεο were found in JIWE I 104. *Leontius* or *Leontia* are common Greek names. In fact, the earliest Venosan Christian inscription, as we will see, was a *Leontia* found near the Jewish catacomb. But the Jew who chose *Leontius* could have been thinking of the symbol of Judah. Again, there is no simple resolution to these conundrums. A very striking case – though in 9th century Brindisi (Lacerenza, “L’epigrafia”, II.50) – is the name יפה מול that is probably a strange translation of Εὐτυχος.⁷²

The last inscription found in the catacomb was one Μερκώριος (SEG 54:977).⁷³ Theophoric names were common in antiquity. It is true that from the 4th century onward paganism was not as strong as in previous periods, but why did a Jew choose the name of a God? In the words of van der Horst:

Should we assume that the origin of these names was completely unknown to the Jews who gave their children such utterly pagan-sounding names? Or did they simply not care that their children bore a name with a pagan theophoric element? These are important questions that are, however, very difficult to answer, if answerable at all.⁷⁴

There are other names that can also confound our statistics: names that are formed from the local language but are used exclusively by Jews. So, on the one hand, those names show a certain degree of integration but, on the other hand, they also suggest a strong sense of identity. Then, we have – to

⁷¹ H.J. Leon, “The Name of the Jews of Ancient Rome”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 59 (1928) 205-224: 216ff.

⁷² See Lacerenza, “L’epigrafia”, II.50.

⁷³ See M.L. Nava, “L’attività archeologica in Basilicata nel 2004”, in A. Stazio (ed.), *Tramonto della Magna Grecia. Atti del quarantaquattresimo Convegno di studi sulla Magna Grecia. Taranto 24-28 settembre 2004*, Istituto per la storia e l’archeologia della Magna Grecia, Taranto 2005, 313-386. Also G. Lacerenza, “Painted Inscriptions and Graffiti in the Jewish Catacombs of Venosa: An Annotated Inventory”, *Annali dell’Università degli studi di Napoli L’Orientale* 79 (2019) 275-305 (n. 61).

⁷⁴ van der Horst, *Saxa Judaica*, 49.

give an example – names in German that do not automatically imply integration.⁷⁵ In Venosa, however, no name of this type is found.⁷⁶

There is also an indemonstrable possibility for this research. Namely, that the Jews of Venosa had two names, one in the local language and the other in Hebrew. This practice was common during the Middle Ages.⁷⁷ However, there is no evidence to support this practice in late ancient Venosa.⁷⁸

What about the production of the epitaphs? How do we know if a name was misunderstood and misrecorded by the person who cut the stone? Again, it is impossible to know.⁷⁹ Fortunately, the problem is not as serious with

⁷⁵ See L. Asaf, *Names, Identifications, and Social Change Naming Practices and the (Re-)Shaping of Identities and Relationships within German Jewish Communities in the Late Middle Ages*, Konstanz 2016 (Ph.D. Thesis) 65: «During the thirteenth century, we encounter female names like Geila, Jachenet, Hizlin, Gotrat, Mija, Fro[h]kint, Adelpkint, Seligkeit, Glück and Ella. While some of those names, such as Adelheit, Ella, Jutta and Guta had Christian counterparts, others such as Adelpkint, Fro[h]kint, Sussa, Vogel and Jachenet were distinctive for Jewish women». Also p. 67: «It was precisely names coined with borrowed tools that often distinguished Jews from their Christian surroundings. They served to mark Jews, but often in a language – in the wide sense of the term – which Christians could understand. This is an example of crossing boundaries and affirming them at the very same time. Jewish naming practices in the later medieval period are a significant and often unnoticed indicator of acculturation, suggesting that integration and distinction, identity construction and assimilation are often different aspects of the same process».

⁷⁶ The only possible exceptions are Casta, Pretiosa, and Rosa that are scarcely attested in non-Jewish contemporary environments. However, it is important to note that none of them are found in other Jewish context of the period. So we cannot affirm that they were common Jewish names. In addition, masculine versions – as Pretiosus or Castus – are found in non-Jewish contexts of the period.

⁷⁷ See for example A. Esposito, “Onomastica ebraica e storia degli ebrei: Roma tra XIV e XVI”, in E. Cafarelli, P. Poccetti (eds.), *L’onomastica di Roma. Ventotto secoli di nomi*, Società Editrice Romana, Rome 2009, 145-154.

⁷⁸ The phenomenon is registered – though only 15 times – in Rome. See for example, JIWE II 338. It was also detected in other regions. Just to give an example, IJO I, Thr1. On double names, see M.H. Williams, “The Use of Alternative Names by Diaspora Jews in Graeco-Roman Antiquity”, *Journal for the Study of Judaism* 38 (2007) 307-327.

⁷⁹ In Adams words: «In the production of any inscription on stone (I am thinking particularly of epitaphs) there were potentially three main participants: 1) the person who commissioned the inscription; 2) the person who composed the text (a category which would include the author(s) of any exemplars used); and 3) the person who cut it into the stone. Some inscriptions may well have been the work of three different persons,

names (despite some limitations, we can reconstruct them by the sound) as it is for our desire to understand the extent of knowledge of a language in a community. However, returning to Maria, it is not absurd to imagine the stone-cutter hearing Miriam and writing Maria.

On our list of problems, geographical distribution is not a minor issue. We usually compare Jewish inscriptions from the catacombs of Rome with the Venosan record. As the Roman inscriptions are – almost certainly – older, we use Venosa to trace the development of Jewish settlements in Italy. However, Rome and Venosa were distinctive cities in different regions, and, for example, the importance of Greek in each city was not the same. Fortunately, the existence of Venosan material in the 9th century enables us to compare developments within the same city, but as we have explored above, the gap is not easy to explain. Again, inscriptions at Taranto (that are not explicitly dated) are employed to fill the gap but this leads us into same problematic method: using one city to explain another.⁸⁰

Last but not least, the issue of dating. Thanks to Colafemmina, we know that at least one inscription from the catacomb was written in 521 (JIWE I 107). The problem is that this is the only dated inscription and was found in the arcosolium Q2, at the other end of the main group of inscriptions found around the Gallery D. Certainly, paleographical studies also help to pinpoint the date. However, sometimes linguistic and onomastic considerations are employed to estimate the date, with the risk of falling into circular reasoning. If the inscription is in Greek, it is usually considered to date from early on in the period; if in Latin, late.⁸¹

but that was not necessarily the case». J. Adams, *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge UP, Cambridge 2004, 84.

⁸⁰ Regarding the process of Hebraization, de Lange warned: «We cannot assume, for example, that the situation prevailing in one place also prevailed elsewhere». de Lange, “The Hebrew Language”, 112. In fact, I agree with all his methodological principles.

⁸¹ Just one example of this type of reasoning: «This epitaph is from the main gallery by the entrance of arcosolium D2, and probably refers to Faustinus pater whose Greek and Hebrew epitaph (no. 61) is in the arcosolium. As it is in Latin, it is probably later than most of the inscriptions inside the arcosolium» (JIWE I, p. 76). I am not rejecting Noy’s method. In fact, I will follow the dates he has provided. I am just trying to show that we are working from strong (although valid) ideas of language and onomastic evolution with the risk of accommodating our evidence to our idea of a revival of Hebrew (and biblical names) and the death of Greek in the catacomb, phenomena that are only seen in late Tarantine and Venosan inscriptions.

Beyond this debate, I will follow Noy's dating, while acknowledging that this is just a theory (albeit a good one).⁸² However, I would assert that the only sure way of tracing transformations during the period is from the concatenation of generations, as Williams showed with the family of Faustinus the father.

7. *The names in the catacomb: An internal analysis*

As we discussed above, the most frequent methodology regarding Jewish onomastics is the division into categories. In the case of Venosa, the typical study classifies the names according to their origin: Latin, Greek or biblical. Ascoli, in 1880, saw no marked differences between the Venosan catacomb and those in the city of Rome.⁸³ In contrast, Leon highlighted the higher pro-

⁸² It is pertinent to remember Noy's words (JIWE I, pp. xix-xx), because they show the complexity of dating the catacomb: «Dating is further complicated by the difficulties of putting the inscriptions in any relative chronological order. Most come from arcosolia around gallery D, and it is likely that the arcosolia nearer the entrance are the oldest ones, but it is not certain that the builders created arcosolia systematically as they extended the gallery: they *could* have built them on one side only at first, or have dug the whole gallery before making any arcosolia. It is also unknown how long any one arcosolium was in use: some contain up to fourteen burials, and if they were reserved for one family it might take many decades to use all the space. However, the lack of apparent relationship between many of the people buried next to each other suggests that arcosolia were available at least to extended family groups. It is also possible that some arcosolia were controlled by collegia, or by *fossores* who sold off the spaces. Arcosolium D7 has 9 inscriptions with no Greek. Their style and (in most cases) paleography is close to Q2, which contains the inscription of 521. D7 and Q2 are near the end of their respective galleries, and it seems probable that they are roughly contemporary with each other and that they contain the latest inscriptions of the catacombs. No. 90 is shown by both position and content to be the latest inscription from D7. The area of Venosa was involved in the fighting and destruction of the 540s and early 550s while the Goths and Byzantines disputed control of southern Italy. The apparently prosperous condition of some of the Jewish families is unlikely to reflect either that period or the Byzantine rule which followed. The Jews may have prospered again after the Lombards took control in 570, but the civic titles are more appropriate to the earlier period. Most of the inscriptions of D7 are therefore probably from the first half of the 6th century».

⁸³ Ascoli, *Iscrizioni*, 45-46: «La differenza, che è tra queste epigrafi e le più antiche tra le medievali, in ordine alla qualità de' nomi propri, rimane poi non punto minore di quella che intercede tra le giudaiche di Roma e le medievali stesse. Scarsa cioè, non meno che nelle greco-latine di Roma, pur la suppellettile dei nomi ebraici che ci sien dati dalle e-

portion of Semitic (he used this category) names in Venosa in relation to Rome.⁸⁴ Colorni was closer to Ascoli and emphasized the continuing prevalence of Latin names in the southern city.⁸⁵ Noy (in 1994) also rejected the existence of transformations in naming practices and explicitly stated that 9th century situation was not the result of a 6th century development.⁸⁶ The pendulum swung back once again with Rutgers:

The “renaissance” of the Hebrew language in the inscriptions from Venosa is paralleled by an increase of names of Semitic origin. In Jewish Rome, Semitic names constitute no more than 13.5% of the entire onomasticon used by Jews, while 39.5% of the Jews there had Greek and 47% Latin names. In Venosa, the percentage of Latin names is still considerable. In fact, it is even higher than the percentage documented for Jewish Rome, namely 60.4%. Thus, while most inscriptions in Venosa are in Greek, most names are in Latin (a situation similar to that in Rome). On the other hand, and in contrast to

pigrafi dell'ipogeo venosino, qual pur sia il linguaggio loro; laddove nelle medievali più non vedremo, se non com'eccezione, un nome che non sia ebreo».

⁸⁴ Leon, “The Jews of Venusia”, 279-280: «Of these some two-thirds are Latin names, one-fourth Semitic, and only one-tenth Greek, a notable variation from the proportions at Rome, where about half the names are Latin, over one-third Greek, and less than one-sixth Semitic».

⁸⁵ Colorni, *L'uso del greco*, 19: «A questo timido affacciarsi della lingua ebraica non si aggiunge però altro elemento: i nomi restano latini come sono nella maggior parte delle epigrafi di Roma (Faustino, Faustina, Vito, Secondino, Preziosa, etc.) e non vi è alcuna data né latina né ebraica».

⁸⁶ In Noy's words: «The collection of dated 9th-century tombstones from Venosa is entirely in Hebrew, and commemorates people with mainly Hebrew names. The catacombs, however, show no real increase in the use of Hebrew over time. This is to some extent confirmed by naming practices. Latin names occur in 35 inscriptions, Hebrew names in 18 and Greek names in 9 (leaving out dubious cases). Many of the inscriptions provide the names of parents, and some mention grandparents and even great-grandparents. Where parents and children are both named, there are 12 cases of parents and children both with Latin names and 2 of both with Hebrew names. 7 parents with Latin names have children with Hebrew names, and 8 parents with Hebrew names have children with Latin names. There are at least 3 married couples where one spouse has a Hebrew name and the other has a Latin one. It looks as if the exclusive use of the Hebrew language and the predominantly Hebrew naming system of the 9th century are something new, not a continuation of any 6th-century development». We will return to this aspect of naming practices shortly. It is important to bear in mind, however, that Noy himself, in his 1999 work, presented a different point of view.

the Jewish onomastic data from Rome, the numerical relationship between Greek and Semitic names has now been reversed. In Venosa, Greek names occur in only 14.3% of the inscriptions, while Semitic names are attested in 25.3% of all epitaphs carrying identifiable names. Such percentages indicate that in comparison to an earlier period, the use of Semitic names was on the rise towards the end of antiquity in southern Italy. Yet, despite an increased preference for Semitic names in general, even in Venosa names of different linguistic origin continued to be used freely. One Isaac, for example, gave his son the Latin *Faustinos* rather than a Hebrew name. Similarly, another member of the Venosan Jewish community, a teacher by the name of Jacob, called his daughter *Severa*. Clearly, the Hebraization of the onomasticon used by Jews in southern Italy was a gradual process that took a number of generations to complete—just as the change from Greek and Latin to Hebrew in Jewish inscriptions was a very gradual process.⁸⁷

In a recent study Kraemer considers that «the prosopography of Jews of Venosa does not suggest a resurgence of Hebrew names». However, she also asserts that there was «no discernible pattern of frequency or generational patterns» and, like Rutgers, shows examples of parents with Latin names choosing biblical names for their sons/daughters and vice versa.⁸⁸

The numbers remain stable but the interpretation varies from author to author. They focus on the growth of the proportion of biblical names or on the consistent preponderance of Latin names. The link between the catacomb and 9th century Venosa was also constructed retrospectively. Colafemmina, for example, considered (regarding 9th century Jewish inscriptions) that

clearly the Jewish names are in the majority. But there are also Greek and Latin names, a fact that links the Jews of Longobard Venosa with those represented in the local Jewish catacombs of the fifth to the seventh centuries.⁸⁹

Colafemmina's argument is valid but we could consider the possibility of a new (or renewed) community that adopted Greek and Latin names from its 9th century non-Jewish neighbors. Nevertheless, here we are not analyzing the late Venosan inscriptions, but it is useful to show how the link between Rome and the different time periods of Venosa was constructed.

⁸⁷ Rutgers, *The Jews*, 156-157. See also L.V. Rutgers, "Interaction and its Limits: Some Notes on the Jews of Sicily in Late Antiquity", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 115 (1997) 245-256, regarding the Jewish onomasticon of Sicily.

⁸⁸ Kraemer, *The Mediterranean*, 386.

⁸⁹ Colafemmina, "Hebrew Inscriptions", 66.

After classifying each name of people recorded (see appendix 1), I can present a statistical analysis of the catacombs. As only one more inscription with a name was found after Rutgers' book published in 1999, my figures are similar: 81 people of whom 59.26% bore Latin names; 25.93% biblical and 14.81% Greek, among whom we find a stock of 49 names with similar proportions (Latin: 59.18%; biblical: 22.45% and Greek 18.37%). 5 people (see appendix 1) bore names that are not possible to reconstruct accurately. However, none of all the possible reconstructions point to biblical names. Then, proportions would change to an even more Latinized onomasticon: 86 people of whom 75.58% bore Greek or Latin names. However, I will only use verified names. Thus, compared with Rome,⁹⁰ in Venosa we have 12.26 % more Latin names and 12.43% more biblical names. The most visible phenomenon is the retreat of Greek names that decrease from 39.5% to 14.81%. But the general balance remains unchanged: in Rome almost 9 out of 10 people (86.5%) bore Graeco-Latin names, while in Venosa the proportion is not too different, almost 8 out of 10 (74.07%).

We can go even one step further. As the non-Jewish onomasticon of the period shows, Latin names were more common than Greek ones. In that sense, the ebbing away of Greek from the Jewish lexicon and the growth of Latin names could be read as a sign of a major integration into a non-Jewish milieu. Thus, concluding that there was a strong process of rejudaization – or rabbinization – on the basis of an 12.43% increase of biblical names is at least speculative.

This is not to dismiss the possibility of interpreting a certain degree of rejudaization or rabbinization in Venosa. A major presence of Hebrew (the scale of which is debatable), and Jewish symbols (also questionable in their significance) contribute to that interpretation. The *duo rebbites* of JIWE I 86 could also be associated with an incipient process of rabbinization. But these are only possibilities and I would argue that the vigour of Hebrew and the presence of biblical names in 9th century Venosa (and also Taranto's inscriptions, probably dating from a little earlier) are influencing our interpretation of the catacomb.

Furthermore, why should we expect the same proportions for two different cities? Certainly, Venosa and Rome were connected, but I wonder how the comparison would look if the Venosan and Roman Jewish epigraphical records were strictly contemporaneous. Leon attempted to differentiate the degree of Hebraization of each Roman catacomb. Even though his figures were refuted by Rutgers, I think that – beyond the precise numbers – it is almost to be expected that Jews, even within the same city, could have had dif-

⁹⁰ I am utilizing Rutgers' figures here. See above.

ferent naming practices. This differentiation was probably more marked as geographical distance grew. Finally, we are comparing 81 people in Venosa with 581 in Rome. Even though 81 samples are not a negligible number, we should not dismiss the possibility of statistical deformation by coincidence. An 12.43% increase, I think, should not automatically lead us to conclude the existence of rejudaization or rabbinization.

We can now turn to the changes over the time *inside* the catacomb. The first way to do this is simply by analyzing the possible date of each inscription (without calculating the age of each buried person, information that is not very precise because the age at death was not usually recorded in the Jewish catacombs). However, information provided by this method is not very useful because, as mentioned above, the dating of the inscriptions is not very precise. It is more useful to obtain information from the names chosen by parents. Rutgers, as we have seen, commented that names were used freely and that the “Hebraization of the onomasticon” was a gradual process.

Noy, as we have already mentioned above, saw stability in the transmission of names, with parents bearing biblical names choosing Latin names for their offspring, and the same in reverse.⁹¹ Kraemer discerns no clear pattern.⁹² My statistical analysis looks quite different. I have registered 30 cases in which parents’ and children’s names are together (see appendix 2a and 2b). But the observed behavior is different:

⁹¹ Noy, “The Jewish Communities”, 176.

⁹² Kraemer, *The Mediterranean*, 386: «These are scattered across epitaphs thought to date from the late fourth century through the early sixth, with no discernible pattern of frequency or generational patterns. A man named Isa (perhaps a biblical name) had a son named Faustinus; a man named Ioses had a son named Marcellus. A little girl named Sarra had a father named Vitus. Joseph the *archisynagōgos* had a father with the same name and title».

Name of the father/mother	Name of the son/daughter	Cases	% of total naming (same origin)	% of total naming
Latin	Latin	12	66.67	40
Latin	Biblical	5	27.78	16.67
Latin	Greek	1	5.56	3.33
Total Latin origin		18	100	60
Biblical	Biblical	1	10	3.33
Biblical	Latin	8	80	26.67
Biblical	Greek	1	10	3.33
Total biblical origin		10	100	33.33
Greek	Greek	0	0	0
Greek	Latin	1	50	3.33
Greek	Biblical	1	50	3.33
Total Greek origin		2	100	6.66

I find these figures really suggestive. Not only are Latin names the most important; they also grow in proportion from one generation to the other. Certainly, inscriptions are not synchronic. However, one fact is undeniable regarding the names registered inside the catacomb: parents named their children mainly with Latin names, even when they themselves bore biblical ones. So, if every father or mother recorded in Venosa had belonged to the same generation, the next generation would have had 16.67% more Latin names and 20% less biblical ones. Not only does this show a tendency toward a Latinization of the onomasticon, but also to a reduction of the use of biblical names. We can observe this from another point of view: from our 30 records of naming, 70% resulted in Latin names and only 23.33% in biblical ones.

I can also accept that we could be facing a coincidence, and that the parents on my list were also named by their parents, who chose a biblical name for them. It is true that the proportion of biblical names among the parents registered is high: 33.33%. However, the only corroborated practice of naming in the catacomb tends toward Latinization and “debiblicization”.

There is a possibility of tracing naming across more than one generation in the catacomb: the family of Faustinus the father (see appendix 2b). From Faustinus to Sarmata we have 7 generations and 18 parents who named children. If we isolate these figures, the results are similar:

Name of the father/mother	Name of the son/daughter	Cases	% of total naming (same origin)	% of total naming
Latin	Latin	10	66.67	55.56
Latin	Biblical	4	26.67	22.22
Latin	Greek	1	6.67	5.56
Total Latin origin		15	100	83.34
Biblical	Biblical	0	0	0
Biblical	Latin	3	100	16.67
Biblical	Greek	0	0	0
Total biblical origin		3	100	16.67
Greek	Greek	0	0	0
Greek	Latin	0	0	0
Greek	Biblical	0	0	0
Total Greek origin			0	0

So, over 7 generations and 18 verified parents choosing a name, the preponderance of the Latin name is clear. It is true that 4 parents who bore Latin names chose a biblical one for their children. However, these offspring, when they became parents in turn, named their children with Latin or Greek names. Again, no “biblicization” of the onomasticon can be observed in the naming practice recorded in the catacomb. The figures of the naming practices outside Faustinus’ family show more clearly a trend towards Latinization:

Name of the father/mother	Name of the son/daughter	Cases	% of total naming (same origin)	% of total naming
Latin	Latin	2	66.67	16.66
Latin	Biblical	1	33.33	8.33
Latin	Greek	0	0	0
Total Latin origin		3	100	25
Biblical	Biblical	1	14.29	8.33
Biblical	Latin	5	71.43	41.66
Biblical	Greek	1	14.29	8.33
Total biblical origin		7	100	58.32
Greek	Greek	0	0	0
Greek	Latin	1	50	8.33
Greek	Biblical	1	50	8.33
Total Greek origin		2	100	16.66

The Latinization of the onomasticon is also reinforced in cases for which we only have a grandson and his grandfather: Anicetus-Anicetus (JIWE I 50, Latin to Latin) and Benericianus-Benericianus (JIWE I 80, Greek to Greek). Also Augusta (JIWE I 107) had a grandfather called Simon.

The idea of a non-“biblicized” onomasticon can be strengthened if we consider that Ἀσθήρ is not the Greek equivalent of אֶסְתֵּר but simply the Greek name Ἀσθήρ. This can be said also for Symonas-Simon or *Sebbetei*-Sabbatius. Why not consider that Symonas was chosen because it sounded like Σίμων? Or Sebbetius because a non-Jewish neighbor was called Sabbatius?⁹³ It is also possible to wonder if Maria was chosen, not thinking of the sister of Moses, but rather the mother of Jesus. Naturally, these situations are impossible to prove. But I consider that even accepting these names as pure biblical-Jewish names, the figures I have presented are persuasive by themselves.

Another question is why more Jews, proportionally, bore biblical names in Venosa than in Rome. Here I would suggest that we are probably facing a

⁹³ Ilan considered, for example, that: «Jews in the Diaspora had a preference for names that sounded like similar Greek names». Ilan, *Lexicon*, 51.

specific regional trait.⁹⁴ In fact, if we follow Noy's dating, the quantity of biblical names in Venosa seems to be higher in the inscriptions dating from the middle of the 5th century, a period relatively close to the Roman catacombs. Why could this be? Was there a stronger connection between Palestine and Venosa? Was the Venosan community smaller proportionately than the Roman and therefore the Jews there felt the need to intensify their identity markers? No clear answer is available, but I must repeat that in no period (again, according to Noy's dating), Latin names represented less than 50% of those recorded in Venosa.

Other analyses based on different characteristics can be performed but they do not alter the general picture. For example, if we link the name with the language of the inscriptions, the proportions remain almost the same.⁹⁵ Painted and engraved texts also present no important changes.⁹⁶ Inscriptions with Hebrew formulae show a very subtle proportional increase of the use of biblical names, but not a substantial enough increase to draw any conclusions.⁹⁷ Additionally, inscriptions that mention offices (religious and non-religious) show a proportionally larger use of biblical names.⁹⁸ More visible – although still marginal – is the change in the proportion of biblical names in inscriptions with Jewish symbols.⁹⁹ It is tempting to correlate these phenomena, but it is not easy to be sure whether the figures are a coincidence or not. Can we imagine that there were different Jewish groups in the community, some of them more Latinized and others more Hebraized/rabbinized?¹⁰⁰ It is possible, but I do not think that we have sufficient evidence to claim that.

⁹⁴ Kraemer arrived to the same conclusion in relation to the use of Hebrew in 6th century Venosa: «Still, given how little Hebrew there is among inscriptions from elsewhere, and how much of that is limited to the word *shalom*, or to a very brief formulaic sentiment for the dead, it's difficult to argue that this points to a major resurgence of Hebrew in the diaspora more broadly. Rather, it suggests that we think first in terms of possible local explanations». Kraemer, *The Mediterranean*, 375.

⁹⁵ Latin names in: Greek inscriptions (56.52%); Latin inscriptions (61.76%).

⁹⁶ Latin names in: painted inscriptions (58.33%); engraved inscriptions (58.06%).

⁹⁷ Latin names in inscriptions with Hebrew: 56.1%; without Hebrew: 58.54%. Biblical names in inscriptions with Hebrew: 29.27%; without Hebrew: 21.95%.

⁹⁸ Latin names in inscriptions that mention offices: 55.56%; without mention: 62.62%. Biblical names in inscriptions that mention offices: 27.78%; without mention: 24.44%.

⁹⁹ Latin names in inscriptions with Jewish symbols: 56.67%; without symbols: 60.78%. Biblical names in inscriptions with Jewish symbols: 33.33%; without symbols: 21.56%.

¹⁰⁰ As already discussed, Williams considered that the Faustinus' family was particular. Collar affirmed – not only regarding Venosa – that inscriptions with Jewish symbols

One issue that attracted Leon's¹⁰¹ (and Rutger's)¹⁰² attention is that – in contrast with Roman catacombs and also medieval Jewish inscriptions¹⁰³ – the proportion of Latin, Greek and biblical names is similar for both men and women.¹⁰⁴ Again, does this mean that men and women held relatively equal positions? Regarding 9th century Venosa, only 5 women (in contrast with 28 men) are mentioned (compare these figures with 4th-6th century Venosa, where 25 women and 53 men are recorded). From those 5 women, 3 bore Latin names and 2 biblical, while 78.57% of the men had biblical names.¹⁰⁵ Can we make any inferences from this proportion of recorded women? Does the use of names such as Esther or Sarah instead of Bona or Donnola, reveal women fared better in the religious system of the 6th than of the 9th century?¹⁰⁶ Again, I would hesitate to make any claims about this.

bore proportionally more biblical names, even though she just provided examples without figures. Collar, *Religious Networks*, 186.

¹⁰¹ Leon, "The Jews of Venusia", 280: «A further examination by sex shows no significant difference with reference to the language of the name, whereas at Rome the females show a notably larger proportion of Latin names and a less general use of Greek names, as compared with the males». This issue was highlighted by Zunz in 1837. L. Zunz, *Namen der Juden. Eine geschichtliche Untersuchung*, L. Fort, Leipzig 1837, 70-71.

¹⁰² Rutgers, *The Jews*, 166: «It is not correct to assume, however, that in the Diaspora the names of Jewish women always and by definition reflect the onomastic customs of non-Jewish society. In Venosa, for example, the percentage of Jewish females with Hebrew names is higher than that of Jewish males (32.2% versus 22.2%)». My figures looks different (see note 104).

¹⁰³ See for example Esposito, "Onomastica ebraica", who highlighted that the most common names borne by Jews of the period were Allegra/Allegretta, Dolce, Fata, Frescarosa, Gemma, Gentilesca, Stella, etc. For other regions, see J. Shatzmiller, "Le monde juif", in M. Bourin, J. Menant, F. Menant (eds.), *L'anthroponymie document de l'histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux: actes du colloque international: "Genèse médiévale de l'anthroponymie moderne"* (Rome, 6-8 octobre 1994), École française de Rome, Rome 1996, 87-96.

¹⁰⁴ Biblical names in men: 28.30%; in women: 20%. Greek names in men: 15.09%; in women: 12%.

¹⁰⁵ I base my analysis on the inscriptions compiled in Lacerenza, "L'epigrafia".

¹⁰⁶ As in Rome, Venosan women held offices: *pateressa* (JIWE I 63); *πρεσβιτέρες* (JIWE I 59, 62, 71); *μήτηρ* (JIWE I 116, Lauridia). Jewish women holding offices will not be seen in later periods. This is not the place to discuss if we are facing honorific titles or not. See the discussion, among others, in B. Broton, *Women Leaders in the Ancient Synagogue*, Scholars Press, Atlanta 1982; and L.I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*, Yale UP, New Haven 2000, 499-518. A good summary in C. Duncan, *The Rhetoric of*

8. Venosan names compared with other Jewish communities

A comparison of the Jewish onomastics of Venosa with other areas can shed some light on the connections between different Jewish communities. The coincidence of names between geographically distant Jewish communities does not automatically indicate any influence or strong connection; nor do the differences prove absence of contact. However, the comparison allows us at least to formulate some hypotheses about rejudaization and rabbinization. It is important to remember also that comparisons are not easy. In fact, we are more likely to find concurrence of a Jewish Venosan name with Rome, Egypt or Palestine, because in Rome we have more than 600 Jewish inscriptions, in Palestine even more, and in Egypt several papyri give dozens of names. In contrast, verified names in southern Italy, excluding Venosa, are really scarce. It is also easier to find concurrences of biblical names because, as mentioned above, non-biblical names found in texts (epigraphical or not) out of specific Jewish contexts, are sometimes not detected as belonging to a Jew because of the absence of specific identity markers. For our comparisons, the *Lexicon of Jewish Names* written by Tal Ilan will be essential.

Let's begin with the names borne by Jews in the western Diaspora in general and Italy in particular. First, as Leon and Rutgers affirmed previously,¹⁰⁷ the Jews of Venosa bore single names, while the Roman Jews – not all but some of them – held *duo* and *tria nomina*. This fact was always seen as the result of a development in the surrounding non-Jewish society, and I consider that interpretation to be correct.

In relation to the 49 names borne by Jews in Venosa, only 44.9% are present in the Roman Jewish catacombs. Although the number can be interpreted as a high one, it is important to remember that we are comparing 76 inscriptions against more than 600 in the *urbs aeterna*. In fact, we would expect to find names in Rome that were absent in Venosa and not the reverse. Again, no simple answer to these figures can be given. Are we presented with Jewish communities that were dissimilar? Or is the passage of time the factor that explains the changes in the names found?

Participation: Gender and Representation in Ancient Synagogues, University of North Carolina at Chapel Hill, Chapel Hill 2012 (Ph.D Thesis).

¹⁰⁷ Leon, *The Jews of Venusia*, 279: «While nearly one-fifth of the Roman Jews bore double and triple names, those of Venusia had exclusively single names»; Rutgers, *The Jews*, 158.

From those 22 names found in Rome and Venosa, only 10 were relatively frequent in the Jewish catacombs of Rome (see appendix 1):¹⁰⁸ Anastasius, Aster/Esther, Faustina, Joseph, Marcus, Maria/Miriam, Sarah, Sabbatius, Severa, and Simon. It is worth noting that the proportion of biblical names in this list is high. We will return to this issue shortly.

The comparison with the rest of the Italian cities is tricky because, for the period prior to the 7th century and after excluding Rome and Venosa, our Jewish epigraphic corpus is exiguous (less than 70 inscriptions dispersed geographically, starting from the 1st century). Even if we add the names provided by Christian sources, we have scant material. Therefore, the results are not very useful. Only 7 out of our 49 Venosan names are found used by Jews in Italian cities outside Rome: Beronice, Bonus, Joseph, Leontius, Numerius, Samuel and Secundinus.¹⁰⁹ We cannot draw any conclusions from this comparison as the Italian (again, excluding Rome and Venosa) repertoire of names is even smaller than the Venosan.

The only Italian Jewish contemporary epigraphical record that allows for certain – although modest – comparisons comes from Naples, where 11 inscriptions dated between the 4th and the 6th century reveal 13 names (see appendix 3). It is true that from such a small sample it is not possible to derive strong conclusions. However, we can detect certain hints. We have 5 people bearing Latin names, 4 Greek, 1 biblical, 1 apparently Semitic, 1 Persian and 1 of unknown origin. So, almost 70% of the names are of Graeco-Latin origin. With regards to naming, only 4 inscriptions show parents and offspring and all of them (even the inscriptions of *Benus filia rabbi Abundantius*)¹¹⁰ show the practice of naming their sons and daughters with Latin or Greek names. Hence, no “biblicization” of the onomasticon can be observed in 4th–6th century Naples either.

¹⁰⁸ It is not easy to calibrate when a name is common or not in a particular place. As the corroborated number of women is lower than of men, to consider a male name popular we need more references. In the case of Rome I have considered a name to be common when it appears three or more times for men, while for women when it appears twice or more.

¹⁰⁹ Even those names appear only once in the entire Jewish Italian (non-Roman and non-Venosan) epigraphical record.

¹¹⁰ We should remember that this “rabbi” was not considered to be a member of the rabbinic movement by Cohen and, more recently, by Lapin. I think we can accept that he was part of the movement without implying that the region was rabbinized early on.

The last – however modest – lexicon of Jewish names we can construct in late ancient Italy comes from Gregory the Great.¹¹¹ He gave the names of 12 Italian Jews (or former Jews) between 590 and 604. Some of them converted to Christianity and we do not know if they changed their names as is confirmed epigraphically in some places such as Grado.¹¹² Some names recorded by Gregory for Jews converted to Christianity – Redemptus for example – clearly show the practice of changing the name. However, even analyzing only the names of non-converts (or converts with names also found among non-converted Jews), only two bore biblical names: Joseph and Johanna (who had converted to Christianity). So, this extremely limited Jewish onomasticon provided by Gregory – and we are already at the end of the 6th century – also fails to show a “biblicization” of the names borne by Jews. The mention of one Joseph is interesting as it was the most popular name in Jewish late ancient Venosan epigraphy (8 men).

Although they date from a later period than the Venosan catacomb, let’s dedicate some lines to the 14 inscriptions found at Taranto.¹¹³ They are usually dated between the 7th and 8th centuries, though no specific date is provided in the inscriptions. Almost all of them are bilingual Hebrew-Latin. Sometimes they have been interpreted as the link between the Roman catacombs, Venosan catacomb and the 9th century Venosan inscriptions because of their bilingual character representing a probable transition to exclusively Hebrew texts. I am not sure about our possibility of dating these inscriptions and employing them as one more link in the chain of the rabbinization process. I prefer to approach Taranto as a point where rabbinization was visible, in contrast with the Venosan catacomb. This is manifest in the full use of Hebrew as a language, but also in certain biblical quotations.¹¹⁴ However, the small number of inscriptions and, again, their uncertain dating, requires that they be approached with caution. Regarding Taranto’s Jewish onomastics (see appendix 4), there are 14 people: 6 bore biblical names (42.86%); 4 Latin (28.57%), and 4 Greek (28.47%). Here we do have a significant increase of biblical names. There are only 5 verifiable naming practices; however, here biblical names are also preponderant. It is possible to assert that naming in Taranto does show a shift toward biblicization, but again I am cautious because

¹¹¹ See R. Laham Cohen, “Los judíos en el *Registrum epistularum* de Gregorio Magno y la epigrafía judía de los siglos VI y VII”, *Henoch* 35 (2013) 214-246: 233-235.

¹¹² JIWE I 8 (Grado, 5th century): «Hic requiescit Petrus qui Papario fil(ius) Olympii Iudaei, solusque ex gente sua ad Χρ(ιστου) meruit gratiam pervenire et in hanc s(an)c(t)am aulam digne sepultus est sub d(ie) pr(i)d(ie) Id(us) lul(ias) indi(ctione) quarta».

¹¹³ See note 12.

¹¹⁴ JIWE I 120.

of the problem of dating and also the problem of detection (what if there were inscriptions only in Latin and without any Jewish identity markers that were not classified as Jewish?).

Returning to our period, we can compare the Venosan names with the entire western Jewish Diaspora (of course, excluding Italy).¹¹⁵ Employing Ilan's *Lexicon* we can observe that 51.02% of Venosan names are absent from the western Diaspora. Again, I suggest that this is an indication of the importance of local conditions to naming practices. Among the names that appear in Venosa, those that were relatively popular in the western Diaspora are Aster/Esther, Beronice, Joshua, Isaac, Jacob, Joseph, Maria/Miriam, Marcus, Samuel, Sarah, Sebbetius and Simon.

Let's go one step further. Which names are found in Rome, Venosa, other Italian cities and even in other places of the western Diaspora? Joseph and Samuel.¹¹⁶ Names that we also find in 9th century Venosa¹¹⁷ and everywhere during the Middle Ages.¹¹⁸ These names – as Jacob or Isaac – were specifically Jewish. Very few Christians bore those names in late antiquity, and they were rare exceptions.¹¹⁹ So, any Joseph living during late antiquity would almost certainly have been a Jew. And we can imagine that there were many Josephs and Samuels in the Jewish communities of the western Diaspora (and Palestine, as we will see). Even Gregory the Great spoke about a Jew called Joseph.¹²⁰

¹¹⁵ In the volume dedicated to the western Diaspora, Ilan defined the area covered as: «These included practically the entire Mediterranean Basin, as well as some inroads into western and Eastern Europe, as far as the northern coast of the Black Sea in the east and Wales in the west». Ilan, *Lexicon*, 1.

¹¹⁶ Probably also Leontius/a, but I am not considering the name here because we do not have the complete name.

¹¹⁷ Lacerenza, "L'epigrafia", II.11; II.18 (Joseph); II.7; II.18 (Samuel).

¹¹⁸ For example, Asaf affirmed that 93.5% of men's names from the memoirs of the martyrs of 1096 were biblical or Semitic. Out of 529 men, the most popular name was Samuel: appearing 71 times. Joseph is found 25 times. See Asaf, *Names, Identifications*, 60. For 14th century Rome, Esposito also lists Joseph and Samuel among the most popular names borne by Jews. See Esposito, "Onomastica ebraica".

¹¹⁹ Just to give an example, both Pietri and Martindale registered the name Jacob among Christians. Pietri - Pietri, *Prosopographie*, 1020-1021; J.R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. 2, Cambridge UP, Cambridge 1980 (PLRE II), 581-582.

¹²⁰ Gregory the Great, *Registrum Epistularum*, I, 34.

We can observe a similar situation in “Jewish” art.¹²¹ Late ancient Jews incorporated regional non-Jewish art into their synagogues and burials. They probably employed the same artists and workshops as non-Jews. But they also had a specific Jewish repertoire: *menorah*, *lulav*, *etrog*, etc.¹²² However, in spite of this specific set of icons, we should not lose sight of the main panorama: an overwhelming use of local art in Jewish compositions.

The names held by Jews in Venosa in particular and the western Diaspora in general would have followed a similar logic. Certainly, there were names only borne by Jews. But non-biblical (and non-Semitic) names were everywhere – before the 8th century – used by more than 70% of Jews for whom we have records, even in cities such as Venosa, usually seen as the point of departure in the Hebraization and rabbinization processes. Even when Jews conserved Greek as their own language (it is irrelevant for our hypothesis whether it was their daily language or a liturgical one) they adapted their names to their immediate context, and this can also explain regional differences even in cities that were not too distant from each other, and even actually connected such as Rome and Venosa.

What is the result if we compare with Palestine? Again, we have Ilan’s *Lexicon*.¹²³ The figures are similar to those produced by our comparison with the big corpora of Jewish inscriptions from Rome and the western Diaspora: 53.06% of Venosan names used by Jews are not found in Palestine. But which names are found with a certain regularity? As expected, we mainly find biblical names: Hannah, Esther, Joshua, Isaac, Jacob, Joseph, Leontius/a, Maria/Miriam, Samuel, Sarah, Sabbtai/Sabbatius and Shimon/Simon.

What was the proportion of names in late ancient Palestine between 200 and 650 AD? According to Ilan, biblical: 55%; Semitic: 24.3%; Greek: 13.3%; Latin: 6.9%; Persian: 0.5%.¹²⁴ Thus, we can detect a marked difference between the late ancient Italian epigraphy and the Land of Israel. In fact, in Palestine almost 8 out of 10 names were biblical or Semitic. So, 19.9% of Latin and Greek names in Palestine contrast with the 86.5% seen in Rome and 74.07% in Venosa. What does this mean? Let’s begin with the most obvious conclusion: even if we accept a strong influence from Palestine, the Jewish onomasticon

¹²¹ Regarding the idea of Jewish art, see J. Elsner, “Archaeologies and Agendas: Reflections on Late Ancient Jewish Art and Early Christian Art”, *Journal of Roman Studies* 93 (2003) 115-128.

¹²² A good summary on Late Ancient Jewish art in U. Leibner, C. Hezser (eds.), *Jewish Art in its Late Ancient Context*, Mohr Siebeck, Tübingen 2019.

¹²³ It is worth noting that new discoveries compiled in the *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae* (CIIP) did not alter substantially the proportions presented by Ilan.

¹²⁴ T. Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity*, vol. 2, Mohr Siebeck, Tübingen 2012, 46.

of Italy remained predominantly Graeco-Latin at least until the 9th century. Does this preclude the possibility of a gradual rabbinization of the area? No, but neither does it allow us to confirm even the early stages of rabbinization.

Again, it could be interpreted that the additional 12.43% of biblical names in Venosa in relation to Rome indicates a “biblicization” of the onomasticon, which along with the Hebraization of the language was the result of an increasing rabbinization of the entire community. But I would argue that position is teleological. It is clearly influenced by the known end of the story. In fact, the slight changes between Jewish communities in Rome and Venosa could be interpreted as a simple process of rejudaization, due to the growth of Christianization in the area and its impact on the development of Judaism itself. However, the Venosan Jewish community can be seen (and why not?) as a community similar to the Roman one, with an increased use of biblical names because of the particularities of the community that we are not able to detect due to a lack of sources.

9. *The names of the Jews of Venosa compared with the non-Jewish onomasticon of Italy*

So far we have discussed the importance of local particularities. Now we can turn our focus to a comparative analysis of the Jewish onomasticon of late ancient Venosa as against the names of non-Jews of the area in particular and Italy in general. We have different tools at our disposal with which to conduct that comparison. Let's begin with prosopography. We can utilize the works of Martindale and Pietri - Pietri that are, in a way, complementary.¹²⁵ Here we include people that were born, lived or died in Italy. If we begin with Pietri, who covers ecclesiastical people (and those linked even indirectly with the Church) in Italy between 303 and 604, we discover that 34 out of the 49 Jewish Venosan names can be found among Christians.¹²⁶ Regarding PLRE II (395-527), 27 out of 49 are found in Italy.¹²⁷ If we combine both prosopographies, just 14 out of the 49 Venosan names borne by Jews are not found in late ancient Italy: Benericianus, Beronice, Casta, Esperatus, Aster/Esther, Joshua, Mannine, Pretiosa, Rosa, Samuel, Sarah, Sebbatius, Syrianus and Simon. These names, however, should be examined in detail. First, some of them are very unusual and are probably erroneous reconstructions: Esperatus, Mannine and Syrianus (see appendix 1). Thus, we have 11 names: 3 Latin; 2 Greek and 6 biblical. Biblical names (from the Old Testament, obviously), as discussed in our comparison with the western Jewish onomasticon, were mainly

¹²⁵ It is important to note that these works are heavily biased towards male names.

¹²⁶ Pietri - Pietri, *Prosopographie*.

¹²⁷ Martindale, *The Prosopography*.

borne by Jews. They were a minority among the names borne by Jews, but they were clearly Jewish. Regarding the Greek names, it is tempting to suggest that Greek was also a particular Jewish identity marker in the period and therefore Greek names were as well. However, other Greek names were borne by non-Jews in Italy during the same period. Last but not least, the absence of Casta, Pretiosa and Rosa in the prosopographies is interesting. But the existence of the names Pretiosus, Castus, and variants of Rosa, does not allow us to speak about “Jewish” names made by vernacular elements in a way similar to second millennium Germany.¹²⁸

The epigraphic record allows us to complete the panorama. Regarding CIL IX – that includes the *Regio II* – 44.9% of the names found in the Jewish catacomb of Venosa are also found. As could be expected, almost none of the biblical names are present. Regarding Venosa specifically, only 3 out of 49 names borne by Jews are found in the non-Jewish inscriptions of CIL IX.¹²⁹ The *Supplementa Italica*¹³⁰ only adds 2 names to our list.¹³¹ The problem is that the non-Jewish epigraphical record of Venosa is not as extensive as one would expect: 587 inscriptions (including Jewish) and – even more important – the vast majority date from earlier than the 3rd century. Certainly, almost 600 inscriptions is not a small number, but in comparison with the 76 Jewish inscriptions belonging to a minority of the population, it represents a scant record.

The Christian epigraphical record in the city is even more limited. The volume of *Inscriptiones Christianae Italiae Septimo Saeculo Antiquiores* dedicated to *Regio II* (ICI XIII) includes Venosa. However, only 10 Christian records were found in the city (some of them without text). Only three names are recorded: Leontia (n.38),¹³² Opilio (n.39) and Minius (n.40). The reference to Opilio is not a reference to the commemorated dead person (whose name is lost) but to the name of the Consul used to date the inscription. Even though it is impossible to go further with this fragmentary record, it is worth highlighting that a Leontius/a and an Opilio were also found in the Jewish catacombs.

¹²⁸ Interestingly, the most popular female name on the lists of martyrs of 1096 was Bella. See Asaf, *Names, Identifications*, 69.

¹²⁹ Beronice (CIL IX 3229), Faustinus (CIL IX 2998) and Secundinus (CIL IX 1441).

¹³⁰ M. Chelotti, *Supplementa Italica 20. Venusia*, Quasar, Rome 2003.

¹³¹ Januarius (Supp. 20, 210; 221) and Severa (Supp. 20, 199).

¹³² Dated to 503, near the Jewish catacomb. Colafemmina remarks that the formula *hic requiescit* found in the inscription was also common among Jews. See C. Colafemmina, “Un nuovo ipogeo cristiano a Venosa”, *Nicolaus* 3 (1975) 159-167.

The situation of the Christian epigraphical record in the entire region is not any better. ICI XIII recovers just 34 Christian names. So, the Jewish onomasticon of the area is richer than the Christian one, at least in epigraphical terms. Among the Christian names, we find correspondence just with Alexander (n. 10),¹³³ Justa (n. 28)¹³⁴ and Pretiosus (n. 48).¹³⁵ As Stephen Wilson affirmed, “Christian names” – mainly the names of saints or names taken from the New Testament – became more important from the 4th century onward. However, and in contrast with the Jewish case, Wilson points out that even though Christian names became the most popular option among the elites, they were only used by a minority of the common population even in the first centuries of the second millennium.¹³⁶

In order to develop the most complete overview, we can go beyond the *Regio* II. The result is, as expected, that almost every name found in the Jewish catacomb of Venosa can be found in the epigraphical record of late ancient Italy.¹³⁷ As shown in appendix 1, there are only 10 names that are not found in the non-Jewish epigraphical record of Italy at the time where Venosan Jews were buried: Benericianus, Esperatus (but Speratus does appear), Joshua, Isaac, Jacob, Joseph, Mannine, Samuel, Sarah, and Syrianus.

Again, Mannine and Syrianus seems to be mistakes or erroneous readings, probably along with Benericianus. The rest of the names (except for Esperatus) are biblical names. These were the names that some (only some) Jews bore in Venosa. The rest, almost 8 out of 10, opted for some Greek, but mainly Latin names for their children; names that were common (and understandable) in the surrounding society. There were widespread names such as Marcellus, while others like Catella were not common. But Jews, as in the case with non-Jews, did not only choose the most popular names.

10. Conclusions

It is not the aim of this article to assert that 6th century Venosa was not subject to the rabbinization process. In fact, as JIWE I 86 confirms, there were

¹³³ Alexsanr(i)a, JIWE I 63.

¹³⁴ Justa, JIWE I 69.

¹³⁵ Pretiosa, JIWE I 66 and 84.

¹³⁶ Wilson, *The Means of Naming*, 86-114. In Rimini, for example, he detected only 20% biblical names among Christians between 700 and 950.

¹³⁷ I have looked for the names using diverse epigraphical compilations (CIL, SEG, ICI, etc.) and several databases (PHI-Searchable Greek Inscriptions, The Epigraphic Database Bari, Epigraphic Database Heidelberg, Epigraphik Datenbank Clauss/Slaby, EAGLE Europeana, SEG online, CIL online, etc.). LPGN online is also useful.

(at least occasionally) rabbis present in the southern city. But I do want to suggest that the Jewish onomasticon of the Venosan catacombs does not provide proof of rabbinization or rejudaization. Certainly, names are not the only markers with which to confirm rabbinization, but they are frequently employed to assert that 6th century Venosa can be seen as one of the sites of the first stages of the process. We have seen that while it is true that Venosan Jews bore proportionally more biblical names than their Roman predecessors, a difference of 12.43% is not significant and may reveal more about a regional specificity than a development towards rabbinization. The difference probably does not reflect a rejudaization process either, due to a Christianization that, as we suggested, was not as visible as is usually thought.

It is tempting to employ the idea of a compensatory device suggested by Williams in relation to the growth (also debatable in its characteristics) of the use of Hebrew in the Catacomb of Venosa. She suggests that as Greek was dying, Jews needed to use Hebrew and Jewish symbols to replace a language that had been one of their most important identity markers. Is it possible to imagine that the slight increase of biblical names was also another compensatory device, unrelated to rejudaization or rabbinization? I would respond that it is possible, but I am convinced that the increase in the proportion of biblical names is not substantial enough to develop explanations of a “change”. In fact, we have seen that the most frequent generational shift inside the Jewish catacomb of Venosa was toward the Latinization of the onomasticon and not the “biblicization” of it. I think this is really important because it shows that there was no trend of giving children names that were popular among the rabbis of Palestine and Babylon. Even parents bearing biblical names decided to choose non-specific Jewish names for their offspring.

It could be argued that a greater proportion of Latin names does not necessarily imply the absence of rejudaization or rabbinization. But if we are discussing Palestinian (or Babylonian) influence in the area and in the Land of Israel the proportion of biblical names was about 79.23%, and in Venosa was 25.93%, we can cast doubt on the reach of rabbinic directives inside the Venosan communities. We should remember that beyond the references to the two rabbis and a slight growth of Hebrew (mainly as a formula, as in Rome), no clear signs of rabbinization were discovered in the southern city. Let me recall the words of Shaye Cohen: «The burden of proof is not upon Goodenough but upon those who assert that the Jews of the “Rabbinic period” followed Rabbinic norms».¹³⁸

¹³⁸ Cohen, “Epigraphical Rabbis”, 16.

I am convinced that viewing the Jewish catacomb of Venosa as a link between 3rd-5th century Rome and the 9th century Jewish epigraphy of southern Italy is no more than a mirage produced because we know the rabbinical end of the story. Again, this is not to suggest that the rabbis attending Faustina's funeral were not trying to impose their ideas. Neither would I suggest that the local community was not willing to accept ideas from Palestine. I am just proposing that the epitaphs of the Jews of the period suggest that rabbis did not change the behavior of the Italian Jews. Neither did Christianization. Or rather, if Christianization influenced Jewish communal behavior, it may have influenced Roman and Venosan Jews in the same way.

I cannot deny that there is a probability that the *rebbites* of JIWE I 86 and other similar figures generated certain changes in the community towards rabbinization. It is also probable that news about Christianization or even the Christian presence in the city stimulated a certain degree of rejudaization. But these new trends cannot be observed in the epigraphical record of the catacomb. If they existed, they coexisted with the mainstream that, again, was not very different from the Roman one, at least in onomastic terms.

In contrast, the Jewish epigraphical record from Taranto does show a movement towards rabbinization. There, Hebrew (the entire language, not just formulae) is found in every inscription, biblical names represent 42.86% of the record, and, even more important, biblical quotations show possible traces of rabbinism. But we face certain problems: the sample is very small, it was found out of context, and no explicit date is provided. Why, then, should we assume a concatenation running from Rome to Venosa's catacomb, Taranto and back again to Venosa, instead of viewing Taranto as the first moment in which rabbinization seems to be effectively advancing? However, the absence of an explicit date in the epitaphs does not help us to go further. A 7th-8th century date, as is usually affirmed, is acceptable due to the continuity of the Latin and the preponderance (albeit reduced) of Graeco-Latin names. Nevertheless, we could again be dating according to our ideas about the development of the rabbinic process and ignoring the possibility of a local specificity.¹³⁹

An undoubtable (and dated) rabbinization finally arises in the epigraphy in 9th century Venosa. It arrives with the total imposition of Hebrew, a mainly biblical onomasticon and, more explicitly, quotes from the Talmud. Not only in Venosa, certainly, but also in Brindisi, Oria, Otranto, Lavello, etc., as Jewish communities were connected. Aḥima'aš and Donnolo reveal these

¹³⁹ In a similar position, de Lange: «If only we could date the bilingual inscriptions of southern Italy more closely we would be able to tell a good deal more about the arrival of Hebrew in that corner of Europe». de Lange, "The Hebrew", 136.

connections. Moreover, it is possible to trace the links in the epigraphy. Just to provide one example, an epitaph from Brindisi quotes a composition of Amittai of Oria (Lacerenza, “L’epigrafia”, II.51).

Jews were also interconnected in the period of the Venosan catacomb. We can glimpse this in the Italian Jewish epigraphy,¹⁴⁰ and even in Venosa with the inscription of Augusta.¹⁴¹ We can also prove this using Christian sources. Gregory the Great shows Jews traveling between Naples and Gaul; Jews of Terracina going to Rome; Jews of Rome defending the Jews of Palermo.¹⁴² Gregory even imagines a Jew walking along the *Via Appia* (the same *Appia* that traversed Venosa) on his way to Rome and sleeping near Fondi.¹⁴³ Even with these communications, no Jewish community at the time of Venosa presents signs of rejudaization or rabbinization. Neither do biblical names reach a significant proportion in any area. We simply do not know whether rabbinization was occurring. Our picture is of a community similar to 3rd-5th century Rome and very distant from the 9th century rabbinized Venosa. In other words: the Jewish Venosan catacomb does not anticipate nor explain the 9th century open-air cemetery.

When Silano humiliated the Palestinian scholar, he was not attacking rabbis. He was just expressing the fact that 9th century rabbinical Jews of Venosa felt self-confident in their traditions. When Aharon of Bagdad visited the region, Aḥima‘aš imagined southern Italian Jews of the 9th century admiring him, because the dispute was not between a rabbinic and a pre-rabbinic Judaism. It was between Palestinian and Babylonian rabbinic Judaisms. A rabbinic Judaism that was probably trying to gain a foothold in 6th century Venosa.

¹⁴⁰ Some contemporary examples in Naples. JIWE I 27 (Naples, ca. 5th-6th centuries): Cumanus from Venafrò; JIWE I 28 (Naples, ca. 5th-6th centuries), Telesinus of Rome; JIWE I 31 (ca. 5th century) Gaudiosus from Mauretania.

¹⁴¹ JIWE I 107 (521 AD): Isa from Anchiasmon; Symonas from *Lypias*. Colafemmina identified the cities as modern Saranda (Albania) and Lecce. I find a bit forced the reconstruction of Kraemer, who suggests that Isa moved from Saranda because the archaeological remains show that the local synagogue was transformed into a church before the end of the sixth century. Kraemer, *The Mediterranean Diaspora*, 42.

¹⁴² This aspect was first emphasized by S. Boesch Gajano, “Per una storia degli ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno”, *Quaderni Medievali* 8 (1979) 12-43. See also R. Laham Cohen, *Judíos hermenéuticos y judíos históricos en tiempos de Gregorio Magno*, University of Buenos Aires, Buenos Aires 2013 (Ph.D Thesis). Recently, E. Savino, “Gli ebrei in Italia meridionale nell’epistolario di Gregorio Magno”, *Sefer yuḥasin* 7 (2019) 15-33.

¹⁴³ R. Laham Cohen, “*Vas uacuum et signatum*. La imagen del judío en los *Dialogi* y el problema de la autoría gregoriana”, *Revue des Études Juives* 174 (2015) 295-324.

Nevertheless, the onomastic record seems to show that the rabbinization of the area was far from successful at that time. What happened between the 6th and 9th centuries, is, at the moment, impossible to say.

APPENDIX 1: NAMES IN THE JEWISH CATACOMB OF VENOSA^A

N°	Name	Origin ^B	People ^C	Corpus ^D	Place ^E	Date ^F	Rome ^G	Italy ^H	Pal. ^I	Prosp. ^I	Non-Jewish epigraphical contemporary example (in Italy)
1	Aelianus	L	1	JWE I 77 (HΛιαvou)	D6	5 th	1	0	0	Y	ICI VI 107 (Gubbio, 4 th)
2	Agnella	L	1	JWE I 90 (Agnella)	D7	Early 6 th	0	0	0	Y	ICUR VII 17552 (Rome, 424)
3	Alexandra	G	1	JWE I 63 (Alexsanra)	D2	5 th – early 6 th	1	0	2	Y	ICUR VIII 22481 (Rome, 4 th)

^A I include names found in the Lauridia hypogeum (see above). I did not include in the list (nor in my statistics) the names Primitivus (JWE I 100; Lacerenza, “Painted Inscriptions”, n. 60), Ερσολος (JWE I 50), Asellinus (JWE I 64), Narius (JWE I 79) and Hintius (JWE I 89), because they are very controversial reconstructions. It is worth noting that these names are non-biblical ones, so the perspective of a Latinization of the onomasticon would be reinforced if we included these names.

^B B = Biblical; G = Greek; L = Latin.

^C People with this name in the Jewish catacomb of Venosa.

^D In parenthesis the exact way in which the name appears in the inscription. Inscriptions highlighted with the same color belong to the same person.

^E Place inside the catacomb according to Noy (Lau = Lauridia hypogeum).

^F According to Noy, except indication.

^G People with this name in the Jewish catacombs of Rome. Based on Ilan, *Lexicon*, 3. Only people of certain Jewish identity are considered.

^H People with this name in the Jewish epigraphical record of Italy before 8th century (excluding Rome and Venosa). Based on Ilan, *Lexicon*, 3. Only people of certain Jewish identity are considered.

^I People with this name in late ancient Palestine. Based on Ilan, *Lexicon*, 2. Only people of certain Jewish identity are considered.

^J Does this name appear in PLRE II (only Italy) or Pietri’s prosopography? Only non-Jewish people.

4	Hannah ^κ	B	2	JIWE I 72 (Ανα ^ι)	D4	5 th	1	0	8	Y	ICUR IX 23794 (Rome, 4 th)
				JIWE I 90 (Ames)	D7	Late 6 th					
5	Anastasius	G	2	JIWE I 52 (Αναστασης)	D1	5 th	3	0	1	Y	SEG 44 804 (Ortobello, 6 th)
				JIWE I 65 (Ανασ...)	D2	5 th – early 6 th					
6	Andronicus	G	1	JIWE I 85 (Andronicus)	D2	Late 5 th – early 6 th	0	0	0	Y	IGUR IV 1593 (Rome, 4 th)
7	Anicetus	L	2	JIWE I 50 (Ανικητος) (Ανικητου)	D1	Early 5 th	0	0	0	Y	ICUR VIII 23335,2 (Rome, 4 th)
8	Asella	L	2	JIWE I 77 (Ασελλα)	D6	5 th	0	0	0	Y	SEG XXXVI 848 (Lipari, 369)
				JIWE I 89 (Asella)	D7	Early 6 th					
9	Asellus	L	1	JIWE I 86 (Acelli)	D7	Early 6 th	0	0	0	Y	ICUR X 27020 (Rome, 4 th)
10	Augusta	L	1	JIWE I 107 (Αυγουστα)	Q2	521	0	0	0	Y	ICUR VII 17861 (Rome, 4 th)
11	Auxanius	G	1	JIWE I 115 (Αυξανειος)	Lau.	4 th – 5 th	0	0	0	Y	IG XIV 78 (Αὐξανωντος, Syracuse, 3 rd – 5 th)
				JIWE I 116 (Αυξανιος)	Lau.	4 th – 5 th					
12	Benericianus	G	2	JIWE I 80 (Βενικριανος)	D7	Late 5 th – early 6 th	0	0	0	N	–

^κ Although I take these names as the biblical Hannah, they could be also derivations of the Latin name Annia.

^ι Ανα... could be masculine or feminine. So, for the statistics, I take JIWE I 72 as a biblical name without gender.

21	Faustinus	L	5	(Φαυστινός)									(Naples, 4 th -6 th)
				JWE I 71 (Φαυστινός)	D4	5 th							
				JWE I 86 (Faustina, פאוסטיניה)	D7	Early 6 th							
				JWE I 116 (Φαυστεινα)	Lau.	4 th – 5 th							
				I JWE 56 (Faustinus)	D	5 th – early 6 th	2	0	0	Y			ICI VIII 21 (Benevento, 4 th -5 th)
				I JWE 61 (Φαυστινι)	D2	5 th							
				I JWE 62 (Φαυστινι)	D2	5 th							
				I JWE 66 (Φαυστ...)	D2	5 th – early 6 th							
				I JWE 82 (פאוסט...) ^o	D7	Late 5 th – early 6 th							
				JWE I 86 (Faustini)	D7	Early 6 th							
				JWE I 87 (Fastini)	D7	Early 6 th							
				JWE I 78 (Φαυστινός)	D6	5 th							
				JWE I 86 (Faustini)	D7	Early 6 th							
				JWE I 87 (Faustinus)	D7	Early 6 th							

^o Although with feminine ending, interpreted as Faustinus.

			(Ιωσعتις)		D3	5 th						
			JlWE I 70 (ιοσηφ) (ιωσηφ)									
27	Iusta	L	1	JlWE I 69 (ιονστα)	D3	5 th	1	0	1	Y	ICI XIII 28 (Lucera, 5 th -6 th)	
28	Leontia/us	G	1	JlWE I 104 (Λεο...)	Q1	5 th	3	1	6	Y	ICI XIII 38 (Venosa, 503)	
29	Longinus	L	2	JlWE I 44 (Αονγ)	D	4 th – 5 th	0	0	0	Y	CIL IX 1596 (Benevento, 5 th)	
				JlWE I 62 (Αονγιτι)	D2	5 th						
30	Mannine/ Mannina	L	1	JlWE I 62 (Μαννινες)	D2	5 th	0	0	0	N	-	
31	Marcellus	L	5	JlWE I 67 (Marcellus)	D2	5 th – Early 6 th	2	0	0	Y	CIL IX 02704 (Benevento, 522)	
				JlWE I 90 (Marcelli) (Marc<e>lli)	D7	Mid-late 6 th						
				JlWE I 103 (Marcell[u]s)	Q1	5 th						
				JlWE I 114 (Μαρκελλος)	Lau.	4 th – 5 th						
32	Marcus	L	1	JlWE I 113 (Marcus)	Lau.	4 th – 5 th	3	0	2	Y	CIL X 1521 (Naples, 5 th -7 th)	
33	Maria/ Miriam	B	1	JlWE I 88 (Maria)	D7	Early 6 th	8	0	5	Y	CIL IX 1388 (Aeculanum, 546)	
				JlWE I 90 (Mariēs)	D7	Mid-late 6 th						

34	Mercurius	L	1	SEG 54, 977 (Μερκῳριος)	?	Late 4 th (SEG)	0	0	0	Y	AE 2016 132 (Rome, 5 th)
35	Numerius	L	1	JIWE I 95 (Νουμεριου)	N	4 th – 5 th	0	1	0	Y	CIL IX 1638 (Benevento, 3 rd)
36	Opilio	L	1	JIWE I 89 (Οπιλλιονis)	D7	Early 6 th	0	0	0	Y	ICUR III 8434 (Rome, 418)
37	Pretiosa	L	2	JIWE I 66 (Πρετωσσα)	D2	5 th – early 6 th	0	0	0	N	CIL VI 16871 (Rome, 2 nd -4 th)
				JIWE I 84 (Pretiosa, פִּרְטִיּוֹסָה)	D7	Late 5 th – early 6 th					
38	Romulus	L	1	JIWE I 97 (Ρωμυλωλος)	N	4 th – 5 th	0	0	0	Y	CIL IX 1302 (Aeclanum, 2 nd -4 th)
39	Rosa	L	1	JIWE I 85 (Rosa)	D7	Late 5 th – early 6 th	0	0	0	N	CIL VI 6512 (Rome, 1 st)
40	Samuel	B	1	JIWE I 69 (...αμουσ...)	D3	5 th	2	1	61	N	–
41	Sarah	B	2	JIWE I 89 (Sarra)	D7	Early 6 th	7	0	12	N	–
42	Sarmata	L	2	JIWE I 111 (Σαρρα)	?	Late 4 th – 5 th					CIL VI 2785 (Rome, 3 rd -4 th)
				JIWE I 88 (S<ar>ma<te>)	D7	Early 6 th	0	0	0	Y	
43	Sebbetius/ Sabbatius/ Shabtai	B	1	JIWE I 90 (Sarmatanis)	D7	Mid-late 6 th					ICUR I 3767 (Rome, 4 th)
				JIWE I 68 (Sebbetei)	D2	5 th – Early 6 th	5	0	7	N	
				JIWE I 85	D7	Late 5 th –					

APPENDIX 2a: PARENTS AND CHILDREN (EXCLUDING FAUSTINUS' FAMILY)

CORPUS	FATHER/MOTHER	ORIGIN	SON/DAUGHTER	ORIGIN
JIWE I 47	Syrianus	G	Esther/Aster	B
JIWE I 48	Jacob	B	Severa	L
JIWE I 59	Joseph	B	Beronice	G
JIWE I 65	Anastasius	G	Faustina	L
JIWE I 69	Samuel	B	Justa	L
JIWE I 70	Joseph	B	Joseph	B
JIWE I 76	Isaac	B	Faustinus	L
JIWE I 77	Aelianus	L	Asella	L
JIWE I 103	Joseph	B	Marcellus	L
JIWE I 107	Isaac	B	Augusta	L
JIWE I 111	Vincomalus	L	Faustinus	L
JIWE I 111	Vitus	L	Sarah	B

APPENDIX 2b: PARENTS AND CHILDREN (FAUSTINUS' FAMILY)^R

FATHER/MOTHER	ORIGIN	SON/DAUGHTER	ORIGIN
2 ND GENERATION			
Faustinus (I)	L	Longinus	L
Faustinus (I)	L	Vitus	L
Faustinus (I)	L	Pretiosa (I)	L
3 RD GENERATION			
Longinus	L	Mannine	L
Vitus / Asella (I)	L-L	Sebbetius	B
Vitus / Asella (I)	L-L	Pretiosa (II)	L
Vitus / Asella (I)	L-L	Faustinus (II)	L
4 TH GENERATION			
Sebbetius	B	Catella (I)	L
Sebbetius	B	Bonus	L
Faustinus (II)	L	Faustina	L
5 TH GENERATION			
Bonus	L	Andronicus	G
Bonus	L	Rosa	L
Bonus	L	Joseph	B
Bonus	L	Catella (II)	L
Sarmata	L	Maria	B
6 TH GENERATION			
Marcellus / Hannah ^S	L-B	Gesua	B
Joseph / Maria	B-B	Agnella	L
Opilio / Catella (II)	L-L	Sarah	B
Opilio / Catella (II)	L-L	Asella (II)	L

^R The family tree presented by Williams in "The Jews", 43, is really useful. The last member of the family is Sarmata, but we only know that he was the grandson of Joseph and Maria.

^S I did not take this couple into account for the statistics because the father bore a Latin name and the mother a biblical one.

APPENDIX 3: NAMES OF THE JEWS OF LATE ANCIENT NAPLES (4TH- 6TH centuries)

NAME	ORIGIN	CORPUS	FAMILY
Abundantius	Persian	JIWE I 36 (Abundanti)	Benus' father
Barbarus	G	JIWE I 27 (Barbarus)	Cumanus' son
Benjamin	B	JIWE I 30 (Βενιαμιν)	
Benus	L	JIWE I 36 (Benus)	Abundantius' daughter
Crescentia	L	JIWE I 35 (Criscentia)	Pascasus' daughter
Cumanus	L	JIWE I 27 (Cumani)	Barbarus' father
Eirena	G	JIWE I 32 (Erena)	
Eirene	G	JIWE I 28 (Hereni)	Telesinus' daughter
Flaes	?	JIWE I 37 (Flaes)	
Gaudiosus	L	JIWE I 31 (...diosus)	
Numerius	L	JIWE I 33 (Numerius)	
Pascasus	Semitic	JIWE I 34; JIWE I 35 (Pascasus, Pascasi)	Crescentia's father
Telesinus	G	JIWE I 28 (Thelesini)	Eirene's father

APPENDIX 4: NAMES OF THE JEWS OF EARLY MEDIEVAL TARANTO

NAME	ORIGIN	CORPUS	FAMILY
Anatolius	G	JIWE I 120 (Anatoli, אנתולי)	Justus' son
Esther/Aster	B	JIWE I 130 (Aster)	–
David	B	JIWE I 125 (דויד)	Leon's father
Domnolo	L	JIWE I 128 (דומנו...)	Domnolo's father
Domnolo	L	JIWE I 128 (דומנו...)	Domnolo's son
Erpidia	G	JIWE I 127 (ארפידיא, Erpidia)	–
Ezechiel	B	JIWE I 121 (יחזקאל, Ezih[ie]l)	Silanus' brother
Jacob	B	JIWE I 122 (יעקוב)	–
Justus	L	JIWE I 120 (Iusti)	Anatolius' father
Leon	G	JIWE I 125 (לאון)	David's son
Leon	G	JIWE I 126 (לאון)	Sabatai's father
Samuel	B	JIWE I 121 (שמאול, [S]amuel)	Silanus' son
Sabatai	B	JIWE I 126 (שבתי, Sabatai)	Leon's son
Silanus	L	JIWE I 121 (סילנו, Silani)	Samuel's father



JOHANNES HEIL

Für ein Corpus jüdisch-lateinischer Texte der Spätantike und des Frühmittelalters. Überlegungen zur Erforschung der vor- rabbiniischen Kultur des Judentums im westlichen Mittelmeerraum*

1. Einleitung: jüdische Lateiner?

Codex 118 der Carnegie-Bibliothek in Reims verzeichnet auf fol. 53v eines anonymen Kommentars zu den biblischen Chronikbüchern folgenden Titel: "Hier beginnt die Auslegung zu den Chroniken gemäß der Tradition der Juden, wo der Leser vorsichtig sein muss." Die Reserve erklärt sich aus dem Titel zum vorangehenden Königsbücherkommentar wohl desselben Autors. Da wird fol. 38r ausgeführt: "der interessierte Leser [...] möge prüfen, ob jener Jude, der das vorgenannte Buch so ausgelegt hat, von der kirchlichen Lehre mit einzelnen Deutungen abweiche."¹

* Der Beitrag präsentiert erste Arbeiten aus einem Forschungsvorhaben, das der Verfasser in der kommenden Zeit durchführen wird. Eine Buchpublikation ist für 2022 geplant, und er wird Kritik und Anregungen zu diesem Beitrag gerne annehmen. Dankbar ist er den Zuhörern und Diskutanden bei Vorträgen und Seminaren am Istituto Storico Tedesco Roma, Oxford Center for Hebrew and Jewish Studies, Faculty of Divinity Cambridge, Jewish Studies Program University College London, Jewish Studies Program University of Connecticut at Storrs und Historisches Seminar LMU München, ferner David Aitken (Cambridge), Elisheva Baumgarten (Jerusalem), Johannes Büge (Heidelberg), John J. Contreni (Greenville/Maine), Johannes Fried (Heidelberg), Mark Geller (London), Andrew Gow (Edmonton), Martin Goodman (Oxford), Eva Haverkamp (München), Yitzhak Hen (Jerusalem), Bill Horbury (Cambridge), Rodrigo Laham Cohen (Buenos Aires), Giancarlo Lacerenza (Neapel), Stuart Miller (Storrs, Ct), David Nirenberg (Chicago), Bernd Schneidmüller (Heidelberg), Josef Sievers (Rom) und Kordula Wolf (Rom) für Kommentare, Anregungen und Unterstützung. Was danach hier geschrieben steht, hat der Verfasser allein zu verantworten.

¹ Reims, Bibliothèque Municipale Carnegie, Hs. 118 (s. IX, Kathedrale Reims, *ex dono Hincmarus*), fol. 38r: *In Dei nomine brevis Explanatio [Hieronymi] hystoriae primi libri Regum secundum judaicam traditionem incipit, sed curiosus lector, qui haec discere studet, consideret si*

Zu den Fragen, wann, wo und für welches Publikum ein Jude solche lateinische Texte geschrieben haben mag, bieten die Titulaturen keine Angaben. Allein dass der Autor ein Jude gewesen sei, war dem Schreiber mitzuteilen angelegen. Ein spätmittelalterlicher Schreiber versuchte dann auch, das Kuriosum dieser Autorenschaft zu korrigieren, indem er den Heiligen Hieronymus als Autor beigab. Dabei konnte sich der Überarbeiter auf Zuschreibungen stützen, die seit dem späten 11. Jahrhundert in einigen, aber nicht allen Abschriften der Texte nachweisbar sind (etwa Berkeley UCB 17 = Phillipps 391, vor 1099; Leipzig, UB 220 aus Altzelle, sowie Leipzig 14). Die anderen erhaltenen Abschriften des 9. Jahrhunderts (Paris, B.N. lat. 2383 aus Saint Denis; Orléans 38 aus Fleury; St. Gallen 672) kennen die Zuschreibung an Hieronymus nicht, wissen aber – was noch an den Handschriften zu klären ist – womöglich allesamt auch nichts von einem jüdischen Autor.²

Weil es keinen Grund für die Annahme gibt, diese lateinischen Texte seien in übersetzter Form nach Reims gelangt (und dann noch immer ein Kuriosum bliebe, nämlich das der Zielgruppe einer solchen Übersetzung), hat sich der moderne Herausgeber, Avrom Saltman, der etablierten Meinung angeschlossen, wonach der Verfasser dieser Texte ein Konvertit gewesen sein müsse,³ der in den Dienst der Kirche getreten sei. Leitend war bei dieser Erklärung das Axiom, dass ein lateinischer Text für ein christliches Publikum und ein jüdischer Text in hebräischer Schrift geschrieben sein müsse oder bestenfalls als griechisch-hellenistischer Text überliefert sein könne. Deshalb wird auch meist vorausgesetzt, dass der des Hebräischen kundige Assistent, der um 800 dem Orléanser Bischof Theodulf bei der Korrektur des Texts der *Vulgata* zur Seite stand, ein Konvertit gewesen sein müsse. Dass ein Jude einem Bischof bei Arbeiten am Bibeltext zur Hand gegangen ist, erschien einfach nicht denkbar. Für solch eine pragmatische Kooperation gelten die Lebenswelten als zu strikt getrennt. Ob Theodulfs Assistent mit dem Verfasser der Reimser Texte identisch war, wie Saltman vorschlug,⁴ ist

ille Judaeus qui praefatum librum ita exposuit ab ecclesiastica doctrina in aliquibus discordat sententiis; fol. 53v: Incipit Expositio [Hieronymi] in Paralipomenon, secundum traditionem Judaeorum, ubi lector cautus esse debet.

² Ungeklärt ist die Zuschreibung im Fall von Hs. Paris, B.N. lat. 2393, was im Rahmen einer für Herbst 2020 aufgeschobenen Handschriftenreise geklärt werden soll.

³ A. Saltman (Hg.), *Pseudo-Jerome, Quaestiones on the Book of Samuel*, Leiden 1975; vgl. Id., „Rabanus Maurus and the Pseudo-Hieronymian *Quaestiones Hebraicae in Libros Regum et Paralipomenon*“, *Harvard Theological Review* 66 (1973) 43-75.

⁴ Saltman (Hg.), *Quaestiones*, 54; vgl. auch Saltman, „Rabanus Maurus“; P. Hoogeveen, „Jewish Double Portraits: Hrabanus Maurus and his Commentary on 1 & 2 Samuel“, in Y. Hen et al. (Hg.), *Barbarians and Jews: Jews and Judaism in the Early Medieval West*,

zunächst einerlei. Entscheidend ist, dass die modernen Vorannahmen nicht durch den historischen Befund gedeckt werden. Dieser Beitrag wie auch sonst in kommender Zeit vorzunehmende Arbeiten zielen auf eine umfassende Korrektur des Bildes vom geistigen Profil der vorrabbinischen Diaspora des westlichen Mittelmeerraums – bei den Texten ansetzend und dann weiter mit Blick auf den kulturgeschichtlichen Gesamtbefund. Dabei geht es darum, die Diaspora des westlichen Mittelmeerraums als Teil der spätantik römischen und romanischen Gesellschaft und Kultur zu profilieren.

Denn schon der Fuldaer Abt und spätere Mainzer Erzbischof Rabanus Maurus (gest. 856) hatte einen anderen Blick als die moderne Forschung: Im Fall seiner eigenen Kommentare zu den Königsbüchern und Chronik gab er gleich in den Dedikationsschreiben an Hilduin von St. Denis und ganz prominent an König Ludwig II. („den Deutschen“) freimütig an, dass er Texte eines „unbekannten, in der Kenntnis der Tora nicht wenig ausgewiesenen Juden unserer Zeit“ (*Ebraeus quidam moderni temporis in legis scientia non ignobiliter eruditus*) konsultiert habe.⁵ Dabei stimmen seine Zitate über weite Strecken, allerdings nicht vollständig, mit den Reimser Texten überein.⁶ Was die jüdische Autorenschaft anbelangt, so erscheint Rabanus, bedenkt man den antijüdischen Gehalt vieler anderer theologischer Schriften der Zeit, geradezu unbesonnen und überließ es seinen Lesern, sich ein eigenes Urteil über die Auslegungen des Autors zu bilden.

2. Die Lebenswelt der Juden im westlichen Mittelmeerraum und ihre Texte

Es scheint an der Zeit, sich in der Forschung auf die Perspektive des 9. Jahrhunderts einzulassen und sie für die Frage nach der Gestalt der jüdischen Textkulturen des frühen und hohen Mittelalters fruchtbar zu machen. Gewiß, die Reimser Titulatur mag überraschen, aber der damit eingeleitete Text ist kein Einzelfall. Für eine Liste lateinischer Texte, die von Juden geschrieben worden sind, lassen sich nach gegenwärtigem Stand nennen: 1.) der genannte Reimser Ps.-Hieronymus, der womöglich als der „Simeon Iudaeus“, der in österreichischen Handschriften des 12. Jahrhunderts

Turnhout 2018, 257-277; ferner E. Dahlhaus-Berg, *Nova antiquitas et antiqua novitas. Typologische Exegese und isidorianisches Geschichtsbild bei Theodulf von Orléans*, Köln 1975; J. Heil, „Theodulf, Haimo, and Jewish Traditions of Biblical Learning: Exploring Carolingian Culture’s Lost Spanish Heritage“, in C.J. Chandler, Steven Stofferahn (Hg.), *Discovery and Distinction in the Early Middle Ages. Studies in Honour of John J. Contreni*, Kalamazoo 2013, 88-115: 96f.

⁵ Rabanus, Brief 14, *MGH Epp.* 5, hg. E. Dümmler, 403; vgl. auch Nr. 18, 423.

⁶ Saltman, „Rabanus Maurus“, 64-74.

genannt wird, identifiziert werden kann, samt an die fünfundsiebzig weitere Handschriften des 9. bis 15. Jahrhunderts, insbesondere des 12. Jahrhunderts, 2.) andere kürzere Texte, die diesem Autor zugewiesen werden können wie etwa ein Kommentar zum Deborah-Lied,⁷ 3.) der opulente *Liber Antiquitatum Biblicarum* des sogenannten Ps.-Philo,⁸ der ein Forschungsinteresse gefunden hat, das eine ganz Bibliothek füllt,⁹ 4.) die *Lex Dei* oder *Collatio legum*

⁷ Migne, *Patrologia Latina*, Bd. 23: "Commentarius in Canticum Debbore", Inc.: *Cecineruntque Debbora et Barac filius Abinoem. Barac vir Debborae prophetidis fuisse traditur*; Stegmüller, RBMA, No. 3413, PL 23/1321–28; "De decem tentationes populi Israel in deserto" (Inc. *Haec sunt verba, quae locutus est Moyses... Haec sunt verba, quibus corripuit Moyses*); Stegmüller, RBMA, No. 11638 (3412, 8557: Hs. Barcelona, Catedral 64), PL 23, 1383–4; "De sex civitatibus ad quas homicida fugit" (Inc. *Prima civitas est cognitio*), ungedruckt; Stegmüller, RBMA, No. 8940. Soweit bislang absehbar, sind diese Texte stets im Zusammenhang der *Quaestiones* zu den Königsbüchern, dabei stets in auffällig divergierenden Kombinationen mit authentischen Texten des Hieronymus, Isidors von Sevilla und anderer Autoren, überliefert; eine Übersicht zu den Handschriften bei Saltman (Hg.), *Quaestiones*, 64f.; anders als dort vermerkt, datiert Hs. Durham, Cathedral, B.II.11, bereits 11. Jh. (vor 1096); Saltmans Liste ist allein für den Zeitraum bis zum 12. Jh. um wenigstens 12 Hss. zu ergänzen, etwa Leipzig, UB 220 (aus Altzelle), Troyes, Médiathèque 541 und 1728 oder Klosterneuburg, Stiftsbibliothek 209. Eigene Bedeutung kommt den Hss. der Stiftsbibliotheken Admont 84 (12. Jh.?), Heiligenkreuz 78 und Vorau 277 sowie Graz UB 37 (aus Kloster Neuberg, alle 12. Jh.) zu: sie bieten als einzige fast alle anderen in den sonstigen Handschriften im Zusammenhang der *Quaestiones* zu den Königsbüchern überlieferten kürzeren Text, sowie eine "Simeon Iudaeus" zugewiesene, aber mit Hieronymus-Werken gedruckte *Decem Dei nominum expositio* (PL 23, 1305), die von dessen Text gleichen Titels (PL 23, 1271–74) abweicht; zum Thema S. Letsch-Brunner, *Marcella - discipula et magistra: auf den Spuren einer römischen Christin des 4. Jahrhunderts*, Berlin 1998, 91; R.J. Wilkinson, *Tetragrammaton: Western Christians and the Hebrew Name of God: From the Beginnings to the Seventeenth Century*, Leiden - Boston 2015, 124.

⁸ Übersetzung, Einleitung mit Forschungsgeschichte, und Kommentar: H. Jacobson, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, 2 Bde., Leiden 1996; siehe auch D.J. Harrington mit J. Cazeaux, C. Perrot, und P.M. Bogaert, *Pseudo-Philon. Les antiquités bibliques*, 2 Bde., Paris 1976; dazu L. Cohn, "An Apocryphal Work Ascribed to Philo of Alexandria", *Jewish Quarterly Review* 10 (1898) 277–332; kritisch zur Datierung A. Zeron, "Erwägungen zu Pseudo-Philos Quellen und Zeit", *Journal for the Study of Judaism* 11 (1980) 38–52, sowie T. Ilan, "The Torah of the Jews of Ancient Rome", *Jewish Studies Quarterly* 16 (2009) 363–395; ferner C. Kraus Reggiani, *Storia della letteratura giudaico-ellenistica*, Mailand 2008, 19–21.

⁹ Die Literatur in Anschluss an Cohns Aufsatz von 1898, der seinerseits an Beobachtungen Azariahs de Rossi und Sistos da Siena anknüpfte, füllt eine ganze Bibliothek; ausführlich

*Mosaicarum et Romanarum*¹⁰ und 5.) die am Ende wohl unvollständig erhaltene *Epistula Anne ad Senecam de superbia et idolis*.¹¹ Hinzu kommen 6.) Spolien jüdischer Texte in Verwendung der Schule von Saint Germain in Auxerre.¹²

dazu J. Heil, "Pseudo-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum*, and the phantom of a Hebrew 'Urtext'", in Druck.

¹⁰ Siehe T. Mommsen (Hg.), *Collectio librorum iuris anteiusianiani*, Bd. 3, Berlin 1890, 107-198; E. Volterra, *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*, Rom 1930, 97f., *passim*; A.M. Rabello, "La datazione della *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum* e il problema di una sua seconda redazione o del suo uso nel corso del quarto secolo", in J.-M. Carrié (Hg.), *Humana sapit. Études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, Turnhout 2002, 411-422; R.M. Frakes, *Compiling the Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum in Late Antiquity*, Oxford 2011; mit bemerkenswert harscher Kritik an dieser Arbeit und ihrem Entstehungsumfeld T.D. Barnes, "Leviticus, the Emperor Theodosius, and the Law of God: Three Prohibitions of Male Homosexuality", in *Roman Legal Tradition* 8 (2012) 43-62, insb. 55, 61f.; vgl. auch L.F. Pizzolato, *I sette fratelli Maccabei nella Chiesa antica d'Occidente*, Mailand 2005, 68-70; L. Loschiavo, "Was Rome still a Centre of Legal Culture between the 6th and 8th Centuries? Chasing the Manuscripts", *Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte* 23 (2015) 83-108: 95-102.

¹¹ Hs. Köln, Dombibliothek 17, fols. 99r-102r; siehe B. Bischoff (Hg.), *Anecdota novissima. Texte des vierten bis sechzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart 1984, 1-9; A. Momigliano, "The New Letter by 'Anna' to 'Seneca'", *Athenaeum* 63 (1985) 217-219; L. Cracco Ruggini, "La lettera di Anna a Seneca nella Roma pagana e cristiana del IV secolo", *Augustinianum* 28 (1988) 301-322; L.V. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Leiden 1995, 253-256; A. Sterk, *The Epistola Anne ad Senecam in its Literary and Historical Context*, Ph.D. thesis, University of Manchester, 2014. Für christlichen Ursprung des Textes argumentieren: J. Divjak, "Epistula Annae ad Senecam", in R. Herzog et al. (Hg.), *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike*, Bd. 5: *Restauration und Erneuerung*, München 1989, § 571.2, 407; A. Hilhorst, "The Epistola Anne ad Senecam: Jewish or Christian? With a New Edition of the Text", in G.J.M. Bartelink (Hg.), *Eulogia: Mélanges offerts à Antoon R. Bastiaansen à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Turnhout 1991, 147-161; R. Jakobi, *Die sogenannte "Epistula Anne ad Senecam". Verfasserfrage, Edition, Kommentar*, Toruń 2001; A. Fürst et al. (Hg.), *Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus*, Tübingen 2006; I. Ramelli, "L'Epistola Anne ad Senecam de superbia et idolis. Documento pseudo-epigrafico probabilmente cristiano", *Augustinianum* 44 (2004) 25-50; Ead., Rezension zu Fürst et al. (Hg.), "Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus", *Gnomon* 80 (2008) 307-311: 307f. (vgl. dazu unten mit Anm. 106-110).

¹² B. Van Name Edwards (Hg.), Remigius von Auxerre, *Expositio super Genesim*, Turnhout 1999, pp. xii-L; Id., "Finding Needles in Haystacks: Rabbinic Exegesis in Carolingian Bible Commentaries", in J. Heil, H. Liss, S. Shimahara (Hg.), *From Theodulf to Rashi and Beyond*:

Einige der genannten Werke waren in der Forschung bereits Gegenstand von Untersuchungen und Diskussionen, die aber stets isoliert die Einzeltexte betrachteten und bestenfalls den jeweiligen Gattungszusammenhang in den Blick nahmen; die ps.-hieronymianischen Texte sind überhaupt nur am Rande behandelt worden. Mit Ausnahme von Leonard V. Rutgers, der sich mit der *Lex Dei* und dem Seneca-Brief in Beziehung zur spätantiken jüdischen Materialkultur befasste,¹³ hat bislang niemand eine systematische Verbindung von Texten, Epigraphik und Archäologie unternommen. Die Bearbeitung dieser Texte im fächerübergreifenden Blick, der die getrennt verlaufenden Forschungen miteinander fruchtbar macht, als ein *Corpus* und ihre Analyse als Spolien einer umfassenderen jüdisch-lateinischen Diasporakultur der vorrabbinischen Zeit stellt gegenüber der bisherigen Forschung einen umfassenden Neuansatz dar.

Wie vollständig die bislang etablierte Liste erhaltener jüdisch lateinischer Texte ist, werden weitere Arbeiten ergeben.¹⁴ Grundsätzlich gilt dabei, dass jeder lateinische Text religiösen oder religionsbezogenen Inhalts, der keine explizit christlichen Motive bietet, auf eine mögliche jüdische Autorenschaft befragt werden kann. Dieser Ansatz erscheint nicht nur berechtigt, sondern geradezu geboten,¹⁵ weil lateinische wie auch griechische Begräbnisinnschriften des Mittelmeerraums, besonders aus den Katakomben von Rom und Venosa,¹⁶ oder die Stifterinschriften der Synagoge von

Texts, Techniques, and Transfer in Western European Exegesis (650 – 1100), Leiden 2020 (in Druck); siehe auch Heil, “Theodulf, Haimo”, 96-99.

¹³ Rutgers, *The Jews*, 201-259; Id., *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism*, Löwen 1998, 235-284.

¹⁴ Ein weiterer Text, der womöglich in die Liste aufzunehmen ist, liegt mit dem im Zusammenhang der Alexanderromane überlieferten “Brief des Juden Mardocheus an Alexander” vor; dessen Provenienz und Entstehungszeit sind noch zu prüfen; vgl. dazu A.C. Dionisotti, “The Letter of Mardocheus the Jew to Alexander the Great: A Lecture in Memory of Arnaldo Momigliano”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 51 (1988) 1-13; F. Siegert, “Der Brief des Mordechai an Alexander. Zur jüdischen Öffentlichkeitsarbeit in der Antike”, in Fürst et al. (Hg.), *Der apokryphe Briefwechsel*, 147-175.

¹⁵ Dies gegen die Auffassung von J. Davila, *The Provenance of the Pseudepigrapha: Jewish, Christian, or Other?*, Leiden 2005, 5, *passim*; wohin solch heuristischer Eskapismus führt, zeigt die geradezu schulmäßige Zirkelschlusssequenz bei Hilhorst, “The Epistola Anne”, 161.

¹⁶ D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, 2 Bde., Cambridge 1993-1995; Rutgers, *The Jews*; Id., *The Hidden Heritage*, 69-71, *passim*; C. Colafemmina, “Hebrew Inscriptions of the Early Medieval Period in Southern Italy”, in B.D. Cooperman et al. (Hg.), *The Jews of Italy: Memory and Identity*, Bethesda 2000, 65-81; Id., “Le catacombe ebraiche nell’Italia meridionale e nell’area sicula. Venosa, Siracusa, Noto, Lipari e Malta”, in M. Perani (Hg.), *I beni culturali ebraici in Italia. Situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro*,

Hamam Lif in Tunesien¹⁷ nachdrücklich die Selbstverständlichkeit des lateinischen Schriftgebrauchs unter den Juden der westlichen Diaspora belegen.¹⁸ Erst im Zeitraum vom 7. bis zum 10. Jahrhundert hat die Rezeption des rabbinischen Judentums eine umfassende Hebraisierung der jüdischen Lebenswelten des Westens eingeleitet.¹⁹ Diese erscheint aus dem Rückblick, weil unmittelbare Zeugen für anders als hebräisch verfasste jüdische Zeugnisse fehlen, allumfassend, aber auf der Psalimpestebene lassen sich sehr wohl Spuren der vorherigen Kulturpraxis ausmachen.²⁰

Bislang mussten die spärlichen archäologischen und die etwas umfangreicheren epigraphischen Befunde, ergänzt um Zeugnisse von

Ravenna 2003, 119-146; Id., *The Jews of Calabria*, Leiden 2012; G. Lacerenza, “Le iscrizioni giudaiche in Italia dal I al VI secolo - tipologie, origine, distribuzione”, in Perani (Hg.), *I beni culturali*, 71-92; M.H. Williams, *Jews in a Graeco-Roman Environment*, Tübingen 2013; P.W. van der Horst, *Saxa judaica loquuntur: Lessons from Early Jewish Inscriptions*, Leiden 2015; G. Lacerenza, “Between Old and New Barbarians: The Jews of Southern Italy during the Dark Ages”, in Hen et al. (eds.), *Barbarians and Jews*, 69-91; A. Foa, G. Lacerenza, D. Jalla (Hg.), *Ebrei, una storia italiana. I primi mille anni*, Milano 2017 (auch als: *Jews, an Italian Story. The First Thousand Years*, Milano 2018); G. Lacerenza et al. (Hg.), *Le catacombe ebraiche di Venosa. Recenti interventi, studi e ricerche*, Neapel 2020 (non vidi).

¹⁷ K.B. Stern, *Inscribing Devotion and Death: Archaeological Evidence for Jewish Populations of North Africa*, Leiden 2008.

¹⁸ Dies völlig vernachlässigt bei A. Yadin-Israel, “Late Ancient Jewish Languages”, in G. Kessler et al. (Hg.), *A Companion to Late Ancient Jews and Judaism: 3rd Century BCE - 7th Century CE*, Oxford 2020, 55-66.

¹⁹ Rutgers, *The Hidden Heritage*, 38-42; Id., “The Jews of Italy, c. 235-638”, in S.D. Katz (Hg.), *The Cambridge History of Judaism*, vol. 4: *The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge 2006, 492-507; C. Heszer, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tübingen 1997; H. Lapin, *Rabbis as Romans: The Rabbinic Movement in Palestine, 100-400*, Oxford 2012; A. Collar, *Religious Networks in the Roman Empire: The Spread of New Ideas*, Cambridge 2013, 146-223.

²⁰ Ein Beispiel bietet die im frühen 10. Jahrhundert entstandene hebräische Umschrift von Teilen der *Antiquitates* und des *Bellum Judaicum* des Flavius Josephus zum *Sefer Yosippon*, die auf der Basis der *Antiquitates*-Übersetzung des Cassiodor und der unter dem Titel *De excidio Hierosolymitano* gehenden lateinischen Paraphrase des *Bellum Judaicum* sowie anderer lateinischer Werke (Titus Livius, *Ab urbe condita*, Orosius, *Historiae adv. paganos*) gefertigt wurde und eine profunde lateinische Sprachpraxis voraussetzte; vgl. S. Dönitz, *Überlieferung und Rezeption des Sefer Yosippon*, Tübingen 2013, 4-8; zu einer weiteren Übersetzung aus dem Lateinischen ins Hebräische (*Chronik des Jerachmeel*, 12. Jh.) vgl. unten, Anm. 45.

christlicher Seite mit ihrer naturgemäß ambivalenten Aussagekraft, für die Erfassung der Lebenswelten der westlichen Diaspora ausreichen. Ihre sozial- und kulturgeschichtliche Aussagekraft ist genrebedingt auf je eigene Weise begrenzt. Fragen nach Kultur und Geisteswelt jenseits von Schrift und Form mussten mit ungefähren Antworten auskommen. Das *Corpus jüdisch-lateinischer Texte* der westlichen Diaspora wird den Horizont hier entschieden weiten. Archäologie und Epigraphik kommen, gerade weil sie mit so wenig auskommen müssen, der Textgeschichte dabei zur Hilfe, denn sie vermitteln eine Ahnung vom Abstand zwischen der geringen Zahl heute noch fassbarer jüdischer Texte des Westens und dem ursprünglichen Reichtum dieser Geisteswelt.²¹ Um das Umfeld auszuleuchten, in dem die Texte entstanden sind und welches besser zu verstehen sie helfen werden, lohnt eingangs ein Blick auf die archäologischen und epigraphischen Zeugnisse und den Stand ihrer Erforschung.

Für Rom, Süditalien und die Inseln ist der Befund nach Jahrzehnten intensiver Forschung, insbesondere durch die Arbeiten von Cesare Colafermina, Leonard V. Rutgers und Giancarlo Lacerenza gründlich bearbeitet²² und in Übersichtsdarstellungen dokumentiert.²³ Dabei zeigt sich

²¹ Überblick und Kontextanalysen zur Epigraphik: F. Lotter, "Die Grabinschriften des lateinischen Westens als Zeugnisse jüdischen Lebens im Übergang von der Antike zum Mittelalter (4.-9. Jahrhundert)", in C. Cluse et al. (Hg.), *Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext in kulturell-räumlich vergleichender Betrachtung von der Spätantike bis zum 18. Jahrhundert*, Hannover 2003, 87-147; A.C. Sterk, "Latino-Romanities: The Continuity of Jewish Communities in the Western Diaspora, 400-700 CE", in *Melilah. Manchester Journal of Jewish Studies* 9 (2012) 21-49: 31f.; zur Pluralität jüdischer Existenzformen am Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter jetzt C.M. Baker, "How Do Jews Matter? Exploring Late-Ancient Mediterranean Jews and Jewishness Through Material Culture", in Kessler - Koltun-Fromm (Hg.), *A Companion*, 127-144: 127f.

²² Siehe die in Anmerkung 12 und 13 genannten Arbeiten sowie G. Lacerenza, "L'epigrafia ebraica in Basilicata e Puglia dal IV secolo all'alto Medioevo", in *Ketav, sefer, miklav. La cultura ebraica scritta tra Basilicata e Puglia*, Bari 2014, 189-252; Id. und T. Sileno, "Le iscrizioni ebraiche di IX secolo dalla chiesa vecchia della Trinità di Venosa", *Sefer yuhasin* 7 (2019) 35-56.

²³ D. Abulafia, "Il Mezzogiorno peninsulare dal bizantini all'espulsione", in C. Vivanti (Hg.), *Gli ebrei in Italia*, Bd.1: *Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, Turin 1996, 8-10 (eine nachgerade ärgerlich oberflächliche Darstellung); Perani (Hg.), *I beni culturali ebraici*; G. Lacerenza, "Il mondo ebraico nella Tarda antichità", in G. Traina (Hg.), *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, Bd.7: *Da Diocleziano a Giustiniano*, Rom 2010, 351-385; Id., "Judaism in Italy and the West", in W. Adler (Hg.), *The Cambridge History of Religions in the Ancient World*, Bd.2: *From the Hellenistic Age to Late Antiquity*, Cambridge - New York 2013, 398-420; A. Foa

für die Zeit vor 800 ein von Rom nach Süden ausstrahlend dichter epigraphischer und archäologischer Befund, der seine Fortsetzung auf der anderen Seite des Mittelmeers im Gebiet um das antike Karthago im Norden des heutigen Tunesien findet. Von Rom bis nach Hammam Lif, dem antiken Naro, darf man die neben Kleinasien stärkste jüdische Diaspora westlich des Heiligen Landes vermuten. Für Norditalien, Südfrankreich oder Spanien ist der Befund viel spärlicher und ist nicht eine einzige vormittelalterliche Synagoge bekannt, ganz zu schweigen von den nördlicheren Regionen Europas für den Zeitraum bis zum Jahr 1000.²⁴

Nun mag man einwenden, dass je zwei Synagogenfunde in Italien und Tunesien zu wenig seien, um hier wie da Zentren der Diaspora zu erkennen. Doch dieser Eindruck täuscht. Man bedenke nur, dass die westgotische Herrschaft über die iberische Halbinsel über mehrere Jahrhunderte währte, und trotzdem nur eine Handvoll Kirchenbauten dieser Zeit erhalten sind. Noch schwieriger fällt es, Synagogenbauten zu identifizieren. Der Grund liegt auch darin, dass die klassische Synagoge noch weniger als die frühen Kirchen ein durch Raum und Struktur klar definierter Ort war und, bis zum Beweis des Gegenteils, noch jeder Basilika-artige Bau als christlicher Bau definiert wird. Synagogen können letztlich nur durch Inschriften und jüdische Symbolik eindeutig identifiziert werden. Im Westen ist das nur in Ausnahmefällen möglich. Denn im Gegensatz zur Praxis in Synagogen im Heiligen Land, deren Bodenmosaiken zahlreiche Inschriften in griechischer oder hebräischer Schrift bieten, sind aus dem westlichen Mittelmeerraum, mit Ausnahme von Hammam Lif in Tunesien, keine Synagogen mit

et al. (Hg.), *Ebrei, una storia italiana*. Hingewiesen sei auch auf die Mikwe von Syrakus, die frühestens im 7. Jahrhundert entstanden sein dürfte: vgl. A. Scandaliato, "La synagogue et le bain rituel de Syracuse", in P. Salmona, L. Sigal (Hg.), *L'archéologie du judaïsme en France et en Europe*, Paris 2011, 75-79.

²⁴ Zu Südfrankreich vgl. B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, Paris 1960, 4-33; Noy, *Jewish Inscriptions*, Bd. 1, Nr. 189-192, 263-272; B.-S. Albert, "Les communautés juives vues à travers la législation royale et ecclésiastique visigothique et franque", in N. de Lange *et al.* (Hg.), *Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6th-11th Centuries*, Turnhout 2014, 179-193: 184; zu Spanien unten bei Anm. 65-72. Zu Recht vorsichtig hinsichtlich der Deutung eines römischen Baus des 2. Jh. im englischen Silchester als Synagoge Sterk, "Latino-Romaniotes", 43-47; zur Ausdehnung jüdischer Niederlassungen in den Norden Europas Lacerenza, "L'epigrafia ebraica", 196; J. Heil, "Friendly Barbarians? The Jews under Christian Rule in Northern Europe, 700-1100", in Hen *et al.* (Hg.), *Barbarians and Jews*, 203-229; M. Toch, "The Emergence of the Medieval Jewish Diaspora(s) of Europe from the Ninth to the Twelfth Centuries", in J. Castaño *et al.* (Hg.), *Regional Identities and Cultures of Medieval Jews*, Liverpool 2018, 21-36.

Bodeninschriften bekannt.²⁵ Daher können von Gebäuden, die als Synagogen errichtet oder genutzt wurden, noch Grundmauern übrig geblieben sein, ohne dass sie sich heute als solche zu erkennen geben. Ein weiteres Merkmal des Ostens ist, dass spätklassische Synagogen meist in verlassenen Städten oder Dörfern gefunden wurden. Im Westen gibt es nicht viele solcher Orte. Dort gab es Synagogen in kontinuierlich bewohnten Städten und Metropolen, wo sie immer wieder überbaut wurden.²⁶ Ein gutes Beispiel dafür bieten Rom und seine Umgebung: Etwa ein halbes Dutzend Synagogen oder Gebetsräume sind für die Stadt Rom epigraphisch identifizierbar, aber die einzige Synagoge, die in der Nähe von Rom beim Bau einer Schnellstraße ausgegraben wurde, ist jene in der bereits im 6. Jahrhundert aufgegebenen

²⁵ Die Deutung des Gebäudes mit Fußbodenmosaik in Elche, Spanien, ist in der Forschung umstritten; vgl. M. Guardia Pons, "La 'sinagoga-basilica' de Elche", in M. Mentré (Hg.), *L'art juif au Moyen Age*, Paris 1988, 105–112; L.I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*, New Haven et al. 2000, 261–263; auf Basis des Vergleichs mit dekorativen Elementen der Synagogen von Gaza und Susiya, Palästina, ohne Zweifel an der Deutung als Synagoge: R. Hachlili, *Ancient Jewish Art in the Diaspora*, Leiden 1998, 45–47, 205–207, 407–408; R. Walsh, "Reconsidering the Synagogue/Basilica of Elche, Spain", *Jewish Studies Quarterly* 23 (2016) 91–123. In Stobi, Nordmazedonien, ist eine Synagoge epigraphisch nachgewiesen, aber die Überreste eines repräsentativen Gebäudes, das als die "zweite Synagogue" gedeutet wird, mit nur einem kleinen Grafito in einem Seitenraum, dessen Lesung als "Menorah" bezweifelt werden darf, rechtfertigen keine derartige Interpretation (ich beziehe mich auf die Arbeit von Christoph Beckmann, stud. Heidelberg, in einem Oberseminar Winter 2018/19 an der HfJS Heidelberg, das ich zusammen mit Rodrigo Laham, Buenos Aires, gegeben habe); cfr. Levine, *The Ancient Synagogue*, 254f.; D. Noy, W. Ameling et al., *Inscriptiones Judaicae Orientis*, Tübingen 2004, Bd. 1, 58–71. Zu einem Stein des 4. Jahrhunderts mit Menorah von einem christlichen Friedhof in Tessaloniki (IJO I.94) vgl. P.W. van der Horst, *Studies in Ancient Judaism and Early Christianity*, Leiden - Boston 2014, 72f.; zum Hl. Land vgl. M. Avi-Yonah, *The Jews Under Roman and Byzantine Rule: A Political History of Palestine From the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*, Jerusalem 1984, 237–241; R. Hachlili, *Ancient Synagogues: Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research*, Leiden 2013; J. Magness, *The Archaeology of the Holy Land from the Destruction of Solomon's Temple to the Muslim Conquest*, New York 2012, 290–319; M.J. Grey, C.S. Spiegel, "Huqoq in the Late Hellenistic and Early Roman Periods", in D.A. Fiensy, J.R. Strange (Hg.), *Galilee in the Late Second Temple and Mishnaic Periods*, Bd. 2: *The Archaeological Record from Cities, Towns, and Villages*, Minneapolis 2015, 362–378.

²⁶ Skeptischer F. Monfrin, "Les Juifs dans l'occident romain chrétien. À propos de quelques topoi", in F. Prévot (Hg.), *Romanité et cité chrétienne. Permanences et mutations, intégration et exclusion du Ier au VIe siècle*, Paris 2000, 425–441: 429–431.

Hafenstadt Ostia.²⁷ Für den Fund der Synagoge beim Küstenort Bova Marina in Kalabrien 1986 gilt dasselbe: auch sie wurde in einem verlassenen Siedlungsgelände freigelegt, und das einmal mehr zufällig: beim Bau einer Schnellstraße. So betrachtet und mit Blick auf den epigraphischen Befund gibt es in der Summe keine Grundlage für die Annahme, dass das Judentum im Westen demographisch oder kulturell merklich schwächer gewesen sei als im Osten.²⁸

Zusammen mit den Briefen Gregors des Grossen an Adressaten in Terracina, Palermo, Sardinien und andere Orte²⁹ ergibt sich mit dem epigraphischen und archäologischen Befund ein ausgesprochen dichtes Bild jüdischer Präsenz entlang dessen, was man die *Via Appia Judaica* nennen kann, von Rom bis Brindisi. Der Befund, so lückenhaft er erscheinen muss, erlaubt durchaus Befragungen zu Zentren, Peripherien, sozialen Strukturen und Transformationen. Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang dann die schon erwähnte Synagoge von Bova Marina, denn sie belegt eine bemerkenswert starke jüdische Präsenz an einem Ort selbst abseits der großen Verkehrsachsen, der kein Einzelfall gewesen sein dürfte.³⁰ Der mehrsprachige Grabstein der Anna, Tochter des Julius, in Oria³¹ und die

²⁷ Zur Diskussion um die Synagoge von Ostia, B. Olsson, D. Mitternacht, O. Brandt (Hg.), *The Synagogue of Ancient Ostia and the Jews of Rome: Interdisciplinary Studies*, Stockholm 2001; L.M. White, "Synagogue and Society in Imperial Ostia: Archaeological and Epigraphic Evidence", in K.P. Donfried, P. Richardson (Hg.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, Grand Rapids MI 1998, 30-68; see also Levine, *The Ancient Synagogue*, 255-258, 263-266; S. Fine, "Synagogues in the Greco-Roman World", in Id. (Hg.), *Jewish Religious Architecture: From Biblical Israel to Modern Judaism*, Leiden – Boston 2020, 96-121: 118f.; sowie kurze Übersichten mit hilfreichen Bild- und Dokumentationsmaterial von E. Laurenzi, *Le catacombe ebraiche. La comunità ebraica dell'antica Roma e le sue tradizioni funerarie*, Rom 2011; Dies., *La catacomba ebraica di Vigna Randanini*, Rom 2013; ferner R.S. Kraemer, "Where Jews Lived in the West", in Kessler et al. (Hg.), *A Companion*, 13-32: 21-24.

²⁸ Vgl. auch die Übersicht Kraemer, "Where Jews Lived", 13-32.

²⁹ Vgl. E. Baltrusch, "Gregor der Große und sein Verhältnis zum Römischen Recht am Beispiel seiner Politik gegenüber den Juden", *Historische Zeitschrift* 259 (1994) 39-58; R. Laham Cohen, "Theological Anti-Judaism in Gregory the Great", *Sefarad* 75 (2015) 225-252; Lacerenza, "Between Old and New Barbarians", 81f.; E. Savino, "Gli ebrei in Italia meridionale nell'epistolario di Gregorio Magno", *Sefer yuhasin* 7 (2019) 15-33.

³⁰ Zu den Regionen von Naepel über Venosa bis zum Salento (Apulien) vgl. zuletzt Lacerenza, "Between Old and New Barbarians", 75-91.

³¹ Lacerenza, "Between Old and New Barbarians", 89-90; Foa et al. (Hg.), *Ebrei, una storia italiana*, 97.

hebräischen Grabsteine in der unvollendeten Abteikirche der Santissima Trinità in Venosa dokumentieren den Prozess der Hebraisierung und gleichzeitigen „Rabbinisierung“ der mediterranen jüdischen Kultur im 7./8. Jahrhundert.³² Der Grabstein für Puṭ Ben Yoviano, Sohn des Puṭ Levi in Lavello, der möglicherweise aus dem nahen Venosa stammt und dessen Text Anleihen bei Talmud-Traktaten macht (bBerakhot 17a, 58b, ferner bḤullin 131a), ist nach Cesare Colafemmina der früheste Zeuge der Rezeption des babylonischen Talmud und wohl auch des rabbinischen Judentums insgesamt in der westlichen Diaspora – was im Umkehrschluss (zumindest solange man nicht einem völligen geistigen Strömungsabriss das Wort reden will) nahelegt, dass im Zeitraum davor die Grundlagen des geistigen Lebens andere als rabbinische gewesen sein müssen. Dass die Namensfolge der Inschrift für Put mit zwei einander widerstreitenden Affiliationen kaum der im rabbinischen Judentum üblichen Praxis entspricht,³³ aber andere Grabsteine mit hebräischer Schrift in der Gegend und ein lateinischer in Mèrida/Barcelona in Spanien die aus 1. Sam 25:29 (נפש אדני צרורה בצרור החיים) bezogene Ewigkeitsformel „Er sei eingebunden in das Bündel des Lebens / der Lebenden“ (תהא צרורה בצרור החיים) anklingen lassen,³⁴ zeigt diesen Prozess vom 7./8. Jahrhundert noch ganz im Fließen begriffen, aber auch vielschichtig sich demonstrierend. Bemerkenswert ist ferner, dass der bilinguale Grabstein für eine Anna in Oria, der in die Jahre um 670 datiert

³² Siehe den Epitaph für Leon ben Ya‘aqov, 9. Jh., Venosa, Chiesa della Trinità, in Foa et al. (Hg.), *Ebrei, una storia italiana*, Nr. 80, 253; zu Venosa zuletzt Lacerenza, „Between Old and new Barbarians“, 83-87; Id., „L’epigrafia ebraica“, 189, 194; zur „Rabbinisierung“ vgl. Rutgers, *The Hidden Heritage*, 38-42; Sterk, „Latino-Romaniotes“, 32f.; künftig: G. McDowell et al. (Hg.), *Diversité et rabbinisation. Textes et Sociétés dans le Judaïsme entre 400 et 1000 de notre ère* (in Vorbereitung).

³³ C. Colafemmina, „Una nuova epigrafe ebraica altomedievale a Lavello“, *Vetera Christianorum* 29 (1992) 411-421; Id., „Epigraphica Hebraica Venusina“, *Vetera Christianorum* 30 (1993) 353-358; 357f.; Id., „Hebrew Inscriptions“, 75f.; Lacerenza, „L’epigrafia ebraica“, 223-225; Foa et al. (Hg.), *Ebrei, una storia italiana*, Nr. 107, 270; zur Transformation der jüdischen Kultur im 7./8. Jahrhundert vgl. auch R. Bonfil, *Tra due mondi. Cultura ebraica e cultura cristiana nel Medioevo*, Neapel 1996, 18-20, passim; M. Ben Sasson, „Italy and Ifriqia from the Ninth to the Eleventh Century“, in *Les relations intercommunautaires juives en méditerranée occidentale. XIII^e-XX^e siècles*, Paris 1984, 34-50.

³⁴ Vgl. die Ausdrücke der Hoffnung auf den Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem auf Epitaphien in Venosa und Neapel in Foa et al. (Hg.), *Ebrei, una storia italiana*, Nr. 76-79, 250-252; und Lacerenza - Sileno, „Le iscrizioni ebraiche“, 38-41; sowie zu Mèrida/Barcelona Noy, *Jewish Inscriptions*, Bd. 1, Nr. 197, 278-281 (IN SORTIE IUSTORUM ABLIGA\\TUS IN LIGATORUM VITE).

wird, in der ausgiebig durchkomponierten hebräischen Inschrift die Verstorbene nur mit Alter, jedoch ohne Familienzugehörigkeit nennt, in der kürzeren lateinischen dagegen „Anna, Tochter des R[av] Guliū“ (FILIA R. GULIU) bietet. Offenbar war der Rang des Vaters lateinischen, also auch nichtjüdischen Lesern mitteilenswert, in der internen hebräischen Lektüre aber in dieser Zeit noch verzichtbar.³⁵ Die sich auch sonst abzeichnende umfassende Transformation des Gepräges der jüdischen Kultur dürfte in Süditalien bis zum Ende des 8. Jahrhunderts abgeschlossen gewesen und für Spanien womöglich noch später anzusetzen sein. Der bis dahin Juden und Nicht-Juden gemeinsame kulturelle Raum verkleinerte sich zusehends.³⁶ Antrieb und Verlauf dieses Prozesses sind bislang kaum thematisiert³⁷ und nur am epigraphischen, nicht aber an sonstigen textlichen Befund beschrieben worden. Hier erscheinen weitere Arbeiten von vornnöten, denn immerhin wurden hier nicht weniger als die Voraussetzungen für die spätere Ausbildung der europäisch-jüdischen Kulturen von *Sepharad* und *Ashkenas* geschaffen, mit Italien als selbständiger kultureller Einheit quasi an der Wurzel. Mit in den Blick genommen werden müssen auch jene Gegenden im nördlichen Afrika, die seit dem 7. Jahrhundert unter islamische Herrschaft kamen und damit auch weitgehend aus dem Blick der Forschung zum Frühmittelalter geraten sind, die bis dahin aber Teil des gemeinsamen spätantiken judeo-romanischen Kulturraums waren.

Weitet man den Blick also noch Süden, kommt den Zeugnissen aus dem heutigen Tunesien eine besondere Bedeutung zu. Die Cyrenaika war bis zum großen Diasporaaufstand 115-117 neben Alexandrien das bedeutendste jüdische Zentrum am südlichen Rand des Mittelmeeres. Die 1883 entdeckte Synagoge von Hammam Lif bei Tunis, die vom 3./4. bis zum 7. Jahrhundert bestand, konnte seit langem als Beleg für die Prosperität des Judentums in diesen Gegenden über die Spätantike hinaus gelten.³⁸ Als Ergebnis von

³⁵ Lacerenza, „L’epigrafia ebraica“, 196f., 243-246; M. Perani, „A proposito dell’iscrizione sepolcrale ebraico-latina di Anna figlia di Rabbi Giulio da Oria“, *Sefer yuhasin* 2 (2014) 65-91; Abbildung Foa et al. (Hg.), *Ebrei, una storia italiana*, 97.

³⁶ „Ebrei e non-Ebrei formano [...] un unico contesto culturale pur essendo al contempo separati da un’invalidabile barriera“: Bonfil, *Tra due mondi*, 5.

³⁷ Im Grunde gilt noch immer der Befund wie beschrieben durch Bonfil, *Tra due mondi*, 20f.: „Tutte queste trasformazioni, che non hanno ancora attirato l’attenzione che meritano, recano l’impronta inconfondibile della forza di persuasione del messaggio babilonese in un’epoca in cui [...] si ristrutturava pure la cultura araba“; vgl. auch ebd., 24f.

³⁸ Zu Hammam Lif vgl. Stern, *Inscribing Devotion*, 193-253; A. Allagui, *Juifs et Musulmans en Tunisie des origines à nos jours*, Paris 2016, 11-12; Fine, „Synagogues“, 106; Kraemer, „Where Jews Lived“, 28f.

Ausgrabungen in den Jahren bis 2009 ist als zweites Zeugnis und damit für eine nennenswerte jüdische Präsenz die Synagoge im achtzig Kilometer von Hammam Lif entfernten Küstenort Kelibia auf Cap Bon hinzugetreten.³⁹ Dieser Befund hat Konsequenzen bis hinein in die Forschungen zum Verhältnis von Juden und Christen auf theologiegeschichtlicher Ebene: Vor dem Hintergrund des reichen jüdischen Inschriftenbestands, davon die meisten in lateinischer Schrift, besonders in der Gegend um Karthago,⁴⁰ stellt sich auch die Frage nach der Adresse der gegen Juden gerichteter Argumente Augustins an seinem Wirkungsort Hippo, nur hundert Kilometer nordwestlich von Hammam Lif und nahe bei Karthago neu. Gewiß: Augustin wird kaum direkte Ansprachen an die Juden gehalten haben, sondern hatte eine christliche Zuhörerschaft im Blick. Allerdings macht es einen Unterschied, ob seine Rede über die Juden eine ganz historisch gefasste theologische Figur war, wie Bernhard Blumenkranz 1946 meinte, oder nach Paula Fredriksen durchaus ein Agieren inmitten einer religiös pluralen Gesellschaft war, in der die Juden einen unübersehbaren Teil ausmachten.⁴¹

Die hier nur kurz angerissene Diskussion um Augustinus, aber auch die Briefe Gregors I., belegen eindrücklich, wie wichtig die Verbindung von Texten und materiellen Zeugnissen ist. Die baulichen und epigraphischen Zeugnisse sind Mosaiksteine zur Erschließung der Lebenswelt, in der Texte entstanden, die noch ihrer Freilegung harren. Denn der als spärlich und ästhetisch oft anspruchslos erscheinende epigraphisch-archäologische Befund hat Anlass zu der Annahme gegeben, dass die Juden des Westens vor der Rezeption des rabbinischen Judentums einfach „biblische Juden“ gewesen seien, die für ihr geistiges Leben wenig mehr als die Bibel zur

³⁹ Zur Identifikation einer Synagogue in Kelibia (Tunisia) N. Yuval-Hacham, „Art and Identity in Late Antique Synagogues of the Roman-Byzantine Diaspora“, *Arts* (2019) 8, 4, 164 [<https://doi.org/10.3390/arts8040164>]; Kraemer, „Where Jews Lived“, 28f.; R. Hachlili, *The Menorah: Evolving Into the Most Important Jewish Symbol*, Leiden 2018, 171-176, 213f.

⁴⁰ Y. Le Bohec, „Inscriptions juives et judaisantes de l'Afrique romaine“, *Antiquités Africaines* 17 (1981) 165-207, hier Nr. 16-63, 179-189; Stern, *Inscribing Devotion*, 93, 162, 165-169.

⁴¹ B. Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*, Basel 1946, 59-68; vgl. auch Id., „Anti-Jewish Polemics and Legislation in the Middle Ages: Literary Fiction or Reality?“, in Id., *Juifs et Chrétiens, patristique et Moyen Âge*, Aldershot 1977, 125-140; P. Fredriksen, *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism*, New Haven 2008; zur Frage von Eigen- und Fremdadressierung in der Entwicklung von Augustinus bis zum 13. Jh. eine konzise Problemskizze bei W. Drews, *Juden und Judentum bei Isidor von Sevilla. Studien zum Traktat „De fide catholica contra Iudaeos“*, Berlin 2001, 28-30; ferner Stern, *Inscribing Devotion*, 18-31, 87-97.

Verfügung gehabt hätten.⁴² Doch wo offensichtlich ist, dass die materialen Zeugnisse nur einen Bruchteil des ursprünglichen Bestands wiedergeben und in Zukunft noch manche Synagoge und andere Inschriften gefunden werden könnten,⁴³ ohne dass sich ein auch nur annähernd vollständigeres Bild ergäbe, wird man auch für die textliche Hinterlassenschaft des spätantik-frühmittelalterlichen Judentums ähnliches annehmen dürfen.

Jedenfalls können wir nicht ernsthaft an ein sprichwörtliches „Volk des Buches“ denken, das gerade einmal ein einziges Buch besessen hätte – ein Volk ohne andere Texte und bar jeglicher Textkreativität, und das, bis die Rabbiner gekommen seien, um sie aus ihrer Agonie zu erlösen und durch die heilende Gabe des Talmuds und der hebräischen Sprache aus ihrer eingefahrenen blinden Unwissenheit zu retten. Wo ich mit dieser Beschreibung absichtlich ein zutiefst christliche Semantik parodierte, deute ich an, dass mein Ansatz bis zu einem gewissen Grad auch ein binnenjüdisch postkolonialer ist, der kritisch mit einer Jerusalem-zentrierten Betrachtung der Diaspora und ebenso mit dem Verständnis des rabbinischen Judentums als ein „normatives Judentum“ umgeht.⁴⁴ Warum Synagogen und Inschriften der Zeit vor 800 so auffallend in einem textlos erscheinenden Umfeld dastehen, fällt nicht schwer zu erklären. Denn man darf anzunehmen, dass sich in den jüdischen Bibliotheken des Mittelalters keinerlei nicht-hebräische Texte erhalten haben, und wenn, dann wurden sie nicht als solche zitiert.⁴⁵

⁴² Vgl. A. Edrei, D. Mendels, „A Split Jewish Diaspora: Its Dramatic Consequences“, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 16 (2007) 91-137, und 17 (2008) 163-187; 164, *passim*; cf. Sterk, „Latino-Romaniotes“, 21-49, insb. 24f., 36. Collar, *Religious Networks*, 146-223. Übersichtsdarstellungen zum Zeitraum: Rutgers, *The Jews*; Id., *The Hidden Heritage*; M. Goodman, *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilisations*, London 2007; J.C. Paget, *Jews, Christians, and Jewish Christians in Antiquity*, Tübingen 2010.

⁴³ Vgl. zuletzt die Übersicht bei Baker, „How Do Jews Matter?“.

⁴⁴ Vgl. dazu etwa J. Neusner, *Studying Classical Judaism: A Primer*, Louisville 1991, 30-36, *passim*; M.L. Satlow, *Creating Judaism: History, Tradition, Practice*, New York 2006, 5-7; P.R. Davies, *Rethinking Biblical Scholarship: Changing Perspectives*, 4, Oxford 2014, 65-70; Sterk, „Latino-Romaniotes“, 23. Bezeichnend für die Miskonzeption ist die Behauptung von Ramelli („L’*Epistola Anne ad Senecam*“, hier 44) „Seneca [...] fu più amato dai Cristiani che dai Giudei“ – was vielleicht sogar zutreffen mag, wofür aber keine Quellengrundlage existiert; die stillschweigende Referenz für diese Aussage ist offenbar der dafür völlig ungeeignete Horizont der rabbinischen Texte.

⁴⁵ Eine bemerkenswerte Ausnahme bietet die Chronik des Jerachmeel (דברי הימים לירחמאל), ein süditalienisches Werk des 12. Jahrhunderts, das zu den biblischen Zeiten Auszüge aus Ps.-Philos *Liber Antiquitatum Biblicarum* in Übersetzung aus dem Lateinischen ins Hebräische bietet; vgl. dazu M. Gaster, *Chronicles of Jerahmeel: Or, the Hebrew Bible*

Hier gilt also, was man den „Philo-Filter“ nennen kann: dass seit dem Frühmittelalter infolge des hegemonialen Wirkens der Rabbinen nicht-hebräische jüdische Texte nur dann Aussicht auf Erhalt hatten, wenn sie ein wie auch immer geleitetes christliches Leseinteresse und Eingang in die Bibliotheken von Kathedralen, Klöstern und Schulen fanden.⁴⁶

Im Wesentlichen eignen der hier skizzierten und in der Folge zu vertiefenden neuen Durchsicht der Literatur der westlichen Diaspora am Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalters zwei Perspektiven: Dekonstruktion und Rekomposition.

Zur Dekonstruktion etablierter Gewissheiten wird die bisherige Forschung in Hinsicht ihrer Vorannahmen und daraus folgender interpretativer Leitlinien durchgesehen und mit alternativen Deutungsmöglichkeiten kontrastiert, wobei stets auch mehrere Lesungen zu erwägen sind. Leitend ist dabei eine weitere Beobachtung: dass die bislang weithin getrennt verlaufenden textgeschichtlichen, kirchengeschichtlichen und judaistischen Zugänge in Fachmilieus verwobene Subkulturen hervorgebracht haben,⁴⁷ deren Ergebnisse es in einem übergreifenden Ansatz miteinander fruchtbar zu machen gilt.

Bei der Rekomposition geht es um eine textgeschichtlich wie philologisch zu begründende Gewinnung eines *Corpus jüdisch-lateinischer Texte des frühen Mittelalters* zur Profilierung der vorrabbinischen Textkultur des westmediterranen Judentums im transdisziplinären Ansatz. Zentral ist dabei die systematische Befassung mit den daraus folgenden Fragestellungen und die textgeschichtlich wie philologisch fundierte Zuweisung weiterer Texte zum *Corpus*. Damit wird auch dem für die Pseudoepigrapha-Forschung weithin leitenden Ansatz von James Davila widersprochen, wonach ein Text

Historiale. Being a Collection of Apocryphal and Pseudo-Epigraphical Books Dealing With the History of the World from the Creation to the Death of Judas Maccabeus, London 1899; L. Cohn, „Pseudo-Philo und Jerachmeel“, in M. Philippon (Hg.), *Festschrift zum siebenzigsten Geburtstag Jakob Guttmanns*, Leipzig 1915, 173-185; D.J. Harrington, *The Hebrew Fragments of Pseudo-Philo's 'Liber antiquitatum biblicarum' preserved in the Chronicles of Jerahmeel*, Missoula 1974. Da der Verfasser der Chronik die Zuschreibung von LAB an Philo nicht wiedergibt, darf vermutet werden, dass diese erst in der christlichen Rezeption des LAB erfolgte und der lateinische Text unabhängig davon auf jüdischer Seite noch im 12. Jahrhundert in eigener Tradition verfügbar gewesen sein muss.

⁴⁶ Dazu zuletzt J.R. Royse, *The Spurious Texts of Philo of Alexandria: A Study of Textual Transmission and Corruption with Indexes to the Major Collections of Greek Fragments*, Leiden 2018.

⁴⁷ Vgl. dazu etwa C. Heszer, Rezension in *Journal for Jewish Studies* 65 (2014) 423f., zu A. Samely in Zusammenarbeit mit P. Alexander, R. Bernasconi und R. Hayward, *Profiling Jewish Literature in Antiquity: An Inventory, from Second Temple Texts to the Talmud*, Oxford 2013.

je nach seinem frühesten Nachweiszusammenhang als christlich oder jüdisch zu bezeichnen sei;⁴⁸ diese eskapistische Haltung macht die Identifikation jüdischer Texte in christlicher Überlieferung unmöglich und widerspricht dem expliziten Befund bei Rabanus Maurus und Hs. Reims 118.

Mit der Identifikation jüdischer Texte in christlicher Überlieferung lässt sich eine Leerstelle in der europäischen Text- und Kulturgeschichte füllen, die seit dem Ausgang der Antike geblieben ist und als Forschungsfrage unserer Zeit bestenfalls kursorisch, teilweise auch mit irrigen Annahmen behandelt worden ist: was die textliche, geistige und spirituelle Grundlage des westlichen Diasporajudentums vor der Rezeption des rabbinischen Judentums und der Entstehung der europäischen Diasporakulturen von *Sepharad* und *Aschkenas*, d.i. vor dem 8.-10. Jh., gewesen sei.⁴⁹ Denn dieses griechisch- und lateinischsprachige Judentum ist mitnichten zur Gänze in der Kirche aufgegangen⁵⁰ und hat *avant la lettre perdue* eindrucksvolle Spuren hinterlassen. Neben den italienischen und tunesischen Synagogen dürfen auch die weniger bekannten Monumente wie jene von Saranda (Albanien), Plovdiv (Bulgarien) und Chersonenos auf der Krim (Ukraine)⁵¹ als Zeugen einer reichen Vergangenheit gelten, die ernst genommen zu werden verdient.

Mit der Bereicherung des archäologisch-epigraphischen Befunds um ein *Corpus jüdisch-lateinischer Texte* wird auch der verbreiteten Auffassung einer weitgehenden geistigen Verarmung des Diaspora-Judentums *post destructionem templi* entgegengewirkt, wie es zuletzt vor alle Doron Mendels und Arye Edrei behauptet haben:

⁴⁸ Davila, *The Provenance*.

⁴⁹ Irreführend, wo sich Judentum in den mittelmeeerischen Diaspora zunächst weitgehend auf der Basis von LXX vermittelt haben dürfte, und obendrein einseitig wertend erscheint es auch, von einem „revival of Hebrew and the renaissance of Jewish culture in southern Italy“ zu sprechen: vgl. P. Mancuso (Hg.), *Shabbatai Donnolo's Sefer Ḥakhmoni: Introduction, Critical Text, and Annotated English Translation*, Leiden - Boston 2010, 11; ferner Dönitz, *Überlieferung und Rezeption*, 15f.

⁵⁰ M. Goodman, „Jews and Judaism in the Mediterranean Diaspora in the Late-Roman Period: The Limitations of Evidence“, *Journal of Mediterranean Studies* 4 (1994) 208-224; Rutgers, *The Hidden Heritage*, 282-284, *passim*.

⁵¹ Dazu Levine, *The Ancient Synagogue*, 268-270 (zu Plovdiv); E. Jastrzębowska, „The Church atop a Synagogue in Chersonesos?“, *Archeologia* 62-63 (2011-12) 61-73; zu Saranda O. Harck, *Archäologische Studien zum Judentum in der europäischen Antike und dem zentraleuropäischen Mittelalter*, Petersberg 2014, 445.

Im Land Israel hat sich eine neue jüdische Literatur entwickelt [...], die Mischna, der Midrasch und später der Talmud. Diese Literatur hat sich nach Osten verbreitet, und die babylonische Gemeinschaft ist zu einem vollwertigen Partner in ihrer Entwicklung geworden. Aber es konnte den Westen nicht erreichen, weil die Juden der westlichen Diaspora nicht in der Lage waren, es zu entschlüsseln. Gleichzeitig übernahm die westliche Diaspora eine ganz andere Literatursammlung, die Apokryphen und die Pseudepigrapha, die von den Weisen des Ostens abgelehnt wurde.⁵²

Die Kritik an solchen Auffassungen hinterfragt ein Geschichtsverständnis, das die Diaspora nicht als selbstständige kulturelle Einheit zu denken im Stande ist und mit seinem Jerusalem-zentrierten Blick unbedacht und komplementär im Grunde noch immer den triumphalistischen, theologisch geleiteten Vorgaben des eusebianischen Geschichtsbildes folgt.⁵³ Es korrigiert auch ein Geschichtsbild, das der Diaspora wohl eine gewisse jüdische Textkultur zugestehen will, dabei aber nur „hellenistische“ Texte in griechischer Sprache in den Blick nimmt.⁵⁴

⁵² Edrei - Mendels, *A Split Jewish Diaspora*, 95; zum Kontext D.R. Schwartz, „Introduction“, in Id. (Hg.), *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism Before and After the Destruction of the Second Temple*, Leiden 2011, 1-19; J. Klawans, „Imagining Judaism after 70 CE“, in Kessler - Koltun-Fromm (Hg.), *A Companion*, 201-215; für Süditalien Bonfil, *Tra due mondi*, 14f., *passim*; zur Diskussion um die Frage der Existenz einer eigenen lateinisch-jüdischen Bibelübersetzung V. Colorni, „L'uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la Novella 146 di Giustiniano“, in Id., *Judaica Minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'Antichità all'Età moderna*, Mailand 1983, 1-65: 61-65.

⁵³ G.F. Chestnut, „Eusebius, Augustine, Orosius, and the Later Patristic and Medieval Christian Historians“, in H.W. Attridge, G. Hata (Hg.), *Eusebius, Christianity, and Judaism*, Detroit 1992, 687-713: 692f.; T. Graumann, *Die Kirche der Väter: Vätertheologie und Väterbeweise in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431)*, Tübingen 2003, 109, Anm. 66; Goodman, *Rome and Jerusalem*, 476f., 492ff., *passim*; P. Sonnino, „Torah, Torah, Torah: The Authorship of the Pentateuch in Ancient and Early Modern Times“, in R.M. Frakes et al. (Hg.), *Rhetoric of Power in Late Antiquity: Religion and Politics in Byzantium, Europe, and the Early Islamic World*, London - New York, 2010, 241-275: 251f.; J. Heil, „Wandel jüdischer Traditionen im Wechselspiel von Lebenswelt und Diskurs“, in *Trumah. Zeitschrift der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg* 24 (2018) 71-95: 83-88.

⁵⁴ Vgl. etwa Kraus Reggiani, *Letteratura giudaico-ellenistica*, 19-21.

3. Vorgeschichte und Forschungsperspektiven für das Corpus jüdisch lateinischer Texte

Die Grundlage für das *Corpus jüdisch-lateinischer Texte des frühen Mittelalters* ist umrissen. Schon der jetzige Bestand ermöglicht eine innovative Lesart der westmediterranen jüdischen Kultur vor der Rezeption des rabbinischen Judentums, wie es bis heute bestimmend ist, d.i. vor der Hebraisierung der jüdischen Kultur des westlichen Mittelmeerraums. Das dafür zu bearbeitende Forschungsfeld setzt sich aus bislang weitgehend entkoppelten Modulen zusammen. Fragestellung und Methoden sind das Ergebnis eigener früherer Arbeiten⁵⁵ und des langjährigen Austauschs besonders mit amerikanischen Kollegen, der im Ergebnis einer Konferenz des *Institut des Études Augustiniennes* an der Pariser Sorbonne 1998 einsetzte. Im Zentrum stand die Figur des anonymen Autors der *Quaestiones in libros regum et paralipomenon* samt der eingangs zitierten Reimser Titulatur. Der Forschungsstand dazu reicht mit einzelnen Verästelungen bis in das 19. Jahrhundert zurück, wurde aber durch die Arbeiten Avrom Saltmans in den 1970er Jahren gebündelt und in den Zusammenhang der Forschungen zu Theodulf von Orléans und der karolingischen Bibeltextr Revisionen gerückt.⁵⁶ Danach war für das Feld der Forschung zu Bibel und Bibeltextr, aber ohne nennenswerte Beachtung jenseits der Zirkel hierzu arbeitender Spezialisten,

⁵⁵ Vgl. J. Heil, *Kompilation oder Konstruktion? Die Juden in den Pauluskommentaren des 9. Jahrhunderts*, Hannover 1998; Id., "Labourers in the Lord's Quarry: Carolingian Exegetes, Patristic Authority and Theological Innovation in 9th c. Exegesis", in C. Chazelle, B. Van Name Edwards (Hg.), *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, Turnhout 2003, 75-95; Id., "Haimo's Commentary on Paul. Sources, Methods, and Theology", in S. Shimahara (Hg.), *Études d'exégèse carolingienne. Autour Haymon d'Auxerre. Atelier de recherches*, Turnhout 2007, 103-121; Id., "Theodulf, Haimo", 103-134; Id., "Die Konstruktion der Hispanisch-Jüdischen Geschichte der ersten Jahrhunderte – ein Versuch", *Temas Medievales* 25 (2017) 39-61; künftig auch Heil et al. (Hg.), *From Theodulf to Rashi*.

⁵⁶ Vgl. oben, Anm. 3; zur Verbindung mit Theodulf vgl. Dahlhaus-Berg, *Nova antiquitas*, 221ff., *passim*; R. Meens, "Sanctuary, Penance, and Dispute Settlement under Charlemagne: The Conflict between Alcuin and Theodulf of Orléans over a Sinful Cleric", *Speculum* 82 (2007) 277-300; C. Chevalier-Royet, "Les révisions de Theodulphe d'Orléans et la question de leur utilisation par l'exégèse carolingienne", in S. Shimahara (Hg.), *Études d'exégèse carolingienne. Autour d'Haymon d'Auxerre*, Turnhout 2007, 251f.; A. Candiard, C. Chevalier-Royet, "Critique textuelle et recours à l'hébreu à l'époque carolingienne. Le cas exceptionnel d'une Bible de Théodulf (Bible de Saint-Germain, ms. Paris, BnF lat. 11 937)", in A. Noblesse-Rocher (Hg.), *Études d'exégèse médiévale offertes à Gilbert Dahan par ses élèves*, Turnhout 2012, 13-34.

das Bild eines oder zweier jüdischer Ausnahmegestalten der Zeit um 800 etabliert, die als Konvertiten in kirchlichen Diensten gewirkt haben sollen. Weitere Bewegung kam durch die in den 1970er Jahren (in Nachfolge Bernhard Bischoffs, Riccardo Quadris und Henri Barrés) einsetzende eingehendere Befassung mit der obskuren Gestalt des Mönchs Haimo von Auxerre (ca. 800/820 – 845/65) – eine intellektuelle Ausnahmegestalt des 9. Jahrhunderts, die nur an Alkuin, Rabanus Maurus und Johannes Scotus Eriugena gemessen werden kann, aber ohne eine ihrer Kapazität auch nur annähernd angemessene Karriere blieb – und der Schule von St. Germain auf. Wesentlich war die Frage nach der Biographie Haimos, der Charakteristik und dem Umfang seines Werks, auch in Abgrenzung zum Werk des Remigius von Auxerre (gest. 908).

Zentral hierfür wurden die Arbeiten von John J. Contreni, der wichtige Beobachtungen zur Biographie Haimos und seinem sowie seiner Schüler Werk vorgetragen hat.⁵⁷ Diese Ergebnisse wurden ergänzt durch weitere Arbeiten zu Haimo und zur Schule von Auxerre.⁵⁸ Dabei blieb allein schon Haimos Herkunft – gallisch oder westgotisch und aus dem Umfeld Theodulfs

⁵⁷ J.J. Contreni, “Haimo of Auxerre, Abbot of Sasceium, (Cessy-les-Bois), and a New Sermon on 1 John V, 4-10”, *Revue Bénédictine* 85 (1975) 303-320; Id., “The Biblical Glosses of Haimo of Auxerre and John Scottus Eriugena”, *Speculum* 51 (1976) 411-434; Id., “Haimo of Auxerre’s Commentary on Ezechiel”, in D. Iogna-Prat, C. Jeudy, G. Lobrichon (Hg.), *L’École carolingienne d’Auxerre de Murethach à Remi, 830-908*, Paris 1991, 229-242; Id., “By Lions, Bishops are Meant; by Wolves, Priests: History, Exegesis, and the Carolingian Church in Haimo of Auxerre’s Commentary on Ezechiel”, *Francia* 29 (2002) 29-56 (= in Id., *Learning and Culture in Carolingian Europe: Letters, Numbers, Exegesis, and Manuscripts*, Farnham - Burlington 2011, Nr. VIII); Id., “Haimo of Auxerre *sapiens doctor et explanator scripturarum*”, in M. Valeria Ingegno (Hg.), *Exegesis of Holy Scripture from Origen to Lorenzo Valla*, Turnhout 2020 (in Druck, ms. liegt dem Autor vor).

⁵⁸ Iogna-Prat et al. (Hg.), *L’École carolingienne d’Auxerre*; Heil, *Kompilation oder Konstruktion*, 275-334; Id., “Haimo’s Commentary on Paul”, 112-114; S. Shimahara, *Haymon d’Auxerre, exégète carolingien*, Turnhout 2013; Heil, “Theodulf, Haimo”, 92-96. Die jüngeren Arbeiten beschäftigen sich mit Einzelfragen, sind aber zur Biographie ohne nennenswerten Ertrag: J. Keskiäho, “Theodulf of Orléans, Haimo of Auxerre, and the ps.-Augustinian *Dialogus Quaestionum* (CPPM 2A.151)”, *Revue Bénédictine* 125 (2015) 92-105: 94f.; D. Marcel La Corte, “Haimo of Auxerre’s Commentary on The Song of Songs: A Carolingian Vision of the Church”, *Cistercian Studies Quarterly* 53 (2018) 33-53; C. Galle, “Preaching in Early Medieval Frankish Monasteries: The Auxerre Homiliary Assigned to Haimo”, *Downside Review* 137 (2019) 153-165: 153-155; F. Jonas, “Der Beitrag Gottes und des Menschen zum Heil in der Römerbriefauslegung des Haimo von Auxerre”, in D. Olszynski, U. Roth (Hg.), *Soteriologie in der frühmittelalterlichen Theologie*, Münster 2020, 23-50.

von Orléans – insbesondere aber auch Haimos mögliche jüdische Wurzeln und seine Beziehung zum Reimser Anonymus oder gar eine Personen- gleichheit umstritten.⁵⁹ Unbestritten ist, dass in Haimos Werk Spuren jüdischer Lehrtraditionen zu erkennen sind,⁶⁰ die sich den Folgegenerationen mitgeteilt haben. Den Anstoß, sich auf diesen Befund ernstlich einzulassen, gab Burton van Name Edwards mit seiner Edition des Genesis-Kommentars des Remigius von Auxerre. Der Editor erbrachte den Nachweis, dass der christliche Kommentator jüdische Quellen (Ps.-Philos *Liber Antiquitatum Biblicarum*, und in lateinischer Form *Targumim*) verarbeitet hatte.⁶¹ Die wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung dieses Befunds ist zunächst im Unklaren geblieben. Van Name Edwards' jüngere Arbeiten bestätigen den Eindruck, dass Wendungen wie *Hebraei dicunt* oder *Hebraei habent* bei Remigius, anders als es solche Formulierungen bei anderen Autoren anzeigen, selten Anleihen aus den Werken von Kirchenvätern wie Hieronymus oder Isidor bezeichnen, sondern aus *Midrashim*, *Targumim* und anderen jüdischen Quellen bezogenes Wissen sind. Ferner wies Edwards nach, dass dieselben Quellen, allerdings in anonymisierter Form, zwei Generationen zuvor in den Bibelkommentaren des Haimo von Auxerre verwendet worden waren.⁶² In der Summe der letzten Jahrzehnte textgeschichtlicher Studien zu lateinischen vorscholastischen Bibelkommentaren lässt sich festhalten, dass lange vor den Viktorinern schon einmal eine auf einzelne Personen und Zentren beschränkte, in ihrer Wirkung aber nicht zu unterschätzende Phase des Wissenstransfers aus jüdischen Auslegungstraditionen in die Praxis christlicher Exegese bestand und dies wesentlich das Ergebnis des mediterranen, italischen und westgotischen Erbes in der Formierung der karolingischen Textkultur war.⁶³

Parallel zu diesem Prozess kollaborativer Wissensgewinnung, aber geographisch wie fachlich völlig davon getrennt, verlief seit den 1970er Jahren die Diskussion um die kulturelle Gestalt des west-mediterranen Judentums. Die maximalistische Position, die die Diaspora geradezu normativ an den Leistungen des rabbinischen Judentums messen und ihr alle Kreativität und jedes eigene kulturelle Profil absprechen will, wurde zuletzt

⁵⁹ Heil, *Kompilation oder Konstruktion*, 328-330; cf. Shimahara, *Haymon d'Auxerre*, 72-78; vgl. auch Contreni, "Haimo of Auxerre".

⁶⁰ Contreni, "By Lions", 54ff., Heil, "Haimo's Commentary", 96ff.; Id., "Theodulf, Haimo", 96-105; Contreni, "Haimo of Auxerre".

⁶¹ Van Name Edwards (Hg.), Remigius, *Expositio super Genesim*, Intr., XLIX-L.

⁶² Ibid.; vgl. dazu künftig auch Id., "Finding Needles".

⁶³ Vgl. dazu künftig Heil et al. (Hg.), *From Theodulf to Rashi*.

noch einmal von Arye Edrei und Doron Mendels zugespitzt.⁶⁴ Bemerkenswert ist der Blick auf das westgotische Spanien⁶⁵ und was man den darüber geführten iberischen Sprachenstreit nennen kann, der ideologisch von nationalen Wissenschaftskulturen unterfüttert ist.⁶⁶ Auf spanischer Seite spielt hier offensichtlich das Konzept eines pluralistischen, kulturell und ethnisch vielschichtigen Spanienbildes mit hinein, das dem reconquistadorischen Selbstbild des „katholischen Spanien“, welches in der frankistischen Historiographie seine letzte Steigerung erfuhr, entgegengesetzt wird. Auch aus jüngerer Zeit begegnen noch Deutungen, die das Judentum als ethnisch-nationale Religion und es im spanischen Zusammenhang implizit als Fremdkörper verstehen.⁶⁷ Konsens herrscht in der axiomatischen Vorannahme, dass ein nicht durch hebräische Sprachpraxis und die Kenntnis rabbinischer Schriften hervortretendes Judentum kaum denkbar oder zumindest defizitär gewesen sei.⁶⁸ Gegen die maximalistische Position, die einen fast vollständigen kulturellen Strömungsabriss für den Westen konstatiert, will sich die spanische Partei mit solchen Defizitzuschreibungen nicht abfinden und postuliert eine schon in die Anfänge zurückreichende

⁶⁴ Vgl. D. Mendels, A. Edrei, *Zweierlei Diaspora: Zur Spaltung der antiken jüdischen Welt*, Göttingen 2010; selbst eine jüngere Studie, die schon im Titel den Anspruch formuliert, die jüdische Geschichte im Römischen Reich neu zu schreiben, leidet an ihrem neben Josephus ausschließlich auf die rabbinische Bewegung zentrierten Blick: A. Tropper, *Rewriting Ancient Jewish History: The History of the Jews in Roman Times and the New Historical Method*, London - New York 2016, insbesondere 13-15, 54-56.

⁶⁵ Ein konziser Überblick zum epigraphischen, historiographischen und legislatorischen Befund bei Albert, „Les communautés juives“, 182-187; ferner Beiträge in Hen et al. (Hg.), *Barbarians and Jews*, sowie folgende Anmerkungen.

⁶⁶ Vgl. R. González Salinero, „Los judíos en el reino visigodo de época arriana. Consideraciones sobre un largo debate“, in E. Romero (Hg.), *Judaísmo hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, Bd. 2, Madrid 2002, 399-408; J. Castaño (Hg.), *Una Sefarad inventada? Los problemas de interpretación de los restos materiales de los judíos en España*, Córdoba 2014.

⁶⁷ L.A. García Moreno, *Los judíos de la España antigua. Del primer encuentro al primer repudio*, Madrid 1993, 14f., 51-53, 90f., 106-110, und öfter.

⁶⁸ Vgl. etwa B.-S. Albert, „Adversus Iudaeos in the Carolingian Empire“, in O. Limor et al. (Hg.), *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics*, Tübingen 1996, 119-142; dazu auch S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society, 200 BCE. to 640 CE.*, Princeton 2001, 103-128; Id., „Rabbinization in the Sixth Century“, in P. Schäfer (Hg.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, Bd. 3, Tübingen 2002, 55-69; M.H. Williams, *Jews in a Graeco-Roman Environment*, Tübingen 2013, 251-253.

Verbindung der Juden Spaniens mit dem rabbinischen Judentum⁶⁹ oder eine autochthone iberisch-hebräische Schriftkultur,⁷⁰ wofür so oder so jeder Nachweis fehlt.⁷¹ Trotzdem dürfte sie in ihren Grundannahmen richtig liegen und auch mit Recht einwenden, dass das Bild des westmediterranen Judentums keineswegs so armselig ist, wie es ein Jerusalemer Höhenblick nahelegen mag. Für eine jüdische Schriftkultur der Iberia gibt es durchaus Hinweise. Freilich fällt es schwer, über das pure Faktum hinaus etwas dazu auszusagen. Und es scheint, dass die Bearbeiter bei ihren Deutungen von irrigen Vorannahmen ausgegangen sind. Denn die bei Julian von Toledo und anderswo genannten *doctores legis* sind nicht notwendig, ja bei nüchterner Betrachtung zum wenigsten, als Vorposten der rabbinischen Bewegung zu verstehen, und ihr Gegenstand werden deshalb auch kaum die *Mishna* oder andere rabbinische Texte gewesen sein. Die westgotischen Gegner der Juden waren ja *expressis verbis* darum besorgt, dass Christen diese nachbiblische *deuterosis* lesen könnten, sie also in einer ihnen zugänglichen Sprache gehalten war.⁷²

Mit dem *Corpus jüdisch-lateinischer Texte des frühen Mittelalters* wird dagegen nun eine Gruppe von Texten etabliert, die die Besorgnisse westgotischer Kirchenleute und Herrscher erklären, die Auffälligkeiten der

⁶⁹ Garcia Moreno, *Los judíos*, 104-106.

⁷⁰ C. del Valle, "Sobre las lenguas de los judíos en la España visigoda y al-Andalus", *Sefarad* 61 (2003) 183-193; so auch schon R. de Ureña y Smenjaud, *La legislación gótico-hispana (leges antiquiores - liber iudiciorum)*, Madrid 1905, 162; ebenso D.J. Wasserstein, "Langues et frontières entre juifs et musulmans en al-Andalus", in M. Fierro (Hg.), *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*, Madrid 2002, 1-11; Id., "Jewish Elites in al-Andalus", in D. Frank (Hg.), *The Jews of Medieval Islam: Community, Society, and Identity*, Leiden 1995, 101-110; dazu die Kritik durch R. González Salinero, "The Legal Eradication of the Jewish Literary Legacy in Visigothic Spain", in N. de Lange, J. Tolan et al. (Hg.), *Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6th-11th Centuries*, Turnhout 2014, 195-209; 200-203; ferner L. Garcia Iglesias, *Los judíos en la España antigua*, Madrid 1978, 150-153; J. Pérez, *Los judíos en España*, Madrid 2005, 26; zur Sprachentwicklung auch Sterk, "Latino-Romaniotes", 36-38, dabei 33f. in Auseinandersetzung mit D.S. Blondheim (*Les parlers judéo-romans et la Vetus latina. Étude sur les rapports entre les traductions bibliques en langue romane des juifs au moyen-âge et les anciennes versions* [1925], Cambridge 2013).

⁷¹ González Salinero, "The Legal Eradication", 202f.

⁷² Ibid., 200-204; ferner Garcia Moreno, *Los judíos*, 104f.; cf. Colorni, "L'uso del greco", 56; Sterk, "Latino-Romaniotes", 36-38; vgl. auch Heil, "Die Konstruktion", 52-54; W. Drews, "Anti-Jewish Treatises in Visigothic Spain", in U. Heil (Hg.), *Das Christentum im frühen Europa: Diskurse - Tendenzen - Entscheidungen*, Berlin - Boston 2019, 369-385.

Schule von Auxerre kontextualisieren und die Königsbücherkommentare des Reimser Anonymus und weitere Texte nicht als Ausnahmefall der Bildungs- und Textgeschichte am Rand stehen lassen, sondern ihnen eine zentrale Rolle in der europäischen Geistesgeschichte des früheren Mittelalters zuweisen kann. Zu diesem Forschungsfeld wurden erste Überlegungen an anderer Stelle bereits formuliert.⁷³

4. Die *Lex Dei*: Jüdische Selbstbehauptung in Zeiten des Wandels

Einer der Texte, die Leonard V. Rutgers schon vor fünfundzwanzig Jahren als jüdisches Werk analysiert hat und der hier deshalb nur kurz vorgestellt wird, ist die *Lex Dei quam praecepit dominus ad Moysen*, die meist unter dem allerdings erst neuzeitlichen Titel *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum* bekannt ist.⁷⁴ Die meisten Bearbeiter seit Moses Hyamson im Jahr 1913 nahmen an, dass der Verfasser ein Christ gewesen sei, der die christliche Position im Hinblick auf das römische Recht mit Bezug auf das christliche Alte Testament habe stärken oder christliche Juristen mit dem römischen Recht habe vertraut machen wollen.⁷⁵ Selbst prominente Kirchenväter wie Hieronymus oder der Ambrosiaster (hier wieder in der geradezu notorischen Funktion des Konvertiten aus dem Judentum) sind auch jüngst noch, freilich wenig überzeugend, als Autoren vorgeschlagen worden.⁷⁶

Ungeachtet Rutgers Ergebnissen wird die *Lex Dei* bis heute nur zögerlich als lateinischer Text jüdischer Autorenschaft akzeptiert⁷⁷ oder die

⁷³ Heil, "Die Konstruktion", anschließend insbesondere an Rutgers, *The Jews*; Ilan, "The Torah", 363-395; Sterk, *The Epistola Anne ad Senecam*.

⁷⁴ Rutgers, *The Jews*, 213-253. Zum Titel: Barnes, "Leviticus", 43-46; ohne die nötige Diskussion Frakes, *Compiling the Collatio*.

⁷⁵ M. Hyamson, *Mosaicarum et Romanarum legum collatio*, Oxford 1913, XLIX-LVI; C. Hohenlohe, *Ursprung und Zweck der Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*, Wien 1935; G. Scherillo, *Novissimo digesto italiano*, Bd. 3, Turin 1959, 459-461; Loschiavo, "Was Rome still...?", 100-102; zu weiteren Autoren vgl. Rutgers, *The Hidden Heritage*, 235; Rabello, "La datazione", 411-421; zur Hs. von Saint-Denis und der *editio princeps* durch Pierre Pithou 1573 vgl. Frakes, *Compiling the Collatio*, 49.

⁷⁶ U. Manthe, "Wurde die Collatio vom Ambrosiaster (Isaak) geschrieben?", in H. Altmeyden (Hg.), *Festschrift für Rolf Knüttel*, Heidelberg 2009, 737-754; S. Ratti, "Saint Jérôme est-il l'auteur de la *Mosaicarum et Romanarum legum collatio*?", in Id., *Antiquus error. Les ultimes feux de la résistance païenne. Scripta varia augmentés de cinq études inédites*, Turnhout 2010, 149-154.

⁷⁷ Vgl. Ausgaben und Literatur oben mit Anm. 10; ferner A. Linder, "The Legal Status of the Jews in the Roman empire", in W.D. Davies et al. (Hg.), *The Cambridge History of Judaism*,

Möglichkeit eines solchen Ursprungs überhaupt nicht erst zur Kenntnis genommen.⁷⁸ Nur ein Teil der Forschung hat eine jüdische Autorschaft der *Lex Dei* akzeptiert: zu nennen sind besonders Edoardo Volterra 1930 und Israël Ostersetzer 1934, in jüngerer Zeit dann Lellia Cracco Ruggini, Leonard V. Rutgers und Timothy D. Barnes.⁷⁹ Die Sammlung wird vereinzelt auf 325 oder früher,⁸⁰ allgemein in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts datiert,⁸¹ alternativ in die Jahre 390-438,⁸² aber womöglich mit überhaupt zwei Redaktionsstufen,⁸³ deren erste wiederum schon im frühen 4. Jahrhundert entstanden sei.⁸⁴ Zwei erhaltene Manuskripte stammen aus Norditalien (Vercelli, 10./11. Jh.;⁸⁵ Wien, 9./10. Jh.),⁸⁶ eine weitere vermutlich aus

vol. 4: *The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge 2006, hier 145-148; dazu Rabello, "La datazione", 417f.

⁷⁸ Loschiavo, "Was Rome still...?", 95-102, insb. 100f.

⁷⁹ Volterra, *Collatio*, 97 ff.; I. Ostersetzer, "La 'Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum'. Ses origines – son but", *Revue des Études Juives* 97 (1934) 65-96; Rutgers, *The Jews*, 247-253; Id., *The Hidden Heritage*, 235-278; ferner L. Cracco Ruggini, "Pagani, ebrei e cristiani - odio sociologico e odio teologico nel mondo antico: discorso inaugurale", in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1980, 15-117: 50-53; Ead., "Ebrei e Romani a confronto nell'Italia tardoantica", in *Italia Judaica*, Rom 1983, 38-65: 38; J. Harries, "How to Make a Law-Code", in M. Austin, J. Harries, C. Smith (Hg.), *Modus Operandi: Essays in Honor of Geoffrey Rickman*, London 1997, 66-71; F. Lucrezi, *L'uccisione dello schiavo in diritto ebraico e romano. Studi sulla "Collatio"*, Turin 2001, 120f., *passim*. Weitere Autoren bei Rutgers, *The Hidden Heritage*, 235. Der Gedanke an einen jüdischen Autor wurde, soweit ersichtlich, erstmals von Marquard Freher (1565-1614), *Pareron*, I.9, angestellt; vgl. Hyamson, *Collatio*, XLIX.

⁸⁰ Rabello, "La datazione", 421.

⁸¹ Frakes, *Compiling the Collatio*, 126.

⁸² Hyamson, *Collatio*, XLVIII. (nach 394 und vor 438); D. Liebs, *Die Jurisprudenz im spätantiken Italien (260-640 n.Chr.)*, Berlin 1987, 162-174: a. 389-392; R.M. Frakes, *Compiling the Collatio*, 12; kritisch dazu Barnes, "Leviticus", 57 mit Anm. 46. Zu den Datierungen und ihren Begründungen bis zurück zu Pithous *editio princeps* vgl. Rabello, "La datazione", 411-421.

⁸³ Rabello, "La datazione", 411-421; Barnes, "Leviticus", 59f.

⁸⁴ Barnes, "Leviticus", 60.

⁸⁵ Hs. Vercelli, Biblioteca Capitolare Eusebiana, 122; vgl. A. Ciaralli, "Produzione manoscritta e trasmissione dei testi di natura giuridica fra XI e XII secolo: due esempi", in V. Colli (Hg.), *Juristische Buchproduktion im Mittelalter*, Frankfurt am Main 2002, 71-103: 83-90; G. Moschetti, *Frammenti veronesi del secolo IX delle Istituzioni di Giustiniano*, 2 Bde., Rom 2006 (non vidi); Loschiavo, "Was Rome still...?", 95-102.

⁸⁶ Hs. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, lat. 2160, vormalig Salzburg, Dom; vgl. B. Bischoff, *Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit*, Bd. 2:

Zentralfrankreich (Berlin, 9. Jh.).⁸⁷ Alle drei Handschriften bieten die *Lex Dei* in Verbindung mit den *Epitome Iuliani* (die Hs. Vercelli diese unter dem Titel *Lex domni Justiniani*),⁸⁸ und die dem zu Grunde liegende Corpusbildung wird für Italien (Rom?) im 7. Jahrhundert angesetzt⁸⁹ – mit entsprechenden Konsequenzen für den *terminus post quem* der Abfassung der *Lex Dei* selbst. Eine weitere, heute verschollene Handschrift aus Saint-Denis wurde für die *editio princeps* verwendet. Ferner wurden ein Fragment der *Lex Dei* aus dem späteren 9. Jahrhundert im Archiv von Zadar (Kroatien)⁹⁰ und ein Auszug mit Textvarianten gegenüber den Textzeugen in Berlin, Vercelli und Wien in einer Handschrift aus Beauvais (9./10. Jh.) ausgemacht.⁹¹

Kenntnis und Gebrauch der *Lex Dei* in rechtlichen Angelegenheiten sind auf christlicher Seite spätestens für das 9. Jahrhundert belegt: Während motivische Analogien zu Einzelbestimmungen merowingischer Synoden als

Die vorwiegend österreichischen Diözesen, Wiesbaden 1980, 168; Ciaralli, “Produzione manoscritta“, 74-75.

⁸⁷ Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, lat. fol. 269; vgl. B. Bischoff, *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts (mit Ausnahme der wisigotischen)*, Bd. 1: Aachen - Lambach, Wiesbaden 1998, 76; D. Liebs, *Römische Jurisprudenz in Gallien, 2. bis 8. Jh.*, Berlin 2002, 102, 105 (in Anmerkungen); Loschiavo, “Was Rome still a Centre“, 89-90, 98-103; T. Faulkner, *Law and Authority in the Early Middle Ages: The Frankish leges in the Carolingian Period*, Cambridge 2016, 26, 72-78, *passim*.

⁸⁸ Zu den *Epitome* ausführliche Emendationen (ohne Nennung der *Lex Dei*) zuletzt bei: W. Kaiser, “Fragmente der *Epitome Iuliani*. I. Hs. Paris, BN Baluze 270 ff. 68-69. II. Hs. Karlsruhe, Badische Landesbibl. Fragm. Aug. 145“, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung* 126 (2009) 440-460; zur Titulatur in Hs. Vercelli Cap. 122 vgl. Loschiavo, “Was Rome still...?“, 96 mit Anm. 96.

⁸⁹ Loschiavo, “Was Rome still...“, 95; ferner W. Kaiser, *Die Epitome Iuliani. Beiträge zum römischen Recht im frühen Mittelalter und zum byzantinischen Rechtsunterricht*, Frankfurt am Main 2004, 33, *passim*.

⁹⁰ F. Schulz, “The Manuscripts of the ‘Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum’“, in M. David (Hg.), *Symbolae ad jus et historiam antiquitatis pertinentes J.Ch. Van Oyen dedicatae*, Leiden 1946, 313-332: 318-319; Frakes, *Compiling the Collatio*, 36-41, *passim*; N. Lonza, “Zadarski fragment *Lex Dei* iz 9. stoljeća i pitanje pravnih izvora ranosrednjovjekovnih dalmatinskih gradova“, *Rad Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti. Razred za društvene znanosti* 525 (2015) 127-144; ob das Zadarer Fragment der Texttradition von BVW folgt, ist bislang nicht geklärt.

⁹¹ Hs. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 9652; vgl. Loschiavo, “Was Rome still...“, 100 mit Anm. 124.

Argument für ihre Kenntnis kaum stichhaltig sind,⁹² bediente sich Hinkmar von Reims (800/810 - 882) der *Lex Dei* ganz explizit. Das Corpus bot Hinkmar in den 860er Jahren für sein Gutachten zu Kaiser Lothars Scheidungsbegehren (*De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae*) gleich vier Anleihen zur Begründung der Inkrimination für deviant erachteten Sexualverhaltens (*de stupratoribus et [...] de incestis et turpibus nuptiis*).⁹³ Dabei zitierte er die Sammlung mit dem diffus klingenden Titel *Primus liber legis Romanae*.⁹⁴

Indes wäre es methodisch unredlich, einen christlichen Ursprung der Sammlung durch ihren späteren christlichen Gebrauch belegen zu wollen.⁹⁵ Im Gegenteil: Hinkmars Titulatur belegt ja stillschweigend, dass die

⁹² U. Manthe, „Dubletten im Text der Collatio als Spuren der Redaktionstätigkeit“, in K. Muscheler (Hg.), *Römische Jurisprudenz - Dogmatik, Überlieferung, Rezeption*, Berlin 2011, 395-412: 397f.

⁹³ Vgl. L. Böringer (Hg.), Hinkmar von Reims, *De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae*, MGH. Concilia 4, Suppl. 1, Hannover 1992, 139¹¹, 178², 185²; zum Text Frakes, *Compiling the Collatio*, 41-45; zum Geschehen L. Dohmen, *Die Ursache allen Übels. Untersuchungen zu den Unzuchtsvorwürfen gegen die Gemahlinnen der Karolinger*, Ostfildern 2017, 180-241; zur Person: J. Devisse, *Hincmar, archevêque de Reims, 845-882*, 3 Bde., Genf 1976, insb. Bd. 1, 367-466; J.L. Nelson, *Charles the Bald*, London 1992, 43-59: 217f., *passim*.

⁹⁴ Frakes' Überlegung, Hinkmars *legis Romanae* bezeichne einfach den Unterschied zu den mosaischen Gesetzen, geht an der Sache vorbei (Frakes, *Compiling the Collatio*, 42), weil er an dieser Stelle das unmittelbar vorangehende, in seiner Bedeutung klare *liber* nicht berücksichtigt und den in infolge einer insgesamt zwischen Spekulation und Konfusion changierenden Argumentation stehendenbleibenden Widerspruch auch an späterer Stelle (ebd., 44-46) nicht auflöst. Offensichtlich ist, dass Hinkmars Titel den jüdischen Anteil am Gehalt der Schrift ausblendet, sei es, weil der Autor sich im Unklaren über die Herkunft der Sammlung war und diesen Teil nicht einzuordnen wusste, oder sei es, weil der politisch höchst aktive Erzbischof – was in Zeiten von Pseudoisidor und anderen Traditionskonstrukteuren gut denkbar ist (dazu auch Devisse, *Hincmar*, 417³⁰⁴) – einen kirchlich nicht autorisierten Text mit einem unverfänglichen Titel operabel machen wollte; zum Kontext auch S. Patzold, *Gefälschtes Recht aus dem Frühmittelalter. Untersuchungen zur Herstellung und Überlieferung der pseudoisidorischen Dekretalen*, Heidelberg 2015.

⁹⁵ Frakes, *Compiling the Collatio*, 41-46; eher unsichere, allein aus thematischer Nähe (Inzestverbot) erschlossene Angaben zum Gebrauch der *Lex Dei* durch die Synoden von Orléans 538, Tours 567, Mâcon 585 ebd., 38f.; daraus Argumente eine christliche Autorenschaft gewinnen zu wollen, als „höchst fadenscheiniges Argument“ („debolissimo argomento“) bezeichnet durch Cracco Ruggini, „Ebrei e Romani“, 43; ferner die eingehende kritische Befragung durch Rutgers, *The Hidden Heritage*, 238f., im Anschluss u.a. an E. Levy, „Rezension“ zu Volterra, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung* 50 (1930) 698-705.

Sammlung nur solange unbeanstandet dienstbar gemacht werden konnte, wie ihr jüdischer Anteil unkenntlich blieb. Die Handschrift in Vercelli zeigt ferner mit Zutaten anderer Texte, wie sie die Berliner und Wiener Handschriften nicht bieten, dass die vielleicht schon vor Hinkmar einsetzende weitere Verwendung und Kontextualisierung der *Lex Dei* nur bedingt oder auch gar nicht kirchliche Angelegenheiten betraf und vor allem nichts, wofür ein Leser des 9. Jahrhunderts den Pentateuch hätte in rechtlicher Hinsicht durcharbeiten sollen.⁹⁶ Damit wurde auf andere Weise, aber mit gleichem Ergebnis Hinkmars Ignoranz gegenüber dem jüdischen Anteil an der *Lex Dei* perpetuiert. Obendrein liegt das Argument gegen eine christliche Autorschaft auf der Hand: das Fehlen jedweder christlicher oder für christliche Zusammenhänge einschlägiger Motive im Text. In der zeitlichen Perspektive der Spätantike müsste eine christliche Rechtsapologie gegen das kaiserliche Recht auf der Grundlage des Alten Testaments widersprüchlich oder gar irreführend erscheinen, weil Christen ansonsten mit Paulus zu argumentieren gehalten waren, dass das Gesetz nach Christus nur noch von rein spirituellem Wert sei. Erschwerend kommt hinzu, dass das Interesse der *Lex Dei* sich so gar nicht theologisch verorten lässt, sondern grundsätzlichen Fragen wie solchen des Strafrechts gilt und keinerlei Fragen einschließt, die im christlichen Sinne von geistlicher Bedeutung sein⁹⁷ oder der Schärfung des Herrscherethos dienen könnten.⁹⁸

Kurz gesagt, ein Christ, der seinen Status und seine Werte gegen das kaiserliche Gesetz unter Bezugnahme auf das Gesetz des Moses verteidigt und sich dabei gar noch an Strafsachen abarbeitet, erscheint schlechterdings nicht vorstellbar. Eher scheint es, dass es einmal mehr allein die Tatsache der Abfassung der Sammlung in lateinischer Sprache ist, die Bearbeitern die

⁹⁶ Als Beispiele genannt seien fol. 160ra-161ra Jonas von Orléans (~760-843), *De institutione laicali*, Cap. 8; 159vb ein kurzer Auszug aus den *Epitome Aegidii* (Ep. Aeg. CTh 8,5,1); 161v-162r der *Lex Dei* direkt vorangehend ein Auszug aus dem *Edictum Rothari*; 186ra-b juristische Fragen und Antworten auf Basis von Isidor von Sevilla (~560-636), *Etymologiae*; 186rb ein Exzerpt aus dessen *Sententiae*; 186va ein Exzerpt aus dem Vorwort des *Liber poenitentialis* des Halitgar von Cambrai (vor 817-830/1). Dass sich unter den weiteren Exzerpten auch einige Theologica wie fol. 3vb-5vb eine kurze pseudo-hieronymianische *Expositio IIII evangeliorum* befinden, legt nahe, dass es sich bei dem Codex um eine Sammlung für Schulzwecke handelt, der aus der Tradition und aus der Praxis bezogene Stücke inseriert wurden. Der Gesamtgehalt der Handschrift verzeichnet in: <http://www.leges.uni-koeln.de/mss/handschrift/vercelli-bce-cxxii/> (geöffnet 11. Juni 2020).

⁹⁷ Vgl. Rutgers, *The Hidden Heritage*, 248-258.

⁹⁸ Loschiavo, "Was Rome still...?", 104.

Deutung als christliches Werk aufdrängt, wofür sie sich dann darauf verstehen, noch den unpassendsten Inhalt in den selbstgefertigten Käfig zu zwängen. Dass der Gedanke an einen jüdischen Autor, der am politischen Leben nicht minder regen Anteil nimmt als Christen, geradezu Abwehrreflexe auslöst, lässt sich nur als Indiz völlig verkrusteter, ja tief eingeehrter und darum bedenklicher Alteritätszuweisungen lesen.

Ganz anders verhält es sich doch mit einem Juden, der seinen Status und den praktischen Wert der Thora verteidigt, sei es vor oder nach der Promulgation des Codex Theodosianus 438, oder, wo die *Lex Dei* handschriftlich wiederholt in Kombination mit *Epitome Iuliani* überliefert ist, sogar nach Justinian – “with the intention of demonstrating the fundamental harmony between the Torah and the Roman Law.”⁹⁹ Weitaus plausibler als jedwede andere Autorenschaft erscheint für die *Lex Dei* der Zweck, in Zeiten der fortschreitenden Christianisierung des römischen Rechts der weiteren Erosion des rechtlichen Status der Juden entgegenzuwirken. Daran knüpft die Frage an, ob die Praxis der Forschung, die Datierung der *Lex Dei* aus der Zeitstellung der in ihr nachweisbaren Vorgängersammlungen gewinnen zu wollen, zwingend ist. Dass der Autor direkten Zugang zu vorkonstantinischen Sammlungen wie dem *Codex Gregorianus*, zum *Codex Hermogenianus* und zu Julius Paulus, ja selbst zu älteren Sammlungen wie dem Zwölftafelgesetz, der *Lex Aquilia* und den *Leges Corneliae* hatte, aber nur eine direkte Anleihe beim *Codex Theodosianus* machte,¹⁰⁰ hat in der Forschung Anlass zu Datierungen des Werks bis zurück in die Zeit Diokletians geboten. Dabei wird unterstellt, dass nach 438 der Rückgriff auf ältere Codices obsolet gewesen sein müsse. In Weiterführung des Ansatzes von Lellia Cracco Ruggini erlaubt die *Lex Dei* aber doch noch eine ganz andere Lesart: Bedenkt man, dass die Sammlung ganz bewusst die römisch christliche Traditionsbildung unterläuft und auf vorkonstantinische, selbst vorimperiale, durch den Codex Theodosianus ja keineswegs aufgehobene und argumentativ ohnehin verfügbare Gesetzessammlungen zurückgreift,¹⁰¹ kann auch an eine Datierung deutlich später als 438 gedacht werden. Diese Überlegung wird durch Leonard Rutgers’ Beobachtung unterstützt, wonach der Verfasser kein professioneller Jurist und der ursprüngliche Zweck der Sammlung publizistisch-politischer Natur gewesen sei. Wäre dem so, verbietet sich auch eine strenge Messung

⁹⁹ Barnes, “Leviticus”, 61; vgl. auch Cracco Ruggini, “Pagani, ebrei e cristiani”, 53; F. Lucrezi, “Ancora sulla data della ‘Collatio legum Mosaicarum et Romanarum’”, in F. Sturm *et al.* (Hg.), *Liber amicorum Guido Tsuno*, Frankfurt am Main 2013, 193-210; zum Kontext auch Monfrin, “Les Juifs”, 426-428.

¹⁰⁰ Barnes, “Leviticus”, 48.

¹⁰¹ Cracco Ruggini, “Ebrei e Romani”, 53; vgl. auch Lucrezi, *L’uccisione dello schiavo*, 120-122.

der *Lex Dei* mit rechtshistorischen Maßstäben zur Corpus-Genealogie und Sprachentwicklung. Es hat sich ja – um nur ein besonders auffälliges Beispiel zu nennen – im Unterschied etwa zur *Lex Romana Burgundionum* auch der Kompilator des *Edictum Theoderici* (um 500) einmal mehr bei Übergehung von CTh auf vorkonstantinische Corpora gestützt, dabei gar weitgehend auf denselben Kanon,¹⁰² der sich auch in der *Lex Dei* nachweisen lässt. Deshalb wird künftig noch näher untersucht werden müssen, ob die *Lex Dei* ungeachtet des Alters ihrer Quellen nicht in den Zusammenhang der spätantiken Kodifizierung von Partikular- und Gruppenrechten gehört und/oder als eher weiter gefasstes politisches Unternehmen der Opposition gegen den mit dem *Codex Theodosianus* unternommenen Versuch der Normierung rechtlicher Traditionsbildung zu verstehen, ihre Entstehung damit also weit später als bislang angenommen datiert werden kann.¹⁰³ Unbestritten jedenfalls ist, dass dieser Text für die weiteren Arbeiten am *Corpus jüdisch-lateinischer Texte* ein ganz besonderes Gewicht hat, dürfte es sich hier doch nicht allein nur um den einzig erhaltenen Text jüdischer Römer aus spätantiker Zeit,¹⁰⁴ sondern überhaupt um das einzige nachbiblische vorrabbinische, d.h. auch nicht-halachische, Selbstzeugnis des frühmittelalterlichen Judentums in Rechtsangelegenheiten handeln.¹⁰⁵

5. Die Epistola Anne ad Senecam: Jüdische Apologie

Weit kürzer, aber in ihrer Typik nicht minder wichtig – und ebenso in ihrer Autorschaft umstritten – ist die offensichtlich fragmentarisch erhaltene *Epistola Anne ad Senecam*, die im 4. Jahrhundert oder später entstanden sein dürfte. Die fiktive Korrespondenz zwischen einem Anna – eine Anspielung auf den Hohenpriester aus Lk. 3:2 und Joh. 18? – und dem Philosophen Seneca

¹⁰² F. Bluhme (Hg.), „Edictum Theoderici regis“, in MGH *Leges*, Bd. 5, Hannover 1875-1889, 145-179; vgl. S.D.W. Lafferty, *Law and Society in the Age of Theoderic the Great: A Study of the Edictum Theoderici*, Cambridge - New York 2013; zu den Quellen der LRB, die zu wesentlichen Teilen aus CTh bezogen sind, vgl. Liebs, *Die Jurisprudenz*, 116-128, 166-176. Als weiteres Beispiel sei auf die Rezeption der pseudopaulinischen Sentenzen (*Sententiae Receptae*) im Breviar Alarichs (kurz nach 500) und in anderen Sammlungen verwiesen; dazu Liebs, *Die Jurisprudenz*, 173; L. De Giovanni, *Istituzioni, scienza giuridica, codici nel mondo tardoantico: alle radici di una nuova storia*, Rom 2007, 173.

¹⁰³ Weitere Arbeiten dazu werden für die Anm. * und 9 angezeigten Studien unternommen.

¹⁰⁴ Barnes, „Leviticus“, 61.

¹⁰⁵ Ohne Berücksichtigung der *Lex Dei*, N.B. Dohrmann, „What is Jewish Law? Jewish Legal Culture and Thought in Antiquity (Fifth Century BCE to Seventh Century CE)“, in Kessler et al. (Hg.), *A Companion*, 277-289.

wird alleine durch die Titulatur aufgegeben, der erhaltene Text, der in polemischer Auseinandersetzung mit den Philosophen („Sophisten“) von Gottes Schöpfungswerk und der Lächerlichkeit des Götterkultes handelt, nennt keinen der beiden.¹⁰⁶ Dass der Brief, sofern der Titel ursprünglich ist, mit dem Austausch zwischen Anna und Seneca womöglich als jüdische Parodie auf den etwa gleichzeitig entstandenen apokryphen „Briefwechsel“ zwischen dem von Hieronymus hochgeschätzten Philosophen Seneca und dem Apostel Paulus gemeint gewesen sein könnte, hat Aron Sterk herausgearbeitet.¹⁰⁷ Das wäre dann bei der christlichen Rezeption der *Epistula* im 9. Jahrhundert ebenso wenig verstanden worden¹⁰⁸ wie von heutigen Bearbeitern, die sich auch hier an der Tatsache eines jüdischen Textes in lateinischer Sprache stören und in Ermangelung inhaltlicher Ansatzpunkte auf dem Wege semantischer Analogiekonstruktionen eine christliche Urheberschaft in den Text hineinlesen wollen.¹⁰⁹

Gewiss: der Text ist alleine in seiner antipaganen Stoßrichtung eindeutig; ein unzweifelhaft als jüdisch zu identifizierender Akzent fehlt, zumindest solange man ihn von der Geisteswelt des rabbinischen Judentums her lesen wollte. Anders verhält es sich bei einer „philonischen“ Lesung, die den Text von der Geisteswelt des alexandrinischen Judentums und der Rhetorik Philos her versteht. Völlig rätselhaft bleibt, wie dieser Text, dem jedwede christologische Motivik abgeht, als christlicher Text in Anspruch genommen werden kann.¹¹⁰ Danach verbleibt, woran auch die

¹⁰⁶ Vgl. oben mit Anm. 11.

¹⁰⁷ Sterk, *The Epistola Anne ad Senecam*, 136-138 ; vgl. M. Tondelli (Hg.), *Seneca, San Paolo, Lettere*, Mailand 2005; dazu A. Momigliano, „Note sulla leggenda del cristianesimo di Seneca“, *Rivista Storica Italiana* 62 (1950) 325-344: 331, *passim*; zur Diskussion um die Authentizität des Briefwechsels I. Ramelli, „L’epistolario apocrifo Seneca-San Paolo“, *Vetera Christianorum* 34 (1997) 299-310. Jedwede Erwägungen zur Authentizität des Briefwechsels erübrigen sich allein schon aus dem Grund, dass – um nur ein Beispiel zu nennen – Brief 12 zur Zeit Neros diesem „Seneca“ die Kenntnis eines Unterschieds zwischen Juden und Christen zuschreibt; vgl. dazu auch P.L. Gatti, „Le faussaire et la ville. La correspondance entre Sénèque et l’apôtre Paul mise à l’épreuve archéologique“, *Augustinum* 58 (2018) 315-342.

¹⁰⁸ Nicht annähernd zwingend erscheint die Annahme, der Titel sei eine Verschreibung aus einem ursprünglichen *Annaei Senecae de idolis et superbia* (Fürst, *Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus*, Einleitung, VIII), denn ein Ps.-Autor hätte kaum allein mit dem Gentilnamen des Philosophen alleine operiert.

¹⁰⁹ Jakobi, *Die sogenannte Epistula*, 12-15; Fürst, *Der apokryphe Briefwechsel*, 180f.

¹¹⁰ Die durch Fürst (*Der apokryphe Briefwechsel*, in den Anmerkungen zur Edition) behaupteten Anklänge an Paulus, insbesondere an den Römerbrief, sind bestenfalls

lateinischsprachige Überlieferung nichts ändert, im Grunde nur eine jüdische Autorschaft. Dass die einzige Handschrift des Textes in der Kölner Dombibliothek erhalten ist,¹¹¹ ist mitnichten ein Beleg für eine christliche Autorenschaft. Der Text dürfte auch kaum am Rhein entstanden sein. Stattdessen verweist sein Überlieferungsort auf die Zeit der karolingischen Reform um 800 und das Bemühen um Ausstattung der neuen Zentren der Bildung mit Texten und Büchern, damit aber auch auf eine Herkunft aus dem Süden Europas, ein Umstand, der auch für die Überlieferungsgeschichte anderer Texte des *Corpus jüdisch-lateinischer Texte* der vorrabbinischen Zeit von Bedeutung ist.

6. Zur Entstehung von Pseudo-Philo „Biblischen Altertümern“

Ein opulenter, einzig in lateinischer Sprache vorliegender Text, dem bislang mit einer Ausnahme kein lateinischer Ursprung zugedacht wurde und der stattdessen als eine Übersetzung aus dem Hebräischen mit griechischer Zwischenstufe gilt, ist der *Liber Antiquitatum Biblicarum* (LAB) des sog. Pseudo-Philo.¹¹² Tal Ilan hat seine Entstehung vor einigen Jahren als lateinischer Text im Rom des 5. Jahrhunderts verortet,¹¹³ ohne dabei auf die Probleme einzugehen, die die Forschungsgeschichte dem Text bereitet hat. Tatsächlich bietet die übliche Einordnung von LAB als parabiblisches Werk des 1./2. Jahrhunderts ein Beispiel für eine fachlich verengte und in den Folgerungen problematische Bearbeitung auf der Basis fragwürdiger Vorannahmen.¹¹⁴ Am

rhetorischer Natur und nicht ansatzweise aussagekräftig; vgl. auch Hilhorst, „The *Epistola Anne*“, 141-165; ebenso Ramelli, die Attitüde triumphalistischer Apologie als eine „espressione tipicamente cristiana“ verstehen will („*L'Epistola Anne*“, 45), ohne zu bedenken, dass dafür die Vergleichgrundlage an jüdischer Textüberlieferung fehlt – bzw. mit der *Epistula* ein Fragment zum Beweis des Gegenteils vorliegen mag.

¹¹¹ Hs. Köln, Dombibliothek 17, fol. 99r-102r; vgl. H. Mayr-Harting, „Handschriften der Kölner Dombibliothek in der Zeit Erzbischof Hildebalds und die karolingische Renaissance“, in H. Finger (Hg.), *Mittelalterliche Handschriften der Kölner Dombibliothek: Viertes Symposium der Diözesan- und Dombibliothek Köln zu den Dom-Manuskripten* (26. bis 27. November 2010), Köln 2012, 21-40.

¹¹² G. Kisch (Hg.), *Pseudo-Philo's 'Liber Antiquitatum Biblicarum'*, Notre Dame IN 1949; Harrington et al. (Hg.), *Les antiquités bibliques*, 2 Bde.; Jacobson, *A Commentary*, 2 Bde.; kurzer Überblick bei Kraus Reggiani, *Letteratura giudaico-ellenistica*, 84f.

¹¹³ Ilan, „The Torah“, 363-395.

¹¹⁴ Vgl. Cohn, „An Apocryphal Work“; M. Rhodes-James (Hg.), *The Biblical Antiquities of Philo* [1917], repr. New York 1971; C. Dietzfelbinger (Hg.), *Pseudo-Philo, Antiquitates Biblicae (Liber Antiquitatum Biblicarum)*, Gütersloh 1975; B. Schaller, „Zur Überlieferungsgeschichte

gravierendsten und bezeichnend für die Art der Argumentation ist die Annahme, der Text müsse wohl vor 135 u.Z. entstanden sein, weil Ps.-Philo den Bar Kochba-Aufstand nicht kenne. Ausgeblendet bleibt dabei, dass ein parabiblisches Werk, das mit der Regierungszeit Sauls endete, keinen Anlass hatte, einen gescheiterten Messias-Prätendenten zu berücksichtigen, wo dieser doch selbst für die weitaus umfangreichere rabbinische Literatur eine *persona non grata* war. Grundlage für die frühe Datierung des Werks ist ferner die Auffassung, der lateinische Text sei eine Übersetzung aus dem Griechischen auf der Basis eines hebräischen Urtexts. Die Urtexttheorie gründet, ohne den geringsten handschriftlichen Befund, auf philologisch und theologisch (fehl-) geleiteten Beobachtungen.¹¹⁵ Die Rezeptionsgeschichte von LAB und seine soziokulturellen und sprachgeschichtlichen Umgebungen hat die Forschung bestenfalls gestreift (und das für die falsche Zeit zum falschen Ort).

Erwägungen zu Gräzismen und der Umgang mit biblischen Namen im Text werden für eine griechische Zwischenstufe und einen hebräischen Urtext, der in der Nähe des lukanischen Doppelwerks beheimatet sein soll,¹¹⁶ angeführt. Vergleichbare parabiblische Texte wie das nur äthiopisch erhaltene, ursprünglich wohl hebräisch verfasste *Buch der Jubiläen*, dessen Entstehung in makkabäischer Zeit angesetzt wird und das frühchristlichen Autoren seit Justin Martyr bekannt war,¹¹⁷ belegen in der Tat, dass es im

des ps.-philonischen *Liber antiquitatum biblicarum* im Mittelalter“, *Journal for the Study of Judaism* 10 (1979) 64-73; E. Reinmuth, *Pseudo-Philo und Lukas. Studien zum 'Liber Antiquitatum Biblicarum' und seiner Bedeutung für die Interpretation des lukanischen Doppelwerks*, Tübingen 1994; B.N. Fisk, *Do You not Remember? Scripture, Story and Exegesis in the Rewritten Bible of Pseudo-Philo*, Sheffield 2001, 13f.; H. Jacobson, “Pseudo-Philo, Book of Biblical Antiquities”, in L.H. Feldman et al. (Hg.), *Outside the Bible: Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, Bd. 1, Lincoln NE 2013, 470-613. Grundsätzliche Erwägungen zum Genre, wenngleich ohne Berücksichtigung von LAB, bei H. Debel, “Rewritten Bible, Variant Literary Editions and Original Text(s): Exploring the Implications of a Pluriform Outlook on the Scriptural Tradition”, in H. von Weissenberg et al. (Hg.), *Changes in Scripture: Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period*, Berlin et al. 2011, 65-91.

¹¹⁵ Heil, “Pseudo-Philo”.

¹¹⁶ P.-M. Bogaert, “Luc et les Écritures dans l'Évangile de l'Enfance à lumière des Antiquités Bibliques”, in C.M. Tuckett (Hg.), *The Scriptures in the Gospels*, Löwen 1997, 243-270, 246ff.; Reinmuth, *Pseudo-Philo und Lukas*, passim.

¹¹⁷ See O.S. Wintermute, “Jubilees”, in J.H. Charlesworth (Hg.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2: 35-142; J.C. VanderKam, *The Book of Jubilees*, Sheffield 2001; T.R. Hanneken, “The Book of Jubilees”, in B. Embry et al. (Hg.), *Early Jewish Literature: An Anthology*, Bd. 1, Grand

1./2. Jahrhundert durchaus Interesse für solche Texte gab, auch wenn *Tana"ch*, LXX und andere Versionen bereitstanden. Anders als im Fall des *Buchs der Jubiläen* ist die Annahme eines hebräischen Urtexts für LAB aber durch nichts belegt. LAB war auch keinem christlichen Autor wie Justin Martyr, Hieronymus oder dem *Gelasianum* bekannt.

Überhaupt passt ein lateinischer parabiblischer Text besser in eine Zeit und in ein Umfeld, in welchem dem Rezipientenkreis des neuen Werks die Deutungshoheit über die Bibel in griechischer und lateinischer Sprache und die zunehmende Sakralisierung dieser Sprachen im liturgischen Gebrauch der Kirchen streitig gemacht wurde.¹¹⁸ Sprachliche Eigenheiten des lateinischen Textes kann überhaupt nur der als Indiz für eine „schlechte Übersetzung“ verstehen, wer einen Ps.-Philo mit der unpassenden Latte klassischer Latinität misst und keinerlei Sinn für die linguistische Hybridität nachantiker jüdischer und anderer Kulturen aufbringt. Zu den sprachlichen Eigenheiten zählt auch, dass LAB Begriffe bietet, die schlechterdings nicht aus dem Hebräischen übersetzt sein können.¹¹⁹ Eine weit spätere Datierung von LAB korrespondiert auch mit Howard Jacobsons Beobachtung, dass LAB gleichermaßen nach Stil und Inhalt dem hochmittelalterlichen *Sefer Hayashar* am nächsten kommt. Und das „dead end“ im Genre der parabiblichen Literatur, das er mit Blick auf LAB für den Zeitraum vom 1./2. Jahrhundert bis zum Hohen Mittelalter konstatierte, wird mit einer späten Datierung hinfällig.¹²⁰ Insgesamt sprechen sowohl philologische wie auch inhaltliche

Rapids MI 2018, 510-516; „Jubilees“, in F. Feder, M. Henze (Hg.), *The Textual History of the Bible*, vol. 2c: *The Deuterocanonical Scriptures*, Leiden - Boston 2019; vgl. auch Kraus Reggiani, *Letteratura giudaico-ellenistica*, 82f.; Ilan, „Torah of Rome“, 375; J.J. Collins, „Changing Scripture“, in von Weissenberg et al. (Hg.), *Changes in Scripture*, 23-45.

¹¹⁸ Zu äußeren Faktoren, die den Sprachwandel bestimmt haben können, auch Mancuso (Hg.), *Shabbatai Donnolo's Sefer Ḥakhmoni*, 11 mit Anm. 45; Sonnino, „Torah, Torah, Torah“, 252f.

¹¹⁹ Etwa *sanctas nymphas* in LAB XXV.10, womit der gesamte Gedankengang des Kapitels eine Zutat der hypothetischen griechischen Zwischenstufe sein müsste; vgl. Jacobson, *A Commentary*, Bd. 2, 750f.; zu weiteren Beispielen für Textpassagen, die sich einer Herleitung aus dem Hebräischen entziehen, vgl. Heil, „Pseudo-Philo“; zur auch im 10. Jh. noch hybriden Sprachkultur in Süditalien am Beispiel Shabbetai Donnolos vgl. Mancuso (Hg.), *Shabbatai Donnolo's Sefer Ḥakhmoni*, 29-31.

¹²⁰ Der Bearbeiter teilte seine Beobachtung akkurat mit, ohne die sich danach aufdrängenden Zweifel an der Urtexthypothese zuzulassen: Jacobson, *A Commentary*, Bd. 1, 212: „At all events, with LAB, the [parabiblical] genre seems to come to a dead halt. Only centuries later does it revive and surely the work that is closest to LAB is the

Gründe klar gegen die Annahme eines hebräischen Urtexts und einer griechischen Zwischenstufe.

Kurzum: es gibt keinerlei Grund für Urtext- und Frühdatierungshypothesen. Deshalb ist die Entstehung womöglich für Rom im 5. Jahrhundert oder anderswo im Süden Italiens vor Ende des 8. Jahrhunderts anzusetzen. Da mit dieser Korrektur einem opulenten Werk der „Sitz im Leben“ streitig gemacht wird, das auf der Basis eines postulierten hebräischen Urtexts auch für die neutestamentliche Forschung in Anspruch genommen wird, quasi als weiterer jüdischer Kronzeuge für die Evangelien neben Josephus und den Qumran-Schriften, sei näher ausgeführt:

Was die Vertreter der Urtexttheorie völlig ausblenden, ist die Aussagekraft der Überlieferungsgeschichte.¹²¹ Diese weist in eine ganz andere Richtung, nämlich weder zeitlich noch geographisch in das Umfeld von Flavius Josephus und des NT, sondern einmal mehr auf Rabanus Maurus und Haimo von Auxerre, also auf das 9. Jahrhundert. In deren Werken wird der *Liber Antiquitatum Biblicarum* überhaupt erstmals verwendet. Rabanus führte als Autor Philo an, Haimo verwandte den LAB stillschweigend.¹²² Die ältesten erhaltenen Handschriften des Texts gehören, neben einem möglichen Fragment des 7. Jahrhunderts in der UB Freiburg,¹²³ dem süddeutschen und salzburgischen Raum (Admont,¹²⁴ Benediktbeuern,¹²⁵ Schäftlarn,¹²⁶ Tegernsee¹²⁷) sowie eine in Budapest aufbewahrte Handschrift, deren Herkunft noch nicht

much later *Sepher Hayashar*”; see also S.W. Crawford, *Rewriting Scripture in Second Temple Times*, Grand Rapids MI 2008.

¹²¹ Schaller, „Überlieferungsgeschichte“, 64–73.

¹²² Rabanus (*Commentaria in libros II Paralipomenon*, c. I) hielt den LAB für ein Werk Philos von Alexandrien: *Philo autem in libro supradicto quaestionum suarum in Genesi narrat...*, etc., Migne, PL 109, 284 C–D; vgl. auch Van Name Edwards, Remigius, *Expositio super Genesim* 11:7, 102, Z. 2351–52.

¹²³ <http://dl.ub.uni-freiburg.de/diglit/fragm63> (geöffnet 21. Mai 2020).

¹²⁴ Hs. Admont 359 (jetzt New York, Ph. Goodhart Gordan and J.D. Gordan, 16).

¹²⁵ München, Bayerische Staatsbibliothek, clm. 4569, XII, LAB (*Hystoria ab inicio mundi usque ad David regem*) zusammen mit *Quaest. in Gen.* und *Visio Tugdali*; vgl. K. Halm et al., *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis*, München 1878, Bd. 1.2, 209.

¹²⁶ München, Bayerische Staatsbibliothek, clm. 17133, 1160–4., LAB mit Philo Alexandrinus, *Quaestiones et solutiones in Genesim*, und Augustinus, *C. Faustum*; vgl. Halm et al., *Catalogus codicum latinorum*, Bd. 2.3, 82.

¹²⁷ München, Bayerische Staatsbibliothek, clm. 18481, XI., LAB (*Hystoria ab inicio mundi usque ad David regem*) mit Philo, *Quaest. in Gen.*; vgl. Halm, *Catalogus codicum latinorum*, Bd. 2.3, 168.

geklärt ist,¹²⁸ damit aber auch erst dem 11./12. Jahrhundert an. Schon peripher zu nennende Textzeugen stammen aus Fulda¹²⁹ und St. Matthias/Trier.¹³⁰

7. Transformation und Reform - warum jüdische Texte in Kathedralen und Klöstern erhalten sind

Das Vorkommen jüdischer Texte in lateinischer Schrift und Sprache, deren Entstehung in Rom oder im Süden Italiens bzw. in Spanien lokalisiert wird, in Manuskripten aus christlichen Skriptorien westlich und nördlich der Alpen und im Bestand der Bibliotheken dort, mag zunächst irritieren. Das gilt für den LAB ebenso wie für die anderen noch weiter zu untersuchenden Texte und die Judaica in den christlichen Bibelkommentaren der Schule von Auxerre. Wie ist es möglich, dass ein Manuskript für die Kathedrale von Reims einen Kommentar zu den Königsbüchern einem jüdischen Autor zuschreibt und Rabanus Maurus diesen gar für einen Zeitgenossen hielt,¹³¹ dieser in der jüdischen Überlieferung aber keine fassbaren Spuren hinterlassen hat? Diese Merkwürdigkeit erklärt sich leicht aus den politischen und kulturellen Veränderungen der europäischen Landkarte im 8. und 9. Jahrhundert und der Entstehung eines neuen Machtzentrums im Norden, im expandierenden fränkischen Reich, was die Ströme, auch die kulturellen, in neue Richtungen lenkte. Denn die kulturelle Reform mit ihren Wissenslaboren in Klöstern und Kathedralschulen sog das Vorhandene begierig auf und machte es über ganz Europa hinweg für neue Texte und Ideen fruchtbar.

Bücher zirkulierten und Kopien wurden angefertigt; Gelehrte, eben nicht nur von den britischen Inseln, sondern ebenso aus Spanien und Italien, wechselten an den Königshof, hielten sich in Aachen und anderswo auf, begaben sich in den Dienst des Frankenherrschers oder übernahmen die Leitung von Königsklöstern. Man denke nur an Alkuin, die „Scoti“, aber auch an Petrus von Pisa, Claudius von Turin oder Theodulf von Orléans.

¹²⁸ Hs. Budapest, Magyar Nemzeti Múzeum, 23.

¹²⁹ Hs. Kassel, Universitätsbibliothek, theol. 4° 3, XI: LAB, *Philonis Liber Antiquitatum*; Philo, *Quaest. in gen.* (lat.); Id., *De vita contemplativa* (lat.) (<https://orka.bibliothek.uni-kassel.de/viewer/!metadata/1352374571235/1/-/> geöffnet 6. Feb. 2020).

¹³⁰ Hs. Genf, Fondation Bodmer 133 (*olim* Cheltenham, Phillipps 461), XI/XII; see E. Pellegrin, *Manuscripts Latins de la Bodmeriana*, Cologny - Genève 1982, 311f.

¹³¹ Vgl. oben mit Anm. 5.

Alles was wissens- und erhaltenswert war, fand Interesse, ganz gleich ob es christliche Autoren oder pagane waren.¹³² Dass darunter auch jüdische Texte waren, muss dann nicht überraschen. Tatsächlich ist keiner der lateinisch-jüdischen Texte, die bislang für das *Corpus jüdisch-lateinischer Texte* etabliert werden können, im Süden Europas selbst in Handschriften überliefert. Inhalt, Charakteristika und innere Merkmale weisen hinsichtlich ihrer Entstehung aber darauf hin, dass sie allesamt im westlichen mediterranen Raum entstanden sind. Es lassen sich auch kaum glaubhafte Szenarien vorstellen, die eine Entstehung jüdischer Texte im Norden, in welcher Schrift und Sprache auch immer, vor dem 10. Jahrhundert überhaupt nur denkbar machen würden. Alle Texte dürften auf gleichem Wege und aus gleichen Gründen wie der LAB in den Norden Europas gelangt sein. Träfe die durch Avrom Saltman angenommene Identität von Theodulfs jüdischem Assistenten, der gegen 800 in Orléans wirkte, mit dem Verfasser der *Quaestiones* zu den Königsbüchern zu,¹³³ wäre dieser Autor tatsächlich nur ein oder zwei Generation älter gewesen als Rabanus Maurus oder Angelomus von Luxeuil, ein anderer Verarbeiter der jüdischen Königsbücherkommentare.¹³⁴ So oder so weisen die pseudo-hieronymianischen Schriften auf eine

¹³² Vgl. R. McKitterick, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge 1989; J.J. Contreni, *Carolingian Learning: Masters and Manuscripts*, Aldershot 1992; B. Bischoff, *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*, übers./hg. M. Gorman, Cambridge 1994; J. Fried, *Der Weg in die Geschichte. Die Ursprünge Deutschlands bis 1024*, Frankfurt am Main - Berlin 1994, insb. 144-161, 262-324; J.J. Contreni, "The Carolingian Renaissance. Education and Literary Culture", in R. McKitterick (Hg.), *New Cambridge Medieval History*, Bd. 2: c. 700-900, Cambridge 1995, 709-757; P. Depreux, "Ambitions et limites des réformes culturelles à l'époque carolingienne", *Revue Historique* 623 (2002) 721-753; S. Cantelli Berarducci, "L'esegesi della Rinascita carolingia", in G. Cremascoli, C. Leonardi (Hg.), *La Bibbia nel Medioevo*, Bologna 1996, 167-198; O. Capitani, *Storia dell'Italia medievale*, Rom - Bari 2004, 226-231; P. Cammarosano, *Storia dell'Italia medievale. Dal VI all'XI secolo*, Rom - Bari 2008; J. Becker, "Präsenz, Normierung und Transfer von Wissen Lorsch als ‚patristische Zentralbibliothek‘", in Ead. et al. (Hg.), *Karolingische Klöster. Wissenstransfer und kulturelle Innovation*, Berlin et al. 2015, 71-87; S. Scholz, "Bemerkungen zur Bildungsentwicklung im Frühen Mittelalter. Zusammenfassung", in Becker et al. (Hg.), *Karolingische Klöster*, 275-289: 279-284.

¹³³ Vgl. oben mit Anm. 4.

¹³⁴ S. Cantelli, *Angelomo e la scuola esegetica di Luxeuil*, Bd. 1, Spoleto 1990, 307, 312f.; B.-S. Albert, "Adversus Iudaeos", 119-142; C. Chevalier-Royet, "Saül et David, premiers rois oints. L'interprétation de ces modèles royaux par deux exégètes carolingiens, Raban Maur et Angélome de Luxeuil", in I. van 't Spijker (Hg.), *The Multiple Meaning of Scripture: The Role of Exegesis in Early Christian and Medieval Culture*, Leiden 2009, 61-76: 67-70.

westgotisch-spanische Herkunft hin, und sie dürften, womöglich vermittelt über Orléans und seinen westgotischen Bibelwissenschaftler Theodulf, nach Fleury (Saint-Benoît-sur-Loire), Saint-Denis und Reims, und von dort weiter bis nach Fulda gelangt sein.

Der jüdische Pseudo-Philo dürfte seinen Weg von Rom über Aachen vielleicht nach Tours und von dort nach St. Riquier, Auxerre und Fulda genommen haben. Darüber, in welcher Gestalt und von wo *Targumim* nach Auxerre gelangt sind, kann nur gerätselt werden. Aber das Genre selbst könnte einen Hinweis geben: Versteht man *Targumim* als breitenwirksam erklärende Glossen, die den hebräischen Bibeltext auch schon in ihrem Entstehungsumfeld umgangssprachlich, aramäisch, vermittelten und dazu beitrugen, der rabbinischen Elite zunehmende Akzeptanz in weiteren Schichten der jüdischen Bevölkerung zu verschaffen, dann könnten es gerade solche Hilfsmittel gewesen sein, deren Übersetzung ins Lateinische als erstes und in der Breite fundamentale Deutungsmuster der rabbinischen Bewegung auch in die westliche Diaspora vermittelt haben, ohne dass sich in den jüdischen Quellen Spuren dieser Hilfsmittel der Frühzeit erhalten hätten.

Es wurde oben bereits skizziert, dass der Umstand des Fehlens all dieser Texte in jüdischen Bibliotheken keinen Anlaß zu Irritationen bietet. Denn der Erfolg der rabbinischen Bewegung und ihres Schrifttums manifestierte sich auch im Ersetzen und Überschreiben des Früheren, und dieses Frühere mag sich an manchen Stellen, etwa wo Raschis Auslegungen im Vergleich mit den rabbinischen Vorlagen originell erscheinen, noch unkenntlich erhalten haben.¹³⁵

Womöglich teilt sich dieser Ersetzungsprozeß im *Sefer yuḥasin*, dem Leitwerk des mittelalterlichen süditalienischen Judentums, ganz unmittelbar mit, in der Figur des R. Abu Aharon aus Bagdad und der Erzählung von seiner Ankunft in Italien: In Benevent wird er von der Gemeinde ehrerbietig empfangen, aber er muss erkennen, dass der junge Chazzan, der die traditionellen Gesänge seiner Heimat vorträgt und äußerlich schön singt, in Wirklichkeit tot ist; nach der Befragung durch Abu Aharon zeigt sich der Körper des jungen Mannes tatsächlich bar aller Lebensgeister. Auch die

¹³⁵ Heil, "Theodulf, Haimo", 97-104; zur Frage der Herkunft von Rashis Eigengut vgl. H. Soloveitchik, "The 'Third Yeshiva of Bavel' and the Cultural Origins of Ashkenaz: A Proposal", in Id., *Collected Essays*, vol. 2, Oxford 2014, 150-201: 150-152, *passim*; R. Brody, "On the Dissemination of the Babylonian Talmud and the Origins of Ashkenazi Jewry", *Jewish Quarterly Review* 109 (2019) 265-288, insb. 285-287; ferner den Hinweis von Dönitz, *Überlieferung und Rezeption*, 17⁷⁵ auf die Dissertation von A. Ge'ula, *Lost Aggadic Works Known Only from Ashkenaz: Midrash Abkir, Midrash Esfa and Devarim Zuta*, Jerusalem 2006 (non vidi).

anderen Protagonisten vom Beginn der Chronik, Rabbi Amittai samt seiner gelehrten Söhne R. Shephatiah, R. Hananeel und Eleazar, werden auf die Tage der Zerstörung Jerusalems durch Titus und die zwangsweise Migration ihrer Vorfahren nach Italien zurückgeführt. Die gesamte Geschichte der Juden Süditaliens der Zeit vor Amittai und Abu Aharon verschwindet hinter diesen Biographien; diese Zeit entschwindet in der Figur des toten Sängers.¹³⁶ Colafemmina hat sie mit dem doch eher neuzeitlichen Motiv des Golem deuten wollen.¹³⁷ Ich meine, die Figur des toten Sängers ist (auch) als Allegorie auf die ersetzte Tradition zu lesen und bietet subkutan eine Erzählung von einem stattgehabten, abgeschlossenen Prozess.

Das damit implementierte Narrativ von der Begründung jüdischen Lebens aus den Quellen des Ostens etablierte eine neue, für die Zukunft bestimmende Ordnung der Vergangenheit. Das war, wen dem so ist, wohl angemessen in seiner Zeit, sollte aber die heutige Forschung nicht in ihrem Blick bestimmen. Nun gilt es, weiter an der Freilegung eines älteren Stücks von Diasporageschichte zu arbeiten, immerhin an einer Strecke von mehreren hundert Jahren, und dieser Diaspora ihre Stimme wiederzugeben.

¹³⁶ Vgl. ספר יוחסין, in A. Neubauer (Hg.), *Medieval Jewish Chronicles*, Bd. 1, Oxford 1895, 2-46; M. Salzman (Hg.), *The Chronicle of Ahimaaz, Translated with an Introduction and Notes*, New York 1924, 60-67, hebr. 2-4; R. Bonfil, *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle: The Family Chronicle of Ahimaaz ben Paltiel*, Leiden 2009, 243-246; vgl. Id., *Tra due mondi*, 147; Ben Sasson, "Italy and Ifriqia", 38f.; Mancuso (Hg.), *Shabbatai Donnolo's Sefer Ḥakhmoni*, 8-11.

¹³⁷ C. Colafemmina (Hg.), Ahima'az ben Paltiel, *Sefer Yuḥasin. Libro delle discendenze. Vicende di una famiglia ebraica di Oria nei secoli IX-XI*, Cassano delle Murge - Oria 2001, 59-71; vgl. dazu Bonfil, *History and Folklore*, 167 mit Anm. 41.



GIUSEPPE M. CUSCITO

Il tly nella cosmologia del *Sefer ḥakmônî*

Il *Sefer ḥakmônî*¹ di Šabbetai Donnolo (913 ca. - 982 ca.)² è un trattato composto, come si evince dalla tavola delle effemeridi ivi riportata,³ nell'Italia meridionale intorno al mese di Elûl del 4706 del calendario ebraico, corrispondente all'incirca al settembre del 946 e.v. Il testo si presenta diviso in tre parti: un proemio contenente anche dei cenni autobiografici, un commento al versetto biblico Gn 1,26 («e Dio disse: “facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza”») e un commento al proto-qabbalistico *Sefer yešîrah*.⁴ Nonostante la sua tripartizione, il trattato donnoliano possiede tuttavia un'unità di fondo, tutta incentrata sull'idea che vi sia una stretta corrispondenza tra l'essere umano e il resto del creato.

Questa idea è stata declinata in vari modi secondo i diversi autori che, nell'arco di molti secoli, si sono occupati di questo tema. Una classificazione dei diversi modi di intendere la corrispondenza tra l'essere umano e il cosmo,

¹ Il testo è apparso in una prima edizione a opera di David Castelli (Castelli 1880) e in edizione critica a cura di Piergabriele Mancuso, apparsa sia in italiano (Mancuso 2009), sia in inglese (Mancuso 2010). In questo studio le traduzioni sono mie, basate sul testo ebraico nell'edizione del 2009 (d'ora in poi, SH).

² Per un'introduzione generale alla figura del sapiente oritano, cf. Fiaccadori 1992 e Putzu 2004a; per il suo pensiero cf. Lacerenza 2004a; per la sua opera medica, cf. Tamani 1999.

³ La longitudine ricavata dalla tavola delle effemeridi è compatibile con quella dell'Italia meridionale, per cui cf. Mancuso - Stern 2007; Mancuso 2009: 258. Tra la sua nativa Oria (in Puglia) e la Calabria, Donnolo trascorse gran parte della sua vita (Luzzati Laganà 2004: 79-88; Cuscito 2014: 99). La tavola presenta le posizioni dei principali corpi celesti e le corrispondenze per il periodo che va dal 30 agosto al 28 settembre 946.

⁴ Le datazioni proposte per questo testo dagli studiosi coprono quasi l'intero arco del I millennio e.v. In questa sede si suppone la datazione più bassa possibile, vale a dire la fine del IX secolo se non proprio gli inizi del X, che è il momento in cui apparvero i primi tre commentari finora attestati, fra cui quello donnoliano, che è il secondo in ordine di tempo e il primo in ebraico.

qui di seguito definita “microcosmismo”, si trova in uno dei primi studi sul tema, a opera di Rudolf Allers, che ne individua sei diverse tipologie.⁵

Analogamente al *Timeo* di Platone,⁶ nel proemio del *Sefer haḳmônî*, così come l’essere umano è considerato composto sia da un corpo inerte,⁷ sia dal respiro che dà ad esso la vita,⁸ anche il cosmo è inteso come composto dalla materia e dallo spirito vivificante: «Così come Dio sostiene il mondo, in basso come in alto [...] così l’alito di vita sostiene tutto il corpo umano, in basso come in alto».⁹

All’interno del sistema di corrispondenze tra micro- e macrocosmo presente nel testo donnoloiano, svolge un ruolo particolare un corpo celeste chiamato *tly*, la cui identificazione è finora risultata problematica. In un brano Donnolo racconta dell’incontro con un non meglio identificato Bagdat, che è colui che gli insegnò gli aspetti pratici dell’astronomia. Questo sapiente non ebreo proveniente da Babilonia mostra di conoscere «il calcolo dei pianeti, del *tly* e delle costellazioni e gli eventi passati e futuri».¹⁰ Più avanti, la tavola delle effemeridi, a cui si è già accennato più sopra, è introdotta con la formula: «Ciclo dei pianeti, del *tly*, delle costellazioni dell’anno quattromilasettecento-sei dalla creazione del mondo per conoscere in quale costellazione e in quale parte di costellazione si troveranno i sette pianeti e il *tly*».¹¹ Questa tavola

⁵ Allers 1944: 321-331. Una più recente classificazione (Finckh 1999: 469-471) riconosce ventuno categorie, di cui alcune ulteriormente suddivise in sottocategorie. Quest’ultimo studio, tuttavia, pur occupandosi del Medioevo, si sofferma in particolare sulle opere letterarie e non tratta in modo esaustivo i differenti testi ebraici, indicati genericamente come «jüdische Tradition».

⁶ *Timeo* 30b, anche se quella descritta da Platone è una tripartizione in corpo, anima e intelletto, mentre Donnolo sembra distinguere solo una componente materiale e un’altra che è allo stesso tempo psichica e spirituale, per cui cf. nota 8.

⁷ *כי האדם גולם הוא* (SH 78).

⁸ Variamente denominato come «soffio dell’anima vivente» (רוח נשמת החיים) o «spirito di vita» (רוח החיים), oppure «anima del soffio di vita» (נשמת רוח החיים) o, ancora, «spirito di vita e anima» (רוח החיים ונשמה) o semplicemente «spirito» (רוח). SH 78, 84 e *passim*.

⁹ וכמו סובל האלהים את העולם תחת ומעלה עם כל אשר בו [...] כן סובל רוח החיים את כל גופו של אדם (SH 104). תחת ומעלה.

¹⁰ הגוי כי היה אומר מכח חשבון הכוכבים והתלי והמזלות דברים שנעשו כבר והעתידיים לעשות (SH 48). Forse con l’espressione «eventi passati e futuri» s’intendono semplicemente i fenomeni astronomici, senza necessariamente implicare un’eventuale influenza degli astri sugli avvenimenti terreni.

¹¹ מחזור של כוכבים ושל תלי ושל מזלות של שנת ארבעת אלפים ושבע מאות ושש לבריאת עולם לידע (SH 50). באיזה מזל ובאיזה חלק של מזל יהיו שבעה הכוכבים והתלי.

delle effemeridi fornisce la posizione del *tly*, che nell'arco del mese varia da 2° 24' a poco meno di un 1°, usando come punto di riferimento i 30 gradi del segno dei Pesci.¹² Quindi, nella sezione introduttiva del *Sefer ḥaḳmônî*, il *tly* appare sempre nel contesto in cui si parla di pianeti e si evince che la sua posizione può essere calcolata matematicamente.

Nella seconda sezione del commento donnoloiano, l'autore specifica che la somiglianza tra l'umano e il divino è solo spirituale e non fisica,¹³ in quanto Dio insufflò il Suo stesso spirito nel primo uomo. In altre parole, l'essere umano è ritenuto somigliare alla divinità non dal punto di vista dell'immagine corporea, ma da quello delle sue attività che sono il risultato del suo spirito vivente: anche l'uomo, infatti, può conoscere il presente e il passato, il bene e il male, un po' come fa Dio, e può nutrire la propria famiglia e le persone da lui dipendenti, un po' come Dio fornisce il sostentamento a tutti gli esseri viventi. Nonostante l'analogia tra facoltà umane e divine, vi è tuttavia una fondamentale differenza, che consiste nel fatto che le prime, rispetto alle seconde, sono imperfette ma soprattutto limitate come lo è la durata della vita umana.¹⁴ Se Dio crea la materia dal nulla, l'uomo può solo trasformare i vari elementi: può, ad esempio, mutare l'acqua in aria (cioè in vapore) tramite l'elemento fuoco, ma non può creare l'acqua o l'aria dal nulla.

Mentre la somiglianza tra essere umano e divinità è solo spirituale,¹⁵ il corpo umano presenta invece delle analogie con il mondo, cioè con la terra dalla quale fu tratto in principio.¹⁶ L'autore, basandosi sulle sue approfondite conoscenze di anatomia, elenca tutte le parti del corpo umano, *a capite ad calcem*, insieme ai rispettivi elementi del cosmo ad esse somiglianti. Solo per fare qualche esempio, la calotta cranica è paragonata alla volta celeste, con l'occhio destro e sinistro che corrispondono rispettivamente al Sole e alla Luna e le restanti cinque aperture del capo sono poste in relazione con i cinque pianeti visibili a occhio nudo: le narici sono abbinate a Marte e Mercurio, la

¹² SH 54-55. Il manoscritto presenta delle lacune nei punti in cui sarebbero dovuti essere riportati i valori riferiti agli ultimi giorni del mese, per cui l'ultimo dato certo, 1° 2', è quello relativo al giorno 26. Il valore stimato di poco meno di 1° è quindi interpolabile basandosi sulla diminuzione media di circa 3' al giorno presentata nel resto delle effemeridi.

¹³ (SH 92) אף על פי שדימהו האדם כמעט קט לאלהים לא דימהו לא בגוף.

¹⁴ (SH 90-92) וברוב דברים ידמה האדם כמעט מזער לאלהים לפי מעוט הכח וקוצר החיים שנתן לו האלהים.

¹⁵ (SH 104) וכמו שהאל חי לעולמי עולמים כן רוחו של אדם חי לעולם בין בטוב בין ברע.

¹⁶ (SH 94) כחו שדימהו אליו כן דמהו לעולם.

bocca a Giove e le orecchie a Venere e Saturno.¹⁷ Inoltre, il diaframma, che si trova a separare lo stomaco e gli intestini (con i loro liquidi) dai polmoni (pieni d'aria), è paragonato al suolo che, nella cosmologia biblica, separa i mari dall'atmosfera,¹⁸ mentre il palato corrisponderebbe al firmamento che separa le acque inferiori da quelle superiori.¹⁹ Altri esempi sono rappresentati dalla vescica, che è paragonata all'abisso inferiore in cui si raccolgono le acque cosmiche, dai vasi sanguigni che sono comparati ai fiumi,²⁰ e dal cuore il quale, essendo dotato di movimento e trovandosi sopra il diaframma, è considerato l'equivalente dell'essere umano e degli animali che vivono sulla terra, cioè di ciò che è, appunto, dotato di movimento.²¹

In questa serie di analogie tra corpi celesti e parti del corpo umano, il *tly* viene paragonato al midollo spinale: come Dio ha steso il *tly* da parte a parte nel firmamento, con i pianeti e le dodici costellazioni a esso legati, così ha steso anche il midollo bianco all'interno della colonna vertebrale, a cui sono legate tutte le membra.²² Come il midollo, anche il *tly* è inoltre dotato di una testa e di una coda. Quest'ultimo è inoltre menzionato nel racconto dondoliario della creazione:

dopo che il Santo, benedetto sia, ebbe fatto ruotare le lettere per produrre ogni parola di ogni lingua che è sulla terra e a conclusione di ogni permutazione di lettere e rotazione di parole, del loro calcolo, della loro misura e del loro numero, cominciò a effettuare il calcolo dei pianeti e delle costellazioni

¹⁷ וכמו שנתן ברקיע השמים שני מאורות וחמשה כוכבים כן נתן בראש האדם שתי עינים עין הימנית דומה לחמה ואין השמאלי דומה ללבנה האף השמאלי דומה למאדים האף הימני דומה לכוכב חמה הלשון (SH 96). והפה והשפתים דומה לצדק האזן הימנית דומה לנוגה האזן השמאלית דומה לשבתאי

¹⁸ וכמו שרקע הארץ על המים כן קרם ומתח קרום הבשר שעל הכבד ועל הבטן ועל המעים ועל הטחול (SH 96). הוא הבשר שבין הריאה ובין הכבד והטחול והמעים והבטן

¹⁹ עשה לו תקרה העליונה של פה היא הנטועות בה השנים והמתלעות כדמות הרקיע השמים שעל הרקיע הזה (SH 94). Cf. Gn 1,6-8.

²⁰ וכמו שעשה האלהים נהרות להשקות את העולם כן עשה בגוף האדם ורידים הם גידי הדם המושכים את (SH 100). הדם להשקות את כל הגוף

²¹ וכמו שברא האל האדם והבהמה וכל נפש החיה לשכון על הארץ כן ברא האל הלב על אותו הקרום של (SH 98). בשר שעל הכבד ושכן בתוך הלב את רוח החיים

²² וכמו שברא האלהים התלי בעולם ונטהו ברקיע ממזרח למערב מקצה אל קצה והכוכבים והמזלות וכל דבר שבעולם אדוקין בו כן ברא בגוף האדם את חבל המוח הלבן אשר בתוך חוליות השדרה והוא נטוי מקצה מוח הראש ועד עצם העצה ושנים עשר הנתחים והצלעות וכל אברי הגוף אדוקין בו מפה ומפה (SH 102).

e il calcolo delle stagioni e dei cicli planetari, del tly e delle costellazioni che saranno in futuro nell'ordine della creazione.²³

Ricapitolando, anche nella sezione dedicata al commento al versetto del Genesi, il tly è un oggetto celeste, la cui posizione può essere determinata matematicamente. Esso è ritenuto disteso da una parte all'altra del firmamento ed è inoltre paragonato al midollo spinale, che è un organo serpentiforme, dotato di due estremità paragonabili a un capo e una coda.

Il riferimento al calcolo delle permutazioni delle lettere tramite cui sarebbe stato creato il cosmo anticipa la sezione successiva, dedicata al commento al *Sefer yeṣîrah*, secondo il quale le lettere e le loro permutazioni giocano un ruolo centrale nella creazione. Come si vedrà più avanti, questo testo presenta peraltro un sistema di corrispondenze tra corpi celesti e corpo umano totalmente diverso rispetto a qualunque altro sistema di melotesia.²⁴ Donnolo si accorse di questa discrepanza, che cercò per quanto possibile di conciliare. Per fare un esempio, il *Sefer yeṣîrah* abbina Saturno alla bocca, Giove all'occhio destro, Marte all'occhio sinistro, il Sole alla narice destra, Venere alla narice sinistra, Mercurio all'orecchio destro e la Luna all'orecchio sinistro. Come si può notare nella tabella a p. 110, queste corrispondenze sono totalmente diverse da quelle dell'astrologia classica. Il modo con cui Donnolo armonizza questa discrepanza si basa sul fatto che, nonostante un pianeta e un'apertura del capo siano stati creati tramite la stessa lettera "doppia" (seguendo la sequenza del *Sefer yeṣîrah*), quel determinato pianeta governa in realtà una parte del corpo secondo la sequenza presentata nella sezione precedente. Per esempio, se il Sole è stato creato tramite la stessa lettera (כ) con cui è stata creata anche la narice destra, ciò non vuol dire che esso governi quella parte, ma esso governa invece l'occhio destro.²⁵ Lo stesso procedimento è applicato anche per la Luna e i pianeti.

La cosmologia donnoliana riprende la classica suddivisione della volta celeste in sette firmamenti, ciascuno corrispondente a un pianeta o luminare,

²³ ועוד היה הקב"ה מגלגל האותיות כדי להוציא מהם כל דברי הלשונות שבארץ ואחר כלות האלהים צירוף האותיות וגלגול הדברים והחשבונם ומנינם ומספרם התחיל לחשב חשבון הכוכבים והמזלות וחישובן תקופות ומחזורות של כוכבים ושל תלי ושל מזלות שהיה עתיד לסדר לבראת (SH 122-124).

²⁴ Va ricordato che per melotesia s'intende la presunta corrispondenza tra i corpi celesti, principalmente i cinque pianeti, i due luminari e le dodici costellazioni zodiacali, con le parti del corpo umano.

²⁵ ואף על פי שנוצר עם אות כף חמה ושלישי בשבת ואף ימין [...] אינה מושלת החמה אלא ביום אחד [...] (SH 182).

in quest'ordine, dal più alto al più basso:²⁶ Saturno, Giove, Marte, Sole, Venere, Mercurio, Luna (SH 184). Al di sopra del cielo di Saturno si trovano le “acque superiori”, identificabili con quelle che, secondo la Bibbia, sarebbero trattenute da cataratte (Sal 42,7) che, se aperte, causerebbero il diluvio sulla Terra.

I pianeti sono classificati secondo le diverse combinazioni delle qualità della fisica classica, vale a dire con le categorie di caldo, freddo, secco e umido. Ad esempio, Saturno, trovandosi nel cielo più lontano, a contatto con le acque superiori, è freddo. Invece Marte, che è nel cielo appena superiore a quello del Sole, è caldo, poiché riceve calore da quest'ultimo. Giove, trovandosi tra i due, opera un'azione mitigante fra entrambi, per cui risulta tiepido. A queste caratteristiche fisiche sono anche abbinate quelle, per così dire, morali, cioè i loro effetti sull'indole e sugli umori umani. Per riprendere l'esempio precedente, se Saturno presiede alla lentezza e al freddo della morte e Marte invece alla guerra e all'azione violenta e distruttrice del calore, Giove si trova a mitigare l'effetto dei due, essendo il pianeta associato alla giustizia e all'equità. Elemento peculiare della cosmologia donnoliana è inoltre la collocazione delle stelle fisse nel primo cielo, insieme alla Luna.²⁷

pianeta	<i>Sefer haḳmônî</i>	<i>Sefer yeṣîrah</i>
Saturno	orecchio sinistro	bocca
Giove	bocca	occhio destro
Marte	narice sinistra	occhio sinistro
Sole	occhio destro	narice destra
Mercurio	narice destra	orecchio destro
Venere	orecchio destro	narice sinistra
Luna	occhio sinistro	orecchio sinistro

²⁶ L'autore li presenta in quest'ordine, nonostante definisca corretta l'enumerazione dal basso verso l'alto: והחשבון הנכון כן הוא שתחשבם מלמטה למעלה (SH 184).

²⁷ הלבנה [...] מקבלת חום מן המזלות ומן כוכבי חיילותיהם הנתונים וסדורים עמה ברקיע התחתון (SH 196).

Dopo aver commentato le sette lettere “doppie”, nonché i pianeti e le loro corrispondenze nel corpo umano, Donnolo passa a descrivere le dodici lettere “semplici”, con cui furono creati, secondo il *Sefer yeṣîrah*, le costellazioni zodiacali, i mesi dell’anno e dodici parti del corpo, vale a dire: il fegato, la cistifellea, la milza, lo stomaco, il rene destro, il rene sinistro, l’intestino, l’esofago, la mano destra, la mano sinistra, il piede destro e il piede sinistro. Anche in questo caso, ci si trova davanti a una sostanziale differenza con praticamente tutti gli altri testi di melotesia finora conosciuti in area mediterranea e vicino-orientale. L’astronomia di derivazione ellenistica presenta infatti una sequenza di corrispondenze *a capite ad calcem*, per cui all’Ariete corrisponde il capo, al Toro il collo, ai Gemelli le braccia e così via fino ai Pesci che corrispondono ai piedi.

Come si può vedere nella seguente tabella, non vi sono praticamente punti in comune con la melotesia di derivazione ellenistica (qui chiamata “classica”) e la sequenza di corrispondenze presentata nel *Sefer yeṣîrah*:

costellazione	melotesia “classica”	<i>Sefer yeṣîrah</i>
Ariete	capo	fegato
Toro	collo	cistifellea
Gemelli	braccia	milza
Cancro	gola/petto	stomaco
Leone	cuore/torace/stomaco	rene destro
Vergine	ventre	rene sinistro
Bilancia	addome	intestino
Scorpione	genitali	esofago
Sagittario	cosce	mano destra
Capricorno	ginocchia	mano sinistra
Acquario	stinchi	piede destro
Pesci	piedi	piede sinistro

Anche in questo caso, Donnolo cerca di conciliare una divergenza apparentemente insanabile tra queste due serie di relazioni micro-macrocosmiche nello stesso modo in cui ha armonizzato le due sequenze di corrispondenze planetarie. Come si può notare dal raffronto e come si è già accennato sopra, la sequenza melotesica classica sembra seguire un criterio e un ordine ben precisi, spesso utilizzando associazioni che aiutano a porre in relazione in maniera allegorica e mnemotecnica una determinata parte del corpo e l'animale od oggetto che la corrispondente costellazione rappresenta: ad esempio, gli arieti sono noti per l'uso della testa durante gli scontri, i tori sono utilizzati legando un giogo al loro collo, le braccia sono uguali come due gemelli, la forma della cassa toracica ricorda pressappoco quella di un granchio, e così via fino ai piedi, che sono stati accostati ai due pesci della costellazione. Invece, per quanto riguarda il *Sefer yeṣîrah*, l'associazione tra le costellazioni, da un lato, e quelle determinate parti del corpo e quei determinati organi, dall'altro, non sembra trasparire alcun criterio logico o mnemotecnico apparente. Forse l'origine di questa atipica corrispondenza, che, a differenza dell'altra, riguarda solo parti specifiche del corpo inclusi anche gli organi interni, potrebbe essere da ricercare nella medicina astrale babilonese, su cui manca ancora uno studio sistematico (Geller 2014: 1), anche se la sopravvivenza di una presunta eredità medica mesopotamica resterebbe tutta da dimostrare.

Un'altra caratteristica che colpisce nell'esame della sequenza presentata nel *Sefer yeṣîrah* è l'assenza della menzione di organi fondamentali, quali ad esempio il cervello, il cuore e i polmoni. Se nella medicina premoderna la funzione del cervello non era stata individuata con esattezza da tutti, quella dei polmoni è invece più evidente e stupisce quindi l'assenza di una loro menzione nel *Sefer yeṣîrah*. Come si è detto più sopra, tuttavia, il cuore è stato inserito in un'ulteriore serie di corrispondenze, che però, a differenza di quelle esaminate in precedenza, non è associata a nessuna delle lettere dell'alfabeto ebraico. Il cuore è così associato al *tly* e alla ruota dello Zodiaco, senza mostrare speculazioni su cosa possa in effetti legare i tre elementi.

In questa sezione dedicata alle corrispondenze del *Sefer yeṣîrah*, Donnolo fornisce una descrizione più ampia e dettagliata del *tly*, introducendo elementi che non aveva menzionato prima e che spesso, come si vedrà, finiscono anche per contraddire quanto da lui indicato in precedenza. Per Donnolo, il *tly* è stato creato dall'acqua e dal fuoco,²⁸ è stato posto nel quarto cielo, quello centrale, nonché dimora del Sole,²⁹ è stato steso da parte a parte, come un

²⁸ ברא את התלי ממים ומאש (SH 222). אלהים [...]

²⁹ ברקיע הרביעי הוא אמצעי הוא מעונה של חמה (SH 222).

serpente piegato a metà³⁰ a cui sono legati, come un filo è legato a un telaio, il Carro, i pianeti e le costellazioni,³¹ che esso guida e governa come farebbe un re, nel bene e nel male.³² Inoltre, è capace di oscurare la luce dei luminari e dei pianeti e a volte il suo movimento può essere retrogrado (SH 224). Nonostante sia stato creato dal fuoco e dall'acqua, la sua natura è di acqua. Inoltre, esso è invisibile agli occhi, per cui lo si conosce solo grazie ai testi che dicono che è dotato di testa e di coda, di cui si può calcolare il punto di esaltazione e di caduta (*ibid.*). Più avanti nel commento, dove si parla della Ruota dello Zodiaco che fa sì che le costellazioni, i pianeti e i luminari si muovano, viene specificato che il Carro si trova a Nord, vicino al tly,³³ a cui è legato e che muove ruotando. Il tly a sua volta trasmette il movimento rotatorio alla Ruota dello Zodiaco e quindi ai pianeti e alle costellazioni. Infine Donnolo spiega l'associazione stabilita nel *Sefer yeṣîrah* tra tly, Ruota e cuore in quanto tutti e tre sono gli elementi che muovono rispettivamente il mondo, l'anno e l'uomo,³⁴ cioè quelli che il testo commentato considera i tre "testimoni" (עדים) dell'unità di Dio.

Come si è accennato all'inizio, la problematicità dell'identificazione del tly menzionato da Donnolo è dovuta alla presenza, nella descrizione che l'autore ne fa, di elementi tra loro contrastanti, che sono parzialmente riconducibili a diverse figure di drago presenti nell'astronomia antica e medioevale. Nello specifico, alcune delle caratteristiche del tly sono attribuibili al drago immaginario che in diversi testi medioevali era ritenuto responsabile delle eclissi, mentre altre sono riconducibili alla costellazione del Drago (o Draco). Inoltre, negli ultimi decenni, è stata avanzata l'ipotesi interpretativa che considera il tly donnoliano come una sorta di *axis mundi* (Sharf 1976: 33-39; id. 1995: 182; Hayman 2007: 129-136).

L'interpretazione che gode del maggior numero di elementi a favore è quella che identifica il tly come il drago delle eclissi, le quali avvengono quando il Sole e la Luna si trovano ad attraversare almeno uno dei due punti di intersezione tra le rispettive orbite.³⁵ Questi due punti, che vengono definiti

³⁰ ונטהו מקצה אל קצה כבריח כנחש עקלתון (SH 222).

³¹ העוקל שלו באמצע ארכו בחצי ונטייתו כטבעת עגולה וכל הכוכבים והמאורות והמזלות אדוקין בו כמו שאדוקין שתי הארג במנור ארונים (SH 222-224).

³² והוא נתמנה מלך על כלם לנהגם בין בטוב ובין ברע (SH 224).

³³ העגלה הנותנה מצד צפון לתלי קרובה לתלי (SH 226).

³⁴ ועל זה כתוב שכל העולם אדוקין בתלי וגלגל ולב כי כאשר מתנהג כל העולם וכל אשר בו בתלי וגלגל כן מתנהג מן הלב אף בני האדם כי הלב הוא מנהיג את הגוף וכל מלאכת עבודת העולם (SH 230).

³⁵ Le eclissi di Luna avvengono quando il Sole e la Luna si trovano in ciascuno dei due punti, con la Terra che si trova in mezzo ai due corpi celesti, proiettando così la propria om-

“nodi lunari”, rappresentano i due punti in cui si incrociano i due cerchi immaginari che rappresentano i percorsi apparenti dei due luminari e sono pertanto sempre diametralmente opposti l’uno all’altro rispetto alla Terra (fig. 1). Uno di loro è detto “ascendente” (gr. ἀναβιβάζων [συνδεσμός]) e l’altro “discendente” (καταβιβάζων), a seconda della posizione in cui viene a trovarsi la Luna dopo averli attraversati, vale a dire se, dopo essere passata da un determinato nodo, essa si trova al di sopra o al di sotto dell’orbita apparente del Sole. Essi sono dotati di un moto circolare di circa 19° l’anno e percorrono un giro completo in circa 18 anni e mezzo, il che vuol dire che coprono la distanza di poco più di 1° al mese, cioè l’equivalente di circa 3’ al giorno.³⁶

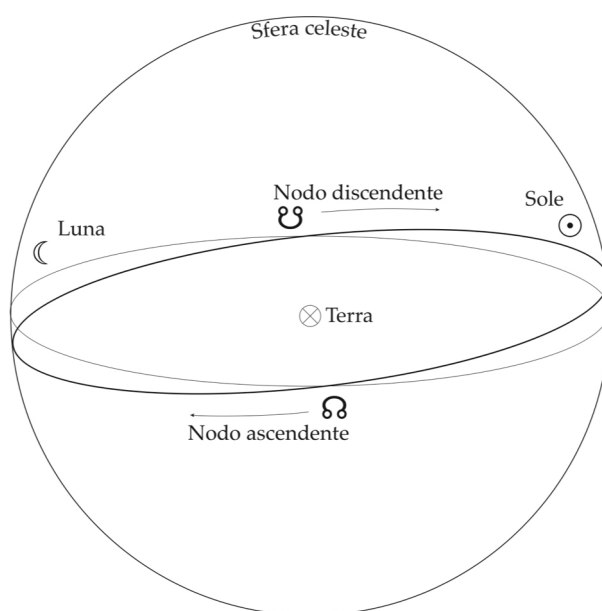


Fig. 1

Questo valore è compatibile con i valori posizionali assegnati al *tly* nella tavola delle effemeridi del *Sefer haḳmônî* che si è vista più sopra. Anche se

bra sulla Luna, oscurandola. Invece le eclissi di Sole avvengono quando la Luna si trova tra la Terra e il Sole. In entrambi i casi, questi fenomeni possono solo avvenire nei punti in cui le due orbite si intersecano, vale a dire quando entrambi i luminari si trovano in corrispondenza dei nodi.

³⁶ Maimonide, *Qiddûš ha-hôdeš* 16,2 (cit. in Feldman 1931: 122).

nell'astrologia tolemaica non sono considerati particolarmente determinanti, in età tardoantica i due nodi lunari furono considerati elementi separati da calcolare nel tema natale di una persona, alla stregua di due pianeti (Bouché-Leclercq 1899: 121-122). In astrologia, ancora oggi i nodi ascendente e discendente sono chiamati occasionalmente *caput* e *cauda draconis*, rispettivamente, mentre nell'astronomia moderna il periodo che intercorre tra due attraversamenti successivi per uno stesso nodo da parte del Sole è tuttora chiamato "anno draconico".³⁷ Questa nomenclatura deriva dalla credenza, diffusa nel Medioevo e anche nella prima Età moderna, secondo cui le eclissi sarebbero causate da un drago che inghiottirebbe per un breve periodo uno dei due luminari e la cui testa e coda corrisponderebbero proprio ai due nodi, rispettivamente quello ascendente e quello discendente.

Pertanto, il tly donnoliano sembra essere identificabile senza problemi con il drago delle eclissi, per diversi motivi: prima di tutto per il fatto che è detto oscurare i luminari; inoltre, la sua testa è trattata alla stregua di un pianeta, di cui infatti calcola la posizione e che possiede anche dei punti di esaltazione e di caduta, che è il modo in cui altri testi (esaminati più avanti) considerano i nodi lunari; infine, ultimo ma non per importanza è il dato riportato nelle effemeridi donnoliane, che mostrano un movimento del tly che è compatibile con quello dei nodi lunari, sia in termini di direzione retrograda, sia di velocità angolare. Le stesse effemeridi mostrano peraltro solo un valore e non due, come ci si aspetterebbe se si volesse calcolare la posizione sia della testa sia della coda. Per certi versi, è vero che, nel momento in cui è noto che i due punti sono diametralmente opposti, è sufficiente indicare la posizione di uno solo di essi, in quanto la posizione dell'altro è facilmente ricostruibile aggiungendo o sottraendo 180°. Donnolo, tuttavia, non specifica nulla riguardo a ciò, quindi si può affermare solo con relativa certezza che il fatto che le sue effemeridi riportino le posizioni di uno solo dei nodi³⁸ sia dovuto a motivi di semplicità ed economia.

Vi sono, tuttavia, altri tratti che Donnolo attribuisce al tly che non sono compatibili con il drago delle eclissi. Fra queste caratteristiche vi sono quella di essere come un re sul mondo, quella di essere vicino al Carro e quella di trasmettere il movimento rotatorio agli altri corpi celesti. Questi tratti sono più facilmente attribuibili a un altro drago presente nel cielo, vale a dire la

³⁷ È detto "anno draconico" il tempo che, adottando una prospettiva geocentrica, trascorre tra due attraversamenti successivi dello stesso nodo da parte del Sole ed è più corto di circa 19 giorni rispetto all'anno solare, poiché, adottando per comodità una prospettiva geocentrica, nel tempo in cui il Sole ha compiuto un giro completo, il nodo di riferimento si è spostato nel verso opposto, alla velocità di 19° all'anno (Gribbin 2005: 145).

³⁸ In questo caso la testa, cioè il nodo ascendente.

costellazione omonima. Essa infatti si trova vicino al Polo Nord celeste, con la coda che si dipana in parte tra le due Orse.

Per quanto riguarda la caratteristica del regnare, essa è assegnata alla costellazione del Drago già nel *Testamento di Salomone*, un apocrifo scritto in greco e datato dal I al III sec.,³⁹ in cui spesso i demoni in cui il re biblico si imbatte nel racconto sono associati a stelle o costellazioni. Uno di loro racconta al protagonista eponimo che la sua costellazione è accompagnata da una sua versione più piccola ed è chiamata Orsa oppure “discendente del Drago”, il cui trono è sempre nel cielo.⁴⁰ Nonostante la commistione, il riferimento a due costellazioni, di cui una è la versione più piccola dell'altra, non può che essere all'Orsa Maggiore e all'Orsa Minore. Resta da spiegare il collegamento con la costellazione del Drago, ma anch'essa, alle latitudini del Mediterraneo, è circumpolare, vale a dire sempre visibile durante tutto l'anno, come le altre due. Non è necessario assumere che questo apocrifo abbia costituito una fonte diretta per Donnolo. È possibile, tuttavia, che la circumpolarità della costellazione costituisca allo stesso tempo l'origine e la causa della persistenza di una sua associazione con un trono che sorveglia continuamente il mondo dall'alto.

Quanto, invece, al collegamento che Donnolo stabilisce tra il *tly* e l'acqua, il suo appellarlo “mostro marino” (*tannîn*) ha un parallelo in un testo astronomico coevo al *Sefer haḳmônî*, vale a dire il *Libro delle stelle fisse* (*Kitāb ṣuwar al kawākib*, lett. *Libro delle illustrazioni delle stelle*). Il testo, composto in lingua araba dall'astronomo persiano 'Abd al-Rahman ibn 'Umar al-Sufi, noto nel mondo latino col nome di Azophi, rappresenta la costellazione del Drago (fig. 2)⁴¹ chiamandola in arabo *tinnin*, termine che, come il suo equivalente ebraico, indica dei draghi acquatici.⁴²

La caratteristica di muoversi in modo che la coda preceda la testa, invece, non aiuta a decidere in un senso o in un altro sulla sua identificazione, poiché, oltre a essere attribuibile alla forma di un *ouroboros*, si confà non solo alla costellazione Draco, che nel suo moto rotatorio quotidiano si trova a spostarsi in modo che la coda preceda il capo, ma anche al drago delle eclissi, il quale si muove da Est ad Ovest, vale a dire in moto contrario rispetto a quello

³⁹ Duling 2011: 940-943.

⁴⁰ τὸ ἄστρον μου ἐν οὐρανῷ φωλεύει καὶ οἱ ἄνθρωποι με καλοῦσιν ἄμαξαν, οἱ δὲ τὸν δρακοντόποδα διὰ τοῦτο καὶ μικρότερα ἄστρα συμπάρεισι τῷ ἐμῷ ἄστρῳ, καὶ γὰρ τοῦ παρός μου τὸ ἀξίωμα καὶ ὁ θρόνος μέχρι σήμερον ἐν τῷ οὐρανῷ ἐστίν. *Testamento di Salomone* 5,4 (da Mc Cown 1922: 21-22).

⁴¹ <https://www.wdl.org/en/item/2484/view/1/53/> (ultimo accesso: 29 aprile 2020).

⁴² Lane 1863: 318.



Fig. 2 – La costellazione del Drago nel *Kitāb ṣuwar al kawākib* (Washington, Library of Congress, Ms. 2484, f. 53).

apparente dei pianeti e dei luminari.⁴³ Come si è visto, la tavola delle effemeridi di Donnolo mostra che egli era a conoscenza di tale movimento retrogrado. Data l'inconciliabilità tra la figura del drago delle eclissi con quella della costellazione omonima, non resta che concludere che Donnolo attribuisce al *tly* da lui descritto a volte le caratteristiche di una, a volte quelle dell'altra. Ma come si è giunti a questa confusione?

L'associazione tra le eclissi e un mostro divoratore è molto antica. Nei *Veda* (XII-X sec. a.e.v. ca.) i due nodi lunari furono considerati alla stregua di veri e propri pianeti (Yano 2004: 342) e furono interpretati nella mitologia astrale vedica come la testa (*Rahu*) e la coda (*Ketu*) di un demone (Yano 2004: 331), che fu in seguito associato alle eclissi poiché fu ritenuto divorare il Sole o la Luna per un breve periodo. Nei testi assiro-babilonesi, è attestato il termine *attalū*, che deriva dal sumero *an-ta-lu*, col significato di «oscuramento» (sottinteso, di corpi celesti):

Di solito è scritta però ideograficamente coi segni AN.MI, dei quali il primo è l'immagine di una stella e sta inoltre per "cielo, alto, dio", il secondo invece rappresenta la notte, probabilmente due stelle che pendono dalla cima di due corde (?) attaccate ai due lati della volta celeste, come il corrispondente geroglifico egiziano.⁴⁴

Per quanto il cielo mitico babilonese non fosse affatto privo di serpenti o draghi immaginari, tuttavia non risulta l'associazione tra uno di essi e l'oscuramento temporaneo dei luminari, «probabilmente per il fatto che non conoscevano i due nodi della luna» (Furlani 1948: 587; Rochberg 2003: 40-42). Se quindi il nome del *tly* donnoliano sembra derivare dall'accadico, tuttavia forse non è nei testi sumeri e babilonesi che va cercata l'origine di questa figura con quelle specifiche caratteristiche.

Per fare un breve *excursus* in fonti non testuali, anche il drago che è rappresentato nell'affresco sul soffitto del mitreo di Ponza (fig. 3) presenta tratti riconducibili allo stesso tempo ai due diversi tipi di dragoni celesti finora esaminati. Di primo acchito, il drago raffigurato potrebbe sembrare una rappresentazione della costellazione omonima, ma ci sono diversi elementi che lasciano dubitare di questa interpretazione. Prima di tutto, la forma arcuata non coincide con quella della costellazione, che è più sinuosa. Inoltre, la coda del drago nell'affresco non passa in mezzo alle due Orse, come fa invece la costellazione del Drago. Per di più, il drago nell'affresco si estende per 180° ed è

⁴³ Ci si riferisce qui al moto apparente durante l'anno, che è in direzione contraria a quello di quelle che venivano chiamate "stelle fisse".

⁴⁴ Furlani 1948: 584. Il punto interrogativo è nel testo.

collocato in una zona del cielo a sé stante, invece di essere rappresentato nella zona polare insieme alle due Orse. D'altronde, se davvero quel serpente rappresentasse la costellazione del Drago, resterebbe da spiegare come mai sarebbe l'unica costellazione raffigurata, oltre le Orse e le dodici zodiacali. Tutti questi elementi lasciano supporre, anche se non concludere in modo definitivo, che il drago raffigurato nel mitreo di Ponza sia basato almeno in parte su quello delle eclissi, immaginato in un anello a sé stante che si trova a ruotare tra quello del Polo e quello dello Zodiaco (Beck 1976: 9).⁴⁵ Seppur non decisiva per il presente studio, questa fonte non testuale rappresenta una testimonianza di come, apparentemente, le due diverse figure di drago si siano mescolate già in età tardo-antica.

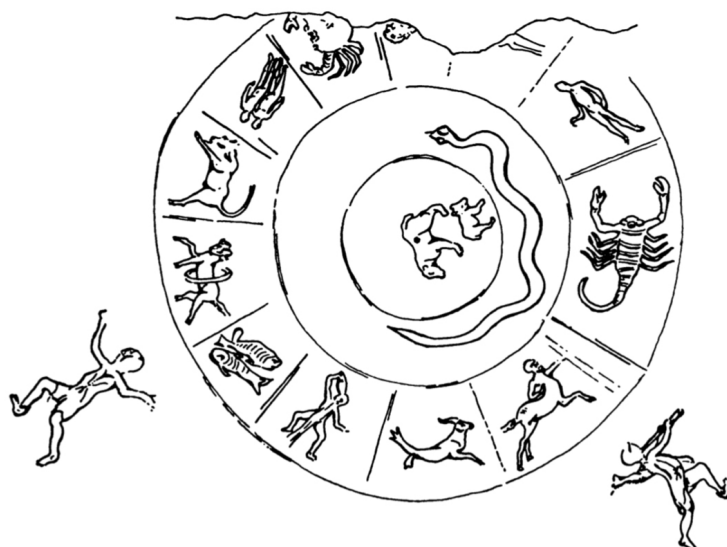


Fig. 3 (da Vermaseren 1974: 9).

⁴⁵ La lettura di Beck quale drago delle eclissi è stata recentemente messa in discussione (Pirtea 2017: 451, n. 22), in quanto quell'interpretazione si riallaccia a fonti successive ed eterogenee e non vi sono riferimenti al drago delle eclissi nelle fonti greco-romane. A meno di non ipotizzare una rappresentazione errata del cielo stellato, resterebbero da spiegare alcune caratteristiche che non sono di fatto compatibili né con quella del Drago, né con le altre costellazioni serpentiformi, come ad esempio l'Idra, che si trova invece dall'altra parte dello Zodiaco rispetto alle Orse e non tra di loro. Al momento, quindi, non vi sono elementi sufficienti per poter identificare in modo inequivocabile il drago rappresentato nell'affresco con un altro elemento celeste e per poter quindi escludere che esso rappresenti il drago delle eclissi.

L'articolo di Furlani citato sopra esamina un manoscritto siriano (Vat. sir. 217, XVI sec.), il quale contiene tre trattati sulle eclissi. Nel primo di essi si fa menzione di un *attalyā* che divora il Sole e la Luna ed è intitolato appunto «Un trattato sopra *attalyā* quando divora il sole ossia sull'eclisse solare» (Furlani 1948: 569). Per ciascun mese, vengono forniti presagi in caso di eclissi solari, ad esempio: «Prima, nel Nisān. Se *attalyā* divora il sole, magnati periranno» (*ibid.*). Anche il secondo trattato contiene dei pronostici per le eclissi solari raggruppate per ciascun mese, ma non vi sono riferimenti evidenti a esseri mitologici, dato che il termine usato è «si oscura» e non «è divorato», come invece nel testo precedente (Furlani 1948: 572). Il terzo trattato si occupa, a differenza degli altri due, di eclissi lunari, anch'esse ritenute opera di *attalyā*. Lo stesso manoscritto (f. 209b) in una sezione chiamata *Sull'oscuramento che subisce la luna da parte di attalyā* identifica quest'ultimo con qualcosa dotato di «un certo corpo e che somiglia a un serpente» e in una glossa si spiega che il termine *anābibazōn* è *ḡawzahar*, quello che chiama il «gradino entrante», e *qaṭābibazōn* è *nawbahar*, il «gradino uscente» (Furlani 1948: 576), vale a dire i nomi in greco e in persiano del nodo ascendente e discendente, rispettivamente. Queste sono, tuttavia, attestazioni presenti su un manoscritto di epoca tarda, che attestano che i nodi lunari sono entrati a far parte dell'astrologia siriana, ma non forniscono dati su quando tale ingresso sarebbe avvenuto.

A quanto pare, la prima attestazione di una menzione di *attalyā* come drago associato ai nodi lunari e alle eclissi è in uno scritto attribuito⁴⁶ a Severo Sebokht (VI-VII sec.), il quale, in polemica con un non meglio specificato gruppo di astrologi, contesta la loro credenza nell'esistenza di questo drago. La descrizione che Severo (o lo pseudo-Severo) fornisce della figura di questo drago è riconducibile indubbiamente ai nodi lunari: la testa e la coda sono diametralmente opposte, una in una costellazione e una in un'altra, il suo moto è retrogrado e percorre in un giorno 3' 11", in un mese 1° 32', in un anno 19° 20' e compie una rivoluzione intera in 18 anni, 7 mesi e 16 giorni. Particolare interessante è la menzione del fatto che la sua parte centrale è al di fuori dello Zodiaco ed è legata al Polo nord celeste, vicino al Carro (Furlani 1948: 578). Abbiamo, quindi, una fonte precedente al *Sefer haḡmônî* che sembra riunire in un'unica figura le caratteristiche del drago delle eclissi e quelle della costellazione.

Tornando alle fonti ebraiche, il *tly* è menzionato nel *Sefer yeṣîrah* che lo descrive come legato ai corpi celesti e al cuore umano:

⁴⁶ Anche se non senza riserve, per cui cf. Pirtea 2017: 540.

La legge dei dieci, tre e sette e dodici legati al *tly* e alla Ruota e al cuore. Il *tly* è nel mondo come un re sul suo trono, la Ruota nell'anno come un re nella provincia e il cuore nell'uomo come un re in guerra.⁴⁷

La metafora del re, oltre a riprendere forse il mitema che appare nel *Testamento di Salomone* esaminato più sopra, potrebbe riferirsi alle diverse velocità con cui ognuno di quegli elementi si muove: il *tly* (se interpretato come costellazione del Drago) è praticamente fermo nella sua posizione nella parte più settentrionale del cielo; la ruota dello Zodiaco si muove lentamente, dato che compie un giro completo in un anno, più o meno come un re che compie una visita al suo regno; il cuore umano è paragonato a un re in battaglia forse per via del suo vigore. Al di là di queste speculazioni, ciò che va sottolineato è il riferimento ai pianeti ("il sette") e alle costellazioni ("il dodici"), che sono detti essere legati al *tly*. Mentre il brano precedente è presente in tutte le recensioni del *Sefer yeṣîrah*, un'altra breve menzione appare in un paragrafo che però è presente solo nelle sue due recensioni più lunghe, in cui si afferma che le dodici lettere "semplici" (vd. *supra*) sono legate al *tly*, alla Ruota e al cuore.⁴⁸ Dalle due brevi descrizioni del *tly* presentate nel *Sefer yeṣîrah* non è facile ricostruire con precisione il suo ruolo nella cosmologia del testo, ma quei pochi tratti che sono abbozzati sono presenti anche nell'unica altra fonte esplicitamente citata da Donnolo, vale a dire la *Barayta de-Šemuel* (VIII sec. e.v.).

La cosmologia di quest'ultimo testo meriterebbe uno studio separato, ma qui basti menzionare che nell'*incipit* il cosmo è paragonato a una tenda,⁴⁹ che è una peculiarità che, come vedremo, appare presso composizioni cosmologiche non ebraiche. Nella *Barayta*, il *tly* è detto essere legato a ciò che può essere identificato con una delle due Orse che, ruotando, trasmette il movimento ad esso, che a sua volta lo ritrasmette ai pianeti e alle costellazioni della Ruota dello Zodiaco:

Nel Nord il Carro gira e serve il *tly* e il *tly* le costellazioni e le costellazioni la Ruota. Le costellazioni sono come soldati e il *tly* è come un re e il Carro li conduce e tutti loro in spirito.⁵⁰

⁴⁷ חק עשרה שלשה ושבעה ושנים עשר פקודין בתלי וגלגל ולב. תלי בעולם כמלך על כסאו גלגל בשנה (Sefer yeṣîrah § 59; Hayman 2004: 51).

⁴⁸ זה הווחטילנסעצק וכלן אדוקין בתלי וגלגל ולב (Sefer yeṣîrah § 57; Hayman 2004: 57).

⁴⁹ והגלגל חוזר בגלגל דלי המים, והמזלות לגלגל, והתלי למזלות, בעצפון עגלה חוזרת ומשרתת את התלי (Oṣar midrašîm II: 542).

⁵⁰ והגלגל חוזר בגלגל דלי המים, והמזלות לגלגל, והתלי למזלות, בעצפון עגלה חוזרת ומשרתת את התלי כמלך (Amram 1863: 6).

La testa e la coda del *tly* sono trattate alla stregua di pianeti, con le loro “esaltazioni” e “cadute” (note in astrologia anche come “deiezioni”), cioè le zone dello Zodiaco in cui hanno, rispettivamente, massima e minima influenza sulle vicende umane:

L’esaltazione della testa del *tly* è da 4° nei Gemelli a 3° nel Sagittario: questa è la caduta della sua caduta. Fino a 3° nei Gemelli è l’esaltazione dell’esaltazione della Testa del *tly*. L’esaltazione della sua Coda è in 4° nel Sagittario fino a 4° nei Gemelli: questa è la caduta della sua caduta. E fino a 3° nel Sagittario, questa è l’esaltazione dell’esaltazione della Coda del *tly*.⁵¹

La *Barayta de-Š^cmu’el* presenta quindi il *tly* con quasi tutte le caratteristiche contraddittorie che si ritroveranno poi nel commento donnoliano, per cui si può ragionevolmente presumere che essa costituisca la fonte principale da cui attinse il sapiente oritano in materia. L’attribuzione alle costellazioni dei Gemelli e del Sagittario delle sedi di esaltazione della testa e della coda del *tly* ritrovano un parallelo nel *Bundahišn Iranico* (V, A, 5), secondo il quale il Drago ha la testa nei Gemelli e la coda nel Sagittario e si muove con moto retrogrado.⁵² Anche se, con ogni probabilità, contiene materiale più antico, il *Bundahišn* è stato redatto intorno al IX sec. e.v. e, secondo Pingree, è stato il primo testo ad introdurre dall’India l’idea dei nodi lunari come pianeti.⁵³ Ri-

⁵¹ 'וכשהוא גומר ג. זהו שפל שפלותו - גובה ראש התלי מן ארבעה חלקים בתאומים עד ג' חלקים בקשת וכשהוא גומר ארבעה, גובה זנבו בארבעה חלקים בקשת. זהו גובה גובהו של ראש התלי, חלקיו בתאומים וכהוא גומר ג' חלקיו בקשת זהו גובה גובהו של זנב התלי, זהו שפל שפלותו, חלקים בתאומים *Barayta de-Š^cmu’el*, cap. 8 (Amram 1863: 23).

⁵² «The Dragon stood in the middle of the sky like a serpent (*mār*), its Head in the Two Images and its Tail in the Centaur, so that at all times there are six constellations between its Head and Tail and its running is retrograde (so that) every ten years the Tail reverts to where the Head (was) and the Head to where the Tail (was)» (MacKenzie 1964: 515-516). Si è interpretato qui «Two Images» come Gemelli, e «Centaur» come Sagittario, dato il contesto in cui si parla di costellazioni. Così traduce anche Panaino (2005: 798).

⁵³ «However, the Pahlavī adapter of this horoscope has made some additions, of which the main one is that the ascending and descending nodes of the Moon, which are referred to as the Head and Tail of the Dragon *Gočih*r (the Indian *Rāhu* and *Ketu*), are placed in Gemini and Sagittarius respectively; these exaltations of the nodes do not occur either in Classical Greek or in Indian astrology, but represent a Sasanian innovation based on the Indians’ inclusion of the two nodes among the planets, which then number nine: this inclusion occurred only in the late 4th of 5th century, after *Mīnarāja* wrote his *Vṛddhayavanajātaka* between 300 and 325» (Pingree 1997: 40). Sull’introduzione dei nodi lunari nella tradizione iranica, cf. inoltre Hartner 1938: 131-135.

guardo all'associazione tra il drago e i Gemelli e il Sagittario, è stato ipotizzato (MacKenzie 1964: 525) che nel *Bundahišn* sia avvenuta un'ulteriore sovrapposizione con un altro oggetto serpentiforme presente nel cielo notturno, vale a dire la Via Lattea. Essa, infatti, si stende come una lunga striscia che percorre tutta la volta celeste da parte a parte, intersecando l'eclittica proprio in corrispondenza di quelle due costellazioni.

Ricapitolando, il *tly*, così come è descritto nel *Sefer ḥaḳmônî*, raccoglie in sé le caratteristiche di tre diversi oggetti celesti: il drago immaginario ritenuto responsabile delle eclissi, la costellazione del Drago e la Via Lattea. Testi siriaci precedenti, nonché le sue due fonti ebraiche, mostrano che già prima del X secolo alcune caratteristiche di queste ultime due figure (quella di regnare e quella di essere correlato ai Gemelli e al Sagittario) si sono sovrapposte alla prima. La fonte principale da cui Donnolo ha attinto le notizie sul *tly*, vale a dire la *Barayta de-Šēmu'el*, sembra contenere materiale di origine indiana, giunto per tramite persiano. Nello specifico, il *tly* descritto nella *Barayta* sembra essere una rielaborazione del mito indiano di Rahu e Ketu, giunto probabilmente tramite lo stesso materiale persiano confluito poi nel *Bundahišn*, che presenta analogie abbastanza forti col trattato ebraico, meritevoli di ulteriore approfondimento. Un modo per conciliare tutte le apparenti contraddizioni è quindi quello di immaginare il *tly* a forma di una "U" rovesciata, con la parte centrale legata alla sommità della volta celeste e con la testa e la coda che scendono sull'eclittica, riprendendo così la forma della Via Lattea e facendo sì che esso risulti legato al Polo Nord, da cui trasmette il moto rotatorio anche alle costellazioni zodiacali e ai pianeti e potendo così avere la testa e la coda libere di poter oscurare brevemente i luminari quando essi si avvicinano ad almeno una di esse. I testi ebraici non descrivono esattamente le modalità con cui il *tly* causerebbe le eclissi, cioè se ingoiando temporaneamente gli astri o semplicemente ostruendone la visuale per un breve periodo, ma forse è più probabile il secondo caso.

Come si è già accennato, un'ulteriore interpretazione, proposta da Sharf, è quella che considera il *tly* come un *axis mundi*, in virtù del fatto che Donnolo lo descrive come qualcosa che meccanicamente trasmette il movimento rotatorio dal Carro ai pianeti, luminari e costellazioni. Sharf ipotizza, tra l'altro, una possibile origine bizantina di questo elemento cosmologico,⁵⁴ sottolineando però allo stesso tempo che i trattati astronomici bizantini non conside-

⁵⁴ «The source of Donnolo's idea that the motion of both the planets and the constellations are somehow controlled by a dragon in the sky may be Byzantine» (Sharf 1976: 37).

rano i nodi lunari alla stregua di pianeti.⁵⁵ Nel riportare esempi di testi gnostici e citando anche Arato di Soli, Sharf non può che concludere che vi sia stata una confusione tra il drago delle eclissi e la costellazione, a cui peraltro attribuisce erroneamente solo quattro stelle (Sharf 1976: 49), quando invece esse ammontano quantomeno a tredici, se non più, a seconda delle convenzioni adottate.

La presenza di un *axis mundi* vero e proprio, però, non sembra avere riscontro nel *Sefer ḥakmônî* e infatti Schlüter (1982: 135) fa notare le differenze esistenti tra l'*axis mundi* tolemaico e il *tly* donnoliano: se il primo è un costrutto creato per spiegare in teoria il movimento planetario, il secondo invece è ritenuto la causa stessa del movimento, per cui si può escludere una derivazione diretta di uno dall'altro. Schlüter fa inoltre notare come altri testi ebraici, quali i *Pirqê de-Rabbi Eli'ezer* e il *Midrash Kohen* presentino al loro interno quelle che giustamente definisce come analogie molto vaghe col *tly* donnoliano, suggerendo inoltre che il sapiente ebreo potrebbe aver avuto accesso alle sue conoscenze sull'*axis mundi* per tramite bizantino (Schlüter 1982: 135). Già i testi ebraici che ha usato, conclude, presentavano già questa commistione di elementi e quindi la sovrapposizione tra la costellazione del Drago e l'*axis mundi* deve essere il risultato della combinazione di tradizioni differenti (Schlüter 1982: 137). Incidentalmente, per quanto riguarda i *Pirqê*, è stato già notato (Sarfatti 1965: 73; Leicht 2006: 83) che i capitoli che trattano di astronomia e cosmologia (6-8) contengono materiale in comune sia con la *Barayta de-Š'mu'el*, sia col *Sefer yeš'irah*, cioè le uniche due fonti certe del *Sefer ḥakmônî*. Per cui non stupisce di ritrovare elementi condivisi fra tutti questi testi e, inoltre, ciò che rimarca Schlüter, cioè che essi non aiutano nell'identificazione del *tly*, può essere dovuto al fatto che forse una certa cosmologia era data per acquisita nell'ambiente in cui essi furono redatti. Se non altro, ciò fornisce un ulteriore stimolo per la ricerca dell'ambiente culturale di composizione delle fonti a cui Donnolo attinse. Ciò tuttavia non risolve la questione della costellazione del Drago come *axis mundi*, a meno che non si cerchi al di là di ipotetiche fonti bizantine e non ci si rivolga invece ad altre cosmologie. Ancora una volta, è nel *Bundahišn Iranico* che va cercata la soluzione.

In quest'ultimo testo (II, 7), infatti, si trova che l'Orsa Maggiore era ritenuta essere legata con delle corde (Panaino 1998: 71), così come lo erano il Sole, la Luna, le stelle e i pianeti (Panaino 1998: 72-73). Oltre a essere attestata anche presso opere manichee (Boyce 1975: 60), la dottrina dei legamenti deriva probabilmente da quella delle "corde di vento" della cosmologia indiana.

⁵⁵ «However the nodes, although thus recognised, did not have with the Byzantines the same status as the planets and, perhaps because of Ptolemy's reluctance, were far less readily used in practice» (Sharf 1976: 42-43).

Nel *Viṣṇupurāṇa*, che è un testo risalente al III-IV sec. e.v., leggiamo che al Polo (Dhruva) sono legate tutte le stelle e i pianeti e che esso trasmette loro il moto rotatorio:

Io ti ho descritto questi famosi nove carri dei pianeti che sono tutti legati a Dhruva, o fortunatissimo, attraverso corde di vento (*vāyuraśmibhiḥ*).

Le orbite di tutti i pianeti, asterismi e stelle attaccate a Dhruva muovono concordemente secondo il loro moto normale, o Maitreya, grazie ai loro lacci aerei (*ānilaraśmibhiḥ*).

Quante sono le stelle, tante sono le corde di vento (*vātāraśmayah*) tutte legate a Dhruva, e ruotando, esse lo (i.e. Dhruva) fanno girare.

Come gli uomini che spremono l'olio, ruotando, esse fanno girare la ruota, così le luci [del cielo (*jyotiṃṣi*, «i corpi celesti»)] ruotano,

sospese insieme a corde di vento (*vātabaddhāni*).

Come una ruota di fuoco, (essi) muovono, sospinti dalla ruota di vento (*vāta-cakreritāni*). Poiché essa trasporta le luci (del cielo), perciò esso è chiamato Pravaha. Quello che è chiamato il coccodrillo (*śiśumāras*) si trova dove sta Dhruva.⁵⁶

Si potrebbe speculare che il coccodrillo che «si trova dove sta Dhruva», cioè nella parte settentrionale del cielo, vicino al Polo, possa essere la costellazione del Drago. Anche se così non fosse, questo esempio attesta la presenza di una dottrina di legamenti più antica rispetto al *Sefer ḥaḳmônî* e alla sua fonte, la *Barayta*. Resta il problema di come il redattore di quest'ultima possa aver attinto a fonti indiane, ma si può facilmente ipotizzare una mediazione persiana, come è accaduto con i nodi planetari. Se il passaggio dall'India alla Persia dell'idea delle «corde di vento» è avvenuto in tempi molto vicini alla *Barayta*, d'altro canto è pur vero che una forma di teoria dei legamenti dei corpi celesti non sembra essere estranea neanche alla tradizione ebraica più antica. Infatti, nella Bibbia (Gb 38,31) si parla di «catene delle Pleiadi» e di «vincoli di Orione» e in 1 Enoch (XXI, 3-6) il protagonista, nei suoi viaggi ai confini del cosmo, visita un luogo in cui vi sono legate sette stelle, punite per aver trasgredito degli ordini divini. Verrebbe inoltre da chiedersi se non vi sia anche una relazione con uno dei segni cuneiformi col quale si scriveva in accadico il termine *attalū*, il quale sembra rappresentare una stella appesa con delle corde, che è un elemento su cui Furlani ha espresso perplessità nel brano citato più in alto. Anche se ciò non fosse e posto che non ci si trovi davanti a un tema comune sin dall'antichità, è possibile che l'idea del legamento di stelle sia nata già in epoca achemenide e che sia entrata nella tradizione

⁵⁶ *Viṣṇupurāṇa* II, 12-24-36 (Panaino 1998: 55).

ebraica all'epoca del Secondo Tempio, cioè quando furono composti il libro di Giobbe e 1 Enoch.

Se da un lato si possono ritrovare presso fonti non ebraiche diversi elementi che Donnolo, nel costruire la sua cosmografia, ha tratto dalla *Barayta de-Šmu'el*, diverse contraddizioni rimangono tuttavia ancora senza spiegazione. Ad esempio, il problema sul perché a un certo punto si siano confuse le figure dei due draghi celesti più la Via Lattea non è risolto, ma solo spostato.

L'aporia forse più evidente nella cosmologia del *Sefer haḳmônî* è la collocazione del *tly* a volte nel primo cielo, dimora della Luna, a volte nel quarto, dimora del Sole. Forse correlato a questo problema è un altro elemento sorprendente dell'uranografia donnoliana a cui si è già accennato, cioè quello di porre le stelle fisse nello stesso cielo della Luna. A tal proposito, Castelli (1880: 59) cita la *Bibliotheca historica* (II, 30) di Diodoro Siculo (I sec. a.e.v. ca.), che attribuisce ai caldei la credenza secondo cui le stelle fisse si troverebbero al di sotto dei cieli dei cinque pianeti. Lo stesso Castelli, però, fa notare che Diodoro Siculo specifica anche che secondo i caldei la Luna si troverebbe al di sotto delle stelle fisse e non nello stesso cielo, come nel *Sefer haḳmônî*. Castelli minimizza questa discrepanza, ipotizzando che Donnolo possa aver appreso questi elementi cosmologici, che sono in contrasto col sistema tolemaico (e quindi greco), dal suo maestro "orientale" Bagdaṭ (Castelli 1880: 59, ss.). L'ipotesi di Castelli secondo cui Donnolo avrebbe ripreso la sua uranografia da Bagdaṭ è corroborata dal fatto che in molti testi cosmologici persiani il cielo delle stelle si trova al di sotto di quello della Luna, che a sua volta è al di sotto di quello del Sole: «this order is well known and widely attested» (Panaino 1995: 206). Lo stesso *Bundahišn Iranico* presenta al suo interno due diverse uranografie con un variabile numero di cieli (Panaino 1995: 207) e, incidentalmente, l'origine babilonese di tale sequenza di cieli, attestata peraltro anche in Anassimandro, è questione dibattuta tra gli studiosi. Infine, un testo zoroastriano⁵⁷ di incerta datazione noto come *'Olamā-ye Eslām* colloca il Gōčīhr (vale a dire il drago delle eclissi) in un cielo inferiore a quello della Luna.⁵⁸ Tutti questi elementi giocano in effetti a favore dell'ipotesi dell'origine iranica dell'uranografia donnoliana, anche se non è possibile stabilire con certezza se Donnolo ne sia venuto a conoscenza tramite il suo mentore oppure dalla lettura di testi non identificati.

⁵⁷ «Di sapore zurwanita» per Panaino 1998:141.

⁵⁸ <http://www.iranicaonline.org/articles/azdaha-dragon-various-kinds> (ultimo accesso: 7 maggio 2020) e bibliografia ivi riportata, nonché <https://iranicaonline.org/articles/olama-ye-eslam>. Per l'individuazione di elementi cosmologici iranici nei testi ebraici qui menzionati, sono debitore a Simone Cristoforetti.

Per quanto riguarda altri elementi della cosmologia del *Sefer ḥaḳmônî*, l'assegnazione di un cielo a ogni pianeta, come si è visto, è comunque presente in una delle fonti da lui utilizzate, vale a dire la *Barayta de-Š'mu'el*, la quale peraltro riporta anche le distanze tra un cielo e l'altro. Resta da chiarire se la *Barayta* abbia tratto tale suddivisione settenaria dalla cosmologia tolemaica o da altre fonti. Dato che non è ancora assodato se, almeno a partire da un certo punto, i babilonesi abbiano sviluppato indipendentemente dai greci una uranografia settenaria (Panaino 1995: 211), al momento la questione rimane aperta. Tutto ciò che si può stabilire per ora è una certa corrispondenza tra le fonti ebraiche usate da Donnolo e testi di indubbia provenienza iranica, prima di tutto il *Bundahišn*, i quali hanno attinto a loro volta dall'astronomia e cosmologia indiane e babilonesi.

Un ulteriore esempio di una certa vicinanza tra il *Sefer ḥaḳmônî* e il mondo iranico è dato dal suo riferimento ad alcuni testi, non meglio specificati, che riporterebbero la descrizione di due *tly*, posti uno di fronte all'altro, in modo che uno morda la coda dell'altro. Se ci si rifà all'ipotesi interpretativa presentata più sopra, il fatto che siano definiti uno "settentrionale" e l'altro "meridionale" (per cui vd. note 59 e 60), fa pensare che essi fossero immaginati ognuno legato nella parte centrale a uno dei due poli. A ciascuno di questi sono legate sei costellazioni e, nonostante si trovino nel quarto cielo, che è la dimora del Sole, essi governerebbero le costellazioni.⁵⁹ Secondo questi testi, inoltre, tali *tly* trasmetterebbero il movimento rotatorio del Carro ai pianeti e alle costellazioni.⁶⁰ Nonostante queste fonti non siano state identificate, il *Liber Alchandreï*, trattato astronomico composto in latino nella penisola iberica (Juste 2007: 221) e coevo al *Sefer ḥaḳmônî* (Id., 251), attribuisce a due astronomi, un arabo e un caldeo, l'idea secondo cui i draghi sarebbero due, maschio e femmina, che sarebbero disposti nella maniera descritta da Donnolo e che oscurerebbero i luminari.⁶¹

⁵⁹ ויש ספרים שאומרים כי שנים תליים הם כשני תנינים גדולים ושני נחשים עקלתונים והעוקל שלהם כשני טבעות זה כנגד זה אחד נטוי בצד דרום ואחד נטוי בצד צפון ראשו של זה דבוק בזנבו של זה וראשו של זה דבוק בזנבו של זה ומתוך הלזכר מתחלפים להיותם הדרומי צפוני והצפוני דרומי והם ברקיע הרביעי במעונה של חמה וששה מזלות אדוקין בתלי אחד וששה מזלות אדוקין בתלי שני (SH 224).

⁶⁰ וכדברי הספרים האומרים כי שני תליים הם ואמרים כי העגלה היא נתונה בתוך באמצע הגלגל בתוך שני התליים וקצה האחד של עגלה דבוק בטבעת התלי הדרומי וקצה האחד של עגלה דבוק בטבעת התלי הצפוני ומתגלגלת העגלה עוגלת עגול סביב בצפון ומשרת התלי לנהגו ולגלגלו עם הגלגל ועם המזלות (SH 226) והכוכבים והמאורות ממזרח למערב המדרימים בצד דרום וממערב ועד מזרח המצפונים בצד צפון.

⁶¹ «Duos etiam esse Dracones, unum masculum, alium uero feminam, Ascalu Hismahelita et Arfarfau Caldaeus, summi uiri in astrologia, affirmant, utrumque ad alterius caput caudam retorquentem, et Lunam, cum in hanc angustiam ex alia parte in eadem angustiam

Incidentalmente, nello stesso *corpus* a cui appartiene il summenzionato *Liber Alchandreï* rientra anche un altro testo noto come *Quicumque*, che attribuisce agli astronomi ebrei (*Hebraeorum mathematici*) la credenza in un solo dragone, a differenza di due come nei testi pagani.⁶² Al momento, non è possibile stabilire con certezza se gli astronomi ebrei di cui si fa menzione siano i redattori delle fonti ebraiche qui trattate oppure si tratti di altre opere a noi sconosciute. In ogni caso, la menzione di due draghi corrispondenti uno alla testa e uno alla coda del *tly* è attestata in testi manichei quali, ad esempio, quello noto come M98 I:

I sette pianeti furono fissati e i due
 Dragoni assicurati e legati
 e in quello che è il cielo inferiore
 (lo Zodiaco) fu affisso. Alla chiamata
 per far(lo) girare senza posa, un maschio e (l'altro) femmina,
 due angeli, furono preposti.
 Ed esso fu poi da loro verso i confini ed
 il paradiso delle luci sollevato.⁶³

Anche un frammento astrologico bizantino (ms. Paris, BN Grec 2423, f. 9r), datato fra il XIII e il XIV sec., attribuisce origini babilonesi all'immagine di un drago "Athalia", che è peraltro descritto come un essere immateriale con due teste e due code.⁶⁴ Secondo un altro testo bizantino, attribuito a Eliodoro,⁶⁵ le eclissi di Luna sarebbero dovute a un corpo celeste oscuro chiamato Capo e Coda.⁶⁶ Inoltre, sempre nell'astronomia bizantina, almeno in un caso, il drago delle eclissi fu confuso anche con la stella Arcturus, della costellazione del Boote o Bifolco, come attestato in un manoscritto bizantino del XV sec.

stia Sole posito ueniat, lumine Solis ad Lunam non perueniente, tenebris laborare» (*Liber Alchandraei* 24,9; da Juste 2007: 463).

⁶² «Dicunt etiam gentium mathematici quia duo sunt Dracones ita sibi oppositi ut capita amborum mutuo sibi cohaerentia, et caudae similiter. Set Hebraeorum mathematici unum asserunt esse caelestem Draconem»; *Quicumque* 9,10-11 (Juste 2007: 497).

⁶³ Ad. da Panaino 1998: 100-101. Cf. anche Boyce 1975: 60 e Panaino 2005: 800, 811.

⁶⁴ Βαβυλώνιοι ἤγουν Χαλδαῖοι ἀθαλίαν καλοῦσιν τοῦτον ὑπάρχοντα πνεῦνα δρακοντοειδές, δικέφαλον, δίουρον καὶ τὴν μίαν κέφαλῶν αὐτοῦ ὑπάρχειν (Περὶ Ἀναβιβάζοντος λόγος πρῶτος, da *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* VIII, I, 195).

⁶⁵ Datato al XIV sec., è il testimone più antico pervenuto.

⁶⁶ ... μέσον δὲ πάλιν τῆς Σελήνης καὶ τοῦ Ἡλίου ἐστὶν ἀστήρ μέλας καὶ σκοτεινός, ἴσος κατὰ τὸ μῆκος τῆς Σελήνης, κεφαλὴ καὶ οὐρὰ ἐπονομαζόμενος (*Doctrina astronomica*, ms. Vienna, phil. gr. 179, f. 65; apud Furlani 1948: 592).

(Bayerische Staatsbibliothek cod. graec. 287),⁶⁷ come peraltro è stato già notato.⁶⁸ Questo non è che un esempio di diversi testi astrologici in lingua greca da cui «emerge che non tutti gli astrologi sapevano raccapezzarsi in questa materia e che in merito si avevano varie opinioni e teorie».⁶⁹ I testi bizantini appena citati, però, come altri che menzionano un solo drago (per cui cf. Pirtea 2019), risalgono ad almeno quattro secoli dopo la stesura del *Sefer ḥaḳmônî*, quindi o hanno attinto tutti da fonti comuni ormai perdute, oppure l'idea di uno o più draghi responsabili delle eclissi penetrò nell'astronomia e astrologia bizantine in epoca tarda.

Se da un lato mancano forse testi greci precedenti a Donnolo che menzionino il drago delle eclissi, non mancano invece opere in aramaico. Uno dei principali fra i testi mandaici, vale a dire il *Ginzā* (primo terzo del I millennio e.v.), presenta infatti un parallelo interessante con la *Barayta de-Šēmu'el*, a partire dal rappresentare il cielo come una tenda.⁷⁰ Esso menziona inoltre un grande drago (*tālyā rabbā*), la cui identificazione col drago delle eclissi (e, quindi, col *tly*) è tuttavia incerta, per quanto non da escludere (Furlani 1948: 588-590). Ancora una volta, quindi, elementi cosmologici peculiari, cioè che non hanno precedenti in testi ebraici, sono riconducibili a fonti non greche ma di provenienza vicino- e medio-orientale.

Il dato che emerge, comunque, è che nel *Sefer ḥaḳmônî* convergono sistemi cosmologici di diversa provenienza e non del tutto compatibili tra loro. Prima di tutto, Donnolo vuole salvaguardare la cosmologia biblica, postulando l'esistenza di un firmamento solido che separa i due cieli e che serve a trattenere le "acque superiori". Al di sotto di esso, ha aggiunto i sette cieli planetari, collocando le stelle fisse nel primo cielo, insieme alla Luna, contrariamente a quanto descritto sia nella cosmologia aristotelico-tolemaica, sia in quella persiana sasanide. Per quanto riguarda il *tly*, essendo questo solo a malapena tratteggiato nel *Sefer yešîrah*, Donnolo ha attinto per lo più dalla *Barayta de-Šēmu'el*, che fa confluire in esso le caratteristiche di più elementi cosmologici differenti. Gli indizi finora a nostra disposizione sembrano corro-

⁶⁷ σχολαίαν ἐν γ' τῶν ζωνῶν πορείαν ποιῶν ἀναμεταξύ Ἡλίου τε καὶ Σελήνης ἐστὶν ἀστὴρ ἀρκτοῦρος ὀνομαζόμενος' παρά τισι δὲ Ὑδρα, παρὰ δὲ ἑτέροις Καρόκερκος, ὃ ἐστὶν κεφαλὴ καὶ οὐρά (Περὶ πάθους ἡλιακῆς ἐκλείψεως, da *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* VII: 123).

⁶⁸ Ad es. Furlani 1948: 592; Sharf 1976: 50; Mancuso 2009: 305, n. 366.

⁶⁹ Furlani 1948: 592.

⁷⁰ «Non si tratta di stabilire una derivazione [...] tra la tradizione antico-avestica e quella mandaica, ipotesi che sarebbe oltremodo azzardata sulla base del materiale disponibile, ma di constatare la persistenza di un tema, la cui importanza richiede ulteriori approfondimenti» (Panaino 1998: 132, n. 171).

borare l'ipotesi di un'origine sumero-accadica del termine *tly*, la cui etimologia indicherebbe originariamente il fenomeno delle eclissi, che poi sarebbe stato interpretato in tempi più recenti come dovuto all'azione di un drago, a cui sono state poi attribuite alcune caratteristiche della costellazione circumpolare e della Via Lattea.

Il ruolo che svolge il *tly* nella cosmologia donnoliana si può quindi riassumere così: a livello macrocosmico, è quello che fa muovere le stelle e i pianeti, mentre a livello microcosmico del corpo umano, esso è paragonato sia al midollo spinale, sia al cuore. Per usare le categorie di microcosmismi di Allers a cui si è accennato all'inizio del presente studio, nel caso del *tly* come midollo spinale o come colonna vertebrale a cui sono collegati gli arti da entrambi i lati, la somiglianza è metaforica o, se vogliamo, estetica, mentre nel caso del cuore è simbolica. Nel primo caso, infatti, il midollo spinale, con la colonna vertebrale le sue curve, ricorda la costellazione del Drago, mentre nel caso del cuore, come esso muove il corpo umano, così il *tly* muove i pianeti, i luminari e le costellazioni.⁷¹

Nella ricerca della provenienza di diverse idee cosmologiche da lui presentate, come si è visto nel presente studio, si possono ottenere risultati significativi cercando presso testi non ebraici e non bizantini. Seppur forse indiretto, l'apporto delle cosmologie persiana e mandaica è stato infatti decisivo nella formazione di quella donnoliana e un più approfondito esame delle relative fonti può aiutare a chiarire diverse questioni che finora sono rimaste insolute. Questo apporto è stato appena definito indiretto in quanto già presente nelle due fonti ebraiche che cita espressamente (a meno di non escludere eventuali fonti bizantine ormai perdute). D'altro canto, potrebbe anche essere stato diretto, grazie agli insegnamenti del maestro non ebreo babilonese oppure da testi dei «sapienti di Babilonia» menzionati di sfuggita da Donnolo, su cui si ritornerà a breve. D'altronde, dato che nell'antichità si è spesso usato il termine «caldeo» per indicare non solo i babilonesi, ma anche i persiani (Kingsley 1995: 200), se tale appellativo dovesse essere stato usato in questo modo anche per tutto il I millennio e.v., allora è possibile che Bagdat e i testi consultati da Donnolo fossero in realtà di provenienza iranica, come peraltro suggerisce il nome dello stesso maestro (Lacerenza 2004a: 60, n. 65).

Per quanto riguarda le sue due fonti ebraiche, esse sembrano comunque collocarsi ai margini, se non proprio al di fuori, dell'ebraismo rabbinico: il

⁷¹ Un legame tra un drago celeste e il cuore è peraltro attestato in un manoscritto risalente al XV sec., in cui vi è l'invocazione «ἀστέρα μελανέ, μελανόμενε αἵματος, αἷμα πίνεις καὶ καλῶν ἀνθρώπων καρδίεις παίρνεις» (Cod. Erlangen 93, f. 18, da *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* VII, 73, 245-246). Anche questo testo è tardo, per cui la sua eventuale relazione con i testi ebraici qui esaminati, se esiste, resta ancora da esaminare.

Sefer yešîrah dovrà ancora acquisire l'importanza di cui sarà rivestito nella Qabbalah successiva e la *Barayta de-Š^cmu'el*, oltre a un calcolo calendariale peculiare,⁷² presenta anche delle sezioni di astrologia, disciplina generalmente mal vista dai rabbini. Resta ancora da chiarire come e dove Donnolo abbia avuto accesso a tali fonti e dove abbia incontrato il suo mentore Bagdaṭ. Peraltro, nell'introduzione autobiografica al suo *Sefer ḥaḳmônî*, egli racconta di aver attinto le sue conoscenze astronomiche anche da libri indiani e babilonesi, non specificando «nella loro lingua», implicando quindi di averli letti in traduzione.⁷³ Forse quel brano non riporta un mero *topos* letterario, anche perché, seppur ognuno solo in parte, concorda con il suo testo astronomico di riferimento, vale a dire la *Barayta de-Š^cmu'el*: il capitolo finale della *Barayta* riprende, seppur indirettamente, l'*Almagesto* di Tolomeo, mentre il concetto di *tly/antalyā* è rintracciabile in testi siriaci a esso precedenti e la teoria dei legamenti si ritrova in testi persiani, che la riprendono da fonti indiane. Quella secondo cui i testi astronomici stranieri corrisponderebbero «in ogni parola» (בכל דבר) alla *Barayta* è certamente un'iperbole, che però contiene un fondo di verità. Verosimilmente, Donnolo non poteva sapere che questa corrispondenza non era casuale e che era invece la *Barayta* ad aver attinto materiale dagli altri o che quantomeno le analogie tra i testi da lui consultati erano spiegabili con delle origini comuni, per quanto non facilmente districabili.

La mescolanza a volte incoerente di temi di diversa provenienza (sumero-accadica, indiana, iranica, siriana) presente nelle sue fonti ha posto quindi un problema per Donnolo, il quale ha cercato di conciliarle in modo non sempre totalmente armonico, reinterprelandoli e aggiungendo anche qualche elemento di novità all'interno del suo sistema di corrispondenze micro-macrocosmiche. Può costituire un esempio in tal senso la somiglianza tra il *tly* e il midollo spinale, che potrebbe essere un suo contributo originale.

Inoltre, un'ulteriore indagine sull'origine del *tly* donnoliano richiederebbe prima di tutto di stabilire il contesto di provenienza delle due fonti ebraiche da lui utilizzate e, se per la *Barayta* il compito è facilitato quantomeno dal riferimento cronologico preciso in essa riportato, quella della collocazione e datazione del *Sefer yešîrah* resta una *vexata quaestio*, su cui i pareri tra gli studiosi sono estremamente discordanti. È stato inaugurato in tempi recenti un filone di studi volto ad esaminare gli apporti persiani sia nel Talmud che nella medicina ebraica, che sta producendo risultati incoraggianti.⁷⁴ È quindi pro-

⁷² Il computo proposto nella *Barayta* è peraltro impraticabile nel lungo periodo (Stern 1996: 109-110, 117-118 e *passim*).

⁷³ כתבתי ספרי חכמי יון ומקדון בכתבם ולשונם ובפירושם וגם מספרי חכמי בבל והודו (SH 48).

⁷⁴ Si veda, ad esempio, la bibliografia riportata in Yoeli-Tlalim 2018: n. 56. Ringrazio Fabrizio Lelli per la segnalazione.

babile che, includendo nello studio degli apporti persiani alla tradizione ebraica anche l'astronomia e l'astrologia, considerando il loro ruolo di primaria importanza nella cultura dell'impero sasanide, si riesca a comprendere meglio la storia del pensiero ebraico e non solo. Con l'invasione araba dell'Iran nel VII secolo, gran parte dei testi di età sasanide andarono perduti, inclusi praticamente tutti i testi di astrologia, che sono sopravvissuti solo in forma frammentaria.⁷⁵ Per poter ricostruire le dinamiche interculturali della seconda metà del primo millennio, sarà perciò necessario analizzare anche le fonti arabe e il loro ruolo nella trasmissione delle idee.

Tornando a Donnolo, nella sua personale rielaborazione della figura del *tly* all'interno della sua cosmologia, egli ha conciliato la corrispondenza tra corpi celesti e corpo umano del *Sefer yeṣîrah* con quella della melotesia classica, aggiungendovi ulteriori elementi derivanti dalla sua approfondita conoscenza dell'anatomia umana. Grazie al suo lavoro, Donnolo ha costituito un importante tramite per la *translatio scientiae* dall'Asia occidentale all'Europa, anche se non ne fu certo l'unico fautore, come testimoniano gli *Alchandreana*. Non funse da mero tramite, ma si rivelò anche un interprete autentico e, data l'autorevolezza con cui è citato nelle fonti successive, contribuì a diffondere nell'ebraismo europeo un'elaborazione originale di idee in ultima istanza molto lontane nello spazio e nel tempo.

⁷⁵ «Virtually the entire corpus of astrological texts that once existed in Pahlavî has long since disappeared» (Pingree 1997: 39). Cf. inoltre Raffaelli 2001: 31.

Bibliografia

- Allers, R. 1944 "Microcosmus. From Anaximandros to Paracelsus", *Traditio* 2: 319-407.
- Amram 1863 (ed.), *Barayta de-Š'mu'el ha-qatan*, Salonicco (1861¹).
- Azarpay, G. - Kilmer, A.D. 1978 "The Eclipse Dragon on an Arabic Frontispiece-Miniature", *Journal of the American Oriental Society* 98:363-374.
- Beck, R. 1976, "Interpreting the Ponza Zodiac: I", *Journal of Mithraic Studies* 1: 1-19.
- Bouché-Leclercq, A. 1899 *L'astrologie grecque*, Leroux, Paris.
- Boyce, M. 1975 *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthians: Texts with Notes*, Brill, Leiden.
- Castelli, D. 1880 (a c.), *Il commento di Sabbatai Donnolo sul Libro della Creazione*, Le Monnier, Firenze.
- Cuscito, G.M. 2018 "Bagdaṭ e la scienza degli astri di Šabbetai Donnolo", *Sefer yuḥasin* 6: 27-46.
- Duchesne-Guillemin, J. 1990 "The Dragon and the Lunar Nodes", *Bulletin of the Asia Institute* n.s. 4: 17-19.
- Duling, D.C. 2011 "Testament of Solomon. A New Translation and Introduction", in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Hendrickson, Peabody (Yale 1983¹): 935-987.
- Feldman, W.M. 1931 *Rabbinical Mathematics and Astronomy*, Hermon Press, New York.
- Fiaccadori, G. 1992 Donnolo, *Shabbetai bar Abrahām*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* 41.
- Finckh, R. 1999 *Minor Mundus Homo. Studien zur Mikrokosmos-Idee in der mittelalterlichen Literatur*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Furlani, G. 1948, "Tre trattati astrologici siriaci sulle eclissi solare e lunare", *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, s. VIII, 2: 569-606.
- Geller, M. J. 2014 *Melothesia in Babylonia: Medicine, Magic and Astrology in the Ancient Near East*, de Gruyter, Berlin et al.
- Gribbin, J. 2005 *Astronomia e cosmologia*, Garzanti, Milano (ed. or. *Companion to the Cosmos*, Orion Publishing Group, London 1996).
- Hartner, W. 1938 "The Pseudoplanetary Nodes of the Moon's Orbit in Hindu and Islamic Iconographies", *Ars Islamica*, Vol. 5, No. 2: 112-154.
- Hayman, P. 2004 (a c.), *Sefer Yešira: Edition, Translation and Text-Critical Commentary*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- 2007 "The Dragon, the Axis Mundi, and Sefer Yešira § 59", in W.G.E. Watson (ed.), "He unfurrowed his brow and laughed": *Essays in Honour of Professor Nicolas Wyatt*, Ugarit-Verlag, Münster.
- Juste, D. 2007 (éd.) *Les Alchandreana primitifs. Étude sur les plus anciens traités astrologiques latins d'origine arabe (Xe siècle)*, Brill, Leiden - Boston.
- Kingsley, P. 1995 "Meetings with Magi: Iranian Themes among the Greeks, from Xanthus of Lydia to Plato's Academy", *Journal of the Royal Asiatic Society* 3rd s., 5: 173-209.
- Lacerenza, G. 2004a "Donnolo e la sua formazione", in Lacerenza 2004b: 45-68.

- 2004b (a c.) *Šabbetai Donnolo. Scienza e cultura ebraica nell'Italia del secolo X*, Università L'Orientale, Napoli.
- Lane, E.W. 1863 *Arabic-English Lexicon*, I, Williams and Norgate, London - Edinburgh.
- Leicht, R. 2006 *Astrologumena Judaica*, Mohr-Siebeck, Tübingen.
- Luzzati Laganà, F. 2004, "La figura di Donnolo nello specchio della Vita di s. Nilo da Rossano", in Lacerenza 2004b: 69-104.
- MacKenzie, D.N. 1964 "Zoroastrian Astrology in the Bundahišn", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 27: 511-529.
- Mancuso, P. 2009 (a c.) *Shabbatai Donnolo, Sefer Ḥakhmoni*, Giuntina, Firenze.
- 2010 (ed.) *Shabbatai Donnolo's Sefer Ḥakhmoni: Introduction, Critical Text, and Annotated English Translation*, Brill, Leiden - Boston.
- 2015 "Il *Sefer ha-mazzalot* di Šabbatai Donnolo", in P. Cordasco et al. (a c.), *L'umanità dello scriba. Testimonianze e studi in memoria di Cesare Colafemmina*, Messaggi, Cassano delle Murge, 103-143.
- Mancuso, P. - Stern, S. 2007 "An Astronomical Table by Shabbetai Donnolo and the Jewish Calendar in Tenth-Century Italy", *Aleph* 7: 13-41.
- McCown, C.C. 1922 (ed.) *The Testament of Solomon. Edited from Manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna, With Introduction*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig.
- Michellini Tocci, F. 1983, "Dottrine 'ermetiche' tra gli ebrei in Italia fino al Cinquecento", in *Italia Judaica. Atti del I Convegno internazionale. Bari 18-22 maggio 1981*, Ministero dei Beni culturali e ambientali, Roma, 287-301.
- Nau, F. 1910 "La cosmographie syriaque au VIIe siècle", *Revue de l'Orient Chrétien* 15: 225-254.
- Panaino, A. 1995 "Uranographia Iranica I: The Three Heavens in the Zoroastrian Tradition and the Mesopotamian Background", in R. Gyselen (éd.), *Au Carrefour des religions: Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, Groupe, Bures-sur-Yvette, 205-225.
- 1998 *Tessere il cielo. Considerazioni sulle Tavole astronomiche, gli Oroscopi e la Dottrina dei Legamenti tra Induismo, Zoroastrismo, Manicheismo e Mandeismo*, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Roma.
- 2005 "Pahlavi Gwcyhl: gōzihr o gawčīhr?", in M. Bernardini, N.L. Tornesello (a c.), *Scritti in onore di Giovanni M. D'Erme*, Università L'Orientale, Napoli, 795-826 (rist. in A. Panaino, *Sidera Viva*, Mimesis, Milano 2014).
- Pingree, D. 1997 *From Astral Omens to Astrology: From Babylon to Bīkāner*, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Roma.
- Pirtea, A. 2017 "Is There an Eclipse Dragon in Manichaeism? Some Problems Concerning the Origin and Function of ātālyā in Manichaean Sources", in *Zur Lichten Heimat: Studien zum Manichäismus, Iranistik, und Zentralasienkunde im Gedenken an Werner Sundermann*, Harrassowitz, Wiesbaden 2017, 535-554.
- 2019 "From Lunar Nodes to Eclipse Dragons: The 'Fundamentals of the Chaldean Art' (CCAG V/2, 131-40) and the Reception of Arabo-Persian Astrology in Byzantium", in P. Magdalino, A. Timotin (éds.), *Savoirs prédictifs et techniques divinatoires de l'Antiquité tardive à Byzance*, Pomme d'Or, Geneva, 343-369.

- Putzu, V. 2004a *Shabbetai Donnolo. Un sapiente ebreo nella Puglia bizantina altomedievale*, Messaggi, Cassano delle Murge.
- 2004b “La sapienza nel *Sefer ḥaḳmônî* di Šabbetai Donnolo e la mistica ebraica nella Puglia del *Sefer yûḥasîn*”, in Lacerenza 2004b: 105-140.
- Raffaelli, E.G. 2001 *L'oroscopo del mondo. Il tema di nascita del mondo e del primo uomo secondo l'astrologia zoroastriana*, Mimesis, Milano.
- Rochberg, F. 2003 “Lunar Data in Babylonian Horoscopes”, *Centaurus* 45: 32-45.
- Sarfatti, G. 1965 “Mavo' le-Barayta de-mazzalot”, *Bar-Ilan. Annual of Bar-Ilan University* 3: 56-82 (in ebraico).
- Schlüter, M. 1982 »D'râqôn« und Götzendienst, Peter Lang, Frankfurt a.M.
- Sermoneta, G. 1980 “Il neo-platonismo nel pensiero dei nuclei ebraici stanziati nell'occidente latino (riflessioni sul ‘Commento al Libro della Creazione’ di Rabbi Sabbetai Donnolo)”, in *Gli ebrei nell'Alto Medioevo*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 867-927.
- Sharf, A. 1976 *The Universe of Shabbetai Donnolo*, Aris & Phillips, Westminster.
- 1995 “Tli and Jawzahr in the Macrocosm of Shabbetai Donnolo”, in Id., *Jews and other Minorities in Byzantium*, Bar-Ilan University Press, Ramat-Gan, 178-189.
- Stern, S. 1996 “Fictitious Calendars: Early Rabbinic Notions of Time, Astronomy, and Reality”, *Jewish Quarterly Review* 87: 103-129.
- Tamani, G. 1999 “L'opera medica di Shabbetai Donnolo”, *Medicina nei secoli. Arte e scienza* 11: 547-558.
- Vermaseren, M.J. 1974 *Mithriaca II. The Mithraeum at Ponza*, Brill, Leiden.
- Yano, M. 2004 “Planet Worship in Ancient India”, in C. Burnett et al. (eds.), *Studies in the History of the Exact Sciences in Honour of David Pingree*, Brill, Leiden – Boston, 331-348.
- Yoeli-Tlalim, R. 2018 “Exploring Persian Lore in the Hebrew Book of Asaf”, *Aleph* 18: 123-146.



GIANCARLO LACERENZA

Sulla biografia di Šabbetay Donnolo

La biografia di Šabbetay bar Avraham Donnolo è ancora poco conosciuta e molto meno nota della sua opera, giuntaci solo in parte e su cui negli ultimi anni si sono comunque moltiplicati gli studi.¹ Purtroppo, a fronte di una vita che fu ben più lunga del consueto, almeno per quei tempi – nascita e morte si collocano infatti, generalmente, fra il 912/913 e il 982 – gli elementi di cui disponiamo sono scarsi e i dati certi, a ben vedere, ancora di meno. Nelle pagine che seguono saranno discussi alcuni punti rimasti in ombra o meno indagati tra le fonti, alcune delle quali sembra che meritino di essere riesaminate, in futuro, con maggiore attenzione.

1. Nascita

La città di Oria, patria di Donnolo, fu per tutto il periodo longobardo-bizantino non solo particolarmente prospera, ma anche sede di una delle co-

¹ Per la bibliografia fino al 2004, cf. G. Lacerenza (a c.), *Šabbetay Donnolo. Scienza e cultura ebraica nell'Italia del secolo X*, Università "L'Orientale", Napoli 2004; V. Putzu, *Shabbetai Donnolo. Un sapiente ebreo nella Puglia bizantina altomedievale*, Messaggi, Cassano delle Murge 2004. In seguito, per il *Sefer mirqahôt* (o *Sefer ha-yaqar*): G.M. Cuscito, "Il *Sefer ha-yaqar* di Šabbetay Donnolo: traduzione italiana commentata", *Sefer yuḥasin* 2 (2014) 93-106; L. Taborelli, *Šabbetay bar Avraham, un medico farmacopola e il suo trattato "Sefer ha-mirqahôt"*, Espera, Monte Compatri 2019. Per il *Sefer ḥaḳmônî*, la doppia edizione critica (in versione italiana e inglese) di P. Mancuso (a c.), *Shabbatai Donnolo, Sefer Ḥaḳhmoni*, Giuntina, Firenze 2009; Id. (ed.), *Shabbatai Donnolo's Sefer Ḥaḳhmoni: Introduction, Critical Text, and Annotated English Translation*, Brill, Leiden 2010. Su Donnolo astronomo e astrologo, P. Mancuso, S. Stern, "An Astronomical Table by Shabbetai Donnolo and the Jewish Calendar in Tenth-Century Italy", *Aleph* 7 (2007) 13-41; P. Mancuso, "Hebrew Science in Early Medieval South Italy: Greco-Latin Astrological Lore in Hebrew Garb", *Sefer yuḥasin* 1 (2013) 35-50; Id., "Il *Sefer ha-mazzalot* di Šabbatai Donnolo", in P. Cordasco et al. (a c.), *L'umanità dello scriba. Testimonianze e studi in memoria di Cesare Colafemmina*, Messaggi, Cassano delle Murge 2015, 103-143; G.M. Cuscito, "Bagdaṭ e la scienza degli astri di Šabbetay Donnolo", *Sefer yuḥasin* 6 (2018) 27-46.

munità ebraiche più antiche, importanti e attive dell'Italia meridionale.² Conseguentemente, in questo piccolo centro la cultura ebraica fiorì con particolare vivacità, come traspare da varie testimonianze epigrafiche e letterarie,³ già eloquenti senza dover prestare fede alle *mirabilia* descritte nell'XI secolo nel *Sefer yuḥasin* – o *Megillat Aḥima'aš* – di Aḥima'aš ben Palṭi'el, discendente di oritani trasferitisi dapprima a Benevento, poi a Capua.⁴

Com'è noto, il 4 luglio 925, nel corso di un'incursione saracena, Oria fu gravemente depredata. In questa occasione il giovane Šabbetai fu ridotto in schiavitù insieme a molti, se non tutti i suoi familiari e a numerosi altri ebrei della città; finché non fu infine riscattato a Taranto, come egli stesso poi avrebbe riferito nella nota autobiografica premessa alla sua opera più importante, il *Sefer ḥakmônî*.⁵

[A] והגלתי מעיר אורס ארץ מולדתי על ידי חיל ישמעאלים בשני בשבת בשעה רביעית ליום בכוכב מאדים בתשעה ימים לחודש תמוז בשנת ארבעת אלפים ושש מאות ושמונים וחמש לבריאת עולם בשנת י"א למחזור רמז.

[B] ונהרגו עשרה רבנים חכמים וצדיקים זכרונם לברכה. ר' חסדיה ב"ר חננאל הגדול והצדיק זצ"ל נ"ע קרובינו קרוב לזקני הנקרא ר' יואל ור' אמנון ור' אוריאל רבי הצדיק ז"ל ור' מנחם ור' חייא ור' צדוק ור' משה ור' דוד/הוד ור' ירמיה ור' נוריאל וזקני חסידים ראשי הקהל ומנהיגי הדור תלמידים רבים ז"ל ולחיי העולם הבא אמן.

² Per la bibliografia essenziale, in mancanza di una monografia attendibile, cf. la scheda anonima "Oria", in *Italia Judaica* (ultimo accesso 08/08/2020: <https://www7.tau.ac.il/omeka/italjuda/items/show/423>).

³ Mi limito a segnalare, fra i molti contributi di C. Colafemmina, *Nozze nella Oria ebraica del secolo IX*, Biblioteca "De Pace-Lombardi", Oria 1988; Id., "Epigrafi e cimiteri ebraici nella Oria altomedievale", in M. Mascolo (a c.), *Itinerari in Puglia. Il Medioevo*, LibArte 4/2011 [Bari 2012], 68-93; Id., "Inni sinagogali e usi penitenziali nella Puglia ebraica dei secoli IX-X. Il caso di Oria", in *Bizantini, longobardi e arabi in Puglia nell'Alto Medioevo*, (Atti XX Congresso CISAM, 2011), CISAM, Spoleto 2012, 297-316. Si veda anche I. Fasiori, *La scuola poetica ebraica di Oria nel secolo IX. Inni per lo Shabbat di Amittai ben Shefatiah*, Messaggi, Cassano delle Murge 2012.

⁴ C. Colafemmina (a c.), Aḥima'az ben Palṭiel, *Sefer Yuḥasin. Libro delle discendenze. Vicende di una famiglia ebraica di Oria nei secoli IX-XI*, Messaggi, Cassano delle Murge 2001; R. Bonfil, *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle: The Family Chronicle of Aḥima'az ben Palṭiel*, Brill, Leiden - Boston 2009.

⁵ Seguo con poche modifiche il testo dall'edizione di Mancuso, *Shabbatai Donnolo's Sefer Ḥakhmoni*, 137-138, il cui apparato è peraltro diverso da quello dell'edizione italiana (Mancuso, *Sefer Ḥakhmoni*, 46). Per semplificare i riferimenti successivi ho suddiviso qui il brano in tre unità (A, B, C).

[C] ואני שבתי בטרנטו מממון אבותי בן שנים עשרה שנה והגלו את אבותי ז"ל
ואת קרובי בארץ פלרמו ובארץ אפריקיא ואני נשארתי בארצות שתחת מלכות
רומיים

- [A] Fui esiliato dalla città di Oria, luogo della mia nascita, dall'armata degli Ismaeliti, nel secondo giorno della settimana, nell'ora quarta diurna, sotto la stella di Marte, il nono giorno del mese di Tammuz dell'anno quattromilaseicentottantacinque dalla creazione del mondo, (ossia) nell'anno 11 del ciclo (lunare) 247.
- [B] E furono uccisi dieci rabbini, sapienti e giusti, siano ricordati in benedizione: R. Ḥasadyah ben R. Ḥanan'el, il più grande e giusto dei nostri parenti (sia il ricordo del giusto in benedizione, sia la sua anima nell'Eden), parente di mio nonno chiamato R. Yo'el; R. Amnon; il mio maestro R. Uri'el il giusto (sia il suo ricordo in benedizione); R. Menahem; R. Ḥiyya; R. Šadoq, R. Mošeh; R. Dawid [*var.* Hod]; R. Yirmeyah; R. Nuri'el; anziani giusti, capi della comunità e guide di molte generazioni di allievi, sia il loro ricordo in benedizione e per la vita del mondo a venire, amen.
- [C] Io Šabbetay fui liberato in Taranto con il denaro dei miei genitori all'età di dodici anni; i miei genitori (sia il loro ricordo in benedizione) e i miei parenti furono esiliati in terra di Palermo e nella terra d'Ifriqiyya, e io rimasi nei territori sotto il dominio bizantino.

I «dodici anni» d'età al tempo del riscatto, sottratti all'anno del sacco di Oria, hanno suggerito che Šabbetay sia nato nel 912/913, com'è riportato un po' ovunque ed è effettivamente verosimile, sebbene la costruzione del brano possa suggerire anche uno scenario leggermente diverso. Donnolo, infatti, se indica nel brano [A] con estrema precisione la data – infausta ma certamente memorabile – dell'incursione islamica nella sua città d'origine, quando si tratta di definire il momento della sua liberazione [C] dice solo che in quel momento aveva dodici anni: dato che dunque può non avere alcun legame con l'evento descritto in precedenza. Pertanto, Donnolo potrebbe essere nato anche un po' dopo il 912 o il 913, ma non troppo: sia perché Taranto avrebbe subito di lì a poco, nell'agosto del 927 o 928, una sorte simile a quella di Oria; sia perché prima del 925 il giovane Šabbetay doveva essere già abbastanza grande da aver iniziato gli studi, tanto da ricordare fra le vittime della città natale il suo maestro, R. Uri'el, menzionato fra le altre guide spirituali della comunità [B].

2. *Avi (I): R. Yo'el*

Nel paragrafo successivo [C] Donnolo accenna, restando abbastanza laconico, al destino dei suoi familiari, dai quali restò forse – almeno per un periodo, se non per sempre – separato, come potrebbero suggerire le sue scelte

lessicali: genitori e congiunti furono infatti «esiliati» (והגלו) in territori islamici (Palermo e Tunisia), mentre Šabbetay restò (ושארתי, «rimasi») a Taranto, dov'è possibile che si sia trattenuto per qualche tempo.

A proposito di questi familiari, a parte il nome di suo padre Avraham, di cui non sappiamo altro, l'unico avo di Donnolo di cui possediamo il nome è il nonno chiamato Yo'el, menzionato nel brano [B], che dovrebbe essere il nonno paterno. Che le cose non stiano necessariamente così è stato detto più volte, specie quando è stata ricordata la possibile parentela di Donnolo con la famiglia di Amittay di Oria, capostipite della stessa schiatta dell'autore della *Megillat Ahima'as*; anche se nella genealogia di quella famiglia – alquanto intricata e incerta in vari snodi – non appaiono, almeno fra i nomi ricordati nell'opera, né un Avraham né un Yo'el.

L'inserimento di Donnolo fra gli Amittay risale alla prima lettura di un documento rinvenuto nella Genizah del Cairo, una lettera inviata a Ḥasday ibn Šapruṭ di Cordova (ca. 915-975) dal membro di una comunità ebraica dell'Italia meridionale, forse da Lecce, pubblicata nel 1914 da E.N. Adler.⁶ Già nelle sue note di commento al testo, a proposito di un breve elenco di scampati a una persecuzione antiebraica – probabilmente quella di Romano I Lecapeno – consumatasi, fra altre città bizantine del Salento, anche a Otranto, Adler leggendo il nome «R. Šabbetay [ben] Avraham bar 'Ezra» (*recto*, ll. 20-21; con punto interrogativo dopo עזרא) ipotizzava che potesse trattarsi di Donnolo; ma non potendo riconoscere nel nome finale, letto dubitativamente עזרא ('Ezra), quello atteso di יואל, si ipotizzava che Yo'el potesse essere quindi il nome dell'avo materno.⁷ Quest'ultima possibilità fu considerata verosimile da S. Poznański, pur rilevando che nella lacuna, più probabilmente di בר 'figlio di', ci stesse un ור 'e R'.⁸ Ricostruzione poi confermata nelle successive edizioni del testo, a causa del poco spazio disponibile per la lacuna all'inizio della l. 21, restituendo dunque [ור'] ר' שבתי (figg. 1-2).⁹

⁶ E.N. Adler, "Un document sur l'histoire des Juifs en Italie", *Revue des Etudes Juives* 67 (1914) 40-43.

⁷ Id., 41.

⁸ S. Poznański, "Sur les fragments de la Gueniza édités par M- E.-N. Adler", *Revue des Etudes Juives* 67 (1914) 288-292: 289.

⁹ J. Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 1931, I: 23-27, testo II; e ora G. Lacerenza, "La lettera a Ḥasday ibn Šapruṭ sulla persecuzione degli ebrei nella Puglia bizantina", in E. Abate et al. (eds.), "*Habent sua fata fragmenta*": *Festschrift in Honour of Mauro Perani Offered by Friends and Colleagues*, Brill, Leiden (in stampa). Su עזרא sussistono pochi dubbi di lettura, benché il ms. in questo punto sia leggermente danneggiato. L'alternativa proposta da alcuni, אלעזר (El'azar), è comun-

Nulla dunque, a parte il nome Šabbetay, collega il personaggio a Donnolo: anche se, in teoria, l'identificazione sarebbe possibile: dopo essere stato riscattato a Taranto, egli potrebbe essersi trasferito a Otranto, più vicina a Oria e dove a quanto sembra si recarono anche altri, oltre che a Bari e verosimilmente altrove nei dintorni.¹⁰ La lettera si colloca con ogni probabilità fra il 932 e il 944 (con preferenza verso il periodo iniziale), quindi Donnolo avrebbe avuto allora circa vent'anni.¹¹ Che tuttavia in questo «R. Šabbetay» sia difficile da riconoscere Donnolo, sembra indicato dalla lettera stessa, che in un altro punto (ll. 16-17) menziona un personaggio certamente scampato ai fatti del 925 e la cui origine oritana è resa esplicita:

ובקהלינו נשאר ר' אברהם בן יהושפט ההיה רב לעדת אורס המפוזרה

E nella nostra comunità rimasero R. Avraham ben Yehošafaṭ, già rabbino della dispersa comunità di Oria (etc.).

Pertanto, almeno su queste basi, non sembrerebbe esservi mai stato un 'Ezra/El'azar fra i nonni di Donnolo, mentre non vi sono ragioni per distogliere un R. Yo'el dalla sua linea di ascendenza paterna.

A tale riguardo, se è vero che nella *Megillat Aḥima'aš* non è menzionato alcun Yo'el, non per questo il nome manca dalla prosopografia delle famiglie ebraiche di Oria: dal momento che, a mio avviso, questo era il nome ebraico del padre di Anna, titolare del celebre epitaffio di Oria, in latino ed ebraico, dettato in rima da un non meglio identificato Šemu'el, presente in acrostico,

que impossibile. Si noti che, per una svista, nella traduzione del passo in C. Colafemmina, "Gli Ebrei di Bari e di Otranto in una lettera di Ḥasdai ibn Šapruṭ di Cordova", in C.S. Fioriello (a c.), *Bitonto e la Puglia tra tardoantico e regno normanno. Atti del Convegno (Bitonto 15-17 ottobre 1998)*, Edipuglia, Bari 1999, 247-256: 252, il nome di R. Šabbetay risulta omissso.

¹⁰ Cf. oltre, nota 29.

¹¹ Per la cronologia dell'epistola, alquanto dibattuta, rimando alla discussione in G. Lacerenza, "Ladri di libri ebraici fra Lipari, Amalfi e Otranto: la notizia più antica (secolo X) sul *Sefer Yosippon*", in *Amalfi e la Sicilia nel Medioevo. Uomini commerci culture*, (Atti del Convegno Internazionale, Amalfi, 13-14 dicembre 2019), Centro di Cultura e Storia Amalfitana, Amalfi, § 5 (in stampa). È dunque un errore ritenere che la persecuzione descritta nella lettera si riferisca alla scorreria islamica a Oria del 925: così R. Bonfil, "Tra due mondi. Prospettive di ricerca sulla storia culturale degli Ebrei dell'Italia meridionale nell'alto Medioevo", in *Italia Judaica. Atti del I Convegno internazionale. Bari 18-22 maggio 1981*, Istituto Poligrafico, Roma 1983, 135-158: 155 nota 73; Putzu, *Shabbetai Donnolo*, 49; ancora Bonfil, *History and Folklore*, 67.

che potrebbe essere stato un suo figlio.¹² Com'è noto, nella versione latina dell'iscrizione la donna è detta *filia R. Guliu*, ossia «figlia di R. Giulio» (fig. 3). Il patronimico purtroppo manca nella parte ebraica, ma se vi fosse stato, in base ai criteri che generalmente guidavano la corrispondenza fra nomi locali e nomi ebraici – fra cui assonanza, allitterazione e traduzione erano molto più usati della semplice resa volgare del nome religioso ebraico¹³ – credo che probabilmente vi avremmo trovato non *Yuliu*, ma *Yo'el*. Nulla ci assicura, d'altra parte, che Donnolo abbia riportato fedelmente il nome dell'avo: poiché al tempo in cui egli scriveva si era ormai perso il gusto (nonché la tradizione) dei nomi di origine latina, nulla esclude che il nonno si chiamasse proprio Giulio, o Giuliano: nome quest'ultimo che, peraltro, si ritrova in ebraico fra gli epitaffi altomedievali di Venosa.¹⁴

L'iscrizione di Anna è certo troppo antica perché menzioni l'eventuale avo di Donnolo:¹⁵ l'unico legame che si può, dunque, cogliere fra l'epigrafe e il nostro medico, resta nella probabile corrispondenza del nome Giulio con *Yo'el*, che collocherebbe nella stessa città natale di Donnolo – non sappiamo se nella sua stessa famiglia – un altro avo, omonimo di suo nonno e anteriore di qualche generazione.

¹² Pressoché tutta la letteratura sull'epigrafe si troverà citata e commentata in M. Perani, "A proposito dell'iscrizione sepolcrale ebraico-latina di Anna figlia di Rabbi Giulio da Oria", *Sefer yuhasin* 2 (2014) 65-91.

¹³ Per le dinamiche onomastiche diffuse in Italia sino a tutto il Medioevo, cf. U. Cassuto, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Olschki, Firenze 1918, 231-241; M. Cassuto, "La corrispondenza tra nomi ebraici e greci nell'onomastica giudaica", *Giornale della Società Asiatica Italiana* n.s. 2/3 (1933) 209-230; V. Colorni, "La corrispondenza fra nomi ebraici e nomi locali nella prassi dell'ebraismo italiano", in *Italia Judaica, Atti del I Convegno Internazionale (Bari 18-22 maggio 1981)*, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali – Pubblicazioni degli Archivi di Stato, Roma 1983, 67-86 (anche in Id., *Judaica Minora. Saggi sull'ebraismo italiano*, Giuffrè, Milano 1983, 661-825); Id., "Postilla in tema di corrispondenze onomastiche ebreo-italiane", *Rassegna Mensile di Israel* 52/2-3 (1986) 459-467.

¹⁴ Precisamente, nell'epitaffio di Dina figlia di Giuliano: lacunoso alla fine, nel testo ebraico [דינה בת יוליא], *Dinah bat Yulia[nu]*. Cf. G. Lacerenza, "L'epigrafia ebraica in Basilicata e Puglia dal IV secolo all'alto Medioevo", in M. Mascolo, M. Perani (a c.), *Ketav, sefer, miktav. La cultura ebraica scritta tra Basilicata e Puglia*, (Cat. della mostra, Bari - Venosa 2014) Edizioni di Pagina, Bari 2014, 189-252: 211, 213-214, scheda II.16. L'iscrizione è dell'anno 830/831.

¹⁵ Perani data l'epigrafe, già collocata dubitativamente nell'VIII secolo, al 673 con un ragionamento ingegnoso, che tuttavia non convince del tutto; ma una datazione al VII secolo non è per questo da escludere.

3. Avi (II): Ḥasadyah ben Ḥanan'el

Tornando alla relazione di Donnolo con la famiglia di Amittay I di Oria, tralasciando per ora l'importante menzione di Ḥasadyah ben Ḥanan'el, parente di suo nonno Yo'el e ucciso dai musulmani nel 925 (cf. sopra, [B]), ci si è spesso soffermati sulla menzione, nella *Megillat Aḥima'aš*, di uno Šabbēṭay, suocero di Ḥanan'el II (ossia Ḥanan'el ben Palṭi'el) tramite sua figlia Ester bat Šabbēṭay.¹⁶ La *Megillat Aḥima'aš* non fornisce, però, altri dettagli. Il matrimonio fra Ester e Ḥanan'el II fu in effetti celebrato a Benevento, ma si trattò in realtà di un matrimonio fra oriundi oritani: Ester infatti doveva essere una cugina non troppo lontana di Ḥanan'el, come il testo precisa:

ועד ביניבניטו ירד / וכל הקהל לקראתו חרד
וישב שם שנה תמימה / ואחרי כן קבע ישיבתו שמה
ולקח משם אשה אסתר שמה
בת ר' שבתי / ממשפחת ר' אמיתי

Scese così a Benevento, città / dove gli venne incontro tutta la comunità
Stette lì un anno intero: e dopo di ciò / una sua accademia vi fondò.
Una donna chiamata Ester vi sposò,
figlia di R. Šabbēṭay / della famiglia di R. Amittay.¹⁷

La coppia ebbe quattro figli, uno dei quali chiamato a sua volta Šabbēṭay.¹⁸ Per spiegare la dichiarata parentela degli sposi, è stato ipotizzato che Ester discendesse da El'azar, quel figlio di Amittay I su cui stranamente la *Megillat Aḥima'aš* non fornisce alcuna informazione;¹⁹ come del resto sembra mancare ogni dettaglio anche sul misterioso marito di Cassia – sorella di Ḥanan'el II e madre di Palṭi'el II – che si è detto forse a sua volta discendente

¹⁶ Ad esempio in Putzu, *Shabbetai Donnolo*, 49 nota 10.

¹⁷ Colafemmina, *Sefer yuḥasin*, 175; Bonfil, *History and Folklore*, 322-323; la traduzione rimata qui proposta è mia. Colafemmina non riporta annotazioni; Bonfil (p. 323, nota 475), che come si è detto ricostruisce la genealogia narrata nella *Megillat Aḥima'aš* in maniera diversa da quella di Colafemmina e di altri studiosi, collega Ester a tutt'altro ramo della discendenza di Amittay II, quello di Šefatyah, conclusosi col pronipote Barukh, forse senza eredi maschi e la cui interruzione è spiegata nella *Megillat Aḥima'aš* con una leggenda legata a un'infrizione rituale.

¹⁸ Gli altri tre: Šemu'el, Pappoleon e Ḥasadyah.

¹⁹ J. Starr, *The Jews in the Byzantine Empire: 641-1204*, Verlag der "Byzantinisch-neugriechischen Jahrbücher", Athens 1939, 116; ripreso in G. Fiaccadori, "Donnolo, Shabbēṭay bar Abrāhām", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 41, Istituto per l'Enciclopedia Italiana, Roma 1992, 213-218; e in Colafemmina, *Sefer yuḥasin*, 35 nota 46.

da quello stesso El'azar.²⁰ La mancanza di informazioni su questo ramo della famiglia di Amittay I è stata più volte rilevata, ma al riguardo non mi risulta che siano state formulate particolari congetture: se si esclude una ricostruzione, difficile da seguire, di R. Bonfil.²¹

Come entrerebbe Donnolo in tutto questo? Premesso che l'autore della *Megillat Aḥima'aš* non era affatto tenuto a presentare i dati di tutti i membri, diretti e indiretti, della sua famiglia e di cui fosse a conoscenza, l'unica spiegazione che mi sentirei di sostenere in caso di deliberata (e comunque non dimostrabile) rimozione delle note biografiche di determinati membri della sua famiglia – El'azar ben Amittay; il marito di Cassia bat Palṭi'el; il suocero di Ḥanan'el II, R. Šabbetai – è, oltre alla fisiologica rivalità fra i vari rami di ogni singolo gruppo familiare, l'eventualità della conversione di uno o più membri di quello specifico ramo.

La possibilità di conversioni in quell'area è stata già avanzata da C. Colafemmina a sostegno della tesi che identifica il medico e astronomo Palṭi'el II, figlio di Cassia, con Mošeh (Musa) ben Ele'azar, il medico e astronomo ebreo celebrato alla corte del califfo fatimide Al-Mu'izz (931-975).²² Lewis, cui pure si deve l'identificazione dei due personaggi, non fornisce alcuna spiegazione sul cambio di nome da Mošeh/Musa ben El'azar a Palṭi'el (II), personaggio su cui si diffonde la cronaca in versi di Aḥima'aš. Colafemmina sospetta un caso di conversione (all'Islām) nella sua discendenza, e quindi una specie di correzione della tradizione.²³

La questione, in realtà, ne solleva subito anche altre, rimaste – a quanto sembra – sinora inesplorate: se nel suo *Sefer yuḥasin* Aḥima'aš ben Palṭi'el ha cambiato deliberatamente nome a uno dei membri più illustri e noti della sua famiglia, e nemmeno nella sua linea genealogica diretta, è possibile che abbia fatto lo stesso con qualcun altro? La risposta non può che essere affermativa, visto questo precedente. Resta da vedere se i vuoti nella genealogia di

²⁰ Colafemmina, *Sefer yuḥasin*, 35; Putzu, *Shabbetai Donnolo*, 49 nota 10; Mancuso, *Sefer Ḥakhmoni*, 246 nota 29; Id., *Shabbatai Donnolo's Sefer Ḥakhmoni*, 225 nota 30.

²¹ Bonfil, *History and Folklore*, 66-80, con tavola genealogica a p. 86, da confrontare con quella di Colafemmina, *Sefer yuḥasin*, p. 36; e con quella, più remota, in Starr, *The Jews*, 116 (qui a fig. 4).

²² La proposta d'identificazione dei due personaggi si deve a B. Lewis, "Palṭiel: A Note", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 30 (1967) 177-181, ove si menzionano anche le varie proposte precedenti; a sostegno di Lewis, con ulteriore elaborazione, Colafemmina, *Sefer yuḥasin*, 31-38; e Id., "Un medico ebreo di Oria alla corte dei Fatimidi", *Materia giudaica* 11 (2006) 5-12. Contrario, ma senza proporre alternative altrettanto condivisibili, è Bonfil, *History and Folklore*, 69.

²³ Colafemmina, *Sefer yuḥasin*, 38.

Aḥima'aš si possano convincentemente colmare con qualche cambio di nome, reinserendo i vari El'azar (almeno due) al loro posto, e aggiungendo Donnolo, da qualche parte, nell'albero genealogico degli Amittay: su cui occorre dunque compiere un ripensamento.²⁴

In questo quadro così sofisticato, non mi sembra però che finora sia stato dato il giusto peso alla menzione che Donnolo fa di R. Ḥasadyah ben Ḥanan'el, parente di suo nonno Yo'el (brano [B]).

La figura di R. Ḥasadyah, morto a Oria nel 925, apre la lista dei dieci rabbini uccisi in tale occasione ed è presentata da Donnolo con una certa enfasi (הגדול והצדיק זצ"ל ג"ע קרובינו). È strano che la completa omonimia, associata all'identità di luogo, di questo personaggio con il nipote diretto di Amittay I, Ḥasadyah (I) ben Ḥanan'el (I), padre di Palṭi'el I e menzionato a più riprese nella *Megillat Aḥima'aš*,²⁵ non abbia riscosso, come sarebbe stato logico attendersi, unanime riconoscimento. L'identificazione è stata data per scontata, a quanto sembra, solo da J. Starr, ma è caduta in una specie di *damnatio memoriae*, cui forse non è estraneo l'inserimento di Donnolo nella genealogia degli Amittay tramite El'azar (I) ben Amittay, di cui si è detto sopra: ricostruendo così il ramo "mancante" della discendenza di Amittay I proprio con la famiglia di Donnolo (fig. 4).²⁶

Sulla ricostruzione di Starr si può discutere: ma essa non può essere semplicemente respinta perché priva di documentazione, tanto più se si propone in cambio un'altra ricostruzione non meno indimostrabile.²⁷ È verosimile quindi che Ḥasadyah ben Ḥanan'el, nipote di Amittay I, sposo di Cassia bat Šefatyah e genero del celebre compositore e *payṭan* Amittay bar Šefatyah, abbia effettivamente trovato la morte nel 925 a Oria²⁸ e, al momento, il suo legame col nonno di Donnolo non sembra potersi cercare altrove che nella famiglia di suo zio El'azar. La ricostruzione di Starr forse non sarà documentata, ma allo stato delle possibilità consentite dalle fonti, la sua congettura sembra l'unica possibile.

²⁴ Comprensibilmente Bonfil, *History and Folklore*, 70, sembra più propenso a rinunciare: «It seems that we have once more reached the extreme limit of positive knowledge, where history and myth merge indissolubly».

²⁵ Bonfil, *History and Folklore*, 298-300, 312-313, 350-352.

²⁶ Starr, *The Jews*, 116 (a p. 115, alla fine della scheda 49, si troveranno i rimandi alle tavole genealogiche proposte precedentemente).

²⁷ Cf. in particolare Bonfil, *History and Folklore*, 299 nota 360.

²⁸ Così anche Colafermina, *Sefer yuḥasin*, 144 nota 210 (senza ricordare il legame con Donnolo).

4. Rossano

Tornando a Donnolo e ai suoi spostamenti nei territori allora «sotto il dominio bizantino», dal momento che sopravvisse ad almeno due attacchi islamici contro altrettante città della Calabria bizantina, non sorprende che abbia deciso, o sia stato convinto, a lasciare il Salento per spostarsi in terre più sicure, evitando quindi Otranto e Bari, dove secondo la *Megillat Aḥima'aš* gli ebrei superstiti di Oria (non tutti evidentemente) trovarono rifugio.²⁹

Per qualche ragione che non conosciamo, Donnolo approdò infine nei Bruzi e in particolare nella città di Rossano, allora saldamente bizantina. L'unico indizio di cui disponiamo per capire quando, più o meno, Donnolo potrebbe essersi stabilito a Rossano, si trova però non nei suoi scritti, ma nella biografia di Nilo il Giovane, altrimenti noto come San Nilo di Rossano (ca. 910-1004), fonte cronologicamente molto vicina sia al protagonista che ai fatti, e secondo cui Nilo conosceva il medico ebreo «sin dalla giovinezza».³⁰ Poiché sappiamo che Nilo si fece monaco verso i trent'anni, e la sua «giovinezza» può collocarsi fra i dieci e i vent'anni, Donnolo doveva essere a Rossano già prima del 940, all'incirca. Fu, quindi, presumibilmente a Rossano che Donnolo scrisse almeno in parte il *Sefer ḥakmônî*, le cui tavole delle effemeridi per il mese di Elul dell'anno 4706 (= settembre 946) con longitudine a Ovest di Alessandria, rientrano nell'area.³¹ I rapporti fra Donnolo e il κριτής Euprassio, presente a Rossano dopo il 942 e su cui riferisce unicamente la *Vita Nili*,³² sono difficili da collocare cronologicamente: tuttavia, se è realistica la collocazione al periodo compreso fra il 965 e il 970 per la tonsura di Euprassio, che sarebbe stata compiuta da Nilo poco prima della morte del giudice imperiale, Donnolo come si sa era presente in quella circostanza, quando era già all'apogeo della sua notorietà.³³

Un'altra indicazione, purtroppo meno utile, sulla cronologia donnoliana, e che forse ci porta a pochi anni dopo, si trova nella premessa al prontuario

²⁹ Colafemmina, *Sefer yuḥasin*, 171; Bonfil, *History and Folklore*, 320-321.

³⁰ Su Donnolo nella *Vita Nili*, cf. F. Luzzati Laganà, "La figura di Donnolo nello specchio della Vita di s. Nilo di Rossano", in Lacerenza (a c.), *Šabbetai Donnolo*, 69-103; e più recentemente G. Lacerenza, "Neighbors: Jews and Judaism in the Life of St Neilos the Younger", in B. Crostini, I. Angeli Murzaku (eds.), *Greek Monasticism in Southern Italy: The Life of Neilos in Context*, Taylor & Francis / Routledge, London - New York 2018, 229-245.

³¹ Mancuso - Stern, "An Astronomical Table", 30; Cuscito, "Bagdat", 27.

³² Cf. "Eupraxios", in *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit*, de Gruyter, Berlin - Boston 2013, online (08/08/2020, <https://db.degruyter.com/view/PMBZ/PMBZ23960>).

³³ Lacerenza, "Neighbors", 237-238.

farmacologico chiamato *Sefer ha-yaqar*, dove Donnolo dichiara di essersi dedicato all'arte medica per «quaranta anni». Mancando il *terminus post quem*, possiamo solo immaginare, ipotizzando che Donnolo abbia iniziato a studiare e/o a praticare la medicina non prima dei vent'anni, che il *Sefer ha-yaqar* possa essere stato composto, presumibilmente sempre a Rossano (citata peraltro nel testo), intorno – e probabilmente dopo – al 970.³⁴

Abbiamo quindi il vuoto assoluto fino al 982 circa, anno in cui si colloca la seconda introduzione al *Sefer haḳmônî* e altri materiali – poi, per qualche ragione, non confluiti nella tradizione principale del testo – con la data del 4742 (982).³⁵ Dopo di che, le notizie in nostro possesso possono dirsi, al momento, esaurite.

³⁴ Certamente dopo il 965 per Cuscito, “Il *Sefer ha-yaqar*”, 93.

³⁵ Su questi materiali supplementari, G. Lacerenza, “Donnolo e la sua formazione”, in *Šabbetai Donnolo*, 46-47; e per una puntuale descrizione del loro unico testimone manoscritto (senza tuttavia alcuna menzione al riferimento cronologico che vi è veicolato), cf. Mancuso, *Shabbatai Donnolo's Sefer Haḳhmoni*, 79-82 (ms. G: ossia Oxford, Bodleian Library, Heb.e.26; anche noto come N).

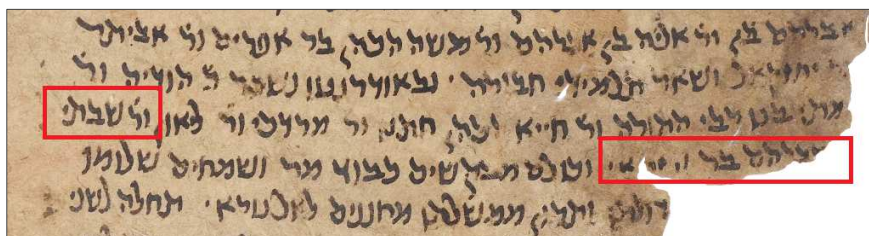


Fig. 1 – Lettera dal Salento a Ḥasday ibn Šaprut, *recto*: sono evidenziati i nomi di R. Šabbetai (fine l. 20) e di [R.] Avraham bar 'Ezra (inizio l. 21).

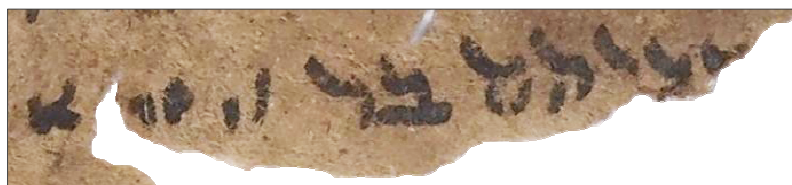


Fig. 2 – Dettaglio del nome di [R.] Avraham bar 'Ezra.



Fig. 3 – Epitaffio di Anna figlia di R. Giuliu (Yo'el?) di Oria, parte latina (foto Lacerenza).

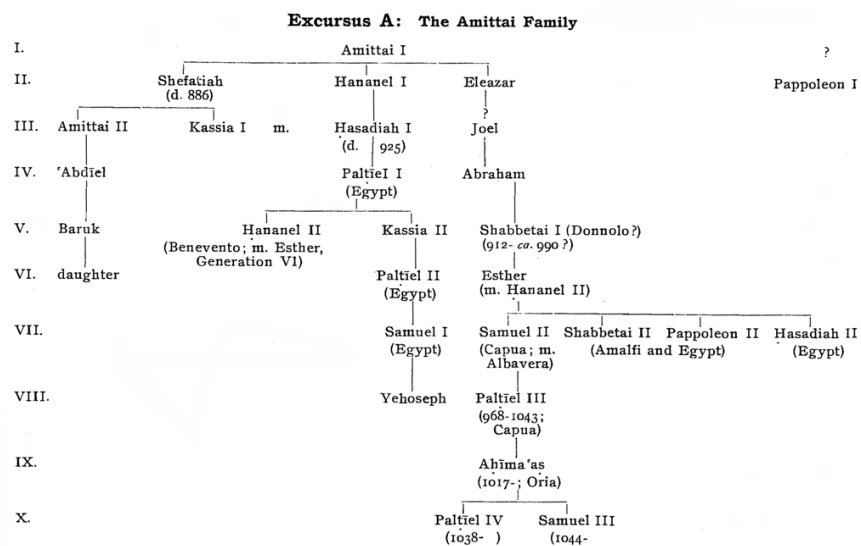


Fig. 4 – La discendenza di Amittay I di Oria secondo la ricostruzione di J. Starr (1939).



MAURO PERANI

The most ancient Hebrew manuscripts reused as bookbinding in Europe: The Tosefta of Norcia and the Še'iltot of Ravenna from the 10th century

Seldom does it occur that the research for medieval Hebrew manuscripts, parchment folios, reused as bookbinding, brings to life fragments of texts, copied in the 10th century. There have been a number of discoveries of important fragments of codices copied in the Apulian area, particularly in Salento, in the 11th-13th century, but to find fragments from the 10th century remains very rare, indeed. In this short note, I would like to focus on the two discoveries of Tosefta fragments in Norcia and fragments of the Še'iltot *de-Rav Aḥai*, found in Ravenna. Both date back to the 10th century and are written in characters of the old square oriental writing of Maghreb typology and in the same script, as known and used also in Sicily.

1. The Tosefta fragments of Faenza and Norcia: History of their discovery

In an Addendum to a 1992-study of mine on the then newly discovered Hebrew manuscripts fragments, unearthed in Corinaldo (Ancona), I published the text of a minuscule fragment of the Tosefta I had found in 1990 in the State Archive Section of Faenza.¹ In the Bologna State Archive, I also

¹ I published the small fragment, with a picture, in M. Perani, "Frammenti di manoscritti ebraici medievali nell'Archivio Storico Comunale di Corinaldo (Ancona)", *Henoch* 14 (1992) 301-306, in particular p. 303; the fragment is labeled as Hebr. fr. ebr. 7; on the Faenza fragments see also: M. Perani, "Frammenti di manoscritti ebraici nell'Archivio di Stato di Faenza", *Henoch* 12 (1990) 227-229; M. Perani and E. Sagradini, *Talmudic and Midrashic Fragments from the «Italian Genizah»: Reunification of the Manuscripts and Catalogue*, Giuntina, Firenze 2004. All the discoveries in the Faenza State Archive, up to year 2012, can be found in M. Perani e E. Sagradini, *I frammenti ebraici negli archivi di Cesena, Faenza, Forlì, Imola, Rimini e Spoleto*, con la collaborazione di C. Santandrea e di M. Muratori, Olschki, Firenze 2012.

found two bi-folios from a Tosefta copied in Spain during the 13th century, but this is of no interest in the present study.²

The fragment (fig. 1) belonged to an ancient manuscript, copied around the year 1000 CE, and was reused by cutting it to obtain a small reinforcing notch of cm. 6 × 8, which was used to strengthen the anchorage of a strap closing the lip of a register that I wish to present. The small fragment of the Tosefta, which contains only 5 partial lines of *Eruvin* 9, 25-26 and 10, 2-3, had been cut and reused in a volume in the year 1557; then it was detached and placed in an envelope named *Varia liturgica e theologica*.

Although very small, the Faenza fragment provided us with a piece of the most ancient fragment of the entire “Italian and European Genizah”, which, as is known, is not a true Genizah. It was Professor Sussmann who suggested in 1979 to use, as an analogy, the term *genizah*, for the archives and libraries of the old continent where many thousands of sheets and fragments of Hebrew manuscripts, reused to bind registers and books, were discovered. At the end of my *Addendum*, I wrote: “If other discoveries of fragments belonging to the same manuscript are made, we will be faced with fragments of great importance for the study of the manuscript tradition of the Tosefta”. The dream came true, and in March 1997, we discovered a page and a third of another of the same ancient manuscript of the Tosefta, reused as bookbinding of a register of the notary Giovanni Girolamo Vertecchi of Norcia for the year 1665 (fig. 2). I reported this important discovery for the first time during the conference held in Norcia on 22 March 1997 on the theme “Fragments of medieval codices in the testimonies of the Historical Communal Archive of Norcia”.

It would not be surprising if other archives of Umbria – a region where, to date, no systematic investigations have taken place – would return to us in the future other pages of this precious manuscript. The new Norcia fragments were reused in 1665 for the cover of a notarial register. Generally, we observe that in large collections of Hebrew manuscript fragments, such as those in Bologna and Modena, sheets of the same code were dismembered and reused as bindings in the same or consecutive years. A very clear example present the four integral bi-folios of a Talmud Yerushalmi, copied by the scribes of the Otranto School in the 11th century, which I discovered in the State Archive of Bologna, two thirty years ago and the others only two years ago. The four bi-folios were reused in the year 1573. It therefore seems

² M. Perani, G. Stemberger, “Nuova luce sulla tradizione manoscritta della Tosefta. I frammenti rinvenuti a Bologna”, *Henoch* 16 (1994) 227-252; see also the catalogue: M. Perani, S. Campanini, *I frammenti ebraici di Bologna. Archivio di Stato e collezioni minori*, Olschki, Firenze 1997, 128 and pl. 30.

strange that the small fragment of Faenza and those of Norcia, belonging to the same manuscript of the Tosefta, were reused 108 years apart from each other. But this is possible, because we know that junk dealers spread sheets of the same manuscript in places even hundreds of kilometres from each other, and sometimes even across a very wide chronological arc.

The Norcia Tosefta is now held in the Municipal Historic Archive of Norcia. The two fragments, an entire folio with the text legible on both sides, and a stretch strip legible on the *recto* and *verso*, contain the first part of Tosefta *Nedarim* 4, 7-5, 5, while the strip glued on the folio contains the Sections 6, 5 (*recto*) and 7, 3-4 (*verso*) of the same treatise *Nedarim*.

The reuse of this rare and ancient codex happened a century after the bulla issued in 1553 by Pope Julius III, ordering the confiscation and burning of all the copies of the Talmud. We know that from the masses of codices, destined to be burned, those in parchment were frequently separated, since sought after by the bookbinders for reuse as ligatures. Therefore, it is possible that part of the codex arrived around the year 1665 in Faenza, Romagna, while part had remained in Norcia, central Italy.

2. Where are the remaining hundreds of sheets of the Norcia Tosefta likely to be?

The manuscript codex of the Tosefta must have consisted of many sheets, probably a hundred or more: where did the others end up? This is a good question, to which there is a clear and tragic explanation. It is very likely that both in Norcia and Faenza, a number of sheets of our Tosefta were reused in 1665 by binders to wrap new registers of blank folios to be sold to notaries, priests and ordinary people to register different kinds of documents. The great majority had become registers of private persons or families who recorded their household ledger on them, and who, at the end of a year, when the register was of no more use, fired their fireplaces with it. In fact, only public officials, such as notaries for their protocols or parish priests for baptism or marriage records, were obliged to keep their protocols, depositing them in a notarial or parochial archive. This explains why very few fragments, probably only 2 or 3 percent of the total, have reached us, with the remainder largely irretrievably lost.

3. The extant Tosefta manuscripts and textual character of the Faenza and Norcia fragments

The manuscripts of the Tosefta are few. The first incomplete, extant codex of Tosefta is the Erfurt manuscript (E), copied in the 12th century in the

Ashkenazi area. According to Israel Ta-Shma,³ this manuscript is “the result of an aggressive Ashkenazi revision”.⁴ The second almost complete text is held in the Sephardic Vienna manuscript (V), written after 1300, and very close to the text of the *editio princeps*. The third Tosefta manuscript in our hands, held in London (L) but copied in a Sephardic milieu in the 15th century, contains only the order *Mo’ed* and the tractate *Hullin*. Some fragments of the *Tosefta* are also found in the Cairo Genizah and belong to a later manuscript.

4. Contents and characters of the Faenza and Norcia Tosefta

The text of Norcia Tosefta includes, *Nedarim* 4, 8-6, 5 in the *recto* and in the reverse of the whole sheet. In the upper third of the cut contiguous sheet: *Nedarim* 6, 5 and 7, 3-4, respectively in the front.

The Norcia Tosefta fragments (N) dismembered from a code likely to have been copied in Salento and written in a Hebrew square oriental script, is datable around the 1000 CE and constitutes the oldest manuscript of the Tosefta known to date. These fragments are indeed the most ancient found so far not only within the “Italian Genizah” project, but also throughout Europe, with its European network, created in 2007 and called “Books within books: Hebrew Fragments in European Libraries”.⁵

The Norcia Tosefta fragments are a precious witness of the oriental tradition of this work, in which the text has not yet undergone the harmonization process with the Babylonian Talmud and the Mishnah, to which the

³ I.M. Ta-Shma, “The Library of the Ashkenazi Sages in the 11th-12th centuries”, *Kiryat Sefer* 60 (1985) 289-309 (Hebrew).

⁴ P. Schäfer, “Once Again the Status Quaestionis of Research in Rabbinic Literature: An Answer to Chaim Milikowsky”, *Journal of Jewish Studies* 40 (1989) 89-94.

⁵ See: <http://www.hebrewmanuscript.com/>. “Books within Books” is a European network of scholars working on fragments of medieval Hebrew books and documents recovered from book bindings and notarial files in various libraries and archives in Europe, Israel and USA. Hebrew manuscripts are important and often unique witnesses of Jewish presence and intellectual activities in medieval Europe. Only a small percentage of the books and writings produced in the past have been preserved. The corpus of fragments reused in bindings has considerably enriched our knowledge of medieval Hebrew manuscripts. Thousands of such fragments have been identified in various libraries and collections in Austria, England, France, Germany, Hungary, Italy, Poland, Slovakia, Spain, Switzerland and Czech Republic. The richness and diversity of this corpus, referred to as well as the ‘European Genizah’, by analogy to the treasure trove of Hebrew fragments recovered from the Cairo Genizah, offers a unique opportunity to reconstruct the history of the Hebrew book and of the Jewish communities in Medieval Europe.

other listed manuscripts were subjected in following centuries, when they were copied.

Among the almost 15,000 fragments discovered so far in Italy, the Norcia Tosefta and the *Še'iltot de- Rav Aḥai*, found in Ravenna, are the most ancient. The fragments are written in a south oriental square script developed in Palestine and spread in the North African coast of Maghreb, used also in Sicily. From this writing typology developed the Italian Hebrew script in the 12th-13th centuries.

5. Codicological description

The text of Norcia Tosefta includes *Nedarim* 4, 8-6, 5 in the *recto* and in the reverse of the whole sheet. In the upper third of the cut contiguous sheet: *Nedarim* 6, 5 and 7, 3-4, respectively in the front. The fragments of Norcia consist of a whole folio and a third of the next sheet cut horizontally, glued by the binder below, with the Hebrew text reversed (figs. 3-6). Since the text of the two fragments is consecutive, they constituted the same central bifolio of a quire. The sheet measures mm. 280 × 240 and the strip mm. 75 × 240. The written area measures mm. 205 × 180, while the text layout is in full page of 31 lines. It contains *Nedarim* 4,8-6,5. The second fragment, almost a third of a folio, had been glued at the bottom of the folio, to stretch the sheet. It is mm 75 × 240 wide, and contains *Nedarim* 6,5 in the *recto* side, and 7,3-4 in the *verso*.

The folio measuring mm. 280 × 240 is not exactly a square size, but it attests the antiquity of these manuscripts, copied before, in later centuries, the dimensions of manuscripts increased in height, while ancient manuscripts are often squares or even wider than taller.

Traces of ruling and pricking are visible, but not clearly and not in all lines. The text is well preserved on the inner sides of the folio, while on the outside a few lines are slightly erased, but remain readable; only a few lacerations cause slight gaps. The colour of the parchment is rather brown, smooth and thin in appearance. The ink is dark brown and there are only a few traces of the scratching performed with a dry point.

6. Palaeographic analysis

The justification of the text on the left is quite regular for the alignment, even if not always, and the scribe did not use dilatation or contraction of final letters, which however exceed the rightness and are never broken and resumed using the beginning of the next line first letter (figs. 7-8).

There are almost no graphic fillers except two short strokes in line 8 from below on the *recto* of the entire folio as ". The scribe normally performs the *alef-lamed* fusion and gives his writing a strong square characterization.

In line 3 of the verse of the whole sheet, the scribe performs an unusual fusion between *šin* and *reš* in the word *me-Yiśra'el*:



The left-hand pen stroke of the *šin* also performs the function of vertical line of the *reš* (see figs. 9-10, last line). The upper ascendant rod of the letter *lamed* in the first line at the top of the page is particularly slender and vertically elongated. The scribe has two ways of tracing the internal oblique tract of the *šin*, sometimes with the upper end turned downwards, and sometimes turned upwards. The upper right apex of the *ṭet*, as in the small fragment of Faenza, turns downwards until it sometimes touches the lower left corner inside the letter. In general, the copyist shows some personal swing in his writing style, not always rigorously identical in the rendering of the same letters.

The descending lines of the letters are not straight but oblique, with the upper part hanging slightly to the left. The bases of the letters are also inclined, while in tracing the left descending traits of the *alef* the scribe traces first the vertical traits on the left and joins it with the central oblique tract.

To sum up, the writing is an eastern square of the North African type.⁶ We know that in the 10th and 11th centuries, some Jews from Tunisia moved to Sicily and they, most likely, introduced their writing style to the island. Then, from Sicily, the Tosefta could have travelled up the Peninsula to Norcia where some folios were reused while some other folios reached Faenza. In fact, the handwriting presents the characteristic writings of this area, differentiating itself from the Babylonian or north-eastern square and from the Palestinian south-western one, from which the Italian handwriting derives. A typical North African character is for example the letter *peh*, which presents the upper bar for a horizontal section, before developing the curve with the “nose” turned inside. Another very rare fusion of letters confirms its origin: it is the double fusion *šin/reš* and *alef/lamed* in the word *me-Yiśra'el* seen above.

⁶ E. Engel, “Styles of Hebrew Writing in the Tenth- and Eleventh-Centuries in light of Dated and Datable Genizah Documents”, *Te'udah* 15 (1999) 365-398: 388 and the 12 plates of manuscripts (Hebrew).

7. The dating of the Norcia fragments

The dating of the fragments of Norcia happened on a palaeographic basis, thanks to the comparison with a fragment of the Cairo Genizah, now preserved at the Cambridge University Library and bearing the signature T-S 24.7. It is a marriage act, or ketubbah, drafted in Cairo in 1003/1004 of which a full-scale reproduction can be consulted in the Malachi Beit-Arié volume on the Eastern and Yemenite scriptures. The spelling of Norcia's fragments has some similarities, albeit minor, with a manuscript preserved in the Bodleian Library at Oxford, Ms. Heb. c. 28, copied in Baghdad in 997 of which the fol. 49r is reproduced in the aforementioned volume. Some letters, such as *alef*, *ṭet*, *mem*, *peh* and others have similarities with another fragment of the Genizah in Cairo, containing a document written in Fuṣṭat in Egypt in the year 969, also kept in Cambridge, at the University Library, TS 12.499. Therefore, the writing style of the Norcia fragments can clearly be identified as an oriental type writing, dating back to the year 1000 CE, approximately, similar to the most ancient fragments of the Cairo Genizah, used also on the North African coast, in Sicily and southern regions of Italy. M. Beit-Arié had proposed this same dating for the small fragment of Faenza, belonging to the same manuscript, pointed out in a letter, addressed to me on 17 October 1990.

Hence, it is highly possible that this code of Tosefta was copied during the first phase marking the golden age of the rabbinic academies of Salento, by a copyist from the Otranto School. This Apulian area, at the end in 422/23 of Jewish institute of the Palestinian Patriarchy, with a *nasi* with the role of chief of the communities, had inherited all the *morešet Ereš Yisra'el*, namely the cultural heritage of the land of Israel, and remained in close relations with Palestine. As was the case for many other whole or fragmentary manuscripts, copied in Salento, this very ancient Tosefta, could have been brought to Norcia, central Italy, by Jews escaping the massacres of the late 13th century. Some sheets were dismembered most likely around the mid 16th century and reused as register bindings. Other sheets continued the journey towards the northern regions of Italy, as documented by the two small fragments that I discovered in Faenza, reused as reinforcement notches to anchor the leather buckles that closed the register.

8. The Še'iltot de-Rav Aḥai from Sicily?

In my research of Jewish fragments, one of the most important discoveries was to find fragments of an ancient Masoretic work in the Archivio Arcivescovile of Ravenna in 1997. The fragments belonged to a manuscript copied in Sicily in the 10th century. Shortly before, I had found in the same archive a bi-folio reconstituted by four strips, cut horizontally across the open

sheet, which recomposed it perfectly, even if they had been torn apart. It was the central dossier of the file, therefore with four pages of consecutive text, containing the oldest witness in our possession of the Midrash Tanḥuma, Buber, datable to the 12th century, with parts of *Aḥare* and *Qedošim*.⁷

A few years later, during the restoration of cadastral registers, now preserved at the Archiepiscopal Archive in Ravenna, came to light six strips from two different bi-folios, containing the *Še'iltot de- Rav Aḥai*, copied in the 10th century, and reused to reinforce the spine of two big Registers containing the *Catastri ferraresi* of the Ravenna Bishop.⁸ The cadastral register in which eight strips were rediscovered, was in fact part of the *Catastri Ferraresi* of the Ravenna bishop, a landowner in the main cities of Romagna such as Ferrara, Rimini, Argenta and Cesena (fig. 11).

In a note on the folder where the *Še'iltot* fragments are kept, we learn that they were found in two volumes of the *Catastri Ferraresi* of the 13th-14th century, numbers 1 and 2-4, on the occasion of their restoration, carried out in 1993. If this were the case, we would be faced with a previous re-use of early Jewish fragments, performed two or three centuries earlier than the golden age of reuse, which began in the middle of the 16th century. One might conjecture that the two large registers underwent a restoration of the binding in the 16th or 17th centuries, in the classic period of reuse. Although it would seem that the restoration of 1993 was necessary due to the bad state of the binding, I think the first hypothesis is probable, because in the 13th and 14th centuries there was still no consolidated Jewish community in Ferrara.

Although these fragments were discovered in Ravenna, the codex of the *Še'iltot* to which they belonged, was dismembered and reused around the late 16th or the beginning of the 17th century in Ferrara, a town with one of the largest and most important Jewish communities of northern Italy. The registers recorded land and property concessions granted in emphyteusis and the acquisition of property or land. The Ferrara *Catastri* of the Ravenna Bishop had to be filled out by the "Ufficio del Patrimonio" (Heritage Office) of Ferrara,

⁷ M. Perani, G. Stemberger, "A New Early *Tanḥuma* Manuscript from the Italian Genizah. The Fragments of Ravenna and their Textual Tradition", *Materia giudaica* 10/2 (2005) 241-266.

⁸ M. Perani, "Frammenti di Manoscritti ebraici medievali negli Archivi di Stato di Imola e Ravenna", *La Bibliofilia* 93 (1991) 1-20; Id., "Nuovi frammenti ebraici a Ravenna presso l'Archivio Arcivescovile", *Ravenna Studi e Ricerche* 5/2 (1998) 35-40; Id., "Il riuso dei manoscritti ebraici come fenomeno interculturale: nuovi frammenti di manoscritti ebraici scoperti a Ravenna presso l'Archivio Arcivescovile e la Biblioteca Classense", in M. Perani (ed.), *L'interculturalità dell'ebraismo. Atti del convegno Ravenna Bertinoro 26-28 maggio 2003*, Longo, Ravenna 2004, 147-151.

according to the practice of the ancient regime. It was in the forties of the 19th century, that Cardinal Chiarissimo Falconieri Mellini decided to gather the *Catastri* of the above-mentioned cities, including those of Ferrara, in one location, requesting their transferral to the Archiepiscopal Archive of Ravenna. This is how the *Še'iltot* manuscript, copied in Sicily such as numerous other precious, ancient Hebrew codices, journeyed from Sicily to Ferrara, and eventually Ravenna.

Pinchas Roth recently published an accurate study on the *Še'iltot* importance both in Hebrew and in English.⁹ According to Urbach, this was the first work, summarizing the Halakhah, composed by the Geonim after the end of redaction of the Babylonian Talmud: "The first work written by a Babylonian scholar after the Babylonian Talmud was the *Sefer Še'iltot* of Rav Aḥai Ga'on, who emigrated to Erez Israel".¹⁰ Roth summarizes three interesting characteristics of the text: 1. the scribe's systematic effort to be brief; 2. the total absence of derashot, the homiletic sections that each chapter of the *Še'iltot* is supposed to contain; 3. the occasional transition from Aramaic into Hebrew:

The *She'iltot*, like the Babylonian Talmud and most of pre-Islamic Geonic literature, was composed in Aramaic. Towards the end of the Geonic period, though, around the 10th century, a trend began to develop towards a return to Hebrew.¹¹

In his study Roth points out that, in his palaeographic analysis of the fragments found in Ravenna, based on the opinion of E. Engel¹² and M. Beit-Arié,¹³ that a similar writing can be seen in the fragment of Cambridge, UL T-S 12.468 (fig. 12).¹⁴ Indeed, the writing of this fragment, written in 977/998 in Kairouan, Tunisia, has several similarities with the writing of the fragments

⁹ P. Roth, "Še'iltot Fragments from Ravenna", *Ginze Qedem* 1 (2005) 245-271 (Hebrew); Id., "On Some Rabbinic Fragments from the European Genizah, Part 2. The *She'iltot*", *Materia giudaica* 10/2 (2005) 305-312.

¹⁰ E.E. Urbach, *The Halakhah: Its Sources and Development*, trans. by R. Posner, Bar-Ilan University Press, Ramat-Gan 1986, 345.

¹¹ Roth, "On Some Rabbinic Fragments", 309.

¹² In the footnote 19 Roth writes: "I benefited from a consultation with Dr. Edna Engel of the Hebrew Paleography Project, who confirmed my findings regarding the provenance of the Ravenna fragments. However, the analysis itself is my own, and on my own responsibility".

¹³ Engel, "Styles", 388.

¹⁴ M. Beit-Arié, E. Engel, *Specimens of Medieval Hebrew Scripts. Vol. II: Sefardic Script*, Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 2002, no. 2.

of the *Še'iltot*. Actually, the Cambridge fragment has a proto-Sephardic script, which shows some affinity with that of the *Še'iltot*, but the letters of the first fragment are more rounded and their letters are the height and width measurement equal. The writing of the *Še'iltot* is more thin vertically, with sharp and pointed features, while the letters are taller than wider. Of course the two writings are both examples of proto-Sephardic script of the North African form or the Maghreb area, in which the characteristics of the old eastern square still prevail (fig. 15 and fig. 18).

According to Roth, the writing would be revealed to be a typical Sicilian handwriting and that would be confirmed by the combination of two characteristics unique to Sicily and attesting its intercultural nature. The shape of the letters is similar to the North African script, generally written using a calamus (reed pen) producing strokes of uniform width, while in Sicily as in Europe, the scribes used a feather quill, able to trace thin strokes that often begin with the curved quill pen cut. Judith Olszowy-Schlanger disagrees with this interpretation.¹⁵ First of all, she points out that Sicily in the 10th or 11th centuries was under the Fatimid influence and its Jewish families had connections with Tunisia, and thus it was culturally a part of the Muslim Maghreb. She also states that there is no evidence that the *Še'iltot* letters were written with a quill, but rather, with a calamus, as was the practice in North African. The argument on which the attribution of the *Še'iltot* to Sicily based on the consideration that the writing is North African but the pen is “European”, does not hold. I personally agree with Judith Schlanger’s opinion.

9. Colophon and purchasing notes

The scribe’s colophon and a few notes of possession by subsequent owners are present on the last page of the precious, ancient manuscript (fig. 13). The colophon is partially mutilated, and the letters legible are: חזק הקוראוברו. The lacking part can be easily restored as follows: חזק הקורא וברוך הכותב or “May the reader be strong and blessed the writer”, a formula well known to be used in Hebrew manuscripts of the later centuries, from the Renaissance period onward, but which, according to Sfardata, is not used in medieval manuscripts.

P. Roth writes that, while the short colophon can be reconstructed, the purchase and possession notes are not legible. The ownership notes in their current state are very difficult to be deciphered. Actually, they are difficult to read because the ink is faded or erased. Nevertheless, I was able to read one of them, important in respect of its assumed Sicilian origin and the date at

¹⁵ E-mail sent on June 20, 2020.

which one of its owners acquired the codex. Here is my reading of the note on the left, written over six lines:

סליק שאלתות דרב אחאי
אני אליהו [ב"ר] שמואל
קניתי זה הספר מיד עבדיה [ב"ר שמואל] ל
[.....] בט"ו טבת שנת ה'
יהי רצון מלפני י"י שאומר
הנה דיני יציין

Translation:

Are finished the *Še'iltot* by Rav Aḥai. / I Eliyyahu ben Šemu'el bought this book from 'Obadiah ben Šemu'el's hand / on 15 Tevet of the year 5[000] (= 1240). / May it be God's will that I can say: / Behold, He will show me my law.

The long second note, in the margin below under the colophon and written over three or four lines, is however illegible, except for a few terms. The note informs us that Eliyyahu ben Šemu'el purchased the manuscript from 'Obadiah ben Šemu'el, the seller, and likely writes the date of 5000, equivalent to 1240 of the Christian Calendar. The script of the note looks ancient, probably not later than the 13th centuries. If the manuscript had been copied in Sicily, or at a certain time, arrived to Sicily, the buyer would have likely purchased the manuscript two centuries before the expulsion of the Jews from Sicily, decreed in 1492 by the Catholic Kings for the Kingdom of Aragon, of which Sicily was a part. It is plausible that at that point of time, the manuscript was still on the island and travelled to Ferrara after the expulsion and from Ferrara to Ravenna around the mid-19th century.

10. *The journey of the oldest European Hebrew manuscripts from South Italy to North*

The oldest Hebrew manuscripts, both entire codices and fragments, dismembered and reused as bookbinding, followed the path of Jews who had written and owned them, from southern Italy to northern regions. Among them the Norcia Tosefta, whose journey from south to north is attested by folios from which the above described Faenza fragment had been cut. Similar is the journey of the *Še'iltot* from Sicily to Peninsular Italy, very likely due to the expulsion of the Jews from the Aragon Crown, in 1492.

The most ancient Italian manuscripts, which are often the oldest ones produced in Europe, were copied in the golden age of the splendid Jewish culture of Apulia, during the 10th-12th centuries.

However, at the end of the 13th century, severe persecutions and massacres forced Jews to escape death by fleeing to the central regions of Italy and then to the northern ones. Dozens of ancient manuscripts, copied in the 11th and 12th centuries in the southern regions of Italy, were taken to the north Italian regions, in particular to Emilia Romagna, where the sad fate of being dismembered and becoming book covers awaited them.

Among the complete manuscripts, we can mention the Codex Kaufmann of the Mishnah, attested, in the 16th century, to be in Lugo di Romagna, then sold in Padua, where years later it was again sold to an antiquarian bookseller in Budapest, from which David Kaufmann bought it on 28 February 1896.¹⁶ Another treasury is the *Mishnah A* held in Biblioteca Palatina in Parma, a unique work in two volumes with the Sifre, kept in the Biblioteca Apostolica Vaticana, with a colophon dated 1072/73, and other codices held in European libraries. In addition, there are the fragments of works copied between the 10th and 12th centuries, which arrived to Bologna, Modena and other places in the North, where at the mid-16th century they were reused as bookbinding.

¹⁶ M. Perani, "Ebraisti e bibliofili europei a caccia di manoscritti ebraici in Italia fra Sette e Ottocento: Bernard de Montfaucon e David Kaufmann", in F. Sabba (ed.), *Patrimonio culturale condiviso: viaggiatori prima e dopo il Grand Tour*, Associazione Culturale Viaggiatori, Bologna – Napoli 2019, 193-211, in particular 204-209, the paragraph *Il viaggio del Codice Kaufmann della Mishnah dalla Puglia alla Romagna e i suoi possessori*. Online in open access: www.viaggiatorijournal.com.



Fig. 1 - The recto (up) and verso side of the fragment of the Tosefta found in 1990 in the Ravenna State Archive, Section of Faenza.



Fig. 2 – The folio and a strip of almost a quart of folio of the Norcia Tosefta, glued in the part below with the Hebrew text reversed, before the detachment from the register.



Fig. 3 – The recto side of the Norcia Tosefta folio. In the margin below the mirror ink traces of the strip glued and its reversed text.



Fig. 4 – The recto side of the strip glued reversed to the lower margin of the Norcia Tosefta folio.

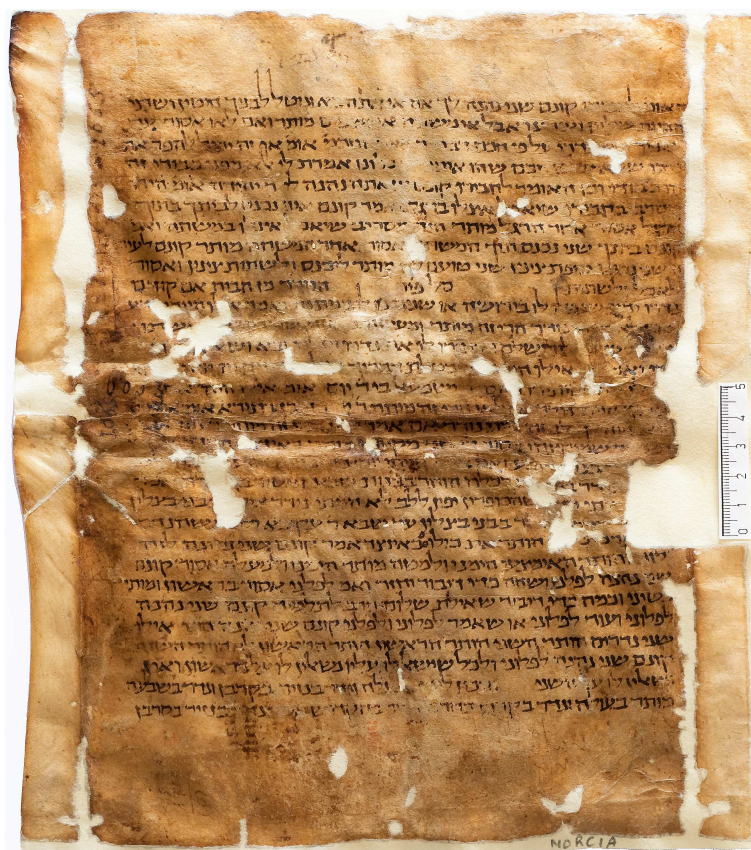


Fig. 5 – The verso side of the Norcia Tosefta. In the left corner on the top, vertically written the year 1665 and related to the deeds contained and likely the year in which the manuscript was dismembered and reused as bookbinding.



Fig. 6 – The verso side of the strip glued reversed to the lower margin of the Norcia Tosefta folio.

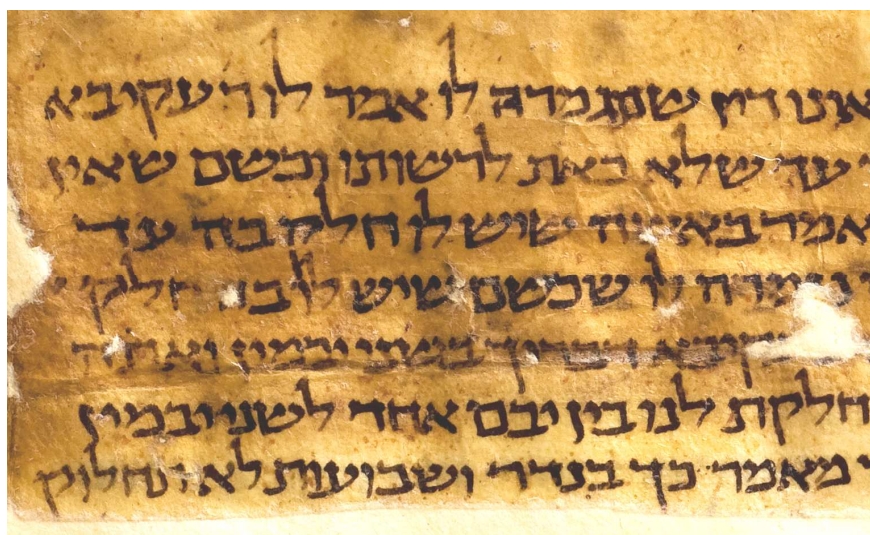


Fig. 7-8 – The script of the Norcia Tosefta.



Fig. 11 – The parts visible of the strip of the *Še'iltot* reinforcing the spine of the *Catastri Ferraresi* before their detachment.

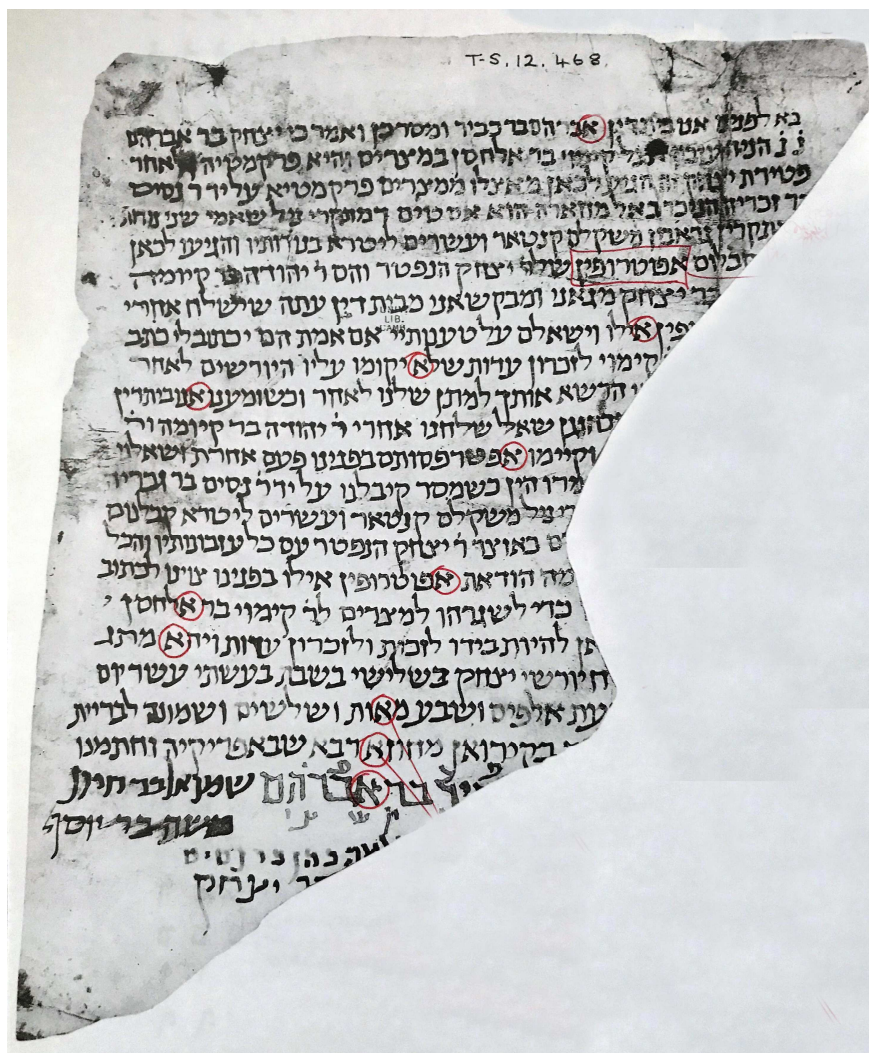


Fig. 12 – The fragment Cambridge, UL T-S 12.468, written in 977/998 in Kairouan, Tunisia, which according E. Engel shows a proto-Sephardic script similar to that of the Še'iltot.

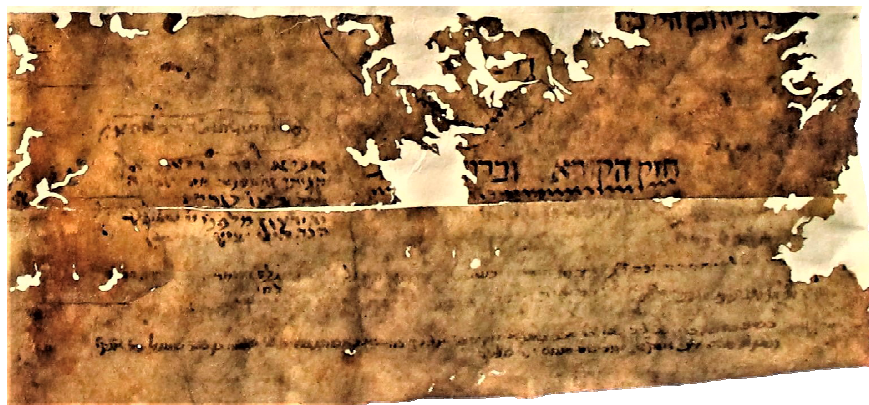


Fig. 13 – The folio with the end of the *Še'iltot* manuscript with the colophon and, on the top on left, the purchase note, among other below on three or four lines difficult to read.



Fig. 14 – A strip of the *Še'iltot* cutting horizontally a bifolio.



Fig. 15 - The abecedaries of the letters of the Še'iltot.



Fig. 16 – The re-composition of the four strips, reconstructing three quarters of a bifolio.



Fig. 17 – The re-composition of the two strips, reconstructing almost two quarters of another bifolio.



Fig. 18 – The script of the *Še'iltot*.



FRANCESCO SENATORE

Manasse judio tedesco e Josep medico ebreo. Suppliche, ebrei e fisco nel regno di Napoli alla fine del Quattrocento*

1. La supplica

La ricerca sugli ebrei nel Mezzogiorno d'Italia tra Quattro e Cinquecento si giova da tempo della straordinaria ricchezza di informazioni contenute nei *Partium*, i registri in cui la Regia Camera della Sommaria, preposta alla gestione del patrimonio regio (quindi anche degli ebrei), conservava copia delle lettere spedite perlopiù a ufficiali regi e su richiesta delle parti.¹ Una gran quantità dei documenti studiati da Nicola Ferorelli (1915) e da Cesare Colafemmina (basti ricordare i corposi volumi sugli ebrei in Puglia e in Calabria, 1990, 2012) proviene da questo fondo.² Generalmente, le lettere registrate nei *Partium* sono l'esito di una richiesta all'autorità, esposta a voce (*è stata facta querela*), mediante la presentazione di una supplica scritta (*è stato presentato memoriale / è stata presentata petizione/supplicazione*) o anche mediante il recapito di una

* L'Archivio di Stato di Napoli è abbreviato come ASNa. Quando sono citati i due testi editi in Appendice vengono riportati due numeri: il primo indica il documento, il secondo il rigo. Ringrazio molto Francesco Montuori, Giancarlo Lacerenza e Gabriella Tricarico per i consigli e le segnalazioni.

¹ R. Delle Donne, *Burocrazia e fisco a Napoli tra XV e XVI secolo. La Camera della Sommaria e il Repertorium alphabeticum solutionum fiscalium Regni Siciliae Cistretanae*, Firenze University Press, Firenze 2012; F. Senatore, "La corrispondenza interna nel regno di Napoli (XV secolo). Percorsi archivistici nella Regia Camera della Sommaria", in A. Giorgi, K. Occhi (a c.), *Carteggi fra basso medioevo ed età moderna. Pratiche di redazione, trasmissione e conservazione*, Il Mulino, Bologna 2018, 215-258. Non sono rare le lettere indirizzate a ufficiali baronali e le relazioni della Sommaria al re per le decisioni più delicate.

² N. Ferorelli, *Gli Ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, a c. di F. Patroni Griffi, Dick Peerson, Napoli 1990²; C. Colafemmina, *Documenti per la storia degli ebrei in Puglia nell'Archivio di Stato di Napoli*, Regione Puglia, Istituto Ecumenico S. Nicola, Bari 1990; Id., *The Jews in Calabria*, Leiden - Boston 2012 (per non dire dei numerosi altri contributi dello stesso autore).

lettera. La procedura seguita condiziona fortemente la struttura testuale. In questa sede ci concentreremo sulle suppliche scritte, che erano il formato documentario abituale nella comunicazione politica tra il sovrano e i sudditi, dunque anche quella particolare tipologia di sudditi che erano gli ebrei (*servi camerae regiae* secondo la tradizione) come individui e come membri delle *universitates* giudaiche.³

Spesso, la supplica è inserita tal quale all'interno della lettera della Sommaria (n° 3 e 4 dello schema che segue), giacché in quest'ultima viene ordinato ad un ufficiale di procedere secondo quanto indicato nella *decretatio in pede* (n° 2, è il *rescritto*, nel lessico di altre regioni), cioè la determinazione del re sulla questione che è oggetto della supplica (n° 1). Un esempio tratto da *Jews in Calabria* di Colafemmina chiarirà quanto abbiamo detto.⁴ I numeri 1-4 corrispondono alla cronologia degli atti:

[3] Per parte de... fo dato memoriale ala Maiestà del signor re del tenore seguente

[1] Sacra Maiestà, la università de Monteleone dela provincia de Calabria Ultra fa intendere...

[2] Regia Camera Summarie super omnibus in supplicatione contentis provideat ... Probata per Reginarum locumtenentem generalem etc. In Castello Novo XV novembris 1497.

[4] Et volendose exequire quanto per la preinserta regia decretacione se ordina et comanda ... Datum ultimo iulii 1498. Cesar Pignatellus locumtenens.

La forma documentaria, precipitato della procedura, inquadra rigidamente una fattispecie estremamente varia. È questa un'affermazione banale, ma pure va ribadita perché ciò che si dice e ciò che non si dice – i pieni e vuoti del testo – dipendono dal formato utilizzato. In primo luogo – è ovvio – un conto sono le informazioni contenute nelle suppliche presentate dagli ebrei,

³ Per la supplica nel regno, come forma di comunicazione politica e come formato documentario, cfr. C. De Caprio, "Comunicare col re. Linguaggi politici fra prassi e ideologia nel regno di Napoli di età aragonese: il caso dell'*universitas* di Capua", in R. Librandi, R. Piro (a c.), *L'italiano della politica e la politica per l'italiano*. Atti del XI Convegno ASLI - Associazione per la Storia della Lingua Italiana (Napoli 20-22 novembre 2014), Cesati, Firenze 2016, 595-607; F. Senatore, "Forme testuali del potere nel regno di Napoli. I modelli di scrittura, le suppliche", in I. Lazzarini, A. Miranda, F. Senatore (a c.), *Istituzioni, scritture, contabilità. Il caso molisano nell'Italia medievale*, Viella, Roma 2017, 113-145.

⁴ Colafemmina, *The Jews*, n° 399, 462-465. Identica struttura ha il documento n° 577, 650 (anno 1535). La supplica inserita nel n° 361, 420-421 non contiene la *decretatio*. Partizione del documento e formulario, sul lungo periodo, sono repertoriati in Senatore, "Forme testuali", 129-143.

un conto quelle delle suppliche presentate dalle università (come il caso sopra schematizzato) che, poniamo, lamentavano l'eccessivo carico fiscale dopo il trasferimento altrove degli ebrei. Anche la maggior parte delle suppliche presentate da questi ultimi riguarda le questioni fiscali, oltre che il mancato rispetto dei diritti di cui essi godevano in ambito giurisdizionale e commerciale.

In secondo luogo, siamo in presenza di una enunciazione che non è mai spontanea, nonostante la vivacità linguistica e la varietà di alcune situazioni rappresentate. La comunicazione è fortemente influenzata dall'asimmetria del rapporto e dalla necessità che aveva il *supplicante* o *exponente* (come viene chiamato) di adeguarsi al linguaggio politico del sovrano e dei suoi ufficiali, rappresentando in primo luogo la propria povertà e la necessità di soccorso. Anche la protesta, la difesa dei propri diritti, il suggerimento di soluzioni innovative, la minaccia si adeguano allo schema della domanda di grazia.

Come ha recentemente affermato Giacomo Todeschini, la natura del potere pubblico *definisce* la visibilità documentaria degli ebrei. Nel Meridione e in Sicilia, a differenza di altre parti d'Europa, «la forma stessa dei documenti, in quanto finalizzata a registrare le attività e il significato fiscale degli ebrei come sudditi del sovrano aragonese o angioino, e anzi di diretta pertinenza del sovrano, ha il preciso obiettivo di descrivere il più esaustivamente possibile i ruoli economici e sociali degli ebrei». ⁵ Le università degli ebrei del Regno, di una provincia, della singola giudecca o di un centro abitato erano soggetti giuridici e politici abilitati alla raccolta e corresponsione delle imposte regie, alla richiesta di protezione e privilegi, alla loro difesa. ⁶ Queste azioni diventano scritture nelle stesse forme e nelle stesse occasioni di qualsiasi altro soggetto politico. Diventano elenchi di richieste (*capitoli*, *grazie*, *memoriali*) che, negoziate con il re, approdano al privilegio; registri dei redditi (*apprezzi*); atti notarili (procure, testimoniali, verbali, contratti commerciali e creditizi). Diventano, appunto, suppliche individuali.

Ma se il quadro istituzionale e il linguaggio erano gli stessi delle università e dei sudditi cristiani, la condizione degli ebrei restava particolarmente fragile, per le intemperanze e le violenze della popolazione e talvolta degli uf-

⁵ G. Todeschini, *Gli ebrei nell'Italia medievale*, Carocci, Roma 2018, 118-119.

⁶ Vincenzo Sellaer insiste giustamente sulla necessità di studiare la «political life» degli ebrei meridionali nel quadro delle istituzioni pubbliche, in particolare dell'*universitas*: V. Sellaer, «Jews in the Piazza: Jewish Self-government in the Fifteenth-century Kingdom of Naples», *European Journal of Jewish Studies* 11 (2017) 24-34; Id., «*Farene dui*: The Separation of the Jewish and Christian *universitates* in Fifteenth-century Apulia», *Journal of Jewish Studies* 70 (2019) 83-109. Si veda anche la sua tesi di dottorato: *The Juridical Communities of Apulia: Municipal Belonging and Communal Identity in the Aragonese Kingdom of Naples*, City University of New York, 2018 (<https://academicworks.cuny.edu/>, visto il 14 giugno 2020).

ficiali regi, per la “naturale” diffidenza che i cristiani e il re stesso nutrivano nei loro confronti.

In questa sede saranno presentate le suppliche di due ebrei, Manasse e Josep, nei tardi anni '90 del Quattrocento, anni difficili per la crisi finanziaria e politica della dinastia aragonese, per la recrudescenza dell'antigiudaismo, per le tensioni dovute all'immigrazione ebraica dal Nord Europa e dai domini spagnoli. Le due suppliche sono interessanti non perché modificano in misura significativa il quadro generale che già conosciamo,⁷ ma perché sono originali (figg. 1-2 e 3). È quindi possibile leggere, senza il filtro della lettera della Sommaria che la riassumeva o citava, la supplica così come fu consegnata al re o al suo ufficiale, l'atto n. 1 dello schema presentato sopra.

Le due suppliche hanno la forma consueta, così come documentata nel Regno nei secoli XV-XVII. Dal punto di vista materiale si tratta di un mezzo foglio ripiegato verticalmente: il testo è all'interno, l'intitolazione all'esterno, con la scrittura capovolta (destinatario in latino e in dativo, nome del supplicante in volgare, preceduto da *de*, 1.78-80, 2.48-49). Dal punto di vista testuale, il supplicante parla in terza persona, non c'è la data né, in questi casi, la decretazione finale.⁸ Chi le scrisse? È difficile dirlo, ma è improbabile che si tratti di autografi. Gli scriventi furono forse delegati di scrittura, persone vicine al supplicante e che avevano una certa pratica della scrittura amministrativa,

⁷ Per i regni di Ferrandino e Federico d'Aragona: Ferorelli, *Gli ebrei*, 199-211, cui si affida prevalentemente V. Bonazzoli, “Gli Ebrei del regno di Napoli all'epoca della loro espulsione. I parte: il periodo aragonese (1456-1499)”, *Archivio storico italiano* 137 (1979) 495-559; 499-509; B. Ferrante, “Gli statuti di Federico d'Aragona per gli ebrei del regno”, *Archivio Storico per le Province Napoletane* 67 (1979) 131-184; G. Lacerenza, “Lo spazio dell'ebreo. Insediamenti e cultura ebraica a Napoli (secoli XV-XVI)”, in L. Barletta (a c.), *Integrazione ed emarginazione. Circuiti e modelli: Italia e Spagna nei secoli XV-XVIII*, Atti del convegno (Napoli, maggio 1999), Cuen, Napoli 2002, 357-427: 413-417; N. Zeldes, “Sefardi and Sicilian Exiles in the Kingdom of Naples: Settlement, Community Formation and Crisis”, *Hispania Judaica* 6 (2008) 237-265; Ead., “The Mass Conversion of 1495 in South Italy and its Precedents: A Comparative Approach”, *Medieval Encounters* 25 (2019) 227-262. Si vedano anche, per la dominazione aragonese a Napoli: D. Abulafia, “The Aragonese Kings of Naples and the Jews”, in B.D. Cooperman, B. Garvin (eds.), *The Jews of Italy: Memory and Identity. Studies and Texts in Jewish History and Culture*, University Press of Maryland, Bethesda 2000, 82-106; G. Petralia, “L'età aragonese. ‘Fideles servi’ vs ‘regii subditi’: la crisi della presenza ebraica in Italia meridionale”, in C.D. Fonseca et al. (a c.), *L'Ebraismo dell'Italia Meridionale Peninsulare dalle origini al 1541. Società, Economia, Cultura*, IX congresso internazionale dell'Associazione Italiana per lo studio del Giudaismo, Congedo, Galatina 1996, 79-114.

⁸ Senatore, “Forme testuali”.

grazie alla frequentazione di ambienti notarili e cancellereschi o alla disponibilità di formulari.⁹ Non ne sappiamo molto, in verità. Lo lascia credere il sostanziale rispetto dei caratteri estrinseci (formato del foglio, *mise en page*, formulario, struttura testuale). Si tratta però di un'omogeneità superficiale, perché le suppliche differiscono molto dal punto di vista grafico e linguistico. Mentre quella di Manasse è assolutamente conforme allo stile delle cancellerie centrali del Regno, in primo luogo nella grafia (si veda la fig. 4), quella di Josep è un prodotto della periferia, che però sa adeguarsi al linguaggio politico e documentario della monarchia.

2. Manasse judio tedesco

In una data imprecisata, forse al principio del 1497, *Manasse judio tedesco* presentò al re di Napoli Federico d'Aragona una supplica. Manasse, dal nome biblico, era evidentemente di origine askenazita.

In nome della sua fedeltà al sovrano, egli si propone come commissario regio per l'accertamento della ricchezza di tutti gli ebrei del Regno. Grazie alla sua competenza linguistica, è in grado di leggere i registri catastali degli ebrei («il libro loro se scrive la stima», 1.27), nei quali tuttavia sarebbe registrata soltanto la metà o addirittura la terza parte della reale ricchezza. Gli ebrei ricchi che gestiscono le contribuzioni fiscali tratterebbero una parte di ciò che riscuotono, senza versarlo al Fisco, impoverendo così i loro correligionari. Manasse – molto attento a presentarsi bene – afferma che non ha affatto intenzione di denunciarli, né auspica che siano condannati dal re, né tanto meno vuole intromettersi nella raccolta delle imposte, maneggiando il denaro della Corona (1.8-10). La sua intenzione è duplice: procurare un vantaggio al sovrano (lo dice usando il *topos* «fare servitio et utilità», 1.3, cfr. 1.74), specie in un momento di difficoltà finanziaria e – questa seconda motivazione è forte, ma non del tutto esplicita – mettere fine alle sperequazioni all'interno delle comunità ebraiche. Gli ebrei – a dire di Manasse – sono ben contenti di pagare le imposte, purché le somme sborsate vadano integralmente al Fisco regio, e non finiscano nelle mani degli approfittatori, gli ebrei ricchi che «magnano li altri judei» (1.13, cfr. 1.17-18). Una volta accertata la reale ricchezza di ciascuno, il sovrano avrebbe potuto imporre un prelievo dell'1% sul reddito di ogni fuoco. Il gettito complessivo avrebbe potuto essere,

⁹ L'inaspettata presenza di lemmi rari nelle scritture di provenienza regia lascia immaginare ambienti colti, ma non del tutto assimilabili alle cancellerie. Ad esempio «qualche recolta» in Manasse (1.14) invece di *colta/colletta*, «il libro loro se scrive la stima» (1.27), invece di *apprezzo*, e «regio Cunto», invece di *numeratione* negli statuti del 1498, Ferrante, «Gli statuti», 154.

secondo Manasse, di 8/10.000 ducati (1.34-35, cfr. 1.41): dunque le ricchezze degli ebrei sono da lui stimate intorno al milione di ducati. Inoltre, la conoscenza della reale ricchezza ebraica avrebbe consentito al re di individuare i soggetti a cui chiedere prestiti (1.61-62). Manasse sembra suggerire infatti quest'ultima soluzione. Egli sconsiglia di imporre prelievi straordinari,¹⁰ sa bene che sono dispositivi sperequativi, perché colpiscono tutti e soprattutto perché sono abitualmente gestiti dagli esponenti più influenti delle comunità, i quali sono sospettati di scaricarne il peso sui meno abbienti. Il prelievo per «terzi extraordinarii», così detto perché esatto in tre rate quadrimestrali, è una rovina, è «la disfaccione de tucti li altrj judei poveri et fare jmpiere la bursa a li richi» (1.64-66).

Di Manasse sappiamo quello che lui stesso ci dice: era stato al servizio del «signor re vostro padre» (1.48). Tra Alfonso II (1494-95), Federico (1496-1501), figli di Ferrante, e Ferrante II o Ferrandino (1495-96), figlio di Alfonso II, sembra più probabile che il destinatario della supplica sia Federico, come ritenne Biagio Ferrante, che la pubblicò nel 1979.¹¹ Il motivo è – aggiungiamo noi – che proprio sotto l'ultimo Trastámara di Napoli la questione ebraica si pose continuamente all'attenzione della Corona, in un succedersi disordinato di iniziative accumulate dalla volontà di ricavare la maggior quantità possibile di denaro dagli ebrei, nuovamente protetti dopo i disordini, le conversioni forzate e le espulsioni del 1495-96, durante l'invasione francese e il breve re-

¹⁰ I prelievi straordinari erano la soluzione più facile in periodi di emergenza finanziaria. Essi erano imposti sia ai cristiani sia agli ebrei. Ad esempio, nel dicembre 1473 Ferrante si accordò («fece compositione») con l'«università iudaica de tuto el reame» per la somma di 6.000 ducati e ottenne altri 5.000 ducati dai convertiti (E. Scarton, F. Senatore, *Parlamenti generali a Napoli in età aragonese*, Federico II University Press, Napoli 2018, 358). L'iniziativa è da collegare ad un'azione repressiva nei confronti del prestito giudaico: potrebbe trattarsi del prezzo pagato per ritornare alla normalità. Il 26 settembre il sovrano aveva ordinato il sequestro delle scritture dei banchi ebraici (registri, contratti, ricevute). L'ordine, contenuto in una lettera circolare, andava tenuto segreto perché il sequestro cogliesse di sorpresa i banchieri il successivo 1° ottobre, C.P. Di Martino, “Nefande et excessive usure qualj pagano alj judej”. Un'inedita lettera di Ferrante I d'Aragona”, *Rassegna del Centro di cultura e storia amalfitana* 22 (2002) 111-118. La lettera di un ambasciatore sforzesco attesta che il sequestro riguardò anche i pegni e gli altri beni mobili dei banchieri e che fu giustificato come una sorta di campagna contro l'usura, in cui furono coinvolti, su richiesta di Ferrante, alcuni predicatori francescani. Il re dichiarò di voler istituire banchi di pegno senza interesse (Leonardo Botta a G.M. Sforza, 13 novembre 1473, edita in Senatore - Scarton, *Parlamenti generali*, 358). Il progetto non dovette aver corso. Un altro prestito è citato *infra*, nota 53.

¹¹ Ferrante, “Gli statuti”, 177.

gno di Ferrandino.¹² Manasse sostiene di aver fatto la stessa proposta al padre del sovrano, dunque Ferrante, ma che l'iniziativa non era andata a buon fine, anche perché gli era stato ordinato di andare in Germania, per «servitio de vostra maestà» (1.54), dunque – se l'aggettivo personale non è un *lapsus* – del medesimo Federico. Si potrebbe ipotizzare che Manasse fosse stato utilizzato in qualche modo, ad esempio come interprete, al seguito di Francesco dei Monti o de Montibus, ambasciatore residente presso l'imperatore Massimiliano d'Asburgo dal 1494 al 1500,¹³ ma si tratta davvero di un'illazione. A completamento di queste scarse notizie, aggiungiamo che persone con un nome simile compaiono in un'altra lettera dei *Partium*.¹⁴

Manasse esordisce accennando ai bisogni finanziari del re, «la grande despesa che fa adesso quella» (1.4), e mostra di conoscere bene i meccanismi del prelievo fiscale nei confronti degli ebrei: come abbiamo visto, cita le imposizioni ordinarie (i denari «che have ordinariamente», 1.46), quelle straordinarie («qualche recolta, terzi extraordinarii», 1.14, cfr. 1.63-64) e i prestiti individuali (1.60-61), che in ambito cristiano erano stati talvolta preferiti da re Ferrante per la facilità di riscossione.¹⁵

¹² Cfr. *supra*, nota 7. Sulle violenze del 1495 si veda più avanti, paragrafo 3.

¹³ Un profilo dell'ambasciatore, chiamato in tedesco Franz der Berger, è in G. Metzger, *Kommunikation und Konfrontation: Diplomatie und Gesandtschaftswesen Kaiser Maximilians I. (1486-1519)*, de Gruyter, Berlin - Boston 2016, 372-373, ma già in W. Höflechner, *Die Gesandten der europäischen Mächte, vornehmlich des Kaisers und des Reiches 1490-1500*, Bohlau, Wien 1972, 295-297. Ampie informazioni sulla sua attività diplomatica al servizio di Ferrante e, già nel 1498, dell'imperatore sono in N. Petzi, *Polit-Kommunikation am Hof Maximilians I. Der Zusammenbruch der Pentarchie in Italien im Spiegel der Diplomatie (1494-1500)*, Tectum-Verlag, Heidelberg 2011.

¹⁴ Salomone e Dabeday *de Minasse* sono elencati tra i capifamiglia ebrei espulsi da Strongoli (da dove erano ancora assenti nel novembre 1498) e caricati su una nave veneziana nel settembre 1496, Colafemmina, *The Jews*, n° 402, 467-468. Il documento è quello citato *infra*, testo corrispondente a nota 36 (fig. 4).

¹⁵ Mercanti, baroni e ufficiali prestavano abitualmente denaro ai Trastámara di Napoli. Al tempo del Magnanimo, il Parlamento generale del Regno istituì prestiti forzosi, nella forma di anticipazioni della tassa generale (il focatico), nel 1449 e nel 1453 (Scarton - Senatore, *Parlamenti generali*, 140-142, 270, 298). Dopo il 1458, Ferrante evitò a lungo di convocare il Parlamento, superando le crisi di liquidità grazie a prestiti individuali e all'imposizione *motu proprio* di acquisti forzosi del sale in quantità e scadenze eccedenti l'ordinario. Nel 1474 contrattò con i principali baroni e ufficiali un prelievo straordinario (50.000 ducati) sulle loro rispettive entrate, rinunciando a imporre l'adoca, imposta sostitutiva del servizio militare corrisposta dai feudatari *in capite* con il concorso della popolazione (ivi, 162, 360-363).

La supplica contiene due indizi importanti dal punto di vista del contesto: gli ebrei hanno pagato al re una certa somma «quisti jorni passati» (1.36), essi non sono obbligati a pagare le imposte dirette («non pagano foco né sale», 1.37) grazie a «un privilegio ad loro concesso» (1.37-38). Non è possibile datare il primo indizio. Il secondo merita un approfondimento.

Commentando questo passo, Biagio Ferrante ritiene erroneamente che Manasse suggerisca «l'abolizione del privilegio di esenzione dal pagamento del fuoco e del sale» e richiama l'articolo XLVI degli statuti che pubblica, concessi da Federico d'Aragona il 12 giugno 1498 agli ebrei e ai convertiti più recenti, ossia quelli battezzati a partire dal 1495 (fig. 5).¹⁶ L'articolo riguarda tutt'altro: la richiesta presentata era che nessun signore laico o ecclesiastico potesse imporre prelievi di alcun genere agli ebrei («mortafa, foculario, salario, provisione»). Si trattava di un'esenzione dal prelievo di baroni, vescovi e monasteri, ritenuto arbitrario: si voleva far valere fino in fondo il principio dell'appartenenza degli ebrei al re, tanto che si precisò che restavano «reservati li pagamenti che <per> la predicta Maiesta proprii seranno imposti».¹⁷ La risposta, come spesso in questa tipologia di documenti, fu prudentemente interlocutoria: il sovrano disse sì («Placet»), ma appellandosi alla consuetudine («iuxta solitum et consuetum»). In questo modo si rinviava ad altra sede – per così dire – la risoluzione di un eventuale conflitto tra questa concessione generale e le numerose fattispecie esistenti, perché poteva ben succedere che un antico privilegio consentisse a questo o quel signore un prelievo fiscale sugli ebrei della sua giurisdizione.

A quale privilegio si riferisce allora Manasse? Probabilmente quello del 1465, nel quale l'esenzione dalle contribuzioni ordinarie dei cristiani è un dato implicito nell'articolo 4: in esso si chiese che qualsiasi tipo di imposta fosse ripartita fra tutti gli ebrei e in tutte le province del Regno, e che nel caso di esenzioni individuali l'importo fosse detratto dal montante complessivo. Era ciò che avveniva per le *universitates* cristiane. La risposta fu positiva, con l'eccezione degli ebrei che abitavano nelle giudecche di Montalto, Cosenza, Lecce e Sessa.¹⁸ Ciò significa che le loro rispettive quote erano pagate dagli altri ebrei. Gli altri articoli del 1465 riguardanti il prelievo fiscale danno per scontato che gli ebrei erano sottoposti a contribuzioni specifiche, ordinarie e straordinarie, con facoltà di stabilire da soli le modalità della raccolta fiscale all'interno delle proprie comunità (mediante imposte dirette o indirette, art.

¹⁶ Ferrante, «Gli statuti», 179.

¹⁷ Ivi, 158. L'integrazione tra parentesi angolari è una nostra proposta.

¹⁸ C. Colafemmina, «I capitoli concessi nel 1465 da Ferrante I ai giudei del Regno», *Studi Storici Meridionali* 12 (1992) 279-303: 297, art. 4.

9) e con esenzione dalle contribuzioni straordinarie che colpivano i cristiani, per il semplice fatto che gli ebrei avevano la propria fiscalità (art. 8).¹⁹

Gli ebrei appartenevano al re, abbiamo ricordato, alla sua camera, che è ovviamente la Sommaria. Solo il re poteva tassarne le ricchezze e le persone. Il loro regime fiscale era del tutto separato da quello dei cristiani, ma procedeva analogamente: pattuizioni (gli statuti concessi a tutti o a singole comunità); imposizioni ordinarie e straordinarie fondate sul censimento dei fuochi, a cura della Sommaria, sull'accertamento dei redditi, delegato alle *universitates iudeorum* sotto il controllo della Sommaria, sulla ripartizione dell'imposta tra i gruppi e tra i singoli fuochi. Quest'ultima operazione, tutta interna alle comunità, causava una conflittualità strutturale, perché esenzioni individuali (di persone, gruppi, centri abitati) e ripartizioni automatiche (un terzo / due terzi, ad esempio, a prescindere dal puntuale accertamento del reddito e dei fuochi) erano lo strumento per avvantaggiare in misura importante gli uni o gli altri.

Anche nello statuto del 12 giugno 1498 resta sottinteso che il sistema fiscale avrebbe dovuto procedere parallelamente a quello dei cristiani. Lo si comprende se si legge, nell'articolo XXIX, la richiesta che, laddove gli ebrei pagassero focatico, sale e contribuzioni straordinarie (collette) *con* i cristiani, il pagamento non dovesse eccedere il numero dei fuochi indicato nel censimento effettuato dalla Sommaria («lo regio Cunto»)²⁰. Il *con* si riferisce alla comunione del budget, per così dire, vigente in alcuni centri abitati: quelli cioè in cui la somma richiesta dal Fisco era divisa tra tutti i fuochi, cristiani ed ebrei, proporzionalmente alla ricchezza del singolo fuoco, ma senza ripartizioni forfettarie preliminari (un tot gli ebrei, un tot i cristiani). Anche in questo caso l'approvazione della richiesta è ambigua, perché è subordinata al rispetto dell'esistente («Placet Regie Maiestati servare solitum et consuetum»).

In un provvedimento precedente allo statuto, l'8 marzo 1497, Federico aveva stabilito che gli ebrei dovessero pagare focatico e sale (acquistando la quantità del prodotto distribuita in regime di monopolio dagli ufficiali regi) al pari dei sudditi cristiani, nella misura consueta di un ducato e mezzo a fuoco per anno (15 carlini, un ducato per il focatico, mezzo per un tomolo di sale), con decorrenza retroattiva dalla rata di Natale 1496. Pertanto, ordinò il censimento dei fuochi ebraici (*numeratione*) in tempi brevi, in modo da procedere

¹⁹ Ivi.

²⁰ ASNa, *Carte aragonesi varie*, VIII, n. 528, edito in Ferrante, "Gli statuti", 147-158 (art. XXIX a p. 154), riedito in Colafemmina, *The Jews*, n° 397, 450-461 (si evita di rinviare ogni volta anche a questa seconda edizione).

subito all'esazione.²¹ In sostanza, veniva così esteso agli ebrei il sistema fiscale generale in vigore per tutti i sudditi cristiani a partire dal 1443. Come in quell'occasione, la novità pare consistere nella prevedibilità e regolarità del pagamento (un ducato e mezzo all'anno) e nella nuova numerazione generale, non nel fatto che si trattava di imposizioni ordinate dal re ed esatte sulla base dei fuochi (ciò che già avveniva).²² Non sappiamo se questa novità ebbe piena applicazione: lo statuto del 1498 contiene solo un riferimento al riguardo, quando cita il «regio Cunto», come abbiamo visto. L'incertezza dell'interpretazione dipende dalla natura stessa della fonte, un campo di forze, più che un ordinamento giuridico definitivo, a causa degli impliciti, delle genericità, del gioco dei *placet*.

La perentorietà dell'affermazione di Manasse («non pagano foco né sale», 1.37) fa supporre che la sua supplica preceda di non molto l'estensione agli ebrei del focatico (più sale, più nuova numerazione), e che comunque si collochi nel medesimo contesto temporale, caratterizzato da un'attenzione particolare alla fiscalità ebraica.

L'iniziativa di Manasse non va classificata come un tentativo di sfruttare i suoi correligionari,²³ per quanto rientri in una tipologia di comportamenti ricorrenti nella lunga storia della resilienza ebraica, comportamenti volti a indirizzare e moderare il prelievo ingiustificato e imprevisto di risorse da parte dei poteri pubblici cristiani. Si tratta, al contrario, di una proposta innovativa e ponderata, fondata sulla conoscenza del dibattito sul prelievo fiscale – per così dire – e sull'intenzione di risolvere i conflitti sociali del mondo ebraico.

Manasse contesta la *leadership* ebraica, le personalità che monopolizzano la negoziazione con la monarchia. Parlando di «judei generali del regno» (1.33-34; «iudei in genere del regno», dice un altro documento),²⁴ egli si riferisce agli ebrei eminenti che pretendono di rappresentare la totalità delle co-

²¹ Ordine a commissari, percettori e tesoriери, pubblicato (da un registro oggi distrutto) in G.I. Cassandro, *Lineamenti del diritto pubblico del Regno di Sicilia citra Farum sotto gli Aragonesi*, Bari 1934 (estratto da *Annali del Seminario Giuridico-Economico della R. Università di Bari*, 6/2), 155, ripubblicato da Colafemmina, *The Jews*, n° 386, 439. Precedentemente gli ebrei erano comunque censiti, ma non concorrevano, generalmente, ai pagamenti fiscali dei centri in cui abitavano (un'eccezione è ad esempio Monteleone, oggi Vibo Valentia, ivi, n° 399, 462-465, ma si veda anche *infra*, nota 29).

²² M. Del Treppo, «Il regno aragonese», in *Storia del Mezzogiorno*, diretta da G. Galasso e R. Romeo, 15 voll., Edizioni del Sole, Roma 1986-1994, vol. IV/1: *Il Regno dagli Angioini ai Borbone* (1986), 87-201: 110-116; Scarton – Senatore, *Parlamenti generali*, 131-144.

²³ Cfr. Ferrante, «Gli statuti», 177.

²⁴ Ferorelli, *Gli Ebrei*, 209.

munità regnicole, scavalcando i privilegi e le convenzioni che possedevano le università provinciali degli ebrei, le singole giudecche e gli individui, i giudei «in specie» (è il contrario di «in genere»).

Nei *Partium* non sono rare le lettere che segnalano sperequazioni fiscali e malversazioni. Ai sensi dello statuto del 1465, gli ebrei avevano facoltà di procedere autonomamente alla ripartizione dei carichi fiscali,²⁵ ma – come le università cristiane – potevano essere “commissariati” dalla Sommaria, per così dire. Nel 1481 la Camera, dopo innumerevoli proteste per l’inadeguatezza dell’apprezzo, ordinò a un ufficiale regio di convocare in un luogo da lui stabilito tutti gli ebrei di Basilicata perché gli consegnassero per iscritto le proprie “dichiarazioni dei redditi” (la «lista sive cedola»), con l’elenco dei beni immobili, comprese le abitazioni in cui vivevano (la prima casa, diremmo noi); e dei beni mobili, compresi i crediti. I convenuti dovevano giurare solennemente, nelle mani di persone da loro scelte, di aver dichiarato il vero, a pena di confisca delle ricchezze omesse. Quattro loro rappresentanti si sarebbero dovuti recare a Napoli per ripartire tra i fuochi l’imposta, sotto la vigilanza della Sommaria.²⁶

L’intervento del potere regio andava nella direzione della trasparenza e della partecipazione. Più spesso, tuttavia, esso preferiva delegare la responsabilità della raccolta fiscale alle persone che godevano di prestigio nelle società locali, contribuendo in questo modo ad accrescerlo. Non diversamente si comportava il sovrano con le *universitates* cristiane, appoggiandosi ai *principali* di ciascun centro, tollerando gli squilibri interni, almeno finché non provocavano dissidi e rivolte.²⁷ Nel caso delle *universitates* cristiane, però, gli ufficiali del re erano in grado di intervenire con maggiore cognizione di causa quando insorgevano conflitti, essendo in grado di trovare soluzioni di compromesso, contenere gli eccessi delle fazioni e dei gruppi di potere e assicurare in certa misura un’alternanza nel governo municipale. Ciò non avveniva nei confronti degli ebrei: *terra incognita* per la barriera linguistica, l’estraneità del culto e delle consuetudini giuridiche, la discriminazione religiosa.

Manasse non ignora queste difficoltà, anzi le sfrutta per dare forza alla sua proposta. La Camera della Sommaria era in grado di esercitare un controllo minuzioso sui meccanismi del prelievo fiscale: numero dei fuochi; con-

²⁵ Colafemmina, “I capitoli”, 298, art. 9.

²⁶ Lettera del 6 settembre 1488, ASNa, *Sommaria, Partium*, 30, ff. 145v-146v.

²⁷ P. Terenzi, “«Per libera populi suffragia». I capitoli della riforma istituzionale de l’Aquila del 1476. Una nuova edizione”, *Annali dell’Istituto Italiano per gli Studi Storici* 25 (2010) 183-266; Id., “The Citizens and the King. Voting and Election Procedures in Southern Italian Towns Under the Aragonese”, in S. Ferente, L. Kunčević, M. Pattenden (eds.), *Cultures of Voting in the Pre-Modern Europe*, Routledge, London 2018, 257-273.

sistenza e reddito di ciascuno; suddivisione del prelievo su base territoriale o personale; portata e limiti delle situazioni privilegiate; contrasti giurisdizionali. Una parte cospicua dell'attività quotidiana di quella magistratura consisteva nel controllo di registri, elenchi di versamenti, ricevute, privilegi di esenzione, ecc. L'impossibilità di leggere i registri degli ebrei, unita al tradizionale pregiudizio della loro "perfidia", doveva favorire negli ufficiali regi la sensazione di essere ingannati. La lettera sopra citata del 1481 mise in guardia l'ufficiale cristiano perché aveva a che fare con «gente assai calumpniose et pene de multe dicerie, et a le volte dicono cose molto aliene da quello che dicono, et nondemeno le dicono per maniera che mostrano essere vere o veresemele».²⁸

Per questo, l'argomento della competenza linguistica, utilizzato da Manasse, poteva risultare particolarmente efficace, anche perché era rafforzato dal rifiuto di «maniare» il denaro e dalla professione di fedeltà al re da parte della maggioranza degli ebrei. Addossare la colpa dell'ingiustizia agli intermediari, in questo caso gli ebrei ricchi, è una strategia tradizionale nelle suppliche all'autorità, perché la funzione del sovrano di garante della giustizia non è messa in discussione, è anzi il presupposto dell'atto comunicativo. Infine, l'inchiesta, che Manasse suggerisce, è uno strumento utilizzato abitualmente dalla monarchia meridionale sin dall'età angioina.

3. *La questione del prelievo fiscale ebraico*

Il provvedimento dell'8 marzo 1497 rispose, in sostanza, alle stesse esigenze rappresentate da Manasse: trovare una soluzione razionale per il prelievo fiscale nei confronti degli ebrei, fondandolo su una conoscenza diretta delle loro ricchezze, senza più lasciare a loro la ripartizione delle imposte. Per questo abbiamo proposto di datare la supplica ai primi mesi di quell'anno. Manasse suggerisce un'inchiesta sui registri degli ebrei, sottraendo ai ricchi il controllo del processo, e un ricorso a prestiti individuali piuttosto che a prelievi straordinari. Il suo progetto aveva sostanza tecnica e politica (altro che delazione!), ma non fu accolto.

È d'altra parte possibile che l'innovazione dell'8 marzo non abbia trovato facile applicazione, in primo luogo perché confliggeva talvolta con le giurisdizioni e le consuetudini locali (lo abbiamo visto, del resto non è esplicitamente ripresa negli statuti del 1498), in secondo luogo perché l'instabilità po-

²⁸ Vedi *supra*, nota 26.

litica e la resistenza al prelievo fiscale a causa dei danni di guerra ostacolavano i disegni politici di Federico d'Aragona.²⁹

Negli ultimi anni dei Trastámara di Napoli, la questione del prelievo fiscale sugli ebrei si ripropose drammaticamente, in un contesto di violenze e incertezza. Per prelievo dobbiamo intendere sia le contribuzioni fiscali, sia i sequestri dei beni e dei crediti, sia le estorsioni vere e proprie. In linea teorica, solo il re poteva avvantaggiarsi delle loro ricchezze, assicurando però protezione contro le richieste illegittime, le discriminazioni, i soprusi messi in opera dai singoli, dai signori laici ed ecclesiastici, dalle *universitates*.

Il 1495 fu per gli ebrei del Regno un anno terribile. L'invasione di Carlo VIII fu accompagnata da uccisioni, saccheggi e soprattutto conversioni forzate, tanto che numerosi ebrei fuggirono dal Regno.³⁰ Le violenze e le conversioni, come ha recentemente dimostrato Nadia Zeldes, non sembrano dovute ad una volontà persecutoria del sovrano francese (i saccheggi dei suoi soldati colpivano anche i cristiani), ma piuttosto al collasso del potere pubblico, che scatenò il risentimento della popolazione contro gli ebrei, alimentato negli anni recenti dall'immigrazione dei sefarditi, accusati di aver portato la peste, oltre che dalla tradizionale condanna del prestito ebraico (peraltro indispensabile). Durante i saccheggi furono trafugati i pegni dei banchi.³¹

In quei mesi, già prima dell'invasione francese, furono in primo luogo alcune fasce sociali della popolazione urbana che si rivolsero contro gli ebrei, costringendo le autorità ad adeguarsi. Nel corso del 1494, dopo la morte di Ferrante, si manifestarono avvisaglie preoccupanti dell'insofferenza popolare

²⁹ Per il regno di Federico si veda ora A. Russo, *Federico d'Aragona (1451-1504). Politica e ideologia nella dinastia aragonese di Napoli*, Federico II University Press, Napoli 2018, 235-347. Il registro delle istruzioni di Federico (Biblioteca Històrica de la Universitat de València, ms. 215) e le lettere dei *Partium* documentano l'irregolarità del prelievo fiscale nel 1497, oltre che inadempienze e malversazioni da parte di alcuni ufficiali regi. Un esempio delle questioni che potevano insorgere è il seguente: gli ebrei di Andria, Bari e Rutigliano ottennero un intervento della Sommaria, la quale ordinò agli ufficiali regi di non esigere da loro i 15 carlini di focatico. Si trattava in questi casi di un'ingiusta duplicazione dell'imposta giacché, in quelle città, gli ebrei contribuivano già al focatico pagando le imposte indirette al pari dei cittadini cristiani (ASNa, *Sommaria*, *Partium*, rispettivamente 30 gennaio 1499, 44, f. 177r; 3 marzo 1498, 45, ff. 88r-v; 13 maggio 1499, 47, ff. 134r-v). Va precisato che gli importi dovuti al Fisco regio dalla città nel suo complesso erano talvolta corrisposti mediante imposte indirette gestite dall'*universitas*.

³⁰ Ferorelli, *Gli Ebrei*, 201-206; Zeldes, "Sefardi and Sicilian Exiles", 254-264; Ead., "The Mass Conversions", 241-255.

³¹ Zeldes, "Sefardi and Sicilian Exiles", 246; Ead., "The Mass Conversions", 235.

nei loro confronti.³² Secondo la testimonianza di Marin Sanudo, subito dopo l'abdicazione di Alfonso II (23 gennaio 1495), il "popolo" di Napoli – una definizione che comprende mercanti, imprenditori, artigiani, uomini di diritto – si oppose con successo allo sbarco di ebrei da due navi, provenienti forse dal Portogallo (26-27 gennaio) e ottenne (così pare) che il successore Ferrandino ordinasse la restituzione dei pegni ai debitori, previa emissione di un'obbligazione scritta.³³ In quella stessa circostanza la cittadinanza avanzò una serie di richieste al sovrano, volte a contenere l'espansione dei quartieri ebraici. Ferrandino rispose in maniera interlocutoria (27 gennaio).³⁴

Dopo la riconquista della capitale, il giovane sovrano aragonese cedette all'antigiudaismo del ceto popolare, ordinando l'espulsione degli ebrei dalla capitale il 10 maggio 1496. Fu infatti il seggio di Popolo (l'istituzione cittadina reintrodotta da Carlo VIII) a bandire il 29 aprile 1496 l'espulsione degli ebrei dalla città minacciando di ucciderli e saccheggiarne i beni. L'iniziativa sarebbe stata giustificata dalla protezione che i nobili offrivano agli ebrei, nascondendoli.³⁵

³² Ivi, 238-239.

³³ M. Sanuto, *La Spedizione di Carlo VIII in Italia*, a c. di R. Fulin, M. Vesentini, Venezia 1883, 206, passo commentato da Zeldes, "The Mass Conversions", 241-243, che identifica gli ebrei come i castigliani espulsi dal Portogallo alcuni mesi prima.

³⁴ Alla richiesta di trasferire una parte degli ebrei fuori dalla città e di concentrare quelli che restavano «in loco apartato», Ferrandino rispose, nel privilegio del 27 gennaio 1495, che avrebbe provveduto in futuro consultandosi con i cittadini napoletani, nobili e popolari (*Capitoli Gratie & Privilegii concessi alla fidelissima Citta de Napoli per li serenissimi Ri nostri passati*, Neapoli per Antonium de Frizis Corinaldensem ... prope Magnam Curiam Vicarie anno MDXXVIII die XXV maii, f. 38v, art. XVIII-XIX). Rinviò anche la decisione sull'obbligo di portare un segno (ivi, art. XX: se accettato, avrebbe abolito quanto concesso agli ebrei nel 1465, art. 13 e 29, Colafemmina, "I capitoli", 209, 301), ma accolse la richiesta di consentire la chiamata in giudizio degli ebrei, da parte dei cristiani, nel Sacro Regio Consiglio (come forse già avveniva) e nella Vicaria (*Capitoli Gratie & Privilegii*, f. 39r, art. XXI, contraddicendo così la concessione del 1465, art. 18, Colafemmina, "I capitoli", 300) e quella di consentire ai cittadini napoletani di esercitare il diritto di prelazione nei confronti degli ebrei che acquistassero case confinanti con le loro proprietà («se li possa domandare lo congruo come ad Christiani»). Il diritto di prelazione non era però riconosciuto agli ebrei e ai non cittadini (i «Cristiani rustici», *Capitoli Gratie & Privilegii*, f. 39v, art. XXII). Come si vede, le richieste erano motivate sia dal pregiudizio antiebraico sia dal desiderio di contenere l'immigrazione in città.

³⁵ G. Gallo, *Diurnali e tre scritture dell'anno 1496*, a c. di S. Volpicella, Tipografia Largo Regina Coeli, Napoli 1846, 28. Secondo il cronista Giacomo Gallo il bando degli eletti di Popolo stabilì il termine del 3 maggio, ma lui stesso parla poi del 10 maggio («questo di era lo

Anche Federico fece la sua parte. Il 30 settembre 1495, mentre assediava Taranto, ordinò che i 13 fuochi di ebrei abitanti nel centro calabrese di Strongoli (KR) fossero imbarcati su una nave veneziana. L'operazione dovette durare qualche tempo, se fu ratificata da re Ferrandino il successivo 2 marzo.³⁶ Il 26 ottobre 1496, appena divenuto re, Federico concesse a giudei e convertiti calabresi di lasciare il regno imbarcandosi sulle navi di Giovanni Serraglia, a condizione che pagassero il diritto di esportazione sui propri beni mobili e un diritto di emigrazione per ogni adulto (un ducato).³⁷ In quelle circostanze, prima e dopo la successione, per Federico il punto non era proteggere o meno gli ebrei, ma piuttosto ricavare un vantaggio economico, facendo valere i diritti regi su chi andava via e su chi restava.

Certamente, le fughe nel 1495-96 non riguardarono tutti, tanto che l'8 marzo 1497 fu disposto che gli ebrei rimasti pagassero focatico e sale. Ora la situazione si doveva essere in qualche modo normalizzata, rendendo possibile una ripresa della negoziazione tra le comunità e il sovrano, indotto a proteggerle in cambio di un tornaconto finanziario. Il 16 aprile, gli ebrei di Calabria presentarono una serie di richieste a Federico: non ne conosciamo il testo, ma certo esse confermavano le prerogative regie: i crediti usurpati ai banchieri ebraici non dovevano finire nelle mani dei baroni, i convertiti non potevano vendere liberamente i propri beni, le violenze antiebraiche da parte di ufficiali regi, baroni e cittadini dovevano cessare.³⁸

I capitoli del 1465 e gli altri privilegi non erano stati formalmente aboliti, ma gli ebrei rimasti non riuscivano né a recuperare i propri crediti, né a vendere i propri beni immobili, né ad emigrare liberamente. Il ricorso al sovrano, secondo la tradizione, restava l'unica via d'uscita per sottrarsi alle sopraffazioni: sia chi restava, sia chi partiva poteva aspirare alla sua protezione, a patto di pagare le imposte nel primo caso, i diritti di esportazione e emigrazione

tempo», ivi), data confermata dai cronisti Ferraiolo («banno yttato dice d'innante», Ferraiolo, *Cronaca*, a c. di R. Coluccia, Accademia della Crusca, Firenze 1987, 95, n° 186) e Notar Giacomo, che parla di bando del re (Notar Giacomo, *Cronica di Napoli*, a c. di P. Garzilli, Stamperia Reale, Napoli 1845, 203). Probabilmente l'atto regio, necessario per un provvedimento del genere, recepì l'iniziativa, dovremmo dire l'ultimatum del seggio di Popolo. Gli ebrei pare lasciassero Napoli via mare.

³⁶ Colafemmina, *The Jews*, 467. Strongoli era uno dei centri in cui gli ebrei erano censiti e pagavano il focatico insieme con i cristiani.

³⁷ Ferorelli, *Gli Ebrei*, 206-207, da un documento non più esistente.

³⁸ Lettera della Sommaria al cardinale Luigi d'Aragona, 16 aprile 1497, Colafemmina, *The Jews*, n. 388, 441-442. I provvedimenti sopra citati avevano vigore finché non fosse stato approvato il privilegio per gli ebrei di Calabria, dopo che l'inviato a corte, tale Masello, lo avesse discusso con i rappresentanti delle comunità calabresi (sindaci e proti).

nel secondo. Nicola Ferorelli afferma che «al principio del 1497», non prima del 16 aprile e non oltre il 5 maggio, fu introdotto il divieto di vendere beni immobili e di esigere crediti senza l'autorizzazione del re e ne deduce che Federico avesse deciso di impedire l'emigrazione, facendo il contrario dell'anno precedente.³⁹ Non si possono verificare nel dettaglio le affermazioni dello studioso, per qualche incongruenza nelle citazioni e per la distruzione di alcune delle sue fonti, ma forse la *Sommaria* non faceva altro che far valere i diritti del re ribadendo i divieti alla libera circolazione di beni, crediti e persone di religione ebraica – come sembra affermare anche Ferorelli.⁴⁰

Forte dei consiglieri giuridici della *Sommaria* e del suo *entourage*, Federico tornava alla tradizione, ribadendo che gli ebrei erano proprietà del Fisco, richiamandosi alle più antiche consuetudini del Mezzogiorno sullo *ius affidandi* (avvocato senz'altro al re), cioè sullo stretto controllo del movimento e delle ricchezze dei sottoposti,⁴¹ rinnovando infine la relazione formalizzata con le

³⁹ A sostegno di quest'affermazione Ferorelli, *Gli ebrei*, 207 cita due documenti dai registri *Sommaria*, *Commune*, 10, f. 118v (5 maggio 1497, data *ante quem* del divieto di vendita dei beni), 11, f. 11v; la lettera citata alla nota precedente; la lettera del 22 novembre 1497 in favore di Leone di Bari, abitante a Bitonto, perché recuperasse il prezzo di una casa da lui venduta, previa garanzia di non emigrare («pregiaria de iudio sufficiente de non descedendo a regno», ASNa, *Sommaria*, *Partium*, 42, ff. 253v-254r). In quest'ultima lettera si richiama un bando dei percettori regi dei mesi precedenti. L'iniziativa è ricordata, sulla base di Ferorelli, da Bonazzoli, "Gli Ebrei", 507 e Zeldes, "Sefardi and Sicilian Exiles", 263.

⁴⁰ Vedi nota precedente. Ferorelli è accurato, ma, nell'impossibilità di un riscontro sui documenti andati distrutti, è rischioso estendere le sue conclusioni, in ragione sia del carattere della fonte (le lettere dei registri *Commune*, perdute), con attestazioni puntuali legate a singole fattispecie e singoli contesti (al pari dei *Partium*), sia del particolarismo giuridico tipico dell'antico regime, nel quale contraddizioni e sovrapposizioni tra i provvedimenti generali, gli statuti, gli interventi della *Sommaria* erano la normalità. Altre attestazioni dell'atteggiamento della Corte, intenzionata a recuperare il controllo degli ebrei, sono l'ordine di Federico a Polidoro Gagliardi di Cava, commissario in Calabria, il 9 maggio 1497, perché confiscasse i beni immobili degli ebrei emigrati dal Regno o almeno li segnalasse alla *Sommaria* (Biblioteca Històrica de la Universitat de València, ms. 215, ff. 32r-v) e l'annullamento del censimento degli ebrei di Bari condotto da quella città nell'estate del 1496: la numerazione dei fuochi – si dice – è competenza del re (lettera del 3 luglio 1497, ASNa, *Sommaria*, *Partium*, 46, f. 58v).

⁴¹ S. Carocci, *Signorie di Mezzogiorno. Società rurali, poteri aristocratici e monarchia (XII-XIII secolo)*, Viella, Roma 2014, 284-292. Al riguardo è significativa l'introduzione negli statuti del 1498 del *guidatico* quindicennale (con due anni di preavviso in caso di disdetta) per gli ebrei presenti nel Regno e i futuri immigrati. Si trattava del permesso di abitare nel regno godendo della protezione regia, Ferrante, "Gli statuti", 147.

comunità degli ebrei (gli statuti) grazie, supponiamo, alla negoziazione con le figure più eminenti, contrariamente a quanto auspicato da Manasse. Lo statuto del 12 giugno 1498 andava in questa direzione, ancor più la convenzione con gli «iudei in genere» che, di lì a poco, risolse il problema del recupero dei beni e dei crediti sottratti agli ebrei. Fu infatti stabilito che se ne occupassero direttamente gli ufficiali del re, giacché la metà del valore complessivo sarebbe stato incamerato dal Fisco.⁴² L'operazione si trascinò con difficoltà negli ultimi tempi del regno di Federico.⁴³

4. Josep medico ebreo

Anche la seconda supplica è priva di data, una caratteristica, come si è detto, del tutto normale in questo tipo di documenti: essa è indirizzata a Giulio de Scorciatis, potentissimo segretario degli ultimi sovrani aragonesi fra il 1495 e 1498, quando passò al servizio dei francesi.⁴⁴ La mancanza della *decretatio in pede*, comune al documento di Manasse, fa pensare che anche questa supplica non ebbe corso. Questa volta essa interveniva in un procedimento giudiziario. Il ricorso alla grazia del re, anche – come qui – per il tramite del suo segretario, era abituale nel contenzioso.

La vicenda è questa: l'ebreo Josep, medico siciliano, era entrato in possesso della dote della sorella, vedova di mastro Isac, grazie alla sentenza di un tribunale ebraico siciliano, competente per questioni del genere. Suhar, fra-

⁴² Ferorelli, *Gli ebrei*, 208-209 data la convenzione a poco prima del 10 settembre 1498, sulla base di un documento oggi distrutto («iudei in genere [...] convenuti con nui in li mesi passati», *Commune*, 14, f. 5v). Cita altri documenti dello stesso registro, uno datato 13 settembre, poi edito da Cassandro, *Lineamenti*, 156, che fornisce solo alcune informazioni (i nomi di due commissari «super bonis recuperandis» e l'esclusione dei beni andati distrutti durante i saccheggi) e un altro datato anch'esso 10 settembre. La citazione che fornisce da un documento del 29 giugno 1499 (*Commune*, 17, f. 94v) è invece più chiara, perché, a proposito dei beni e crediti di Josep Abravanel recuperati da terzi a Matera, ci si riferisce a «quello specta alla regia Corte». In nessuna delle citazioni di Ferorelli si dice esplicitamente che la metà delle ricchezze recuperate spettava al Fisco.

⁴³ In Abruzzo era responsabile «de la exactione de li debitori de li iudei» Mariano da Prato, che nel gennaio 1500 non aveva ancora ottemperato al suo incarico: istruzioni di Federico a Sinibaldo, 29 giugno 1499; a Pietro Pusitano, 3 gennaio 1500; a Carlo d'Aragona, 15 gennaio 1500 (Biblioteca Històrica de la Universitat de València, ms. 215, ff. 117r, 162v, 166v). La somma raccolta era destinata alle genti d'arme dell'Abruzzo.

⁴⁴ Profilo in *Regis Ferdinandi primi instructionum liber* (10 maggio 1486-10 maggio 1488), a c. di L. Volpicella, Luigi Pierro e figlio, Napoli 1916, 439-441 e in B. Pio, «Scorciatis, Giulio de», in *Dizionario biografico degli italiani*, 91, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2018, s.v.

tello di mastro Isac, fece appello a un giusdicente cristiano del regno di Napoli, Camillo, probabilmente de Scorciatis, fratello di Giulio, noto appunto come *messer Camillo* («se n'appelao anante lo eccellentissimo misser Camillo», 2.10-11). A che titolo Camillo intervenisse non è detto, ma è molto probabile che fosse il relatore della causa per il Sacro regio Consiglio, di cui faceva parte.⁴⁵

Dopo la pubblicazione dell'editto di espulsione (8 giugno 1492), la maggioranza degli ebrei di Sicilia si era trasferita nel Regno di Napoli, probabilmente grazie ad accordi preventivi con re Ferrante.⁴⁶ Sommati ai correligionari provenienti dalla penisola iberica, arrivavano almeno a 20.000 persone.⁴⁷ È possibile che gli ebrei siciliani avessero un'organizzazione separata rispetto agli altri gruppi, con propri rappresentanti e propri tribunali rabbinici. Quando parla di «judicj judej sicilianj» (2.7-8), Josep potrebbe riferirsi proprio ad un tribunale ebraico del Regno di Napoli, riservato alla comunità siciliana.⁴⁸ Per questo la sua controparte, Suhar, impugnò la «sentencia diffinitiva» (2.7) presso il Sacro regio Consiglio, competente anche per gli appelli dalle giurisdizioni «etniche», quelle dei consolati stranieri e dei tribunali ebraici.⁴⁹

Josep fu imprigionato per ordine di Camillo de Scorciatis perché si era rifiutato di depositare presso un notaio la somma corrispondente all'intero va-

⁴⁵ G.I. Cassandro, *Sulle origini del Sacro Regio Consiglio napoletano*, in *Studi in onore di Riccardo Filangieri*, 3 voll., L'Arte Tipografica, Napoli 1959, 1, 1-17. Camillo de Scorciatis, fratello di Giulio e Fabrizio, fu ambasciatore napoletano a Milano nel 1490 (*Regis Ferdinandi primi instructionum liber*, 260, 439), membro del Sacro regio Consiglio nel 1490-97 e, sotto il governo francese, nel 1501-2 (N. Toppi, *De origine omnium tribunalium nunc in Castro Capuano sistentium. Pars secunda. De Sacri regii Consilii origine*, tipis Io. Francisci Paci, Napoli 1659, 399-402).

⁴⁶ Zeldes, "Sefardi and Sicilian Exiles", 244-254.

⁴⁷ La cifra è presente in una lettera dei *Partium* del 12 luglio 1493, edita da N. Zeldes, "The Reception of Spanish and Sicilian Exiles by the Populace in the Kingdom of Naples", *Zion* 82 (2017) 37-58: 56-57, e commentata anche in Ead., "The Mass Conversion", 234. Poiché il numero degli ebrei spagnoli immigrati nel Regno di Napoli è valutato in 15.000, i siciliani dovevano essere intorno ai 5000.

⁴⁸ Zeldes, "Sefardi and Sicilian Exiles", 247-251, segnala diverse attestazioni della separazione degli ebrei siciliani, o di siciliani e spagnoli insieme, e si sofferma sulla carica di «consul Siculorum ebreorum» ricoperta nel dicembre 1493 da Salomone Aczeni/Azeni, figlio di Moise di Palermo. Salomone era il tutore di due minori in una causa presso la Sommaria (ivi, 251-252, 265).

⁴⁹ Cassandro, *Lineamenti*, 82. Cfr. M. Del Treppo, "I catalani a Napoli e le loro pratiche con la corte", in G. Vitolo, C. Carlone (a c.), *Studi di Storia meridionale in memoria di Pietro Laveglia*, Laveglia, Salerno 1994, 31-112.

lore della dote della sorella (dote che comprende dei beni, la «robba che ha receputo per dicta docta», 2.20 e cfr. 2.21-22, 2.26, 2.27), o almeno a procurarsi un mallevadore (a dare «plegaria», 2.21, 2.28, 2.33) per l'intero importo, ciò che Josep non è in grado di fare.⁵⁰ Egli afferma di non possedere nulla oltre alla dote della sorella, che anzi si è assottigliata per le spese processuali. La professione di povertà, si è detto, è un *refrain* d'obbligo nelle suppliche, tuttavia in questo caso è possibile dare credito a Josep: forse non trovò nessuno che potesse fargli da mallevadore perché non aveva relazioni forti né con i cristiani né con gli esponenti più ricchi della comunità ebraica siciliana. D'altra parte, l'imprigionamento a scopo meramente vessatorio non era raro, e colpiva anche i cristiani più indifesi.⁵¹ Certamente, nel caso di Josep la possibile mancanza di protezione da parte di persone influenti era aggravata dalla sua condizione di ebreo e di immigrato recente. Nonostante il favore della monarchia, contro gli ebrei siciliani e spagnoli accolti nel Regno nel 1492-93 non mancarono infatti i soprusi e i sospetti.⁵² È credibile anche il richiamo a «li taxe et li pagamentj de la maestà del signore re et altrj cose» (2.24-25): oltre ai versamenti fiscali, gli ebrei spagnoli e siciliani corrisposero un congruo prestito a re Alfonso II nell'imminenza dell'invasione francese.⁵³ Se la supplica fu fatta dopo quest'esborso, la datazione ipotizzata (1495-1498) potrebbe essere ristretta al mese di gennaio 1495.⁵⁴

In prigione, Josep, che era stato ingannato dalla promessa di una sentenza a lui favorevole («con quisto che daria la sentencia jn favor suo, 2.13), le

⁵⁰ Josep depositò presso un notaio una somma a titolo di *trecesima*, ovvero – si comprende – la trentesima parte del valore della dote, benché il supplicante osservasse che il valore effettivo era molto inferiore, non arrivando a 50 ducati (nei fatti era una decima).

⁵¹ E. Sakellariou, "Royal Justice in the Aragonese Kingdom of Naples: Theory and the Realities of Power", *Mediterranean Historical Review* 26 (2011) 31-50.

⁵² Zeldes, "Sefardi and Sicilian Exiles", 245-247.

⁵³ A questo prestito, al tasso del 36%, si aggiunse un prelievo straordinario di 56.000 ducati imposto a tutti gli ebrei del Regno. Le due operazioni sono forse databili tra dicembre 1494 e gennaio 1495 (Sanudo, *La spedizione*, 172). A. Leone, "Un debito ebraico del 1494", in G. Lacerenza (a c.), *Hebraica Hereditas: Studi in onore di Cesare Colafemmina*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 2005, 95-98 (cit. da Zeldes, "Sefardi and Sicilian Exiles", 249) documenta un donativo corrisposto dagli ebrei spagnoli e siciliani di Terra di Lavoro a fine 1493.

⁵⁴ Josep dice che il giudizio di primo grado, nel tribunale ebraico, si era tenuto un anno e mezzo prima (2.3). Se la data della supplica fosse intorno a gennaio 1495, si arriverebbe più o meno alla metà del 1493, datazione compatibile con il periodo dell'immigrazione ebraica dalla Sicilia.

tenta tutte: supplica messer Camillo di essere liberato, impegnandosi a ripresentarsi immediatamente ad ogni richiesta; supplica una prima volta Giulio de Scorciatis, che rimette la supplica al fratello Camillo sollecitando la conclusione della causa («li provedesse de justicia», 2.38). Entrambe le iniziative comportavano spese, un sostegno dall'esterno del carcere, la redazione di scritture, il contatto con personalità importanti della corte: Josep è in difficoltà finanziarie, ma non è uno sprovveduto. La supplica contiene diverse espressioni tecniche della procedura giudiziaria: *sentenza definitiva* (2.7), *dare plegiaria* (2.21, 2.33), *porre/stare in possessione* (2.9, 2.30); *provvedere di giustizia* (2.38, 2.45). Per limitarci a quest'ultima formula, spesso presente nelle *decretationes in pede*, provvedere «de justicia expedita» (2.45) significava abbreviare i riti consueti del processo.⁵⁵

Venti giorni di galera (2.39) sono un modo per estorcere denaro a Josep: chi lo tiene chiuso è convinto della sua ricchezza nascosta (altro pregiudizio anti-giudaico). Con questa terza supplica Josep chiese che la causa fosse sottratta al relatore e fosse assegnata ad un altro giurista del Sacro regio Consiglio o alla Sommaria. Sarebbe stato ben possibile, non soltanto per la competenza della Sommaria su tutte le questioni che, anche indirettamente, compromettessero la capacità fiscale di un suddito, ma anche perché la Camera della Sommaria era *de iure* l'organismo deputato a gestire i *servi camere regiae*.

6. Conclusione

Non conosciamo l'esito di queste due vicende, come della gran parte di quelle documentate dai *Partium* e dalle altre scritture giudiziarie e stragiudiziarie tra la seconda metà del Quattrocento e i primi decenni del Cinquecento, un periodo per il quale il Regno di Napoli dispone di fonti abbondanti per la storia degli ebrei.

La supplica di Manasse è, per grafia e lingua, perfettamente assimilabile alle scritture degli ufficiali regi, quelle dei *Partium*, ad esempio (fig. 4): è una prova, neppure tanto indiretta, del suo essere ben introdotto in quell'ambiente, dove gli fu facile trovare qualcuno che gli scrivesse la supplica in stile cancelleresco. La supplica di Josep, invece, appare un prodotto "periferico", perché la grafia è caratterizzata da moduli più antiquati, legati alla cancelleresca gotica della metà del secolo, e perché la *scripta*, che non è all'apparenza né siculo né iberoromanza, presenta soluzioni che sembrano estranee agli usi grafici meridionali e un ibridismo interregionale tipico di una varietà ele-

⁵⁵ Per un confronto: Del Treppo, "I catalani", 58-59.

mentare di apprendimento o di una sorta di lingua franca,⁵⁶ e che certamente non ricorrono nelle scritture degli ufficiali regi di lingua madre italo-romanza attivi nella capitale e nelle province.⁵⁷ “Periferico” non vuol dire però che chi ha scritto la lettera fosse un illetterato, semplicemente si era formato in altri ambienti, forse subendo – ma è solo una suggestione – l’influenza delle parlate italo-romanze diffuse nel mondo del commercio mediterraneo.⁵⁸ Josep, o meglio il suo delegato di scrittura, sa usare espressioni tecnico-giuridiche, sa scrivere una supplica (usa ad esempio la formula finale «Ut Deus», 2.47), ma non è a suo agio con il linguaggio cancelleresco dell’Italia.

Un’analisi degli aspetti grafici e linguistici dei due testi è al di là delle competenze di chi scrive. In considerazione della rarità delle suppliche originali e della particolare *facies* linguistica di quella di Josep, vengono qui pubblicate le immagini dei due documenti e i testi in edizione critica secondo criteri piuttosto conservativi. La grafia, la lingua, le formule, le argomentazioni, benché costrette nelle forme stabilite dalla cultura politica del sovrano e dei suoi ufficiali, «padroni del discorso politico e sociale» (Todeschini),⁵⁹ possono e devono essere decostruite al fine di accrescere la nostra conoscenza del *supplicante* e del suo ambiente.

Manasse e Josep non erano affatto degli sprovveduti, si è visto. Sapevano muoversi nella corte regia e nei tribunali napoletani, sapevano scegliere gli argomenti più efficaci, conoscevano i meccanismi del prelievo fiscale e le

⁵⁶ Si notino il possessivo atono «su», che precede «sorella, favore, provisione» e «vivere» (2.5, 12, 26, 31) e la grafia «cuzj» a 2.14 e 2.28. Altri fenomeni riportano alla fonetica meridionale (le difficoltà nella restituzione delle vocali finali, come in «vostra excellencie», 2.37, 2.41), anche se potrebbero essere il risultato di interferenze iberiche (come l’esito sonoro della velare intervocalica «abuto» in 2.16 e 2.17). Davvero interessante è l’uso della *c* in luogo della doppia *s* in «excellenticimo» (2.1, 2.10, 2.48), «posseccione» (2.9, 2.30), «impocibile» (2.22). È da notare anche il (francesismo?) «famine» per fame nella frase «se more de famine in prisione», dove anche il secondo sostantivo ha un aspetto galloromanzo (2.40, 2.46).

⁵⁷ Si veda la scrittura di Pere Dorta in Senatore, “La corrispondenza”, 234-235 e di Lluís Despuig in A. Maggi, “Lettere diplomatiche in italiano di Lluís Despuig”, *Revista Borja. Revista de l’IEEB* 8 (2017-2018) 1-18; Id., “Dispacci in volgare italiano di Lluís Despuig. Con una lettera inedita a Francesco Sforza (Napoli, 13 febbraio 1456)”, in Y. Gil, E. Alba, E. Guinot (cur.), *Arquitectures, imatges, textos en torn de l’Orde de Montesa i Sant Jordi d’Alfama (segles XIV-XIX)*, PUUV, València 2019, 269-284.

⁵⁸ Cfr. L. Minervini, “Lingua franca, italiano come”, in *Enciclopedia dell’italiano*, a c. di R. Simone, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 2010, vol. I (in rete nel sito <http://www.treccani.it/enciclopedia/lingua-franca-italiano-come>).

⁵⁹ Todeschini, *Gli ebrei*, 85.

procedure giudiziarie. Di più, Manasse presentò a due sovrani un progetto organico di riforma del fisco ebraico: la consapevolezza è tale, che si riflette anche nella formula più stereotipata della supplica: l'intitolazione esterna. Qui si aggiunge, alla fine, «per servitio de vostra maestà» (1.79-80), espressione che porta allo scoperto la vera natura dell'atto comunicativo: una proposta, non una domanda di grazia.

Tutto ciò non integrava Manasse e Josep nella società cristiana, se diamo alla parola integrazione il significato dei nostri tempi, ma li rendeva soggetti politici a pieno titolo, tanto più che il sistema istituzionale del Regno, oltre che la protezione della Corona (protezione, non tolleranza) riconosceva loro un'identità giuridica e fiscale, collettiva e individuale, «in genere et in specie». Pur “separati” giuridicamente, pur considerati con diffidenza, gli ebrei non vivevano separatamente dai cristiani, per le innumerevoli relazioni commerciali e politiche.⁶⁰

Nel quadro di questo sistema istituzionale, che è necessario conoscere nel dettaglio per evitare fraintendimenti e sovrainterpretazioni, Manasse e Josep, come tutti i loro correligionari, sapevano usare gli strumenti della comunicazione politica e della negoziazione, difendere i propri diritti, coltivare le proprie ambizioni, influenzare, finché fu possibile, le decisioni delle autorità cristiane.

⁶⁰ Ivi. Un discorso simile può essere fatto per i convertiti: B. Scheller, *Die Stadt der Neuchristen. Konvertierte Juden und ihre Nachkommen im Trani des Spätmittelalters zwischen Inklusion und Exclusion*, Akademie Verlag, Berlin 2013. Sul luogo comune della “tolleranza” aragonese nei confronti degli ebrei: Petralia, “L'età aragonese”.

APPENDICE

Sono state distinte la *u* e la *v*, è stata invece mantenuta la distinzione tra la *i* la *j*. Punteggiatura, maiuscole, segni diacritici e separazione delle parole sono stati adeguati all'uso moderno. Lo scioglimento dei compendi è in corsivo. I righi sono numerati (numero in apice al principio). Due barre verticali indicano la fine del foglio. In calce a ciascun documento si trovano l'apparato filologico (prima fascia di note) e brevi informazioni a carattere storico (seconda fascia), con rinvio al numero dei righi.

1. SUPPLICA DI MANASSE AL RE DI NAPOLI, PRIMI MESI DEL 1497? (figg. 1-2)

ASNa, *Sommaria, Diversi*, II numerazione, 397. Edizione in Ferrante, "Gli statuti", 177-179.

¹*Sacra maestà.*

²Manasse judio tedesco, el quale non pensa né ³desidera altro si non fare servitio et utilità ⁴a la maestà vostra, *maxime* per la grande despesa che fa adesso ⁵quella, per el che al dicto Manasse como fidele ⁶sclavo de vostra maestà li è parso dare notitia ad quella, ⁷essendo informato veramente de più cose, le quale ⁸sonno in danno de la regia Corte, et non se creda vostra ⁹maestà che ipso voglia essere accusatore né volere ¹⁰maniare denari de quella, ma sulo per la grande ¹¹fidelitate porta a la maestà vostra fa intendere ad ¹²quella como certi judei richi del regno multi ¹³annj se fa che magnano li altri judei, che quando ¹⁴se fa qualche recolta per nome de vostra maestà, loro ¹⁵rescoteno assay più de quello donano a la dicta ¹⁶regia Corte, et mai rendeno cuncto, per modo che ¹⁷loro se sonno arrecchuti et hanno disfacti li ¹⁸altri judei. Ipso supplicante non se move per volere ¹⁹che vostra maestà li condannasse per tal causa, ma sol ²⁰per fare ad quella intendere habia quelli denari quali ²¹sonno parechi centenara, et fare sapere ad vostra maestà ²²la recheza teneno dicti judei del regno et le cose ²³se fanno in danno de quella. Ipso expone se ²⁴have informato: per essere judio intende tale cose ²⁵più meglio de li christianj, cioè che li judei ²⁶non voleno che vostra maestà sappia loro reccheze; al ²⁷libro loro se scrive la stima, et ipsi non scriveno ²⁸si non la mità, et tal volta se non lo terzo de quello ²⁹che hanno. La maestà vostra sa oramai la fidelità ³⁰del dicto Manasse, però non pò comportare che ³¹quella non sia ben informata de le cose per le quale ³²quella se porrà servire, et, si li piace, con ³³bonj modi et honestà porrà havere de li judei ³⁴generalj del regno al presente octo o dece ³⁵migliara de ducati vel circa ultra quelli || ³⁶hanno pagati quisti jorni passati, cioè ad quisto ³⁷modo: li judei non pagano foco né sale per un ³⁸privilegio ad lor concesso, e-xcepto si fosse imposto per ³⁹vostra maestà, et mo' liberamente quella la porrà

⁴⁰mectere, *et quando vostra maestà la mectesse ad non pagare* ⁴¹si non uno per cento de quello che hanno, *et farrà* ⁴²assai migliara de ducati *et più o meno se porrà* ⁴³fare pagare secundo a la maestà vostra piacerà, *et* ⁴⁴niuno se porrà agravare, *et vostra maestà haverrà* ⁴⁵omne anno una bona quantità de denari ultra ⁴⁶quelli che have ordinariamente da dicti judei. *Et* ⁴⁷tucto questo lo dicto Manase lo fece intendere ⁴⁸a la felice memoria del serenissimo *signor* re vostro padre, ⁴⁹el quale spacciò el memoriale *et più volte* ⁵⁰mandò Jacobo de Martina ad messer Julio che nce ⁵¹devesse actendere, *et messer Julio lo remese ad* ⁵²notaro Joanne Gallutio, *et may ce fo acteso, et* ⁵³così fo necessario a dicto Manasse andare in la ⁵⁴Magna per servitio de vostra maestà, *et non fo exequito* ⁵⁵altro. Però ipso supplica per servitio de vostra maestà ⁵⁶quella se digne dare tal carco ad lui, che sa ⁵⁷legere li libri de li judei *et sape lor secreti, et* ⁵⁸tenerà bon modo che vostra maestà saperà lor rechecza ⁵⁹*et loro jntrada; ultra quilli denari che quella* ⁶⁰*de lor haverà al presente, anco, quando vostra maestà volerà* ⁶¹qualche quantità ad imprestito da loro, como ad simili ⁶²tempi fanno tucti altri principi, quella saperà ⁶³da chi domandare senza farli pagare terzi ⁶⁴extraordinarij, la qual cosa è la disfaccione de tucti ⁶⁵li altrj judei poveri *et fare jmpiere la bursa* ⁶⁶a li richi, avisando vostra maestà che ciascauno judio ⁶⁷non li recrescerà pagare ad quella omne quantità, ⁶⁸pur che sappiano che vostra maestà li habbia *et che li judei* ⁶⁹richi non li magneno: ad quisto modo vostra maestà non ⁷⁰sarrà jngannata *et serrà ben servita et* || ⁷¹nixuno se porrà agravare. *Et, piacendo ad vostra maestà* ⁷²se exequisca, porrà fare fare al dicto Manasse ⁷³lectere o commissione oportune che lui possa ⁷⁴andare per lo regno *et farre lo servitio de vostra maestà,* ⁷⁵*et li denari se haveranno da rescotere la maestà vostra* ⁷⁶habia de ordinare a li perceptorj de le provintie ⁷⁷che habiano ad pigliare, perché ipso Manasse non vole maniare denari de la Corte.

|| ⁷⁸*Sacrae regiae maiestati* ⁷⁹de Manasse judio todesco per servitio ⁸⁰de vostra maestà.

²⁶*rechecze*] Titolo abbreviativo inconsueto per la lettera c.

⁵⁰ *Jacobo de Martina*] Giacomo de Martina compare come sostituto di Pascasio Diaz Garlón (che vistava tutti gli atti a contenuto finanziario) in un documento del marzo 1492, *Libro rosso della città di Monopoli*, a c. di F. Muciaccia, Tip. Vecchi & C., Trani 1906, 221. *messer Julio*] Giulio de Scorciatis (vd. *supra*, nota 44).

⁵² *Gallutio*] Giovanni Galluccio di Aversa, procuratore fiscale nel 1495 (*Regis Ferdinandi primi instructionum liber*, p. 216), figlio forse del notaio Angelillo (*Aversa. Notai diversi*, a c. di N. Nunziata, Athena, Napoli 2005, 43).

2. SUPPLICA DI JOSEP A GIULIO DE SCORCIATIS, 1495-1498? (fig. 3)

ASNa, *Carte aragonesi varie*, IX, 707.

¹Excellentissimo *signore* misser Julio.

²Josep lo medicho hebreo siciliano fa intendre a vostra ³excellencie come jà circa de uno anno *et* miczo ipso supplicante ⁴ha certa quistione con uno Suhar aurefij ad ⁵causa de la docta de una su surella vidua de uno ⁶maistro Isac, fractre del dicto Suha, *per* la quala jà è ⁷stacto dicta sententia diffinitiva *per* li judicj judej ⁸sicilianj jn favore de jpso supplicante, *et per* li dictj judicj ⁹judej fo posto dicto supplicante jn possecione de dicta docta. ¹⁰Dapo' dicto Suha se n'appelao anante lo excellentissimo misser ¹¹Camillo, lo qual *signore* domandò al dicto supplicante che havesse ¹²ad depositare su provisione jn mano de notaro Amicho *et* ¹³con quisto che daria la sententia jn favor suo, *et* ¹⁴cuzej jpso supplicante depositò jn mane de notaro Amicho ¹⁵supradicto ducatj cinco *per* la trecesima, nonobstante che ¹⁶li robbe che ha abuto dicto supplicante jn poter suo non ¹⁷valeno ducantj ciquanta; *et* dapo' haver abuto ¹⁸dictj ducatj cinco, dicto *signore* fi ponere dicto supplicante ¹⁹jn prisione, dicendo che vole che jpso supplicante deposita ²⁰tucta la robba che ha receputo *per* dicta docta, overo ²¹che daia plegaria sufficiente *per* tucta dicta robba, ²²qualla cosa è jnpocibile ad jpso supplicante *perché* de ²³continuo dicto supplicante ha consumato dicta robba tanto ²⁴*per* sequitare dicta causa quanto *per* pagare li taxe ²⁵*et* li pagamentj de la maestà del *signore* re *et* altrj cose, ²⁶*et* anchora *per* su vivere, *perché* ips[o] non tenia altra robba, ²⁷jn tanto che pocho se trovaria de dicta robba, *et* ²⁸cuzej mancho trovaria plegaria de tucta la dicta ²⁹robba; *et perché* dicto supplicante non intende essere tenuto ³⁰ad quisto, actento che jà jpso sta jn possecione *et* ha ³¹la prima sententia *per* li judicj judej jn su favore, jpso ³²supplicante ha supplicato al dicto *signore* li piace de relaxarelo ³³de dicta prisione daiendo plegaria de ³⁴representare|se ad omna hora che *per* la corte sarà requisto, *et* lo ³⁵dicto *signore* non ha valuto, *per* lo qual jpso supplicante se ³⁶è agravato *et* ha appellato de su decreto anante ³⁷vostra excellencie *et* vostra excellencie remandò dicto supplicante al dicto ³⁸excellente misser Camillo che li provedesse de justicia, *et* ³⁹lo dicto *signore* non li vole providere, ma jà xx jorne lo ⁴⁰povere supplicante se more de fame jn prisione. ⁴¹Per|tanto humilmente recorre ad li pede de vostra excellencie ⁴²altra volta, supplicatoli de gratia li piace de levare ⁴³la dicta causa de mano del dicto *signore* *et* ⁴⁴remectra|la ad la Summaria, overo al gran Consiglio, jn modo ⁴⁵che lo dicto supplicante sia proveduto de justicia expedicta ⁴⁶*et* non se more de fame jn prisione, *et* ad vostra ⁴⁷excellencie sarà gran elimosna. Ut Deus etc.

|| ⁴⁸Al excellentissimo *signore* missere Julio ⁴⁹de Josep lo medicho hebreo siciliano.

¹⁷*ducanti ciquanta*] Così. ²³*continuo*] Dopo l'abbreviazione per *con* viene ripetuta la *n*.

²⁶ *ips[o] non*] inchiostro deleto, *non* è aggiunto nell'interlinea. ³⁹*non* è aggiunto nell'interlinea, al di sopra di *s(ignore)* e *li*, con un segno che indica il punto di appicco

³⁵*valuto*] sta per *volut*o.

¹¹ *Camillo*] Camillo de Scorciatis, cfr. *supra*, nota 44.

¹⁵ *trecesima*] La *trigesima*, che Ferrante aveva tentato di abolire, rientrava nelle spese processuali di cui beneficiavano gli ufficiali regi (cfr. Cassandro, *Lineamenti*, 70; Delle Donne, *Burocrazia*, 384). Dal testo si deduce che i cinque ducati depositati da Iosep era ben più della trentesima parte del valore della dote (50 ducati).

⁴⁷ *Ut Deus*] La formula completa è «Ut Deus maiestatem vestram conservet per tempora longiora», Senatore, «Forme testuali», 140.

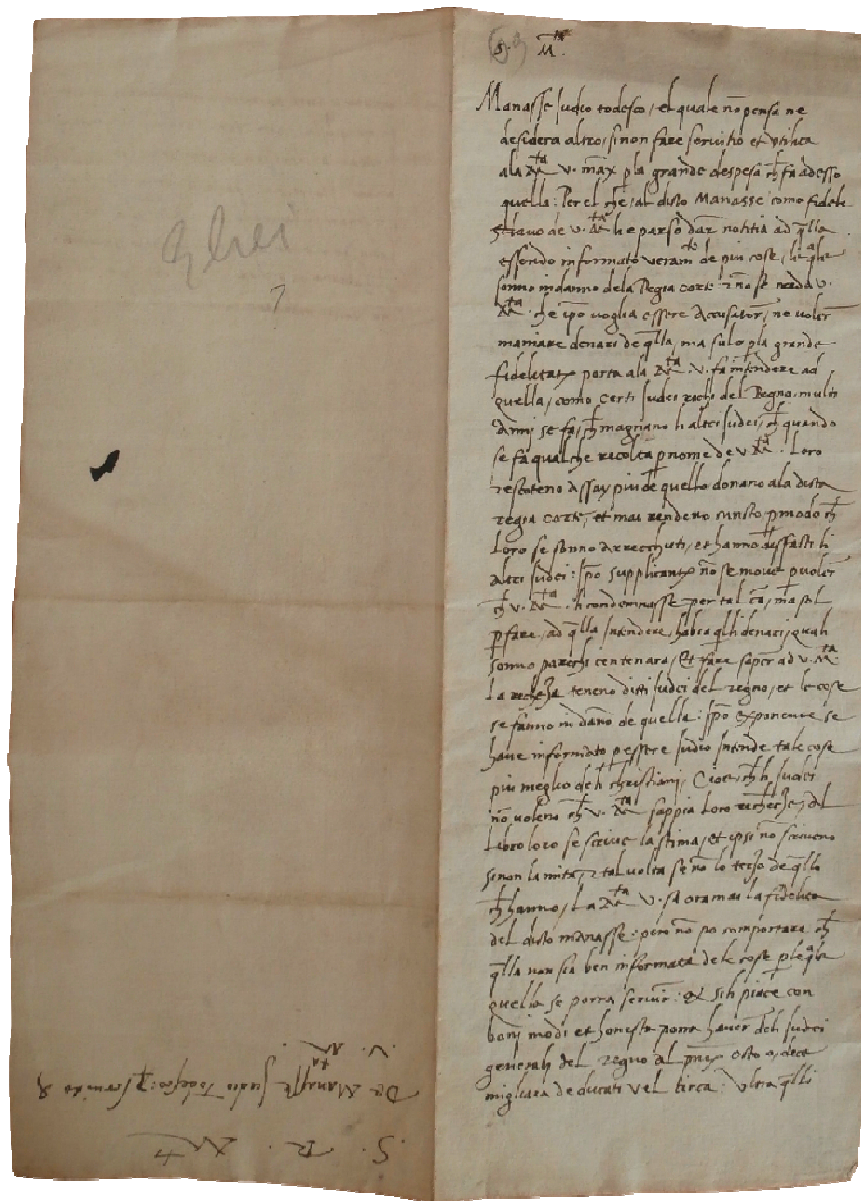


Fig. 1 - Supplica di Manasse, ASNa, Sommaria, Diversi, Il numerazione, 397 (a).

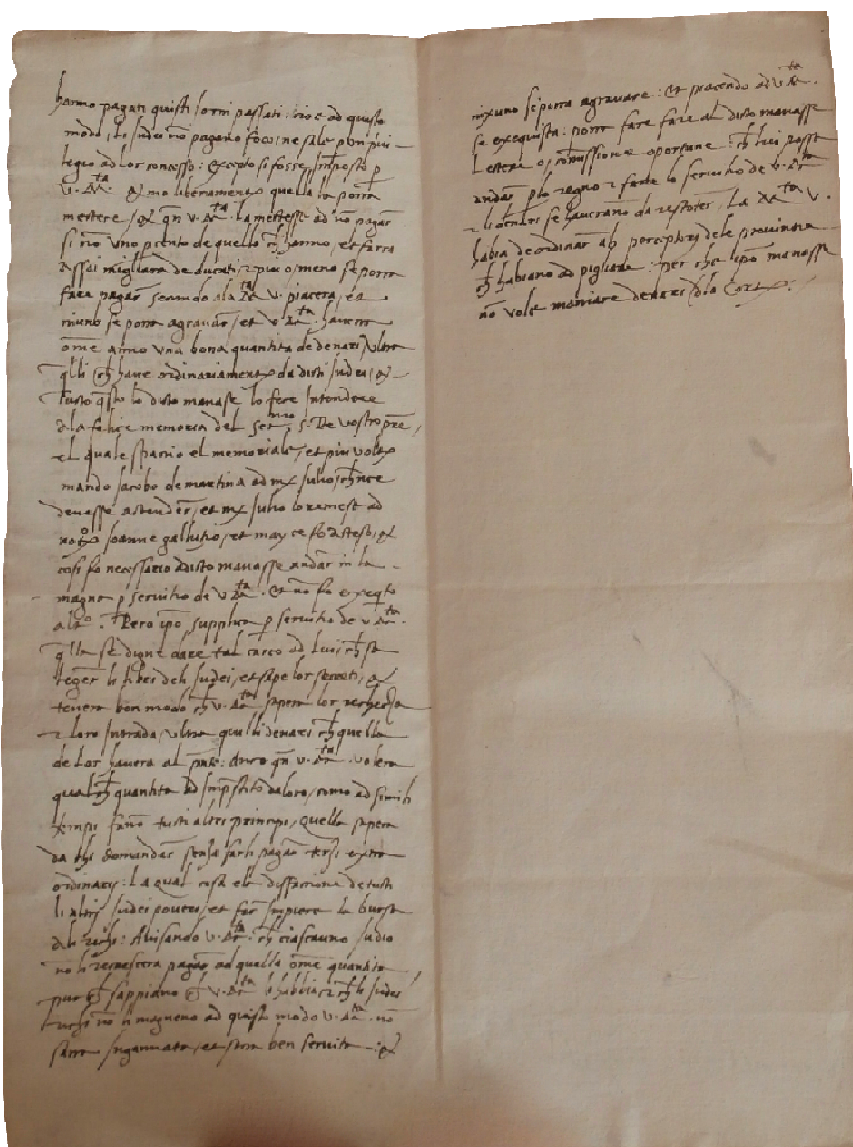


Fig. 2 - Supplica di Manasse, ASNa, Sommaria, Diversi, II numerazione, 397 (b).

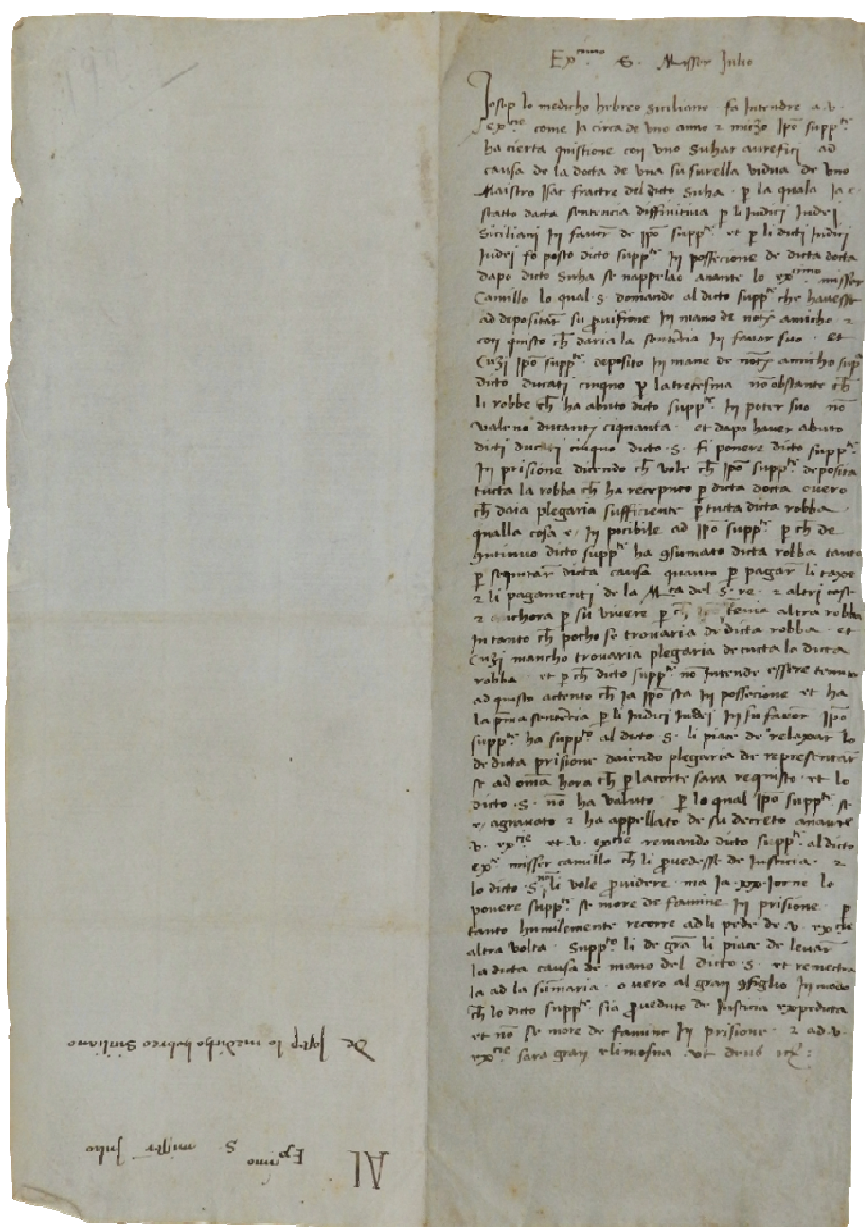


Fig. 3 - Supplica di Josep, ASNa, *Carte aragonesi varie*, IX, 707.

^{ns}
^{vm} Strongoli
 T^{ro} m^o e uole me e state exposto in questa C^{ittà} e la r^{eg}ia
 b^{on} de Strongoli, como sempre v^{er}ne numer d^{en}arij f^ute
 in r^{eg} la f^ute b^{on} de Strongoli et m^uti n^o h^o al^{tr}i p^{ar}ti
 de d^{ist}o m^u et non la b^{on} de quella f^ute m^ul^{ta} hab^{er}mo
 pagato la pagam^{en}to f^ute in la b^{on} de d^{ist}o m^u p^{er} la r^{eg}ia
 ad loro r^{eg}ione, Do p^{er} c^{on}uene la d^{ist}o f^ute in anno 1495
 expulsi e ordⁱⁿati o^{er}ti. Com^o e g^{li} f^ute r^{eg}ione f^ute
 la r^{eg}ia de m^u f^ute m^ul^{ta} v^{er}ne p^{er} app^{ro}p^{ri}o
 del .5. d^{ist}o p^{ar}te, allora f^ute p^{ar}te de d^{ist}o m^u
 et v^{er} f^ute sub d^{ist}o f^ute in r^{eg}ione e r^{eg}ione v^{er}ne d^{ist}o
 1495. Et l^o de la f^ute m^ul^{ta} de m^u f^ute p^{er} g^{li}
 m^ul^{ta} ad la f^ute m^ul^{ta} sub d^{ist}o f^ute in r^{eg}ione 1496
 d^{ist}o f^ute m^ul^{ta} d^{ist}o f^ute m^ul^{ta} f^ute d^{ist}o m^ul^{ta}
 m^ul^{ta} loro f^ute m^ul^{ta} et b^{on} r^{eg}ione la r^{eg}ione et p^{ar}te
 de g^{li}la pagam^{en}to d^{ist}o f^ute m^ul^{ta} de d^{ist}o m^ul^{ta}. Et
 g^{li} f^ute m^ul^{ta} in grande r^{eg}ione et n^o p^{ar}te p^{ar}te
 p^{ar}te d^{ist}o f^ute. Et g^{li} f^ute m^ul^{ta} r^{eg}ione ad
 r^{eg}ione f^ute m^ul^{ta} la r^{eg}ione p^{ar}te ad loro
 p^{ar}te de r^{eg}ione p^{ar}te. v^{er} f^ute m^ul^{ta} f^ute m^ul^{ta}
 la d^{ist}o m^ul^{ta} v^{er}ne loro f^ute. Et r^{eg}ione la f^ute
 f^ute de f^ute m^ul^{ta} f^ute m^ul^{ta} in la m^ul^{ta} de la f^ute
 de Strongoli: e tanto ve f^ute la p^{ar}te p^{ar}te ve d^{ist}o
 et o. a. g^{li} f^ute m^ul^{ta} ordⁱⁿati et r^{eg}ione de la d^{ist}o m^ul^{ta} de
 Strongoli deb^{er}ia m^ul^{ta} d^{ist}o f^ute et p^{ar}te ad r^{eg}ione
 tanto m^ul^{ta} exp^{er}te la pagam^{en}to f^ute m^ul^{ta} de d^{ist}o

Fig. 4 - Lettera della Sommaria contenente la supplica di Strongoli, Napoli 22 novembre 1498, ASNa, Sommaria, Partium, 44 c. 101v (edita in Colafemmina, *The Jews*, n° 402, 467-468).

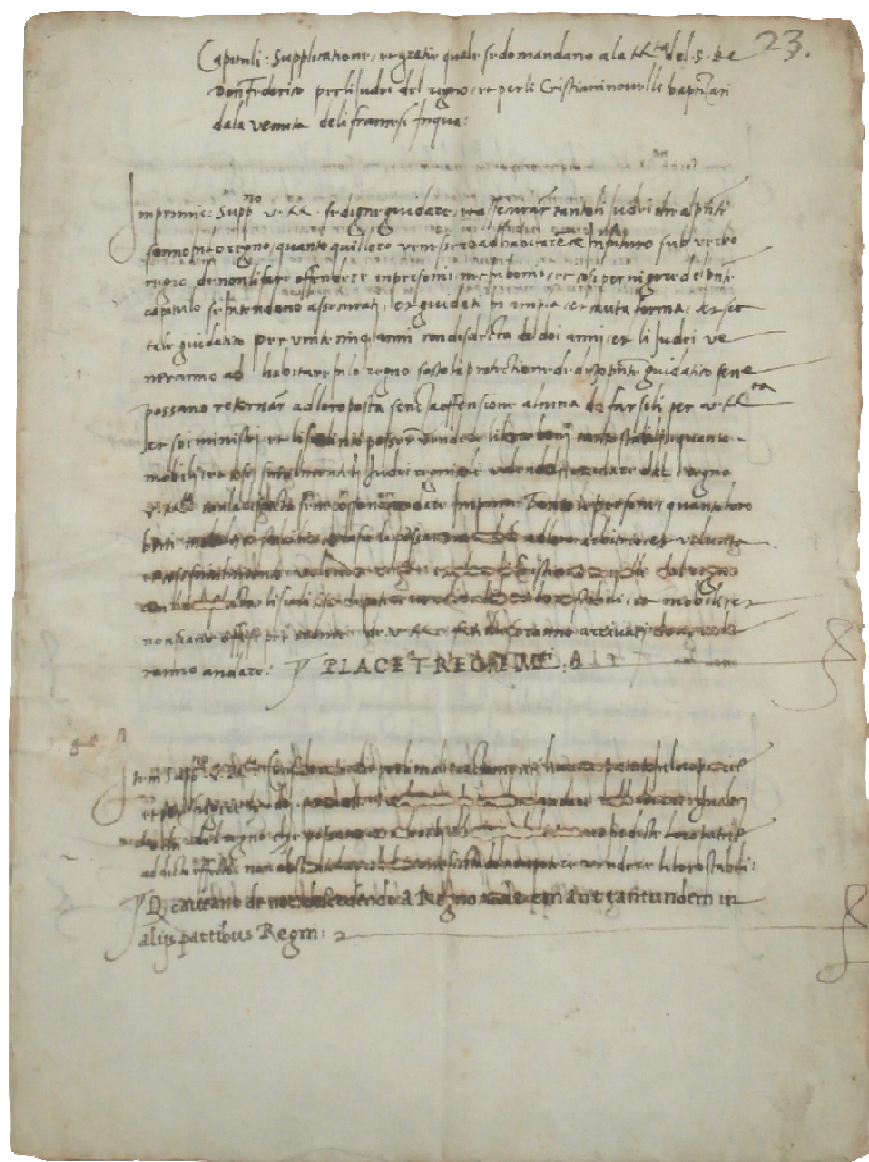


Fig. 5 - *Capituli, supplicatione et gratie* chieste a Federico d'Aragona «per li iudei del Regno et per li christiani novelli baptizati da la venuta de li francesi in qua», 8 giugno 1498, ASNa, Carte aragonesi varie, VIII 528, copia (editi da Ferrante, "Gli statuti", 147-158; Colafemmina, *The Jews*, n° 397, 450-461). Si noti il *placet* alla fine di ogni richiesta.



DIEGO DE CEGLIA

I capitoli di Isabella d'Aragona per gli ebrei di Bari

Barletta, città di demanio regio, è sinora l'unica della Terra di Bari di cui si siano conservati degli statuti approvati da un sovrano aragonese esclusivamente allo scopo di dettare precise norme per gli ebrei ivi residenti e disciplinarne il rapporto con il resto della popolazione.¹ Analoga può dirsi la situazione di Bari, città feudale, che possiede a sua volta un privilegio concesso nel 1522, i cui capi riguardano gli ebrei della città.² Ci riferiamo alla pergamena "periodo aragonese C8" conservata nell'Archivio della Basilica di S. Nicola: sinora mai oggetto di studi, sebbene il suo regesto sia stato edito nel 2007.³

Il documento

La pergamena ci è giunta riutilizzata come coperta di un volume.⁴ Poiché la pubblica amministrazione cittadina era solita depositare le proprie scritture

¹ R. Batti, N. Barone (a c.), *Repertorio delle pergamene della Università o Comune di Barletta: 1234-1658*, D'Auria, Napoli 1904, 170-174, doc. CXLVII, capitoli concessi da re Ferdinando d'Aragona alla città di Barletta il 22 giugno 1466.

² Probabilmente questi capitoli furono concessi agli ebrei di Bari dal signore della città, in quanto il cap. 3 del privilegio rilasciato da re Ferrante I nel 1465 agli ebrei regnicoli li dichiarava liberi dalla giurisdizione dei baroni, tranne nei casi in cui questi ultimi avessero avuto diritti documentati al riguardo. Cf. C. Colafemmina, "I capitoli concessi nel 1465 da Ferrante I ai giudei del regno", *Studi storici meridionali* 3 (1992) 283, 297.

³ M.S. Calò Mariani, G. Dibenedetto (a c.), *Bona Sforza: regina di Polonia e duchessa di Bari*, II, Nuova Comunicazione, Roma 2007, 290, doc. III.5. Il documento manca in M.P. Mascolo, M.C. Nardella (a c.), *Archivi per la storia degli ebrei in Puglia*, CeRDEM, Bari 2014.

⁴ Numerose sono le serie che compongono l'archivio della basilica di S. Nicola (cf. D. Porcaro Massafra, a c., *L'archivio della Basilica di S. Nicola di Bari. Fondo Cartaceo*, Edipuglia, Bari 1988), ma non è dato sapere a quale di esse appartenesse il volume cui la pergamena faceva da coperta. Si trattava sicuramente di un registro relativo all'anno 1531, data riportata sul verso della pergamena, nella parte che fungeva da prima di copertina durante il riutilizzo, insieme al nome di tale Berardino [Fanelli], che nella prima metà del Cinque-

re presso la basilica di San Nicola⁵ e, com'è possibile rilevare dal contenuto dell'atto, la basilica non ne è parte né beneficiaria, si può presumere che il suo riutilizzo sia avvenuto quando per l'Universitas le disposizioni contenute nel documento non avevano più alcun interesse o valore.⁶

Tale riutilizzo dovè avvenire, comunque, prima del 1594, anno in cui il notaio Angelo Nicolò Cardassi intraprese la compilazione del cosiddetto *Libro Rosso* dell'Universitas di Bari,⁷ in cui il nostro documento non appare. Ciò si dovrebbe al fatto che nel 1594, a quasi cinquant'anni dalla definitiva espulsione degli ebrei dal regno, la trascrizione nel *Libro Rosso* di un documento che riguardasse esclusivamente gli ebrei non fosse più necessaria; anche se nello stesso *Libro Rosso* furono riportati due documenti con circostanziati effetti giuridici relativi ai rapporti avuti a metà Quattrocento dall'Universitas con due ebrei baresi.⁸ Poiché, per tutti i documenti trascritti, il notaio riporta nella formula di autenticazione di avere eseguito la collazione «cum originali

cento aveva ricoperto gli incarichi di Quinterniere e Procuratore della Basilica: G. Cairo, "Alcune serie del fondo cartaceo dell'Archivio della Basilica di S. Nicola a Bari", in G. Cioffari (a c.), *L'archivio di S. Nicola a Bari, pergamene e carte*, Levante, Bari 2008, 445, 515. Probabilmente la pergamena fu rimossa dal volume al tempo in cui Francesco Nitti di Vito lavorava su quell'archivio agli inizi del Novecento (G. Cioffari, "Storia dell'Archivio di S. Nicola", in *L'archivio di S. Nicola*, 56-68); di grafia coeva è peraltro anche la vecchia numerazione «28», a inchiostro di china, riportata parallelamente al testo del documento. Fino a un restauro abbastanza recente, com'è possibile rilevare da immagini fotografiche risalenti agli anni Settanta del secolo scorso, la pergamena presentava ancora ripiegato il margine sinistro, con al centro e nella parte inferiore le cordicelle per la chiusura del volume (si veda la fig. 1, gentilmente concessa dalla Soprintendenza Archivistica per la Puglia e Basilicata).

⁵ F. Quarto, *Le antiche scritture dell'Università di Bari*, Levante, Bari 2009, 16.

⁶ La perdita di valore del privilegio poteva essere conseguenziale o alla definitiva espulsione degli ebrei dal regno, avvenuta nel 1541, o all'inefficacia dello stesso documento in virtù della validità decennale, prorogabile, stabilita con l'ultimo capo (cf. oltre).

⁷ Circa la data di compilazione del *Libro Rosso* di Bari, si veda L. Scotti, *Rassegna di fonti documentarie della storia civica Barese*, Levante, Bari 1981, 35; V.A. Melchiorre (a c.), *Il Libro rosso di Bari o Messaletto*, I, Adda, Bari 1993, 7-60; Quarto, *Le antiche scritture*, 76-96.

⁸ Melchiorre, *Il Libro rosso*, II, 66, docc. CCIII, CCIV. I due documenti tutelavano i diritti di alcuni ebrei leccesi operanti in Bari; la loro datazione completa, non riportata nel *Libro Rosso*, è dedotta, per il primo, dalla relazione tra l'anno d'indizione indicato e il periodo della signoria di Maria d'Enghien, signora di Lecce, firmataria dell'atto; per il secondo, dalla collazione con l'originale oggi in Biblioteca Nazionale, Bari, fondo D'Addosio, *perg.* 45.

conservato in Archivio Barensi», è lecito supporre che nel 1594 l'Universitas non fosse più in possesso della pergamena, già riutilizzata come coperta.⁹

La pergamena contiene un atto rogato il 9 settembre 1523 dal notaio Nicola Maria de Romalello¹⁰ presso la dimora di Giosuè (Iosue) de Rogeriis, luogotenente e tesoriere di Isabella d'Aragona, feudataria di Bari; e presenta, come attori, da una parte Roben Zizo e Garzon Zizo, ebrei di Bari delegati della comunità ebraica locale,¹¹ e dall'altra i rappresentanti delle due piazze dell'Universitas che s'impegnavano a osservare questi capitoli già approvati da Isabella «da la quale sonno stati bene discussi et ponderati in beneficio de ditta universita», e solo formalmente dalla stessa Universitas. Infatti, nel rogito si legge che i deputati si erano presentati alla stipula dell'atto meramente «certiorati et consulti prius ut dixerunt per eorum iuris peritum» circa i benefici che l'Universitas avrebbe realmente ricavato dai capitoli «per eos non audiutorum et intellictorum de verbo ad verbum».

L'atto riporta inoltre, come inserto, la conclusione del 25 agosto 1523 con la quale l'Universitas aveva recepito la concessione rilasciata a Napoli dalla feudataria il 30 agosto 1522, a sua volta inserita nella delibera.¹² Nella stessa

⁹ Nel 1531 – data apposta sul verso della pergamena che fungeva da prima di copertina – gli ebrei erano ancora presenti in Bari si può quindi presumere che il suo riutilizzo non sia avvenuto in quell'anno, ma in un momento successivo.

¹⁰ I protocolli di questo notaio sono all'Archivio di Stato di Bari, ma nel vol. 22, che comprende gli atti rogati dal settembre 1523 all'agosto 1524, questo atto non è presente.

¹¹ L'ebreo barese Roben Zizo, con il fratello Daniel e un altro ebreo di Trani, nel 1518 aveva costituito una società di prestito e mercatura e, nel 1522, gestiva col fratello un banco di pegni in Napoli; forse per questo motivo fu incaricato dalla comunità ebraica barese di presentare a Isabella d'Aragona, allora residente nella capitale, il testo dei capitoli. Su queste e altre sue attività finanziarie si veda C. Colafemmina, G. Dibenedetto (a c.), *Gli ebrei in Terra di Bari durante il Viceregno spagnolo*, Grafisystem, Bari 2003, 17, 44, 48, 51, 52; C. Colafemmina, "The Commercial and Banking Activities of the Jews of Bari during the Spanish Vice-regency", in A. Toaff, S. Schwarzfuchs (eds.), *The Mediterranean and the Jews. Banking, Finances and International Trade (XVI-XVIII Centuries)*, Bar-Ilan University Press, Ramat-Gan 1989, 112. Il nome di Garzon Zizo come rappresentante della comunità ebraica barese appare anche negli atti del 9 luglio 1524 e del 21 luglio 1525 (Archivio di Stato di Bari [ASBa], piazza di Bari, sk. 4 not. Vito de Tatiis, vol. 42, f. 312; vol. 43, f. 207).

¹² Dall'intitolazione dell'inserto («Capituli se adomandano alla magnifica universita de Baro» e dall'ultimo degli articoli «che ditta universita li faza passare ditti capituli da la predetta illustrissima duchessa»), sembra di capire che gli ebrei baresi avanzarono le suppliche all'Universitas affinché fosse quest'ultima a presentarle per l'approvazione alla feudataria, anche se da altri due passi dell'atto emerge chiaramente che latore delle suppliche «illustrissime domine ducisse in civitate Neapolis» fu Ruben Zizo «et altri iu-

conclusione si legge che la copia dei capitoli era stata redatta «exhibendo dicto Roben dicti originali Capituli passati per mano della predicta illustrissima Signora, sigillati del solito sigillo di sua illustrissima signoria» e che «letti et publicati de verbo ad verbum ... dicti originali capituli sono restituti al dicto Roben». Si evince pertanto che l'originale dei capitoli era in possesso della comunità ebraica barese.

Il contesto

Il ruolo delle Universitates del Meridione relativamente all'attività finanziaria ebraica era stato definito con il capo XI del privilegio del 23 novembre 1520,¹³ con cui Carlo V aveva riammesso gli ebrei «per negoziare, mercanteggiare, aprire banchi e prestare denaro».¹⁴ Per meglio contestualizzare il documento, sarà tuttavia utile premettere alcuni dati biografici su Isabella d'Aragona,¹⁵ che aiuteranno a inquadrare più chiaramente il ruolo che la

dei de dicta cita de Baro», dei quali però non è specificato il nome. Poiché questi due atti sono una copia, e non è stata fatta una trascrizione integrale dei documenti, potrebbero esserne stati alterati alcuni termini, con conseguente mutamento sostanziale dell'atto (cf. A. Pratesi, *Genesi e forme del documento medievale*, Jouvence, Roma 1999, 105-108). Vedasi, ad esempio, la forma verbale della seconda supplica «Item dicta magnifica universita promecte realiter et cum [...] supplicare la illustrissima signora duchessa» nella quale resta ambigua la individuazione del soggetto supplicante.

¹³ «Item quanto al prestar a la usura, mandamos que se aga por los dichos Iudios de la manera y como se conserteron con las universidades donde pusieron los dichos bancos, habiendo dispendasion de la Sede Apostolica, quanto a la usura como arriba es dicho». C. Colafemmina, «Gli ebrei in Puglia sotto Ferdinando il cattolico (1503-1516)», in G. Lacenza (a c.), *1510/2010: cinquecentenario dell'espulsione degli ebrei dall'Italia meridionale*, (Atti Conv. 2010) Centro di Studi Ebraici – Università «L'Orientale», Napoli 2013, 42. Non sempre alla concessione di privilegi da parte del sovrano o del feudatario seguiva una convalida da parte dell'autorità cittadina: cf. B. Ferrante, «Gli statuti di Federico d'Aragona per gli ebrei del regno», *Archivio Storico per le provincie Napoletane* 127 (1979) 298; C. Colafemmina, «La tutela dei giudei nel regno di Napoli nei 'Capitoli' dei sovrani aragonesi», *Studi Storici Meridionali* 7 (1987) 298. Al momento non sono reperibili atti di altre Universitates di Terra di Bari che confermino la ricezione e l'applicazione di quanto disposto dal Sovrano con il privilegio del 23 novembre 1520.

¹⁴ N. Ferorelli, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, a c. di F. Patroni Griffi, Dick Peerson, Napoli 1990², 221.

¹⁵ Per la biografia di Isabella si rimanda a L. Pepe, *Storia della successione degli sforzeschi negli stati di Puglia e Calabria*, s.e., Bari 1900; G. Cioffari, «Tra Milano e Bari: il governo degli Sforza tra Quattrocento e Cinquecento», *Nicolaus: Studi Storici* 13/2 (1994) 373-406.

duchessa ebbe nel suo feudo, allargando poi lo sguardo alle vicende del regno e della Terra di Bari in particolare.

Negli anni 1522 e 1523, in cui il nostro documento s'inserisce, Isabella era duchessa di Bari. Nata il 3 ottobre 1470 da Alfonso II d'Aragona e Ippolita Sforza, aveva sposato il 21 dicembre 1489 Gian Galeazzo Maria Sforza, duca di Milano, morto appena cinque anni dopo le nozze. Vedova dunque a soli ventiquattro anni, per la giovane età e l'incapacità a fronteggiare le ambizioni di Ludovico il Moro, reggente del ducato milanese, Isabella rischiò più volte di perdere il feudo che avrebbe dovuto amministrare in vece di suo figlio Francesco, ancora minorenne. Per non cadere nelle mani del Moro, che era riuscito ad usurparle il ducato, pochi giorni prima che questi rientrasse a Milano, il 5 febbraio 1500, Isabella quindi abbandonò la città: trasferendosi prima a Mantova, poi a Bologna e raggiungendo infine Napoli, dove fu accolta da Federico d'Aragona. Erano questi gli anni dell'avanzata dei francesi e degli spagnoli alla conquista del regno di Napoli; e Isabella, lungimirante, si schierò con gli spagnoli. Fu quindi proprio il re di Spagna, Ferdinando il Cattolico, che nel 1501, confermandola duchessa di Bari, le riconobbe anche i feudi pugliesi di Modugno e Palo, che precedentemente le erano stati concessi dal Moro.¹⁶

La città di Bari – nonostante re Ferrante, nell'approvarne i capitoli nel 1464, avesse promesso di mantenerla sempre demaniale¹⁷ – fu una delle prime a essere infeudata. La feudalità non fu tuttavia un fattore negativo, poiché Isabella diede prova di buon governo, curando tra l'altro l'immagine della città e preoccupandosi del suo sviluppo produttivo. Interagendo personalmente sulle scelte economiche e sociali adottate dall'Universitas e difendendo sempre gli interessi dei suoi sudditi, garantì indirettamente anche i propri, aumentando il valore del feudo.¹⁸ Isabella morì il 12 febbraio 1524 a Napoli. Appena due anni prima, il 30 agosto 1522, aveva firmato nella stessa città i capitoli concessi agli ebrei di Bari, di cui qui ci occuperemo.

I capitoli

È noto che i sovrani aragonesi di Napoli, della cui famiglia Isabella faceva parte, furono sempre molto benevoli nei confronti dei loro sudditi ebrei, per i vantaggi economici che ne ricavano.¹⁹ Gli Aragonesi, col sistema dei capito-

¹⁶ Cioffari, "Tra Milano e Bari", 377-381.

¹⁷ Melchiorre, *Il Libro rosso*, 86, doc. CCXV.

¹⁸ Cioffari, "Tra Milano e Bari", 353, 389.

¹⁹ Anche la famiglia Sforza, che in precedenza aveva avuto il dominio sul ducato di Bari e alla quale appartenevano sia la madre che il marito di Isabella, era stata benevola con gli ebrei residenti nei propri feudi pugliesi. Vedasi al riguardo tanto il rifiuto, espresso dal

li, tutelarono gli ebrei, le loro attività e i loro beni.²⁰ L'esame dei vari capitoli loro concessi fornisce informazioni sulla condizione degli ebrei in quel periodo e sui loro rapporti con le popolazioni, le autorità, i creditori. Valgono come esempio i capitoli concessi a tutti gli ebrei del regno nel 1465 da re Ferrante²¹ e nel 1498 da Federico,²² che rimandano anche a privilegi concessi a singole comunità ebraiche, oltre a provvedimenti emanati in favore di singoli cittadini ebrei dalla Camera della Sommaria, che miravano soprattutto a cancellare gli abusi perpetrati a danno degli ebrei in materia fiscale.²³

Proprio durante il ducato di Isabella, però, nel novembre del 1510 Ferdinando il Cattolico emanava l'ordine di espulsione; ordine che ebbe formale esecuzione anche in Bari, con pubblico bando,²⁴ come indirettamente confermano i superstiti protocolli dei notai operanti in Bari tra il 1511 e il 1517, in cui gli ebrei scompaiono come parte contraente.²⁵ Inoltre, l'Universitas di Bari chiese e ottenne dalla Real Camera della Sommaria lo sgravio fiscale per il numero di ebrei ormai assenti dalla città.²⁶

duca di Milano nel gennaio 1499, a che ai suoi soldati che si trovavano a Modugno e Palo fosse concessa una dilazione nel pagamento di debiti che avevano contratto con gli ebrei; quanto l'ordine di restituire il denaro preso in prestito (cf. S. Simonsohn, *The Jews in the Duchy of Milan*, II, Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1982, 938-940, doc. 2277).

²⁰ Cf. G. Summo, *Gli ebrei in Puglia dall'XI al XVI secolo*, Cressati, Bari 1939, 104-105.

²¹ Colafemmina, "I capitoli", 297-303.

²² Ferrante, "Gli statuti", 147-158.

²³ C. Colafemmina, *Documenti per la storia degli ebrei in Puglia nell'Archivio di Stato di Napoli*, Messaggi, Cassano delle Murge 2009.

²⁴ Il notaio Francesco Giacomo Filippucci nelle sue memorie scrive: «a 31 dicembre 1510 fu fatto un banno nella pubblica piazza, di Ferdinando re di Spagna e di Napoli che tutti gli ebrei d'ogni età e sesso dovessero partire dal Regno di Napoli per tutto il mese di marzo di detto anno 1511 sotto pena della morte e confiscatione di beni» (C. Colafemmina, "1510, novembre 21: le prammatiche di espulsione degli ebrei e dei neofiti dal regno di Napoli", *Sefer yuhasin* 26 [2010] 6).

²⁵ ASBa, piazza di Bari, sk. 2 not. Francesco Giacomo de Filippuccio; sk. 3 not. Nicola Maria de Romanello. Conferma l'assenza degli ebrei da Bari un atto del 14 marzo 1511, con il quale il notaio Nicola Maria de Romanello, in qualità di procuratore, riscuoteva un credito loro spettante (Archivio Basilica di S. Nicola di Bari, Istrumenti diversi, fasc. 4, doc. 13).

²⁶ C. Colafemmina, *Documenti*, 236, doc. 250; D. de Ceglia, "Lo storico bitontino Eustachio Rogadeo e la sua raccolta di documenti per la storia degli ebrei nel Mezzogiorno", *Sefer yuhasin* 7 (2019) 107, doc. 51.

Con la partenza degli ebrei, i mercanti cristiani, ormai senza concorrenti e inosservanti dei principi morali dettati dal proprio credo religioso, cominciarono a concedere prestiti a cifre inaudite, tant'è che tutto il regno cominciò a rimpiangere la partenza degli ebrei;²⁷ anche se alcuni, fingendosi neofiti, erano riusciti a restare nel regno e altri ancora vi entrarono nel 1515.²⁸ A soli nove anni dall'espulsione, il decreto fu dunque rivisto da Carlo V che, con privilegio del 28 dicembre 1520, concesse agli ebrei più facoltosi di rimanere nel regno, a fronte però di un tributo da versarsi alla Regia Corte.²⁹

I capitoli concessi da Isabella, che s'iscrivono quindi nel quadro della ri-ammissione immediatamente successiva al 1520 – e, forse, sono gli unici “monografici” dopo tale data, almeno per la provincia di Terra di Bari – erano articolati presumibilmente in sette capi. Presumibilmente, perché purtroppo lo stato precario della parte centrale della pergamena, corrispondente al dorso del volume di cui formò a lungo la coperta, non consente una lettura integrale del testo e quindi una precisa quantificazione delle suppliche; né in ciò ci aiuta il conteggio delle formule di introduzione *Item* o dei *Placet* di approvazione, che in una parte molto lunga del testo mancano.

Con il primo capo, salvo diverse disposizioni del sovrano alle quali Isabella dichiara che si sarebbe comunque dovuta attenere,³⁰ la duchessa imponeva all'Universitas sia di assicurare la possibilità agli ebrei di risiedere in Bari, dove avrebbero potuto continuare ad esercitare attività creditizie e commerciali, sia di assicurare che gli ebrei non fossero «dapnnificati» (danneggiati) onde si potessero sentire «sempre securi tanno in tempo de guerra como de pace».

Il secondo capo, riproponendo il concetto solitamente presente all'inizio di quasi tutte le suppliche che i sudditi rivolgevano a sovrani o feudatari,

²⁷ Cf. Colafemmina, *Documenti*, 11.

²⁸ Colafemmina, “Gli ebrei in Puglia”, 32.

²⁹ G. Paladino, “Privilegi concessi agli ebrei dal vicerè d. Pietro di Toledo (1535-36)”, *Archivio Storico per le Province Napoletane* 38 (1979) 619.

³⁰ La possibilità, espressa da Isabella, di adeguarsi alla volontà del sovrano era sicuramente giustificata dall'atteggiamento antiebraico dei regnanti di Spagna: si vedano i provvedimenti di espulsione del 1492; la volontà inapplicata di espellerli da Puglia e Calabria nel 1501; nonché il provvedimento di espulsione dal vicereame di Napoli nel 1510. Condizionava Isabella anche la politica ebraica di Carlo V, che non aveva un indirizzo preciso al riguardo, ma variava in relazione alle convenienze locali, tanto da sembrare a volte contraddittoria e incoerente: politica che comunque sfocerà nel decreto di espulsione del 1541 (cf. E. Artom, “Gli Ebrei in Italia nell'età delle dominazioni straniere e della Controriforma”, *Rassegna mensile di Israel* 10 [1949] 458; Summo, *Gli ebrei*, 107; Colafemmina, “Gli ebrei in Puglia”, 22-25).

molto genericamente rimanda all'osservanza di «tutti i capitoli fatti in favore de ditti iudei per la felice memoria de re Ferrante primo, confirmati al presente per la cesarea et captolica maesta». L'espressione «tutti i capitoli» è riferita sicuramente ai capitoli generali emanati nel 1465 per tutti gli ebrei del regno, ma non è da escludere che i baresi intendessero far riferimento anche ai privilegi locali del 1464³¹ e del 1476,³² che Ferrante aveva concesso alla città di Bari e che, tra i vari capi, ne contenevano alcuni riguardanti gli ebrei.³³ Non è esplicitato con quale provvedimento detti precedenti capitoli fossero stati «confirmati al presente per la cesarea et captolica maesta», ma si può ipotizzare che si tratti del privilegio accordato da Carlo V il 23 novembre 1520 agli ebrei del regno.³⁴

Con il terzo capo, gli ebrei si impegnavano a prestare denaro a un tasso di interesse fisso di sette tornesi per ducato³⁵ nei confronti sia dei baresi sia degli altri sudditi di Isabella,³⁶ e a un tasso libero invece da concordarsi di volta in volta con gli altri debitori. La ragione di tale impegno assunto e validato dal *placet* della duchessa, è meglio specificata sia nella *narratio* del rogito, che nella conclusione dell'*Universitas*, inserita nell'atto, in cui si legge che i bare-

³¹ Melchiorre, *Il Libro rosso*, II, 105-106, doc. CCXV.

³² Id., 83, doc. CCXIV.

³³ Nelle parti leggibili di quest'atto non vi è alcun riferimento al diritto di giurisdizione, civile e penale, che il vescovo di Bari godeva sugli ebrei della città in virtù del privilegio del 26 maggio 1465 concesso da Ferdinando I (originale in Archivio Diocesano Bari, pergamenata n. 500; edizione in M. Garruba, *Serie critica de' sacri pastori baresi*, Cannone, Bari 1844, 298-300). Sull'attendibilità di questo documento, Ferorelli, *Gli ebrei*, 182-183; Summo, *Gli ebrei*, 87.

³⁴ Il primo capo di tali privilegi prevedeva infatti che gli ebrei potessero risiedere nel regno ed esercitare le proprie attività bancarie e di commercio secondo i privilegi che già «havian en tiempo de Rey Hernando primo, gloriosa memoria, los quales capitulos, privilegios y facultades queremos que se les confirmen y de nuevo se le concedan segun y de la manera que en tiempo de lo cicho Rey don Hernando los tenian» (Colafemmina, "1510, novembre 21", 40).

³⁵ Questo tasso in tornesi equivale in percentuale al 3,5 % al mese di un ducato, riportato nel testo latino del rogito. Su questi valori monetari, ora M. Martini, *Pesi, misure e monete nella storia del Regno di Napoli*, Youcanprint, Lecce 2018, 162.

³⁶ Nei «vaxalli delo stato dela illustrissima signora duchessa» destinatari di questo privilegio, potrebbero identificarsi non solo i cittadini baresi, ma anche quelli delle città di Palo e Modugno, anch'esse feudi di Isabella d'Aragona in Terra di Bari.

si pativano danni patrimoniali poiché pagavano per i debiti contratti un tasso di interesse più alto di quello richiesto con questi capitoli.³⁷

Il capo quarto è riportato in quella parte della pergamena che, come si è detto, essendo in precario stato di conservazione, con abrasioni e fori, non consente una completa lettura del testo. Esso riguarda le modalità di soddisfazione dei crediti degli ebrei mediante la vendita dei beni che i debitori avevano posto a garanzia. Il problema era già stato affrontato con i capitoli approvati da re Ferdinando per la città di Bari nel 1464, nei quali al capo 65 si legge: «Item che passato lo anno non li corra più usura, mà possano vendere li pigni citata parte, et habito decreto curie restituendo quello alli patrui, che se vendessero li dicti pigni ultra lo loro debito et usure et spese».³⁸ La lettura di questo articolo agevola la comprensione del capo quarto del privilegio di Isabella che, in primo luogo, disponeva che gli ebrei, trascorso un anno dalla stipula del contratto,³⁹ non potessero chiedere altri pegni a garanzia di un debito non soddisfatto, né potessero vendere a loro piacimento il pegno di cui erano in possesso, ma dovessero sempre dar conto ai propri debitori, proprietari del bene pignorato, delle azioni messe in atto per l'estinzione del credito. La vendita dei pegni sarebbe dovuta avvenire pubblicamente, previa stima compiuta da due periti e da quanto ricavato, detratti l'onorario dovuto a questi ultimi, la somma del prestito e gli interessi, il resto andava restituito al debitore. Segue a queste disposizioni, dopo una parte abrasa del trentanovesimo rigo della pergamena, l'inciso «[inte]nda per quelle persone che non sonno vaxalli dela predicta illustrissima signora duchessa» che, in analogia con quanto già riportato nel capo precedente, poteva essere riferito all'esclusione da tali disposizioni per quanti non fossero vassalli di Isabella d'Aragona. Nell'ulteriore parte abrasa che segue, sullo stesso rigo, dovevano esserci sia il *placet* sia l'*item* introduttivo per un capo successivo, poiché il testo che segue è di tutt'altro argomento. Per quanto lacunoso, si intuisce che in questo capo (probabilmente il quinto) veniva disposto che, qualora gli ebrei avessero voluto lasciare la città, i baresi avrebbero avuto sette mesi di tempo per riscattare i loro pegni e che, qualora a ciò non avessero provvedu-

³⁷ Circa il tasso di interesse precedentemente applicato dagli ebrei in Bari, vedasi Melchiorre, *Il Libro rosso*, II, 21, 106; Ferorelli, *Gli ebrei*, 138; V. Bonazzoli, "Gli ebrei del regno di Napoli all'epoca della loro espulsione. II parte: Il periodo spagnolo (1501-1541)", *Archivio Storico Italiano* 137 (1979) 539-540. Probabilmente gli ebrei avevano applicato un più alto tasso di interesse giusta la facoltà loro concessa dal capo 31° dei capitoli del 1465 (Colafemmina, "I capitoli", 302).

³⁸ Melchiorre, *Il Libro rosso*, II, 106.

³⁹ Per debiti insoluti, gli ebrei del regno di Napoli godevano della facoltà di vendere i pegni sin dall'epoca angioina: Ferorelli, *Gli ebrei*, 140, 156 nota 137.

to, gli ebrei avrebbero potuto «partirsi con loro robbe et pigni et portarseli dove meglio loro parera franchi».

Il capo successivo si apre con la formula introduttiva ed è anch'esso lacunoso, ma il suo contenuto si può ricostruire grazie al termine «infectione» (riferito chiaramente a una pestilenza) ripetuto più di una volta e al verbo «renunciare», riferibile all'attività creditizia degli ebrei. Nell'anno 1522, mentre già la popolazione versava in precarie condizioni economiche,⁴⁰ la peste fece infatti strage in tutto il regno di Napoli: in Bari durò tutto l'anno e mieté numerose vittime.⁴¹ Il numero dei morti sarebbe stato tuttavia molto più alto, se l'Arcivescovo di Bari non avesse assicurato elemosine ai fedeli.⁴² In effetti il tenore di questo capo appare in sintonia con lo spirito caritativo del prelado: vi si fa infatti menzione all'obbligo, in concomitanza con la «infectione» che aveva colpito la città, di riscattare quanto si era dato in pegno agli ebrei.⁴³ Di contro, «passata sera dicta infectione» gli ebrei, pur se creditori, avrebbero dovuto rinunciare ai propri diritti, contrariamente a quanto «se faceva per avante», ovvero a quanto a loro garantito con precedenti privilegi. Anche qui non è chiaro se la rinuncia sia riferita a eventuali pegni o agli interessi.⁴⁴

Dal tono di queste istanze si può ipotizzare che gli ebrei volessero accattivarsi la benevolenza della feudataria o della civica amministrazione, anche a fronte di successive richieste che avrebbero potuto avanzare. Ciò sarebbe in analogia con il capo 19 dei capitoli del 1465, con il quale gli ebrei chiedevano di poter fare donazioni di denari e di beni, in forma arbitraria, a qualsiasi soggetto e a qualsivoglia titolo.⁴⁵

Infine, l'ultimo capo, comprensivo della firma di Isabella, avalla la richiesta degli ebrei di stabilire in dieci anni, prorogabili a piacere dell'Universitas, i termini di validità del privilegio.

⁴⁰ Cf. Colafemmina, *Documenti*, 11.

⁴¹ È probabile che a diffondere il contagio a Bari furono anche i numerosi mercanti presenti in città provenienti da Milano e da Venezia, città già colpite dall'epidemia (A. Corradi, *Annali delle epidemie in Italia*, Gamberini e Parmeggiani, Bologna 1865, 391, 405-406, 444-447).

⁴² A. Beatillo, *Historia di Bari principal città della Puglia*, Savio, Napoli 1637, 108.

⁴³ Data la lacunosità del testo, non è possibile capire se si faccia riferimento a debiti contratti direttamente dall'Universitas, o dai cittadini di Bari.

⁴⁴ Anche relativamente all'applicazione di questa norma, vedasi quanto già riportato sopra in nota 37.

⁴⁵ Colafemmina, "I capitoli", 294, 300.

Poiché di una parte degli atti notarili rogati sulla piazza di Bari dopo il 1523 sono editi solo i regesti,⁴⁶ e di alcuni notai non è stato completato lo spoglio dei protocolli, non ci è dato sapere se quanto prescritto in questo privilegio abbia poi trovato applicazione. Nei regesti editi di atti relativi a concessione di prestiti da parte degli ebrei ai baresi, non è indicato infatti il tasso d'interesse applicato; né, tanto meno, si fa riferimento a questo privilegio per la determinazione della percentuale.

⁴⁶ *Gli ebrei in Terra di Bari*, 47-126.

DOCUMENTI

1. 1522 AGOSTO 30, NAPOLI

Isabella d'Aragona duchessa di Bari approva i capitoli a lei presentati dalla comunità ebraica barese per mano del suo rappresentate Ruben Zizo e relativi alla sicurezza delle famiglie ebraiche e dei loro beni e alle modalità con cui esercitare l'attività di prestito di denaro.

Inserito nel doc. 2 [C].

Capituli se adomandano alla magnifica universita de Baro per nui: Meli, / Belinfantis, et Abraam de quondam Naphan de Trani de Ru[be]n Zizo de Baro habitante al presente in Napoli et fratri et cognati et compagni sonno questi videlicet: In primis che dicta magnifica universita habbia da assicurare tutti ditti iudei, habita, presens licentia dala illustrissima signora duchessa, conllo eccellente signor Jesue generale / locumtenente che habbiano ad habitare in dicta cita salvi et securi, tantum ipsi principali quanto loro mogliere, figlioli et famiglie et loro robbe, dinari et argenti et omne altra natura de robbe, tanno de banco quanto de pigni et mercantie quali teneranno dentro ditta cita che non habiano da / essere dapnificati ne da citatini ne da foristeri habitanti in dicta cita che se intendano sempre securi tanno in tempo de guerra como de pace, excepto si forte aliquo novo ordine in contrario procedesse dala captolica maiesta et soi ministri contra li hebrei. Placet illustrissime domine ducisse Mediolani. / ITEM dicta magnifica universita promecte realiter et cum [...] supplicare la illustrissima signora duchessa et lo eccellente signor Iesue suo generale locumtenente che habia da osservare et far osservare tutti capitoli fatti in favore de ditti iudei per la felice memoria de re Ferrante primo, confirmati al presente per la cesarea et captolica maesta / per tucti ufficiali quali se trovaranno pro tem[pore]. Placet illustrissime domine ducisse Mediolani. ITEM li supradicti Iudei promectano fare banco in ditta cita de introiti che faccolta teneranno et quello prestare alli citatini de ditta cita et vaxalli delo stato dela illustrissima signora duchessa de grano tre et / mezo per ducato anche alli foresteri quali non son[o va]xalli dela predicta illustrissima signora duchessa possano imprestare secundo se accorda. Omnia placet illustrissime domine ducisse Mediolani. ITEM per beneficio de ditta universita et soi citatini et ancora de li vaxalli ad la illustrissima signora non ostante lo capitulo che hanno / dicti iudei da la cesarea maesta che passato lo anno [...]are altre requisizioni alle parte li pigni li pozano [...] ad iudicare et al[iena]re et vendere ad suo piacere et de quilli non esser tenuti ad rendere cunto alli patroni et li ditti [...]p]romectano che tutti quilli pigni / quali paxera l[...] l[o] possano vendere [...]ar iuxta lo tenore de lor [...] ma pubblicamente farli vendere [...] interesse [perci-

pi]endo per la [...] et venduto seranno quilli tali et quali, habiano da vendere il [res]to et satisfacere ip[si iudei] de quanto haveranno da havere / [...] pigni et che quello avansera per ditti eletti [se facza] stimare alli [...] inte]nda per quelle persone che non sonno vaxalli dela predicta illustrissima signora duchessa et sic voluntate illustrissime domine ducisse M[ediolani ...] da dicta universita che [in] casu dicti iudei non volessero d[opo] / alcuno tempo habitare in dicta cita per che d[...] volesse dare bona[...] che [...] dicta cita et che habbian [...] fare banco in dicta cita che in tempo de seguente si omn[...]ata[...] da pigliare et rescaptare pro pigni paxati seranno dicti sep[te] / mesi et non fussero rescosti tucti pigni lo[...]che senza nu[...] in di[...] possano partirsi con loro robbe et pigni et portarseli dove meglio loro parera franchi [...]dic]ta universita sia tenuta darli idonea compagnia iusto salario mediante. / Placet illustrissime domine ducisse Mediolani. ITEM q[...]iarda fusse infectione in dicta cita, in simile dicta cita sia tenuta cor bona compagnia far [rescaptare] dicte robbe, pigni [...]ugato [...] de dicti iudei che dicti p[...] ben securi et passata sera dicta / infectione dicti Iudei habiano da renun[ciare... ha]vuto sincomo se faceva per avante. Placet illustrissime domine ducisse Mediolani. ITEM che li presenti capituli dicta universita li facza per anni deci et da poi ad loro beneplacito et che dicta universita li faza passare ditti capituli da la predetta illustrissima duchessa. / Neapoli die penultimo augusti 1522. Ysabella etc.

2. 1523 AGOSTO 25, BARI

Il Consiglio generale dell'Universitas di Bari, riunito nella basilica di S. Nicola alla presenza di Giosue de Rogeriis, luogotenente di Isabella d'Aragona signora di Bari, di Francesco Grossi di Venosa, capitano della città, e di numerosi altri cittadini, visti e accettati i capitoli in favore degli ebrei baresi già approvati da Isabella, e in quella sede presentati in originale dall'ebreo Ruben Zizo, si impegna ad osservarli e a stipulare atto notarile a garanzia dell'obbligo assunto in favore degli ebrei.

Inserito nel doc. 3 [B].

Die viceximo quinto augusti, undecime indictionis, millesimo quingentesimo vigesimo tertio Bari. Congregato consilio generali civitatis Bari ad sonum campanae intus in / coro regalis ecclesie Sancti Nicolai de Baro, more et loco solitis et consuetis in presentia excellentis domini Iesue de Rogeriis de Neapoli utilis domini castri Binetti et generalis locumtenentis illustrissime domine ducisse Mediolani etc. ac etiam magnifici domini Iacobi Tresche de Baro V.I.D. locumtenentis domini Francisci Grossi de Ve/nusio U.I.D. ducalis capi(tane)i civitatis Bari in quo consilio interfuerunt nobilis vir Carolus [de] Russis de Baro syndicus nobilium civitatis Bari pro presenti anno et egregius vir notarius Vitus de Tatiis de Baro

sindicus popularium ditte universitatis pro dicto presenti anno, et una cum eis, infrascripti ordinati / et deputati ad regimen eiusdem Universitati pro presenti anno pro maiori et saniori parte videlicet: pro parte nobilium Iohannes de Marcilia, Dominicus de Tatis, Raphael de Russis, Annibal de Russis, Scipion de Russis, Bernardinus Archamonus, Nicolaus Vincentius de Doptula, Loysius de Marcilia / et Iohannes Tresce, et pro parte popularium Antonius de Philomena, Franciscus de Comite, Iacobus de Sabbatis, Angelus de la Camera, Marius Fanellus, Hieronimus de Goffhiis, Bartholomeus de Perro et etiam interfuerunt una cum eisdem in ditto consilio infrascripti et non ordinati videlicet: pro parte / nobilium Rainaldus Gerundus, Nicolaus Maria Tresca, Chiuricus de Doptula, Federicus de Caris, Franciscus Carratonus, Mattiottus de Casamaxima, Nicolaus Antonius de Archamone, Camillus de Doptula et pro parte popularium videlicet: notarius Nicolaus Caccabus, notarius Franciscus Antonius de Adornatiis, Donatus / de Chiurisergio, Iohannes Andreas Francisci de Nenna, Petrus Cola de Ferrariis, Nicolaus de Basilio, notarius Bernardinus Landus Vincentius de Tinerello, Franciscus de Romanello, magister Vincentius de la Casina, magister Petrus de Muscaritulo, Cataldus de Monte, Dominicus de Lucii, / Bernardinus Thelosendus, Paulus de Ladisio, Nicolaus de Rado, Iulius Marzullus et non nulli alii in numero copiosissimo plebis et populi universitatis eiusdem, etcetera. Comparso in ditto consilio Roben Zizo et altri iudei de ditta cita de Baro, quale Roben have exposto / como nelli iorni et mesi paxati ad ipso [...] certi altri soi compagni sonno stati paxati dala illustrissima signora duchessa de Mediolano nostra unica signora et patrona certi capitoli de assicuramento loro et loro famiglie, dinari, robbe et altri beni, supplicando ad dicta magnifica / universita li piazza dicti capituli acceptare et confirm[are] offerdonce ad beneficio de dicta universita et anche de tutti vaxalli dela predicta illustrissima signora p[atrona] imprestare per quanto loro facul[ta] recerca et tener banco generale ad tornisi septi al ducato per ciascauno mese exhibendo dicto / Roben dicti originali capituli passati per mano della predicta illustrissima Signora, sigillati del solito sigillo di sua illustrissima s(ignoria), quali sonno stati alta et [inte]lligibili [voce] in ditta universita ut supra con[gregat]a letti et publicati de verbo ad verbum, quali letti et publicati ut supra, dicti originali capituli sono / restituti al dicto Roben per sua cautela remanendo restituiti [in p]otere de epsa universita seu suo cancellero la copia di quilli collattionata et correcta con dicti soi originali quali erano et sonno del tenore sequente videlicet: ...⁴⁷ Et la predicta universita auditi et intesi dicti capituli atteso li gravi interesse, usure et dapnni continuamente pateno li concivi in dicta cita ad sai piu gravi che ad tornesi septi per ducato lo mese et perseguitare universalmente in cuidem bene/ficio, comodo et utilita de dicta cita et soi con[civi] et per cer[...]o dicti capituli passati per la predicta illustrissima signora da la quale sonno stati bene discussi et ponderati in

⁴⁷ Doc. 1.

benefitio de ditta universita se decreta et conclude generalmente, unanimiter et pari voto ac nemine discrepante che ditti capituli ad unguem se ob/servano et se debiano osservare non solamente ad dicto Roben Zizo et compagni contenti in dicti capitoli ma ancora ad tutti et singuli iudei habitanti nella cita de Baro, promictendo ditta universita et obligando se et successori et beni mobili et stabili presenti et futuri, feudali / et burgensatici actiuni, raiuni et nomi de debitori havere dicti capituli rati, grati, accepti et firmi et quilli osservare et adimplere et quilli far osservare et adimplere secundo loro forma et convenientia ad ditto Roben et compagni et tutti iudei habitanti in Bari et non nce contra / venire sopto obligacione de dicti beni quomodocumque et qualitercumque dando et concedendo dicta universita omnimoda potesta et faculta alli sei electi del anno sequente videlicet: magistro Raphaele de Russis, magistro Iohanne de Marcilia, magistro Iohanne de Chiurico de Doptula, Vincenzo de Nenna, Hieronimo de Goffhis et Don/ato de Pizulis con intervento del predicto eccellente signor Iesue [et de]li sindici de dicto anno sequente videlicet magistro Rainaldo Gerundo et magistro Mario Fanello che possano fare puplico contratto ad cautela de ditti iudei ad omne loro semplice requisicione circa la observatione de ditti capituli et omne cosa contenta in epsi / con tucte clausule necessarie et altri patti [et cla]usule secundo ad loro parera et piacera per cautela et securita de ditto Roben Zizo et compagni contenti in ditti capituli et tutti altri et singuli iudei habitanti in ditta cita promictendo ditta universita et obligando se et soi / successori et beni ut supra havere rato, grato acc[epto et] firmo quanto per dicti ordinati sera exequito et facto circa le cose p[re]det[te].

3. 1523 SETTEMBRE 9, BARI

I sindaci dei nobili e del popolo e sei deputati dell'Universitas di Bari, oltre a Ruben Zizo e Garzon Zizo in rappresentanza degli ebrei baresi, nella casa di Giosue de Rogeriis tesoriere e luogotenente di Isabella d'Aragona, signora di Bari, si costituiscono innanzi al notaio Nicola Maria de Romanello per stipulare un contratto di cautela per l'osservanza dei capitoli già approvati dalla duchessa di Bari in favore della comunità ebraica barese e già recepiti dall'Universitas.

Originale: Archivio della Basilica di S. Nicola, Bari, *Pergamene periodo vicereale*, perg. C8 [A].

Bibliografia: M.S. Calò Mariani, G. Dibenedetto (a c.), *Bona Sforza: regina di Polonia e duchessa di Bari*, II, Nuova Comunicazione, Roma 2007, 290.

Pergamena (cm 70 × 48 circa). Sul verso in alto si legge: a lato sinistro, trasversalmente in carattere corsivo: «Berardino» e, più marcato, «1531»; al lato destro la vecchia numerazione «28». La membrana, già riutilizzata come coperta di vo-

lume, rimossa probabilmente agli inizi del XX secolo e sottoposta a restauro nell'ultimo ventennio, è in discreto stato di conservazione; presenta diffuse macchie brune, diversi buchi causati dalle piegature, a seguito del riutilizzo, e la quasi completa abrasione in corrispondenza dei rigli 37-42. Sono evidenti i tagli netti per il riutilizzo come copertina, con asportazione di membrana ai quattro angoli. È perciò solo parzialmente visibile l'*invocatio* simbolica, che si prolunga fino al quinto rigo del documento, da dove poi si diparte una linea che, correndo lungo il bordo sinistro del foglio, funge da marginatura e termina in basso in una linea orizzontale che, posta tra le formule conclusive, scritte di pugno dal rogatario, e la prima sottoscrizione, finisce nel *signum* notarile. La stesura del documento non è tuttavia di mano del notaio che, a causa della sua infermità, era stato autorizzato a servirsi di uno scrivano. L'atto in latino comprende un inserto in volgare (cf. sopra, doc. 2). È stato possibile leggere il documento in alcune parti abrase con l'ausilio della lampada a ultravioletti.⁴⁸ Considerata l'ampiezza delle lacune, che non consente di quantificare lettere e parole mancanti, nelle parentesi quadre i puntini sono stati limitati a tre.

L'anno indicato secondo lo stile bizantino è stato retrodatato di una unità.

[...]alno anno millesimo quingentesimo viceximo quarto regnantibus serenissimis et captolicis dominis, dominis nostris Carolo de Austria divina favente clementia eletto [Ro]manorum rege futuroque imperatore semper [augusto ...] / Carolo eius primo genito reg[...] rege Castelle Aragonum et utriusque Sicilie Hierusalemque et regni dicti sui imperii anno quinto, regnorum vero eorum huius regni Sicilie anno octavo feliciter amen, mense septembris, die nono eiusdem duodecim[me indictionis ...] / anni domini semper a primo die mensis sept[embris] anni cuiuslibet una cum indictione mutantur. Nos Gratianus Glirus de Baro regius ad contrattus ad vitam iudex, Nicolaus Maria de Romanello de Baro puplicus ubique apostolica per totum vero Sicilie regnum regia auctoritate [notari]us, abbas Steph[anus Gorreno] / Iulius de Philippucio de Baro canonici regalis ecclesie Sancti Nicolai Barensis, Nardus de Salomone, notarius Stephanus de Monte de Baro, Vincentius de Buctunis de Trano testes liciterati ad hoc specialiter vocati et rogati presenti puplico instrumento fatemur, notum facimus atque testamur / quod predicto die, accersitis nobis iudice, notario et testibus ad domos magnas excellentissimi domini Iesue de Rogeriis de Neapoli utilis domini castri Binetti ac generalis thesaurarii et locumtenentis illustrissime domine ducisse Mediolani et ad requisitiones rogatum et [pre]ces nobis factas per Roben Zizum / hebreum et nonnullos alios ebreos dicte civitatis Bari, et dum ibidem essemus invenimus ibi

⁴⁸ Si ringraziano l'archivista della Basilica di S. Nicola, P. Gerardo Cioffari O.P., per aver concesso la consultazione del documento; e la dottoressa Carmela de Santis per la collaborazione nella revisione della trascrizione.

nobilem virum dominum Raynaldum Gerundum sindicum nobilium universitatis civitatis eiusdem pro presenti anno duodecime indictionis nec non dominum Marium Fanellum de Baro sindicum popularium / eiusdem anni et una cum eis infrascriptos sex electos et deputatos dicte universitatis Bari pro dicto presenti anno videlicet: pro parte nobilium dominum Raphaelem de Russis, dominum Iohannem de Marcilia, dominum Iohannem Cirici de Doptula et pro parte popularium Vincentium de Nenna, Hieronimum de Goffis et Donatum de Pizolis / insimul congregatos pro infrascripta causa et nonnullis aliis negociis dicte universitatis exequendis ut moris est in presentia predicti excellentis domini Jesue et cum eius consensu, auctoritate et voluntate, qui quidem syndici et ordinati voluntarie in eadem nostri presentia asseruerunt mensibus proxime elapsis per Roben Zizum / hebreum de Baro et nonnullos alios consocios exhibita et porrecta extitisse presenti illustrissime domine ducisse in civitate Neapolis nonnulla capitula assicuramenti eorum ac filiorum familie et bonorum eorundem et nonnullorum aliorum pactorum per eos petitorum dicte universitati Barensi et per eandem illustrissimam dominam / ducissam dicta capitula per eius iuris peritos bene et diligenter discussa fuisse pro beneficio et hutilitate universitatis iam dicte, qua discussione sic ut predictur facta dictorum capitulorum, eadem capitula in omnibus et per omnia per eandem illustrissimam dominam ducissam fuisse subscripta eius / propria manu sui que soliti sigilli impressione munita, quibus omnibus sic peractis asseruerunt diebus elapsis, die viceximo quinto elapsi mensis augusti dictum Roben et nonnullos alios hebreos eiusdem civitatis personaliter comparuisse coram generali consilio dicte universitatis Bari, insimul congregato, ad / sonum campane intus in coro regalis ecclesie Sancti Nicolai Barensis, ut moris est, in presencia predicti excellentis domini Iesue ac etiam domini Iacobi Tresche de Baro U.I.D. locumtenentis ducalis capitanei civitatis Bari et ipsi universitati congregati ut supra exhibuisse et presentavisse supradicta capitula que ut in libro mei predicti notarii Nicolai Marie, tamquam can/cellarii dicte universitatis ad vitam apparet fuerunt de verbo ad verbum in dicto consilio lecta et publicata voce intelligibili ipsisque capitulis per dictam universitatem visis, auditis et intellectis asseruerunt eosdem hebreos promisisse iuxta eorum facultates mutuare et in mutuum prestare vaxallis illustrissime / domine ducisse Mediolani et parte civibus civitatis Bari ad rationem granorum trium cum dimidio cuiuslibet ducatum pro mense quolibet et [hoc] pro evitandis maioribus usuris dampnis et interesse que et quas continue ditti cives Barenses et vaxalli preditte illustrissime domine ducisse passi extiterunt animadvertentes / propterea dicta universitas predicta capitula iusta petita fuisse eaque in evidentem utilitatem et beneficium dicte universitatis vertere de[be]ant eadem capitula fore observanda dictis Roben et sociis contentis in dittis capitulis et etiam omnibus aliis hebreis habitantibus in dicta civitate Bari eandemque universitatem promississe / dicta capitula pro eisdem hebreis contentis in ipsis et aliis hebreis Bari habitantibus ut supra habere rata,

grata, accepta et firma et contra non venire sub obligatione omnium bonorum ditte universitatis asserentes quoniam prenominati syndici et electi eandem universitatem ad cautelam dittorum hebreorum elexisse ipsos / prenomatos asserentes cum interventu predicti excellentis domini Iesue ad omnem dictorum ebreorum et cuiuslibet ipsorum requisiciones facere et agere de premissis publicum instrumentum pro observatione dittorum capitulorum cum illis clausulis et pa[cti]s ipsis videndis pro ut luculentius apparet in / dicto libro decretationis et electionis predictae, quo libro per nos absunto, ipsum perquirendo invenimus dictam decretationem quam in presenti instrumento inserimus ipsamque vidimus, legimus et inspeximus coram dittis asserentibus et excellenti domino Iesue presentibus et audientibus et intelli/gentibus que erat et est tenoris namquam et continentie subsequentis cum inserto tenore in ea dictorum capitulorum. ...⁴⁹ propterea ditti syndici et ordinati sindicario et deputatorio nomine quo supra cum consensu et auctoritate ditti excellentis domini Iesue, promiserunt et obligaverunt se et / dictam universitatem eorumque in ea successores ac bona omnia et singula universitatis eiusdem mobilia et stabilia, presentia et futura, feudalia et burgensatica actiones et iura et nomina debitorum supradicta omnia et singula capitula et contenta in eis et quodlibet ipsorum observare et inviolabiliter adimplere ac obeservari et / adimpleri facere iuxta tenorem eorum et cuiuslibet eorumdem ipsorum et quodlibet ipsorum pro ut supra inserta et declarata fuerunt habere rata, grata, accepta et firma tam pro dictis Roben et eius sociis in dictis capitulis contentis quam pro quibuscumque omnibus et singulis aliis hebreis habitantibus in dicta / civitate Bari ymmo ipsos hebreos et quoslibet ipsorum [...]here et exhimere ac facere indepnnes et inmunes ab omnibus dampnis, expensis et interesse forte eis et cuiuslibet ipsorum occurrentis quomodocumque et qualitercumque pro contraventione predittorum et cuiuslibet ipsorum ut supra premissorum promictentes / dicti syndici ordinati et deputati sindicario et [de]putatorio nomine quo supra et obligantes se ac dictam universitatem eorumque in ea successores et bona omnia predicta eiusdem universitatis supraditto Ruben Zizo nec non Garzoni Zizo ibidemque presentibus, recipientibus et stipulantibus videlicet: dicto Ruben tam pro se quam pro aliis supradittis eius / sociis in dictis capitulis contentis dicto vero Garzon tam pro se quam pro omnibus et quibuscumque aliis hebreis habitantibus in dicta civitate Bari omnia supradicta promissa et omnia alia supra et infra in presenti [scripto] contenta per guadium et stipulacionem legitimam et sollepnem dictas promissiones et obligationes et omnia alia / et singula in presenti instrumento contenta habere cum capitulis supra expressis ac gerere et tenere modo p(ropr)io expresso ratas, gratas, acceptas et firmas ac rata, grata, accepta et firma etiam q[...] aut ipsorum aliquod non dicere, facere, opponere et alterum [non] contravenire in iudicio vel extra iudi-

⁴⁹ Doc. 2.

cium publice / vel occulte aliqua ratione vel causa tam pro se ipsis in nomine dicte universitatis quam per interpositam personam vel personas pro dicta universitate quocumque tempore directe vel indirecte aut aliquo alio [...]ono con[...] [...]gario seu arte quomodocumque et qualitercumque non obstantibus legibus et iuribus quibuscumque in contrarium forsan / facientibus ad penam quidam et sub pena ducatorum mille carolenorum argenti, boni et iusti ponderis ad rationem carol(enorum) decem pro quolibet ducato computando posita in limine presentis instrumenti per dictos syndicos, ordinatos et deputatos nomine quo supra pro observatione omnium et singulorum supra et infrascriptorum in presenti instrumento / contentorum solvendum per dictam universitatem vel eius in ea successores in omni contraventionis casu eorundem pro m(edietate) curie cuiuscumque competenti ubi et coram quidem premissis reclamatio seu querela facta fuerit penaque ipsa fuerit accusata et pro altera m(elio)re supradictis hebreis quae pena totiens committatur petatur et exigatur quotiens / premissa et inferius fuerit contraventum dicto facto ope vel scripto et tam de facto quam de iure et eadem pena soluta vel non soluta aut forte gratiose remissa presens in instrumentum cum eiusdem refectione pene et omnibus in eo contentis in sui semper remaneat roboris firmitate me quoque predicto notario Nicolao Maria / in qua pergamena publica nomine et pro parte dicte curie pro m(edietate) dicte pene eid(em) curie tangente si commissa fuerit penam stipulantibus antedictam a supradictis sindicis, ordinatis et deputatis quo supra nomine apud iudicem et testes supradictos pro quibus omnibus et singulis adimplendis et observandis et de non contraveniendo eisdem pro / cautela dictorum hebreorum sponte coram antedictis obligaverunt et ypotegaverunt predictis hebreis presentibus et stipulantibus ut supra generaliter omnia et singula bona dicte universitatis et eorum in ea successorum mobilia et stabilia presentia et futura, feudalia et burgensatica actiones et iura et nomina debitorum a iure obligari debita vel premi/ssa quorumque vocabulorum appositione distincta et ea precipue bona que in generali antepositione non veniunt et sine speciali pacto a iure a iure obligari prohibent cum attributa licentia ac data etiam potestate et speciali modo bona ipsa anteposita ut supra in quocumque casu premissorum ut prefertur autem propria / predictorum hebreorum et cuiuslibet ipsorum solo presentis instrumenti vigore sine licentia curie, iussu iudicis et m(agistro) p(rocuratoris) nulla requisicione facta, nullo iudice req[isito ...] et eius impetrato sine expectato modo assistentie sine decreto capiendi intrandi et app(onen)di et bona ipsa capta incontinenti, vendendi / alienandi et et distrahaendi nullius iuris terminis expectatis et se inde salvandi ed insolutum et pro soluto retinendi si voluerint servatis vel non in[...] et facti sollempnitatibus que in talibus requiruntur a iure donec premissa omnia et singula que et qualiter perleguntur cum integra refectione et emenda / omnium dapnorum interesse et expensa quis et qua dictos hebreos et quemlibet ipsorum pati et subire contingerit in iudicio et extra quovis modo de quibus damnis e-

xpensis et interesse stetur et credatur soli simplici verbo vel dicto supradictorum hebreorum et cuiuslibet ipsorum nulla sacramenti prestatione / quesita modificatione quoque et tassatione cessantibus, eademque bona omnia anteposita ut supra dicti syndici et deputati quo supra nomine, precario nomine et iure precarii ac nomine et pro parte supradictorum hebreorum tenere et possidere se constituerunt pro observatione premissorum omnium. Et renuntiaverunt sup(radicti) syndici / et ordinati quo supra nomine voluntarie et expresse ac ex certa eorum scientia super premissis et inferius omnibus et singulis dictis Roben et Garzoni presentibus et dictam renunciacttionem et omnia alia et singula supra et infra recipientibus et stipulantibus ut supra ab eisdem nomine antedicto non enim per errorem / sed certiorati et consulti prius ut dixerunt per [eo]rum iuris peritum de beneficiis et auxiliis leguum et iurium et effectibus eorundem ex(cepti)oni dictorum capitulorum per eos non approbatorum et confirmatorum iuxta predictam eorum convenientiam dictorumque capitulorum per eos non audiutorum et intellectuorum de verbo / ad verbum pro ut inserta sunt exceptionique non sic [...]gitur celebrati contractus et dictarum promissionum et obligationum non sic signatarum et factarum ut prefertur exceptioni doli, mali, vis, metus, erroris et in factum rei aliter geste quam scripte conditioni indebite o[...]m et sine c(aus)a ob iniustam, nullam et / turpem tamen legibus et consuetudinibus ac iuribus quibuscumque prohibentibus penam in contrattibus adhibere et adhibitam committi et exigi legi de bonis mobilibus sive stabilibus insolutum dandis vel retinendis omni etiam et utriusque iuris auxilio canonici et civili consuetudinarii, scripti / et non scripti, romano iuri et insuper longobardo, beneficio restitutionis in integrum et omnibus aliis privilegiis et beneficiis in favorem un(iversitat)is a iure quovis modo editis et introductis singulisque aliis iuribus ex(empti)onibus, beneficiis, privilegiis institutis nostris scriptis, rescriptis insuper morato/rriis, dilatoriis et salvis contradictionibus impetratis vel impetrandis aut gratiis concessis sive concedendis favoribusque et auxiliis quibuscumque quibus dicta universitas et eorum in ea successores contra premissa venire possent et se ab eis eximi quomodolibet vel tueri et presens contractus continentia posset in/totum vel in aliqua sui parte ledi, ruinari vel infringi seu nulla dici, legi q(uonia)m dicenti generalem renuntiationem in contractibus non valere et iuri dicenti ipsi iuri renunciari non posse modo voluerunt ipsam vigere tam ad specificata quam ad non et non specificata pro specificatis habeantur / iuraverunt insuper dicti syndici et deputati quo supra nomine super sancta Dei evangelia per eos et quemlibet ipsorum corporaliter libro tacto preditta omnia et singula in presenti instrumento contenta habere rata, grata, accepta et firma et contra non dicere, facere, op[po]nere vel attare quacumque ex c(aus)a quomodocumque / et qualitercumque in cuius rei iudicem et testim[oniu]m factus et scriptus exhibuit supradictus contractus ad instantiam supradictorum hebreorum a quo [...] instanciam supradicti Roben assumptionem presens publicum instrumentum scriptum quidem manu aliena de m[ei] notarii

Nicolai Marie dictatu ordi/natione et voluntate qui premissis om[nis] et singulis vocatus et rogatus interfui et meo solito signo signavi [...] qui supra iudicis et prefatorum testium subscriptionibus debitis roboratum. /

Et ego Nicolaus Maria de R[omanello] de Baro puplicus ubique apostolica per totum vere Sicilie regno regia auctoritate notarius qui premissis omnibus et singulis [...]misit ut premittitur conferentur et fierent una cum [...] et testibus presens interfui / eaque sic fieri vidi audivi interfui in formam publicam et in notam scripsi ideo hoc presens puplicum instrumentum manu aliena scriptum me sta[niori] infirmitate gravato et inde confeci vigore regiarum litterarum [...]to mihi die / vicesimo quinto augusti VII indictionis 1518 et testimonium premissorum rogatus et requisitus in eodem meum solitum apposui signum et confectum (S).

Io abbas Steph(an)o Go(r)reno presens [...] al presente

Dominicus Tutius de [...]

Not(ariu)s Stephanus de Monte de Bar[o testi]monio al presente instrumento

Io Nardo Salmione de[...] testi]monio al presente

Io Vinzinzo de [Buctunis]

[Regius] iudex

[Gratianus] Glirus de Baro

Testes

Abbas Stephanus de [Monte]

Domí(n)us Iulius [de Filippuccio]

Nard[us de Salomone]

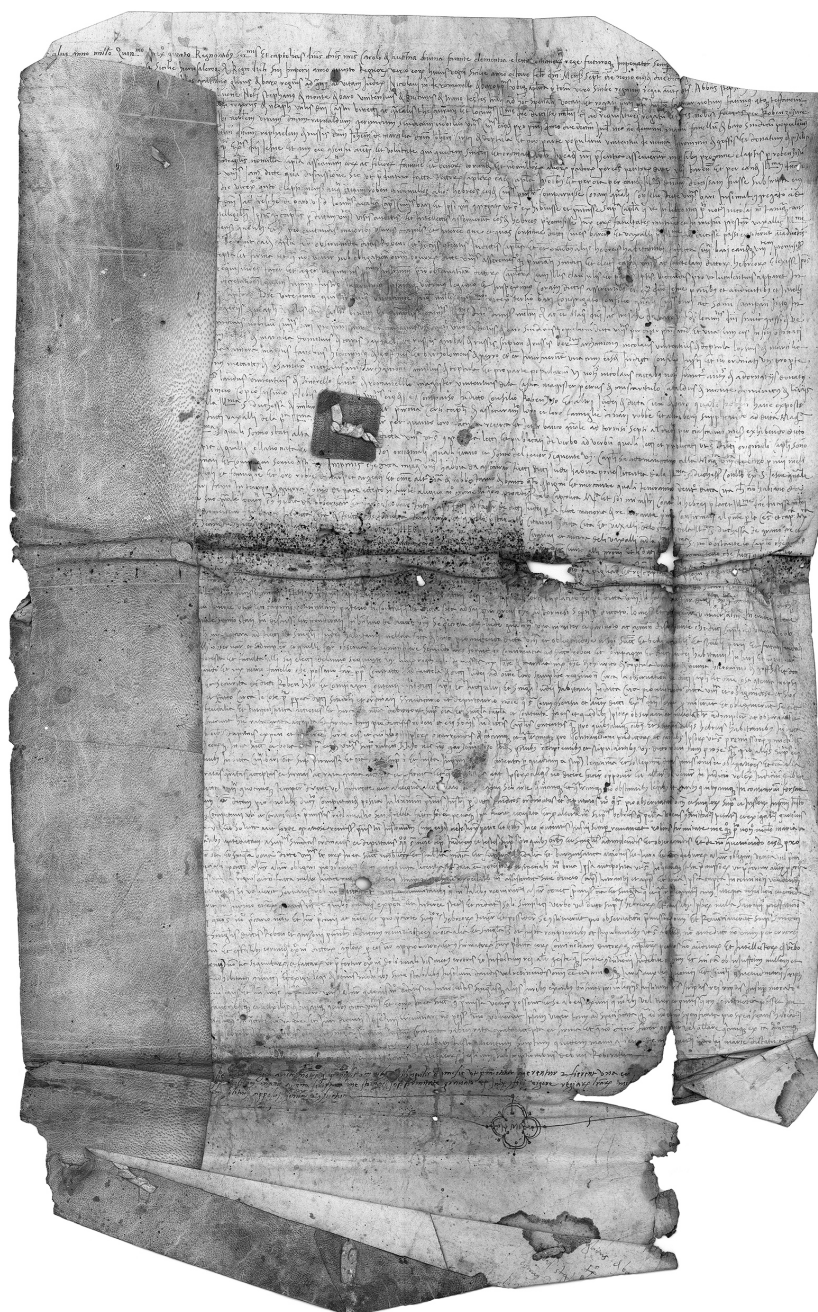


Fig. 1 – La pergamena in un’immagine d’archivio anteriore al restauro
(per gentile concessione della Soprintendenza Archivistica per la Puglia e Basilicata).



Fig. 2 – La pergamena dopo il restauro
(per gentile concessione dell'Archivio della Basilica di S. Nicola di Bari).



MARIA PIA SCALTRITO

L'iscrizione di Glyka da Otranto*

L'unica iscrizione giudaica sinora rinvenuta a Otranto, l'epitaffio greco-ebraico di Glyka figlia di Sabino (CIJ 632; JIWE I 134), dopo essere stata pubblicata all'inizio degli anni '30 del Novecento dal P. Jean-Baptiste Frey, sulla base di copie e fotografie, è stata poi ripresa da Cesare Colafemmina, il quale ne ha migliorato la lettura.

In seguito, per un lungo periodo l'epigrafe non è stata più accessibile ed è stata infine collocata presso il Museo Diocesano di Otranto, attualmente chiuso al pubblico. Qui è stata da poco oggetto di un attento restauro (figg. 1-3) e, nello stesso periodo, chi scrive ha avuto l'occasione di vederla, controllarne il testo e il luogo di rinvenimento.¹

* Desidero ringraziare i proff. Gianluca Del Mastro (Università degli studi della Campania Luigi Vanvitelli), Daniel Delattre (CNRS – IRHT, Parigi), Filippo Ronconi (EHESS – CÉSOR, Parigi), con cui è stata sviluppata la rilettura della stele di Glyka all'EHESS, il 9 febbraio 2018, nel corso della Giornata di Studio sui Papiri di Ercolano. Ringrazio D. Quintino Gianfreda, Vicario Generale dell'Arcidiocesi di Otranto, che ha favorito la mia ricerca sul posto e ha consentito il lavoro d'indagine sulla stele.

¹ Per la letteratura anteriore, cf. J.-B. Frey, "Inscriptiones juives inédites", *Rivista di Archeologia Cristiana* 9 (1931) 119-122; Id., "Une inscription juive gréco-hebraïque d'Otranto", *Revue Biblique* 41 (1932) 96-103; Id., *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, I, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1936, 450-451, n. 632 (CIJ); C. Colafemmina, "Di un'iscrizione greco-ebraica di Otranto", *Vetera Christianorum* 12 (1975) 131-137; Id., "Insediamenti e condizione degli Ebrei nell'Italia meridionale e insulare", in *Gli Ebrei nell'alto medioevo*, Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, CISAM, Spoleto 1980, 197-227; Id., "Archeologia ed epigrafia ebraica nell'Italia meridionale", in *Italia Judaica*, Atti del I Convegno Internazionale (Bari 1981), Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Roma 1983, 199-210: 204; D. Noy, *Jewish inscriptions of Western Europe, 1, Italy (excluding the City of Rome), Spain and Gaul*, Cambridge U.P., Cambridge 1993, 172-174, n. 134 (JIWE I); G. Lacerenza, "Iscrizione funeraria di Glyka figlia Sabinos", scheda nel catalogo *Ketav, Sefer Miktav. La cultura ebraica scritta tra Basilicata e Puglia*, Edizioni di Pagina, Bari 2014, 251-252 (foto), n. II.52.

1. L'epigrafe

L'iscrizione, incisa su un blocco di calcare locale di circa 50 × 40 × 20 cm (altezza, larghezza, spessore), è stata datata da Frey e Colafemmina al III secolo, e da quest'ultimo in seguito più verso il IV; da Noy al III-IV secolo e, dubitativamente, al IV da G. Lacerenza. L'epigrafe sembrerebbe tuttavia da collocarsi verso la fine del III secolo.² La presenza di una sottile *menorah*, geometrizzata e con base a tre piedi, potrebbe essere un elemento utile alla datazione.³

Il testo greco, su sette linee e seguito da altre due in ebraico, preceduto in alto a sinistra dalla *menorah*, fu così presentato da Frey nel CIJ:

ENΘA KAT
AKHTE ΓΛ
ΥΚΑ ΘΥΓΑΤΕΡ
CABINOY KAI
5 NOMOHC TΩN
ΠΡΟΑΝΑΠΑΥ
CAMAΙΝΩΝ
בשלוים
ם[ע] ם[צדי]קים

ἐνθα κατάκ(ει)τ(αι) Γλυκά θυγάτ(η)ρ Σαβίνου καὶ Νομῆς τῶν
προαναπαυσαμ(έ)νων

Ci-git Glyka, fille de Sabinos et de Nomè, décédés avant (elle).
(in ebraico) *(Qu'elle soit) dans lapaix avec les justes.*

Rivedendo il testo, nel 1975 Colafemmina riuscì a rileggere la parte in ebraico come *משכבם עים צדיקים* (*miškavam 'im šaddiqim*), «il loro riposo sia con i giusti», lasciando tuttavia in sospeso la lettura del matronimico, resa difficile da un'abrasione che ha danneggiato la pietra. Il testo greco fu rivisto e infine tradotto:

² Così anche in G.R. Schirone, *Giudei e giudaismo in Terra d'Otranto*, Messaggi, Cassano delle Murge 2001, 24-27.

³ Per confronti tipologici, sia nella diaspora che in Terra d'Israele, si vedano più recentemente R. Hachlili, *The Menorah, the Ancient Seven-armed Candelabrum: Origin, Form and Significance*, Brill, Leiden - Boston 2001; S. Fine, *The Menorah: From the Bible to Modern Israel*, Harvard U.P., Cambridge 2016; R. Hachlili, *The Menorah: Evolving into the Most Important Jewish Symbol*, Brill, Leiden - Boston 2018.

ἐνθα κατά κητε Γλύκα θυγάτερ Σαβίνου καὶ [...]αῖς των προαναπαυσάμαινον

משכבם עם צדיקים

Qui giace Glyka figlia di Sabino e di (...?) deceduti prima di lei.

(in ebraico) Il loro riposo (sia) con i giusti.

Pur avendo esaminato più volte l'iscrizione, Colafranceschi non ha però espresso ipotesi sul nome mancante della madre di Glyka: già letto Νοάη da Frey e poi corretto, in base alla foto, in Νομή (a suo avviso, una forma grecizzata dell'ebraico Noemi). In base all'autopsia dell'epigrafe che ho avuto modo di eseguire fra il 2017 e il 2018, il nome si può invece leggere con sufficiente sicurezza. Ecco nelle linee seguenti l'edizione della epigrafe, con una correzione tacita degli errori dovuti alla pronuncia:

ΕΝΘΑ ΚΑΤ

ΑΚΗΤΕ ΓΛ

ΥΚΑ ΘΥΓΑΤΕΡ

CABINOY KAI

5 ΝΕΙΛΗC ΤΩΝ

ΠΡΟΑΝΑΠΑΥ

CAMAINΩΝ

ἐνθα κατάκητε⁴ Γλύκα θυγάτερ Σαβίνου καὶ Νειλῆς τῶν
προαναπαυσάμαινων⁵

Qui giace Glyka figlia di Sabino e di Neilè, che hanno trovato riposo prima (di lei).

(in ebraico) Che essi riposino con i giusti

Come si è già rilevato, il nome della defunta, Glyka, equivale al latino *Dulcitia* e non è da escludersi, sebbene la lettura del Frey fosse errata, il rapporto con l'ebraico Noemi.⁶ La forma latinizzata *Glyca* è attestata anche a Pompei e altre varianti del nome sono ben presenti nell'onomastica greca di Roma.⁷ Per quanto invece riguarda i genitori, il padre di Glyka aveva un nome

⁴ Grafia ricalcata sulla pronuncia di *κατάκειται*.

⁵ Come sopra; si legga *προαναπαυσαμένων*.

⁶ Cf. Schirone, *Giudei e Giudaismo*, 25-26.

⁷ H. Solin, *Die griechischen Personennamen in Rom: ein Namenbuch*, 3, voll., de Gruyter, Berlin - New York 1982, vol. 2, pp. 874, 875, 876 (*Glycia, Glycus, Glyceria, Glyce, Glyco, Glukus*); per l'iscrizione di Pompei (*Glyca*), cf. p. 875.

latino, Sabinus, ben presente fra gli ebrei romani.⁸ Nuova acquisizione è invece il nome materno, Νείλη, Neilē, ossia Nila (Νειλᾶς, Νιλᾶς), confermato dall'elaborazione di D. Delattre dell'immagine ravvicinata del testo:



En haut, la photo contrastée en couleur; en bas, la même photo en noir et blanc de laquelle j'ai soustrait tout ce qui est, selon moi, artefact. On devine l'*iota*, plutôt fin, qui a été victime d'un coup oblique malencontreux. Pour moi, cela ne fait aucun doute, c'est bien NEIAHC que je lis.⁹

Il nome, tutt'altro che raro, è attestato, fra l'altro a Chios (tra il 150 a.C. e il 60 d.C.); in Egitto (tra il I secolo a.C. e il VII secolo d.C.); a Salonicco (fra il II e il III secolo).¹⁰ A Roma se ne registrano almeno tre varianti (*Nileus*, *Nilus*, *Nilas*) sparse in circa 18 iscrizioni datate fra I e VI secolo e maggiormente fra I e III secolo.¹¹

Sono dunque menzionate, nell'epitaffio, persone i cui nomi rimandano al mondo greco, a quello latino e all'Egitto: il che permette forse di intravederne, con le dovute cautele e almeno in parte, le origini.¹²

⁸ Cf. CIJ 230, 398, 402, 417.

⁹ Comunicazione personale del 10 febbraio 2018.

¹⁰ Per le notizie riguardanti l'Egitto, si vedano le fonti raccolte nell'Archivio *Trismegistos*, *People-Names*, database delle fonti papirologiche ed epigrafiche egizie e greco-romane dal bacino del Mediterraneo e dall'Asia Minore (<https://www.trismegistos.org/ref/>). Νειλᾶς vi compare 32 volte, fra il I a.C. l'VII d.C., con picchi di intensità fra il I secolo e il V secolo e un elevato numero di attestazioni in Alessandria. A Tessalonica (Salonicco) si ha in un'iscrizione funeraria di II-III secolo, IG X 2,1, 821; SEG 17-381. Per Chios, cf. D.F. MacCabe, James W. Brownson, *Chios Inscriptions: Texts and List*, Princeton 1986, 64, 91.

¹¹ Cf. Solin, *Die griechischen Personennamen*, vol. 1, pp. 646. Per le attestazioni, vol. 1, p. 503 (*Nileus*) e 645 (*Nilus*); 3, p. 1313 (*Nilas*). In un'epitaffio latino dalle catacombe di Monteverde è stato letto *Nil[-]*, ma la lettura è incerta: JIWE II 143 (CIJ 489).

¹² Cf. le riflessioni di P. Poccetti, "Anthroponymes et toponymes issus d'ethniques et noms géographiques étrangers dans la Méditerranée archaïque", in C. Ruiz-Darasse, E.R. Luján Martínez (éd.), *Contacts linguistiques dans l'Occident méditerranéen antique*, Casa De Velasquez, Madrid 2011, 145-171, ove si nota come spesso gli individui «gardent le lien avec

2. Il luogo del rinvenimento

Secondo le notizie fornite a suo tempo al P. Frey, l'iscrizione si trovava, originariamente,

dans l'architrave d'un portail, sur la propriété de M. Salvatore De Giuseppe, au Borgo Minerva, à gauche de l'escalier qui conduit à l'église de S. François de Paule, placée sur la colline appelée aujourd'hui des Martyrs, parce que c'est là que furent massacrés huit cent citoyens d'Otrante, le 14 août 1480.¹³

In base a indicazioni ottenute direttamente sul luogo,¹⁴ ho potuto accertare che la stele era originariamente inserita, con l'incisione ben visibile anche dall'esterno, sul parapetto di un ampio terrazzo privato (fig. 4). Il blocco venne alla luce nel secondo decennio del Novecento durante i lavori di costruzione delle sottostanti «limese», ossia gli ambienti sul piano stradale adibiti a taverne, cantine, o a fini abitativi. Il sito, che tuttora domina il fondo valle, faceva parte della proprietà acquistata dalla famiglia De Marco ai primi del Novecento da Salvatore De Giuseppe, menzionato dal Frey. La proprietà è poi passata, per questa frazione, al figlio Paolino; e successivamente vi sono stati affiancati altri corpi di fabbrica, di proprietà di altri fratelli.

La palazzina si trova alle pendici del Colle della Minerva e precisamente sul suo fianco sinistro, circondata da alberi ombrosi e giardini intricati di specie rustiche. Su questa area preesisteva la casa dei De Marco, antica famiglia attestata già nel 1480,¹⁵ proprietaria della vasta estensione di suolo che sul

leurs régions d'origine à travers la transmission des noms individuels ainsi que des noms de famille sur plusieurs générations. ... Le nom personnel est révélateur de l'origine géographique ou du milieu culturel d'appartenance d'un individu, mais en même temps il est assujetti aux procédés d'intégration dans le système onomastique de la communauté où il s'insère. Dans ce cadre, les noms personnels d'origine géographique (toponymes ou ethniques) occupent une place tout à fait spéciale».

¹³ Frey in CIJ p. 450; parole del canonico Luigi Maroccia, «regio ispettore bibliografico di Otranto».

¹⁴ Ringrazio in particolare il dott. Antonio Negro, nipote di Paolino De Giuseppe, che ha seguito le mie ricerche con squisita disponibilità. Ho personalmente raccolto le testimonianze orali di vari eredi della famiglia De Giuseppe per ricostruire i vari passaggi riguardanti la storia del sito di rinvenimento.

¹⁵ G. Gianfreda, *Otranto nella storia*, Edizioni Del Grifo, Lecce 1997⁶, 124, ove la costruzione è indicata come «Palazzo De Marco». Una foto del rudere di Casa De Marco, risalente ai primi del Novecento, in G. Gigli, *Il Tallone d'Italia. Gallipoli, Otranto e dintorni*, Istituto Italiano di Arti Grafiche, Bergamo 1912, 83.

fianco destro della collina conserva il toponimo “Marchi”, mentre il versante sinistro è conosciuto con il toponimo “San Giovanni”. Lì accanto scorre un corso d’acqua, oggi torrentizio, il fiume Minerva, che anticamente doveva essere ben più vigoroso, se ha creato l’insenatura del porto.¹⁶

Colafermina riporta che durante l’impianto della vigna alle spalle di questa palazzina sarebbero venute alla luce alcune tombe, di età ignota, in cui il corpo, disteso, poggiava la testa su una specie di coppo o laterizio.¹⁷ Queste sepolture sono scomparse, né risulta che siano mai state indagate. Anche quando furono eretti, dalla stessa famiglia De Giuseppe, gli altri corpi affiancati alla palazzina originaria, il terreno avrebbe rivelato resti di antiche strutture sottostanti, d’incerta identificazione, di certo lastroni pesanti utilizzati per le costruzioni in corso e una scala, poi ricoperta, giacente sotto il piano degli antichi giardini. La stele di Glyka era stata rinvenuta fra il piano delle vigne retrostanti e il piano dei giardini antistanti. Il rinvenimento ancora oggi si accompagna al ricordo di altri resti – ritenuti di un’antica chiesa, formata da un solo ambiente – che soggiacerebbe alle cosiddette « limese ». In questa presunta chiesa, o tempio, o dimora, fu rinvenuta anche una scala di pietra, rimasta in sito. In sintesi, al livello dei giardini sarebbero emersi lastroni e una scala poi interrata; al livello delle « limese » sarebbe stata ritrovata l’epigrafe di Glyka e una seconda scala; mentre al livello superiore, fra le vigne, sarebbero state rinvenute le tombe di cui parlava Colafermina.

Rimossa dal punto di rinvenimento e murata sul terrazzo soprastante, l’epigrafe di Glyka vi è rimasta per molti decenni. A metà degli anni Ottanta i proprietari ne disponevano l’asportazione dall’edificio, per ragioni di sicurezza e protezione; quindi, per volontà di Paolino De Giuseppe, nell’ottobre 2000 ne avveniva la donazione e il trasferimento al Museo Diocesano di Otranto, dove tuttora si trova.

¹⁶ Il Colle della Minerva insiste su una zona archeologica sensibile, la Valle delle Memorie, dove si conservano resti di antichi insediamenti, necropoli, grotte frequentate dall’età messapica al basso medioevo. Cf. P. Cariddi, *Otranto: forma urbis dal primo giorno*, Edizioni Esperidi, Monteroni di Lecce 2016, in particolare 124-125 per il periodo tardo-imperiale che qui c’interessa. Il carattere torrentizio del fiume Minerva è ancora memoria viva in alcuni abitanti di Otranto.

¹⁷ Colafermina, “Di un’iscrizione”, 132, nota 4.



Fig. 1 – Iscrizione di Glyka nel 2017, prima del restauro
(foto Scaltrito; per gentile concessione del Museo Diocesano di Otranto).

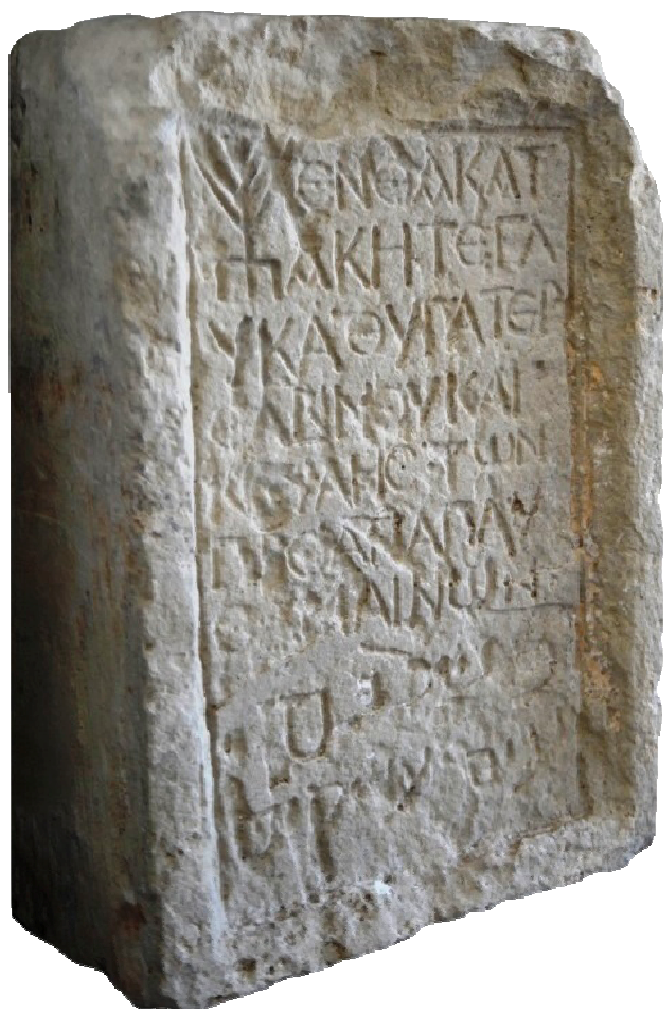


Fig. 2 – Iscrizione di Glyka nel 2017, prima del restauro
(foto Scaltrito; per gentile concessione del Museo Diocesano di Otranto).



Fig. 3 – Iscrizione di Glyka nel 2018, dopo il restauro
(foto Scaltrito; per gentile concessione del Museo Diocesano di Otranto).



Fig. 4 – Otranto, la palazzina De Giuseppe alle pendici del Colle della Minerva in una foto del 1948 circa; sullo sfondo la chiesa di S. Maria dei Martiri. Sul parapetto del terrazzo al I piano è ben visibile, fuori asse, l'epigrafe di Glyka. A piano terra vi sono le due "limese" con entrata ad arco, nel corso della cui costruzione venne in luce l'epigrafe (foto: Archivio Dino Longo, Otranto).

RECENSIONI

GIUSEPPE CAMPAGNA, *Messina Judaica. Ebrei, neofiti e criptogiudei in un emporio del Mediterraneo (secc. XV-XVI)*, prefazione di Lina Scalisi, Rubbetino Editore, Soveria Mannelli 2020, 249 pp. ISBN 978-88-49861-93-8.

Messina Judaica, Giuseppe Campagna's study on the Jewish community of Messina, is a welcome addition to the growing number of publications on Sicilian Jewry. Although Messina has been a center of political and economic power since the Middle Ages, for various reasons, modern works on its history lag behind those on Palermo and western Sicily. This is, in part, due to the better preservation of archival material in the region of Val di Mazara, and the loss of important documentation in the regions of eastern and southern Sicily, Val Demone and Val di Noto. Messina presents a particular problem. As a punishment for the revolt of Messina in 1674, the Spanish government confiscated numerous documents from the city archive and carried them off to Spain. These documents were housed in the ducal archive of the Medinaceli and until recently were unavailable to scholars. Other archival material was lost during the terrible earthquake of 1908 and the Second World War. Despite these inherent difficulties, Giuseppe Campagna's work is based on a wealth of primary sources. Along documents issued by the royal administration of Sicily that pertain to Messina, the author used the surviving notarial registers of Messina and the surrounding towns, documents from the archive of Medinaceli (now in Toledo), and documents published in documentary collections such as Shlomo Simonsohn's *The Jews in Sicily*, Leiden - Boston, Brill, 1997-2010 (*Studia post-biblica* 48), 18 vols., and Cesare Colafermina's *The Jews in Calabria*, Boston, Brill, 2012, in the same series.

Campagna offers an encompassing profile of the Jewish community of Messina in the late Middle-Ages up to the expulsion of 1492/3. This community was smaller in numbers than that of Palermo but wealthier and well integrated, features confirmed by the famous letter of R. Ovadyah de Bertinoro from 1487. The author meticulously addresses all aspects of Jewish life: the geographical spread of the Jewish settlement in Messina, identification of Jewish neighborhoods and the synagogue, community organization, economic life, prominent figures such as members of the Maschazen family, the physician Moise Bonavoglia – the supreme judge of the Jews (the Dienchelele) – and his family, economic life and professions of the Jews, ownership of slaves, marriage and burial (i.e. the location of the cemetery), the role of the city of Messina as the principal port of exit during the expulsion, and more. The author's decision to extend his study to the early sixteenth century incorporates the problem of the New Christians in Messina. He draws attention to the little known fact that the first Auto de Fe ceremony celebrated by the Spanish inquisition in Sicily was held in Messina (in 1505), albeit without any condemnations to death.

Campagna has a great attention to detail and his mastery of numerous primary sources allows him to identify individuals and families both before and after the expulsion, following their fortunes and ties for many years. He even follows Messinese Jews into exile, in southern Italy, the Ottoman Empire, Rome and the pontifical state. Thanks to this study, one can gain a better understanding of the identity and activities of the leading Jewish families of Messina, their relationships and quarrels. Another aspect, little known before, is the relationship between the Jewish community and the city – the *Universitas Judeorum* and the *Universitas Christianorum*. Although he notes several incidents of intolerance and anti Jewish acts, on the whole the author concludes that the Jews of Messina enjoyed reasonably good relations with their Christian neighbors and the city government.

I have to say, though, that Campagna's discussion of Sicilian Jewish marriage customs is not entirely accurate. The Jewish *Ketubbah* is indeed a formulaic document always written in Aramaic but it is often accompanied by additional clauses (*tena'im*) written in the local language, and so is the dowry (*nedunya*) and certain additional clauses (*tosefet*). Thus, the Judeo-Arabic section represents the additional portions of the document which were added to the formulaic contract, as beautifully exemplified by the document published by Henri Bresc and Shlomo Dov Goitein, "Un inventaire dotal de Juifs Siciliens (1479)," *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 82 (1970) 903-917; and more recently by Dario Burgaretta, "La ketubbah di Caltabellotta," *Hebraica Hereditas. Studi in onore di Cesare Colafemmina*, a cura di Giancarlo Lacerenza, Napoli, 2005, 1-26. In any case, in his discussion of marriage customs, the author raises an interesting point in regard to Jewish life in Messina and the surrounding area. If indeed, all Jewish marriage contracts of that region follow the norms of the city of Messina (*Messina Judaica*, p. 41), this is an important piece of information and perhaps merits further study.

There is, moreover, one conspicuous error I have to point out: Campagna's discussion of the Sicilian edict of expulsion. The facts are accurate and so is the description and commentary of the process of expulsion in which Messina fulfilled a crucial role as port of exit, but Campagna unfortunately accepts Francesco Renda's misrepresentation of the Sicilian edict of expulsion. In his *La fine del giudaismo siciliano*, Palermo, Sellerio, 1993 (pp. 96-108), Renda compared the Castilian edict with the Sicilian, and concluded that the latter was formulated to specifically address the particular conditions prevailing in the kingdom of Sicily. Campagna correctly points out that certain issues seem irrelevant in the Sicilian context (such as the danger posed by crypto-Judaism and the Jewish practice of usury). But, any analysis of the Sicilian edict needs to take it into account that Sicily belonged to Ferdinand of Aragon, thus part of the Crown of Aragon, whereas Castile was then a separate kingdom ruled by Queen Isabella. The Castilian edict is simply Castilian. The Sicilian edict of expulsion is an almost exact rendition of the edict formulated by the chancellery of Ferdinand for all the

kingdoms and territories of the Crown of Aragon. The original Aragonese text has been published by Rafael Conde y Delgado de Molina, *La Expulsión de los Judíos de la Corona de Aragón*, Saragossa 1991. The differences between the Castilian and the Aragonese versions are discussed by Moise Orfali and Motis Dolader, "An Examination of the Texts of the General Edict of Expulsion", *Peamim* 46/47 (1991) 148-168 (Hebrew; text of the Aragonese edict: pp. 164-167). There is therefore no reason to compare the Sicilian edict with the better known Castilian edict.

That said, *Messina Judaica* is a very sound, well written study, based on facts and primary sources. It is an important contribution to the history of the Jews in Sicily.

NADIA ZELDES

RODRIGO LAHAM COHEN, *The Jews in Late Antiquity*, Arc Humanities Press, Leeds 2018, 106 pp. ISBN 978-19-42401-65-0.

Pubblicato nella Collana *Past Imperfect*, che presenta ad un pubblico di non specialisti rassegne aggiornate su varie tematiche storiche di età medievale (400-1500 d.C.), il volume di Rodrigo Laham Cohen, docente di Storia antica all'Università di Buenos Aires, offre una sintetica introduzione alla storia degli ebrei in età tardoantica.

La trattazione, che omette per ragioni di spazio alcune regioni balcaniche e la Siria (p. 88), si articola in otto capitoli, preceduti da una breve introduzione: a quello iniziale, dedicato alle fonti e alle questioni metodologiche relative alla loro utilizzazione, seguono sette capitoli, ciascuno dedicato alla presenza ebraica in una singola area geografica: Italia, Nord Africa (ad eccezione dell'Egitto), Gallia, Spagna, Egitto, Israele e Babilonia, illustrata in poche pagine di testo, corredate da un essenziale corredo di note; il volume si chiude con un *Afterword* nel quale sono sintetizzati i principali risultati dell'indagine, e da una bibliografia, integrata da una breve esposizione del contenuto dei titoli più importanti.

Nell'Introduzione (pp. 1-3), l'A. afferma che l'opera andrebbe considerata come primo passo per la comprensione di un periodo poco conosciuto della storia degli ebrei, da approfondire con letture più specifiche e, consapevole del dibattito storiografico sulla periodizzazione del Tardoantico, dichiara di focalizzare la sua attenzione sul periodo compreso tra il III ed il VII secolo. L'esistenza di «several Jewish histories in late antiquity, not just one» giustificherebbe la trattazione delle comunità giudaiche nel contesto della società nella quale interagivano, inducendo a valorizzare l'approccio regionale, unico in grado di rendere conto della varietà delle loro condizioni nel tempo e nello spazio, prevalente sui *common patterns*. Nel capitolo iniziale (pp. 4-12), l'A. sottolinea l'opportunità del ricorso a fonti scritte ed archeologiche per la ricostruzione del giudaismo e ne illustra peculiarità e limiti di utilizzazione. Per quanto riguarda le fonti ebraiche,

quelle scritte, cronologicamente discontinue e disponibili soltanto per alcune delle aree geografiche indagate, pongono in più di una circostanza delicati problemi di interpretazione, come si riscontra emblematicamente nel caso della letteratura rabbinica. La documentazione epigrafica fornisce informazioni sulla diffusione del giudaismo, sulla lingua, le idee e le tradizioni, ma i testi sono in maggior parte brevi e non sempre databili; le sinagoghe rivelano preziose informazioni sui modelli architettonici e liturgici, ma quelle archeologicamente indagate rimangono poco numerose e disomogeneamente distribuite nelle varie aree. Informazioni significative sono contenute anche nei testi pagani e in quelli cristiani, questi ultimi caratterizzati da un generalizzato atteggiamento antiggiudaico, interpretabile in chiave teologica, e solo raramente in grado di gettare luce sui rapporti tra le comunità cristiane ed ebraiche nelle singole realtà regionali.

Il capitolo dedicato all'Italia (pp. 13-24), si apre con la trattazione della presenza ebraica a Roma, documentata a partire dal I secolo a.C. e, archeologicamente, da sei catacombe e da più di 600 epigrafi, quasi tutte in lingua greca, comprese tra il II ed il V secolo. L'A. sottolinea come non siano attestati rabbini nelle iscrizioni romane, testimonianza indiretta della diffusione in Italia non anteriore al VI secolo del movimento rabbinico, e rileva come nessuna delle numerose sinagoghe esistenti a Roma sia documentata archeologicamente, mentre è proprio in Italia, ad Ostia ed a Bova Marina, che sono state rinvenute le uniche sinagoghe dell'Europa occidentale fino ad oggi conosciute. La prima, risalente al I secolo, rimase attiva almeno fino al V, quando sembra essere stata abbandonata, parallelamente al declino della città; la sinagoga di Bova Marina, edificata con ogni probabilità nel IV secolo e distrutta nel VI, forse in occasione dell'invasione longobarda, prova l'esistenza in Calabria di una comunità ebraica altrimenti sconosciuta. Il restauro che la interessò nel corso del V secolo, in palese violazione delle norme contenute nei Codici legislativi di Teodosio e di Giustiniano, induce a riflettere ulteriormente sull'effettiva applicazione delle leggi tardoantiche, comunque caratterizzate dalla progressiva marginalizzazione degli ebrei. L'ostilità nei loro confronti accomuna eminenti esponenti del cristianesimo dell'Italia tardoantica come Ambrogio e Cassiodoro, testimoni delle relazioni dei Cristiani con le comunità giudaiche, ma – come l'A. ribadisce per le fonti cristiane relative a quasi tutti i contesti geografici indagati – non altrettanto utili a chiarire la loro organizzazione interna. L'epistolario di Gregorio Magno, fonte principale per la storia degli ebrei in Italia in età tardoantica, è una miniera di preziose informazioni sulle loro attività economiche e sulle loro relazioni con i cristiani. Secondo l'A. non si potrebbe parlare di una sistematica politica antiebraica in Italia: sancita dalle leggi romane e bizantine e dalla "flessibilità" dei provvedimenti del Pontefice, la precaria condizione degli ebrei dipenderebbe anche dall'importanza economica ed amministrativa dei singoli siti della Penisola nei quali erano presenti e dall'appartenenza sociale dei singoli.

L'insufficiente documentazione epigrafica ed archeologica rende problematica l'indagine per l'Africa del Nord (pp. 25-32), condotta dall'A. con particolare attenzione alla provincia romana dell'*Africa Proconsulare* e all'area di Cartagine. A trenta chilometri dalla città, la sinagoga di Naro (oggi Hammam-Lif), edificata tra il IV ed il VI secolo, rimane fino ad oggi l'unica di età tardoantica ad essere stata scavata in Africa e testimonia l'esistenza di una importante comunità ebraica, che condivideva un comune *milieu* culturale con le altre comunità della regione. Nella decorazione a mosaico di uno degli ambienti, le *menoroth* coesistono con motivi comuni nel Tardoantico in Africa, in maniera non dissimile da quanto si riscontra nella catacomba di Gammarth, anch'essa poco lontano da Cartagine, dove, insieme con oggetti ebraici, è stata rinvenuta una lampada con la raffigurazione della Menorah e di Cristo, interpretata dall'A. come manifestazione di sincretismo religioso. Non particolarmente consistente, ma diffusa in tutto il Nord Africa, anche la documentazione epigrafica ebraica, databile tra il II ed il IV secolo, e per due terzi in latino, testimonia la romanizzazione degli ebrei e la loro accettazione della cultura locale, riscontrabile nell'adozione diffusa dei nomi greco-romani e la loro struttura a due o tre membri. Rari, e di scarsa importanza, sono i riferimenti a Cartagine nel Talmud, e parimenti limitato è il contributo alla conoscenza della vita delle comunità ebraiche africane offerto dagli scritti dei due principali esponenti del cristianesimo della regione: Tertulliano ed Agostino. Entrambi rivelano la conoscenza di informazioni di prima mano su usi giudaici, non attinti dalla lettura della Bibbia, ma il loro interesse per gli ebrei rimane soprattutto teologico, e non particolarmente attento ai rapporti dei cristiani con la comunità giudaica africana. Il silenzio delle fonti sugli ebrei attraversa tutta l'età vandala, fino alla Novella giustiniana *de Africana ecclesia*, immediatamente successiva alla conquista bizantina dell'Africa, che sancisce la trasformazione delle sinagoghe in Chiese, ma della quale rimane dubbia la reale applicazione.

L'assenza di fonti ebraiche e l'esiguità della documentazione archeologica rendono indispensabili le fonti cristiane per la conoscenza degli ebrei in Gallia (pp. 33-41). Le opere di Ilario di Poitiers, Sidonio Apollinare, Ilario di Arles, Cesario di Arles, caratterizzate dall'ostilità al giudaismo, più o meno esplicitamente dichiarata, sono povere di informazioni sulle relazioni tra cristiani ed ebrei, testimoniate dagli atti conciliari di V e VI secolo, contenenti numerose disposizioni con le quali le autorità ecclesiastiche tentavano di impedire i contatti tra le due comunità, vietando matrimoni misti e pasti in comune. La conversione forzata degli ebrei di Clermont-Ferrand nel 576, insieme con analoghi e discussi episodi nei secoli successivi e, forse, nel 632-633, la probabile conversione forzata di tutti gli ebrei della Gallia deliberata dal re dei Franchi Dagoberto, rivelano la precarietà della loro condizione. Analoghe difficoltà dovettero affrontare gli ebrei in Spagna (pp. 42-51), dei quali sono noti i contrasti con i cristiani dal IV al VII secolo, attestati nelle fonti cristiane, fino alla loro conversione forzata al cristianesimo, decretata per la prima volta in Europa – con provvedimento del quale rimane

dubbia l'attuazione – dal re dei Visigoti Sissebut (565-621). Come per la Gallia, l'esiguità e le difficoltà di interpretazione della documentazione archeologica ed epigrafica solo in parte sono compensate dalle testimonianze cristiane, che replicano i ben noti *clichés* sugli ebrei, e solo in rare occasioni forniscono informazioni significative sulle loro relazioni con la comunità cristiana.

Anche l'indagine sulla presenza ebraica in Egitto nel Tardoantico (pp. 52-59), diffusa in tutta la regione e soprattutto ad Alessandria, sede della più numerosa e combattiva comunità ebraica del mondo antico dopo la diaspora, si rivela penalizzata dall'esiguità della documentazione papiracea, dalla quasi totale assenza di quella archeologica, e dalla problematica interpretazione della testimonianza di Origene, principale fonte cristiana sugli ebrei nel III secolo. È tuttavia possibile individuare tre momenti fondamentali della vita degli ebrei nella regione: il pogrom di Alessandria nel 38, la rivolta giudaica del 115-117 e l'espulsione da Alessandria nel 415. Attaccati dai pagani alessandrini nel 38, molti ebrei furono assassinati e, alla fine degli scontri, costretti a vivere in uno dei cinque quartieri della città, forse il primo ghetto della storia. Traiano punì severamente la partecipazione alla rivolta del 115-117 degli ebrei egiziani, definitivamente ridimensionati per numero e rilevanza, come testimonia la forte diminuzione della documentazione epigrafica e papiracea successiva al II secolo. Nel 415, il vescovo Cirillo decretò l'espulsione della comunità ebraica da Alessandria, ma, seppure meno consistente rispetto al passato, essa è attestata nei secoli successivi, come pure, fino al IX secolo, al Cairo.

Rispetto alle aree precedentemente indagate, la qualità della documentazione relativa alla presenza ebraica in Terra d'Israele (pp. 53-65) è di gran lunga più soddisfacente, grazie soprattutto alle informazioni contenute nei testi scritti da ebrei in Palestina tra il III ed il V secolo, i più importanti dei quali sono la Mishnah, la Tosefta e il Talmud Yerushalmi. Il fallimento della rivolta giudaica del 132 segnò un punto di svolta per le comunità palestinesi, che dovettero confrontarsi con la lenta ascesa del cristianesimo nella regione, favorita dalla politica filocristiana di Costantino, decisiva per la topografia e la storia religiosa della Palestina e di Gerusalemme. Le disposizioni del Codice Teodosiano e quelle ancora più severe del Codice di Giustiniano segnarono anche in Israele la progressiva marginalizzazione del giudaismo e del movimento rabbinico, culminata con la conversione forzata al cristianesimo degli ebrei dell'impero, deliberata dall'imperatore bizantino Eraclio dopo l'effimera conquista persiana di Gerusalemme nel 614. Nel Tardoantico, il centro della vita ebraica in Terra d'Israele fu la Galilea, dove numerose sinagoghe – non è chiaro se associate al movimento rabbinico, solo a partire dal VI secolo preminente sul giudaismo nella regione – continuarono ad essere edificate e ristrutturate, malgrado le disposizioni contrarie contenute nel Codice Teodosiano e in quello di Giustiniano.

Il corredo iconografico dell'importante necropoli rinvenuta a Beth She'arim nella Bassa Galilea, comprendente numerose sepolture databili tra il III ed il V se-

colo, presenta accanto a quelli giudaici motivi decorativi pagani e figure divine ed umane, testimonianza della disomogenea diffusione delle misure rabbiniche in Palestina. A partire dal IV secolo, la presenza di riferimenti al Talmud nella documentazione epigrafica, con caratteristica presenza del greco accanto all'aramaico e all'ebraico, testimonia la graduale "rabbinizzazione" della popolazione, almeno della sua parte privilegiata che poteva permettersi la spesa per un'iscrizione.

La letteratura rabbinica, della quale non può negarsi la fondamentale importanza, per la sua stessa finalità "performativa" e per la limitata attenzione dedicata alle componenti della società non aderenti al rabbinismo, testimonia l'ascesa dei rabbini, generalmente ricchi proprietari terrieri, in alcuni casi residenti nelle città: la loro propensione a controllare l'interazione con le comunità pagane e cristiane che le popolavano, e le tensioni con la componente non rabbinica della popolazione giudaica. Le fonti cristiane, caratterizzate anche in Palestina dalla polemica antiggiudaica, sono importanti perché ricostruiscono gli avvenimenti politici ignorati nei loro scritti dagli ebrei, come, ad esempio, la rivolta giudaica contro Costanzo Gallo nel 351-352, la più importante dopo quella di Bar-Kokhba, ricordata da Giovanni Crisostomo, Girolamo, Socrate e Sozomeno. Anche le fonti pagane forniscono informazioni sugli ebrei: Libanio scrisse lettere al Patriarca, attivo fino al V secolo, dalle quali non si evincono le sue prerogative giuridiche e il ruolo della sua giurisdizione nella comunità ebraica.

Tra il VI ed il VII secolo gli ebrei palestinesi consideravano i territori controllati dall'impero sassanide (pp. 75-86), un polo rabbinico più importante della stessa Terra d'Israele. La rilevanza di Babilonia non trova corrispondenza nella documentazione archeologica, caratterizzata dall'assenza di sinagoghe e cimiteri, e da una cinquantina di sigilli e da coppe con testi magici. I sigilli, non sempre di certa provenienza e ampiamente usati nell'impero sassanide, riportano il nome e un emblema. Alcuni, riconducibili a rabbini, presentano, insieme con motivi iconografici specificamente riferibili agli ebrei, altri usati anche dai Cristiani e dai seguaci di Zoroastro. Le coppe, databili dal V all'VIII secolo, contengono formule magiche contro demoni e nemici in aramaico giudaico-babilonese, comuni all'intera popolazione della regione, senza distinzione di fede religiosa, con testi simili nei diversi dialetti. Quelle ebraiche riportano citazioni bibliche ed invocazioni agli angeli ed agli arcangeli, ma rimane dubbia l'appartenenza dei loro autori all'ambiente rabbinico. Mancano fonti zoroastriane del periodo talmudico menzionanti il giudaismo; quelle cristiane ripropongono gli antichi *clichés* anti-giudaici e rivelano tensioni della componente cristiana con i giudei – come nel caso di Aphrahat (ca. 280 – ca. 345 CE) e di Narsai (ca. 399-ca. 502) – senza tuttavia chiarire se ad essere coinvolte fossero comunità rabbiniche o non rabbiniche. Dal Talmud Babilonese, da utilizzare con cautela per l'incertezza sulle date della sua lunga redazione e per la sua peculiare utilizzazione della tradizione, si evince che le più importanti comunità ebraiche si trovavano nel sud della Mesopotamia. Al

tempo della composizione del TB i rabbini, dediti allo studio della Torah e prevalentemente impegnati nell'agricoltura, rivestivano una posizione egemonica nel giudaismo in Mesopotamia, intrattenendo rapporti conflittuali con lo 'am ha-arets e buone relazioni con il governo sassanide, testimoniate dal famoso *dictum* דינא דמלכותא דינא ("la legge del regno è la legge", TB Bava Qamma 113a, etc.). Poco si sa dei loro rapporti con i cristiani, ma l'esigua rilevanza numerica di questa comunità li rende meno significativi rispetto a quelli che intrattenevano con lo Zoroastrismo, sempre più importante con l'ascesa dei Sasanidi, e con gli ebrei non rabbinici, giudicati nel *Talmud Bavli* con maggiore severità rispetto a quanto è riscontrabile in Palestina nello *Yerushalmi*.

Nell'*Afterword* (pp. 87-89), l'A. ribadisce la necessità di utilizzare la varietà più ampia possibile di fonti per la ricostruzione della vita ebraica; sottolinea la difficoltà di operare un confronto organico tra le singole regioni, considerata la deficitaria situazione documentaria e la disomogeneità delle testimonianze disponibili; e conclude che l'identificazione di un «common Judaism in late Antiquity» non trova una risposta chiara. Ai tratti unificanti, identificati nella presenza di motivi artistici in varie aree e nel processo di rabbinizzazione della Diaspora, comune in Italia e in Nord Africa tra il VI e il IX secolo, si contrappongono differenze nell'iconografia di sinagoghe e cimiteri, che mutuano elementi dagli altri gruppi religiosi presenti *in loco*. La condizione delle comunità giudaiche appare inoltre fortemente condizionata dal contesto politico e religioso delle singole aree, più sfavorevole nell'impero romano cristiano rispetto a quella dell'impero sassanide, dove la religione principale era lo Zoroastrismo.

La sommaria esposizione degli argomenti principali oggetto del volume di R. Lahan Cohen vale ad evidenziarne la chiarezza degli assunti metodologici, dell'impianto espositivo e delle conclusioni. Non la pregiudicano l'omissione di alcuni temi, lo spazio limitato dedicato a singoli argomenti, le interpretazioni su singoli punti che possono non essere condivise, inevitabili in un'opera di sintesi con pochi riferimenti precedenti, che affronta in uno spazio relativamente limitato un soggetto complesso e, per sue caratteristiche, difficile da ridurre ad unità. Mi pare utile, su un piano generale, sottolineare come l'approccio regionale alla storia dell'ebraismo nel Tardoantico proposto dall'A. – adottato, per citare un'esempio recente, da M. Toch nel suo importante lavoro sulla storia economica degli ebrei in Europa nel Tardoantico e nei primi secoli del Medioevo¹ – si riveli, considerate finalità e dimensioni dell'opera, una vantaggiosa opzione metodologica, perché consente un'immediata panoramica della documentazione e una puntuale messa a fuoco dei caratteri della presenza delle comunità ebraiche nelle singole aree. Inevitabilmente, essa relega sullo sfondo e assume come presupposti il contesto politico e la cornice legislativa romana comune alle singole espe-

¹ M. Toch, *The Economic History of European Jews: Late Antiquity and Early Middle Ages*, Brill, Leiden 2013.

rienze regionali – privilegiati, per esempio, con differente impostazione metodologica, nella sintesi sugli ebrei dell'impero cristiano tra IV e VI secolo di H. Noethlichs.² A trarre il massimo profitto dal volume di R. Laham Cohen saranno perciò lettori con un'adeguata conoscenza della storia romana imperiale nelle sue differenti articolazioni provinciali, e di quella dell'Europa e del Vicino Oriente tra il VI e l'VIII secolo.

ELIODORO SAVINO

Zakhor – Rivista di storia degli ebrei d'Italia, n.s. vol. 2 (2018): *La presenza ebraica in Italia nell'età antica (II secolo a.e.v. – VII secolo e.v.)*, a cura di Elsa Laurenzi, Eurostudio editore, Roma 2019, 294 pp. ISSN 2280-2487.

La nuova serie di *Zakhor*, inaugurata nel 2017 con un volume dedicato a «cultura, economia e società» e incentrato sui secoli XV-XIX, continua con una raccolta di nuovi studi dedicati all'età antica (e tardoantica) curata da Elsa Laurenzi, di cui sono noti i lavori monografici sulle catacombe ebraiche di Roma. Come già indicato nella prefazione di Claudio Procaccia (p. 5) e nell'Introduzione della curatrice (pp. 7-9), il periodo di più antica presenza ebraica nella penisola – che non manca certo di documentazione e d'importanza per la comprensione della storia ebraica europea, non solo italiana – è anche quello che è stato meno toccato, proprio in Italia, sia dagli studi di carattere specialistico, sia da quelli di tenore più generale, divulgativo o introduttivo – si veda l'assenza, solo in parte giustificata, dell'intero periodo nei due volumi su *Gli ebrei in Italia* nella *Storia d'Italia* Einaudi (1996) – e, pertanto, che s'inizi a prestarvi attenzione appare come un segno, insieme ad altre iniziative realizzate negli ultimi anni, sicuramente positivo.

Il volume è suddiviso in tre sezioni. Nella prima (*Il contributo delle fonti letterarie e storiche e il dibattito storiografico*), troviamo scritti di F. Calabi ("Filone Alessandrino e la comunità ebraica di Roma", pp. 13-38), in cui in realtà vengono toccati molti temi riguardanti la presenza giudaica nell'Urbe, con particolare riguardo al periodo più antico, su cui molte questioni sono ancora controverse e che l'A. espone con attenzione; solo indirettamente pertinente al territorio in esame è invece il contributo di C. Spuntarelli ("Filone a Roma. Dinamiche etnico-religiose e prospettive politiche di una proposta culturale", pp. 39-52), riguardante aspetti specifici dell'opera di Filone, maturati più o meno in coincidenza con il viaggio a Roma compiuto dopo il pogrom alessandrino del 38 d.C.; infine S. Rocca ("Not So Bleak - Being Jewish In Flavian Rome", pp. 53-97), si sofferma sui rapporti di attrazione/repulsione nei confronti degli ebrei nella società romana dell'età flavia, specialmente dopo la *débacle* giudaica del 70 attraverso la lente (deformante,

² K.L. Noethlichs, *Die Juden im christlichen Imperium Romanum (4. bis 6. Jahrhundert)*, de Gruyter, Berlin 2001.

però: elemento non sempre adeguatamente considerato) della letteratura e, segnatamente, della poesia.

La seconda sezione (*Le attestazioni archeologiche sul territorio italiano*) si apre con un testo di D. Rossi e M. Di Mento (“Novità dalle Catacombe di Villa Torlonia”, pp. 101-113), in cui, dopo aver ripercorso le vicende amministrative, abbastanza tortuose, legate ai fondi per gli interventi di restauro nella catacomba – infine realizzati, anche se (almeno parzialmente) seguendo criteri confessionali e quindi con esiti talora discutibili – vengono esposte alcune delle nuove scoperte realizzate entro tale frangente: fra le quali spiccano, oltre a un bel frammento d’anfora con candelabro dipinto (p. 110), una lucerna cristiana con tanto di *chirrho* (pp. 111-112) e un resto di epigrafe in greco visto nella galleria D14 (pp. 112-113, figg. 6a-6b). Di questa iscrizione – che dalle foto sembrerebbe più graffita che dipinta – e di un secondo graffito in caratteri ebraici, si occupa separatamente M. Vitale (“Appendice: ipotesi preliminari per due iscrizioni inedite o mal note”, pp. 115-117); il primo testo è quello in caratteri ebraici, già visto da H.J. Leon, ora con nuova lettura (... שלצ / עכ... / ... קלודי שלום) certamente da rivedere ma che non si può verificare sulla fotografia pubblicata (fig. 9); del secondo testo, quello in greco, restano poche lettere; anche qui spiace la mancanza di una foto più leggibile e di un apografo. Altri nuovi testi da Vigna Randanini sono pubblicati da S. Lombardi (“Iscrizioni inedite dalla Catacomba di Vigna Randanini”, pp. 119-125): vi troviamo un’iscrizione in greco dipinta sul «lato breve» di un sarcofago nella cosiddetta anticamera (n. 1), dalla cui lettura non si è ricavato granché; e di tre graffiti frammentari (nn. 2-4, “scratches” nell’abstract) dai cubicoli 17, 19 e dalla galleria D8. Da questo contributo e dal precedente si capisce che in caso di rinvenimenti epigrafici sarebbe forse meglio rivolgersi a degli epigrafisti. E. Laurenzi (“Frammenti marmorei dalla Catacomba di Vigna Randanini”, pp. 127-154) riesamina una serie di pezzi già noti, oltre ad alcuni frammenti inediti, fornendone schede con dati aggiornati: si tratta di tredici frammenti di sarcofagi figurati (nn. 1, 3-10 e 14-17), per lo più dispersi; e di una lastra con *tabula ansata*, anepigrafe, inserita a chiusura di un loculo (n. 2) che mostra sul retro i resti di un’iscrizione graffita (?) in greco, con poche lettere visibili, di cui non si pubblica l’immagine lasciandone quindi nel dubbio non solo la lettura, ma anche la dinamica di reimpiego. Sono inediti altri frustuli (nn. 11-13 e 18-19). L’articolo di M. Di Mento (“Nuove osservazioni sulle Catacombe ebraiche di Roma e Venosa”, pp. 155-182) non si ferma alle sole catacombe e vi si discutono materiali d’archivio, nuovi o ancora poco noti, sulle catacombe di Monteverde (due interessanti immagini di alcuni tratti interni, già edite nel 1907, di cui l’A. indica la possibile localizzazione); sulla sede della sinagoga di Trastevere, molto dibattuta e collegabile, anche se su indicazioni solo indirette, alla chiesa di S. Salvatore in Corte (ora S. Maria della Luce); e infine su alcuni negativi del fondo fotografico di Nikolaus Müller, di cui si è già scritto in questa stessa sede (*Sefer yuhasin* 6, 2018, 7-26) e cui si rinvia per qualche precisazione (ad esempio, sul soggetto nel negativo K 38/2, attribuito

a Monteverde ma in realtà raffigurante l'arcosolio D7 di Venosa) e per le epigrafi sicuramente venosine, fra cui l'epitaffio del negativo K27/13, in realtà ancora *in situ* ed effettivamente nell'intradosso del rispettivo arcosolio; e K9/1, *in situ*. A parte il frammento nella foto K73/3, correttamente riportato all'arcosolio D7, l'attribuzione a Venosa o alla catacomba di Monteverde di altre immagini pertinenti a testi o simboli non altrimenti noti (K35/2; K12/6; K35/3; K27/14; K4/7) resta problematica; l'A. propende per Venosa, ipotesi interessante che si dovrà verificare (la K44/9 va inserita, comunque, nel gruppo delle iscrizioni altomedievali). Il testo di G. Di Stefano e A. Ferraro ("Comunità giudaiche nella Sicilia tardoantica e bizantina. Il caso di Camarina. Gli indicatori archeologici della Collezione del Museo di Camarina", pp. 183-193) è dedicato ad alcuni manufatti dal 2013 in esposizione permanente – fatto raro per tutti i musei della penisola, non solo in quelli siciliani – presso il Museo di Camarina; l'articolo ne illustra i contesti di provenienza, presentando i reperti in quattro schede, in cui mancano riferimenti alla nota letteratura anteriore. Il testo di D. Rizzi ("La Sinagoga di Bova Marina. Arte ebraica e rinvenimenti archeologici sulle rive meridionali del Mediterraneo", pp. 195-206) purtroppo non rende giustizia all'importanza del sito.

La terza e ultima sezione (*Conservazione e comunicazione: i beni culturali ebraici*) si apre con un intervento di J. Reale ("Un G.I.S. Per le aree sepolcrali ebraiche di età antica. Applicazione di una tecnologia low-tech per lo studio dei beni culturali", pp. 209-228) incentrato sulle catacombe romane di Monteverde e che integra, per alcuni aspetti, il volume di Rossi e Di Mento (2013), specialmente per quanto riguarda le ipotesi di ricostruzione del complesso, la sua estensione fisica e le possibilità di georeferenziazione dei dati iconografici disponibili. I tre contributi successivi riguardano esperienze diverse in campo divulgativo: E. Brienza ("The Ancient Ostia Synagogue Virtual Reconstruction: A Methodological Approach for a Controversial Monument", pp. 229-242), illustra il lavoro preparatorio per la suggestiva videoricostruzione della sinagoga di Ostia, prodotta nel 2015 per il Museo Ebraico di Roma; S. Della Seta ("Raccontare l'antico in modo contemporaneo: il caso MEIS", pp. 243-254) spiega la mostra del MEIS *Ebrei, una storia italiana* svoltasi fra il 2017 e il 2018; F. Leone ("Col senno di poi: a due anni dalla mostra che a Roma ha 'ritrovato' la Menorà", pp. 255-262) la mostra romana su *La Menorà* del 2017. Il volume si conclude con un'appendice fuori tema (M. Perani, "The Italian Genizah Project founded by Prof. Josef Baruk Sermoneta zal in 1981. An updated report after 37 years of research", pp. 265-284), una recensione e una scheda bibliografica sulle catacombe ebraiche di Roma di S.H. Antonucci (pp. 291-293).

In conclusione, al netto dei numerosi refusi, di alcune sviste e di almeno un paio di contributi inadeguati a una rivista scientifica, il volume rappresenta un contributo utile alla conoscenza di vari aspetti e reperti della presenza ebraica nell'Italia antica.

GIANCARLO LACERENZA

ENGLISH SUMMARIES

RODRIGO LAHAM COHEN

The names of the Jews of Late Ancient Venosa: Latinization, rejudaization or rabbinization?

The Jewish epigraphical record of late ancient Venosa (4th – 6th centuries) is usually seen as proof of an ongoing rabbinization process in Italy. A greater presence of Hebrew words and Jewish symbols and a larger proportion of biblical names compared to the Jewish catacombs of Rome are presented as clear markers of a rejudaization or/and rabbinization that is consolidated by the 9th century (highly Hebraized and rabbinized) Venosan Jewish inscriptions. The mention of two rabbis in an inscription is frequently employed to confirm that conclusion. This article proposes a meticulous analysis of the names borne by the Jews in late ancient Venosa, highlighting not only proportions but also the naming practices attested in the inscriptions. Furthermore, comparisons with the Jewish onomasticon of the western Diaspora and the non-Jewish onomasticon of Italy allow us to ponder shared and non-shared patterns. The conclusion is that, at least from an onomastic point of view, neither rejudaization nor rabbinization can be verified, and that naming practices in the catacomb tend towards the Latinization of the names.

JOHANNES HEIL

Toward a corpus of Jewish-Latin texts from Late Antiquity and the Early Middle Ages. Reflections on research into the pre-rabbinical culture of Judaism in the Western Mediterranean

Starting from a title of a Carolingian manuscript (Reims, B.M., ms. 118) indicating that the author of a Latin commentary on the Book of Kings was a Jew, this article deals with western Latin texts potentially written by Jewish authors. It refers also to the epigraphic and archaeological evidence of the western diaspora (Rome, Venosa, North Africa) and to Christian statements about Jews and their textual culture. It thereby questions the assumption that a text written in Latin must be of Christian origin and a Jewish text must necessarily be written in Hebrew. On the contrary, this article argues that at least prior to the reception of rabbinic Judaism, Latin texts with religious content do not have an explicitly Christian content – such as the *Liber Antiquitatum Biblicarum* by Ps.-Philo, some works by Ps.-Jerome, the *Lex Dei*, and others – seem to be of Jewish origin: with the result that the image of a complete spiritual and intellectual decline of Diaspora Judaism after the destruction of the Temple needs to be revised.

GIUSEPPE M. CUSCITO

The *tly* in the cosmology of *Sefer haḳmônî*

Šabbetai Donnolo's *Sefer haḳmônî* describes a celestial dragon called *tly*, which presents features belonging to different celestial objects, namely the dragon that was thought to be responsible for the eclipses, the Draco constellation, and the Milky Way. This mixture is already present in the two sources that the author cites, namely the *Sefer yeširah* and the

Barayta de-Šmu'el. The latter shows several parallels with Persian texts, such as the *Iranian Bundahišn*.

GIANCARLO LACERENZA

On Šabbetai Donnolo's biography

There are few milestons in the biography of Šabbetai Donnolo, the famous South-Italian Jewish astronomer and physician from Oria (not far from Brindisi). But these data have never received much attention, were elaborated upon only rarely, and almost never evaluated in context. This paper presents some suggestions and conjectures concerning Donnolo's life and, among others, the possible link between the family of his grandfather, R. Yo'el, and the family of R. Julius of Oria, only known from the famous bilingual epitaph of Anna from Oria. It suggests that Yo'el and Julius are possibly the same name, if the latter is meant as a vernacular interpretation of the former. Some theories also are reconsidered concerning the possible presence of Donnolo's relatives among the descendants of R. Amittay I of Oria, and the possible reasons for the silence about some branches of this family in the *Megillat Aḥima'aš*.

MAURO PERANI

The most ancient Hebrew manuscripts reused as bookbinding in Europe: The Tosefta of Norcia and the Še'iltot of Ravenna from the 10th century

The present study focuses on two of the most ancient and rare findings of the 'Italian Genizah' project: the fragments of a Tosefta discovered in Norcia and part of a codex with the *Še'iltot de-Rav Aḥai* discovered in Ravenna. Both the manuscripts described here, and analysed from a codicological and palaeographic point of view, date back to the late 10th century. The Norcia Tosefta fragments, written in Hebrew square Oriental script, were probably copied in Salento – and belong to the oldest manuscript of the Tosefta presently known – while the manuscript of the *Še'iltot de-Rav Aḥai*, written in old square Hebrew Oriental script of the Maghrebine typology, is likely to have been copied in Sicily, where this kind of script was also in use.

FRANCESCO SENATORE

Manasse judio todesco and Josep medico ebreo: Jews, supplications, and revenue authorities in the Kingdom of Naples at the end of the 15th century

Many petitions of the Jews to the Aragon Kings of Naples during the 15th century are included in letters sent by the *Regia Camera della Sommaria*, whose registers have been the most important sources used in the research of scholars such as Ferorelli and Colafemmina. The essay offers a critical edition of two rare original petitions presented around 1495-98 by Manasse, probably an Ashkenazi Jew, and Joseph, a Sicilian physician and recent immigrant to the Kingdom. Manasse proposed an innovative reform of the taxes on the Jewish communities. Complaining about his illegal detention, Joseph asked the Royal secretary to transfer his case to another judge. It emerges that both Jews were skilled in dealing with the Royal administration and were in control of the political and juridical

language of the Royal officers. Despite the critical conditions in which they lived in those years, it is clear that Jews regularly interacted with Christian authorities in order to pursue their political and private issues.

DIEGO DE CEGLIA

The privilege deed granted by Isabella of Aragon to the Jews of Bari

This work is the edition of a notarial deed relating to an agreement entered into between the *universitas* of Bari and the local Jewish community. Among other inserts, the deed contains an unpublished privilege granted in 1522 to the Jews of Bari by its feudal lord, Isabella of Aragon, concerning the safety of the Jewish families, their general assets, and the methods of exercising the activity of moneylending. The author provides a close analysis of the manuscript and a biographical note on Isabella of Aragon which explains the context in which the deed was granted, comparing its articles with similar measures previously issued in favour of Jews living in the Kingdom of Naples.

MARIA PIA SCALTRITO

The inscription of Glyka from Otranto

The Greek stele of Glyka, dated to the 3rd-4th century (CIJ 632 = JIWE I 134), is the only epigraphic trace of a Jewish presence known in Otranto. The stele was formerly published by J.-B. Frey in the 1930s; in 1975 C. Colafemmina improved the reading of the Hebrew formula at the end of the main text. In this note it is pointed out that the name of Glyka's mother was not Νοάη, nor Νομή, but Νείλη (Neilē), a name well attested in the Mediterranean area and connected with Egypt. As for the provenance of the stele, it has been possible to detect the exact spot and circumstances of its discovery, which occurred on the slopes of Colle della Minerva, in a relevant archaeological area known locally as "the Valley of Memories", where various remains of ancient settlements and necropolis still exist.

Norme per gli autori / Rules for contributors

Il *Sefer yuhasin* pubblica articoli, testi e documenti, note e recensioni nelle principali lingue europee. Gli articoli proposti devono essere corredati da un breve riassunto in italiano e in inglese e presentati in formato elettronico, con una copia in pdf, avendo cura di applicare al testo la minore formattazione possibile: senza rientri o indentature a inizio paragrafo, elenchi puntati o numerati e simili, evitando l'uso del grassetto.

Caratteri e fonts

È necessario utilizzare, specialmente qualora nel testo siano presenti caratteri speciali o non latini, esclusivamente fonts Unicode.

Citazioni e virgolette

Per parole o brevi brani riportati nel testo (fino a circa 3 righe) usare virgolette basse o «caporali»; citazioni più lunghe andranno a capo, in un paragrafo a parte, separate da uno spazio prima e dopo il testo principale, in corpo più piccolo. Le virgolette cd. “inglesi” vanno usate solo per segnalare enfasi o per il titolo degli articoli citati. In caso di virgolette interne o traduzione di lemmi, adoperare virgolette ‘semplici’. L’eventuale progressione da osservare è la seguente: « “ ’ ” ».

Note e punteggiatura

Il rimando alle note a piè di pagina dev’essere posto dopo la punteggiatura e al di fuori delle parentesi.

Citazioni bibliografiche

Vanno sempre indicate le case editrici (dal XIX secolo in poi) ma non per esteso i nomi propri degli autori. Per indicare le pagine non usare p./pp., a meno che non vi sia possibilità di fraintedimenti; per indicare il numero di un oggetto o di una scheda, usare «n.» e per indicare una nota, scrivere «nota». I titoli di riviste vanno citati per esteso (per es. *Journal of Jewish Studies* e non JJS).

Sono possibili due sistemi di citazione:

- 1) prima citazione per esteso, in seguito riferimento in forma abbreviata (in questo caso non va aggiunta bibliografia finale);
- 2) citazione a chiave (cd. “Harvard”), ossia autore-anno, con bibliografia finale in ordine alfabetico; in caso di citazione singola, il riferimento può essere inserito direttamente nel testo e non in nota.

La bibliografia citata, in entrambi i casi, sarà in ordine cronologico.

Esempi per 1):

- monografia, prima citazione: J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, I-II, Geuthner, Paris 1914; citazione successiva: Juster, *Les juifs*, I: 12-22;
- articolo in rivista: J. Neusner, “The Development of the Merkavah Tradition”, *Journal for the Study of Judaism* 2 (1971) 149-160; citazione successiva: Neusner, “The Development”, 151-152;

– articolo in volume collettivo: A. Biscardi, “Nuove testimonianze di un papiro arabo giudaico per la storia del processo provinciale romano”, in G. Grosso (a c.), *Studi in onore di G. Scherillo*, I, Cisalpino, Milano 1972, 111-152.

Esempi per 2):

– stessa citazione per monografia e articolo, per es.: Juster 1914; Neusner 1971;

– bibliografia finale:

Juster, J. 1914 *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, I-II, Geuthner, Paris.

Neusner, J. 1971 “The Development of the Merkavah Tradition”, *Journal for the Study of Judaism* 2: 149-160.

In caso di autore con più titoli in bibliografia, dal secondo in poi sostituire il nome con un tratto medio (—) seguito dall'anno e dal completamento dell'indicazione bibliografica; distinguere con a, b, c, pubblicazioni del medesimo anno. Si noti, per indicare volume, pagine o note: Juster 1914, I: 36-81; Neusner 1971: 153 nota 22.

In caso di più articoli dallo stesso volume, indicare il volume a parte; per esempio:

Biscardi, A. 1972 “Nuove testimonianze di un papiro arabo giudaico per la storia del processo provinciale romano”, in Grosso 1972: 111-152;

Grosso, G. 1972 (a c.), *Studi in onore di G. Scherillo*, I-II, Cisalpino, Milano.

Citazioni in ebraico e traslitterazione

Ebraico biblico: parole o brani in ebraico dalla Bibbia si possono ricavare dal sito internet: tanach.us/Tanach.xml (testo masoretico dal Codice di Leningrado; per esigenze diverse, contattare la redazione). Traslitterazione:

'b v g q d d h w z h t y k k l m n s ' p f s q r š š t t

L'indicazione della quantità vocalica può essere limitata alle vocali lunghe, indicate con accento circonflesso (âêôû) e alle semivocali (ë/ě, ä/ö, o altri caratteri appropriati). Se richiesto dal contesto dell'articolo, è possibile inserire una traslitterazione completa, utilizzando coerentemente il proprio sistema di riferimento.

Ebraico mišnico, post-biblico e medievale: la distinzione nella traslitterazione delle doppie (bgdkpt) può essere limitata a b, k, p (b, k, f). Se il testo originale è vocalizzato, si vocalizza anche la traslitterazione, ma la quantità delle vocali può essere omessa.

È preferibile una traslitterazione piena per l'ebraico moderno:

'b v g q d h w z z h t y k k l m n s ' p f s / z č q / k r š š t t

Illustrazioni

L'eventuale materiale illustrativo, a colori o in bianco e nero, dev'essere inviato in forma digitale tramite files di media o alta definizione (non meno di 300 dpi), in formato jpg o tif. Ciascun file va numerato; alla fine dell'articolo andrà posto un elenco delle figure con le rispettive didascalie.

Valutazione dei contributi

Tutti gli articoli sono soggetti a valutazione paritaria (*peer review*) da parte due o più valutatori, di cui almeno uno esterno al comitato scientifico. Il referaggio è a doppio anonima-

to e i revisori sono individuati, in relazione all'ambito della ricerca, fra studiosi e cultori della materia di nota competenza. Il *Sefer yuḥasin* pubblica sul proprio sito l'elenco generale dei revisori senza specificare i contributi esaminati; l'elenco completo è disponibile per gli enti di valutazione nazionali e internazionali.

Libri per recensione e corrispondenza scientifica vanno inviati a:

Prof. Giancarlo Lacerenza

Centro di Studi Ebraici - Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo

Università degli studi di Napoli L'Orientale

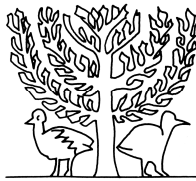
Piazza S. Domenico Maggiore 12, 80134 Napoli, Italia

e-mail: cse@unior.it

PUBBLICAZIONI DEL CENTRO DI STUDI EBRAICI
DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"
DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO

SEFER YUHASIN

Review for the History of the Jews in South Italy
Rivista per la storia degli ebrei nell'Italia meridionale



NUOVA SERIE - ISSN 2281-6062

ARCHIVIO DI STUDI EBRAICI

- I *Atti delle giornate di studio per i settant'anni delle leggi razziali in Italia (Napoli, Università "L'Orientale" - Archivio di Stato, 17 e 25 novembre 2008)*, a cura di Giancarlo Lacerenza e Rossana Spadaccini, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2009. 272 pp., ISBN 978-88-6719-020-1.
- II *Angelo Garofalo, L'unzione di Davide (1Sam 16,1-13). Prologo profetico al ciclo dell'ascesa*, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2012. 142 pp., ISBN 978-88-6719-021-8.
- III\1 *Giancarlo Lacerenza, Dibbuk ebraico. Edizione critica e traduzione annotata*, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2012. 144 pp., ISBN 978-88-6719-010-2.
- III\2 *Aurora Egidio, Dibbuk russo. Introduzione, testo, traduzione*, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2012. 144 pp., ISBN 978-88-6719-011-9.
- III\3 *Raffaele Esposito, Dibbuk yiddish. Introduzione, traduzione e nuova edizione del testo originale*, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2012. 176 pp., ISBN 978-88-6719-013-3.

- III\4 *Il Dibbuk fra tre Mondi: saggi*, a cura di Giancarlo Lacerenza, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2012. 154 pp., ISBN 978-88-6719-014-0.
- III\5 *Aloma Bardi, Esotismi musicali del Dibbuk. Ispirazioni da un soggetto del folclore ebraico*, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2013. 196 pp., ISBN 978-88-6719-056-0.
- IV *1510-2010: Cinquecentenario dell'espulsione degli ebrei dall'Italia meridionale. Atti del convegno internazionale (Napoli, 22-23 novembre 2010)*, a cura di Giancarlo Lacerenza, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale" - Soprintendenza Archivistica per la Puglia - Centro di Ricerche e Documentazione sull'Ebraismo nel Mediterraneo "Cesare Colafemmina", Napoli 2013. 160 pp., ISBN 978-88-6719-052-2.
- V *Gli ebrei a Fondi e nel suo territorio. Atti del convegno. Fondi, 10 maggio 2012*, a cura di Giancarlo Lacerenza, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2014. 228 pp., ISBN 978-88-6719-061-4.
- VI Cédric Cohen Skalli, Michele Luzzati, *Lucca 1493: un sequestro di lettere ebraiche. Edizione e commento storico*, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2014. 304 pp., ISBN 978-88-6719-062-1.
- VII *Per i 150 anni della Comunità Ebraica di Napoli: saggi e ricerche*, a cura di Giancarlo Lacerenza, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2015. 144 pp., ISBN 978-88-6719-105-5.
- VIII *La Regina di Saba: un mito fra Oriente e Occidente*, Atti del seminario diretto da Riccardo Contini, Napoli, Università "L'Orientale", 19 novembre 2009 - 14 gennaio 2010, a cura di Fabio Battiato, Dorota Hartman, Giuseppe Stabile, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2016. 394 pp., ISBN 978-88-6719-139-0.
- IX Dorota Hartman, *Emozioni nella Bibbia. Lessico e passaggi semantici fra Bibbia ebraica e LXX*, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2017. 192 pp., ISBN 978-88-6719-104-8.

ARTICOLI

RODRIGO LAHAM COHEN, The names of the Jews in Late Ancient Venosa: Latinization, rejudaization or rabbinization?, 7-64.

JOHANNES HEIL, Für ein Corpus jüdisch-lateinischer Texte der Spätantike und des Frühmittelalters. Überlegungen zur Erforschung der vorrabbinischen Kultur des Judentums im westlichen Mittelmeerraum, 65-103.

GIUSEPPE M. CUSCITO, Il *tly* nella cosmologia del *Sefer ḥakmônî*, 105-135.

GIANCARLO LACERENZA, Sulla biografia di Šabbetay Donnolo, 137-150.

MAURO PERANI, The most ancient Hebrew manuscripts reused as bookbinding in Europe: The Tosefta of Norcia and the Še'iltot of Ravenna from the 10th century, 151-174.

FRANCESCO SENATORE, *Manasse judìo todesco* e *Josep medico ebreo*. Suppliche, ebrei e fisco nel regno di Napoli alla fine del Quattrocento, 175-205.

TESTI E DOCUMENTI

DIEGO DE CEGLIA, I capitoli di Isabella d'Aragona per gli ebrei di Bari, 207-229.

NOTE

MARIA PIA SCALTRITO, L'iscrizione di Glyka da Otranto, 231-240.

RECENSIONI

GIUSEPPE CAMPAGNA, *Messina judaica* (NADIA ZELDES), 241-243; RODRIGO LAHAM COHEN, *The Jews in Late Antiquity* (ELIODORO SAVINO), 243-249; *Zakhor – Rivista di storia degli ebrei d'Italia* (GIANCARLO LACERENZA), 249-251.

English Summaries, 253-255; Norme per gli autori, 256-258; Pubblicazioni del Centro di Studi Ebraici, 259-260.