

*“Per collocare nel giusto rapporto la vita e l’opera
occorre personale esperienza, discrezione e una ampiezza di vedute
ricavata da una conoscenza molto precisa del materiale.
Ma in ogni caso ciò che noi in un’opera comprendiamo e amiamo
è l’esistenza di un uomo, una possibilità di noi stessi.”*

Erich Auerbach, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*

(Feltrinelli, Milano 2007, p. 19)



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI VERONA

DIPARTIMENTO DI
FILOSOFIA

DOTTORATO DI RICERCA IN
DISCIPLINE FILOSOFICHE

CICLO XVIII – IV nuova serie

TITOLO DELLA TESI DI DOTTORATO

**EUGENIO ZOLLI SEMITISTA E ORIENTALISTA
IN DIALOGO CON LA STORIA DELLE RELIGIONI**

S.S.D.: STORIA DELLE RELIGIONI – M-STO/06

Coordinatore: Prof. FERDINANDO MARCOLUNGO

Firma

Handwritten signature of Ferdinando Marcolungo in black ink, written over a horizontal line.

Tutor: Prof. PIER ANGELO CAROZZI

Firma

Handwritten signature of Pierangelo Carozzi in black ink, written over a horizontal line.

Dottorando: Dott. ALBERTO LATORRE

Firma

Handwritten signature of Alberto Latorre in black ink, written over a horizontal line.

DATA CONSEGNA TESI
28 Febbraio 2007

Università degli studi di Verona



Dottorato in discipline filosofiche (ciclo XVIII – IV ciclo nuova serie)

Eugenio Zolli semitista e orientalista

in dialogo con la storia delle religioni

di Alberto Latorre

AVVERTENZE E ABBREVIAZIONI.....	IX
INTRODUZIONE.....	1
CAPITOLO 1: I RAPPORTI DI EUGENIO ZOLLI CON RAFFAELE PETTAZZONI.....	15
a) I rapporti tra i due studiosi	19
b) La formazione di Eugenio Zolli	24
I. <i>L'educazione tradizionale ebraica: dal cheder alla jeshivah</i>	24
II. <i>Il Collegio Rabbinico di Firenze</i>	38
III. <i>L'Università di Firenze: Regio Istituto di Studi Superiori</i>	64
c) Tra incombenze rabbiniche e impegno scientifico.....	71
d) I rapporti scientifici tra Zolli e Pettazzoni.....	78
CAPITOLO 2: IL METODO DI INDAGINE STORICO-RELIGIOSA DI ZOLLI.....	85
a) Gli influssi di Francesco De Sarlo.....	88
b) Gli apporti psicoanalitici	97
I. <i>Elementi teorici e metodologici</i>	99
1. <u>Evoluzionismo e Totemismo</u>	102
2. <u>Sviluppo ontogenetico e sviluppo filogenetico</u>	106
II. <i>Elementi simbolici</i>	109
III. <i>Trieste e la diffusione della psicoanalisi in Italia</i>	111
1. <u>Le opposizioni alla psicoanalisi. Padre Schmidt tra Freud, Pettazzoni e Zolli</u>	125
2. <u>I reciproci influssi tra Israel Zoller ed Edoardo Weiss</u>	137

IV. <i>L'Università di Padova</i>	145
c) Filologia e comparazione storico-religiosa.....	151
d) La tradizione rabbinica.....	154
e) La componente fenomenologica.....	158
f) Lo storicismo, tra evolucionismo e positivismo.....	160
g) Il modernismo.....	165
h) Conclusioni.....	186
CAPITOLO 3: ZOLLI REFERENTE DI PETTAZZONI PER L'EBRAISMO	191
a) Il 1° e 2° Congresso nazionale per lo studio delle tradizioni popolari.....	192
I. <i>Firenze, 8-12 maggio 1929</i>	192
II. <i>Udine, 5-8 settembre 1931</i>	199
b) Origine dell'alfabeto antico-sinaitico.....	205
c) Per il II volume de <i>La Confessione dei Peccati</i> di Raffaele Pettazzoni.....	219
I. <i>Sviluppo storico di Kippur e il suo nesso con Pesach</i>	222
II. <i>Funzione del capro per 'Azazel nel rituale sacerdotale di Jom Kippur</i>	227
d) Sviluppo storico di Pesach.....	237
I. <i>La concezione zolliana del banchetto pasquale ebraico e cristiano</i>	244
II. <i>Le cautele di Pettazzoni</i>	255
e) Per <i>L'Onniscienza di Dio</i> di Raffaele Pettazzoni.....	263
CAPITOLO 4: LA COLLABORAZIONE CON «STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI»	271
a) Arthur Marmorstein collaboratore di SMSR.....	280
b) I contributi di Zolli in SMSR.....	281
c) Le recensioni di Zolli in SMSR.....	301
d) Le recensioni su Zolli in SMSR.....	318
CAPITOLO 5: TRA LE MAGLIE DELLA CORRISPONDENZA	327
a) La retribuzione all'Ateneo patavino.....	327
b) La revoca della cittadinanza.....	340
c) I corsi di conferenze all'Università La Sapienza.....	345

CAPITOLO 6: IL MAGISTERO DI ZOLLI A PADOVA	349
a) Le tesi di laurea	353
b) I corsi monografici	358
I. Anno accademico 1927/28	358
II. Anno accademico 1928/29	360
III. Anno accademico 1929/30	361
IV. Anno accademico 1930/31	362
1. <u>Lo studio della figura storica di Gesù tra ebraismo, cattolicesimo e modernismo</u>	364
V. Anno accademico 1931/32	373
VI. Anno accademico 1932/33	374
VII. Anno accademico 1933/34	375
VIII. Anno accademico 1934/35	375
IX. Anno accademico 1935/36	376
X. Anno accademico 1936/37	376
XI. Anno accademico 1937/38	377
XII. Anno accademico 1938/39	378
c) Conclusioni.....	378
 CAPITOLO 7: IL MAGISTERO DI ZOLLI A ROMA	 381
a) Le cattedre all'Università La Sapienza	385
b) Le tesi di laurea	387
c) Le cattedre al Pontificio Istituto Biblico	390
d) La produzione scientifica successiva al battesimo	391
e) Il magistero di Zolli.....	396
 DOCUMENTI	
LETTERE DI ZOLLI A PETTAZZONI	401
1925 lettera 1	401
1928 lettera 2	403
lettera 3	406
lettera 4	412
1929 lettera 5	413
lettera 6	414
1930 lettera 7	415

	lettera	8.....	416
1931	lettera	9.....	417
	lettera	10.....	418
	lettera	11.....	419
	lettera	12.....	420
	lettera	13.....	421
	lettera	14.....	423
	lettera	15.....	424
	lettera	16.....	425
	lettera	17.....	426
	lettera	18.....	428
	lettera	19.....	429
	lettera	20.....	430
	lettera	21.....	431
	lettera	22.....	434
	lettera	23.....	436
1932	lettera	24.....	437
	lettera	25.....	439
	lettera	26.....	440
	lettera	27.....	441
	lettera	28.....	442
	lettera	29.....	443
	lettera	30.....	444
	lettera	31.....	446
	lettera	32.....	447
	lettera	33.....	448
	lettera	34.....	450
1933	lettera	35.....	451
	lettera	36.....	452
	lettera	37.....	453
	lettera	38.....	454
	lettera	39.....	455
1934	lettera	40.....	456
	lettera	41.....	457

	lettera	42.....	458
	lettera	43.....	459
	lettera	44.....	460
	lettera	45.....	461
1935	lettera	46.....	462
	lettera	47.....	463
1937	lettera	48.....	464
	lettera	49.....	465
1938	lettera	50.....	467
	lettera	51.....	468
	lettera	52.....	471
	lettera	53.....	473
	lettera	54.....	475
	lettera	55.....	476
	lettera	56.....	479
	lettera	57.....	482
1939	lettera	58.....	485
	lettera	59.....	486
1940	lettera	60.....	487
1941	lettera	61.....	488
1951	lettera	62.....	489
1952	lettera	63.....	490
LETTERE DI PETTAZZONI A ZOLLI.....			491
1932	lettera	1.....	491
1948	lettera	2.....	493
LETTERE VARIE.....			495
	Lettera	1 I. Zoller al Preside Erminio Troilo.....	495
	Lettera	2 B. Heller a I. Zolli.....	496
	Lettera	3 G. Furlani al Rettore Carlo Anti.....	498
	Lettera	4 R. Pettazzoni al Rettore Carlo Anti.....	499
	Lettera	5 C. Anti al Preside Aldo Ferrabino.....	500

BIBLIOGRAFIA GENERALE	501
MONOGRAFIE	501
ARTICOLI	512
TESTIMONIANZE RACCOLTE DALL’AUTORE	534
SITI INTERNET	534

AVVERTENZE E ABBREVIAZIONI

Le 63 lettere di Zolli a Pettazzoni, le 2 lettere di Pettazzoni a Zolli (conservate presso il Fondo Raffaele Pettazzoni della Biblioteca comunale «G.C. Croce» di San Giovanni in Persiceto) e le 5 lettere varie (4 di queste lettere provengono dall'Archivio dell'Università di Padova) sono state trascritte e numerate in ordine cronologico, per facilitarne la lettura e la consultazione. Nel Fondo Pettazzoni le lettere non sono infatti numerate, ma conservate in una cartella suddivisa in fascicoli in successione cronologica.

Per quanto concerne la trascrizione sono stati evitati gli interventi non necessari e si sono limitati al minimo i segni diacritici per evidenziare particolari situazioni (scrittura a margine, cancellature, correzioni, ecc.). Gli interventi si possono perciò così menzionare:

- le sviste ortografiche, anche grossolane, sono state lasciate e indicate (sic!);
- le abbreviazioni sono sempre state sciolte e messe tra parentesi quadre [] (es.: specialm.[ente]);
- si è cercato di rispettare per quanto possibile la disposizione grafica del testo come nell'originale;
- la data della lettera, per uniformità, è stata sempre riportata in alto a destra e sciolta in giorno, mese e anno (es.: 5 ottobre 1931), segnalando in nota l'eventuale diversa collocazione nell'originale;
- i nomi delle riviste citate nelle lettere per uniformità sono stati posti tra i sergenti (es.: «Revue des Études Juifs»);
- i titoli delle opere per un criterio di uniformità sono stati trascritti in *corsivo* (es.: *La Confessione dei Peccati*);
- in *corsivo* sono state rese le espressioni poste tra virgolette da Zolli;
- in *corsivo* si sono rese anche le sottolineature di Zolli per distinguerle dai termini sottolineati da Pettazzoni che invece sono stati sottolineati anche nella trascrizione. Es.: *Levitico* (sottolineatura di Zolli), Cumont (sottolineatura di Pettazzoni);
- le citazioni riportate nel testo delle lettere sono state sempre poste tra virgolette “ ”;
- i disegni dell'autore delle lettere sono sempre stati esplicitati in nota (es.: $\sqrt{\quad}$ = radice);

- tutte le aggiunte di Pettazzoni come cerchiature, riquadri, elencazioni, ecc. sono state esplicate in nota;
- si è optato, per un criterio di uniformità sia nel testo del saggio, sia nelle lettere, di traslitterare i termini ebraici con caratteri e convezioni attuali, modificando, ove necessario, anche i termini scritti da Zolli nelle lettere:

א = '	ט = t	פ = p	פ = f
ב = b ב = v	י = j	צ = tz	
ג = g	כ = k	ק = q	
ד = d	ל = l	ר = r	
ה = h	מ = m	ש = s	
ו = w	נ = n	ש = sh	
ז = z	ס = s	ת = t	
ח = ch	ע = '		

SEGNI DIACRITICI NEL TESTO DELLE LETTERE¹

[]	= abbreviazione sciolta
[]	= aggiunta del curatore
	= cancellatura dell'autore della lettera
\\	= termine aggiunto da Pettazzoni
<>	= scritto a margine da Zolli
≤ ≥	= scritto a margine da Pettazzoni
^ ^	= scritto in sopralingua da Zolli
^ ^	= scritto in sopralingua da Pettazzoni
...	= termine illeggibile
« »	= nomi delle riviste
“ ”	= citazioni

¹ Per facilità di lettura, nel testo del saggio le lettere sono state trascritte senza alcun segno diacritico che ne evidenziasse le cancellature, le abbreviazioni e le riscritture. Per la trascrizione fedele del testo originario si vedano: «Lettere di Zolli a Pettazzoni», pp. 401-490; «Lettere di Pettazzoni a Zolli», pp. 491-493; «Lettere varie», pp. 495-500.

ABBREVIAZIONI²

Fonti archivistiche³

ACS	Archivio Centrale dello Stato
MI	Ministero dell'Interno
DGDR	Direzione Generale Demografia e Razza
Div. AGR	Divisione Affari Generali e Riservati
DGPS	Direzione Generale Pubblica Sicurezza
Div. AGR	Divisione Affari Generali e Riservati
A1	Informazioni su persone
A16	Stranieri ed ebrei stranieri
G1	Associazioni
MPI	Ministero della Pubblica Istruzione
DGIM	Direzione Generale Istruzione Media
DGIS, LD	Direzione Generale Istruzione Superiore, Liberi Docenti
DGIU, fasc. p.	Direzione Generale Istruzione Universitaria, fascicoli personali
SPD co <i>oppure</i> cr	Segreteria Particolare del Duce, carteggio ordinario <i>oppure</i> carteggio riservato
APMT	Archivio Privato di Michael Tagliacozzo
APSC	Archivio Privato di Sofia Cavalletti
APdB	Archivio Privato di Enrico de Bernart
ASCER, AC ⁴	Archivio Storico della Comunità Ebraica di Roma, Archivio Contemporaneo
AST	Archivio di Stato di Trieste

² Le abbreviazioni valgono sia per le note inserite nella trascrizione delle lettere che per il testo del saggio.

³ Il siglario delle fonti archivistiche, sviluppato in ordine alfabetico, raggruppa a cascata la documentazione. Ad esempio la Divisione Affari Generali e Riservati (Div. AGR) si trova nella Direzione Generale Demografia e Razza (DGDR), collocato nel Ministero degli Interni (MI) presso l'Archivio Centrale dello Stato (ACS) di Roma.

⁴ Ringrazio pubblicamente Gabriele Rigano per aver gentilmente e disinteressatamente messo a mia disposizione il materiale citato nel corso del saggio proveniente dall'Archivio Storico della Comunità Ebraica di Roma, dall'Archivio dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane, dall'Archivio Privato di Michael Tagliacozzo e dall'Archivio di Stato di Trieste.

AUCEI	Archivio dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane
Fondo UCII fino al 1933	Fondo attività dell'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane fino al 1933
Fondo UCII fino dal 1934	Fondo attività dell'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane dal 1934

AUP	Archivio Università di Padova
AUSR	Archivio Università La Sapienza di Roma
FP	Fondo Pettazzoni della Biblioteca comunale «G.C. Croce» di San Giovanni in Persiceto (Bo)
FZ-BPIB	Fondo Zolli – Biblioteca del Pontificio Istituto Biblico

b., cart., fasc., sfasc., ssfasc. n. prot.	busta, cartella, fascicolo, sottofascicolo, sottosottofascicolo numero di protocollo
---	---

Dizionari enciclopedici

<i>DBI</i>	<i>Dizionario Biografico degli Italiani</i> , Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, 1960-
<i>DEI</i>	<i>Dizionario Enciclopedico Italiano</i> , Istituto della Enciclopedia Italiana, Treccani, Roma, 1955-
<i>DIP</i>	<i>Dizionario degli Istituti di Perfezione</i> , 10 voll., Edizioni Paoline, 1974-2003
<i>EC</i>	<i>Enciclopedia Cattolica</i> , 12 voll., Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, Città del Vaticano, 1948-1954
<i>EdR</i>	<i>Enciclopedia delle Religioni</i> , 6 voll., Vallecchi Editore, Firenze, 1970-1976
<i>EI</i>	<i>Enciclopedia Italiana</i> , Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, 1929-
<i>EJ</i>	<i>Encyclopaedia Judaica</i> , 16 voll., Keter Publishing House LTD-Macmillan Company, Jerusalem-New York, 1971-1972

<i>EJ-Berlin</i>	J. Klatzkin-I. Elbogen (a cura di), <i>Encyclopaedia Judaica, Das Judentum in Geschichte end Gegenwart</i> , 10 voll., Berlin, Verlag Eschkol A.G., 1928-1934
<i>GDE</i>	<i>Grande Dizionario Enciclopedico</i> , Utet, Torino, 1967-
<i>JE</i>	<i>The Jewish Encyclopaedia</i> , 12 voll., New York-London, 1901-1906 (rist. Ktav 1963)
<i>PT</i>	<i>La Piccola Treccani. Dizionario Enciclopedico</i> , Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, 1995-

Periodici

AIVS	Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti
CC	La Civiltà Cattolica
RMI	La Rassegna Mensile di Israel
RR	Ricerche Religiose (dal 1934 Religio)
RSO	Rivista degli Studi Orientali
SM	Strada Maestra
SMSR	Studi e Materiali di Storia delle Religioni
SP	Studia Patavina
p., pp.	pagina, pagine
col., coll.	colonna, colonne

BIBBIA

Tutte le citazioni bibliche riportate nel nostro saggio e in nota alla lettere sono tratte da:

- *La Bibbia di Gerusalemme*, (1974), Dehoniane, Bologna 1998, testo biblico di *La Sacra Bibbia* della CEI «editio princeps» 1971, note e commenti di *La Bible de Jerusalem*, edizione 1973 e nuova edizione 1984;
- *Bibbia ebraica*, a cura di rav D. Disegni, 4 voll., La Giuntina, Firenze 2000³ (nel caso di citazioni dal testo ebraico).

INTRODUZIONE

La ricerca che presentiamo intende essere un contributo alla storia della cultura storico-religiosa in Italia. In essa affrontiamo lo studio dell'opera scientifica e accademica di Eugenio Zolli (1881-1956)¹ attraverso la corrispondenza e la collaborazione intrattenuta con Raffaele Pettazzoni (1883-1959) nell'arco di ventisette anni, dal 1925 al 1952². Le inedite sessantatre

¹ Originario di Brody, Galizia, cittadina polacca facente parte dell'Impero Austro-Ungarico, oggi in Ucraina, biblista e semitista di fama internazionale, storico delle religioni e già Rabbino Capo della Comunità Ebraica di Roma dal 1939 al 1944, convertitosi al cristianesimo nel febbraio 1945, Zolli fu una figura di spicco, senza dubbio una tra le personalità più complesse e contraddittorie della cultura italiana, nella prima metà del '900. Quale emblema della complessità della sua vicenda basti un'analogia con il suo nome e cognome: nato Israel Zoller (17 settembre 1881) italianizzò il cognome in Zolli. In seguito alle leggi razziali firmò alcuni suoi lavori scientifici con lo pseudonimo Italo Zolli e infine, all'atto del battesimo, mutò il proprio nome in Eugenio Maria. Per una breve sintesi biografica e per un'ampia trattazione dell'attività scientifica si veda: A. Latorre, *Eugenio Zolli: Apostata o Profeta?* SP, anno XLIX n. 3, Settembre-Dicembre 2002, pp. 579-614 (con la bibliografia completa delle monografie). Per la vita e le vicende si veda: G. Rigano, *Il caso Zolli. L'itinerario di un intellettuale in bilico tra fedi, culture e nazioni*, Guerini Studio, Milano 2006 (il volume contiene la bibliografia generale e pressoché esaustiva delle opere di e su Zolli, pp. 399-434). Per altri riferimenti bibliografici sulla figura di Zolli si veda *infra*, nn. 4, 5, 6, 7, 8.

² Sulla vita del persicetano, uno dei padri fondatori della storia delle religioni in Italia, Raffaele Pettazzoni, si veda innanzi tutto la cronaca biografica a cura del prof. Mario Gandini – ordinatore e curatore del Fondo Pettazzoni – apparsa in «Strada Maestra» (da qui in poi SM) a partire dal 1989: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni. Materiali per una biografia*, SM, nn. 27 (2° semestre 1989), pp. 1-165; 31 (2° 1991), pp. 217-225; 32 (1° 1992), pp. 119-247; 33 (2° 1992), pp. 129-223; 34 (1° 1993), pp. 95-227; 36-37 (1994), pp. 177-298; 40 (1° 1996), pp. 63-205; 43 (2° 1997), pp. 65-173; 44 (1° 1998), pp. 97-214; 45 (2° 1998), pp. 157-241; 46 (1° 1999), pp. 77-223; 47 (2° 1999), pp. 95-226; 48 (1° 2000), pp. 81-249; 49 (2° 2000), pp. 141-254; 50 (1° 2001), pp. 19-183; 51 (2° 2001), pp. 81-212; 52 (1° 2002), pp. 99-268; 54 (1° 2003), pp. 53-232; 55 (2° 2003), pp. 121-272; 56 (1° 2004), pp. 93-279; 57 (2° 2004), pp. 21-199; 58 (1° 2005), pp. 53-250; 59 (2° 2005), pp. 51-207; 60 (1° 2006), pp. 19-237; 61 (2° 2006), pp. 55-246. Si veda anche il volume speciale di SMSR del 1983 dedicato al centenario della nascita di R. Pettazzoni: A. Brelich, *La consistenza di un'eredità*, SMSR, vol. 49 (1983), fasc. 1, pp. 9-16; D. Sabbatucci, *La lezione inaugurale*, ibidem, pp. 17-19; U. Bianchi, *R. Pettazzoni e la Interantional Association for the History of Religions (I.A.H.R.)*, ibidem, pp. 21-28; D. Sabbatucci, *Pettazzoni ridimensionato*, SMSR, vol. 49 (1983), fasc. 2, pp. 319-220. Si vedano anche: D. Sabbatucci, *Pettazzoni, chi era costui?*, «Culture», n. 2 dicembre 1977, pp. 117-119; G. Mazzoleni, *Pettazzoni: l'eredità e l'oblio*, SMSR, vol. 71, 2005, pp. 13-16; *In memoriam Raffaele Pettazzoni*, «Numen», 6 (1959), pp. 76^a-76^d. Per un minimo orientamento nella vasta bibliografia si vedano: E. De Martino, A. Donini, M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni e gli Studi storico-religiosi in Italia*, Forni Editore, Bologna 1969 (con la bibliografia delle opere di e su Pettazzoni, pp. 7-45); M. Gandini, *Nota bibliografica degli scritti di Raffaele Pettazzoni*, SMSR, vol. XXXI (1960), pp. 3-21; Idem, *Il contributo di Raffaele Pettazzoni agli studi storico religiosi*, SM, n. 2 1969, pp. 1-48; Idem, *Presenza di Pettazzoni*, SM, n. 3 1970, pp. 1-69; Idem, *Pettazzoni Raffaele*, in *Encyclopedia of Religion*, vol. 10, Thomson Gale, New York 2005², pp. 7072-7077 (voce completata da un'ampia e aggiornata bibliografia degli scritti su Pettazzoni). In questa sede mi è grato ancor più che doveroso, ringraziare pubblicamente il prof. Mario Gandini per avermi segnalato l'esistenza del carteggio con Zolli, avermi in più di un'occasione guidato nelle ricerche e avermi infine fornito informazioni e riferimenti quanto mai preziosi sulla vita di Raffaele Pettazzoni al cui studio il prof. Gandini si sta dedicando da quasi 60 anni. Su Mario Gandini (1924-...) si possono vedere una voce biobibliografica in G. Colomo, *Nuovissimo dizionario dei pittori, poeti, scrittori, artisti dei nostri giorni*, Edizioni della

lettere di Zolli a Pettazzoni e le due di Pettazzoni a Zolli (1932 e 1948) custodite presso il Fondo Pettazzoni della Biblioteca Comunale «G.C. Croce» di San Giovanni in Persiceto (Bo), ci consentono di seguire e di ricostruire – seppur talvolta da lontano e indirettamente – la pressoché intera attività accademica del semitista italo-polacco e la proficua collaborazione scientifica intrapresa con Pettazzoni e con la rivista da questi fondata, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni»³.

Per una singolare convergenza di percorsi storici e di sensibilità individuali, Zolli si trovò al centro di alcuni snodi cruciali della storia degli ebrei d'Italia e le scelte che operò divennero oggetto di accesi dibattiti e di vibranti polemiche, tanto che egli rappresenta ancora oggi un argomento delicato per il cattolicesimo e un *nervo scoperto* per l'ebraismo italiano.

Nel corso degli anni l'*affaire Zolli*, ciclicamente balzato agli onori delle cronache, ha suscitato forti passioni e reazioni, talvolta scomposte, che tuttavia non hanno saputo superare la netta contrapposizione venutasi a creare all'indomani degli eventi tra gli schieramenti coinvolti. Al centro del dibattito sulla sua figura due sono gli argomenti che hanno finito con il monopolizzare l'attenzione della pubblicistica: l'essersi nascosto mentre era Rabbino Capo durante l'occupazione nazista di Roma (8 settembre 1943 – 4 giugno 1944) e il suo passaggio al cristianesimo cattolico con il battesimo celebrato il 13 febbraio 1945.

In seno all'ebraismo italiano, il polo direttamente toccato dall'*affaire Zolli*, è ancora vivo lo sdegno per due azioni del Rabbino Capo che toccarono fortemente la Comunità di Roma, dapprima privata della sua guida spirituale nell'ora del massimo bisogno e poi ferita per così dire *proditoriamente* nel travagliato momento della ricostruzione materiale e spirituale⁴.

Nuova Europa, Firenze 1975, p. 186; L. Covoni, *Mezzo secolo in un libro*, «Il Resto del Carlino», 25 novembre 1995; M. Gandini (a cura di), *Fascismo e Antifascismo, Guerra, Resistenza e Dopoguerra nel Persicetano. Materiali editi e inediti per la storia del venticinquennio 1919-1945*, Comune di San Giovanni in Persiceto, San Giovanni in Persiceto 1995, pp. 271-273, 376-381, 529-530; M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni dall'estate 1946 all'inverno 1947-48. Materiali per una biografia*, SM, n. 58 (1° semestre 2005), p. 84.

³ D'ora innanzi sempre citata con la sigla SMSR. Per gli antefatti storici, la fondazione e le vicende relative alla rivista si veda: «Capitolo 4», pp. 271-279.

⁴ Gli allora presidenti, rispettivamente dell'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane, Dante Almansì, e della Comunità Ebraica di Roma, Ugo Foà, accusarono a più riprese Zolli di aver abbandonato il suo posto di Rabbino Capo per rifugiarsi in Vaticano. Zolli si difese asserendo di essersi adoperato in ogni modo possibile per la salvezza degli ebrei romani, avvertendo quanti più potesse di fuggire da Roma e allertando i due presidenti circa il pericolo rappresentato dall'occupazione nazista. Poiché i suoi appelli non vennero tenuti in considerazione dai due presidenti, Zolli, visto e considerato che si trovava nella scomoda posizione di essere ebreo, apolide e Rabbino Capo (la prima persona che i nazisti solitamente ricercavano all'interno della Comunità), ritenne inutile il suo martirio e decise di nascondersi. Entrate le truppe tedesche in Roma (8 settembre 1943), Zolli tra il 9 e il 17 settembre cercò di convincere i due presidenti, affinché venisse chiuso il Tempio, distrutto lo schedario degli appartenenti alla Comunità, distribuito un sussidio ai più poveri e invitati gli ebrei a fuggire e a nascondersi. Rimasto inascoltato il 10 settembre Zolli lasciò il proprio appartamento e si recò su invito di un amico di famiglia, Luigi Tagliacozzo (insegnante di materie secolari al Collegio Rabbinico Italiano), presso l'abitazione lasciata vuota dalla famiglia Anav, dove rimase circa 15 giorni. Tra il 21 e 25 settembre Zolli, le cui ricerche nel ghetto erano già iniziate da parte della Gestapo, lasciò casa Anav, per rifugiarsi in Via delle Alpi n. 32, nella casa di Amedeo Pierantoni, un

In ambito cattolico, altro polo della tensione, la scelta di fede operata dal già Rabbino Capo è inserita in un duplice contesto. Il primo teso a difendere l'operato di Pio XII per salvare gli ebrei durante la Seconda Guerra Mondiale, questione ancora oggi molto discussa; il secondo diretto alla pastorale tra gli ebrei e alla propaganda religiosa⁵.

accanito antifascista. Nel frattempo, il 2 ottobre, la sua abitazione in via Bartolomeo de' Vaccinari venne saccheggiata dai tedeschi i quali asportarono la sua biblioteca e molti documenti. In casa Pierantoni Zolli rimase sino al 18 febbraio 1944, quando il figlio di Amedeo, Luigi (1905-1944) medico attivo nella Croce Rossa e nel Partito d'Azione, venne arrestato e tradotto nel carcere di Regina Coeli e trucidato alle Fosse Ardeatine il 24 marzo 1944, assieme ad altre 334 vittime innocenti. Non ritenendo più l'appartamento dei Pierantoni un nascondiglio sicuro, Zolli venne ospitato per qualche settimana dalla figlia di prime nozze, Dora, che nel frattempo era riuscita a procurarsi dei documenti falsi che ne attestavano la razza ariana. Infine Zolli, per non esporre a lungo la famiglia della figlia ai pericoli derivanti dal suo soggiorno presso di lei, trascorse gli ultimi mesi dell'occupazione nazista di Roma nascosto da una giovane coppia di sposi amici della figlia, Emilia e Gino Falconieri, collegata all'organizzazione partigiana «Giustizia e Libertà».

Sulle accuse di abbandono del proprio posto mosse nei confronti di Zolli e sull'operato dei dirigenti della Comunità di Roma si vedano: E. Zolli, *Prima dell'alba. Autobiografia autorizzata*, a cura di Alberto Latorre, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2004; Idem, *Before the Dawn*, Sheed and Ward, New York 1954 (si veda anche la ripubblicazione: E. Zolli, *Why I became a Catholic*, Roman Catholic Books, New York, s.d. [1996]; da qui in poi, per il testo in lingua inglese, si citerà dalla riedizione *Why I became a Catholic*); *Ottobre 1943 – Cronaca di un'infamia*, a cura della Comunità Israelitica di Roma, Roma 1961; D. Almansi, *Attività svolta dal Consiglio della Unione delle Comunità Israelitiche Italiane dal 13 novembre 1939 al 17 novembre 1944*, RMI, n. 10, ottobre 1977, pp. 507-524; R.J. Almansi, *Mio padre, Dante Almansi*, RMI, n. 5-6, maggio-giugno 1976; F. Coen, *La grande razzia degli ebrei di Roma*, La Giuntina, Firenze 1993; R. Katz, *Sabato nero*, Rizzoli, Milano 1973. Per i timori di Zolli legati alla sua particolare condizione di apolide si vedano: E. Zolli, *Prima...*, cit., pp. 199, 209-211; Idem, *Why...*, cit., pp. 138-163. Per le vicende relative ai mesi dell'occupazione nazista si vedano: E. Zolli, *Prima...*, cit. 193-223; Idem, *Why...*, cit., pp. 138-163; D. Almansi, *Attività svolta...*, cit.; R.J. Almansi, *Mio padre, Dante Almansi*, cit.; F. Barozzi, *I percorsi della sopravvivenza. Salvatori e salvati durante l'occupazione nazista di Roma (8 settembre 1943-4 giugno 1944)*, RMI, n. 1, gennaio-febbraio 1998, pp. 95-144; F. Coen, *16 ottobre 1943*, cit.; G. Debenedetti, *16 ottobre 1943*, Sellerio, Palermo 1993; R. Katz, *Roma città aperta. Settembre 1943-giugno 1944*, Il Saggiatore, Milano 2003; L. Picciotto Fargion, *L'occupazione tedesca e gli ebrei di Roma*, Carucci Editore, Roma 1979; Idem, *Polizia tedesca ed ebrei nell'Italia occupata*, «Rivista di Storia Contemporanea», n. 2, 1984; Idem, *Il libro della memoria. Gli ebrei deportati dall'Italia (1943-1945)*, Mursia, Milano 1991; S. Waagenaar, *Il ghetto sul Tevere*, Mondadori, Milano 1972; S. Zuccotti, *L'Olocausto in Italia*, Tea, Milano 1995. Particolare attenzione merita infine il testo di G. Rigano, *Il caso Zolli*, cit., per la completezza dei riferimenti archivistici e per l'equilibrio, la chiarezza e la meticolosa precisione con cui sono stati ricostruiti i fatti occorsi in seno alla Comunità di Roma durante i nove mesi dell'occupazione nazista. Per il periodo trascorso presso i Pierantoni, adduco la mia intervista telefonica con Armando Pierantoni (figlio di Amedeo e fratello minore di Luigi Pierantoni) del 7 gennaio 2005.

Sulle dispute sorte in ambito ebraico in conseguenza della sua adesione al cristianesimo, si vedano: L.I. Newman, *A «Chief Rabbi» of Rome becomes a Catholic*, Renaissance Press, New York 1945; S. Waagenaar, *op. cit.*; Kenà'an Haviv, *La grande confessione di Eugenio Maria Zolli, intervista a Eugenio Maria Zolli*, «Maariv», 9 giugno 1950, in ebraico (riportata, tradotta in italiano, in appendice al testo: G. Rigano, *op. cit.*, pp. 389-397); W.P. Sillanpoa, R.G. Weisbord, *The baptized Rabbi of Rome: the Zolli case*, «Judaism. A Quarterly Journal of Jewish life and thought», vol. 38, fasc. I, 1989, pp. 75-91; Idem, *The Zolli conversion: background and motives*, «ibidem», vol. 38, fasc. II, 1989, pp. 203-215; Idem, *The Chief Rabbi, the Pope and the Holocaust*, New Brunswick, London 1992; P. Colbi, *Israele Zoller (Zolli), il Rabbino apostata*, «Bollettino della Comunità Ebraica di Trieste», giugno 1997, pp. 10-12; R. Pace, *Zolli metamorfosi di un rabbino*, «Il Portico», n. 5, luglio-agosto 1998.

⁵ Sull'utilizzo della conversione di Zolli per difendere l'operato di Pio XII, si vedano: P.E. Lapide, *Roma e gli ebrei. L'azione del Vaticano a favore delle vittime del nazismo*, Mondadori, Milano 1967; M. Marchione, *Pio XII e gli ebrei*, Pan Logos, s.l., 1999; Idem, *Pio XII e gli ebrei*, Piemme, Casale Monferrato 2002; Idem, *Il silenzio di Pio XII*, Sperling & Kupfer, Milano 2002; Idem, *Pio XII attraverso le immagini*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002; S. Zurlo, *Il rabbino che difese Papa Pacelli dalle accuse ebraiche*, intervista a Myriam Zolli De Bernart, «Il Giornale», 31 marzo 1998; A. Gaspari, *Nascosti in convento. Incredibili storie di ebrei salvati dalla deportazione (Italia 1943-45)*, Ancora, Milano 1999; Idem, *Gli ebrei salvati da Pio XII*, Logos, Roma 2001; M.L. Napolitano, *Pio XII tra guerra e pace. Profezia e diplomazia di un Papa (1939-1945)*, Città Nuova, Roma 2002; M.L. Napolitano, A. Tornielli, *Il Papa che salvò gli ebrei*, Piemme, Casale Monferrato 2004; A. Tornielli, *Pio XII. Il Papa degli ebrei*, Piemme, Casale Monferrato 2001; G. Morra, *Ma di ebrei ne salvò molti*, «Liberio», 13 maggio 2001; A. Pellicciari, *La storia sconosciuta del rabbino-capo di Roma*, «La Padania», 14 aprile 2002; R. Camilleri,

Sui medesimi diametralmente opposti schieramenti si sono purtroppo attestate anche le posizioni della critica di fronte alla recente pubblicazione dell'inedita autobiografia di Zolli, *Prima dell'Alba*⁶ e alla riedizione di *Antisemitismo*⁷, il primo testo a essere dato alle stampe dopo il battesimo. Tale contrapposizione non ha giovato in alcun modo alla reale comprensione della complessa vicenda Zolli, né ha tanto meno favorito alcuna conquista dal punto di vista storiografico; oltretutto si è vista sfumare la non disprezzabile occasione di un serio confronto sui contenuti estremamente interessanti dei due volumi⁸.

Dagli all'ebreo (e subito dopo alla Chiesa), «Liberal», n. 10, giugno-luglio 2002; A. Carloni, *Il rabbino che si arrese a Cristo*, «Il Corriere del Sud», n. 11/2002, anno XI, 1-15 giugno; V. Messori, *Il rabbino scomparso*, «Jesus», 2004.

Sulla lettura apologetica del battesimo di Zolli, si vedano: D. Grasso s.j., *Il fenomeno delle conversioni oggi*, CC, vol. I, quad. 2465, 7 marzo 1953, pp. 489-502; Idem, *Esperienze di convertiti*, CC, vol. III, quad. 2475, 1° agosto 1953, pp. 262-274; Idem, *Contrasti e problemi nelle conversione degli ebrei*, CC, vol. I, quad. 2512, 12 febbraio 1955, pp. 393-407; G. Rossi, *Uomini incontro a Cristo*, Edizioni Pro Civitate Cristiana, Assisi 1962; P. Dezza s.j., *Eugenio Zolli: da Gran Rabbino a testimone di Cristo (1881-1956)*, CC, vol. I, quad. 3136, 21 febbraio 1981, pp. 340-349; D.M. Neuhaus, *Jewish Conversion to the Catholic Church*, «Pastoral Psychology», n. 1, 1988; C. Nitoglia, *Dalla Sinagoga alla Chiesa: le conversioni di Edgardo Mortara, Giuseppe Stanislao Coen ed Eugenio Zolli*, Centro Librario Sodalitium, Verrua Savoia (To) 1998; J. Cabaud, *Il rabbino che si arrese a Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2002 (*Eugenio Zolli prophète d'un monde nouveau*, François-Xavier de Guibert, Paris 2000); A. Tornielli, *Così divenne cattolico il rabbino di Roma*, «Gente», n. 15, 11 aprile 2002.

⁶ E. Zolli, *Prima...*, cit. L'opera, inedita non solo per l'Italia (la precedente autobiografia, *Before the Dawn*, pubblicata negli Stati Uniti nel 1954, circolava, grazie a una ripubblicazione de 1996, *Why I became a catholic*, in lingua inglese), è infatti molto diversa rispetto all'edizione statunitense. Il testo è stato tratto dal dattiloscritto italiano rinvenuto dagli eredi Zolli presso la Biblioteca Apostolica Vaticana, ai quali, per il legame di parentela, è consentito l'accesso e la consultazione del fondo Zolli. Il dattiloscritto, che si ritiene essere la redazione originaria del testo, e l'edizione summenzionata, presentano numerose e sostanziali differenze rispetto all'autobiografia edita nel 1954 negli Stati Uniti e la successiva ripubblicazione. In particolare nell'edizione americana viene descritta la presunta visione mistica avvenuta in sinagoga durante lo Jom Kippur nel settembre del 1944 – tanto strumentalizzata in ottica apologetica – che invece non compare nel dattiloscritto. Per le vicende relative alla stesura dell'autobiografia, il contenuto e valore dell'opera si veda: A. Latorre, *Da Prima dell'Alba a Before the Dawn: genesi e sviluppo dell'autobiografia di Eugenio Zolli*, SP, anno LIII, n. 1, gennaio-aprile 2006, pp. 207-216. Per gli interrogativi suscitati dalla descrizione mistica si vedano la «Postfazione» del nipote di Zolli, Enrico de Bernart, in *Prima...*, cit., pp. 277-280 e G. Rigano, *op. cit.*, pp. 357-364. Infine si vedano i testi: E. Zolli, *Christus*, A.V.E., Roma 1946, pp. 156-164, nel quale Zolli, non solo non fa menzione di esperienze mistiche, ma anzi le nega risolutamente, affermando che il suo amore per il Vangelo e per Gesù non fu frutto “di rapimenti mistici” (p. 157); E. Zolli, «Author's Note», in *Why...*, p. X (riportata in E. Zolli, *Prima...*, cit., p. 267: “Qualsiasi evento apparentemente straordinario narrato in questo libro è di secondaria importanza nella storia della mia conversione. Questa conversione fu motivata dall'amore di Gesù Cristo, un amore che derivò dalle mie meditazioni sulle Scritture.”).

⁷ E. Zolli, *Antisemitismo*, a cura di Alberto Latorre, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), 2005 (E. Zolli, *Antisemitismo*, A.V.E., Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1945; le citazioni verranno tratte dalla ripubblicazione), la prima opera pubblicata da Zolli dopo l'adesione al cristianesimo, è una lucida disamina storico-religiosa attorno al sorgere e alla diffusione dell'antisemitismo. Per i tempi di stesura, il valore e il contenuto dell'opera si veda: A. Latorre, *Le origini di Antisemitismo. La paradossale difesa dell'ebraismo da parte di un neo-battezzato*, in corso di stampa su SP. Sul contenuto e valore dell'opera si veda «Capitolo 7», pp. 392-393.

⁸ Le due opere sono state ampiamente recensite dalla stampa secondo l'abituale schema diadico. Per *Prima dell'alba* si veda: G.M. Vian, *Il battesimo del rabbino*, «Avvenire», 13 febbraio 2004; Idem, *Il caso Zolli fra polemiche e verità storiche*, ibidem, 22 febbraio 2004; A. Tornielli, *La scomoda verità di Zolli: il ghetto si poteva salvare*, «Il Giornale», 13 febbraio 2004; G. De Carli, *Il rabbino della conversione*, «Il Tempo», 13 febbraio 2004; O. Petrosillo, *Zolli, un avvertimento inascoltato*, «Il Messaggero», 14 febbraio 2004; G. Romano, *Zolli, una voce dal silenzio*, «Il Domenicale», 14 febbraio 2004; *Pio XII: fu lui a pagare il riscatto per 300 ebrei romani*, Agenzia AGI, 17 febbraio 2004; *Zolli, il rabbino che si convertì al Cristianesimo*, «L'Eco di Bergamo», 18 febbraio 2004; S. Minerbi, *La conversione cristiana del rabbino Zolli fu una disgustosa abiura*, e A. Tornielli, *Ma due anni fa Minerbi non la pensava così*, «Il Giornale», 21 febbraio 2004; G. Ricciardi, *Prima dell'alba*, «30 giorni», n. 3, marzo 2004; B. Di Porto, *L'edizione italiana del libro autobiografico di Zolli*, «Il Tempo e l'Idea», nn. 3-4-5, febbraio-marzo 2004; Y.

L'unico risultato concreto è stato quello di rendere Zolli un'icona da innalzare in occasione di *processioni* e *crociate*, o un capro espiatorio sul quale addossare colpe e tradimenti; in altri termini stereotipando la sua figura ad apologeta del cristianesimo o ad apostata dell'ebraismo⁹.

Zolli è e rimane una figura molto complessa e articolata, per certi versi prigioniero del suo stesso personaggio; è necessario perciò distinguere nella sua vicenda diversi piani di lettura. In lui infatti si possono – e si devono – individuare molteplici elementi e fattori di indagine, certamente tenendo presente l'unità inscindibile dell'identità della persona, ma anche sapendo cogliere in prospettiva la profondità e la complessità dell'uomo¹⁰. Troppo spesso quanti hanno scritto su di lui hanno finito coll'appiattare la sua persona dimenticando i numerosi ambiti entro i quali è necessario scomporre la sua storia, la sua opera e la sua vita.

Gli elementi di ricerca e di indagine che si possono individuare entro la sua vicenda, e che andrebbero tenuti distinti per un'iniziale comprensione della complessità della sua figura, sono sostanzialmente sei; i primi tre di natura personale, gli altri di carattere pubblico:

1. la sua educazione e la sua formazione in relazione alle correnti – *Chassidismo*, *Haskhalah*, *Wissenschaft des Judentums* – del poliedrico mondo *ashkenazita* dell'Europa orientale¹¹;

Bar, *La passione del Rabbino Capo*, «Yedioth Acharonot», 11 aprile 2004, in ebraico (ringrazio Gabriele Rigano per avermi segnalato la recensione); S. Magister, *Il rabbino e il gesuita*, «L'Espresso», 16 aprile 2004; *Eugenio Zolli, storia della conversione del rabbino capo di Roma*, con intervista ad Alberto Latorre, «Agenzia Zenit-Il mondo visto da Roma», 20 aprile 2004, in www.zenit.org/italian; P. Cantoni, *Prima dell'alba*, «Il Timone», n. 33, maggio 2004; *Sant'Eugenio rabbino?*, «Kol Ha-Italkim. Bollettino di informazione degli italiani in Israele», n. 25, maggio 2004; M. Giuliani, recensione critica, «Jesus», n. 6, giugno 2004; Idem, *La conversione di Eugenio M. Zolli alla luce dei nuovi rapporti tra ebrei e cristiani*, «Studi Fatti Ricerche», n. 107, luglio-settembre 2004. Per *Antisemitismo* si veda: M. Roncalli, *Antisemitismo, i distinguo del rabbino*, «Avvenire», 15 ottobre 2005; *Alle radici dell'antisemitismo: indagine del rabbino Capo di Roma, che si convertì al Cristianesimo*, con intervista al curatore, in «Agenzia Zenit – Il mondo visto da Roma», 24 ottobre 2005, in www.zenit.org/italian; *Storia dell'antisemitismo*, «La Provincia di Como», 8 novembre 2005; *L'antisemitismo prima del nazismo*, «Trentino», 15 novembre 2005; E. Butturini, *Zolli, il caso dell'ebreo convertito*, «L'Arena», 7 giugno 2006.

⁹ Scrisse Sofia Cavalletti, prima sua allieva alla Sapienza, poi sua collaboratrice: «Alcuni forse hanno già letto qualcosa su di lui e avranno visto come da alcune parti si arrivi quasi a demonizzarlo e da altre ad esaltarlo, fino a farne quasi un simbolo – cosa questa che Eugenio Zolli non avrebbe mai accettato, lui che mi disse un giorno: «Non voglio essere sbandierato»» (APSC, *Ricordo di Eugenio Zolli*, Articolo inedito, p. 1).

¹⁰ Più sopra, a testimonianza della complessità dell'*affaire Zolli*, si ricordavano i quattro cambiamenti di nome. A ciò si aggiungano, a rendere icastico questo tratto – inscindibile dalla sua persona e dalla sua vicenda – i quattro passaggi di nazionalità (cittadino austro-ungarico, italiano, apolide, di nuovo italiano), le otto città in cui visse (Brody, Stanislavia, Leopoli, Vienna, Firenze, Trieste, Roma e Padova dove insegnò lingua e letteratura ebraica), le due mogli (Adele Litwak sposata nel 1910 e deceduta nel 1917 di polmonite fulminante ed Emma Maionica che lo seguì nel battesimo), le due professioni (docente universitario e rabbino) e le due fedi (ebraica per oltre sessant'anni e cristiana nell'ultimo decennio della sua vita).

¹¹ Entro questo primo elemento di analisi va puntualizzato un altro fattore: il rapporto con la madre, la quale ebbe grande parte nella decisione del figlio di intraprendere la carriera rabbinica (si veda «Capitolo 1», pp. 26-28, 56, 78). Per quanto concerne il ruolo e la rilevanza della madre (nella lingua yiddish si utilizza il termine *mame*, mamma, con una forte coloritura affettuosa, non a caso si ritiene la mamma padrona dell'universo, appena dopo Dio padre) nel processo educativo del bambino ebreo si vedano: R.M. Herweg, *La yidische mame. Storia di un matriarcato occulto ma non troppo da Isacco a Philip Roth*, ECIG, Genova 1996 (e la vastissima bibliografia ivi contenuta); AA.VV., *E li insegnerai ai tuoi figli*, a cura di A.M. Piussi, La Giuntina, Firenze 1997; M. Ovadia, *Perché no?*

2. la sua concezione di religione e il suo interesse rivolto alla religiosità e al misticismo¹²;
3. il suo rapporto con l'ebraismo ufficiale in termini di ortodossia e di ortoprassi¹³;

L'ebreo corrosivo, Bompiani, Milano 1996; G. Stembergen, *La religione ebraica*, EDB, Bologna 1996; S. Asch, *La madre*, Bompiani, Milano 1956; A. Coen, *Il libro di mia madre*, Rizzoli, Milano 1992; Francesca Vitali, *Una forma di «mammismo»: la yidische mame*, Tesi di Laurea Università degli Studi di Milano, Facoltà di Lettere e Filosofia, relatore Dott. Marco Todeschini, a.a. 1997/98 (copia della tesi di laurea si trova presso la biblioteca del CDEC); *EJ*, s.v. «education», vol. 6, coll. 381-466. Una descrizione dei percorsi educativi familiari in seno all'ebraismo dell'Europa dell'Est è fornita da: H. Haumann, *Storia degli ebrei dell'Est*, Sugar&Co., Milano 1991, pp. 138-140, così come un breve quadro illustrativo del ruolo della donna all'interno di una famiglia ashkenazita, *ivi*, pp. 140-146. Per quanto riguarda lo stretto legame che univa Zolli alla propria madre Dora Jahr, si vedano: E. Zolli, *Prima...*, cit., pp. 25, 38-39, 41, 53-56, 61, 91; Idem, *Why...*, cit., 8-11, 27-34, 57. Nei passaggi menzionati di *Prima dell'alba* Zolli utilizza ripetutamente l'espressione "mamma mia" che più si avvicina nella lingua italiana all'intenzione del vocabolo yiddish *mame*. Nel Fondo Zolli conservato al Pontificio Istituto Biblico, tra le pagine del Talmud babilonese appartenuto a Zolli, abbiamo rinvenuto due disegni a matita (entrambi autografati W. Landau): il primo raffigura una donna con in braccio un bambino, mentre il secondo è il ritratto di una donna (datato 15/VII/1908); abbiamo ragione di credere che la donna ritratta sia la madre di Zolli. Sui rapporti con la madre si veda pure: E.M. Zuppi, *Il rabbino che ha creduto all'Amore*, intervista con E. Zolli, «La Domenica», n. 43, 27 ottobre 1946, p. 5 (ringrazio Gabriele Rigano per avermi indicato questo articolo).

Sulla scuola ebraica si veda H. Haumann, *op. cit.*, pp. 32-33: "A partire dal XVI secolo gli ebrei ricevettero l'ordine di mandare i propri figli maschi, dal compimento del quarto anno di vita all'ottavo, alla scuola del kahal, dove imparavano l'ebraico, leggevano la Bibbia e si familiarizzavano con le quattro operazioni e con i principi della morale. Nelle scuole del secondo grado, che i ragazzi frequentavano dagli otto ai tredici anni, era previsto inoltre lo studio del Talmud e dei relativi commenti. Il punto di forza dell'educazione ebraica era l'apprendimento mnemonico." Per le vicende di Zolli relative alla sua formazione in seno alla scuola ebraica, si veda «Capitolo 1», pp. 24-26.

Sul *Chassidismo* si veda «Capitolo 1», p. 56, n. 139. Sulla *Haskhalah* si veda «Capitolo 1», p. 29, n. 41. Sulla *Wissenschaft des Judentums* si veda «Capitolo 1», p. 30, n. 44.

¹² Fondamentale in questo senso è il suo concetto di religione. Secondo Zolli essa non è altro che l'istituzionalizzarsi entro forme rigide e definite dello slancio rappresentato dalla religiosità, sentimento costantemente in evoluzione e che mira al superamento del rigido formalismo imposto da una religione. «E ciò perché la vita religiosa subisce vari stadi di evoluzione. [...] Via via che si evolve, l'uomo domanda: quale sarà il mio atteggiamento di fronte a questa forza? [...]. L'ulteriore evoluzione porta con sé un nuovo atteggiamento, una nuova fase di sviluppo. [...] L'uomo evoluto cerca di raggiungere la comunione col suo Dio con dei mezzi puramente morali; [...]. Lo spirito della Bibbia ci permette di assistere a questo spettacolo grandioso di evoluzione continua che si va compiendo in Israele stesso». (I. Zoller, *La forza unificatrice e disgregatrice nella religione di Israele*, RR, V (1929), pp. 340-344). Su questo argomento si vedano: A. Latorre, *Da Israel Zoller ad Eugenio Zolli: l'itinerario di uno studioso in ricerca*, tesi di laurea in Filosofia, Università degli Studi di Verona, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 2000/01, relatore Prof. Pier Angelo Carozzi; Idem, *Eugenio Zolli. Apostata o profeta?*, cit.; G. Rigano, *op. cit.*, pp. 375-385. Per testimonianze dirette della concezione religiosa di Zolli e le sue simpatie verso il misticismo si vedano gli studi: I. Zoller, *Saggi di religiosità popolare ebraica in Italia*, «Atti del Primo Congresso Nazionale per lo Studio delle Tradizioni Popolari», Firenze maggio 1929, Firenze 1930, pp. 179-184; I. Zoller, *Il significato dei filatteri*, RR, VII (1931), pp. 255-259; Idem, *Ricordanza e misticismo nella prece ebraica*, RR, IX (1933), pp. 289-304; I. Zolli, *Azkarah e dikr*, SMSR, X (1934), pp. 98-104; Idem, *Kuppuru e Cristo*, RR, X (1934), pp. 1-20; Idem, *Magia ed arte divinatoria presso gli antichi Israeliti*, RR, X (1934), pp. 525-534; Idem, *Israele. Studi storico-religiosi*, Idea, Udine 1935, pp. 83-84, 189-204, 246-247; Idem, *La festa dell'orso. Un contributo alla conoscenza della psicologia dei primitivi*, «Lares», VIII (1937), pp. 87-91; Idem, *Cenni di psicologia religiosa ebraica*, RMI, XIII (1938), pp. 65-75; Idem, *La Visione del Signore nel Pensiero Ebraico*, RR, XIV (1938), pp. 321-329; Idem, «Il monoteismo d'Israele», in *Israele...*, cit., pp. 200-211; Idem, *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'aramaico e del pensiero rabbinico*, Idea, Udine 1938, pp. 103-105, 178-227; E. Zolli, *Antisemitismo*, cit., 2005, pp. 37, 56-58, 86-88, 262; E. Zolli, *I Salmi. Documenti di vita vissuta*, Viola, Milano 1953, pp. 7-14; Idem, *Legge ed Amore*, «L'Osservatore Romano», 21-22 febbraio 1955, n. 43, p. 3; Idem, *Legislatori, profeti e mistici di fronte a Dio*, *ibidem*, 31 dicembre 1955, p. 3.

¹³ Questo secondo elemento va considerato anche e soprattutto alla luce della vocazione di Zolli verso la carica di rabbino e della sua concezione circa le funzioni del rabbinato. Su questo argomento si veda: G. Rigano, *op. cit.*, pp. 110-127, 203-208 e pp. 352-368 con particolare riferimento alla documentazione *ivi* contenuta: ASCER, AC, b. 43 *Caso Zolli*, fasc. 2, Testimonianze per l'inchiesta della Comunità di Roma sulla condotta del prof. Zolli, istruita da

4. la sua concezione di cristianesimo e i motivi della sua adesione al cattolicesimo¹⁴;
5. il comportamento tenuto durante l'occupazione di Roma alla luce della sua conoscenza delle persecuzioni patite dagli ebrei in Germania e in Europa orientale e della sua consapevolezza circa il pericolo rappresentato dal nazismo¹⁵;
6. la sua attività scientifica e il suo magistero universitario presso l'Ateneo di Padova (1927-1938), l'Università La Sapienza di Roma (1945-1951) e il Pontificio Istituto Biblico (1945-1955)¹⁶.

Sebbene questi elementi rientrino nell'unità inscindibile dell'identità e della coscienza della persona, per un'analisi che non vuole essere né superficiale, né semplificatrice, necessitano di un'iniziale distinzione e devono essere chiariti in maniera opportuna sia nella loro specificità, che nella loro relazione. L'incontro di queste istanze e la loro combinazione all'interno della coscienza di Zolli possono rendere in parte la complessità e l'articolazione della sua persona, liberandolo così dalle strette maglie del suo personaggio. Solamente a partire dalla relazione unica e inestricabile di questi fattori, non meno che dalla loro specificità e unicità, è possibile comprendere in maniera maggiormente autentica e più approfondita le ragioni che portarono Zolli ad alcune delle scelte che ancora oggi animano il dibattito sulla sua figura.

Sergio Piperno nel 1945; e le lettere di Michael Tagliacozzo all'autore (Rigano) del 14 novembre 1997 e 4 ottobre 2002.

¹⁴ Purtroppo manca ancora uno studio serio e approfondito dedicato esclusivamente alle motivazioni che condussero Zolli al cristianesimo. Uno studio simile dovrebbe inevitabilmente essere a un tempo storico, psicologico, filosofico, esegetico e teologico; partendo dalle sue opere, soprattutto quelle scientifiche, dovrebbe ricostruire in primo luogo la psicologia e la concezione teologica di Zolli. Per cui per ora ci sentiamo di rimandare alle sole opere dello stesso Zolli: E. Zolli, *Christus*, cit. (si veda anche l'edizione spagnola: E. Zolli, *Mi Encuentro con Cristo*, Rialp, Madrid 1948¹, 1952²); E. Zolli, *Why...*, cit.; Idem, *Prima...*, cit. Per una prima comprensione dei fattori psicologici e teologici ci permettiamo infine di segnalare anche la nostra tesi di laurea: A. Latorre, *Da Israel Zoller...*, cit. Si veda anche: G. Rigano, *op. cit.*, pp. 352-385.

¹⁵ Per quanto concerne la sua particolare consapevolezza del pericolo rappresentato dal nazismo si consideri che sin dai primi anni '30, mentre era Rabbino Capo a Trieste, era informato dai profughi di passaggio, in fuga dalla Germania verso la Palestina, delle persecuzioni perpetrate dai nazisti. Si veda «Capitolo 1», pp. 74-77.

¹⁶ Presso l'Università di Padova fu docente di Lingua e letteratura ebraica (1927/28 al 1934/35), cattedra poi mutata in Ebraico e lingue semitiche comparate (dal 1935/36 al 1937/38), a La Sapienza di Roma di Lingua e letteratura ebraica (poi Ebraico e lingue semitiche comparate) ed Epigrafia e antichità semitiche (dal 1944/45 al 1950/51). Dopo il pensionamento, tenne in veste di libero docente dei corsi di conferenze su lingua e letteratura ebraica e storia delle religioni. Sulle cattedre e sugli insegnamenti all'Università di Padova, si veda «Capitolo 6», a La Sapienza e al Pontificio Istituto Biblico si veda «Capitolo 7». La documentazione relativa si trova in: AUP, *Liberi docenti*, 149/V, *Zoller Israele*; AUP, *Professori incaricati*, 115/VI, *Zolli Israele*; AUP, *Annuario della R. Università degli Studi di Padova* (dall'a.a. 1927/28 all'a.a. 1937/38); AUSR, *Professori*, AS 4193, fasc. *Zolli (già Zoller) Eugenio (già Israele)*; AUSR, Regia Università degli Studi di Roma, *Annuario per l'anno accademico* (dall'a.a. 1944/45 all'a.a. 1955/56); ACS, MPI, DGIS, Div I, LD III serie 1930-1950, b. 521, fasc. *Zoller Israele*. Nel dopoguerra Zolli fu docente anche presso il Pontificio Istituto Biblico: nel 1944/45 resse la cattedra di Lingua e letteratura ebraica, mentre dall'anno successivo le cattedre di Lingua e letteratura ebraica post-biblica e di Lingua e letteratura aramaica post-biblica (1946-1955). Presso l'Istituto Biblico è conservato un fondo bibliografico con pochissime carte, ma stranamente non vi è un fascicolo personale a lui intestato nel fondo Professori. Per la sua attività al Pontificio Istituto Biblico si vedano: P. Dezza, *op. cit.*, p. 347; *Acta Pontificii Istituti Biblici*, dal vol. V, n. 1, 15 luglio 1945 al VI, n. 2, 30 giugno 1956. Sulla sua metodologia di indagine storico-religiosa e i contributi

Quanti hanno scritto attorno all'*affaire Zolli* hanno mancato di profondità storica e al contempo di comprensione umana, quando non hanno saputo distinguere, nella complessità della sua vicenda, i diversi elementi di cui è costituita e non hanno svolto l'analisi delle singole parti e della loro relazione all'interno della sua storia personale. Talvolta per superficialità, altre per convenienza, spesso per precomprensione, si è preferito invece puntare l'attenzione unicamente su alcuni aspetti solo apparentemente di più agevole trattazione, ossia sui motivi che lo condussero ad abbracciare il cristianesimo e sul comportamento che tenne durante l'occupazione nazista di Roma, tralasciando sistematicamente gli altri ambiti di studio che viceversa sono fondamentali per la piena comprensione della vicenda Zolli.

Solamente negli ultimi tempi, con la pubblicazione del volume monografico di Gabriele Rigano, *Il caso Zolli*¹⁷, frutto di una ricerca quasi decennale, che ricostruisce con meticolosa precisione e limpida chiarezza la vita e le vicende del Nostro, la *vexata quaestio* si è finalmente affrancata dallo schema bipolare di interpretazione. Grazie a una poderosa mole di inedite fonti archivistiche, l'autore è stato in grado in primo luogo di contestualizzare la figura di Zolli all'interno dell'ebraismo italiano della prima metà del '900 e quindi di valutarne criticamente i comportamenti *sine ira et studio*; il testo si pone dunque come il primo serio lavoro sulla sua figura e quale pietra miliare per tutti coloro che intendono intraprendere lo studio della vita di Eugenio Zolli. È infine il primo scritto di valore a chiarire i reali termini del *caso Zolli* contribuendo in maniera rilevante a un concreto progresso storiografico.

Questo nostro lavoro – quale ideale prosecuzione della ricerca di Rigano e a completamento dello studio da noi compiuto in occasione della tesi di laurea¹⁸ – ha inteso lumeggiare l'elemento in assoluto meno noto della vita di Eugenio Zolli e tuttora avvolto in un immeritato oblio, la sua attività scientifica e il suo magistero universitario, analizzando la sua

conseguiti dalla sua ricerca scientifica si vedano: A. Latorre, *Da Israel Zoller...*, cit.; Idem, *Eugenio Zolli. Apostata o profeta?*, cit.

¹⁷ G. Rigano, *Il caso Zolli. L'itinerario di un intellettuale in bilico tra fedi, culture e nazioni*, Guerini Studio, Milano 2006. Il testo di Rigano ha ricevuto unanimi consensi, anche all'interno dell'ebraismo italiano, per l'equilibrio e la sobrietà dell'indagine e critiche felicissime da tutta la stampa. Si vedano: M. Roncalli, *Zolli, il rabbino diviso*, «Avvenire», 25 maggio 2006; G. Ricciardi, *L'itinerario di un intellettuale in bilico*, «30 giorni», intervista con Gabriele Rigano, n. 6, giugno 2006; G. Belardelli, *Il saggio*, «Il Corriere della Sera», 3 giugno 2006; *Rigano – Il caso Zolli*, «La Provincia di Cremona», 12 giugno 2006; G. Pistone, *Il caso Zolli*, «Mosaico», 13 giugno 2006; G. Busi, *Il rabbino che diventò cattolico*, «Il Sole 24 ore», 25 giugno 2006; M. Morselli, *Israel Zoller il rabbino che non si è convertito*, in www.nostreradici.it/enigma-Zolli.htm. Il volume nasce nell'ambito di un dottorato di ricerca: G. Rigano, *Eugenio Zolli tra mondo ebraico e cattolicesimo*, Dottorato di Storia sociale e religiosa, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 2003. Dello stesso Rigano si veda pure la tesi di laurea: G. Rigano, *Eugenio Zolli tra Mondo Ebraico e Cattolicesimo*, Tesi di laurea 1998/99, Università degli Studi di Roma 3, relatore prof. Andrea Riccardi. Facoltà di Lettere e Filosofia, Corso di Laurea in Lettere.

¹⁸ A. Latorre, *Da Israel Zoller...*, cit.

figura da un nuovo punto di vista, quello dei vari ambiti di ricerca entro i quali li sviluppò come ebraista, biblista, semitista, esegeta e storico delle religioni¹⁹. Filo rosso di questa ricerca è stata un'originale e inedita prospettiva: la corrispondenza con Raffaele Pettazzoni e la collaborazione con SMSR.

Come spesso una piccola fenditura in un muro non impedisce allo sguardo di un osservatore di spaziare su un vasto orizzonte, richiedendogli anzi maggiore dedizione nello scrutare il paesaggio e un'attenzione assai più vigile al particolare, così le lettere ci permettono di indagare e di far emergere aspetti talvolta marginali, talora sostanziali, della multiforme attività scientifica di Zolli, molto più di quanto non potrebbe consentire un punto d'osservazione che abbracci l'intero panorama dalla cui vastità si verrebbe sopraffatti e travolti.

Le lettere, oltre a consentirci di ripercorrere le tappe della sua collaborazione con Pettazzoni e SMSR, e di ricostruire l'attività scientifica e accademica di Zolli, ci permettono di intravedere trame di vita vissuta, rapporti d'amicizia e di collaborazione scientifica, talvolta contrasti, altre volte piccoli e grandi drammi che toccarono personalmente il Nostro (basti pensare all'allontanamento dalla cattedra universitaria e la revoca della cittadinanza italiana); da esse è possibile fare emergere la figura di Zolli in tutta la sua statura di studioso e di uomo. Dalle frequentazioni che ebbe coi massimi intellettuali del tempo (Freud²⁰, Pettazzoni, solo per citare

¹⁹ Zolli fu membro della Società italiana per la Storia delle Religioni che, dalla data di costituzione (18 aprile 1951), fu consociata alla International Association for the History of Religions. Si veda: *Notiziario della società italiana di storia delle religioni (1951-1955)*, SMSR, supplemento vol. XXVII, 1956, pp. 1-10.

²⁰ Prove che tra Zolli e Freud vi sia stato per lo meno uno scambio epistolare giungono da un'affermazione dello stesso Zolli contenuta in un contributo apparso su RR: I. Zoller *La Psicoanalisi e la Scienza dell'Ebraismo*, RR, V (1929), pp. 174-179. In particolare a p. 175 Zolli dice: "Il Freud, se non è filologo nel vero senso della parola, certamente non dispone come egli stesso ebbe a comunicarmi in una lettera, di nozioni nel campo della semitologia." Forse i due si conobbero pure personalmente, infatti entrambi erano affezionati frequentatori della stazione termale di Karlsbad, ex-Cecoslovacchia (si veda: «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettere 14, 15 e 16» e C.L. Musatti, «Introduzione», *Opere 1912-1914. Totem e tabù e altri scritti*, vol. 7, P. Boringhieri, Torino, 1975, p. XIII). Non è stato possibile rintracciare nessun'altra prova documentata del carteggio intrattenuto con Freud. Infatti, secondo la testimonianza dello stesso Zolli (E. Zolli, *Prima...*, cit., p. 228, Idem, *Why...*, p. 164) i libri e i documenti precedenti alla Seconda Guerra Mondiale, andarono quasi interamente perduti durante l'occupazione nazista di Roma, quando l'abitazione in via San Bartolomeo de' Vaccinari venne più volte saccheggiata dalle S.S. e da vari sciacalli. Secondo il racconto di Haiym Aharonovitch, invece, la biblioteca di Zolli venne rinvenuta intatta nel dopoguerra. Si veda H. Aharonovitch, *Il rabbino fatto cristiano*, «Yedioth Hacharonot», 3 agosto 1949, servizio speciale in 12 puntate dal 2 al 15 agosto 1949 (ringrazio Enrico de Bernart per avermi fornito copia della traduzione dell'articolo proveniente dall'APMT). Sul saccheggio operato dai tedeschi dell'abitazione di Zolli nel ghetto si vedano: G. Rigano, *op. cit.*, pp. 224-225; *Ottobre 1943 – Cronaca di un'infamia*, cit., pp. 35-37: "Dal diario di Rosina Sorani impiegata della Comunità di Roma nel periodo dell'occupazione tedesca. Sabato 2 ottobre 1943. Questa mattina sono stati in casa del Rabbino Capo prof. Comm. Israele Zolli accompagnati dal fabbro per forzare la porta perché la casa è vuota essendosi il Rabbino subito allontanato appena i tedeschi sono entrati a Roma. Hanno portato via alcuni volumi di ebraico e delle carte di poco valore."; P. Modigliani, *I nazisti a Roma: dal diario di un ebreo*, Città Nuova, Roma 1984, pp. 16-17: "29 Settembre [...]. Hanno sfondato la porta dell'abitazione del Rabbino Capo, che però si era già messo in salvo con la famiglia, e hanno asportato tutti i libri rari; anzi, hanno fatto venire apposta un esperto dalla Germania per fare la scelta del materiale più prezioso."; ASCER, AC, b. 43 *Caso Zolli*, fasc. 1, Relazione di Zolli del 21 giugno 1944; ACS, PCM, ACSF, titolo I, fasc. 63, Prima relazione [del Commissario governativo della Comunità di Roma Silvio Ottolenghi] a un mese dalla nomina [databile tra il 16 ed il 20 luglio 1944] (riportate in G. Rigano, *op. cit.*, p. 224, n. 224). La biblioteca costituita da Zolli nel dopoguerra, dal 1944 al 1956, anno della sua scomparsa, è tutt'oggi secretata presso la Biblioteca Apostolica Vaticana. Tuttavia, il

alcuni tra i più noti) e dalle sue amicizie (Bialik, Furlani, Marmorstein, Elbogen, Cassuto²¹) ci viene restituita l'immagine dell'alta stima e considerazione di cui godeva presso gli studiosi a lui

nipote di Zolli, Enrico de Bernart, al quale è consentito l'accesso e la consultazione del fondo, essendo egli erede, in una delle nostre frequenti conversazioni telefoniche mi ha personalmente assicurato che non sono presenti lettere di nessun tipo e che l'unico manoscritto lì conservato è una traduzione dell'Antico Testamento compiuta dal nonno tra il 1939 e il 1943 (per la vicenda relativa alla traduzione dell'Antico Testamento si veda: G. Rigano, *op. cit.*, pp. 198-199). Abbiamo cercato di rintracciare eventuali lettere indirizzate da Zolli a Freud, ma, nonostante le accurate ricerche e indagini, non ne sono state rinvenute. Ci siamo infatti rivolti a varie associazioni internazionali, tra le quali il Freud Museum di Londra, dove è custodito buona parte del carteggio del padre della psicoanalisi. Abbiamo ricevuto la cortese risposta del direttore del museo il 10 settembre 2001. "Dear Alberto Latorre, Thank you for your interesting inquiry. We still have no letters to or from Zoller (or Zolli) in the archive and I can find no evidence of any correspondence with him in the other Freud archives. Also I have never seen the name mentioned in the biographical literature on Freud. Of course, this does not mean he never had any contact with him, simply that there does not seem to be any documentation. With best wishes Michael Molnar Research Director Freud Museum." Inoltre tra le carte e i manoscritti del Freud Archiviers alla Manuscript Division della Library of Congress di Washington D.C., consultabile al sito www.loc.gov/rr/mss/text/freud.html, non compare alcuna voce a nome Zolli o Zoller. Zolli recensis il testo *maggiormente storico-religioso* di Freud *Totem e tabù*. I. Zoller recensione a: Sigmund Freud, *Totem e tabù. Di alcune concordane nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, Trad. di Edoardo Weiss, Bari, Gius. Laterza e Figli, 1930, «Lares», anno II, n. 1, marzo 1931, p. 68. Per gli influssi della psicoanalisi nel pensiero zolliano si vedano: «Capitolo 2», pp. 97-151; «Capitolo 3», pp. 205-219, 237-263.

²¹ Con Chajjim Nachman Bialik (1873-1934), tra i più grandi poeti ebrei in lingua ebraica, innovatore della lirica e metrica ebraica, Zolli intratteneva rapporti di fraterna amicizia. In occasione della morte Zolli gli dedicò un affettuoso e commosso ricordo: I. Zolli, *Conversazioni con Bialik*, RMI, IX (1934), n. 5-6, pp. 211-216, in cui a p. 212 asserisce: "Alcuni anni or sono, ci ritrovammo insieme sulla piccola terrazza del Haus Elisabeth a Karlsbad. [...] Ricordo che si parlava del grave danno che la letteratura mondiale aveva subito non essendoci conservati i testi aramaici dei Vangeli e specialmente dei detti di Gesù", mentre a p. 215 viene ricordato l'ultimo incontro: "Parlai ancora col poeta l'autunno scorso [1933], a bordo del «Martha Washington», quando egli per l'ultima volta si recò, vivente, in Erez Israel. [...] Non avendo molto tempo a disposizione, mi pregò telefonicamente di raggiungerlo sul piroscampo ove era imbarcato. In quel giorno mi parlò anche delle sciagure piombate sugli ebrei di Germania". Sui rapporti che lo legavano a Bialik si vedano: I. Zolli, *Il mondo ebraico visto da un sacerdote cattolico*, «Israel», XXII, n. 33, 27 maggio 1937, p. 3: "Il mio compianto ed immortale amico, il maggior poeta del suo tempo ed anche di molti secoli, Chajim N. Bialik [...]"; E. Zolli, *Christus*, cit., p. 116: "Ebbi poi occasione di parlare con Bialik a cui ero legato da vincoli d'amicizia." Di Zolli sull'opera di Bialik: I. Zoller, *La «Stella smarrita» del Bialik ed un celebre «Canto Italiano»*, «Il Vessillo Israelitico», 1919; Idem, *Bialiq we-Leopardi* (in ebraico), «Haarez», Gerusalemme 1919; I. Zolli, recensione a Simon Ernst, *Bialik Chajim Nachman. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, Schocken, Berlino 1935, «Israel», n. 40-41, 6-13 agosto 1936. Zolli ne tesseva le lodi anche anni dopo la conversione: E. Zolli, *L'Ebraismo*, Studium, Roma 1953, p. 111, quando di lui scrisse: "Mai Israele ha cessato di servirsi della melodia e del verso per esprimere la sua profonda anima religiosa, e anche nei giorni a noi vicini l'opera di H. N. Bialik [...] conta più d'un componimento sinagogale." Su Chajjim Nachman Bialik, si veda: *EJ*, vol. 4, coll. 795-803.

Giuseppe Furlani (1885-1962), dopo aver studiato filologia semitica alle Università di Graz, Monaco, Berlino, Parigi e Londra, conseguì la libera docenza in Lingue semitiche all'Università di Torino nel 1921 (benché più giovane di Zolli di quattro anni, solamente cinque anni dopo aver conseguito egli stesso la libera docenza fece parte della commissione per la libera docenza per Lingua e letteratura ebraica richiesta da Zolli nel 1926). Fu orientalista, professore di assiriologia all'Università di Firenze (1924-25) e Roma (1926-55) e socio corrispondente dei Lincei (1947). Per altre notizie si vedano: *DBI*, vol. 50, 1998, pp. 776-779; *EI*, vol. 16, p. 204. Tra le sue innumerevoli opere di importanza fondamentale: *La Religione Babilonese-Assira* (1928-29) e *La Religione degli Hittiti* (1936). Per la bibliografia si vedano: G. Levi Della Vida, *Scritti in onore di Giuseppe Furlani*, RSO, XXXII, 1957, pp. V-IX; S. Furlani (a cura di), *Bibliografia degli scritti di Giuseppe Furlani*, RSO, XXXII, 1957, pp. XIII-XXXVII; G.R. Castellino, *Necrologio: G. Furlani*, RSO, XXXVIII, 1963, pp. 67-71 (con aggiornamenti della bibliografia dal 1957 al 1962). Si veda anche «Capitolo 1», p. 20, n. 3. Furlani fu molto amico di Zolli tanto che scrisse all'allora Rettore dell'Università di Padova, Carlo Anti, per raccomandargli che l'insegnamento di Ebraico e lingue semitiche comparate non venisse a cessare a causa delle difficoltà economiche (si vedano: «Capitolo 5», pp. 327-340; «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 51», pp. 468-470; «Lettere varie. Lettera 3. Furlani ad Anti», p. 498) e propose un compenso per il corso di Epigrafia ebraica e antichità semitiche tenuto nel 1944/45 a La Sapienza di Roma (si veda «Capitolo 7», p. 385, n. 19).

Su Arthur Marmorstein si vedano: «Capitolo 4», pp. 280-281; «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettere 16, 17, 19, 21, 48», pp. 425, 426-427, 429, 431-433, 464. Su Ismar Elbogen si veda «Capitolo 1», p. 42. Su Umberto Cassuto e sulla sua amicizia con Zolli si veda «Capitolo 1», pp. 41, n. 85, 52-56.

contemporanei. Risultano perciò documentate non solo le varie fasi della sua collaborazione con Pettazzoni e SMSR, ma anche lo svolgersi e il prender forma della sua attività scientifica e di alcuni passaggi chiave della sua contrastata vita.

A completamento delle fonti epistolari è stata analizzata la documentazione presente presso l'Archivio dell'Università di Padova, l'Archivio dell'Università La Sapienza di Roma, l'Archivio Centrale dello Stato e l'Archivio dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane²². Per quanto concerne la produzione scientifica zolliana, si è deciso di prendere in esame:

- i contributi e le recensioni di e su Zolli pubblicati su SMSR tra il 1926 (primo contributo) e il 1956 (necrologio);
- i contributi di Zolli apparsi sulla rivista di Ernesto Buonaiuti, «Ricerche Religiose»²³, con la quale – parallelamente a SMSR – intesse una prolifica collaborazione proprio durante il periodo del suo magistero patavino;
- il testo con cui Zolli si impose all'attenzione dell'ambiente scientifico e accademico, *Ideogenesi e morfologia dell'antico-sinaitico* (1925)²⁴, opera che contribuì a fargli conseguire la libera docenza in Lingua e letteratura ebraica e che inviò a Pettazzoni come “devoto omaggio”²⁵;

²² Ringrazio pubblicamente Gabriele Rigano per aver messo a mia disposizione la documentazione proveniente dall'Archivio Storico della Comunità Ebraica di Roma, dall'Archivio dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane, dall'Archivio Privato di Michael Tagliacozzo e dall'Archivio di Stato di Trieste.

²³ La rivista bimestrale «Ricerche Religiose» (d'ora innanzi sempre citata RR), fondata e diretta da Buonaiuti nel 1925 con il proponimento di favorire gli studi storico- e filosofico-religiosi ispirandosi ai canoni dell'indagine scientifica, nacque da un'idea sorta nell'estate del 1924, con il concorso dei suoi discepoli più preparati in seguito alla scomunica del 28 marzo 1924 – con conseguente messa all'indice di tutte le sue opere – per poter continuare nella propria ricerca e nel continuare l'opera della propria scuola nel caso di un suo forzato allontanamento dalla cattedra di Storia del Cristianesimo. Anche la rivista venne immediatamente condannata dal Sant'Uffizio, nella plenaria adunanza di feria IV, 28 gennaio 1925, con decreto del 30 gennaio 1925 (si vedano: *Acta Apostolicar Sedis*, vol. 17, p. 69; *Cose romane*, CC, anno 76, 1925, vol. I, pp. 367-372, in particolare p. 372; E. Buonaiuti, *Pellegrino di Roma*, a cura di M. Piccoli, Laterza, Bari 1964, pp. 234-235). Nel 1934 cambiò titolo in «Religio», nome mantenuto sino al 1939, anno in cui venne soppressa dalle autorità fasciste con la scusa del risparmio della carta, poco dopo lo scoppio della seconda guerra mondiale. Riaprì nel 1943 e sino al febbraio 1944 ne uscirono quattro fascicoli. In seguito alla morte di Buonaiuti (1946), nel 1947 la rivista riprese la pubblicazione con il titolo originario, a cura dell'Associazione Ernesto Buonaiuti per gli studi storico-religiosi, fino al 1949. Su RR si vedano: E. Buonaiuti, *Pellegrino di Roma. La generazione dell'esodo*, Darsena, Roma 1945 (si veda anche ristampa a cura di M. Niccoli, Laterza, Bari 1964, pp. 220-238, 286-459, da cui citeremo anche in seguito); N. Turchi, *EC*, s.v. «Ricerche Religiose», vol. 10, p. 876; *Bibliografia ragionata delle riviste filosofiche italiane dal 1900 al 1955* a cura di E. Zampetti, in *Bibliografia filosofica italiana dal 1900 al 1950*, vol. 4, Delfino, Roma 1956, pp. 425-426; O. Majolo-Molinari, *La stampa periodica romana dal 1900 al 1926: scienze morali, storiche e filologiche*, Istituto di studi romani, Roma 1977, pp. 636-638; L. Salvatorelli, *Ernesto Buonaiuti (Necrologio)*, in «Note e notizie», SMSR, XIX-XX (1943-46), pp. 253-254. Su Ernesto Buonaiuti si veda: «Capitolo 2», pp. 114, n. 102, 165-186.

²⁴ I. Zoller, *Ideogenesi e Morfologia dell'Antico Sinaitico. Un contributo alla storia del divenire dell'alfabeto greco-romano*, Tipografia della Società Editrice della V. G., Trieste 1925. Il testo rappresenta un elemento cardine per la comprensione della metodologia di indagine storico-religiosa seguita da Zolli, per cui rimandiamo ai «Capitolo 2», pp. 85-99, 140 e «Capitolo 3», pp. 205-219.

²⁵ Si veda «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 1», pp. 401-402.

- le principali opere storico-religiose di Zolli: *Israele. Studi storico-religiosi* (1935) e *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'aramaico e del pensiero rabbinico* (1938)²⁶, che traggono spunto dai corsi condotti presso l'Università di Padova e che contengono approfondimenti degli studi pubblicati in precedenza su SMSR e «Ricerche Religiose»²⁷.

Ebraista, semitista, storico delle religioni ed esegeta a un tempo, Zolli seppe coniugare in sé le più moderne istanze metodologiche e di indagine nel campo degli studi biblici e storico-religiosi. A più di cinquant'anni dalla sua morte (2 marzo 1956) e a più di sessanta dalla sua conversione (13 febbraio 1945), sorge in qualche modo spontaneo un duplice interrogativo: come verrebbe considerato oggi Zolli in ambito internazionale, anche ebraico, se non si fosse convertito? Quale valore verrebbe attribuito a lui e alla sua attività scientifica?

Certamente la storia non si può cancellare, tanto meno le scelte che egli decise di compiere, tuttavia è lecito interrogarsi sul valore e sul lascito della sua ricerca scientifica, visto che altri aspetti della sua vita hanno finito per prendere il sopravvento rispetto alla complessità e alla poliedricità della figura. Il suo comportamento durante l'occupazione nazista e l'adesione al cristianesimo, benché costituiscano fatti sotto certi aspetti gravi e densi di interrogativi, devono tuttavia essere collocati nella prospettiva corretta rispetto al peso complessivo del personaggio e valutati nel contesto storico dell'epoca in cui accaddero.

Perciò, il tema affrontato in questa ricerca – al di là degli ovvi specifici interessi riservati agli studiosi, principalmente di storia delle religioni – siamo convinti potrà fornire spunti per approfondimenti successivi anche sul piano della vita e delle vicende personali. Essenzialmente perché Zolli stesso si ritenne uno scienziato, uno studioso e un docente universitario e attribuì ripetutamente a se stesso la *forma mentis* tipica dell'uomo di scienza²⁸. Fare luce sulle vicende che lo toccarono in prima persona e ne segnarono per sempre la vita – anche nella memoria dei posteri – sarà auspicabilmente possibile nella misura in cui verrà interamente ricostruita la sua

²⁶ I. Zolli, *Israele. Studi storico-religiosi*, Idea, Udine 1935; Idem, *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'aramaico e del pensiero rabbinico*, Idea, Udine 1938.

²⁷ Per gli studi precedentemente pubblicati e comparsi nel testo *Israele* si veda «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 45», p. 461, n. 2; per il testo *Il Nazareno* si veda «Capitolo 6», p. 363, n. 61.

²⁸ Per comprendere alcuni tratti della psicologia di Zolli circa la percezione di sé e del proprio ruolo (rabbino e studioso) è quanto mai emblematico un aneddoto riferito da un testimone dell'epoca, il rabbino militare americano Morris Norman Kertzer, il quale, facendo visita a Zolli nel periodo successivo alla liberazione di Roma, notò come la targhetta all'ingresso dell'appartamento riportasse solamente la dicitura *Professor I. Zolli*, mancando invece il titolo di rabbino maggiore (M.N. Kertzer, *With an H on my Dog Tag*, Behrman House, New York 1947, p. 60, riportato da: G. Rigano, *op. cit.*, p. 112, n. 275. Si veda anche: A. Zaoui, *À Roma en Juin 1944*, «Nouveaux Cahiers», fasc. 49, 1977, p. 30). Su questo aspetto, prioritario per comprendere appieno la figura di Zolli, si veda «Capitolo 1», p. 52, n. 129.

particolare formazione culturale e la singolare *forma mentis*, elementi quanto mai distintivi della sua complessa personalità e che si palesarono storicamente, in primo luogo, attraverso una cinquantennale attività scientifica e un trentennio di magistero universitario in questa sede per la prima volta ripercorsi e ricostruiti.

Questa ricerca intende dunque rappresentare, al di là delle finalità specifiche legate alla riscoperta e alla valorizzazione dell'opera scientifica e dell'attività accademica di uno dei maggiori biblisti e storici delle religioni italiani, un primo fondamentale passo in una nuova direzione interpretativa dell'*affaire Zolli* che preveda, per la comprensione della sua vita e delle sue scelte, lo studio della sua opera scientifica. Essa prese forma durante un periodo di profondo rinnovamento all'interno dell'ebraismo italiano e maturò negli anni di grandi innovazioni scientifiche (si pensi solo all'insorgere della psicoanalisi e della fenomenologia husserliana, alla nascita e all'affermarsi in Italia degli studi storico-religiosi, al modernismo cattolico), mentre sullo sfondo, fermenti socio-politici, passando attraverso la Prima Guerra Mondiale, avrebbero portato alla nascita degli Stati totalitari, alla Seconda Guerra Mondiale e alla Shoà. In conclusione, forse non è azzardato sostenere che pochi uomini nel corso dei travagli di civiltà ebbero la sorte di trovarsi così addentro alla storia e ai suoi accadimenti da esserne avviluppati in maniera tanto inestricabile come Eugenio Zolli.

CAPITOLO 1

I rapporti di Eugenio Zolli con Raffaele Pettazzoni

Le 63 lettere indirizzate da Zolli a Raffaele Pettazzoni tra il 1925 e il 1952 sono in prevalenza manoscritte, poche le dattiloscritte (lettere 21, 43, 51, 52, 56, il 7,9% del totale) e sono state inviate quasi unicamente da Trieste; tre sono state scritte da Karlsbad, località della ex-Cecoslovacchia dove Zolli si recava solitamente per le cure termali (lettere 14, 15, 16, dell'agosto 1931, il 4,8%) e quattro da Roma (lettere 60, 61, 62, 63, il 6,3%) città nella quale si era trasferito a partire dal 1940 in seguito alla nomina a Rabbino Capo. Eccettuate 10 lettere (lettere 1, 7, 9, 17, 18, 23, 26, 32, 49, 57, il 15%), solitamente è riportata, oltre alla località, anche la data (giorno, mese e anno). Tuttavia grazie al timbro postale (lettere 7, 18, 26, 32) o tramite dei riferimenti interni è stato possibile stabilire la datazione, seppur in alcuni casi approssimativamente (lettera 1, 9, 17, 23, 49, 57, il 9,5%), per tutte le lettere.

La corrispondenza, più fitta nei primi anni, diviene progressivamente meno frequente nel corso del tempo. Di alcune annate (1926, 1927, 1936 e dal 1942 al 1950) non possediamo alcuna lettera, tuttavia, sebbene non disponiamo di elementi che possano in qualche modo stabilirne l'esistenza e pur ammettendo la possibilità che non ne siano state scritte, possiamo avanzare la più che probabile ipotesi che siano andate perdute. Questa supposizione può essere valida per l'annata 1936; le lettere del 1937, infatti, trattano l'argomento della pluriocularità – tema sul quale Pettazzoni stava indagando già da alcuni anni e sul quale aveva sollecitato Zolli affinché gli fornisse riferimenti per l'ambito ebraico – con una specificità e un tono complessivo tali da farle sembrare la continuazione di un discorso già intrapreso, piuttosto che l'inizio *ex novo* di una serie di indicazioni.

Particolarmente significativa è la cesura temporale del decennio 1941-1951 durante il quale Zolli fu al centro delle note vicende comunitarie e personali. A motivarla furono, con ogni probabilità, la nomina a Rabbino Capo di Roma, città nella quale viveva anche Pettazzoni, e la sua reintegrazione, nel 1944, nel corpo docente della Sapienza dove i due avevano la possibilità di incontrarsi personalmente. Considerato questo decennio di silenzio, le lettere non offrono perciò, seppur indirettamente come in altri casi, alcun nuovo elemento utile alla comprensione dei fatti occorsi, né relativamente alle preoccupazioni e al comportamento di Zolli durante l'occupazione nazista, né sul suo travaglio spirituale e sulla sua decisione di aderire al cristianesimo. Un silenzio

epistolare questo, umanamente comprensibile anche e soprattutto per questioni di coscienza e di riservatezza personale.

La scansione cronologica delle lettere (Tabella 1) lascia intravedere un ricco scambio epistolare durante gli anni '30: 53 delle complessive 63 lettere di Zolli a Pettazzoni, vale a dire l'84% delle stesse, sono state inviate tra il 1930 e il 1939, mentre 26 lettere (il 41% del totale e il 49% del decennio 1930-1939) in soli due anni, tra il 1931 e il 1932. È dunque quanto meno curioso notare che proprio gli anni '30 rappresentano, soprattutto per Zolli, il periodo più intenso e ricco dell'attività scientifica.

Tabella 1: Regesto delle lettere di Zolli a Pettazzoni

Anno	Tot.anno	N°	Data	Argomento
1925	1 (1,6%)	1	aprile-maggio	Zolli difende la propria teoria sull'origine dell'alfabeto antico-sinaitico.
1928	3 (4,8%)	2 3 4	27 ottobre 06 novembre 12 dicembre	Indicazioni di Zolli sui formulari di confessione editi in Italia per <i>Jom Kippur</i> . Zolli presenta e spiega su base filologica le formule di confessione recitate a <i>Jom Kippur</i> . Ringraziamenti di Zolli per l'invito al I Congresso per lo studio delle tradizioni popolari di Firenze. Impegno a far sottoscrivere un abbonamento a SMSR da parte della Biblioteca della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Padova.
1929	2 (3,2%)	5 6	1 marzo 31 marzo	Indicazioni su forme di confessione dei peccati nella patristica cristiana. Indicazioni sulle formule di abiura per gli ebrei battezzati.
1930	2 (3,2%)	7 8	21 dicembre 31 dicembre	Richiesta di estratti. Ringraziamenti per gli estratti ricevuti e anticipazione dell'invio di un prossimo contributo sulla flagellazione in epoca gaonica.
1931	15 (24%)	9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23	gennaio 12 gennaio 20 febbraio 24 aprile 2 luglio 6 agosto 18 agosto 21 agosto settembre 2 ottobre 5 ottobre 5 novembre 17 novembre 4 dicembre dicembre	Invio del contributo sulla flagellazione in epoca gaonica. Richiesta restituzione bozze contributo sul cambiamento del nome. Invio di una recensione e di un articolo. Richiesta estratti. Spiegazione origine decorazioni delle catacombe ebraiche di Roma. Riferimenti indiretti all'Università di Padova. Adesione al 2° Congresso nazionale per lo studio delle tradizioni popolari di Udine. Congresso di Udine. Congresso di Udine. Presentazione di Marmorstein a Pettazzoni. Questioni varie dopo Udine. Indicazioni sul rito di <i>Jom Kippur</i> per la confessione dei peccati. Questioni varie dopo Udine. Riferimenti indiretti all'Università di Padova. Questioni editoriali. Scuse per il ritardo dell'invio del materiale sulla confessione dei peccati causa febbre reumatica. Indicazioni filologiche, riferimenti biblici e comparazioni storico-religiose sui riti di confessione dei peccati contenuti nella Bibbia. Indicazioni su <i>Kippur</i> in particolare sul capro per 'Azazel. Richiesta estratti.
1932	11 (17%)	24 25 26 27 28 29	16 febbraio 13 marzo 31 marzo 12 aprile 29 aprile 20 maggio	Questioni editoriali. Questioni editoriali. Richiesta estratti. Richiesta estratti. Questioni editoriali. Questioni editoriali. Richiesta estratti.

		30	17 giugno	Indicazioni sull'antico rito di <i>Jom Kippur</i> in particolare sul capro per 'Azazel.
		31	4 luglio	Rammarico per la mancata pubblicazione dello studio su Kippur. Anticipazione del prossimo contributo sullo sviluppo storico di Pesach.
		32	30 luglio	Scuse per il ritardo dell'invio del manoscritto Pesach a causa di approfondimenti da compiere.
		33	5 ottobre	Zolli difende e spiega le linee di indagine seguite nello studio sullo sviluppo storico di Pesach.
		34	16 ottobre	Questioni editoriali.
1933	5 (7,9%)	35	5 gennaio	Anticipazione di una recensione a Furlani e di una nota per SMSR.
		36	3 febbraio	Questioni editoriali. Richiesta estratti.
		37	2 giugno	Breve ripensamento su una questione litogenetica.
		38	16 settembre	Richiesta estratti.
		39	24 settembre	Questioni editoriali.
1934	6 (9,5%)	40	18 febbraio	Questioni editoriali.
		41	11 marzo	Questioni editoriali.
		42	28 giugno	Questioni editoriali.
		43	4 settembre	Questioni editoriali.
		44	9 settembre	Questioni editoriali.
		45	24 novembre	Richiesta del permesso di ripubblicare alcuni studi comparsi in SMSR nel testo <i>Israele</i> (1935).
1935	2 (3,2%)	46	15 marzo	Complimenti per la pubblicazione del secondo volume de <i>La Confessione dei Peccati</i> (1935).
		47	2 aprile	Questioni varie.
1937	2 (3,2%)	48	19 settembre	Indicazioni bibliografiche sulla pluriocularità.
		49	settembre	Riferimenti biblico-talmudici sulla pluriocularità.
1938	8 (12,7%)	50	4 gennaio	Indicazioni bibliografiche sulla pluriocularità.
		51	marzo	Memoriale per il mantenimento dell'insegnamento di ebraico all'Università di Padova indirizzato a Pettazzoni quale richiesta di raccomandazione.
		52	29 marzo	Chiarimento filologico-esegetico su un passo biblico inerente alla pluriocularità.
		53	18 aprile	Indicazioni bibliografiche e chiarimenti scritturali sulla pluriocularità.
		54	6 maggio	Indicazione bibliografica sulla pluriocularità.
		55	29 maggio	Indicazioni bibliografiche e midrashico-qabbalistiche sulla pluriocularità.
		56	5 novembre	Indicazioni bibliografiche e midrashico-qabbalistiche sulla pluriocularità.
		57	s.d.	Indicazioni bibliografiche e talmudiche sulla pluriocularità.
1939	2 (3,2%)	58	30 marzo	Richiesta di raccomandazione presso il Ministero degli Interni, Direzione Generale Demografia e Razza, per il mantenimento della cittadinanza italiana.
		59	12 aprile	Ringraziamento per l'interessamento di Pettazzoni alla causa della cittadinanza.
1940	1 (1,6%)	60	8 ottobre	Questioni editoriali.
1941	1 (1,6%)	61	5 marzo	Ringraziamenti per la recensione in SMSR del volume <i>Il Nazareno</i> (1938).
1951	1 (1,6%)	62	12 ottobre	Richiesta di interessamento da parte di Pettazzoni nel prossimo consiglio della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma, per un corso di conferenze retribuito dal Ministero della Pubblica Istruzione.
1952	1 (1,6%)	63	1 maggio	Indicazioni filologiche per il passaggio da pluriocularità a onniveggenza e onniscienza.
Totale	63			

Dopo questo breve *excursus* attraverso il contenuto delle lettere, alla prima valutazione circa la percentuale di missive degli anni '30 e la loro relazione con l'attività scientifica, ne deve necessariamente seguire un'altra inerente il *peso specifico* delle singole lettere. Come si evince dal

registro sopra riportato, le lettere che diedero concrete e importanti indicazioni a Pettazzoni, e forse decisivi contributi agli studi che il persicetano stava compiendo, costituiscono un terzo del carteggio complessivo. Esse si possono individuare complessivamente in 21 lettere (33,4%) e, come si vedrà meglio in seguito, riguardano temi centrali della ricerca pettazzoniana, vale a dire la confessione dei peccati (10 lettere, 15,9%) e l'onniscienza divina (11 lettere, 17,5%). Le restanti missive vertono su vari temi che spaziano dalle preghiere rivolte a Pettazzoni per un suo personale interessamento su problematiche che angustiavano Zolli (4 lettere, il 6,3%), a questioni di natura editoriale (tempi di pubblicazione dei contributi, richieste di invio di estratti, ecc.), sino ad alcuni vivaci scambi di opinioni su interpretazioni di fenomeni religiosi.

Dalla lettura delle lettere emerge un quadro piuttosto complesso circa i contenuti delle stesse e i rapporti intercorsi tra i due. Detto che questo secondo aspetto verrà trattato successivamente, sulla base di questa iniziale distinzione, le lettere possono essere suddivise in alcuni grandi gruppi tematici:

- Zolli referente di Pettazzoni per l'ebraismo attraverso la serie di lettere che contengono raggugli e indicazioni inerenti gli studi condotti dal persicetano, la confessione dei peccati e l'onniscienza divina;
- Zolli protagonista di alcuni vibranti confronti scientifici con Pettazzoni su argomentazioni storico-religiose;
- Zolli collaboratore di Pettazzoni in SMSR per il contributo in termini di recensioni e di articoli apparsi sulla rivista;
- Pettazzoni quale nume tutelare di Zolli.

Dalle lettere, oltre a questi temi principali, ne emergono altri, certamente di minore interesse dal punto di vista strettamente scientifico, ma non meno preziosi per ricreare la trama e il clima del rapporto interpersonale venutosi a creare tra i due studiosi.

In particolare, attraverso la lente d'ingrandimento delle lettere, è possibile studiare il magistero di Zolli, prima a Padova e successivamente a La Sapienza a Roma e, tramite il confronto con i lavori apparsi su SMSR e i principali testi storico-religiosi pubblicati da Zolli, ricostruire il suo pensiero e la sua metodologia di indagine storico-religiosa.

Vista la scarsità di lettere di Pettazzoni a Zolli (due, la prima del 1932, la seconda del 1948) non è possibile ricostruire almeno direttamente nessuna trama. Preso atto che la seconda lettera è un tanto cortese quanto netto rifiuto di Pettazzoni alla pubblicazione di un contributo di Zolli su SMSR, la prima è certamente quella più interessante per cercare di ricostruire la maglia dei rapporti intercorsi tra i due. Essa è l'avvio di un breve, ma vivace confronto sul tema dello sviluppo storico

di Pesach; questa e altre lettere indirizzate da Zolli, che fungono da specchio del pensiero storico-religioso di Pettazzoni, ci permettono di ricostruire alcuni di questi acuti scambi di opinione. Essi verterono sulle seguenti tematiche:

- l'origine dell'alfabeto antico-sinaitico;
- la funzione del capro per 'Azazel nel rituale sacerdotale di Jom Kippur;
- lo sviluppo storico di Kippur e il suo nesso con Pesach;
- lo sviluppo storico di Pesach.

a) I rapporti tra i due studiosi

Prima di addentrarci nell'analisi delle tematiche principali sopra individuate, risulterà sicuramente utile offrire un breve quadro introduttivo del tipo di rapporto instauratosi tra i due studiosi così come emerge dalle trame della corrispondenza epistolare. È inevitabile che tale ricostruzione sia lacunosa, visto che siamo in possesso principalmente delle lettere di Zolli a Pettazzoni e poco sappiamo, se si eccettuano le due lettere di cui si è detto, dell'impostazione stilistica utilizzata da quest'ultimo.

Il primo dato significativo che emerge dalla corrispondenza tra i due è l'alta stima e considerazione che entrambi nutrivano l'uno per l'altro. Se in Zolli questo tratto risulta chiaramente dagli appellativi e dalle attestazioni scritte, per Pettazzoni si può desumere dalla frequenza e dalla fiducia con cui sono richieste a Zolli indicazioni sulla confessione dei peccati in Israele e sulla pluriocularità in ambito ebraico, e dal numero rilevante di recensioni e di contributi richiesti e accolti per SMSR¹.

Altro elemento di un certo interesse è l'ampia disponibilità manifestata da Zolli nei confronti di Pettazzoni. In molte occasioni, infatti, Zolli, imbattutosi casualmente durante qualche lettura in riferimenti inerenti alla confessione dei peccati o alla pluriocularità potenzialmente utili alle ricerche di Pettazzoni, non esita a inviare al collega un breve scritto con la segnalazione del testo o della citazione, così come non lesina spiegazioni filologiche e riferimenti bibliografici espressamente richiesti dal collega romano, compiendo in talune circostanze dei veri e propri compendi di filologia semitica.

Zolli si rivolse con fiducia in più di un'occasione a Pettazzoni affinché perorasse presso le autorità competenti alcune cause, quali il finanziamento per il corso di ebraico all'Università di Padova (lettera 51), il mantenimento della cittadinanza italiana (lettere 58 e 59) e il corso di

¹ “Evidentemente Pettazzoni ricambia la stima: infatti chiama lo Zoller a collaborare agli SMSR già per il 1926 [...] e in futuro ricorrerà anche a lui per avere lumi su qualche problema di filologia semitica.” (M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni negli anni del noviziato universitario romano (1924-1925). Materiali per una biografia*, SM, 46, 1° semestre 1999, p. 172).

conferenze presso la Sapienza una volta sopraggiunto il pensionamento (lettera 62). Pettazzoni si prodigò fattivamente e con sollecitudine a favore di Zolli² divenendo – assieme a Furlani³ – una sorta di patrono e garante scientifico⁴.

Infine un dato apparentemente marginale, ma a nostro avviso saliente: in tutte le lettere di Zolli, unitamente al carattere altamente formale, non può certo sfuggire il tono di deferenza con cui si rivolgeva all'illustre interlocutore. Oltre ai solenni appellativi dettati dalle convenzioni accademiche (Chiarissimo Signor Professore, Illustre Signor Professore) e ai titoli onorifici (Eccellenza), sono le attestazioni di ammirazione legate all'attività scientifica del più celebre collega a sancire in modo inequivocabile i rapporti improntati alla massima formalità e deferenza⁵. Inoltre, è quanto meno singolare osservare come nel corso degli anni i rapporti, anziché farsi via via più informali, diventino viceversa maggiormente ossequiosi, tant'è che Zolli si rivolgerà a Pettazzoni chiamandolo Eccellenza, onorificenza da questi conseguita con la nomina ad Accademico d'Italia il 19 aprile 1933⁶; è curioso altresì notare che Zolli utilizzerà tale titolo solamente a partire dal settembre 1937 (lettera 49), a distanza di quattro anni dalla nomina⁷.

² Per le vicende relative a queste circostanze si veda «Capitolo 5».

³ Sono numerose e ampiamente documentate le prove della stima e dell'amicizia reciproca tra Zolli e Furlani. Quest'ultimo, oltre a essere segretario e relatore della commissione giudicatrice per la libera docenza in lingua e letteratura ebraica richiesta da Zolli - per il quale stese una lusinghiera relazione -, si interessò fattivamente per il mantenimento dell'incarico presso l'Ateneo patavino, introdusse Zolli all'Università La Sapienza e gli fece ottenere un assegno speciale per il lavoro svolto durante il primo anno di corso nell'Ateneo romano. Per queste vicende si vedano: «Capitolo 5», pp. 327-340; «Capitolo 7», p. 385, n. 19. Furlani, inoltre, recensì molto benevolmente il testo *Il Nazareno* in SMSR. Si veda: G. Furlani recensione a I. Zolli, *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'aramaico e del pensiero rabbinico*, Istituto delle Edizioni Accademiche, Udine 1938, in «Rivista bibliografica», SMSR, XVI 1940, fasc. 1-2, pp. 145-146. Sulla recensione si veda «Capitolo 4», pp. 324-325.

⁴ Oltre alle questioni rilevanti di cui si è già detto, Pettazzoni si interessò in più di un'occasione per garantire a Zolli il regolare invio degli estratti dei contributi e soprattutto delle recensioni (per le case editrici) apparse su SMSR.

⁵ Si vedano quali esempi tra i moltissimi: «To ho la più alta stima della Sua enunciazione precisa, nemico come sono di ogni elogio vano. [...] A Lei, Chiarissimo Signor Professore, resto sempre riconoscente della tanta luce che mi offrono le Sue opere.» (lettera 1); «Non mi resta che di attendere la pubblicazione del Suo volume, che di sicuro sarà degno di essere posto accanto alle altre Sue opere tutte pregevolissime.» (lettera 31); «Sono momentaneamente indisposto e leggo con difficoltà. Purtuttavia non ho saputo sottrarmi al piacere di leggere almeno in parte il Suo nuovo lavoro sulla *Confessione*, lavoro geniale come il volume precedente.» (lettera 46); «Per quel poco che valgo sono sempre a Sua disposizione.» (lettera 57).

⁶ Si veda «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 49», p. 465.

⁷ Pettazzoni il 19 aprile 1933 venne nominato Accademico d'Italia ed è forse per questa ragione che Zolli nella lettera 49 (settembre 1937) si rivolge a Pettazzoni con il titolo di Eccellenza; risulta se non altro curioso che il titolo venga utilizzato in questa occasione per la prima volta nel corso della lunga corrispondenza. Pettazzoni verrà nominato Accademico dei Lincei nel 1946 (aveva già vinto il Premio reale dei Lincei per Storia e Geografia nel 1927). Tra i numerosi testi e documenti relativi alla Reale Accademia d'Italia l'istituzione culturale fortemente voluta da Mussolini nel 1926 (nel periodo culmine della fascistizzazione dello Stato e della società) per contrastare il prestigio e l'autonomia dell'Accademia dei Lincei (assorbita dall'Accademia d'Italia nel 1939), ci limitiamo a segnalare: *Annuario della Reale Accademia d'Italia*, 1 (1929) -14 (1941-42); G. Gentile, *L'Accademia d'Italia*, «Fascismo e cultura», Milano 1928, pp. 122-140; A. Marpicati, *L'Accademia d'Italia*, Milano 1934; A. Camilletti, *Tra feluche e spadini: ricordi accademici di uno smemorato che non fu accademico*, Roma 1968; M. Ostenc, *Intellectuels italiens et fascisme (1915-1929)*, Paris 1983, tr.it. *Intellettuali e fascismo in Italia (1915-1929)*, a cura di E. Dirani, Ravenna 1989; G. Toffanin, *La Reale Accademia d'Italia*, «Quaderni di storia», 26 (luglio-dicembre 1987), pp. 127-136; G. Turi, *Le accademie nell'Italia fascista*, «Belfagor», 54 (1999), pp. 403-424. Per le notizie relative alle circostanze che portarono alla nomina di Pettazzoni Accademico d'Italia si vedano: M. Gandini, *Raffaello Pettazzoni tra le spire del fascismo (1931-33)*, cit.; per le vicende relative al Premio reale dei Lincei: M. Gandini, *Raffaello Pettazzoni negli anni 1926-1927*, cit., pp. 95-226. In

Ovviamente, anche Pettazzoni si rivolse a Zolli formalmente⁸, quantunque negli scritti del semitista italo-polacco sembri trasparire una certa soggezione nei confronti del persicetano e, più in generale, dal tono complessivo delle lettere, non pare che tra i due, nonostante la lunga corrispondenza e collaborazione, sia mai sorta una solida e cordiale amicizia.

Sebbene Zolli fosse di due anni più anziano di Pettazzoni – (Zolli era nato nel 1881, Pettazzoni nel 1883) – quest’ultimo, al tempo in cui cominciò la relazione epistolare, era già da alcuni anni uno stimato professore universitario⁹ la cui cattedra di storia delle religioni a La

seguito alla caduta del fascismo il 25 luglio 1943 la Reale Accademia d’Italia subì vari rovesci: nell’agosto del ’43 Croce scrisse un articolo pubblicato su «Il Giornale d’Italia» (20 agosto 1943) intitolato *Accademie* nel quale sosteneva che “l’Accademia d’Italia, notoriamente creata come mezzo di allettamento e di asservimento verso gli uomini di arte e di scienza italiani, e che purtroppo ha largamente esercitato il suo ufficio corruttore, non può in alcun modo essere conservata nella nuova Italia e dev’essere senz’altro abolita, ristabilendo nell’atto stesso l’Accademia dei Lincei.” Il 21 agosto Formichi (su Carlo Formichi si veda «Capitolo 4», p. 273, n. 7), con altri accademici, firmò una dichiarazione in cui si difendeva il ruolo storico svolto dall’Accademia d’Italia, deplorava la soppressione dell’Accademia dei Lincei e proponeva un futuro assetto in cui entrambe le istituzioni potessero operare una accanto all’altra. Il 17 novembre Mussolini, ritirato sul Garda, dove aveva sede il governo fantoccio della Repubblica Sociale di Salò incontrò Gentile, al quale tre giorni dopo conferì il titolo di Presidente della (non più Reale) Accademia d’Italia (ne viene data notizia il 23 novembre 1943 su «Il Giornale d’Italia», p. 1: *Giovanni Gentile Presidente dell’Accademia d’Italia*). Il 22 novembre Pettazzoni inviò un biglietto al neo-presidente: “Con sentimento di antica devozione”, a cui Gentile rispose il 20 dicembre: “Caro Pettazzoni, Grazie del Vostro affettuoso biglietto. Fo molto assegnamento sopra di Voi per la vita nuova dell’Accademia nell’Italia risorta” (M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni dall’estate 1943 alla primavera 1946. Materiali per una biografia*, SM, n. 57, 2° semestre 2004, p. 44). L’11 marzo 1944 il governo di Salò nel riordinare l’Accademia d’Italia ricostituì l’Accademia dei Lincei. Infine, dopo alterne vicende, la vita dell’Accademia d’Italia cessò con decreto-legge luogotenenziale il 28 settembre 1944, n. 363 del governo Bonomi dell’Italia liberata. Il suo patrimonio e le sue funzioni vennero assegnate all’Accademia Nazionale dei Lincei ricostituita con d.l. 28 settembre 1944, n. 359; provvedimenti che avranno esecuzione effettiva solo dopo il 25 aprile 1945. La ricostruzione scientifica dell’Accademia dei Lincei venne affidata a un Comitato presieduto inizialmente da Benedetto Croce (d.l. 12 aprile 1945, n. 178) con l’incarico di stabilire con giudizio insindacabile gli accademici da radiare per epurazione e di predisporre le condizioni per la normale ripresa dell’attività. Con un successivo d.l. 10 novembre 1945, n. 801 venne affidato al presidente del Comitato l’incarico di dirigere l’Accademia per l’anno accademico 1945-46 e di provvedere alle elezioni straordinarie di nuovi soci nazionali per coprire i numerosi posti vacanti; con lo stesso provvedimento venne introdotta nella Classe di scienze morali la nuova Categoria di critica delle arti e delle lettere. Nell’aprile 1946 vennero effettuate le elezioni straordinarie dei nuovi soci nazionali, tra i quali figurava Pettazzoni, assegnato alla Classe di scienze morali, storiche e filosofiche, Categoria quarta (Storia e Geografia storica e antropica), con investitura ufficiale il 20 settembre 1946. Per le notizie relative alla ricostituzione dell’Accademia Nazionale dei Lincei rimandiamo a: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni dall’estate 1943 alla primavera 1946*, cit., pp. 21-200; *Annuario della Accademia Nazionale dei Lincei 1947*; per indicazioni bibliografiche sulla storia dell’Accademia si vedano: E. Schettini Piazza, *Bibliografia storica dell’Accademia Nazionale dei Lincei*, Firenze 1980; la voce di A. Nova nel *Digesto delle discipline pubblicistiche*, Torino, 1, 1987, pp. 18-22; S. De Renzi, *Il progetto e il fatto. Nuovi studi sull’Accademia dei Lincei*, «Intersezioni», 9 (1989), pp. 501-517; F. Gabrieli e A. Baccari, *Figlia del moderno spirito scientifico*, «Vita italiana. Cultura e scienza», 5, 1 (gennaio-febbraio 1990), pp. 100-107.

⁸ Si vedano «Lettere di Pettazzoni a Zolli. Lettere 1 e 2», pp. 491-492; 493.

⁹ Pettazzoni conseguì, terzo in Italia (dopo Pestalozza, 1911, e Pericle Donati, 1912), la libera docenza in Storia delle Religioni nel gennaio del 1913. A partire dal dicembre 1913 tenne per l’anno accademico 1913/14 il primo corso libero all’Università di Roma e successivamente per incarico a Bologna (dal 1914 al 1923, tranne il periodo bellico). Divenne professore ordinario nel 1923-24 quando, istituita presso l’Università di Roma la prima cattedra stabile di Storia delle Religioni prevista dalla riforma Gentile, vinse il concorso. Si vedano: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni dalla libera docenza nell’Università di Roma all’incarico nell’Ateneo bolognese (1913-14)*, SM, 40 (1° semestre 1996), pp. 63-205; Idem, *Raffaele Pettazzoni dall’incarico bolognese alla cattedra romana (1922-1923)*, SM, 45 (2° semestre 1998), pp. 157-241; Idem, *Raffaele Pettazzoni negli anni del noviziato universitario romano*, cit., pp. 77-223.

Uberto Pestalozza (1872-1966) ordinario della cattedra di Storia delle Religioni dal 1935 e Rettore (1940/41-1942/43) dell’Università di Milano, primo docente in Italia di Storia delle Religioni con la libera docenza nel 1911 e con l’incarico di insegnamento nel 1912 alla R. Accademia scientifico-letteraria di Milano (allora sezione staccata della facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Pavia). Fu lui, in qualità di Rettore, a far trasferire la sede dell’Università nell’antico ospedale maggiore, la cosiddetta Ca’ Granda opera del Filarete. Autorevole membro del gruppo dei

Sapienza di Roma era divenuta punto di riferimento per la disciplina in Italia. La nascita della Scuola di studi storico-religiosi in seno alla facoltà di Lettere e Filosofia e la fondazione della rivista SMSR¹⁰, organo ufficiale della scuola stessa, avevano contribuito enormemente al prestigio e alla considerazione di Pettazzoni non solo in ambito nazionale, ma anche e soprattutto a livello

modernisti milanesi che diedero vita alla rivista «Il Rinascimento» (1907-1909), in campo accademico e scientifico si distinse per la sua impostazione fenomenologica e per i suoi studi sulla Potnia, la Grande Madre delle civiltà mediterranee. Tra le sue opere: *Pagine di religione mediterranea* (2 voll., 1942-1945; rist. anast. Milano 1971); *La religione di Ambrogio* (1949); *Religione mediterranea* (1951; rist. anast. 1971); *Eterno femminile mediterraneo* (1954; si veda anche la riedizione con uno studio di Pier Angelo Carozzi, Vicenza 1996); *Nuovi saggi di religione mediterranea* (1963). Sulla sua figura si vedano: A. Paredi, *Ricordo di Pestalozza*, «L'Osservatore Romano», 28 aprile 1966, p. 3; M. Untersteiner, *Uberto Pestalozza*, «Rivista di Filologia e Istruzione Classica», XCIV (1966), pp. 368-369; A. Calderoni, *Breve commemorazione del m.e. Uberto Pestalozza* (Adunanza del 21 aprile 1966), «Rendiconti dell'Istituto Lombardo. Accademia di Scienze e Lettere», C (1966), pp. 98-104; M. Untersteiner, *Uberto Pestalozza* (Necrologio), «Annuario dell'Università degli Studi di Milano», anno accademico 1965-66, Milano 1967, pp. 475-479; M. Marconi, *Ricordo di un Maestro: Uberto Pestalozza*, «Acme». Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, XX (1967), pp. 5-15; F. Turvasi (a cura di), *Lettere a Pestalozza*, «Fonti e Documenti», III (1974), pp. 1080-1081; P.A. Carozzi, *Alla cessazione de «Il Rinascimento»*, «Humanitas», 36 (1981), pp. 606-616; Idem, *Alle origini della «Società italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto»*, «Atene e Roma», 27 (1982), pp. 26-33; P.A. Carozzi (a cura di), *Epistolario Pestalozza – Casati (1906-1948)*, Neri Pozza Editore, Vicenza 1982, in particolare le pp. 15-44 (nella n. 33, p. 42, viene riportata la bibliografia); Idem, *L'introduzione della Storia delle religioni nell'insegnamento universitario italiano: il contributo di Uberto Pestalozza e di Tommaso Gallarati Scotti*, SMSR, 49 (1983), pp. 389-415 (ripubblicato in: P.A. Carozzi, a cura di, *Storia delle religioni: la metodologia della scuola italiana*, Università degli Studi di Verona, Dipartimento di Filosofia, Verona 1996, pp. 17-43); Idem, *Sulle origini religione della «physis» greca. A proposito dell'edizione francese (1965) di Eterno femminile mediterraneo di Uberto Pestalozza*, in *Studi di Antichità in memoria di Clementina Gatti* (Quaderni di «Acme», 9), Milano 1987, pp. 67-82; Idem, *Fedeltà in anni di guerra* (dal carteggio inedito V. Errante-U. Pestalozza), in *Vincenzo Errante. La traduzione di poesia ieri e oggi*, a cura di F. Cercignani e E. Mariani (Quaderni di «Acme», 18), Milano 1993; Idem, *Due maestri di fenomenologia storica delle religioni: Uberto Pestalozza e Mircea Eliade*, in *Agathe elphis. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, a cura di G. Sfameni Gasparro, L'Erma di Bretschneider, Roma 1994, pp. 35-55; da vedere infine il saggio introduttivo di Pier Angelo Carozzi al carteggio tra Carlo Formichi e Uberto Pestalozza: P.A. Carozzi, *Un'amicizia tra Indologia e Accademia: Carlo Formichi scrive a Uberto Pestalozza*, in *Bandhu. Scritti in onore di Carlo Della Casa in occasione del suo settantesimo compleanno*, a cura di R. Arena, M.P. Bologna, M.L. Mayer Modena, A. Passi, vol. II, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1997, pp. 617-623, seguito da: *Carteggio Carlo Formichi-Uberto Pestalozza 1909-1943*, in *Ibidem*, pp. 625-646.

Sul gruppo milanese del modernismo italiano, riunito attorno al periodico «Il Rinascimento», Alessandro Casati, Tommaso Gallarati Scotti, Uberto Pestalozza, Giovanni Boine, Stefano Jacini, Antonio Meli Lupi di Soragna, si veda: P.A. Carozzi (a cura di), *Epistolario Pestalozza – Casati (1906-1948)*, cit., pp. 19-42. Sul nobiluomo e politico milanese Alessandro Casati (1881-1955) si veda: *DBI*, vol. 21, 1978, pp. 207-211 corredata di un'esauriente informazione bibliografica. Il periodico «Il Rinascimento. Rivista critica di idee e di fatti» (1907-1909) nacque per l'iniziativa e l'impegno del gruppo milanese e dei condirettori – Aiace Antonio Alfieri, Alessandro Casati e Tommaso Gallarati Scotti –, ma soprattutto per il patrocinio di Antonio Fogazzaro e di padre Pietro Gazzola unitamente a quello di Friedrich von Hügel. Il periodico si contraddistinse per le scelte culturali e per gli spiccati interessi religiosi (storici, filosofici e teologici) dell'insieme dei suoi fondatori. Sulle origini e sul valore della rivista si vedano: O. Confessore, *Sulle origini del «Rinascimento»*, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», IV (1968), pp. 328-334; P.A. Carozzi, *alla cessazione de «Il Rinascimento»*, cit.; P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Il Mulino, Bologna 1975³, pp. 185-220; M. Ranchetti, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, Einaudi, Torino 1963, pp. 191-226.

¹⁰ Sulle circostanze che portarono alla fondazione di SMSR, si veda «Capitolo 4», pp. 271-279. Sulla nascita della Scuola di Studi Storico-Religiosi si vedano: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni negli anni del noviziato universitario romano (1924-1925)*, cit., pp. 98-99, R. Pettazzoni, *La Scuola di studi storico-religiosi della R. Università di Roma*, «Gli Annali della Università d'Italia», 3 (1941-42), pp. 125-130. Sull'importanza avuta dalla Scuola di studi storico-religiosi nel panorama della epistemologia della storia delle religioni in Italia si veda: A. Brelich, *La metodologia della Scuola di Roma*, in *Il mito greco*, «Atti del Convegno internazionale (Urbino, 7-12 maggio 1973)», a cura di B. Gentili e G. Paioni, pp. 3-29. Sulla biblioteca della Scuola si veda: L. Sacco, *La Biblioteca del Dipartimento di Studi Storico-Religiosi dell'Università «La Sapienza» di Roma*, SMSR, vol. 67, 2001, fasc. 1, pp. 161-188.

internazionale¹¹. Senza dimenticare le molte e fondamentali opere¹² che il professore romano aveva già dato alle stampe e la ancor più capitale azione svolta in favore della fondazione scientifica della Storia delle Religioni e della sua metodologia di indagine¹³.

¹¹ A contribuire alla fama di Pettazzoni in ambito nazionale e internazionale nel campo della Storia delle Religioni, concorsero, oltre l'istituzione di SMSR e la pubblicazione di alcune opere fondamentali per la storia e il progresso di questa disciplina, la fondazione e la direzione della collezione zanichelliana di storia delle religioni (1920-1940), la partecipazione ai Congressi internazionali di Storia delle Religioni, dal 4° di Leida (1912), il primo per Pettazzoni, sino al nono (Tokyo e Kyoto 1958). Nel 1950, inoltre, Pettazzoni venne nominato presidente dell'International Association for the Study of the History of Religions (in seguito International Association for the History of Religions), sotto la cui guida vennero edite due nuove riviste: «Numen» e «Studies in the History of Religions». Sotto la sua direzione nell'aprile 1951 a Roma venne fondata la Società italiana di Storia delle Religioni, sezione italiana dell'I.A.H.R., società della quale fu presidente sino alla morte (si vedano: *Notiziario della società italiana di Storia delle Religioni (1951-1955)*, cit.; U. Bianchi (a cura di), *Notiziario della società italiana di Storia delle Religioni*, SMSR, Vol. 31 1960, pp. 187-203. Nel 1955, infine, Pettazzoni presiedette l'ottavo Congresso di Storia delle Religioni svoltosi a Roma per sua iniziativa e alacre organizzazione.

Relativamente al valore e al prestigio che la pubblicazione di SMSR contribuì a far sorgere nei confronti di Pettazzoni e della storia delle religioni in Italia, si vedano: R. Pettazzoni, *Presentazione e congedo*, SMSR, vol. 24-25 (1953-1954), pp. V-VIII, in particolare p. VI: «La mia fatica non era stata del tutto vana, se era valsa a richiamare l'attenzione su gli studi italiani. E se questi poi hanno ottenuto di recente il più ampio riconoscimento con la scelta di Roma a sede del prossimo Congresso internazionale di Storia delle religioni (aprile 1955), credo di poter dire che ciò si deve in gran parte al credito e alla notorietà degli *Studi e materiali*».

¹² Per limitarci alle sole opere di fondamentale importanza pubblicate da Pettazzoni nei primi anni della sua attività si considerino: *Le origini dei Kabiri nelle isole del Mar Tracio* (1909); *La religione primitiva in Sardegna* (1912); *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran* (1920); *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro* (1921); *Dio: la formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*. Vol. I: *L'essere supremo nelle credenze dei popoli primitivi* (1922); *I misteri: saggio di una teoria storico-religiosa* (1924); *Svolgimento e carattere della storia delle religioni* (1924).

¹³ Sugli apporti di Pettazzoni alla fondazione della metodologia di indagine storico-religiosa e in particolare al metodo storico-comparativo della cosiddetta *scuola romana*, si vedano: R. Pettazzoni, *Lo studio delle religioni in Italia*, prefazione a *La religione primitiva in Sardegna*, Editrice Pontremolese, Piacenza 1912, pp. VI-XV; Idem, *Lo studio delle religioni in Italia*, «Nuova Antologia», vol. 47 (1912), pp. 107-110; Idem, *La scienza delle religioni e il suo metodo*, «Scientia», 7 (1913), n. 13, pp. 239-247; Idem, *Storia del cristianesimo e storia delle religioni*, «Scientia», 8 (1914), n. 16, pp. 88-100; Idem, *Per l'insegnamento universitario della storia delle religioni*, «Annali delle P.I.» II, Istituti medi e superiori, 1 (1924), fasc. 2-3, pp. 29-32; Idem, *Svolgimento e carattere della storia delle religioni*, Laterza, Bari 1924 (prolusione letta in occasione dell'a.a. 1924/25); si vedano anche i successivi: R. Pettazzoni, *L'etnologia come scienza storica*, «Rivista di Antropologia», 31 (1935-37), pp. 455-457; Idem, *Alle origini della scienza delle religioni*, «Numen», 1 (1954), pp. 136-137; Idem, *Allocuzione di R. Pettazzoni alla seduta inaugurale del Congresso di Tokyo (28 agosto 1958)*, SMSR, vol. 29, 1958, pp. 279-282; Idem, *Manuali di Storia delle Religioni*, «Numen», 1 (1954), pp. 137-140; Idem, *Il metodo comparativo*, «Numen», 6 (1959), pp. 1-14; A. Brelich (a cura di), *Gli ultimi appunti di Raffaele Pettazzoni*; Idem, *Ai margini del 10° Congresso Internazionale di Storia delle Religioni* (Marburgo, 11-17 settembre 1960); Idem, *Commemorazione del Prof. Raffaele Pettazzoni in occasione dell'assemblea straordinaria della Società italiana di Storia delle Religioni del 26 marzo 1960* (ripubblicato con il titolo *La consistenza di una eredità*, in SMSR, 49, 1983, fasc. 1, pp. 9-16), in *Notiziario della Società italiana di Storia delle Religioni*, n. 2 1956-1960, a cura di U. Bianchi, SMSR, vol. 31 (1960), pp. 23-55; 121-128; 187-203; D. Sabbatucci, *Raffaele Pettazzoni*, «Numen», vol. 10, 1963, pp. 1-41; A. Brelich, *La metodologia nella Scuola di Roma*, in *Il mito greco*. Atti del Convegno internazionale (Urbino, 7-12 maggio 1973), a cura di B. Gentili e G. Paioni, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1977, pp. 3-29; D. Sabbatucci, *La vanificazione dell'oggetto religioso*; N. Gasbarro, *La terza via tracciata da Raffaele Pettazzoni*; S. Giusti, *L'equivoca situazione degli studi storico-religiosi negli anni Venti*; P. Pisi, *Storicismo e fenomenologia nel pensiero di Raffaele Pettazzoni*; SMSR, vol. 56, 1990, pp. 39-42; 95-199; 201-218; 245-278; A. Santemma, *La religione tra phainómenon e genómenon tra natura e cultura*, in *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, a cura di L. Arcella, P. Pisi, R. Scagno, Jaca Book, Milano 1998, pp. 433-445; A. Brelich, *Mitologia, politeismo, magia e altri studi di Storia delle religioni*, P. Xella (a cura di), Liguori, Napoli 2002; G. Mihelcic, *Una religione di libertà. Raffaele Pettazzoni e la Scuola romana di Storia delle religioni*, Città Nuova, Roma 2003; R. Nanini, *Raffaele Pettazzoni e la fenomenologia della religione*, SP, 50, 2003, pp. 377-413; P. Xella, *Problemi attuali nello studio delle religioni: I. Recenti dibattiti sulla metodologia*, SMSR, vol. 69, 2003, pp. 219-266; G. Mazzoleni, A. Santemma (a cura di), *Le religioni e la storia. A proposito di un metodo*, Bulzoni, Roma 2005; G. Mazzoleni, *Pettazzoni: l'eredità e l'oblio*, cit. Per uno sguardo complessivo sul pensiero metodologico pettazzoniano si veda anche la Parte Prima della raccolta di saggi a cura di Mario Gandini: *Religione e società*, con

Alla data della prima missiva (aprile-maggio 1925) Zolli era ancora, tutto sommato, uno studioso poco conosciuto nel campo degli studi filologici, biblico-esegetici e storico-religiosi, lontano dal mondo scientifico ufficiale e accademico, la sua attività principale e ufficiale era quella di Rabbino Capo di Trieste, mentre in precedenza, negli anni tra il 1911 e il 1918, unitamente all'opera di vice-rabbino di Trieste, era stato insegnante di religione nelle scuole medie, al Civico Liceo Femminile e al Liceo classico e scientifico della città giuliana¹⁴.

b) La formazione di Eugenio Zolli

La corrispondenza dunque, attraverso questo particolare tono formale, ci permette qui per la prima volta di ricostruire un aspetto e un ambito della vita di Zolli di primaria importanza: la sua formazione. Benché non esplicitamente trattato nelle lettere, esso ne è in qualche modo parte costitutiva e rappresenta senza dubbio un presupposto imprescindibile per la comprensione delle relazioni tra i due e dello svolgersi dell'attività scientifica di Zolli.

1) L'educazione tradizionale ebraica: dal cheder alla jeshivah

La formazione strettamente intesa¹⁵ di Zolli iniziò, come per ogni altro bambino ebreo, al compimento del quarto anno di età, quando venne mandato al *cheder*, la scuola ebraica. Qui, “dalla mattina alla sera i fanciulli sedevano a gruppi davanti ai testi sacri. Imparavano a leggere la Bibbia, a scrivere e a recitare preghiere in ebraico, ma anche apprendevano nozioni di aritmetica e i principi

prefazione di V. Lanternari, Editrice Ponte Nuovo, Bologna 1966, pp. 1-137. Per una valutazione del metodo storico-religioso di Pettazzoni da parte dei suoi allievi si vedano: A. Brelich, *Storia delle Religioni: perché?*, Liguori, Napoli 1979, pp. 129-130; V. Lanternari, *Antropologia religiosa*, Dedalo, Bari 1997, pp. 121-125; U. Bianchi, *Storia dell'etnologia*, Edizioni Abete, Roma 1971, pp. 247-249; D. Sabbatucci, *Sommario di storia delle religioni*, Il Bagatto, Roma 1991. Per un *excursus* sulla metodologia di ricerca storico-religiosa in Italia e sulla fondazione scientifica della Storia delle Religioni si veda la raccolta di saggi di Pestalozza, Pettazzoni, Brelich e Bianchi, curati da Pier Angelo Carozzi: *Storia delle religioni: la metodologia della scuola italiana*, Università degli Studi di Verona, Dipartimento di Filosofia, Verona 1996. Particolarmente interessante risulta infine la ponderata riflessione critica di Prandi sui limiti metodologici della *scuola romana*: C. Prandi, *Note in margine al convegno per gli 80 anni di “SMSR”*, SMSR, vol. 72, 2006, fasc. 1, pp. 165-169.

¹⁴ AST, Prefettura. Atti Generali, b. 521 (provvisoria), Comunità Israelitica di Trieste. Ruolo del personale dipendente della Comunità e delle sue istituzioni secondo lo stato del 13 marzo 1939 – XVII, Comm. prof. Israele Zolli (riportato in G. Rigano, *op. cit.*, p. 51, n. 111); AUCEI, fondo UCII dal 1934, b. 32E *Funzionari delle comunità*, fasc. 1938 *Rabbini, hazanim, maestri*, sfasc. 1938 *Roma*, Domanda di discriminazione non presentata di Israele Zolli senza data [II metà di maggio 1939], p. 1. Si rammenti che lo stesso Furlani, di cinque anni più giovane di Zolli, fu membro della commissione che gli attribuì la libera docenza nel 1926. Si vedano: «Capitolo 2», pp. 85-86; «Capitolo 5», pp. 327-328.

¹⁵ Ancor più di quanto non avvenga comunemente all'interno dei nuclei familiari, la famiglia rappresenta per gli ebrei il cardine imprescindibile di ogni educazione. La famiglia non è solamente la primaria agenzia educativa di socializzazione, ma è il luogo in cui il bambino viene iniziato all'ebraismo. Alla madre spetta il compito di porre le fondamenta dell'educazione e di erigere i pilastri del rispetto della Legge e dei suoi precetti, dell'ubbidienza e della pietà. In ogni atto della vita quotidiana, padre e madre devono testimoniare altresì la saldezza della propria fede, il rispetto e l'osservanza delle tradizioni, per cui si può ben dire che la formazione, sia culturale che religiosa, di un ebreo inizi entro le mura domestiche. Su questo aspetto, oltre ai testi menzionati nell'«Introduzione», p. 5, n. 11, si veda: I. Zoller, *Per la storia dell'educazione ebraica in Italia*, «L'Idea Sionistica», anno II, nn. 9-10, gennaio-febbraio 1931, pp. 17-19; E. Zolli, *L'educazione presso gli Ebrei*, Viola, Milano 1952.

della morale. Durante le ore di studio non regnava affatto un silenzio di tomba nell'aula: i ragazzi cantavano in coro o leggevano con voce cantilenante. Quella che – a chi si trovasse all'esterno – sembrava una nenia era considerata un mezzo particolarmente adatto a favorire la concentrazione. La sorveglianza era affidata al *melamed*, termine yiddish che designava «colui che stimola allo studio»; in genere non era molto colto, a differenza del maestro, detto *more*, che insegnava invece nelle classi del secondo ciclo. [...]. Costretto ad avere successo a tutti i costi, il sorvegliante era solitamente molto severo, ma a quel tempo era convinzione comune, anche nelle comunità ebraiche dell'Europa dell'Est, che i bambini dovessero imparare sin dalla tenera età a capire quanto la vita fosse dura per essere in grado di destreggiarsi meglio nelle immancabili traversie degli anni futuri. La pigrizia e l'oziosità non venivano tollerate e non erano rare le punizioni corporali. I genitori più poveri non avevano né il tempo né i mezzi per controllare le effettive capacità del *melamed*, sicché spesso gli anni trascorsi nel *cheder* erano per molti piccoli ebrei un vero supplizio¹⁶. Quanto dovesse essere severa e rigida l'educazione impartita al *cheder* ci viene testimoniato dalle pagine autobiografiche dello stesso Zolli¹⁷ il quale ricorda come fosse costretto, insieme ai suoi compagni, a “leggere e tradurre – spesso sotto un uragano di botte – i testi sacri: la Torah con commento di Rabbi Shelomo Izchaqi (Rashi), i Salmi”¹⁸ e come le punizioni fossero talvolta assolutamente gratuite e avvilenti.

[...] un mattino il maestro, senza dirmi il motivo, mi denudò sino alla metà, mi mise una scopa in mano e mi obbligò a stare fermo per delle ore in un angolo vicino alla stufa. Lo scopo? Una punizione morale. [...]. Non ebbi il coraggio di domandare spiegazioni. Il nostro maestro era, sotto taluni riguardi, almeno dal lato del metodo, un lontano precursore di Mussolini: *il Duce ha sempre ragione*¹⁹.

La severità dei rapporti educativi era una costante tanto a scuola che in famiglia: i bambini ebrei venivano educati a portare “rispetto ai genitori, prima, ai maestri, ai capi della comunità, ai sapienti e a qualunque altra persona di riguardo, più tardi. [...]. I figli non potevano muovere ai genitori alcun rimprovero o recare loro offese di sorta nemmeno nel caso in cui avessero subito un torto da parte loro. Chiunque non si comportasse in questo modo dimostrava di possedere un'educazione insufficiente e lacunosa”²⁰.

¹⁶ H. Haumann, *op. cit.*, pp. 147-148.

¹⁷ Sui ricordi di Zolli relativi alla propria infanzia, alle proprie esperienze al *cheder* e alle disavventure con il *melamed*, si vedano: E. Zolli, *Prima...*, cit., p. 23-26, 62-64; Idem, *Why...*, cit., pp. 3-43.

¹⁸ E. Zolli, *Prima...*, cit., p. 23. Sul celeberrimo commentatore biblico e talmudico Rashi Solomon ben Isaac, più noto come Rashi de Troyes (1040-1105), ci limitiamo a segnalare l'ampia voce dell'*EJ*, vol. 13, coll. 1558-1565.

¹⁹ E. Zolli, *Prima...*, cit., p. 24.

²⁰ H. Haumann, *op. cit.*, p. 146.

La donna doveva occuparsi della famiglia, e il suo compito iniziava con il rispettare le rigide regole della religione, che poi insegnava ai figli. I figli erano al centro dei suoi sforzi educativi, ma una madre non tollerava da parte loro la benché minima obiezione. Per gli ebrei orientali, infatti, l'adempimento dei doveri religiosi veniva prima di ogni altro obbligo che la vita quotidiana comportava. Allo stesso rigore erano improntati anche i rapporti tra genitori e figli, tanto che solo raramente potevano definirsi spontanei. Numerosi erano i figli che si rivolgevano al padre e alla madre usando il «lei»²¹.

Un aneddoto tratto dall'autobiografia di Zolli è per certi aspetti illuminante riguardo a questo particolare rapporto tra genitori e figli, che iniziato nell'infanzia proseguiva anche negli anni successivi. Il fatto, riferito a Stanislao, suo compagno di classe della seconda ginnasio, e alla madre di lui, nella sua eccezionalità ci è testimone indiretto di una modalità educativa estremamente severa.

Madre e figlio si scambiavano uno sguardo affettuoso. Erano ambedue parchi di parole. I rapporti fra i due erano improntati a un certo rispetto reciproco. Proprio così; avevo l'impressione che anche la madre rispettasse il figliolo... Quante volte non vedevo le madri dire insolenze o, peggio ancora, dare pugni ai ragazzi. Qui no, avevano poco da dirsi l'uno con l'altro. Si comprendevano senza parlare. [...]. Perché la mamma tratta Stanislao senza rimproveri – è il caso di dirlo – senza pugni e spintoni?²²

Parallelamente alla scuola elementare Zolli iniziò a frequentare la *Bet ha-Midrash*, la scuola di studi religiosi della comunità, successiva al *cheder*, dove ogni ragazzo ebreo doveva recarsi fino al compimento dell'ottavo anno di età. Dopodiché proseguì lo studio della Torah e del Talmud²³ nelle

²¹ *Ivi*, p. 140.

²² E. Zolli, *Prima...*, cit., pp. 51-52. Si veda anche: E. Zolli, *Why...*, cit., pp. 23-24.

²³ Il Talmud è il testo della tradizione orale (Legge Orale) costituito dalla Mishnah e dalla Ghemara; ne esistono due versioni dette rispettivamente Babilonese e Palestinese, dal luogo in cui vennero composte. La Mishnah (*shanah*, ripetere, indicava l'insegnamento orale che si apprendeva con la ripetizione) venne messa per iscritta nel II sec. d.C. da Jeudah il Principe che raccolse e codificò le interpretazioni e le spiegazioni che i *Tannaim* (maestri) diedero nel corso dei secoli alla Torah (Legge Scritta) per adattarla alle mutevoli condizioni della vita e del tempo. La Mishnah si compone di sei Ordini (*Sedarim*) suddivisi a loro volta in Trattati (*Massichthoth*, in totale 63), capitoli (523, più il sesto capitolo di *Aboth*, che è un'aggiunta posteriore) e paragrafi. La Ghemara (Completamento) raccoglie invece i commenti sulla Mishnah compiuti dagli *Amoraim* (interpreti) nelle diverse scuole (Cesarea, Sepphoris, Tiberiade e Usha in Palestina; Nehardea, Sura, Pumbeditha in Babilonia). I diversi contenuti che formano il Talmud possono essere distinti in due grandi categorie: *Halakhah* (cammino) e *Haggadah* (narrazione). La prima è la sezione più strettamente normativa e comprende la Mishnah e la parte della Ghemara che si occupa di questioni legali. Con la seconda si identifica invece la sezione non legale della letteratura rabbinica che tende a spiegare la Torah per mezzo di leggende, racconti, poemi, allegorie e riflessioni a carattere morale (la mole prodotta da questa modalità esegetica nel corso dei secoli, dal V al XII, ha dato origine a un'altra raccolta, il *Midrash*). Il Talmud giunto sino a noi è quello che venne pubblicato, per la prima volta, a Venezia da Daniel Bomberg (il babilonese nel 1520-23, il palestinese nel 1523-24), la cui impaginazione venne conservata in quasi tutte le edizioni successive. Il Talmud palestinese venne stampato su due colonne senza alcun commento, mentre quello babilonese venne stampato con la Ghemara al centro di ciascuna pagina, circondata da un lato dal commento di Rashì e dall'altro dalle note dei glossatori posteriori, detti Tosafisti (la *Toseftà*, supplemento, è un'opera analoga alla Mishnah, ma contenente materiali supplementari, databile nel V-VI sec. d.C.). Per cui le citazioni tratte dal Talmud palestinese (indicato con p. prima del nome del trattato) sono rese con il numero del foglio più la colonna (es.: 6a, b, c, o d), mentre quelle prese dal Talmud babilonese hanno il numero del foglio più la facciata (es.: 6a, b). Sul Talmud e la tradizione orale si vedano: A. Cohen, *Il Talmud*, trad. ital. di Alfredo Toaff,

scuole religiose superiori in preparazione del *Bar Mitzvah*, la cerimonia religiosa che segna l'ingresso di un ebreo nella comunità adulta. Nelle sue memorie Zolli ci ricorda come egli frequentasse assiduamente la *klaus*²⁴, la casa di studio annessa alla sinagoga, ma non ci dà notizie precise circa una sua possibile prosecuzione degli studi alla *jeshivah*²⁵, l'accademia talmudica, dato che non viene mai apertamente nominata. Le *jeshivoth* si trovavano un po' ovunque nelle comunità più numerose e nei centri chassidici; v'insegnavano esperti di letteratura talmudica e insigni rabbini: esse rappresentavano il luogo di studio ebraico di più alto livello, dove gli studenti più zelanti potevano conseguire il diploma di rabbino, traguardo quest'ultimo che era un onore per l'intera famiglia, benché poco remunerativo dal punto di vista economico²⁶. Nelle *jeshivoth* i futuri rabbini oltre a divenire maestri nella Torah, nell'esegesi biblica e nel Talmud, diventavano esperti di *halakah*, la normativa ebraica, quindi giudici con diritto di esprimere sentenze e di prendere decisioni.

Zolli dovette quasi certamente frequentare la *jeshivah*; oltre all'alta probabilità determinata dal fatto di essere un ebreo cresciuto in una famiglia osservante²⁷, a convincerci di questa ipotesi sono due fattori. Il primo è legato alle aspettative della madre riposte in lui, affinché proseguisse il secolare lignaggio rabbinico²⁸; il secondo dovuto al fatto che frequentò un corso per maestro di religione. Mentre il primo fattore porge il fianco a interminabili discussioni circa la convinzione di

Laterza, Roma-Bari 2005⁴; *EJ*, vol. 15, coll. 750-779. Su Jeudah il Principe (Judah ha-Nasi, II-III sec. d.C.), il redattore della Mishnah, si veda l'ampia voce sull'*EJ*, vol. 10, coll. 366-372. Sulla Mishnah si veda: *EJ*, vol. 12, coll. 92-109. Sul Midrash si veda: *EJ*, vol. 11, coll. 1507-1514. Sui Tannaim si veda: *EJ*, vol. 15, coll. 798-803. Sulla Tosefta si veda: *EJ*, vol. 15, coll. 1283-1285; sui Tosafisti si veda: *EJ*, vol. 15, coll. 1278-1283. Sulla Ghemara si veda: *EJ*, vol. 7, coll. 368-369. Sugli Amora'im si veda: *EJ*, vol. 2, coll. 865-875. Sulla *halakah* si veda: *EJ*, vol. 7, coll. 1156-1166. Sulla *haggadah* si veda: *EJ*, s.v. «haggadah, passover», vol. 7, coll. 1079-1104. Su Daniel Bomberg (m. 1553 ca.) il celebre stampatore cristiano di testi ebraici (Bibbia, Talmud, Tosefta), nativo di Anversa ma divenuto celebre a Venezia, si veda: *EJ*, vol. 4, coll. 1195-1196. Su Abraham Cohen (1887-1957) studente prima all'Università di Londra e in seguito a Cambridge, ministro dal 1933 in poi della Birmingham Hebrew Congregation e membro attivo del World Jewish Congress e del movimento sionista, si veda: *EJ*, vol. 5, coll. 663-664. Sui *Pirque Avot* si veda: *EJ*, vol. 3, coll. 983-984; A. Mello (a cura di), *Deti di rabbini – Pirque Avot. Con i loro commenti tradizionali*, Qiqajon, Magnano (Vc) 1993.

²⁴ *Klaus* deriva dal latino medioevale *clusa* (recinto chiuso o cella), una piccola stanza accanto alla grande sinagoga, che sta a indicare la *scuola* talmudica. Sulla *klaus* si vedano: E. Zolli, *Prima...*, cit. pp. 81-84; Idem, *Why...*, cit., pp. 49-51.

²⁵ Sulle *jeshivoth*, le accademiche talmudiche e halakhiche, si vedano: *EJ*, vol. 16, coll. 762-773; *EJ*, s.v. «rabbini, rabbinati», vol. 13, coll. 1445-1458; A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino 1963, pp. 440-442, 618-621; M. Del Bianco Cotrozzi, *Il Collegio Rabbinico di Padova. Un'istituzione religiosa dell'ebraismo sulla via dell'emancipazione*, Olschki, Firenze 1995, pp. 42-46; H. Haumann, *op. cit.*, pp. 149-150. Vivide narrazioni di come si svolgeva la vita nelle *jeshivoth* e nelle *coorti* rabbiniche della Polonia di fine Ottocento e inizio Novecento si possono trarre dalle pagine dei romanzi di Isaac Bashevis Singer, *La famiglia Moskat* e *La proprietà*. In particolare si vedano: I.B. Singer, *La famiglia Moskat*, Tea, Milano 2005, pp. 37-39, 86-93, 226-228, 432-438; Idem, *La proprietà*, Tea, Milano 2003, pp. 113-118, 243-248, 412-428, 440-445.

²⁶ «In genere, la prospettiva di una vita interamente consacrata allo studio e il conseguente prestigio sociale imposero sovente ai giovani più dotati di scegliere la carriera rabbinica, anziché tentare di migliorare le condizioni di vita delle proprie famiglie.» H. Haumann, *op. cit.*, p. 149.

²⁷ A questo proposito si vedano i ricordi dell'infanzia e dell'adolescenza contenuti in: E. Zolli, *Prima...*, cit., pp. 23-91; Idem, *Why...*, cit., pp. 3-58.

²⁸ E. Zolli, *Prima...*, cit., p. 24: «Mia madre discendeva da una famiglia di dotti rabbini. Oltre due secoli d'intellettualismo. Secondo mia madre, anch'io avrei dovuto fare il rabbino. Risparmiava ogni soldino sul magro bilancio domestico e ogni capo del mese ebraico mi dava la busta con il denaro per il maestro.» Si veda anche: E. Zolli, *Why...*, cit., p. 9. Secondo la testimonianza del cardinal Dezza, la madre di Zolli discendeva da una famiglia con tradizioni rabbiniche di oltre quattro secoli (si veda: P. Dezza, *op. cit.*, p. 341).

Zolli di intraprendere la carriera rabbinica, sul suo particolare distacco nei rapporti dei fedeli, sul suo scarso attaccamento ai precetti²⁹ e sulla sua radicata percezione di se stesso quale uomo di scienza³⁰, il secondo elemento ci offre in concreto alcuni spunti sui quali ricostruire le circostanze che dapprima lo portarono in Italia e in seguito lo introdussero nel mondo accademico³¹.

A diciotto anni, nel 1899, Zolli conseguì la maturità magistrale al termine della quale si iscrisse a un corso di studi religiosi per raggiungere il titolo di maestro di religione (*maskil*) e poter così, attraverso l'insegnamento, contribuire al bilancio familiare. Il corso durò probabilmente tre anni. Infatti Zolli sostiene che a 20 anni, nel 1901, durante il corso per maestro di religione studiò il periodo maccabeico e che prima di iscriversi all'Università di Vienna nel 1904 (23 anni), per far fronte alle difficoltà economiche della famiglia, insegnò religione per due anni³² a Leopoli (oggi Lvov in Ucraina)³³, dove si era nel frattempo trasferito con la famiglia³⁴. Inoltre, a seguito dell'editto del 1820 di Francesco I e delle riforme didattiche elaborate dalla Scienza del Giudaismo³⁵, per il conseguimento del titolo rabbinico i collegi e i seminari rabbinici richiedevano una preparazione anche in materie secolari. Molti, tra cui quello di Firenze – come si vedrà – esigevano specificatamente la laurea in Lettere o in Filosofia. Dunque Zolli, per essere ammesso all'Università, dovette conseguire anche la maturità classica e fu così che – parallelamente all'insegnamento della religione ebraica – completò la propria preparazione con alcuni anni di studio privato³⁶. Pochi mesi dopo la morte della madre, Teresa Dora Jahr, avvenuta nel 1904, Zolli, prima di compiere 23 anni, conseguì la maturità classica ottenendo perciò i requisiti necessari per iscriversi all'Università di Vienna, dove rimase per un semestre; dopodiché si trasferì in Italia, a Firenze, al Collegio Rabbinico Italiano e all'Università, allora Istituto di Studi Superiori³⁷.

Giunti a questo punto, sorge spontaneo un interrogativo. Per quale ragione Zolli scelse proprio l'Italia e in particolare Firenze per compiere i propri studi? Nelle sue memorie egli rammenta semplicemente di aver avuto come obiettivo l'Università di Firenze³⁸, ma non ne spiega la ragione. Dare una risposta incontrovertibile a questa domanda perciò non è possibile, vista la

²⁹ Si veda «Introduzione», p. 6, n. 13.

³⁰ Si veda *infra*, p. 52, n. 129.

³¹ La ricostruzione, mancando prove documentabili incontrovertibili, si basa sui ricordi di Zolli raccolti nelle due autobiografie, che non sempre combaciano perfettamente.

³² E. Zolli, *Why...*, pp. 44-49; Idem, *Prima...*, cit., pp. 75-78.

³³ Sulla città di Lvov (in tedesco Lemberg), centro ebraico di primaria importanza della Galizia, si veda: *EJ*, vol. 11, coll. 608-616.

³⁴ Zolli ricorda che all'incirca nel 1887 si era trasferito con la famiglia da Brody a Stanislavia (Ivano-Frankovsk, in Ucraina); infine da lì, attorno al 1899, a Leopoli. Su Stanislavia si veda: *EJ*, vol. 15, coll. 337-340.

³⁵ Si veda *infra*, p. 30, n. 44.

³⁶ “Rimasi incatenato a un orario di lavoro gravoso. Dovevo fare l'insegnante e lo studente in pari tempo. [...] La via verso i portoni delle Università passava attraverso la licenza classica; quella magistrale non era sufficiente. Bisognava dare lezioni per poter pagare le lezioni private da parte di professori specializzati. E bisognava anche aiutare in casa.” E. Zolli, *Prima...*, cit., p. 89; Idem, *Why...*, cit., p. 55.

³⁷ E. Zolli, *Prima...*, cit., p. 92; Idem, *Why...*, cit., p. 61.

³⁸ E. Zolli, *Why...*, cit., p. 44.

manca di materiale documentario; tuttavia, sulla base dei documenti in nostro possesso, si possono formulare alcune ipotesi.

Nel corso di tutto il medioevo e dell'età moderna l'istituzione cardine per la formazione di un rabbino era la *jeshivah*. Tuttavia le diverse *jeshivoth* sparse per l'Europa, in particolare orientale, non erano accomunate, almeno per quanto concerneva nello specifico la preparazione dei rabbini, da un programma definito di studi. Compito precipuo della *jeshivah* era infatti la trasmissione del sapere, il mantenimento della tradizione e, funzionalmente a ciò, la formazione dei rabbini. Nelle *jeshivoth* lo studio della Torah era *lishmah*, cioè fine a se stesso, e non necessariamente era legato al conseguimento di un titolo³⁹. I rabbini formati nelle *jeshivoth* dovevano ovviamente essere profondi conoscitori della Torah, del Talmud, dell'esegesi omiletica e normativa, ma secondo un piano di studi che, se da un lato seguiva la millenaria tradizione dello studio e del commento della Torah, del Talmud e dei testi qabbalistici, delle domande e della discussione con il maestro (il cosiddetto *pilpul*), dall'altro non era in alcun modo uniformato ed esplicitato da alcun ente comunitario di controllo, e trascurava quasi interamente, per non dire ignorava totalmente, le materie secolari⁴⁰. Tant'è che spesso accadeva che un aspirante rabbino studiasse privatamente presso un rabbino conseguendo da lui un titolo che ne certificava non solo la preparazione e la sapienza, ma anche e soprattutto le doti umane e morali, e lo autorizzava a esercitare le funzioni di rabbino. Spettava poi alle consulte delle comunità ebraiche operare la scelta del rabbino più confacente alle proprie esigenze.

Nel corso dell'800 sulla scia della progressiva emancipazione inaugurata a livello culturale dall'illuminismo ebraico, la *Haskhalah*⁴¹, e operata a livello socio-politico dagli ideali della

³⁹ Si veda: R. Di Segni, *I programmi di studio della scuola rabbinica italiana (1829-1999)*, RMI, vol. 65, n. 3, settembre-dicembre 1999, pp. 15-40; *ivi*, p. 35.

⁴⁰ "La tradizione degli studi rabbinici differenziava le varie scuole della diaspora ebraica. Gli studi nelle *yešivot* ashkenazite vertevano principalmente sulla legge orale interpretata nel *Talmud* e sui suoi commenti, allo scopo principale di curare la pratica religiosa. Poco spazio vi trovava la trattazione della Bibbia, mentre nella tradizione delle *yešivot* sefardite Bibbia e *Haggadah* avevano un'importanza basilare. [...]. Altra importante differenza tra gli studi delle accademie ashkenazite e di quelle italiane e levantine fu lo spazio concesso agli studi cabalistici, molto più considerati nel secondo contesto. Inoltre, mentre gli studi secolari non venivano affrontati in ambiente ashkenazita, trovarono posto in Italia accanto agli studi tradizionali sin dal Rinascimento." M. Del Bianco Cotrozzi, *Il collegio rabbinico di Padova*, cit., p. 43.

⁴¹ *Haskhalah* (dall'ebraico *sekhel*, intelligenza, comprensione) è il movimento intellettuale illuminista ebraico che sorse in Germania e si diffuse in Europa allo scopo di rinnovare la cultura e il pensiero degli Ebrei. Si tratta del riflesso culturale dell'emancipazione ebraica che diede origine a una rinascita culturale e al bisogno di studiare scientificamente i principi e la storia dell'ebraismo sulle loro fonti primitive e d'indagare su queste. L'iniziatore di questa corrente fu Mosè Mendelssohn, mentre in Italia venne rappresentata da Samuel David Luzzatto (si veda *infra*, p. 34, n. 60). Sull'*Haskhalah* si vedano: F. Battemberg, *Gli ebrei in Europa. Dalla diaspora alla Shoà*, ECGI, Genova 1996; *EJ*, vol. 7, coll. 1433-1452. Sull'illuminismo ebraico in Italia si vedano: A. Cavaglioni, *Felice Momigliano (1866-1924). Una biografia*, Il Mulino, Bologna 1988; M. Toscano, *Integrazione e identità. L'esperienza ebraica in Germania e Italia. Dall'illuminismo al fascismo*, Franco Angeli, Milano 1998; G. Luzzatto Voghera, *Cenni storici per una ricostruzione del dibattito sulla riforma religiosa nell'Italia ebraica*, RMI, n. 1-2, gennaio-agosto 1993. Su Moses Mendelssohn

rivoluzione francese diffusi da Napoleone, in diversi Stati europei, dalla Francia, all'Impero austriaco⁴², si tentò di porre fine a questa unilateralità nella formazione dei rabbini cercando di porre a fondamento della loro preparazione un criterio metodologico e un programma di studi comune alle diverse comunità ebraiche presenti sul medesimo territorio e integrato da conoscenze di materie secolari. Ciò si rese necessario anche perché la progressiva emancipazione aveva portato da un lato a una minor conoscenza generalizzata della cultura ebraica all'interno delle stesse comunità e dall'altro all'abbandono della particolare normativa giudica ebraica a vantaggio delle leggi dello Stato in cui ci si trovava. Nella figura del rabbino venne quindi identificato il custode della tradizione, la guida per l'espletamento delle funzioni liturgiche e il referente dell'istituzione comunitaria. "Pur se la figura del rabbino rimase priva di caratteristiche sacerdotali e di qualunque funzione intermedia fra i fedeli e la divinità [...], il ruolo nei confronti della Comunità divenne vagamente affine a quello dei pastori protestanti e dei sacerdoti cristiani [cattolici]"⁴³. La spinta decisiva alla creazione di collegi e seminari rabbinici giunse infine dal movimento sorto sulla scia della *Haskhalah*, ossia dalla *Wissenschaft des Judentums*, Scienza del Giudaismo⁴⁴. Essa nacque come reazione alla crisi susseguente all'emancipazione dettata dall'illuminismo e all'uscita dal ghetto. Davanti al rischio della perdita da parte degli ebrei della coscienza della propria identità, di fronte alla minaccia dell'assimilazione e alla possibilità di un abbandono delle comunità e delle sinagoghe, si rendeva necessario guardare alla tradizione religiosa e culturale ebraica da una nuova prospettiva che reinterpretasse il patrimonio del giudaismo e lo proponesse in maniera adeguata ai tempi, facendo al contempo in modo che potesse resistere alle tendenze assimilazionistiche del futuro⁴⁵. La Scienza del Giudaismo ci riuscì, coniugando l'erudizione tedesca, in particolare storica

(1729-1789), filosofo, critico letterario, traduttore della Bibbia e riformatore, considerato il padre della *Haskhalah* si vedano: A. Chouraqui, *Il pensiero ebraico*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 85-87, *EJ*, vol. 11, coll. 1328-1342.

⁴² Tentativi di uniformare la formazione dei rabbini si ebbero in Francia, nei Paesi Bassi, in Russia e negli Stati Uniti. Per queste notizie si veda: M. Del Bianco Cotrozzi, *Il collegio rabbinico di Padova*, cit., p. 54. Tralasciamo volutamente l'Impero asburgico e la Germania sui quali torneremo tra breve.

⁴³ M. Del Bianco Cotrozzi, *Il collegio rabbinico di Padova*, cit., p. 45. Nostra è la precisazione compresa tra parentesi.

⁴⁴ Sulla *Wissenschaft des Judentums* (Scienza del Giudaismo), la corrente più strettamente culturale sviluppatasi dalla *Haskhalah* e che si proponeva lo studio dei testi e della tradizione ebraici facendo uso dei moderni strumenti di analisi storiografica e filologica, si vedano: *EJ*, vol. 16, coll. 570-584; P. Simon-Nahum, «Esegesi tradizionale e filologia: la *Wissenschaft des Judentums*», in *Ebraicità e Germanicità*, cit., pp. 187-210; R. Goetschel, «Alle origini della modernità: Zacharias Frankel (1801-1875) e la Scuola storico-critica», in *ibidem*, cit., pp. 211-244; M.R. Hayoun, «La scienza dell'ebraismo: da Leopold Zunz (1794-1886) a Julius Guttman (1880-1950)», in *ibidem*, cit., pp. 245-256; J. Baumgarten, «Gli studi ebraici nell'Europa orientale: scienza dell'ebraismo, emancipazione e lotta nazionale», in *ibidem*, cit., pp. 257-284. Per altre notizie relative alla nascita dei seminari rabbinici si veda: M. Del Bianco Cotrozzi, *Il collegio rabbinico di Padova*, cit., pp. 46-59.

⁴⁵ Quanto concreto e reale fosse questo fenomeno, oltretutto pericoloso per la vitalità dell'ebraismo, ci viene testimoniato da una pagina di Giorgio Levi Della Vida: "Da due generazioni la mia famiglia era staccata dalla pratica della religione ebraica, nella linea paterna addirittura da tre, poiché già i nonni materni di mio padre ai primi dell'Ottocento avevano accolto i principi anticonfessionali e umanitari del secolo dei lumi, e questi si erano trasmessi integralmente a mio padre, ammodernati alquanto dal liberalismo politico ed economico della destra storica. Era questo, del resto, un atteggiamento non infrequente tra gli ebrei dell'Italia settentrionale nell'età del Risorgimento, specialmente tra quelli del Veneto, frutto, credo, del confluire di due tolleranze, quella della Repubblica di San Marino e quella dell'imperatore Giuseppe II". G. Levi Della Vida, *Fantasmii ritrovati*, Neri Pozza, Venezia 1966 (si veda pure la nuova edizione da cui

e filologica, con il patrimonio della tradizione millenaria dell'ebraismo, adottando un approccio scientifico e applicando i moderni metodi di ricerca ai testi del Giudaismo. In questa nuova prospettiva di ricerca e di indagine sulle proprie origini e fonti, non mancò la capacità di cogliere la profondità storica dell'intero giudaismo, allargando lo studio delle tradizioni ebraiche e della storia ebraica anche alla diaspora⁴⁶. Ciò segnò parimenti la rinascita della lingua ebraica e il rifiorire dell'interesse attorno al dato linguistico e filologico. Il fenomeno investì in pieno l'intero mondo della cultura ebraica e se – come tra poco diremo – da un lato pose le basi per la nascita dei seminari rabbinici, dall'altro visse un periodo di fioritura editoriale irripetibile. Gli studi che si andavano compiendo trovarono adeguato spazio sulle riviste che nacquero nell'ambito di questo rinnovamento: *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums* (1822), *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* (1834), la celebre *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (rivista voluta nel 1851 da Zacharias Frankel, fondatore del Seminario rabbinico di Breslavia⁴⁷, sulla quale comparvero numerosi articoli a firma di Zolli), *Revue des Études Juives* (fondata a Parigi nel 1880) e la *Jewish Quarterly Review* (fondata a Londra nel 1889). Con questo stesso spirito alcuni anni dopo (1904) nacque la «Rivista Israelitica», per mano di Margulies il quale voleva renderla organo ufficiale del Collegio Rabbinico Italiano e inserirla nel solco scientifico tracciato dalla *Wissenschaft des Judentums*⁴⁸.

citiamo: G. Levi Della Vida, *Fantasma ritrovati*, a cura di M.G. Amadasi Guzzo e F. Tessitore, Liguori Editore, Napoli 2004, pp. 59-60).

⁴⁶ Particolare importanza assunse l'opera di Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden*, in quanto seppe affrontare la storia degli ebrei con una metodologia scientifica. Heinrich Graetz (1817-1891) storico e critico tedesco, si laureò all'Università di Jena (1845) con una dissertazione su *Gnosticismus und Judentum* e nel 1850 divenne direttore delle scuole ebraiche di Lundenburg. Dal 1854 sino alla morte insegnò al Seminario rabbinico di Breslavia e nel 1869 divenne professore all'Università di Breslavia. La sua opera principale è *Geschichte der Juden* (11 vol., 1853-1875) nella quale, attingendo largamente alle fonti ebraiche e alle opere storiche d'ogni letteratura, costruisce un'esposizione originale della storia ebraica in cui la narrazione dei fatti particolari non dimentica mai la visione generale delle diverse epoche, e lo sviluppo intellettuale e ideologico del popolo ebraico è inserito nella successione dei fatti esteriori. Per altre notizie si veda l'ampia voce: *EJ*, vol. 7, coll. 845-850.

⁴⁷ Sull'Jüdisch-Theologisches Seminar di Breslau, si veda *infra*, p. 40, n. 81.

⁴⁸ Si veda: La Direzione (S.H. Margulies), *Il nostro programma*, «Rivista Israelitica», anno I, n. 1, gennaio-febbraio 1904, p. 1: «Era vivamente sentita in Italia, e si sente ancora, la mancanza di una rivista israelitica avente carattere serio e rigorosamente scientifico, di una rivista che si occupasse serenamente e imparzialmente della scienza del Giudaismo, e che a questa scienza portasse il suo contributo; di una rivista insomma che fosse la manifestazione intellettuale dell'israelitismo italiano e che fosse per l'Italia quello che è la «Revue des Études Juives» per la Francia, la «Jewish Quarterly Review» per l'Inghilterra, e la «Monatschrift» per la Germania. Riempire questa lacuna: ecco il programma che ci prefiggiamo con la nostra «Rivista Israelitica»; rendere il nostro periodico il rappresentante della scienza del Giudaismo in Italia: ecco il nostro intento.» Intenti scientifici ribaditi l'anno successivo. Si veda: S.H. Margulies, «Rivista Israelitica», anno II, n. 1, gennaio-febbraio 1905, pp. 1-2: «La *Rivista Israelitica* vuol essere innanzi tutto l'organo del Collegio Rabbinico Italiano e la manifestazione della sua vita scientifica. A simile intento i Seminari rabbinici dell'estero sogliono pubblicare nei loro rendiconti periodici dei lavori composti esclusivamente dagli Insegnanti. Ora a me sembra che a far testimonianza della operosità intellettuale che regna in un Istituto come il nostro, e insieme ad invigorire in esso lo spirito scientifico, più assai di quelle pubblicazioni valga il sistema da noi adottato, di pubblicare cioè una Rivista, a cui, oltre gli Insegnanti, possano collaborare anche gli alunni, ai quali così vien dato un gagliardo impulso ad esercitare le loro forze nella trattazione di argomenti importanti, e l'occasione di dar pubblico saggio dei loro progressi negli studi. E infatti la nostra *Rivista*, già nella sua prima annata, ha potuto pubblicare alcuni articoli scientifici forniti da alunni del Collegio, il che è una prova eloquente della serietà degli studi che in esso si compiono.»

Emerse dunque, non solo nel mondo tedesco ma nella più vasta area europeo-occidentale la tendenza a fare delle aspirazioni della *Wissenschaft* i presupposti per la creazione di una scuola, che fosse al tempo stesso centro per il coordinamento delle attività e di formazione dei rabbini e degli insegnanti. Attratti dai principi del movimento, i futuri interpreti della cultura e della tradizione ebraica avrebbero potuto così approfondire le tematiche della nuova corrente, divulgarle poi all'interno delle Comunità e divenire le guide più adatte per diffondere nell'ebraismo il nuovo, più adeguato modo di interpretare la cultura ebraica e di guardare alla propria identità. Sarebbe stato così possibile da un lato salvare quest'ultima dalle tendenze assimilative, dall'altro portare a completo sviluppo ed a realizzazione gli orientamenti culturali e le aspirazioni della *Wissenschaft*. Il tentativo si concretizzò nella formazione di seminari rabbinici, istituzioni destinate alla formazione del rabbinato assolutamente nuove, che avrebbero dovuto garantire sistematicità di apprendimento, modernità di metodo e di programmi per giungere ad un'appropriata conoscenza della Bibbia, del *Talmud* e della letteratura rabbinica, nonché un solido aggancio con la cultura secolare ed una certa uniformità ed infine essere pubbliche, superando i problemi derivanti dalla mancanza di alcune di queste caratteristiche nelle *yešivot*. Il «nuovo tipo di rabbino moderno» doveva conoscere a fondo non solo l'ebraico ma anche la lingua del paese ed avere competenza non solamente nelle tradizionali materie di studio rabbinico, ma anche in tutti i campi della cultura ebraica e in quella secolare⁴⁹.

Nacquero così in tutta Europa i moderni seminari rabbinici. Tra il 1811 e il 1896, ispirati ai principi della Scienza del Giudaismo, ne sorsero quindici in otto diversi paesi: Vestfalia (1811), Metz (1825), Padova (1829), Amsterdam (1834), Breslavia (1854), Londra (1855), Parigi (1859), Ramsgate (1869), Berlino (1872, Hochschule für die Wissenschaft des Judentums; 1873, Hildesheimer Institut), Cincinnati (1875, Hebrew Union College), Budapest (1877), New York (1887, Jewish Theological Seminary; 1896, Jeshivah University), Vienna (1893)⁵⁰.

Nei vari esempi di seminari rabbinici si espressero le diverse tendenze dell'ebraismo europeo del tempo. Così il tentativo di trovare una conciliazione fra il movimento di riforma della pratica del culto e fedeltà all'ortodossia religiosa si rifletté nel collegio rabbinico di Breslavia, promosso da Frankel, fondato nel 1854 ed attivo sino al 1938. Zacharias Frankel rappresentò la corrente più tradizionalista dell'ebraismo riformato. A Breslavia studiarono ben 723 rabbini, i programmi comprendevano la Teologia ma anche discipline filologiche e storiche, la scuola era considerata la più significativa istituzione per il rabbinato in Europa, modello per le scuole di Budapest (1877) e di Vienna (1893)⁵¹.

Nel mondo tedesco i seminari rabbinici non ottennero quel riconoscimento di istituzione pubblica tanto auspicato; benché avessero di molto uniformato i propri criteri di insegnamento e

⁴⁹ M. Del Bianco Cotrozzi, *Il collegio rabbinico di Padova*, cit., p. 51.

⁵⁰ J. Carlebach, «Wissenschaft des Judentums», in *Neues Lexikon des Judentums*, J.H. Schoeps (a cura di), Gütersloh-München, Bertelsmann Lexikon Verlag 1992, p. XII, riportato in: M. Del Bianco Cotrozzi, *Il collegio rabbinico di Padova*, cit., p. 51, n. 94. Si veda anche: *EJ*, s.v. «rabbinical seminaries», vol. 13, coll. 1463-1465.

⁵¹ M. Del Bianco Cotrozzi, *Il collegio rabbinico di Padova*, cit. p. 52.

ammodernato i contenuti disciplinari, richiedendo tra l'altro la frequenza all'Università, rimanevano tuttavia nell'ambito della formazione privata.

Ben diversa era la situazione nell'Impero asburgico e nei territori del Lombardo-Veneto assoggettati al dominio austriaco. Infatti nel gennaio del 1820 Francesco I d'Austria, con una sovrana risoluzione in materia di istruzione degli ebrei e di preparazione dei rabbini, sanciva in maniera inequivocabile la necessità di parificare nei diritti e nei doveri gli ebrei agli altri sudditi del regno⁵². L'editto seguiva il tentativo successivo al Congresso di Vienna di stabilire una legislazione valida per tutti gli ebrei dei domini asburgici; tentativo rivelatosi impossibile a causa della grande diversità di condizioni degli israeliti nelle singole province. La risoluzione, seppur considerando le circostanze specifiche delle singole province, tendeva a sottoporre al controllo dello stato almeno l'istruzione e l'esercizio del culto. L'applicazione della legge avrebbe dovuto tenere conto della situazione locale, tuttavia particolare importanza venne attribuita al fatto "che dopo un breve periodo di tempo [...] non sia più destinato nei stati di sua maestà alcun rabbino il quale, previamente assoggettato ad esame, non abbia dato prove di cognizioni fondamentali nelle scienze filosofiche e nella istruzione religiosa ebraica"⁵³. La sovrana risoluzione fu l'occasione per le comunità ebraiche del Lombardo-Veneto, Venezia, Padova, Mantova, Rovigo e Verona, di riunirsi in un Consorzio e di ritrovarsi concordi sulla necessità, ormai non solamente culturale, di dotarsi di un istituto in grado di preparare adeguatamente la figura del rabbino. Dopo circa dieci anni di accordi e di trattative nel 1829 nacque il Collegio Rabbinico di Padova, istituzione che, oltre a essere ufficialmente riconosciuta, divenne ben presto modello di riferimento per l'intero dominio asburgico, tanto da destare nel 1826 l'interesse anche della lontana Galizia, precisamente da Leopoli, che richiese l'invio "del piano d'istruzione dell'erigendo Collegio, con particolare riguardo ai libri di testo che sarebbero stati adottati"⁵⁴. L'istituzione di un seminario in Galizia era tuttavia molto al di là da venire, in quanto nelle province orientali dell'Impero "gli ebrei erano in prevalenza di stretta osservanza tradizionale"⁵⁵. L'editto di Francesco I non riuscì ad appianare le differenze esistenti nei diversissimi territori facenti parte dell'Impero. Le circostanze specifiche di ogni comunità e le poliedriche sensibilità portarono ad esempio al mancato riconoscimento ufficiale del seminario rabbinico di Vienna, fondato nel 1893. Tant'è che ancora nel 1901, mancava il riconoscimento ufficiale⁵⁶.

⁵² Per queste vicende si veda: M. Del Bianco Cotrozzi, *Il collegio rabbinico di Padova*, cit., pp. 61-68.

⁵³ Archivio di Stato di Venezia, *I.R. Governo*, b. 300, fasc. XXV 1/1 (1825-1827), n. 3289/153, 11 aprile 1820. Versione della risoluzione sovrana comunicata dalla Delegazione provinciale alla Comunità di Padova (riportato in: M. Del Bianco Cotrozzi, *Il collegio rabbinico di Padova*, cit., p. 64, n. 12).

⁵⁴ M. Del Bianco Cotrozzi, *Il collegio rabbinico di Padova*, cit., p. 128.

⁵⁵ *Ivi*, p. 260.

⁵⁶ Si veda: *Notiziario. I seminari rabbinici in Austria*, «Corriere Israelitico», anno 40, 1901, n. 9, p. 206: "In una delle ultime sedute della Commissione parlamentare al bilancio, il Dr. Byk chiese al ministro dell'Istruzione, perché in

Dalla Galizia e dalla Boemia giunsero all'Istituto convitto rabbinico del Lombardo-Veneto diversi allievi. Il loro numero non fu rilevante, ma la loro presenza ebbe una certa continuità dagli anni '30 agli anni '60 del secolo e fu significativa, in quanto testimoniò, nel contesto tendenzialmente ortodosso di quelle Province, un interesse nei confronti della nuova scuola rabbinica e della *Wissenschaft* in generale. [...]. Dalla Galizia provenne anche Moisè Levi Ehrenreich, da Brody, che sarebbe divenuto una delle figure di particolare rilievo nel rabbinato d'Italia della seconda metà del secolo⁵⁷.

Il Collegio Rabbinico Italiano, sorto nel 1829 a Padova⁵⁸, in ossequio all'editto di Francesco I e per volontà della comunità ebraiche del Lombardo-Veneto, era il primo Seminario rabbinico di concezione moderna della storia; in esso oltre alla cultura tradizionale si studiavano materie secolari⁵⁹. L'organizzazione didattica e l'insegnamento furono affidati a Samuel David Luzzatto⁶⁰ e a Lelio Della Torre⁶¹. Per oltre quarant'anni fu il punto di riferimento per l'ebraismo di mezza

Austria non esista un Seminario rabbinico riconosciuto dallo Stato. Il Ministro Dr. De Hartel rispose che non è possibile concedere il diritto di pubblicità all'Istituto teologico israelitico di Vienna, non essendo ancora regolata la questione della cultura richiesta per l'ufficio dei Rabbini. Il Governo sarebbe contentissimo se dalle sfere competenti si venisse ad un appianamento della questione.”

⁵⁷ M. Del Bianco Cotrozzi, *Il collegio rabbinico di Padova*, cit., pp. 260-261. Dal «Prospetto degli allievi del Collegio Rabbinico», *ivi*, pp. 277-280, risulta che giunsero a studiare a Padova tre galiziani: uno da Brody, città natale di Zolli (Moisè Levi Ehrenreich) e due da Leopoli, città nella quale Zolli abitò prima di trasferirsi a Vienna e a Firenze (Abram Bardasch e Lazzaro Elia Igel). Uno infine dalla Boemia, David Herrnheiser dalla città di Lieban.

⁵⁸ Per la storia e le circostanze che portarono alla nascita del Collegio Rabbinico di Padova, il regolamento, l'ordinamento didattico, gli insegnanti, gli allievi e l'impatto sociale, culturale e culturale, si veda, già ripetutamente citato: M. Del Bianco Cotrozzi, *Il collegio rabbinico di Padova*, cit.

⁵⁹ «La nascita di questo Istituto convitto rabbinico si deve collegare all'eterno con l'affermarsi dell'emancipazione civile ed all'interno con il movimento di elevazione intellettuale, anzi è forse dell'uno e dell'altro il frutto più prezioso.” G. Castelbolognesi, *Il centenario del Collegio Rabbinico di Padova*, RMI, n. 5-6, settembre-ottobre 1930, p. 314.

⁶⁰ Sul triestino Samuel David Luzzatto (1800-1865) fondatore e docente al Collegio Rabbinico di Padova, esponente di spicco della rinascita culturale ebraica in Italia, si vedano: U. Cassuto, *EI*, vol. 21, p. 710; *EJ*, vol. 11, coll. 604-607; M. Del Bianco-Cotrozzi, *Il Collegio Rabbinico di Padova*, cit., pp. 216-227; G. Luzzatto Voghera, «Aspetti della cultura ebraica in Italia nel secolo XX», in *Gli ebrei in Italia*, a cura di C. Vivanti, vol. II, *Dall'emancipazione a oggi*, a cura di Corrado Vivanti, Annali della Storia d'Italia, Einaudi, Torino 1997; RMI, n. 9-10, settembre-ottobre 1966, volume speciale *Nel primo centenario della morte di Samuel David Luzzatto*; I. Zoller, *Il periodo triestino della vita di S. D. Luzzatto*, RMI, VIII (1933-34), n. 6, ottobre 1933, pp. 285-299; E.S. Artom, *Samuel David Luzzatto, grammatico, filologo, letterato*, RMI, vol. VIII, n. 7-8, novembre-dicembre 1933, pp. 356-369; G. Castelbolognesi, *Samuel David Luzzatto maestro di interpretazione*, RMI, vol. VIII, n. 9, gennaio 1934, pp. 407-418; Y. Colombo, *Il dibattito fra Luzzatto e Benamozegh intorno alla Kabbalà*, RMI, vol. VIII, n. 10-11-12, febbraio-aprile 1934, pp. 471-497; E. Morpurgo, *Samuel David Luzzatto e la sua famiglia*, RMI, 39 (1973), pp. 618-632; A.M. Canepa, *Considerazioni sulla seconda emancipazione e le sue conseguenze*, RMI, n. 1-6, gennaio-giugno 1981.

⁶¹ Lelio Della Torre (1805-1871) ebraista, fu prima insegnante di Filologia ed Esegese biblica nel Collegio Colonna e Finzi di Torino (1823-29), quindi professore di Talmud e riti nel Collegio Rabbinico di Padova (1829-1871). Oratore, saggista, esegeta biblico e poeta in lingua ebraica, i suoi scritti vennero raccolti dai figli (*Scritti sparsi*, 2 voll., Padova 1908). Tradusse i *Salmi* (Vienna, 1845) e li commentò (solo il primo fascicolo delle note fu pubblicato, Padova 1854); tradusse in italiano le preghiere ebraiche di rito tedesco (a cui fa riferimento Zolli nella Lettera 2, si veda «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 2», pp. 403-405), *Preghiere degli Israeliti* (Vienna 1846; Livorno 1905). Per altre notizie si vedano: U. Cassuto: *EI*, 12 vol. p. 558; *EJ*, vol. 5, col. 1476; R. Di Segni, *DBI*, 37 (1989), pp. 587-589 e l'ampia bibliografia *ivi* contenuta; M. Del Bianco-Cotrozzi, *Il Collegio Rabbinico di Padova*, cit., pp. 227-237; S. Jona, *Lelio Della Torre. Biografia*, «Il Corriere Israelitico», X (1871), pp. 117-124, 161-163, 176-182, 232-236, 263-270, 294-299, 319-321; M. Della Torre, *Studio biografico intorno a Lelio Della Torre*, Prosperini, Padova 1908; U. Cassuto, *EJ-Berlin*, vol. 4, coll. 914-915; G.E. Calabresi, *Lelio Della Torre nel primo centenario della sua scomparsa*, RMI, 37 (1971), pp. 655-703; D. Nissim, *Un responso di S.D. Luzzatto a Lelio Della Torre*, RMI, 39 (1973), pp. 184-185; N.

Europa e ordinò 31 rabbini che occuparono cattedre rabbiniche in Italia, nella Bucovina e ad Alessandria d'Egitto. La morte prima di Luzzatto, poi di Della Torre, unitamente a una crescente diminuzione del numero degli iscritti, portò come inevitabile conseguenza alla sua chiusura nel 1872. Venne una prima volta riaperto per un breve periodo a Roma (1887-1897) sotto la guida di Moisè Levi Ehrenreich⁶², già rettore del *Talmud Torah* dal 1882 e dal 1890 Rabbino Capo di Roma, prima di essere riaperto a Firenze da Samuel Hirsch Margulies e dove la nostra esposizione si intreccia nuovamente con l'*affaire Zolli*⁶³.

Da quanto risulta dalle autobiografie, Zolli giunse a Firenze apparentemente senza alcuna ragione in particolare. Ma ovviamente la scelta di recarsi nel capoluogo toscano doveva fondarsi su alcune motivazioni precise, che ora cercheremo di ricostruire sulla base di alcune considerazioni desunte dalla ricostruzione storica dell'ambiente europeo e italiano del tempo.

Per prima cosa bisogna rilevare che Firenze offriva indubbiamente alcuni vantaggi; in primo luogo l'Università, allora Istituto di Studi Superiori, grazie al valore dei propri docenti, figurava tra i migliori atenei dell'epoca⁶⁴, inoltre vi era un collegio rabbinico che, benché riaperto da poco,

Pavoncello, *Nel centenario della morte di Lelio Della Torre*, e C.A. Viterbo, *Onore a Lelio Della Torre*, «Israel», 56, n. 34 (29 luglio 1971), p. 3; G.E. Calabresi, *Ancora su Lelio Della Torre*, RMI, 45 (1979), pp. 393-416.

⁶² Su Moses Levi Ehrenreich (1818-1899), originario di Brody (stessa città di Zolli), studente al Collegio Rabbinico di Padova, maestro di religione a Gorizia e Trieste, rabbino a Padova, Trieste, Casale Monferrato, Modena, Torino e Roma si vedano: *EJ*, s.v. «Rome», vol. 14, coll. 251-252; D.G. Di Segni, *Innovazioni nel culto religioso ebraico a Roma nella seconda metà dell'Ottocento*, «Zakhor», VIII, 2005.

⁶³ Riaperto – come vedremo meglio in seguito – nel 1899 da Margulies, il Collegio Rabbinico Italiano, diretto erede di quello sorto a Padova, venne definitivamente stabilito a Roma nel 1934 quando Cassuto, che ne aveva assunto la direzione alla morte di Margulies (1922), lo portò con sé in seguito all'incarico come professore di Ebraico e lingue semitiche comparate all'Università di Roma, dove la direzione venne assunta dall'allora Rabbino Capo, Angelo Sacerdoti. Per la storia del Collegio Rabbinico Italiano si vedano: G. Castalbolognesi, *Il centenario del Collegio Rabbinico di Padova*, cit., pp. 314-322; R. Prato, *Brevi cenni sul Collegio Rabbinico Italiano*, Tip. Galletti e Cassuto, Firenze 1900; N. Pavoncello, *Il Collegio Rabbinico Italiano. Note storiche*, Tip. Sabbadini, Roma 1961; A.M. Rabello, *EJ*, s.v. «Collegio Rabbinico Italiano», vol. 5, col. 736; E. Toaff, *La rinascita spirituale degli ebrei italiani nei primi decenni del secolo*, RMI, 47, 1981, pp. 63-73; M. Del Bianco Cotrozzi, *Il Collegio Rabbinico di Padova*, cit.; A. Segre, *Memorie di vita ebraica. Casale Monferrato, Roma-Gerusalemme 1918-1960*, Bonacci, Roma 1960; R. Di Segni, *I programmi di studio della scuola rabbinica italiana*, cit.

⁶⁴ L'Università di Firenze rappresentava per gli aspiranti letterati e filosofi insieme a Roma uno dei principali poli d'attrazione non solo degli studenti italiani, ma anche di quelli delle terre irredente (si veda «Capitolo 2», p. 120), catturati dall'idealismo di Croce e dalla rivista «La Voce» (si ricordino i soggiorni fiorentini di Umberto Saba del 1905 e 1911), ma anche dalla specificità degli studi orientalistici (si veda: M. David, *La psicoanalisi nella cultura italiana*, Bollati Boringhieri, Torino 1990³, p. 374).

Lo stesso Giorgio Levi Della Vida ricorda nelle sue memorie che durante il periodo trascorso con la famiglia a Genova aveva deciso di iscriversi all'Università di Firenze (proposito poi abbandonato in seguito al rientro a Roma), dove insegnava Salvatore Minocchi, incaricato di ebraico nell'Istituto di Studi Superiori. Egli era il solo o quasi “in Italia a condurre ricerche bibliche con adeguata conoscenza dell'esegesi germanica, con spirito critico e, pur colle cautele e coi temperamenti indispensabili, con tendenza apertamente progressista”. Si veda: G. Levi Della Vida, *Fantasma ritrovati*, cit., p. 64.

Salvatore Minocchi (1869-1943) si fece ordinare sacerdote (1892) più per volontà dello zio che lo aveva allevato da orfano che per intima convinzione. Si dedicò allo studio delle scienze bibliche, fondando e dirigendo (1901-1907) la rivista «Studi Religiosi», che ebbe un'influenza determinante nel far rifiorire gli studi biblici in Italia, in particolar modo tra il clero. Implicato nella vicenda modernista, sebbene non condividesse l'esigenza religiosa e apologetica del movimento, fu sospeso *a divinis* nel 1907 per aver affermato in una conferenza il valore puramente simbolico del racconto di Genesi sul peccato originale. Rifiutata la sottomissione, abbandonò l'abito talare. Tra le opere la versione

proseguiva nella sua impostazione la tradizione di studi inaugurata da quello di Padova e annoverava due giovani ma valenti docenti, Margulies e Chajes⁶⁵. Firenze era dunque la sola città italiana, e una delle poche europee, che poteva contare nella presenza simultanea sul proprio territorio di un'Università e di un collegio rabbinico. Ciò nonostante in Europa vi erano altre città, quali Berlino, Breslavia, Budapest e Vienna che potevano fregiarsi di seminari rabbinici forse ancor più rinomati di quello fiorentino e su Università che non sfiguravano di certo a fianco di quella di Firenze. Oltretutto le città tedesche e dell'Impero asburgico rispetto a Firenze erano più vicine a Stanislavia dove risiedevano i familiari di Zolli. Vero è che nel 1904 il Nostro si iscrisse per un semestre all'Università di Vienna⁶⁶, anche se non vien fatto alcun riferimento all'iscrizione al locale seminario rabbinico. A questo punto però subentra un secondo interrogativo: per quale ragione Zolli lasciò Vienna?

Con ogni probabilità Zolli scelse in un primo tempo Vienna perché, oltre a essere la capitale dell'Impero austro-ungarico, del quale egli era suddito e cittadino, poteva contare su un'Università e un seminario rabbinico di altissimo livello, vi era la comunità ebraica più importante e numerosa dell'Europa orientale, per certi versi era la capitale europea della cultura – era in sintesi una città ricca di stimoli e di fermenti sociali e culturali – e infine gli consentiva di non essere troppo lontano dai propri cari. Viceversa, dopo un semestre, venne verosimilmente indotto a lasciarla a causa del clima di montante antisemitismo fomentato da Karl Lueger e dal suo partito cristiano-sociale⁶⁷.

Costretto quindi a cambiare città e a scegliere una nuova sede universitaria e un nuovo collegio rabbinico, le sue preferenze caddero sull'Italia e su Firenze. Le ragioni che ci sentiamo di

commentata dei Salmi (1895), dei Vangeli (1900), del Cantico dei Cantici (1897) e numerosi studi storico-critici tra cui *Il Pantheon. Origini del Cristianesimo* (1914) che ne raccoglie in sintesi il percorso. Per altre notizie, si vedano: G. Levi Della Vida, *Fantasmî ritrovati*, cit., pp. 64-67, 186; *EI*, Appendice II², p. 327; A. Agnoletto, *Salvatore Minocchi. Vita e opere (1869-1943)*, Morcelliana, Brescia 1964; S. Minocchi, *Memorie di un modernista*, a cura di A. Agnoletto, Vallecchi, Firenze 1974; Idem, *Le memorie di un modernista*, estratto a cura e con premessa di F. Gabrieli, RR, vol. XIX (1948), n. 2, pp. 148-167.

A Firenze studiò pure il goriziano Carlo Michelstaedter (1887-1910) morto suicida subito dopo la stesura della tesi (16 ottobre 1910). Aveva iniziato i propri studi a Vienna seguendo i corsi di matematica, poi si era trasferito a Firenze dove Vitelli lo aveva indirizzato allo studio dei filosofi greci. Zolli, benché non lo nominò mai apertamente, doveva conoscerlo, quanto meno di vista, visto i due frequentavano l'Università fiorentina nello stesso periodo. Su Carlo Michelstaedter ci limitiamo a segnalare: *EI*, vol. 23, p. 201; M. David, *op. cit.*, pp. 376-378.

⁶⁵ Su Margulies e Chajes si veda *infra*, pp. 39-46.

⁶⁶ E. Zolli, *Prima...*, cit., p. 92; Idem, *Why...*, cit., p. 61.

⁶⁷ Quanto il clima all'interno dell'Università viennese fosse divenuto insostenibile ce lo rendono i ricordi del figlio di Freud, Martin: "Gli studenti nazionalisti tedeschi irrompevano nelle aule gridando 'Judens hinaus' e continuavano a urlare finché gli ebrei, e le pochissime ebree, non avevano raccolto i loro libri ed erano usciti in fila dall'aula con aria abbattuta." (G.L. Mosse, *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto*, Laterza, Roma-Bari 2003³, p. 66).

Karl Lueger (1844-1910) appartenente a una povera famiglia diede inizio nel 1883 ad un'agitazione tribunitaria antiliberalista fra la piccola borghesia e le classi operaie di Vienna. Nel 1893 fondò il partito cristiano-sociale con forti coloriture religiose e antisemite. Nelle elezioni municipali del 1895 il suo partito ottenne la maggioranza dei seggi, ma fu solo dopo altre cinque elezioni (8 aprile 1897) che venne eletto sindaco, carica che mantenne sino alla morte. Fu anche deputato del Reichsrat e Francesco Giuseppe lo nominò consigliere intimo. Per altre notizie si vedano: *EI*, vol. 21, p. 607; *EJ*, vol. 11, coll. 556-557; R.S. Wistrich, *Gli ebrei di Vienna*, Rizzoli, Milano 1994; G.L. Mosse, *op. cit.*, pp. 153-155. Si veda anche: E. Zolli, *Antisemitismo*, cit., pp. 196-197.

avanzare sono molte. Per prima cosa in Italia vi era una cronica carenza di vocazioni rabbiniche e già negli anni precedenti erano stati chiamati da oltralpe numerosi rabbini a occupare cattedre vacanti⁶⁸. Viceversa in Germania e soprattutto in Europa orientale la carriera rabbinica attraeva fortemente per il prestigio sociale, ma non offriva un adeguato riconoscimento economico. In Italia, benché la retribuzione non fosse paragonabile a quella riconosciuta per altre carriere, la situazione era decisamente migliore⁶⁹. In secondo luogo – come si è visto – il Collegio Rabbinico Italiano esercitava sin dal suo sorgere a Padova una certa attrazione sull’ebraismo orientale, richiamando presso di sé alcuni studenti. Con la riapertura a Firenze, questa tendenza si era addirittura allargata ai maestri. Chajes, Margulies ed Elbogen, provenivano dalla Galizia; Chajes nientemeno che da Brody, la città natale di Zolli. È possibile ipotizzare perciò un contatto, se non altro un invito o un suggerimento, indirizzato da uno dei tre professori al lontano correligionario. Può darsi che i tre abbiano funto in qualche modo da intermediari presso Zolli, mostrandogli alcuni indubbi vantaggi che il soggiorno di studi a Firenze avrebbe potuto riservargli. Inoltre era tradizione, già inaugurata dal Collegio Rabbinico di Padova e successivamente ripresa dalla sede di Firenze, di offrire borse di studio a studenti particolarmente dotati, in possesso cioè dei requisiti necessari, ma in difficoltà economiche⁷⁰. Nel Regno d’Italia il Collegio era stato inoltre riconosciuto come ente pubblico⁷¹, mentre come si è visto in Germania i seminari, così come quello di Vienna, non erano riusciti a ottenere questa equiparazione. Inoltre il Collegio di Firenze aveva fatto proprio il principio secondo il quale un rabbino dovesse essere in possesso, oltre che della cultura ebraica tradizionale, anche di un bagaglio di conoscenze nelle materie secolari e in particolare in filosofia⁷². Non da ultimo,

⁶⁸ Sulla situazione dell’ebraismo in Italia e sulla crisi delle vocazioni rabbiniche si veda *infra*, pp. 41-62.

⁶⁹ La carica rabbinica era il traguardo più ambito per ogni famiglia ebraica ashkenazita e sappiamo quanto la madre di Zolli ci tenesse, visto il secolare lignaggio. Tuttavia nell’Europa orientale questa carica era spesso mal pagata, tanto che costringeva la famiglia del rabbino a vivere di stenti se non addirittura di elemosina. Si veda H. Haumann, *op. cit.*, p. 140: “La maggioranza delle famiglie era povera e in parecchi casi l’uomo guadagnava poco, sempre che non si dedicasse agli studi: allora non portava a casa nulla.” Si veda anche *supra*, p. 27, n. 26.

⁷⁰ Per quanto riguarda Padova si veda M. Del Bianco Cotrozzi, *Il collegio rabbinico di Padova*, cit., p. 245: “Si auspicavano numerose iscrizioni, si inviavano avvisi di concorso [...] a tutte le maggiori Comunità degli *Erbländer*, sin nelle lontane Brody, Pressburg, Buda e Pest, nel tentativo di estendere quanto più possibile il bacino di provenienza degli alunni. Si cercava di rendere ambita in ogni modo l’ammissione all’Istituto, ma si indagava anche con cura sulle qualità, le caratteristiche e le situazioni personali dei candidati, facilitando i meno abbienti. Il numero dei frequentanti non avrebbe mai dovuto essere inferiore a cinque. Due erano gli studenti di volta in volta ammessi «a piazza gratuita», gli altri dovevano contribuire con 900 lire austriache [...]” Per in Collegio di Firenze tale disposizione era riconosciuta dall’articolo 11 dello Statuto: “Il Consiglio amministra il patrimonio, delibera intorno al rivestimento dei capitali, all’accettazione delle eredità, dei legati e dei doni, nomina il Direttore del Collegio e gli insegnanti, ne determina le attribuzioni e gli onorari, approva i programmi e l’accrescimento della suppellettile scientifica, può assegnare sussidi e premi agli alunni, compila i bilanci preventivi e i conti consuntivi.” Si veda: *Statuto del Collegio Rabbinico Italiano in Firenze e Decreto di Approvazione*, Tip. Galletti & Cassuto, Firenze 1904, p. 8.

⁷¹ Con Regio Decreto del 15 febbraio 1891 il re Vittorio Emanuele III aveva concesso il proprio assenso all’erezione del Collegio Rabbinico Italiano in Roma. Con Decreto del 17 dicembre 1903, veniva infine dato l’assenso al trasferimento del Collegio Rabbinico nella sede di Firenze e veniva approvato il Nuovo Statuto. Si veda: *Statuto del Collegio Rabbinico Italiano in Firenze e Decreto di Approvazione*, cit., p. 3.

⁷² “Art. 21 - Per quegli alunni che cominciano gli studi sotto l’impero del presente Statuto, il titolo di Rabbino non potrà per regola essere conferito, se non dopo il conseguimento della laurea universitaria.” Si veda: *Statuto del Collegio Rabbinico Italiano in Firenze e Decreto di Approvazione*, cit., p. 10.

infine, l'Italia e in particolar modo Firenze erano state risparmiate dai venti antisemiti che spiravano in tutta l'Europa orientale. In terra toscana la presenza ebraica era secolare, radicata e ben integrata con il resto della popolazione. In conclusione non possiamo dire quali siano state le ragioni ultime che convinsero Zolli a scegliere Firenze, come non sappiamo se ebbe a godere di una borsa di studi, tuttavia riteniamo che le motivazioni della sua scelta possano essere ricercate tra quelle da noi avanzate.

II) Il Collegio Rabbinico di Firenze

Per l'ammissione al corso superiore della durata di quattro anni si richiedeva la licenza liceale, il titolo di *maskil* e l'obbligo di frequenza universitaria per laurearsi in Lettere o in Filosofia. Per il conseguimento della laurea rabbinica (*Chakham*), oltre ad aver superato gli esami finali, inizialmente era richiesta almeno la Licenza Universitaria (biennale) in Lettere o in Filosofia⁷³, mentre successivamente, come risulta dall'articolo 21 dello *Statuto del Collegio Rabbinico Italiano*⁷⁴, venne richiesta di regola la Laurea dottorale. Gli allievi del Corso superiore seguivano lezioni in forma universitaria sulle seguenti materie: Letteratura rabbinica (Talmud, Introduzione alla Mishnah, Midrash), Ritualistica (Codici rituali), Bibbia ed Egesi biblica (Letteratura esegetica, Introduzione alla Sacra Scrittura), Lingua e letteratura ebraica e aramaica, Letteratura post-biblica, Storia degli Ebrei e Fonti storiche, Storia dell'Halakhah, Diritto talmudico, Storia dei Tannaim e degli Amoraim, Storia delle Religioni, Filosofia e Pedagogia, Geografia, Archeologia, Retorica e Omiletica. Le prove d'esame per il titolo di *Chakham* erano molto severe e riguardavano: Egesi biblica, Letteratura esegetica (in particolare Ibn Ezra e Maimonide), Ritualistica (tre risposte in lingua rabbinica su quesiti rituali e pratici), Talmud (spiegazione di un passo di uno dei trattati studiati con Rashi e Tosafot e discussione di una *Sughiah* da un trattato non studiato), Omiletica (trattazione orale di un tema per dar prova di esporre con metodo e forma appropriata), Dissertazione in lingua italiana su un argomento di Egesi biblica o Storia o Filosofia religiosa, Risposta per iscritto su un quesito concernente materia non rituale insegnata al Collegio, Storia israelitica dalla distruzione del I Tempio al XX secolo in particolare sugli Ebrei d'Italia, Geografia

⁷³ Il *Regolamento didattico* del Collegio Rabbinico Italiano (in Archivio UCII, Consorzio, b. 4, fasc. 16, *Fusione Collegi Rabbinici*, Manoscritto di 11 pagine, riportato in: R. Di Segni, *I programmi di studio della scuola rabbinica italiana*, cit., p. 19, 22) che Di Segni ritiene precedente al 1903, richiedeva il conseguimento della Licenza Universitaria, come pure la *Relazione sul biennio 1899-900*, Tip. Galletti & Cassuto, Firenze 1901 (citato in: R. Di Segni, *I programmi di studio della scuola rabbinica italiana*, cit., pp. 19, 22).

⁷⁴ Si veda *supra*, p. 38, n. 72.

della Palestina, Storia generale della filosofia religiosa del Giudaismo ed esposizione di un autore principale e infine Discussione orale di tutte le prove scritte⁷⁵.

Nelle sue memorie Zolli ricorda il periodo fiorentino come “anni di grigiore e di freddo e di privazioni nel corpo e nello spirito”⁷⁶, tuttavia in terra toscana ebbe la possibilità di frequentare un ambiente ricco di stimoli culturali sia all’Università che al Collegio Rabbिनico⁷⁷.

In particolare quest’ultimo, dopo un periodo di chiusura, era stato vivificato dalla riapertura e dalla guida, a partire dal 1899, da parte del Rabbino Capo di Firenze, il galiziano Samuel Hirsch Margulies (1858-1922)⁷⁸. Questi, vero e proprio innovatore per l’ebraismo italiano e figura centrale della rinascita culturale ebraica a Firenze, era nato in Galizia⁷⁹ a Brzezany, in una famiglia di profondi principi religiosi. Studiò all’Università di Lipsia, dove si laureò in filosofia e lingue semitiche sotto la guida del celebre orientalista Fleischer⁸⁰, e al Jüdisch-Theologisches Seminar di

⁷⁵ Per i programmi di studio e l’elenco completo delle prove d’esame si veda: R. Di Segni, *I programmi di studio della scuola rabbinica italiana*, cit., pp. 28-35. Per i programmi di studio si veda anche: N. Pavoncello, *Il Collegio Rabbिनico Italiano*, cit., p. 12. Un esempio delle lezioni impartite durante un anno si trova anche in: «Rivista Israelitica», anno I, gennaio-febbraio 1904, n. 1.

⁷⁶ E. Zolli, *Prima...*, cit. p. 94; Idem, *Why...*, cit., p. 62. Il Collegio Rabbिनico di Firenze aveva sede in Borgo Pinti n. 26, mentre Zolli alloggiava in Via dei Renai n. 15. Per l’indirizzo fiorentino di Zolli si veda: FZ-BPIB, Biglietto da visita del Dr. Israel Zoller, Firenze, via dei Renai n. 15. In alto a sinistra vi è un giglio fiorentino (biglietto rinvenuto tra le pagine del Talmud babilonese).

⁷⁷ Sull’organizzazione, sugli studenti e sull’attività svolta dal Collegio Rabbिनico di Firenze si vedano gli articoli dell’epoca pubblicati in varie riviste israelitiche: «Il Corriere Israelitico», anno 38, n. 5, p. 114; *Il Collegio Rabbिनico di Firenze*, ibidem, anno 39, n. 11, pp. 249-250; *Il Collegio rabbinico di Firenze ed una proposta del “Corriere”*, ibidem, anno 44, n. 2, pp. 50-51; R. Ottolenghi, *La scienza ebraica e il Collegio Rabbिनico di Firenze*, ibidem, anno 44, 1905, n. 3, pp. 71-74; «Rivista Israelitica», anno I, n. 1, gennaio-febbraio 1904 (con programma delle lezioni che si fanno nel Collegio nel corrente anno scolastico); ibidem, anno I, n. 5, settembre-ottobre 1904, pp. 205-206 (vengono riportate la composizione del consiglio di amministrazione e i nomi degli studenti); H.P. Chajes, *Il Collegio Rabbिनico Italiano nel 1909*, «La Settimana Israelitica», anno I, n. 5, 29 gennaio 1910, p. 3 (con risultati conseguiti dagli studenti e lezioni impartite), questo articolo segnò l’inizio di una lunga polemica con Alfredo Sabato Toaff, rabbino di Livorno e direttore del Collegio Rabbिनico di quella città. Lettere polemiche di Toaff e ancor più salate risposte di Chajes comparirono su «La Settimana Israelitica» sino al n. 13 del 25 marzo 1910; *Statuto del Collegio Rabbिनico Italiano in Firenze e R. Decreto di Approvazione*, Tip. Galletti & Cassuto, Firenze 1904. Di particolare interesse è infine il già citato studio di Riccardo Di Segni, *I programmi di studio della scuola rabbinica italiana*, cit., da cui tra l’altro si desume che gran parte della documentazione relativa al periodo fiorentino del Collegio Rabbिनico Italiano è andata perduta.

⁷⁸ Su S.H. Margulies si vedano: S.H. Margulies, *Discorsi sacri*, Casa editrice Israel, Roma 1956; Idem, *Lettera a un discepolo*, Collegio Rabbिनico Italiano, Firenze 1923; *EJ*, vol. 11, coll. 970-971; A. Pacifici, *Nel giubileo rabbinico di S.H. Margulies. Venticinque anni di movimento di rinascita ebraica in Italia*, «La Settimana Israelitica», VI n. 40, 14 ottobre 1915, pp. 1-3; Idem, *S.Z. Margulies*, «Israel», VII, n. 11, 13 marzo 1922; Idem, *Nel XV anniversario di S.Z. Margulies*, ibidem, XXII, 1937, pp. 7-8; J.M.A. Pacifici, *Ha-rav Shemuel Zevi Margulies*, RMI, vol. XXVIII, nn. 6-7, giugno-luglio 1962, pp. 251-261; C.A. Viterbo, *Un maestro ancora presente*, RMI, vol. XXXVIII, n. 4, aprile 1972, pp. 195-206; J.M.A. Pacifici, *Ha-rav S.Z. Margulies*, ibidem, pp. 207-213; A. Neppi Modona, *Ricordi personali su S.H. Margulies*, ibidem, pp. 214-221; L. Viterbo, *La nomina del Rabbino Margulies: un excursus nella Firenze ebraica di fine ottocento*, RMI, vol. LX, n. 3, settembre-dicembre 1993, pp. 67-89; Idem, *Cronache dal passato fiorentino: la difficile successione del rabbino Margulies (1920-1926)*, RMI, vol. LIX, n. 3, settembre-dicembre 1994, pp. 148-178.

⁷⁹ Sull’importanza economica e culturale della Galizia, oltre che sulla sua centralità rispetto ai movimenti dell’ebraismo ashkenazita si veda: *EJ*, vol. 16 (supplemento Entries), coll. 1325-1332; Idem, s.v. «Councils of the Lands», vol. 5, coll. 995-1003.

⁸⁰ Heinrich Lebrecht Fleischer (1801-1888) massimo arabista tedesco del XIX secolo, professore all’Università di Lipsia, introdusse nell’arabistica tedesca il severo metodo filologico e una ferrea critica testuale, fondati sullo studio dei grammatici indigeni e sullo spoglio sistematico delle fonti. Tra le opere le edizioni critiche del commento al Corano di al-Baidawi (1847-48), della *Storia anteislamica* di Abu’l-Fida (1831) e delle *Collane auree* di az-Zamakhshari (1935). Si veda: G. Levi Della Vida, *EI*, vol. 15, p. 545.

Breslau (Breslavia)⁸¹, dove giunse al titolo rabbinico sotto l'ala di Israel Lewy⁸², considerato il maggior talmudista dell'epoca. Margulies con la propria instancabile opera “*fece della comunità di Firenze il centro della cultura ebraica in Italia e il punto di partenza dei movimenti giovanili di rinnovamento*. Fondò la «Rivista Israelitica» (1904-1915) e contribuì alla fondazione della «Settimana Israelitica», (1910-1915, divenuta, poi, [per via della fusione con «Il Corriere Israelitico» di Trieste] «Israel»: 1916-1938 e 1944-1974), fogli tutti che hanno contribuito alla nascita, nel 1925, della «Rassegna mensile di Israel»⁸³.

⁸¹ Sull'Jüdisch–Theologisches Seminar di Breslau primo moderno seminario rabbinico dell'Europa centrale, vera fucina della cultura ebraica, fondato da Zacharias Frankel nel 1854 si veda: *EJ*, vol. 10, coll. 465-466; R. Goetschel, *op. cit.*, pp. 237-238. Su Zacharias Frankel (1801-1875) si veda: *EJ*, vol. 7, coll. 80-82.

⁸² Israel Lewy (1841-1917) rabbino e studioso polacco. Si formò al Seminario Teologico di Breslau e nel 1872 venne nominato lettore di Talmud alla Hochschule für die Wissenschaft des Judentums a Berlino. Nel 1883 tornò al seminario di Breslau con lo stesso incarico e come rabbino del seminario. Uomo dotato di cultura vastissima, di profonda pietà e di stretta osservanza alla Legge. Tra le sue opere: *Über einige Fragmente aus der Mischnah des Abba Saul* (1876) uno studio sulle fonti della Mishnah, un classico della moderna ricerca talmudica; i primi sei capitoli del trattato *Bava Kamma* del Talmud palestinese con commento e introduzione (1895-1914). Per altre notizie si veda: *EJ*, vol. 11, coll. 181-182.

⁸³ R.G. Salvadori, *Gli ebrei di Firenze. Dalle origini ai giorni nostri*, La Giuntina, Firenze 2000, p. 86. Corsivo nel testo. La RMI nacque nel 1925 come supplemento mensile del settimanale «Israel» con l'intento di sviluppare la dimensione culturale che era secondaria rispetto alla primaria funzione giornalistica e politica del settimanale. Sulla storia dei periodici ebraici in Italia si vedano: I. Zoller, *Il giornalismo israelitico in Italia*, «Rassegna nazionale», novembre 1924, pp. 115-124; A. Milano, *Un secolo di stampa periodica ebraica in Italia*, RMI, vol. XII, n. 7-8-9, maggio-giugno 1938, pp. 96-136; C. Pavoncello Piperno, “*La Nostra Bandiera*”: *l'adesione agli «ideali» fascisti di un gruppo di ebrei italiani*, RMI, vol. 48, luglio-dicembre 1982, pp. 15- 22; F. Del Canuto, «Israel» 1938: *verso la soppressione*, «Nuova Antologia», a. 1260, fasc. 2177, gennaio-marzo 1991, pp. 261-281; B. Di Porto, *La stampa periodica ebraica a Livorno*, «Nuovi studi livornesi», I (1993), pp. 173-198; Idem, *La «Rassegna Mensile di Israel» in epoca fascista*, RMI, vol. 61, n. 1, gennaio-aprile 1995, pp. 7-60; Idem, *Origine e primi sviluppi del giornalismo ebraico*, «Materia Judaica», vol. 4 (1998), pp. 40-48; Idem, *La «Rivista Israelitica» di Parma. Primo periodico ebraico italiano*, «Materia Judaica», vol. 5 (1999), pp. 33-44; Idem, *Il giornalismo ebraico in Italia. «L'Educatore Israelita» (1853-1874)*, «Materia Judaica», vol. 6 (2000), pp. 60-90; Idem, *Il giornalismo ebraico in Italia. Un primo sguardo d'insieme al «Vessillo Israelitico»*, «Materia Judaica», vol. 6, 2001, pp. 104-109; Idem, «*Il Vessillo Israelitico*». *Un vessillo ai venti di un'epoca tra Otto e Novecento*, «Materia Judaica», vol. 7, 2002, pp. 349-383; Idem, «*Il Corriere Israelitico*». *Uno sguardo d'insieme*, «Materia Judaica», vol. 9, 2004, pp. 249-263; Idem, «*Il Messaggero Israelitico*» di Rav Hirsch Perez Chajes, «Il Tempo e l'Idea», XIII (2005).

L'ebraismo italiano, in particolare fiorentino⁸⁴, conobbe dunque verso la fine dell'800 e l'inizio del '900 un periodo di grande risveglio culturale, per opera principalmente degli ebrei giunti dalla Galizia: *in primis* Margulies e Elbogen, e poco dopo Chajes. Nel breve volgere di qualche anno a loro si affiancarono altri personaggi di spicco dell'ebraismo italiano dell'epoca, tutti loro allievi al Collegio Rabbinico di Firenze, in particolare Umberto Cassuto⁸⁵ ed Elia Artom⁸⁶. La cerchia dei giovani allievi del Collegio Rabbinico diede vita nel 1907 al movimento culturale giovanile denominato *Pro Cultura*⁸⁷ che raccolse moltissimi consensi e si diffuse rapidamente in altre città d'Italia. Questa istituzione permise soprattutto ai più giovani di riacquistare coscienza dell'ebraismo, della lingua, della cultura, della storia, in una parola della propria identità⁸⁸.

All'inizio di questo secolo [...] avvenne un cambiamento; ci fu un movimento di rinascita, di rivalutazione dell'ebraismo che frenò o almeno cercò di rallentare quel processo di disebraizzazione ormai in atto da tre o quattro generazioni. Chi ebbe il merito di tutto questo? Furono alcuni giovani che ad un certo momento della

⁸⁴ A Firenze segnali di un certo risveglio nella cultura ebraica si erano avuti anche con il poeta Angiolo Orvieto che, entrato in contatto strettissimo con alcuni grandi letterati dell'epoca, Pascoli, Pirandello, Prezzolini, D'Annunzio, aveva fondato il periodico «Il Marzocco».

Sul poeta, giornalista, critico letterario e librettista Angiolo Orvieto (1869-1967) fondatore della Società Leonardo da Vinci, presidente della società papirologica italiana e tesoriere della Società Dantesca Italiana, autore di raccolte di versi *La sposa mistica e altri versi* (1893), *Verso l'Oriente* (1902), *Il vento di Sion* (1928), *I canti dell'escluso* (1961) vicine ai modi pascoliani e dei romantici inglesi, si vedano: *EI*, Appendice I, p. 909; *EI*, vol. 12, coll. 1493-1494; R.G. Salvadori, *op. cit.*, p. 85; C. Del Vivo, *Angiolo Orvieto: un ebreo fiorentino*, «Bollettino a cura dell'Amicizia ebraico-cristiana di Firenze», XXVI, n. 1-2, gennaio-giugno 1991.

«Il Marzocco» (1896-1932) venne fondato da Angiolo Orvieto, divenendo ben presto, per il valore dei suoi redattori e collaboratori (tra i molti D'Annunzio, Pascoli), di importanza nazionale. Nel primo periodo, in cui a dirigerlo vi fu lo stesso Angiolo Orvieto, la rivista ebbe carattere prevalentemente antologico, poetico e narrativo. Con il passaggio della direzione al fratello Adolfo (1901) accentuò il lato informativo e critico. Per altre notizie si vedano: *EI*, s.v. «periodici», vol. 26, pp. 756-759; *PT*, vol. 7, p. 263, col. a.

Di Zolli su «Il Marzocco» si vedano: *Enrico Sienkiewicz e gli ultimi moti rivoluzionari in Polonia*, Firenze n. 32, 7 agosto 1910; Idem, recensione a Marius-Ary Leblond, *La Pologne vivante*, Perrin, Paris 1910, n. 37, 11 settembre 1910. Chajes pubblicò invece una recensione su «Il Marzocco» – recensione richiestagli dalla stessa rivista – in cui criticava la posizione di Paul Haupt di Baltimora il quale asseriva l'origine ariana di Gesù: H.P. Chajes, *L'origine ariana di Gesù*, n. 39, 17 settembre 1908, p. 1.

⁸⁵ Umberto Mosè David Cassuto (1883-1951), ebraista, tra le figure più imponenti dell'ebraismo italiano di ogni tempo e uno tra i più grandi studiosi di storia ebraica e di lingue semitiche, fu docente al Collegio Rabbinico di Firenze (1906-1925), direttore dello stesso (1922-1925), Rabbino Capo di Firenze dal 1922 al 1925, professore di Lingua e letteratura ebraica all'Università di Firenze (1925-1932), a La Sapienza di Roma (1933-39) e all'Università di Gerusalemme (1940-1951) di cui era anche membro del consiglio accademico. Fu autore di opere fondamentali quali *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento* (1918) per la quale conseguì il premio reale dell'Accademia dei Lincei, e studi biblici in particolare sui testi ugaritici. Si vedano: G. Levi Della Vida, *Umberto Cassuto*, in Università degli Studi di Roma, *Annuario per gli anni accademici 1951/52 e 1952/53*, Stab. Tip. Ferri, Roma 1954, pp. 357-358; *EJ*, vol. 5, coll. 234-236; *EI*, vol. IX, p. 343, Appendice III, vol. 1, p. 323; *PT*, vol. 2, p. 793, col. a; *DBI*, vol. 21, 1978, pp. 528-529.

⁸⁶ Si veda G. Rigano, *op. cit.*, pp. 38-45. R.G. Salvadori, *op. cit.*, pp. 82-93. Elia Samuele Artom (1887-1965), studiò al Collegio Rabbinico di Firenze e conseguì con la stessa commissione riunitasi per Zolli, la libera docenza in Lingua e letteratura ebraica. Insegnò all'Università di Firenze e fu Rabbino Capo a Tripoli e a Firenze. Dopo essersi rifugiato in Palestina nel 1939, ritornò in Italia per insegnare al Collegio Rabbinico a Torino e poi a Roma. I suoi lavori spaziano dagli studi biblici, alla letteratura, dalla grammatica alla storia e dalla *halakhah* al pensiero ebraico. L'opera principale è una commentary alla Bibbia e la traduzione con commento e introduzione degli Apocrifi. Per altre notizie si veda: *EJ*, vol. 3, col. 663.

⁸⁷ Zolli tenne alcune conferenze su Maimonide. Si veda: «Il Corriere Israelitico», n. 8, 31 dicembre 1907, p. 258; ibidem, n. 11, 31 marzo 1908, p. 368; «L'Idea Sionista», giugno 1908, p. 75.

⁸⁸ M. Toscano, *Fermenti culturali ed esperienze organizzative della gioventù ebraica italiana (1911-1925)*, «Storia Contemporanea», anno XIII, n. 6, dicembre 1982, pp. 915-964.

loro vita si resero conto che quelle cose che ormai sembravano definitivamente superate e forse anche spregiate o volutamente ignorate, si trasformavano per loro in cose importanti, indispensabili per la loro esistenza. [...]. Viveva in quei tempi a Firenze colui, che doveva prendere energicamente le redini di quel movimento e diventare il Maestro e la guida: Shemuel Zevi Margulies. [...]. Fu un maestro nel vero senso della parola e nel Collegio Rabbinico [...] egli impresso il suo inconfondibile carattere di istituto rigorosamente ortodosso, ma aperto alle moderne correnti della critica e del razionalismo. Ben preso egli fece venire in Italia due grandi guide della sua stessa formazione, Elbogen e Chajes, che gli dettero un valido appoggio per portare il Collegio ad un altissimo livello. Fu proprio in quell'istituto che si riunirono i primi giovani ebrei fiorentini che insieme con gli allievi iniziarono uno studio veramente serio e approfondito dei testi classici dell'ebraismo. [...]. Umberto Cassuto, Elia Samuele Artom, Gustavo Castelbolognesi, Ermanno Friedenthal, Riccardo Pacifici furono tra gli allievi più attivi e poi i maestri più celebri e più impegnati in questo programma. A loro si unirono, nell'aspra e difficile lotta contro l'assimilazione [...] tanti altri che, con la loro fede, la loro intelligenza e la loro cultura ebraica, iniziarono quel movimento di rinascita dell'ebraismo italiano che ben presto si trasmise ad altre comunità [...]⁸⁹.

Ismar Elbogen (1874-1943), studiò anch'egli sotto la guida di Israel Lewy al Seminario Rabbinico di Breslavia e nel 1899 venne chiamato da Margulies al Collegio Rabbinico di Firenze a sostituire lo scomparso Leone Racadah come docente di storia ebraica ed esegesi biblica. La sua nomina, come si dirà più avanti, accese un vespaio di polemiche nella stampa ebraica che accusò Margulies e, in generale e in maniera indiretta, le comunità ebraiche di poca fiducia e stima nei confronti dei rabbini italiani. In ogni caso a Firenze Elbogen ebbe la possibilità di studiare la storia e la letteratura degli Ebrei italiani divenendone in pochi anni un profondo conoscitore. Nel 1903 fu chiamato come docente all'Hochschule für die Wissenschaft des Judentums a Berlino dove rimase sino al 1938 quando, in seguito alle persecuzioni naziste, si rifugiò negli Stati Uniti. A New York, venne nominato professore contemporaneamente al Jewish Theological Seminary, all'Hebrew Union College, al Jewish Institute of Religion e al Dropsie College⁹⁰. Esponente di primo piano della *Wissenschaft des Judentums*, Elbogen cercò di rinnovarla facendola scendere dalla torre d'avorio dell'erudizione per renderla comprensibile a un pubblico più vasto, poiché a suo parere la Scienza del Giudaismo aveva commesso gli errori di aver ignorato l'esperienza non razionalistica della storia e della letteratura ebraiche e di aver abbandonato il sionismo. I suoi studi spaziarono soprattutto sulla storia degli ebrei e della liturgia. Il suo lavoro più importante, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (1913) è un'opera fondamentale nel campo della liturgia ebraica⁹¹.

⁸⁹ E. Toaff, *La rinascita spirituale degli ebrei italiani nei primi decenni del secolo*, cit., pp. 64-67.

⁹⁰ In generale sulla storia dei seminari rabbinici si veda: *EJ*, s.v. «Rabbinical Seminaries», vol. 13, coll. 1463-1465.

⁹¹ Fu per altro tra gli editori del periodico *Devir* (1923-24) e autore di opere quali: *Germania Judaica* (2 voll., 1917-34); *Jüdisches Lexikon* (4 voll., 1927-30); *Eshkol* (2 voll., 1929-32); *Universal Jewish Encyclopedia* (10 voll., 1939-43). Per altre notizie si vedano: *EJ*, vol. 6, coll. 573-574; Maurice-Ruben Hayoun, *La scienza dell'ebraismo: da*

Quando Elbogen lasciò l'Italia il suo posto al Collegio Rabbinico venne preso da un giovanissimo (26 anni) professore: Hirsch Perez Chajes (1876-1927)⁹². Anche la sua nomina a docente scatenò le vibranti polemiche della stampa ebraica e di alcuni ambienti dell'ebraismo italiano, che in questa decisione vedevano gettare ulteriore discredito sulla preparazione e sulla valenza dei rabbini italiani⁹³. Chajes, originario di Brody, la stessa città in cui nacque Zolli, era nipote di Zevi Hirsch Chajes⁹⁴, celebre propugnatore della *Haskhalah* in Europa orientale. Egli studiò, prima col padre e con lo zio Isaac Chajes, rabbino di Brody⁹⁵, e poi, sino a diciotto anni, nelle *jeshivoth* della Polonia unicamente la legge orale. Favorito da una memoria non comune, ebbe una conoscenza sterminata del Talmud, sapendo indicare con precisione il trattato, il capitolo, la pagina e la posizione su di essa, a chi gli domandava dove si trovasse una determinata espressione⁹⁶. Venne considerato un prodigio e in pochi anni si preparò e superò l'esame di maturità grazie al quale si iscrisse all'Università di Vienna, dove studiò sotto la guida dell'orientalista Mueller⁹⁷, e all'Israelitisch Theologische Lehranstalt della stessa città⁹⁸. Laureatosi nel 1898, nel 1900 conseguì il titolo rabbinico. Nel 1901 insegnò religione a Lemberg (Leopoli) e nel 1901-1902 ottenne l'ufficio di segretario e di bibliotecario nell'Istituto Orientale dell'Università di Vienna. Nel 1902 Chajes venne chiamato da Margulies in sostituzione di Elbogen – che si era

Leopold Zunz (1794-1886) a Julius Guttman (1880-1950), «Pardes», n. 2, aprile 1999, p. 252. Presso il Fondo Zolli conservato al Pontificio Istituto Biblico, nei volumi del Talmud babilonese abbiamo rinvenuto una cartolina postale illustrata egiziana scritta in ebraico sul verso e inviata da Il Cairo da Ismar Elbogen, datata (dal timbro postale egiziano) 31 ottobre 1928. La fotografia del recto raffigura una barca con quattro persone sul Nilo, mentre sullo sfondo si ergono le piramidi di Giza. Al centro, sotto il margine inferiore, vi è stampato: Cairo – Mena Village. A causa della calligrafia illeggibile, il contenuto dello scritto è indecifrabile.

⁹² Su H.P. Chajes si vedano inoltre: *EJ*, vol. 5, coll. 325-326; U. Cassuto, *Hirsch Perez Chajes*, RMI, n. 5, 1927-1928, pp. 218-232; P. Nissim, *Ricordando il rabbino Zevi Perez Chajes. A trentacinque anni dalla sua morte*, RMI, n. 9, settembre 1962, pp. 402-407; D. Sedan (a cura di), *Zevi Perez Chajes. Besod anni (Nella società del mio popolo*, in ebraico), Discorsi, conferenze, lezioni, Gerusalemme 1962.

⁹³ Si veda *infra*, pp. 48-49.

⁹⁴ Su Zevi Hirsch Chajes (1805-1855) rabbino e studioso, introdusse i metodi scientifici della ricerca moderna nello studio dei testi della tradizione sacra, tra cui il Talmud, si vedano: *EJ*, vol. 5, coll. 327-329; J. Baumgarten, *Gli studi ebraici nell'Europa orientale: scienza dell'Ebraismo, emancipazione e lotta nazionale*, «Pardes», cit., p. 263. H.P. Chajes, *R. Zebhi Chajes. Per il suo centenario*, «Rivista Israelitica», anno II, n. 5, settembre-ottobre 1905, Firenze, pp. 179-185.

⁹⁵ Sulla città di Brody, centro di particolare importanza per l'ebraismo dell'Europa orientale, si veda: *EJ*, vol. 4, coll. 1396-1399. Sulla *klaus* chassidica di Brody si veda: G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino 1993, pp. 335-336.

⁹⁶ Così scriveva di lui Cassuto (U. Cassuto, *Hirsch Perez Chajes*, cit., pp. 219-220): “Quando giunse tra noi era ancor giovanissimo, e noi suoi discepoli, di pochi anni appena più giovani di lui, eravamo davanti a lui compresi di stupita ammirazione non riuscendo a convincerci che solo una così tenue differenza di età fosse bastata a dargli su noi una tale superiorità di dottrina. Metodi di studio e doti individuali avevano contribuito a questo risultato. [...]. Aiutato da una prontezza di percezione non comune e da una memoria eccezionale, egli lasciò la *jeshiba* ricco di una tale cognizione della sterminata letteratura talmudica, che a chi gli domandasse in quale luogo di essa si trovi una determinata espressione o un determinato vocabolo, egli sapeva rispondere immediatamente indicando il trattato, il capitolo e la pagina ove l'espressione o il vocabolo effettivamente s'incontra, non solo, ma aggiungendo altresì se al principio o alla fine o alla metà della pagina.”

⁹⁷ Sull'orientalista Heinrich David Mueller (1846-1912), galiziano, docente all'Università di Vienna si veda: *EJ*, vol. 12, col. 502.

⁹⁸ Sull'Israelitisch Theologische Lehranstalt di Vienna, fondato nel 1893 e chiuso nel 1938, fucina di alcuni tra i più grandi studiosi di ebraismo del XIX e XX secolo, si veda: *EJ*, vol. 9, coll. 1067-1068.

trasferito all'Hochschule für die Wissenschaft des Judentums di Berlino – a insegnare Storia ebraica e Critica biblica al Collegio Rabbinico di Firenze dove rimase sino al 1912. Nel 1904 intraprese, come libero docente, l'insegnamento di Lingua e letteratura ebraica al R. Istituto di Studi Superiori di Firenze⁹⁹. Chajes tracciò in qualche modo la strada, percorsa in seguito anche da Zolli, che dalla Galizia portava a Vienna e infine a Firenze. Sia al Collegio Rabbinico che all'Università, Chajes fu professore di Zolli ed ebbe sicuramente molta influenza nella sua formazione, in particolare per quanto concerne la critica biblica, di cui era un pioniere. Nel XIX secolo lo studio critico della Bibbia vedeva impegnati quasi esclusivamente i teologi protestanti e progressivamente aveva assunto una tendenza demolitrice, in particolare con la scuola di Tubinga prima e Adolf Harnack l'Università di Berlino poi. In ambito ebraico l'avvicinarsi a questo tipo di studi risentiva inoltre della venerazione di cui viene fatta oggetto la Torah da parte degli ebrei. Chajes, tuttavia, fiducioso degli apporti scientifici che la Scienza del Giudaismo aveva introdotto nell'ambito degli studi tradizionali, sulla scia della propria laurea in lingue semitiche iniziò a studiare la Torah con occhio critico. “Ebbe il merito di essere uno dei pochi che si avventurarono negli studi biblici, e seppe aprire alla scienza del giudaismo nuove vie, seguendo arditamente e coraggiosamente la traccia segnata dagli studiosi protestanti”¹⁰⁰. In particolare, prendendo spunto dagli studi compiuti dai teologi protestanti, sorse in Chajes l'interesse per il Nuovo Testamento¹⁰¹. Nel 1899 pubblicò dunque uno studio sul Vangelo di Marco¹⁰², in cui sosteneva che per comprendere appieno lo spirito del cristianesimo primitivo, bisognava essere profondi conoscitori dell'ebraismo, della tradizione rabbinica e del *Midrash*¹⁰³.

⁹⁹ Nelle sue memorie Zolli si ricorda di essere stato l'unico allievo ad aver partecipato al corso sui papiri di Assuan (E. Zolli, *Prima...*, cit., p. 93; Idem, *Why...*, cit., pp. 61-62). Meglio noti come i papiri di Elefantina (isola del Nilo di fronte ad Assuan) scoperti nel 1900; risalenti al V sec. a.C. sono testimonianza di una colonia ebraica insediata fin dal VII sec. a.C., vennero pubblicati: Eduard Sachau, *Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine*, Berlin 1907. Su Elefantina si veda «Capitolo 4», p. 317, n. 160.

¹⁰⁰ U. Cassuto, *Hirsch Perez Chajes*, cit., p. 221.

¹⁰¹ Nel contributo G. Rosadi “*Il processo di Gesù*”. *Note marginali*, «Rivista Israelitica», anno I, n. 2, marzo-aprile 1904, pp. 41-57, a p. 42, Chajes scrive a conferma di una sua tesi sul valore del fariseismo: “Chi così scrive, non è un teologo ebreo [...] invece è l'autorevolissimo dotto protestante E. Schürer nella «Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo» (*Geschichte des juedischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, terza edizione in tre volumi, 1898-1901), II vol. p. 389.” Tra i professori di Chajes all'Università di Vienna vi era anche Gustav Bickell (1838-1906) professore di Lingue semitiche, prima di confessione evangelica e in seguito cattolica. Chajes ne scrisse il necrologio sulla «Rivista Israelitica». H.P. Chajes, *Fatti e notizie (necrologio a Gustav Bickell)*, «Rivista Israelitica», anno III, n. 1, gennaio-febbraio 1906, p. 41.

¹⁰² H.P. Chajes, *Markus-Studien*, Schwetschke, Berlin 1899.

¹⁰³ Gli studi di Chajes sul cristianesimo non si limitarono al testo citato ma spaziarono in numerose direzioni. Questa una breve bibliografia sul tema: H.P. Chajes, *L'origine ariana di Gesù*, «Il Marzocco», n. 39, 17 settembre 1908, p. 1; Idem, *Farisei*, «La Settimana Israelitica», anno I, n. 1, gennaio 1910, p. 3; Idem, *Gesù nel Talmud*, ibidem, anno I, n. 40, 30 settembre 1910, p. 3; Idem, *Note esegetiche A) Amos, B) Varia 1) Gen. XXXV, 10, 2) ל 3) Matteo 6, 3*, «Rivista Israelitica», anno I, n. 1, gennaio-febbraio 1904, pp. 18-24; Idem, G. Rosadi “*Il processo di Gesù*”. *Note marginali*, ibidem, anno I, n. 2, marzo-aprile 1904, pp. 41-57; Idem, *Un nuovo lavoro sul fariseismo*, ibidem, anno I, n. 3, maggio-giugno 1904, pp. 96-104; Idem, *Aggiunta all'articolo. G. Rosadi “Il processo di Gesù”*, ibidem, pp. 105-106; Idem, *La lingua ebraica nel cristianesimo primitivo. Prolusione letta il dì 12 dicembre 1904 nel R. Istituto di Studi Superiori*, ibidem, anno I, n. 6, novembre-dicembre 1904, pp. 215-225; Idem, *Varia*, ibidem, anno II, n. 2, marzo-aprile 1905, pp. 54-58; Idem, *'Am-ha-Arez e Min. A proposito di una recente pubblicazione* (recensione a: M. Friedlander, *Die*

Per occuparsi seriamente, senza pregiudizi e con imparzialità, della vita e della morte di Gesù, si richiede una conoscenza profonda della storia e della letteratura ebraica di quell'epoca, oltretutto dei risultati della critica del Nuovo Testamento. Chi si propone di scrivere intorno a questa questione delicata e complicata, senza la preparazione necessaria, non uscirà mai da un diletterismo poco proficuo e non scevro di pericoli¹⁰⁴.

Inoltre Chajes sosteneva che la redazione originaria del Vangelo di Matteo dovesse essere stata stesa in aramaico per quanto concerneva i dialoghi, al fine di mantenere fede alle parole pronunziate da Gesù, e in ebraico, per la parte narrativa per mantenere così la continuità con la Torah¹⁰⁵. Quest'ultima tesi in particolare venne ripresa e approfondita da Zolli qualche anno dopo ne *Il Nazareno*. Chajes divenne in seguito Rabbino Capo di Trieste (1912-1918)¹⁰⁶ – città nella quale Zolli svolgeva le funzioni di vice-Rabbino –, dove si fece apprezzare per le qualità dimostrate fondando tra l'altro il «Messaggero Israelitico», e successivamente di Vienna (1918-1927). A Trieste i rapporti tra Zolli e Chajes furono spesso tumultuosi così come Zolli li ricorda nelle sue autobiografie¹⁰⁷.

Margulies, Elbogen e Chajes, i tre galiziani che nell'ordine oltrepassarono le Alpi a cavallo dei due secoli, portarono in Italia e in particolar modo a Firenze i fermenti di quella rinascita culturale e insieme spirituale che aveva travolto l'ebraismo ashkenazita durante l'800 con la

religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, Berlin 1905), ibidem, anno III, n. 3, maggio-giugno 1906, pp. 83-96; Idem, *Alcune note sul discorso della montagna*, ibidem, anno IV, n. 2, marzo-aprile 1907, pp. 52-58; Idem, *Note vangeliche. Matteo I*, ibidem, anno IV, n. 4, luglio-agosto, 1907, pp. 132-136; Idem, *Addà b. Ahabà e Rabbi*, ibidem, pp. 137-139; Idem, *Note vangeliche. Matteo II*, ibidem, anno IV, n. 6, novembre-dicembre 1907, pp. 209-213; Idem recensione a R. Ottolenghi, *Il Cristianesimo è un Buddismo rinnovato?*, Estr. da «Coenobium», 1907, Lugano 1908, ibidem, pp. 247-248; Idem, *I frammenti d'un libro sadduceo*, ibidem, anno VII, n. 6, novembre-dicembre 1910, pp. 203-213; Idem, *Ancora dei frammenti d'un libro sadduceo*, ibidem, anno VIII, n. 1, gennaio-febbraio 1911, pp. 1-7. Chajes tenne pure un ciclo di conferenze su «Le origini del Cristianesimo». Si veda: «Messaggero Israelitico», n. 4, novembre-dicembre 1913, p. 5. Sulle posizioni di Chajes circa la figura di Gesù si veda: R. Calimani, *Gesù ebreo*, Rusconi, Milano 1995, p. 376.

¹⁰⁴ H.P. Chajes, *G. Rosadi "Il processo di Gesù"...*, cit., p. 41.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 48: «Certamente Matteo [...], secondo una tradizione antica, scriveva il suo vangelo in ebraico per gli Ebrei [...]» H.P. Chajes, *La lingua ebraica nel cristianesimo primitivo...*, cit., pp. 216-217: «E questo non è una semplice ipotesi; le poche parole semitiche, che ci conservano i Vangeli come *Logia*, detti, di Gesù hanno una forma aramaica, anzi quella del dialetto proprio della Galilea. Così se alla ragazza creduta morta, dice: *Talita cumi* (Marco V, 41), Fanciulla levati; così se al sordo muto (ib. VII, 34) dice: *Effata* cioè: apriti (אפתח con l'assimilazione della *tau*); così Matt. XXVII, 46: *Eli Eli lamma sabactani* (= שבקתני). Mi si permetta di aggiungere un'altra prova, indiretta è vero, ma non meno chiara, a mio giudizio. Marco II, 5 racconta, che a Gesù furono portati vari malati, per esser benedetti e guariti da lui, fra di loro un paralitico; ed a lui dice Gesù: «Figliuolo, i tuoi peccati ti sono perdonati.» Perché proprio al paralitico? Se vuol significare che i dolori vengono per espiare i reati, una idea caratteristica per il Giudaismo antico, יסוּרֵיִן מִמַּרְקִין (Joma p. 86a), non ci sono forse sofferenze più dolorose di quelle del paralitico? Ma la parola aramaica per paralitico sarebbe מְשֻׁרֵיִן cioè *sciolto* (come pure il greco *paralytikos*), sciolto il legame delle sue membra. Ora la stessa radice שֻׁרַּא sciogliere, si usa anche per peccati perdonati dal Signore; שֻׁרַּא לִיה מַרְיָה «che il Signore gli sciolga» scilicet: «perdoni i suoi misfatti», è un'espressione familiare al Talmud; e così si spiega l'associazione d'idee che fa dire proprio al paralitico: «Perdonati sono i tuoi peccati» (v. *Markus-Studien* p.14).»

¹⁰⁶ Sulla nomina di Chajes a Rabbino Capo di Trieste si veda: «La Settimana Israelitica», anno III, n. 12, 22 marzo 1912, p. 3.

¹⁰⁷ E. Zolli, *Prima...*, cit., pp. 93-95; Idem, *Why...*, cit., pp. 62-63.

Haskhalah prima e con la Scienza del Giudaismo poi. Nel loro insegnamento al Collegio Rabbinico – per Margulies anche alla cattedra rabbinica e per Chajes all’Università – riecheggiavano non solamente le autorevoli voci dei loro prestigiosi maestri ai rinomati Collegi rabbinici di Vienna e Breslavia, ma anche soprattutto le secolari tradizioni di studi familiari. “Fede, tradizione e scienza erano nel proclama di apertura dei corsi di Firenze le basi della scuola rinnovata con direttive uguali a quelle che avevano segnate i fondatori del Collegio di Padova; e del Luzzatto e del Della Torre potevano a buona ragione considerarsi degni continuatori il Margulies, Ismar Elbogen ed il Chajes”¹⁰⁸. Le loro persone furono in qualche modo i primi autorevoli rappresentanti di quella che, come era nelle intenzioni dei seminari rabbinici sorti sulla scia della Scienza del Giudaismo, sarebbe poi divenuta la moderna figura rabbinica, unendo alla sconfinata preparazione negli studi tradizionali, in particolar modo talmudici, un sapere laico classico di primissimo livello. La loro straordinaria competenza in campo storico e filologico – acquisita nelle Università di Vienna e Breslavia (furono così i continuatori della proverbiale tradizione delle Università tedesche nel campo degli studi classici) – fu un tratto quanto mai distintivo del loro magistero.

Com’è noto, l’impostazione della scuola rabbinica italiana nasce da una concezione, per molti aspetti rivoluzionaria, risalente all’inizi dell’ottocento, quando si sentì la necessità di formare un nuovo tipo di rabbino che unisse alla conoscenze tradizionali di tipo talmudico ritualistico una cultura più generale. Il ‘prodotto’ della scuola doveva essere un nuovo tipo di dotto, dotato, oltre che di strette competenze talmudico rituali, di una cultura ‘civile’ classica di livello almeno liceale, preferibilmente universitaria; una cultura ebraica allargata, comprendente materie bibliche, storiche, filosofiche, linguistiche e letterarie; una formazione di tipo storico-critico; capacità espositive verso il pubblico, soprattutto retoriche, senso di dignità per il titolo e la carica¹⁰⁹.

Margulies, il primo a compiere il tragitto che portava dalla Galizia alle rive dell’Arno, seppur mantenendosi pienamente all’interno del solco della tradizione ebraica, seppe vivificare con nuove energie tratte dalla pluri-etnica, pluriculturale, multinazionale e multireligiosa esperienza dell’ebraismo mitteleuropeo il mondo intellettuale dell’ebraismo fiorentino e italico. Convinto com’era “della pari dignità di religione e scienza per penetrare nella ricchezza dell’esperienza ebraica”¹¹⁰, intesse rapporti con le diverse anime dell’ebraismo italiano e soprattutto internazionale, sionismo incluso¹¹¹.

¹⁰⁸ G. Castelbolognesi, *Il centenario dl Collegio Rabbinico di Padova*, cit., p. 321.

¹⁰⁹ R. Di Segni, *I programmi di studio della scuola rabbinica italiana*, cit., pp. 38-39.

¹¹⁰ G. Rigano, *op. cit.*, p. 28.

¹¹¹ Sul sionismo in Italia si vedano: R. Di Segni, *Le origini del sionismo in Italia*, La Giuntina, Firenze 1972; F. Del Canuto, *Il movimento sionistico in Italia dalle origini al 1924*, Federazione Sionistica Italiana, Milano 1972; D. Bidussa, *Il sionismo in Italia nel primo quarto del Novecento. Una rivolta culturale?*, «Bailamme», n. 5-6, dicembre 1989 e n. 7, giugno 1990, pubblicato anche in: D. Bidussa, A. Luzzatto, G. Luzzatto Voghera, *Oltre il ghetto. Momenti e figure della cultura ebraica in Italia tra l’Unità e il fascismo*, Morcelliana, Brescia 1992; A. Cavaglioni, «Tendenze nazionali e albori sionistici», in *Gli ebrei in Italia*, cit.; S. Caviglia, *L’identità salvata. Gli ebrei di Roma tra fede e*

Tuttavia, la discesa in Italia di ebrei provenienti dall'Est Europa chiamati a occupare cattedre rabbiniche e a svolgere attività di docenza presso il Collegio Rabbinico Italiano, venne fortemente e a lungo criticata da ambienti dell'ebraismo italiano a mezzo della stampa israelitica, in quanto simili decisioni apparivano come uno snaturamento della cultura e delle tradizioni ebraiche italiane¹¹².

Le prime avvisaglie di questo atteggiamento autarchico si ebbero proprio a partire con la nomina di Margulies a Rabbino Capo di Firenze, in quanto “pesanti critiche sulla nazionalità straniera del candidato si aggiunsero alle obiezioni sulla mancata conoscenza della lingua italiana”¹¹³. Quantunque Berliner in una lettera indirizzata ai capi della Comunità fiorentina consigliasse la nomina di Margulies e con spirito profetico sostenesse che Firenze avrebbe così indicato la strada anche alle altre comunità su come coprire in futuro le cattedre italiane vacanti¹¹⁴, nel corso degli anni successivi le polemiche sulla carta stampata non mancarono, ma anzi si susseguirono in occasione di ogni venuta d'oltralpe¹¹⁵.

nazione. 1870-1938, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 106-119, 170-196; S. Della Seta, D. Carpi, «Il movimento sionista», *Gli ebrei in Italia*, cit.; D. Lattes, «Le prime albe del sionismo italiano», *Scritti in memoria di Leone Carpi. Saggi sull'Ebraismo italiano*, Fondazione Sally Mayer, Milano-Gerusalemme 1967; A. Segre, «Sionismo e sionisti in Italia (1933-1943)» *Scritti in memoria di Nathan Cassuto*, a cura di D. Carpi, A. Segre, R. Toaff, K.Y. Leyakkirenu, Gerusalemme 1986; M. Toscano, «Ebraismo, sionismo, società: il caso italiano», *Stato nazionale ed emancipazione ebraica*, a cura di F. Sofia, M. Toscano, Bonacci, Roma 1992; Idem, *Fermenti culturali ed esperienze organizzative della gioventù ebraica italiana (1911-1925)*, cit.

¹¹² Si veda: G. Rigano, *op. cit.*, pp. 23-46.

¹¹³ L. Viterbo, *La nomina del Rabbino Margulies...*, cit., pp. 75-76.

¹¹⁴ “Consiglierei questa scelta come la più indicata. Con questa chiamata Firenze indicherà la via per coprire le cattedre Rabbiniche vacanti in Italia: se nei tempi antichi l'Italia ha portato in Germania lo studio della Torà oggi il ringraziamento può essere manifestato con il fatto che il magistero e l'ebraicità vengono riportate dalla Germania in Italia.” L. Viterbo, *La nomina del Rabbino Margulies...*, cit., p. 74. Su Abraham Berliner (1833-1915) studioso tedesco di storia degli ebrei italiani la cui opera più celebre è *Geschichte der Juden in Rom von der ältesten zeit bis zum Gegenwart*, Kauffmann, Frankfurt am Main 1893 (*Storia degli ebrei di Roma dall'antichità allo smantellamento del ghetto*, Rusconi, Milano 1992), si veda: *EJ*, vol. 4, coll. 664-665.

¹¹⁵ Per la nomina di Elbogen a docente presso il Collegio Rabbinico Italiano, si vedano: «Il Corriere Israelitico», anno 38, 1899, n. 3: “A sostituire il defunto prof. Racah nel Collegio Rabbinico di Firenze è stato nominato il prof. Elbogen di Breslavia. Anche su questo fatto che a noi sembra un'enormità e che sta in intimo nesso con la questione del rabbinato in Italia, ci riserviamo dire in prossimo numero.”; «Il Corriere Israelitico», anno 41, 1902, n. 3, p. 66: “Il Dr. J. Elbogen, Professore a questo Collegio Rabbinico, abbandonerà nel prossimo anno scolastico la cattedra fiorentina per un posto in Germania. Il Dott. Elbogen va a Berlino come insegnante nel *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums*, lasciando di nuovo l'Italia davanti al problema: Concorso o no? Italiano o tedesco? [...]. A questo proposito una persona autorevole e bene informata ci scrive: ‘Il concorso di farà, per merito del *Corriere* [si riferisce alla campagna sul rabbinato italiano portata avanti da «Il Corriere Israelitico»], la cui franca parola fa molto effetto, quantunque si tenti di non confessarlo, ma è come se non si facesse. Si prende un altro tedesco. Non ci sarebbe, credo, che una via per impedire questo nuovo schiaffo al Rabbinato italiano e cioè indurre le Comunità che sussidiano il *Collegio Rabbinico*, cosiddetto *Italiano*, a insistere presso la Direzione perché almeno uno degli insegnanti fosse italiano... È una vergogna che l'Italia israelitica si lasci degradare a questo modo.” Per la nomina di Chajes a docente presso il Collegio Rabbinico Italiano, si vedano: «Il Corriere Israelitico», anno 41, 1902, n. 3, p. 66; «Il Corriere Israelitico», anno 41, 1902, n. 5, p. 114: “I concorrenti alla cattedra di Professore in questo Collegio Rabbinico son vari dall'estero e dall'Italia. Sappiamo però da fonte sicura che – nonostante i candidati italiani – un Dottore tedesco filosofo e teologo, si dispone... a passar le Alpi. E esso era già pronto nella mente del Dott. Margulies come il Messia in quella del Signor Iddio. Il concorso è una di quelle burle della quali una volta si diletta vano gli spiriti bizzarri fiorentini.”; «Il Corriere Israelitico», anno 41, 1902, n. 7, pp. 158-159. Altro fronte della polemica fu la nomina a Rabbino Capo di Ancona di Haim Rosenberg, tedesco, che suscitò vibranti scontri sulle riviste ebraiche. Si veda: «Il Corriere Israelitico. Edizione del 15», 15 agosto 1909, pp. 1-2; *ibidem*, 15 settembre 1909, pp. 1-2; *La grande questione rabbinica e*

La polemica non fu di breve durata e si intrecciava con il problema della formazione dei rabbini italiani, questione di cui «Il Corriere Israelitico» si era fatto banditore.

La cronaca reca gl'inauditi successi di Rabbini creati dal nulla – *ex nihilo* – per compiacenza di colleghi, per pia generosità ed *umano interesse* di missionari questuanti, per virtù di danaro [...]. C'è insomma un dilagare di Rabbini-funghi, per i quali la teologia è un'incognita, l'italiano un dialetto ottentotto, la Bibbia un fossile anti-diluviano; c'è quasi una periodica *generazione spontanea* di Rabbini, un'inondazione costante di Rabbini-macellai e di Rabbini-baritoni. Oggi diventa Rabbino ogni minuscolo *hazan*¹¹⁶ che va salmeggiando [...]: lo *Sciohèt*¹¹⁷ d'una comunità di 75 ebrei è Vice-Rabbino e *candidato* all'ufficio di Capo-culto o Rabbino Maggiore, a cui l'innalzeranno i colleghi appena la morte chiamerà i vecchi. Così [...] si fanno i Rabbini d'Italia. [...]. Questi Rabbini, nati come i funghi dopo un po' di pioggia, hanno, molto logicamente ma molto disgraziatamente, il diritto di creare Rabbini a loro immagine¹¹⁸.

In una successiva lettera indirizzata a «Il Corriere Israelitico» in procinto di lasciare l'Italia per la Germania, Elbogen, seppur talvolta esagerando coi toni – la polemica (in particolare sulla sua venuta a Firenze e sul suo successore) era rovente e di lunga data –, metteva a fuoco alcuni problemi dell'ebraismo italiano.

Il *Corriere Israelitico* non ha ancora digerito la mia nomina a Firenze e anche nell'ultimo fascicolo si sfoga coi dottori forniti all'Italia israelitica da Guglielmo II. Orbene, il *Corriere*, può esser tranquillo, io non gli darò più a lungo noia; col 1. Dicembre p.v. passo alla *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums* a Berlino la quale mi ha chiamato come insegnante, senza concorso s'intende, giacché fuori d'Italia i posti decorosi si coprono tutti senza concorso. [...]. Essendo io quindi fuori di tiro e superiore al sospetto di parlare “pro domo”, credo mio dovere di esprimere la mia franca e sincera opinione sulla questione tanto agitata del rabbinato italiano [...]. La tendenza contraria ai rabbini stranieri anche che farmi meraviglia, mi ha rievocato nella memoria la figura di un mio compagno di studi, il quale ogni qual volta in Germania si impiegava un rabbino non nato nei confini dell'impero [...] andava in giro per promuover un'agitazione contro i forestieri. Ma chi fu questo compagno? Uno che da – non voglio esagerare – almeno 15 anni era uditore del Coll.[egio] Rabb.[inico] senza aver la capacità di dar un esame e il suo movente non fu né patriottismo, né *chauvinisme*, ma unicamente il giusto timore della concorrenza. [...]. E qui sta il punto critico: che i rabbini italiani – salvo pochissime eccezioni – né per cultura profana, né per sacra, né per educazione, né per il modo di vivere o di comportarsi, possono confrontarsi con quelli esteri [...]. In che cosa consiste il delitto dei “rabbini tedeschi”, che sono in fin dei conti uno solo, il Dr. Margulies, in qual'altra cosa se non in come si accoppia profonda cultura moderna con seria erudizione sacra scrupolosa ortodossia con dignità personale? [...] E il Margulies non ha voluto

l'elezione di Ancona, «Il Corriere Israelitico», anno 48, n. 4, pp. 61-64; ibidem, anno 48, n. 5, pp. 85-88; ibidem, anno 48, n. 6, pp. 108-109, 112.

¹¹⁶ [Nota nostra] Cantore incaricato di recitare le preghiere in sinagoga con o senza l'accompagnamento del coro.

¹¹⁷ [Nota nostra] Macellatore rituale. Secondo la legge ebraica, gli animali idonei a essere utilizzati come cibo devono venire macellati secondo regole precise, *shechitah*, che rendono la macellazione un atto sacrificale. Si prevede perciò che l'animale non debba soffrire e che venga interamente dissanguato prima di essere consumato.

¹¹⁸ *L'eterna questione*, «Il Corriere Israelitico», anno 38, 1899, n. 3, pp. 53-56.

restare l'unico rabbino del suo genere [...], si ingegna di educare una nuova generazione di ministri ufficienti e di rabbini nel vero senso della parola i quali possan coprire il loro posto degnamente, e mercé il rispetto che ispirano la loro condotta religiosa e il loro sapere, possan influire su tutti quei moderni, i quali nello stato odierno delle cose non si senton affatto attirati alla religione. La venuta del Dr. Margulies significherà un momento storico per il giudaismo italiano [...]. Occorre dirlo una volta, in Italia, non si sa più che cosa sia un rabbino e che cosa un Collegio Rabbinico; quel che qui in generale si chiama rabbino, sarebbe in Germania un *hazan*, e a questi non vien mai in mente di arrogarsi la dignità e la posizione di un rabbino¹¹⁹.

La disputa tuttavia non si esauriva solamente a questi aspetti; essa era piuttosto complessa e verteva attorno ad alcuni nodi principali: una certa uniformità nella preparazione dei rabbini da perseguirsi da parte dei vari enti deputati alla loro formazione, il riconoscimento da parte di tutte le comunità italiane del titolo rabbinico concesso dai collegi rabbinici, modalità limpide e definite per il concorso e la nomina alla cattedra rabbinica, la retribuzione dei rabbini, il tipo di studi secolari e la provenienza dei rabbini¹²⁰. Dietro questi ultimi due aspetti si celava una preoccupazione più profonda dettata da un certo scetticismo legato alla nuova figura di rabbino con le conseguenze a un tempo culturali e cultuali che la nuova formazione secolare e l'importazione dall'estero avrebbero finito con il comportare. Nello specifico lo scontro si faceva particolarmente aspro sul fatto che per il concorso alle cattedre del Collegio Rabbinico si richiedesse una laurea in Lettere o in Filosofia, così come era sancito dallo Statuto del Collegio¹²¹.

È aperto un concorso all'Ufficio di Professore di storia degl'Israeliti e di Esegese biblica in questo Collegio Rabbinico. [...]. In ogni modo non possiamo astenerci dal trovare strane certe clausole dell'avviso. Troviamo ben fatto che, di fronte agli abusi del Rabbinate italiano, si richieda la Laurea di Dottore in Lettere o Filosofia, quantunque né S.D. Luzzatto, né Benamozegh, che insegnarono nei due Collegi Rabbinici di Padova e di Livorno con qualche buon successo, avessero un diploma simile: quello però che ci pare assolutamente *nouveau jeu* e diremmo quasi tirannico è il diritto che si riserva la Commissione di sottoporre i candidati ad un

¹¹⁹ I. Elbogen, *Il rabbinate italiano*, «Il Corriere Israelitico», anno 41, 1902, n. 4, pp. 80-81.

¹²⁰ Per cercare di porre una soluzione a questa serie di problematiche, il rabbino Castiglioni attraverso le pagine de «Il Corriere Israelitico» cercò di sondare le opinioni dei propri colleghi circa la possibilità di indire un convegno tra i rabbini italiani. Il sondaggio chiese ai rabbini italiani di rispondere a tre domande: 1) quali opinioni ha la S.V. sulla proposta d'un Convegno rabbinico italiano? 2) di quali argomenti dovrebbe esso trattare? 3) crede Ella utile e possibile un accentramento ed un'organizzazione fra le Comunità italiane? Le risposte vennero pubblicate in: *Per un convegno rabbinico italiano. La inchiesta del 'Corriere' ai Rabbini*, «Il Corriere Israelitico», anno 43, n. 10, pp. 281-286. La stessa serie di domande venne rivolta ai maggiori esponenti laici del Giudaismo italiano e le risposte pubblicate in due parti: *Per un convegno rabbinico italiano. La nostra inchiesta. Parte I*, «Il Corriere Israelitico», anno 43, n. 11, pp. 314-319; *Per un convegno rabbinico italiano. Parte II*, «Il Corriere Israelitico», anno 43, n. 12, pp. 341-344. Infine una sintesi delle proposte avanzate alla redazione venne pubblicata in: *Per un convegno rabbinico italiano*, «Il Corriere Israelitico», anno 44, n. 1, pp. 7-10.

¹²¹ «Art. 20 – Tanto il Direttore quanto gli altri insegnanti debbono per regola essere muniti di laurea rabbinica e di laurea dottorale. Tuttavia potrà il Consiglio nominare, su proposta del Direttore, per la classe preparatoria, qualche insegnante ancorché non munito di laurea.» *Statuto del Collegio Rabbinico Italiano...*, cit., p. 10.

esame orale e scritto. In qual Ginnasio o in quale Università dello Stato si usano simili modi di concorso? Ma che si tratta d'un alunno o d'un professore?¹²²

Questa condizione *sine qua non* per accedere al concorso per le cattedre al Collegio Rabbinico in qualche modo si poneva in un'ottica di continuità rispetto alla sovrana risoluzione del 1820 e ai principi ispiratori del Collegio Rabbinico di Padova. Oltre che per gli aspiranti rabbini, si esigeva la conoscenza delle materie secolari, certificata da una laurea in Lettere o in Filosofia, a partire dagli stessi professori; in questo senso si introducevano in Italia, al più alto livello, alcuni dei principi ispiratori della Scienza del Giudaismo che aveva così profondamente rinnovato l'ebraismo dell'Europa centro-orientale permettendogli di superare pressoché indenne le ondate assimilazionistiche dell'800. Tuttavia tale requisito precludeva *ipso facto* l'accesso alla cattedra a moltissimi rabbini italiani che, benché coltissimi negli studi tradizionali e talvolta preparati anche in altre materie secolari – alcuni, soprattutto tra i giovani, erano laureati o stavano compiendo studi in legge o in medicina – vedevano così svanire la possibilità di concorrere per un posto di professore al Collegio Rabbinico Italiano. La situazione era ulteriormente aggravata e complicata dal fatto che moltissimi giovani ebrei, benché potenzialmente interessati alla carriera rabbinica, preferivano dedicarsi ad altri studi (medicina, giurisprudenza) in quanto più remunerativi e finivano così col perdere la possibilità di accedere parallelamente agli studi universitari al Collegio Rabbinico, impoverendo ulteriormente il numero delle vocazioni rabbiniche¹²³. Un altro timore, di cui «Il Corriere Israelitico»¹²⁴ si fece portatore, era che ben presto questo requisito finisse per essere richiesto anche per accedere alla cattedra rabbinica.

¹²² *Notiziario da Firenze*, «Il Corriere Israelitico», anno 41, n. 4, p. 91.

¹²³ “In tutta l'evoluzione dei programmi la richiesta di una formazione laica di base, espressa da quello che oggi chiamiamo diploma di maturità, è una costante. La scuola di Padova era concepita come una struttura a ‘tempo pieno’ per cui non si ammetteva contemporaneamente la frequenza ad altri corsi. D'altra parte si richiedeva una base di conoscenze classiche, e si auspicava, prima o dopo il periodo di studi rabbinici, il conseguimento di un titolo di studio civile, che secondo i primi desideri del Governo poteva essere la laurea in legge o in medicina [...]. A Roma dapprima e quindi a Firenze la struttura fu capovolta e coercitiva; gli studi liceali e quelli universitari dovevano essere concomitanti; l'indirizzo classico esclusivo, anche nella scelta della facoltà universitaria. [...]. I rigori sugli studi classici liceali sono durati a lungo, meno quelli sul tipo di facoltà universitaria richiesta. Già a Firenze e poi a Roma furono concesse deroghe sugli studi classici liceali (tollerando quelli scientifici e magistrali), probabilmente in considerazione dell'afflusso di studenti non italiani; la laurea non più obbligatoria. In ogni caso molti dei rabbini della scuola romana si sono laureati in varie discipline (lettere, filosofia, legge, fisica, chimica, medicina, biologia).” R. Di Segni, *I programmi di studio della scuola rabbinica italiana*, cit., pp. 22-23. Purtroppo non siamo in grado di dire con certezza quando non venne più richiesta l'obbligatorietà della laurea in Lettere o in Filosofia, o in un altro indirizzo di studi. Sicuramente alcuni anni dopo il periodo degli studi di Zolli, forse per favorire e incoraggiare le carriere rabbiniche. Degna di attenzione è infine una nota riportata da Di Segni, perché si riallaccia ai necessari studi classici integrativi di Zolli. “Il dott. Umberto Genazzani, che a Firenze aveva conseguito il titolo di Maskil, e la laurea in medicina, e successivamente era emigrato in Israele, a Ramat Gan, mi raccontò come il suo desiderio di adolescente di studiare alla scuola rabbinica era ostacolato dal tipo di scuola (non ginnasiale) che stava frequentando; fu allora aiutato con lezioni private dal rabbino Elia S. Artom, con lezioni di latino e di greco, che gli consentirono il passaggio al liceo.” R. Di Segni, *I programmi di studio della scuola rabbinica italiana*, cit., p. 23, n. 7.

¹²⁴ *L'epoca dei dottori*, «Il Corriere Israelitico», anno 41, 1902, n. 6, pp. 124-126.

Nella storia del Rabbinate, questa età nostra pare ambisca ad essere chiamata l'*epoca dei Dottori*; non nel senso antico, ben inteso, per cui si chiamavano Dottori i Talmudisti, ma nel senso moderno di licenciati in lettere e filosofia. Dopo avere per molti anni – e fu certamente un errore – considerata nel Rabbinate solo la coltura sacra, tanto da avere dei capi-culto di una ignoranza spaventevole e dei predicatori da far ridere le panche, si è arrivati all'eccesso opposto e pare uno non passa essere buon rabbino, se non è munito della laurea dottorale. Ora questo è pure un errore pernicioso e sciocco. Che si richieda nel Rabbinate una soda coltura profana è non solo opportuno, ma necessario; in tanta diffusione di scienza, egli non deve essere disarmato contro le obiezioni di carattere scientifico che alla religione vengono mosse, non deve fare la figura di un fanatico stupido, che non vuol discutere e si rifugia nella cittadella della cieca fede. Ma è proprio e *solo* il corso di lettere e filosofia che possa fornirgli di una soda coltura? Notiamo intanto [...] che né al medico, né all'avvocato, né al matematico, si richiede la laurea in lettere, benché l'istruzione generale sia concessa a tutti costoro altrettanto necessaria che al Rabbinate; ma il diploma della speciale facoltà è il solo richiesto per esercitare le accennate professioni liberali¹²⁵.

Per quanto si potesse condividere l'osservazione relativa al fatto che per professare l'attività di medico o di avvocato non fosse necessaria anche la laurea in Lettere o in Filosofia, bisogna tuttavia ricordare che la *Wissenschaft des Judentums* aveva inteso studiare i testi e la storia dell'ebraismo anche e soprattutto grazie ai moderni strumenti e metodi di indagine e di ricerca, che all'epoca potevano essere appresi unicamente alle Università. La critica biblica, che si stava sempre più facendo strada, utilizzava nelle proprie indagini la comparazione linguistica e filologica e non era un caso che Zolli e Cassuto, e prima di loro, Chajes, Margulies e i loro maestri, fossero dei semitisti, profondi conoscitori non solamente dell'ebraico, ma anche delle lingue semitiche e delle lingue classiche, latino e greco. Tuttavia il giornalista nel suo articolo polemico metteva in luce due potenziali rischi in questo tipo di formazione rabbinica.

Si pretende che gli aspiranti al rabbinate studino lettere e filosofia. Dove le studiano? Naturalmente, nelle R. Università. Ebbene, nelle R. Università la cattedra di filosofia potrà essere occupata da un Conti e allora la cosa andrà passabilmente. Ci sarà qualche infiltrazione di cattolicesimo, ma se non altro, la filosofia che vi si apprenderà, sarà in fondo sana. Ma potrà anche sedervi un Ardigò o un Trezza¹²⁶ e allora io mi domando quali

¹²⁵ *Ivi*, pp. 124-125.

¹²⁶ [Nota nostra]. Augusto Conti (1822-1905) professore di filosofia all'Università di Pisa e all'Istituto degli studi superiori di Firenze. Con la propria opera filosofica tentò di venire in aiuto alla fede cattolica e di collaborare con Leone XIII alla restaurazione tomistica; tra i principi fondamentali della sua costruzione filosofica vi erano l'evidenza, l'amore e la fede i quali dovevano riferirsi al rapporto dell'uomo con se stesso, con gli altri uomini e con Dio. Tra le opere principali: *Evidenza, amore e fede* (1858); *Il Bello nel Vero* (1872); *Il Buono nel Vero* (1873); *Il Vero nell'Ordine* (1976). Si vedano: *DBI*, vol. 28, 1983, pp. 367-371; *EI*, vol. 11, p. 233. Roberto Ardigò (1828-1920) dopo aver compiuto gli studi nel seminario di Mantova, venne ordinato sacerdote nel 1851 e nel 1863 fu nominato canonico della cattedrale di Mantova e, tre anni dopo, professore di filosofia nel liceo della città. Dopo una profonda crisi spirituale sfociata nella pubblicazione dell'opera *La psicologia come scienza positiva* – opera che rappresentò l'atto di nascita della psicologia scientifica in Italia –, smise l'abito nel 1871 e nel 1881 ottenne l'incarico di professore di Storia della filosofia all'Università di Padova, che mantenne sino al 1909. Morì suicida. Ardigò contribuì in misura decisiva a introdurre nella filosofia italiana della fine dell'800 i temi fondamentali del positivismo europeo, venendo così a scontrarsi con la cultura spiritualistica all'epoca dominante in Italia. In particolare cercò di servirsi del metodo

rabbini si avranno in giovani che per parecchi anni di seguito hanno succhiato il latte avvelenato della scuola materialista. [...]. Si avranno così dei Rabbini che [...] vi reciteranno a memoria tre quarti della Divina Commedia, ma che rideranno in cuor loro delle ingenuità del Talmud e delle minuziose prescrizioni del *Sciulhan-Gnarùh*¹²⁷; si avranno degli ammiratori palesi, o nascosti, [...] della scuola critica, i quali, costretti a salvare le apparenze, *saranno in sostanza più scettici di quelli cui dovrebbero servire d'esempio*. Un altro inconveniente che deriva dal pretendere che gli allievi rabbini seguano un corso superiore di studi civili è quello accennato anche nella *Relazione* sul biennio 1899-1900 del Collegio Rabbिनico Italiano che, cioè, giovani i quali hanno seguito per vari anni gli studi rabbinici, li abbandonano per darsi alla carriera, più brillante, degli impieghi governativi. Ciò si verificava a Roma... [...]. Ciò si verificherà ugualmente a Firenze e altrove¹²⁸.

L'articolo, nel suo duplice monito, sarebbe risultato quanto mai profetico per due dei massimi *prodotti* del Collegio Rabbिनico di Firenze. Da un lato Zolli, il quale si attribuì sempre una mentalità scientifica¹²⁹, dall'altro Cassuto, che preferì dedicarsi ai propri studi e all'attività di

positivista per ritornare alla concretezza dell'esperienza, dimostrando come essa fosse il fondamento necessario per qualsiasi costruzione teorica e come i suoi limiti non fossero superabili dall'atto spirituale. Tra le opere fondamentali si ricordino: *Dottrina spenceriana dell'inconoscibile* (1899); *La scienza dell'educazione* (1893); *La formazione naturale nel fatto del sistema solare* (1877); *La morale dei positivisti* (1879); *Relatività della logica umana* (1881); *Il fatto psicologico delle percezioni* (1882); *Sociologia* (1886); *Il vero* (1891); *La ragione* (1895); *L'unità della coscienza* (1898). Per altre notizie si vedano: G. Landucci, *Le crisi del clero mantovano e la conversione di Roberto Ardigò*, Olschiki, Firenze 1980; S. Mandolfo, *I positivisti italiani: Angiulli, Gabelli, Ardigò*, CEDAM, Padova 1966; A.L. Gentile, *La religione civile del positivismo di Roberto Ardigò*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1988; W. Buttenmeyer, *Aspetti epistemologici della psicologia di Roberto Ardigò*, Domus galilaeana, Pisa 1980; F. Boriani, *La questione morale nel positivismo «maturo» tre studi: Durkheim, Rensi e Ardigò*, Melusina, Roma 1993; *EI*, vol. 4, p. 141 e bibliografia ivi contenuta. Si veda anche: E. Troilo, *Roberto Ardigò*, in *Annuario della R. Università degli studi di Padova per l'anno accademico 1920-1921*, La Litotipo, Padova 1921, pp. 207-209.

Gaetano Trezza (1828-1892) filosofo e letterato, ordinato sacerdote, smise anch'egli l'abito però più per ragioni patriottiche che filosofiche. Insegnò Letteratura latina nel R. Istituto di Studi Superiori di Firenze dove fu un fervido divulgatore delle teorie darwiniane in particolare nelle conseguenze per l'evoluzione universale e per la storia dell'uomo. Tre le opere principali: *Lucrezio* (1870, 1876); *epicureo e l'epicureismo* (1877); *La critica moderna* (1874, 1880), *Le religioni e al religione* (1884); *Studi critici* (1878); *Nuovi studi critici* (1881). Per altre notizie ci limitiamo a segnalare: S. Gentili, *Metodologismo, darwinismo e antropologia nella critica letteraria positivista: (1860-1900)*, Ed. Gutenberg, Povegliano Veronese (Vr) 1988; *EI*, vol. 34, p. 289 e bibliografia ivi contenuta.

¹²⁷ *Shulkan 'aruk*, letteralmente *la tavola apparecchiata*, titolo dell'opera di sistematizzazione della *halakhah*, scritta da Josef Caro nel 1564-1565. Sulla *halakhah* si veda *supra*, p. 26, n. 23; su Josef Caro si veda *EJ*, vol. 5, col. 194.

¹²⁸ *L'epoca dei dottori*, «Il Corriere Israelitico», anno 41, 1902, n. 6, p. 125. I corsivi sono nostri.

¹²⁹ «Zolli [...] era un dotto studioso di filologia, storia e folklore e spesso, in lui, la *forma mentis* razionalista dello studioso prendeva il sopravvento sull'uomo di fede e sul rabbino: la sua vera vocazione sembrava essere l'insegnamento universitario.» G. Rigano, *op. cit.*, p. 110. Così Zolli si descriveva in una lettera indirizzata a «L'Idea Sionistica»: «Io, che sono una mente critica, che guardo la vita religiosa e le sue manifestazioni dalle altezze dei millenni della sua evoluzione, che vedo la nostalgia quaggiù inappagabile dell'assoluto, che sta alla radice di ogni vita religiosa, io non troverei pace neppure nella convinzione che Gesù era figlio diretto di Dio, preannunciato da un angelo, ecc., ecc. Io so troppo bene che la partenogenesi era un concetto molto diffuso nelle credenze dei popoli già vari secoli prima del sorgere del cristianesimo.» *In tema di conversione*, Lettera firmata Israele, datata Trieste 16 febbraio 1934, «L'Idea Sionistica», n. 11-12, marzo-aprile 1934, p. 7. Sempre in un'altra lettera, stavolta indirizzata a «La Nostra Bandiera» Zolli sosteneva di essere «uno studioso sereno, che guarda le cose dall'alto, le vede e le esamina nella loro oggettività». *Una lettera del Rabbino Zolli*, «La Nostra Bandiera», n. 4, aprile 1935. Altra testimonianza diretta si trova in: I. Zolli, *Il mondo ebraico visto da un sacerdote cattolico*, cit., p. 3: «Chi scrive è studioso e non apologeta dell'Ebraismo.» La fiducia di Zolli nella scienza e nel suo metodo è testimoniata dall'affermazione che soltanto ad un'esegesi indipendente «può essere riservata la sorte onorevole di presentare una soluzione definitiva. [...] L'esegesi, in quanto lavoro scientifico, va posta su un livello alto, extraconfessionale.» (E. Zolli, *La confessione e il dramma di Pietro*, a cura di T. Zarra, Poliglotta Vaticana, Roma 1964, pp. 19-21). Così si esprimeva Zolli attorno all'attività di

professore universitario, abbandonando carriera e cattedra rabbinica della Comunità di Firenze, per assumere, nel 1925, l'insegnamento di Lingua e letteratura ebraica all'Università di Firenze.

A partire dall'impostazione innovativa dei propri maestri ebrei, Chajes e Margulies, tra i primi in Italia a incarnare la nuova figura di rabbino e a cercare di conciliare l'immenso patrimonio della tradizione ebraica con quello delle moderne istanze scientifiche della ricerca storica e critica¹³⁰, così come era stato prefigurato dalla *Wissenschaft des Judentums*, è dunque possibile comprendere l'origine di quel tratto culturale, di uomo di scienza, che Zolli attribuì costantemente a se stesso. Tratto distintivo che lo rendeva invisibile a molti fedeli e che lo faceva poco propenso a certe

ricerca: "Lo studio è la più nobile delle occupazioni, se seguito in maniera seria, al punto di concentrare tutti se stessi in esso, e di astrarsi dal contingente. La vita è quella che è, ma lo studioso ha molti mezzi per sottrarsi alla malvagità e alle leggerezze del mondo." F. Della Seta, *L'incendio del Tevere*, P. Gaspari, Udine 1996, p. 56. A proposito della sua adesione al cristianesimo scrisse: "Ho ragionato senza fare il razionalista. I miei studi storico-religiosi che una volta forse avrebbero per me costituito un impedimento sulla via verso il dono della fede, mi vennero negli ultimi tempi in aiuto anziché avversarmi. [...] Non posso parlare di rapimenti mistici; la ragione mi è sempre stata compagna fedele." E. Zolli, *Christus*, cit., p. 157. Sulla sua fiducia verso la scienza e la ragione si vedano anche le testimonianze da lui scritte nelle «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettere 30 e 33», pp. 444-445; 448-449. Tra le molte testimonianze di quanti riconobbero a Zolli una *forma mentis* scientifica si vedano invece i seguenti riferimenti. La figlia Miriam sostenne che "suo padre non appartenne mai ad una sinagoga come rabbino. Invece, il suo posto era con un libro all'interno di una aula accademica." W.P. Sillanpoa, *The baptized Rabbi of Rome: the Zolli case*, cit. p. 76 (le traduzioni, ove non espressamente segnalate, sono nostre). Sofia Cavalletti scrisse: "Questa è forse l'eredità più preziosa che Eugenio Zolli ha lasciato a noi suoi studenti, più preziosa addirittura del rigore scientifico con cui ci insegnava ad avvicinarci al Testo sacro, rigore scientifico che percepivano come espressione della sua venerazione massima verso di esso." APSC, *Ricordo di Eugenio Zolli*, Articolo inedito p. 3. Particolarmente interessanti sono le testimonianze riportate in: H. Aharonovitch, *Il rabbino fatto cristiano*, «Yedioth Hacharonot», servizio speciale in 12 puntate dal 2 al 15 agosto 1949, se messe a confronto con le preoccupazioni espresse quarant'anni prima dal «Corriere Israelitico»; 2 agosto 1949: "Le sue parole e la profonda cultura del rabbino professore – protestava il volgo – sono quelle di uno scettico privo di fede religiosa."; 3 agosto 1949: "Questo professore non è un rabbino – sentenziavano gli uomini."; 4 agosto 1949: "Dopo qualche minuto Zolli appare nella stanza e con mia sorpresa mi riceve con un saluto in lingua ebraica nella pronuncia sefardita e in un elegante stile, difficile a trovarsi persino tra i rabbini della Palestina. Eretto nella statura e magro rivela subito il suo aspetto di irruente discepolo di sapienti della scuola di Shammai [...]."; 5 agosto 1949: "A Roma e in Italia, era raro trovare uomini come lui, sapienti della Torah e specialisti nella ricerca, pronti a parlare al pubblico in ebraico, in italiano e in altre lingue [...]."; 7 agosto 1949: "I frequenti contatti tra i due erano pacati e circospetti e Ben Dor constatò in Zolli una profonda conoscenza della sapienza ebraica."; 10 agosto 1949: "Durante questa conversazione vidi con lui un cinico razionalista che nel suo intimo disprezza ogni forma di preghiera."; 11 agosto 1949: riferendosi alla visita, avvenuta mentre era presente Aharonovitch, da parte di un ebreo che era venuto a chiedere consiglio circa un questione rituale relativa all'anniversario di un lutto, così l'autore ricorda che Zolli si espresse non appena il correligionario se ne fu andato: "Così dobbiamo qui barcamenarci! Contornati da credenze spurie e dall'ignoranza da cui non si sa come difendersi. Domani sarebbero capaci di attaccarmi diffondendo [la notizia] che non decido con ingegno e dopodomani m'accuserebbero di altro. Lo sai qual è il compito del rabbino nella sinagoga? Insegnare dovrebbe! Ma loro non vengono al tempio per pregare; essi non conoscono l'ebraico, e che fanno allora? Si trattengono in argomenti d'attualità, parlano durante la preghiera e diffondono maldicenza contro [il] rabbino. All'estrazione del rotolo della Torah e al rientro della stessa, chiudono per un attimo le loro bocche e pongono gli occhi sul rabbino per esaminare le espressioni del suo volto e i movimenti delle mani per constatarne la precisione voluta dal rito... Così il mio compito si limita a quello di chiarire i loro quesiti e quello di mostrare la mia presenza alle funzioni sinagogale." Sulla percezione di sé come scienziato si veda anche «Introduzione», p. 12, n. 28.

¹³⁰ Negli stessi anni la Chiesa cattolica si trovò ad affrontare la *deriva modernista*. I modernisti, ispirandosi anch'essi come gli ebrei all'utilizzo inaugurato dai protestanti dei moderni strumenti storico-critici applicati allo studio della Bibbia, sostenevano – tra le molte teorie – l'origine documentaria del Pentateuco in opposizione all'ispirazione divina e alla stesura mosaica. Seppur lontani, soprattutto per quei tempi, il cattolicesimo e l'ebraismo si trovarono inconsapevolmente uniti nello sforzo di combattere un nemico comune: l'intrusione della moderna ricerca scientifica nell'esegesi dei testi sacri. Il pericolo gravissimo nel quale si stava per incorrere era infatti il medesimo: la demolizione delle certezze della propria fede sotto i colpi della ragione. Per la *questione* modernista, si veda «Capitolo 2», pp. 165-186.

ritualità per lui segno di un retaggio culturale mai conosciuto o addirittura superato, in bilico tra superstizione, credulità popolare e folklore¹³¹.

Non è un caso infine che dalla stessa scuola, o meglio dallo stesso Collegio Rabbिनico, sia uscito anche Umberto Cassuto¹³², che vi fu anche insegnante, uomo di grande spessore scientifico, che divideva con Zolli molte visioni innovatrici¹³³. I due, ottimi amici¹³⁴, oltre che a compiere un percorso formativo pressoché identico (Cassuto si laureò in Lettere all'Università di Firenze), condivisero la sorte di essere per certi versi delle avanguardie culturali precorritrici dei tempi, che risultarono essere incomprensibili ai loro contemporanei¹³⁵. Cassuto rinunciò alla cattedra rabbinica

¹³¹ “Zolli si accostava ai testi religiosi con un’attitudine scientifica, che spesso irritava e feriva la sensibilità dei fedeli. [...] Il rabbino capo, dal carattere altezzoso dell’uomo di scienza, mal sopportava le espressioni di religiosità popolare, che considerava, tutt’al più, oggetto di studio, e a cui replicava spesso con reazioni sprezzanti.” G. Rigano, *op. cit.*, pp. 204-205. Sulle perplessità suscitate in ambiente ebraico da alcune conferenze *troppo scientifiche* tenute da Zolli si veda quanto Rigano riporta alle pp. 112-113 del suo testo: “Nel gennaio 1929 tenne a Trieste un ciclo di conferenze sull’influenza della civiltà egizia sul libro della *Genesi*, provocando reazioni risentite di cui si trova eco sull’«Israël». [...] In una nota non firmata del 1932, si legge: ‘Il prof. Lattes, telefonandomi, mi ha anche riferito di proteste per l’assegnazione da noi fatta al prof. Zoller di uno dei noti libri, specialmente in seguito alla recentissima conferenza totemistica della quale è largo cenno su «Il Piccolo della sera» del 20 maggio.’” Si vedano: «Israël», n. 18, 17 gennaio 1929, p. 4; n. 19, 24 gennaio 1929, p. 4 (con una critica lettera di Arturo Castiglioni e risposta di Zolli); n. 20, 31 gennaio 1929, p. 4; n. 22, 14 febbraio 1929, p. 4 (con lettera di M. De Luca critica sulle conferenze). Sui contenuti della conferenza totemica, poi pubblicati con i titoli *Denominazioni di parti del corpo e gradi di parentela*, AIVS, tomo XCI, n. 7, 1931-1932 e *Corpo umano e istituto familiare*, «Rivista italiana di Psicoanalisi», fasc. 4, 1932, ritorneremo più avanti («Capitolo 2», pp. 109-110, 142; «Capitolo 3», pp. 245-246). La nota dell’Unione si trova in: AUCEI, fondo UCII fino al 1933, b. 33, fasc. 116 *Istruzione ebraica nelle scuole secondarie*, sfasc. *Compilazione testi*, nota del 24 maggio 1932. Ennesima testimonianza di queste critiche ci giunge da una lettera del 1939 di Aldo Ascoli, presidente della Comunità di Roma e vice presidente dell’Unione, il quale di ritorno da Trieste dove aveva incontrato Zolli per sondare la sua disponibilità a ricoprire l’incarico di Rabbino Capo della Capitale, scriveva al presidente dell’Unione: “Gli ho detto che avevamo pensato un momento a lui, in precedenza, ma che ci era stato detto che un po’ discusso dal punto di vista teologico. Mi ha chiarito i fatti e la cosa: egli ha interpretato scientificamente alcuni passi biblici, anzi etimologicamente, ed ha anche espresso certi suoi apprezzamenti, in fondo giusti, contingenti, normali, circa la missione rabbinica, sollevando per l’una questione e per l’altra, critiche e scandalo fra i colleghi. Ma nessuno ha mai detto (e l’ho saputo anche indirettamente) che fosse un non buono Maestro di religione o un mediocre rabbino.” AUCEI, fondo UCII dal 1934, b. 34A *Relazione delle comunità*, fasc. 1940-43 *Relazioni*, sfasc. 1939 *viaggio di Ascoli dal 26-5 al 2-6*, relazione di Ascoli al presidente dell’UCII datata Trieste 29 maggio 1939 (riportata in: G. Rigano, *op. cit.*, p. 114).

¹³² Umberto Cassuto conseguì il titolo di *maskil* nel 1902 (*Il Collegio rabbinico di Firenze ed una proposta del ‘Corriere’*, «Il Corriere Israelitico», anno 44, n. 2, pp. 50-51) e titolo di rabbino maggiore, *chakham*, nel luglio del 1909 (*Corrispondenza particolare*, «Il Corriere Israelitico», anno 48, n. 3, p. 55).

¹³³ Scriveva di lui nel necrologio Giorgio Levi Della Vida: “Cassuto compì gli studi nell’Istituto di Studi Superiori (oggi Università) e nel Collegio Rabbिनico di quella città; dalla felice integrazione di due esperienze diverse è derivata indubbiamente la caratteristica della sua figura di scienziato, nella quale l’intima familiarità con la tradizione religiosa e culturale del Giudaismo è illuminata e vivificata dalla compenetrazione del metodo scientifico moderno. Benché conoscitore non superficiale delle altre lingue e letterature semitiche, Cassuto dedicò per intero la sua attività scientifica agli studi ebraici, ch’egli dominò dalle antichità bibliche fino alle manifestazioni letterarie e religiose più recenti”. G. Levi Della Vida, *Umberto Cassuto*, cit. p. 357.

¹³⁴ Così Zolli definiva Artom e Cassuto, “amici e colleghi”, in una lettera indirizzata al commissario governativo dell’UCII Felice Ravenna. AUCEI, fondo UCII fino al 1933, b. 31 *Attività culturale, spirituale, di assistenza; stampa*, fasc. 116, sfasc. *Relazioni*, Lettera di Israele Zoller datata 13 maggio 1932. Si veda inoltre la corrispondenza in Fondo Cassuto (4-1787/54) presso la Jewish National & University Library di Gerusalemme (riportato in: G. Rigano, *op. cit.*, p. 111 su segnalazione di Michael Tagliacozzo).

¹³⁵ “Tra Zolli e Cassuto, inoltre, doveva esserci consonanza di interessi e una certa vicinanza intellettuale. Forse si potrebbe parlare di vera e propria complicità tra «scienziati», nella consapevolezza di muoversi in un ambiente comunitario che richiedeva cautela e circospezione, che li sbandierava all’esterno come vanto dell’Ebraismo, ma che tentava in alcuni casi di tenerli sotto controllo per evitare il diffondersi tra i giovani dell’«estremo spirito critico» che caratterizzava il loro approccio alla tradizione ebraica. Sintomatico delle cautele adottate in questo senso è il testo di un

per potersi dedicare con maggior dedizione ai propri studi, forse anche per sottrarsi all'ambiente culturale dell'ebraismo italiano dal quale, nonostante i profondi legami di stirpe, a causa degli studi condotti si sentiva per certi versi lontano¹³⁶. Zolli decise di rimanere al suo posto come rabbino. Cercò in qualche modo di conciliare in sé la carica rabbinica con l'attività accademica¹³⁷. Egli fu

biglietto di Cassuto a Zolli del 19 agosto 1934 [...]: «Carissimo. Sto pensando a istituire – o a ri-istituire – un periodico di studi ebraici organo del Collegio Rabbinico. Non so se la cosa mi riuscirà, ma vorrei intanto essere sicuro della [tua] collaborazione. Posso, in caso affermativo, contare sopra un articolo tuo nel mese prossimo? Terrei molto alla tua partecipazione. Grazie fin d'ora e saluti cordiali dal tuo U. Cassuto. P.S.: Non ho bisogno di dirti – ci avrai già pensato anche da te – che sarà bene scegliere un argomento non in rapporto con questioni dogmatiche.» Cassuto sapeva di cosa stava parlando. Spesso i comportamenti, le posizioni teologiche e le affermazioni di Zolli suscitavano sospetto nei suoi correligionari.” G. Rigano, *op. cit.*, pp. 111-112. Cartolina postale italiana di Umberto Cassuto a Israele Zolli, scritta sul recto e sul verso, datata Roma 19 agosto 1934 (copia in possesso di Gabriele Rigano). La rivista a cui faceva riferimento Cassuto, «Annuario di studi ebraici», venne pubblicata nel 1934 in memoria del rabbino Margulies. Si vedano: I. Zolli, *Tefillah*, «Annuario di Studi Ebraici», anno I, 1934, pp. 93-100 (si veda «Capitolo 4», pp. 321-323); e il successivo: I. Zolli, *In margine a Hilkot 'Abodat Kokabin del Maimonide*, ibidem, anno II, 1935-37, pp. 87-97.

¹³⁶ Alla morte di Margulies nel 1922, Cassuto ne assunse l'eredità spirituale e materiale divenendo Rabbino Capo di Firenze e direttore del Collegio Rabbinico, incarichi dai quali si dimise solamente tre anni dopo per accettare la cattedra di Lingua e letteratura ebraica all'Università di Firenze (successivamente a Roma dal 1933 al 1938) e così poter dedicare interamente le proprie energie all'attività scientifica. Cassuto manterrà l'insegnamento presso il Collegio Rabbinico a Roma divenendo anzi uno dei promotori della rivista «Annuario di Studi Ebraici» (1934-1969), organo ufficiale del Collegio, che doveva ricalcare nella sua impostazione scientifica «La Rivista Israelitica» di Margulies e i periodici ufficiali degli altri seminari rabbinici europei. Per comprendere quali dovessero essere le difficoltà di Cassuto – e per analogia quelle di Zolli – nel conciliare impegno scientifico e ministero spirituale, vi è una breve nota dell'Unione: “Collegio Rabbinico. Aprile 1931. Il prof. Sac.[erdoti] dichiara che farebbe affidamento su Rabbi Schreiber (il quale a sua volta ha dichiarato che il Coll.[egio] rabb.[inico] non può fare a meno del prof. C.[assuto], illustrazione mondiale dell'Ebraismo, né del prof. Artom, competente per la parte grammaticale) per combattere lo scetticismo del prof. C.[assuto], così come ai suoi tempi il calore del prof. Margulies temperava il clima gelido del prof. Chajes. Come già Chajes, il prof. C.[assuto] ha nella sua coscienza conciliato la fedeltà alla tradizione con un estremo spirito critico, ma non si può essere sicuri dell'effetto che il suo insegnamento può causare nei giovani, sicché vi è la necessità di un contravveleno spirituale.” AUCEI, fondo UCII fino al 1933, b. 17, fasc. *Rabbini italiani*, sfasc. *Cassuto* (riportato in: G. Rigano, *op. cit.*, p. 111). Per le vicende relative alla successione di Margulies con Cassuto si veda: L. Viterbo, *Cronache dal passato fiorentino...*, cit., pp. 158-159.

¹³⁷ La visione rinnovatrice dell'ebraismo giunta dai maestri Chajes e Margulies aveva messo radici profonde in Zolli, tanto che nel luglio del 1928 durante il II Congresso della Federazione delle Associazioni Culturali Ebraiche criticò la concezione esclusivamente religiosa dell'Ebraismo ribadendo la propria fiducia negli apporti delle scienze storico-critiche. “È un'idea secondo me balorda misurare la vitalità dell'Ebraismo con un criterio solamente religioso. Vi confesso che un Ebraismo, il quale adoperasse come metro e come misura della propria vita soltanto il criterio religioso è un ebraismo che va incontro dalla decadenza.” Sottolineando poi come il centro della vita non fosse il culto, bensì la Torah nella sua accezione più ampia, ossia “tutto ciò che riguarda il pensiero ebraico”, continuava sostenendo che “la Torah va studiata anche alla luce dell'antico Oriente e nei convegni ebraici va data la maggior libertà di coscienza e di parola: non temere l'indagine libera, perché la Torah del Signore è integra. Tutte le ricerche, tutte le scoperte recenti, tutte parlano in favore dell'autenticità delle fonti bibliche.” Concludeva il suo intervento considerando la figura e la posizione del rabbino nella cultura ebraica: non si poteva ridurre la funzione del rabbino a quella culturale, quanto recuperare la sua funzione di Maestro. “La disgrazia è stata fra noi, o Signori, che il rabbino è diventato il Capo-culto, cioè una edizione riveduta e corretta di un Hazzan: il Hazzan è diventato un ignorante. Ora voi comprenderete che una edizione riveduta e corretta di una ignoranza non è che una ignoranza migliorata. Il nostro grande nemico, Signori, è il non sapere. Voi comprenderete bene che per essere ebrei bisogna conoscere tutti se stessi, bisogna continuare a raccogliere la luce che emana dal pensiero ebraico. Oggi siamo rinchiusi in un ghetto spirituale [...]. Se voi, Signori, sapeste quanto fervore di opere ci sia oggi nel campo delle ricerche ebraiche, delle indagini sulla storia del pensiero ebraico, se voi sapeste quanto ancora fa oggi l'Ebraismo, la scienza dell'Ebraismo, nel campo della glottologia comparata ecc. ne restereste altamente meravigliati. Sono cose di una enormità colossale. Lo studioso di professione si sente come un piccolo nano, perché non arriva a seguire. È uno sflogorio di luce che abbaglia. Noi invece, nelle nostre comunità discutiamo ancora sui ricordi di quel tale Parnash, che 40 anni fa vendeva salsicce, e ci pare con ciò di fare storia ebraica.” I. Zoller, «Israel», n. 40, 17 luglio 1928. Sull'argomento Zolli ebbe ancora a tornare nel 1934: I. Zoller, *In tema di Convegni di studi ebraici*, «Israel», n. 6, 25 ottobre, p. 6. Particolarmente interessante a questo proposito risulta essere una lettera del 1931 nella quale propose al commissario governativo Felice Ravenna, di organizzare “una Settimana per la scienza del Giudaismo in Italia facendovi partecipare tutto il rabbinato italiano [...] e tutti quanti si

così, non solo durante la sua formazione, ma anche negli anni a venire, dilaniato da due presupposti per certi aspetti inconciliabili. Costretto a salvare le apparenze dettate dalla carica di rabbino, in sostanza fu più scettico di quelli cui sarebbe dovuto servire d'esempio. In un primo tempo Zolli non rinunciò al rabbinato, forse anche per non mancare al desiderio della madre, ma successivamente la rinuncia divenne *rottura definitiva* con l'ebraismo stesso.

L'atteggiamento di perplessità per certi versi fondato di quanti difendevano la tradizionale formazione dei rabbini si può comprendere alla luce dell'isolamento di cui l'ebraismo italiano aveva goduto nel corso degli ultimi due secoli. Esso aveva usufruito nel bene e nel male di una certa emarginazione rispetto al contesto dell'ebraismo europeo ed era rimasto tutto sommato estraneo agli stravolgimenti e alle persecuzioni da cui invece era stato investito l'ebraismo mitteleuropeo soprattutto orientale. Nella penisola italiana non si erano conosciuti i fenomeni dell'antisemitismo violento quali i *pogrom*, né tanto meno l'ebraismo italiano era stato sconvolto sin alle fondamenta dai movimenti ereticali quali il sabbatanesimo e il frankismo¹³⁸, e non aveva conosciuto né il chassidismo¹³⁹, né la reazione ortodossa¹⁴⁰. A parte i fermenti illuministici della

interessano della conoscenza degli studi ebraici. Studi biblici, talmudici, filosofici, filologici, storico-religiosi, giudeo-arabi, storiografia giudaica italiana, metodologia dell'insegnamento ebraico. I referati andrebbero affidati ad Artom, Cassuto, Levi della Vida, Sonne ecc. [...]. Bisognerebbe naturalmente garantire ai partecipanti libertà di parola senza vincoli a priori con giuramenti sui principi immortali di ortodossia, eterodossia, ecc. «Il sigillo del Santo Benedetto – così il Talmud – è la verità. Anche la politica, il sionismo compreso (io sono sionista) dovrebbe restare estranea.» AUCEI, fondo UCII fino al 1933, b. 31 *Attività culturale, spirituale, di assistenza, stampa*, fasc. 115 *Corso per maestri*, sfasc. *Proposta di una settimana di studi ebraici*, Lettera di Israele Zoller datata Trieste 6 ottobre 1931. La proposta non venne accettata poiché considerata prematura per le forze dell'Unione in piena organizzazione secondo le direttive della legge del 1930 (*Ibidem*, Lettera di Felice Ravenna a Israele Zoller datata 7 ottobre 1931, n. prot. 7235). Nel 1930 fu promulgata la legge n. 1731 con *Norme sulle comunità israelitiche e sulla Unione delle comunità medesime* che andando a colmare un vuoto legislativo non solo sancì la nazionalizzazione dell'ebraismo italiano e il suo controllo da parte dello Stato, ma permise anche l'effettiva organizzazione centrale delle Comunità ebraiche italiane. Si vedano: A. Calò, *La genesi della legge del 1930*, RMI, n. 3, settembre-dicembre 1985; S. Dazzetti, *Gli ebrei italiani e il fascismo: la formazione delle legge del 1930 sulle comunità israelitiche*, in A. Maccarrone (a cura di), *Diritto economia e istituzioni nell'Italia fascista*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2002; R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, Torino 1961, pp. 101-108 (con testo della *Gazzetta Ufficiale* n. 11 del 15 gennaio 1931, pp. 491-502); M. Falco, *Lo spirito della nuova legge sulle comunità israelitiche*, RMI, n. 1-2 maggio-giugno 1931; M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzioni*, Einaudi, Torino 2000, pp. 71-81.

¹³⁸ Su sabbatanesimo e frankismo e i loro fondatori (Shabbetai Zevi e Jacob Frank) ci limitiamo a segnalare: G. Scholem, *La Cabala*, cit., pp. 245-287, 288-309; Idem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., pp. 299-332; G. Busi, *La Qabbalah*, Laterza, Roma-Bari 2004³, pp. 102-105.

¹³⁹ Sul *Chassidismo*, movimento di riforma fiorito nel corso del XVIII secolo per opera di Israel ben Eli'ezer (1700 ca.-1760), detto *Ba'al Shem Tov* (Il buon signore del Nome) il quale diede un'impronta popolare al pensiero mistico, sino ad allora riservato a cerchie elitarie di studiosi, privilegiando la libera espressione della religiosità interiore e del sentimento rispetto all'intellettualismo e al legalismo talmudico, si vedano: *EJ*, vol. 7, coll. 1390-1433; H. Haumann, *op. cit.*, pp. 56-59; J. Bauer, *Breve storia del Chassidismo*, La Giuntina, Firenze 1997; G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., pp. 333-356; M. Buber, *I racconti dei chassidim*, Guanda, Parma 1995; Idem, *La leggenda di Baal-Shem*, Gribaudi, Milano 1995; E. Wiesel, *Celebrazione chassidica. Ritratti e leggende*, Spirali, Milano 1983; Idem, *Contro la malinconia. Celebrazione chassidica*, Spirali, Milano 1989; S.Y. Agnon, *Le storie del Baal-Shem Tov*, La Giuntina, Firenze 1994; E. Ghini, *Il segreto dei chassidim*, Casale Monferrato, Piemme 2001; D. Lifschitz, *La saggezza dei Chassidim. Racconti degli antiche saggi di Israele*, Fabbri, Milano 1998; J. Langer, *Le nove porte: i segreti del chassidismo*, Adelphi, Milano 2001; G. Busi, *La Qabbalah*, cit., pp. 107-112; G. Tamani, *Il Chassidismo: un movimento mistico presso gli Ebrei dell'Europa Orientale (secoli XVIII-XIX)*, «Quaderni della Fondazione S. Carlo», Modena, nn. 4, 1986, numero monografico sull'ebraismo; D. Lattes, *Cabbalah e Hassidismo*, RMI, vol. I (1926), n. 2,

Haskalah, divulgati in Italia – seppur con riserve e distinzioni – da Samuel David Luzzatto e incarnati dalla istituzione del Collegio Rabbinico di Padova, e l’uscita dal ghetto conseguente agli ideali della rivoluzione francese, l’ebraismo italiano aveva seguito un proprio percorso difficilmente riscontrabile in altri Paesi. Come visto in precedenza, la stessa nascita nel 1829 del Collegio di Padova rappresentò a lungo un’eccezione rispetto agli altri Stati, eccezione invidiata all’estero e di cui l’ebraismo italiano poté a ragione vantarsi per un lungo periodo. Per di più l’emancipazione susseguente alla rivoluzione francese in Italia aveva subito un’inesorabile svolta reazionaria. “Durante la Restaurazione, gli statuti pre-napoleonici riguardanti gli ebrei, per lo più rimessi in vigore in tutta la penisola, furono sostenuti da scrittori cattolici che adottarono due generi di argomenti a favore: quello religioso-politico e quello economico. [...]. Nonostante poche voci dissenzienti di neo-guelfi o di clericali cattolico-liberali, lo stesso atteggiamento generale caratterizzò l’opposizione della Chiesa italiana all’emancipazione della metà del secolo”¹⁴¹. Fu solamente la partecipazione degli ebrei al Risorgimento italiano a integrare gli israeliti, almeno per quanto riguardava la cerchia intellettuale e borghese, nella società civile¹⁴². Inoltre, all’inizio il processo di integrazione e di emancipazione degli Ebrei italiani non venne vissuto dagli stessi come una forzata assimilazione, cosa che invece venne velatamente *imposta* negli altri Stati europei, quantunque “i propugnatori della parità di diritti per gli ebrei in Italia non si distaccarono dai loro

pp. 73-84; Idem, *Correnti ebraiche del Secolo XVIII: 1° il Chassidismo*, RMI, vol. VI, n. 8, dicembre 1931, pp. 340-353; I. Zolli, *Per la storia dell’epiteto Ba’al shem*, RMI, vol. XI, n. 6-7, febbraio-marzo 1937, pp. 240-243. Sul fondatore Ba’al Shem si veda: G. Scholem, *La Cabala*, trad. ital. R. Rambelli, Ed. Mediterranee, Roma 1992, pp. 310-311.

¹⁴⁰ Il più forte oppositore del *chassidismo* fu Elijah ben Solomon Zalman, detto il Gaon di Vilna (1720-1797). Erudito, in possesso di una vastissima cultura che abbracciava la Bibbia, il Talmud, la Qabbalah (cercò di costruire il Golem), l’astronomia, la geometria, l’algebra, la geografia e la grammatica biblica, fu il capo spirituale degli ortodossi oppositori (*minagghedim*) contrari al *chassidismo*, movimento al quale rimproverava di aver abbandonato il rigore intellettuale talmudico e di ricorrere al soprannaturale. L’antagonismo tra i due movimenti raggiunse anche punte di violenza sino al XIX secolo quando l’illuminismo ebraico, la *Haskhalah*, divenne il nemico comune da combattere. Sulla sua figura si vedano: J. Bauer, *op. cit.*, pp. 64-69; G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., pp. 349-351.

¹⁴¹ A.M. Canepa, *Considerazioni sulla seconda emancipazione e sulle sue conseguenze*, RMI, vol. LXVI, n. 1, 2, 3, gennaio-giugno 1981, pp. 58-59.

¹⁴² “Con il compimento dell’unità nazionale gli ebrei italiani spezzarono definitivamente il cerchio che li aveva fino allora separati dal resto della popolazione e godettero pienamente dei diritti civili, politici e giuridici in un clima di pacifica, tollerante ed armonica convivenza.” M. Toscano, *Fermenti culturali ed esperienze organizzative della gioventù ebraica italiana (1911-1925)*, cit., p. 915. Inoltre si vedano: A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino 1963; R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., pp. 5-89 (per un inquadramento dell’ebraismo italiano dall’Unità al fascismo); A. Milano, *Gli Enti culturali ebraici in Italia nell’ultimo trentennio (1907-1937)*, RMI, febbraio-marzo 1938, pp. 253-254; A. Momigliano, *Gli Ebrei d’Italia*, in *Pagine ebraiche*, a cura di S. Berti, Einaudi, Torino 1987, pp. 129-151; D.V. Segre, *L’ascesa e il tramonto politico e culturale dell’ebraismo italiano: 1845-1945*, in *Appartenenza e differenza: ebrei d’Italia e letteratura*, a cura di J. Hassine, J. Misan-Montefiore, S. Debenedetti Stow, La Giuntina, Firenze, 1998, pp. 135-145 (p. 141: “Occorre ricordare che gli ebrei italiani sono stati emancipati non una ma due volte: da Napoleone prima e dai Savoia poi.”); sulla cosiddetta seconda emancipazione si vedano: G. Arian Levi, G. Disegni, *Fuori dal ghetto. Il 1848 degli ebrei*, Editori Riuniti, Roma 1998; F. Della Peruta, *Gli ebrei nel Risorgimento fra interdizioni ed emancipazione*, in *Gli ebrei in Italia*, cit.; D.V. Segre, *L’emancipazione degli ebrei in Italia*, in *Integrazione e identità. L’esperienza ebraica in Germania e Italia dall’illuminismo al fascismo*, a cura di M. Toscano, Franco Angeli, Milano 1998; A.M. Canepa, *L’atteggiamento degli ebrei italiani davanti alla loro seconda emancipazione: premesse e analisi*, RMI, vol. XLIII, n. 9, settembre 1977, pp. 419-436; Idem, *Considerazioni sulla seconda emancipazione e sulle sue conseguenze*, cit., pp. 45-89; A. Foa, *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all’emancipazione*, Laterza, Roma-Bari 1992; G. Rigano, *op. cit.*, pp. 23-26.

colleghi europei nel partire dai medesimi presupposti, con analoghe aspettative¹⁴³: “diritti civili in cambio di identità, nel passaggio da ebreo a cittadino”¹⁴⁴. Per cui una parte dell’ebraismo italiano, soprattutto quella che aveva vissuto l’emancipazione risorgimentale, si trovò per certi versi impreparata a comprendere quali erano i reali e profondi mutamenti che stavano occorrendo all’interno della nascente società contemporanea e quali dovevano essere le risposte da offrire. Mutamenti quali l’assimilazione e l’abbandono delle comunità, con cui tra la fine dell’800 e l’inizio del ‘900 stava iniziando lentamente a fare i conti anche l’ebraismo italiano¹⁴⁵, conseguenti al processo di emancipazione e di assimilazione forzata, erano già stati affrontati dall’ambiente ashkenazita che aveva reagito elaborando con la Scienza del Giudaismo una nuova visione dell’ebraismo¹⁴⁶. Essa sarebbe dovuta passare attraverso una nuova figura di rabbino, in grado di essere identificato non solo come custode della tradizione, guida per l’espletamento delle funzioni liturgiche e referente dell’istituzione comunitaria, ma anche e soprattutto come uomo di cultura in

¹⁴³ A.M. Canepa, *Considerazioni sulla seconda emancipazione e sulle sue conseguenze*, cit., p. 47.

¹⁴⁴ G. Rigano, *op. cit.*, p. 24.

¹⁴⁵ Nei primi decenni del ‘900 la situazione dell’assimilazione in seno alle Comunità italiane era alquanto critica. Emblematico era il caso di Trieste in cui la borghesia ebraica, la parte numericamente preponderante della Comunità, era ben inserita nella vita sociale e politica della città, ma al contempo lontana dalla vita comunitaria. In questo ambiente avvenivano più frequentemente i matrimoni misti, le abiure e più in generale un atteggiamento di indifferenza verso l’osservanza religiosa e le tradizioni dei padri. Negli anni Trenta vi fu un progressivo calo delle iscrizioni alla Comunità e un allontanamento dalla pratica religiosa anche nelle classi inferiori, tradizionalmente più legate alla vita comunitaria, non solo a Trieste, ma in tutta l’Italia. Il fenomeno stava assumendo via via proporzioni sempre più preoccupanti tanto che la neonata Unione delle Comunità Israelitiche nel 1932 decise di compiere un sondaggio tra le Comunità italiane per predisporre un piano di difesa (AUCEI, fondo UCII fino al 1933, b. 41, fasc. 151, sfasc. *Proposta di azione per la difesa dell’Ebraismo*, ssfasc. *Conversioni*; riportato in: G. Rigano, *op. cit.*, p. 66, n. 152). Nel 1934 la questione divenne sempre più delicata tanto che vi fu una nuova inchiesta dell’Unione presso le Comunità (AUCEI, fondo UCII dal 1934, b. 72/3 *Abiure e conversioni*, fasc. *Abiure e conversioni 1934*; riportato in: G. Rigano, *op. cit.*, p. 67, n. 153). Sull’argomento si veda: G. Rigano, *op. cit.*, pp. 64-68. Sul problema dell’abbandono delle Comunità Zolli ebbe a tornare con una lettera aperta all’allora Rabbino Capo di Roma, Angelo Sacerdoti pubblicata su «La nostra bandiera»: I. Zolli, *In difesa dell’ebraismo. Ricordando Angelo Sacerdoti*, «La nostra bandiera», n. 5, maggio 1935. Sulle considerazioni di Zolli circa le defezioni si vedano anche: I. Zolli, *In tema di conversione*, «L’Idea sionistica», n. 11-12, marzo-aprile 1934, pp. 5-7. Per le abiure nella Comunità di Trieste si vedano anche le memorie di Zolli: E. Zolli, *Prima...*, cit., pp. 142-143; Idem, *Why...*, cit., pp. 108-109. Sulla situazione di Trieste si veda anche la lettera di Zolli indirizzata al Presidente della Comunità di Trieste riportata in G. Rigano, *op. cit.*, p. 68: “Negli ultimi tempi si è cominciato a sviluppare, specialmente tra le sfere inferiori della popolazione nostra, il malvezzo della convivenza con le cristiane. Si lascia passare il tempo della gravidanza sotto silenzio; a parto avvenuto, specialmente se si tratta di un maschio, si domanda all’ufficio rabbinico il nulla osta per l’esecuzione del rito della circoncisione. Si sottace molto volentieri il fatto che la moglie fu, è e resterà cattolica; così pure non si menziona affatto se esiste già una sorellina maggiore appartenente pure essa alla chiesa [...]. La famiglia promette con affermazioni melliflue al rabbino che la donna in seguito si sarebbe fatta israelita; vi sono molti casi ad affermare che la promessa era bugiarda già nella coscienza di chi la faceva. Si determina quindi la situazione secondo cui la donna e la figlia domandano soccorso ad istituzioni cattoliche e frequentano la chiesa cattolica; i maschi invece vengono appiccicati alle istituzioni di beneficenza nostre, con l’incarico di succhiare a più non posso. Ho deciso perciò di non concedere più delle conversioni a credito. [...] non permetterò mai che abbia a verificarsi un’ulteriore discesa della nostra gente verso gli abissi del tradimento e del rinnegamento della purezza familiare di Israele. I nostri istituti di beneficenza non possono servire che per la popolazione ebraica. La popolazione non ebraica può anche presentarsi, facendo però valere diritti di uomini ma non di correligionari.” (Archivio della Comunità Ebraica di Trieste, b. a. 1935, III *Culto*, fasc. *Cartella ufficio rabbinico, disposizioni*, Lettera di Israele Zolli al Presidente della Comunità israelitica di Trieste, datata Trieste 28 febbraio 1936).

¹⁴⁶ “Il dibattito sull’emancipazione iniziò in Italia solo attorno al 1830, con 40 o 50 anni di ritardo rispetto alla Francia e al centro Europa. [...] La cosiddetta «prima emancipazione» del 1796-1815 fu un’imposizione straniera, opera delle truppe di occupazione, non una realizzazione interna.” A.M. Canepa, *Considerazioni sulla seconda emancipazione e sulle sue conseguenze*, cit., p. 47.

grado di conciliare le moderne istanze scientifiche, bibliche, filologiche e storico-critiche con la millenaria tradizione ebraica. L'ebraismo italiano, escluso nella prima metà dell'Ottocento dal processo di forzata assimilazione che aveva caratterizzato il resto dell'Europa, non seppe comprendere che la *dolce integrazione* derivante dal Risorgimento si stava lentamente trasformando in *dolce assimilazione* e si trovò così impreparato ad affrontare la nuova condizione sociale in cui si vennero a trovare gli Ebrei italiani. La differente sensibilità mostrata nei confronti del fenomeno assimilazionistico fu probabilmente motivata anche da un diverso rapporto con la società circostante. Mentre in Europa, in particolare orientale, l'integrazione con il resto della popolazione era pressoché inesistente, in Italia "già nel periodo della *Haskhalah* e durante la rivoluzione francese gli ebrei erano socialmente e culturalmente meglio integrati con la popolazione circostante¹⁴⁷", per cui il processo di assimilazione nel resto d'Europa fu percepito in misura maggiore rispetto a quanto non sia avvenuto in Italia: meno netta era la divisione tra società civile ed ebrei, meno era percepito il processo di assimilazione. Viceversa più ampia era la divisione tra la società civile e gli ebrei, maggiore era la percezione del pericolo rappresentato dall'emancipazione e dall'assimilazione; pericolo che richiedeva l'elaborazione di una *strategia difensiva* che riattualizzasse il patrimonio della tradizione ebraica attraverso un nuovo approccio di tipo scientifico. Per cui, quanti osteggiavano il ricorso a rabbini stranieri e soprattutto criticavano aspramente la necessità di una preparazione universitaria nella formazione dei rabbini, non avevano saputo cogliere sino in fondo la portata storica dei mutamenti che si stavano svolgendo sotto i loro occhi¹⁴⁸. Per certi versi non si accorsero che alla *dolce emancipazione* post-risorgimentale si stava lentamente sostituendo la liberale *dolce morte per assimilazione*¹⁴⁹. Proposero quindi – com'era logico che fosse –, per tentare di rianimare l'esangue corpo dell'ebraismo italiano, di rinnovarlo con energie e risorse che al contrario l'ambiente giudaico italiano non aveva avuto modo di

¹⁴⁷ A.M. Canepa, *Considerazioni sulla seconda emancipazione e sulle sue conseguenze*, cit., p. 84.

¹⁴⁸ Non a caso sia Mario Toscano che Elio Toaff sottolineano come la rinascita culturale e spirituale dell'ebraismo italiano sia avvenuta *in primis* attraverso l'opera di un gruppo di *giovani* raccolti attorno al Collegio Rabbinico di Firenze e a Margulies. Si vedano: M. Toscano, *Fermenti culturali ed esperienze organizzative della gioventù ebraica italiana (1911-1925)*, cit.; E. Toaff, *La rinascita spirituale degli ebrei italiani nei primi decenni del secolo*, cit..

¹⁴⁹ "Verso il 1890, osservatori stranieri ben informati potevano affermare che la comunità ebraica italiana era la più assimilata fra le comunità europee." A.M. Canepa, *Considerazioni sulla seconda emancipazione e sulle sue conseguenze*, cit., p. 84. Canepa riporta in nota (p. 84, n. 108): A. Leroy-Beaulieu, *Israël chez les nations*, Parigi, 1893, p. 383 e M. Nordau, *Brief an die Juden Italiens*, 1898, in «Zionistische Schriften», Colonia-Lipsia 1909, pp. 371-373.

predisporre¹⁵⁰. Invece “un ‘lieve accento straniero’ contraddistingue le stagioni di ogni risveglio, rinascenze che avvenivano per innesto, *ab externo*”¹⁵¹.

Alle rimostranze circa il percorso di studi per la formazione dei rabbini non restavano estranee le rivalità sorte in merito alla competenza e all'autorevolezza delle due istituzioni culturali dell'epoca deputate alla formazione delle future leve rabbiniche, il Collegio Rabbinico di Firenze e di Livorno¹⁵². Di quest'ultimo si lodava l'apertura alle istanze storico-critiche senza il venir meno degli studi più tradizionali¹⁵³.

Un altro aspetto del problema, notevolmente caratterizzante la storia dell'istituzione, è l'intenzione di trasmettere il materiale tradizionale insieme agli strumenti, o con un metodo, di tipo storico-critico-scientifico. Un'impostazione ben presente a Padova, e confermata programmaticamente nelle varie fasi successive; certamente realizzata con insegnanti del calibro di Shadal, Chayes, Cassuto, meno in altre fasi. Firenze vantò, forse fin troppo, la sua qualità scientifica; anche per distinguersi dalla vicina Livorno, dove in compenso le materie tradizionali era probabilmente studiate di più¹⁵⁴.

¹⁵⁰ Nel più volte citato articolo de «Il Corriere Israelitico», *L'epoca dei dottori*, si tracciava un piano di studi alternativo da svolgersi all'interno dei collegi rabbinici, che avrebbe dovuto offrire l'adeguata preparazione in materie secolari (pp. 125-126): per la letteratura italiana si prospettava di tralasciare la parte storica e critica, concentrandosi invece sugli aspetti stilistici e di oratoria. La filosofia doveva essere quasi del tutto bandita, mentre la psicologia doveva essere trattata solo in senso spiritualistico. Si proponeva lo studio della teoria darwiniana poiché attinente colla Bibbia, mentre si sottolineava la necessità l'apprendimento del tedesco, lingua divenuta indispensabile per lo studio della letteratura ebraica.

¹⁵¹ A. Cavaglion, «Tendenze nazionali e albori sionistici», *cit.*, p. 1311. Il tentativo di rinascita spirituale ebraica in Italia ebbe luogo anche e soprattutto attraverso il sionismo, fenomeno anche questo *d'importazione*.

¹⁵² Sul Collegio Rabbinico di Livorno si veda: A.S. Toaff, *Il Collegio Rabbinico di Livorno*, RMI, vol. 12, 1938, pp. 184-195 (pubblicato anche in: A.S. Toaff, *Scritti sugli ebrei di Livorno*, «CRI-Annuario di Studi Ebraici», Tip. Sabbadini, Roma 1980).

¹⁵³ *Il rabbinato italiano*, «Il Corriere Israelitico», anno 41, n. 5, pp. 102-108. In particolare le pp. 107-108: “Gli studi fatti a Livorno per riformare i programmi di quel Collegio Rabbinico non furon generati dalle influenze del Rabbino di Firenze, ma soltanto dai desideri del Benamozegh, il quale dimostrò di conoscere i bisogni ed il carattere del Rabbinato meglio di qualunque dottore tedesco. Il Collegio di Livorno era all'altezza dei tempi anche quando a Firenze non esisteva Istituto Rabbinico ed aveva un indirizzo scientifico, filosofico, moderno senza aver preso nulla da Berlino [...]. Gli alunni livornesi andavano all'Università di Pisa prima che il Margulies venisse in Italia; non per imposizione – che sarebbe assurda e ridicola – ma per volontà propria. [...] E dai frutti del Collegio di Livorno – di cui si sono avute alcune prove, – non le pare si possa addurre che gli italiani potrebbero – anzi possono – far da sé anche senza l'aiuto o l'intervento dei Rabbini di Breslavia?”

¹⁵⁴ R. Di Segni, *I programmi della scuola rabbinica*, *cit.*, pp. 36-37. Si veda anche: E. Toaff, *La rinascita spirituale degli ebrei italiani nei primi decenni del secolo*, *cit.*, pp. 67-68: “Fino dai tempi in cui quel Collegio rabbinico, che da Padova poi passò a Roma e poi a Firenze, era diretto da Samuel David Luzzatto, e quello di Livorno era diretto da Elia Benamozegh, fra le due scuole non ci furono rapporti cordiali; i diversi indirizzi che seguivano avevano creato una specie di rivalità che certo non favoriva quelli, che avrebbero potuto essere proficui ed efficaci scambi di docenti e di informazioni. La Scuola di Firenze riteneva di essere assai superiore sotto ogni punto di vista a quella di Livorno, anche ai tempi di Margulies, perché in linea col genere di studi prevalente nell'Europa e cioè quello razionalistico-critico. La scuola di Livorno invece seguì la linea che aveva tenuto Benamozegh col suo grande antagonista Shadal, e cioè difese sempre con grande energia il suo tipo di insegnamento ispirato e nutrito alle fonti della Kabbalà. Ci furono in un dato momento proposte di fusione fra le due scuole e Chajes aveva portato il suo progetto a buon fine col rabbino Colombo quando «per una picca del prof. Toaff», come scrisse un giornale ebraico del tempo, tutto andò a monte. La picca del prof. Toaff non era altro che l'opposizione che mio padre, il Rabbino Sabato Alfredo Toaff, allora soltanto insegnante al Collegio rabbinico di Livorno, fece a questo progetto, non ritenendo giusto che la fusione dei due istituti si risolvesse nella scomparsa di quell'indirizzo che era la caratteristica tradizionale del Talmud Torà di Livorno da vari secoli.”

Ad accresce i toni della polemica subentrò, nonostante le divergenze di opinione, il tentativo di fondere i due collegi in un'unica istituzione, fusione alla quale si lavorò per molto tempo senza alcun risultato, sia per contenere i costi di gestione, sia per uniformare il corso degli studi e la preparazione dei rabbini d'Italia¹⁵⁵.

Per molti anni, almeno dal 1909, si discusse su un progetto di fusione tra le scuole di Livorno e Firenze. La proposta era quella di lasciare i corsi inferiori – fino al titolo di *Maskil* – a Livorno e quelli superiori a Firenze, che godeva fama di superiore livello scientifico, e offriva la possibilità di frequenza universitaria contemporanea, senza costringere gli studenti a defatiganti corse tra Livorno e l'Università di Pisa. Dopo lunghe e complesse trattative, che si protrassero fino al 1923, l'iniziativa non andò in porto¹⁵⁶.

Ma, al di là delle polemiche metodologiche, il problema delle vocazioni rabbiniche sussisteva ed era pure aggravato dalla scarsa retribuzione che veniva convenuta ai rabbini e dal poco prestigio sociale e culturale che era loro riservato, per cui quanti erano dotati di ingegno e ambizione dirigevano i loro interessi e studi verso occupazioni ben più remunerative e riconosciute¹⁵⁷. Tra i più lucidi interpreti di tale situazione si segnalò il direttore de «La Settimana

¹⁵⁵ Per un breve *excursus* si vedano: *Il Collegio rabbinico di Firenze ed una proposta del "Corriere"*, «Il Corriere Israelitico», anno 44, n. 2, pp. 50-51; *La fusione dei due Collegi Rabbinici italiani*, ibidem, anno 48, 1909, n. 5, p. 91; «Il Corriere Israelitico. Edizione del 15», 15 marzo 1910, p. 1; *Ancora polemiche*, ibidem, 48, n. 12, 15 aprile 1910, pp. 1-2; «Il Corriere Israelitico», 30 aprile 1910, pp. 246-248; *Per la verità*, «Il Corriere Israelitico. Edizione del 15», anno 49, n. 9, 15 gennaio 1911; *Fusione del Collegio Rabbinico di Livorno e Firenze ne "Istituto Rabbinico Italiano"*, ibidem, anno 51, n. 6, Trieste 15 ottobre 1912, p. 3; *La fusione dei Collegi Rabbinici*, ibidem, anno 53, n. 7, 15 aprile 1915, p. 1; ibidem, 15 novembre 1915, p. 3; «La Settimana Israelitica», 8 aprile 1910, p. 1; ibidem, 29 aprile 1910, pp. 2-3; Università Israelitica di Livorno, *Relazione intorno al progetto per la fusione del Collegio Rabbinico di Livorno con quello Italiano con sede a Firenze proposto all'on. Comitato delle Università Israelitiche Italiane*, Arti Grafiche S. Belforte & C., Livorno 1914; Collegio Rabbinico Italiano Firenze, *Quinta Relazione*, Tip. Galletti & Cassuto, Firenze 1915; Idem, *Relazione della Commissione per lo studio del progetto per la fusione del Collegio Rabbinico Italiano con quello di Livorno*, Tip. Galletti & Cassuto, Firenze 1915; Idem, *Sesta Relazione*, Tip. Galletti & Cassuto, Firenze 1923; Q. Senigaglia, *La fusione dei Collegi Rabbinici*, «La Settimana Israelitica», anno VI, n. 11, 18 marzo 1915, pp. 1-2; *Il Centenario del «Corriere Israelitico»*. *Alcune campagne del «Corriere Israelitico»*, «Israel», 47, n. 31, 17 maggio 1962, pp. 1-10.

¹⁵⁶ R. Di Segni, *I programmi di studio della scuola rabbinica italiana*, cit., p. 37, n. 14.

¹⁵⁷ G. Cammeo, *Le cattedre rabbiniche e le comunità israelitiche*, «Il Corriere Israelitico», anno 38, 1899, n. 2, pp. 32-33; «Il Corriere Israelitico» sotto il titolo *L'eterna questione*, affrontò tale tema a lungo, si vedano: «Il Corriere Israelitico», anno 38, 1899, n. 3, pp. 53-56; n. 4, pp. 75-78; n. 5, pp. 99-101; n. 6, pp. 132-134; n. 7, pp. 152-153; *I Rabbini*, ibidem, anno 39, 1900, n. 12, pp. 250-251; *Il fallimento del rabbinato italiano*, ibidem, anno 39, 1900, n. 12, pp. 267-271; *Il fallimento del rabbinato italiano*, ibidem, anno 41, 1902, n. 1, p. 5; I. Elbogen, *Il Rabbinato Italiano*, ibidem, anno 41, 1902, n. 4, pp. 80-84; ibidem, p. 91; I. Elbogen, *Il Rabbinato Italiano*, ibidem, anno 41, 1902, n. 5, pp. 102-108; A. Da Fano, *Il Rabbinato Italiano. Considerazioni sul Giudaismo e Rabbinato Italiano*, ibidem, anno 41, 1902, n. 6, pp. 122-126; *Per un convegno rabbinico italiano*, ibidem, anno 43, 1904, n. 10, pp. 281-286; n. 11, pp. 314-319; n. 12, pp. 341-344; *Per un convegno rabbinico italiano* ibidem, anno 44, 1905, n. 1, pp. 7-10; n. 2, pp. 37-38; *Ai rabbini d'Italia presenti e futuri!*, ibidem, anno 45, 1906, n. 1, pp. 20-22; *La questione dei rabbini*, ibidem, anno 45, 1906, n. 2, pp. 55-56; *Per i rabbini italiani*, ibidem, anno 45, 1906, n. 2, p. 56; *L'elezione dei rabbini a suffragio universale*, ibidem, anno 46, 1907, n. 2, pp. 55-56; *Nel mondo rabbinico*, ibidem, anno 46, 1907, n. 3, pp. 73-75; ibidem, 30 novembre 1907, pp. 230-231; D. Lattes, *La cultura ebraica ed i rabbini*, ibidem, anno 47, 1908, n. 4, pp. 97-98; Idem, *La questione di vita o di morte*, ibidem, anno 47, 1908, n. 5, pp. 129-132; *La grande questione rabbinica*, ibidem, anno 48, 1909, n. 4, pp. 61-64; M. Finzi, *Una difesa dei Rabbini Italiani*, ibidem, anno 48, 1909, n. 6, pp. 108-109; *I Rabbini Completati. La verità sulla questione rabbinica in Italia e I Rabbini d'Italia*, ibidem, anno 48, 1909, n. 7,

Israelitica», Alfonso Pacifici¹⁵⁸ che intervenne per stimolare una riflessione sui motivi che inducevano a un così basso afflusso di studenti italiani verso i Collegi rabbinici.

Constatando dolorosamente come in questi ultimi anni il numero dei giovani studenti in Italia, iscritti come studenti al Collegio Rabbinico, si sia venuto man mano assottigliando, tanto che se in certi periodi i corsi non sono stati completamente deserti, ciò si è dovuto alla frequenza di un grande numero e, qualche volta, di una maggioranza di studenti non regnicoli, ci siamo domandati se in Italia non vi siano più giovani, che abbiano attitudine e vocazione per la carriera rabbinica. [...]. Noi crediamo che la diserzione dal Collegio Rabbinico per parte dei giovani ebrei residenti in Italia non sia dovuta ad una ripugnanza o ad una confessione di inettitudine od anche ad un senso di sfiducia nelle risorse della carriera, ma sia soprattutto determinata dalla proverbiale non curanza dei preposti alle Università Israelitiche e da una falsa prevenzione delle famiglie [...]. Il rabbino, se adempie degnamente il suo ufficio [...] deve essere il maestro, colui che colla parola e coll'essere indica la via da seguire a tutti coloro che vogliono serbare la fede dei padri, che intendono essere ebrei nel senso più integrale della parola. [...]. Molti nazionalisti alla rovescia deplorano, quando si rende vacante in Italia una cattedra rabbinica, che al concorso prendano parte troppi, che non risiedono in paesi di lingua italiana e si lamentano sulle sorti dell'Italia israelitica quando un rabbino, c.d. straniero, viene chiamato ad occupare una cattedra in Italia, ma non pensano che essi deplorano e lamentano le conseguenze della propria incuria e dei propri preconcetti. [...]. Quando il Collegio Rabbinico sarà frequentato dai giovani che oggi lo disertano, si potrà pretendere che i rabbini per l'Italia siano scelti esclusivamente tra coloro che sono nati in Italia¹⁵⁹.

pp. 125-127, 127-128; «Ibidem», 15 gennaio 1910, p. 2; *Ancora sulla questione dei Rabbini*, ibidem, anno 48, n. 10, 15 febbraio 1910, pp. 1-2; Ibidem, 30 aprile 1910, n. 12, pp. 246-248; E. Toaff, *La rinascita spirituale degli ebrei italiani nei primi decenni del secolo*, RMI, vol. 47, n. 7-8-9-10-11-12, 1981, pp. 63-73. Il problema della crisi rabbinica si ripresenterà anche in anni più recenti. Si vedano: G. Ricchetti, D. Lattes, *Il problema della crisi ebraica in Italia*, RMI, vol. 26, n. 11, novembre 1960, pp. 526-530; D. Lattes, *Problemi e polemiche*, RMI, vol. 27, n. 10, ottobre 1961, pp. 431-436; R. Bonfil, D. Lattes, *La crisi rabbinica in Italia e fuori*, RMI, vol. 28, n. 1, gennaio 1962, pp. 3-8; D. Lattes, *Problemi e polemiche*, RMI, vol. 28, n. 2, febbraio 1962, pp. 51-54. Negli anni a venire Zolli fu propugnatore di un progetto per portare in Italia a studiare aspiranti rabbini di Smirne al fine di immettere forze nuove nell'Ebraismo italiano e superare così la cronica crisi di vocazioni. Per questo aspetto si veda: G. Rigano, *op. cit.*, pp. 61-62.

¹⁵⁸ Su Alfonso Pacifici (1889-1981), leader carismatico del sionismo spirituale e strenuo difensore di un giudaismo integrale, in cui avrebbero dovuto fondersi la tradizione religiosa e culturale ebraica con il sionismo, fondatore insieme a Dante Lattes del settimanale «Israel» e «La Rassegna Mensile di Israel», si vedano: *EJ*, vol. 13, col. 5; Sion Segre Amar, *Lettera al duce*, La Giuntina, Firenze 1994; D. Bidussa, *op. cit.*, pp. 195-213 e *passim*; C.A. Viterbo, *Un maestro ancora presente*, RMI, n. 4, aprile 1972; R.G. Salvadori, *op. cit.*, pp. 88-89.

Dante Lattes (1876-1965), rabbino, giornalista, sionista, figura centrale dell'ebraismo italiano tra fine '800 e inizio '900. Studiò al Collegio Rabbinico di Livorno sotto la guida di Elia Benamozegh e Israel Costa e nel 1898 fu invitato a collaborare al «Corriere Israelitico» di Trieste del quale divenne anche direttore sino alla fusione con la «Settimana Israelitica» e la nascita di «Israel». Si deve a lui la ripresa nel 1948 della pubblicazione della RMI, che diresse fino alla morte. Dal 1952 al 1956 vicepresidente dell'Unione delle Comunità. Si vedano: *EJ*, vol. 10, col. 1461; M. Meir, *Ricordo di Dante Lattes*, RMI, vol. 41, n. 11-12, novembre-dicembre 1975, pp. 489-501; A. Segre, *Alcune note biografiche*, RMI, vol. 42, n. 9-10, settembre-ottobre 1976; G. Luzzatto Voghera, *Dante Lattes, ebraismo, nazione e modernità prima della grande guerra (1898-1914)*, «Bailamme», dicembre 1990, pp. 114-137; Idem, «La formazione culturale di Dante Lattes» e A. Luzzatto, «Il rinnovamento culturale dell'ebraismo italiano tra le due guerre», in *Oltre il ghetto*, cit.; L. Picchi, *Dante Lattes nell'ebraismo e nel sionismo italiani: la prima fase 1876-1922*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Milano, Facoltà di in Lettere e Filosofia, a.a. 1987/88, rel. Prof. Enrico Decleva.

¹⁵⁹ La Direzione [A. Pacifici], *Gli studi rabbinici in Italia*, «La Settimana Israelitica», anno V, n. 13, 27 marzo 1914, pp. 1-2.

In questo clima arroventato, ma in pari tempo culturalmente *elettrizzante* Zolli conseguì il titolo di *chakham* (sapiente), il 5 febbraio 1913.

Il dott. I. Zoller, Vice-Rabbino della Comunità di Trieste ha sostenuto gli esami di laurea rabbinica nei giorni 3, 4, 5 febbraio u.s. davanti alla Commissione composta dall'Ecc.mo dott. S.H. Margulies, Direttore del Collegio Rabbinico Italiano, e del Rabb. Dott. Umberto Cassuto; ed ha conseguito il titolo di Haham¹⁶⁰.

In altri documenti Zolli riporta date differenti: nell'istanza presentata al Duce nel 1942 sostiene di aver conseguito il titolo di rabbino maggiore (*chakham* appunto) nel 1910¹⁶¹, mentre nella domanda di discriminazione, poi non presentata, menziona il 1911¹⁶². Vista la discordanza delle fonti, ci sentiamo di ipotizzare che Zolli nel 1910 (oppure nel 1911 come da lui sostenuto in altra fonte) abbia conseguito il titolo di *chaver* che al Collegio Rabbinico di Firenze veniva attribuito come titolo intermedio tra quello di *maskil* (maestro di religione) e di *chakham* (sapiente)¹⁶³.

Zolli, giunto in Italia, a Firenze¹⁶⁴, ripercorrendo il sentiero già tracciato dai suoi illustri maestri e concittadini, si venne a trovare nel bel mezzo della temperie culturale e in pari tempo

¹⁶⁰ «La Settimana Israelitica», anno IV, n. 6, 7 febbraio 1913, p. 3. La notizia comparve anche sul «Corriere Israelitico», anno 51, n. 10, Trieste 15 febbraio 1913, p. 3: «L'Ecce. Vice-Rabbino Dr. I. Zoller ha sostenuto felicemente al Collegio Rabbinico di Firenze gli esami per il titolo di Haham».

¹⁶¹ ACS, MI, DGPS, Div. AGR, G1 Associazioni, b. 169 *Roma Comunità Israelitica anno 1941*, fasc. 436, sfasc. 156, ssfasc. 1943 (e 1942). Ricorso alla suprema giustizia del Duce d'Italia contro i provvedimenti coi quali veniva revocata la Cittadinanza Italiana al professore Israele Zolli, e veniva negato il gradimento per la sua nomina a rabbino capo della comunità israelitica di Roma, Roma, 20 marzo 1942, p. 3.

¹⁶² AUCEI, fondo UCII dal 1934, b. 32E *Funzionari delle comunità*, fasc. 1938 *Rabbini, hazanim, maestri*, sfasc. 1938 *Roma*, Domanda di discriminazione non presentata di Israele Zolli senza data [II metà di maggio 1939], p. 1

¹⁶³ Per i titoli conferiti dal Collegio Rabbinico di Firenze, si veda: R. Di Segni, *I programmi di studio della scuola rabbinica italiana*, cit., pp. 24-25.

¹⁶⁴ Per un singolare convergere di corsi e ricorsi storici apparentemente distanti e inconciliabili, la Firenze di quegli anni rappresentò anche uno dei primi cenacoli del modernismo italiano, insieme al gruppo milanese de «Il Rinascimento». Nel 1901 Salvatore Minocchi fondò la rivista «Studi religiosi» col sottotitolo programmatico «promotrice della cultura religiosa in Italia», rivista con la quale Buonaiuti intraprese la collaborazione nel 1904. La rivista di Minocchi seguiva quella fondata nel 1898 sempre a Firenze da Romolo Murri con un programma identico ma più vasto, «Cultura sociale», sulla quale Buonaiuti pubblicò il suo primo articolo: E. Buonaiuti, *Abbiamo un programma? Le idee di un anonimo*, «Cultura sociale», IV, 1901, pp. 324-326. Per le analogie tra il modernismo italiano e il *modernismo ebraico* si veda «Capitolo 2», pp. 169-175. Romolo Murri (1870-1944) ordinato sacerdote nel 1893 tra i più vivaci esponenti del modernismo italiano, fondatore delle riviste «Vita Nuova» e «Cultura sociale» e di un movimento democratico-cristiano formato da intransigenti di sinistra miranti all'organizzazione di un futuro partito politico indipendente dalla Santa Sede. Accusato di modernismo venne sospeso *a divinis* (1907) e scomunicato (1909). Reagì fondando un nuovo periodico «Rivista di cultura». Nel 1909 fu eletto deputato con l'appoggio della sinistra radicale e negli anni successivi, deposto l'abito, si sposò. Deciso interventista durante la Prima Guerra Mondiale, al termine si schierò apertamente con il fascismo. Poco prima di morire si riconciliò con la Chiesa. Fu anche collaboratore dei quotidiani *Il Corriere della Sera*, *La Stampa*. Per altre notizie si vedano: EC, vol. 8, coll. 1534-1535; B. Marcucci, *Romolo Murri: la scelta radicale*, Marilio, Venezia 1994; D. Saresella, *Romolo Murri e il movimento socialista, 1891-1907*, Quattro venti, Urbino 1994; L. Bedeschi, *Cristianesimo e libertà. Il discorso di Romolo Murri. San Marino 1902*, Quattro venti, Urbino 1999; Idem, *Due coscienze a disagio: Romolo Murri e Tommaso Gallarati Scotti, carteggio 1902-1912*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2002.

spirituale che stava rinnovando in profondità l'ebraismo italiano. Lui più degli altri non ne uscì indenne.

III) L'Università di Firenze: il Regio Istituto di Studi Superiori

Il tardo ingresso di Zolli nell'ambito dell'insegnamento accademico dipese in primo luogo da una laurea giunta in età relativamente avanzata, a 28 anni. Come si è visto sopra, una volta ottenuta la maturità magistrale, Zolli fu impegnato per alcuni anni dal corso per maestro di religione, dall'insegnamento e dagli studi privati per il conseguimento della maturità classica indispensabile per l'immatricolazione all'Università. Fu perciò solamente all'inizio del 1904, a 23 anni, che si iscrisse all'Università di Vienna dalla quale si trasferì dopo un semestre in Italia a Firenze¹⁶⁵, anche se in altre fonti, pur sempre autobiografiche, dichiara di essersi iscritto al R. Istituto di Studi Superiori nel 1906¹⁶⁶. Anche sulla data di conseguimento della laurea in Filosofia non vi sono certezze per cui risulta impossibile stabilirla con precisione¹⁶⁷. Zolli sostiene di averla conseguita il 22 febbraio 1910¹⁶⁸, tuttavia «Il Corriere Israelitico» riporta la notizia secondo cui la tesi di laurea venne discussa nel luglio del 1909.

Il Sig. Israel Zoller, studente del nostro Collegio Rabbinico, discusse, con buonissimo risultato, la sua tesi di laurea su un'interessantissima questione di Psicologia sperimentale, riscuotendo il plauso di tutti gli insegnanti del R. Istituto di Studi Superiori. Ai due bravi giovani [il secondo è Umberto Cassuto che sostenne con esito favorevole gli esami per il conseguimento del diploma rabbinico] le nostre più vive congratulazioni¹⁶⁹.

A conferma del 1909 quale anno del conseguimento della laurea vi è la data riportata da Zolli nella domanda presentata al Ministero della Pubblica Istruzione per la richiesta della libera

¹⁶⁵ E. Zolli, *Prima...*, cit., pp. 92-93; Idem, *Why...*, cit., pp. 61-63.

¹⁶⁶ ACS, MI, DGPS, Div. AGR, G1 Associazioni, b. 169 *Roma Comunità Israelitica anno 1941*, fasc. 436, sfasc. 156, ssfasc. 1943 (e 1942). Ricorso alla suprema giustizia del Duce d'Italia contro i provvedimenti coi quali veniva revocata la Cittadinanza Italiana al professore Israele Zolli, e veniva negato il gradimento per la sua nomina a rabbino capo della comunità israelitica di Roma, Roma, 20 marzo 1942, p. 3. AUCEI, fondo UCII dal 1934, b. 32E *Funzionari delle comunità*, fasc. 1938 *Rabbini, hazanim, maestri*, sfasc. 1938 *Roma*, Domanda di discriminazione non presentata di Israele Zolli senza data [II metà di maggio 1939], p. 1. Ulteriore elemento di conferma all'ipotesi che Zolli si sia trasferito in Italia attorno al 1906 giunge indirettamente dall'elenco degli studenti iscritti al Collegio Rabbinico nel 1904 pubblicato nella «Rivista Israelitica», anno I, n. 5, settembre-ottobre 1904, p. 206 in cui non compare il nome di Zolli; vi figurano invece, tra gli altri: Umberto Cassuto, Gustavo Castelbolognesi, Angelo Sacerdoti (corso superiore), David Prato (uditori straordinari).

¹⁶⁷ L'Archivio dell'Università di Firenze relativo a quegli anni è andato perduto in seguito all'alluvione dell'Arno del 1966.

¹⁶⁸ AUCEI, fondo UCII dal 1934, b. 32E *Funzionari delle comunità*, fasc. 1938 *Rabbini, hazanim, maestri*, sfasc. 1938 *Roma*, Domanda di discriminazione non presentata di Israele Zolli senza data [II metà di maggio 1939], p. 1; AUP, *Professori incaricati*, fasc. 115/VI, *Zolli Israele*, Stato di Servizio.

¹⁶⁹ *Corrispondenza particolare. Firenze, luglio 1909*, «Il Corriere Israelitico» anno 43, n. 3, Trieste 31 luglio 1909, p. 55.

docenza. Zolli scrive infatti di essersi “laureato nel 1909 dottore in filosofia”¹⁷⁰. Tuttavia, a complicare ulteriormente il tentativo di stabilire con una certa approssimazione l’anno in cui Zolli si laureò, nel catalogo cartaceo delle tesi di laurea giacente presso la Biblioteca di Lettere dell’Università di Firenze si trova una scheda riportante l’apparente nominativo di Zoller Israel, ma considerata la scarsa leggibilità e la calligrafia del tempo, potrebbe benissimo leggersi Zotter Israel. La tesi di laurea, dal titolo *Giuda Romano*, risulta essere stata discussa nel 1907. D’altra parte questa, nel caso in cui si tratti di Zolli, potrebbe pure essere la tesi per la Licenza Universitaria (biennale) in Filosofia richiesta dal *Regolamento didattico* del Collegio Rabbिनico di Firenze e ribadito nella *Relazione sul biennio 1899-900*¹⁷¹. Purtroppo non esiste copia della tesi, essendo andata distrutta in seguito all’alluvione dell’Arno del 1966¹⁷². È chiaro che se invece dovesse effettivamente trattarsi della tesi di laurea di Zolli si dovrebbe riconsiderare anche la data del suo trasferimento in Italia, facendola risalire a questo punto al 1904-1905¹⁷³.

Unitamente al Collegio Rabbिनico, polo altrettanto determinante nella formazione di Zolli fu l’allora Istituto di Studi Superiori. Qui ebbe, tra gli altri, professori del valore di Guido Mazzoni¹⁷⁴ per Lingua e Letteratura Italiana, Felice Tocco¹⁷⁵ per Storia della Filosofia, Fausto Lasinio¹⁷⁶ per

¹⁷⁰ ACS, MPI, DGIS, Div. I, LD, III^a serie 1930-1950, b. 521, fasc. *Zoller Israele*, Domanda per la libera docenza d’ebraico alla R. Università di Padova, indirizzata al On. Ministero della Pubblica Istruzione, datata Trieste 8 luglio 1926.

¹⁷¹ Per queste notizie si veda: R. Di Segni, *I programmi della scuola rabbिनica*, cit., p. 19, 22.

¹⁷² AUF, Biblioteca di Lettere, Catalogo cartaceo delle tesi di laurea, s.v. Zoller Israel, collocazione I.308.0.808.

¹⁷³ In attesa e con l’augurio di future scoperte, noi propendiamo nel ritenere che Zolli si sia trasferito in Italia tra il 1905 e il 1906. La prima notizia documentata della sua presenza risale al 1907 quando il «Corriere Israelitico» anno 45, n. 8 del 31.12.1907, p. 258 comunica che “nella prossima quindicina del prossimo gennaio sarà iniziato il 2° ciclo di conferenze promosse dalla Pro Cultura Ebraica. [...] 5. Israel Zoller: Il Maimonide.” Perde così valore l’ipotesi che Zolli si sia laureato già nel 1907; il giornale avrebbe se non altro premesso il titolo di Dottore come aveva fatto per gli altri relatori; acquista altresì spessore l’ipotesi che la tesi *Giuda romano* possa essere, se di Zolli, quella per il conseguimento della Licenza Universitaria di durata biennale.

¹⁷⁴ Guido Mazzoni (1859-1943), letterato allievo di Carducci, fu professore di letteratura italiana all’Università di Padova (1887) e Firenze. All’attività accademica seppe affiancare l’opera di poeta, traduttore, critico e storico. Fu Presidente dell’Accademia della Crusca e senatore del Regno nel 1910. Tra le sue opere si ricordano: *Poesie* (1913) raccolta della sua produzione poetica; e le opere di critica e storia della letteratura: *In biblioteca* (Bologna, 1886); *Tra libri e carte* (Bologna, 1887); *Rassegne letterarie* (Roma, 1887); *Il teatro della rivoluzione* (Milano, 1894); *Glorie e memorie dell’arte e della civiltà d’Italia* (Firenze, 1905); *L’ottocento* (Milano 1911-13; 1934²); *Abati, soldati, autori del settecento* (Bologna 1921); *G.Parini* (Firenze, 1920). Per altre notizie si vedano: E. Bellorini, *Commemorazione di Guido Mazzoni*, in «Atti e memorie dell’Accademia Patavina di scienze, lettere ed arti», 59 (1942-43), I, pp. 63-68; R. Schippisi, C. Calcaterra, A. Momigliano, *Guido Mazzoni, Letteratura italiana. I critici. Per la storia della filologia e della critica moderna in Italia*, (6 voll.), vol. 1, Milano 1969-1976, pp. 765-788; *EI*, vol. 22, pp. 657-658 e la bibliografia ivi contenuta; *DEI*, vol. VII, p. 528.

¹⁷⁵ Felice Tocco (1845-1911), filosofo, storico della filosofia e della cultura. Professore di Antropologia a La Sapienza e di Filosofia a Pisa e a Firenze. Fu soprattutto filologo ed erudito di alta levatura. Tra le sue opere: una storia della filosofia, *Eresie del Medioevo* (Firenze, 1884); gli studi su Bruno, *Giordano Bruno* (Firenze, 1886); tra i primi a occuparsi in Italia di Nietzsche, *Friedrich Nietzsche* (Firenze, 1897). Per altre notizie si vedano: *EI*, vol. 33, p. 960 e la bibliografia ivi contenuta; *DEI*, vol. XII, p. 220, coll. a-b.

¹⁷⁶ Fausto Lasinio (1831-1914) semitista, professore di greco e di lingue orientali a Siena (1858), di lingue indo-germaniche a Firenze (1859), di lingue semitiche a Pisa (1862) e a Firenze (1873), dove tenne l’incarico anche per l’arabo. La sua opera principale fu nel campo della filosofia medievale con la pubblicazione, con traduzione dall’arabo e note del *Commento Medio* di Averroè alla *Retorica*, alla *Poetica*, alla *Logica* e alla *Topica* di Aristotele (gli ultimi due

Lingua e Letteratura Araba, Girolamo Vitelli¹⁷⁷ per Lingua e Letteratura Greca e soprattutto Francesco De Sarlo (1864-1937)¹⁷⁸ per Filosofia Teoretica e Psicologia, che – insieme a Chajes – ebbe un ruolo fondamentale nella formazione culturale e scientifica del Nostro¹⁷⁹.

De Sarlo, laureatosi in medicina, si orientò ben presto verso la psichiatria, come quella tra le scienze mediche – a suo giudizio – che aveva più relazioni con la psicologia e con la filosofia, discipline per le quali aveva nutrito un certo interesse sin dai tempi dell'Università dove in effetti, parallelamente ai corsi di medicina, aveva frequentato corsi di letteratura, di filosofia, di storia e di diritto. Nel 1894 conseguì presso l'Università di Roma la libera docenza in Filosofia e, dopo un breve periodo negli istituti superiori di Torino, nel 1900 vinse la cattedra di Filosofia Teoretica all'Istituto di Studi Superiori di Firenze. Così come sostenne nella prolusione, tenuta il 1° marzo, su *Il concetto dell'anima nella psicologia contemporanea*¹⁸⁰, egli riteneva indispensabile l'indagine psicologica per affrontare la realtà spirituale dell'uomo anche in termini speculativi. Per cui, anche grazie al sostegno di Felice Tocco e con il patrocinio di Pasquale Villari¹⁸¹, nel 1903 inaugurò in Italia il primo laboratorio di psicologia sperimentale entro la facoltà di Lettere e Filosofia che reputava sede naturale per l'insegnamento e la ricerca della disciplina. Studiare con metodi sperimentali la coscienza, quale oggetto tra gli innumerevoli altri dell'universo, era il programma che De Sarlo mirava a realizzare, intendendo con ciò completare con un approccio sperimentale, di tipo empirico, quello introspettivo, di matrice metafisica. Fin dagli studi universitari i propri maestri, gli hegeliani Spaventa e Vera, il neokantiano Fiorentino e il positivista Angiulli¹⁸² – tutte

anche secondo le versioni ebraiche). Per altre notizie si vedano: *DBI*, vol. 63, 2004, pp. 806-809 (con ampia bibliografia); *EI*, vol. 20, p. 559 e la bibliografia ivi contenuta; *DEI*, vol. VI, p. 706.

¹⁷⁷ Girolamo Vitelli (1849-1935), filologo classico e professore di Lingua greca e latina e di letteratura greca all'Università di Firenze, ritiratosi nel 1915 per dedicarsi interamente ai propri studi di papirologia dai quali acquistò notorietà internazionale attraverso la pubblicazione di papiri letterari (Callimaco, Menandro, Eupoli) e documentari. Egli fu il solo papirologo in grado di pubblicare e integrare indifferentemente papiri letterari e papiri documentari di ogni età e genere grazie alla conoscenza precisa della lingua greca di ogni periodo e a un fine intuito stilistico. Tra le altre opere di critica testuale sono da ricordare quelli sull'*Elettra* di Euripide (1880) e quello sull'*Ifigenia in Aulide* (1888). I suoi studi paleografici più importanti sono racchiuse nello *Spicilegio Fiorentino* (1884-1890). Per altre notizie si veda: *EI*, vol. 35, p. 487 e la bibliografia ivi contenuta; *PT*, vol. 12, p. 874, coll. b-c.

¹⁷⁸ Su Francesco De Sarlo si vedano: *DBI*, vol. 39, 1991, pp. 333-338 e la bibliografia ivi contenuta; *PT*, vol. 3, p. 777, col. c; G. Ponzano, *L'opera filosofica di Francesco De Sarlo*, Rondinella, Napoli 1940 (con ulteriore bibliografia).

¹⁷⁹ Sui ricordi di Zolli relativi ai suoi insegnanti all'Università e al Collegio Rabbinnico si vedano: E. Zolli, *Prima...*, cit., pp. 92-95; Idem, *Why...*, cit., pp. 61-65.

¹⁸⁰ F. De Sarlo, *Psicologia e Filosofia. Studi e ricerche*, (2 voll.), La Cultura Filosofica Editrice, Firenze 1918.

¹⁸¹ Sullo storico e uomo politico Pasquale Villari (1826-1917), docente di Storia all'Università di Pisa (1859-1865) e di Storia moderna e Propedeutica storica all'Università di Firenze (1865-1913), celebre per i suoi studi su Savonarola, si veda. *EI*, vol. 35, pp. 368-369 e la bibliografia ivi contenuta.

¹⁸² Bertrando Spaventa (1817-1883) professore di Filosofia all'Università di Napoli, fu l'ideologo della Destra storica con la sua teorizzazione dello «Stato etico». Aderì fin dalla giovinezza all'hegelismo di cui negli anni successivi divenne l'esponente di spicco in Italia combattendo la battaglia contro il positivismo in difesa dell'*a priori* e del pensiero speculativo. Si veda: *EI*, vol. 32, p. 313. Augusto Vera (1813-1885) professore di Storia della filosofia alle Università di Milano e di Napoli, fu un tenace sostenitore, benché poco originale delle filosofia hegeliana della quale accentuava maggiormente il problema religioso. Si veda: *EI*, vol. 35, p. 140. Francesco Fiorentino (1834-1884) fu professore di Filosofia alle Università di Bologna, Napoli e Pisa. Fu fortemente influenzato da Spaventa verso l'hegelismo abbracciando il concetto di superamento della religione da parte della filosofia. Si veda: *EI*, vol. 15, pp.

figure di rilievo nel panorama intellettuale nazionale dell'epoca – lo guidarono verso un approccio teorico agli studi scientifici orientandolo al contempo verso le tematiche più ricche di implicazioni speculative: l'evoluzionismo, le teorie antropologiche e la psicopatologia. L'interesse di De Sarlo per le teorie evoluzionistiche si materializzò nella sua prima opera, *Studi sul darwinismo* (Editrice Tocco, Napoli 1887), nella quale elogiava in Darwin l'indagatore paziente e modesto che opponeva ai dogmatismi l'evidenza dei fatti¹⁸³. Negli anni successivi De Sarlo si allontanò progressivamente sia dall'evoluzionismo che dal positivismo, non tanto però dal loro fondamento teorico che invece egli tenne sempre presente nei propri studi¹⁸⁴, quanto piuttosto da coloro i quali assolutizzavano le teorie darwinistiche applicandole *tout court* a tutti i campi del sapere; in questo senso fu netta la presa di distanze dal positivismo inteso come mero naturalismo, ossia da tutte quelle visioni meccanicistiche e materialistiche della realtà che tendevano a ridurre il processo conoscitivo umano ai soli dati sensibili¹⁸⁵ e riconducevano tutte le manifestazioni del comportamento umano, ivi compreso lo sviluppo psichico, a pure esigenze fisiologiche¹⁸⁶. Il suo interesse teoretico lo portava a ricercare e a considerare le “*esigenze dell'anima*”¹⁸⁷ e quindi a non escludere dall'indagine la coscienza con le sue qualità (bello, buono) in quanto parte costitutiva e direttamente coinvolta nel

427-428 (e bibliografia ivi contenuta). Andrea Angiulli (1837-1890) professore di Pedagogia all'Università di Bologna (1872-1876) e di Napoli (1876-1890) dove insegnò anche Filosofia teoretica. Scienziato laico fu tra i primi a introdurre il positivismo in Italia insieme ad Ardigò. Si veda: *EI*, vol. 3, p. 317.

¹⁸³ Era ritenuto valido anche l'apporto di Spencer circa l'adattamento della specie, di cui l'intelligenza rappresentava la massima espressione. Si veda in particolare: F. De Sarlo, *I dati della esperienza psichica*, Tip. Galletti e Cocci, Firenze 1903, pp. 40-43.

¹⁸⁴ Egli era solito definirsi “l'ultimo dei positivisti”. L. Limentani, *Francesco De Sarlo (necrologio)*, «Rivista Pedagogica», XXX (1937), fasc. 1, pp. 111-114, riportato da G. Ponzano, *op. cit.*, p. 259.

¹⁸⁵ G. Ponzano, *op. cit.*, p. 13.

¹⁸⁶ “Il collegare i fenomeni della vita psichica con quelli della vita in generale, se fa fare un passo innanzi alla spiegazione psicologica, se rappresenta uno degli organi della scienza mentale, non si può dire che valga a svelarci il significato delle determinazioni psichiche fondamentali. La riduzione, diciamo così, biologica non può affatto tener luogo dell'indagine metafisica, come vorrebbero alcuni psicologi [...]. La riduzione biologica non è che una fase del processo di spiegazione dei fenomeni psichici, fase che per sé stessa fa sorgere una quantità di problemi dalla cui soluzione dipende poi in gran parte il valore della interpretazione biologica stessa. Quando si dice adunque che l'integrazione biologica ha il compito di sostituire quella metafisica si afferma cosa non vera: tutt'al più è lecito dire che con la concezione biologica l'esigenza metafisica sorge ad uno stadio più avanzato del processo scientifico. [...] la veduta utilitaria o genetico-evolutiva può spiegare particolari caratteri della vita psichica, senza che offra la maniera di rispondere a tutte le domande che la considerazione dei fenomeni psichici fa sorgere. Nessuno può disconoscere il merito che ha l'indirizzo biologico di aver messo in luce alcuni dei motivi più interessanti dello sviluppo psichico, quali sono i *motivi pratici*. [...] Se non che i psicologi-biologi non pare che si siano resi ben conto che coll'introdurre il concetto della *praxis* quale principio esplicativo dei fenomeni psichici, venivano a riconoscere il valore del fine nell'evoluzione biologica e psicologica. Una volta che lo sviluppo accade per adattamento sempre più perfetto e che i prodotti psichici in tanto possono fissarsi e svilupparsi in quanto rispondono alle esigenze della conservazione e dell'accrescimento della vita, è lecito domandare: È l'evoluzione biologica il fine ultimo, ovvero è essa preordinata allo sviluppo psicologico? In altre parole: Dobbiamo interpretare il processo biologico in termini psicologici o quello psicologico in termini biologici? I termini biologici sono intelligibili per sé senza il sussidio di quelli psicologici? Il fondo è biologico, o meglio, è meccanico o psicologico? Qualunque risposta a tale questione non può essere data che in base a considerazioni di ordine filosofico, per il che la introduzione del punto di vista biologico nella discussione dei problemi psicologici non equivale all'esclusione di ogni discussione d'ordine generale.” F. De Sarlo, *I dati della esperienza psichica*, cit., pp. 48-49. Per l'importanza della teoria evoluzionistica in campo psicologico, la critica e i limiti metafisici della stessa si veda *ivi*, pp. 42-54. Per i limiti della psicologia empirica si veda: *ivi*, pp. 54-64.

¹⁸⁷ G. Ponzano, *op. cit.*, p. 258.

processo conoscitivo¹⁸⁸. Rivendicava altresì il carattere di immediatezza della conoscenza che integra la conoscenza mediata dalla quale è perciò impossibile disgiungere la conoscenza intuitiva. “Oltre al pensiero mediato, relazionale, formale per cui si apprendono gli elementi ideali, le relazioni, bisogna porre il pensiero tetico, immediato, concreto, e poiché non c’è conoscenza se non attraverso un atto giudicativo, poiché conoscere, enunciare un fatto o una verità è giudicare, accanto ai giudizi relazionali, bisogna porre il giudizio tetico, percettivo”¹⁸⁹. De Sarlo attraverso questo atteggiamento gnoseologico si avvicinava alle posizioni della fenomenologia husserliana che proprio all’inizio del XX secolo trovava la sua piena espressione, stravolgendo l’intero campo dell’epistemologia.

De Sarlo era tuttavia parimenti distante dalle posizioni neoidealistiche, in particolar modo italiane, che tendevano a ridurre la realtà all’idea e a fare dello spirito libera attività creatrice¹⁹⁰. De Sarlo riteneva che la psicologia dovesse avvalersi tanto della scienza empirica quanto della scienza filosofica: “questa studia i fenomeni meccanicamente e ne mette in luce la necessità di fatto, quella le funzioni dello spirito e ne mette in luce la necessità di diritto”¹⁹¹. In termini concreti, come da lui espressi nell’opera *Ricerche di psicologia* (2 voll., Firenze 1905-1907) all’approccio sperimentale lo psicologo doveva unire il procedimento introspettivo; la psicologia esiste infatti in quanto è possibile l’osservazione interna. Questa doveva ovviamente essere integrata da altri metodi, quali l’esperimento, l’osservazione delle manifestazioni psichiche dei nostri simili, l’inchiesta e l’esame dei principali prodotti dello spirito collettivo: lingua, religione e diritto. “Lo psicologismo del De Sarlo è, dunque, un metodo di studio e la psicologia è posta a base della filosofia e delle scienze normative o filosofiche o del valore, che studiano le funzioni, le forme di attività dello spirito come mezzo di rivelazione della realtà”¹⁹².

Ma De Sarlo fu fondamentale per l’orientamento scientifico di Zolli anche per un altro motivo. Egli infatti fu tra i primi accademici italiani a interessarsi alla psicoanalisi i cui primi echi si

¹⁸⁸ “È errore voler ridurre i valori dello spirito a effetti di leggi naturali, parificare i principi logici, etici ed estetici alle leggi naturali esprimenti rapporti causali. Se lo spirito deve dispiegare la sua attività per realizzare i valori, e il bello, il buono, il vero devono, per così dire, entrare nella vita psichica, non ne deriva di conseguenza che essi son prodotti della necessità psicologica, che in tal modo sarebbe lo stesso della necessità logica, etica ed estetica”. G. Ponzano, *op. cit.*, pp. 66-67.

¹⁸⁹ G. Ponzano, *op. cit.*, p. 83.

¹⁹⁰ Si veda l’opera critica dell’idealismo italiano: F. De Sarlo, *Gentile e Croce. Lettere filosofiche di un «superato»*, Le Monnier, Firenze 1925. Sulle polemiche con Croce si vedano anche: F. De Sarlo, *Un ritorno alla dialettica: a proposito del volume del Croce, «Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel»*, «Cultura Filosofica», n. 1, 1907; Idem, *Hegel superato. L’istrionismo in filosofia. Sbrattare non è ragionare* (polemica con B. Croce), «Cultura Filosofica», n. 4, 6, 8, 1907. Si vedano la prima, seconda, terza e quarta risposta al Prof. De Sarlo di Croce ne «La Critica» del 1907. È singolare notare come la critica di Zolli al nazionalismo e al totalitarismo, benché sicuramente sviluppata anche alla luce di una riflessione socio-politica successiva non esclusivamente teorica, si muovesse da analoghe valutazioni circa il valore dello spirito nella filosofia idealistica tedesca e neoidealistica italiana, accomunando la visione Zolli a quella del maestro d’un tempo. Si veda: E. Zolli, *Antisemitismo*, cit., pp. 202-245, 269-282.

¹⁹¹ G. Ponzano, *op. cit.*, p. 60. Sul valore e il ruolo della psicologia empirica e della fisiologia dello spirito si veda anche: F. De Sarlo, *I dati della esperienza psichica*, cit., «Conclusioni», pp. 411-419.

¹⁹² G. Ponzano, *op. cit.*, p. 67.

facevano sentire in Italia a partire dal 1908¹⁹³, sebbene non scese mai in campo apertamente¹⁹⁴. Nel 1912 fu uno tra i più assidui collaboratori della rivista «Psiche» che ospitava abitualmente traduzioni ed esposizioni dei testi di Freud, spaziando sino ad Adler¹⁹⁵. Nel testo del 1918, *Psicologia e filosofia. Studi e ricerche* De Sarlo distribuisce meriti e torti alla psicoanalisi, sebbene complessivamente esprima un giudizio negativo¹⁹⁶. “Geograficamente [...] la psicoanalisi è stata conosciuta negli ambienti che s’interessavano di psicologia a Bologna, Firenze e Roma. Ma è soprattutto a Firenze che fu studiata: grazie alla nuova cattedra di De Sarlo, alla fondazione nel 1910 della Società italiana di psicologia (con De Sarlo, De Sanctis, [...]), al nascere nel 1913 del Circolo di studi psicologici (con De Sarlo presidente [...]), i problemi della psicologia empirica trovarono echi [...]”¹⁹⁷.

Zolli non rimase immune dalle influenze desarliane¹⁹⁸, tanto che è possibile rintracciare almeno cinque presupposti teorici nel metodo di ricerca storico-religiosa di Zolli di diretta derivazione desarliana, oltre al più che probabile interesse suscitato nei confronti della psicoanalisi. Per prima cosa però, testimonianza concreta del profondo e duraturo influsso esercitato da De Sarlo ci giungono dallo studio che Zolli nel 1908 pubblicò sulla rivista «Cultura filosofica», diretta da De Sarlo dal 1907 al 1917, intitolato *La lingua dei bambini*¹⁹⁹, nel quale analizzava attraverso la lingua dei bambini uno dei principali prodotti dello spirito collettivo: il linguaggio. Argomento questo (quello dello studio del linguaggio) che venne ripreso e approfondito con la tesi del corso di

¹⁹³ Sui primi studi di carattere psicoanalitico apparsi in Italia si veda: «Capitolo 2», p. 119, n. 116.

¹⁹⁴ “A Firenze, l’ex-medico alienista, l’anziano De Sarlo, guardava con interesse alla nuova dottrina, ma più attento alla fenomenologia, lasciava che un suo assistente, Enzo Bonaventura, approfondisse e insegnasse la dottrina freudiana”. M. David, *op. cit.*, p. 180. Bonaventura fu in seguito assistente di De Sarlo a Firenze il quale gli chiese di tenere un corso sulla psicoanalisi tra il 1926 e il 1929. Sebbene non vi aderisse apertamente, Bonaventura rappresenta la posizione più avanzata che potesse assumere la psicologia sperimentale italiana in favore della psicoanalisi. Nel 1938 pubblicò un’opera divulgativa *La psicoanalisi*, che riscosse un notevole successo e che finalmente dava all’Italia un chiaro contributo alle teorie analitiche. Come Musatti (si veda «Capitolo 2», pp. 147-159), venne avviato alla studio della psicoanalisi da maestri universitari non psicoanalisti all’incirca verso la medesima epoca. Entrambi, consapevoli com’erano della crisi della psicologia sperimentale, si fecero sempre più attenti al nuovo indirizzo. Inoltre l’insegnamento universitario richiedeva una rielaborazione chiara e manualistica dei concetti freudiani per i quali ci vollero circa dieci anni. Si vedano: M. David, *op. cit.*, pp. 2132-214. Su Enzo Bonaventura e su Antonio Aliotta, allievi di Francesco De Sarlo, si veda «Capitolo 2», p. 126, n. 146 e p. 148, n. 224.

¹⁹⁵ Sulla rivista «Psiche» si veda: M. David, *op. cit.*, p. 157.

¹⁹⁶ 2 voll., La Cultura Filosofica Editrice, Firenze 1918. Vol. 1, p. 46; Vol. 2, pp. 257-260.

¹⁹⁷ M. David, *op. cit.*, p. 161. Casualmente Firenze fu la città in cui per la prima volta si parlò di psicoanalisi in un congresso di Psicologia. Weiss fu invitato a parlare al congresso dell’Associazione Italiana di Psicologia del 1923 (si veda: E. Weiss, *Sigmund Freud come consulente*, Astrolabio, Roma 1971, p. 71). Già a Genova nel 1921, al Congresso della Società italiana di Freniatria, era annunciata una comunicazione di Weiss, che invece non fu tenuta. Sui primi congressi italiani di freniatria e di psicologia in cui si affrontò il tema della psicoanalisi si vedano: M. David, *op. cit.*, pp. 165-169; «Capitolo 2», pp. 111-120. Su Sante De Sanctis, si veda: «Capitolo 2», p. 119, n. 118; Su Edoardo Weiss, si veda: «Capitolo 2», pp. 111-145.

¹⁹⁸ Per un approfondimento degli influssi di De Sarlo nel pensiero zolliano si veda «Capitolo 2», pp. 88-97.

¹⁹⁹ I. Zoller, *La lingua dei bambini*, «Cultura Filosofica», 15 ottobre 1908. Si veda anche l’estratto: I. Zoller, *La lingua dei bambini*, Tipografia Carlo Collini, Prato 1908 (d’ora in poi citeremo dalle pagine dell’estratto). Per l’importanza rivestita da questo studio per la comprensione della formazione e visione scientifica di Zolli si vedano: «Capitolo 2», pp. 88-94; «Capitolo 3», p. 196, n. 18.

perfezionamento in Psicologia Sperimentale (o forse di laurea) elaborata proprio con De Sarlo e pubblicata nel 1911: I. Zoller, *Contributi alla conoscenza del L velare slavo. L'I polacco. Uno studio di fonetica sperimentale*, (Serie: Reale Istituto di Studi Superiori di Firenze. Laboratorio di psicologia sperimentale diretto da F. De Sarlo), Stabilimento Grafico emiliano, Bologna 1911²⁰⁰.

I presupposti teorici di diretta derivazione desarliana che è possibile rinvenire nella metodologia zolliana sono dunque numerosi. Per prima cosa la visione evoluzionistica secondo la quale dalle forme più semplici si passa a forme più complesse²⁰¹. Questa visione è ben espressa dall'idea di religione nutrita da Zolli²⁰² ed è esemplificata da come egli considerava la preghiera. Essa era, secondo Zolli, l'espressione evolutiva del desiderio di unione con la divinità che partendo dal sacrificio di se stessi, passava attraverso varie forme di ritualità esteriore per giungere attraverso vari stadi alla forma più spiritualizzata, la preghiera appunto²⁰³. Un secondo elemento di comunanza con l'impostazione metodologica di De Sarlo è possibile riscontrare nello spazio

²⁰⁰ Zolli nelle sue memorie afferma di essersi laureato con una tesi in psicologia sperimentale. E. Zolli, *Why...*, cit., p. 62: "I received degrees in Philosophy at the University (Ph. D., with psychology as a specialty) [...]" – , circostanza che collima con quanto riportato da «Il Corriere Israelitico». Tuttavia, in due documenti precedenti alla stesura dell'autobiografia (Stato di Servizio dell'Università di Padova e Domanda di discriminazione non presentata all'ufficio Demografia e Razza), Zolli fa menzione di un corso di perfezionamento svolto nel 1911 presso l'Istituto di studi superiori di Firenze (si vedano: AUCEI, fondo UCII dal 1934, b. 32E *Funzionari delle comunità*, fasc. 1938 *Rabbini, hazanim, maestri*, sfasc. 1938 *Roma*, Domanda di discriminazione non presentata di Israele Zolli senza data [II metà di maggio 1939], p. 1. AUP, *Professori incaricati*, fasc. 115/VI, *Zolli Israele*. Stato di Servizio).

²⁰¹ Come si vedrà meglio successivamente («Capitolo 2», pp. 97-111; «Capitolo 3», pp. 205-219, 237-263), a ridosso degli anni Trenta Zolli subì grandemente il fascino esercitato dalla psicoanalisi e dalla sua visione evoluzionistica delle manifestazioni religiose (dall'animismo al monoteismo). La teoria, già formulata verso la seconda metà dell'800 dagli empiristi inglesi (in particolare Frazer e Robertson Smith), si riallacciava direttamente alle teorie darwiniane e spenceriane. La psicoanalisi ipotizzò che questo processo evolutivo fosse dovuto allo sviluppo psico-sessuale dell'uomo; a sostegno della propria teoria Freud, in *Totem e tabù* (si veda «Capitolo 2», pp. 106-107), suppose che esistesse un parallelo, un'analogia, tra sviluppo ontogenetico e quello filogenetico, tra lo sviluppo psichico dell'individuo (in particolare del bambino) e quello dei popoli. Zolli fece propri alcuni *elementi teorici* formulati da Freud e dalla psicoanalisi (evoluzionismo, totemismo, ecc.) che spesso incontravano le *ire* degli storici delle religioni di impostazione storico-comparativa, tra cui Pettazzoni. È probabile che Zolli abbia trovato familiari le ipotesi freudiane sulla base di questo presupposto teoretico già conosciuto con De Sarlo.

²⁰² Si vedano «Introduzione», p. 6, n. 12; «Capitolo 2», pp. 105-106, 137.

²⁰³ «La prece appartiene a quella serie infinita di fenomeni che si verificano ogni qual volta il fedele vuol entrare in comunione con la sua divinità [...]. A volte il desiderio di guadagnarsi il suo favore o di unirsi a questa potenza superiore diventa furore sacro che conduce sino al suicidio, oppure all'omicidio crudele, all'uccisione cioè dell'essere più caro, del figlio primogenito. Quando una *maggiore evoluzione* riesce a frenare questi impeti selvaggi, al sacrificio umano subentra quello animale. Nella Bibbia si parla estesamente del culto cruento, ed associate all'atto sacrificale troviamo spesso delle cerimonie che appartengono a un altro ordine di idee, come le invocazioni e la confessione dei peccati. È probabilmente in questo stadio che s'è presentato alla mente dell'orante il problema della ricordanza. Egli si è chiesto: dagli altari che ho eretto si innalzano le nubi dell'incenso, e il fumo del cibo che ho bruciato in onore del Signore. Ma la mia voce e le mie invocazioni come giungeranno sino a Lui? [...]. La preghiera che oseremmo dire ufficiale è un grido. In ciò si riscontra una tradizione antica, la quale si collega evidentemente a un problema che deve aver occupato con intensità la mente primitiva: l'uomo si trova in terra, Iddio, il Dio altissimo, sta in cielo. Per essere esauditi bisogna anzitutto che il grido di invocazione giunga sin a lui. [...]. Quando cioè il pensiero religioso ha subito una *vastissima evoluzione*, l'orante non pensa più a un mezzo meccanico, al rafforzamento della propria voce o all'aiuto del suono della buccina e delle trombe, per raggiungere lo scopo di venir ricordato dal Signore, ma egli ha fede nell'efficacia della preghiera che sgorga spontanea dal profondo dell'anima sua, ha fede nel mistero che congiunge la causa all'effetto, e si abbandona completamente al divino.» I. Zoller, *Ricordanza e misticismo nella prece ebraica*, RR, IX (1933), pp. 289-304 (pubblicato anche in: I. Zolli, *Israele...*, cit., pp. 220-238. I corsivi nel testo sono nostri). Sul *processo evolutivo* dei sacrifici e della preghiera si vedano anche: I. Zoller, *Magia e arte divinatoria presso gli antichi Israeliti*, RR, X (1934), pp. 525-534; Idem, *Il sacrificio dei semiti e il sacrificio antico-testamentario*, AIVS, XCIII, parte II, 1933-34, pp. 941-948; I. Zolli, *Azkarah e Dikr*, SMSR, X (1934), pp. 98-104.

concesso alle “*esigenze dell’anima*”²⁰⁴, vale a dire al fatto che non si poteva esaurire la comprensione dell’intera attività umana, dei suoi processi conoscitivi e dei suoi comportamenti alla pura e semplice misurazione dei dati sensibili, in linea dunque con gli orientamenti della fenomenologia. Dunque per comprendere la realtà spirituale umana non oggettivabile e non quantitativa bisognava servirsi della psicologia – terzo fattore di comunanza –, da applicarsi – quarto elemento – anche ai principali prodotti dello spirito collettivo: lingua²⁰⁵, religione e diritto. Zolli dunque, alla pari di De Sarlo, riteneva che lo psicologismo fosse un metodo di studio della realtà, che non esauriva certo le possibilità di comprensione della stessa, ma che, allargandone l’orizzonte, permettesse al contempo di indagare la psiche umana alla ricerca delle ultime ragioni, quelle irrazionali. Questo spazio concesso alle esigenze dell’anima individuato da De Sarlo corrispondeva a quanto rivendicavano per lo studio dei fenomeni religiosi gli storici delle religioni di impostazione *fenomenologica*.

Infine, quinto e ultimo elemento che a nostro parere Zolli *assorbì* dall’insegnamento di De Sarlo e dagli studi con lui condotti sulla lingua, vi era la convinzione che “la mente, per una necessità intrinseca, tende a tradurre il fatto in idea, [...] di qui la funzione semeiotica [...] e cioè l’ufficio di segno rispetto al reale”²⁰⁶. Anche attraverso l’analisi dello studio condotto sulla lingua dei bambini²⁰⁷, in seguito si vedrà come questo principio divenne un cardine metodologico della ricerca di Zolli sull’origine dell’alfabeto antico-sinaitico e come lo indusse a ritenere valide le alcune delle teorie psicoanalitiche²⁰⁸.

c) Tra incombenze rabbiniche e impegno scientifico

Zolli iniziò dunque la propria attività di ricerca e di pubblicazione sin dagli anni dell’Università e del Collegio Rabbinico, sotto la guida e la supervisione, da un lato di Margulies e

²⁰⁴ Nel già citato studio sulla preghiera (I. Zoller, *Ricordanza e misticismo nella preghiera ebraica*, cit.) così si esprimeva Zolli (p. 296): “Poiché la preghiera è un fiore che è sbocciato e che cresce nel campo dell’irrazionale. È inutile volerla esaminare con dei mezzi di analisi prettamente logica, come hanno cercato di fare Kant, Spinoza, Nietzsche. Chi vuol comprendere un poeta deve entrare nel regno della poesia; chi vuol comprendere il fenomeno preghiera deve penetrare nel campo dell’irrazionale.” Questa quindi la conclusione (p. 304): “Nata nella sfera dell’irrazionale, e perciò ricca di elementi mimetici e magici, la preghiera lentamente si evolve. L’anima va dilatandosi sempre più, sino a raggiungere le porte del cielo, le porte che si schiudono nell’ora dell’estasi. Gli elementi puramente terrestri sono caduti [...] dall’albero della vita religiosa, quale frutto ormai troppo maturo. Lo spirito umano cerca di potenziarsi, di sublimarsi, sino a raggiungere le alte vette della prece mistica. Ma non a tutti e non sempre è possibile toccarle. Ed allora la preghiera diventa un’implorazione umile accorata, sommessa, dolce, un canto, in cui l’anima umana esprime tutta la nostalgia che la terra sente per il cielo.”

²⁰⁵ Non è un caso dunque che Zolli avesse condotto uno studio dedicato alle origini psicologiche della lingua parlata dai bambini pubblicato sulla rivista diretta da De Sarlo (I. Zoller, *La lingua dei bambini*, «Cultura Filosofica», 15 ottobre 1908) e che la più probabile tesi del corso di perfezionamento (o di laurea) fosse centrata su un fattore linguistico. Per l’importanza rivestita dallo studio *La lingua dei bambini* per la comprensione della formazione e visione scientifica di Zolli si vedano: «Capitolo 2», pp. 88-94; «Capitolo 3», p. 196, n. 18.

²⁰⁶ G. Ponzano, *op. cit.*, p. 84.

²⁰⁷ Si veda «Capitolo 2» pp. 88-94.

²⁰⁸ Si vedano: «Capitolo 2», pp. 85-99, 140; «Capitolo 3» pp. 205-219.

Chajes, e dall'altro di De Sarlo. A ulteriore testimonianza del valore del giovane Zolli vi era inoltre la stima che Margulies manifestò fin da subito nei suoi confronti, ritenendolo uno dei suoi migliori allievi, tanto da raccomandarlo ai capi della Comunità di Trieste per ricoprire l'incarico di vice-rabbino²⁰⁹.

La Consulta della Comunità ha eletto nella sua seduta odierna, con tutti i voti meno uno, a Vice Rabbino il dott. Israel Zoller, alunno del Collegio Rabbinico Italiano, già noto ai lettori della *Settimana*. È questo un lieto avvenimento per la Comunità di Trieste che non potendo procedere ancora alla nomina di Rabbino Maggiore, s'è intanto assicurata per l'epoca dal 1° agosto a.c. l'opera di questo giovane studioso, suddito austriaco che parla e scrive con eleganza l'italiano e per il quale l'essere stato proposto ai capi dall'Ecc.mo dott. Margulies è già una bella ed autorevole raccomandazione²¹⁰.

Da quanto emerge dai documenti Zolli si rivelò ben presto uno studente modello, apprezzato dai propri insegnanti. Un giovane, brillante studioso con davanti a sé un luminoso avvenire, così come le molte attestazioni di stima e le prime pubblicazioni facevano presagire. Tuttavia il suo ingresso nel mondo accademico fu molto lento, ritardato dalle difficoltà che incontrò nello svolgere il suo incarico a Trieste. Nella città giuliana lo attendevano anni dolorosi che non gli consentirono – a nostro avviso – di indirizzarsi con fare deciso verso l'attività accademica. Qui infatti si vide ben presto costretto a fronteggiare una serie pressoché incredibile di circostanze e di tragici avvenimenti difficilmente, non solo risolvibili, ma anche immaginabili.

²⁰⁹ Il 12 luglio 1910 la Comunità Israelitica di Trieste pubblicava un Avviso di Concorso alla cattedra di Rabbino Maggiore “con l'annuo emolumento di Cor. 6000 (Corone Seimila). I concorrenti dovranno comprovare: 1) di avere un'età non inferiore ai 30 né superiore ai 60 anni: 2) di conoscere perfettamente la lingua italiana: 3) di aver assolto completamente e con buon esito almeno il Ginnasio superiore (Ord. dell'i.r. Ministero per il culto e Istruzione del 23 dicembre 1896, N.25, 489 B.L.O.P. n.15 ex 1897): 4) di aver conseguito la laurea rabbinica da un Collegio rabbinico: 5) di aver mantenuto con una condotta ineccepibile sotto i riguardi morali e civili (§ 10 della legge 21 marzo 1890 B.L.I.N.57). Le istanze saranno da presentarsi a tutto il 31 ottobre 1910 alla Cancelleria di questa Comunità, ove gli interessati potranno rilevare le altre condizioni e le attribuzioni inerenti a questa carica e i proventi accessori.” «La Settimana Israelitica», anno I, n. 30, 22 luglio 1910. Le trattative si rivelarono alquanto lunghe ed estenuanti in particolare per la composizione della Comunità triestina in cui erano presenti due correnti, una italiana, l'altra austriaca. Il candidato doveva avere, benché non espressamente richiesto dal bando di concorso, anche la conoscenza della lingua tedesca. Sei mesi dopo la questione della nomina era ancora in alto mare. “Si presentarono *tredici* candidati, ma avendo i Capi dichiarato nella loro Relazione di non poter raccomandare alcuno dei concorrenti per l'alta carica pur apprezzando i meriti di qualche candidato, la Consulta decide d'annullare il Concorso e d'incaricare i Capi di entrare in trattative private con autorevoli personalità. Siccome poi l'attuale vice-rabbino dott. Brettholz lascia il suo posto alla fine di questo mese, i Capi, giusta l'incarico avuto in proposito dalla Consulta, sono in trattative, per l'interinato, con un alunno del Collegio Rabbinico Italiano [Israel Zoller].” «La Settimana Israelitica», anno II, n. 3, 27 gennaio 1911, p. 4. L'affetto nutrito da Margulies nei confronti di Zolli doveva essere ricambiato da quest'ultimo. Nella breve «Prefazione» della prima vera e propria opera di un certo spessore (I. Zoller, *Tre millenni di storia. Volume I°. La storia del popolo ebraico dal 500 prima dell'E.V. al 500 dopo l'E.V.*, Israel, Firenze 1924) Zolli lo definisce il “compianto e amato mio maestro”.

²¹⁰ «La Settimana Israelitica», anno II, n. 11, 17 marzo 1911, p. 2. Notizia della nomina dà pure il «Corriere Israelitico», anno 49, n. 11, Trieste 31 marzo 1911, p. 219.

L'ebraismo triestino, alla pari di quello fiorentino, viveva in quegli anni un periodo di grande fermento²¹¹, dettato in primo luogo dall'economia che si muoveva attorno al porto, sbocco sul mare dell'Impero austriaco, ma anche e soprattutto per quel suo essere propaggine mediterranea della cultura mitteleuropea²¹². Inoltre, "la posizione geografica della città contesa tra italiani e austriaci, snodo tra oriente e occidente e porto proteso sul Mediterraneo, ne fece una privilegiata stazione di transito per i profughi ebrei in fuga dall'antisemitismo sanguinario diffuso nelle regioni dell'Europa orientale, e diretti verso le Americhe o la Palestina"²¹³.

Trieste era dunque il crocevia naturale di popoli, uomini, persone e, conseguentemente, di pensieri, idee e sensibilità differenti, che si spostavano da nord verso sud – i profughi ebrei in cerca di pace e libertà – e da ovest verso est – gli italiani intenti alla causa irredentista. La sua peculiare posizione alla sommità dell'incuneamento del Mediterraneo che si spinge verso il cuore dell'Europa favorì l'incontro delle tre principali etnie e culture europee: la latina, la tedesca e la slava.

Ma Trieste era, benché irredenta, anche la porta dell'Italia aperta alla cultura mitteleuropea. Il coacervo di razze e di popoli – austriaci, italiani, dalmati, sloveni, tedeschi, ebrei, ecc. – che la componevano, con tutta la serie di "matrimoni misti e con problemi indicibili di balie"²¹⁴, ne facevano un *unicum* socio-economico, ma soprattutto culturale, multietnico e multilinguistico. "La

²¹¹ In quegli anni si iniziava la costruzione del Nuovo Tempio triestino destinato a dare nuovo lustro alla Comunità di Trieste. Il Nuovo Tempio veniva inaugurato giovedì 27 giugno 1912. Si vedano: «Corriere Israelitico», anno 51, n. 3, Trieste 15 luglio 1912; R. Curiel, *A cinquant'anni dalla sua inaugurazione (12 Tamuz 5672 – 27 Giugno 1912). Il Tempio israelitico di Trieste ricorda la storia dell'Ebraismo triestino*, RMI, vol. 28, n. 6-7, giugno-luglio 1962, pp. 296-300.

²¹² Sulla Trieste di quegli anni si vedano: A. Luzzatto, *Trieste, l'Ebraismo, le culture di frontiera. Colloquio con Giorgio Voghera*, «Dimensioni», n. 38, marzo 1986; E. Apih, *Trieste*, Laterza, Roma-Bari 1988; A. Ara, C. Magris, *Trieste. Un'identità di frontiera*, Einaudi, Torino 1982; D. Zazzi, *Trieste città divisa*, Mazzotta, Milano 1985; M. Cattaruzza, *Trieste, Austria, Italia tra Settecento e Novecento. Studi in onore di Elio Apih*, Del Bianco, Udine 1996; G. Cervini, *Storia o storie di Trieste*, «Clio» n. 3, luglio-settembre 1995; L. De Antonellis Martini, *Portofranco e comunità etnico-religiose nella Trieste settecentesca*, Giuffrè, Milano 1968; A. Millo, *L'élite del potere a Trieste. Una biografia collettiva 1891-1938*, Franco Angeli, Milano 1989; G. Voghera, *Anni di Trieste*, Editrice Goriziana, Gorizia 1989; Idem, *Gli anni della psicanalisi*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone, 1995 (1980¹). Sulla comunità ebraica triestina di quegli anni si vedano: A. Ara, *Gli ebrei a Trieste 1850-1918*, «Rivista Storica Italiana», anno CII, fasc. I, aprile 1990, pp. 53-86; U. Saba, «Il ghetto di Trieste nel 1860», in *Opere di Umberto Saba. Vol. I. Prose*, a cura di L. Saba, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1964, pp. 25-28; M. Berengo, *Gli ebrei nell'Italia asburgica nell'età della Restaurazione*, «Italia», n. 1-2, 1987; L. Buda, G. Cervini, *La Comunità israelitica di Trieste nel secolo XVIII*, Del Bianco, Udine 1973; T. Catalan, *Una scelta difficile: gli ebrei triestini fra identità ebraica e identità nazionale (1849-1914)*, «Annali dell'Istituto Italo-Germanico di Trento», 23, 1997; Idem, *La Comunità ebraica di Trieste. Politica società cultura (1781-1914)*, Lint, Trieste 2000; G. Todeschini, P.C. Ioly-Zorattini (a cura di), *Il mondo ebraico. Gli ebrei tra Italia nord-orientale e Impero asburgico dal Medioevo all'Età contemporanea*, Atti del convegno di Trieste-Udine (19-23 giugno 1989), Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1991; G. Voghera, *Anni di Trieste*, Editrice Goriziana 1989; P.C. Ioly Zorattini (a cura di), *Gli ebrei a Gorizia e a Trieste tra «Ancient régime» ed emancipazione*, Del Bianco, Udine 1984. Sulla dimensione culturale mitteleuropea si veda: Q. Principe (a cura di), *Ebrei e mitteleuropea. Cultura letteratura società*, Shakespeare & Co., Brescia 1984. Giorgio Voghera (*Gli anni della psicanalisi*, cit., pp. 110-111) nota come curiosamente i centri più importanti dello spirito mitteleuropeo non furono le città tedesche o austriache, "ma [...] alcuni centri non tedeschi quali Praga, Leopoli, Czernovitz, forse Budapest e Zagabria [...]" città nelle quali la presenza ebraica era numericamente e qualitativamente rilevante.

²¹³ G. Rigano, *op. cit.*, p. 49. Ci sia concesso ricordare che i nonni e il padre di Amos Oz giunsero in Palestina nel 1933 passando per l'Italia e il porto di Trieste: "Si imbarcarono sulla motonave *Italia* al porto di Trieste, diretti a Haifa [...]" Amos Oz, *Una storia di amore e di tenebra*, Universale Economica Feltrinelli, Milano 2006³, p. 140.

²¹⁴ M. David, *op. cit.*, p. 374.

sua classe colta, che non s'appoggiava a serie tradizioni locali, era formata da persone provenienti dai più diversi paesi, le quali esercitavano una sull'altra influenze culturali veramente profonde. Forse a Trieste si ignoravano Rimbaud e Apollinaire (citiamo quasi a caso due nomi) quando erano già conosciuti in molti centri italiani; ma profondi conoscitori ed amanti di Goethe, che conoscevano a memoria ampi squarci della sua opera, si potevano incontrare con commercianti greci, il cui svago era leggere e recitare Omero, con studiosi ebrei della Bibbia [Zolli e Chajes?], con insegnanti francesi e inglesi (basterebbe fare il nome di Joyce), che non si limitavano certo ad impartire le nozioni elementari della loro lingua. [...]. Le influenze straniere sui letterati triestini risalivano quindi in un certo senso alle letterature classiche delle diverse nazioni, e probabilmente proprio per questo [...] venivano assimilate in profondità pure tendenze letterarie più moderne [...]. Balzac, Zola, Nietzsche, alcuni romanzieri dell'800 tedesco, per fare soltanto qualche esempio, erano più 'di casa' a Trieste che a Milano, Firenze o Roma. E non va dimenticato che i triestini leggevano in ottime traduzioni tedesche i grandi narratori russi, Ibsen, ecc., assai prima che fossero disponibili traduzioni italiane, e spesso anche francesi, appena decenti"²¹⁵. Non è un caso infine che Trieste sia stato il primo focolare della penetrazione psicoanalitica in Italia²¹⁶.

Zolli venne direttamente coinvolto in prima persona in questo ginepraio di vicende²¹⁷: studiava la Bibbia, svolgeva le funzioni di vice-rabbino prima e di Rabbino Capo poi, insegnò religione nelle scuole medie e al liceo, si interessò alla psicoanalisi, si adoperò per procurare ai profughi di passaggio documenti²¹⁸, visti, sistemazioni a terra e sulle navi e sostenne a spada tratta la causa irredentista durante la Prima Guerra Mondiale. Tuttavia, nonostante il suo fervore per la causa italiana²¹⁹, tanto che fu oggetto di un'aggressione da parte di un poliziotto austriaco²²⁰, Zolli,

²¹⁵ G. Voghera, *Gli anni della psicoanalisi*, cit., pp. 108-109.

²¹⁶ Sull'importanza della Trieste ebraica per la penetrazione e la diffusione della psicoanalisi in Italia, si veda «Capitolo 2», pp. 111-123, 138-145.

²¹⁷ Sulle differenti anime che agitavano la vita della comunità triestina e i loro intrecci con l'attività di Zolli si veda: G. Rigano, *op. cit.*, pp. 47-72.

²¹⁸ Nel 1918 aiutò 70 giovani pionieri a imbarcarsi per la Palestina: "Settanta è un gran bel numero. Settanta è il numero d'anni d'una vita umana di durata normale. Settanta furono gli anziani del popolo al tempo di Mosè. Settanta gli anni dell'esilio babilonese. Settanta, secondo la tradizione, gli autori della versione greca dell'Antico Testamento. E settanta circa erano i giovani pionieri (*chalutzim*) sionisti che alla spicciolata vennero a Trieste, senza documenti e senza visti naturalmente, per recarsi in Palestina". E. Zolli, *Prima...*, cit., p. 102; Idem, *Why...*, pp. 68-69. Sull'opera svolta da Zolli per agevolare i profughi di passaggio e sulle testimonianze da lui raccolte si vedano: E. Zolli, *Prima dell'Alba*, cit., pp. 168-169 e 195. Si vedano anche le dichiarazioni di Miriam Zolli, la figlia di seconde nozze: S. Zurlo, *Il rabbino che difese Papa Pacelli dalle accuse ebraiche*, «Il Giornale», intervista a Miriam Zolli-de Bernart, 31 marzo 1998, p. 9.

²¹⁹ AST, Commissariato Generale e Civile per la Venezia-Giulia. Atti Generali, b. 106, PCM, Ufficio Centrale per le nuove Province al Commissariato Generale e Civile per la Venezia-Giulia, oggetto: *rabbino Zoller di Trieste*, Roma, 31 ottobre 1919 (riportato in: G. Rigano, *op. cit.*, pp. 55-57).

²²⁰ ACS, MI, DGPS, Div. AGR, G1 Associazioni, b. 169 *Roma Comunità Israelitica anno 1941*, fasc. 436, sfasc. 156, ssfasc. 1943 (e 1942). Ricorso alla suprema giustizia del Duce d'Italia contro i provvedimenti coi quali veniva revocata la Cittadinanza Italiana al professore Israele Zolli, e veniva negato il gradimento per la sua nomina a rabbino capo della comunità israelitica di Roma, Roma, 20 marzo 1942, pp. 3-6. Si veda anche: AUCEI, fondo UCII dal 1934, b. 32E *Funzionari delle comunità*, fasc. 1938 *Rabbini, hazanim, maestri*, sfasc. 1938 *Roma*, Domanda di discriminazione non presentata di Israele Zolli senza data [II metà di maggio 1939], pp. 1-2. Così venne descritta l'aggressione dallo stesso Zolli in una lettera del 1939 ad Aldo Ascoli: "Dopo lo scoppio della guerra con l'Italia fui seguito in Via

vista la sua origine galiziana, venne considerato austriaco e fortemente osteggiato dagli stessi membri italiani della comunità²²¹.

Nel 1917, alle miserie della guerra si aggiunsero i già logori rapporti intrattenuti con Chajes²²² ed emersero le prime incomprensioni con la dirigenza comunitaria²²³. Ma soprattutto sul capo di Zolli si abbatté l'immane tragedia della scomparsa della prima moglie Adele²²⁴ che lo lasciò solo con una bambina, Dora, da crescere²²⁵. Si può facilmente comprendere dunque quanti e quali preoccupazioni, responsabilità e impegni – per non dire sofferenze²²⁶ – gravassero sulle spalle del Nostro e come non fosse assolutamente facile riuscire a ritagliarsi nell'arco della giornata il tempo necessario per prepararsi all'ingresso nel mondo accademico²²⁷.

Particolare rilievo assunse inoltre la sua opera a favore degli *chalutzim* durante gli anni del nazismo, soprattutto perché – stando a quanto egli stesso racconta nelle sue autobiografie –, veniva costantemente informato delle persecuzioni e dei crimini patiti dagli Ebrei sotto il regime nazista sin

dell'Acquedotto da uno sbirro della polizia che mi ha colpito alla testa con un sasso; svenni. Riaperti gli occhi vidi un passante (cristiano) che mi strofinava le tempie con un po' di neve; mi accompagnò due passi, mormorò poi 'Iddio la protegga' e mi lasciò". AUCEI, fondo UCII dal 1934, b. 32E *Funzionari delle Comunità*, fasc. 1938 *Rabbini, Hazanim, Maestri*, sfasc. 1938 *Roma*, Lettera di Israele Zolli ad Aldo Ascoli datata Trieste 11 giugno 1939 (riportata in G. Rigano, *op. cit.*, p. 57).

²²¹ AST, Regio Governatorato della Venezia Giulia poi Commissariato Generale Civile per la Venezia Giulia. Atti Generali, b. 90, Petizione a Sua Eccellenza il Commissario Generale Civile per la Venezia Giulia Gr. Uff. Antonio Mosconi Senatore del Regno, Trieste 16 novembre 1920 (riportato in G. Rigano, *op. cit.*, pp. 52-54). Si veda anche: E. Zolli, *Prima...*, cit., pp. 100-101; Idem, *Why...*, cit., pp. 66-67.

²²² "Poi fui nominato vice-rabbinò a Trieste. Poco dopo fui raggiunto da H. P. Chajes in qualità di *Rabbinò Maggiore*. Uno di noi due sarebbe stato necessario; in due si era troppi, quindi, dato anche che peccavamo un po' di ambiziosità tutti e due, rapporti freddi, talvolta tesi, amarezza sempre. Lui propendeva per il Governo austriaco, lui doveva essere nominato verso il 1918, Rabbinò Maggiore a Vienna, mentre io ero attaccato con tutte le fibre del cuore all'Italia." E. Zolli, *Prima...*, cit., p. 95; Idem, *Why...*, cit., p. 63.

²²³ Si vedano: E. Zolli, *Prima...* cit., p. 108; Idem, *Why...*, cit., pp. 71-72.

²²⁴ Il matrimonio si celebrò a Leopoli il 20 dicembre 1910 (ne dà notizia «La Settimana Israelitica», anno I, n. 52, 23 dicembre 1910, p. 3). Adele Litwak era nata a Leopoli nel 1888 e morì di polmonite a Trieste nel 1917. Adele venne ricordata con epigrafe posta in: I. Zoller, *Tre Millenni di Storia. Volume I, La storia del popolo ebraico dal 500 pr. dell'E.V. al 500 dopo l'E.V.*, Israel, Firenze 1924: "A la santa memoria tua, Adele." Per le dolorose vicende di quegli anni si vedano: E. Zolli, *Prima...* cit., pp. 108-110; Idem, *Why...*, cit., pp. 71-72.

²²⁵ Nata a Trieste il 3 settembre 1914.

²²⁶ A fiaccare gli affetti di Zolli nel 1915 giunse anche la scomparsa del padre che seguiva la morte della madre avvenuta nel 1903: «Corriere Israelitico», anno 53, n. 7, Trieste 15 aprile 1915, p. 3. Nell'agosto del 1920, Zolli si risposò in seconde nozze con Emma Maionica, figlia di Enrico Maionica, direttore del museo archeologico di Aquileia. Anche da queste seconde nozze, Zolli ebbe una figlia, Miriam Margherita. Per le nozze si veda: «Israel», n. 38-39, 23 settembre 1920. Per la seconda figlia: E. Zolli, *Why...*, cit., pp. 75-76. Su Enrico Maionica si vedano: G. Brusin, *Enrico Majonica e la sua opera con bibliografia delle opere*, «Archeografo Triestino», vol. XV, 1929-1930; *Il cicerone dell'arciduca Carlo*, «Il Gazzettino. Speciale Aquileia», 28 agosto 1997, p. 5; O. Altieri, *La Comunità ebraica di Gorizia: caratteristiche demografiche, economiche e sociali (1778-1900)*, Del Bianco, Udine 1985, p. 187.

²²⁷ Zolli stesso ci dice tuttavia che l'attività scientifica era la strada da lui percorsa per cercare di sottrarsi al dolore di quegli anni: "Nei periodi più difficili della mia vita, la scienza mi rese grandi servizi; certamente molto più grandi di quelli da me resi alla scienza stessa. Di giorno in Tempio, l'ufficio, le *agende* d'ufficio, sedute, conferenze, lettere, lezioni. Le ore pomeridiane lasciavano talvolta un certo margine, dopo il disbrigo della corrispondenza, a qualche ora di ricerche scientifiche. [...]. Affogavo tutto in un lavoro scientifico intenso, che mi offriva un oblio parziale almeno." (E. Zolli, *Prima...*, cit., pp. 103-104 e 108; Idem, *Why...*, cit., pp. 67 e 72). Inoltre, quegli anni di sofferenza da un lato lo avvicinarono ai Vangeli ("Le mie ore di rasserenamento e di conforto erano quelle delle letture delle Scritture: Antico e Nuovo Testamento. Le figure che più mi attiravano erano: Isaia, Giobbe, Gesù, Paolo, I Salmi." E. Zolli, *Prima...*, cit. p. 105; Idem, *Why...*, cit., p. 69) e dall'altro lo toccarono con la prima visione *mistica* (E. Zolli, *Prima...*, cit., pp. 108-110; Idem, *Why...*, cit., 71-73).

dal 1933²²⁸, tanto che in occasione della Pasqua ebraica di quell'anno pronunciò un discorso nella sinagoga di Trieste contro la promulgazione dei primi provvedimenti discriminatori a scapito degli Ebrei²²⁹, discorso che gli valse una lettera anonima di minacce²³⁰. Le notizie di atrocità compiute a

²²⁸ Si veda E. Zolli, *Prima...*, cit., p. 195: "A Trieste ebbi dei lunghi colloqui con il dottor Armand Kaminka di Vienna, con il professor Torczyner dell'Università di Gerusalemme e allora espulso da Berlino, con centinaia di fuggiaschi appartenenti alle più svariate regioni dei più svariati Paesi sotto l'influenza o sotto il gioco nazista; a Trieste avevo la possibilità di leggere documenti di ogni genere, che mi mettevano sotto gli occhi tutta la realtà di una situazione terrificante." Si veda: E. Zolli, *Why...*, cit., p. 139. Sulla rete informale che consentiva a Zolli di essere aggiornato sulle vicende della Germania nazista si vedano: G. Rigano, *op. cit.*, pp. 240-241.

Armand Kaminka (1866-1950) rabbino a Francoforte, in seguito predicatore al Tempio riformato di Praga. A Vienna fu segretario dell'Israelitische Allianz; nel 1924 fondò il Maimonides College e dal 1926 tenne lezioni sul Talmud e sulla filosofia ebraica all'Università di Vienna. Emigrò in Palestina nel 1938 in seguito all'annessione dell'Austria alla Germania nazista. Per altre notizie si veda: *EJ*, vol. 10, coll. 729-730.

Harry Torczyner (Naphtali Herz Tur-Sinai, 1886-1973) filologo e studioso biblico. Studiò all'Università di Vienna e all'Israelitische-Theologische Lehranstalt di Vienna. Docente di lingue semitiche all'Università di Vienna (1913-1919) e di Gerusalemme (1933). Insegnò Bibbia e Filologia semitica alla Hochschule für die Wissenschaft des Judentums di Berlino (1919-1933). Sono numerosi i suoi studi di critica biblica. Si veda: *EJ*, vol. 15, col. 1465-1466. Si vedano: «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettere 40, 41, 53, 54, 56», pp. 456, 457, 473-474, 475, 479.

²²⁹ Queste in estrema sintesi le tappe del processo di discriminazione degli Ebrei a partire dall'avvento del nazismo sino alla Notte dei Cristalli (9 novembre 1938). Caduto il brevissimo governo Von Schleicher, Adolf Hitler ricevette dal presidente Hindenburg l'incarico di formare il nuovo governo tedesco (30 gennaio 1933). L'esecutivo non disponeva di una maggioranza di governo e perciò vennero convocate nuove elezioni. Al culmine di una campagna elettorale molto violenta, si verificò l'incendio del *Reichstag* (27 febbraio) la cui responsabilità venne attribuita dai nazisti ai comunisti, scatenando così una campagna di intimidazioni. Il 28 febbraio il presidente Hindenburg sospese le libertà politiche e civili. Il 5 marzo si svolsero le elezioni in cui i nazisti ottennero il 44% dei voti. Appoggiati dai nazionalisti, ebbero la maggioranza in parlamento e il 23 marzo fecero approvare una legge che conferiva al governo poteri straordinari. A seguito di una campagna internazionale di denuncia delle violenze perpetrate sugli ebrei, il 1° aprile i nazisti organizzarono un'azione di boicottaggio del commercio ebraico e il 7 aprile il governo stabilì per legge che tutti i funzionari statali, gli insegnanti e gli impiegati pubblici *non ariani* potevano essere allontanati dal loro incarico se sospettati di essere oppositori del regime. Venne inoltre costituita una nuova polizia segreta di Stato, la *Gestapo*. Il 12 aprile un'altra legge escludeva i medici ebrei dal servizio sanitario nazionale. Dopo il Partito Comunista, fuorilegge da marzo, e i sindacati liberi, soppressi in maggio, il 22 giugno venne sciolto il Partito Socialdemocratico e in breve gli altri partiti borghesi: il 14 agosto il Partito Nazionalsocialista venne riconosciuto come partito unico. La Germania si ritirò dalla conferenza sul disarmo e dalla Società delle Nazioni (14 ottobre), mentre il Vaticano stabilì un concordato con la Germania nazista (20 luglio 1933). Nel 1934 il governo emanò una serie di leggi che colpivano la libertà di associazione e contrattazione dei lavoratori e instauravano un ordinamento economico corporativo, sino a che, nel settembre del 1935, le leggi di Norimberga sancirono la definitiva discriminazione tra ariani ed ebrei, stabilendo che solo i primi erano cittadini a tutti gli effetti del Reich. Nel 1938, in seguito all'assassinio a Parigi di un funzionario dell'ambasciata tedesca da parte di un ebreo, Herszel Grynszpan, scoppiò una violenta persecuzione anti-ebraica nota come Notte dei Cristalli, 9-10 novembre 1938. A ciò fece seguito la legge del 12 novembre 1938 sull'interdizione da ogni attività commerciale per gli ebrei, emanata in concomitanza con il primo pogrom del Reich. Sulla progressiva discriminazione e persecuzione contro gli Ebrei si vedano: H. Haumann, *op. cit.*, pp. 210-217; M. Burleigh, W. Wippermann, *Lo stato razziale. Germania 1933-1945*, Rizzoli, Milano 1992; R. Hilberg, *La distruzione degli ebrei d'Europa*, Einaudi, Torino 1995; L. Poliakov, *Il nazismo e lo sterminio degli ebrei*, Einaudi, Torino 1998.

²³⁰ Si veda: E. Zolli, *Prima...*, cit., p. 214, dove viene riportata una dichiarazione del signor Emilio Prister di Trieste in cui si legge: "Ecc.mo Comm. Prof. Zolli, ricordo benissimo che nel 1933 lei pronunciò nel Tempio Maggiore di Trieste dei discorsi che condannavano le persecuzioni ebraiche condotte dai nazisti in Germania." Si veda inoltre: G. Rigano, *op. cit.*, pp. 95-96: "Il 10 aprile 1933, Zolli, a seguito delle allarmanti notizie che giungevano dalla vicina Germania, in occasione della Pasqua ebraica tenne, nel Tempio Maggiore, una predica in cui condannava duramente la politica persecutoria nazista. Per questo motivo ricevette minacce e una lettera anonima intimidatoria che diceva: «Ci pregiamo di rendere noto a V.S.I. di aver inoltrato alla direzione della propaganda hitleriana in Berlino, il resoconto stenografico dell'illuminata vostra allocuzione del lunedì 10 aprile 1933 acciocché prenda disposizioni a vostro merito. Vi porgiamo i nostri più fervidi auguri per la più felice continuazione delle vostre sincere e spontanee recriminazioni a vostro riguardo. (firmato con una svastica)»." La lettera si trova in: AST, Prefettura. Gabinetto, b. 156, fasc. *Movimento israelitico antihitleriano*, Questura di Trieste al Prefetto, oggetto: *anonimo*, Trieste 29 aprile 1933. Sempre in G. Rigano, *op. cit.*, p. 96, n. 241, si legge: "Una nota [acclusa alla lettera minatoria] dice: «Nel restituire l'allegato significativo che il 10 aprile in occasione della Pasqua ebraica, nel tempio israelitico di Via S. Francesco, il rabbino Capo Comm.

danno degli Ebrei in Germania, e che a lui giungevano tramite i profughi in fuga dai territori del Reich, vennero fatte pervenire nel 1934, tramite un memoriale, anche all'allora Rabbino Capo di Roma, Angelo Sacerdoti²³¹. Nella lettera che accompagnava l'invio, Zolli pregava Sacerdoti di sottoporre il plico all'attenzione di Mussolini²³².

Alcuni anni dopo le difficoltà di conciliare l'impegno richiesto per lo svolgimento delle funzioni di Rabbino, nel frattempo accresciute per via della nomina a Rabbino Capo di Trieste²³³, con l'attività accademica riecheggiarono nelle parole dello stesso Zolli il quale, scrivendo al commissario governativo dell'Unione, Felice Ravenna, così si esprimeva:

[...] La beneficenza e l'aiuto sociale esercitati dal rabbino differiscono da quelli di carattere ufficiale della Comunità. Vi sono molti casi in cui soltanto il rabbino può e deve intervenire. [...]. A centinaia di emigranti fui utile con la traduzione dei loro documenti redatti nelle più svariate lingue. A decine di coppie ho facilitato l'emigrazione verso la Palestina mediante dei matrimoni puramente religiosi, per cui m'assumevo io l'intera responsabilità²³⁴. [...]. È difficile specificare l'opera che compie il rabbino; è difficile enumerare i casi che si presentano continuamente a lui e che non entrano nella cornice della beneficenza ufficiale. Ma è una cosa indegna del rabbino di tener sempre aperta un'esposizione del bene che fa. L'opera del rabbino richiede fiducia presso i correligionari e non matura dei risultati che si possono mettere in vetrina come modelli di recente arrivo. Un solo funzionario rabbinico per 5.000 anime, che deve pensare a presiedere le funzioni religiose, a tenere discorsi, conferenze sabbatiche per la gioventù, dei corsi di cultura religiosa per i ragazzi delle scuole medie e

prof. Israele Zoller tenne un'allocuzione, nella quale ebbe effettivamente parole di aspra censura per la pretesa persecuzione della quale in Germania sarebbero oggetto gli ebrei da parte degli hitleriani.»

²³¹ Angelo Raffaello Chaim Sacerdoti (1886-1935), Rabbino Capo di Roma dal 1912 al 1935 e leader sionista italiano. Dopo la Prima Guerra Mondiale, durante la quale fu cappellano militare, si prodigò per rivitalizzare la Comunità di Roma. Agì presso Mussolini per la situazione degli Ebrei. Fu direttore del Collegio Rabbinico Italiano quando nel 1934 venne trasferito da Firenze a Roma. Per altre notizie si vedano: *EJ*, vol. 14, col. 590; S. Caviglia, *L'identità salvata. Gli ebrei di Roma tra fede e nazione, 1870-1938*, Laterza, Roma-Bari 1996; R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit.

²³² Si vedano: E. Zolli, *Prima...*, cit., pp. 168-169; Idem, *Why...*, cit., pp. 113-114. Rispetto all'invio della suddetta documentazione si veda quanto riporta G. Rigano, *op. cit.*, p. 96, n. 240: "Di questa vicenda non è stata trovata traccia negli archivi pubblici e nell'archivio della Comunità di Roma, in cui è conservato il fondo Sacerdoti." Per l'attività svolta da Zolli a Trieste contro gli attacchi di antisemitismo si veda: E. Zolli, *Prima...*, cit., pp. 168-171; Idem, *Why...*, cit., pp. 113-120.

²³³ Il 29 febbraio 1920 l'assemblea dei contribuenti nominò Zolli rabbino maggiore. Zolli assunse ufficialmente l'incarico di Rabbino Capo a partire dal 25 aprile 1920. Si vedano: «Il Vessillo Israelitico», n. 9-10, 15-31 maggio 1920, pp. 219-221; «Israel», n. 17, 29 aprile 1920. Zolli fu dunque dal 1911 al 1920 vice-rabbino di Trieste e in seguito, sino al 1939, Rabbino Capo.

²³⁴ [N.d.A.]. La Gran Bretagna, all'epoca esercitante il mandato sui territori dell'ex-Impero ottomano, concedeva il visto per emigrare in Palestina a intere famiglie. Si veda a questo proposito I.B. Singer, *La famiglia Moskat*, cit., pp. 439-447: "Simon Bendel, il ragazzo di Shosha, ricevette una comunicazione dall'organizzazione dei *chalutzim* che gli era stato concesso il nulla-osta per emigrare in Palestina. Altri nove giovani e due ragazze ricevettero la stessa comunicazione. Alla fattoria modello di Grochov v'era molta eccitazione. Poiché il permesso di emigrazione era valevole per un'intera famiglia e sarebbe stata una vergogna sprecarlo per una sola persona, i giovanotti dovevano sposarsi subito. [...]. Il matrimonio fu celebrato in casa di un rabbino ufficiale di Varsavia. [...]. La cerimonia procedette secondo la legge e la consuetudine. Il mazziere prese da un armadio un baldacchino sostenuto a quattro pali. Furono accese delle candele. Una caraffa fu riempita di vino. Lo sposo indossò una veste bianca a rammentargli la morte. Due donne accompagnarono la sposa mentre faceva per sette volte il giro intorno allo sposo. Il rabbino intonò la benedizione. Simon trasse di tasca un anello nuziale e lo infilò nell'indice della mano destra della sposa, dicendo: «Tieni, tu si consacrata a me con quest'anello secondo la legge di Mosè e di Israele». La coppia sorseggiò il vino dalla caraffa."

per le maestre destinate a insegnare in futuro la religione, che sta preparando un allievo per il collegio rabbinico di Roma, che ha l'incombenza di gerente per le matricole, che deve celebrare matrimoni, assistere alle circoncisioni, andare ai funerali, visitare i malati, sbrigare una quantità di corrispondenza con rabbini italiani ed esteri, non ha del tempo d'avanzo. [...]. Il quadro dell'attività rabbinica è così complesso, così intricato, così vario, che è difficile comprenderlo dal di fuori, bisogna proprio viverlo. [...]. Il rabbino assiste inoltre a tutte le sedute del Consiglio e della Giunta amministrativa; si reca spesso a bordo delle navi per cascerarle o per controllare il *cascerut* della cucina. Se egli poi in quelle poche ore in cui è libero scrive un libro di cultura ebraica o una memoria su un argomento ebraico per un'Accademia italiana, non credo che impieghi male il suo tempo²³⁵.

Non era un caso dunque che Cassuto e Artom²³⁶, e prima di loro Lelio Della Torre²³⁷, avessero rinunciato alla cattedra rabbinica per dedicarsi esclusivamente all'attività didattica che evidentemente mal si conciliava con i compiti e le responsabilità di rabbino. A questo punto sorge l'interrogativo circa il perché Zolli invece non rinunciò alla carriera rabbinica a vantaggio di quella accademico-scientifica. Le spiegazioni sono da ricercarsi nelle aspettative riposte in lui dalla madre la quale non voleva vedere interrotto il secolare lignaggio rabbinico, aspettative alle quali Zolli non volle venir meno anche a scapito dei propri interessi e delle proprie aspirazioni²³⁸.

Alla luce di queste innumerevoli circostanze e traversie – che vanno dalle difficoltà economiche della famiglia durante gli anni della giovinezza sino alle responsabilità in seno alla comunità di Trieste – si possono perciò facilmente immaginare e comprendere quali furono le ragioni che determinarono un tardo ingresso di Zolli nel mondo scientifico e accademico.

d) I rapporti scientifici tra Zolli e Pettazoni

Come si è visto, Zolli era certamente apprezzato come studioso, a partire dai propri maestri: Margulies e De Sarlo. Tuttavia il suo ambito di ricerca era piuttosto settoriale. Egli si interessò

²³⁵ AUCEI, fondo UCII dal 1934, b. 32F *Funzionari delle comunità*, fasc. 1934-35 *Rabbini*, sfasc. *Trieste*, Lettera di Israele Zolli a Felice Ravenna datata Trieste 15 aprile 1935 (riportata in: G. Rigano, *op. cit.*, pp. 106-108).

²³⁶ Artom successe a Cassuto come rabbino capo di Firenze, carica dalla quale si dimise, come per Cassuto senza suscitare particolari rimpianti, per dedicarsi all'insegnamento al Collegio Rabbinico. Artom tra il 1927-28 e il 1932-33 tenne corsi regolari presso l'Università di Firenze (la conferma per la libera docenza giunse il 19 febbraio 1932). Nel 1933-34 su incarico del Ministero degli Esteri insegnò italiano nelle scuole medie ebraiche di Tel Aviv; dal 1934-35 al 1936-37 fu docente presso il Collegio Rabbinico a Roma, riprendendo parallelamente, nel 1937, l'insegnamento all'Università fino alla decadenza della libera docenza a causa delle leggi razziali. Per la carriera accademica di Artom si vedano: Archivio Storico dell'Università di Firenze, fasc. personali liberi docenti, fasc. Artom Elia Samuele, Lettera di Elia Samuele Artom al Preside della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Firenze datata 30 giugno 1937; ACS, MPI, DGIS, Liberi docenti, III serie 1930-1950, b. 20, fasc. Artom Elia Samuele.

²³⁷ M. Del Bianco-Cotrozzi, *Il Collegio Rabbinico di Padova*, cit., pp. 227-237.

²³⁸ Si veda «Introduzione», p. 5, n. 11.

principalmente di studi inerenti la storia ebraica locale, come dimostrano i contributi apparsi su varie riviste, anche straniere²³⁹.

Per un ventennio (dal 1906 al 1925) Zolli²⁴⁰ aveva pubblicato brevi saggi sugli ebrei e sulla Polonia²⁴¹, ricerche sulla storia degli ebrei in Italia²⁴² – in particolare a Trieste²⁴³ e in Toscana²⁴⁴ –

²³⁹ Le riviste italiane sulle quali comparvero i contributi di Zolli fino al 1925 furono: «Rivista Bibliografica», «Cultura Filosofica», «Archivio Storico Italiano», «La Rassegna Nazionale», «Rivista Israelitica», «Il Marzocco», «La Settimana Israelitica», «Il Corriere Israelitico», «Il Vessillo Israelitico», «Il Messaggero Israelitico», «Israel», «L'Illustrazione Istriana», «Bilychnis», «Il Giornalismo Italiano», «Atene e Roma», «Rivista di Antropologia», «Metron», «Musicisti d'Italia», «Mamma», «Il Folklore Italiano». Le riviste straniere: «Ost und West» di Berlino, «Freie Jüdische Lehrerstimme» di Vienna, «Archiv für Jüdische Familienforschung» di Vienna, «Jeshurum» di Berlino, «Haaerez» di Gerusalemme. Negli anni successivi precedenti il battesimo divenne collaboratore di altre importanti riviste straniere: «Mitteilungen für Jüdische Volkskunde» di Vienna, «Itton Ibhri Mezujar» di Alessandria d'Egitto, «Palestine. Revue Mensuelle Internationale», di Parigi, «Revue des Etudes Juives» di Parigi, «Sinai» di Bucarest, «Studies in Philology. Publication of the Yiddish Scientific Institute» di Vilna, «The Jewish Quarterly Review» di Philadelphia. In particolare divenne il corrispondente italiano della prestigiosa «Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums» di Breslavia, fondata nel 1851 da Zacarias Frankel. Sulla rivista e su Zacharias Frankel si veda: R. Goetschel, *Alle origini della modernità*, op. cit., p. 236. Sulla collaborazione di Zolli si veda: «Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», n. 1-2, gennaio-febbraio 1925. Sulle riviste «Jeshurum», «Revue des Etudes Juives», «The Jewish Quarterly Review», si veda: *EJ*, ad nomen. Su «Haaerez» si veda: *EJ*, sv. «Newspaper Hebrew», vol. 12, coll. 1044-1059 e in particolare col. 1056.

²⁴⁰ Il primo contributo di cui si ha traccia di Zolli fu: I. Zoller, *Das jüdische Zeitungswesen Italiens seit dem Jahre 1850*, «Ost und West», Berlin, vol. VI, fasc., 12, 1906, pp. 823-828.

²⁴¹ I. Zoller, *Tra l'Italia e la Polonia*, «Archivio Storico Italiano», II (1908), pp. 388-397; Idem, *Le ultime tre novelle di Venceslao Siercssewski*, «La Rassegna Nazionale», Firenze 1909; Idem, *Enrico Sienkiewicz e gli ultimi moti rivoluzionari in Polonia*, «Il Marzocco», Firenze n. 32, 7 agosto 1910; Idem, *Martiri di Polonia*, «La Settimana Israelitica», 23 settembre 1910; Idem, *Un Bellamy polacco*, ibidem, 3 giugno 1910; Idem, *Gli ebrei e la insurrezione della Polonia nel 1863*, «ibidem», n. 38, 3 ottobre 1913.

²⁴² I. Zoller, *Studi Storici*, Galletti & Cassuto, Firenze 1912; Idem, *Gli Inizi della Riforma Sinagogale e l'Ebraismo Italiano, 1818-1820*, Libreria Treves-Zanichelli, Trieste 1919; Idem, *Un banco ebraico piacentino sul principio del sec. XVI*, «Rivista Israelitica», VII (1910), n. 2-3, pp. 87-92; Idem, *Il maestro di S.D. Luzzatto, R. Abram Eliezer Levi e la questione della riforma del culto in Italia*, ibidem, n. 1-2, 1912, pp. 37-48; Idem, *Lusso dei patrizi e degli Ebrei d'Italia nei secoli XIV e XV*, «Il Corriere Israelitico», 1913, pp. 175-177; Idem, *Ricordi della vita dei medici ebrei in Italia nei secoli scorsi*, «La Settimana Israelitica», n. 44, 21 novembre 1913, p. 2; Idem, *Timisia*, «Il Corriere Israelitico», 15 agosto 1913; Idem, *Über italienische jüdische Familiennamen*, «Archiv für Jüdische Familienforschung, Kunst und Museumswesen», nn. 1-3, 1913, pp. 31-34; Idem, *Zur Geschichte der Juden in Südtalien bis zum Ausgange des achtzehnten Jahrhunderts*, «Freie Jüdische Lehrerstimme», n. 5-6, 1916, pp. 63-66.

²⁴³ I. Zoller, *Due privilegi concessi ad Ebrei triestini nel secolo XVII*, «Il Corriere Israelitico», n. 5, 30 settembre 1911; Idem, *La scuola Vivante a Trieste*, «Il Vessillo Israelitico», novembre (1911), pp. 3-8 (pubblicato anche come opuscolo: I. Zoller, *La Scuola Vivante a Trieste*, Rossi & Lavagno, Torino 1911); Idem, *Jizhaq Trieste*, «Rivista Israelitica», n. 3-4, 1911, pp. 134-141; Idem, *L'istituto scolastico della comunità ebraica di Trieste negli anni 1803-1808*, «Il Corriere Israelitico», nn. 11-12, 1912; Idem, *Le assicurazioni marittime e gli ebrei triestini*, «La Settimana Israelitica», 1912, pp. 4-5; Idem, *Monsignor Conte Hohenwart ed il rabbino N.R. Tedesco*, «Il Corriere Israelitico», n. 2, 27 giugno 1912; Idem, *Un tempio a Trieste nel '700*, «Il Corriere Israelitico», n. 7, 30 novembre 1912; Idem, *Un tempio israelitico a Trieste nella seconda metà del Settecento*, ibidem, 1912-1913; Idem, *Il Codice Diplomatico Istriano quale fonte per la storia degli Ebrei dell'Istria*, «Il Corriere Israelitico», n. 10, 28 febbraio 1913; Idem, *L'età d'oro nella storia della Comunità Israelitica di Trieste*, ibidem, 1913-1914, p. 8; Idem, *La coscrizione degli Ebrei di Trieste nel 1788*, «Il Messaggero Israelitico», Trieste, settembre-ottobre 1913, pp. 3-12; Idem, *Le origini dei primi due oratori pubblici di Trieste*, «Il Corriere Israelitico», n. 1, 13 maggio 1913, e n. 2, 30 giugno 1913; Idem, *Maria Teresa e gli ebrei*, «Il Messaggero Israelitico», 1913; Idem, *Ricordi di vita ebraica nell'Istria*, «Il Corriere Israelitico», 1913, pp. 3-10; Idem, *Ein Blatt aus der Geschichte der Juden in Triest*, «Freie Jüdische Lehrerstimme», 1914; Idem, *Das, e Nachlese zu "Das Seevericherungswesen und die Juden in Triest*, ibidem, 1917; Idem, *Ein Brief des Freiherrn Diego de Aguilar an die jüdische Gemeinde in Triest*, ibidem, 1918; Idem, *Per la conservazione del diritto al divorzio fra gli ebrei di Trieste*, «Il Vessillo Israelitico», n. 11-12, 15-30 giugno 1920; Idem, *Il Tempio maggiore israelitico di Trieste*, «L'Illustrazione Istriana», Trieste 1923, p. 4; Idem, *Da Trieste un ignoto*, «Israel», n. 47, 27 novembre 1924, p. 4; Idem, *La Comunità Israelitica di Trieste: studio di demografia storica*, «Metron. Rivista internazionale di statistica», Ferrara, n. 3-4, 1924, pp. 521-555.

unitamente ad alcuni testi didattici²⁴⁵ e di divulgazione della cultura ebraica²⁴⁶. Fu solamente agli inizi degli anni Venti che iniziò ad affacciarsi al mondo e all'attenzione scientifici e accademici come ebraista ed esegeta biblico²⁴⁷.

Il testo che Zolli inviò come “devoto omaggio”²⁴⁸ a Pettazzoni, che in Italia godeva già di chiara fama e prestigio, inaugurando così la loro corrispondenza, rappresentava il primo lavoro di un certo spessore scientifico, testo le cui teorie, unitamente agli approfondimenti svolti a Il Cairo²⁴⁹, adoperò e difese anche dinnanzi alla commissione per la libera docenza²⁵⁰.

Dunque mentre Zolli cominciava a proporsi al panorama degli studi filologici e storico-religiosi e contestualmente iniziava a collaborare con Pettazzoni, quest'ultimo era già uno studioso ampiamente affermato, la cui opera era in pieno svolgimento e i cui contributi avevano già dato lustro all'Italia. Il tono di costante deferenza con cui Zolli si rivolse a Pettazzoni per l'intera durata della loro relazione epistolare, fu cagionato forse da una certa soggezione nutrita dalla percezione di un minor prestigio e dalla consapevolezza di una posizione più modesta in ambito scientifico e accademico.

²⁴⁴ I. Zoller, *Una lettera di Salomone Aschenasi al Granduca di Toscana*, «Rivista Israelitica», Firenze 1909; Idem, *Gli ebrei senesi al principio del sec. XV*, «La Settimana Israelitica», Firenze, 18 novembre 1910, pp. 1-2; Idem, *Piccole cause (aneddoto fiorentino della fine del sec. XVIII)*, ibidem, 16 settembre 1910; Idem, *Un singolare episodio della storia degli Ebrei senesi*, ibidem, 28 ottobre 1910, pp. 1-2; Idem, *Per la storia del 28 giugno 1799 a Siena*, «Rivista Israelitica», VII (1910), n. 4, pp. 138-142; *Nuove fonti per la storia del 28 giugno 1799 a Siena*, ibidem, VII (1910), n. 5, pp. 191-193; articolo che poi prosegue nei numeri successivi: VII (1910) n. 6, pp. 240-244; VIII (1911), n. 1, pp. 30-32, n. 2, pp. 65-67, n. 3-4, pp. 142; IX (1912) n. 5-6; Idem, *Gli Ebrei senesi e gli avvenimenti politici del 1859*, «La Settimana Israelitica», n. 2, 8 dicembre 1911, p. 2; Idem, *Un indirizzo degli Ebrei senesi del 1859 al nuovo Governo*, ibidem, n. 2, 11 agosto 1911, p. 2; Idem, *I medici ebrei laureati a Siena negli anni 1543-1695*, «Rivista Israelitica», n. 2, 1913, pp. 60-70 e nn. 3-4, 1913-1915, pp. 100-110.

²⁴⁵ I. Zoller, *La Lettura Ebraica*, S. Belforte & C., Livorno 1921.

²⁴⁶ I. Zoller, *Lecture Ebraiche. Poesia biblica nei Poemi di Risorgimento del Pascoli – In margine ai «Primi poemetti» pascoliani – Vita nazionale e scienza degli Ebrei – Giuda Levita – Dostoevski e gli Ebrei - Weizmann e la storia*, Liberia Treves-Zanichelli, Trieste 1922; Idem, *Tre Millenni di Storia. Volume I, La storia del popolo ebraico dal 500 pr. dell'E.V. al 500 dopo l'E.V.*, Israel, Firenze 1924. La prima opera, *Lecture Ebraiche*, è un interessante raccolta di saggi tra i quali uno studio sull'influenza delle fonti bibliche nella poesia italiana risorgimentale e una critica filonionistica all'opera di Dostoevskij. Mentre *Tre millenni di Storia* è un approfondito studio della storia del popolo di Israele, opera inizialmente progettata in tre volumi, ma che per non chiarite ragioni si arrestò al primo.

²⁴⁷ I primi studi storico-religiosi del Nostro risalgono alla prima metà degli anni Venti: I. Zoller, *Stadio, circo e teatro alla luce del pensiero ebraico*, «Atene e Roma», Firenze 1923; Idem, *I riti di iniziazione dei Galla e l'antico Israele*, «Rivista di Antropologia», Rivista della Società Romana di Antropologia, Roma 1924-25, pp. 329-331; Idem, *Le origini delle leggende dalmate su Diocleziano*, «Il Folklore Italiano», anno I, giugno-settembre 1925, fasc. II-III, Catania 1925, pp. 300-305.

²⁴⁸ La prima lettera di Zolli a Pettazzoni (aprile-maggio 1925) seguiva l'invio del testo *Ideogenesi e Morfologia dell'Antico Sinaitico* (si vedano: «Capitolo 2», pp. 205-219; «Capitolo 3», pp. 85-99, 140). Come si deduce dal contenuto della lettera, Pettazzoni rispose a Zolli avanzando qualche riserva circa il valore della teoria contenuta nel testo. La lettera 1 è la replica di Zolli alle critiche mossegli da Pettazzoni. Sul confronto nato attorno alla teoria proposta da Zolli nel suo testo si veda «Capitolo 3», pp. 85-99; «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 1», pp. 401-402.

²⁴⁹ Si veda «Capitolo 3», pp. 217, n. 104.

²⁵⁰ Si veda «Capitolo 2», pp. 85-86.

Contraltare della talvolta ostentata deferenza – tratto che mal si coniuga con il carattere orgoglioso e istintivo che in molti riconobbero a Zolli²⁵¹ –, le lettere ci documentano talune piccate e ferme risposte che questi diede in occasione di alcune perplessità avanzate da Pettazzoni a proposito di certe teorie da lui concepite.

In seguito, tramite le lettere di Zolli a Pettazzoni (e in un caso anche tramite una lettera di Pettazzoni a Zolli²⁵²) analizzeremo con la dovuta attenzione gli accesi confronti sorti tra i due studiosi attorno allo sviluppo storico di Pesach, che, sebbene improntati alla massima urbanità accademica, celano al loro interno una *verve* non solamente intellettuale.

Non è certamente nostra intenzione stabilire in maniera esauriente, oltretutto visto l'esiguo numero di documenti a disposizione (65 lettere complessivamente), la natura dei rapporti tra Zolli e Pettazzoni, tuttavia è oggettivamente riscontrabile nella corrispondenza stessa, e – come si è già detto – a nostro giudizio meritevole di un appunto, il duplice fatto che tra i due studiosi non nacque mai una cordiale amicizia – tutt'al più si può parlare di reciproca stima e cortese collaborazione – e che i due si confrontarono accesamente su questioni storico-religiose.

Non si può ovviamente determinare quanto questi vivaci scambi di opinione abbiamo potuto influenzare o piuttosto minare la relazione tra i due. Il decremento esponenziale della corrispondenza (ammesso che non sia andata perduta una parte) si può tranquillamente spiegare con il trasferimento a Roma di Zolli e non occorre introdurre supposizioni di altra natura di cui – tra l'altro – non vi è alcuna traccia storicamente comprovata. Anche il minor numero di contributi a firma di Zolli apparsi su SMSR nel dopoguerra (anche se sarebbe meglio dire nel dopo-battesimo) trova spiegazioni plausibili senza dover ipotizzare un'incrinatura nel rapporto.

²⁵¹ Zolli stesso disse di sé: “E io so meglio amare che farmi amare.” (E. Zolli, *Prima...*, cit., pp. 95-98. Si veda anche: E. Zolli, *Why...*, cit., p. 63). “Mente dotato di notevole genialità, Eugenio Zolli non si può classificare in nessuna corrente e in nessuna scuola; come nella vita, così nella scienza egli ha fatto «parte per se stesso». Solitario e schivo, egli ha cercato la verità con tutta la potenza del suo ingegno e la forza della sua cristallina onestà.” (S. Cavalletti, *Eugenio Zolli (necrologio)*, SMSR, vol. XXVI 1955, p. 51.) Michael Tagliacozzo testimone all'epoca del rabbinato di Zolli a Roma in una lettera riportata in G. Rigano, *op. cit.*, p. 208, asserisce: “Il rabbino Zolli che mal tollerava le spurie usanze che la classe popolare riteneva sacre, non riusciva a contenere la sua pubblica disapprovazione. Spesso i fedeli si rivolgevano a lui per esorcizzare il ‘malocchio’ o sciogliere temuti ‘incantesimi’. Avrebbe potuto eludere siffatte richieste con atti di benevole comprensione, ma il suo incontrollato istinto lo portava spesso al gesto brusco che offendeva i postulanti.” Sul carattere impulsivo e intransigente di Zolli si veda: G. Rigano, *op. cit.*, pp. 101-110, 199-208. “Non una volta sola, ma ripetutamente il Prof. Zolli dimostrò di non sapere convenientemente dominare i propri nervi, di aver uno sproporzionato concetto del proprio valore e conseguentemente di nutrire men che scarso rispetto per gli Israeliti Romani e per l'amministrazione che li rappresentava. [...] Il 10 ottobre 1942, [...], il Prof. Zolli [...] se ne uscì nelle seguenti espressioni: Considero un onore per la Comunità di Roma quello di avermi come Rabbino Capo e non considero un onore per me quello di essere Rabbino Capo di questa Comunità.” ASCER, AC, b. 43 *Caso Zolli*, fasc. 2, Testimonianza di Ugo Foà del 12 ottobre 1945 per l'inchiesta della Comunità di Roma sulla condotta del prof. Zolli, istruita da Sergio Piperno nel 1945; copia presente anche nell'ATM, riportato in G. Rigano, *op. cit.*, pp. 200-201. Il Prefetto di Trieste, inviando al Ministero dell'Intero informazioni su Zolli, scriveva: “Lo Zolli è ritenuto opportunista e venale e pertanto non gode l'incondizionata stima dei suoi correligionari”. ACS, MI, DGSP, Div. AGR, G1, b. 201 *Trieste*, fasc. 451, sfasc. 48, *Trieste. Comunità israelitiche*, Prefettura di Trieste al MI DGSP Div. AGR Sezione II, oggetto: *informazioni sul rabbino Israele Zolli*, datata 7 dicembre 1937 (riportato in: G. Rigano, *op. cit.*, p. 110).

²⁵² Si veda «Lettere di Pettazzoni a Zolli. Lettera 1», pp. 491-492.

SMSR, infatti, nel dopoguerra conobbero, come molte realtà italiane dell'epoca, una spaventosa crisi finanziaria tale da far temere la loro cessazione²⁵³. Inoltre Zolli, dato ancor più rilevante, dopo il battesimo spostò la propria attenzione da filologo e storico delle religioni a esegeta più orientato verso il piano teologico²⁵⁴; senza dubbio il nuovo approccio di Zolli ai fenomeni religiosi, troppo sbilanciato verso il piano fenomenologico, unitamente al mutato interesse per quanto concerneva l'oggetto degli studi condotti, non poteva riscuotere le simpatie di Pettazzoni²⁵⁵, saldamente ancorato con SMSR al metodo storico-comparativo e al dato filologico²⁵⁶.

Zolli all'epoca in cui iniziò la corrispondenza con Pettazzoni era dunque uno studioso poco conosciuto, che si occupava di argomenti piuttosto marginali di storia ebraica e che iniziava proprio in quegli anni a interessarsi a questioni di semitologia in ambito filologico e folkloristico. Da quanto emerge dall'analisi delle opere e degli studi compiuti da Zolli, appare evidente come Pettazzoni, non solo gli aprì le porte di SMSR, ma fu anche e soprattutto il primo studioso a introdurlo nell'ambiente della ricerca storico-religiosa, offrendogli così un'importantissima e autorevole occasione per proporsi al mondo scientifico e accademico.

Il 1926 fu infatti l'anno cruciale per l'ingresso di Zolli nel campo degli studi semitici, filologici e storico-religiosi. Non solo richiese la libera docenza in lingua e letteratura ebraica²⁵⁷, il cui esame sostenne nel dicembre 1926 (in gennaio giungeva l'approvazione e il 15 febbraio 1927 veniva data l'abilitazione quinquennale), ma apparvero – dopo i primi tre dell'inizio degli anni Venti – altri suoi studi a carattere storico-religioso. Su SMSR pubblicò il contributo *Un'iscrizione votiva antico-sinaitica al museo del Cairo* (II, 1926, fasc. 1-2, pp. 99-107), inerente alle iscrizioni antico-sinaitiche, già oggetto del volume del 1925, e che conteneva anche le fotografie delle rocce conservate al museo del Cairo, dove Zolli si era recato tra l'ottobre e il dicembre del 1925. Su RMI invece comparve un articolo di filologia semitica: *Il nome della lettera çadde e il nome divino*

²⁵³ Si veda «Capitolo 4», pp. 271-280.

²⁵⁴ Si veda: «Capitolo 7», pp. 381-399.

²⁵⁵ Sulle riserve nutrite da Pettazzoni nei confronti di alcuni studi zolliani e sulle perplessità mostrate dinanzi ad alcuni presupposti metodologici, si vedano «Capitolo 2», pp. 125-137; «Capitolo 3», pp. 222-263.

²⁵⁶ Nel dopoguerra (o dopo-battesimo) l'unico e ultimo contributo di Zolli su SMSR: *Il tempo di Dio e il tempo dell'uomo nel Salterio*, XXIII 1951-52, pp. 34-40. Per l'analisi dei contributi di Zolli su SMSR si veda «Capitolo 4». Su RR l'ultimo contributo di Zolli apparve nel 1943: *L'iniziazione di Isaia*, XIX 1943, pp. 10-16.

²⁵⁷ Nella domanda inoltrata al Ministero della Pubblica Istruzione, Zolli faceva esplicito riferimento al viaggio in Medio Oriente compiuto per studiare le iscrizioni antico-sinaitiche conservate al museo del Cairo. È probabile che tra le pubblicazioni inoltrate vi fosse anche quella dedicata a questo studio (*Un'iscrizione votiva antico-sinaitica*) che venne pubblicata nel primo fascicolo semestrale di SMSR del 1926. “Qui si uniscono tre copie d'un lavoro pubblicato in data d'oggi. Seguirà la relazione d'un viaggio di studi antico-sinaitici che il sottoscritto ha potuto compiere mercé il benevolo aiuto morale e finanziario dell'On.[orevole] Ministero della P.I.” ACS, MPI, DGIS, LD, III^a serie 1930-1950, b. 521, fasc. *Zoller Israele*, Domanda per la libera docenza d'ebraico alla R. Università di Padova, indirizzata al On. Ministero della Pubblica Istruzione, datata Trieste 8 luglio 1926. Notizia del viaggio ne dà «Israel», n. 11, 7 dicembre 1925. Sulle circostanze che consentirono a Zolli di ottenere dal Ministero della Pubblica Istruzione un finanziamento di 5.000 £ e dal Ministero degli Affari Esteri un passaporto distinto per il viaggio in Egitto e Palestina, si veda: G. Rigano, *op. cit.*, pp. 81-85. Si veda anche «Capitolo 5», p. 328.

Shaddaj (I, 1926, pp. 281-293). Quest'ultimo era "un nutrito articolo filologico e glottologico [...] a completamento del lavoro *Ideogenesi e morfologia dell'antico-sinaitico*: trattava l'ideogenesi della lettera çadde [tzade], con ricchezza di comparazione etimologica ario-semitica, e individuava il significato del divino appellativo Shaddai nel concetto di fertilità e di abbondanza"²⁵⁸.

La pubblicazione di un contributo su SMSR non poteva non rappresentare una garanzia di serietà scientifica anche agli occhi della commissione per la libera docenza composta da Giorgio Levi Della Vida²⁵⁹, Ignazio Guidi²⁶⁰ e Giuseppe Furlani. Pettazzoni, che si era battuto per una fondazione scientifica rigorosa degli studi storico-religiosi, e la sua rivista, espressione di un indirizzo storico-comparativo, non avrebbero di certo accolto uno studioso la cui opera non si attenesse a una seria impostazione scientifica²⁶¹.

²⁵⁸ B. Di Porto, *La Rassegna Mensile d'Israel in epoca fascista*, cit. p. 24. Sull'etimologia di Shaddaj si veda: «Capitolo 2», pp. 91-94.

²⁵⁹ Giorgio Levi Della Vida (1886-1967) semitista e arabista, professore all'Istituto orientale di Napoli (1914-1916), di filologia semitica all'Università di Torino (1916-1920) e di ebraico e lingue semitiche comparate all'Università La Sapienza (1920-1931). Membro della commissione per la libera docenza in Lingua e letteratura ebraica di Zolli fu uno dei pochi docenti universitari che si rifiutò di prestare il giuramento fascista e per questo venne dispensato dal servizio (si veda: M.G. Amadasi Guzzo, «Un ricordo», in G. Levi Della Vida, *Fantasmî ritrovati*, cit. pp. 189-207, dove è riprodotta parte della documentazione relativa alla sua opposizione al fascismo e i documenti inerenti al giuramento e alla dispensa dal servizio). I suoi lavori furono indirizzati alla letteratura siriana (*Pseudo-Beroso siriano*, 1910; *Badesane e il dialogo delle legge dei paesi*, Roma 1921), alla storia ebraica e all'epigrafia punica, ma soprattutto alla storia e filologia arabo-musulmana (*Studi sul califfato di 'Alī*, «Rivista degli Studi Orientali», 1913; *Les livres des chevaux d'Ibn al-Kalbi et Ibn al-A'rai*, Leida 1927). Si veda: *EI*, vol. 21, p. 19 e Appendice IV³, col. 887; *EJ*, vol. 11, col. 102; H. Goetz, *Il giuramento rifiutato: i docenti universitari e il regime fascista*, La Nuova Italia, Firenze 2000, pp. 50-61; G. Boatti, *Preferirei di no: le storie dei dodici professori che si opposero a Mussolini*, Einaudi, Torino 2001, pp. 89-237; G. Levi Della Vida, *Visita a Tamerlano: saggi di storia e letteratura*, a cura di M.G. Amadasi Guzzo e F. Michelini-Tocci, Morano, Napoli 1988, pp. 23-41.

Gli altri undici titolari di cattedra, su poco meno dei mille che ne contavano allora le Università italiane, che non si piegarono all'*diktat* mussoliniano erano: Ernesto Buonaiuti, Mario Carrara, Gaetano De Sanctis (l'unico cattolico che non abbia accolto l'equivoco invito del Vaticano), Giorgio Errera, Pietro Martinetti, Bortolo Negrisoli, Francesco Ruffini, Edoardo Ruffini-Avondo, Lionello Venturi, Vito Volterra e Giuseppe Antonio Borghese. Due docenti, prossimi alla pensione, chiesero di essere messi a riposo: Vittorio Emanuele Orlando e Antonio De Viti De Marco. Solo sei tra loro vissero abbastanza per vedersi reintegrare nei ruoli: De Sanctis, Levi Della Vida, Ruffini-Avondo, Lionello Venturi, Borghese e Buonaiuti la cui risalita alla cattedra venne tuttavia impedita, dietro varie pressioni, sino alla morte (si veda «Capitolo 2», p. 178, n. 315). Sul giuramento fascista si veda «Capitolo 3», p. 260, n. 249.

²⁶⁰ Ignazio Guidi (1844-1935) orientalista, dapprima custode del gabinetto numismatico della Biblioteca Vaticana (1873-76) poi professore di ebraico e lingue semitiche comparate nell'Università di Roma (1876-1919), dove ebbe anche l'incarico dell'insegnamento del greco (1886-88) e di storia e lingue d'Abissinia (dal 1885). Fu fondatore «Rivista degli Studi Orientali» e da lui a lungo diretta come Organo della Scuola Orientale dell'Università La Sapienza. Socio dei Lincei (1878) e senatore dal 1914. Figura di fondamentale importanza nel campo degli studi semitici e tra i padri fondatori della storia delle religioni in Italia. Imprescindibili le sue opere: *Sulla Sede Primitiva dei Popoli Semitici* (1879), la traduzione del *Mukhtasar* di Khalil (1919) e le traduzioni dal siriano e dall'arabo di numerosi testi. Si vedano: *DBI*, vol. 61, 2003, pp. 272-275; *EI*, vol. 18, pp. 252-253 e l'ampia bibliografia ivi contenuta; Appendice I, p. 702.

²⁶¹ Per il metodo di indagine storico-religiosa di Zolli si veda «Capitolo 2».

CAPITOLO 2

Il metodo di indagine storico-religiosa di Zolli

Il metodo di indagine applicato da Zolli negli studi di semitologia e di storia delle religioni era piuttosto discusso, sin dalla richiesta per la libera docenza, in particolare erano criticate alcune delle teorie esposte nel testo *Ideogenesi e morfologia dell'antico-sinaitico* (1925)¹, l'opera che Zolli inviò come "devoto omaggio" a Pettazzoni. Così si esprimeva la commissione giudicatrice sulla libera docenza di lingua e letteratura ebraica circa l'ambito degli studi condotti da Zolli e della sua metodologia di indagine.

Egli presenta numerosi lavori, per la maggior parte di piccola mole, su questioni e aspetti piuttosto secondari di vita giudaica. Qualche altro suo lavoro è dedicato allo studio di usi, costumi e concezioni popolari, specialmente del popolo ebraico, usi e costumi che egli conosce attraverso l'abbondante letteratura in proposito. In questi lavori egli dimostra una larga cultura marginale e conoscenze anche di libri di difficile accesso. A questo genere di ricerche si riconnette anche il gruppo dei Suoi lavori più importanti, che è quello sulla scrittura sinaitica e sull'alfabeto greco-latino. In questa memoria egli parte dallo studio delle iscrizioni cosiddette paleosinaitiche e cerca di stabilire il carattere e l'origine del loro alfabeto, che egli, seguendo le orme di altri scienziati, ritiene derivato dai segni geroglifici. Per studiare meglio le iscrizioni egli si recò al Cairo ed esaminò attentamente un'iscrizione conservata al Museo Egiziano. Tanto in questo come anche negli altri Suoi lavori egli dà a dividersi di conoscere bene l'ebraico e la letteratura sugli argomenti discussi e di saper condurre efficacemente la discussione dei problemi scientifici. Difficilmente però si potrà approvare la tesi centrale del suo libro, intinta di soverchio simbolismo. Altri appunti potrebbero farsi al metodo tenuto nella ricerca, il quale talvolta manca di quel rigore logico che l'argomento richiederebbe. [...]. Nella conferenza intorno ai titoli egli ha sostenuto con validi argomenti i risultati delle proprie ricerche. Si osa sperare che lo Zoller proseguendo questo ordine di studi che rappresenta la fase più recente della sua attività scientifica, saprà correggere le manchevolezze additate, mentre d'altra parte la conoscenza della lingua ebraica è stata dimostrata dal candidato in tutti i suoi lavori, lingua che gli è altresì familiare per il lungo esercizio dell'attività rabbinica. [...]. Benché la produzione scientifica dello Zoller dimostri insieme con alcuni pregi qualche imperfezione, la commissione, persuasa che egli saprà eliminarle anche grazie

¹ Anche Furlani, che faceva parte della commissione per la libera docenza, aveva studiato le iscrizioni anticosinaitiche: G. Furlani, *Yahu, Sapdu e una presunta iscrizione di Mosè*, GSAI, vol. I, fasc. I, Firenze 1925.

all'insegnamento giudica ad unanimità che al dott. I. Zoller possa esser concessa la libera docenza di lingua e letteratura ebraica.²

Molti suoi studi successivi vennero tacciati di essere troppo connotati fenomenologicamente, finanche a rintracciarvi venature mistiche³. Zolli acquisì questo tratto – ricorrente nei suoi studi – durante gli anni dell'infanzia e dell'adolescenza, quando calato nella realtà dell'ebraismo ashkenazita dell'Europa dell'est venne in contatto, soprattutto per mezzo del padre, con l'insegnamento chassidico⁴.

² ACS, MPI, DGIS, Div. I, LD, III^a serie 1930-1950, b. 521, fasc. *Zoller Israele*. Relazione della commissione giudicatrice sulla libera docenza di lingua e letteratura ebraica chiesta dal dott. I. Zoller.

³ È lo stesso Zolli a riconoscersi questo tratto mistico, che tuttavia emerge in moltissime occasioni dalla lettura dei suoi studi. «Solo adesso capisco che la Provvidenza mi ha dato una predisposizione verso il misticismo; ma, per parlare in tutta franchezza, non conoscevo per niente questa mia inclinazione. Quando, all'incirca dieci anni fa, i lettori dei miei articoli iniziarono a notare ciò, pensai che sbagliassero nel giudizio. Ma il loro numero si accrebbe, ed erano persone completamente sconosciute le une alle altre, oltre tutto abitanti in continenti diversi. Così iniziai a pensare all'uomo di cui mia madre era solita raccontarmi quando ero bambino. Un giorno egli tornò a casa a mezzogiorno, augurò a tutti la buona notte, e andò a letto. Sua moglie, tutta preoccupata, gli chiese se fosse malato, e il buon uomo rispose: «Sto abbastanza bene. Ma stamattina tutti quanti mi assicurarono che ero ubriaco. Io non sono ubriaco – tu sai che non ho mai bevuto del vino, che sono astemio – ma amo la pace, e per non contraddirli me ne sto andando a letto.» Provai la stessa cosa; così divenni un mistico anche per me». E. Zolli, *Prima...*, cit., p. 271; Idem, *Why...*, cit., pp. 179-180. Per prove della sua *venatura mistica* si vedano: E. Zolli, *Christus*, A.V.E. Roma 1946, Capitolo «Gesù chiama», pp. 139-204; Idem, *Prima...*, cit., p. 105 e 272 dove dichiara il proprio amore per lo Zohar che lui stesso definisce «la Bibbia cabbalistica». Per altri studi di Zolli in cui traspare questa sua non solo attrazione verso il misticismo, ma anche e soprattutto questa sua *impostazione metodologica*, si veda «Introduzione», p. 6, n. 12.

Per l'interesse nutrito da Zolli nei confronti dello Zohar si veda anche la recensione a Gershom Scholem: I. Zolli recensione a G. Scholem, *Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem Sohar*, Schocken, Berlin 1935, «Israel», n. 15-16, 16-23 gennaio 1936, p. 6. Nella recensione Zolli scriveva: «La traduzione dei capitoli dello Zohar che trattano il problema della cosmogonia è eccellente. È la prima volta che di tali capitoli abbiamo una traduzione veramente buona: critica, piena di comprensione del testo, lucida.»

Per Scholem Zolli nutriva una grandissima ammirazione, si veda ad esempio: I. Zolli recensione a A. Jounet, *La chiave dello Zohar*, (trad. dal franc. di S. Giudice), Laterza, Bari 1935, in RMI vol. X, n.11-12, marzo-aprile 1936, pp. 514-515, nella quale stroncava senza appello il testo che veniva definito arruffato, impreciso nella trascrizione dei termini ebraici – «dovrebbe per lo meno esser conseguente nello stesso lavoro» – antiquato, confuso e antiscientifico per eccellenza. Viceversa era lodato Scholem (p. 515): «Se la Casa Laterza avesse chiesto a qualsiasi studioso di letteratura ebraica se era il caso di pubblicare una traduzione italiana dell'arruffato libro di J. [...], questi avrebbe risposto: e perché non dà la preferenza, per esempio, al recentissimo opuscolo «Die Geheimnisse der Schöpfung: Ein Kapitel aus dem Sohar» (I misteri della creazione: un capitolo dello Zohar) di G. Scholem, il maggior conoscitore contemporaneo del misticismo ebraico, o a qualche lavoro consimile?» Anche dopo l'adesione al cristianesimo l'ammirazione non venne meno: in *Prima dell'Alba* (p. 105) Zolli affermava: «I testi in uso sono errati quanto mai e solo Scholem, dell'Università di Gerusalemme, potrebbe offrirmi un'edizione buona. Scholem, che offre un'edizione critica dello *Zohar*, sarebbe davvero *the right man in the right place*.» Sull'ammirazione nutrita da parte di Zolli nei confronti di Scholem si veda anche «Capitolo 4», p. 311.

Su Gershom Gerhard Scholem (1897-1982) filosofo e storico ebreo tedesco, studioso di qabalah, autore di opere critiche e di studi fondamentali dalla tradizione mistica ebraica, tra cui le più importanti sono la traduzione e il commento del *Sefer Bahir (Libro del Fulgore)*, 1923), *Le Grandi Correnti della Mistica Ebraica* (1941), *La Qabbalà e il suo Simbolismo* (1960), ci limitiamo a segnalare: S.E. Aschheim, *Gershom Scholem e la creazione dell'autoconsapevolezza ebraica*, in G. Scholem, H. Arendt, V. Klemperer, *Tre ebrei tedeschi negli anni bui*, trad. it. R. Volponi, La Giuntina, Firenze 2001, pp. 19-55; *EJ*, vol. 14, coll. 991-992; W. Benjamin, *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, a cura di G. Scholem, Einaudi, Torino 1987; H. Bloom, *Freud, Kafka, Scholem*, Spirali, Milano 1989.

⁴ E. Zolli, *Prima...*, cit., p. 25: «Da mio padre imparai la grande arte di pregare piangendo.» *Ivi* p. 76: «È un pensare da avvocati il tuo e io in fondo non amo gli avvocati e i giudici togati, perché assolvono e condannano in ispirito della lettera e del formalismo esteriore (ed era quanto avevo appreso da mio padre) e non secondo lo spirito di giustizia vera [...]» *Ivi*, p. 272: «Le vite e gli ideali dei santi cristiani per me erano reminescenze della letteratura

Benché il ricorso alla filologia, alla glottologia, alla comparazione e al dato documentario fosse il presupposto inscindibile di ogni procedere zolliano – non bisogna dimenticare che egli era docente di Lingua e letteratura ebraica e di Ebraico e lingue semitiche comparate – il suo metodo di indagine sia filologico che storico-religioso si avvaleva degli apporti derivanti da innumerevoli rami del sapere, dall’antropologia alla sociologia, passando per il tradizionale sapere rabbinico. Nei propri studi la sua metodologia si sostanzava di dati documentabili, storici e filologici e di intuizioni che, lungi dall’essere istintive e irrazionali improvvisazioni, erano viceversa ispirazioni frutto maturo dell’intrecciarsi nella sua coscienza di un’incomparabile vastità di sapere interdisciplinare. In altri termini Zolli si avvicinava allo studio dei diversi fenomeni religiosi non solamente utilizzando “registri differenti”⁵ talvolta tra di loro apparentemente contraddittori, ma non escludendo *a priori* alcuna opzione sia teorico-metodologica che interpretativa. In ciò si concretizzava più che altrove la sua componente fenomenologica, in questa sua capacità di indagare il fenomeno religioso da diverse prospettive, calandolo nella sua dimensione storica ed evolutiva, ma anche cogliendolo nella sua unicità.

Per i lettori e gli studiosi dell’epoca – come per quanti sfogliano oggi gli scritti zolliani – pare che sia insita in lui una perenne tensione tra ragione e sentimento, una lacerante dicotomia tra le esigenze della ragione e della comprensione scientifica e gli slanci mistici. Attraverso un percorso che ora cercheremo di delineare, Zolli seppe accogliere in sé queste due istanze apparentemente inconciliabili. Formatosi al Collegio Rabbinico di Firenze, alla luce emanata dalla Scienza del Giudaismo, individuò nella ragione e nei dati oggettivabili la strada maestra della ricerca scientifica; parallelamente, all’Istituto di Studi Superiori con De Sarlo, maturò la convinzione, sperimentata alla luce dell’esperienza chassidica e radicalizzatasi poi con la

chassidica che io conobbi fin dalla mia infanzia e che amai ardentemente.” E. Zolli, *L’Ebraismo*, cit., pp. 117-119: “Il pio supera tutti i valori della sfera intellettuale, compreso anche lo studio della Legge, e nelle leggende pietistiche è classica la figura del devoto che recita i salmi. Il pio non si appoggia mai sulla lettera della Legge, anche se ciò gli porterebbe vantaggio, perché esiste una «legge celeste» – espressione spesso sinonima di onestà e giustizia naturale – che la supera, cosicché il pio, che pur si sottomette alla Legge, le nega in fondo una validità assoluta nei suoi riguardi. [...] Il pio, scendendo nelle profondità dell’animo, conosce i misteri di Dio, sa che Egli è tutto in tutti; arrivato così alla comunione con Dio, il fedele si rivolge al popolo e insegna un cabbalismo fortemente intinto di etica.” Si noti che pregare piangendo e una forte adesione interiore alla Torah sono alcuni tra i tratti distintivi del chassid. Il chassidismo si contraddistingueva inoltre per la ricerca della comunione diretta, mistica, con Dio a cui Zolli fu sensibile per tutta la vita (per queste e altre caratteristiche del chassidismo si veda: J. Bauer, *op. cit.*, pp. 31-41). L’alta considerazione nutrita da Zolli nei confronti di Ba’al Shem Tov si evince anche da numerosi suoi studi. In I. Zoller, *Ricordanza e misticismo nella prece ebraica*, cit., pp. 296-297 così si esprime: “Il Ba’al Shem, come il movimento hassidista da lui creato, appartengono al regno del misticismo, a quel regno cioè che è l’unico atto a comprendere e a risolvere il problema della preghiera. [...] Così R. Israel Ba’al Shem Tobh, il serafico maestro del popolo, ha indicato la caratteristica, l’essenza intima della preghiera mistica, di quella prece che tutto dà e nulla chiede. La preghiera mistica è la più alta espressione dell’orazione.” Sul chassidismo di Zolli si vedano: I. Zolli, *Per la storia dell’epiteto Ba’al Shem*, RMI, n. 6-7, febbraio-marzo 1937; Idem, recensione a Gershom Scholem, *Die Geheimnisse der Schöpfung*, cit.; Idem, recensione a Martin Buber, *Des Baal-Shem-Tov Unterweisung im Umgang mit Gott*, Schocken, Berlino, «Israel», anno XXI, n. 29-30, 7-14 maggio 1936, p. 6. Sul Chassidismo e sullo scontro di questo con la reazione ortodossa Zolli tenne due conferenze a Trieste nel 1936: «Israel», anno XXI, n. 20-21, 27 febbraio-5 marzo 1936, p. 6; «Israel», anno XXI, n. 23-24, 19-26 marzo 1936, p. 9.

⁵ G. Rigano, *op. cit.*, p. 357.

psicoanalisi, che dietro le istanze della ragione, vi fosse un procedere talvolta irrazionale per indagare il quale la ragione dovesse armarsi di sensibilità e sentimento. Pettazzoni dovette apprezzare questa abilità di Zolli nel destreggiarsi in modo comunque scientifico anche laddove la ragione non era più una guida sicura. Talvolta in questo procedere Pettazzoni intravide l'applicazione concreta di quanto egli stesso sosteneva con insistenza, ovvero la necessità che la fenomenologia non si privasse del dato storico e lo storicismo della sensibilità; in altre occasioni non poté condividere le posizioni di Zolli in quanto troppo sbilanciate sul versante dell'irrazionale o comunque del simbolismo.

La complessità della metodologia di indagine storico-religiosa di Zolli ci obbliga a una lunga e minuziosa analisi degli apporti disciplinari che la andarono a costituire. Il frutto di questo lungo percorso a ritroso seguendo le orme lasciate da Zolli nel proprio cammino di ricerca ci renderà giustizia dell'originalità e della novità di tale approccio svelandone al contempo la ricchezza degli approdi e la profondità dei contenuti.

a) Gli influssi di Francesco De Sarlo

La rivista «Bilychnis», pur recensendo in maniera sostanzialmente positiva il testo *Ideogenesi e morfologia dell'Antico Sinaitico*, concludeva asserendo che “sebbene queste pagine costituiscano una «nota preliminare», pure meritano di essere meditate e discusse nell'attesa che altre ne susseguano per l'ulteriore sviluppo del sistema zolleriano, che viene ad integrare, col contributo dei documenti filologici, le teorie psicanalitiche del Freud”⁶. La familiarità di Zolli con le dottrine freudiane non si limitava esclusivamente alle ragioni che più avanti si diranno, ma trovavano un precedente significativo nell'insegnamento di Francesco De Sarlo⁷.

Per comprendere l'importanza degli influssi desarliani e psicoanalitici nella formazione e nella visione scientifica di Zolli, merita un'attenta analisi lo studio *La lingua dei bambini* di cui si è già accennato precedentemente⁸. Questi è un commento, integrato da alcune note di glottologia slava (russo, bulgaro, ruteno) e semitica (ebraico e arabo) al testo Clara und William Stern⁹, *Die Kindersprache. Eine psychologische und sprachtheoretische Untersuchung*, Lipsia

⁶ R. Corso, *Il simbolismo eroico dell'alfabeto*, «Bilychnis», anno XIV, vol. XXVI, fasc. VII, Roma, luglio 1925, p. 37.

⁷ Si veda «Capitolo 1», pp. 64-71.

⁸ Si veda «Capitolo 1», p. 71, n. 205; «Capitolo 3», p. 196, n. 18.

⁹ William Stern (1871-1938) filosofo e psicologo, fu il fondatore della psicologia personalistica e pioniere in numerosi campi della psicologia. Fu professore di Filosofia e di Psicologia alle Università di Breslavia (1897-1915), di Amburgo (1916-1933), dove fu anche direttore dell'Istituto di Psicologia, e alla Duke University del North Carolina. I suoi studi sulla psicologia infantile, condotti con la moglie Clara sui propri figli attraverso questionari e l'osservazione, gettarono le basi per il QI test. Si veda: *EJ*, vol. 15, coll. 393-394 (con bibliografia degli scritti). Clara Joseephy Stern (1878-1945) fu una psicologa dell'infanzia. Con il marito studiò lo sviluppo mentale e spirituale dei propri figli attraverso l'analisi degli stadi successivi dello sviluppo linguistico, dalla nascita ai primi

1907. In quest'opera i due autori analizzavano la formazione e lo sviluppo della lingua nei propri tre figli, annotando con grande precisione e costanza i progressi fatti nel corso dei primi tre anni di vita da ciascuno di essi. L'opera, costituita da tre parti, contiene la descrizione della storia del linguaggio dei primi due bambini, l'analisi psicologica del linguaggio sviluppatosi e la linguistica speciale dei bambini. L'esposizione elaborata da Zolli, benché marginale rispetto alla sua successiva produzione scientifica, a nostro avviso, ricopre una notevole importanza per capire il suo approccio metodologico. Inoltre compaiono in nuce alcuni temi che verranno successivamente da lui sviluppati. Il contenuto complessivo dello studio ci ragguaglia immediatamente del suo interesse per la psicologia e la glottologia e ci svela il suo tentativo di studiare in maniera sperimentale il comportamento fonetico dell'uomo, in ossequio all'impostazione desarlina secondo la quale la psicologia, per poter essere chiamata scienza, doveva fondarsi tanto sull'introspezione, quanto sullo studio sperimentale dei prodotti collettivi dello spirito, tra i quali il linguaggio. Prendendo spunto da una parola riportata nell'opera dei coniugi Stern, *Zahnhimmel* (*cielo dei denti*, un vocabolo inesistente nel lessico tedesco), proferita da uno dei bambini Stern al posto di *Gaumen* (palato), Zolli effettuò una duplice comparazione; la prima linguistica tra russo, antico bulgaro, polacco e ruteno, la seconda storica con le lingue classiche. Per prima cosa osservò che nelle lingue slave la radice *neb* rientra nei vocaboli *cielo* e *palato*; successivamente, menzionando S. Agostino, notò che nelle lingue classiche *uranos* possiede anche il significato di *palato*.

Psicologicamente il prodotto intellettuale del bambino Francke è assai interessante. Esso ci mostra che l'*unico tratto di unione* tra i concetti cielo e palato, cioè la *volta*, fa sì che essi si associno nella mente sia di un *individuo* che di un *popolo*¹⁰.

Il caso analizzato costituiva una prova all'assunto gnoseologico desarlino secondo il quale "la mente, per una necessità intrinseca, tende a tradurre il fatto in idea, ciò che è sperimentato e vissuto in termini concettuali e in relazioni ideali (somiglianza e differenza, nesso di dipendenza, rapporti quantitativi o numerici, rapporti di azione e passione, rapporti di spazio e di tempo, che danno come le coordinate per l'individuazione). [...]. E ciò significa per un verso che l'oggetto è sempre risolubile in elementi intellettuali, in quanto si può determinare attraverso nozioni universali, e per altro che l'intelligibile è intimamente connesso (consustanziale) colla realtà in senso stretto, col fatto, che è oggetto di conoscenza in ciò che

anni di scuola. Oltre alla prima monografia commentata da Zolli nel suo primo contributo, gli studi condotti sull'infanzia le fruttarono un secondo volume, *Erinnerung Aussage und Luge in der ersten Kindheit* (1908). Si veda: *EJ*, vol. 15, col. 394.

¹⁰ I. Zoller, *La lingua dei bambini*, cit., pp. 7-8.

contiene d'intelligibile, per cui l'intelligibile è considerato astratto dal reale solo per opera della mente; di qui la sua funzione semeiotica, [...], e cioè l'ufficio di segno rispetto al reale. In altri termini la realtà è essenzialmente intelligibile, la realtà è conoscenza possibile”¹¹.

La breve citazione tratta dallo studio sulla lingua dei bambini è di fondamentale importanza poiché ci mostra come per Zolli fossero ritenuti validi e assodati due elementi teorici che negli anni a venire egli ritrovò pressoché identici tra quelli avanzati dalla psicoanalisi. Il primo consiste nella supposizione che la mente dei primitivi e dei bambini organizza i propri concetti attraverso immagini (Freud riteneva particolarmente evidente questo processo associazionistico, operato dall'Es, nei sogni, ma anche nel linguaggio e nei motti di spirito); teoria da cui Zolli attinse a piene mani nello studio sull'antico-sinaitico, per cui si può affermare che l'opera *Ideogenesi e morfologia dell'antico-sinaitico* sia per certi versi, almeno in linea teorica e metodologica, la continuazione degli studi sulla lingua dei bambini condotti da Zolli sotto la guida di Francesco De Sarlo e la prima applicazione concreta delle dottrine psicoanalitiche in un'opera zolliana. Il secondo è invece il parallelismo instaurato tra sviluppo psichico individuale del bambino (ontogenetico) e quello collettivo dei popoli (filogenetico), assunto sul quale Freud elaborò la sua opera di maggior carattere storico-religioso: *Totem e tabù*¹².

Inoltre la correlazione individuata tra bambini e popoli, suggerì a Zolli un rudimentale quanto elementare esperimento di psicologia sperimentale.

Feci in proposito il seguente esperimento: invitai diverse persone a scrivere 10 parole che esprimessero dei concetti suscitati da quello di “palato.” Ciò che si ripeté presso *tutti* fu “volta” – assai spesso si incontrò “cucchiaio” – comune ad alcuni fu “culla.” Un soggetto solo scrisse “cielo,” però mostrandosi molto incerto se il paragone reggesse. *Tutti* i soggetti, ad eccezione di uno, scrissero su per giù in questo modo: “...subito mi balenò l'idea del cielo per la forma concava a semicerchio, ma non la scrissi sembrandomi un'idea esagerata rispetto alle piccole proporzioni del palato.” – Un signore, invitato a nominare diversi oggetti che ricordassero per la forma il palato, disse subito: “cielo,” –; i presenti si misero a *ridere*. Mentre il paragone ci si impone per la comunanza della forma, ci apparisce d'altra parte ridicolo e quasi impossibile per la differenza enorme delle proporzioni. Così notò un soggetto: “Ho scritto ‘volta’ pensando alla volta *celeste*, omisi però quest'ultimo aggettivo perché non mi parve il caso di scriverlo.” – Un soggetto solo, il quale pure notò “volta,” disse di non aver mai pensato a “cielo.”¹³.

¹¹ G. Ponzano, *op. cit.*, p. 84. La sintesi operata da Ponzano prende spunto direttamente dai volumi di F. De Sarlo, *Il pensiero moderno*, Sandron, Palermo 1915, pp. 164 ss.; Idem, *Psicologia e Filosofia*, cit., vol. I, p. 159.

¹² Per gli apporti psicoanalitici nell'opera *Ideogenesi e morfologia dell'antico-sinaitico*, si veda «Capitolo 3», pp. 205-219. Per il parallelismo tra sviluppo onto- e filogenetico, si veda, *infra*, pp. 106-109.

¹³ I. Zoller, *La lingua dei bambini*, p. 8.

Pur mantenendo la necessaria cautela di fronte a un'opera che segnò gli esordi di Zolli nel campo degli studi glottologici e quindi ben lontana dalla sua produzione più matura, a nostro avviso alcuni riferimenti metodologici e alcune modalità di indagine sono quanto mai preziosi per aiutarci a delinearne l'approccio scientifico, analizzandolo proprio durante gli anni del suo sorgere e prendere forma. A controprova di ciò si noti come, oltre ai due elementi teorici già individuati (associazione e trasformazione di concetti in immagini e analogia tra sviluppo onto- e filogenetico), particolare importanza assumono due deduzioni qui esposte per la prima volta e che ritorneranno quali presupposti fondamentali per due studi condotti negli anni della maturità scientifica. La prima è inerente al modo in cui alcuni vocaboli (*Shaddaj* e *mamma*) si originino. La seconda è invece relativa alla convinzione che due significati diversi si fondano in un unico significante a causa di un'associazione psicologica.

Nel contributo *Il nome della lettera çadde e il nome divino Shaddaj*¹⁴ – come si è visto più sopra uno dei primi studi di carattere filologico¹⁵ –, Zolli si proponeva di stabilire l'origine etimologica e quindi il significato del nome divino Shaddaj attraverso una comparazione non solamente filologica (ebraico, siriano, arabo, assiro, aramaico), ma anche psicologica, molto simile a quella sopra esposta per *cielo* e *palato* nelle lingue slave. Inoltre Zolli si rifaceva in questo suo studio al già menzionato testo *Ideogenesi e morfologia dell'antico-sinaitico*, al centro di non poche critiche per il “soverchio simbolismo¹⁶” di cui era intinto. Le precedenti interpretazioni fornite dagli studiosi attorno all'etimologia di Shaddaj riconducevano al dio della montagna e onnipotente (entrambe derivate dall'accadico *shadu* = roccia, monte, e *shedu* = demone, onnipotente). Benché le due spiegazioni – soprattutto la prima – fossero filologicamente inoppugnabili, in realtà non avevano chiarito in via definitiva la questione. Zolli la risolse analizzando l'origine della lettera *tzade*. I significati proposti circa il valore pittografico della lettera antico-sinaitica (*tzaddi*), da cui derivava la *tzade*, variavano tra giusto, caccia, cranio, uccello-anima, amo da pesca, faccia, cavità del ventre, testa e trono, naso, scala. Zolli viceversa vi colse “il profilo delle due mammelle pendenti; l'asta laterale simboleggia il liquido (latte) scorrente”¹⁷. Per capire come Zolli fondasse scientificamente la sua intuizione che

¹⁴ I. Zoller, *Il nome della lettera çadde e il nome divino Shaddaj*, RMI, I 1926, pp. 281-293. Sull'etimologia del nome divino Shaddaj si veda anche: I. Zoller, *Il nome divino Shaddaj*, RSO, Roma, vol. XIII, 1931-32, pp. 73-75. Per lo studio della lettera *tzade* (𐤆) e dell'etimologia del nome divino Shaddaj si veda: I. Zoller, *Ideogenesi...*, cit., pp. 26-32. Per un criterio di uniformità con il resto del nostro saggio, abbiamo deciso di modificare la traslitterazione della lettera *tzade* (𐤆), resa da Zolli con ç, in tz; di conseguenza, nelle successive citazioni tratte dagli studi zolliani, tz si legga ç.

¹⁵ Si veda «Capitolo 1», p. 82.

¹⁶ ACS, MPI, DGIS, LD, III^a serie 1930-1950, b. 521, fasc. *Zoller Israele*. Relazione della commissione giudicatrice sulla libera docenza di lingua e letteratura ebraica chiesta dal dott. I. Zoller. Si veda, *supra*, p. 85.

¹⁷ I. Zoller, *Il nome della lettera çadde...*, cit., p. 283.

nell'ideogramma antico-sinaitico si celasse il simbolo della mammella, si richiamava all'analisi glottologica da lui compiuta nel testo *Ideogenesi e morfologia dell'antico-sinaitico*.

Ecco, secondo noi tzaddi deriva dalla radice *tzadd*, la voce infantile semitica che a nostro parere serve a esprimere il concetto di «succhiare» il latte materno, «mammella». [...]. È lo stesso suono che si riscontra nei verbi *mtzh* e *mtztz* = spremere, succhiare. Si confronti *zizza*, *tetta*, *ciucciare*, e le varie derivazioni che si riscontrano nelle lingue europee. Ovunque ricorrerà un s, tz (ts) oppure un d, t, tz. Nell'ebraico stesso abbiamo per «mammella» accanto a *shad* il termine *dad*. In aramaico *dadda*, radice *ddd*, ma anche *thdd*, vicino a *tzdd*. [...]. La formula *tzdd* appunto racchiude in sé ambedue gli elementi. Si confronti l'assiro *zize* con l'ebraico *ziz* e con l'italiano *zizza*. *Tzadde* è il duale di *cadd*-mammella-lato (mammella bilaterale). Nel nome divino *Shadd(aj)* supponeva già il Robertson Smith il significato di «esser umido». Talune leggende creano poi un nesso tra dea-madre e la nube fonte di umidità e di fertilità. Se si confrontano i segni che abbiamo nelle varie scritture semitiche per *tzadde* (seno), *mem* (acqua) e *shen* (pene, urina) riscontremo spesso la linea ondulata caratteristica per il concetto: liquido, umore¹⁸.

A questo punto Zolli notava che nei passaggi biblici in cui compare il nome divino 'El Shaddaj esso è associato a situazioni in cui si invoca fertilità, pioggia e abbondanza¹⁹. Particolare importanza rivestiva il versetto biblico Gen 49, 35: “Per il Dio di tuo padre – egli ti aiuti! e per il Dio onnipotente [’El Shaddaj, אֱלֹהֵי שַׁדַּי] – egli ti benedica! Con benedizioni del cielo dall'alto, benedizioni dell'abisso nel profondo, benedizioni delle *mammelle* [shadajim, שְׁדַיִם] e del grembo.” Per cui concludeva che:

Di fronte a queste spiegazioni, quella che si avvicina al suono naturale (quello di succhiare con forza dalla mammella) ci pare la nostra, essa conduce da «Shad» (tzad), lato, seno, alla radice «shadad» (shdd), dare con impetuosità, con abbondanza. 'El Shaddaj è Iddio da cui in un corso impetuoso si riversa, come dal seno materno, l'abbondanza²⁰.

¹⁸ I. Zoller, *Ideogenesi...*, cit., p. 27.

¹⁹ Gen 17, 1-6: “Quando Abram ebbe novantanove anni, il Signore gli apparve e gli disse: «Io sono Dio onnipotente [’El Shaddaj, אֱלֹהֵי שַׁדַּי]: cammina davanti a me e sii integro. Porrò la mia alleanza tra me e te e ti renderò numeroso molto, molto». Subito Abram si prostrò con il viso a terra e Dio parlò con lui: «Eccomi: la mia alleanza è con te e sarai padre di una moltitudine di popoli. Non ti chiamerai più Abram ma ti chiamerai Abraham perché padre di una moltitudine di popoli ti renderò. E ti renderò molto, molto fecondo; ti farò diventare nazioni e da te nasceranno dei re».»; Gen 28, 1-4: “Allora Isacco chiamò Giacobbe, lo benedisse e gli diede questo comando: «Tu non devi prender moglie tra le figlie di Canaan. Su, va’ in Paddan-Aram, nella casa di Betuèl, padre di tua madre, e prenditi di là la moglie tra le figlie di Làbano, fratello di tua madre. Ti benedica Dio onnipotente [אֱלֹהֵי שַׁדַּי], ti renda fecondo e ti moltiplichi, sì che tu divenga una assemblea di popoli. Conceda la benedizione di Abramo a te e alla tua discendenza con te, perché tu possieda il paese dove sei stato forestiero, che Dio ha dato ad Abramo». Si vedano anche: Gen 35, 11. In Ez 1, 24 si identifica il rumore delle acque con la voce di Shaddaj: “Quando essi si muovevano, io udivo il rombo delle ali, simile al rumore di grandi acque, come il tuono dell’Onnipotente [’El Shaddaj אֱלֹהֵי שַׁדַּי], come il fragore della tempesta, come il tumulto d’un accampamento. Quando poi si fermavano, ripiegavano le ali.”

²⁰ I. Zoller, *Il nome della lettera çadde...*, cit., p. 293.

Nel testo *Ideogenesi e morfologia dell'antico-sinaitico* al termine della dimostrazione filologica forniva un'ulteriore comparazione linguistica e la spiegazione del mutamento glottologico occorso alla sibilante (*tz* diviene *sh*).

A favore della nostra tesi *tzadad* = succhiare (voce infantile) come origine del nome divino *Shaddaj* parlano i seguenti fatti: dalla voce infantile e carezzativa *dad* che si ritrova nei nomi propri sul tipo Eldad deriva *dod* = zio. Iddio viene invocato quale *padre* (*av*), ma anche quale *dod*. Inglese: daddy. Nell'Arabia meridionale *Dadu*, *Wadd* e *Wadad* come nomi Divini. Da voci infantili derivano i nomi Divini Attis e Papis nell'Asia minore.²¹ L'invocazione «*Avinu she-bashamajim*» e «*Padre nostro nei cieli*» è caratteristica per l'ebraismo e per il cristianesimo. *Dad* = seno materno, *dod* = zio, babbo, *dadd* e *tzadd* = succhiare. *Shad* = seno; 'El *Shaddaj* = Iddio dell'abbondanza²². Per lo scambio delle sibilanti (*tz*, *sh*) basta confrontare: *haraz* (perforare le perle), *harash* (perforare la terra = arare), *haratz* = perforare oppure tagliare (il legno o la terra)²³.

Zolli, in uno studio successivo²⁴, riusciva infine a risolvere brillantemente anche la questione rimasta aperta sul piano filologico. Accostando i dati filologici analizzati, Zolli giungeva a intravedere la motivazione psicologica che aveva portato all'unificazione dei significati monte (*shadu*) e mammelle (*shadajim*) nel nome divino *Shaddaj*.

I testi parlano dunque a favore della spiegazione di *Shaddaj* quale Dio della fertilità, dell'abbondanza; dal punto di vista filologico il termine che più si avvicina al nostro è l'accadico *shadu*, monte, colle. Orbene, noi crediamo di poter unificare questi due dati, che meglio si prestano ad un'interpretazione del nome divino. Il Dhorme²⁵ osserva che il significato intimo dei termini che servono ad indicare il seno è quello di elevazione. Secondo lui del termine «mammella» ci si è serviti poi per indicare la cima di una montagna. L'ebraico שדים (duale), l'aramaico תדיא vengono da lui messi in rapporto con l'accadico *shadu*, montagna. Anche secondo il Nöldeke (*Neue Beiträge zur Semit. Sprachwissenschaft*, p. 121) si riscontra nell'arabo

²¹ [Nota nel testo]. V. Eislser *Kenit. W.*, p. 134, n. 6 così pure Jirku, *Altorient. K.*, p. III. Per parte nostra ricordiamo che presso i Babilonesi il dio del temporale (della pioggia) è *Adad*. Vari popoli messicani «chiamano il sole, padre», identificandolo con *Tata* e *Dios* degli Spagnoli. Altri invocano il sole quale «padre» ed il Fuoco quale «avo.» V. Pettazzoni, *Dio*, p. 323.

Zolli cita i seguenti testi: Robert Eislser, *Die Kenitischen Weihinschriften der Hyksoszeit*, Heder, Freiburg 1914; A. Jirku, *Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament*, Lipsia 1923; R. Pettazzoni, *Dio: formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, Soc. Athenaeum, Roma 1922.

²² [Nota nel testo]. Del dio *Adad* (v. nota precedente) si dice in un inno che risale alla fine del terzo millennio che egli è sovraccarico d'abbondanza. V. Arthur Ungnad, *Die Religion der Babylonier und Assyrer*, «Religiöse Stimmen der Völker», Jena, Diederich, 1921, p. 195, v. 19. Un altro testo lo dice «il signore dell'abbondanza». (*ivi*, p. 18).

²³ I. Zoller, *Ideogenesi...*, cit., p. 30.

²⁴ I. Zoller, *Il nome divino Shaddaj*, RSO, Roma, vol. XIII, 1931-32, pp. 73-75.

²⁵ [Nota nel testo]. P. Paul Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, Parigi, 1923, p. 106 (estr. «Revue Biblique», 1920-1923). Edouard Dhorme (1881-1966) assiriologo domenicano direttore e professore dell'Ecole Biblique et Archéologique Française di Gerusalemme (1905-31), e in seguito docente alla Sorbona (1933-51) e al Collège de France (1945-51); dal 1946 fu membro dell'Institut de France. Tra le opere: *La Religion Assyro-babylonienne* (1910; 1945) *L'Ancien Testament* (2 voll., 1956-59) e *Recueil Edouard Dhorme* (1952); *La Religion des Hébreux Nomades* (1937). Si veda: *El*, vol. 12, p. 716.

«porricini-colline» come nome geografico. Il Holma²⁶ mette in rapporto l'assiro *tulu*, *tilu* = mamma con l'arabo *tall* = collina, un incontro che si nota nel greco *μαστός* = mammella = colle. La radice araba *tala'* = salire viene posta dal Dhorme come base dell'accadico *tilu*, *tulu* = mammella. Egli va ancora un passo avanti avvicinando il *musshu*, sinonimo di *tulu*, alla radice ebraica *נשג*, accadico *nasu* = elevare ed elevarsi. Fuori dal campo delle lingue semitiche si notano anche vari riscontri per il passaggio di nomi indicanti «mammella» a nomi propri o a nomi comuni che hanno il significato di «collina»: [...] le due *Mammelle*, scogli davanti all'isola di Corfù, *les Mamelles*, isole del gruppo delle Seychelles, *Mamelon*, uno dei colli fortificati presso Sebastopoli, *las Tetas de Cabra*, monte sul golfo di California, ecc. Inoltre, vicino al greco *μαστός* da noi ricordato più sopra, [...] il francese *mamelon*, lo spagnolo *mambla*, catalano *mambla*, galiziano, portoghese antico *mamoa* (da *mammula*), lo spagnolo *mamella* (da *mamilla*), il corso *zenna* «picco», il sardo centrale *sùmene* «collina seghettata», propriamente «poppa di scrofa»; ecc. Riassumendo: a noi pare che l'etimo di *Shaddaj* sia l'accadico *shadu* = colle, monte, ma non nel senso stretto della parola, giacché i testi ci mostrano che per *Shaddaj* non si intende il Dio della montagna, bensì nel significato più ampio di «colle-mammella», un'associazione di idee e di concetti che si incontra, come abbiamo visto, tanto nel ceppo semitico quanto in quello indo-europeo. *El Shaddaj* avrebbe così il significato: Dio dell'abbondanza²⁷.

Questa impostazione metodologica maturata durante gli anni di studio con De Sarlo, segnò profondamente la formazione del Nostro semitista. Tale atteggiamento si può facilmente rilevare accostando due contributi molto lontani tra loro nel tempo, ma sorprendentemente assai affini nel procedimento di analisi. La prima citazione è tratta da un lavoro del 1934²⁸, la seconda dal già menzionato studio *La lingua dei bambini* del 1908.

Né ci si deve far meraviglia se la consonante *m*, associata alle più svariate vocali, ricorre in tutte le lingue del mondo per indicare la mamma (in ebraico *em*²⁹, in aramaico *imma*, in greco *meter*, in latino *mater*, e *Mutter*, *mère*, *mother*, ecc., ecc.). La *m* non è che la risultanza della compressione delle labbra che il lattante esercita sul capezzolo del seno materno. Nello stesso modo la glottologia considera il bacio una consonante imploriva ed esplosiva in pari tempo, non facendo così altro che trasportare nel campo glottologico un processo di carattere puramente fisiologico. Proseguendo nello stesso ordine di idee, l'Egiziano dice «baciare il cibo» per dire «assaggiare, mangiare», perché l'inizio del mangiare è accostare le labbra, stabilire un contatto tra le labbra e il cibo³⁰.

²⁶ [Nota nel testo]. H. Holma, *Die Namen der Körperteile im Assyrisch-Babylonischen*, Lipsia 1911, p. 46.

²⁷ I. Zoller, *Il nome divino Shaddaj*, cit., pp. 74-75.

²⁸ I. Zolli, *Concetti antropologici dell'Antico Oriente*, «Bollettino dell'Associazione Medica Triestina», XXV 1934, n. 5, 19 pp. Il contributo venne pubblicato anche come capitolo all'interno di *Israele* (1935), cit., pp. 140-157 (citeremo dalle pagine di *Israele*).

²⁹ [Nota nostra]. Su *em*, madre, si veda anche: I. Zoller, *Em-Madre*, «Mamma», 1925, p. 25.

³⁰ I. Zolli, *Israele*, cit., pp. 155-156.

Ed ora è bene fare qualche osservazione intorno alla linguistica speciale dei bambini. Per quel che riguarda l'opinione del Wundt³¹, che il tipo A M, o per meglio dire, M, giacché non sempre vi è la vocale A³², indichi, oltre a mama (sic!), anche l'*organo* e l'*attività* del *mangiare*, possiamo citare, qualche altro tra le lingue che conosciamo: puma, in caldaico: bocca; similmente in arabo. Nel linguaggio dei fanciulli italiani "momu" indica: bere; "maum" mangiare³³. Megüv, radice megheve, indica in abissino (maharignà) mangiare. (Notizia privata). – Nelle lingue slave abbiamo per "carne" in polacco mieso (e nasale), russo: mjaso ecc. – Ora gli esempi citati dagli Stern (pag. 306, note 11 e 7), specialmente quello del Wagner, stanno a dimostrare che "ham" è un'espressione naturale (Naturlaut) e perciò internazionale. Ricorderò che anche per i bambini in Polonia ham-ham indica comunemente: mangiare; il verbo formatone suona: hamac (c dolce). Le lingue semitiche *non* hanno "ma" come affermano gli A. (pag. 310), bensì *am*; si pensi all'ebraico Em, madre, caldaico Imma, dove la vocale a *non* è *radicale*, ma della desinenza, come presso i sostantivi maschili ghavra = uomo, alma = mondo ecc³⁴.

Oltre ad anticipare in qualche modo i temi poi ritrovati da Zolli nell'opzione psicoanalitica, ciò che ci preme evidenziare maggiormente degli apporti desarliani nel pensiero zolliano è lo spazio concesso alle *esigenze dell'anima*. Da De Sarlo Zolli acquisì la dimensione spirituale, accolse cioè quell'istanza esistenziale dei valori dello spirito, le cui esigenze sono quelle del bello, del buono, del giusto, che sfuggono invece alla scienza positivista in quanto interessata ai dati materiali e alle relazioni meccanicistiche. Zolli cercò dunque di conciliare nella sua visione le esigenze storiche di matrice storicistica alle esigenze spiritualistiche,

³¹ [Nota nel testo]. Riportata dagli Stern, *op. cit.*, pag. 311. Wilhelm Max Wundt (1832-1920) fu il padre della psicologia sperimentale. Formatosi presso le Università di Tubinga, Heidelberg e di Berlino dove collaborò alle ricerche di J. Müller, uno dei maestri della fisiologia meccanicistica ottocentesca. Dal 1857 al 1874 insegnò fisiologia a Heidelberg, dove dal 1867 inaugurò un corso di Psicologia fisiologica. Nel 1875 si trasferì all'Università di Lipsia presso la quale insegnò Filosofia. Qui gettò le basi sperimentali e teoriche della nuova scienza psicologica, fondando tra l'altro la prima rivista ufficiale «Philosophische Studien» (1881) e aprendo nel 1879 il primo laboratorio di psicologia sperimentale nella storia della psicologia scientifica. Le teorie psicologiche wundtiane influenzarono gli psicologi europei e americani per almeno due generazioni. Tra i molti Francesco De Sarlo, che in Italia ne fu il primo e più convinto seguace. Wundt condusse studi approfonditi di logica, etica e di quella che egli definì *psicologia dei popoli*, riuscendo a sintetizzare le tesi e i risultati empirici di carattere psicologico emersi nel campo della fisiologia, della psicofisica, dell'evoluzionismo darwiniano e della filosofia empirica anglosassone. Tuttavia principale contributo fu di carattere metodologico consistente nella rigorosa codificazione del metodo sperimentale nell'ambito della ricerca psicologica, nel rilievo dato all'accurata identificazione, allo stretto controllo e all'esatta quantificazione delle variabili psichiche. Wundt fu anche sostenitore della Psicologia filosofica che non raccolse convinti sostenitori (tra i pochi interessati vi fu De Sarlo) a causa del carattere di scarsa verificabilità sul piano empirico. Il cosiddetto *volontarismo wundtiano* riteneva infatti che la reazione psichica, che segue le fasi della stimolazione, della percezione e dell'appercezione, è caratterizzata da un atto di volontà che è l'equivalente del libero arbitrio della tradizione filosofica spiritualistica, e che riassume e sintetizza tutti gli aspetti della personalità. L'opera fondamentale di Wundt è senza dubbio *Fondamenti di psicologia fisiologica* (1873-74); tra le altre si ricordino: *Logica* (2 voll., 1880-83) e *Psicologia dei popoli* (9 voll., 1900-20). Per altre notizie si vedano: *EI*, vol. 35, pp. 805-806; *PT*, vol. 12, p. 1012.

³² [Nota nel testo]. Più esatto sarebbe far precedere M da un segno convenzionale che dovrebbe indicare una vocale qualsiasi.

³³ [Nota nel testo]. Istruttivo, sebbene non di carattere scientifico-psicologico, è il libro di Idelfonso Nieri: *Vita infantile e puerile nella provincia lucchese*, Lucca 1898. Sarebbe opera utile la compilazione (che, per quanto io sappia, non è stata fatta) di un dizionarietto delle voci infantili italiane.

³⁴ I. Zoller, *La lingua dei bambini*, cit., pp. 6-7.

trovandosi in questo in sintonia con le emergenti richieste della fenomenologia religiosa³⁵ la quale, attraverso le seppur eterogenee voci di Rudolf Otto³⁶, Gerardus Van der Leeuw³⁷, Mircea Eliade³⁸ e – in Italia – di Uberto Pestalozza, rivendicava per il fenomeno religioso quel *quid* di

³⁵ Con fenomenologia religiosa si identificano le posizioni teoriche che classificano e definiscono i singoli fatti o fenomeni religiosi nella loro caratterizzazione tipologica (preghiera, rito, sacrificio, offerta, ecc.) prescindendo dall'esame del loro sviluppo storico e ricorrendo al metodo comparativo. Per una sintetica ma esauriente trattazione si veda: *EdR*, vol. 2, coll. 1578-1582 (con ampia bibliografia).

³⁶ Rudolf Otto (1869-1937) fu professore di teologia sistematica protestante a Groninga (1904), a Breslavia (1915) e a Marburgo (1917), fu deputato alla Dieta prussiana (1913-1918) e membro dell'Assemblea nazionale prussiana (1919-1921). Raccogliendo le nozioni schleiermacheriane di *sentimento* e di *intuizione*, diede forma sistematica alle interpretazioni irrazionalistiche dei fatti religiosi con una costruzione teorica molto suggestiva che ebbe larghe influenze sulla cultura europea grazie alla coniazione dei termini, entrati poi nel linguaggio corrente, di *sacro* e *numinoso*. L'opera nella quale Otto elaborò per la prima volta questi concetti, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Breslavia, 1917), venne tradotta in Italia da Buonavita nel 1926 (*Il Sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, Zanichelli, Bologna 1926; si veda anche la recente ristampa a cura di A. Tagliapietra, Gallone, Milano 1998). In essa teorizzò la necessità di liberarsi, nell'interpretazione dei fatti religiosi, da ogni concezione teistica, razionalistica e soprattutto cristiana che cercasse di definire razionalmente l'idea di Dio. Affermò viceversa l'appartenenza della religione alla sfera dell'irrazionale, definendo il *sacro* come categoria a priori dello spirito interprete delle realtà religiose nella loro assoluta autonomia. Per Otto, infatti, la religione ha la piena giustificazione di se stessa in sé, e per comprenderla non sono necessari i riferimenti alla cultura entro cui la religione vive. Non solo, l'elemento sacro deve essere nettamente separato dai valori etici cui è abitualmente connesso. Questo elemento, non razionale e non etico, appare come il principio vivente di tutte le religioni, e la sua vitalità si manifesta in modo particolare nelle religioni semitiche, soprattutto in quella ebraica. Proprio per questa stretta interdipendenza tra *sacro* e valori etici delle religioni, il termine *sacro* è fortemente compromesso, per cui Otto propose l'adozione del termine *numinoso*. Il *numinoso*, in quanto avvertito come qualcosa di *totalmente altro da sé*, genera nell'uomo una reazione ambivalente, da un lato l'uomo prova terrore in quanto il *numinoso* si svela come *mysterium tremendum*, dall'altro, essendo connaturato l'elemento opposto il *fascinans*, il momento di attrazione. Nella teoria ottiana, che rivela una venatura evolucionistica, il sacro si manifesta alle origini come momento di terrore a cui subentrano progressivamente dapprima l'elemento attrattivo, in seguito il sentimento di dipendenza creaturale. L'uomo, percependosi insignificante al confronto con ciò che è totalmente altro, capisce che ciò deve essere fatto oggetto di infinito rispetto. Questa dipendenza inizialmente sarebbe stata immediata e indipendente da valori morali, e solo in seguito all'introduzione di connotazioni etiche, avrebbe dato origine alle nozioni di colpa e di peccato. Tra le opere, oltre al già citato *Das Heilige*, si ricordino: *Saggi sul numinoso* (1923); *Mistica orientale e mistica occidentale* (1926); *Le religioni della grazia dell'India e il cristianesimo* (1930). Per altre notizie si vedano: *EI*, vol. 25, p. 782; Appendice I, p. 912 (e bibliografia ivi contenuta); un ampio ed esauriente commento all'opera e alle posizioni di Otto è offerta da: *EdR*, s.v. «Irrazionalismo e correnti irrazionalistiche», vol. 3, coll. 1190-1198 (con vasta bibliografia). P. Sequeri, *Estetica e teologia. L'indicibile emozione del sacro: R. Otto, A. Schonberg, M. Heidegger*, Glossa, Milano 1993.

³⁷ Gerardus Van der Leeuw (1890-1950) storico delle religioni olandese padre dell'indirizzo fenomenologico strettamente inteso. Studiò teologia ed egittologia. Fu professore di Storia delle religioni all'Università di Groninga e Ministro dell'Istruzione (1945-1946). Fu Socio straniero dell'Accademia Nazionale dei Lincei, collaboratore dell'*Enciclopedia Italiana* e presidente dell'Associazione Internazionale per la storia delle religioni (I.A.H.R.). Van der Leeuw, sia pure muovendosi nell'ambito della fenomenologia di Otto, elaborò una teoria del mito che tenesse maggior conto del rapporto tra mito e rito, e soprattutto individuò nella presenza della «parola potente» la forza *numinosa* del mito. Anzi, per Van der Leeuw il mito non era altro che la parola stessa. A differenza della parola sacra, il mito contiene un elemento in più, che è la «configurazione», la «forma». Il mito, dunque, crea la realtà in un suo proprio tempo che è il fuori del tempo e il senza tempo. Tra le sue opere: *Phänomenologie der Religion* (1933; trad. it. *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino 1975¹; 1992²); *L'homme primitif et la religion: étude anthropologique* (1940; trad. it. *L'uomo primitivo e la religione*, Boringhieri, Torino 1961). Per altre notizie si veda: *EI*, Appendice III², p. 1066.

³⁸ Mircea Eliade (1907-1985) storico delle religioni rumeno di orientamento fenomenologico. Compì gli studi universitari a Bucarest, a Calcutta e a Roma (1927-1928) dove assistette alle lezioni di Gentile e conobbe Buonavita e Tucci. Insegnò all'Università di Bucarest dal 1933 al 1940 e successivamente fu addetto culturale rumeno a Londra (1940-1941) e a Lisbona (1941-1944). Al termine della guerra si trasferì a Parigi, dove pubblicò le sue opere più note e andò consolidando le sue categorie fenomenologiche maggiormente significative: Homo religiosus, Homo symbolicus, ierofania, archetipi, axis mundi. Nel 1956 passò all'Università di Chicago dove insegnò Storia delle religioni, prendendo parte attivamente alla vita dell'American Academy for the Study of Religion, di cui divenne

natura spirituale altrimenti irriducibile non solamente al metro scientifico-positivista, ma anche a quello storicistico e comparativo.

b) Gli apporti psicoanalitici

A cavallo degli anni '30 l'influsso psicoanalitico sulla metodologia di indagine storico-religiosa zolliana, raggiunse senza dubbio il suo apice³⁹. La quasi totalità degli studi pubblicati in quegli anni risentono nella loro formulazione e nelle loro conclusioni di apporti freudiani⁴⁰, la cui accettazione in una certa misura era stata preparata dalle suggestioni giuntegli attraverso l'insegnamento desarlano. Due sono a nostro avviso gli elementi di questa disciplina che entrarono a far parte della sua modalità di ricerca storico-religiosa: il primo a carattere metodologico che per brevità chiameremo *elemento teorico*; il secondo a livello di valori e contenuti simbolici che chiameremo *elemento simbolico*⁴¹.

presidente. Diresse l'edizione dell'*Encyclopaedia of Religion* (1987) e pubblicò l'opera *History of Religious Idea* (4 voll., 1978-1986; trad. it. 1979-1987). In quest'opera intraprese uno studio storico delle religioni, sebbene non è difficile scorgere anche in questo suo lavoro la convinzione di una fondamentale unità di tutti i fenomeni religiosi e un'impostazione complessivamente fenomenologica, a tratti speculativa. Secondo il pensiero storico-religioso di Eliade il mito è atto creativo autonomo dello spirito, indipendente dalle condizioni socioeconomiche. Il valore di esso sta nel loro carattere fondamentale di ierofania, cioè di rivelazione del sacro. Per Eliade non vi sono religioni naturali in quanto la natura non è sacra in sé, ma solo in quanto manifesta un significato soprannaturale. Tale significato è trascendente anche rispetto alla storia, dal momento che quest'ultima aggiunge continuamente significati nuovi ai simbolismi arcaici. Il mondo del mito si muove dunque costantemente entro la polarità sacro-profano, in cui la sacralità è riconosciuta come la vera realtà, contrapposta alla profanità in quanto irreali. L'unica comprensione corretta del mito è perciò quella religiosa, che lo considera come rivelazione del sacro. Per questo la storia delle religioni deve svolgersi come una fenomenologia comparata delle ierofanie più diverse ed eterogenee, volta a individuare in esse, senza selezioni preventive, la comune modalità del sacro. Fu anche romanziere di notevole successo. Tra le opere principali: *Forgerons et Alchimistes* (1956, trad. it. 1980); *Patterns in comparative religions* (1958); *Birth and Rebirth* (1958); *Myths, dreams and mysteries* (1959; trad. it. 1976, 1986); *Myth and reality* (1963; trad. it. 1966, 1985); *From primitives to zen* (1967); *The quest* (1969; trad. it. 1972); *Zalmoxis, the vanishing God* (1972; trad. it. 1975); *Occultism, witchcraft and cultural fashions* (1976; trad. it. 1982); scrisse anche un trattato di storia delle religioni: *Traité d'histoire des religions* (*Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino 1976). Per altre notizie si vedano: *EI*, Appendice III¹, p. 539; V², p. 82 (con ampia bibliografia); L. Alfieri, *Storia e mito: una critica a Eliade*, ETS, Pisa 1978; C. Fiore, *Storia sacra e storia profana in Mircea Eliade*, Bulzoni, Roma 1986; U. Balistreri (a cura di), *Mircea Eliade, Iperbole, paleo* 1987; G. Cracina, *L'uomo e la religione: il contributo di Mircea Eliade al Nuovo Umanesimo*, Chiandetti, Roma 1990; *Confronto con Mircea Eliade: archetipi mitici e identità storica*, a cura di L. Arcella, P. Risi, R. Scagno, Jaca Book, Milano 1998; P. Angelini, *L'uomo sul tetto: Mircea Eliade e la storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2001; G. Bertagni, *Lo studio comparato delle religioni: Mircea Eliade e la scuola italiana*, Libreria Bonomo, Bologna 2002.

³⁹ Riferendosi alla Trieste del Primo Dopoguerra, Michel David ricorda come "qualche rabbino studiava Freud per l'esegesi biblica e talmudica". Il riferimento a Zolli, benché non sia esplicito, è evidente. Si veda: M. David, *op. cit.*, p. 404.

⁴⁰ Oltre che ad attingere al valore simbolico e sessuale di alcune rappresentazioni e manifestazioni religiose, gli studi di Zolli risentivano principalmente delle suggestioni totemiche e della correlazione tra lo sviluppo psichico individuale e quello dei popoli di cui tra poco diremo. Gli unici studi di quel periodo che mantenevano le distanze da presupposti o interpretazioni psicoanalitiche furono quelli comparsi su SMSR.

⁴¹ Di questo secondo elemento, da noi denominato *simbolico*, si tratterà in maniera più esaustiva nel corso del «Capitolo 3» (pp. 205-219) parlando dello studio sull'alfabeto sinaitico; viceversa qui di seguito presenteremo in maniera organica altre prove a sostegno della nostra valutazione.

Prima però di analizzarli singolarmente è bene ricordare brevemente i rapporti epistolari di Zolli con Freud⁴² e le pubblicazioni in cui è apertamente presente la matrice psicoanalitica. In primo luogo non è possibile ignorare il suo articolo apparso su «Imago»⁴³, la rivista diretta da Freud, gli studi editi sulla «Rivista italiana di psicoanalisi»⁴⁴ e la prolusione letta in apertura del corso di Lingua e letteratura ebraica all'Università di Padova nell'a.a. 1928/29 e pubblicata su RR, *La psicoanalisi e la scienza dell'ebraismo*⁴⁵, in cui, oltre a confermare la corrispondenza con Freud, affermava, pur con le dovute cautele, l'importanza e la validità dei contributi che la psicologia del profondo può apportare agli studi storico-religiosi.

Quest'ultimo scritto è particolarmente significativo per comprendere l'importanza della psicoanalisi nel pensiero zolliano. Qui egli prende le distanze da alcuni studiosi che, proseguendo sulla scia dell'opera di Freud, *Totem e tabù*⁴⁶, pretendevano di ridurre al totemismo ogni genere di manifestazione religiosa ebraica, dal sabato, al corno di montone sino ai filatteri, tuttavia non manca di sottolineare “con gratitudine, la grandezza dei risultati raggiunti dall'illustre dotto, specialmente in talune questioni che sono più vicine al nostro interesse”⁴⁷, in particolare attorno alla bontà dei guadagni teorici e simbolici.

La psicoanalisi ci interessa non solo per l'origine ebraica del fondatore della dottrina, ma anche da un altro punto di vista. Nell'opera svolta dal Freud *ci interessa anzi tutto il suo insegnamento, perché rappresenta un modo di indagare a sé, rappresenta uno strumento di indagine nuova; ed appunto perché il metodo in sé merita la nostra attenzione*, noi ne dobbiamo tener conto anche in questa sede. Ma pure nei risultati vi sono nell'opera freudiana dei capitoli che oltrepassano il limite degli interessi tecnici, cioè della psichiatria. Così p.e. vediamo un capitolo sui simboli, cioè sulle forme regressive dei fenomeni, che egli ha desunto dall'analisi dei sogni. Il Freud, se non è filologo nel vero senso della parola, certamente non dispone come egli stesso ebbe a comunicarmi in una lettera, di nozioni nel campo della semitologia. Dell'insegnamento ebraico che ha avuto da fanciullo non conserva che un pallidissimo ricordo. Ebbene, i suoi risultati nel campo del simbolismo combaciano alle volte perfettamente con gli etimi nelle lingue semitiche. [...] Il fenomeno psichico che il Freud ha definito «ambivalenza» [...] trova il suo riscontro, o per lo meno un'analogia, nelle radici verbali antitetiche. Non solo gli uomini della passata generazione, come lo

⁴² Si veda «Introduzione», p. 9, n. 20.

⁴³ I. Zoller, *Alphabet Studien*, «Imago», Leipzig 1931.

⁴⁴ Zolli pubblicò due contributi sulla rivista sin dal suo sorgere: I. Zoller, *Corpo umano e istituto familiare*, «Rivista Italiana di Psicoanalisi», I (1932), pp. 233-239; Idem, *Una pagina di litogenesi biblica*, ibidem, II (1933), pp. 138-140.

⁴⁵ *La psicoanalisi e la scienza dell'ebraismo* era il titolo della Prolusione (29 novembre 1928) letta in occasione della prima lezione del corso libero di Lingua e letteratura ebraica, tenuto da Zolli all'Università di Padova nell'anno accademico 1928-1929. AUP, R. Università degli Studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia, *Registro delle lezioni di Lingua e letteratura ebraica nell'anno scolastico 1928-1929*. Si vedano: «Capitolo 6», pp. 360-361; I. Zoller, *La psicoanalisi e la scienza dell'ebraismo*, RR, V (1929), pp. 174-179.

⁴⁶ S. Freud, *Totem und Tabu. Über einige Überreinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Leipzig und Wien 1913. Per l'edizione italiana si veda: S. Freud, *Totem e tabù. Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, in *Opere*, cit., vol. 7, pp. 3-164.

⁴⁷ I. Zoller, *La psicoanalisi e la scienza dell'ebraismo*, cit., p. 179.

Schultze e l'Abel, ma anche i moderni, fra cui un semitista del valore di Teodoro Nöldeke, studiarono e studiano profondamente il fenomeno dei verbi antifrastici. Vi sono delle radici verbali che racchiudono due significati diametralmente opposti: bianco e nero, difendere e consegnare, essere forti e tremare, e via dicendo. Il fatto che un uomo come il Nöldeke abbia dedicato un vasto e profondo studio a questo fenomeno, dimostra già che il fenomeno esiste. Né credo si possa negare almeno una certa somiglianza con l'ambivalenza freudiana⁴⁸.

In questa breve citazione emergono dunque i due elementi, l'uno teorico, l'altro simbolico, che giustificarono l'utilizzo da parte di Zolli delle concezioni psicoanalitiche nella propria impostazione di ricerca. Infatti, oltre a ribadire il proprio debito nei confronti delle considerazioni di Freud espresse attorno alle motivazioni psicologiche (*elemento simbolico*) delle "radici verbali antitetiche" (argomento utilizzato in *Ideogenesi e morfologia dell'antico sinaitico*), Zolli riconosceva al padre della psicoanalisi il merito di aver apportato alle scienze religiose un nuovo metodo di indagine (*elemento teorico*), "perché rappresenta un modo di indagare a sé". Iniziamo dunque la disamina degli apporti psicoanalitici nel pensiero zolliano a partire da quest'ultimo elemento.

1) Elementi teorici e metodologici

La nuova metodologia di indagine a cui accenna il Nostro poteva essere fatta dipendere dall'intera opera freudiana e dalla sua complessiva impostazione, tuttavia è chiaro che Zolli si stava riferendo principalmente a *Totem e tabù*, l'opera attraverso la quale Freud si era accostato in maniera sistematica allo studio della religione e di cui Zolli trattava nel corso dell'articolo. In *Totem e tabù* Freud si prefiggeva di studiare il fenomeno religioso a partire dalle sue più primitive manifestazioni, l'animismo e il totemismo, e di comprenderne le disposizioni sociali e morali, tramite la tecnica psicoanalitica. Freud considerava *Totem e tabù*, come la precedente *Interpretazione dei sogni*, una delle sue opere più importanti, decisive, in grado di segnare per sempre la storia della cultura e della scienza dell'umanità.

In una lettera a Ferenczi del 9 luglio 1913 Freud enunciò una strana idea circa la propria attività produttiva. Questa avrebbe presentato un ritmo periodico, con una fioritura particolarmente ricca ogni sette anni. Citava a sostegno: il 1891 anno del libro sull'afasia, il 1898 in cui aveva scritto la maggior parte della *Interpretazione dei sogni*, il 1905 per i *Tre saggi sulla teoria sessuale*, e il 1912 per *Totem e tabù*⁴⁹.

⁴⁸ *Ivi*, pp. 174-175. Corsivo nostro. Sull'ambivalenza linguistica di alcune parole primordiali, si veda «Capitolo 3», pp. 209-211.

⁴⁹ C.L. Musatti, «Introduzione», in *Opere*, cit., vol. 7, p. IX.

Il problema della religione non poteva certo rimanere estraneo al generale rinnovamento operato dagli studi psicoanalitici e lo stesso Freud aveva già affrontato, in vari scritti anteriori, alcuni fenomeni psichici connessi alla religione⁵⁰. Alla composizione di *Totem e tabù* si avvicinò progressivamente, dapprima pubblicando i quattro distinti studi sulla rivista da lui diretta «Imago» e successivamente riunendoli in un volume⁵¹. Freud si era ampiamente documentato sui costumi religiosi dei popoli primitivi tramite innumerevoli testi e attraverso relazioni, sebbene di seconda mano, di antropologi, missionari ed etnologi. Particolare rilievo, per la posizione centrale che queste opere occuparono nella gestazione e nello sviluppo delle teorie espresse in *Totem e tabù*, ebbero gli scritti di James George Frazer⁵², Wilhelm Wundt⁵³, Salomon Reinach⁵⁴, Emil Durkheim⁵⁵, Herbert Spencer⁵⁶, Andrew Lang⁵⁷, Edward Tylor⁵⁸,

⁵⁰ S. Freud, *Azioni ossessive e pratiche religiose*, in *Opere*, vol. 5, cit., pp. 341-354; Idem, *La morale sessuale «civile» e il nervosismo moderno*, ibidem, pp. 411-434.

⁵¹ La prima edizione comparve presso l'editore Heller nel 1913: S. Freud, *Totem und Tabu. Über einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Leipzig und Wien 1913, pp. V-149. I quattro capitoli erano stati pubblicati in precedenza singolarmente. Il primo capitolo «L'orrore dell'incesto» venne pubblicato come saggio a sé con il titolo, divenuto poi il sottotitolo dell'opera, *Über einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici)*, in «Imago», vol. I (1), 1912, pp. 17-33, e successivamente ristampato, con alcuni alleggerimenti, nel settimanale «Pan» (11 e 18 aprile 1912) e sul quotidiano «Neuer Wiener Journal» (aprile 1912), entrambi di Vienna. Il secondo capitolo-saggio, «Il tabù e l'ambivalenza emotiva», venne letto il 15 maggio 1912 alla Società psicoanalitica di Vienna e pubblicato in «Imago», vol. I (3), 1912, pp. 213-227. Il terzo capitolo-saggio, «Animismo, magia e onnipotenza dei pensieri» fu pure letto alla Società di Vienna il 15 gennaio 1913 e pubblicato in «Imago», vol. II (1), 1913, pp. 1-21. Il quarto capitolo-saggio, «Il ritorno del totemismo nei bambini», fu composto in seguito alla lettura del testo di Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, letto il 4 giugno 1913 alla Società di Vienna e pubblicato in «Imago», vol. II (4), 1913, pp. 357-408. Per queste e altre notizie si veda: C.L. Musatti, «Avvertenza editoriale» a *Totem e tabù*, in *Opere*, vol. 7, cit., p. 4.

⁵² J.G. Frazer, *The golden bough. A study in magic and religion*, 2 vols., Macmillan and Co., London 1890; 12 vols. 1911-1915. Nel 1922 venne pubblicata in italiano un'edizione ridotta: J.G. Frazer, *Il ramo d'oro*, trad. ital. di L. de Bosis, Universale Scientifica Boringhieri, Torino 1922. Zolli conosceva e utilizzava sia la versione originale che la traduzione italiana in numerosi lavori (si veda ad esempio la «Bibliografia» di *Israele...*, cit., p. XII). James George Frazer (1854-1941) etnologo scozzese, avvocato di professione si dedicò a studi etnologici per passione. Nominato membro del Trinity College di Cambridge, della Royal Society e della British Academy, fu professore onorario in diverse Università, associato dell'Académie des Inscriptions e corrispondente dell'Accademia di Prussia, venne nobilitato nel 1914. Merito indiscusso di Frazer fu quello di aver esteso l'indagine etnologica sulle credenze e sui riti a tutte le popolazioni primitive e alle sopravvivenze nel folklore dei popoli civili moderni, e di aver applicato i criteri di tale indagine ai popoli progrediti del mondo mediterraneo antico. Si vedano: *EI*, vol. 16, p. 44; Appendice II², p. 1005; L. Wittgenstein, *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, Adelphi, Milano 1975; F. Dei, *La discesa agli inferi. James G. Frazer e la cultura del Novecento*, Argo, Lecce 1998; V. Abbatescianni, *Sir James George Frazer, una pietra miliare della scuola etnografica inglese*, Utopia stampa, Foggia 1999.

⁵³ W. Wundt, *Völkerpsychologie*, Lipsia 1906; Idem, *Elemente der Völkerpsychologie*, Lipsia 1912 (trad. ital., *Elementi di psicologia dei popoli*, Bocca, Torino 1929). Su Wilhelm Wundt si veda *supra*, p. 95, n. 31.

⁵⁴ S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, 4 voll., Paris 1905-1912. Salomon Reinach (1858-1932) archeologo e storico delle religioni. Partecipò sin da giovane a spedizioni e scavi archeologici in Grecia, a Costantinopoli e in Tunisia. Fu direttore di numerosi musei, fino a quando nel 1901 insegnò all'École du Louvre. Fu condirettore della rivista «Revue archéologique» e presidente dell'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Erudito di vastissima cultura rinnovò gli studi classici in Francia influenzandoli anche nel resto d'Europa. Introdusse in Francia il metodo comparativo di cui talvolta si servì in maniera originale e con alcuni eccessi di fantasia. Arricchì con apporti personali la visione storica delle religioni del mondo classico, del Vicino Oriente e del cristianesimo. Tra le numerose le fondamentali opere: *Repertoire de la statuaire grecque et romaine* (6 voll., 1898-1906); *Repertoire des vases peints grecs et étrusques* (2 voll., 1899-1900); *Apollo, histoire générale des arts plastiques* (1904); *Cultes, mythes et religions* (5 voll., 1905-1923); *Orpheus, histoire générale des religions* (1909); *Glozel* (1928); *Amalthée*,

Max Müller⁵⁹ e William Robertson Smith⁶⁰. Su tutti però gli scritti di Frazer e di Robertson Smith ricoprirono un ruolo di primissimo piano, in quanto in essi Freud aveva rintracciato la

mélanges d'archéologia et d'histoire (3 voll., 1930-1931). Per altre notizie si vedano: *EI*, vol. 29, p. 10; *PT*, vol. 10, p. 61.

⁵⁵ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Parigi 1912 (trad. ital., *Le forme elementari della vita religiosa*, Comunità, Milano 1963); Idem, *La prohibition de l'inceste et ses origines*, «Année sociologique», vol. 1, 1898; Idem, *Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes*, ibidem, vol. 8, 1905; Idem, *Sur le totémisme*, ibidem, vol. 5, 1902. Emil Durkheim (1858-1917) docente di sociologia all'Università di Bordeaux e alla Sorbona, direttore dell'«Année sociologique» dal 1896 al 1912, si interessò alla religione in quanto la considerava nucleo essenziale dell'ordine sociale. Nell'opera sopra citata affrontò una serie di ricerche etno-antropologiche sulle tribù totemiche dell'Australia, dalle quali trasse le prove a sostegno della tesi per cui la forza di penetrazione e di legittimazione delle norme sociali deriva dal carattere di sacralità con cui vengono interiorizzate dagli individui. Si vedano: *EI*, vol. 13, p. 306; *PT*, vol. 4, p. 36.

⁵⁶ H. Spencer, *The Principles of Sociology*, Londra 1893³. Herbert Spencer (1820-1903) ingegnere ferroviario e studioso di politica economica, si dedicò successivamente alla sua vocazione filosofica ed esordì nel 1853 con i *Principles of Psychology*. Nel quadro di una progettata elaborazione di una teoria generale del progresso umano e dell'evoluzione cosmica e biologica Spencer si propose già dal 1860 l'idea di un vasto e compiuto *Sistema di filosofia generale*, di cui le sue opere successive costituiscono l'intera articolazione e la progressiva applicazione alle più vaste e diverse branche del sapere: la sua opera fondamentale *First Principles* (1862); *Principles of Biology* (1864-67), *Principles of Psychology* (1870-72), *Principles of Sociology* (1876-96). Egli intende l'evoluzione e il progresso come la legge universale della vita e del cosmo, secondo un movimento generale e progressivo dall'omogeneo all'eterogeneo, anche se la conoscenza delle leggi dell'evoluzione universale non esaurisce la totalità del reale, ma la realtà ultima e assoluta è inconoscibile. Spencer delinea la sua biologia che fonda il principio lamarckiano dell'“organo che crea la funzione” con quello darwiniano della “sopravvivenza del più adatto”, concependo la vita come adattamento degli organismi all'ambiente in riferimento all'accumularsi di variazioni funzionali che sempre meglio rispondono alle esigenze ambientali. La stessa legge spiega lo sviluppo della psiche umana individuale e dell'organismo sociale. Lo sviluppo sociale umano – il cui studio descrittivo è il compito essenziale della sociologia – è lento, ma necessario e inarrestabile, in quanto il suo movimento è quello stesso dell'evoluzione cosmica. Si veda: *EI*, vol. 32, pp. 331.

⁵⁷ A. Lang, *Social Origins*, Londra 1903; Idem, *The Secret of the Totem*, Londra 1905. Su Andrew Lang (1844-1912) etnologo e scrittore inglese, presidente della Folklore Society di Londra. Individuò nell'Essere Supremo di tutte le popolazioni primitive la più antica forma di religione e precorse la teoria del monoteismo primordiale affermata dalla scuola storico-culturale di padre Schmidt. Studiò le analogie fra i miti greco-romani e quelli dei popoli afro-asiatici. Fra gli studi a carattere etnologico i principali sono: *Custom and Myth* (1884), *Myth, Ritual and Religion* (1899), *Magic and Religion* (1901), *The Secret of the Totem* (1905). Si veda: *EI*, vol. 20, p. 501.

⁵⁸ E. B. Tylor, *Primitive Culture* (2 voll., 1871¹), Londra, 1891³. Edward Burnett Tylor (1832-1917) professore di Antropologia a Oxford (1896-1909) fu il primo studioso a basare il metodo comparativo su dati statistici. Nelle proprie ricerche utilizzò tutte le fonti disponibili per uno studio comparativo sull'origine e sull'evoluzione delle culture, analizzando il linguaggio, la scrittura, l'uso dei nomi e degli utensili, le forme matrimoniali e i costumi religiosi. Nel saggio *Su di un metodo di ricerca dello sviluppo delle istituzioni, applicato alle leggi del matrimonio e della discendenza* (1899), si avvale di più di trecento società, calcolando le percentuali di probabilità di associazione tra residenza post-matrimoniale e discendenza che gli consentirono di comprendere i fenomeni dell'esogamia, dell'endogamia, dei matrimoni tra cugini incrociati e i divieti d'incesto. Il metodo comparativo venne usato anche nell'opera utilizzata da Freud per ciò che concerneva le cosiddette *sopravvivenze*, ovvero i processi, le usanze e le opinioni rimaste all'interno di una società e caricate di nuovi significati. L'importanza di Tylor nel campo degli studi antropologici fu fondamentale, tanto che si fa risalire al 1871 e all'opera *Primitive Culture*, la nascita dell'antropologia culturale. Inoltre introdusse il termine *animismo*, teoria evolucionistica secondo la quale gli uomini allo stato primitivo elaborarono questa primordiale forma di religione, basata sulla credenza, suscitata nell'uomo dall'esperienza del sogno, che tutti gli esseri possiedono un principio vitale chiamato *anima*. Si veda: *EI*, Appendice I, p. 1075.

⁵⁹ F.M. Müller, *Contributions to the Science of Mythology*, 2 voll., Londra 1897. Friedrich Maximilian Müller (1823-1900) indologo, glottologo e storico delle religioni. Professore di grammatica comparata nell'Università di Oxford, deve la sua fama di linguista alle *Lectures on the Science of Language* (1861). Di maggior rilievo furono i contributi nel campo dell'indianistica e tra essi spicca l'edizione critica del *Rigveda* (1849-73). Come cultore di mitologia e di storia delle religioni egli propugnò il principio dell'esegesi naturalistica dei miti, la cui origine si deve a un processo di personificazione dei fenomeni astronomici e meteorologici. Nel 1875 intraprese la pubblicazione di una monumentale raccolta di antichi testi religiosi orientali, *The Sacred Books of the East*. Tra le sue opere: *Introduction to the Science of Religion* (1873), *The Origin and Growth of Religion* (1878), *Anthropological Religion* (1892), *Contribution to the Science of Mythology* (1897). Si vedano: *EI*, vol. 24, p. 13.

descrizione dei fenomeni che gli permisero meglio di altri la spiegazione dell'origine edipica della struttura sociale, religiosa e morale, e di trovare conferme alle sue ipotesi sul pasto totemico⁶¹.

1. Evoluzionismo e Totemismo

Il lavoro di Frazer, *Totemism and Exogamy*⁶², offriva a Freud il materiale antropologico ed etnologico di cui necessitava e una prima interpretazione sociologica del totemismo, presupposti ambedue essenziali sui quali fondare la propria teoria secondo la quale alla base del totemismo vi è il complesso edipico. Frazer negava infatti che nel totemismo vi fosse un contenuto religioso, piuttosto – egli notava – questo poneva principalmente un ordine sociale solo secondariamente morale. Un uomo non poteva avere rapporti sessuali o sposarsi con una donna appartenente al suo stesso gruppo totemico; da questo vincolo si originava l'istituzione dell'esogamia. Freud, in estrema sintesi, aggiunse e teorizzò che le origini del totemismo erano da far risalire alla motivazione psicologica del complesso edipico. L'animale totemico rappresentava il sostituto inconscio del padre (non a caso Freud notava che l'animale totemico veniva ritenuto dai membri appartenenti al clan l'antenato da cui discendevano), nel quale poter tranquillamente far confluire i sentimenti di ambivalenza quali l'adorazione e il timore, senza avvertire il senso di colpa derivante dall'inconscio desiderio di uccidere il padre. L'elevazione dell'animale totemico a totem ne sanciva la tabuizzazione (annullando al contempo gli istinti parricidi) che si estendeva a tutti i membri appartenenti al clan. Il tabù veniva quindi a creare un vincolo di intangibilità sessuale e matrimoniale tra i membri del clan, dando così origine all'istituzione dell'esogamia. Altro lavoro di Frazer, *The Golden Bough* (2 voll., 1890¹, 12 voll. 1911-1915²), fu per Freud di capitale importanza. In questa monumentale opera, Frazer raccolse un'impressionante quantità di notizie circa le usanze e le credenze delle popolazioni più diverse, ordinandole secondo i criteri del *comparativismo evoluzionistico* di analogia formale. Freud vi attinse a piene mani soprattutto per quanto concerneva il tentativo di spiegazione del comportamento magico. Secondo Frazer i diversi tipi di magia, in particolare quella simpatica,

⁶⁰ William Robertson Smith (1846-1894) antropologo e studioso di lingue e religioni orientali, professore alle Università di Aberdeen (1870-83) e di Cambridge (1883-94). Le sue opere *Kinship and Marriage in Early Arabia* (1885) e *The Religion of the Semites* (1889) esercitarono una forte e duratura influenza nel campo degli studi di parentela e religione. In particolare sottolineò temi quali l'identità tra vittima sacrificale e divinità, il valore del sacrificio come antico pasto totemico e la vicinanza concettuale tra eventi sacri e nefasti. Si vedano: *EI*, vol. 31, p. 979; *EJ*, vol. 15, col. 5.

⁶¹ Per la posizione psicoanalitica nei confronti della religione si veda l'ottima voce dell'*EdR*, s.v. «Psicoanalisi e Religione», vol. 5, coll. 14-32 corredata da una vastissima bibliografia.

⁶² J.G. Frazer, *Totemism and exogamy, a treatise on certain early forms of superstition and society*, 4 vols., Macmillan, London 1910. Si veda la traduzione italiana per opera di Dario Sabbatucci: J. Frazer, *Totemismo*, Newton Compton, Roma 1971.

implicavano una corrispondenza di influssi e di reazioni tra due entità concretamente lontane nello spazio, ma fra le quali si supponeva un legame per analogia. In altri termini, rifacendosi alle parole di Tylor riportate da Freud, “si confonde un nesso ideale con uno reale”⁶³. La magia di contagio si basa sul concetto che la parte equivale al tutto e lo rappresenta, restando con essa inscindibilmente unita, in modo che, agendo sulla parte, si ritiene di poter agire sul tutto. La magia imitativa, invece, presuppone che l’imitazione di un atto favorisce la sua realizzazione. Quindi per Frazer la magia sarebbe una sorta di anticipazione, per quanto erronea, dei principi propri della scienza sperimentale di comprendere, attraverso processi induttivi e deduttivi, i meccanismi della natura.

Gli uomini confusero l’ordine delle proprie idee con l’ordine della natura, e quindi immaginarono che il controllo che essi hanno, o sembrano avere, sui propri pensieri, permettesse loro di esercitare un controllo sulle cose corrispondenti⁶⁴.

Nel terzo capitolo di *Totem e tabù*, «Animismo, magia e onnipotenza dei pensieri»⁶⁵, Freud si rifece a questa interpretazione, andando oltre e attribuendo alla magia un carattere ancora più remoto rispetto all’animismo. Nella magia l’uomo infatti era ancora convinto di poter esercitare attraverso la sua azione un controllo sulla realtà; con l’animismo invece l’uomo è disposto a cedere parte del suo potere agli spiriti. Secondo Freud in realtà l’uomo non faceva altro che *proiettare* se stesso nella natura, ritenendo di conseguenza che tutte le cose intorno a sé fossero mosse da affetti e da sentimenti. In questo modo Freud da un lato ribadiva la propria visione evoluzionistica e dall’altro istituiva un nesso tra il comportamento dei primitivi e i processi psicologici individuali.

Se accettiamo la teoria del succedersi delle concezioni del mondo nel corso dell’evoluzione umana, ove la fase animistica è seguita da quella religiosa e questa dalla fase scientifica, non ci sarà difficile seguire attraverso queste fasi la sorte toccata alla “onnipotenza dei pensieri”. Nello stadio animistico l’uomo attribuisce a sé stesso l’onnipotenza. Nella fase religiosa la cede agli dèi, ma senza rinunciarvi veramente perché si riserva di influire in svariati modi sugli dèi per orientarne il volere secondo i propri desideri. Nella concezione scientifica del mondo non c’è più posto per l’onnipotenza dell’uomo, il quale riconosce la sua pochezza e si sottomette con rassegnazione alla morte come a tutte le altre necessità della natura. [...]. Se è lecito scorgere nella dimostrata onnipotenza dei pensieri presso i primitivi una testimonianza a favore del narcisismo, possiamo allora tentare di porre a confronto i gradi di sviluppo della concezione che gli uomini hanno del mondo con gli stadi di sviluppo libidico dell’individuo. Allora la fase animistica corrisponde sia

⁶³ E. B. Tylor, *Primitive Culture* (2 voll., 1871¹), Londra, 1891³, vol. 1, p. 116. Riportato da S. Freud, *Totem e tabù*, in *Opere*, vol. 7, cit., p. 85.

⁶⁴ J.G. Frazer, *Il ramo d’oro*, cit., vol. 1, p. 420. Riportato da S. Freud, *Totem e tabù*, in *Opere*, vol. 7, cit., p. 89.

⁶⁵ S. Freud, *Totem e tabù*, in *Opere*, vol. 7, cit., p. 81-104.

cronologicamente che per il suo contenuto al narcisismo, la fase religiosa corrisponde a quello stadio di rinvenimento dell'oggetto che si caratterizza per l'attaccamento del bambino ai suoi genitori, e la fase scientifica trova il suo esatto corrispettivo in quello stato di maturità dell'individuo che ha rinunciato al "principio del piacere" e, adeguandosi alla realtà, cerca il suo oggetto nel mondo esterno. [...]. L'animismo, la prima immagine del mondo alla quale l'uomo è approdato, era dunque psicologico e non aveva ancora bisogno di una scienza per giustificarsi, perché la scienza subentra soltanto quando si è compreso che non si conosce il mondo e quindi occorre cercare delle vie per conoscerlo. L'animismo era un fatto naturale e ovvio per l'uomo primitivo; egli sapeva come è fatto il mondo, lo sapeva al modo stesso in cui percepiva sé medesimo. Siamo quindi preparati alla scoperta che l'uomo primitivo dislocava nel mondo esterno rapporti inerenti alla propria struttura psichica, e possiamo d'altra parte tentare di ritrasferire nella psiche umana ciò che l'animismo insegna a proposito della natura delle cose. La tecnica dell'animismo, la magia, ci mostra nel modo più chiaro e allo stato più genuino l'intenzione di imporre le leggi della vita psichica alle cose reali; non è affatto necessario che gli spiriti svolgano una qualche funzione in questa tecnica, anche se essi possono essere assunti a oggetto di trattamento magico. Le premesse della magia sono quindi più primitive e più antiche della dottrina degli spiriti, che forma il nucleo dell'animismo. La nostra concezione psicoanalitica coincide qui con la teoria di R.R. Marett⁶⁶, il quale fa precedere l'animismo da uno stadio "preanimistico", il cui carattere è meglio definito col nome di "animalismo" (teoria della natura vivente di tutte le cose). [...]. Mentre la magia riserva ancora tutta l'onnipotenza ai pensieri, l'animismo ha ceduto parte di questa onnipotenza agli spiriti, aprendo così la strada alla formazione di una religione. [...]. Spiriti e demoni [...] non sono che le proiezioni dei suoi impulsi emotivi. Egli trasforma i propri investimenti affettivi in personaggi con i quali popola il mondo, e ritrova poi al di fuori di sé i propri processi psichici interni [...]. Questa tendenza si rafforza nei casi in cui la proiezione reca con sé il vantaggio di un sollievo psichico. Un vantaggio del genere è prevedibile con certezza quando gli impulsi, che aspirano tutti all'onnipotenza, entrano in conflitto tra loro, perché evidentemente non tutti possono diventare onnipotenti⁶⁷.

L'ottica evoluzionistica a Freud derivava in prima battuta dalla sua formazione medica e fisiologica, ma anche e soprattutto dall'ammirazione per il lavoro e le opere di Darwin⁶⁸ e dalla metodologia utilizzata da Frazer nei lavori *Totemism and Exogamy* e *The Golden Bough* prese a fondamento di *Totem e tabù*. A questo punto è possibile osservare una prima analogia tra il pensiero di Zolli e di Freud. Si tratta senza dubbio della comunanza di idee circa il *processo evolutivo* delle differenti manifestazioni religiose, di cui manismo, preanimismo, animismo e totemismo erano – secondo la concezione evoluzionistica – le prime espressioni, quelle più remote. Così si esprimeva Zolli circa la religione.

⁶⁶ [Nota nostra]. R.R. Marett, *Pre-Animistic Religion*, «Folk-Lore», vol. 11, 1900. Robert Ranulph Marett (1866-1943) etnologo inglese; fu allievo e successore di Tylor a Oxford. Esponente dell'evoluzionismo, si occupò delle credenze magiche e religiose dei primitivi, introducendo per primo la distinzione tra animismo e pre-animismo.

⁶⁷ S. Freud, *Totem e tabù*, in *Opere*, vol. 7, cit., pp. 93-97.

⁶⁸ Di Darwin Freud, in *Totem e tabù*, cita: *The Variation of Animals and Plant under Domestication*, 2 voll., Londra, 1875²; Idem, *The Descent of Man*, 2 voll., Londra 1871.

[...] *la vita religiosa subisce vari stadi di evoluzione*. L'uomo acquista spesso la percezione della divinità attraverso quel fenomeno che noi nella storia delle religioni chiamiamo [...] *mana*. Trovandosi [...] dinnanzi ad un'enorme montagna, che è espressione di forza, di energia statica, di potenza, l'uomo ha la sensazione di trovarsi dinnanzi a qualche cosa di divino, se non addirittura davanti al Dio, al Dio manistico. Via via che si *evolve*, l'uomo domanda: quale sarà il mio atteggiamento di fronte a questa forza? [...]. E allora comincia lentamente a verificarsi, *quale continuazione del manismo*, il fenomeno dell'animismo: l'uomo prende qualche cosa della propria anima e con ciò vivifica quella forza che prima ha destato in lui ammirazione solo per il fatto di essere tale⁶⁹. L'*ulteriore evoluzione* porta con sé un nuovo atteggiamento, una nuova fase di sviluppo. Alla mente dell'uomo s'impone il problema: Se questa forza [...], dovesse ancora moralizzarsi, [...] quale sarà il rapporto tra me e il mio Dio? [...]. Mentre l'uomo primitivo cercava di partecipare alle qualità manistiche della sua divinità a mezzo del banchetto totemico, [...], l'uomo evoluto cerca di raggiungere la comunione col suo Dio con dei mezzi puramente morali [...]⁷⁰.

Zolli si mantenne in una posizione altalenante circa la visione evoluzionistica della religione, in particolare per quanto concerneva la visione totemistica, ossia la derivazione dei riti religiosi ebraici dal totemismo. Questa possibile visione di derivazione evoluzionistica e psicoanalitica dovette far riflettere a lungo Zolli. Benché egli ne prese in qualche modo le distanze, in molti suoi studi essa emerse in maniera talvolta latente, in altre esplicita. Su questa visione, venata di evoluzionismo, di psicoanalisi e di derivazione totemica, Zolli si scontrò non solo con Pettazzoni sulle questioni che verranno viste in seguito, ma anche con lo stesso ambiente dell'ebraismo che talora ne rimaneva scosso producendosi in veementi critiche circa certe posizioni teologiche assunte dal rabbino⁷¹.

Zolli si collocò entro l'alveo dello storicismo – ambito di ricerca di gran lunga preferito da Pettazzoni – sebbene l'attrazione evoluzionistica lo portasse a sbilanciarsi verso un evoluzionismo talvolta *estremo* non estraneo a venature positivistiche. Al di là di differenze comunque marginali, il convincimento sostanziale che la religione fosse un processo culturale di tipo evolutivo apparteneva tanto a Zolli quanto a Freud, favorendo evidentemente in questo senso un primo avvicinamento tra i due.

⁶⁹ [Nota nostra]. Questo processo in psicoanalisi viene definito *proiezione* e da Freud era posto a fondamento dell'animismo (S. Freud, *Totem e tabù*, capitolo 3 «Animismo, magia e onnipotenza dei pensieri», in *Opere*, cit., vol. 7, pp. 81-104; in particolare, pp. 68-72). «L'animismo era un fatto naturale e ovvio per l'uomo primitivo; egli sapeva come è fatto il mondo, lo sapeva al modo stesso in cui percepiva sé medesimo. Siamo quindi preparati alla scoperta che l'uomo primitivo dislocava nel mondo esterno rapporti inerenti alla propria struttura psichica [...]. Spiriti e demoni, [...], non sono che le proiezioni dei suoi impulsi emotivi. Egli trasforma i propri investimenti affettivi in personaggi con i quali popola il mondo [...]» (S. Freud, *Totem e tabù*, in *Opere*, vol. 7, cit., pp. 96-97). È quanto mai evidente la corrispondenza con il pensiero zolliano.

⁷⁰ I. Zoller, *La forza unificatrice e disgregatrice della religione di Israele*, RR, V 1929, p. 340. I corsivi sono nostri.

⁷¹ L'interpretazione totemica di alcuni riti religiosi dell'ebraismo, in particolare sul rito di Pesach, oltre che a creare delle diatribe scientifiche con Pettazzoni (si veda «Capitolo 3», pp. 237-263), gli aveva causato delle critiche anche da parte dell'ambiente ebraico con le polemiche sorte sulla rivista «Israël» e la nota critica indirizzata all'Unione (si veda «Capitolo 1», p. 54, n. 131).

2. Sviluppo ontogenetico e sviluppo filogenetico

Nondimeno, secondo Zolli, l'elemento di novità che *Totem e tabù* aveva apportato al campo degli studi storico-religiosi non era tanto questo, o meglio, non si limitava a questa prospettiva evolucionistica. La novità consisteva nell'aver instaurato un parallelismo tra lo sviluppo psichico dei bambini e quello dei popoli primitivi. A fornirci prova di questa novità sono le stesse dichiarazioni di Freud il quale, per difendersi dalle critiche, ribadiva più volte nel corso dell'opera il suo poco ortodosso fondamento d'indagine.

Non ci nascondiamo affatto che, con questi tentativi di spiegazione, ci esponiamo al rimprovero di attribuire all'attività psichica dei selvaggi odierni una sottigliezza altamente improbabile. Tuttavia io penso che nel considerare la psicologia di questi uomini rimasti al livello animistico, è facile che succeda quel che è accaduto con la vita psichica del bambino, che noi adulti non comprendiamo più e della quale abbiamo perciò sottovalutato così largamente la ricchezza e la sensibilità⁷².

Presupposto quest'ultimo tanto labile da indurre Freud a ribadire l'oggettiva validità anche in conclusione dell'opera.

Prima di concludere, devo dedicare un po' di spazio a una osservazione, ossia che l'alto grado di convergenza verso un nesso complessivo, da noi raggiunto in queste esposizioni, non può renderci ciechi di fronte alle incertezze delle nostre premesse e alle difficoltà dei nostri risultati. [...]. In primo luogo non può essere sfuggito a nessuno che noi procediamo comunque dall'ipotesi di una psiche collettiva nella quale i processi psichici si compiono come nella vita psichica individuale. In particolare, facciamo sopravvivere per molti millenni il senso di colpa causato da un'azione, e lo facciamo restare operante per generazioni e generazioni che di questa azione non possono aver avuto nozione alcuna. Facciamo proseguire un processo emotivo, quale poteva sorgere in generazioni di figli maltrattati dal padre, in nuove generazioni di figli maltrattati dal padre, in nuove generazioni che proprio grazie all'eliminazione del padre erano state sottratte a simile trattamento. Ammetto che si tratta di difficoltà molto gravi; e ogni altra spiegazione che riuscisse a evitare tali premesse parrebbe meritare la preferenza. Tuttavia una riflessione ulteriore mostra che non siamo i soli a dover portare la responsabilità di tanto ardire. Senza l'ipotesi di una psiche collettiva, di una continuità nella vita emotiva degli uomini, che permetta di prescindere dalle interruzioni degli atti psichici dovute alla transitorietà dell'esistenza individuale, la psicologia dei popoli in generale non potrebbe sussistere. Se i processi di una generazione non si prolungassero nella generazione successiva, ogni generazione dovrebbe acquisire *ex novo* il proprio atteggiamento verso l'esistenza, e non vi sarebbe in questo campo nessun progresso e in sostanza nessuna evoluzione. [...]. Il problema apparirebbe ancora più difficile se dovessimo ammettere che esistono moti psichici tali da poter essere repressi così completamente che di essi non resta traccia alcuna. Ma moti del genere non esistono. Anche la repressione più violenta è costretta a lasciare spazio a moti sostitutivi deformati e alle reazioni che ne conseguono. Ma se le cose

⁷² S. Freud, *Totem e tabù*, in *Opere*, cit., vol. 7, p. 103.

stanno così, possiamo formulare l'ipotesi che nessuna generazione sia in grado di nascondere alla generazione successiva processi psichici di una certa importanza. La psicoanalisi ci ha infatti insegnato che ogni uomo possiede nella sua attività psichica inconscia un apparato che gli consente di interpretare le reazioni di altri uomini, ossia di far recedere le deformazioni che l'altro ha imposto all'espressione dei propri impulsi emotivi. Su questa stessa strada dell'intelligenza inconscia di tutti i costumi, delle cerimonie e dei canoni lasciati alle spalle dal rapporto originario con il progenitore, può essere riuscito a generazioni successive di fare propria l'eredità emotiva delle generazioni precedenti⁷³.

Zolli fece proprio questo *elemento teorico* e lo utilizzò in numerosi studi e ricerche: il parallelismo individuato tra sviluppo *filogenetico* e *ontogenetico* divenne uno dei capisaldi della sua metodologia di indagine storico-religiosa, tanto da essere rintracciabile in numerosi suoi studi⁷⁴.

Presso gli Egiziani si è sviluppata anche l'opinione secondo cui le membra dell'uomo vivo sono affidate alla protezione di date divinità, oppure si identificano con esse. Ogni parte del corpo quindi sarebbe la sede di una personalità a sé. L'anima infantile, simile all'anima dei popoli primitivi, rispecchia ancora questo concetto: il poppante pone le dita del piede nella bocca, come fa con un giocattolo, perché evidentemente il piede rappresenta per lui un oggetto estraneo al suo corpo, che ha un'individualità a sé⁷⁵.

Zolli poteva benissimo aver individuato autonomamente l'esistenza di una certa analogia tra il pensiero dei primitivi e il pensiero dei bambini, forse anche per effetto della cosiddetta *eterogenesi culturale*⁷⁶, tuttavia appare quanto mai simile al presupposto teorico che Freud pose

⁷³ *Ivi*, pp. 160-161. Lo stesso Musatti nell'«Introduzione» al volume 7 delle *Opere*, scrive: «L'opera si riferisce ai costumi, alle credenze e alle forme di organizzazione sociale di popolazioni primitive, considerate in relazione a quegli elementi, comuni alla personalità inconscia di tutti gli uomini, che si rivelano in modo specifico durante l'analisi di nevrotici. Malgrado il riferimento a problemi di diretto interesse psicopatologico e psicoanalitico, la materia era di per sé estranea alla pratica analitica. Ciononostante Freud la affrontò e la trattò con le tecniche interpretative che gli erano abituali. Proprio ciò caratterizza il libro, in un duplice senso. Sono da un lato affascinanti i parallelismi che in tal modo Freud riesce a istituire fra il comportamento di queste popolazioni e gli oscuri processi che dominano l'inconscio anche degli uomini del nostro tempo e del nostro mondo.» (C.L. Musatti, «Introduzione», in *Opere*, vol. 7, cit., pp. IX-X). Nell'«Avvertenza editoriale», sempre Musatti ribadisce che Freud «tratta [...] la storia dei popoli quasi si trattasse di una psiche collettiva, nella quale i processi potessero svolgersi come nella psiche individuale [...] – benché – Freud si mostra consapevole [...] delle riserve che sul piano metodologico possono essere sollevate verso questo modo di procedere, rispetto al quale studiosi di diverso indirizzo sono rimasti sconcertati e scettici.» (C.L. Musatti, «Avvertenza editoriale» a *Totem e tabù*, in *Opere*, vol. 7, cit., p. 6).

⁷⁴ Quest'ultimo è un presupposto non solamente psicoanalitico, ma anche e soprattutto elemento cardine della epistemologia genetica di Piaget. Jean Piaget (1896-1980), lo studioso che maggiormente ha influito sulla ricerca dell'evoluzione dell'intelligenza, dando origine a una nuova disciplina, l'epistemologia genetica. Tra le sue opere si ricordino: *Pensiero e linguaggio nel fanciullo* (1923); *Il giudizio morale del fanciullo* (1932); *La genesi del numero nel bambino* (1941); *La formazione del simbolo nel bambino* (1946); *Psicologia dell'intelligenza* (1947); *Problemi di psicologia genetica* (1963); *Lo sviluppo mentale del bambino* (1964); *Lo strutturalismo* (1968); *Epistemologia genetica* (1970). Non ci risulta che Zolli fosse a conoscenza dell'opera dello psicologo svizzero.

⁷⁵ I. Zoller, *Corpo umano...*, cit., p. 238.

⁷⁶ Un breve cenno merita la constatazione che il padre della psicoanalisi, e con lui i primi pionieri (non solo in Europa, ma anche negli Stati Uniti), fossero ebrei. Forse, non è da escludere che ciò, oltre alle condizioni socio-culturali del tempo (all'epoca tra i medici vi era un'alta percentuale di ebrei), fosse dovuto a una certa *forma mentis* lasciata dalla cultura ebraica la quale, d'altra parte, attraverso l'infinito approfondimento delle Scritture operato

a fondamento di *Totem e tabù*. Zolli evidentemente conosceva quest'opera molto prima di recensire nel 1930 la traduzione italiana a cura di Edoardo Weiss⁷⁷, visto che ne faceva menzione nell'articolo del 1929 difendendone l'innovativa impostazione metodologica di cui era portatrice. Benché nei lavori di Zolli non abbiamo rinvenuto alcuna citazione esplicita delle teorie espresse in *Totem e tabù*, considerate le notevoli analogie e somiglianze sia teoriche che di contenuto tra le opere dei due studiosi, appare più che probabile che Zolli avesse comunque fatto propri i principi generali, teorici e metodologici, esposti nell'opera freudiana, principi di cui si diceva debitore a Freud. Come si dirà nel successivo capitolo⁷⁸, assieme ad altre divergenze dottrinali, fu forse proprio il lontano eco di questa modalità di ricerca e di un'affinità di pensiero con le posizioni freudiane, che portava ad attribuire all'eucaristia cristiana il significato di pasto-comunione, a far rifiutare a Pettazzoni la pubblicazione su SMSR del contributo sullo sviluppo storico di Pesach.

prima dalla tradizione orale (il midrash, dal verbo *darash*, ricercare, indagare) e il *pilpul* e in seguito con la Qabbalah, aveva per certi versi già conosciuto i recessi anfratti del ragionamento e della psiche umana. A questo proposito Meghnagi parla di “elementi della pratica midrashica [...] confluiti *tout court* nella pratica ermeneutica della psicoanalisi, nell'utilizzare i simboli, il numero, una parte per il tutto”. (D. Meghnagi, *Freud e l'ebraismo. Atti della giornata di studio*, a cura di G. Caviglia, Giuntina, Firenze 1990, p. 25). Inoltre non va dimenticata la particolare struttura della lingua ebraica, specialmente nella forma verbale, meno sensibile rispetto alle lingue indoeuropee alla successione temporale di passato, presente, futuro, maggiormente interessata invece al movimento, alla dinamica, all'intensità dell'azione. In questo senso appare – a nostro avviso – sintomatico quanto Freud ebbe a scrivere di sé nella prefazione all'edizione ebraica di *Totem e tabù*: “Per nessuno dei lettori di questo libro sarà facile immedesimarsi nell'atteggiamento emotivo dell'autore, che non conosce la lingua sacra, che si sente completamente estraneo alla religione dei padri – come ad ogni altra religione peraltro – e che non riesce a far propri gli ideali nazionalistici pur non avendo mai rinnegato l'appartenenza al suo popolo e sentendo come ebraico il proprio particolare modo d'essere che non desidera diverso da quello che è. Se gli venisse rivolta la domanda: «Dal momento che hai lasciato cadere tutti questi elementi che ti accomunano ai tuoi connazionali, cosa ti è rimasto di ebraico?», la sua risposta sarebbe: «Moltissimo, probabilmente ciò che più conta.» Tuttavia egli non saprebbe al momento esplicitare a chiare lettere in cosa consista questa natura essenziale dell'ebraismo; ma confida che un giorno o l'altro essa diventerà intelligibile per la scienza.” S. Freud, «Prefazione alla traduzione ebraica», in *Opere*, vol. 7, cit., pp. 8-9 (i corsivi nel testo sono nostri). La prefazione del 1930 fu pubblicata in tedesco in *Gesammelte Schriften*, vol. 12 (1934), p. 385 e in *Gesammelte Werke*, vol. 14 (1948), p. 596. David ricorda che “oggi, appare con più evidenza quanto vi fosse di profondamente ebraico nell'ateismo di Freud e quanto un tale ateismo abbia corrisposto a un atteggiamento molto diffuso presso gli ebrei i quali hanno abbandonato la loro antica fede. [...] Un discepolo di Freud, Bienenfeld, ha insistito su questa religione degli ebrei senza religione [...]”. (M. David, *op. cit.*, p. 91). Timori che la psicoanalisi potesse assumere i contorni di una *scienza ebraica* o che potesse svilupparsi limitatamente nel solo *seno dell'ebraismo*, come altri fenomeni tipicamente ebraici, ne nutriva in qualche modo anche lo stesso Freud, tant'è che la rottura con Jung lo colpì duramente, molto più di quanto non fosse accaduto con Adler o con Stekel, i suoi primi collaboratori viennesi. “Freud pensava che la formazione diversa di Jung rispetto a quella dei primi collaboratori viennesi (tutti provenienti dallo stesso ristretto ambiente ebraico della capitale austriaca) avrebbe potuto imprimere alla psicoanalisi un carattere meno ebraico, meno provinciale, meno viennese, e veramente cosmopolitico”. (C.L. Musatti, «Introduzione», in *Opere*, cit., vol. 7, p. XII). In effetti, tra i primi seguaci di Freud, ventiquattro su trentuno erano ebrei (per l'elenco si veda: C. Modigliani, *Freud e l'ebraismo. Atti della giornata di studio*, cit., pp. 28-29). Michel David ricorda che anche in Italia i primi sostenitori della psicoanalisi erano ebrei (M. David, *op. cit.*, pp. 7, 58-59, 215), soprattutto per quanto concerne la realtà di Trieste con Svevo, Saba, Weiss e molti altri ancora. In particolare a p. 215 dove accenna a “un carattere etnico – specialmente – nei ceti della borghesia ebraica”. Sulla psicoanalisi quale *scienza ebraica* sono da vedere gli atti della giornata di studio organizzata a Roma il 13 dicembre 1989 in occasione del cinquantenario della morte di Freud: G. Caviglia (a cura di), *Freud e l'ebraismo. Atti della giornata di studio*, Giuntina, Firenze 1990.

⁷⁷ Si veda *infra* p. 142, n. 196.

⁷⁸ Si veda «Capitolo 3», pp. 237-263.

II) Elementi simbolici

In numerosi studi di Zolli, l'eco di un procedere psicoanalitico non si limita ai presupposti teorici sopra individuati, ma vengono anche applicate frequentemente le più note teorie psicoanalitiche freudiane. Oltre agli esempi che verranno adottati nel «Capitolo 3» circa il significato opposto delle parole primordiali e il valore del banchetto-comunione pasquale⁷⁹, valga in questa sede quale prima controprova tra le altre, lo studio *Corpo umano e istituto familiare*⁸⁰ nel quale Zolli si propone di studiare l'antica concezione di famiglia come corpo. Concezione così radicata da far sì che i singoli membri della famiglia (padre, moglie, zio, figlio, fratello, sorella, ecc.) venissero chiamati con il nome di una parte del corpo (ventre, lobi, osso, carne, pelle, barba, ecc.). «Quanto più stretto è il legame di parentela, tanto più vicina al centro del corpo è la sostanza con cui esso viene designato: il ventre e i lobi alludono al figlio, l'osso indica la moglie, la carne il fratello, la pelle – secondo la mia interpretazione – il figlio adottivo»⁸¹. Egli rinviene tracce di questa antica concezione anche all'interno del rito dell'agnello di Pesach, secondo la quale i partecipanti del banchetto dovevano venir idealmente compresi nella carne dell'agnello. Convinzione questa che Zolli rielaborò nel suo successivo studio sullo sviluppo storico di Pesach e che, unitamente alla diversa concezione dell'origine dell'ultima cena (ebraica secondo Zolli, misterica a parere di Pettazzoni), diede origine a un vivace scambio di opinioni con Pettazzoni.

Anticamente, prima di celebrare il rito pasquale, il padre di famiglia doveva contare il numero delle persone che partecipavano al banchetto, tagliare in altrettante parti l'agnello del sacrificio e assegnare a ciascun commensale una razione dell'animale ucciso. Indubbiamente questo uso stava ad indicare che fra il corpo dell'agnello e i membri della famiglia seduti intorno al desco pasquale esisteva un certo rapporto e che la famiglia veniva considerata, come l'agnello, un unico corpo composto di tante parti⁸².

In merito al contributo *Corpo umano e istituto familiare*, rappresenta inoltre un dato quanto mai significativo il fatto che a premessa di questo studio vi fosse un articolo a firma di Edoardo Weiss⁸³, nel quale il noto psicoanalista triestino illustrava come «la prima fase dell'idea

⁷⁹ Si veda «Capitolo 3», pp. 209-213 e 244-245.

⁸⁰ I. Zoller, *Corpo umano...*, pp. 233-239.

⁸¹ *Ivi*, p. 238.

⁸² *Ivi*, p. 237. Per questa concezione di Zolli circa le antiche origini del banchetto pasquale, concezione che si riallaccia direttamente ai riti apotropaici, simpatici e di comunione (per i quali si veda: A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 1995, pp. 31-50) si vedano: I. Zoller, *Denominazioni di parti del corpo e gradi di parentela*, AIVS, 1931-1932, Tomo XCI, parte II, pp. 665-680; e soprattutto: I. Zolli, «La Pasqua nella letteratura antico- e neotestamentaria», *Il Nazareno*, cit., pp. 178-227; per il concetto di corpo-famiglia si veda anche: I. Zoller, *Note di esegesi biblica. Ben mesheq*, in *Miscellanea di studi ebraici in memoria di H.P. Chajes*, a cura di E.S. Artom, U. Cassuto, I. Zoller, Casa editrice Israel, Firenze 1930, pp. 77-95 (su questo contributo, si veda «Capitolo 4», pp. 320-321).

⁸³ Su Edoardo Weiss e suoi rapporti intrattenuti con Zolli, si veda *infra*, pp. 138-145.

del possesso, quella dell'introduzione dell'oggetto nel proprio corpo per via orale, si conserva nel nostro inconscio con una tenacia incredibile⁸⁴ e istituisce un precedente evoluzionista tra dimensione ontogenetica e filogenetica, che collima in più punti con la visione zolliana.

È assai interessante studiare, [...], come sia sorta nell'essere primitivo l'idea del possesso. In origine, un oggetto non viene sentito come proprio se non è stato preso entro di sé, incorporato. E, infatti, il modo più radicale e più istintivo d'impossessarsi d'un oggetto consiste nell'introdurlo nel proprio corpo, per lo più ingerendolo. In tale modo, appunto, si fa valere la «fase orale» della libido: si è spinti, in essa, a *mangiare* l'oggetto amato; [...]: impadronirsi di un oggetto significa fare di esso una parte del proprio Io. [...]. Infatti presso l'uomo primitivo riscontriamo la credenza che ingerendo un altro essere (un animale, il totem, nel caso di cannibalismo anche un'altra persona), se ne acquistino le proprietà. Ingerire l'oggetto equivale a prenderne possesso nella forma caratteristica della prima fase del concetto. [...]. Il processo per cui si accoglie in sé, realmente o metaforicamente, un oggetto del mondo esteriore, appropriandosi così le sue doti e le sue qualità, si chiama «introiezione». Abbiamo detto come nell'inconscio di ognuno sia profondamente radicata l'idea, familiare ai primitivi, che, ingerendo un altro essere, l'Io ne acquisti le qualità: pertanto identificarsi con un'altra persona equivale, per l'inconscio, ad ingerirla; ed essa figura allora come «introiettata»⁸⁵.

In sintesi, le concezioni psicoanalitiche accompagnarono Zolli lungo tutto il suo percorso di studioso, attirandosi sicuramente delle critiche, ma anche contribuendo in maniera decisiva a quell'originalità a cui lo stesso Pettazzoni guardava. Non è un caso che rifacendosi anche a *La confessione dei peccati*, Zolli individuasse nell'atto sessuale il primo e più potente gesto di trasgressione: «l'atto sessuale poi è uno degli elementi costitutivi della coscienza di peccato in tutte le civiltà del mondo, perché, se spinto all'eccesso, provoca uno stato di indebolimento e quindi la sensazione di aver compiuto qualche cosa di illecito»⁸⁶. Altra prova ci giunge dal considerare il peccato alla stregua di escrementi⁸⁷.

Il peccato viene indi sentito come materia estranea, che l'uomo cerca di «esprimere» nel senso etimologico della parola, vale a dire di «spremere» dal suo corpo, sia a mezzo dell'ingestione di emetici e di purganti, sia, in uno stadio superiore di civiltà, attraverso la confessione. Da qui la relazione che si rileva nei testi molto

⁸⁴ E. Weiss, *Considerazioni preliminari sull'Introiezione*, «Rivista Italiana di Psicoanalisi», I (1932), p. 233.

⁸⁵ *Ivi*, pp. 233-236. A noi sia concesso di notare che dal latino *os*, *oris*, bocca, passando per *orare*, parlare, si arriva ad *adorare*, pregare (si veda *Dizionario Etimologico*, a cura di G. Devoto, Le Monnier, Firenze 1968, s.v. adorare), e l'atto di adorazione implica il desiderio da parte dell'orante di congiungersi al suo dio, vale a dire di unirsi all'oggetto del suo amore. Non a caso il verbo adorare viene utilizzato dagli amanti (nel senso di coloro che amano), quando si riferiscono al proprio amore: «Ti adoro!» In tale adorazione vi è estrinseca, assieme al desiderio di unione, l'idea di bacio bocca a bocca, mezzo di conoscenza, di comunione delle anime e dei corpi, e preludio al pieno possesso dell'altro, adempiuto poi attraverso l'atto sessuale. Nell'atto dell'adorazione si socchiude quindi una connotazione fortemente erotica (si veda *Ct* 1, 2: «Mi baci con i baci della tua bocca! [...]» Oppure *Ct* 4, 3 «Come nastro di porpora le tue labbra e la tua bocca è soffusa di grazia; [...].»).

⁸⁶ I. Zolli, *Israele...*, cit., p. 148.

⁸⁷ Su questa concezione, ampiamente sviluppata da Pettazzoni ne *La confessione dei peccati*, si veda: «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 6», p. 414.

antichi tra peccato, coscienza di peccato ed escrementi. E perciò anche confessare la colpa significa liberarsi da quella materia che, per ragioni di salute, deve abbandonare l'organismo. Il buon confessore viene definito «buon medico»⁸⁸.

III) Trieste e la diffusione della psicoanalisi in Italia

Proprio negli anni in cui Zolli svolgeva il suo ministero come Rabbino Capo (1920-1939), Trieste divenne il principale e più importante centro di diffusione delle dottrine freudiane in Italia⁸⁹. La psicoanalisi in Italia conobbe infatti tre fasi spazio-temporali distinte di diffusione⁹⁰.

La prima, tra il 1908 e il 1915, ebbe il suo epicentro tra Firenze, con De Sarlo, e Teramo, con Levi Bianchini e fu contraddistinta da una volgarizzazione dell'opera freudiana ad alto livello. La seconda, compresa nel periodo tra le due guerre, ebbe come centri principali Trieste (grazie al gabinetto di Edoardo Weiss) e Padova (con le cattedre di psicologia di Benussi prima e Musatti poi) e si caratterizzò per le accese dispute sorte tra gli oppositori e i fautori di Freud che si risolsero con un momento particolarmente favorevole alla penetrazione della psicoanalisi nella cultura italiana tra il 1930 e il 1934, periodo seguito da un rapido decadimento sino al silenzio. La terza fase infine, a partire dal secondo dopoguerra, vide in Roma e soprattutto in Milano i centri di affermazione definitiva e di diffusione delle concezioni psicoanalitiche.

Nella patria della “sanità latina”⁹¹ la psicoanalisi – soprattutto quella di matrice freudiana – incontrò storicamente quattro fattori di resistenza alla sua affermazione e diffusione. Il primo fu dovuto “alla preponderanza di un indirizzo filosofico, quello dell'idealismo immanentistico, il cui monismo spiritualistico totalitario decretò il silenzio su una dottrina considerata

⁸⁸ I. Zolli, *Israele...*, cit., pp. 149-150.

⁸⁹ Un interessante spaccato della cultura e degli uomini che furono protagonisti della diffusione delle teorie psicoanalitiche nella Trieste del primo Novecento, lo offre il testo: G. Voghera, *Gli anni della psicanalisi*, cit. Si vedano anche; C. Musatti, *La psicoanalisi arriva da Trieste*, in *La cultura psicoanalitica. Atti del Convegno Trieste 5-8 dicembre 1985*, a cura di A.M. Accerboni, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1987, pp. 189-195. Per la penetrazione della psicoanalisi nella cultura italiana si veda: M. David, *op. cit.*, in particolare su Trieste si vedano pp. 373-441. Si ricordi incidentalmente, quale presagio, che Freud si recò a Trieste nel 1876 presso al Stazione Zoologica Sperimentale, per effettuare, ancora da studente, la sua prima ricerca originale intorno alla dubbia esistenza dei testicoli nell'anguilla. G. Carloni, *Introduzione. La psicoanalisi torna a Trieste*, in *La cultura psicoanalitica*, cit., pp. 11-21; E. Labile, *Sigmund Freud alla Stazione Zoologica di Trieste*, in *ibidem*, pp. 177-187.

⁹⁰ Sulle tre fasi della penetrazione psicoanalitica nella cultura italiana si veda: M. David, *op. cit.*, pp. 144-154; 162-218; 218-242.

⁹¹ “La ‘mentalità latina’ pare prediligere la chiarezza, invece. La psicoanalisi si trovò così inserita nella polemica nazionalistica del primo Novecento e apparve cosa germanica, ebraica, poi flagello americano. [...]. Si mitizzò lo ‘spirito italiano’ per farsene arma di difesa. Questo ‘mito’ della ‘sanità latina’, comodo alibi di una società pigra e in fondo piuttosto cinica nella difesa di certi suoi privilegi e tradizioni [...], questo motivo affettivo e vago servì a proteggere certi valori, quali i tabù sessuali, di un mondo piccolo-borghese a tendenze giansenistiche.” M. David, *op. cit.*, pp. 6-7.

deterministica o irrazionale, contraddittoria nella sua base (l'inconscio), insomma una pseudoscienza”⁹².

Il secondo fattore fu opposto dal “fascismo il cui ottimismo volontaristico non poteva far buon viso a una visione pessimistica dell'uomo come quella di Freud. Il misoneismo, il culto del capo, erano spiegati da Freud in modo umiliante per chi ne faceva la propria giustificazione ideologica”⁹³. Inoltre non fu da sottovalutare il fatto che il fascismo ebbe nei confronti “della psicoanalisi un altro motivo di esclusione, più radicale e meno giustificabile, anche se indiretto: l'importanza progressiva della campagna razziale. Freud era ebreo; molti dei suoi primi discepoli viennesi, tedeschi o americani, lo erano ugualmente. I primi freudiani italiani lo furono per la maggior parte. Modena, Levi-Bianchini, Weiss, Musatti, Servadio, e su un piano letterario Svevo, Saba, Moravia, erano ebrei”⁹⁴.

Terzo elemento di opposizione alla penetrazione della psicoanalisi nella cultura italiana era offerto dalla Chiesa la quale vide nella dottrina freudiana un puro determinismo e meccanicismo filosofico permeato di pansessualismo e materialismo⁹⁵. La contrarietà della Chiesa nei confronti della psicoanalisi si fondava su numerosi elementi: l'ateismo di Freud, la concezione psicologica circa l'origine della religione, il malinteso pansessualismo e la libertà sessuale predicata da alcuni seguaci di Freud, l'evoluzionismo e non da ultimo il problema della libertà, della colpa e del peccato.

Il problema della libertà sembrava anche risolto in termini inaccettabili dalla teologia cattolica. Freud, fedele all'evoluzionismo scientifico, non poteva non suscitare preoccupazione in una Chiesa che aveva appena condannato il Modernismo e rifiutava di accettare la nuova mentalità postdarwiniana: limitandosi a spiegazioni di pura genesi psicologica, la psicoanalisi escludeva ogni valore che non avesse la sua sola storia umana. Il rigido meccanicismo professato da Freud dava a queste posizioni teoriche un carattere quasi aggressivo. [...]. La Chiesa ha forse capito meglio oggi quanto sia utile conoscere i determinismi psicologici di quanto non l'abbia fatto nelle prime polemiche antifreudiane, ma si riserva sempre il diritto di offrire i suoi simboli e le sue beatitudini per la sublimazione e la ‘ristrutturazione’ della psiche liberata. [...]. Sotto il dibattito metafisico, vi era naturalmente una paura più precisa, quella di sfociare nell'affermazione della irresponsabilità del nevrotico. Finiva per vacillare l'istituto stesso della confessione. [...]. L'atteggiamento della Chiesa italiana presenta dunque parecchie somiglianze con quello della scuola

⁹² M. David, *op. cit.*, pp. 7, 23-28. Su questo tema si veda anche: M. David, *L'idealismo italiano e la psicoanalisi*, «Rivista Psicoanalitica», vol. 9, sett.-dic. 1963, pp. 189-234.

⁹³ M. David, *op. cit.*, p. 7; 29-72.

⁹⁴ M. David, *op. cit.*, p. 58. Cesare Musatti nella «Prefazione» al suo *Trattato di psicoanalisi* (edizione in volume unico, Boringhieri, Torino 1968⁵, p. XIII) ricorda come il razzismo tedesco e poi quello italiano trattassero “la psicoanalisi da *Judenwissenschaft*, da scienza giudaica, ed aveva condannato ad un non sempre metaforico rogo le opere di Freud e dei suoi discepoli”. Per le correlazioni tra antisemitismo e psicoanalisi si veda: M. David, *op. cit.*, pp. 58-67.

⁹⁵ M. David, *op. cit.*, pp. 7; 90-141. Su questo aspetto è da vedere il recente saggio di Leonardo Ancona, *Il debito della Chiesa alla psicoanalisi*, Franco Angeli, Milano 2006.

filosofica idealistica crociano-gentiliana. Nessun desiderio di vero dialogo, di discussione al livello dei fatti scientifici osservabili, rifiuto delle conclusioni non banali della psicoanalisi, tono di pudore offeso, volontà di non uscire dalle astrazioni e dai principi. Lo stesso Freud offriva il fianco a tali incomprensioni, perché proprio negli anni delle maggiori polemiche in Italia si venivano divulgando i testi di lui che segnavano una tendenza evolutiva verso meditazioni metafisiche e religiose⁹⁶.

In Italia il clero – nella migliore delle ipotesi – mantenne nei confronti della psicoanalisi degli atteggiamenti disinteressati oppure possibilisti. Tra quanti si disinteressarono in maniera ostinata alla nuova dottrina vi fu Agostino Gemelli, psichiatra, psicologo e fondatore dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano⁹⁷, il quale negli anni '50 era ancora in aperta polemica con Cesare Musatti⁹⁸. Gemelli, di formazione lombrosiana e wundtiana, si accostò solamente tra il 1925 e il 1935 alla psicoanalisi e, sebbene con molte riserve e perplessità, riconosceva a Freud il merito di aver osservato per primo alcuni fenomeni subcoscienti della psiche. Il suo giudizio complessivo era tuttavia estremamente negativo⁹⁹.

L'unico ad avere un atteggiamento in minima parte positivo nei confronti della nuova disciplina psicologica fu il gesuita Gaetani che distinse tra teoria (dottrina) e pratica (osservazione clinica e terapia) psicoanalitica¹⁰⁰. Questa distinzione gli consentì di ammettere, sebbene con un giudizio tutt'altro che benevolo, alcuni elementi positivi del contributo freudiano in ambito clinico, dato che riconobbe a Freud di aver insistito sull'autonomia delle malattie mentali nei confronti delle eziologie prettamente fisiologiche e organicistiche¹⁰¹. Giudizio

⁹⁶ M. David, *op. cit.*, pp. 93-97.

⁹⁷ Su Agostino Gemelli (1878-1959, al secolo Edoardo), francescano, psicologo, fondatore (1921) e Rettore, sino alla morte, dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, presidente della Pontificia Accademia delle Scienze (1936) si vedano: *DBI*, vol. 53, 1999, pp. 26-36 e la bibliografia ivi contenuta; *EI*, vol. XVI, p. 493 e Appendice III, p. 714. Per quanto riguarda l'elenco completo delle opere si veda: E. Preto (a cura di), *Bibliografia di padre Agostino Gemelli*, Milano 1981. Per quanto concerne la sua posizione nei confronti della psicoanalisi si veda: M. David, *op. cit.*, pp. 100-106.

⁹⁸ C. Musatti, *Psicoanalisi e libertà spirituale*, relazione letta al 2° Congresso italiano di Psicoanalisi, 1950, in «Psiche», n. 19 (1951), pubblicato successivamente in *Psicoanalisi e vita contemporanea*, Boringhieri, Torino 1960, pp. 178-197.

⁹⁹ Si veda: L. Ancona, *Il debito della Chiesa...*, cit., p. 23; A. Gemelli, *Narcoanalisi, psicoanalisi, mediti proiettivi di esplorazione, rappresentano una lesione della libertà?*, «Minerva Medica», vol. 41, n.2, 1950; Idem, *Psicoanalisi e Cattolicesimo*, «Vita e Pensiero», vol. 33, 1950.

¹⁰⁰ M. David, *op. cit.*, pp. 96, n. 12, 106-107. F.M. Gaetani, *La psicanalisi*, La Civiltà Cattolica, Roma 1925. Si trattava della pubblicazione di sei articoli relativi all'esposizione e all'analisi degli elementi costitutivi della psicoanalisi apparsi a puntate tra il 1924 e il 1925 su «La Civiltà Cattolica». Si vedano: *La psicanalisi*, CC, anno 75, 1924, vol. IV, pp. 499-507; CC, anno 76, 1925, vol. I, pp. 32-43; CC, anno 76, 1925, vol. I, pp. 205-218; CC, anno 76, 1925, vol. II, pp. 118-129; CC, anno 76, 1925, vol. I, pp. 395-408; CC, anno 76, 1925, vol. III, pp. 204-219.

¹⁰¹ Questo era l'epilogo degli articoli su «La Civiltà Cattolica»: «Concludendo, ci sembra d'aver dimostrato che la psicanalisi: a) come teoria dell'attività umana, contiene alcuni elementi veri, sperduti in un tutto di generalizzazioni infondate e d'intollerabili esagerazioni; b) come metodo terapeutico, presenta qualche utile suggerimento, per quanto vecchio e già noto, misto ad alti elementi, psicologicamente erronei e moralmente pericolosissimi; ond'è che non oseremo di consigliare ad alcuno, ammalato o sano che sia, di assoggettarsi al metodo psicanalitico». *La psicanalisi*, CC, anno 76, 1925, vol. 3, p. 219.

sommariamente negativo lo dava pure Buonaiuti¹⁰²; nonostante la psicoanalisi venisse osteggiata dalla Chiesa alla pari della *deriva modernista*, i modernisti non si peritarono di utilizzare la psicoanalisi nella loro lotta di rinnovamento¹⁰³.

Quarto fattore era costituito dall'ostracismo talvolta *violento* degli ambienti universitari e clinici del mondo scientifico paradossalmente più vicini alle implicazioni della psicoanalisi¹⁰⁴. Tra i pochi psicoanalisti, o divulgatori seri, che operavano in Italia ve ne erano pochissimi inseriti nel mondo accademico. “Quanto all'origine universitaria di questi psicoanalisti, pochi erano i medici (Weiss, Perrotti, Levi Bianchini e Rieti), gli altri provenivano dagli studi di giurisprudenza (Servadio, Merloni) o di psicologia sperimentale (Musatti, Bonaventura). Questa mancanza di omogeneità, che poteva essere benefica culturalmente, non era un vantaggio nella difesa delle posizioni freudiane contro i medici ostili: un certo complesso d'inferiorità impediva ai non medici l'audacia e il mordente della polemica”¹⁰⁵.

Inoltre sull'Italia gravava l'ipoteca di Cesare Lombroso e della sua scuola medico-antropologica, la quale rifletteva la corrente europea del positivismo. Per medici, neuropsichiatri, criminologi, giuristi, pedagogisti e antropologi “la lezione lombrosiana stava nell'indagare sull'uomo quasi esclusivamente da un punto di vista anatomico e fisico-chimico; una ricerca come quella freudiana, la quale dopo inizi chiaramente sperimentali [...] si era a poco a poco affidata questi esclusivamente a inchieste psichiche, non poteva offrire un metodo, né dei risultati *scientifici*”¹⁰⁶.

¹⁰² Sullo storico del cristianesimo Ernesto Buonaiuti (1881-1946), padre del modernismo in Italia (*Programma dei modernisti*, 1907; *Lettere di un prete modernista* 1908), si vedano: E. Buonaiuti, *Pellegrino...*, cit.; G. Levi Della Vida, *Necrologi*, RR, 18 (1947), n. 1, pp. 1-17; Idem, *Fantasmii ritrovati*, cit., pp. 87-106; M. Niccoli, *Necrologi*, «Archivio della deputazione romana di storia patria», LXIX (1946), pp. 161-166; L. Salvatorelli, *Ernesto Buonaiuti (Necrologio)*, cit., pp. 249-255; D. Grasso s.j., *Il cristianesimo di Ernesto Buonaiuti*, Morcelliana, Brescia 1953; R. Pettazzoni, *Ernesto Buonaiuti*, Università degli Studi di Roma, *Annuario per gli anni accademici 1953/54 e 1954/55*, Stab. Tip. Ferri, Roma 1956, pp. 543-544; V. Vinay, *Ernesto Buonaiuti e l'Italia religiosa del suo tempo*, Claudiana, Torre Felice 1956; L. Bedeschi, *Buonaiuti, il concordato e la Chiesa*, Il Saggiatore, Milano 1970; AA. VV., *Ernesto Buonaiuti storico del cristianesimo a 30 anni dalla morte*, a cura dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1978; A. Zambardieri, *Il cattolicesimo tra crisi e rinnovamento. Buonaiuti e Enrico Rosa nella prima fase della polemica modernista*, Morcelliana, Brescia 1980; E. Buonaiuti, *La vita allo sbaraglio. Lettere a Missir (1926-1946)*, a cura di A. Donini, La Nuova Italia, Firenze 1980; Idem, *Lettere di Ernesto Buonaiuti ad Arturo Carlo Jemolo 1921-1941*, a cura di C. Fantappiè, Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici, Roma 1997; G.B. Guerri, *Eretico e profeta: Ernesto Buonaiuti, un prete contro la chiesa*, Mondadori, Milano 2001. Sulla questione modernista si veda *infra*, pp. 165-186.

¹⁰³ Si veda: E. Buonaiuti, *La morale sessuale*, RR, gennaio 1932, p. 78; Idem, *La psicoanalisi furoreggia*, RR, marzo 1932, p. 189; Idem, *Il complesso edipico*, RR, marzo 1932, p. 190; Idem, *Psicoanalisi e cristianesimo*, RR, settembre 1933, p. 480. Per i rapporti tra modernismo e psicoanalisi si veda: M. David, *op. cit.*, pp. 97-99. Il giudizio negativo espresso da David circa la scarsa simpatia del modernismo e di Buonaiuti in particolare nei confronti della psicoanalisi andrebbe in parte rivisto alla luce dei contributi di Zolli apparsi su RR, in cui il Nostro fece largo uso sia teorico che metodologico degli apporti psicoanalitici.

¹⁰⁴ M. David, *op. cit.*, pp. 7-8; 142-242.

¹⁰⁵ M. David, *op. cit.*, p. 215.

¹⁰⁶ M. David, *op. cit.*, p. 18. Cesare Lombroso (1835-1909), ebreo originario di Verona, fu psichiatra e antropologo e divenne una figura centrale della psicologia in Italia nella seconda metà del XIX secolo in cui influssi durarono sino al Novecento inoltrato. Laureatosi a Pavia con una tesi sul cretinismo (*Ricerche sul cretinismo in Lombardia*, 1859),

Lo stesso Gentile, nella cui avversione alla psicoanalisi confluivano elementi filosofici (idealismo) e politici (fascismo), con la riforma scolastica del 1923 bandì dal liceo e dalle scuole magistrali ogni insegnamento di psicologia, con una decisione che non trovava eguali in nessun Paese occidentale di quell'epoca. Benché l'insofferenza di Gentile nei confronti della psicoanalisi fosse meno radicale rispetto a quella di Croce, il suo impatto fu sicuramente superiore grazie alla sua linea politica in veste di Ministro della Pubblica Istruzione e alla direzione dell'*Enciclopedia Italiana*. Sintomatico fu a questo proposito il fatto che la voce «Psicoanalisi» avesse una duplice bibliografia: la prima – unitamente alla stesura – per merito di Weiss, la seconda – quale contravveleno antifreudiano – del gesuita Tacchi Venturi¹⁰⁷. Nello

studiò la pellagra e nel 1866 divenne primario del reparto delle malattie mentali dell'ospedale civile di Pavia, in seguito (1867), venne nominato professore straordinario di clinica di malattie mentali nell'Università pavese. Nel 1871 si trasferì a Pesaro dove divenne direttore del manicomio provinciale e infine ordinario di medicina legale e igiene pubblica all'Università di Torino (1876). Qui fu nominato (1896) ordinario di psichiatria e clinica psichiatrica e nel 1905 assunse la cattedra di antropologia criminale. Fu presidente onorario della Ethical Society di Londra (1906). Muovendosi da una concezione materialistica dell'uomo, Lombroso cercò di spiegare con le anomalie fisiche la degenerazione morale del delinquente, che doveva perciò costituire uno speciale *tipo antropologico*. Da questo presupposto nacque la scienza dell'antropologia criminale i cui fondamenti sono posti nella sua opera maggiore: *L'uomo delinquente in rapporto all'antropologia, alla giurisprudenza ed alle discipline economiche* (1876). Da questa teoria si sviluppò la stessa frenologia ovvero la scienza di tipo deterministico che a partire dai tratti somatici pretende di tracciare il profilo psicologico dell'individuo. Negli ultimi anni della propria vita Lombroso ritornò su alcune delle proprie interpretazioni e si avvicinò progressivamente a posizioni spiritualistiche. Per altre notizie si vedano: *EI*, vol. 21, p. 442 (e bibliografia ivi contenuta); M. David, *op. cit.*, pp. 18-23.

¹⁰⁷ A termine della bibliografia suggerita da Weiss, se ne trova un'altra: "Per le obiezioni alla dottrina freudiana": *EI*, s.v. «Psicoanalisi», vol. 28, pp. 455-457. Così ricorda la vicenda relativa alla stesura della voce «psicoanalisi» Emilio Servadio, all'epoca membro del corpo redazionale dell'*Enciclopedia Italiana* per quanto concerneva la psicologia e la psicoanalisi, che assegnò a Weiss la stesura delle voci «psicoanalisi» e «sogno» (E. Servadio, «Prefazione all'edizione italiana», in E. Weiss, *Sigmund Freud come consulente*, cit., pp. 7-12, in particolare pp. 10-11): "Freud approvò in massima l'articolo, solo consigliando una diversa distribuzione del contenuto, e lamentando che lo spazio concesso a Weiss fosse stato scarso... Non poteva sapere [...] quanto mi ero dovuto battere all'interno dell'Enciclopedia per ottenere che alla voce *psicoanalisi* fossero accordate diverse colonne! L'Enciclopedia [...] era diretta da Giovanni Gentile, che considerava psicologia e psicologi con un misto di condiscendenza, disprezzo e sopportazione; ed era 'controllata' dal gesuita Pietro Tacchi-Venturi, il cui atteggiamento verso la psicoanalisi era – per altri motivi – non meno negativo di quello di Gentile. In tale situazione, fu una grande vittoria ottenere per la voce *psicoanalisi* quello spazio, e quella firma. Tuttavia il predetto antagonismo si manifestò in una forma assai curiosa e – credo – senza precedenti: alla bibliografia curata da Weiss ne fu aggiunta, dopo la sigla dell'Autore, un'altra anonima, comprendente solo indicazioni di opere *contrarie* alla psicoanalisi!" Si veda anche il ricordo di Weiss: *Sigmund Freud come consulente*, cit., p. 92. A cura di Weiss furono pure le voci: «Freud, Sigmund», vol. 16, pp. 73-74; «psicoterapia», vol. 28, pp. 470-471; «sogno», vol. 32, pp. 30-33 (in collaborazione con Emilio Servadio). Sulla voce «Psicoanalisi» sull'*EI*, si vedano anche i seguenti volumi: Appendici, II², pp. 627-628; III², pp. 516-517 (entrambe a cura di E. Servadio); IV³, pp. 83-86; V⁴, pp. 321-324; VI², pp. 499-501

Sulle ingerenze e sul controllo esercitato da Tacchi Venturi si vedano anche i ricordi di Levi Della Vida: "Fatto sta che nelle numerose sezioni in cui fu distribuita la materia dell'Enciclopedia, ciascuna con un suo direttore, quella intitolata «Materie ecclesiastiche» fu affidata nientemeno che al padre Pietro Tacchi Venturi della Compagnia di Gesù, uomo di larga e solida dottrina e di idee non precisamente liberali, del quale era nota l'ingerenze attiva e continua nel campo della politica generale e che era addirittura in fama di essere l'eminenza nera (non grigia!) di Mussolini. La sua vigilanza, inoltre, si estendeva anche molto al di là dell'ambito speciale della sua sezione, e nulla che avesse una qualche sia pur remora relazione colla religione vedeva la luce nell'Enciclopedia senza che il suo occhio vigile l'avesse scorto e scrutato". G. Levi Della Vida, *Fantasma ritrovati*, cit., pp. 164-165.

Si veda anche: M. Gandini, *Raffele Pettazoni intorno al 1930*, cit., p. 163: "Ma al personale dell'Istituto (e anche fuori) è noto che c'è un altro revisore, p. Tacchi Venturi, direttore della sezione Materie ecclesiastiche, il quale, con l'aiuto di altri gesuiti, rivede le bozze delle voci per segnalare le parti da censurare; dopo la firma dei Patti Lateranensi il controllo si fa più assfissante, come risulta dai documenti dell'Archivio storico dell'Istituto [...]" Oppure, *ivi*, p. 219, quando, in occasione della visita del Duce all'Istituto Giovanni Treccani, l'omonimo presidente

stesso mondo accademico – del quale si dirà più avanti – si ebbe la pressoché totale eliminazione delle cattedre di psicologia come insegnamento fondamentale nelle facoltà di lettere, senza che le facoltà di medicina o di scienze ne accogliessero al loro interno l'insegnamento¹⁰⁸.

Intralci alla diffusione della psicoanalisi in Italia sopraggiunsero anche in conseguenza delle due Guerre Mondiali. Gli eventi bellici della Prima Guerra Mondiale contribuirono in maniera sostanziale a interrompere i rapporti scientifici tra gli studiosi italiani e l'Austria di Freud. L'interesse nei confronti della psicoanalisi che stava lentamente penetrando anche in Italia si trasformò rapidamente in ostilità e rifiuto. Gli psichiatri che si trovavano innanzi al problema dei traumi collettivi subiti dai soldati al fronte, oppressi dalla necessità di cure efficaci e rapide, anche brutali, ritornarono sulle posizioni lombrosiane e organicistiche di cui la psichiatria italiana era intinta, talvolta anche con toni nazionalistici. Occorsero molti anni affinché i rapporti non solamente diplomatici tra Austria e Italia ritornassero alla normalità e

e fondatore “nomina per primo, tra altri (non tutti) direttori di sezione, padre Tacchi Venturi e che dei redattori ricorda soltanto il sacerdote Ricciotti: una evidente sottolineatura del ruolo degli ecclesiastici nell'EI.” Si veda anche *ivi*, p. 28, dove viene raccontato un aneddoto inerente la voce «Fallicismo» (*EI*, vol. 14, p. 750) che occupa lo spazio di una colonna e per il quale Pincherle, con una lettera del 13 maggio 1931 indirizzata a Pettazzoni, sconsiglia ogni illustrazione. “Un caso di (auto)censura preventiva? La Redazione, senza attendere l'intervento censorio di Tacchi Venturi, evita di trattare ampiamente e di illustrare un argomento sgradito alla morale cattolica.”

Pettazzoni recensì l'opera *Storia delle religioni* diretta da padre Tacchi Venturi (R. Pettazzoni, recensione a *Storia delle Religioni*, diretta da P. Tacchi Venturi, d.C.d.G., Torino, Utet, Torino 1934-1936, pp. XX-632 e XX-840, in «Note bibliografiche», SMSR, vol. XIII, 1937, fasc. 1-2, pp. 123-124) evidenziando il carattere apologetico-cattolico dell'opera che mirava, presentando le altre religioni, esclusivamente a dimostrare la netta superiorità della religione cristiana e cattolica sulle altre.

Pietro Tacchi Venturi s.j. (1861-1956) entrò nel Seminario dell'Apollinare di Roma, si laureò in filosofia e teologia alla Pontificia Università Gregoriana, e all'Università La Sapienza di Roma (uno dei primi gesuiti a studiarvi) in Lettere. Fu collaboratore per le materie storiche della «La Civiltà Cattolica» e segretario generale della Compagnia (1914-1921). Con l'avvento del fascismo svolse una parte attiva nella pratiche fatte in via ufficiosa dal Vaticano con il regime, quali ad esempio, l'introduzione del catechismo nelle scuole primarie secondo il testo approvato dai vescovi locali, la concordanza tra il calendario civile e quello religioso, le dimissioni di don Luigi Sturzo da segretario del Partito Popolare Italiano; a lui si deve in massima parte la cessione della biblioteca Chigi fatta da Mussolini a Pio XI nel 1922. Dopo il Concordato, in cui ebbe grande parte, intervenne in via ufficiale nell'accordo del 2 settembre 1931 che chiuse la vertenza, apertasi subito dopo la Conciliazione, dovuta all'Azione Cattolica nelle sue interferenze con lo Stato per quanto concerneva l'educazione dei giovani. Pio XII desistette dall'intenzione di crearlo cardinale nel 1935 perché tale nomina poteva sembrare un avallo al fascismo e perché preoccupato dell'aumento di potere del gesuita in particolare a Roma. Come detto fu direttore della sezione «Materie ecclesiastiche» dell'*Enciclopedia Italiana* e ufficiosamente *censore* delle voci inerenti la religione; diresse l'opera *Storia delle religioni* (2 voll., Torino 1934-1936). Tra le opere: *Storia della Compagnia di Gesù in Italia* (1922). Per altre notizie si veda: *DHCJ*, vol. IV, pp. 3684-3686 (con ricca bibliografia); G. Turi, *Il progetto dell'Enciclopedia Italiana: l'organizzazione del consenso fra gli intellettuali*, «Studi Storici» 13 (1972), pp. 122-152; A. Riccardi, *Roma «città sacra»? Dalla Conciliazione all'operazione Sturzo*, Vita e pensiero, Milano 1979; *EI*, vol. 33, pp. 165-166; Appendice III², p. 895 (e bibliografia *ivi* contenuta).

Sull'abate Giuseppe Ricciotti (1890-1964), dei Canonici regolari lateranensi, semitista e storico del mondo ebraico e del cristianesimo antico, redattore delle sezioni «Materie ecclesiastiche» e «Letteratura biblica» dell'*Enciclopedia Italiana*, si vedano: A. Quacquarelli, *Giuseppe Ricciotti (1890-1964)*, «Orpheus», 11 (1964); A. Penna, *Giuseppe Ricciotti. Profilo – Bibliografia*, «Ordo Canonicus», 1974, pp. 102-135; sulla collaborazione con l'*EI*: M. Durst e G. Nisticò, *Il contributo di Giuseppe Ricciotti all'Enciclopedia Italiana*, «Il Veltro» 39 (1995), pp. 134-147. Per alcune riserve di Zolli a un saggio di Ricciotti sul mondo ebraico, si vedano: I. Zolli, *Il mondo ebraico visto da un sacerdote cattolico*, cit. e il contributo di: G. Ricciotti, *Il mondo ebraico*, in Unione missionaria del clero in Italia, *L'attuale stato religioso del mondo e la Chiesa*, Atti ufficiali della XIII settimana di studi missionari (Bari, 16-20 settembre 1935), Ufficio Centrale dell'U.M.d.C., Roma 1935, pp. 138-158.

¹⁰⁸ M. David, *op. cit.*, pp. 25-26.

solamente dal 1922 l'interesse per la psicoanalisi tornò lentamente a ristabilirsi¹⁰⁹. La Seconda Guerra Mondiale tagliò nuovamente i ponti con la cultura psicoanalitica europea e mondiale; precluse infatti l'accesso in Italia dei risultati ottenuti dall'approfondimento di Freud in Inghilterra e Stati Uniti¹¹⁰. Anche il Secondo Dopoguerra conobbe momenti di rifiuto delle teorie psicoanalitiche. Da un lato le posizioni idealistiche di Croce¹¹¹ conobbero una ripresa quanto mai polemica nei confronti di ciò che veniva tacciato di irrazionalismo e di meccanicismo, dall'altro il rifiuto della psicoanalisi trovava concordi orientamenti politici assolutamente divergenti. La corrente comunista e marxista italiana si disponeva, come del resto era accaduto in Unione Sovietica, a bandire la psicoanalisi dalla vita culturale in quanto visione irrazionalistica dell'uomo e della società, che "placa le malattie borghesi e incretinisce le masse"¹¹² e alla quale

¹⁰⁹ M. David, *op. cit.*, pp. 161-162

¹¹⁰ M. David, *op. cit.*, p. 216.

¹¹¹ Si veda a questo riguardo la polemica scaturita tra Croce e Saba sulle pagine de «La Fiera Letteraria». Il 25 luglio 1946 sulla rivista (anno I, n. 16) prese il via una *Inchiesta sulla psicoanalisi* che intendeva fare il punto sullo stato della ricerca teorica in campo psicoanalitico e sulla sua penetrazione in Italia. Sul numero 18 dell'8 agosto 1946 comparve in prima pagina una *Lettera al Direttore* a firma di Benedetto Croce (datata Napoli, 28 luglio 1946) nella quale il filosofo criticava gli apporti psicoanalitici in campo filosofico e poetico. Saba replicava con una sua lettera pubblicata sul numero 22 del 5 settembre 1946 confutando punto per punto le valutazioni crociane. Il saggio di Saba è pubblicato in: U. Saba, *Poesia, filosofia e psicanalisi*, in *Opere di Umberto Saba. Vol. I. Prose*, cit., pp. 783-793; U. Saba, *Lettere sulla psicoanalisi*, a cura di A. Stara, SE, Milano 1991, pp. 57-65. La lettera di Croce è invece pubblicata in B. Croce, *Nuove pagine sparse*, «Avvenimenti filosofici, n. XV: Psicanalisi e poesia. Da una lettera», vol. I, Laterza, Bari 1966², pp. 326-328. I due saggi si trovano pure in: M. Lavagetto (a cura di), *Per conoscere Saba*, Mondadori, Milano 1981, pp. 414-422 e 422-423). Questo intervento pubblico di Saba fu all'origine del carteggio occorso tra lui e Joachim Flescher, psicoanalista galiziano, allievo di Weiss, che nel secondo dopoguerra operò a Roma. La corrispondenza tra Flescher e Saba è raccolta in: U. Saba, *Lettere sulla psicoanalisi*, cit. L'opera contiene, oltre al carteggio tra i due, la replica di Saba a Croce sulla rivista «La Fiera Letteraria», un articolo di Saba, *Freud visto da Ludwig*, pubblicato sull'«Europeo» del 14 dicembre 1947 in cui il poeta triestino stronca la biografia di Freud scritta da Emil Ludwig (*Dr. Freud, an analysis and a warning*, Hellman & Williams, New York 1947; trad. ital. *Freud. La fine di un mito*, Sansoni, Firenze 1947), le lettere di Saba a Edoardo Weiss e due lettere di quest'ultimo a Linuccia Saba. L'articolo *Freud visto da Ludwig* è edito pure in: U. Saba, in *Opere di Umberto Saba. Vol. I. Prose*, cit., pp. 827-834.

Joachim Flescher (1906-???) fu il primo a ridare forma al movimento psicoanalitico in Italia dopo la Seconda Guerra Mondiale ricostituendo la Società italiana di Psicoanalisi e la rivista «Psicoanalisi applicata alla Medicina, Pedagogia, Sociologia, Letteratura ed Arte» che uscì solo in quattro numeri dal 1945 al 1947. I suoi studi si concentrarono soprattutto sull'uso terapeutico dell'elettroshock, tema sul quale ebbe un vivace scambio di opinioni con Saba. Tra le opere. *Psicoanalisi della vita istintiva* (1945) Per altre notizie si vedano: M. David, *op. cit.*, pp. 219-220 (in particolare p. 219, n. 124 per la bibliografia); C. Musatti, *Presentazione*, «Rivista Psicoanalitica», vol. I (1955), n. 1, pp. 3-10.

Emil Ludwig (1881-1948), pseudonimo dello scrittore tedesco Emil Cohn, biografo e pubblicita tedesco, dopo aver tentato da giovane la lirica, il romanzo e il teatro, raggiunse la notorietà con il volume polemico *Wagner oder die Entzauberten* (1913). Iniziò qui la sua fortunata carriera di biografo di alcuni degli uomini più importanti del tempo (*Roosevelt*, 1938; *Stalin*, 1945) e del passato (*Napoleone*, 1925; *Bismark*, 1926, *Lincoln*, 1930; *Michelangelo*, 1930; *Goethe*, 1931). Celebre, anche per via dell'intervista, fu quella di Mussolini (*Mussolinis Gespräche*, 1932; *Colloqui con Mussolini*, trad. it. T. Gnoli, Mondadori, Milano 1932). Nelle biografie romanzate le azioni dei grandi uomini erano interpretate come risultanze dei processi psicologici. Nel 1933 venne espulso dalla Germania in quanto contrario al regime nazionalsocialista e riparò in Svizzera. Nella biografia su Freud (*Der entzauberte Freud*, 1946; trad. it. *Freud. La fine di un mito*, Sansoni, Firenze 1947) questi veniva descritto come un uomo tetro, cupido, incapace di amare e di ridere. Per altre notizie si veda: *EI*, vol. 21, p. 605; Appendice II², p. 234; *PT*, vol. 6, p. 946.

¹¹² M. David, *op. cit.*, p. 74.

si contrapponeva la superiorità della psicologia pavloviana¹¹³. Ma le diffidenze giungevano anche dall'orientamento politico opposto, quello liberale cattolico, il quale associava Freud a Marx; i due ebrei erano i sovvertitori dei valori e delle tradizioni borghesi, questi in campo sociale e politico, quegli in campo psicologico, negatori entrambi della libertà individuale¹¹⁴. In altri termini, agli occhi della Chiesa marxismo e psicoanalisi nella loro novità di movimenti sociali e psicologici rappresentavano delle alternative estremamente seduttive e persuasive rispetto agli insegnamenti cattolici¹¹⁵. Il marxismo, battendosi per la giustizia sociale, avrebbe potuto soppiantare in questa lotta la Chiesa; la psicoanalisi, quale strada di accesso alla psiche umana più profonda, avrebbe potuto spodestare il ruolo egemone mantenuto dalla Chiesa cattolica tramite l'istituto della confessione.

Gli anni che andarono dal 1908 al 1915 furono quelli della prima divulgazione scientifica di Freud in Italia¹¹⁶. I principali precursori – oltre a De Sarlo per l'ambito accademico e di cui si è già detto e a Levi Bianchini di cui si dirà tra breve – furono psichiatri e psicologi impegnati nei diversi manicomi italiani dell'epoca: Baroncini, Modena, Assagioli¹¹⁷. Un quarto pioniere era il

¹¹³ Ivan Petrovič Pavlov (1849-1936), fisiologo russo, professore di Farmacologia presso l'Accademia medica militare di Pietroburgo e di Fisiologia presso l'Università della medesima città, premio Nobel nel 1904 in medicina per le sue ricerche sulla mucosa gastrica. Tuttavia la fama mondiale giunse in seguito alla serendipia dei riflessi condizionati, occorsa mentre stava osservando le reazioni fisiologiche della mucosa gastrica di un cane (il celebre *cane di Pavlov*), da cui prese avvio la scuola psicofisiologica. Tra le opere: *I riflessi condizionati* (1923; 1927). Per altre notizie ci limitiamo a segnalare: *EI*, vol. 26, pp. 555-556; Appendice I, p. 923; J.P. Frolov, *Gli esperimenti di Pavlov*, a cura di L. Calducci, Universale Economica, Milano 1951; Idem, *Introduzione a Pavlov e alla sua scuola*, trad. it. G. Berretta, Editrice universitaria, Firenze 1965¹; Giunti Barbera, Firenze 1978²; B.P. Babkin, *Pavlov. Una biografia*, a cura di L. Mecacci, Astrolabio, Roma 1974.

¹¹⁴ Sulle posizioni del Secondo Dopoguerra nei confronti della psicoanalisi in Italia, si veda M. David, *op. cit.*, pp. 67-84.

¹¹⁵ Si ricordi che «il 15 luglio 1961 un grave Monitum del Santo Uffizio proibiva categoricamente ai sacerdoti e religiosi di usufruire della psicoanalisi». L. Ancona, *Il debito della Chiesa...*, cit., p. 23. Si veda anche: Congregazione S. Uffizio, *Monitum*, «L'Osservatore Romano», 16 luglio 1961. Ancona menziona alcune timide aperture di Pio XII tra il 1952 e 1953 e successivamente di Paolo VI dopo il Concilio Vaticano II. «Tuttavia verso il 1952-53 le cose cominciarono a cambiare e ciò proprio al vertice della Chiesa. Si ebbero al proposito due discorsi di Pio XII; nel primo (13 settembre 1952) il Papa parlando dell'atteggiamento cattolico nella pratica della psicoterapia condannò soltanto «la teoria pansessualista di una certa scuola di psicoanalisi». Nel secondo (15 aprile 1953) egli distinse chiaramente fra «una psicoanalisi che combatte il pensiero cristiano per programma e una che invece rispetta la dimensione spirituale dell'uomo e non ne turba l'esercizio, anzi lo aiuta aumentando il suo senso di responsabilità». Si verificava così una significativa presa di coscienza dell'autorità religiosa dell'importanza della psicoterapia e della psicoanalisi. [...] A questi fatti si aggiunga il frutto del Concilio Vaticano II, che indicò la convenienza della psicologia del profondo per i chierici bisognosi di aiuto psicologico, se pure «con qualche precauzione», e soprattutto il contenuto della *Sacerdotalis coelibatus* di Paolo VI, che sottolineò decisamente la necessità dell'aiuto psicoanalitico ai sacerdoti in difficoltà. Questo Papa fu un grande amico della psicoanalisi, ne parlò positivamente in un'udienza generale (novembre 1974) con le parole: «Abbiamo stima di questa ormai celebre corrente di studi antropologici (la psicoanalisi)...» e ha singolarmente gratificato chi scrive, incoraggiandolo a proseguire negli studi della psicoanalisi.» L. Ancona, *Il debito della Chiesa...*, cit., pp. 32-33.

¹¹⁶ I primi contributi in cui si affrontavano le teorie psicoanalitiche furono pubblicati in Italia nel 1908. Si vedano: L. Baroncini, *Il fondamento e il meccanismo della psico-analisi*, «Rivista Psicologica», vol. 4, marzo 1908, pp. 211-213; G. Modena, *Psicopatologia ed etiologia dei fenomeni psiconeurotici; contributo alla dottrina di Freud*, «Rivista Sperimentale di Freniatria», vol. 45, n. 34 (1908), pp. 657-670 e vol. 46, n. 35 (1909), pp. 204-218.

¹¹⁷ Su Luigi Baroncini, psichiatra assistente al laboratorio di psicologia del manicomio di Imola tra i primi a interessarsi alla psicoanalisi, si veda: M. David, *op. cit.*, pp. 145-147. Su Gustavo Modena vice direttore del

medico e psicologo sperimentale Sante De Sanctis¹¹⁸, titolare della cattedra di psicologia all'Università di Roma, una delle tre in Italia insieme a Napoli e Torino. Grazie alla sua ricerca e alla sua opera divulgativa, seppur rimanendo in ambito scientifico, il centro della diffusione psicoanalitica in Italia divenne Firenze, città nella quale si pubblicavano i periodici «Rivista di Psicologia» e «La Voce», sui quali comparvero numerosi suoi articoli. Sante De Sanctis fu una delle personalità più importanti per l'affermazione della psicologia come disciplina scientifica in Italia. Nel 1905 aveva organizzato a Roma il V Congresso internazionale di psicologia sperimentale al quale aveva inviato un giovane ricercatore triestino dell'Università di Graz, Vittorio Benussi, e, benché non fosse un freudiano convinto, era tra i cattedratici italiani più imparziali e sereni nelle valutazioni circa il valore della psicoanalisi¹¹⁹. Fu una fase questa di relativa penetrazione, quasi un primo ammiccamento tra la psicoanalisi e la cultura italiana, che si spense ben presto, sia a causa degli attacchi degli psichiatri di tradizionale impostazione organicistico-lombrosiana, sia a causa della Prima Guerra Mondiale che avrebbe di fatto isolato l'Italia dall'Austria. I semi della psicoanalisi erano sì giunti in Italia, ma non fecero in tempo a mettere radici solide sicché i risultati della penetrazione psicoanalitica in Italia non furono considerevoli. Si erano lette alcune opere di Freud e in maniera prudente – senza troppe preclusioni – si erano esposte su riviste di buon valore le sue teorie¹²⁰, sebbene venisse messo in rilievo l'importanza fondamentale della sessualità nella psicoanalisi. Si trattava in definitiva di pura e semplice esposizione, senza alcun correlativo impegno di ricerca sperimentale; nessuno

manicomio di Ancona si veda: M. David, *op. cit.*, pp. 147-148. Roberto Greco Assagioli (1888-1974) medico psicologo, fu tra i primi e più prolifici studiosi e divulgatori di Freud in Italia (per la bibliografia dei numerosi contributi si veda: M. David, *op. cit.*, p. 148, n. 15). Fondò l'indirizzo di pratica psicologica denominato psicosintesi. Sulla sua attività si vedano: M. David, *op. cit.*, pp. 148-151, 189-190; A. Berti, *Roberto Assagioli. Profilo biografico degli anni di formazione*, Edizioni Istituto di Psicosintesi, Firenze 1988; P. Giovetti, *Roberto Assagioli. La vita e l'opera del fondatore della Psicosintesi*, Ed. Mediterranee, Roma 1995; M. Macchia, *Roberto Assagioli: la Psicosintesi*, Ed. Nomina, Roma 2000.

¹¹⁸ Sante De Sanctis (1862-1935) medico e psicologo sperimentale, professore di psicologia all'Università di Roma. Conobbe Pettazzoni alla «Società romana di antropologia» quando nel maggio 1930 vennero ambedue eletti nel Consiglio direttivo (per questa notizia si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni intorno al 1930*, SM, n. 49, 2° semestre 2000, p. 183). Su Sante De Sanctis si vedano: *DBI*, vol. 39, 1991, pp. 316-322 (con ampia bibliografia); AA.VV., *Sante De Sanctis. Conoscenza ed esperienza in una prospettiva psicologica*, Edizioni scientifiche Magi, Roma 1998; P.G. Lombardo, S. Toscano, *La psicologia giuridica in Sante De Sanctis tra psicologia differenziale e psicologia applicata*, in *La psicologia in Italia: una storia in corso*, a cura di G. Soro, F. Angeli, Milano 1999, pp. 163-203; M. David, *op. cit.*, pp. 151-154, 188-189 (in particolare n. 19, p. 152 per la bibliografia delle opere); G. Mucciarelli, *Sante De Sanctis e l'interpretazione dei sogni*, in *La cultura psicoanalitica*, cit. pp. 501-507.

¹¹⁹ AUP, S. De Sanctis, *Commemorazione del prof. Vittorio Benussi*, «Annuario della R. Università degli Studi di Padova per l'anno accademico 1927-28», Tipografia Editrice Antoniana, Padova 1928, p. 243. Fu dietro suo interessamento che a Padova venne istituita la cattedra di psicologia sperimentale, la quarta in Italia (*ivi*, p. 244). Su Vittorio Benussi, si veda *infra*, p. 145, n. 211.

¹²⁰ Sulle riviste scientifiche dell'epoca, quali «Rivista di Psicologia applicata alla Pedagogia ed alla Psicopatologia», «Psiche», «Scientia», «La Voce» si veda: M. David, *op. cit.*, pp. 155-159.

psichiatra o psicologo dell'epoca era stato formato al metodo analitico e tanto meno aveva cercato di curare i pazienti dei manicomi attraverso la psicoanalisi¹²¹.

La seconda fase¹²² di penetrazione della psicoanalisi in Italia negli anni tra le due Guerre Mondiali, interessò la città di Trieste, la quale divenne l'*occhio* di quello che Giorgio Voghera definì il *ciclone* psicoanalitico che conquistò l'Italia¹²³. In verità già prima, durante i primi anni del '900, Trieste entrò in contatto seppure in maniera indiretta con Freud e le sue teorie. Svevo pare infatti che avesse avuto conoscenza di Freud a partire dal 1910¹²⁴. La borghesia colta triestina (medici, avvocati, commercianti) era prevalentemente costituita da ebrei che avevano ricevuto una formazione positivista. Scienze politiche e giurisprudenza si studiavano infatti a Vienna o a Innsbruck, medicina e scienze a Vienna o a Graz, Università in cui nella seconda metà del XIX secolo forte era la matrice positivista. Altri *espatriavano* a Firenze e a Roma per lettere o giurisprudenza e a Padova per medicina, ma gli esami italiani non venivano riconosciuti ufficialmente a Trieste. L'ebraismo triestino poteva manifestare liberamente (molto più di quanto non accadesse a Vienna in quegli anni succube dell'ondate antisemitiche di Karl Lueger) idee socialiste estreme¹²⁵, interessarsi alle avanguardie culturali e ideologiche dell'Occidente, "senza le esitazioni metafisiche o politiche dei cattolici"¹²⁶. La particolare formazione positivista preparò quindi il terreno ideologico all'accoglimento nel seno dell'ebraismo triestino delle teorie psicoanalitiche di Freud. "Il fattore determinante della moda freudiana a Trieste fu l'interesse suscitato nell'ambiente ebraico, libero da timori cristiani, fortemente positivista, culturalmente indipendente, e fiero di potere riconoscersi nel genio di un fratello, se non proprio di un correligionario"¹²⁷.

E proprio nel 1908, anno in cui in Italia cominciavano ad apparire sulle riviste i primi contributi relativi alla psicoanalisi, un giovane aspirante medico triestino si trasferiva a Vienna per studiare e formarsi direttamente da Freud: Edoardo Weiss¹²⁸. Al termine della Prima Guerra

¹²¹ Michel David nota incidentalmente come sia da sfatare dunque il *cliché* che vuole ebrei i primi simpatizzanti di Freud in Italia, dato che a rigor di termini Trieste divenne italiana solamente dopo la Prima Guerra Mondiale. Si veda: M. David, *op. cit.*, p. 161.

¹²² Si veda: M. David, *op. cit.*, pp. 162-218.

¹²³ G. Voghera, *Gli anni della psicanalisi*, cit., p. 3. Lo stesso Benussi, di cui più avanti si dirà, era triestino.

¹²⁴ M. David, *op. cit.*, pp. 373-404. "Si potrà aggiungere che un parente di Svevo [...] era stato in cura da Freud stesso, con scarsi risultati, forse intorno al 1908". *Ivi*, p. 375.

¹²⁵ Si vedano i ricordi di Giorgio Voghera relativi al padre convinto socialista, il quale per coerenza al suo pensiero non si sposò, ma convisse unito in amor libero. Accusato per questo motivo di immoralità venne estromesso dall'insegnamento della matematica e della fisica dal liceo «Dante Alighieri» di Trieste. Si veda: G. Voghera, «Biografia di Guido Voghera», *Gli anni della psicanalisi*, cit., pp. 191-235.

¹²⁶ M. David, *op. cit.*, p. 375.

¹²⁷ M. David, *op. cit.*, p. 379.

¹²⁸ "Il 7 ottobre del 1908 entrai per la prima volta nella sala d'aspetto della Berggasse 19. E qui vorrei ricordare una coincidenza interessante. Nella sala d'aspetto di Freud vidi un bambino di circa cinque anni accompagnato dal padre. Pensai che Freud doveva conoscerlo bene perché quando aprì la porta lo salutò con queste parole: «Oh, ecco

Mondiale fu così che nella città giuliana venne a esercitare la professione psicoanalitica un diretto allievo di Freud, Weiss (1889-1970), “il primo vero psicoanalista italiano”¹²⁹. Questi, nella capitale austriaca, avvicinò Freud con la precisa intenzione di dedicarsi alla psicoanalisi e, dietro suo consiglio, iniziò un percorso di analisi personale durato due anni con il dottor Paul Federn¹³⁰, uno dei primi e più fedeli seguaci di Freud. Nel 1913 Weiss, ancor prima di laurearsi in medicina (1914) e di specializzarsi in neurologia e psichiatria, venne ufficialmente accettato come membro della Società psicoanalitica viennese presieduta dallo stesso Freud. Dopo essersi formato alla scuola diretta da Freud e aver prestato servizio come ufficiale medico nell’esercito austriaco, nel 1919 fece ritorno a Trieste e qui, unico tra gli italiani dell’epoca, esercitò la professione di psicoanalista destando grande interesse negli ambienti culturali cittadini¹³¹.

il nostro giovanotto!». Seppi, molti anni dopo, che quello era il famoso ‘piccolo Hans’ che era venuto a far visita a Freud cinque mesi dopo la fine della cura”. E. Weiss, *Sigmund Freud come consulente*, cit., p. 24.

¹²⁹ M. David, *op. cit.*, p. 199. Edoardo Weiss fu costretto a emigrare dall’Italia negli Stati Uniti (1939) in seguito alle persecuzioni razziali, prima a Topeka (presso la Menninger Clinic), poi a Chicago (1941) al Psychoanalyses Institute e infine a Milwaukee come professore ospite della Facoltà di Psichiatria dell’Università Marquette. Particolare importanza anche a livello internazionale rivestì la sua opera soprattutto per quanto riguarda gli studi sulla resistenza, sull’introiezione e sul Super-Io, pubblicati in «Rivista Italiana di Psicoanalisi», «Giustizia penale», «Archivio Generale di Neurologia, Psichiatria e Psicoanalisi», «Rivista sperimentale di Freniatria», «Quaderni di psichiatria» e sull’organo ufficiale della teoria psicoanalitica: «Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse», oltre che su «Imago» e l’«International Journal of Psychoanalysis». Tra le sue opere: *Agorafobia, isterismo d’angoscia* (1936); *Principles of Psychodynamics* (1950); *The Structure and Dynamics of the Human Mind* (1960); *Agoraphobia in the Light of Ego Psychology* (1964); il carteggio con Freud dal titolo *Sigmund Freud as consultant* (1970). Per altre notizie si vedano: *PT*, vol. 12, p. 965; E. Weiss, *Elementi di psicoanalisi*, a cura di A.M. Accerboni Pavanello, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1995 (1985¹), in cui si trovano un’ottima «Introduzione» della curatrice dell’opera, una breve ma sintetica biografia di Weiss e una esaustiva «Nota bibliografica». Si vedano anche: M. David, *op. cit.*, pp. 199-204; M. Grotjahn, «Introduzione», in E. Weiss, *Sigmund Freud come consulente*, cit., pp. 19-21; A.M. Accerboni Pavanello, R. Corsa, *Tra psichiatria e psicoanalisi: il contributo teorico e clinico di Edoardo Weiss*, in *La cultura psicoanalitica*, cit., pp. 261-290.

¹³⁰ Paul Federn (1871-1950) ottenuta la laurea in medicina e iniziata una brillante carriera come medico internista, nel 1903 si avvicinò a Freud divenendo uno dei suoi più fedeli seguaci. Nel 1924 venne eletto presidente della Società psicoanalitica viennese, carica mantenuta sino allo scioglimento della stessa (1938) in seguito all’*Anschluss*. Trasferitosi a New York nello stesso anno, divenne uno dei massimi rappresentanti della psicoanalisi nel mondo. Federn si occupò di vari aspetti dell’indagine psicoanalitica (sadismo, masochismo, interpretazione dei sogni) dando contributi rilevanti nella formulazione delle diverse teorie. Contribuì grandemente anche nella comprensione delle manifestazioni dell’Ego, delle fonti delle sue emozioni e della natura del suo attaccamento agli oggetti. Si vedano: *EJ*, vol. 6, coll. 1203-1204; F. Alexander, S. Einstein, M. Grotjahn, *Pionieri della psicoanalisi*, Feltrinelli, Milano 1971.

¹³¹ Fu medico presso l’Ospedale psichiatrico provinciale di Trieste sino al 1927, anno in cui fu costretto a dare le dimissioni dall’incarico di medico secondario, non avendo aderito al Partito Nazionale Fascista. Nel 1929 prese in analisi Umberto Saba il quale nutrì per il suo analista un profondo legame di affetto e di riconoscenza, tanto che gli dedicò la raccolta di liriche *Il piccolo Berto*. Si veda: U. Saba, *Il canzoniere 1900-1954*, Einaudi, Torino 2004, p. 385. Un omaggio indiretto a Weiss è pure il nome Emilio (“Emilio ha ricevuto da sua madre / un caro dono. / Ed io, per un ricordo, gli perdono / la sua felicità.” U. Saba, *Il Canzoniere*, cit., p. 390) utilizzato nella poesia *Infanzia*, la seconda della raccolta *Il piccolo Berto*. Si veda la testimonianza di Saba in: U. Saba, *Lettere sulla psicoanalisi*, cit., p. 78. Saba riconobbe a Weiss anche il merito delle *Scorciatoie* che “sono quasi tutte sue; di mio ci ho messo lo «stile»”. (U. Saba, *Lettere sulla psicoanalisi*, cit., p. 77); “La sua, a caro prezzo conquistata, cultura psicoanalitica egli la mise, se mai, nel suo, fino ad oggi unico, libro di prosa: *Scorciatoie e raccontini*” (U. Saba, *Storia e cronistoria del canzoniere*, in *Opere di Umberto Saba. Vol. I. Prose*, cit., p. 562; si veda anche: Idem, *Scorciatoie e raccontini 1934-1948*, in *Opere di Umberto Saba. Vol. I. Prose*, cit., pp. 257-397). Anche nel libro di Weiss, *Elementi di psicoanalisi*, ci sono “alcune piccole tracce che testimoniano una reciproca influenza di Weiss su Saba e di Saba su Weiss. Se nel primo capitolo Weiss infatti cita esplicitamente il nono sonetto della *Autobiografia* sabiana, per esemplificare come l’azione dell’inconscio non possa in alcun modo esser contrastata dalla volontà cosciente, Saba a sua volta in una poesia famosa, *Parole*, che dà il titolo alla raccolta pubblicata appena conclusa l’analisi, e in

Ignorata o biasimata durante i precedenti appuntamenti scientifici, nel settembre del 1925 la psicoanalisi fece il suo ingresso ufficiale al XVII Congresso di Freniatria, svoltosi a Trieste, grazie a una illuminante relazione di Edoardo Weiss¹³², che tuttavia venne accolta “da scetticismo e da rimproveri di ermetismo e metafisicherie”¹³³.

Nel 1931 Weiss si trasferì a Roma, dove sperava di poter “iniziare alla pratica psicanalitica qualche proprio discepolo [...]. E a Trieste non era facile trovare giovani neurologi, o in genere laureati in medicina, che fossero disposti a lasciarsi iniziare alla pratica dell’analisi

una *Scorciatoia* attinge direttamente agli *Elementi*, riproducendo parola per parola due brevi passi del libro”. (A.M. Accerboni Pavanello, «Introduzione», in E. Weiss, *Elementi di psicoanalisi*, cit., p. XVI). Voghera nel suo testo sostiene che con molta probabilità Saba rivide lo stile dell’opera di Weiss, *Elementi di psicoanalisi*: “Non c’è quasi triestino della cerchia di Weiss che non si vanti di avere aiutato a scriverlo, o correggendone lo stile, o suggerendo qualche aggiunta e qualche modifica, o fornendo del materiale col proprio caso clinico, o magari soltanto... consigliando qualche omissione. È invece molto probabile che Weiss il libro se lo sia scritto da solo, senza ascoltare affatto i suoi troppo numerosi e troppo zelanti consiglieri. Al massimo avrà pregato qualcuno – forse Saba e il prof. Arnaldo Polacco, un suo amico che insegnava l’italiano in un liceo triestino – di rivedere lo stile”. (G. Voghera, *Gli anni della psicanalisi*, cit., p. 12).

Sui rapporti tra Saba e Weiss e con la psicoanalisi, sulla nevrosi di Saba e sulle vicende della sua analisi, si vedano: U. Saba, *Lettere sulla psicoanalisi*, cit.; U. Saba, *Storia e cronistoria del Canzoniere*, in *Opere di Umberto Saba. Vol. I. Prose*, cit., pp. 401-657, in particolare pp. 561-562; U. Saba, *La spada d’amore. Lettere scelte 1902-1957*, a cura di A. Marcovecchio, Mondadori, Milano 1983; G. Voghera, *Gli anni della psicoanalisi*, cit., pp. 20-24; M. David, *op. cit.*, pp. 406-437; A.M. Accerboni, *Il ‘mito personale’ di Umberto Saba tra poesia e psicoanalisi*, «Rivista di Psicoanalisi», vol. XXX, n. 4, pp. 546-559; Idem, «Introduzione», in E. Weiss, *Elementi di psicoanalisi*, cit., pp. IX-XXXI, in particolare pp. XV-XVI; M. Lavagetto, *La gallina di Saba*, Einaudi, Torino 1989; R. Aymone, *Saba e la psicoanalisi*, Guida, Napoli 1971; D. Calimani, *Saba e la capra semita*, in *Appartenenze e differenze: ebrei d’Italia e letteratura*, a cura di J. Hassine, J. Mirsan Montefiore, S. Debenedetti Stow, La Giuntina, Firenze 1998, pp. 69-89. Calimani (p. 72) afferma che “Freud e la psicoanalisi, in particolare, costituiranno una presenza costante e pervasiva nella visione del mondo e nella formazione culturale di Saba – e che Weiss – avendo in cura Saba, ebbe un ruolo fondamentale nella sua vita”.

Weiss fu in rapporti anche con Svevo al quale tuttavia rimproverava la figura del dottor S. de *La coscienza di Zeno*; riteneva infatti che Svevo si fosse ispirato alla sua persona mettendolo in ridicolo con la sua pungente ironia. “In quei giorni capita da me l’unico medico psicoanalista di Trieste e mio ottimo amico il dottor Weiss e, inquieto, guardandomi negli occhi, domanda se il medico psicoanalista di Trieste di cui m’ero burlato nel mio romanzo fosse lui. Risultò subito che non poteva essere lui perché durante la guerra egli la psicoanalisi a Trieste non l’aveva praticata. Rasserenato accettò il mio libro con tanto di dedica [...]” (I. Svevo, *Soggiorno*, pp. 171-172; riportato in: M. David, *op. cit.*, p. 384).

Per i rapporti tra Weiss e Svevo, si vedano: M. David, *op. cit.*, pp. 199, 383-385; G. Voghera, *Gli anni della psicanalisi*, cit., pp. 16-20. In una lettera pubblicata nel numero luglio-ottobre 1969 della rivista «Umana» e riportata in: G. Voghera, *Gli anni della psicanalisi*, cit., pp. 40-41, Weiss chiarisce la natura dei suoi rapporti con Svevo circa l’episodio *incriminato*: “Premesso che conoscevo benissimo il signor Ettore Schmitz (c’erano anche dei vincoli di affinità, sia pure lontana, fra lui e me, avendo una sua nipote sposato un mio fratello), posso dire soltanto che ritengo che effettivamente la psicoanalisi sia entrata nel suo ambiente per mio tramite, anche se è possibile che più tardi gliene abbia parlato più diffusamente qualche altro medico a lui vicino; ma che non c’è stato mai da parte mia il benché minimo risentimento per il contenuto della *Coscienza di Zeno*, che mai ritenni si potesse riferire a me, sia pure indirettamente. Se, come ho inteso, Italo Svevo ha avuto degli scrupoli a questo riguardo, posso assicurare che non avevano assolutamente alcun motivo di essere”.

¹³² E. Weiss, *Psichiatria e psicoanalisi*, «Rivista sperimentale di Freniatria», *Atti del XVII Congresso della Società freniatrica italiana (Trieste, 24-27 settembre 1925)*, vol. L, n. 3-4, 15 febbraio 1927, pp. 442-472.

¹³³ M. David, *op. cit.*, p. 167. Subdolo si era mostrato in special modo Enrico Morselli, noto e venerando psichiatra italiano che, terminato l’intervento di Weiss – che lui aveva inviato al Congresso –, si era riservato l’ultima parola criticando e mettendo in ridicolo l’intero impianto freudiano e la relazione dello psicoanalista triestino. Sulle vicende relative al Congresso di Trieste e sulle polemiche si vedano: E. Weiss, *Sigmund Freud come consulente*, cit., pp. 72-75. A.M. Accerboni Pavanello, «Introduzione», in E. Weiss, *Elementi di psicoanalisi*, cit., pp. XI-XIII; M. David, *op. cit.*, pp. 166-170.

[...]»¹³⁴. Qui Weiss, nel 1935, grazie alla stima personale di Freud, con il quale fu in costante rapporto epistolare¹³⁵, riuscì a far ammettere nella severa Associazione Psicoanalitica Internazionale la Società Psicoanalitica Italiana – da lui rifondata nel 1932 –, in precedenza fondata solo nominalmente nel 1925 dallo psichiatra Marco Levi Bianchini¹³⁶ e da altri medici italiani senza alcuna particolare formazione psicoanalitica¹³⁷. Già in precedenza a Roma, nel 1932, lo psicoanalista triestino era riuscito nell'impresa di dare vita – con Musatti, Perrotti e

¹³⁴ G. Voghera, *Gli anni della psicanalisi*, cit., p. 10. Voghera ricorda come dopo il trasferimento a Roma, Weiss abbia potuto aiutare, psicoanalizzandoli, Nicola Perrotti ed Emilio Servadio, i quali prepararono e formarono una buona parte dei neurologi italiani delle generazioni successive (p. 11). Tra i motivi che indussero Weiss a trasferirsi a Roma vi era il desiderio di affrancarsi dalla stretta cerchia dei pazienti triestini che in molti casi non solamente erano conoscenti o addirittura congiunti di Weiss, ma erano tra di loro conoscenti e spesso ragionavano in maniera inopportuna tra di loro di libido, sogni, lapsus, ecc. (pp. 7-11). A Roma, dove poteva anche richiedere parcelle più consone alla propria professionalità, Weiss ebbe l'opportunità di proseguire le ricerche nel campo degli studi sull'agorafobia e del formarsi della coscienza nel bambino; in pari tempo radunò presso di sé una cerchia di allievi, Perrotti, Servadio e Musatti, che formò alla pratica analitica.

Su Nicola Perrotti (1897-1970) l'unico dei discepoli di Weiss a essere laureato in medicina, si vedano: M. David, *op. cit.*, pp. 204-207 (in particolare p. 205, n. 109 per la bibliografia); G. Petacchi, *Vita di pionieri*, in *La cultura psicoanalitica*, cit., pp. 159-176; E. Weiss, *Sigmund Freud come consulente*, cit., pp. 84-88.

Emilio Servadio (1904-1995), laureato in giurisprudenza venne avviato da Weiss alla pratica psicoanalitica. Conobbe Pettazzoni nel novembre del 1930 quando partecipò a una conferenza tenuta dello storico delle religioni sulla concezione primitiva del peccato organizzata dall'Associazione per il progresso morale e religioso (per questa notizia si veda: R. Gandini, *Raffaele Pettazzoni intorno al 1930*, cit., p. 207). Nel 1930 aveva pubblicato il volume *La ricerca psichica*. Nel 1938 per fuggire alla leggi razziali emigrò in India. Si interessò anche di parapsicologismo di cui scrisse alcuni saggi ancora oggi ritenuti imprescindibili per i cultori di quel genere di ricerche. Si vedano: *GDE*, vol. 18, 1990, p. 633; *PT*, vol. 11, 1997, col. 28; G. Errera, *Emilio Servadio. Dall'ipnosi alla psicanalisi*, Nardini, Firenze 1990; M. David, *op. cit.*, pp. 207-209 (in particolare p. 207, n. 112 per la bibliografia); E. Weiss, *Sigmund Freud come consulente*, cit., pp. 84-88.

¹³⁵ E. Weiss, *Sigmund Freud as Consultant*, Intercontinental Medical Book, New York 1970 (si veda anche l'edizione italiana già menzionata: E. Weiss, *Sigmund Freud come consulente*, Astrolabio, Roma 1971).

¹³⁶ Marco Levi Bianchini (1875-1961), laureato in medicina a Padova nel 1899, si specializzò in psichiatra seguendo l'allora prevalente indirizzo lombrosiano. Fu direttore dell'Ospedale psichiatrico di Teramo e di Nocera Inferiore, aderì sin dal 1913 alla psicoanalisi, di cui divenne in Italia un entusiasta divulgatore. Dopo essersi messo in contatto epistolare con Freud, istituì la serie italiana della «Biblioteca Psicoanalitica Internazionale», pubblicando in Italia le prime traduzioni, per altro approssimative, dei testi freudiani. Personaggio estroso, originale, con una assai vaga e personale preparazione psicoanalitica, nel 1920 fondò la rivista «Archivio di Neurologia, Psichiatria e Psicoanalisi» e nel 1925 la Società psicoanalitica italiana, che all'inizio fu un sodalizio soltanto nominale, formato quasi interamente dai medici dell'Ospedale di Teramo, che non avevano alcuna preparazione psicoanalitica. Si vedano: *DBI*, vol. 64, 2005, pp. 800-802 (e bibliografia ivi contenuta); M. David, *op. cit.*, pp. 194-198 (in particolare p. 194, n. 96 per la bibliografia. David segnala oltre 10.000 recensioni di opere di ogni genere); F.S. Moschetta (a cura di), *Marco Levi Bianchini e le origini della psicoanalisi in Italia*, Atti del Convegno nazionale – Teramo 26-28 ottobre 1995, Ospedale neuropsichiatrico, Teramo 2000. Sullo scetticismo di Freud e di Weiss circa la reale e profonda conoscenza della psicoanalisi da parte di Levi-Bianchini si veda: E. Weiss, *Sigmund Freud come consulente*, cit., pp. 75-77 (“Il fatto è [...] che [...] non praticava la psicoanalisi e, con tutte le sue simpatie per questa, non ne mostrava una grande comprensione”. *Ivi*, p. 76); M. David, *op. cit.*, p. 194: “Se Benussi può dunque essere definito uno psicoanalista suo malgrado, mi pare che Marco Levi-Bianchini si possa definire invece un non-psicoanalista suo malgrado”.

¹³⁷ Per le vicende relative all'ammissione si veda: C.L. Musatti, *Introduzione al dodicesimo volume*, in *Opere di Sigmund Freud*, cit., vol. 12, p. 9. Nella circostanza Musatti ricorda che Freud “personalmente approvò la nomina dei singoli soci propostigli da Weiss (compreso me, che provenivo dalla scuola di Benussi di Padova)”. Si vedano anche i ricordi di Weiss (E. Weiss, *Sigmund Freud come consulente*, cit., pp. 87-88): “Chiesi anche a Freud se il gruppo Psicoanalitico Italiano, del quale si tenevano in casa mia le riunioni settimanali, poteva venir accettato nella Società Internazionale di Psicoanalisi. – a cui fa seguito la risposta di Freud – Mi sono adoperato presso il dottor Eitingon per una rapida ammissione del Suo gruppo con l'argomento che qui il capo del gruppo garantisce per tutti gli altri”.

Servadio – alla «Rivista Italiana di Psicoanalisi»¹³⁸ che cessò le pubblicazioni solamente due anni dopo, osteggiata sia dal regime fascista, che dalla gerarchia ecclesiastica, entrambi contrari alla diffusione delle concezioni psicoanalitiche. Per quanto concerne l’ostilità della Chiesa nei confronti della psicoanalisi, oltre ad alcune questioni metodologiche e dottrinali, si pensi alla libido, all’inconscio, al senso di colpa, ai sentimenti ambivalenti, all’origine dell’idea di Dio e della religione, vi era in parte l’origine ebraica di Freud, “la quale veniva a urtarsi contro una vecchia e solida tradizione antisemitica [...] ben viva all’inizio [dello scorso] secolo”¹³⁹.

La chiusura della rivista fu improvvisa nonostante Weiss, attraverso il padre di una paziente, ottimo amico di Mussolini, avesse ottenuto di discutere con un ministro della minacciata sospensione della rivista¹⁴⁰. Il ministro intervenne presso il Duce a favore della continuazione della pubblicazione della rivista tuttavia senza esito positivo¹⁴¹. “Ma forse, appunto, la durezza dell’attacco rivelava la paura, e dunque il successo inquietante dei tentativi freudiani in Italia”¹⁴².

1. Le opposizioni alla psicoanalisi. Padre Schmidt tra Freud, Pettazzoni e Zolli

Il fascismo, benché nella propria ideologia idealista incarnata da Croce e Gentile, non potesse accettare le posizioni meccanicistiche e materialistiche della psicoanalisi, all’atto pratico dimostrò di non interessarsi granché al movimento psicoanalitico italiano dato che – almeno nel

¹³⁸ Per i contributi di Zolli sulla «Rivista italiana di Psicoanalisi», si veda *supra*, p. 98, n. 44. Su la «Rivista italiana di Psicoanalisi» si veda: M. David, *op. cit.*, pp. 202-204.

¹³⁹ M. David, *op. cit.*, p. 91.

¹⁴⁰ “Il dottor Weiss, psicoanalista a Roma, aveva mandato nel 1933 a Freud una paziente difficile accompagnata dal padre, il quale era un amico intimo di Mussolini. Congedandosi, dopo la cura, il padre chiese a Freud un suo volume e una dedica per offrirli al Duce. Freud scelse *Perché la guerra?* (scritto con Einstein nel 1932; la prima traduzione italiana apparve soltanto nel marzo 1946 in «La Nuova Antologia»), forse perché era l’ultimo suo scritto, ma con un inconsapevole profetismo, e vi vergò di suo pugno una dedica piuttosto lusinghiera [...]”. (M. David, *op. cit.*, p. 48). In una lettera del 2 marzo 1937 indirizzata a Jones (E. Jones, *Vita e opere di Freud*, (4 voll., 1962¹), Il Saggiatore Economici, Milano 1995, vol. 3, p. 255) Freud scrisse che “disgraziatamente l’unico protettore che abbiamo avuto finora, Mussolini, sembra ora dare mano libera alla Germania”. Inoltre – stando a quanto Jones sostiene citando una lettera di Weiss a Freud (S. Freud, *Lettere 1873-1938*, cit., pp. 387-388; riportato da: M. David, *op. cit.*, p. 48, e n. 30) – Mussolini fece fare alcuni passi presso Hitler dall’ambasciatore italiano a Vienna per evitare l’esilio a Freud. Si vedano: E. Jones, *Vita e opere di Freud*, cit., vol. 3, pp. 212-213, 266; si veda anche la testimonianza di G. Voghera, *Gli anni della psicanalisi*, cit., p. 26.

Il testo donato da Freud al Duce ebbe origine nel 1931, quando l’Istituto internazionale per la cooperazione intellettuale fu invitato dal Comitato permanente delle lettere e delle arti della Società delle Nazioni a organizzare un dibattito epistolare tra i gli esponenti più prestigiosi della cultura dell’epoca su temi di universale interesse. Einstein, contattato nel giugno 1932, fece il nome di Freud il quale acconsentì. Einstein chiese a Freud se vi era “un modo per liberare gli uomini dalla fatalità della guerra” visto che “col progredire della tecnica moderna, rispondere a questa domanda è diventato una questione di vita o di morte per la civiltà da noi conosciuta”. Einstein si dichiarava altresì impossibilitato a indagare “gli oscuri recessi della volontà e del sentimento umano” per cui si proponeva di porre a Freud l’argomento nei termini migliori. Com’è noto la risposta di Freud fu alquanto tetra in quanto considerava insito nella natura umana l’istinto di morte. In Germania la circolazione dell’opuscolo fu vietata. S. Freud, *Perché la guerra? (Carteggio con Einstein)*, in *Opere*, vol. 11, cit., pp. 287-303.

¹⁴¹ Per questa vicenda si veda: E. Weiss, *Sigmund Freud come consulente*, cit., pp. 96-97. Sulla chiusura della «Rivista italiana di Psicoanalisi» si veda: M. David, *op. cit.*, pp. 48-49.

¹⁴² M. David, *op. cit.*, p. 203.

suo sorgere – era numericamente esiguo e circoscritto ad ambienti molto ristretti. Anzi, secondo alcune testimonianze – peraltro infondate – Mussolini si interessò sia di psicoanalisi che di Freud, avendo addirittura dei contatti con Weiss in persona¹⁴³.

Dietro il mancato rinnovo della licenza per la pubblicazione della «Rivista Italiana di Psicoanalisi» si celava ben altro: ossia la *ragion di Stato* dinnanzi alle pressioni del Vaticano. I fragili equilibri nelle relazioni tra Stato Italiano e Chiesa, faticosamente conseguiti con la Conciliazione e coi Patti Lateranensi del 1929, vennero messi a dura prova dalle insistenze del consulente papale, l'avversario viennese di Freud, padre Schmidt, il quale pretese il silenzio, almeno in Italia, della psicoanalisi¹⁴⁴. La decisione di sopprimere una rivista, per giunta corifea di una concezione *sgradita* allo stesso impianto ideologico del fascismo, oltre a essere *coerente* con gli altri *provvedimenti* precedentemente assunti dal regime in settori ben più decisivi della vita civile e politica del Paese, era un sacrificio insignificante sull'altare dei rapporti con il Vaticano.

Come si è detto, la posizione della Chiesa non poteva che essere di netto rifiuto davanti alla dottrina psicoanalitica, anche in considerazione del fatto che i pochi accreditati e *illuminati* psicologi ecclesiastici, padre Agostino Gemelli e il gesuita Gaetani, esprimevano fortissime

¹⁴³ Weiss ebbe modo in successive occasioni di smentire e rettificare molte di queste affermazioni, lamentando anche il fatto che Ernest Jones, che stava curando la biografia di Freud, aveva svelato delle confidenze per le quali aveva richiesto il segreto. Per prima cosa Weiss precisò che fu lui stesso ad accompagnare nel 1933 da Freud, unitamente al padre, la paziente romana. In secondo luogo lo psicoanalista italiano negò risolutamente di aver mai avuto alcun contatto diretto con Mussolini, rivendicando la sua convinta fede antifascista che tra l'altro lo fece deporre da direttore dell'Ospedale Psichiatrico di Trieste. Infine si dichiarò assai scettico circa un personale interessamento di Mussolini presso Hitler a favore di Freud, notizia che gli era stata fornita dalla paziente figlia dell'amico di Mussolini. Per queste precisazioni si veda: G. Voghera, *Gli anni della psicoanalisi*, cit., pp. 40-41, dove viene riportata la lettera di Edoardo Weiss pubblicata nel numero luglio-ottobre 1969 della rivista «Umana». In una lettera a Linuccia Saba (figlia del poeta) del 25 ottobre 1964 (si veda: U. Saba, *Lettere sulla psicoanalisi*, cit., p. 92) Weiss dichiara che fu lui a dare le dimissioni da direttore dell'Ospedale Psichiatrico Provinciale di Trieste, perché non aveva voluto italianizzare il suo cognome. Si veda anche quanto Weiss testimonia in: E. Weiss, *Sigmund Freud come consulente*, cit., pp. 42-43: “Dopo il consulto, il padre di questa paziente chiese a Freud di regalare uno dei suoi libri a Mussolini esortandolo a scrivervi una dedica. Io ero imbarazzatissimo perché sapevo che Freud non poteva rifiutarsi. Per amor mio e per amore della Società Italiana di Psicoanalisi, Freud fu costretto ad acconsentire. [...] Quando Hitler invase l'Austria, qualche anno più tardi, il padre della mia vecchia paziente mi disse che Mussolini era intervenuto presso Hitler in favore di Freud. Io non ci credetti; non credetti che Mussolini avrebbe osato chiedere a Hitler la protezione di uno scienziato ebreo. Ma nella sua biografia, Jones asserisce: «Inoltre, Edoardo Weiss, che a quell'epoca aveva frequenti contatti con il Duce, mi dice che anche Mussolini fece una *démarche* o direttamente con Hitler o tramite il proprio Ambasciatore a Vienna. Probabilmente si ricordò del complimento rivoltogli da Freud cinque anni prima». [E. Jones, *Vita e opere di Freud*, cit., vol. 3, p. 266. La conclusione del periodo di Jones, qui omesso nella citazione riportata da Weiss, termina in questo modo: “Tutto questo avveniva poi in momento in cui Hitler era grato a Mussolini per avergli lasciato mano libera nell'invasione dell'Austria”.]. Ora devo chiarire le cose: non sono mai stato in contatto con Mussolini, né direttamente, né indirettamente”. La dedica di Freud a Mussolini (“A Benito Mussolini coi rispettosi saluti d'un vecchio che nel Governatore riconosce l'eroe della cultura”) fu scritta in riferimento agli scavi archeologici che Mussolini aveva inaugurato a Roma, infatti Freud era un appassionato di scavi archeologici. Per il consulto del 26 aprile 1933 tenuto a Vienna da Freud con la paziente N. N., si veda: E. Weiss, *Sigmund Freud come consulente*, cit., pp. 91-95; per il testo della dedica, *Ivi*, p. 42.

¹⁴⁴ Che la notizia della pressione esercitata dal Vaticano sul Governo Italiano fosse ispirata da Schmidt era giunta a Freud tramite una lettera di Weiss, il quale probabilmente ne era venuto a conoscenza dal ministro con cui era entrato in contatto per evitare la chiusura della rivista. Si veda: E. Jones, *Vita e opere di Freud*, cit., vol. 3, p. 233.

riserve nei suoi confronti. La Chiesa cattolica, che aveva da poco affrontato, con tutte le drastiche decisioni del caso, la deriva modernista¹⁴⁵ i cui strascichi ancora non si placavano, non poteva permettere, quantomeno nella società italiana e nel suo tessuto culturale e accademico, che si diffondessero i germi di una nuova e più pericolosa secolarizzazione, oltretutto di matrice ebraica, che poteva scardinare l'antico e indiscusso privilegio della Chiesa nell'accesso alle anime dei fedeli. Per altro la psicoanalisi nasceva dall'incontro tra il meglio della tradizione scientifica dell'epoca (positivismo, evolucionismo, darwinismo) e il retroterra culturale ebraico di origine di Freud, vale a dire da due premesse interamente rifiutate dalla Chiesa: la prima contraria all'antropologia biblica, la seconda di natura confessionale.

Il quinquennio 1930-1935 aveva fatto segnare una *pericolosa* svolta nella penetrazione della psicoanalisi nella cultura italiana: era sorta una rivista ufficiale, con sede a Roma, la Società Psicoanalitica Italiana, anch'essa con sede a Roma, era stata riconosciuta ufficialmente dall'Associazione Psicoanalitica Internazionale e l'interesse in larghi settori dell'opinione pubblica era in crescita grazie anche a un'assidua opera divulgativa, sebbene – come si vedrà meglio in seguito – non sempre competente. Infine, all'Università di Padova, Musatti impartiva i primi corsi di una certa consistenza teorica e di significativa durata sulla psicoanalisi, corsi che seguivano i primi timidi tentativi di Bonaventura¹⁴⁶ a Firenze e di Benussi a Padova¹⁴⁷. Questa fase di divulgazione pubblica e universitaria, in Italia si accompagnò alla diffusione e all'affermazione delle dottrine freudiane maggiormente connotate metafisicamente, quali ad esempio l'origine totemica della religione e l'istinto di Morte; dottrine che erano inconciliabili con gli insegnamenti della Chiesa cattolica e per questo fortemente avversate, primo tra tutti, dal padre verbita Wilhelm Schmidt¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Sul modernismo in Italia e sulle pressioni esercitate sul Governo Italiano dagli ambienti ecclesiastici, nelle persone in particolare di Tacchi Venturi e di Agostino Gemelli, si veda *infra*, pp. 165-186.

¹⁴⁶ Enzo Bonaventura (1891-1948) cresciuto senza alcuna conoscenza del giudaismo, al ritorno dalla Prima Guerra Mondiale si fece circondare ed entrò stabilmente nella cerchia di giovani intellettuali radunati attorno a Margulies. Nel 1922 divenne professore di Psicologia all'Università di Firenze e direttore del laboratorio fondato da De Sarlo. Leader sionista emigrò in Palestina nel 1938 divenendo professore di psicologia e direttore del relativo dipartimento all'Università di Gerusalemme. Morì, con altre 77 vittime, in un attentato arabo sul Monte Scopus (per le circostanze dell'attentato si veda la testimonianza di A. Oz, *op. cit.*, pp. 440-442). I suoi studi verterono sulla percezione, il movimento, l'attenzione e sui problemi dello sviluppo mentale specialmente nei bambini con ritardi. Tra le opere: *L'educazione della volontà* (1927); *Il problema psicologico del tempo* (1929); *Psicologia dell'età evolutiva* (1930); *La psicoanalisi* (1938). Si veda: *EJ*, vol. 4, coll. 1200-1201.

¹⁴⁷ Sui primi corsi universitari di psicoanalisi impartiti in Italia nel primo dopoguerra, si veda *infra*, pp. 145-151.

¹⁴⁸ Wilhelm Schmidt (1868-1954) fu docente al seminario per le Missioni di St. Gabriel, in Mödling, presso Vienna (1895-1905) e all'Università di Vienna dal 1921. Nel 1924 venne chiamato alla direzione della sezione scientifica per il servizio missionario del Vaticano. Fondatore della rivista «Anthropos» che divenne il centro del nuovo indirizzo dottrinario e dalla quale partirono numerose iniziative scientifiche e pratiche (spedizioni etnologiche di ricerca e studio), organizzò, fondò e diresse il Museo Etnografico Lateranense e nel 1932 istituì prima a Mödling e poi a Friburgo (dal 1938) l'Istituto Anthropos con finalità di insegnamento, di ricerca e di editoria scientifica a carattere etnologico e storico-religioso. La sua opera fondamentale è la monumentale *Der Ursprung der Gottesidee* (12 voll., 1926-1955) destinata all'esame dell'idea di Dio presso tutte le culture di livello etnologico. Da ricordare pure nella vastissima produzione lo *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte* (1930) e *Das Eigentum auf*

Accanto al metodo clinico, la psicoanalisi si stava infatti trasformando in una mentalità che permeava di sé l'approccio al fenomeno religioso¹⁴⁹.

Negli ultimi anni della propria vita, anche in virtù dell'avvento del nazismo in Germania, Freud divenne sempre più timoroso delle ingerenze di padre Schmidt e delle possibili condanne da parte della Chiesa. In particolare, in una lettera del 30 settembre 1934 indirizzata ad Arnold Zweig¹⁵⁰, Freud annunciava di aver pronto per la stampa un romanzo storico sull'uomo Mosè, ma che avrebbe atteso a pubblicare per evitare spiacevoli conseguenze.

È proprio il pensiero di questi profani che mi fa tener segreto l'intero saggio. Poiché qui viviamo in un'atmosfera di rigida fede cattolica. Si dice che la politica del nostro paese sia nelle mani di un certo padre Schmidt, che è il confidente del Papa e che disgraziatamente si occupa anche lui di etnologia e di religione; nei suoi libri non nasconde il suo orrore per la psicoanalisi e specialmente per la mia teoria dei totem... Ora è lecito attendersi che una mia pubblicazione attiri una certa attenzione e non sfugga a quella ostile del Padre. In tal modo rischierei di far bandire l'analisi da Vienna e di far cessare ogni pubblicazione. Se il pericolo riguardasse me solo, la cosa mi impressionerebbe poco, ma privare i membri di Vienna dei loro mezzi di sussistenza comporta una responsabilità troppo grande. Va inoltre considerato che questo mio contributo non mi sembra avere delle basi abbastanza solide e non mi lascia molto soddisfatto. Non è quindi l'occasione buona per il martirio¹⁵¹.

den ältesten Stufe der Menschheit (1937-1942). Su padre Schmidt, la scuola storico-culturale e la critica mossa nei confronti di tale impostazione metodologica, si vedano: *EdR*, s.v. «Storico-culturale, Scuola», vol. 5, coll. 1403-1412; s.v. «Monoteismo e idea di Dio», vol. 4, coll. 658-675; s.v. «Culturali, Cicli», vol. 2, coll. 539-547; ivi comprese le bibliografie; si veda anche: *EI*, vol. 31, p. 112; Appendice III², p. 680.

¹⁴⁹ Fortissime furono ad esempio le critiche di Schmidt (e dei cattolici in generale) mosse a *Totem e tabù* per le quali rimandiamo alle indicazioni bibliografiche contenute in: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni intorno al 1930*, cit., pp. 250-251, n. 31. Per le valutazioni della concezione religiosa di Freud ci limitiamo a segnalare: W. Schmidt, *Psicoanalisi e religione*, «Bilychnis», vol. 18, n. 33, (1929), pp. 163-165; M. Puglisi, *La Religione secondo la Psicoanalisi*, ibidem, pp. 305-306; *EdR*, vol. 5, s.v. «Psicoanalisi e religione», coll. 14-32; «Psicologia analitica e religione», coll. 32-44; «Psicologia individuale e religione», coll. 44-47 e bibliografie ivi contenute; P. Gay, *Freud*, Bompiani, Milano 1988; Idem, *Un ebreo senza Dio. Freud, l'ateismo e le origini della psicoanalisi*, Il Mulino, Bologna 1989 (con ampia bibliografia); F.S. Trincia, *Il Dio di Freud*, Il Saggiatore, Milano 1992; A. Ple, *Freud e la religione*, Città nuova, Roma 1971; S. Garroni, *Quaderno freudiano*, Bibliopolis, Napoli 1988; P.A. Robinson, *Freud e i suoi critici*, Astrolabio, Roma 1995. Dissensi nei confronti dell'interpretazione freudiana della religione ebbe il pastore svizzero Oskar Pfister con il saggio *Illusion einer Zukunft*, «Imago», 14 (1928), pp. 149-184; sul disaccordo tra i due si veda la ricca corrispondenza: S. Freud, *Psicoanalisi e fede. Carteggio col pastore Pfister (1909-1939)*, Boringhieri, Torino 1970 (si veda anche: F. Lazzari, *Psicoanalisi e fede*, «Nuova rivista storica», vol. 55, 1971, pp. 688-706; Idem, *Esperienze religiose e psicoanalisi*, Guida, Napoli 1972).

Su Oskar Pfister (1873-1956), autore della voce «Psychoanalyse» in «Die Religion in Geschichte und Gegenwart», vol. 4, 1930, pp. 1634-1638 (con bibliografia), si veda: F. Alexander, S. Einstein, M. Grotjan, *Pionieri della psicoanalisi*, cit., pp. 165-174.

¹⁵⁰ Arnold Zweig (1887-1968) romanziere ebreo-tedesco di idee pacifiste derivategli dall'esperienza maturata come corrispondente dal fronte di Verdun durante la prima guerra mondiale, venne aspramente osteggiato in Germania per questa sua vena; convinto sionista emigrò in Palestina nel 1937. Nel 1948 rientrò a Berlino Est e nel 1952 venne nominato presidente dell'Accademia della arti della Repubblica Democratica Tedesca. Corrispondente di Freud fu fortemente influenzato dalla psicoanalisi e dalla visione marxista dei problemi sociali. Tra le sue opere quella di maggior successo fu senza dubbio *Il caso del sergente Grischka* (1927), ispiratogli dalla guerra. Per altre notizie si vedano: *EI*, vol. 35, p. 1066; *PT*, p. 1114.

¹⁵¹ E. Jones, *Vita e opere di Freud*, cit., vol. 3, p. 234. I primi due saggi che compongono l'opera *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi* (si veda: S. Freud, *Opere*, cit., vol. 11, pp. 337-453), comparvero sulla rivista «Imago» solamente nel 1937. L'opera completa, con l'aggiunta del terzo saggio, venne pubblicata nell'autunno del

Le inquietudini di Freud riguardo agli interventi del religioso viennese, interessano la nostra ricerca anche e soprattutto per le analogie con la situazione vissuta in Italia da alcuni studiosi. Le posizioni di padre Schmidt sono estremamente preziose per storicizzare la temperie culturale dell'epoca entro la quale si mossero le ricerche storico-religiose di uomini quali Buonaiuti, che per le sue idee venne scomunicato, Zolli e Pettazzoni. Quest'ultimo forse, come si dirà meglio in seguito¹⁵², anche per questi fragili equilibri politici e religiosi rifiutò il contributo di Zolli sullo sviluppo storico di Pesach.

Le seguenti parole di Freud (le due citazioni sono piuttosto lunghe, ma vale la pena di riportarle nella loro interezza), ci rendono, attraverso una viva testimonianza, il clima di estrema incertezza e gli angusti margini entro i quali si muovevano le ricerche storico-religiose del tempo cui non rimasero estranei nemmeno alcuni dei più importanti storici delle religioni italiani.

L'epoca in cui viviamo è davvero singolare. Ci rendiamo conto con sorpresa che il progresso ha stretto alleanza con la barbarie. Nella Russia sovietica s'è intrapreso a sollevare a migliori forme di vita circa cento milioni di uomini tenuti nella repressione. [...]. Con pari violenza il popolo italiano viene educato al senso dell'ordine e del dovere. Ci sentiamo sollevati da un pensiero opprimente al vedere come, nel caso del popolo tedesco, la ricaduta in una barbarie quasi preistorica possa anche prodursi senza appoggiarsi a idee progressiste. Comunque sia, le cose hanno preso una piega tale che oggi le democrazie conservatrici sono divenute esse le tutrici del progresso civile e che, stranamente, proprio l'istituzione della Chiesa cattolica oppone una potente difesa alla diffusione di un simile pericolo per la civiltà. Proprio la Chiesa, fino ad oggi l'implacabile nemica della libertà di pensiero e del progresso verso la conoscenza della verità! Qui viviamo in un paese cattolico sotto la protezione di questa Chiesa, incerti su quanto simile protezione potrà ancora durare. Ma finché persisterà, avremo naturalmente scrupolo di fare qualcosa che possa destare l'inimicizia della Chiesa. Non è viltà ma prudenza; il nuovo nemico, al cui servizio vogliamo evitare di metterci, è più pericoloso del vecchio, col quale abbiamo già imparato a trattare. La ricerca psicoanalitica, che noi coltiviamo, è ad ogni modo oggetto di un'attenzione diffidente da parte del cattolicesimo. Non affermeremo che ciò avvenga senza ragione. Considerato che il nostro lavoro ci porta a concludere che la religione non è altro che una nevrosi dell'umanità, e poiché riteniamo che il suo formidabile potere sia spiegabile allo stesso modo della coazione nevrotica cui sono soggetti i nostri singoli pazienti, possiamo esser certi di attirare su di noi tutto il risentimento dei poteri dominanti del nostro paese. [...] Ne

1938, quando il riparo inglese offrì a Freud sufficienti garanzie politiche e il riemergere tragico della questione ebraica richiedeva uno studio che risalisse alle cause originarie dell'antisemitismo (per questi e altri riferimenti si veda: «Avvertenza editoriale», in *Opere*, cit., vol. 11, pp. 331-335). Il testo di Freud prendeva spunto da uno studio di Karl Abraham su *Amenofi IV* (1912), nel quale veniva preso in considerazione il singolare episodio del monoteismo egiziano, e proponeva alcune ipotesi circa l'origine dell'ebraismo alquanto destabilizzanti. Ma Freud elaborava le proprie ipotesi circa l'origine dell'ebraismo e sulla questione mosaica rifacendosi a un imponente complesso di precedenti storici che percorrevano come un filo rosso tutta la storia dell'ebraismo e del cristianesimo. In sintesi la convinzione di Freud era che Mosè fosse un discepolo di Amenofi IV, Ekhnàton, e che nella figura biblica di Mosè fossero confluiti elementi del monoteismo egizio originario ed elementi secondari e deteriori, mutuati da culti semitici locali. Ciò spiegherebbe infine la doppia narrazione di alcuni episodi biblici.

¹⁵² Si veda «Capitolo 3», pp. 255-263.

conseguirebbe verosimilmente il divieto di occuparci della psicoanalisi. Tali metodi violenti di repressione non sono certo estranei alla Chiesa che, piuttosto, sente come un attentato ai suoi privilegi il fatto che anche altri vi facciano ricorso. [...]. Non solo credo, ma so per certo, che a causa di questo altro ostacolo [...] mi lascerò trattenere dal pubblicare l'ultima parte del mio studio su Mosè. [...]. Non renderò dunque noto questo lavoro, ma non per questo mi tratterò dallo scriverlo, a maggior ragione perché ne ho già fatto una stesura due anni or sono¹⁵³, cosicché debbo soltanto rimaneggiarlo e aggiungerlo ai due saggi precedenti. Esso dovrà poi rimanere accuratamente celato fino al giorno in cui potrà avventurarsi alla luce senza pericolo, o fino a quando, a qualcuno che sarà arrivato a professare le stesse conclusioni e opinioni, possa esser detto: «in tempi più bui c'è già stato chi pensava le stesse cose»¹⁵⁴.

La «Avvertenza prima», che Freud scrisse prima di fuggire a Londra nel marzo 1938, ci testimonia dunque la volontà dello studioso viennese di non pubblicare lo studio su Mosè. L'opera, non solo accoglieva senza alcuna riserva la teoria delle fonti circa l'origine del Pentateuco a scapito dell'origine e ispirazione divina e della stesura mosaica¹⁵⁵, ma stravolgeva completamente la questione mosaica, addirittura facendo discendere il monoteismo ebraico da quello egizio introdotto nel XIV da un giovane faraone Amenofi IV, Ekhnaton¹⁵⁶, del quale Mosè sarebbe stato un discepolo. Il testo – è facile intuirlo – sarebbe stato accolto come una blasfemia e avrebbe esposto Freud, completamente disarmato e impotente, agli attacchi di padre Schmidt e dell'intera Chiesa cattolica, chissà con quali ripercussioni.

Gli eventi della vita personale di Freud e della storia mondiale cambiarono decisamente nel 1938 con l'*Anschluss* dell'Austria alla Germania¹⁵⁷. Nel marzo del 1938 il padre della psicoanalisi riparò a Londra dove le differenti condizioni socio-politiche e

¹⁵³ Nota nostra. Freud nel 1934 fece una prima stesura dell'intera opera rielaborandola e revisionandola successivamente nel 1936.

¹⁵⁴ S. Freud, «Avvertenza prima» a «Terzo saggio. Mosè, il suo popolo e la religione monoteista», *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi (1934-1938)*, in *Opere*, cit., vol. 11, pp. 379-381.

¹⁵⁵ Sulle resistenze opposte sia in seno all'ebraismo che al cristianesimo cattolico nei riguardi della teoria delle fonti, ipotesi sulla quale insisteva anche il modernismo cattolico, si vedano: *infra*, pp. 175, n. 305; 184-185.

¹⁵⁶ Amenofi IV (1375-1358 a.C.) nel tentativo di unificare l'intero Egitto sotto il suo regno, aveva imposto una sorta di monoteismo solare, più propriamente un enoteismo (sussistendo accanto al dio supremo divinità minori), basato sul culto di *Aton*, personificazione del disco solare, al posto di *Amon-Ra*, antico dio di Tebe, nell'Alto Egitto. Aveva modificato il suo nome, che significava «colui che giova a Aton», in quello di Ekhnaton, «spirito di Aton» e fondato la nuova capitale Akhetaton (l'orizzonte di Aton) l'attuale Tell al-Amarna sulla riva destra del Nilo a nord di Tebe, a 300 km. a sud del Cairo. Gli scavi compiuti in questa località nel 1887 hanno restituito un importante archivio diplomatico in lingua egizia e accadica, testi epico-mitologici babilonesi, prezioso materiale statuario e resti di pitture. La sua riforma, più politico-militare che religiosa, venne spazzata via con la sua morte. Si attribuisce a lui un celebre *Inno ad Aton*, dagli studiosi avvicinato più volte al Salmo 104 per il modo di descrivere la natura, le concezioni e il linguaggio sapienziale. Si veda: A. Donini, *Lineamenti di storia delle religioni*, Editori Riuniti, Roma 1974⁴, pp. 92-94.; *EdR*, s.v. «Egitto», vol. 2, coll. 1065-1067.

¹⁵⁷ Sulle preoccupazioni di Freud per l'invasione nazista dell'Austria si veda: E. Jones, *Vita e opere di Freud*, cit., vol. 3, pp. 258-259. Scrivendo a Marie Bonaparte il 23 febbraio 1938 così espresse i suoi timori a proposito degli attacchi nazisti della fine di febbraio: «A mio avviso sembra innegabilmente l'inizio della fine. Ma non abbiamo altra scelta che resistere qui. Sarà ancora possibile trovare salvezza a riparo della Chiesa cattolica? *Quien sabe?*» (*Ivi*, p. 259).

l'indipendenza religiosa dell'anglicana Inghilterra¹⁵⁸, offrirono all'ormai anziano scienziato sufficienti garanzie di tranquillità contro ogni tipo di persecuzione antisemita. Nel giugno del 1938 Freud scrisse così una seconda avvertenza.

Le particolarissime difficoltà che hanno pesato su me nel corso della redazione di questo studio riguardante la persona di Mosè [...] fanno sì che questo terzo, conclusivo saggio sia preceduto da due diverse avvertenze, che si contraddicono e anzi si escludono a vicenda. Perché nel breve intervallo intercorso fra le due sono mutate radicalmente le circostanze esterne in cui si trova l'autore. Prima vivevo sotto la protezione della Chiesa cattolica e temevo, qualora avessi pubblicato il mio saggio, di perdere questa protezione e di provocare la proibizione di lavorare agli aderenti e agli allievi della psicoanalisi in Austria. Poi improvvisamente è arrivata l'invasione tedesca e il cattolicesimo si è mostrato, per dirla con parole bibliche, una "canna al vento". Nella certezza che ora sarei stato perseguitato non solo per il mio modo di pensare ma anche per la mia "razza", ho abbandonato insieme a molti amici la città che fin dall'infanzia, per settantotto anni, era stata la mia patria. Ho trovato la più amichevole accoglienza nella bella, libera, magnanima Inghilterra. Qui vivo ora come ospite ben accetto, traendo un sospiro di sollievo perché mi è stato tolto di dosso quel peso e perché posso nuovamente parlare e scrivere – quasi dicevo: pensare – come voglio o devo. Ora posso portare davanti al pubblico l'ultima parte del mio lavoro. Non più ostacoli esterni, o almeno non tali da dovermene spaventare. [...]. Mi attendo, quando questo lavoro su Mosè, tradotto, sarà conosciuto tra i miei nuovi conterranei, di perdere presso parecchie altre persone non poche delle simpatie che adesso mi dimostrano. [...]. La convinzione della sua correttezza l'ho acquisita già un quarto di secolo fa, quando scrissi il libro su *Totem e tabù*, nel 1912, e da allora si è soltanto rafforzata. Fin da allora non ho più dubitato che sia possibile concepire i fenomeni religiosi solamente usando il modello dei sintomi nevrotici individuali a noi familiari, come ritorni di significativi eventi da lungo tempo dimenticati nella storia primordiale della famiglia umana; non ho più avuto dubbi che essi debbano il loro carattere coattivo a questa origine, e che dunque agiscano sugli uomini in forza del loro contenuto di verità *storica*¹⁵⁹.

A questo punto dell'indagine siamo costretti ad abbandonare momentaneamente l'esposizione delle fasi della penetrazione della cultura psicoanalitica in Italia e a riprenderla più avanti. Si rende infatti necessaria un'ampia parentesi indispensabile per storicizzare, attraverso la figura di Schmidt e la sua opera apologetica mascherata da intenti storico-religiosi, l'ambito degli studi scientifici, storico-religiosi e psicoanalitici in Italia e per analizzare infine l'atteggiamento complessivo della Chiesa nei confronti dei nuovi ambiti di indagine scientifica, soprattutto per ciò che concerne le loro ripercussioni in campo socio-politico e culturale.

¹⁵⁸ Si ricordi che la Gran Bretagna non a caso era stata la patria del positivismo e dell'evoluzionismo di Darwin e Spencer, ma anche degli studi etnologici e storico-religiosi di Tylor, Robertson Smith e Frazer, che ebbero un ruolo preponderante nella formazione e nella concezione etnologica e storico-religiosa di Freud.

¹⁵⁹ S. Freud, «Avvertenza seconda» a «Terzo saggio. Mosè, il suo popolo e la religione monoteista», *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi (1934-1938)*, in *Opere*, cit., vol. 11, pp. 381-382.

Padre Schmidt era l'esponente di punta della cosiddetta scuola *storico-culturale*, o *scuola viennese*, che intendeva rappresentare il metodo storico in opposizione alla concezione evuzionistica (espressa per esempio nel *manismo* e nell'*animismo*) e alle varie tendenze psicologistiche e sociologiche che nei primi decenni del secolo dominavano il campo della ricerca etno-religiosa¹⁶⁰.

La costruzione teorica dell'ecclesiastico viennese, per quanto basata su un'imponente serie di dati documentari, ricca di intuizioni e di contributi fondamentali nella storia dell'etnologia – riconosciuti dallo stesso Pettazzoni –, rappresentava un tentativo apologetico di piegare il dato etnologico alla tesi del *Monoteismo Primordiale*, in un quadro di origine teologica cattolica che considerava la storia come decadenza dalla condizione di iniziale perfezione. L'uomo, ricevuta la Rivelazione direttamente dall'Essere supremo, a progressive fasi di offuscamento della verità rivelata, diede origine alle religioni storicamente rilevabili. Schmidt, pur dichiarando di non voler costruire ipotesi teoriche, giunse a una sistemazione del materiale etnologico secondo particolari schemi (quelli dei cicli culturali) dai quali, per quanto concerne l'interpretazione dei fatti religiosi, pervenne a deduzioni di tipo dogmatico-teologico.

Tuttavia le differenze di impostazione tra la visione storico-culturale schmidtiana e quella storico-evuzionistica di Zolli e soprattutto quella storicistica di Pettazzoni, erano profondamente diverse anche per altri aspetti. Per prima cosa Schmidt riteneva che l'idea di Dio non si originasse dall'idea di anima (come a esempio voleva Tylor, uno degli studiosi ispiratori di Freud, e codificatore della teoria evuzionistica secondo al quale da una fase animistica si passava a una politeistica e infine monoteistica¹⁶¹), ma che fosse già presente presso i primitivi; secondariamente riteneva che gli elementi mitologici più elevati che convivevano in taluni popoli con elementi cosiddetti inferiori, non fossero il frutto di una purificazione e di un'evoluzione di questi ultimi, ma che si fossero originati separatamente. Secondo Schmidt nei popoli primitivi era infatti chiaramente rintracciabile l'idea di un Essere supremo che venne successivamente modificata dalle commistioni dovute ai contatti con altre culture e agli offuscamenti della storia. La credenza in un Essere supremo era la parte più remota di un'antichissima cultura umana che appartenne ai gruppi oggi chiamati primitivi, quando essi costituivano un'unità etnica e non si erano divisi nei vari territori attualmente abitati. Questa religione dell'Essere supremo o del Gran Dio, *Hochgott*, propria delle culture primitive, dove appariva in forme residuali ancora evidenti, veniva considerata un *Monoteismo universale*

¹⁶⁰ Si ricordi che Freud spiegava sulla base dell'evoluzione psicologica, l'evoluzione sociale, morale e religiosa a partire dal totemismo. Infatti la concezione *evuzionistica* era posta da Freud a fondamento di *Totem e tabù*. Tuttavia padre Schmidt non si opponeva solamente a Freud, ma anche e soprattutto allo storicismo di Raffaele Pettazzoni.

¹⁶¹ E. B. Tylor, *Primitive Culture*, 2 voll., Londra 1871.

(*Urmonotheismus*). Nel corso della storia nei diversi popoli vi fu un progressivo distacco dalla primigenia idea di Essere supremo originando in questo modo le figure mitologiche proprie delle diverse religioni primitive: genio protettore degli animali, capostipite, antenato, il Sole, ecc. Schmidt riteneva che l'origine del concetto di un Essere superiore non potesse essere concepita dall'uomo; il raziocinio umano avrebbe potuto intuire principi di causa ed effetto, oppure concepire l'idea di creazione e questa suggerirgli l'esistenza di un ordine morale. Riteneva perciò che vi fosse stato un rapporto diretto tra la divinità e i primi uomini. L'offuscamento della nozione di Essere supremo, non veniva postulata su argomenti teologico-fideistici, ma ricavata da successive fasi involutive della storia, in cui – secondo una visione reazionaria – i progressi culturali umani corrispondono ad altrettanti regressi spirituali. Quanto più l'uomo avanzava nella conquista del mondo attraverso l'agricoltura, l'allevamento degli animali, la formazione dei nuclei urbani, tanto più regrediva nella rivelazione. Vi era dunque una condanna implicita e totale della storia civile, come fatale allontanamento dalla prima verità. Tale allontanamento avveniva attraverso vari cicli culturali: cultura matriarcale, cultura totemistica-patriarcale, cultura patriarcale degli allevatori di bestiame, cultura dei tempi storici.

Gli avversari di Schmidt gli rimproveravano di aver voluto fondare la tematica del Monoteismo primordiale su evidenze etnologiche e storico-religiose rappresentando tutto lo sviluppo religioso dell'umanità secondo una schema di decadenza della rivelazione iniziale. Schmidt, e con lui i suoi seguaci, sostenne che l'idea di un Monoteismo universale nasceva sulla base dei dati osservati e desunti dalla ricerca antropologica e viceversa non era il frutto del tentativo apologetico di dimostrare la verità della Rivelazione cristiana su dati etnologici e scientifici. La posizione di Schmidt, abbandonata quasi integralmente sin dal suo sorgere dagli studiosi di etnologia e di storia delle religioni dei Paesi anglosassoni, ebbe un certo successo nei Paesi del mondo germanico-cattolico e di area latina, in particolar modo in Italia, con conseguenti effetti paralizzanti nell'indirizzo delle ricerche, tanto che per decenni gli sforzi degli studiosi furono indirizzati secondo schemi preconcepiuti.

In Italia tuttavia si levò uno tra i più fermi oppositori di padre Schmidt, Raffaele Pettazzoni, il quale ricondusse a realtà di storia e a rigore di metodo critico i temi che erano stati troppo spesso trattati in dimensione astorica, metafisica, *sub specie aeternitatis*¹⁶². Pettazzoni,

¹⁶² Sulle dispute di Pettazzoni con Wilhelm Schmidt si vedano: *EdR*, s.v. «Monoteismo e idea di Dio», coll. 669-673; R. Pettazzoni recensione a W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee: eine historisch-kritische und positive Studie*, II^{ef} Teil: *Die Religionen der Urkvölker*; III^{ef} Band: *Die Religionen der Urvölker Asiens und Australiens*, Münster I.W, Aschendorff 1931, pp. XLVIII-1155, in *SMSR*, vol. VII (1931), pp. 227-234; Idem recensione a W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee IV: Die Religionen der Urvölker Afrikas*, Münster I.W, Aschendorff 1931, pp. XXXII-821, in *SMSR*, vol. IX (1933), pp. 96-97; Idem recensione a P(adre) Guglielmo Schmidt, *Manuale di storia comparata delle religioni: ad uso degli insegnanti di Università, seminari e per lo studio privato. Origine e sviluppo della religione. Teorie e fatti*, trad. ital. G. Bugatto, Morcelliana, Brescia 1934¹, pp. XXVIII-493, in *SMSR*,

benché riconoscesse alcuni meriti di carattere etnologico al padre verbita, fu sempre in aperta e aspra polemica con lo studioso viennese in quanto proteso verso una dimensione apologetica, entro la quale far rientrare le osservazioni e le interpretazioni di carattere storico-religioso. La polemica fu molto aspra, esacerbata nei toni soprattutto da alcune posizioni intolleranti di Schmidt e dei suoi seguaci che si ritenevano depositari di una verità incontrovertibile.¹⁶³

Pettazzoni nei propri scritti¹⁶⁴ riaffermava costantemente la necessità di affrontare l'argomento dell'idea di Dio esclusivamente sul piano storico¹⁶⁵, innanzi tutto attribuendole i caratteri aconfessionali di Essere supremo. In secondo luogo rammentava che l'idea di Essere Supremo non era un assoluto a priori, bensì che essa sorgeva “nel pensiero umano dalle condizioni stesse dell'esistenza umana, e poiché le condizioni variano nelle diverse fasi e forme della civiltà primitiva, varia anche in seno a questa la forma dell'Essere supremo”¹⁶⁶. In altri termini l'Essere supremo andava studiato nelle singole espressioni culturali e civiltà¹⁶⁷. Infine

vol. X (1934), pp. 123-124; Idem, recensione a W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, V Bd.: *Nachtrage zu den Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens und Australiens*, Münster I.W, Aschendorff, 1934, pp. XXXVII-921, in SMSR, vol. X (1934), p. 232; Idem, recensione a W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, VI Band: *Endsythese der Religionen der Urvölker*, Münster I.W, Aschendorff, pp. LIV-600, in «Note bibliografiche», SMSR, vol. XIII (1937), fasc. 1-2, pp. 124-125; M. Gandini, *Raffaello Pettazzoni dall'incarico bolognese alla cattedra romana (1922-1923)*, SM, n. 45 (2° semestre 1998), pp. 201-203; Idem, *Raffaello Pettazzoni negli anni 1926-1927*, SM, n. 47 (2° semestre 1999), pp. 157-160; Idem, *Raffaello Pettazzoni intorno al 1930*, cit., pp. 197-199; Idem, *Raffaello Pettazzoni nelle spire del fascismo (1931-1933)*, SM, n. 50 (1° semestre 2001), pp. 31-33: “«Ma nemmeno la quasi certezza di attirarmi ancora una volta i fulmini schmidtiani mi tratterà dall'esprimere il mio giudizio – che è in un certo qual modo richiesto, il mio dissenso...» (così scrive in una minuta; e aggiunge che dallo Schmidt, il quale si ritiene in possesso della verità, non «si può aspettare la tolleranza»; da lui si desidererebbe «più rispetto della libera espressione critica... e più tolleranza per i suoi contraddittori»)”. Sulle dure e polemiche repliche, tipicamente confessionali, di Schmidt si vedano: W. Schmidt, *Manuale di storia comparata delle Religioni*, cit., pp. 342-349. Nel testo Schmidt dedica due paragrafi a Pettazzoni: a) *La nuova teoria di R. Pettazzoni sul Dio del cielo*, pp. 342-344 e b) *Critica alla teoria del Pettazzoni*, pp. 345-349, nei quali critica aspramente le teorie pettazzoniane circa l'origine degli Esseri celesti.

¹⁶³ R. Pettazzoni, *L'Onniscienza...*, cit., p. 6: “Ciò che i teorici del «monoteismo primordiale» pongono come forma prima della religione non è il monoteismo concreto quale ci appare nelle grandi religioni storiche monoteistiche, bensì l'idea monoteistica in astratto, con gli attributi ad essa inerenti secondo la speculazione teologica. [...] La teoria del «monoteismo primordiale» si risolve in un compromesso fra l'indagine storica e la teologia. Per l'indagine storica gli attributi non sono contenuti a priori nell'idea monoteistica di Dio; questa idea è essa stessa una formazione, e gli attributi divini sono anch'essi delle formazioni partecipanti allo svolgersi di quell'idea.”

¹⁶⁴ Sulle posizioni di Pettazzoni, si vedano: R. Pettazzoni, *Dio: Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni. Vol. I: L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Athenaeum, Roma 1922; Idem, *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, Edizioni italiane, Roma 1946; Idem, *L'Onniscienza di Dio*, Einaudi, Torino 1955 in particolare pp. 3-46, 626-656; Idem, *L'Essere supremo nelle religioni primitive. L'onniscienza di Dio*, Einaudi, Torino 1957; Idem, *La formation du monothéisme*, «Revue de l'histoire des religions», LXXXVIII, n. 44, 1923, pp. 193-229; Idem, *Monotheismus und Polytheismus*, in «Die Religion in Geschichte und Gegenwart», IV, Tübingen 1930, pp. 185-191; Idem, *Allwissende höchste Wesen bei primitivsten Volkern*, «Archiv für Religionswissenschaft», XXIX, 1931, pp. 108-129, 209-243; Idem, *Monoteismo e «Urmonotheismus»*, SMSR, XIX-XX (1943-46), pp. 170-177, Idem, *La formation du monothéisme*, «Revue de l'Université de Bruxelles» marzo-aprile 1950 (saggio letto come conferenza nell'Università di Bruxelles il 6 aprile 1949, riprodotto in inglese in *Essay on the History of Religions*, Leiden, 1954, pp. 1ss.).

¹⁶⁵ Si veda: R. Pettazzoni, «Prefazione», in *L'Essere supremo...*, cit., p. 11: “Contrariamente ad una teoria che vuol trovare nell'idea antichissima di un Essere supremo un riflesso della Rivelazione, io ho cercato di darne una spiegazione prettamente storica, indipendente da ogni presupposto teologico”.

¹⁶⁶ R. Pettazzoni, *L'Onniscienza...*, cit., p. 648.

¹⁶⁷ “La nozione dell'Essere supremo non è il riflesso di una astratta idea monoteistica di Dio fornita di tutti gli attributi più elevati ad essa teoricamente interenti [...], bensì una formazione storica concreta che assume forme

lamentava un equivoco e un errore metodologico che inficiava alla radice qualsiasi ricerca sul Monoteismo; infatti si pretendeva di applicare alle religioni dei popoli incolti una nozione appartenente alle religioni monoteistiche, mentre era necessario l'apporto dell'etnografia, in quanto abbandonava l'idea di una evoluzione religiosa che avrebbe sempre e comunque coinvolto ogni popolo, per "approfondire la multiforme diversità dei vari fenomeni religiosi tracciando per ciascuno la sua propria area di diffusione"¹⁶⁸. Inoltre sia le teorie evoluzionistiche che il Monoteismo primordiale affondavano i loro assiomi nelle religioni dei popoli primitivi. "Ciò si spiega col fatto che il problema del monoteismo fu sempre studiato non in sé e per sé, ma soprattutto in relazione col problema più generale della *forma prima* della religione. Le varie teorie non procedevano da una indagine sul monoteismo stesso, ma piuttosto discendevano indirettamente dalla accettazione o meno dell'evoluzionismo"¹⁶⁹.

La controversia sul monoteismo era viziata da un'altra condizione pregiudiziale, vale a dire la preferenza attribuita alle religioni dei popoli incolti per lo studio di un fenomeno le cui definizioni e categorie non erano in alcun modo riconducibili al mondo primitivistico. Nelle religioni dei popoli primitivi si poteva tutt'al più scorgere l'idea di un essere supremo, idea che non autorizza gli studiosi a identificarla col monoteismo.

Secondo Pettazzoni, l'unico modo legittimo per affrontare il problema del monoteismo era quello di procedere dal noto verso l'ignoto: una ricerca metodologicamente corretta sull'origine del Monoteismo poteva essere perciò diretta unicamente alle grandi religioni monoteistiche, ebraismo, cristianesimo, islamismo e per certi versi lo zoroastrismo, nelle quali l'idea del monoteismo "non si forma per evoluzione, ma per rivoluzione"¹⁷⁰. I fondatori delle religioni monoteistiche furono dei predicatori, dei profeti, dei riformatori che *fondarono* il monoteismo in contrapposizione al politeismo. "La formazione del monoteismo non appartiene al pensiero speculativo, bensì alla vita religiosa, ad una pienezza di vita religiosa che solo poche

diverse, anche con attributi eventualmente diversi, a seconda dell'ambiente culturale in cui essa si attua. C'è in ogni civiltà un nesso ideale intrinseco fra gli elementi che la compongono. La religione è uno di questi elementi, e l'Essere supremo è parte della religione. Come tale, l'Essere supremo partecipa del carattere proprio della civiltà alla quale appartiene, e presenta forme diverse adeguate alla struttura tipica delle rispettive civiltà." R. Pettazzoni, *L'Onniscienza...*, cit., p. 627.

¹⁶⁸ R. Pettazzoni, *L'Essere supremo...*, cit., p. 156. Si veda anche R. Pettazzoni, *L'Onniscienza...*, cit., p. 5: "La teoria del monoteismo primordiale è costruita sopra un equivoco e sopra un errore. L'equivoco consiste nel chiamare monoteismo ciò che non è tale, scambiando per monoteismo la nozione degli esseri supremi dei popoli primitivi. L'errore consiste nel considerare come primordiale ciò che non lo è, trasferendo alla più arcaica civiltà religiosa l'idea di Dio propria della nostra civiltà occidentale, quella che dall'Antico Testamento è passata nel Nuovo ed è stata poi successivamente elaborata nel Cristianesimo."

¹⁶⁹ R. Pettazzoni, *L'Essere supremo...*, cit., p. 156.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 162.

volte si è realizzata nel corso della storia umana, ed ogni volta per un concorso eccezionale di circostanze favorevoli”¹⁷¹.

Zolli, sebbene fondamentalmente concepisse “la vita dello spirito come un continuo evolversi, un continuo divenire”¹⁷² e le diverse manifestazioni della vita religiosa come un progressivo affinarsi verso forme di natura morale sempre più interiorizzate e spirituali, condivideva con Pettazzoni l’idea che il monoteismo non fosse il frutto di un’evoluzione¹⁷³. La posizione di Zolli tuttavia si discostava da quella pettazzoniana in particolare per quanto concerneva l’ebraismo. Egli condivideva la posizione di Tylor circa l’evoluzione del fenomeno religioso dal manismo, attraverso l’animismo, sino al politeismo, rivendicando per il monoteismo ebraico una genesi svincolata da una stretta linea evolutiva. Il Nostro affermava che nei popoli dell’Antico Oriente il concetto di divinità sorse a partire dall’osservazione di una *dynamis* operante nella natura, generando così il concetto di *mana*. Dal manismo, tramite un’evoluzione, l’uomo passava ad attribuire progressivamente un’anima agli elementi della natura, animismo, sino a ritenere che in loro operasse una volontà simile alla propria, polidemonismo o politeismo. Zolli proseguiva ritenendo che nelle menti dei popoli dell’antichità si sia finito per credere che una di queste divinità assurgesse al ruolo di guida, di capo dell’intero gruppo degli dei (enoteismo) similmente a quanto avveniva a livello sociale con il capo-clan, capo-tribù e infine re¹⁷⁴. Ma per quanto riguardava l’origine del monoteismo ebraico Zolli sosteneva una diversa origine rispetto a Pettazzoni. Quest’ultimo riteneva che i monoteismi propriamente detti fossero nati in seguito a una rivoluzione operata dai diversi profeti e riformatori; per Zolli viceversa il monoteismo ebraico era frutto di una rivelazione. Ovviamente la visione di Zolli non può essere certo ritenuta storica, anche se è ampiamente comprensibile da parte di un rabbino, ciò nonostante i tratti che le vengono man mano attribuiti da Zolli la connotano maggiormente come manifestazione del *numinoso*¹⁷⁵, quale espressione di quel *quid*

¹⁷¹ *Ivi*. Per le critiche di Pettazzoni al Monoteismo primordiale e all’evoluzionismo si veda: R. Pettazzoni, «Appendice», in *L’Essere supremo...*, cit., pp. 153-163. Si veda anche R. Pettazzoni, *L’Onniscienza...*, cit., p. 5: “Il monoteismo nella sua concreta realtà storica è credenza in un Dio solo e negazione di tutti gli altri dèi. Come tale esso presuppone il politeismo, e non può dunque essere la forma prima della religione. Con ciò non è detto che il monoteismo derivi dal politeismo per svolgimento graduale e necessario, come vorrebbe l’evoluzionismo; esso ne deriva, se mai, per rivoluzione, per un radicale rivolgimento religioso operato da una grande personalità banditrice di un nuovo verbo.”

¹⁷² I. Zolli, *Israele...*, cit., p. 111.

¹⁷³ Fondamentale per la comprensione della concezione di Zolli sul monoteismo d’Israele: I. Zolli, «Il monoteismo d’Israele», in *Israele...*, cit., pp. 200-211.

¹⁷⁴ Come si è visto più sopra, questa visione evoluzionistica apparteneva anche a Freud.

¹⁷⁵ Si ricordi che l’opera di Rudolf Otto, *Das Heilige* nella quale per la prima volta compariva il termine *numinoso*, risale al 1917 e venne tradotta in italiano da Buonaioni nel 1926; Zolli dunque la conosceva e utilizzò nella propria esposizione il concetto di *numinoso* (qualcosa di totalmente altro che si manifesta all’uomo suscitando in lui sentimenti ambivalenti di terrore e di fascino). Per il significato e il valore dei concetti di *sacro* e *numinoso* concepiti da Otto, si veda *supra*, p. 96, n. 36.

di irrinunciabile che la fenomenologia religiosa mirava a salvaguardare negli studi storico-religiosi.

Nelle sue più lontane origini, prima di costituire una unità etnica e spirituale, Israele probabilmente condivideva le idee religiose allora dominanti, che costituivano il pane spirituale di tutte le genti e di tutte le civiltà. Ma già all'epoca patriarcale comincia a manifestarsi la coscienza, ora latente, ora palese, del monoteismo, cioè l'idea che il Dio è uno solo. [...]. Non si combatte il politeismo altrui, perché non è giunta ancora l'ora di farlo. I patriarchi hanno davanti a loro due compiti: approfondire l'idea, ormai radicata, dell'unità di Dio e poi svilupparla e propagarla negli aggruppamenti da loro guidati. In quanto al culto degli dei stranieri, essi si limitano ad allontanarlo dal loro ambiente e non se ne preoccupano se viene professato da altri. [...]. Il monoteismo che affiora nella filosofia greca mi pare [...] che sia una concezione, a cui ha condotto il lavoro mentale di geniali pensatori; [...]. Esso differisce essenzialmente dal monoteismo di Israele. *Quest'ultimo non è il prodotto di un'evoluzione lenta, che abbia condotto il genio del popolo dal politeismo, attraverso l'enteismo, ad una concezione monoteistica della divinità, ma prorompe con forza elementare e con tutti i caratteri del numinoso. Il monoteismo israelita è un prodotto della rivelazione e non di un'evoluzione; è il frutto più maturo della vita religiosa in genere, della vita religiosa, di cui somma peculiarità è l'irrazionalità o, per meglio dire, la superrazionalità, l'immediatezza con cui il divino si rivela all'anima umana. Il genio di Israele non procede come quello ellenico da ragionamento a ragionamento, da sillogismo a sillogismo, ma si infiamma, prosegue da estasi a estasi, da rapimento a rapimento. [...]. L'anima di Israele non è portata verso l'indagine minuta, verso l'esame critico analitico, ma si protende disperatamente verso la comprensione dell'assieme, [...]. certamente anche il genio ebraico procede lentamente, ma non si adagia con facilità sugli stadi precedenti il monoteismo; ossia non passa per puro ragionamento da un gradino all'altro, non compie la sua ascensione da alpinista, ma si innalza di volo, portato dalla sua sete inestinguibile di Dio. Questo monoteismo, che è tanto caratteristico per il genio di Israele, non ci dà dunque l'impressione di essere il frutto di speculazioni filosofiche, maturato dal politeismo; anzi noi crediamo che il monoteismo e il politeismo stiano l'uno di fronte all'altro come due unità differenti. Il monoteismo può attraverso la vita vissuta corrompersi e saturarsi di elementi politeistici, ma il politeismo non può evolversi e diventare monoteismo attivo e travolgente, perché questo non può avere inizio [...] se non dal rivelarsi del numinoso in una forma particolare. La diversità tra politeismo e monoteismo non è di carattere formale, bensì essenziale. Non si tratta di differenza quantitativa, ma qualitativa.*¹⁷⁶

Questa lunga citazione è quanto mai esemplificativa dalla visione storico-religiosa di Zolli. Infatti vi confluiscono, in una originale e non sempre coerente sintesi, elementi di evolucionismo, di storicismo e di fenomenologia religiosa spinta sino alle soglie del misticismo di matrice chassidica. Il giudizio di Zolli circa l'origine del monoteismo in generale, ed ebraico in particolare, peraltro doveva essere piuttosto travagliato, poiché nello stesso testo giungeva a

¹⁷⁶ I. Zolli, «Il monoteismo d'Israele», in *Israele...*, cit., pp. 201-205. I corsivi nel testo sono nostri.

un singolare intreccio tra storicismo ed evolucionismo, che viceversa lo avvicinava maggiormente alle posizioni pettazzoniane.

Il tipo della divinità canaanea con la sua varietà di forme e col legame che l'univa a dati luoghi doveva essere eliminato dalla sfera del pensiero d'Israele, perché sarebbe stato d'impedimento all'unificazione delle tribù, unificazione che corrispondeva ad una necessità sentita, che significava obbedienza alla voce del sangue e alla coscienza sempre più chiara della comune origine. [...]. La religione, che accentua principalmente il rapporto tra Dio e l'uomo, in un ulteriore stadio di sviluppo rappresenta l'unione tra Dio e un gruppo etnico. J.[hwh] divenuto il Dio unico d'Israele unito, un po' alla volta diventa il Dio universale. Tutto ciò corrisponde alla tendenza naturale della mente umana verso l'unificazione, verso la sintesi, verso la semplificazione, che raggiunge il suo alto *do* nel concetto dell'uno. La vita religiosa nel periodo patriarcale è la preparazione della vita religiosa nazionale.¹⁷⁷

Le teorie apparentemente contraddittorie di Zolli circa l'origine del monoteismo, si possono comprendere pienamente solo alla luce della sua intera concezione religiosa. In estrema sintesi, egli distingue nella sfera della religione tre elementi: religione, religiosità e misticismo. La religione è il cristallizzarsi – entro forme e istituzioni rigide, comunicabili, tramandabili e gerarchizzate – dello slancio della religiosità, che corrisponde alla continua e anelata ricerca di relazione con ciò che trascende la sfera del sensibile. Il misticismo è invece una strada privilegiata, riservata ai pochi che riescono a giungere a un rapporto personale con il *numinoso*¹⁷⁸. Per l'elaborazione di questa suddivisione, senza dubbio furono notevoli gli influssi del chassidismo, tanto che Zolli accostava in alcuni punti il proprio pensiero a quello di Martin Buber¹⁷⁹.

2. I reciproci influssi tra Israel Zoller ed Edoardo Weiss

Chiusa la parentesi relativa a padre Schmidt e, attraverso il dibattito suscitato dalla sua opera, al clima culturale dell'epoca, torniamo dunque ad affrontare il tema della diffusione della

¹⁷⁷ I. Zolli, «I patriarchi», in *Israele...*, cit., pp. 83-84.

¹⁷⁸ Su questa particolare distinzione tra religione, religiosità e misticismo si vedano: E. Zolli, «Religione, religiosità, mistica, conversione», in *Prima...*, cit., pp. 115-117; Idem, *Why...*, cit., pp. 79-81; Idem, *Profeti e mistici nella tradizione d'Israele*, «L'Ultima», anno VII, fasc. 67, 1953, pp. 41-48; Idem, *Il mistero di Dio e il mistero di Cristo*, «L'Ultima», anno VII, fasc. 72, 1953, pp. 495-498.

¹⁷⁹ Martin Buber (1878-1965) filosofo ebreo tedesco, professore di religione ed etica ebraica all'Università di Francoforte (1925-1938) e, dal 1938 al 1951, professore di sociologia all'Università Ebraica di Gerusalemme. Tra i più profondi conoscitori del pensiero e del movimento chassidico. *La Leggenda di Baal Shem* (1908), *L'Io e il Tu* (1923), *Gog e Magog* (1941), *I Racconti dei Chassidim* (1949). Zolli in *Prima dell'Alba* (pp. 115-117; si veda anche: E. Zolli, *Why...*, cit., pp. 79-81) accostava esplicitamente il proprio pensiero a quello di Buber, riferendosi all'opera di quest'ultimo, *Sette Discorsi sull'Ebraismo*, Firenze 1923. Per le pagine di Buber alle quali si richiamava Zolli, si veda: M. Buber, *Discorsi sull'Ebraismo*, Gribaudi, Milano 1996, pp. 71-72. Sul rapporto diretto, mistico, ricercato dal chassid, si veda: J. Bauer, *op. cit.*, pp. 31-41, 59-69.

psicoanalisi in Italia, riprendendo le fila del ragionamento da Trieste, dove lasciammo Weiss e dove le vicende della psicoanalisi italiana coinvolsero pure Zolli.

Grazie all'opera di Weiss, ma anche agli influssi letterari di Svevo e Saba¹⁸⁰ (e a Benussi, triestino di origine), Trieste rappresentò, a partire dalla fine della Prima Guerra Mondiale, il focolare autorevole e illuminante della diffusione della psicoanalisi in Italia. L'interesse per questo innovativo approccio allo studio e alla comprensione della psiche umana, oltre che a innestarsi in ambito scientifico e accademico¹⁸¹, cominciava a interessare strati sempre più ampi dell'opinione pubblica. Tra il 1930 e il 1935 la psicoanalisi raggiunse il culmine della *moda* anche tra gli ambienti più profani. Tuttavia non sempre l'opera di divulgazione delle teorie psicoanalitiche veniva compiuta da studiosi seri e preparati e in molte occasioni veniva svolta da conoscitori poco informati, generando così grossolani fraintendimenti. Furono numerosi i testi scadenti, superficiali e modesti, comparsi a cavallo degli anni Venti e Trenta scritti da sedicenti conoscitori della dottrina freudiana¹⁸². Particolare risonanza rivestì la conferenza tenuta proprio a

¹⁸⁰ “Essi non hanno però infuso nella loro opera alcunché dello spirito biblico; né di quello sionista; né di quello dell'autentico giudaismo (il quale invece ha ispirato la grandissima letteratura *jiddish*, quella in ebraico e gran parte delle opere scritte in tedesco, in inglese, ecc. da ebrei di origine orientale). Si rilevano però nell'opera di alcuni letterati ebrei triestini delle tracce abbastanza evidenti di una spiritualità – o per lo meno di una psicologia – caratteristica degli ebrei occidentali assimilati: una spiritualità ed una psicologia che li distingue in qualche modo, anche se non sempre nettamente, dai loro concittadini non ebrei”. G. Voghera, *Gli anni della psicanalisi*, cit., pp. 146-147.

¹⁸¹ Weiss si era a lungo adoperato, attraverso i propri studi pubblicati sull'«Archivio di Neurologia, Psichiatria e Psicoanalisi», la prima rivista scientifica italiana che aveva fatto posto ufficialmente alla scienza freudiana, affinché la psicoanalisi venisse conosciuta nei suoi rudimenti. Inoltre nel settembre del 1925 si tenne, proprio a Trieste, il XVII Congresso nazionale della Società freniatria italiana, durante il quale per la prima volta la psicoanalisi venne accettata ufficialmente tra i temi in discussione in un convegno di psichiatria. Weiss lesse una comunicazione all'inizio della seconda giornata: E. Weiss, *Psichiatria e Psicoanalisi*, «Quaderni di Psichiatria», n. 12, 1925, pp. 206-208. Per questa e altre notizie si veda: A.M. Accerboni Pavanello, «Introduzione», in E. Weiss, *Elementi di psicoanalisi*, cit., p. XI. Si veda *supra*, p. 122.

¹⁸² G. Dragotti, *La psicoanalisi*, Pozzi, Roma, 1923; G. Capone, *La dottrina psicoanalitica del Freud*, Zanichelli, Bologna 1924; G. Cibarelli, *Pedagogia e Psicoanalisi*, Teramo 1924; G. Fabrizi, *La psicoanalisi*, Cremonese, Roma 1928, E. Morselli, *La psicanalisi: Studi ed appunti critici. Tomo I. La dottrina. Tomo II. La pratica*, F.lli Bocca, Torino 1926. Il testo di Morselli fu particolarmente efficace nel presentare la psicoanalisi come una disciplina priva di ogni fondamento, in quanto l'allora anziano psichiatra godeva in Italia di fama e prestigio indiscussi. Morselli si era avvalso di uno scambio epistolare con Weiss, al quale aveva richiesto alcuni chiarimenti e delucidazioni in merito ad alcuni punti oscuri della teoria psicoanalitica, per dare ulteriore fondamento ai propri convincimenti, distorcendo di fatto le indicazioni di Weiss. Rispetto al contenuto e al valore dell'opera, così si esprimeva Freud: “È assolutamente priva di valore, da apprezzare soltanto come prova inequivocabile che egli è un asino. Contiene una infinità di grandi e piccole inesattezze, gli argomenti più stupidi, vecchi e nuovi; è scritto con scarse nozioni della letteratura ed evidentemente senza cognizione di causa. [...] Spero che Lei [si riferisce a Weiss] si incarichi di preparare per la nostra rivista una critica particolareggiata del libro. In caso affermativo, La prego di non risparmiargli alcuna spiacevole verità”. E. Weiss, *Sigmund Freud come consulente*, «Lettera di Freud del 23 gennaio 1926,» cit., pp. 72-73. Weiss commenta che si assunse “con grande piacere l'incarico della recensione” (*ivi*, p. 73). Come si è visto precedentemente, l'atteggiamento di Morselli si era rivelato ipocrita già in occasione del XVII Congresso di Freniatria tenutosi nel 1925 a Trieste. Per questa e altre notizie si vedano: E. Weiss, *Sigmund Freud come consulente*, cit., pp. 72-75; A.M. Accerboni Pavanello, «Introduzione», in E. Weiss, *Elementi di psicoanalisi*, cit., pp. XI-XIII; M. David, *op. cit.*, pp. 166-170. Le recensioni apparvero nella rivista di Freud «Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse» (1926), pp. 561-568 e nell'«Archivio Generale di Neurologia, Psichiatria e Psicoanalisi» (1926), quest'ultima era la rivista fondata da Levi-Bianchini nel 1920. Su Giuseppe Dragotti (1879-1968) si veda: M. David, *op. cit.*, pp. 182-183. Su Enrico Morselli (1852-1929) professore di psichiatria e direttore

Trieste nel febbraio del 1930 da Silvio Tissi¹⁸³, filosofo e letterato eclettico, il quale aveva negli anni precedenti ottenuto un certo successo con la pubblicazione nel 1928 dell'opera *Psicoanalisi, scienza dell'Io o del mistero-problema psichico*, testo che rappresentava una cattiva utilizzazione, oltretutto una palese distorsione delle idee di Freud. La conferenza disorientò di molto l'uditorio suscitando non poche perplessità, dato oltretutto l'alto credito che l'ambiente medico e culturale della città avevano attribuito al presunto esperto di psicoanalisi con un invito ufficiale¹⁸⁴. Fu così che l'Associazione medica triestina per correre ai ripari incaricò Weiss, che praticava nella città giuliana da oltre dieci anni, di tenere un ciclo di conferenze per presentare al vasto pubblico nella forma più precisa possibile i contenuti teorici e metodologici della psicoanalisi. Le cinque conferenze tenute tra il febbraio e il giugno del 1930 furono un clamoroso successo sia di pubblico che di chiarezza, tanto che di lì a poco Weiss venne invitato a pubblicare le sue lezioni. Nacque così, in maniera del tutto fortuita, l'opera *Elementi di psicoanalisi*¹⁸⁵, “la prima, veramente seria e sistematica esposizione delle teorie freudiane che, con il pregio della sinteticità, si rivelò subito come un'opera di alto livello informativo e scientifico [...] un esempio di prosa scientifica di grande chiarezza ed efficacia”¹⁸⁶. Il testo si ispirava alla più fedele ortodossia freudiana, proponendo tutti i temi di Freud inclusi anche gli allora recenti sviluppi sull'istinto di morte. Un'ampia trattazione era dedicata all'origine del tabù sessuale e della sua derivazione totemica, a cui Weiss, ricalcando le orme di Freud, faceva risalire l'origine delle religioni. Alcune affermazioni non potevano non inquietare il mondo ebraico e cattolico, in particolare quelle relative alla derivazione totemica di Jhwh (dal montone) e all'incomprensibile idea di un uomo che diventa dio e di un dio che muore; “il successo del volume avrà certamente influito sull'ostilità del clero italiano a Weiss e al suo *entourage*”¹⁸⁷.

degli ospedali psichiatrici di Mantova e Torino, legato alla corrente materialista e monista del positivismo italiano, si vedano: M. David, *op. cit.*, pp. 174-179.

¹⁸³ Su Silvio Tissi (1895-???) si veda: M. David, *op. cit.*, pp. 184-186. Secondo David il successo riscontrato dal libro di Tissi (se ne ebbero ben tre edizioni) testimonia la scarsa conoscenza della psicoanalisi da parte del pubblico colto italiano.

¹⁸⁴ Su Tissi e sulle vicende inerenti il libro e la conferenze si veda la corrispondenza tra Freud e Weiss: E. Weiss, *Sigmund Freud come consulente*, cit., pp. 79-81.

¹⁸⁵ E. Weiss, *Elementi di psicoanalisi*, con prefazione di Sigmund Freud, U. Hoepli, Milano 1931. A testimonianza della stima nutrita nei confronti di Weiss, Freud scrisse una breve prefazione: “L'autore di queste lezioni, dott. Edoardo Weiss, mio amico e discepolo, ha desiderato che io vi premettessi qualche parola di raccomandazione. Lo faccio, pur essendo pienamente convinto che la raccomandazione è superflua. L'opera si raccomanda da sé. Chi sa valutare la serietà di un lavoro scientifico; chi apprezza l'onestà dello studioso che non vuol diminuire o negare le difficoltà; chi gode dell'abilità del maestro, che con la sua esposizione getta luce nel buio e mette ordine al caos, deve riconoscere il grande merito di questo libro e condividere la mia speranza ch'esso abbia a suscitare tra le persone colte e tra gli scienziati d'Italia un non passeggero interesse per la giovane scienza della psicoanalisi.” E. Weiss, *Elementi di psicoanalisi*, cit., p. 3 (con riproduzione a fronte della lettera autografa di Sigmund Freud).

¹⁸⁶ A.M. Accerboni Pavanello, «Introduzione», in E. Weiss, *Elementi di psicoanalisi*, cit., pp. XIV-XV.

¹⁸⁷ M. David, *op. cit.*, p. 202.

La pubblicazione di quest'opera dunque ci interessa particolarmente perché ci consente di ricostruire la trama dei rapporti, quanto meno scientifici, e i reciproci influssi che intercorsero tra Weiss e Zolli.

In occasione della seconda conferenza Weiss fece infatti esplicito riferimento all'opera di Zolli, *Ideogenesi e morfologia dell'antico-sinaitico*, alla quale abbiamo già accennato in precedenza e di cui avremo modo di parlare anche successivamente per via della sua forte impostazione psicoanalitica¹⁸⁸. Weiss menzionò l'opera di Zolli per fornire una base documentata alla tesi secondo la quale l'*Es* è il responsabile della formazione di immagini simboliche equivalenti ad altre immagini. Per spiegare questa sostituzione, Weiss ricorse durante la conferenza all'equivalenza di casa-donna.

A prescindere dal sogno, c'imbattiamo in tutte le lingue antiche e moderne in frasi e modi di dire nei quali la persona viene paragonata ad una casa. Queste locuzioni sono un prodotto spontaneo del popolo, che si foggia il suo frasario. Ma l'ispiratore del frasario popolare, come nelle creazioni artistiche dei grandi poeti¹⁸⁹, è l'*Es*. Conoscete il proverbio «chi guarda la sua vita, guarda un bel castello»; oppure il termine di 'rudere' o di 'baracca', applicato ad una persona malandata, in rovina [...]. Una donna inaccessibile viene definita spesso una 'una fortezza inespugnabile'; con la metafora di 'fortezza assediata' si indica una donna molto corteggia. Nelle litanie della Madonna, questa è chiamata *Turris eburnea, Domus aurea, Turris Davidica*. Lo scambio fra le rappresentazioni donna e casa apparisce con evidenza ancora maggiore nelle lingue antiche. Nelle lingue orientali antiche una sola parola (*beth*) significa casa e donna¹⁹⁰.

Weiss proseguiva esponendo esempi linguistici tratti dal testo di Zolli¹⁹¹ e terminava citandolo espressamente¹⁹². Come si vedrà in seguito¹⁹³, Zolli nella formulazione della sua teoria circa l'origine monistico-dualistica dell'alfabeto antico-sinaitico, esposta nella seconda parte dell'opera, si era ispirato alla concezione simbolica elaborata dalla psicoanalisi a partire dal presupposto che la psiche umana rinviene in immagini simboliche il sostituto di altre immagini, idea cardine della psicoanalisi e qui ripresa da Weiss. Infine concludeva la sua esposizione rilevando che tra sviluppo filogenetico e ontogenetico esiste un'analogia, quest'ultimo *elemento*

¹⁸⁸ Si veda «Capitolo 3», pp. 205-219.

¹⁸⁹ [Nota nostra]. Il riferimento, benché taciuto, era a Saba del quale durante la prima conferenza aveva citato un brano tratto dal nono sonetto della *Autobiografia*, “per esemplificare come l'azione dell'inconscio non possa in alcun modo esser contrastata dalla volontà cosciente” (A.M. Accerboni Pavanello, «Introduzione», in E. Weiss, *Elementi di psicoanalisi*, cit., p. XVI). I versi erano: “Giorno e notte un pensiero aver coatto, estraneo a me, non mai da me diviso; questo m'accadde”. E. Weiss, *Elementi...*, p. 15.

¹⁹⁰ *Ivi*, pp. 36-37.

¹⁹¹ Weiss si richiamava alle pp. 40-42 dell'opera di Zolli *Ideogenesi e morfologia dell'antico-sinaitico*.

¹⁹² “E chiudo questo mio elenco rimandando il lettore che volesse maggiori notizie sull'origine e le derivazioni delle forme grafiche alla pregevole opera del prof. dott. Zoller, *Ideogenesi e morfologia dell'antico sinaitico*, dalla quale ho attinto le precedenti informazioni.” E. Weiss, *Elementi...*, p. 37.

¹⁹³ Si veda «Capitolo 3», pp. 205-219.

teorico formulato da Freud in *Totem e tabù* e accolto dallo stesso Zolli nella sua modalità di ricerca storico-religiosa¹⁹⁴.

Ma i riferimenti di Weiss all'opera di Zolli non si esaurivano con l'equivalenza casa-donna, bensì si spingevano oltre, finanche a mostrare come all'origine simbolica del numero 3 ci sia lo scroto, ipotesi avanzata da Zolli per spiegare l'origine della lettera antico-sinaitica *shen*, divenuta poi in ebraico *shin*, *ש*. Il riferimento qui è particolarmente interessante poiché nella sua formulazione lascia presagire tra i due quanto meno una conoscenza personale, attestata in seguito – come vedremo – anche da altri particolari.

Devo alla cortesia del già citato prof. Zoller, che si occupa con rara competenza di lingue orientali antiche e delle forme e delle derivazioni dei segni grafici, le notizie che vi esporrò. I segni che usiamo per esprimere graficamente le cifre derivano, come sapete, dalla scrittura araba [...]. Ora il segno grafico per il numero tre proviene, in ultima analisi, dal geroglifico egiziano che rappresentava il genitale maschile [...]. Di esso è rimasto nell'antico sinaitico il segno ω , e nell'ebraico il segno *ש* per indicare il suono che si chiama *shin*. Che questa raffigurazione grafica derivi, sia pure lontanamente, dal geroglifico egiziano, risulta anche dal significato della parola ebraica *shin*, che vuol dire “verga per orinare” (*shen*, verbo, significa “orinare”). Dallo stesso geroglifico egiziano deriva anche il segno grafico (cifra araba) per il numero 3, che in arabo ha la forma seguente: \aleph . Le ragioni che hanno determinato l'uso di questo segno grafico si possono ritenere uguali a quelle che determinano il valore del simbolo tre. Più studiamo le mitologie, il folklore, l'origine dei segni grafici, e più numerose risposdenze si trovano fra i risultati ottenuti da questi studi e le scoperte psicoanalitiche sui simboli espressi dall'Es, mentre non si dà mai il caso di contraddizioni¹⁹⁵.

¹⁹⁴ Infatti Weiss motivava in questo modo le ragioni che determinano l'associazione e indi la sostituzione casa-donna: “Il nostro Io non registra che una parte, ed anche questa assai piccola, della nostra vita individuale e niente affatto di quella filogenetica. Eppure questa storia è fedelmente conservata nella nostra struttura organica e anche psichicamente nell'Es. Nel grembo materno l'embrione è protetto dal freddo e dagli stimoli esterni. Dopo la nascita si cambiano radicalmente le condizioni di vita dell'individuo. L'essere vivente può adattarsi in due maniere alle mutate condizioni di vita: trasformando cioè in modo opportuno il proprio corpo o parte di esso, oppure modificando invece una parte del mondo esteriore. Gli animali, che sono protetti contro il freddo dal loro pelo, hanno modificato il proprio corpo; l'uomo, che usa a questo scopo gl'indumenti, ha modificato, per servirsene oggetti del mondo esteriore. Ferenczi chiama autoplastico il primo modo di adattamento ed alloplastico il secondo. La casa, la caverna, il nido sostituiscono il ricovero materno in maniera alloplastica. [...]. Per rappresentare la nascita ed il parto l'Es usa frequentemente il simbolo dell'acqua [...]. Freud osserva che questa rappresentazione simbolica ci richiama a due verità della storia naturale, l'una filogenetica e l'altra individuale [ontogenetica]. Tutti i mammiferi provengono da animali e acquatici, tutti – non escluso l'uomo – hanno passato nell'acqua la prima parte della loro vita [...].”E. Weiss, *Elementi...*, pp. 38-40. Questo presupposto teorico veniva ripreso da Weiss nella terza conferenza, *ivi*, pp. 67-69: “La storia evolutiva di ogni singolo individuo ripete sommariamente l'evoluzione compiuta nel corso dei secoli e dei millenni dalla specie alla quale appartiene, e nella vita psichica del bambino si riscontrano molti elementi della preistoria dell'umanità. Ma donde possiamo attingere gli elementi per ricostruire tale preistoria, oltre che dai monumenti che ce ne sono rimasti e dallo studio della psiche dell'uomo della nostra civiltà, nella quale permangono residui di tempi remotissimi? Evidentemente studiano la vita spirituale e sociale dei selvaggi, nei quali si riscontra un modo di vivere che abbiamo ragione di ritenere molto simile a quello dell'uomo primitivo. [...]. Come tutti i bambini di tutti i paesi devono passare per il complesso edipico, così è presumibile che tutti i popoli siano passati per il totemismo.” *Ivi*, p. 69.

¹⁹⁵ E. Weiss, *op. cit.*, pp. 41-42. Weiss citava il testo di Zolli, *Ideogenesi...*, cit., alle pp. 35-36.

I riferimenti diretti di una conoscenza personale tra i due, e alla rispettiva opera, non si limitano a queste seppur brevi citazioni, ma emergono anche in altre occasioni. Zolli recensì la traduzione di *Totem e tabù* a cura di Edoardo Weiss e pubblicata nella collezione laterziana «Studi religiosi ed esoterici»¹⁹⁶. Non solo, Zolli fece riferimento a Weiss anche in alcuni suoi studi: nell'approfondimento dello studio sull'alfabeto antico-sinaitico apparso sulla «Rivista di Antropologia»¹⁹⁷, menzionava una conferenza tenuta da Weiss in occasione del XII Congresso della Società Freniatria Italiana “in cui egli accennò allo stretto nesso che esiste tra nascita e sentimento di angoscia”¹⁹⁸. Infine, Weiss scrisse una lunga introduzione¹⁹⁹ allo studio di Zolli, *Corpo umano e istituto familiare*, apparso sulla «Rivista di Antropologia»²⁰⁰.

A conclusione di questa digressione intorno alle reciproche influenze tra i due studiosi triestini, ne va menzionata un'ultima non meno importante di carattere teorico; una suggestione che avvicina di molto il loro pensiero. Weiss era convinto, sulla scia di *Totem e tabù* che il totemismo fosse una fase attraversata da tutti i popoli nel loro cammino verso la costituzione di una società, di una religione e di un ordinamento morale. La credenza conservatasi nei popoli più evoluti che un animale avesse avuto parte essenziale nella loro storia genetica, era a suo parere la prova di un passato totemico: così la leggenda della lupa che nutrì Romolo e Remo, così l'araldica dove gli animali ricorrono con significato genealogico. Di fondamentale importanza

¹⁹⁶ I. Zoller recensione a: Sigmund Freud, *Totem e tabù. Di alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, Trad. di Edoardo Weiss, Bari, Gius. Laterza e Figli, 1930, in «Bibliografia. 1) Etnologia», «Lares», anno II, n. 1, marzo 1931, p. 68. La recensione di Zolli era molto asciutta e si limitava alla semplice esposizione del contenuto dei quattro capitoli di cui era costituita l'opera, scevra da ogni valutazione o giudizio. L'unica eccezione era rappresentata dalle brevi righe introduttive: “Questo libro del Freud gode ormai fama mondiale. Esso fu tradotto in varie lingue; va quindi data lode al Dott. Weiss, uno dei più autorevoli discepoli del Freud, di aver procurato anche un'eccellente traduzione italiana”.

Pettazzoni aveva recensito il testo in SMSR con una certa cautela e circospezione lasciando dire ad altri il suo proprio pensiero: “L'opera risale al 1912-13 [...] e già da tempo fa testo per i psicanalisti, i quali la proclamano [...] «l'opera certamente più importante che la psicanalisi abbia prodotto nel campo delle scienze dello spirito». Eppure la traduzione italiana può apparire in un certo senso prematura, in quanto non è preceduta da pubblicazioni nostrane atte a fornire quella informazione etnologica preliminare che il libro del Freud presuppone. Ad ogni modo, meglio conoscere «totem e tabù» (sic!) attraverso l'interpretazione specialissima ed originalissima del Freud che non conoscerli affatto. Soltanto sarà bene, di fronte al movimento di studi cui quest'opera ha dato impulso in seno alla scuola freudiana per l'applicazione delle dottrine psicanalitiche allo studio dei miti e delle religioni con la convinzione più o meno esplicita di rinnovare e fondare su una nuova base tutta la mitologia e tutta la storia delle religioni [...], sarà bene rendersi conto delle critiche che, dopo il periodo iniziale dell'indifferenza, ora cominciano a formularsi da parte di specialisti della scienza e storia delle religioni. Tra questi è da segnalare il Clemen, il quale ha dedicato un attento studio critico alla ‘Applicazione della psicanalisi alla mitologia e alla storia delle religioni’ nell’«Archiv für die gesamte Psychologie», 1928, e in un altro articolo comparso nello stesso Periodico nel 1930 (Störing-Festschrift) ha esaminato particolarmente, sempre da un punto di vista negativo, ‘l'applicazione della psicanalisi alla spiegazione della religione ebraica’. R. Pettazzoni, recensione a Sigmund Freud, *Totem e Tabù: Concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*. Traduzione di Edoardo Weiss. Bari, Laterza, 1930, 180 pp., SMSR, VI (1930), pp. 292-293.

¹⁹⁷ I. Zoller, *Studi sull'alfabeto*, «Rivista di Antropologia», vol. XXVIII, Roma 1928-29, pp. 3-17.

¹⁹⁸ Ivi, p. 11. E. Weiss, *XII Congresso della Società Freniatria Italiana*, «Rivista sperimentale di Freniatria», vol. L, fasc. 3-4, Reggio Emilia 1927.

¹⁹⁹ E. Weiss, *Considerazioni preliminari sull'Introiezione*, cit., pp. 233-237.

²⁰⁰ I. Zoller, *Corpo umano e istituto familiare*, cit., pp. 237-239.

era poi, secondo Weiss, il fatto che ai singoli membri di un clan fosse fatto espressamente divieto di uccidere l'animale totem, mentre invece in determinate occasioni, l'intero gruppo, nessuno escluso, uccideva e mangiava la carne dell'animale totemico. Il banchetto comune in questa occasione rappresentava un'eccezione, dato che era abitudine per gli uomini primitivi mangiare da soli. L'uccisione collettiva dell'animale totemico, unitamente al banchetto comune, serviva quindi a suddividere la colpa tra i vari membri e rinsaldare, anche attraverso un reato collettivo, i vincoli di fratellanza e di mutua solidarietà in caso di pericolo. Ma non solo, attraverso l'ingestione della carne dell'animale sacro, i partecipanti si identificavano col totem in quanto ne acquistavano le qualità, accogliendo in sé la vita sacra racchiusa nella sostanza del totem. Nel corso del tempo il totem perdette a poco a poco il carattere di divinità a vantaggio di una divinità superiore, senza però che il concetto religioso venisse a cassare il vecchio culto totemico; in una certa fase l'animale totem si trasformava nell'animale sacro a quel dio sorto dal totem originario, tanto che vi sono divinità che emettono voci animalesche e tradiscono, a parere di Weiss, la loro derivazione totemica. Per chiarire questo aspetto Weiss si soffermava sulla religione ebraica.

La religione ebraica fa distinzione tra animali puri ed impuri, e per santificarsi ed essere il popolo eletto più vicino d'ogni altro a Dio, gli ebrei giunsero a nutrirsi esclusivamente del totem originario, cioè dell'animale puro e sacro. Presso gli antichi ebrei i banchetti sacri, che rinsaldavano i vincoli di fratellanza, assunsero un valore immenso e si celebravano almeno una volta al mese. Per un interessante compromesso, il sangue divenne il più forte tabù. Vorrei spiegarvi come il gruppo degli animali di cui è lecito cibarsi si estese dal totem originario – il montone – a tutti i mammiferi che portano corna (unghia fessa e ruminanti). Ancora oggi l'ebreo ortodosso non assaggia carne, trattandosi di mammiferi, che non provenga da animali cornuti. Numerosissimi sono gli elementi dai quali si può dedurre che Jahu (Jehova) è sorto dal totem montone. La Bibbia parla di un suono emesso da un montone (o corno di montone) che gli ebrei udirono sul monte Sinai, mentre Jahu, il padre celeste, che era anche il dio del temporale, dettava fra lampi e tuoni le tavole della legge²⁰¹.

Benché come si è visto, Zolli nel primo articolo apparso su RR avesse preso le distanze nel 1929²⁰² da quanti volessero ricondurre tutte le manifestazioni religiose ebraiche, dai filatteri allo shofar, al totemismo, gli influssi degli studi psicoanalitici sul significato di *jovel*, ripresi da Weiss nel corso delle sue conferenze nel 1930, lo posero di una condizione tormentata²⁰³. Sebbene non rinunciasse al fatto che *jovel* stesse a indicare la buccina, dall'altro ammise la possibilità di una sua antichissima origine totemica. Di ciò parlò sia nel contributo apparso su

²⁰¹ E. Weiss, *Elementi di psicoanalisi*, cit., pp. 77-78.

²⁰² I. Zoller, *La psicoanalisi e la scienza dell'ebraismo*, cit., pp. 174-179. Si veda *supra*, pp. 98-99.

²⁰³ Si veda: «Capitolo 3», pp. 196-197.

RR, *La psicoanalisi e la scienza dell'ebraismo*, sia durante il 1° Congresso per lo studio delle tradizioni popolari di Firenze²⁰⁴.

Possiamo ammettere che il corno, essendo parte del montone, richiamasse per se stesso il fenomeno totemico, ma anche qui non si può parlare di un'assoluta necessità. [...]. Ma una cosa è certa: che il jobhel nella teofania non era il montone, bensì il corno del montone. Certo però esiste un ordine d'idee che permette di conferire al suono della buccina un significato totemico. Il corno poteva ricordare un animale divinizzato. E di ciò ci occuperemo altrove²⁰⁵.

Come emerge dalle parole di Zolli, questa possibile origine totemica dovette lasciarlo a lungo incerto e dibattuto. Una parte della comunicazione letta al Congresso fiorentino per lo studio delle tradizioni popolari trattava infatti dell'etimologia di *rombo*, e, benché venisse appurato che la voce dello *Shofar*, udita sul Sinai in occasione della consegna delle tavole della Legge, era il suono del corno che voleva riprodurre il rombo del tuono, non escludeva del tutto che la buccina, come era il timpano per i Babilonesi, rappresentasse anche la voce di dio, "il cui carattere originario forse era già andato in dimenticanza. Come nel rito babilonese non è la voce del toro che si ode, bensì quella ottenuta dalla sua pelle divenuta timpano, così il corno del montone poteva essere in origine la voce di un animale divinizzato, ma di cui è andato in dimenticanza il carattere divino"²⁰⁶. La conclusione dello studio non scioglieva il dubbio in maniera definitiva.

Non è quindi escluso che anche nella teofania sinaitica, la quale, come ci dice il testo biblico, si è svolta fra lampi e tuoni, la voce della buccina avesse avuto il compito di imitare il tuono. In tal modo la voce della buccina verrebbe collocata in una più vasta cerchia di fatti. Il montone in un tempo anteriore stava forse di fronte al corno, al jobhel, nello stesso rapporto in cui si viene a trovare nel cerimoniale assiro-babilonese il toro sacro di fronte al timpano²⁰⁷.

Con il passare del tempo pare che Zolli avesse accolto la possibilità di una derivazione sincretica che facesse confluire in Jhwh una remota origine totemica dal montone. Tracce di questo orientamento si possono rinvenire nella lettera 22 (4 dicembre 1931)²⁰⁸ indirizzata a Pettazzoni, dove afferma espressamente: "Il sacrificio assomiglia di solito alla divinità, quindi è molto probabile che 'Azazel abbia avuto la forma di un capro. 'oz (potenza), radice 'zz è

²⁰⁴ I. Zoller, *Lo Shofar. L'etimologia di 'Rombo'*, cit., pp. 176-179. Si veda «Capitolo 3», pp. 196-197.

²⁰⁵ I. Zoller, *La psicoanalisi e la scienza dell'ebraismo*, cit., pp. 177-179.

²⁰⁶ I. Zoller, *Lo Shofar. L'etimologia di "Rombo"*, cit., p. 177.

²⁰⁷ *Ivi*, pp. 178-179.

²⁰⁸ Sul confronto sorto tra Zolli e Pettazzoni relativamente all'origine e al valore da attribuire al rito del capro emissario destinato a 'Azazel in occasione dello Jom Kippur, si veda «Capitolo 3», pp. 227-237.

un'ottima omofonia con 'ez, radice 'zz, capra. Gli ebrei anticamente, nel periodo desertico, amavano il deserto ed il genius loci – in Canaan l'amore per il deserto si cambia lentamente in orrore per il deserto ed 'Az.[azel] diventa così il genio del male”²⁰⁹.

Anche attraverso le pagine di Weiss è dunque possibile risalire ad alcune fonti interpretative dei fenomeni religiosi di natura psicoanalitica applicate da Zolli nei propri studi. Come si vedrà in seguito, esse non raccolsero mai le simpatie di Pettazzoni il quale faticò non poco ad accettare alcune delle spiegazioni propostegli da Zolli, proprio a causa di questo suo frequente attingere alle soluzioni elaborate dalla psicoanalisi.

IV) L'Università di Padova

Michel David nel suo saggio sulla penetrazione della psicoanalisi in Italia a proposito delle Università scrive:

Uno degli argomenti più frequenti nelle critiche fatte dagli specialisti alla dottrina di Freud fu che essa fosse penetrata più nei salotti e nel mondo frivolo dei letterati che non nei laboratori scientifici e nelle cliniche. Ma è un argomento *a posteriori*: la causa della mancata diffusione e dei travisamenti della dottrina è da cercare piuttosto nella *fin de non recevoir* che tanti docenti illustri le opposero ai suoi inizi. In una cultura equilibrata le nuove teorie scientifiche devono essere sperimentate e rielaborate dagli scienziati stessi, i quali danno la loro 'autorizzazione' per una diffusione spicciola, per mezzo delle loro lezioni e dei loro trattati. [...]. In paesi poi ove la cultura accademica ha una funzione determinante sull'educazione dei giovani, si capirà facilmente come una teoria ripudiata o ignorata sarà forse oggetto d'interesse snobistico passeggero, ma non potrà imporsi durevolmente, né rigenerarsi, né provocare reazioni costruttive. Mi sembra dunque questo il caso della psicoanalisi in Italia. Per un insieme di ragioni 'passionali' o 'personali' essa fu quasi del tutto esclusa dall'Università o vi si risolve (sic!) in pure speculazioni astratte, quasi mai in verifiche sperimentali e obiettive²¹⁰.

Eccezione più unica che rara nel panorama delle Università italiane, fu rappresentata dall'Ateneo patavino che negli anni compresi tra le due guerre fu il primo e più autorevole centro universitario presso il quale le teorie freudiane trovarono asilo. Il primo ad avvicinarsi alla psicoanalisi fu Vittorio Benussi²¹¹ che nel 1919, dietro pressione di Sante De Sanctis sulla

²⁰⁹ Si veda: «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 22», pp. 434-435.

²¹⁰ M. David, *op. cit.*, pp. 187-188.

²¹¹ Vittorio Benussi (1878-1927), psicologo triestino favorevole alla psicoanalisi, svolse per sedici anni attività di ricerca presso l'Istituto di Psicologia dell'Università di Graz. Trasferitosi in Italia, insegnò psicologia sperimentale a Padova (1919). In aperta divergenza con la scuola gestaltista, sostenne l'esistenza di un duplice tipo di rappresentazioni, sensoriali e asensoriali. Affrontò problemi di psicologia sperimentale quali la dinamica dei meccanismi associativi, l'interazione tra contenuti psichici coscienti e percezioni subliminali, la natura psichica dell'estasi mistica. Per verificare la validità delle descrizioni introspettive fornite in stato di suggestione, mise a punto una tecnica di controllo dei fenomeni ipno-suggestivi. Negli ultimi anni esaminò sperimentalmente la

facoltà di Lettere e Filosofia, divenne docente di psicologia sperimentale²¹², cattedra che nel 1922 divenne ordinaria per meriti particolari²¹³. Qui “in due piccole stanze, riprese i suoi esperimenti e, per la penuria di materiale, decise di approfondire i problemi della suggestione ipnotica e del controllo respiratorio dell’affettività che aveva già iniziati prima, e fino al 1927 le sue lezioni su questi argomenti entusiasmarono studenti e colleghi”²¹⁴. Durante l’anno accademico 1925-1926 Benussi affrontò alcune tematiche relative alla psicoanalisi nelle lezioni del suo corso di Psicologia sperimentale²¹⁵, ma soprattutto, oltre al consueto corso, tenne anche una serie di lezioni sulla psicoanalisi, argomento sul quale stava preparando un volume

formazione di alcuni processi psichici inconsci già resi noti dalla psicoanalisi in via esclusivamente teorica. La maggior parte delle sue opere venne scritta in tedesco. Tra quelle in italiano si ricorda *Suggestione e psicoanalisi* (1932). Si vedano: C. Musatti, *DBI*, vol. 8, 1966, pp. 657-659 (con bibliografia); *PT*, vol. 2, p. 107, col. a.; C. Musatti, *La psicoanalisi arriva da Trieste*, in *La cultura psicoanalitica*, cit., pp. 189-195; M. David, *op. cit.*, pp. 190-194 (in particolare p. 190, n. 91 per la bibliografia); AUP, S. De Sanctis, *Commemorazione del prof. Vittorio Benussi*, «Annuario della R. Università degli Studi di Padova per l’anno accademico 1927-28», Tipografia Editrice Antoniana, Padova 1928, pp. 241-259. La commemorazione venne eseguita lunedì 12 marzo 1928. AUP, *Professori Incaricati*, 14/I, *Prof. Vittorio Benussi*. Biglietto della R. Università degli studi di Padova. Firmato il Rettore, datato, Padova 7 marzo 1928.

²¹² Si veda: R. Università degli studi di Padova, *Annuari per gli anni accademici 1916-17, 1917-18, 1918-19*, «Stato del personale e commissioni varie. Anno scolastico 1918-19», Tip. Randi, Padova, p. 15.

²¹³ AUP, *Annuario della R. Università degli studi di Padova per l’anno accademico 1922-23*, Tipografia Antoniana, Padova 1923, p. 62. AUP, *Professori Incaricati*, 14/I, *Prof. Vittorio Benussi*. Ministero dell’Istruzione, DGIS, Div. I, pos. 23, prot. n. 12942 al Rettore della R. Università di Padova, oggetto: Prof. Vittorio Benussi. Nomina a ordinario, datata Roma 17 luglio 1922.

²¹⁴ M. David, *op. cit.*, p. 191. Tra i colleghi un assiduo frequentatore delle lezioni era Concetto Marchesi (M. David, *op. cit.*, p. 194, n. 95). Concetto Marchesi (1878-1957) latinista, docente alle Università di Messina, Pisa e Padova, curò le edizioni di Apuleio, Ovidio e Arnobio. Studioso di Marziale, Seneca, Giovenale, Fedro, Tacito e Petronio e autore di un’importante *Storia della letteratura latina* (1925-27). Dopo la caduta del fascismo venne nominato Rettore dell’Università di Padova, ma, installata la Repubblica di Salò e in atto l’occupazione tedesca, esulò in Svizzera indirizzando un appello agli studenti dell’Università di Padova, affinché resistessero contro i nazifascisti. Socialista dal 1895, nel secondo dopoguerra partecipò alla vita politica nelle fila del Partito Comunista Italiano come deputato alla Costituente (1946) e nelle prime due legislature repubblicane (1948 e 1953). Si vedano: *EI*, Appendice I, p. 820; Appendice III², p. 29 (e bibliografia ivi contenuta); P. Ferrarino, *Religiosità di Marchesi*, «Atti e memorie dell’Accademia Patavina di scienze, lettere ed arti», vol. 69 (1956-57), p. I, LIII-LXXXVII, ristampato in appendice a: C. Marchesi, *Scritti minori di filologia e di letteratura*, Olschki, Firenze 1978, pp. 1329-1359; G. Campagna, *Concetto Marchesi*, «Belfagor», vol. 13 (1958), fasc. 6, pp. 680-703; Idem, *Concetto Marchesi*, Centro Libraio, Sapri 1963; E. Franceschini, *Concetto Marchesi. Linee per l’interpretazione di un uomo inquieto*, Antenore, Padova 1978; L. Canfora, *La sentenza. Concetto Marchesi e Giovanni Gentile*, Sellerio, Palermo 1985; L. Sanna, *Concetto Marchesi intellettuale-politico*, Il castello, Caltanissetta 1979; A. La Penna, *Concetto Marchesi: critica letteraria come scoperta dell’uomo*, La Nuova Italia, Firenze 1980; *Concetto Marchesi. Un umanista comunista*, «Atti del convegno nazionale di studi», Gallarate, 25 ottobre 1997, a cura di C. Pottier, C.I.S.E., Gallarate 1998; C. Musatti, *Concetto Marchesi di fronte al fascismo*, «Avanti!», Milano, 17 febbraio 1957; Idem, *Difendo Marchesi*, «Avanti!», Roma, 21 febbraio 1957.

David inoltre rintraccia una simpatia nei confronti della psicoanalisi anche nella critica letteraria di Giacomo Devoto, collega di Zolli, Marchesi, Benussi e Musatti alla facoltà di Lettere e di Filosofia dell’Università di Padova: “Non vorrei fare di Devoto l’esponente di una critica psicoanalitica, ma se in Italia viene spesso indicato come anticrociano forse qualche traccia di influenza freudiana può, in mezzo a ben più importanti elementi, giustificare questa qualificazione. Basterebbe leggere attentamente le pagine dedicate al freudismo nei *Pensieri sul mio tempo* (1944 [la citazione è tratta dall’edizione del 1955]) per vedere con quanta comprensione la psicoanalisi [...] veniva giudicata «tra le più brillanti e caratteristiche teorie del nostro tempo” (pp. 77 e 91).” M. David, *op. cit.*, pp. 330-331. Su Giacomo Devoto, si vedano: «Capitolo 6», p. 350, n. 6; «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 13» pp. 421-422.

Riferimenti di un lontano interesse nei confronti di Freud pure per Erminio Troilo (per il quale si veda: «Capitolo 4», p. 272, n. 3), M. David, *op. cit.*, p. 303 e n. 48.

²¹⁵ AUP, R. Università degli Studi di Padova. Facoltà di Lettere e Filosofia. *Registro delle lezioni di Psicologia sperimentale dettate dal Sig. Prof. Vittorio Benussi nell’anno scolastico 1925-1926*.

sistematico²¹⁶. Il corso aggiuntivo, intitolato *Elementi di teoria e di tecnica della Psicanalisi*, venne sviluppato in ventitré lezioni dal 4 maggio al 18 giugno 1926: gli argomenti trattati vertevano principalmente sul metodo catartico e il processo onirico²¹⁷.

Benussi riteneva che fosse necessario dotare la psicoanalisi di una sicura base sperimentale togliendole quanto più possibile il carattere di arte fondata sulle intuizioni e assicurandole un luminoso avvenire grazie al metodo scientifico e all'esperimento. Benussi non fu uno psicoanalista vero e proprio dato che gli mancava il tirocinio specifico, anche se effettuò qualche analisi non solamente a livello sperimentale ma anche terapeutico. Il suo insegnamento all'Università di Padova fu tuttavia fondamentale per gli anni successivi. Suo allievo e successore fu infatti Cesare Musatti, ma a suo merito va anche ascritto il diffuso interesse che seppe infondere tra i docenti dell'Università di Padova. "Benussi appare così un'occasione mancata per la psicoanalisi in Italia. La sua posizione accademica, il suo fascino personale, il suo rigore di scienziato, avrebbero potuto formare una scuola robusta in seno all'Università di Padova, così importante per la sua facoltà di medicina, e una scuola aperta alla psicoanalisi"²¹⁸. Per ragioni ignote Vittorio Benussi si diede la morte il 24 novembre 1927 nell'Istituto dell'Università.

Con Decreto Rettorale con decorrenza dal 1 novembre 1928²¹⁹, dal 1° gennaio 1929 il suo posto in seno all'Università, alla direzione dell'Istituto e alla cattedra di Psicologia sperimentale²²⁰, venne preso da colui che era stato assistente di Benussi al Gabinetto di Psicologia sperimentale e coadiutore per lo stesso laboratorio²²¹, Cesare Musatti²²², incarichi da

²¹⁶ Gli appunti delle lezioni vennero raccolti dagli allievi nel volume: V. Benussi, *Suggestione e psicoanalisi*, a cura di Silvia Musatti De Marchi, Principato, Messina 1932, «Breve corso sulla psicanalisi», pp. 125-192.

²¹⁷ AUP, R. Università degli Studi di Padova. Facoltà di Lettere e Filosofia. Scuola Filosofica. *Registro delle lezioni di Elementi di teoria e di tecnica della psicanalisi, dettate dal Sig. Prof. Vittorio Benussi nell'anno scolastico 1925-1926*.

²¹⁸ M. David, *op. cit.*, p. 193.

²¹⁹ AUP, *Professori incaricati*, 208/XI, Prof. Musatti Cesare. Stato di Servizio. Cesare Musatti conseguì successivamente la libera docenza (9 febbraio 1929). Nel 1931 (R. Decreto del 24 novembre 1931) lo stesso vinse il concorso universitario per la cattedra di Psicologia sperimentale della R. Università di Roma.

²²⁰ Si veda: AUP, *Annuario della R. Università degli Studi di Padova per l'anno accademico 1928-29*, Tip. Editrice Antoniana, Padova 1929, pp. 51, 76, 95.

²²¹ Il Gabinetto di Psicologia sperimentale era stato istituito sin dal 1919 quando Benussi venne incaricato dell'insegnamento di Psicologia sperimentale (si veda: *Annuario della R. Università degli Studi di Padova per l'anno accademico 1921-22*, Tipografia Antoniana, Padova 1923, p. 80). Musatti ne divenne assistente volontario a partire dal 1 febbraio 1922 (si veda: AUP, *Professori incaricati*, 208/XI, Prof. Musatti Cesare. Certificato autografo di Vittorio Benussi, datato Padova 15 settembre 1923).

²²² Cesare Ludovico Musatti (1897-1989), laureatosi in filosofia a Padova, dal 1945 al 1968 tenne la cattedra di psicologia all'Università di Milano. Nel 1938 fu docente incaricato di psicologia sperimentale presso la libera Università di Urbino, mentre durante la guerra lavorò in semiclandestinità presso il laboratorio di psicologia industriale delle fabbriche Olivetti di Ivrea, sino al 1945. Fu presidente della Società Psicoanalitica Italiana, nonché della Società Italiana di Psicologia Scientifica e direttore della «Rivista di Psicoanalisi» e della «Rivista di Psicologia». Numerose e importantissime le sue opere, tra le quali: *Trattato di psicoanalisi* (2 voll., 1949¹, 1 vol. 1962¹); *Elementi di psicologia della forma* (1938); *Cinema e psicoanalisi* (1959); *Psicoanalisi e vita contemporanea* (1960). Si vedano: M. David, *op. cit.*, pp. 209-213; E. Weiss, *Sigmund Freud come consulente*, cit., p. 87; *EI*, Appendice III², p. 177; V³, pp. 584-585; D. Romano, R. Sigurta (a cura di), *Cesare Musatti e la psicologia italiana*,

cui fu allontanato il 31 ottobre 1938 in seguito alla promulgazione delle leggi razziali²²³. Musatti era stato anche allievo di Antonio Aliotta²²⁴ (a sua volta allievo di Francesco De Sarlo) e quasi certamente conobbe Zolli di persona. Egli fu con Weiss uno dei primi e più autorevoli rappresentanti della psicoanalisi in Italia, divenendone il leader indiscusso negli anni del dopoguerra. Quale psicologo sperimentale Musatti rimase legato all'impostazione del suo maestro, Benussi che, provenendo dalla scuola di Graz, aveva assimilato sia la *teoria dell'oggetto*, sia la *teoria della forma* (Gestalttheorie). A quest'ultima teoria Musatti si avvicinò in un primo tempo in maniera critica, ma successivamente ne fu uno dei più autorevoli studiosi e interpreti non solo italiani, ma addirittura mondiali; un grande contributo diede inoltre nel campo della psicologia della testimonianza.

Musatti, negli anni accademici 1933-34 e 1934-35 durante il corso di Psicologia Sperimentale impartito all'Università di Padova, affrontò alcuni temi della psicoanalisi. Nel 1933/34 dedicò trenta delle cinquantasette lezioni del corso ai caratteri della dottrina psicoanalitica; partendo dalla ricostruzione storica delle ricerche condotte da Freud, analizzò gli elementi contraddistintivi della stessa, quali la resistenza, il metodo catartico, le associazioni libere, il lapsus, il processo onirico, il contenuto latente e manifesto dei sogni, la censura, la condensazione, l'ipnosi, non disdegnando nemmeno di discutere la posizione critica degli avversari che tacciavano la psicoanalisi di pansessualismo²²⁵.

L'anno successivo (1934-1935) dedicò l'intero corso di cinquanta lezioni a *La dottrina psicoanalitica degli istinti e i metodi esplorativi della psicoanalisi*, a *Gli indirizzi psicoanalitici dissidenti* e a *La psicologia differenziale e il problema dell'individuale in psicologia*. Durante le lezioni Musatti affrontò e approfondì tutti gli elementi della teoria psicoanalitica, ampliando i

Franco Angeli, Milano 2000; E. Cattonaro, *Psicologi a Padova. I pionieri veneti della psicologia italiana*, Il Poligrafo, Padova 1996.

²²³ AUP, *Professori incaricati*, 208/XI, *Prof. Musatti Cesare*. Attestato del Rettore dell'Università di Padova, datato Padova 28 ottobre 1952.

²²⁴ Antonio Aliotta (1881-1964), allievo come Zolli di Felice Tocco e soprattutto di Francesco De Sarlo, si ispirò alla filosofia di quest'ultimo per formulare una propria teoria filosofica, detta sperimentalismo, che, di fronte all'idealismo di Croce e Gentile, concepiva la realtà fisica e spirituale in maniera unitaria come formata da innumerevoli centri di esperienza, tendenti attraverso azioni e reazioni reciproche, a costituire raccordi sempre più vasti. Nel campo conoscitivo individuò nell'esperimento storico lo strumento di ricerca atto a determinare il grado di verità di una teoria sulla base del superiore accordo delle attività umane e delle altre energie operanti nel mondo. Fu libero docente di psicologia sperimentale (1905-1915) e in seguito ordinario di filosofia all'Università di Napoli (1919-1951) e autore di numerosissime opere in chiave spiritualistica (*Scetticismo antico e scetticismo moderno*, 1903; *Psicologia della credenza*, 1904; *Psicopatologia del linguaggio*, 1905; *Ricerche ed esperimenti sui tipi d'immaginazione*, 1905; *La misura in psicologia sperimentale*, 1905; *La reazione al positivismo*, 1906; *Sensazione e realtà*, 1910; *La reazione idealistica contro la scienza*, 1912; *Linee d'una concezione spiritualistica del mondo*, 1913; *L'estetica del Croce e la crisi dell'idealismo moderato*, 1917). Si vedano: *EI*, Appendice II, vol. 1, p. 138; *PT*, vol. 1, p. 306; *DBI*, vol. 34, 1988, pp. 65-68 (con ampia bibliografia).

²²⁵ AUP, R. Università degli Studi di Padova. Facoltà di Lettere e Filosofia. *Registro delle lezioni di Psicologia sperimentale, dettate dal Sig. Prof. Musatti nell'anno scolastico 1933-1934*.

contenuti dell'anno precedente ai concetti di inconscio, subconscio e conscio, analizzando anche alcuni sogni e dedicando alcune lezioni al meccanismo dell'analisi²²⁶.

Le lezioni riscossero l'interesse sia degli allievi che dei colleghi della stessa Università e, pubblicate in dispense a uso degli studenti con il titolo *Lezioni di psicoanalisi*, costituirono il nucleo centrale del *Trattato di psicoanalisi* pronto per la pubblicazione già nel 1938, ma che a causa delle leggi razziali vide la luce solamente nel 1948²²⁷. «Era la seconda volta che tale argomento veniva portato in un'aula universitaria italiana, ma per la prima volta lo era con questa estensione: l'avvenimento ebbe notevole risonanza negli ambienti studenteschi. Erano gli anni più vivaci della prima ondata psicoanalitica in Italia. Non fu perdonato a Musatti di avere osato tanto e l'unico motivo ufficiale, se non erro, del mancato rinnovo del suo incarico nel 1938 fu proprio il fatto che avesse trattato in un'aula di facoltà un tema scandaloso»²²⁸. Musatti all'epoca era poco attivo come psicoanalista, ma ebbe l'indubbio merito di far circolare per la seconda volta in Italia le idee psicoanalitiche in ambiente universitario e di far conoscere a un gruppo di studenti i nuovi indirizzi della psicologia²²⁹.

Come detto più sopra la psicoanalisi si stava affermando in Italia, proprio in quegli anni, come disciplina scientifica e Padova ne divenne il primo centro di diffusione accademica. Basti ricordare che Zolli inaugurò il secondo corso libero di Lingua e letteratura ebraica (a.a. 1928/29) impartito all'Università di Padova con una prolusione dal titolo quanto mai significativo: *La psicoanalisi e la scienza dell'ebraismo*²³⁰. Il nostro semitista venne in qualche misura affascinato dalla dottrina freudiana, al punto da ritenerla un'opzione legittima e confacente alla costituzione del suo metodo di indagine storico-religiosa.

Quasi certamente Musatti non ebbe influenze dirette né su Zolli, né sulla sua opera (non abbiamo finora rinvenuto alcun riferimento), quantunque i due con ogni probabilità si

²²⁶ AUP, R. Università degli Studi di Padova. Facoltà di Lettere e Filosofia. *Registro delle lezioni di Psicologia sperimentale, dettate dal Sig. Prof. Cesare Musatti nell'anno scolastico 1934-1935*.

²²⁷ Sulle vicende che portarono alla stesura del *Trattato di psicoanalisi* e sull'interesse suscitato presso i colleghi professori dell'Ateneo patavino si veda: C. Musatti, «Prefazione», in *Trattato di psicoanalisi*, cit., pp. XI-XIII.

²²⁸ M. David, *op. cit.*, p. 211. L'incarico nell'a.a. 1938/39 non venne rinnovato a Musatti poiché riconosciuto appartenente alla razza ebraica. Infatti Musatti aveva cercato di venir riconosciuto come non ebreo e quindi non essere rimosso dalla cattedra. La domanda era stata inoltrata attraverso il Regio Liceo di Nuoro, presso il quale Musatti era professore di ruolo di Storia e Filosofia (si veda: AUP, b. 212, Censimento del personale di razza ebraica, fasc. *Ebrei*, sfasc. *Ebrei incarichi sospesi*. Lettera della R. Università degli studi di Padova al MEN, DGIS, Div. III, prot. n. 727, oggetto: Decadenza dei liberi docenti di razza ebraica, datata Padova 22 novembre 1938. Allegato: Elenco dei Liberi Docenti che risultano di dubbia appartenenza alla razza ebraica).

²²⁹ I limiti di questa seconda fase di penetrazione della psicoanalisi in Italia, secondo Michel David, sono da ricercarsi nell'unidirezionalità dell'indirizzo freudiano (non vennero conosciuti né Adler, né tanto meno Jung) e nella scarsa presenza dell'insegnamento all'interno delle Università, specialmente nelle facoltà di medicina. Gli unici tre corsi si tennero in seno alle facoltà di Lettere e di Filosofia. Oltretutto la Seconda Guerra Mondiale tagliò per una seconda volta completamente i ponti con le aree di maggior approfondimento di Freud: Inghilterra e Stati Uniti. M. David, *op. cit.*, p. 216.

²³⁰ Si vedano *supra*, p. 98, n. 45; «Capitolo 6», pp. 360-361.

conoscessero, frequentando la medesima Università e Facoltà. Diverso, e più complesso, il discorso legato all'influenza esercitata da Weiss su Zolli e la sua impostazione metodologica, di cui abbiamo cercato di fornirne uno spaccato. Resta per altro inaccessibile il possibile ambito dei rapporti personali²³¹.

In conclusione a questa lunga analisi sugli apporti psicoanalitici confluiti nella ricerca zolliana, ci pare di poter dire che le critiche di simbolismo attorno ai lavori di Zolli espresse all'epoca dalla commissione per la libera docenza e da altri studiosi, si possano far rientrare nel campo delle concezioni psicologiche e psicoanalitiche, opzioni di ricerca che al tempo non godevano certo delle simpatie dei filologi e degli storici *ex professo*²³². Come si è visto lo scetticismo di alcuni ambienti colti, accademici e scientifici era in buona parte motivato da una esposizione e da una diffusione in Italia delle teorie psicoanalitiche spesso dilettantistiche, se non addirittura da una critica a priori.

²³¹ A questo punto dell'indagine, vista e considerata la così abbondante mole di studi in cui le concezioni psicoanalitiche ritornano e talvolta ne fungono da spina dorsale, non è possibile esimersi dal chiedersi se Zolli non si sia avvicinato alla psicoanalisi anche per esigenze personali. È possibile che per far fronte alla serie di enormi sofferenze che lo provarono sin dai primi anni di vita e che poi lo accompagnarono negli anni della formazione e della maturità, si sia accostato alla psicoanalisi non solamente grazie alla scuola desarlina e agli studi storico-religiosi? Senza voler necessariamente insinuare che Zolli intrattenesse con Weiss o altri dei rapporti di natura clinica, è d'obbligo rilevare questo dato di costante riferimento di Zolli alla cultura psicoanalitica, che in quegli anni si stava cominciando a diffondere in Italia su basi scientifiche, e come egli ne sia rimasto in qualche misura affascinato. In questo contesto può apparire marginale o poco pertinente, ma se non altro desta qualche interrogativo il ringraziamento riportato al termine del testo *Ideogenesi e morfologia dell'antico-sinaitico* (1925), indirizzato a un anonimo tutore: "E vada infine un sentito ringraziamento a Chi con tanta bontà e con sì alte doti di mente segue il mio travaglio spirituale" I. Zoller, *Ideogenesi...*, cit., p. 60. Per spirito di completezza ci sia concesso di notare che l'appartamento romano di Zolli era frequentato da Claudio Modigliani – uno dei seguaci di Weiss (M. David, *op. cit.*, p. 214) –, famoso psicoanalista nella Roma degli anni '40 e '50 e che la figlia di seconde nozze, Miriam Zolli-De Bernart, divenne psicoanalista di indirizzo freudiano-lacaniano (Enrico de Bernart, intervista personale, 11 luglio 2001 e 29 novembre 2006). Come ricorda anche David (p. 217) nei salotti, soprattutto romani, era abitudine parlare di psicoanalisi.

Claudio Modigliani (1916-...) cominciò a esercitare la professione di psicoanalista nel 1942 diventando nel 1946 segretario della ricostituita Società Psicoanalitica Italiana. Docente di psicoanalisi clinica, diresse l'Associazione Romana di Psicosomatica Analitica. Nel 1981, ipotizzò l'origine inconscia delle malattie neoplastiche. Mentre la psicosi è una malattia dell'Io, nel senso psicodinamico, il cancro sarebbe una malattia dell'Es. Falliti i meccanismi di difesa dell'Io ai livelli nevrotici e psicotici, l'Io demanderebbe la difesa all'Es, che agirebbe in modo autodistruttivo. Per altre notizie: G. Caviglia (a cura di), *Freud e l'ebraismo...*, cit., pp. 64-65.

Tra gli «aderenti», vale a dire i simpatizzanti della rinata Società Psicoanalitica Italiana (si veda: M. David, *op. cit.*, p. 221, n. 126), vi era anche Giorgio Fenoaltea, giurista e antifascista, dalla cui opera *Sei Tesi sulla Guerra, con Note per i Fascisti Onesti* (G. Barbera, Firenze 1944) Zolli attinse abbondantemente nel suo studio sull'origine dell'antisemitismo: *Antisemitismo*, 1945. Si vedano: E. Zolli, *Antisemitismo*, cit., pp. 209-218. Giorgio Fenoaltea (1902-???) avvocato e pubblicitario. Antifascista, nel 1923-24 collaborò al quotidiano «Il Mondo». Dopo la promulgazione delle leggi eccezionali fasciste si dedicò all'attività forense, mantenendo contatti con gruppi antifascisti e partecipando alla lotta clandestina contro il regime. Dopo l'armistizio dell'8 settembre 1943 prese parte alla Guerra di liberazione rappresentando il Partito d'Azione nel Comitato delle Opposizioni durante i giorni della difesa di Roma e poi nel C.L.N. della Capitale. Passato al Partito socialista dopo la Liberazione, vi ebbe incarichi direttivi e nelle sue liste fu eletto senatore nel 1958. Fu sottosegretario alla Pubblica Istruzione nel governo Moro (1963-64) e sottosegretario alla Previdenza Sociale nel secondo (1964-66). Per altre informazioni si vedano: *Dizionario Biografico Lui, chi è?*, Editrice Torinese, vol. I, p. 588; *Enciclopedia dell'Antifascismo e della Resistenza*, (6 voll.), La Pietra, Milano 1989, vol. II, p. 308.

²³² Come si è visto, a urtare in maniera particolare la sensibilità degli studiosi era l'aspetto metafisico delle dottrine freudiane, soprattutto le ultime sue considerazioni relative all'origine totemica delle religioni.

Bisogna tuttavia tener presente che, sebbene le concezioni psicologiche e psicoanalitiche incidessero profondamente nel pensiero zolliano, esse erano per altro controbilanciate da una ferrea preparazione linguistica e filologica e vagliate minuziosamente da una vasta comparazione storico-religiosa, di cui ora ci accingiamo a dire. Se ci siamo attardati su questo aspetto della sua metodologia di indagine lo si è fatto perché questo è il nodo gordiano della ricerca zolliana, la sorgente da cui si sono originate alcune delle sue più geniali interpretazioni. Ma allo stesso tempo questo orientamento di ricerca lo pose talvolta in aperto contrasto con gli storici e gli studiosi dell'epoca e probabilmente ne segnarono in maniera indelebile la concezione religiosa anche nelle scelte di carattere personale.

c) Filologia e comparazione storico-religiosa

Dopo questa lunga parentesi dedicata agli apporti psicoanalitici nella metodologia di indagine storico-religiosa, possono sorgere alcuni dubbi ed equivoci. In primo luogo si potrebbe obiettare che la produzione di Zolli di chiara ispirazione psicoanalitica sia limitata a pochi contributi. In seconda battuta, si potrebbe ritenere che l'impostazione psicoanalitica rappresentasse la *magna pars* della mentalità scientifica di Zolli. Nel primo caso bisogna rispondere che sebbene i contributi più marcatamente psicoanalitici non siano in effetti moltissimi, si deve tener presente che i due elementi teorici, evolucionismo e sviluppo onto- e filogenetico – soprattutto a cavallo degli anni Trenta – divennero capisaldi del metodo di ricerca elaborato e applicato da Zolli nei propri studi e che gli elementi simbolici ricorsero in più di un'occasione per spiegare il sorgere di determinate manifestazioni religiose. Per la seconda obiezione non si deve dimenticare che la vasta preparazione interdisciplinare di cui era in possesso Zolli all'atto pratico impediva a un unico paradigma scientifico o interpretativo di prendere il sopravvento sugli altri.

Non bisogna infatti dimenticare che Zolli fu prima di tutto un semitista, docente di Lingue semitiche e di Ebraico, fine filologo ed esegeta biblico²³³, conoscitore oltre che del greco e del latino, anche del francese, tedesco, inglese, polacco, russo, ebraico e jiddish²³⁴. La mole pressoché impressionante di note esegetiche, le traduzioni dall'Antico Testamento (non pubblicate), dai Salmi e dal Trattato Berakhot del Talmud babilonese²³⁵ contengono costanti

²³³ È Zolli stesso che si definisce filologo ed esegeta, si veda E. Zolli, *Il Cantico dei Cantici*, «Responsabilità del Sapere», XXX (1952), pp. 293-298.

²³⁴ AUP, *Professori incaricati*, fasc. 115/VI, *Zolli Israele*. Stato di servizio.

²³⁵ Per le note esegetiche rimandiamo alla bibliografia delle opere di Eugenio Zolli pubblicata in: G. Rigano, *op. cit.*, pp. 399-427. Si vedano anche: S. Cavalletti, *Sintesi delle note esegetiche*, «Sefarad», 1960, pp. 295-318; Idem, *Nuova sintesi delle note esegetiche*, «Rivista Biblica», vol. 31, 1983, pp. 69-92; E. Zolli (a cura di), *Il Salterio*, Viola, Milano 1951; E. Zolli (a cura di), *Talmud Babilonese. Il Trattato delle Benedizioni*, con saggio introduttivo di

riferimenti al dato linguistico, caratteristica derivatagli dalla *Altertumswissenschaft* tedesca di fine Ottocento dove l'impianto positivo sui *realia* letterari come fonti era imprescindibile; tutto ciò ci dice più di ogni altra dimostrazione quale fosse la solidità della sua preparazione storico-documentaria.

Gli apporti derivanti da altre opzioni di ricerca (le cosiddette scienze umane) furono utilizzati da Zolli per concepire teorie innovative, spesse volte geniali e apparentemente poco fondate, ma che vennero sempre e costantemente dimostrate su base testuale, documentata. Zolli ebbe questa particolare capacità di coniugare la genialità, talvolta la spregiudicatezza derivante da sortite psicologiche o psicoanalitiche, con opera filologica. Come in parte si è già detto e come verrà ribadito meglio in seguito, questa capacità, difficilmente conseguibile per chi non aveva la possibilità di spaziare su così vasti e ampi orizzonti di sapere, fu a nostro avviso l'elemento cardine della collaborazione di Zolli con Pettazoni e con SMSR. Non ci pare quindi opportuno dilungarci a lungo sulla preparazione filologica e glottologica di Zolli, che verrà esposta contestualmente alla sua attività accademica²³⁶. In questa sede ci interessa mostrare brevemente come l'ampia e la profonda conoscenza delle lingue classiche, latino e greco, e delle lingue semitiche, – ebraico, aramaico *in primis*, senza dimenticare il sumerico, l'accadico e l'arabo –, gli consentisse letteralmente di giocare con le parole, con la loro pronuncia, con la loro omofonia e le loro reciproche influenze glottologiche e linguistiche. Si può dire che egli giocasse con le parole, che le ripettesse all'inverosimile, sino al punto di riudirle, ricollegandole, attraverso rimandi talvolta geniali, a parole simili in altre lingue. Zolli sapeva della consuetudine dei traduttori che, all'atto di coniare un nuovo termine nella lingua in cui traducevano, mantenevano gli stessi suoni consonantici e le allitterazioni che comparivano nell'originario vocabolo, compiendo spesse volte, quella che viene comunemente chiamata traslitterazione²³⁷.

S. Cavalletti, Laterza, Bari 1958 (si vedano anche le riedizioni: Utet, Torino 1968, 1977, 2003; Tea, Milano 1992, 2000; noi citeremo da quest'ultima edizione). Sulla vicenda relativa alla traduzione dell'Antico Testamento, compiuta da Zolli negli anni in cui era Rabbino Capo a Roma, si veda: G. Rigano, *op. cit.*, pp. 198-199. Il nipote di Zolli, Enrico de Bernart, al quale per il legame di parentela è consentito l'accesso al Fondo Zolli conservato presso la Biblioteca Vaticana, in una delle nostre frequenti conversazioni, ha confermato che tra le carte Zolli vi è la traduzione manoscritta dell'Antico Testamento.

²³⁶ Si vedano «Capitolo 6» e «Capitolo 7».

²³⁷ A noi sia permesso, a titolo esemplificativo, di ricordare che i traduttori della *Settanta* si comportarono precisamente in questi termini con l'ebraico *shekhinah* (שכינה), che, uno tra i rari vocaboli astratti della lingua ebraica, sta ad indicare la *copertura* che Jhwh assicura al suo popolo, traducendolo con *skènè* (σκηνή), tenda. In tal modo erano salvaguardate le stesse consonanti della parola originaria, in modo da suonare alle orecchie dell'ascoltatore in modo simile all'originale ebraico, e allo stesso tempo *coprìsse* la medesima area semantica, fornendo l'idea di copertura e protezione assicurata da Jhwh.

Alcuni esempi di questo modo di procedere sono stati adottati nelle pagine precedenti²³⁸; di seguito vengono riportati alcuni brevi passaggi tratti dagli studi e dalle note esegetiche zolliane quanto mai emblematici di tale modalità di indagine²³⁹.

Siccome però l'autenticità di *ba'arifejha* [Zolli traduce questo vocabolo, problematico per molti esegeti, con *splendore*] ci sembra più che sicura, noi siamo dell'opinione che il greco *ἀπορία* sia da considerarsi qui non già una traduzione, ma una trascrizione dello stesso termine ebraico, trascrizione contenente una metatesi dovuta con ogni probabilità all'assonanza di *arifejha* col greco *ἀπορία*.²⁴⁰

L'epatoscopia presso i Semiti mesopotamici e presso gli Etruschi [...] ci dimostra che del fegato si ha un concetto dinamistico. Dai Babilonesi era ritenuto sede della vita. Chi sa se qualche filo invisibile non conduce da *kaved*, fegato, a *kaved*, pesante, e a *kavod*, onore. Al *kabbed*, onorare, corrisponde l'assiro *kabtu*, essere pesante. *Kaved*, fegato, corrisponde all'assiro *kabittu*. Noi oggi dicendo «un uomo di fegato» intendiamo un uomo coraggioso. E senza alcun nesso col fegato facciamo distinzione fra il personaggio grave e l'uomo leggero, nello stesso modo come in ebraico in antitesi a *kavod*, onore, onorato, sta *qal*, leggero.²⁴¹

In conclusione si può affermare che Zolli *studiassse la lingua attraverso le lingue* con un'eccezionale abilità di carpire, sentire, avvertire, riudire assonanze, consonanze, allitterazioni, non semplicemente all'interno di una lingua o di una parola, ma all'interno di più parole e di più lingue diverse.

La comparazione operata da Zolli su elementi culturali omogenei, in particolar modo linguistici, doveva riscuotere in questo senso le simpatie di Pettazzoni. Infatti Zolli si collocava su quella terza via auspicata dallo storico delle religioni tra la mitologia comparata di Max Müller e l'universale comparazione antropologica di Frazer.

Fra queste due posizioni antitetiche, cioè fra il particolarismo della «mitologia comparata», applicata soltanto a ciò che è *linguisticamente* comparabile, e l'universalità indiscriminata della comparazione antropologica, estesa a tutto ciò che è *formalmente* ed esteriormente comparabile, c'è posto per una terza

²³⁸ Si veda *supra*, pp. 91-95.

²³⁹ Si vedano anche, tra gli innumerevoli, i seguenti studi di Zolli: I. Zoller, *Il nome della lettera çadde. Il nome divino Shaddaj*, RMI, I (1926), pp. 281-293; Idem, *Il nome divino Shaddaj*, RSO, XIII (1931-32), pp. 73-75; I. Zolli, «Ebrei», «Giacobbe – Israele», «Patriarchi», «I nomi divini», «Ba'al, Shaddaj e J.», «El 'Olam e J.», in *Israele...*, cit., pp. 56-62, 63-67, 68-84, 85-99, 99-101, 101-102; I. Zolli, «Il Nazareno», «Talja (Agnus Dei)», «Fractio panis», in *Il Nazareno...*, cit., pp. 1-49, 228-233; 234-241; E. Zolli, «Il Nazareno», «Nazareno vocabitur», in *Christus*, cit., pp. 17-72; 101-112; E. Zolli, «Pietro e pietra», in *La confessione e il dramma di Pietro*, cit., pp. 70-72.

²⁴⁰ I. Zolli, *Ogni chiarore è spento*, RR, XV (1939), p. 17.

²⁴¹ I. Zolli, *Israele...*, cit., p. 152.

via che, badando alle differenze non meno che alle somiglianza, eserciti la comparazione su tutto e soltanto ciò che è comparabile *storicamente*, perché appartenenti a civiltà omogenee.²⁴²

Questa abilità nel *giocare* con le parole, nel creare nella propria mente giochi fonetici, unitamente alla straordinaria capacità di calarsi nell'ambiente in esame, permise a Zolli di considerare il testo masoretico ben conservato, privilegiandolo ad esempio alla versione dei *Settanta*, e centellinando le emendazioni, laddove i più vi ricorrevano frequentemente per spiegare e interpretare taluni passi oscuri. In tutte le note esegetiche è possibile riscontrare questa peculiarità di salvaguardia del testo masoretico. “Strenuo difensore dell'integrità del testo biblico – che riteneva per lo più ben conservato dalla tradizione masoretica – si opponeva ad ogni emendazione testuale [...]”²⁴³.

d) La tradizione rabbinica

Come è facilmente comprensibile enorme rilievo assume, per la comprensione della metodologia di indagine storico-religiosa di Zolli, la formazione e il ministero rabbinico. Giacché è nostra intenzione mostrare l'originalità di pensiero di Zolli e l'innovativo metodo di ricerca, non riteniamo opportuno dilungarci sulla formazione tradizionale rabbinica. Ampii ragguagli sono stati forniti in diversi punti del nostro saggio, in particolare nel «Capitolo 1» relativo alla formazione e agli studi condotti prima in terra galiziana e successivamente al Collegio Rabbinico di Firenze. Inoltre voler sistematizzare all'interno dell'orizzonte di ricerca zolliano l'immenso patrimonio di sapere derivatogli dalla tradizione rabbinica è opera senza dubbio ardua e pretenziosa. Troppo vasta e complessa è la materia, tanto che si renderebbe necessario uno studio esclusivo dedicato a essa. Per cui in questa sede si intende semplicemente riassumere ed esporre in modo organico il materiale che nel corso del nostro saggio si è addotto nei diversi percorsi di analisi della metodologia zolliana.

In estrema sintesi gli elementi della tradizione rabbinica che entrarono nella sua prospettiva di indagine si possono così riassumere: chassidismo – con speciale riferimento ai tratti mistico-misterici –, tradizione orale, regole ermeneutiche rabbiniche, conoscenza e profonda esegesi della Bibbia.

Come si è detto la peculiarità del movimento chassidico ebbe un notevole peso sia nella formazione personale e spirituale di Zolli, quanto nella sua comprensione razionale del

²⁴² R. Pettazzoni, *L'Onniscienza...*, cit., pp. 632-633. Sulla rivalutazione storicistica del comparativismo in Pettazzoni si vedano: R. Pettazzoni, *Les deux sources de la religion grecque*, «Mnemosyne», IV, n. 4 (1951), pp. 1-8; Idem, *Le due fonti delle religioni greca (riassunto)*, «Procede. 7th Congr. Hist. Rel. (Amsterdam 1950), pp. 123-124; Idem, *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Einaudi, Torino 1953, p. 14.

²⁴³ S. Cavalletti, *Eugenio Zolli*, SMSR, XXVI (1955-56), pp. 50-51.

fenomeno religione. Il chassidismo doveva inoltre suscitare in Zolli un particolare interesse nei confronti dei testi mistici della tradizione cabbalistica, soprattutto nei riguardi dello *Zohar*²⁴⁴.

La conoscenza della monumentale tradizione orale, millenario deposito di sapere gelosamente custodito e trasmesso di generazione in generazione dai rabbini, gli permetteva di spaziare su immensi campi di erudizione e di attingere per le proprie ricerche storico-religiose e per le proprie note esegetiche a fonti ignote e precluse ad altri studiosi. Tuttavia la specifica *forma mentis* che caratterizza il percorso di formazione rabbinica in particolare per la conoscenza esegetica della religione ebraica, non gli lasciò solamente un sterminato patrimonio di cognizioni, ma gli permise di acquisire quella capacità di ragionamento tipico dell'esercizio del *pilpul*²⁴⁵ e di apprendere le regole ermeneutiche rabbiniche che si appoggiano, in luogo del ragionamento sillogistico, sull'analogia e sulla similitudine²⁴⁶. Tale conoscenza di tutta la tradizione scritta ed orale rabbinica gli consentì una comprensione inarrivabile, impossibile a quanti erano estranei a tale tradizione di commento e interpretazione, tanto dell'ebraismo quanto del messaggio evangelico e quindi del cristianesimo, soprattutto per quanto concerne le profonde

²⁴⁴ “Cominciai a leggere con predilezione anche il mistico libro *Zohar* che io tuttora amo assai.” E. Zolli, *Prima...*, cit., p. 105; Idem, *Why...*, cit., 69. “Le vite e gli ideali dei santi cristiani per me erano reminiscenze della letteratura chassidica che io conobbi fin dalla mia infanzia e che amai ardentemente. I passaggi legalistici del *Talmud* mi interessarono come ginnastica mentale, ma quanto più bello e più toccante era lo *Zohar*, la Bibbia cabbalistica! L'avevo nella mia biblioteca privata in un'edizione in tre volumi, praticamente libri tascabili. La lingua aramaica del libro mi sembrò facile, e allora, la lingua era solamente l'involucro; tutto quello che c'era dentro era così ricco e così stimolante. Le interpretazioni del *Cantico dei Cantici* che possono essere trovate qui e là nello *Zohar* mi sembravano di gran lunga più incantevoli di quelle che erano offerte dal *Targum* o persino dal *Midrash*.” E. Zolli, *Prima...*, cit., 272; Idem, *Why...*, cit. 180-181.

Sefer ha-Zohar (Il Libro dello Splendore) opera principale della Qabbalah, scritta in aramaico. Considerata dai mistici ebrei un libro sacro e attribuita tradizionalmente a rabbi Shimon ben Jochaj (II sec. d.C.), è probabilmente opera di Mosheh de Leon (XIII sec.). Sullo *Zohar* si veda l'ampia voce dell'*EJ*, vol. 16, coll. 1193-1215 riportata e tradotta nel testo: G. Scholem, *La Cabala*, cit., pp. 215-244. Si vedano anche: G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., pp.167-256; G. Busi, *La Qabbalah*, cit., pp. 70-75.

²⁴⁵ Il *pilpul* (= discussione, confronto) è il metodo dialettico che si adopera nello studio della *Torah* e della tradizione orale per trovare delle analogie fra argomenti del tutto staccati e di mettere in evidenza le differenze esistenti fra argomenti molto vicini. Il termine deriva dal verbo *pilpel*, disquisire, disputare. *Pilpel* è la forma *hitpa'el* del verbo *palal* (forma *qal*) che significa pregare, per cui i rabbini, in particolar modo chassidici, ritengono tale attività anch'essa una forma di preghiera.

²⁴⁶ “I rabbini, partendo dal presupposto che tutto nella Legge è parola di Dio, ritennero che nulla di quanto servisse ad approfondirne il significato fosse fatica eccessiva. Per meglio comprendere la lettera della parola di Dio, i rabbini approfondiscono la conoscenza della lingua biblica, ne conoscono le varie parti del discorso e alcune ne indicano con termini tecnici, tengono conto dell'esatto valore delle varie forme dei verbi ecc. L'interpretazione dei testi da parte dei rabbini segue dei metodi che possono talvolta destare meraviglia. Bisogna innanzi tutto tener presente che il meccanismo del pensiero non è uguale nel mondo antico semitico e nel mondo occidentale: il nostro modo di ragionare è soprattutto fondato sull'induzione e la deduzione, mentre gli antichi semiti mettono al primo posto il ragionamento per analogia: basti pensare che tutto il grandioso sistema divinatorio babilonese-assiro si basa appunto su questo procedimento”. S. Cavalletti, «Introduzione», in *Talmud babilonese. Il Trattato delle Benedizioni*, cit., pp. 38-39. Esistono tre gruppi di regole ermeneutiche e prendono il nome dagli ordinatori che nel corso dei secoli le hanno raccolte e fissate, rispettivamente: di Hillel (vissuto a cavallo del I secolo a. C e del I secolo d. C.), di R. Jishmael (II secolo d. C.) e di R. Eliezer (fine II secolo d. C.). Zolli conosceva chiaramente tutti e tre i gruppi di *middòth*, ma pare applicare, nell'interpretazione e per capire la ragione di un determinato fenomeno linguistico, con maggior predilezione la raccolta di Hillel, fra tutti i dottori della Legge, quello che senza dubbio gli piacque maggiormente. A testimonianza sia della conoscenza, sia dell'utilizzo delle regole ermeneutiche rabbiniche a livello storico-religioso, ci limitiamo a segnalare come nel testo *Il Nazareno*, Zolli dedichi un intero capitolo alle *Middòth*. Si veda: I. Zolli, «Metodologia rabbinica e neotestamentaria», in *Il Nazareno...*, cit., pp. 72-108.

implicazioni e gli enormi debiti di quest'ultimo nei confronti del primo. Sia sufficiente ricordare che ne *Il Nazareno*, la figura di Gesù, i suoi detti, i suoi giochi di parole e la sua predicazione vengono studiati alla luce dell'aramaico e del pensiero rabbinico. Qui Zolli ricorre innumerevoli volte al Talmùd, sia babilonese che palestinese, per esempio per chiarire il senso delle parole di Gesù inerenti al fatto che i propri discepoli erano il sale della terra (*Mt* 5, 3; *Mc* 9, 50; *Lc* 14, 34-35). Si chiede Zolli come possa avere senso l'espressione "ma se il sale perdesse sapore". Come è possibile infatti che il sale perda sapore?

Che Gesù abbia scelto come termine di paragone il sale non ci deve sorprendere. Il sale simboleggia la saggezza, l'intelligenza. Nel Trattato Soferīm XV, 8: La Torà assomiglia al sale, la Mishnah al pepe, la Gemarà alle droghe. [...]. Nel Talmud Babilonese Bekhorōth 8 B si legge: R. Jehoshua' b. Hananjā (ca. 90) viene invitato dai dotti dell'Ateneo di Roma a dire qualche sua invenzione. [...]. Infine uno gli chiede: Se il sale diventa insipido con che cosa lo si sala? Egli risponde: Con la placenta di una mula. E l'altro: Ma ha forse la mula (essendo sterile) una placenta? E R. Jehoshua': Può forse il sale diventare insipido? – In questo racconto, vari autori notarono il carattere polemico contro Matteo V, 13. A noi sia concesso di osservare: La nota polemica acquista un maggior rilievo per il fatto che in questo passo del Talmud non si parla, come nelle recensioni del Vangelo a noi pervenute, di sale divenuto insipido, ma addirittura di *milha sēri*, il che significa, in aramaico, sale fetido, putrefatto, [...]. Si comprende che i dottori del Talmud, sentendo l'assurdo contenuto nell'accento divenuto insipido, hanno voluto esagerare, rincarare la dose, e sono perciò ricorsi ad un aggettivo ancora più spropositato. [...]. Per giungere alla nostra conclusione, non sarà forse inutile esaminare un passo contenuto in Qiddushīn 29 B: [...]. Un altro trattato del Talmud Palestinese ci narra [...]. I suoi discepoli [...] sono il sale della terra, cioè ognuno di loro è (come il giovane di cui si parla nel T. R. Qiddushīn) un *maluah*, una mente acuta, illuminata. Ma, [...], se il *maluah* (il salato, ossia l'intelligente) non dovesse essere tale, bensì un *malluah* (un'erba insipida [...], un essere insulso) [...], allora in che modo si diffonderebbe il suo insegnamento tra le genti?²⁴⁷

I riferimenti al Talmud sia babilonese che palestinese, alla Mishnah, al Midrash, alla Gemarah, alla Toseftah, alla letteratura apocalittica, al *Sacro Libro dello Zohar*, al *Libro della Creazione*, lo *Sefer Jezirah*, al *Sefer Bahir*, il *Libro dello Splendore*²⁴⁸ sono una pratica

²⁴⁷ I. Zolli, *Il Nazareno...*, cit., pp. 136-146. Zolli, per concludere l'analisi attorno al significato di questo passo evangelico, ritiene che questo sia un altro dei famosi detti di Gesù, uno di quei "giochi di parole che si impongono subito alla mente di tutti e restano impressi nella mente di tutti; ed è perciò che di essi si serve largamente per ottenere degli effetti nel campo dell'eloquenza e dell'insegnamento morale. [...]. Tradotto in un'altra lingua, esso perde immediatamente – è proprio il caso di dirlo – tutto il suo sapore, e diventa qualche cosa di inaccessibile, [...], a chi non lo può gustare nell'originale". (I. Zolli, *Il Nazareno...*, cit., pp. 142-147). L'effetto, reso esclusivamente dalle parole aramaiche (la lingua parlata da Gesù), è quello di un detto molto arguto, giocato sull'assonanza di *maluah* (salato, intelligente) e di *malluah* (insipido, insulso). Per recuperare ed avvalorare la sua ipotesi, Zolli ricorse al *Talmùd* in cui sono contenuti alcuni racconti dove i termini *maluah* e *malluah* ricorrono in questa valenza.

²⁴⁸ Sul *Sefer Bahir*, si veda: I. Zolli, *Il libro Bahir*, RR, vol. XII, n. 4, 1936, pp. 280-283, dove tra l'altro Zolli elogia pubblicamente Gershom Scholem come colui che ha redento le opere della tradizione cabbalistica e grazie all'attività del quale "s'inizia una nuova era nello studio della letteratura cabbalistica" (p. 282).

costantemente svolta con fluidità e originalità tali da lasciare interdetti anche i più profondi conoscitori della tradizione orale²⁴⁹.

Era particolarmente interessante trattarsi con lui quando spiegava certi testi della Sacra Scrittura, per noi piuttosto oscuri e difficili, che egli, nella sua profonda conoscenza della lingua ebraica e greco-biblica, nonché della mentalità e tradizione orientale, interpretava in un modo così semplice e naturale che lasciava stupiti.²⁵⁰

Infine, al Rabbino Capo non faceva certo difetto la conoscenza perfetta di tutte le versioni della Bibbia ebraica: testo masoretico, versione dei *Settanta* (in greco), il *Targum* (versione in aramaico), per finire alla *Peshittà* (versione in siriano)²⁵¹. Non era dunque un caso che Pettazzoni si rivolgesse a lui in più di un'occasione – come documentato dalle lettere – per ottenere chiarimenti, delucidazioni, citazioni e riferimenti tratti dal profondo e sconfinato mare della tradizione rabbinica. E proprio su questa saldezza di conoscenze e di metodo confidava la commissione per la libera docenza.

Qualche altro suo lavoro è dedicato allo studio di usi, costumi e concezioni popolari, specialmente del popolo ebraico, usi e costumi che egli conosce attraverso l'abbondante letteratura in proposito. In questi lavori egli dimostra una larga cultura marginale e conoscenze anche di libri di difficile accesso. [...] Tanto in questo come anche negli altri Suoi lavori egli dà a dividersi di conoscere bene l'ebraico e la letteratura

²⁴⁹ Riportiamo alcuni brevi esempi. Riferendosi al Talmud per avvalorare la sua tesi, secondo la quale la scrittura antico-sinaitica è frutto spirituale semitico se non addirittura ebraico, puntualizza: "Il Talmud conserva ancora, sia pure in forma leggendaria, un ricordo delle cave di pietra sul Sinai «tra Migdol e il mare» e vuole le ricchezze e le pietre preziose dei Faraoni scoperte dal ribelle Corah, [...]". I. Zoller, *Ideogenesi...*, cit., p. 5. Nell'esposizione dei Salmi, si serve, in talune spiegazioni, ancora del Talmud. "«Non odiare il tuo fratello nel tuo cuore», il Talmūd (Pes. 113 b) insegna: Come può un temente Iddio considerare il compagno un nemico e odiarlo? E un'altra volta: Se hai arrecato al tuo prossimo un male, anche di poca importanza, consideralo come molto grande; se qualcuno ti arreca un male molto grande, consideralo di poca importanza ('Abboth de-rabbi Nathan, c.41)". E. Zolli, *I Salmi...*, cit., p. 55. In un testo di molto successivo al battesimo, tant'è che venne pubblicato postumo, così Zolli si appella alla letteratura rabbinica per spiegare l'appellativo Figlio di Dio: "Nella letteratura rabbinica *adam* (uomo) è considerato, con richiamo ad Ezechiele 1, 26, Nome di Dio e ciò indipendentemente da ogni influenza cristologica. [...] In Marco 14, 62, il sommo sacerdote interroga Gesù: «Sei tu il Cristo, il Figlio di Dio benedetto?» (il «benedetto» è caratteristico per il linguaggio rabbinico)". E. Zolli, *La confessione...*, cit., pp. 53-54. Nel medesimo testo, poco più avanti si richiama al *Targum*, la versione aramaica della Bibbia: "Mi sia concesso di domandare: perché la versione aramaica, il Targum, traduce in Ezechiele, e non altrove, un centinaio di volte [...] *ben adam* con *bar adam* e mai con *bar enash*, [...]?" *Ivi*, p. 56. In più di un'occasione si riferisce al *Midrash*: "Con maggiori particolari, la stessa leggenda sulle origini di Roma è riportata nel *Midrash rabbah* (o «grande Commento») al *Cantico dei Cantici* (1, 6), [...]. Lo stolto che nel cuore dice «non v'è Dio» (*Sal.* 14 [13], 1) è Esaù, ed Esaù è Roma (*Midr. Sal.* 14). [...]. La spada di Roma è più forte di quella dei tre Imperi che la precedettero (*Lev. Rab.* 13)." E. Zolli, *Roma nella Storia degli Ebrei e nel Pensiero Ebraico Postbiblico*, in I. Cecchetti (a cura di), *Roma Nobilis*, Arte e Scienze, Roma 1955, pp. 46-48. Egli confrontò il contenuto del libro di Giona con considerazioni contenute nello *Zohar* e nei *midrashim*: "Anche il *Midrash Jona*, richiamandosi a Giona II, 3, dove è detto «Io ti ho invocato dal ventre dello *sheol*» (degli inferi), parla della credenza secondo cui l'anima resta nella tomba per tre giorni. Simili considerazioni si trovano anche nel libro mistico *Zohar*. Nell'epoca messianica Iddio farà rivivere la terra ed essa restituirà i morti che furono sepolti nel suo grembo. Anche nel Nuovo Testamento Giona rappresenta il pensiero della resurrezione". I. Zolli, *Israele...*, cit., p. 294

²⁵⁰ P. Dezza, *op. cit.*, p. 347.

²⁵¹ Si vedano le testimonianze circa la vasta erudizione ebraica di Zolli, riportate nel «Capitolo 1», p. 52, n. 129.

sugli argomenti discussi e di saper condurre efficacemente la discussione dei problemi scientifici. [...]. Si osa sperare che lo Zoller proseguendo questo ordine di studi che rappresenta la fase più recente della sua attività scientifica, saprà correggere le manchevolezze additate, mentre d'altra parte la conoscenza della lingua ebraica è stata dimostrata dal candidato in tutti i suoi lavori, lingua che gli è altresì familiare per il lungo esercizio dell'attività rabbinica.²⁵²

e) La componente fenomenologica

Nicola Turchi, recensendo il testo *Israele* (1935), dichiarava: “Il volume rende un servizio anche agli studiosi della fenomenologia religiosa in generale in quanto sviluppa dati e situazioni della vita liturgica e devozionale non solo del giudaismo biblico, ma anche di quello moderno”²⁵³. Un'altra recensione al testo *Israele*, seppur esprimendosi positivamente attorno al valore dell'opera, lasciava trasparire una certa mancanza di scientificità in quanto l'autore “pur non abbandonando la severa critica scientifica, liberamente si lascia trasportare a un tono più elevato, perché così lo vuole la grandezza dell'argomento”²⁵⁴. Emblematica di questa sua composita metodologia di indagine è lo studio sulla preghiera ebraica nel quale Zolli sostiene che

La preghiera è un fiore che è sbocciato e che cresce nel campo dell'irrazionale. È inutile volerla esaminare con dei mezzi di analisi prettamente logica, come hanno cercato di fare Kant, Spinoza, Nietzsche. Chi vuol comprendere un poeta deve entrare nel regno della poesia; chi vuole comprendere il fenomeno preghiera deve penetrare nel campo dell'irrazionale.²⁵⁵

Furlani, da sempre vicino a Zolli, nella recensione a *Il Nazareno* (1938) si espresse in maniera sibillina e curiosamente con termini assai simili a quelli utilizzati al tempo della libera docenza: “Lo Zolli esamina nel suo libro parecchi passi neotestamentari colla mente sempre intenta alla fraseologia aramaica ed ebraica e alle dottrine, spesso identiche o per lo meno molto affini, che si riscontrano negli scritti rabbinici e nei Vangeli. Nella maggioranza dei casi le sue conclusioni sono convincenti, tanto più convincenti che egli dimostra ovunque conoscenza

²⁵² ACS, MPI, DGIS, LD, III^a serie 1930-1950, b. 521, fasc. *Zoller Israele*. Relazione della commissione giudicatrice sulla libera docenza di lingua e letteratura ebraica chiesta dal dott. I. Zoller.

²⁵³ N. Turchi, recensione a I. Zolli., *Israele: Studi storico-religiosi*, Udine, Istituto delle Edizioni Accademiche, 1935. I vol. di pp. XX-415, SMSR, XII (1936), p. 102. Si veda «Capitolo 4», pp. 323-324.

²⁵⁴ R. Curiel, recensione a I. Zolli, *Israele: Studi storico-religiosi*, RMI, vol. X, n. 7-8, novembre-dicembre 1935, pp. 358-359.

²⁵⁵ I. Zoller, *Ricordanza e Misticismo nella prece ebraica*, RR, IX (1933), p. 296. L'assunto espresso in questa citazione, riteniamo possa derivare a Zolli dalla stessa *forma mentis* ebraica, in quanto quest'ultima, contrariamente alla mentalità greco-occidentale, ritiene l'uomo come un'unica unità inscindibile di *anima e corpo, ragione e sentimento*, di *razionalità ed emotività*.

perfetta delle due lingue e della letteratura rabbinica, nonché dei lavori simili dedicati da altri studiosi agli stessi problemi”²⁵⁶.

Come si è visto nelle pagine dedicate alla sua formazione, Zolli venne fortemente suggestionato dall’insegnamento desarliano che proprio in quegli anni si stava orientando decisamente verso un indirizzo fenomenologico, in cui il dato sensibile doveva essere colto nella sua immediatezza e spontaneità, salvaguardando così le *esigenze dell’anima* che non sopportano la riduzione di ogni fenomeno alla pura enumerazione e misurazione ottenibile con i parametri scientifici.

Certamente la collaborazione intrapresa da Zolli con Pettazzoni e con SMSR, e il conseguente rigore scientifico richiesto dal persicetano, contribuirono a far sì che la seppur innovativa metodologia di ricerca zolliana si ergesse su solide basi filologiche e storico-religiose. E senza dubbio questa prestigiosa collaborazione giovò in primo luogo a Zolli, il quale poteva così spendere, per la richiesta avanzata per l’ottenimento della libera docenza, una così importante referenza.

Ma anche Pettazzoni e SMSR si giovarono della cooperazione di Zolli, assicurandosi un validissimo collaboratore – referente di primo piano per il mondo ebraico e per la semitistica – e una mente dotata di notevole genialità. Pettazzoni non solo riponeva grande fiducia in Zolli, quando gli aprì le porte di SMSR, ma nutriva anche un notevole interesse per i suoi studi e soprattutto per il metodo di ricerca che Zolli applicava agli studi filologici, biblici e storico-religiosi. Nella metodologia di indagine zolliana, Pettazzoni probabilmente intravide un punto d’incontro seppure talvolta labile, altre non sempre certo, tra le esigenze filologiche e storico-comparative e le istanze fenomenologiche. Partendo dal presupposto che le realtà religiose si devono considerare storiche, quindi suscettibili di analisi filologica, Pettazzoni applicava in modo ferreo una analisi storico-comparata dei differenti fenomeni religiosi. Tuttavia rimaneva aperto alle possibilità offerte dalla fenomenologia quando questa trovava fondamento storico o documentario.

La fenomenologia religiosa ha il merito di avere impostato la sua metodologia sul concetto fondamentale del valore specifico della religione nella vita dello spirito. La comparazione è necessaria alla fenomenologia per ricavare dalla similarità delle *strutture* il senso fondamentale dei fenomeni religiosi, cioè il loro proprio senso

²⁵⁶ G. Furlani, recensione a I. Zolli, *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell’aramaico e del pensiero rabbinico*, Istituto delle Edizioni Accademiche, Udine 1938, SMSR, XVI (1940), pp. 145-146. Si veda «Capitolo 4», pp. 324-325.

religioso. Per accertare la similarità delle strutture, la fenomenologia non può prescindere dalla storia, e insistentemente ammonisce ad attenersi alla storia.²⁵⁷

Zolli seppe coniugare brillantemente queste sollecitazioni di Pettazzoni nel proprio metodo di indagine, in quanto utilizzava la fenomenologia per *recuperare il significato originario* della manifestazione religiosa oggetto dello studio. Operando una *riduzione fenomenologica*, Zolli si liberava dalle precomprensioni derivanti dalle ipotesi precedentemente formulate e al contempo era in grado di ricostruire attraverso le proprie conoscenze storiche l'ambiente sociale e culturale dell'epoca, arrivando così ad *immergersi* idealmente nel tempo in cui sorse la manifestazione religiosa studiata e rivendicare così il valore autonomo dell'atto religioso. Per certi versi Zolli seppe tradurre in concreta opera di ricerca la modalità di indagine che Pettazzoni formulò nell'«Introduzione» alla seconda edizione de *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, nella frase-programma “ogni *phainómenon* è un *genómenon*”²⁵⁸, che “opponesse alle indagini fenomenologiche la necessità dell'interpretazione storica e che significa che per comprendere un qualsiasi fatto culturale, dobbiamo cercare di ricostruire la sua genesi, la sua formazione”²⁵⁹. Zolli formulava così un'ipotesi di lavoro attorno al valore e al significato dell'atto religioso in esame a partire dall'ambiente e dall'epoca in cui era sorto, comparandolo costantemente, sia in senso diacronico che sincronico, ad altre manifestazioni religiose e soprattutto ai dati linguistici e filologici.

Questa visione trova corrispondenza nelle parole della Cavalletti la quali ricorda come “tanti passi biblici controversi – vere *cruces interpretum* – sono stati da lui chiariti con un duplice colpo d'ala: con solido lavoro filologico e con profonda sensibilità religiosa”²⁶⁰.

f) Lo storicismo, tra evolucionismo e positivismo

Due erano i presupposti imprescindibili dell'approccio metodologico zolliano al dato religioso: la semplicità che il rito, o il termine in analisi, avevano all'epoca in cui sorsero e l'idea che le religioni e le loro manifestazioni fossero in costante evoluzione. Altrove si è già detto

²⁵⁷ R. Pettazzoni, *Il metodo comparativo*, «Numen», vol. 6, 1959, p. 8. Sulla necessità di coniugare storicismo e fenomenologia religiosa si veda quanto scrive Pettazzoni nella «Prefazione» a *L'Onniscienza...*, cit., pp. XI-XII: “Il lavoro è condotto [...] sui due piani distinti, ma congiunti, della fenomenologia e della storia religiosa, intese come momenti complementari e indissolubili della scienza delle religioni nella sua essenziale unità [...]. La interpretazione fenomenologica, fondata su la tipologia formale, è integrata con la assegnazione dell'attributo dell'onniscienza a un determinato ambiente storico-culturale.”

²⁵⁸ R. Pettazzoni, «Introduzione», *La religione nella Grecia antica*, Einaudi, Torino 1953², p. 11.

²⁵⁹ A. Brelich, *Commemorazione del Prof. Raffaele Pettazzoni...*, cit., p. 193.

²⁶⁰ S. Cavalletti, *L'itinerario Spirituale di Eugenio Zolli*, «Responsabilità del Sapere», XXXIV (1956), p. 232.

della sua concezione evolutiva della religione²⁶¹, ma vale la pena di annotare che durante il 1° Congresso per lo studio delle tradizioni popolari di Firenze, dinnanzi a Pettazzoni, il Nostro così si espresse a proposito della religione:

La vita religiosa è soltanto in apparenza conservatista per eccellenza, ed è solo all'osservatore superficiale che alle volte si presenta come compresa in una grande stasi. In realtà si tratta di un continuo cambiamento. L'evoluzione procede con un ritmo lento, ma sicuro²⁶².

Al primo presupposto non era estranea l'idea del *tell* archeologico²⁶³, vale a dire la stratificazione successiva al primigenio significato del rito; in ciò è perciò riscontrabile la sua impostazione fenomenologica, ossia la necessità per lo storico delle religioni di cogliere il significato intimo e originario di ogni manifestazione religiosa.

Zolli ritenne che i fenomeni religiosi nel loro formarsi e apparire siano estremamente semplici. La loro complessità di interpretazione deriva dall'accumulo di materiale culturale succedutosi nel corso del tempo. Un processo di stratificazione simile in tutto e per tutto a quello del *tell* archeologico. Tant'è che lo storico delle religioni doveva procedere nello studio dei fenomeni religiosi come l'archeologo dinanzi ad un sito. Il problema fondamentale da affrontare per poter fornire una corretta spiegazione verteva secondo Zolli nel superare la grande distanza di mentalità che separa l'uomo di oggi, storico delle religioni, dall'uomo primitivo. Un primo mezzo, atto al conseguimento di tale risultato, consisteva nell'unire al *metodo archeologico* di scavo del *tell*, un atteggiamento fenomenologico che permettesse di calarsi nella mentalità dell'epoca in tutta la sua pienezza, ma soprattutto semplicità. La semplicità era infatti la nota dominante dell'uomo religioso. La semplicità e l'immediatezza dei significati attribuibili ai gesti che andava compiendo doveva necessariamente caratterizzare la nascita dei fenomeni religiosi, in quanto l'intera natura di questi è di carattere simpatico-propiziatorio e apotropaico. Chiaramente con il passare del tempo l'uomo perdeva il significato intimo ed originario del fenomeno religioso a cui si trovava davanti, ragione per cui, nel tentativo di spiegarne l'origine, faceva ricorso alla sua propria mentalità e a sovrastrutture di carattere eziologico, senza essere in grado di recuperare la dimensione entro la quale il fenomeno in analisi si era venuto formando. “Via via che la vita spirituale e nazionale del popolo si arricchisce di grandi avvenimenti e di

²⁶¹ Sul concetto di evoluzione nella visione religiosa di Zolli si vedano: «Introduzione», p. 6, n. 12; *supra*, pp. 135-137; *infra*, p. 163.

²⁶² I. Zoller, *Il rito pasquale e il suo nesso col Kippur*, cit., pp. 179-180 (successivamente ripubblicato in: I. Zolli, *Israele*, cit., pp. 315-316).

²⁶³ Si veda «Capitolo 3», p. 198.

grandi ricordi, si creano delle superstrutture sull'elemento antico già esistente"²⁶⁴. Slegato dal suo contesto primigenio ecco che un rito, un sacrificio, o anche semplicemente un vocabolo, male interpretato dà l'avvio ad una serie di precomprensioni a cui lo storico delle religioni non deve dare alcuna consistenza. Così fece Zolli nei confronti della stessa tradizione rabbinica che interpretava determinate disposizioni di antichissima origine, come ad esempio la legge di *kilajim*²⁶⁵ attraverso una sensibilità religiosa e un affinamento di pensiero che si era venuto nel frattempo evolvendo rispetto alla condizione primordiale di sviluppo. Dal punto di vista religioso, vale a dire nei rapporti che intercorrono tra il fedele e la divinità, qual è la funzione di tale divieto? La tradizione rabbinica nel *Talmud* palestinese, afferma Zolli, interpreta questo divieto come dovuto al riguardo di non distruggere l'ordinamento posto nella natura da Dio stesso. Sicuramente è un'interpretazione di alto valore etico, morale e filosofico e sarebbe lecito, oltre che naturale, ritenere che Zolli accetti senza troppe discussioni tale visione; oltre tutto, in linea con questa prospettiva talmudica, il Nostro fa seguire altre interpretazioni di esegeti, rabbini e studiosi tra i quali Maimonide. Tuttavia, non pago delle spiegazioni addotte, Zolli scavò per andare alle radici del divieto di *kilajim*, attuando una riduzione fenomenologica che gli garantisse il pieno recupero di senso e significato. La spiegazione ipotizzata trovò pieno riscontro in un'analisi antropologica e psicologica di altissimo livello, e verificata attraverso una comparazione storico-religiosa con un codice hittita del XIV secolo a.C.

A parere nostro, nessuna di queste opinioni è in tutto soddisfacente. Si tratta di una cosa ben diversa: questi divieti sono un'eredità della primitiva religione semitica. La professione, la vita sociale, l'ambiente geografico e topografico influiscono non poco sulla vita religiosa e culturale di una stirpe. «Questo semitismo primitivo – osserva Gaston Zananiri – si è sino dall'inizio sviluppato presso le tribù di nomadi e di pastori tra il deserto, le montagne e il cielo, sotto l'influenza dell'armonia sublime che si trasferì nel dominio sociale attraverso il culto familiare, la protezione del clan e l'ospitalità per lo straniero». Queste antiche genti avevano un'avversione profonda ed istintiva per tutto ciò che è eterogeneo e un vivo attaccamento per tutto ciò che è omogeneo. Alla vista di due elementi disparati posti l'uno accanto all'altro, la coscienza religiosa e – oserei dire – la coscienza del bello nei popoli pastorizi si ribella violentemente [...]. Gli Ebrei, fuori dubbio, erano un popolo di pastori. [...]. L'agricoltura era evidentemente per loro un'occupazione secondaria. Con il lento passaggio dalla civiltà pastorizia alla vita sedentaria e agricola, il primitivo senso di ribellione contro ogni fusione di elementi eterogenei si riflette anche nel campo dell'agricoltura e si cristallizza nell'istituto di *kilajim*, che sopravvive anche in grazia del fatto che la religione dei popoli con cui Israele viene in contatto conosceva e praticava molto a fondo tale istituzione. A questo proposito è molto

²⁶⁴ I. Zoller, *Il rito pasquale e il suo nesso col Kippur*, cit., p. 179 (successivamente ripubblicato in: I. Zolli, *Israele*, cit., p. 315).

²⁶⁵ Con il termine *kilajim* si intende nell'ebraismo il divieto di unire cose eterogenee, consistente nel tenere separate cose di natura diversa. Così ad esempio viene fatto divieto di seminare nello stesso campo due semi diversi, di innestare una pianta sull'altra, di arare con attaccati contemporaneamente un bue ed un asino, ed infine di indossare abiti misto lino e lana, quest'ultimo, divieto ancora oggi rispettato dagli osservanti ortodossi.

interessante rilevare che nel codice hittita che appartiene al 1300 prima dell'E. v., e che quindi coincide col tempo in cui gli Ebrei emigrarono in Palestina, troviamo un paragrafo, il 166°, in cui si dice: «Se qualcuno semina seme sopra seme, sopra la sua nuca l'aratro egli pone, [...]». [...]. Per la mentalità semitica i regni naturali, l'animalesco e il vegetale, hanno confini chiusi, per quanto tutti e due sieno inclusi nel vasto regno della vita, considerata dono sacro della divinità. Entro ogni singolo regno vi sono poi tante «provincie», dai confini alla loro volta chiusi [...]. È sacro ciò che è omogeneo; è esecrando ciò che è eterogeneo. [...]. La legge di *kilajim*, benché, secondo noi, appartenga [...] alla religione tradizionale semita, non poteva e non doveva venir soppressa dalla religione israelitica positiva. Il pensiero religioso antico-testamentario non è che il superamento della tradizionale religione semita, e non può essere considerato l'antitesi. *Kilajim* è l'eredità degli avi [...]. Orbene: questa religione antica e tradizionale non era una fede [...] bensì un assieme di riti e di istituti. Col tempo andò perduta la ragione vera e propria del loro sorgere; e per spiegarli, la religione antico-semitica creò dei miti di carattere eziologico. [...]. La riflessione di non turbare l'ordinamento divino appartiene a menti evolute [...] frutto di riflessioni profonde e sottili. [...] Risponde alla sua indole, cioè alla sua forte tendenza all'unità e all'armonia che è il tratto più caratteristico della vita spirituale ebraica²⁶⁶.

Il secondo presupposto abbracciava le posizioni dello storicismo, ossia dell'idea di uno svolgimento. Inoltre Zolli riteneva che l'elemento sincretico fosse presente in pressoché tutte le religioni. L'acquisizione e la rielaborazione di riti e significati provenienti da altre religioni era un dato essenziale nella sua visione religiosa.

Zolli concepiva la religione come un cristallizzarsi, o meglio un istituzionalizzarsi entro forme rigide e comunicabili dello slancio individuale della religiosità, la quale a sua volta tendeva costantemente a superare le forme già date. La religiosità – secondo la sua prospettiva – spingeva la religione sempre più verso forme morali, spirituali e interiorizzate. Le prime manifestazioni di religiosità e conseguentemente le prime forme di religione a carattere animistico e feticistico, andavano acquisendo progressivamente caratteri morali e intimistici.

Questa originale impostazione metodologica collimava in molti punti con quella di Pettazzoni, generando proprio su quest'aspetto quella simpatia che il persicetano nutriva verso il metodo di studio zolliano. Scriveva Pettazzoni criticando le posizioni fenomenologiche e storicistiche:

Ciò che manca alla fenomenologia religiosa, ciò che essa implicitamente ripudia, è l'idea di svolgimento. Intendendo il *fenomeno* religioso come «apparizione» o «rivelazione» del sacro, e come esperienza del sacro, la fenomenologia deliberatamente ignora quell'altro modo di pensare e di intendere pel quale ogni *phainómenon* è un *genómenon*, ogni apparizione presuppone una formazione, ed ogni evento ha dietro di sé un processo di sviluppo. L'idea di svolgimento è invece al centro del pensiero storicistico, mentre allo storicismo è estranea quella istanza che per la fenomenologia è fondamentale, cioè il riconoscimento della religione come valore autonomo. Da questo concetto della religione come esperienza *sui generis* discende per

²⁶⁶ I. Zolli, *Kilajim*, RMI, XII (1937) n. 1-2, pp. 13-21.

la fenomenologia l'esigenza di un metodo specifico per lo studio della religione, di un metodo non mutuato da alcun'altra disciplina, – sia essa la linguistica o la filologia o l'antropologia. Corrispondentemente, questa esigenza metodologica è anch'essa estranea allo storicismo. L'alternativa appare dunque nettamente delineata fra una fenomenologia priva di vigore storiografico ed una storiografia senza una adeguata sensibilità religiosa. Resta a vedere se le due posizioni si escludano realmente a vicenda o non siano invece complementari, trovando l'una la sua integrazione in ciò ch'è proprio dell'altra, e viceversa. In sede metodologica si tratta di vedere se la comparazione non possa esser altro che una meccanica registrazione di somiglianze e di differenze, o se non si dia – invece – una comparazione che, superando il momento descrittivo e classificatorio, valga a stimolare il pensiero alla scoperta di nuovi rapporti e all'approfondimento della coscienza storica. [...]. Tale validità sarà da verificare ulteriormente su altri fenomeni religiosi studiandoli allo stesso modo, che è, a mio parere, un modo di storicizzare il metodo comparativo. In termini sistematici, si tratta di superare le posizioni unilaterali della fenomenologia e dello storicismo integrandole reciprocamente, e cioè potenziando la fenomenologia religiosa col concetto storicistico di svolgimento e la storiografia storicistica con l'istanza fenomenologica del valore autonomo della religione, restando con ciò risolta la fenomenologia nella storia, e insieme riconosciute alla storia religiosa il carattere di scienza storica qualificata²⁶⁷.

Pettazzoni – a nostro avviso – intravide nel metodo di indagine seguito da Zolli l'incontro di queste due istanze. Zolli sapeva cogliere la manifestazione religiosa come valore autonomo, ma era altrettanto in grado di calarlo nel suo sviluppo storico. Forse Zolli non era estraneo al pensiero evoluzionistico dell'epoca²⁶⁸ che prevedeva uno sviluppo culturale – alla pari di quello biologico – dalle forme più semplici alle forme più complesse, tuttavia nella sua prospettiva di indagine questo modello di impronta positivista trovava una ferrea comparazione storica e filologica. Pettazzoni stesso si era formato nel periodo della crisi del positivismo e dell'evoluzionismo; come ebbe a dire Brelich alcune sue opere “come *La Confessione dei Peccati* [...] ancora fortemente risentono del positivismo evoluzionistico”²⁶⁹. Il suo stesso “pensiero metodologico si è venuto maturando lentamente, lungo i decenni della sua operosità”²⁷⁰. Zolli fu perciò, per certi versi, l'*alter ego* di Pettazzoni nel campo della semitologia e nello studio dell'ebraismo. I due seguirono un cammino parallelo di ricerca entro il quale far convergere le istanze storicistiche con quelle fenomenologiche e comparativistiche. Non sempre le digressioni zolliane in campo psicoanalitico risultarono congeniali a Pettazzoni. Tuttavia Zolli, al pari di Pettazzoni, “avvertì che i metodi prefabbricati non reggevano alla prova

²⁶⁷ R. Pettazzoni, *Il metodo comparativo*, «Numen», VI 1959, pp. 10-14. Per la progressiva sistemazione metodologica e il criterio di ricerca storico-religiosa di Pettazzoni, oltre al citato contributo, si veda «Capitolo 1», p. 23, n. 13.

²⁶⁸ Si veda: G. Rigano, *op. cit.*, p. 375: “L'approccio di Zolli al fenomeno religioso era improntato ad un accentuato evoluzionismo, tipico del paradigma scientifico dell'epoca.”

²⁶⁹ A. Brelich, Brelich, *Commemorazione del Prof. Raffaele Pettazzoni...*, cit., p. 201.

²⁷⁰ *Ivi*, p. 197.

che il vero metodo doveva forgiarsi nelle quotidiane prove della ricerca diretta. [...] Nessuna delle correnti del momento era pienamente soddisfacente, ma nessuna era neppure priva di istanze giuste”²⁷¹. Come Pettazzoni auspicava, Zolli tentò di coniare un nuovo metodo di ricerca in cui il *quid* irriducibile che appartiene alla sfera della religione venisse fondato storicamente non da una “comparazione orizzontale e sterile” di singoli fenomeni o manifestazioni religiose, ma da una “comparazione di processi storici”²⁷².

In conclusione si può asserire che Zolli concepisse alcuni fenomeni religiosi secondo una visione evoluzionistica a cavallo dello storicismo, i cui confini non erano ben definiti e talvolta erano estremamente labili. Probabilmente il suo stesso pensiero era in costante mutamento e da una formazione evoluzionistica passò, anche per effetto degli influssi pettazzoniani, verso posizioni storicistiche, cercando di elaborare una propria sintesi originale tra queste due visioni, ben testimoniata dal seguente passo.

Ad ogni modo, la storia dello sviluppo del pensiero religioso non segue una via rettilinea, non si può dividere esattamente in epoche, come la storia politica o civile di una nazione. I fatti storici, pur essendo spesso il frutto di eventi che andavano maturandosi nel periodo precedente o la preparazione di avvenimenti che dovranno succedere in un tempo più o meno lontano, tuttavia, una volta compiuti, non possono appartenere che a una data epoca e a un dato ambiente, non si possono cancellare e non si possono più ripetere tali e quali. Essi restano chiusi nel tempo e nel luogo in cui si sono svolti. Non altrettanto avviene nella vita religiosa. La vita religiosa non conosce confini né di tempo né di spazio. In tema di vita religiosa si verificano continuamente o dei ritorni a stadi precedenti o degli sbalzi in avanti che oltrepassano molti stadi intermedi. Così per es. nei tempi in cui il livello della vita religiosa è notevolmente abbassato, d'un tratto qualche spirito eletto può apportare degli sprazzi di concezioni molto elevate e lucenti; e d'altra parte, nei periodi in cui una potente schiera di uomini superiori predica ad alta voce una concezione quanto mai elevata del divino, le masse non esitano a retrocedere e ad abbassarsi verso livelli già da gran tempo superati.²⁷³

g) Il modernismo

Bisogna qui prendere in considerazione infine un ultimo elemento: Zolli non rimase estraneo agli influssi del modernismo che negli anni Venti e Trenta, con le tre scomuniche

²⁷¹ *Ivi*, pp. 197-198.

²⁷² *Ivi*, p. 200.

²⁷³ I. Zolli, *Israele...*, cit., pp. 112-113. Si veda anche quanto affermò alcuni anni più tardi: I. Zolli, *La visione del Signore nel pensiero ebraico*, RR, XVI (1938), p. 329: “Mentre la grande civiltà egiziana in molti campi non è che una specie di tautologia, un girare intorno a se stessa, un ripetersi monotono, il pensiero religioso dell'antico Israele è una scintilla che continuamente genera nuove fiamme, è un'irrequietezza mai contenuta, è un eterno ricercare di forme sempre più evolute, è una tendenza continua al superamento”.

comminate a Ernesto Buonaiuti (la prima il 14 gennaio 1921, la seconda il 28 marzo del 1924²⁷⁴ e la terza, quella *vitandus*, del 25 gennaio 1926²⁷⁵), e con l'allontanamento dello stesso nel 1926 dall'insegnamento²⁷⁶, viveva il suo periodo più ricco e allo stesso tempo drammatico²⁷⁷.

Il movimento modernista sorse all'inizio del XX secolo come tentativo di ricomporre la frattura tra la cultura moderna e il cattolicesimo. Sorto in Francia soprattutto per opera di Loisy²⁷⁸ e in Inghilterra sotto l'azione innovatrice di Tyrrell²⁷⁹, giunse e attecchì con straordinaria

²⁷⁴ Il decreto di condanna comparve su «L'Osservatore Romano» del 31 marzo 1924.

²⁷⁵ La prima scomunica gli venne comminata con la motivazione generica di proposizioni teologicamente erranee e manifestamente eretiche e con quella specifica della negazione del dogma della presenza reale, alla quale si sottomise il 4 giugno 1921. La seconda per la sua rinnovata attività modernistica. La terza, scomunica maggiore o *vitandus*, gli imponeva il divieto di indossare l'abito ecclesiastico, la pubblicazione delle sue opere e lo intimava a rinunciare alla cattedra universitaria.

²⁷⁶ Con decreto del 26 febbraio 1926, l'allora Ministro della Pubblica Istruzione, Pietro Fedele, assegnò a Buonaiuti, che manteneva la titolarità della cattedra di Storia del Cristianesimo (conseguita nel 1915), un incarico extra-scientifico. L'allontanamento fu sollecitato da Mussolini in quanto gli emissari del Vaticano posero questa richiesta come *condicio sine qua non* per proseguire le trattative iniziate in gran segreto nel 1925 e che avrebbero portato alla Conciliazione. Si veda: L. Salvatorelli, *Ernesto Buonaiuti*, cit., p. 253.

²⁷⁷ Sul modernismo in generale, sui diversi protagonisti europei (Loisy, Tyrrell, Blondel) e sugli esponenti italiani (Giovanni Semeria, Salvatore Minocchi, Romolo Murri ed Ernesto Buonaiuti) si veda la voce di Michele Ranchetti in: *EdR*, vol. 4, coll. 555-563. Sul modernismo in Italia, si vedano: P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Il Mulino, 1961; Idem, *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1967; E. Poulat, *Storia, dogma e critica nella crisi modernista*, Morcelliana, Brescia 1967; M. Guasco, *Fermenti nei seminari del primo '900*, Il Mulino, Bologna 1971; Idem, *Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*, San Paolo, Milano 1995; L. Bedeschi, *La curia romana durante la crisi modernista. Episodi e metodi di governo*, Guanda, Parma 1968; Idem, *Il modernismo italiano. Voci e volti*, San Paolo, Milano 1995; *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, a cura di A. Botti e R. Cerrato, Quattro Venti, Urbino 2000; M. Gandini, *Antimodernismo e integrismo cattolico*, SM, n. 4 (1971), pp. 190-194. Una sintetica quanto esauriente descrizione delle condizioni socio-culturali che favorirono la nascita del movimento modernista in Italia si trova in: G. Levi Della Vida, *Fantasma ritrovati*, cit., pp. 51-65. Ma è da vedere soprattutto la voce fortemente polemica, apologetica e pregiudiziale dell'*Enciclopedia Cattolica* a cura di Mario Piccoli: *EI*, s.v. «modernismo», vol. 23, pp. 521-524.

²⁷⁸ Alfred Loisy (1857-1940), orientalista e storico delle religioni al Collège de France (dal 1908 al 1926) e all'Ecole pratique des hautes études (1924-1927) fu tra i primi e più autorevoli protagonisti del movimento di rinnovamento sorto in seno al cattolicesimo che venne designato con il nome di *modernismo*. Divenuto sacerdote nel 1879 continuò la propria formazione dedicandosi all'ebraico e agli studi biblici a Parigi, nell'Institut catholique e al Collège de France dove studiò con Renan. Nello stesso Institut fu docente di introduzione biblica dal 1890 al 1894 quando, sospettato di essere troppo libero in materia di esegesi, si dimise. Esordì con studi esegetici e biblici che lo segnarono come uno dei maggiori filologi ed esegeti del tempo: *Historie du canon de l'Ancien Testament* (1890); *Historie du canon de Nouveau Testament* (1891), *Historie critique du texte et des version de l'Ancien Testament* (2 voll., 1892-1893); *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse* (1901). Nel 1902 pubblicò la sua opera più celebre, *L'Évangile et l'Église*, studio apologetico del cattolicesimo che, sebbene avesse suscitato entusiasmi da più parti, mise in allarme le autorità ecclesiastiche. Nell'opera, scritta in reazione e in polemica all'opera di Adolf Harnack, *Das Wesen des Christentums*, nella quale l'autore denunciava la storia del cattolicesimo come depauperazione del primitivo messaggio cristiano, Loisy svolgeva il concetto di tradizione come in grado di giustificare tutta l'evoluzione storica del cattolicesimo in quanto sviluppo e concretizzazione in forme dogmatiche, prassi liturgiche e organizzazione ecclesiastica, del primitivo messaggio escatologico di salvezza. Iniziò qui la sua azione modernista. Approfondì l'indagine critica neotestamentaria soprattutto per ciò che concerne le origini del cristianesimo (*L'Évangile selon Marc*, 1921; *Les mystères païens et le mystère chrétien*, 1919; *Les Actes des Apôtres*, 1920; *Les livres du Nouveau Testament*, 1922; *L'Apocalypse de Jean*, 1923; *L'Évangile selon Luc*, 1924; *La naissance du christianisme*, 1933). Più radicale di molti altri, fu tuttavia da sempre disilluso circa le possibilità di successo del movimento modernista che venne da subito osteggiato dalla Chiesa, dalla quale venne scomunicato il 7 marzo 1908. Fondatore e direttore del periodico «Revue d'histoire et littérature religieuse». Per altre notizie si vedano: E. Buonaiuti, *Il modernismo cattolico*, Guanda, Modena 1943, pp. 88-123; *EI*, vol. 21, p. 413, *PT*, vol. 6, pp. 880-881.

²⁷⁹ George Tyrrell (1861-1909) teologo modernista irlandese, educato in una famiglia calvinista, divenne prima anglicano e infine cattolico (1879); entrò nella Compagnia di Gesù (1880). Ordinato sacerdote nel 1891, fu professore di Teologia morale nel collegio di Stonyhurst sino al 1895. Nel frattempo la sua attività apologetica

fecondità in Italia, dove maggiore era la distanza tra mondo ecclesiastico e società civile, come tentativo nato dalla volontà di alcuni cattolici di essere moderni senza per questo abdicare alla propria fede²⁸⁰. Nella seconda metà dell'800 lo iato tra cultura moderna e cattolicesimo si era andato dilatando, tanto che la ricerca scientifica, storica e filosofica aveva intrapreso da tempo un cammino completamente autonomo da quello della dottrina della Chiesa. Per quanto concerneva poi l'Italia in maniera particolare, il *non expedit* papale aveva favorito la netta separazione dei cattolici anche nella vita pubblica, tanto che nel Regno d'Italia si affermava sempre più un carattere laico sia nella politica che nella cultura. Soprattutto in questo campo i cattolici non erano certo assenti, ma “erano piuttosto intellettuali cattolici che cattolici intellettuali”²⁸¹. La frattura, proprio su questo terreno, quello dell'istruzione, era particolarmente dolorosa. Gli istituti cattolici, ginnasi o licei piuttosto che seminari, “asserragliati nel fortilizio della tradizione e impervi alle empie novità del secolo [...], si mantenevano impenetrabilmente estranei all'attività intellettuale del mondo in mezzo al quale vivevano”²⁸², ignorando completamente le rivoluzioni scientifiche e filosofiche compiute a partire da Locke e da Kant nei concetti, nel metodo, nel lavoro critico e nei contenuti: “tutto ciò era ignorato o veniva rammentato di sfuggita con un ribrezzo alternantesi colla derisione”²⁸³. La barriera venutasi a creare con il rifiuto da parte delle gerarchie ecclesiastiche tanto della scienza quanto della società moderna (società tra l'altro rea di aver segnato il definitivo tramonto del potere temporale a vantaggio dell'anarchia e dell'iniquità), mentre da una lato “offriva un ottimo pretesto per non aggiornare la propria cultura alquanto arretrata e un po' stantia”²⁸⁴, dall'altro “manteneva in squallido isolamento e in desolata solitudine intellettuale”²⁸⁵ i giovani cattolici, ecclesiastici o laici che fossero dal resto della società civile. L'isolamento si tramutava in una sorta di

richiamò su di lui l'attenzione dell'autorità ecclesiastica. Nel 1906 si scoprì essere lui l'autore dell'anonima *Lettera a un professore di antropologia* e quindi fu espulso dalla Compagnia di Gesù e sospeso *a divinis*. L'attiva partecipazione al movimento modernista, la diffusione delle sue opere e la lunga polemica seguita all'espulsione dall'ordine, portarono la sua persona a una improvvisa fama internazionale. Nel 1907 venne scomunicato per le pubbliche proteste contro l'enciclica *Pascendi* di Pio X, pubblicate nella risposta al cardinale Mercier, *Mediaevalism* (1908). Personalità vivissima, vittima tra le più famose della crisi culturale modernista, il suo pensiero critico nei confronti della Chiesa trovò spazio negli anni successivi nelle opere *Tra Scilla e Cariddi* (1907), *Cristianesimo al bivio* (1909) e nei postumi *Saggi sulla fede e sull'immortalità* (1914) ed epistolario (1920). Per altre notizie si vedano: *EI*, vol. 34, p. 581 (e bibliografia ivi contenuta); *PT*, vol. 12, pp. 459-460; G. Tyrrell, *Giorgio Tyrrell. Autobiografia (1861-1884) e biografia (1884-1909)*, a cura di M.D. Petre, Libreria editrice milanese, Milano 1915; D. Rolando, *Cristianesimo e religione dell'avvenire nel pensiero di Gorge Tyrrell*, Le Monnier, Firenze 1978; S. Visintin, *Relazione divina ed esperienza umana. Proposta di Gorge Tyrrell e risposta di Karl Rahner*, Lang, Berna 1999.

²⁸⁰ “Il modernismo sgorgò improvvisamente dagli strati più profondi della cultura ecclesiastica, non appena essi furono sfiorati dalla critica storica e intaccati dallo sforzo dell'apologetica fondata sull'immanenza”. E. Buonaiuti, *Il modernismo cattolico*, cit., p. 133.

²⁸¹ G. Levi Della Vida, *Fantasmî ritrovati*, cit., p. 53.

²⁸² *Ivi*, pp. 54-55.

²⁸³ *Ivi*, p. 55.

²⁸⁴ *Ivi*, p. 56.

²⁸⁵ *Ivi*, p. 55.

imbarazzo quando i giovani laici, “per lo più appartenenti a famiglie di antica e stretta osservanza religiosa (alcune patrizie, altre dell’alta e media borghesia)”²⁸⁶ formati in scuole private di ispirazione cattolica, si trovavano nel consorzio dei propri coetanei e, catapultati nel mondo accademico, dovevano cimentarsi con il pensiero filosofico e scientifico moderno di cui erano pressoché digiuni. Ma il disagio cresceva anche in una parte dei giovani sacerdoti cattolici quando per intelligenza o per zelo alcuni di loro venivano avviati a uffici di alto livello ottenendo di leggere i libri proibiti, oppure quando, aspirando all’insegnamento, frequentavano l’Università statale trovandovi un metodo e uno spirito di indagine precedentemente ignorato. Nei seminari infatti “si continuava a insegnare la teologia secondo un tomismo degenerato a mero repertorio manualistico”²⁸⁷ e la Sacra Scrittura era ancora studiata secondo la dottrina dell’ispirazione divina e considerata verità assoluta alla lettera²⁸⁸: vi era un “rifiuto categorico di qualsiasi concessione all’ormai secolare metodo dell’analisi delle fonti e alla distinzione [...] tra luoghi scritturali di contenuto dottrinale e luoghi privi di particolare significato religioso, l’autenticità e veridicità dei quali poteva essere contestata senza pericolo”²⁸⁹. A questa ostinata chiusura di fronte ai moderni strumenti della critica testuale si accompagnava da parte della Chiesa “la condanna integrale di ogni più blanda tendenza alla ricerca libera, tanto nel campo della filosofia quanto in quello della storia, condanna che si assommava all’anatema scagliato contro la scienza moderna, dichiarata rea di fondamentale empietà”²⁹⁰.

Queste dunque furono le premesse e l’origine del modernismo: esso nacque dal desiderio di alcuni ferventi cattolici di essere moderni senza rinunciare al cristianesimo, di conciliare la tradizione e la dottrina della Chiesa con le nuove o rinnovate forme del pensiero scientifico, filosofico e sociale che, seppur nella loro modernità, a loro giudizio non erano inconciliabili con i dettami di fede.

²⁸⁶ *Ivi*, p. 58.

²⁸⁷ *Ivi*, pp. 56-57.

²⁸⁸ Levi della Vida rammenta nelle sue memorie come il primo tentativo di introdurre il metodo storico-critico negli ambienti ecclesiastici operato da padre Giovanni Genocchi, che nell’anno accademico 1897-98 era stato chiamato alla cattedra di Egesi biblica al Seminario Maggiore dell’Apollinare, avesse avuto un successo straordinario tra gli studenti che per la prima volta si trovavano di fronte a criteri del tutto diversi dalla consueta esegesi medievalistica. Un’opera e un successo tali che si rendeva necessario combatterli, intralciarli e reprimerli; l’anno successivo infatti l’insegnamento venne interrotto. G. Levi Della Vida, *Fantasmî ritrovati*, cit., p. 76.

Padre Giovanni Genocchi (1860-1926) orientista, missionario del Sacro Cuore in Siria, Turchia e Nuova Guinea per incarico di Leone XIII, fu professore di esegesi biblica nel Seminario Maggiore dell’Apollinare da cui venne rimosso perché sospettato di modernismo. Nel 1911, Pio X lo inviò nell’America del Sud, per condurre un’inchiesta sulle crudeltà perpetrate dai proprietari delle piantagioni della gomma, sugli indios del Cutumayo, regione della foresta amazzonica. Al ritorno Benedetto XV lo nominò Visitatore apostolico in Ucraina e in Galizia, qualifica per lo più onorifica. Amico di Buonaiuti cercò in ogni modo di salvarlo dalla scomunica. Si vedano: G. Levi Della Vida, *Fantasmî ritrovati*, cit., pp. 73-87; V. Ceresi, *Padre Genocchi*, Tip. Poliglotta vaticana, Roma 1934 (per il suo insegnamento al Seminario Maggiore, il clamoroso successo raccolto e la conseguente soppressione della cattedra si vedano pp. 377-385); *EI*, vol. 16, p. 547 (voce a cura di Giorgio Levi Della Vida).

²⁸⁹ G. Levi Della Vida, *Fantasmî ritrovati*, cit., p. 57.

²⁹⁰ *Ivi*.

Che nel movimento confluissero correnti filosofiche diverse e talora in contrasto tra di loro è sì vero; che un sistema conchiuso e coerente della dottrina modernistica non si lasci costruire è innegabile: [...]. Ciò è ovvia conseguenza del fatto che il modernismo non fu, tecnicamente parlando, un'eresia bensì uno *stato d'animo*; sicché riesce arduo definirne i lineamenti e stabilirne i confini: molti furono modernisti senza saperlo; molti che si credettero e furono creduti modernisti non erano tali. Il modernismo, almeno nell'intenzione dei suoi assertori più insigni, voleva essere una sfida al razionalismo, positivistica o no, affermando l'incompatibilità categorica di fede e scienza, di tradizione e critica storica, di autorità e libertà. Voleva essere la più grandiosa e più solida apologia del Cattolicesimo, la più audace e più efficace rivendicazione della sua validità universale e permanente, la più solenne affermazione della sua miracolosa capacità di conservare, attraverso forme mutevoli, una sostanziale stabilità perpetuamente giovanile.²⁹¹

Paradossalmente questo era lo stesso "stato d'animo" che aveva agitato, circa un secolo prima, gli Ebrei dell'Europa centro-orientale. Il modernismo cattolico fu dunque per certi versi – seppur con le dovute distinzioni – l'equivalente della *Wissenschaft des Judentums*. La Scienza del Giudaismo era la risposta elaborata dall'ebraismo orientale di fronte al medesimo problema che ora attanagliava il cattolicesimo italiano: conciliare la tradizione e la fede con la società moderna, con la sua scienza e con il suo nuovo modello sociale e politico, affinché fosse in grado di elaborare una rinnovata visione della religione capace di fronteggiare le sfide della modernità. Come si è visto l'istituzione dei moderni seminari rabbinici mirava a formare dei rabbini che, dotati dei più moderni strumenti di indagine filologica, storica e critico-testuale e forniti di una solida cultura universitaria secolare, fossero in grado di reinterpretare il giudaismo e di fornirne una nuova visione da offrire ai fedeli onde scongiurare l'assimilazione e resistere alle sfide del futuro. Entrambe le correnti dunque, modernismo e Scienza del Giudaismo, sorte nel vorticoso clima della cultura europea e portate l'una dai libri di Loisy e di Tyrrell, l'altra dai rabbini galiziani, oltrepassarono le Alpi per spazzare con una vivace brezza di rinnovamento le ristagnanti nebbie del *provinciale e bigotto* orizzonte culturale italiano.

La situazione del cattolicesimo italiano dei primi del Novecento infatti era molto simile a quella sperimentata dall'ebraismo centro-europeo nel secolo precedente e coeva a quella dell'ebraismo italiano alle prese, come si è visto, con le resistenze suscitate dall'introduzione nella penisola degli insegnamenti di Margulies e Chajes e con il prender forma di una nuova figura di rabbino, uomo di fede ma anche di scienza. Allo stesso modo alcuni sacerdoti cattolici sentirono che vivevano "in un mondo i cui problemi intellettuali etici sociali politici erano

²⁹¹ *Ivi*, pp. 58-59. I corsivi nel testo sono nostri. Così scriveva lo stesso Buonaiuti ne *Il modernismo cattolico*, Guanda, Modena 1943, p. 13: "Il modernismo non ha avuto un fondatore, non ha avuto un indiscusso maestro, non ha avuto un unico patrocinatore, non è nato come comunità associata in un mistero sacro. Largo fascio di tendenze eterogenee, per quanto analoghe, il modernismo è stato molto più e molto meglio un atteggiamento di anime, anziché un sistema e una confessione religiosa".

impostati in una maniera del tutto diversa da quella tradizionale”. Ciò suscitò in loro, specialmente in quanti “concepivano con spirito più alto e con entusiasmo più puro la missione apostolica cui erano chiamati, l’impulso incoercibile a contribuire al progresso di quel mondo, il bisogno di esser partecipi del suo travaglio e delle sue lotte; e li faceva accorti che il vecchio armamentario di cui erano stati forniti nei loro istituti ecclesiastici era ormai logoro e del tutto inadeguato all’impresa”²⁹².

Vi erano certo delle differenze tra quanto stava accadendo al cattolicesimo e quanto occorreva ed era occorso all’ebraismo italiano ed europeo. Mentre il processo di assimilazione all’interno dell’ebraismo minacciava di far scomparire entro breve tempo, dato il numero relativamente esiguo di ebrei sul totale della popolazione, le Comunità e con esse il giudaismo²⁹³, il processo di secolarizzazione che interessava il cattolicesimo e la società italiana era sotto questo punto di vista, sicuramente molto meno pericoloso, almeno nel breve periodo. Ciò – è indubitabile – si spiega alla luce della storia delle due religioni; da un lato il cristianesimo e la sua bimillenaria affermazione come religione *ufficiale* in Europa e soprattutto in Italia, dall’altro l’ebraismo e la sua bimillenaria storia costellata di persecuzioni, espulsioni e conversioni forzate. Se a breve termine il pericolo per il cattolicesimo e per i cattolici di allora era costituito dal rimanere esclusi dalla cultura moderna e dalla politica, nel lungo periodo il rischio era il medesimo corso dall’ebraismo.

L’assimilazione degli ebrei nella società circostante spesso significava l’abbandono della fede avita e il passaggio ufficiale al cristianesimo: anzi in molti casi a segnare la completa equiparazione civile e a eliminare ogni distinzione sociale era proprio il battesimo. Nella migliore delle ipotesi l’assimilazione si risolveva con un progressivo allontanamento dalla religione dei padri e dalla sinagoga, in cui tutt’al più ci si recava in occasione delle festività maggiori, quali lo *Jom Kippur*, o promettendo a genitori strettamente osservanti di rispettare i precetti e di non contrarre un matrimonio misto²⁹⁴.

All’epoca, per le ragioni storiche sopra menzionate, il cristianesimo, cattolico in particolar modo, non correva certo il rischio della *dolce morte per assimilazione*. Come si è detto, al limite i cattolici correvano il rischio di rimanere esclusi o ai margini della vita culturale, sociale e politica moderna, oppure, dotati di un bagaglio di conoscenze ormai superate, restavano

²⁹² G. Levi Della Vida, *Fantasmî ritrovati*, cit, p. 57.

²⁹³ S. Della Pergola, «La popolazione ebraica in Italia nel contesto ebraico globale», in *Storia d’Italia. Gli ebrei in Italia...*, cit.

²⁹⁴ “In che cosa consisteva allora la religione ebraica? A parte i vecchi, ancora legati al culto ed alle tradizioni, per i giovani si trattava di andare al tempio un paio di volte all’anno, di non mangiare in casa carne di maiale e di non dire alla buona mamma all’antica che si sarebbe volentieri sposata una brava ragazza cattolica”. S. Jona, «Contributo alla storia degli ebrei in Italia durante il fascismo», in *Gli ebrei in Italia durante il fascismo*, a cura di G. Valabrega, vol. 2, Quaderni del CDEC, Milano 1962, pp. 8-9. Sul matrimonio misto si veda pure «Capitolo 1», pp. 58, n. 145.

incapaci di comprendere il mutare dei tempi e della società, ripiegando ancor più verso le vecchie consolidate tradizioni e certezze.

Ma a preoccupare le coscienze dei modernisti non era tanto il timore della loro esclusione dalla vita pubblica, bensì il presentimento che la rigida impostazione della Chiesa nei confronti della modernità, avrebbe finito con il creare una rottura insanabile tra cristianesimo e società moderna, e avrebbe finito con il perdere lungo il cammino molti dei propri fedeli²⁹⁵. Bisognava trovare una nuova sintesi tra modernità e fede, sia per rispondere ai mutamenti dell'epoca, sia per offrire un cristianesimo in grado di fronteggiare le sfide del futuro, della contemporaneità. Il modernismo perciò “voleva essere la più grandiosa e più solida apologia del Cattolicesimo, la più audace e più efficace rivendicazione della sua validità universale e permanente”²⁹⁶.

²⁹⁵ Il pericolo era molto forte soprattutto tra gli studiosi e la questione biblica costituì tra i due secoli un dubbio tormentoso. “Il più illustre dei modernisti [...] Alfred Loisy, assiriologo, esegeta biblico, storico delle religioni d'indiscusso valore, fu scosso nella sua fede di sacerdote appunto dalla studio critico delle Sacre Scritture; e con lui tanti altri [...]”. G. Levi Della Vida, *Fantasmî ritrovati*, cit., p. 108.

²⁹⁶ G. Levi Della Vida, *Fantasmî ritrovati*, cit., p. 59. A distanza di oltre un secolo possiamo tranquillamente sostenere che nei loro presentimenti i modernisti furono quanto mai profetici e che il loro appello venne raccolto, a distanza di oltre mezzo secolo, solamente dal Concilio Vaticano II. I tempi non erano evidentemente ancora maturi e la Chiesa anziché aprirsi al nuovo che avanzava (si è detto della reazione ostile alla psicoanalisi e al modernismo, del controllo esercitato in maniera più o meno indiretta sugli studiosi di materie *delicate*) preferì espellere dal proprio corpo i semi della modernità, cercando dentro di sé, attraverso un processo molto più lungo e non ancora pienamente completato le energie per una nuova evangelizzazione in grado di sostenere le sfide del futuro e della post-contemporaneità. Alla luce di questa comparazione storica tra l'ebraismo italiano dei primi del Novecento e il cattolicesimo del XXI secolo, fermo restando la nostra convinzione che la complessità della società attuale e le enormi pressioni sia esogene che endogene a cui è soggetta non si prestano a facili glosse, ci sia consentito esprimere in estrema sintesi una nostra considerazione. Per gli ebrei del Novecento assimilazione significava adeguarsi ai modelli di comportamento della società moderna e alla religione allora *dominante* (il cattolicesimo), in ogni caso l'assimilazione comportava l'allontanamento dai precetti dell'ebraismo e dalla sinagoga. Oggi, molti cristiani vengono assimilati da una società post-contemporanea fortemente secolarizzata e si adeguano ai modelli proposti da una forma di religione non ben definita, talvolta personalizzata sulla base dei propri desideri, delle proprie esigenze e comodità, spesso coi tratti di un compromesso. Una religione *relativistica* che oseremmo definire *globalizzante*, in quanto soggetta ai frenetici mutamenti dei costumi, dell'etica e della morale, dettati dalla società della comunicazione e della globalizzazione. Relativismo culturale, società dei consumi, economia capitalistica sono oggi i paradigmi di comportamento *dominanti* ai quali si adeguano i cristiani *assimilati*. Benché questa religione *globalizzante* non richieda un'abiura ufficiale o un atto di iniziazione formale quale poteva essere il battesimo nel passaggio da ebreo a cristiano, sortisce un analogo effetto: l'abbandono della religione dei padri e l'allontanamento dalla Chiesa. Pensiamo che non sia necessario rifarsi a studi sociologici o ai documenti ufficiali della Chiesa per descrivere ciò che è sotto gli occhi dell'opinione pubblica: la partecipazione alla liturgia eucaristica negli ultimi anni è calata drasticamente, in molti casi è limitata alle festività solenni, Natale e Pasqua, oppure subordinata alla richiesta di un sacramento. Sacramenti, in particolare matrimonio e riti di iniziazione cristiana (battesimo, cresima, eucaristia), che per lo più vengono richiesti per tradizione, per superstizione o per non dispiacere ai genitori ancora fervidamente credenti. Anche nella prassi quotidiana profondi sono i cambiamenti: il rispetto degli insegnamenti della Chiesa (per certi versi il corrispondente dei precetti ebraici) non viene osservato neppure dalla stragrande maggioranza di coloro che si dichiarano cristiani credenti e praticanti. Basti pensare in questo senso agli innumerevoli ambiti in cui si declinano gli insegnamenti della Chiesa: la frequenza alla liturgia domenicale, la partecipazione all'eucaristia, il riposo festivo, il netto e inamovibile rifiuto ai rapporti pre-matrimoniali, all'uso degli anticoncezionali e all'edonismo, la messa in guardia di fronte all'anelante rincorsa alla ricchezza, alla bellezza, al potere. Riteniamo, in conclusione, che il proliferare incontrollato di sette religiose, più o meno permissive, più o meno intransigenti, rispetto ai costumi moderni, sia l'ennesima espressione del tentativo di conciliare le *esigenze* dello spirito, dell'individualità e della collettività con l'inarrestabile progresso tecnologico e scientifico, che svuota sempre più l'uomo dalla propria intima essenza per rigettarlo oggetto tra gli oggetti. E forse anche i movimenti reazionari che si adombrano all'interno di certi settori della Chiesa costituiscono un segnale forte della necessità di una nuova sintesi tra cristianesimo e contemporaneità.

Pur non essendo affatto «progressista» Leone XIII comprese che il perpetuarsi e l'inasprirsi del conflitto tra Chiesa e mondo moderno rischiava di sottrarre al Cattolicesimo un numero ragguardevole di anime; e pensò che convenisse spianare prudentemente la via a un compromesso tra il nuovo e l'antico. [...] come sul terreno sociale aperse il dialogo col movimento operaio colla *Rerum Novarum*, così propose, coll'enciclica *Providentissimus Deus* del 18 novembre 1893, di fare qualche concessione alle tendenze innovatrici nell'interpretazione della Scrittura. Le concessioni erano modeste, a dir vero, e la dottrina tradizionale dell'ispirazione era mantenuta senza modificazioni; tuttavia uno spiraglio era pur aperto all'ingresso del metodo storico nello studio dei testi sacri, e di questo spiraglio, che forse s'immaginò più largo che non fosse in realtà, si valsero subito quegli esegeti cattolici che anelavano a non rimanere addietro ai protestanti nell'indagine scientifica della Bibbia. La conseguenza più importante, forse, del nuovo corso fu l'apertura a Gerusalemme della domenicana École de Saint Étienne diretta dal padre Marie-Joseph Lagrange, insigne figura di scienziato che all'immensa erudizione univa ingegno alto e vigoroso e per opera diretta o per impulso del quale uscirono in luce una serie d'importanti volumi e la *Revue Biblique*, donde nuova fisionomia e ampio respiro vennero all'esegesi biblica cattolica: i misoneisti crollavano il capo con diffidenza e sospetto; i modernisti (già cominciavano a esser chiamati così) plaudivano e speravano.²⁹⁷

Zolli rappresenta perciò l'ideale *trait d'union* tra la *Wissenschaft des Judentums* e il modernismo cattolico. Chi meglio di lui in ambito ebraico poteva sperimentare le tensioni tra scienza e fede, tra modernità e tradizione, così incumbenti anche tra i cattolici, in special modo tra alcuni sacerdoti? Chi meglio di lui, che aveva studiato al Collegio Rabbinico di Firenze sotto la guida di Margulies e di Chajes, dioscuri in Italia della nuova figura di rabbino (uomo di scienza e fede), avviato all'applicazione dei moderni strumenti di indagine filologica e storico-critica²⁹⁸ e che non aveva, a differenza di Cassuto e Artom, rinunciato all'ufficio rabbinico, poteva interpretare e incarnare l'*esprit de finesse* e l'*esprit de géométrie* che tanto la Scienza del

²⁹⁷ G. Levi Della Vida, *Fantasma ritrovati*, cit., pp. 63-64. Joseph-Marie Lagrange (1855-1938), biblista francese e religioso domenicano, organizzò (dal 1890) la École pratique d'études bibliques a Gerusalemme. Nel 1892 fondò la «Revue biblique» e nel 1900 la collezione di *Études bibliques*. Membro della Commissione pontificia biblica (dal 1902) e dell'Institut de France (dal 1903), fu tra i massimi esegeti biblici e neotestamentari del cattolicesimo contemporaneo, riuscendo a combinare le esigenze di indagine storico-critica e filologica con le sensibilità dogmatiche della Chiesa dell'epoca. Padre Lagrange ebbe un certo peso nella formazione di Zolli. Quest'ultimo, oltre a citare nelle sue opere gli studi del padre domenicano (*Évangile selon Saint Matthieu*, 1927; *La gnose mandéenne et la tradition évangélique*, «Revue Biblique», XXXVI, n. 4, 1927; *L'Evangelo di Gesù Cristo*, trad. it. di mons. Luigi Gramatica, Morcelliana, Brescia 1930), ricorda che leggeva spesso all'aperto, in campagna, per se stesso, il Vangelo. «Lo studiavo a casa con i dotti commenti del P. Lagrange [...]» E. Zolli, *Christus*, cit., p. 157. Su Joseph Marie Lagrange si vedano: *EI*, vol. 20, p. 381; Appendice II², p. 147; B. Montagnes, *Padre Lagrange (1855-1938). All'origine del movimento biblico nella Chiesa cattolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1998.

²⁹⁸ La stessa affermazione di Zolli circa il ruolo dell'esegesi scientifica, non a caso consegnata all'opera *La confessione e il dramma di Pietro*, pubblicata postuma nel mezzo del Concilio Vaticano II («Soltanto ad un'esegesi indipendente può essere riservata la sorte onorevole di presentare una soluzione definitiva. [...] L'esegesi, in quanto lavoro scientifico, va posta su un livello alto, extraconfessionale.» E. Zolli, *La confessione e il dramma di Pietro*, cit. pp. 19-21) era in aperto contrasto con le proposizioni condannate dal decreto *Lamentabili* del Sant'Uffizio del 1907: «Dai giudizi e dalle censure ecclesiastiche dirette contro l'esegesi libera e scientifica, si può dedurre che la fede proposta dalla chiesa è in contraddizione con la storia e che i dogmi cattolici non possono veramente conciliarsi con le vere origini della religione cristiana». E. Buonaiuti, *Il modernismo cattolico*, cit., p. 43.

Giudaismo, quanto il modernismo cattolico cercavano di vivere senza rinunciare né a uno né all'altro?

La lunga e prolifica collaborazione con «Ricerche Religiose» e quindi con Buonaiuti è quanto mai significativa del partecipare di Zolli allo *stato d'animo modernista*²⁹⁹. Nel 1931 Buonaiuti così si esprimeva riguardo Zolli: “È un eccellente studioso. Ne ho molta stima”³⁰⁰. Buonaiuti e la propria opera di analisi e discussione storica e scientifica della Chiesa e del cristianesimo, divennero punti di riferimento ed elementi di collante tra il modernismo cattolico e le varie anime riformatrici di matrice ebraica, per uno sparuto ma determinante gruppo di giovani ebrei, affascinati dalla prospettiva di riforma e incontro tra religione e modernità. Tra tutti, si distinse in maniera particolare Alberto Pincherle³⁰¹ il quale, dapprima allievo di

²⁹⁹ Zolli tra il 1929 e il 1943 vide pubblicati sulla rivista di Buonaiuti, RR, oltre a molte note e recensioni, ben 29 contributi. Di particolare rilievo è la circostanza che, nonostante le leggi razziali lo impedissero, Buonaiuti continuò ad accogliere i contributi di Zolli anche dopo il 1938. A partire infatti dal n. 1 del febbraio 1938, all'indice della rivista comparve il nome di Italo Zolli. Sulla rivista RR, si veda: «Introduzione», p. 11, n. 23. Inoltre molte affinità spirituali e scientifiche dovevano avvicinare i due studiosi *modernisti*. Le concezioni di religiosità, quale sentimento di incessante ricerca di contatto con il trascendente, in aperta lotta con le rigide forme istituite dalla religione ufficiale e di elevazione mistica, quale sforzo ascensionale attraverso le vie dell'intuizione irrazionale, sono quanto mai emblematiche della loro comunanza di idee. La convinzione che l'origine del decadimento della società del XX secolo fosse da rinvenire nella filosofia idealistica e nel monismo da essa postulato appartiene a entrambi ed è espressa con ragionamenti assai simili. Dal punto di vista scritturistico ad accomunare i due studiosi vi era la convinzione che nel cristianesimo bisognasse distinguere l'insegnamento di Gesù dalla successiva sistemazione operata da san Paolo, che esistesse una redazione aramaica del Vangelo di Matteo dalla quale attinse l'evangelista e che fosse necessario applicare allo studio delle Sacre Scritture gli strumenti critico-testuali. Per la concezione di religiosità e misticismo di Buonaiuti si vedano: P. Baldini (pseudonimo di E. Buonaiuti), *La religiosità secondo il pragmatismo*, «Il Rinascimento» vol. I (1907), pp. 43-67; E. Buonaiuti, *Lettere di un prete modernista*, Libreria Editrice Romana, Roma 1908; Idem, *Misticismo medioevale*, Casa sociale, Pinerolo 1928; Idem, *Gioacchino da Fiore: i tempi, la vita, il messaggio*, Collezione meridionale, Roma 1931; D. Grasso, *op. cit.*, pp. 36-45, pp. 86-95 (nell'opera, scompostamente polemica e per certi tratti denigratoria del pensiero buonaiutiano, l'autore è tuttavia costretto, per confutarle e ridicolizzarle, a esporre le teorie del sacerdote scomunicato); per Zolli si veda *supra*, pp. 137 e 163. Per la convinzione che l'idealismo con la sua visione monistica avesse fornito la base ideologica e filosofica alla nascita degli Stati nazionalistici, si veda: E. Buonaiuti, *Verso la luce: saggio di apologetica religiosa*, Campitelli, Foligno 1924 (riportato da: D. Grasso, *op. cit.*, pp. 85-86); E. Buonaiuti, *Pietre miliari della storia del cristianesimo*, Guanda, Modena 1935 (riportato da D. Grasso, *op. cit.*, p. 71, n. 9); D. Grasso, *op. cit.*, pp. 71-86; per le concezioni di Zolli relative a questa analisi politica, si veda: E. Zolli, *Antisemitismo*, cit., pp. 209-282. Sulla questione relativa alla stesura dei Vangeli ci limitiamo a segnalare: E. Buonaiuti, *Essenza del cristianesimo, conferenze dette nella sede del circolo universitario di studi religiosi in Roma il 28 marzo e il 4 aprile 1921*, Bardi, Roma 1922; Idem, *Pietre miliari*, cit.; Idem, *Il modernismo cattolico*, cit.; Idem, *Gesù disse*, Guanda, s.l. [Roma] 1938; D. Grasso, *op. cit.*, pp. 96-123; sugli apporti di San Paolo: E. Buonaiuti, *Le esperienze fondamentali di Paolo*, Bardi, Roma 1921; Idem, *San Paolo*, Formaggini, Roma 1925; Idem, *San Paolo e le origini cristiane*, Nuova Antologia, Roma 1923; D. Grasso, *op. cit.*, pp. 124-130, 147-158; per Zolli si veda: I. Zolli, *Il Nazareno*, cit.; E. Zolli, *La confessione e il dramma di Pietro*, a cura di T. Zarra, Tip. Poliglotta Vaticana, Roma 1964.

³⁰⁰ Lettera di Ernesto Buonaiuti a Remo Missir del 16 novembre 1931, in: E. Buonaiuti, *La vita allo sbaraglio...*, cit., pp. 215-216.

³⁰¹ Alberto Pincherle (1894-1979), storico del cristianesimo; di famiglia ebraica milanese fu discepolo di Ernesto Buonaiuti a Roma e di George Foot Moore alla Harvard University, dopo aver abbandonato gli studi giuridici. Ottenne la libera docenza in storia del cristianesimo nel 1925 e successivamente l'incarico (1931) presso l'Università La Sapienza a Roma; vinto il concorso nel 1935, nel 1937-38 fu straordinario di storia delle religioni presso l'Università di Cagliari. Nel 1938 a causa delle leggi razziali abbandonò la cattedra e l'Italia ed emigrò in Sud-America dove insegnò varie discipline storiche nelle Università Nazionale di S. Marco e Cattolica di Lima in Perù (1939-1946). Quivi fu anche vice-presidente dei comitati Italia Libera e per aiuti al popolo italiano. Rientrato in Italia, venne reintegrato nei ruoli nel 1946, dal 1948 fu professore per vent'anni di storia del cristianesimo all'Università di Roma. Fu direttore (1954-59) e presidente (1959) dell'Istituto Italiano di cultura di Bruxelles; vicepresidente (1953) e presidente (1959) dell'ANPUR; dal 1928 al 1937 e dal 1947 al 1954 è stato redattore-capo

Buonaiuti, gli subentrò sulla cattedra di Storia del Cristianesimo all'Università di Roma nel 1931. A questi andava ad aggiungersi Enzo Sereni³⁰², allievo sia di Buonaiuti che di Giorgio Levi della Vida. Si delineava così, accanto al modernismo cattolico, un “modernismo ebraico”³⁰³ le cui suggestioni, affondando le proprie radici nella schiera di riformatori scesi dai territori galiziani dell'Impero Austro-ungarico (Margulies, Elbogen e Chajes), dapprima influenzarono gli allievi e i collaboratori del Collegio Rabbinico, in particolar modo Alfonso Pacifici, Israel Zoller e Umberto Cassuto, e infine trovarono vasta risonanza nell'opera di altri illustri studiosi quali appunto Pincherle e Levi Della Vida.

L'elemento comune che avvicinava i due movimenti modernisti, quello ebraico e quello cattolico, era l'utilizzo dei moderni strumenti filologici e storico-critici applicati allo studio e all'esegesi della Bibbia, strumenti di cui i filologi, gli storici e i teologi protestanti avevano iniziato ad avvalersi sin dalla prima metà dell'800 e a cui i due movimenti si volsero forse non del tutto indipendentemente³⁰⁴. Nello specifico il mondo cattolico respingeva interamente e senza

della sezione «Storia delle religioni» e «Folklore» (dipendeva dal direttore Pettazzoni) dell'*Enciclopedia italiana* e membro del comitato redazionale del *Dizionario Enciclopedico Italiano*. Coerente studioso, trattò con riconosciuta acribia, il cristianesimo primitivo fino agli albori del Medioevo, tra le sue opere principali si ricordano: *Detti di Gesù* (1922); *Gli oracoli sibillini giudaici* (1922); *S. Agostino d'Ippona* (1930); *La formazione teologica di S. Agostino* (1947); *Cristianesimo antico e moderno* (1955); *Introduzione al cristianesimo antico* (1971). Per altre notizie si vedano: *EI*, Appendice III, vol. 2, p. 423; *PT*, vol. 9, p. 183; M.G. Mara, *Ricordo di Alberto Pincherle*, «Augustinianum», X (1980), pp. 425-428; Idem, *Alberto Pincherle: storico del cristianesimo, maestro di scienza e di umanità*, «Studi Storico-Religiosi», IV (1980), pp. 5-6; P. Siniscalco, *Alberto Pincherle*, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», XVII (1981), pp. 3-16.

George Foot Moore (1851-1931) storico delle religioni statunitense, insegnò alle Università di Harvard e di Cambridge del Massachusetts. Diresse l'American Oriental Society attenendosi nelle sue opere a una stretta ricerca filologica: *Commentary on the Book of Judges* (1895), *The Literature of the Old Testament* (1913), *History of Religions* (2 voll., 1919), *Judaism in the first centuries of the Christian Era* (1927). Si veda: *EI*, vol. 23, p. 791; R. Pettazzoni, *G.F. Moore (1857-1931)*, SMSR, vol. VII (1931), fasc. 1-2, p. 113.

³⁰² Enzo Chajjim Sereni (1905-1944), pioniere in Italia del sionismo politico e territoriale emigrò in Palestina nel 1927. Durante la seconda guerra mondiale fu capitano di una brigata ebraica. Paracadutatosi in Italia dietro le linee nemiche, venne catturato e internato a Dachau. Pubblicò numerosi lavori in RR: E. Sereni, *Bollettino del Vecchio Testamento. Versioni – Questioni generali – Questioni critiche*, RR, 1925, pp. 79-93; Idem, *Il libro di Tobit e la Sapienza. Ai miei maestri E. Buonaiuti e G. Levi Della Vida dalla Palestina*, RR, 1929, parte I, pp. 43-55, parte II, pp. 97-104, parte III, pp. 104-117, parte IV pp. 420-439; 1929, parte V, pp. 35-49. Enzo Sereni discusse la tesi di laurea con Levi Della Vida, preparandola sotto la guida di Buonaiuti. Per questa e altre notizie si veda: Enzo ed Emilio Sereni, *Politica e utopia: lettere 1926-1943*, a cura di D. Bidussa e M.G. Meriggi, La Nuova Italia, Milano 2000, p. 205; E. Buonaiuti, *Un testimone ideale*, «Israel», 15 novembre 1945, p. 3; *PT*, vol. 11, p. 8; *EJ*, vol. 14, coll. 1181-1182; D. Carpi, A. Milano, U. Nahon (a cura di), *Scritti in memoria di Enzo Sereni*, Fondazione Sally Mayer, Gerusalemme 1970.

Emilio Sereni (1907-1977), uomo politico antifascista e comunista, nel 1930 venne arrestato e condannato a 15 anni di carcere dal Tribunale speciale. Amnistiato, emigrò in Francia dove divenne redattore capo della rivista «Stato operaio». Arrestato nel 1943 sulla Costa Azzurra fu condannato a 28 anni di reclusione. Liberato nel 1944 fu membro del CLN dell'Alta Italia e deputato della costituente. Fu ministro per l'Assistenza post-bellica (1946-47) e dei Lavori pubblici (1947), fu senatore (1948-63) e deputato (1963-72). Si vedano: *EI*, Appendice III, vol. 2, p. 698; *PT*, vol. 11, p. 8.

³⁰³ G. Rigano, *op. cit.*, p. 371. *Ivi*, pp. 370-373. Non è un caso che lo stesso Giorgio Levi della Vida abbia intitolato un capitolo delle sue memorie «Un ebreo tra i modernisti». Si veda: G. Levi della Vida, *Fantasma ritrovati*, cit., pp. 49-114.

³⁰⁴ Si ricordi che Chajes si era avvicinato alla critica biblica e impadronito dei suoi moderni strumenti storico-filologici attraverso l'esegesi e la critica testuale neotestamentaria, tanto che questa assidua frequentazione lo aveva orientato allo studio del Vangelo di Marco. Si veda: «Capitolo 1», pp. 44-46. I motivi che fecero del protestantesimo

alcuna discussione di sorta la teoria dell'origine documentaria³⁰⁵ del Pentateuco la cui ammissione avrebbe implicitamente negato l'ispirazione divina anche al resto delle Sacre Scritture, Vangeli compresi³⁰⁶. La teoria documentaria infatti acquistava sempre più valore scientifico sulla base degli studi filologici e storico-critici comparati con la letteratura degli altri popoli semitici³⁰⁷. In questo senso, nella critica ai moderni strumenti di indagine filologica, cattolicesimo ed ebraismo italiano costituirono inconsapevolmente un fronte unico contro il nemico comune.

È anche a conoscenza di tutti che nell'aspra polemica tra protestanti e cattolici, e poi tra questi e quelli da una parte e illuministi e razionalisti dall'altra, è stata poma di discordia la questione dell'autenticità e della credibilità della Sacra Scrittura. Mentre i protestanti, o almeno un numero rilevante di essi, nel corso del secolo XIX avevano accolto in più o meno larga misura i risultati della così detta critica delle fonti, il supremo magistero della Chiesa cattolica aveva sempre respinto globalmente ogni più modesto tentativo di mettere in dubbio l'ispirazione divina e la veracità letterale di ogni singola parola del testo sacro. [...]. La Bibbia era considerata come un qualunque altro testo letterario o storico dell'antichità, Omero, Erodoto, Livio [...]; la religione ebraica fino a Gesù e la stessa predicazione evangelica erano degradate al livello di

il pioniere degli studi biblici andrebbero da ricercare nella tradizione inaugurata da Lutero e dalla riforma protestante, consistente nel ritorno alle fonti originarie, ambiti di studio che esulano dalla nostra ricerca.

³⁰⁵ In estrema sintesi, con l'espressione *teoria documentaria* ci si riferisce a tutta la vasta e articolata serie di ipotesi circa l'origine della Torah che, sorte tra gli esegeti a partire dal XVI secolo, sostenevano che il Pentateuco non era opera diretta di Mosè. Nel corso del XIX secolo le numerose ipotesi vennero ordinate secondo quattro distinte teorie: dei documenti, dei frammenti, dei complementi, delle fonti. La *teoria dei documenti* ammette l'esistenza di tre fonti principali denominate a seconda del nome divino che vi appare (*El, Elohim, Jhwh*). La *teoria dei frammenti* ritiene che il Pentateuco sia l'insieme di narrazioni frammentarie tramandate oralmente o per iscritto e infine raccolte. La *teoria dei complementi* sostiene l'esistenza di un documento originale primitivo, che venne man mano ampliato e completato in periodi successivi. Infine la *teoria delle fonti*, oggi pressoché unanimemente accettata dagli studiosi biblici, ritiene che il Pentateuco sia il frutto della combinazione di vari documenti che, appartenenti a epoche differenti e in diversa misura indipendenti gli uni dagli altri, trattano in modo più o meno diffuso la stessa materia. I documenti originari del Pentateuco sarebbero perciò quattro: il primo chiamato *jahvista*, cosiddetto perché vi compare il nome tetragrammato, compilato nel Regno di Giuda attorno al IX secolo a.C., il secondo detto *elohista*, composto attorno all'VIII secolo a.C. nel Regno di Israele, in cui compare il nome divino *Elohim*; il terzo è il documento cosiddetto *deuteronomico* perché contiene la legge del Deuteronomio, steso nel VII in corrispondenza della riforma di Giosia; il quarto infine detto *sacerdotale*, composto nella seconda metà del VI secolo all'epoca di Esdra e Neemia, perché di indole sacerdotale. Sulla teoria documentaria e in particolare sulla teoria delle fonti si veda: *EdR*, s.v. «Pentateuco», vol. 4, coll. 1566-1578.

³⁰⁶ D. Grasso, *op. cit.*, pp. 97-98: "Il metodo storico elimina dunque il miracolo e tende a ricostruire l'evoluzione del cristianesimo spogliandolo di tutto ciò che in qualsiasi modo possa apparire come soprannaturale. Non solo esso nega la divinità di Gesù e i suoi miracoli, ma la sua messianità, l'universalismo della sua dottrina, le sue profezie. Presupposto della critica storica è che Gesù è un semplice uomo, un Galileo, il cui bagaglio teorico ed etico non superava quello che ogni buon israelita poteva attingere dall'ambiente nel quale viveva. Nasce di qui il problema della storicità e genuinità dei Vangeli e, in generale, di tutti i libri del Nuovo Testamento. Essi, evidentemente, non si possono accettare senza beneficio di inventario, senza liberarli cioè da tutto il soprannaturalismo che li permea in tutte le parti. Attraverso un diligente lavoro di ermeneutica e di comparazione bisogna separare in essi ciò che c'è di veramente storico, scaturito dalla coscienza di Gesù, da quanto gli evangelisti, coscientemente o incoscientemente, vi hanno messo di proprio. Esempio tipico del metodo storico applicato in tutta la logica delle sue premesse, è l'indagine neotestamentaria del Couchoud arrivato a negare perfino l'esistenza storica di Gesù."

³⁰⁷ Si veda quanto scrive Zolli nella prefazione al testo I. Zolli, *Israele...*, cit., p. V: "Abbiamo creduto opportuno di riferire qualche notizia sulla loro storia e sulla religione, perché il divenire storico e la spiritualità d'Israele non si possono comprendere senza tener conto delle influenze reciproche che andarono determinandosi tra la popolazione siro-palestinese, le civiltà circconvicine e il gruppo ebraico".

fenomeni unicamente umani, senza alcun diretto intervento divino; e l'opera di Dio era limitata a una generica e imprecisabile assistenza alla faticosa ascesa dell'uomo.³⁰⁸

Questo nuovo modello di studio critico incontrò resistenze sia nel mondo ebraico con la serie di polemiche dettate dall'introduzione dell'obbligo della laurea in Lettere o in Filosofia, ma anche e soprattutto in ambiente cattolico che nel modernismo vide una preoccupante deriva, la sintesi di tutte le eresie.

Dopo le timide aperture di Leone XIII, il suo successore, Pio X, si era risolto “a condannare in blocco un movimento che gli appariva pernicioso per la salute della Chiesa”³⁰⁹, dapprima con il decreto *Lamentabili sane exitu*³¹⁰ del 3 luglio 1907, detto anche Sillabario antimodernistico, che numerava sessantacinque affermazioni, tratte in gran parte dalle opere di Loisy, inerenti alla Bibbia e ai dogmi dichiarandole erronee e funeste, successivamente con l'enciclica *Pascendi* nel settembre 1907³¹¹, e infine con il *motu proprio* pubblicato l'8 settembre 1910 sugli *Acta Apostolicae Sedis*, con il quale si obbligavano tutti i professori dei seminari, delle Università e degli istituti cattolici, i sacerdoti, i canonici e tutte le figure ecclesiastiche a giurare la propria fedeltà alla Chiesa cattolica contro il modernismo³¹². Tutto questo percorso di *revisione* fu accompagnato da provvedimenti presi contro i singoli, culminati con le scomuniche a Buonaiuti. Nell'orizzonte del clero tradizionalista rimase la convinzione perdurata sino al Concilio Vaticano II, che l'applicazione dei moderni strumenti di indagine al cristianesimo, rischiava di trasformarlo tutt'al più in una filosofia di vita, se non addirittura in una corrente culturale alla stregua dell'illuminismo o del romanticismo³¹³.

³⁰⁸ G. Levi Della Vida, *Fantasmii ritrovati*, cit., p. 63.

³⁰⁹ *Ivi*, p. 75.

³¹⁰ «L'Osservatore Romano», 17 luglio 1907.

³¹¹ *Pascendi dominici gregis*, «L'Osservatore Romano», 8 settembre 1907. All'enciclica Buonaiuti rispose con due opere anonime scritte in brevissimo tempo: *Programma dei modernisti. Risposta all'enciclica di Pio X Pascendi dominici gregis*, Bocca, Torino 1907 e *Lettere di un prete modernista. Dalla sospensione di R. Murri alla scomunica di A. Loisy*, Libreria editrice romana, Roma 1908.

³¹² Si trattava del cosiddetto giuramento antimodernista *Sacrorum Antistitum*. E. Buonaiuti, *Il modernismo cattolico*, cit., pp. 69-76.

³¹³ D. Grasso, *op. cit.*, pp. 10-11: “Fu così che i modernisti riecheggiando, in parte almeno, le teorie dei protestanti liberali, cominciarono a parlare di vie della fede opposte alle vie della ragione, di un cristianesimo primitivo, adommatato e agerarchico diverso da quello attuale, di una nuova interpretazione della natura dei dogmi e dei sacramenti, di essenzialità del cristianesimo, di evoluzione religiosa, di nuclei originari e di nuclei avventizi nella compilazione dei Vangeli, di idee evangeliche e di idee paoline, di un Cristo della fede e di un Cristo della storia e di tanti altri problemi in gran parte incomprensibili a chi partiva dal presupposto di una rivelazione divina affidata dal Cristo alla chiesa col mandato di custodirla e di insegnarla infallibilmente. Era una posizione criticamente e storicamente insostenibile. Quale valore potevano avere i dogmi della chiesa, per difendere i quali il cristiano doveva essere pronto a morire, se si riducevano a semplici trascrizioni nozionali di bisogni psicologici sempre mutevoli e caduchi? Quale valore poteva avere il messaggio di una felicità celeste cui Dio avrebbe ammesso i redenti dal sangue del suo Figlio divino, se non esistevano realmente né Dio, né il paradiso, e tanto meno un Figlio di Dio fatto uomo? Il cristianesimo veniva svuotato di ogni contenuto religioso per passare da religione di salvezza a sistema di etica, se non proprio a semplice elemento di cultura, come il romanesimo, l'ellenismo, il germanesimo e simili. [...] L'autorità ecclesiastica da parte sua e tutta la coscienza cristiana non potevano non condannare un

Il cammino della storia delle religioni in Italia, in particolare nell'ambito degli studi sul cristianesimo, a causa di questi provvedimenti incontrò alcuni ostacoli e ne venne in qualche modo rallentato.

Lo stesso Pettazzoni ebbe a scrivere nel 1937, in un articolo intitolato *Roma centro della storia religiosa* apparso su «Il Giornale d'Italia», che il modernismo era stato “tra le difficoltà incontrare dalla storia delle religioni in Italia”. L'articolo suscitò una risentita replica da parte Buonaiuti il quale, dalle pagine di RR, così commentava:

Non si riesce a comprendere su quale teorica o cronistorica giustificazione si sia appoggiato il Pettazzoni, di solito così guardingo e minuto registratore dei fatti, nell'annoverare [...] il modernismo *tra le difficoltà incontrate dalla storia delle religioni in Italia*. Lasciamo stare la grossolana ingenerosità di ogni (sic!) colpo postumo inflitto al modernismo, contro cui si sa con quale accanimento si scagliarono a gara, all'epoca della *Pascendi*, gesuiti e idealisti. Ma fare del modernismo un avversario della scienza comparata delle religioni, quando modernismo e scienza delle religioni nacquero ad un parto in Italia, è ardimento che esorbita anche dalle capacità consentite ad un Accademico d'Italia. [...]. Perché se il modernismo è reo di aver cercato un'assolutezza nella storia comparata delle religioni, come convergenti verso la pienezza cristiana di Roma, non si vede come da un'analogia, anzi aggravata, reità, possa andarsi indenni sostituendo alla Roma dei secoli cristiani, la Roma dell'Accademia d'Italia!³¹⁴

movimento che toglieva ogni valore alla croce redentrice del Cristo e abbassava il cristianesimo al livello di qualunque altra religione, priva di ogni titolo ad una investitura soprannaturale.” La posizione espressa nello scritto di Grasso risentiva ancora nel 1953 di una forte precomprensione dogmatica e teologica in cui la struttura dogmatica e gerarchica della Chiesa è funzionale alla validità del messaggio evangelico. Posizione chiaramente insostenibile da parte di un modernista che ricercava la novità contenuta nel messaggio evangelico scavando sino alle origini del nascente cristianesimo, e ancor meno plausibile da parte di uno storico delle religioni il quale non aveva già all'epoca difficoltà alcuna a distinguere le idee evangeliche da quelle paoline e a ipotizzare una pluralità di nuclei redazionali del Vangelo.

³¹⁴ E. Buonaiuti, *Dalli al modernismo*, RR, vol. XIII, n. 3 (1937), p. 220 (i corsivi nel testo sono nostri). Scrivendo a Giorgio Levi Della Vida (3 giugno 1916) in seguito alla messa all'Indice da parte del Sant'Uffizio della «Rivista Bimestrale di Scienze delle Religioni», Pettazzoni affermava: “Ciò varrà anche a smentire nel modo migliore l'ipotesi che la Rivista voglia fare del modernismo, mentre non vuol fare che della scienza.” (Si veda: P.A. Carozzi, a cura di, *Lettere inedite di Raffaele Pettazzoni a Giorgio Levi Della Vida 1916-1919*, «Studi storico-religiosi», vol. 3, 1979, fasc. 2, p. 214). Sulle perplessità nutrite da Pettazzoni nei confronti dell'insegnamento buonaiutano si veda: V.S. Severino (a cura di), *Carteggio Gentile – Pettazzoni 1922-1924*, in *La storia comparata delle religioni*, a cura di G. Filoramo e N. Spineto, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa 2003. Sulle critiche di Pettazzoni nei confronti del movimento modernista, si vedano anche: R. Pettazzoni, «Prefazione» a *La religione primitiva in Sardegna*, Editrice Pontremolese, Piacenza 1912, pp. VI-XV in particolare p. X; Idem, *L'Onniscienza di Dio*, Einaudi, Torino 1955, pp. IX-X: “In Italia la storia della religione, o «delle religioni», come si usò dire su l'esempio francese, compare come studio specifico negli anni intorno al 1900. Sorta per riflesso della cultura europea, essa ha avuto fra noi momenti di effimera risonanza, ma non è ancora riuscita ad impegnare in misura adeguata la nostra cultura. Il pensiero teologico l'ha guardata con diffidenza; il pensiero laico con scarso interesse, nello spirito di quel programmatico agnosticismo religioso che non poteva non avere nel campo culturale conseguenze altrettanto dannose quanto quelle (oggi più che mai sensibili) della politica religiosa rinunciataria dello Stato di fronte alla Chiesa nel campo politico. Il modernismo, portatore di cultura religiosa, aveva a cuore la religione più che la storia. Lo storicismo, dal canto suo, più la storia che la religione.”

La condanna del modernismo a cui seguì la persecuzione di Buonaiuti sia religiosa (le scomuniche), che laica (l'allontanamento dalla cattedra di Storia del Cristianesimo³¹⁵), l'aspra polemica con Freud e il rifiuto della psicoanalisi culminato nella chiusura della «Rivista Italiana

³¹⁵ Buonaiuti era divenuto una "pedina di riserva in una partita a scacchi" (L. Bedeschi, *Buonaiuti...*, cit., p. 361) tra regime fascista e la Chiesa intenti a siglare il Concordato. Nel tentativo di riaprire le porte dell'Università a Buonaiuti, una delibera della Facoltà di Lettere e Filosofia de La Sapienza aveva trasformato la cattedra di Storia del Cristianesimo in quella di Letteratura cristiana del medioevo. Il Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione aveva espresso parere favorevole, ma il veto del Vaticano, trasmesso al ministro Fedele dal gesuita Tacchi Venturi e trasmesso a Mussolini era stato perentorio. Si veda: E. Buonaiuti, *La vita allo sbaraglio...*, cit., p. 41 e n. 2.

Per le pressioni esercitate su Buonaiuti da padre Agostino Gemelli si vedano: E. Buonaiuti, *Pellegrino di Roma*, cit., pp. 240-246; Idem, *La vita allo sbaraglio...*, cit., pp. 122, n. 3; 152, n. 4: "Nelle ultime settimane di gennaio [1930], alcuni inviati della Curia, tra cui padre Gemelli, si erano recati da lui per invitarlo a una sollecita sottomissione, lasciando intravedere la possibilità di dure rappresaglie: la definitiva rimozione dalla cattedra e dallo stesso incarico di lavoro che gli era stato conferito in sostituzione dell'obbligo d'insegnamento e l'ordine di indossare abiti puramente borghesi"; p. 335, n. 3. Ma si veda soprattutto il paragrafo «Gemelli: "Dica, dica un prezzo don Ernesto, e sarà pagato"» in: G.B. Guerri, *Eretico e profeta. Ernesto Buonaiuti, un prete contro la Chiesa*, cit., pp. 119-124. Sui rapporti con Agostino Gemelli si veda anche: E. Buonaiuti, *Gemelli e noi!*, RR, V (1929), n. 5, pp. 479 ss. Si veda anche: E. Buonaiuti, *La vita allo sbaraglio...*, cit., p. 12, n. 5: "Sin dal 1905, tra tutti i modernisti, Buonaiuti era stato il bersaglio preferito dei gesuiti, soprattutto italiani, [...]."

Per la campagna dei gesuiti contro Buonaiuti, proseguita anche dopo la sua morte, si vedano: E. Rosa, *Arti e sopravvivenze del modernismo. Il «caso Buonaiuti»*, CC, anno 76, 1925, vol. II, pp. 229-243; CC, anno 76, vol. III, pp. 220-238; *Una risposta ad otto accuse del prof. Ernesto Buonaiuti*, CC, vol. IV, 1925, pp. 246-255; D. Grasso, *L'opera di Ernesto Buonaiuti*, CC, vol. IV, quad. 2480, 17 ottobre 1953, pp. 181-197; Idem, *Il cristianesimo...*, cit.

A Buonaiuti venne impedito con ogni mezzo il ritorno alla cattedra, che nel frattempo aveva definitivamente perduto nel 1931 a causa del mancato giuramento fascista, anche nel dopoguerra. Con decreto del 12 aprile 1945 a firma di Vincenzo Arangio-Ruiz, Ministro della Pubblica Istruzione del secondo gabinetto Bonomi, Buonaiuti venne reintegrato nel ruolo universitario con decorrenza, agli effetti economici, dal 1 marzo 1944; ma in pari tempo, per tenerlo lontano ancora un paio d'anni dalla cattedra, gli venne conferito per un biennio l'incarico di attendere a studi sul Gioachinismo nel '200 e '300. "Arturo Carlo Jemolo ha testimoniato, per averlo appreso direttamente da uno dei tre Ministri che si succedettero allora alla Minerva (Guido De Ruggiero, del Partito d'Azione; Vincenzo Arangio-Ruiz, del Partito Liberale, ed Enrico Molè, della Democrazia del Lavoro), che mons. Francesco Borgoncini Duca, Nunzio apostolico presso lo Stato italiano, era più volte intervenuto pesantemente per impedire che Buonaiuti «risalisse in cattedra» (C.A. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, cit., p. 503). Posso aggiungere che Palmiro Togliatti, quando la questione venne di nuovo sollevata dai comunisti, nel dicembre 1945, dopo la caduta del gabinetto Parri e la formazione di un governo diretto da Alcide De Gasperi, mi riferì che il nuovo Presidente del Consiglio, piuttosto che acconsentire al ritorno di Buonaiuti all'insegnamento, era deciso a riaprire la crisi ministeriale". E. Buonaiuti, *La vita allo sbaraglio...*, cit., pp. 545-546, n. 6-7. A Buonaiuti venne incredibilmente applicato retroattivamente il famoso art. 5 del Concordato che sanciva che i sacerdoti apostati o irretiti da censura non potevano essere assunti o conservare in un insegnamento, in un ufficio o in un impegno pubblico (E. Buonaiuti, *La vita allo sbaraglio...*, p. 111, n. 2). Nel 1939 a Buonaiuti era stato ritirato il passaporto dalla Questura di Roma, in quanto la Santa Sede, saputa della prossima nomina a professore ordinario di Patristica nella Facoltà di filologia dell'Università di Losanna, aveva ricorso al braccio secolare per agire contro Buonaiuti. Nello stesso anno venne sospesa la rivista «Religio» adducendo la necessità di risparmiare la carta (il fascicolo di novembre-dicembre già stampato non poté circolare). E. Buonaiuti, *La vita allo sbaraglio*, cit., p. 408; Idem, *Lettere di Ernesto Buonaiuti ad Arturo Carlo Jemolo 1921-1941*, cit., pp. 236-237.

Documenti relativi alla *persecuzione* sono conservati nell'ACS, spd, cr (1922-1943), fasc. 200090 *Buonaiuti Ernesto*, pubblicati in: F. Margiotta Broglio, *A cent'anni dalla nascita. Buonaiuti fra Dio e Cesare (con documenti inediti)*, «Nuova Antologia», luglio-settembre 1981, e riprodotta nel volume: Università degli studi La Sapienza di Roma, *Filosofi Università Regime. La Scuola di Filosofia di Roma negli anni Trenta. Mostra storico-documentaria*, a cura di T. Gregory, Roma-Napoli 1985, pp. 116-119.

Sul professore di Diritto romano alle Università di Modena, Napoli, Roma, Il Cairo e Alessandria d'Egitto e Accademico dei Lincei, Vincenzo Arangio-Ruiz (1884-1964), si veda: *DBI*, vol. 34, 1988, pp. 158-162 (con vasta bibliografia).

Su Arturo Carlo Jemolo (1891-19981) giurista, docente di Diritto ecclesiastico all'Università di Roma e poi di Diritto canonico all'Università Cattolica, e Accademico dei Lincei, si vedano: A.C. Jemolo, *Anni di prova*, Venezia 1969; *DBI*, vol. 62, 2004, pp. 196-201 (con ricca bibliografia fino al 2003).

Su Guido De Ruggiero (1888-1948) ordinario di Storia della filosofia nella facoltà di Magistero dell'Università La Sapienza di Roma dal 1925 al 1942 e in seguito nella facoltà di Lettere, Rettore de La Sapienza e ministro della pubblica istruzione, si veda: R. De Felice, *DBI*, vol. 39, 1991, pp. 248-258 (con bibliografia sino al 1985).

di Psicoanalisi», la posizione intollerante di padre Schmidt, unitamente al controllo delle voci e alle pressioni esercitate sui compilatori dell'*Enciclopedia Italiana* per opera di Tacchi Venturi, non potevano certo non destare qualche preoccupazione negli studiosi italiani³¹⁶. Pettazzoni, la cui stessa visione laica ne faceva un bersaglio facilmente individuabile, era costretto a muoversi con estrema circospezione e attenzione anche in veste di Direttore della sezione «Storia delle Religioni» dell'*Enciclopedia Italiana*³¹⁷. Non era forse un caso che egli si tenesse il più lontano

³¹⁶ Sulle pressioni esercitate da Tacchi Venturi relativamente alle voci enciclopediche redatte da Pettazzoni si veda: V.S. Severino, *La storia delle religioni italiana nei primi anni della Conciliazione. Documenti e riflessioni su Pietro Tacchi Venturi S.I.*, SMSR, vol. 68, 2002, fasc. 2, pp. 383-387.

³¹⁷ Una viva testimonianza del clima entro il quale si trovavano a operare in quegli anni gli studiosi di storia delle religioni, di quali e quante fossero le pressioni a cui erano soggetti e quali le cautele necessarie ce la offrono alcune pagine di Giorgio Levi Della Vida. «Un paio d'anni dopo che l'Enciclopedia [Italiana] aveva cominciato a pubblicarsi mi si volle affidare la redazione di una parte della lunga e complessa voce «Ebrei», e precisamente di quella riguardante le origini e la storia antica del popolo ebraico, materia quanto mai delicata per il carattere di «storia sacra» che le viene attribuito dalla tradizione religiosa ebraica e, naturalmente, da quella cristiana: l'esegesi cattolica, che pure ha fatto parecchie concessioni critiche (oggi assai più che allora [Levi Della Vida scrive nel 1965 mentre si stava concludendo il Concilio Vaticano II, 1962-1965] quando non era ancora del tutto spenta l'eco della repressione del modernismo), non ha mai potuto né potrà mai rinunciare a ravvisare nella Sacra Scrittura l'azione ispiratrice dello Spirito Santo, se pure il concetto odierno di ispirazione sia alquanto diverso da quello che era una volta. Sapevo di correre il rischio di dispiacere a qualcuno, ma d'altra parte non volevo consentire a che il mio pensiero fosse snaturato: presi perciò le opportune precauzioni, e prima di accingermi al lavoro scrissi a Gentile che desideravo che qualunque modificazione potesse essere suggerita da qualsiasi parte a ciò che avrei scritto, soppressioni, aggiunte, cambiamenti, mi venisse comunicata prima di essere accolta come definitiva. Stesi il testo con molta attenzione, avvertendo fin dall'inizio che vi sono due modi d'intendere la storia degli ebrei: quello indipendente, che la considera alla stregua di qualsiasi altra storia dell'antichità e quindi si studia di ricostruirla in base a un esame critico delle fonti, e quello confessionale, secondo il quale nell'intero suo corso l'intervento divino è presente e operante in maniera del tutto particolare; esponevo imparzialmente ambedue i punti di vista, ma lasciai capire senza equivoco che il mio era il primo. Le bozze mi arrivarono in tempo debito: vi erano segnati a lapis in margine alquanti mutamenti, ora di un solo vocabolo, ora di un'intera frase, qualche altro rifatto; la mano che ne aveva vergato la maggior parte mi era ben nota: era quella del gesuita padre Alberto Vaccari, professore di esegesi biblica nel Pontificio Istituto Biblico e molto favorevolmente conosciuto nell'ambiente scientifico internazionale per la sua vastissima erudizione e la sua straordinaria attività [...]. Un'altra mano, che aveva introdotto pochissimi ma sintomatici cambiamenti di vocaboli, la vedevo per la prima volta: ebbi presto la facile conferma di ciò che immaginavo, ossia che apparteneva al padre Tacchi Venturi. Dopo aver esaminato ogni cosa accuratamente e con l'animo, mi pare, scervo di prevenzioni scrissi a Gentile una seconda lettera nella quale dicevo che accoglievo di buon grado alcune correzioni proposte, sia perché miglioravano effettivamente la stesura primitiva del testo sia perché erano meramente formali, ma che altre, le quali modificavano il mio pensiero, mi era impossibile accettarle; se si fosse insistito da parte sua nel volerle introdotte, mi sarei opposto formalmente a che l'articolo apparisse coll'indicazione del mio nome [...]». G. Levi Della Vida, *Fantasma ritrovati*, cit., pp. 165-166. Sulle circostanze che portarono Levi Della Vida a collaborare con l'*EI* e le rassicurazioni di Gentile circa l'indipendenza dell'opera, si veda: G. Levi Della Vida, *Fantasma ritrovati*, cit., pp. 158-161.

Alberto Vaccari s.j. (1875-1965) professore ed esegeta. Iniziò insegnando alla scuola apostolica del Principato di Monaco e al teologato gesuita di Chieri. Nel 1907 si recò a Beirut per dedicarsi agli studi biblici all'Università San Giuseppe. Rientrato in Italia, insegnò nuovamente a Chieri. Nel 1912 divenne professore di Egesi anticotestamentaria al Pontificio Istituto Biblico sino alla morte. Insegnò anche Storia biblica, Critica testuale e Storia dell'esegesi. Fu nominato vicerettore (1924) dell'Istituto Biblico, membro del S. Ufficio (1926), consultante della Pontificia Commissione Biblica (1929), dottore onorario della facoltà di Teologia di Lovanio (1958), e infine membro della commissione teologica che preparò il Concilio Vaticano II. Tradusse *La Sacra Bibbia*, la prima versione italiana direttamente dai testi originali, organizzò la prima Settimana Biblica in Italia per gli studiosi di Sacra Scrittura nel 1930 ed ebbe un ruolo di primo piano nella fondazione della «Rivista Biblica». Per altre notizie si vedano: A. Bea, *P. Alberto Vaccari: In memoriam*, «Biblica», 47 (1966), pp. 158-159; P. Boccaccio, *P. Alberto Vaccari (1875-1965)*, ibidem, pp. 159-162; P. Nober, *Bibliografia del R.P. Alberto Vaccari, S.J., vicerettore del Pontificio Istituto Biblico*, «Biblica» 43 (1962), pp. 277-294; *EI*, Appendice II², p. 1081; P. Boccaccio, *DHCCJ*, vol. IV, p. 3867.

possibile dagli studi sul cristianesimo e che nelle sue opere i riferimenti alla tradizione cristiana siano rari e molto circostanziati.

Anche gli attriti avuti nel corso degli anni da Pettazzoni con Buonaiuti – a nostro avviso – si possono comprendere alla luce di questi delicati equilibri³¹⁸. Accomunati dal medesimo desiderio di salvaguardare l'indipendenza e l'autonomia della ricerca scientifica, sebbene con finalità differenti, a rendere complessi i loro rapporti fu piuttosto il diverso modo di intendere la lotta contro le ingerenze del comune nemico rappresentato dall'autorità ecclesiastica e dal dogmatismo religioso³¹⁹.

Come si vedrà successivamente³²⁰, analogamente a quanto accadde con Buonaiuti, Pettazzoni fu *costretto* a usare una certa cautela anche nei riguardi di Zolli. Infatti alcune

³¹⁸ Tra Pettazzoni e Buonaiuti non sempre i rapporti furono distesi. Ad esempio Pettazzoni, assorto dalla fondazione degli SMSR, rifiutò di collaborare con la nascente rivista di Buonaiuti ed entrambi tacquero sulla propria rivista di annunciare la fondazione della consorella (si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni negli anni del noviziato universitario romano*, cit., pp. 156-157). SMSR evitarono di affrontare temi relativi al cristianesimo e all'islam “«non per proposito deliberato, ma per effetto di una spontanea divisione del lavoro» (già nella lettera dell'ottobre 1924 a Buonaiuti Pettazzoni dichiara che terrà conto dell'iniziativa del collega per «evitare quanto più è possibile di fare un duplicato, giudicando di comune interesse di realizzare la massima differenziazione compatibilmente con l'analogia della materia»; *Ricerche religiose*, la rivista che Buonaiuti pubblica dal gennaio 1925, si occupa prevalentemente di religioni bibliche)”. Si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni negli anni del noviziato universitario romano*, cit., pp. 178-179. Sulla contemporanea nascita delle due riviste di Pettazzoni e Buonaiuti si veda: V.S. Severino, “*Ricerche Religiose*” e “*Studi e Materiali di Storia delle Religioni*”: il sorgere simultaneo di due riviste, SMSR, vol. 72, 2006, pp. 45-63. Nel febbraio del 1930 tra i due studiosi si ebbe un increscioso incidente; una copia di «*Ricerche Religiose*» inviata a Pettazzoni per lo scambio con SMSR ritornò per ben due volte al mittente Buonaiuti, il quale “pieno di sgradevole stupore, scrive al collega [...] accusandolo di aver respinto la rivista e chiedendo una spiegazione: ‘Ciò che tu hai potuto concepire è così offensivo per me, che non merita nessuna spiegazione’ risponde Pettazzoni. [...] certamente Buonaiuti, osteggiato dalle autorità politiche e religiose, vede anche in questo episodio un segno di ostilità.” (si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni intorno al 1930*, cit., p. 164). Buonaiuti pubblicò su SMSR un solo contributo: E. Buonaiuti, *Studi Gioachimiti*, SMSR, IV (1928), fasc. 1-2, pp. 120-123.

³¹⁹ Infatti, a testimoniare la stima tra i due vi sono numerosi episodi. Per prima cosa, si rammenti che Pettazzoni con Turchi, Salvatorelli, Pestalozza, Fracassini e altri, su iniziativa di Buonaiuti appena insediato sulla cattedra di Storia del Cristianesimo all'Università di Roma, aveva partecipato nel 1916 all'esperienza della «Rivista Bimestrale di Scienze delle Religioni». Gli autori ecclesiastici della rivista ritenevano che, dato il carattere extra-teologico e critico-letterario della rivista, si potesse fare a meno della revisione ecclesiastica imposta a tutte le pubblicazioni cattoliche fin dal Concilio di Trento. Ma si sbagliarono e il periodico venne condannato all'uscita del secondo fascicolo (n. 1, gennaio-febbraio; n. 2; marzo-aprile) dal Sant'Uffizio (Decreto del 12 aprile 1916) e Buonaiuti, insieme ad altri tre collaboratori ecclesiastici, Motzo, Turchi e Vanutelli, sospeso *a divinis*. Nel giugno seguente la rivista venne definitivamente messa all'Indice e la condanna dei quattro collaboratori ecclesiastici confermata. Nei giorni successivi Pettazzoni, mentre stava meditando su come continuare la pubblicazione della rivista nonostante le avversità della Chiesa, scriveva in una lettera a Levi Della Vida (5 giugno 1916) che in futuro contava di “riacquistare la collaborazione preziosa di studiosi come il Buonajuti (sic!)”, speranza dapprima resa vana dalla sospensione della pubblicazione e infine naufragata con la nascita della rivista buonaiutana del 1919 «Religio», la quale, sebbene godesse dell'approvazione ecclesiastica, fu destinata a breve vita, conclusasi con la pubblicazione del quarto fascicolo del 1920 apparso nel marzo del '21. Si vedano: P.A. Carozzi, a cura di, *Lettere inedite di Raffaele Pettazzoni a Giorgio Levi Della Vida 1916-1919*, cit., pp. 215 e 228; L. Sacco, *S.M.S.R.: perché?*, SMSR, vol. 72, 2006, fasc. 1, pp. 29-30. Inoltre alla morte di Buonaiuti Pettazzoni divenne membro del Comitato direttivo della rinata «*Ricerche Religiose*» sulla quale pubblicò due contributi: R. Pettazzoni, *Il cristianesimo e le religioni di mistero*, RR, 18 (1947), n. 1, pp. 18-22; Idem, *Per la storia religiosa di Italia*, RR, 19 (1948), n. 1, pp. 29-41. Si ricordi infine che Pettazzoni stese il necrologio di Buonaiuti per l'*Annuario* dell'Università di Roma (R. Pettazzoni, *Ernesto Buonaiuti*, cit., pp. 543-544) e si batté più volte in favore dell'autonomia della cattedra di Storia del Cristianesimo in seno all'Università La Sapienza (si veda «Capitolo 3», p. 261, n. 257).

³²⁰ Si veda «Capitolo 3», pp. 255-263.

posizioni di quest'ultimo, quali ad esempio sull'origine dell'eucaristia, se accolte su SMSR avrebbero potuto prestare il fianco a ritorsioni dell'autorità ecclesiastica sullo stesso Pettazzoni e quindi ad aperte *persecuzioni* da parte del mondo clericale, mondo che il persicetano avrebbe fatto meglio a non sollecitare oltre, vista e considerata l'aspra diatriba da tempo in corso con padre Schmidt.

D'altra parte talune considerazioni di Zolli sul significato e sul valore da attribuire a manifestazioni religiose ebraiche avevano già suscitato, negli ambienti del giudaismo italiano, numerose perplessità³²¹. Si rendeva dunque necessaria, per Pettazzoni, estrema cautela nell'accogliere tutte le interpretazioni zolliane, in particolare quelle relative al cristianesimo e alla Bibbia, sulla quale il Rabbino Capo di Trieste così si esprimeva:

La Bibbia racchiude dei tesori inestimabili di notizie storiche e storico-religiose. Non sono soltanto gli antichi riti e le antiche credenze di origine prettamente ebraica, ma sono anche dei pensieri e dei concetti che appartengono a tutto l'antico Oriente semitico. [...]. Se la Bibbia ha saputo conservaci l'antico, l'antichissimo, e sia pure il primitivo, ciò torna tutto a suo onore. Leggende mitologiche ed eziologiche, reminiscenze teogoniche, credenze demonistiche, politeiste, concetti dinamistici, tutto ciò si può rintracciare nel Libro. Studiato con metodo, e in ispirito di una *critica posta al servizio dell'indagine storico-religiosa e storico-letteraria*, e non considerato fine a se stessa, esso ci fa conoscere tanti elementi preziosi, che poi si trasformarono, si evolsero, si svilupparono, ma che tuttavia costituiscono le fondamenta su cui si basa tutta la vasta mole del pensiero ebraico.³²²

Zolli rappresenta per molti versi un *hapax* scientifico. Affacciatosi al mondo accademico piuttosto tardi e con qualche riserva per via di quel suo "soverchio simbolismo" ebbe modo di farsi largo nel mondo degli studi semitici e storico-religiosi attraverso un varco lasciato indifeso dall'inconsapevole fronte comune costituito dall'ebraismo italiano e cristianesimo cattolico. Come si è visto, talvolta, soprattutto da parte dell'ebraismo italiano, venne preso di mira per quel suo essere *scienziato* e poco uomo di *fede*. Tuttavia la lotta stava infuriando su altri fronti dello schieramento e le energie andavano risparmiate per battaglie ben più aspre che si stavano profilando all'orizzonte.

L'anfizionia era esposta ad attacchi ben più massicci per poter prestare troppa attenzione a un piccolo studioso che, muovendo le proprie sortite da Trieste e da Padova, sembrava troppo lontano e isolato per rappresentare un reale e concreto pericolo per i dogmi del cristianesimo e le tradizioni dell'ebraismo.

³²¹ Si veda «Capitolo 1», p. 54, n. 131.

³²² I. Zolli, *Israele...*, cit. pp. 111-113. I corsivi nel testo sono nostri.

Attraverso i propri studi filologici e storico-religiosi, Zolli stava sferrando tuttavia degli *attacchi mortali* ai precetti dell'ebraismo e ai dogmi della Chiesa cristiana. In realtà pochi se ne accorsero e intuirono che egli poteva rappresentare una seria *minaccia*; alcuni ebrei, che lo criticavano per quel suo modo di predicare in sinagoga e per la scarsa adesione ai precetti, e per un certo verso Pettazzoni, che – a nostro avviso – comprese immediatamente quali fossero le conseguenze, non solamente teologiche o dogmatiche, ma soprattutto *politiche*, dello studio zolliano sullo sviluppo storico di Pesach³²³. Non è un caso che la maggior parte degli articoli scritti da Zolli negli anni '30, periodo che rappresenta il culmine dell'attività scientifica nel Nostro, siano stati accettati e pubblicati su RR, rivista che per altro agli occhi dell'opinione pubblica era stata *screditata* tramite la scomunica del proprio fondatore e direttore, Ernesto Buonaiuti.

Zolli, formato da Chajes e Margulies all'utilizzo degli strumenti storico-critici, accoglieva la teoria documentaria dei complementi³²⁴, sebbene non condividesse interamente la teoria delle fonti³²⁵, che comunque illustrò in alcune lezioni del proprio corso di Lingua e letteratura ebraica all'Università di Padova³²⁶. Di quest'ultima contestava nello specifico la pretesa di “catalogare così rigidamente i documenti di cui è composto il Pentateuco – e – stabilire con sicurezza il periodo e il luogo della loro provenienza”³²⁷. Egli riteneva che alla critica letteraria dovesse accompagnarsi l'indagine storico-religiosa la quale consentiva di distinguere l'antico dal più recente e rintracciare in siffatto modo l'origine delle diverse idee religiose.

La critica letteraria [...] può servire egregiamente a inquadrare i personaggi e i fatti storici, di cui si parla in un dato testo biblico, nella cornice dell'epoca a cui appartengono. [...]. La critica letteraria è, fuori dubbio, d'un valore inestimabile anche perché ci può indicare la dipendenza di un autore, o di un testo, da un altro, il che a volte può costituire la base per determinare approssimativamente l'ordine cronologico della redazione dei singoli libri. Ma dove il metodo giunge al punto da voler indicare esattamente il periodo a cui appartiene

³²³ Su questo argomento, di importanza centrale per inquadrare la natura dei rapporti tra Zolli e Pettazzoni nel panorama più ampio della cultura italiana dell'epoca, si veda «Capitolo 3», pp. 237-263.

³²⁴ Si veda *supra*, p. 175, n. 305.

³²⁵ Si veda quanto scrisse in una recensione: P. Heinisch, *Das Buch Genesis übersetzt und erklärt...*, Bonn, P. Hanstein, 1930, in «Rivista bibliografica», SMSR, VI (1930), pp. 159-162. “Io non sono troppo convinto della teoria delle fonti, non credo cioè che l'uso dei vari nomi divini trovi la sua origine nella diversità delle fonti [...]”. Analoga posizione critica tenne pure in una recensione apparsa su «Israel» al testo di B. Jacob, *Das erste Buch der Tora, Genesis übersetzt und erklärt*, Schocken, Berlin 1934: I. Zolli, *Un importante commento al libro della Genesi*, «Israel», XXI, n. 22, 12 marzo 1936, p. 3. Su questo tema si veda pure «Capitolo 4», pp. 305-306.

³²⁶ AUP, R. Università degli Studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia, *Registro delle lezioni di Lingua e letteratura ebraica dettate dal Sig. Prof. Zolli nell'anno scolastico 1934-1935*. Si veda «Capitolo 6», pp. 375-376.

³²⁷ I. Zolli, «I testi biblici come fonte per la conoscenza del pensiero religioso», in *Israele...*, cit., pp. 103-113, (p. 104). Si vedano anche: I. Zolli, *La teoria documentaria e la questione della Genesi*, RMI, n. 2-3, giugno-luglio 1935, pp. 85-92, in cui analizzava lo studio di: U. Cassuto, *La questione della Genesi*, Le Monnier, Firenze 1934; Idem, *Guida all'Antico e Nuovo Testamento*, Garzanti, Milano 1956, pp. 62-65, dove esprimeva ancora alcune perplessità circa la validità della teoria delle fonti.

non solo quel dato libro o quel dato capitolo, ma persino un singolo verso, un singolo emistichio, là incorre nell'esagerazione, là va incontro all'errore. Inoltre bisogna tener conto che in un libro come la Bibbia è di somma importanza, oltre che la forma [...] il contenuto di idee. E qui la critica letteraria non basta; qui soltanto l'indagine storico-religiosa ci può aiutare a riconoscere l'incrinazione dovuta al soggettivismo del redattore posteriore, e a scindere il più antico dal più recente.³²⁸

La conoscenza da parte di Zolli degli strumenti della critica testuale ci è testimoniata anche dalla relazione stesa dalla commissione per la libera docenza in Lingua e letteratura ebraica per mano di Giuseppe Furlani che fungeva da segretario e relatore: “Nella lezione di prova su I Samuele I-II, 17 lo Zoller ha confermato la sua conoscenza della lingua ebraica e si è dimostrato informato delle principali questioni di critica biblica concernenti i brani trattati”³²⁹.

Proseguendo la lezione appresa al Collegio Rabbinico, Zolli non solo applicò i moderni strumenti di indagine allo studio del Pentateuco, ma li utilizzò, unitamente alle proprie conoscenze rabbiniche, per lo studio dei Vangeli, in particolare di Matteo, continuando così gli sforzi compiuti da Chajes, suo primo maestro. Questi studi sfociarono nella pubblicazione nel 1938 de *Il Nazareno*, testo che ancora oggi rappresenta un terribile *attacco* tanto ai precetti dell'ebraismo quanto ai dogmi della Chiesa, e in cui Zolli sottopone la figura di Gesù, i suoi insegnamenti e i suoi detti all'occhio indagatore e scrutatore dell'esegesi rabbinica e della critica testuale. All'epoca il volume inaspettatamente non suscitò particolari reazioni né in seno alla Chiesa, né tanto meno nell'ebraismo che, scosso dalle leggi razziali, d'altra parte si stava preparando ad affrontare battaglie di ben altra portata³³⁰. Zolli riuscì così a farsi largo, quasi indisturbato, sino al centro della mischia: le ripercussioni di ciò si ebbero nell'immediato dopo guerra quando altri fattori subentrarono nella lotta e ne scompagnarono in maniera inaspettata gli esiti. Lo studio critico dei testi biblici condusse molti sacerdoti cattolici a smarrire la fede, si pensi a Loisy, altri, Buonaiuti, *solo* alla scomunica; Zolli, l'unico studente del Collegio Rabbinico di Firenze a conciliare l'ufficio rabbinico con la ricerca scientifica, a entrare da ebreo nel cristianesimo. Per certi versi egli assorbì l'essenza della lezione modernista; il suo passaggio al cristianesimo significò, analogamente alle intenzioni dei modernisti, seppur con le dovute distinzioni, un ritorno al messaggio evangelico predicato da Gesù.

Infatti, il modernismo è una cosa del tutto diversa da una presa di posizione su di un solo ed unico problema della dogmatica cattolica. Esso è essenzialmente, nel processo dello sviluppo della spiritualità moderna, una

³²⁸ I. Zolli, «I testi biblici come fonte per la conoscenza del pensiero religioso», in *Israele...*, cit., pp. 109-110.

³²⁹ ACS, MPI, DGIS, Div. I, LD, III^a serie 1930-1950, b. 521, fasc. *Zoller Israele*. Relazione della commissione giudicatrice sulla libera docenza di lingua e letteratura ebraica chiesta dal dott. I. Zoller.

³³⁰ Sulla ricezione da parte della stampa e del mondo ebraico e cattolico de *Il Nazareno*, e per la recensione su «La Civiltà Cattolica», si veda «Capitolo 6», p. 365, n. 70.

orientazione nuova ed originale, che tende a trarre dalle differenti tendenze della speculazione contemporanea, una rappresentazione più potente e più oggettiva dell'esperienza religiosa, e a far sì che dalla crisi morale del nostro esca un'adesione più limpida e più pura al Messaggio innovatore della predicazione neotestamentaria. [...]. Esso non è né più né meno il vero cristianesimo, quello che Gesù predicava e che vissero le prime generazioni cristiane, agonizzante in un mondo ritornato sostanzialmente del tutto pagano, e tratto a sperare di ritrovare più tardi la facoltà di propagare di nuovo i suoi valori e i suoi ideali.³³¹

Alla luce di questo nostro *excursus* attraverso la storia delle lotte tra modernisti e antimodernisti, risulta per certi versi incomprensibile l'ingresso di Zolli nella Chiesa cattolica. Incomprensibile in quanto proprio lui, nel testo *Il Nazareno*, non solo ipotizzava con certezza quasi assoluta, sulla base di alcune distorsioni semantiche e incomprensioni linguistiche, una stesura originaria dei Vangeli in ebraico e in aramaico, ma mostrava come il cristianesimo delle origini fosse più simile all'ebraismo, in quanto adogmatico, rispetto al cattolicesimo del XX secolo. Risulta infine altrettanto inconcepibile come la Chiesa abbia potuto *accogliere* uno Zolli, ebraista, semitista e storico delle religioni che si poneva nei confronti del cristianesimo non solo con l'occhio critico dello scienziato e dello storico, ma come *modernista* potenzialmente tra i più destabilizzanti. Basti pensare che nel 1953, nel testo *L'Ebraismo*³³², a proposito dell'origine del Pentateuco, Zolli, schierandosi apertamente a favore della teoria documentaria dei complementi (un testo originario a cui vennero progressivamente aggiunti e apportati degli ampliamenti successivi), si avvicinava sensibilmente alla – tanto avversata dalla Chiesa cattolica – teoria delle fonti.

La Legge del Sinai è legata al nome di Mosè, e a lui per lungo tempo fu attribuito tutto il Pentateuco nel suo insieme; la tradizione ebraica talmudica ritiene che anche tutta la precettistica seriore sia stata data a Mosè sul Monte. Il Pentateuco contiene testi di diversa natura: Genesi è un inno alla creazione con l'aggiunta di testi narrativi del periodo dei patriarchi; Esodo e Numeri rappresentano l'epopea degli Israeliti; il Levitico è più rigorosamente ritualistico, mentre il Deuteronomio, anch'esso precettistico, presenta un carattere particolare, tanto da poter essere definito il «Vangelo del Pentateuco». Gran parte della Legge porta non il suggello personale di Mosè, ma quello del suo spirito. Il nucleo originario della Legge doveva arricchirsi di elementi nuovi con il passar del tempo, per rispondere alle sempre nuove e più ampie esigenze di vita.³³³

³³¹ E. Buonaiuti, *Il modernismo cattolico*, cit., p. 26.

³³² E. Zolli, *L'Ebraismo*, Editrice Studium, Roma 1953.

³³³ *Ivi*, p. 25.

Queste affermazioni di Zolli sull'attribuzione del Pentateuco, a quasi cinquant'anni dalla *Pascendi* e a oltre venticinque dalla scomunica a Buonaiuti, suscitavano una certa perplessità al recensore de «La Civiltà Cattolica», il quale scriveva:

L'autore nel suo studio [...] porta il peso della sua vasta erudizione e l'autorità della sua sicura competenza con la passione affettuosa per il suo popolo e l'abilità di scrittore. Doti che i lettori apprezzeranno, anche se non sempre come esegeti e storici potranno essere soddisfatti delle sue affermazioni. Così per esempio che gli ebrei come tutti i semiti derivino geograficamente dalla penisola arabica (p. 7); che *gran parte* della legge non porti il suggello personale di Mosè, ma quello del suo spirito (p. 25); che la *Genesi* sia «*un inno alla creazione* con l'aggiunta di testi narrativi del periodo dei patriarchi» (ivi); che il *Deuteronomio* riecheggi Geremia (p. 28; e perché non il contrario?). Né è chiara finalmente la data assegnata alla traduzione greca della Bibbia (I° sec. a.C.? cfr prologo dell'*Ecclesiastico*). Coi quali appunti nulla s'intende detrarre all'opera e al diritto del cattolico di esporre le personali vedute salvo sempre il giudizio della Chiesa...³³⁴.

Considerata la distanza di vedute tra Zolli e la Chiesa dell'epoca – fatte salve le ragioni personali e spirituali che esulano dall'ambito della nostra ricerca –, a nostro avviso l'ingresso di Zolli nel cristianesimo cattolico si può comprendere secondo due direttrici. Nel caso di Zolli, l'adesione formale al battesimo fu un tentativo di portare la profonda e millenaria cultura ebraica e la capacità di comprendere e penetrare in profondità gli scritti biblici all'interno del cuore stesso della Chiesa. La convinzione che ciò fosse possibile derivò probabilmente a Zolli – ed è questo il secondo motivo, in pari tempo nella prospettiva della Chiesa – dalle sue frequentazioni in seno alla Chiesa³³⁵. In primo luogo padre Augustin Bea³³⁶ che, divenuto rettore del Pontificio Istituto Biblico, aveva dato avvio a un lento percorso di apertura allo studio e all'applicazione dei moderni strumenti della critica testuale in seno alla più importante istituzione cattolica per lo studio dei testi biblici. Inoltre il futuro cardinale, a partire dal 1940, aveva aperto le porte del Biblico alle ricerche di Zolli, dato che, a causa delle leggi razziali, era bandito da ogni altra biblioteca pubblica e che quella del Collegio Rabbinico di Roma non in buone condizioni³³⁷. La cooperazione di Zolli con padre Bea risale già all'anno precedente quando il Rettore del

³³⁴ Recensione (redazionale) a E. Zolli, *L'Ebraismo*, Editrice Studium Christi, Roma 1953, CC, vol. I, quad. 2513, 5 marzo 1955, p. 562.

³³⁵ Su questo aspetto e sulle personalità cattoliche, per lo più religiosi, con cui era stretto in vincoli di amicizia, si veda «Capitolo 6», pp. 354-355.

³³⁶ Augustin Bea (1881-1968) gesuita fu provinciale della Germania superiore (1921-1924), direttore degli studi ecclesiastici della Compagnia di Gesù (1924-1928) e rettore del Pontificio Istituto Biblico dal 1930 al 1949. Fu direttore della rivista «Biblica» e presidente della commissione che curò la traduzione latina dei Salmi nel 1945; creato cardinale nel 1959. Tra le opere: *De Pentateucho* (2 voll., 1928-1933), *De Scripturae Sacrae Inspiratione* (1930), *Il Nuovo Salterio* (1946), *Canticum Canticorum Salomonis* (1953). Per altre notizie si vedano: *DHCJ*, vol. I, pp. 376-377 e bibliografia ivi contenuta; *EI*, Appendice III, vol. 1, p. 213; *PT*, vol. 2, p. 48.

³³⁷ Si veda «Capitolo 3», p. 266; «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 49», pp. 465-466.

Biblico lo aveva accolto tra i collaboratori della rivista «Biblica»³³⁸, organo ufficiale dell'Istituto³³⁹. Bea condivise profondamente le travagliate vicende di Zolli, non solo dal punto di vista professionale, ma anche e soprattutto spirituale divenendone il padrino in occasione del battesimo cristiano³⁴⁰.

Inserire l'ingresso di Zolli nella Chiesa pre-conciliare in questa fitta trama di rapporti, di frequentazioni e di aperture scientifiche, è forse l'unico modo – prescindendo da ragioni di natura personale e spirituale – per capacitarsi di un gesto altrimenti poco comprensibile, visto che, alcune posizioni filologiche ed esegetiche da lui sostenute, erano all'epoca decisamente e interamente rifiutate e che esse vennero accolte dalla Chiesa solamente in seguito alle aperture e ai ripensamenti derivanti dal Concilio Vaticano II.

h) Conclusioni

Giunti al termine di questo percorso attraverso le diverse componenti costitutive della metodologia di indagine storico-religiosa zolliana, si può asserire che in Zolli è quasi impossibile scindere interamente il metodo di ricerca da lui concepito, elaborato e utilizzato, dalla sua stessa persona, tanto esso è intrinseco alla sua formazione ed espressione della sua personalità. L'ovvia considerazione secondo la quale l'educazione ricevuta e le esperienze trascorse determinano in larga misura il carattere e la *forma mentis* di ciascun individuo, e quindi di ogni studioso, appare quanto mai confacente a Zolli. Ma, mentre per la quasi totalità degli scienziati è possibile tracciare una seppur labile linea di demarcazione tra la vita e le opere e, soprattutto, tra la biografia e il criterio metodologico di ricerca scientifica adottato, in Zolli questa distinzione è

³³⁸ La collaborazione con la rivista «Biblica» iniziò nel 1939 e si concluse nel 1953. «Biblica», unitamente con RR, fu l'unica rivista italiana a pubblicare contributi di Zolli durante il periodo bellico e delle leggi razziali. Bisogna tuttavia ricordare le caratteristiche estremamente particolari delle due riviste italiane: RR, certamente non allineata e diretta da un prete scomunicato, la seconda periodico ufficiale del Pontificio Istituto Biblico, quindi con carattere pressoché sopranazionale. In ogni caso, queste furono le pubblicazioni di Zolli su «Biblica»: I. Zolli, *Note esegetiche. Zaccaria XIV, 6-7*, XX, fasc. 3, 1939, pp. 284-287; Idem, *In margine al Cantico dei Cantici*, XXI, fasc. 3, 1940, pp. 273-282; Idem, *Il Salmo 51, 6*, XXII, fasc. 2, 1941, pp. 198-200; Idem, *Proverbi 12, 27*, XXIII, fasc. 2-3, 1942, pp. 165-169; Idem, *Della letteratura sapienziale biblica*, XXV, fasc. 1, 1944, pp. 62-69; E. Zolli, *Note di lessicografia biblica e La tavoletta Gezer*, XXVII, fasc. 1-2, 1946, pp. 127-128 e pp. 129-131; Idem, *Note lessicografiche 2: Shegal*, XXVIII, fasc. 1-2, 1947, pp. 147-151; Idem, Recensione a *Collectio Hebraica Hierosolymitana*, 3 voll., Franciscan Printing Pres, Gerusalemme 1945-1947, XXIX, fasc. 1, 1948; Idem, *Jpjh*, XXIII, fasc. 3, 1952, pp. 121-123; Idem, Recensione a E.J. Sukenik, *The synagogue of Dura-Europos and its Frescoes*, Fondazione Bialik, Gerusalemme 1947, XXXIII, fasc. 3, 1952, pp. 426-427; Idem, *Tobh. Una pagina di lessicografia biblica e Note di filologia ed esegesi biblica*, XXXIV, fasc. 4, 1953, pp. 121-123 e 563-566. Da segnalare anche una recensione di un suo ex-allievo di Ebraico e lingue semitiche comparate all'Università di Padova: P. Boccaccio s.j., recensione a Eugenio Zolli, *Il salterio, nuova traduzione e commento*, AVE, Milano 1951. *I Salmi, documenti di vita vissuta*, Viola, Milano 1953, «Biblica», XXXV, 1954, pp. 519-521 (si veda «Capitolo 6», p. 377).

³³⁹ Si ricordi che successivamente al battesimo Zolli tenne al Pontificio Istituto Biblico le cattedre di Lingua e letteratura ebraica post-biblica (1945-1955) e di Lingua e letteratura aramaica post-biblica (1946-1955). Si vedano: «Introduzione», p. 7, n. 16; «Capitolo 7», pp. 390-391.

³⁴⁰ Sui rapporti con Bea prima del battesimo, si veda: H. Aharonovitch, *Il rabbino fatto cristiano*, «Yedioth Hacharonot», servizio speciale in 12 puntate dal 2 al 15 agosto 1949, 12 agosto 1949.

pressoché improponibile, tanto che per certi versi il suo personale percorso di maturazione come filologo, esegeta e storico delle religioni, è più simile a quello di un artista che non a quello di uno scienziato nel senso stretto del termine³⁴¹.

In Zolli, la *forma mentis* dell'erudito affondava le proprie radici, traendone nutrimento, nella particolare sensibilità religiosa da lui maturata nel corso degli anni, e a cui gli studi scientifico-universitari a loro volta contribuirono progressivamente a dare forma e sostanza, in un continuo interscambio di esperienze, conoscenze e suggestioni.

Mondo religioso e mondo scientifico erano per Zolli due poli di una tensione continua mai definitivamente risolta a discapito di uno o dell'altro; la forza di attrazione esercitata da ciascuno dei due *mondi* non era infatti sufficiente ad annullare l'altro, ma bastevole a modificarne l'orbita. Profondi mutamenti stavano inoltre caratterizzando i due *mondi* proprio durante gli anni in cui Zolli compiva il proprio percorso di formazione e di maturazione come studioso. Il *mondo religioso*, sia ebraico che cristiano, era alle prese con i semi della modernità e in particolare con l'introduzione nello studi dei testi sacri dei moderni strumenti di analisi storico-critica. Allo stesso modo, il *mondo scientifico* degli studi classici e filosofici stava attraversando una delicata fase di cambiamento. Al modello positivistico-evoluzionista si stava lentamente sostituendo il modello storicistico, alle cui pretese teoriche il contemporaneo sorgere della fenomenologia pose alcuni problematici interrogativi di natura gnoseologica ed epistemologica, cui nemmeno il campo degli studi storico-religiosi rimase estraneo.

Furono proprio le istanze teoretiche avanzate dalla fenomenologia, alla quale Zolli era stato avviato dall'insegnamento desarliano, a offrire al Nostro la possibilità di declinare scientificamente la propria inclinazione mistica, maturata alla luce dell'esperienza chassidica. Inoltre, l'avvicinamento compiuto attraverso De Sarlo alla psicologia preparò il terreno all'incontro di Zolli con la psicoanalisi, nel cui paradigma scientifico egli ebbe modo di far convergere molte delle suggestioni scientifiche e religiose che nel delicato momento di

³⁴¹ Sofia Cavalletti, allieva di Zolli, ricordò il maestro in questi termini: "Mente dotata di notevole genialità, Eugenio Zolli, non si può classificare in nessuna corrente e in nessuna scuola; come nella vita, così nella scienza egli ha fatto «parte per se stesso». Solitario e schivo, egli ha cercato la verità con tutta la potenza del suo ingegno e la forza della sua cristallina onestà". S. Cavalletti, *Eugenio Zolli*, SMSR, XXVI (1955-56), p. 51. Si veda anche la seguente testimonianza della stessa Cavalletti: "Il suo metodo d'insegnamento [...] era così semplice ed essenziale, che solo dopo un certo tempo ci si accorgeva, con stupore, come egli avesse trasmesso un *metodo saldamente scientifico*. Nello stesso tempo il suo modo di educarci alla conoscenza del Testo era tale, che esso ci appariva come un mare sempre più vasto e tale che – proprio come dicono i maestri del *Talmud* e del *Midrash* – risuona "in settanta lingue". È così che mi piace ricordarlo, ed è così che mi piace presentarlo [...]: un Maestro che vive nel profondo quello che insegna, fino a lasciare che tutta la sua vita ne venga trasformata. Un Maestro che introduce i suoi allievi alla ricchezza di una tradizione, partendo – con infinita pazienza – dalle lettere dell'alfabeto fino agli intricati problemi della filologia e dell'esegesi; un Maestro il cui insegnamento era impartito con una naturalezza e una semplicità tali da farci penetrare nel profondo senza alcuno sforzo." S. Cavalletti, *Ricordo di Eugenio Zolli*, pp. 3-5 (APSC, Articolo inedito).

passaggio tra evoluzionismo e storicismo e di apertura alle problematiche poste dalla fenomenologia, non avevano ancora trovato una sintesi scientificamente comprovata.

Il *mondo scientifico*, con i molteplici ambiti epistemologici tra di loro così eterogenei che si stavano affacciando all'orizzonte scientifico, offrì al Nostro nuove visioni e prospettive di analisi spesso al limite della *ricerca scientifica* strettamente intesa, che per certi versi lo indussero a esplorare numerose scuole di pensiero, per altri contribuirono alla costituzione di una modalità di indagine talvolta frammentaria, talora non ben consolidata. Questa convergente presenza – come detto – fu mutuata dai diversi ambienti e influssi culturali entro i quali il Nostro si venne a trovare, fu educato, si formò e non da ultimo studiò.

Le nuove prospettive metodologiche di ricerca che si aprirono dinanzi a Zolli nel periodo cruciale della sua formazione scientifica e culturale lo portarono naturalmente ad avvicinarsi alle posizioni dei modernisti, tanto che – come si è detto – è possibile parlare di un *modernismo ebraico* parallelo a quello cattolico, di cui Zolli fu senza dubbio uno dei più discussi rappresentanti e ideale *trait d'union*. Tuttavia, contrariamente a quanto accadde ad alcuni degli esponenti cattolici che smarrirono la fede o a Cassuto e ad Artom che decisero di dedicarsi interamente all'attività scientifica, in Zolli il *mondo religioso* non venne sopraffatto dal *mondo scientifico*, ma sopravvisse a controbilanciare la forza di attrazione esercitata degli eccessi della ricerca scientifica. In Zolli ciò avvenne perché attraverso alcuni paradigmi scientifici (fenomenologia) egli intravide il modo di dare forma *scientifica* alla propria sensibilità religiosa mistico-chassidica e contemporaneamente, grazie all'approccio storicistico, alla critica testuale e alla psicoanalisi, fu in grado di liberare la religione dalle sovrastrutture di carattere devozionale, superstizioso ed eziologico. D'altro lato, tramite la forza di attrazione esercitata dal *mondo religioso*, egli riuscì a salvaguardare le *esigenze dell'anima* e a preservare quel *quid* di irriducibile dalle pretese oggettivanti del *mondo scientifico*.

Zolli tentò dunque di abbracciare e di contenere entro le proprie opzioni di ricerca questi due *mondi* apparentemente inconciliabili. Talora la sintesi tra i due fu assai felice e gli permise di conseguire ottimi risultati sia in termini di comprensione esegetica, che di conquiste filologiche e storico-religiose. Talvolta invece, per usare un'altra metafora, egli rimase a metà del guado, non riuscendo a elaborare teorie sufficientemente condivisibili, né ad esprimere un'opinione sempre coerente attorno a temi quali l'origine della preghiera e la genesi del monoteismo ebraico.

Questo vacillare di Zolli tra posizioni talora contraddittorie o poco coerenti è il forse il limite della ricerca zolliana, ma nel tentativo titanico di preservare parimenti la dignità e l'autonomia del *mondo religioso* e del *mondo scientifico*, questo era l'inevitabile tributo da pagare.

Ciononostante proprio nel limite della ricerca zolliana è racchiuso l'elemento di novità. Infatti, a distanza di oltre cinquanta anni dalla sua scomparsa, la sua figura di scienziato – tassello marginale ma per questo non meno importante per la ricostruzione di un irripetibile e travagliato momento storico-culturale che ebbe in Pettazzoni, Levi Della Vida, Cassuto, Buonaiuti e molti altri ancora i personaggi di primo piano – è ancora oggi per noi di bruciante attualità. In un'epoca in cui tanto il *mondo religioso* quanto il *mondo scientifico*, con svolte dogmatiche e reazionarie, oppure ciecamente progressiste e riduzionistiche, tendono a mistificarsi vicendevolmente e a delegittimare la dignità e il valore dell'altrui sfera di indagine, Zolli, al di là dei confessionarismi personali siano essi religiosi o scientifici, ci ricorda che l'unica strada percorribile è quella, seppur irta e tortuosa, che contempi, in cerca di una sintesi, l'incontro, il confronto e l'apertura tra i due mondi.

Oltre a una metodologia di ricerca innovativa precorritrice dei più moderni indirizzi epistemologici e al di là di guadagni filologici, esegetici e storico-religiosi che anticiparono di oltre mezzo secolo le più recenti conquiste della storia delle religioni nel campo dell'ebraismo e del cristianesimo, l'attualità del suo percorso di Zolli come studioso, a nostro giudizio consiste nel ricordarci che la sintesi tra *mondo religioso* e *mondo scientifico* non è trovata, e quindi non è data una volta per sempre, ma che essa va costantemente ricercata in ogni epoca e in ogni cultura.

CAPITOLO 3

Zolli referente di Pettazzoni per l'ebraismo

Le lettere di Zolli a Pettazzoni offrono all'attenzione dello storico numerosi spunti di analisi, di riflessione e di indagine. Particolare rilievo assume in questo contesto il contributo che il nostro ebraista diede alle ricerche di Pettazzoni, sia in termini di collaborazione ai diversi congressi a cui prese parte, sia in termini di indicazioni, suggerimenti e chiarimenti su aspetti peculiari della religione ebraica e su complesse questioni di filologia semitica¹.

Talvolta rispondendo a precise richieste di Pettazzoni, altre scrivendo di sua libera iniziativa, Zolli incise in svariato modo e con diverse sfumature su alcune delle concezioni storico-religiose pettazzoniane inerenti la religione ebraica. Suggerendogli opere e autori, indicandogli passaggi desunti dalla tradizione orale rabbinica, chiarendogli oscuri significati biblici e, in alcuni casi, addirittura indirizzandolo verso la corretta interpretazione di taluni fenomeni religiosi, quali ad esempio l'origine del capro emissario inviato ad 'Azazel in occasione del rituale di *Jom Kippur*, Zolli si segnala – unitamente a Cassuto² – come il referente privilegiato di Pettazzoni per l'ebraismo. Nello specifico risultano essere rilevanti i contributi forniti da Zolli per la preparazione e la stesura di due tra le maggiori opere storico-religiose di Pettazzoni: *La Confessione dei Peccati* e *L'Onniscienza di Dio*.³

Tuttavia tra i due non mancarono momenti di acceso confronto su questioni storico-religiose; emblematiche in questo senso furono le loro divergenze di pensiero in merito alla genesi dell'alfabeto antico-sinaitico, alla funzione del capro per 'Azazel, allo sviluppo di Kippur e alle sue analogie con Pesach e, soprattutto, al significato da attribuirsi all'eucaristia cristiana.

¹ Inoltre si rammenti la feconda collaborazione instaurata con SMSR di cui si tratterà nel successivo «Capitolo 4».

² Si veda a questo proposito: R. Pettazzoni, «Prefazione», *La Confessione dei Peccati. Volume II. Egitto – Babilonia – Israele – Arabia Meridionale*, Zanichelli, Bologna 1935, p. XI: “Anche in questa Seconda Parte, mancando le ricerche particolari, ho dovuto lavorare per lo più *ex novo*, in campi disparati, ognuno dei quali esige una speciale preparazione. Tanto più sono grato a coloro che gentilmente mi prestarono l'aiuto della loro competenza specifica, principalmente a Franz Cumont, Umberto Cassuto, W. von Bissing, Fritz Hommel, Carlo Conti Rossini, Giuseppe Furlani.” Di Cassuto su SMSR si vedano: U. Cassuto, *La Vetus latina e le tradizioni giudaiche medioevali della Bibbia*, SMSR, II (1926), fasc. 3-4, pp. 145-162; Idem, *Il nome divino El nell'antico Israele*, SMSR, VIII (1932), fasc. 3-4, pp. 125-145; Idem, *I nomi Giacobbe e Israele*, SMSR, IX (1933), fasc. 1-2, pp. 1-16; Idem, *Il calendario di Gazer e il suo valore storico-religioso*, SMSR, XII (1936), fasc. 1-2, pp. 107-125.

³ Si veda «Capitolo 1», pp. 18-19.

La stima e la fiducia reciproche, sorte nella relazione epistolare, consolidate dalla collaborazione con SMSR e nutrite dalla cooperazione instauratasi in occasione dei due congressi nazionali per lo studio delle tradizioni popolari, nonostante alcuni momenti conflittuali e piccole incrinature dovute al fiero carattere di entrambi, non vennero comunque mai meno, così come le lettere ci testimoniano. Infatti, se le indicazioni relative alla religione ebraica che Pettazzoni richiedeva a Zolli per le proprie ricerche, unitamente alla cooperazione di quest'ultimo nei congressi, ci dicono in maniera implicita quale fosse la stima che lo storico delle religioni romano riservasse verso il collega, la fermezza di alcune posizioni viceversa ci testimonia allo stesso tempo la franchezza che intercorreva tra i due. Zolli, benché subisse in qualche modo la personalità di Pettazzoni (si è detto del tono estremamente ossequioso), non risparmiò prese di posizione alquanto ferme su interpretazioni storico-religiose e piccate risposte alle osservazioni del più illustre collega. Quest'ultimo, costretto a destreggiarsi in tempi burrascosi per l'autonomia della ricerca scientifica e storico-religiosa, mantenne grande equilibrio e lucidità non venendogli mai meno, al contempo, la stima e la fiducia riposte nel collega ebreo.

a) Il 1° e 2° Congresso nazionale per lo studio delle tradizioni popolari

Prova tangibile di tale considerazione è fornita dall'invito che il persicetano inoltrò al semitista per partecipare ai primi due congressi per lo studio delle tradizioni popolari che si tennero a Firenze nel 1929 e a Udine nel 1931. Pettazzoni, entrambe le volte Presidente dei congressi, inserì, in occasione del congresso di Udine, Zolli nell'ufficio di presidenza della V sezione, quella di Religiosità popolare.

Le lettere ci offrono abbondanti riferimenti ai due congressi, in particolare per quanto concerne quello di Udine, dove da quanto risulta Zolli fu concretamente coinvolto nell'organizzazione e nel reperimento di studiosi per la propria sezione.

1) Firenze, 8-12 maggio 1929

Zolli, nella lettera 4 (12 dicembre 1928), ringraziava Pettazzoni del “del gentile invito al Congresso” e contestualmente si augurava di potergli “inviare già nell'aprile alcuni *Saggi di religiosità popolare ebraica in Italia*”. Infine concludeva la lettera richiedendo a Pettazzoni di fargli “avere qualche copia della Circolare relativa al Congresso”.

L'idea di tenere un congresso per lo studio delle tradizioni popolari, che si sarebbe svolto a Firenze dall'8 al 12 maggio 1929, era sorta all'incirca un anno prima, quando, il 10 giugno

1928, su iniziativa dell'Ente per le Attività Toscane, fu tenuto a Firenze un convegno di studiosi del folklore italiano presieduto da Paolo Emilio Pavolini⁴. In quella sede venne esaminato lo stato degli studi folklorici in Italia e delle raccolte di oggetti di folklore popolare. In quella stessa occasione fu affermata la necessità di creare un organo permanente con sede in Firenze allo scopo di aiutare e disciplinare le varie attività scientifiche e di una grande raccolta nazionale di tradizioni popolari. Tuttavia l'interesse principale del convegno si concentrò sul lavoro preparatorio per il I Congresso Nazionale delle Tradizioni Popolari, in preparazione del quale venne costituito il Comitato Nazionale delle Tradizioni Popolari⁵. Presidente del Comitato Scientifico venne nominato Paolo Emilio Pavolini, mentre a presiedere il futuro Congresso fu designato in un primo tempo Raffaele Corso⁶, ma in seguito alle sue dimissioni, dovute all'incompatibilità della carica con quella di Direttore Generale dell'Istituto Tommaseo di Roma⁷, la Presidenza del Congresso venne affidata nel marzo 1929 a Raffaele Pettazzoni, già presidente della *Sezione V – Religiosità Popolare*, nella quale confluirono le comunicazioni di Zolli, e il cui vice-presidente era Paolo Toschi⁸.

La lettera di Zolli del 12 dicembre 1928 era quindi la risposta all'invito che Pettazzoni gli rivolse quando era presidente della Sezione V di Religiosità Popolare e dunque non ancora presidente del Congresso stesso. Zolli vi venne invitato attraverso una lettera del 2 dicembre

⁴ Paolo Emilio Pavolini (1864-1942), indianista e cultore di lingue e letterature dell'Europa orientale, fu professore di sanscrito e civiltà dell'India antica a Firenze (1901-1935) e accademico d'Italia (dal 1930). Pubblicò numerosi e apprezzati lavori negli ambiti più diversi dell'indologia, tra cui *Crestomazia del Ramayana di Valmiki* (1895); *Mahabharata. Episodi scelti* (1902); *Mille sentenze indiane* (1927). Si occupò anche di letterature finnica (versione del *Kalevala*, 1900), estone, polacca, greca moderna e albanese. Per altre notizie si vedano: *EI*, vol. 26, p. 556; G. Devoto, *Un epigono della cultura ottocentesca*, «Nuova Antologia», 16 dicembre 1943, pp. 245-253; per la bibliografia dei suoi scritti si veda: *Annuali della Reale Accademia d'Italia*, II, 1929-1930.

⁵ Sulle vicende relative all'organizzazione del Congresso si vedano: «Atti del 1° Congresso Nazionale delle tradizioni popolari», Firenze, maggio 1929, Rinascimento del libro, Firenze 1930, pp. V-VII; M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1928-1929. Materiali per una biografia*, SM, n. 48 (1° semestre 2000), pp. 112-113.

⁶ Sull'etnografo e folklorista Raffaele Corso (1885-1965), professore di antropologia all'Università di Roma, e di etnografia africana ed etnografia presso l'Istituto universitario orientale di Napoli, si vedano: *EI*, Appendice III, p. 440; *DBI*, vol. 29, 1983, pp. 685-687 e la bibliografia ivi contenuta.

⁷ Si veda: *Lettera di Raffaele Corso a P.E. Pavolini*, datata 22 marzo 1929, «Atti del 1° Congresso Nazionale delle tradizioni popolari», p. VI: «Illustre presidente, l'istituto 'N. Tommaseo' di Roma, alla dipendenza della segreteria dei Fasci italiani all'estero, mi ha nominato Direttore generale della sua sezione folklorica. Siccome la nuova carica importa responsabilità ed è incompatibile, a norma di una disposizione del predetto Istituto pubblicata nel *Giornale di politica e letteratura* (quaderno 2-3, 1929, pag. 343), con quella di presidente dei congressi presso il Comitato Nazionale delle Tradizioni Popolari in Firenze, mi corre l'obbligo di rassegnare le dimissioni da quest'ultima. Ed eccomi a farlo, con la più premurosa preghiera di accettare la mia rinuncia. Inviando a lei e all'on. Comitato calde scuse e sentiti ringraziamenti per l'onore che mi hanno voluto conferire, mi dichiaro col più profondo ossequio, Suo R. Corso».

⁸ Paolo Toschi (1893-1974), folklorista, docente di storia delle tradizioni popolari all'Università di Roma (1933), fondatore della rivista «Lares» (si veda «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 24», p. 437, n. 3), ordinatore a Roma del Museo nazionale delle arti e tradizioni popolari, contribuì a rinsaldare e a modernizzare in Italia le tradizioni degli studi folkloristici. Tra le sue opere: *La poesia religiosa del popolo italiano* (1922); *L'antico dramma sacro italiano* (2 voll., 1925-26); *La poesia popolare religiosa in Italia* (1935); *Saggi sull'arte popolare* (1944); *Fenomenologia del canto popolare* (2 voll., 1947-1951); *Romagna tradizionale* (1952); *Origini del teatro italiano* (1955); *Arte popolare italiana* (1959); *Fiabe e leggende romagnole* (1963). Per altre notizie si vedano: G.B. Bronzini, *Paolo Toschi*, in *I critici*, Milano 1969, 4, pp. 2791-2806 (con bio-bibliografia); G.B. Bronzini, *Paolo Toschi filologo e demologo, antropologo*, «Lares», 64 (1998), pp. 153-161.

1928 indirizzata da Pettazzoni a Raffaello Battaglia⁹. Non era un caso dunque che Zolli nella sua lettera di risposta menzionasse l'antropologo triestino: "Anche a nome del Prof. Battaglia vorrei pregarla di farci avere qualche copia della Circolare relativa al Congresso". Tuttavia tra i membri del congresso, il cui elenco è pubblicato negli «Atti»¹⁰, non compare il nome di Raffaello Battaglia¹¹.

La programmazione del Congresso non fu semplice e le difficoltà organizzative si protrassero a lungo tant'è che "soltanto negli ultimi giorni di aprile o addirittura ai primi di maggio [1929] viene spedita la circolare con il programma definitivo (si è dovuto attendere che fossero stabilite la data della presenza del re a Firenze e l'ora del suo intervento all'inaugurazione: l'8 maggio alle ore 15)"¹².

La seduta inaugurale fu tenuta in Palazzo Vecchio alla presenza del Re Vittorio Emanuele III davanti al quale Pettazzoni pronunciò il discorso di apertura¹³. Nel suo discorso Pettazzoni non venne meno all'obbligo di richiamare l'attenzione di tutti i partecipanti sulla necessità di impartire a questa tipologia di studi il severo rigore della ricerca scientifica.

Bisogna, di una folla di dilettanti appassionati, formare una schiera di specialisti addestrati ed esperti, educati allo studio delle tradizioni popolari secondo i principi e i metodi della scienza del Folklore. Questa scienza, che ha da tempo i suoi organi, i suoi giornali, le sue pubblicazioni, i suoi musei, dev'essere anche in Italia insegnata, divulgata, diffusa. È questa l'esigenza del nostro Congresso. Essa si esprime in una formula molto semplice e molto chiara: l'organizzazione scientifica degli studi del Folklore italiano, la formazione scientifica dei folkloristi italiani. [...]. Oggi lo studio del Folklore è una scienza. E – convien dirlo – una scienza non facile. Tutti possono dare opera a raccogliere documenti, registrare notizie, mettere insieme

⁹ Si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1928-1929*, cit., p. 151. Raffaello Battaglia (1896-1958) triestino di nascita, fu antropologo e paletnologo; professore di Paletnografia all'Università di Padova (1923); dal 1940 professore di antropologia e direttore del museo e istituto antropologico dell'Università di Padova. Le sue ricerche si indirizzarono soprattutto verso l'antropologia fisica, la paleontologia umana e l'etnografia dell'Europa sud-orientale e dell'Oceania. Esegui esplorazioni nelle caverne fossilifere della Venezia-Giulia e a lui si deve la scoperta dei graffiti rupestri della Valcamonica. Per altre informazioni si vedano: G. Tucci, *Ricordo di Raffaello Battaglia*, «Rivista di etnografia», vol. 11-12 (1957-1958), pp. 217-220 (segue *Elenco delle pubblicazioni di interesse etnografico del prof. Raffaello Battaglia*, a cura di C. Corrain, pp. 221-223); C. Corrain, *Raffaello Battaglia etnologo*, Società cooperativa tipografica, Padova 1958; Idem, *Raffaello Battaglia folklorista*, «Lares», 27 (1961), pp. 105-109; R. Biasutti, *Raffaello Battaglia*, «Archivio per l'antropologia e la etnologia», 1958; S. Sergi, *Raffaello Battaglia*, «Rivista di antropologia», vol. 45 (1958), pp. 291-294. Si vedano anche: «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettere 1, 4, 13, 15, 16».

¹⁰ «Atti del 1° Congresso Nazionale delle tradizioni popolari», cit., pp. VIII-XI.

¹¹ Raffaello Battaglia conosceva senz'altro bene Zolli, visto che, oltre a essere originario di Trieste dove al tempo Zolli era Rabbino Capo, insegnava, come incaricato, Antichità italiche e, come libero docente, Paletnografia presso la facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Padova, dove lo stesso Zolli era professore. Si vedano: AUP, *Annuario della R. Università degli Studi di Padova per l'anno accademico 1928-29*, Tipografia Editrice Antoniana, Padova 1929, pp. 49-50.

¹² M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1928-1929*, cit., p. 151.

¹³ Si vedano: R. Pettazzoni, *Discorso del Prof. Raffaele Pettazzoni. Presidente del Congresso*, «Atti del I congresso Nazionale per lo studio delle tradizioni popolari», cit., pp. 6-16; R. Pettazzoni, *Il I Congresso Nazionale delle Tradizioni popolari*, in «Note e notizie», SMSR, V (1929), fasc. 1-2, pp. 152-155; *Il 1° Congresso nazionale delle tradizioni popolari*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», IX (1929), fasc. 6, pp. 721-727; R. Corso, *Atti del I Congresso nazionale delle tradizioni popolari (1929)*, «Il Folklore Italiano», V (1930), fasc. 3-4, p. 233.

collezioni, ordinare musei. Più difficile è penetrare il senso di una antica usanza, di una leggenda, di una superstizione, rintracciarne la provenienza, ricostruirne lo svolgimento. Tutto ciò si può fare soltanto col metodo comparativo variamente applicato. Con l'adozione del metodo comparativo la scienza del Folklore ha visto i suoi orizzonti dilatarsi in una vastità sconfinata, che costituisce bensì la sua intima difficoltà, ma che le conferisce anche una particolare dignità e una particolare bellezza¹⁴.

Il discorso di Pettazzoni proseguiva illustrando il valore della metodologia comparatistica attraverso l'analisi relativa all'usanza di seppellire i morti nel letto dei fiumi, riscontrata nei Visigoti di Alarico e nei Pigmei dell'Africa Equatoriale¹⁵. A questa comparazione seguivano esempi tratti dal folklore italiano a testimonianza di antiche reminiscenze di carattere arcaico derivanti dagli Etruschi e dai Marsi, popolazione stanziata in Abruzzo in età pre-romana, ancora esistenti in alcune zone della Toscana e dell'Abruzzo.

Il discorso si concludeva infine con un forte appello alla irriducibilità e all'autonomia della ricerca scientifica.

Ho pronunciato spesso la parola *Folklore*. Alcuni vogliono bandito questo termine straniero dall'uso nostrano. Io avrei dunque violato un *tabu* e sarei per lo meno... lapidabile. Ma la scienza non conosce *tabu*. La scienza, per farsi, ha bisogno di un suo linguaggio. In fronte al nostro Congresso noi abbiamo scritto il termine nostrano 'tradizioni popolari', che ha, fra l'altro, il vantaggio pedagogico di una più facile comprensibilità. Ma non facciamoci scrupolo di usare anche la parola *folklore* e i suoi derivati. Il nostro sentimento nazionale è ormai abbastanza robusto per comportare l'uso di una parola straniera: chè se così non fosse, esso avrebbe bisogno di una cura ricostituente¹⁶.

Questo insistere di Pettazzoni affinché il congresso e i suoi membri si dotassero di una rigorosa impostazione scientifica non rimase senza conseguenze per quanto riguarda l'ambito dei rapporti con Zolli. Anch'egli nel suo intervento insistette in maniera particolare sulla necessità di una fondazione scientifica degli studi folkloristici, proponendo la propria visione metodologica che riscosse l'approvazione di Pettazzoni.

Il Congresso era diviso in sette sezioni (I - Questioni Generali, II - Letteratura Popolare, III - Linguistica, IV - Economia e Diritto, V - Religiosità Popolare, VI - Arte Popolare, VII - Musica e Danze Popolari), e in cinque giornate. La prima venne dedicata all'inaugurazione del Congresso, la seconda ai lavori della sezione Questioni generali, la terza vide lo svolgimento dei

¹⁴ R. Pettazzoni, *Discorso del Prof. Raffaele Pettazzoni...*, cit., pp. 7-8

¹⁵ Zolli si richiamerà a questo studio di Pettazzoni analizzando il tema della sepoltura in Giobbe. Si veda: I. Zolli, *A quale forma di sepoltura si riferisce Giobbe XXI, 33*, SMSR, x (1934), fasc. 3-4, pp. 223-228. Si vedano: «Capitolo 4», p. 296; «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettere 40, 41, 43, 44», pp. 456-460.

¹⁶ R. Pettazzoni, *Discorso del Prof. Raffaele Pettazzoni...*, cit., p. 15.

lavori della seconda e terza sezione, mentre la quarta giornata fu senza dubbio quella più impegnativa con i lavori delle sezioni IV, V, e VI, e infine, nella quinta e conclusiva giornata vi fu la solenne chiusura dei lavori. La Presidenza come detto fu affidata a Pettazzoni, mentre la Segreteria venne data a Paolo Toschi.

Zolli prese la parola nel pomeriggio di sabato 11 maggio, quarta giornata del Congresso, nell'ambito dei lavori della V sezione (Religiosità popolare) e lesse quattro comunicazioni dal titolo rispettivamente di: *Saggi di religiosità popolare ebraica in Italia, Lo Shofar – L'etimologia di "Rombo", Il rito pasquale e il suo nesso col Kippur, Malquth (Flagellazione)*¹⁷. Nella prima comunicazione Zolli tracciò una netta distinzione tra religione ufficiale e religiosità popolare la quale, idealmente paragonata a un dialetto dinnanzi alla lingua ufficiale, si diffonde con maggior forza negli strati sociali più umili, grazie anche e soprattutto all'elemento magico a essa connaturato¹⁸.

Nel secondo contributo Zolli mise in mostra la particolare capacità di condurre lo studio filologico attraverso la comparazione storico-religiosa, procedere che sicuramente gli valse l'approvazione e le simpatie di Pettazzoni, benché ammettesse la remota possibilità di una derivazione totemica del montone¹⁹. In questo studio infatti Zolli tentava di rispondere alla domanda "che cosa rappresenta la voce dello Shofar nella teofania sinaitica"²⁰, cercando di conciliare alcune interpretazioni psicoanalitiche con la comparazione linguistica di matrice storico-religiosa. Per cercare di comprendere il significato di *jovel*, termine che viene utilizzato nella descrizione della teofania sul Sinai, Zolli ricorreva alla comparazione storico-religiosa con il rito babilonese-assiro della copertura del timpano sacro con "la pelle di un toro consacrato". In questo modo nello svolgimento dei riti risuonava "la voce di un toro divenuto dio"²¹. Riusciva così a conciliare le ragioni di tipo totemico, addotte dalla psicoanalisi, con la più severa comparazione storico-religiosa e filologica. Infatti la comparazione a questo punto si spostava sul piano filologico passando ad analizzare l'origine del termine greco *ρόμβος*, e successivamente, attraverso una comparazione tra l'etimologia delle divinità babilonesi-assire,

¹⁷ Si veda: «Atti del I Congresso Nazionale per lo studio delle tradizioni popolari», cit., pp. 173-187.

¹⁸ L'esempio del dialetto era già stato utilizzato da Zolli in passato: "Il linguaggio dei fanciulli è un *dialetto*, cioè l'espressione ingenua ed adeguata della loro costituzione psichica; e ciò perché si possono formulare delle leggi valide per la parlata di qualsiasi bambino a qualsiasi nazione appartenga. Gli A.[utori], i quali seguono il metodo genetico, credono che codesto dialetto non sia il parlare degli adulti in una forma ancora non matura, credono bensì che formi, nonostante le differenze tra i singoli individui che lo parlano, un tutto compiuto e chiuso in sé." I. Zoller, *La lingua dei bambini*, cit., pp. 3-4. A noi pare che l'analogia utilizzata nel 1908 (anno di pubblicazione dello studio *La lingua dei bambini*) trovi un preciso parallelo nella visione della religiosità popolare proposta durante il Congresso da Zolli. Visione, secondo la quale, le espressioni primordiali dell'umanità, quanto più sono immediate, tanto più rappresentano la più vivida e istintiva esigenza psicologica dell'uomo.

¹⁹ Su questo aspetto, ossia se in Jhwh confluissero o meno per sincretismo religioso antichissime derivazioni totemiche dal montone, che dibatté a lungo Zolli, si veda «Capitolo 2», pp. 143-145.

²⁰ I. Zoller, *Lo Shofar – L'etimologia di "Rombo"*, «Atti del 1° Congresso...», cit., p. 176.

²¹ *Ivi*.

semitiche e greche (*Adad-Rammanu, Rimmon, Πάμας*), giungeva a notare come “il rumore del rombo ha [...] un’importanza non comune nelle funzioni religiose e nei riti di iniziazione dei primitivi. Il che ci permette di asserire che la voce del toro mugghiante, il tuono, ha nella vita religiosa una storia pressoché ininterrotta”²². La conclusione della vasta comparazione filologica e storico-religiosa era che “anche nella teofania sinaitica, la quale [...] si è svolta fra lampi e tuoni, la voce della buccina avesse avuto il compito di imitare il tuono”²³.

Nel terzo contributo, *Il rito pasquale e il suo nesso col Kippur*²⁴, Zolli coglieva una profonda analogia tra la celebrazione di Pesach e di Jom Kippur evidenziando come tra le due festività vi siano numerosi elementi di comunanza. A partire dalla constatazione che entrambe le feste si collocano in un momento di passaggio (primavera e autunno) in cui l’elemento cosmico è fortemente connaturato con il raccolto agricolo, Zolli notava come in tutte e due si svolgesse un rito catartico-propiziatorio che prevedeva l’uccisione di un capro e un’offerta primizia. Alle due feste anticamente non era estraneo nemmeno il carattere di Capodanno, dato che “esistevano due modi di concepire il principio dell’anno, o in primavera, con l’inizio del lavoro agreste, oppure con la chiusura di tale lavoro, cioè nell’epoca del raccolto, nell’autunno”²⁵. Le due feste avevano infine subito una stratificazione di significati eziologici derivati dalla sistemazione teologica successiva, che avevano irrimediabilmente offuscato il senso e il significato originari dei riti svolti. Presupposto metodologico di tutto lo studio era la costante comparazione con l’ambiente semitico e le modalità di confessione dei peccati, tanto che veniva citata la recente opera di Pettazzoni, *La Confessione dei Peccati*²⁶.

Nel quarto contributo, *Malquth (Flagellazione)*²⁷, Zolli illustrava come una antica procedura a carattere giudiziario, la flagellazione, nel tempo fosse divenuta una pratica religiosa del tutto simbolica in virtù del tentativo cosciente dell’uomo di liberarsi dal peccato attraverso la penitenza²⁸.

²² *Ivi*, p. 178.

²³ *Ivi*.

²⁴ I. Zoller, *Il rito pasquale e il suo nesso col Kippur*, «Atti del 1° Congresso...», cit., pp. 179-184 (successivamente ripubblicato in: I. Zolli, *Israele*, cit., pp. 315-321). Si veda *infra*, pp. 222-227.

²⁵ *Ivi*, p. 182.

²⁶ Zolli citava il primo volume dell’opera, uscito proprio in quell’anno, 1929, a p. 183. Sull’accostamento tra Kippur e Pesach vi furono alcune divergenze tra i due studiosi. Si veda *infra*, pp. 222-227.

²⁷ “Il malquth fu in origine un provvedimento penale adottato dai tribunali. [...]. Il principale obiettivo del mio studio era quello di dimostrare come l’antica pena giudiziaria sia diventata poi un atto espiatorio di carattere puramente sinagogale. Alla vigilia del *Jom had-din*, giorno del giudizio, cioè del *Kippur*, ci si assoggetta volontariamente alla flagellazione in forma simbolica, per allontanare così da sé il pericolo di un eventuale castigo.” I. Zoller, *Il malquth (flagellazione) nella tradizione giudea e cristiana*, SMSR, VI 1930, pp. 140-141.

²⁸ Zolli riprese e approfondì lo studio sul *malquth* in due contributi su SMSR: I. Zoller, *Il malquth (flagellazione) nella tradizione giudea e cristiana*, SMSR, VI 1930, pp. 140-144; Idem, *Flagellazione e confessione nell’epoca gaonica*, SMSR, VII 1931, pp. 94-96 (si veda «Capitolo 4», pp. 286 e 290-291). Ne trattò anche durante il corso di Lingua e letteratura ebraica dell’anno accademico 1929/30 (si veda «Capitolo 6», pp. 361-362).

La metodologia utilizzata da Zolli negli studi presentati al Congresso, unitamente alla conclusione della comunicazione con la quale si accomiatò dall'uditorio, ebbe un sicuro effetto su Pettazzoni che era presente e ascoltò – come documentato dagli Atti – le comunicazioni di Zolli. In conclusione infatti il Nostro pronunciava una vera e propria professione di fede nel metodo storico-comparativo e nello storicismo, che d'altra parte aveva applicato in tutti gli studi presentati attingendo al contempo alla metodologia fenomenologica quando auspicava di poter giungere ai dati psicologici primi. Zolli si congedava con queste considerazioni che sarà bene rammentare quando si analizzerà il metodo di ricerca da lui applicato negli studi storico-religiosi.

Come il processo culturale, così anche quello dell'evoluzione del pensiero religioso sovrappone uno strato all'altro; lo strato nuovo copre l'antico, ma non interamente; varie forme del periodo passato si possono avvertire anche nel periodo nuovo. [...]. I tempi posteriori si servono delle forme del periodo precedente come di materiale greggio, però l'edificio che si fa sorgere rispecchia dal lato del pensiero religioso e morale lo spirito e l'intendimento del periodo nuovo. Compito dello studioso è appunto di percorrere la via a ritroso e di rintracciare tutti i progressi fatti. Chi studia la storia della religiosità popolare deve, secondo noi, seguire il metodo che l'archeologo adotta di fronte al *thel*, egli asporta cioè cominciando dall'alto uno strato dopo l'altro per scoprire le basi della civiltà più antica. Nel campo nostro giungeremo così ad individuare i dati psicologici primi, elementari. Impareremo a conoscere l'anima umana quale fu e quale – spesse volte – è tutt'ora. L'Italia, che va occupando un posto così elevato nel campo degli studi storico-religiosi e folkloristici, si farà certamente notare anche per quanto riguarda questo ramo di studi²⁹.

Il Congresso – a nostro avviso – rappresentò per Pettazzoni la definitiva prova della validità e dell'originalità del metodo di indagine applicato da Zolli negli studi di filologia semitica e di storia delle religioni. Probabilmente apprezzò in Zolli la capacità di accogliere apporti fenomenologici e di saperli inserire in un contesto di severa e accurata comparazione storica. Non era forse un caso che negli anni immediatamente seguenti siano incrementati i contributi apparsi su SMSR e la corrispondenza si sia avviata al periodo di massima intensità³⁰. In tutti gli studi presentati dal semitista italo-polacco il metodo storico-comparativo era applicato in maniera ferrea e a esso Zolli aveva saputo coniugare le istanze fenomenologiche nella misura in cui queste erano in grado di cogliere la manifestazione religiosa nella sua unicità. Come si è detto³¹, Pettazzoni apprezzò certamente questa capacità di Zolli di conciliare le due posizioni, quella storica e quella fenomenologica, e il Congresso rappresentò senza dubbio la migliore situazione per vagliare la metodologia zolliana. Oltretutto da quanto ci è dato sapere, quella fu la

²⁹ I. Zoller, *Saggi di religiosità popolare in Italia*, «Atti del 1° Congresso...», cit., pp. 186-187.

³⁰ Tra il 1926 e il 1929 furono solamente due i contributi di Zolli apparsi su SMSR, mentre nei successivi due anni 1930 e 1931 divennero otto: 5 nel 1930 e 3 nel 1931 (per i contributi di Zolli su SMSR si veda «Capitolo 4», pp. 281-284. Per la distribuzione delle lettere nel corso degli anni si veda «Capitolo 1», pp. 15-19.

³¹ Si veda «Capitolo 2», p. 88.

prima occasione in cui i due studiosi si incontrarono personalmente. Non è un caso infine che “il prof. Pettazzoni ringrazia il prof. Zoller per il suo notevole contributo agli studi della religiosità popolare ebraica, e dà la parola al prof. Paolo Toschi”³². La controprova della stima e della fiducia ormai maturate agli occhi di Pettazzoni si ebbe infine con la decisione di affidare in conclusione dei lavori della giornata di sabato 11 maggio 1929, la Presidenza della V sezione, Religiosità popolare, proprio a Zolli³³, ufficio di presidenza che il Nostro condivise con Pettazzoni sin dai preparativi per il successivo Congresso di Udine.

II) Udine, 5-8 settembre 1931

L’assemblea del Congresso fiorentino, nella seduta di chiusura approvò la proposta, avanzata dalla Società Filologica Friulana³⁴, di tenere il secondo Congresso a Udine nel 1931. Nella prima circolare³⁵, datata 1 marzo 1931 e diffusa tra marzo e aprile, il Presidente del Comitato Nazionale per le Tradizioni Popolari, Paolo Emilio Pavolini, annunciava che il 2° Congresso veniva indetto per i giorni 12-15 settembre 1931. La circolare conteneva pure un programma provvisorio, i componenti del Comitato Ordinatore, l’elenco degli Uffici di Presidenza delle varie sezioni, le norme per il congresso e il novero dei commissari regionali e dei fiduciari provinciali. Pettazzoni, oltre a presiedere il Congresso (come già era avvenuto due anni prima) figurava insieme a Zolli e allo stesso Toschi (segretario del Congresso) anche nell’Ufficio di Presidenza della V sezione, Religiosità popolare.

Paolo Toschi lesse una relazione sui rapporti tra gli scongiuri e la poesia popolare narrativa³⁶, mentre di Pettazzoni erano previsti un discorso inaugurale, una relazione a sezioni riunite dal titolo *Valore magico-religioso della favola popolare*, e una comunicazione nella sezione VIII (Organizzazione delle ricerche folkloristiche) su alcune necessità urgenti per lo

³² I. Zoller, *Saggi di religiosità popolare in Italia*, cit., p. 187. Questa la comunicazione di Paolo Toschi, *Reliquie viventi del dramma sacro in Italia*, «Atti del 1° Congresso...», cit., pp. 187-197. Toschi sarà poi con Zolli al II Congresso Nazionale per le tradizioni popolari di Udine. Si veda *infra*, pp. 199-205; «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 15», p. 424, n. 3.

³³ Per questa e altre notizie relative al I Congresso nazionale per lo studio delle tradizioni popolari si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1928-1929*, cit., pp. 81-250.

³⁴ Sulla Società Filologica Friulana, fondata a Gorizia nel 1919 si vedano: M. Michelutti, *Società Filologica Friulana*, «Culture locali e culture popolari nelle Venezie. Notiziario bibliografico a cura della Giunta regionale del Veneto», XXVIII, p. 16; per l’attività svolta dalla Società si vedano i periodici «Ce fastu?» (dal 1925) e «Sot la nape» (dal 1949).

³⁵ Si veda: *Atti del Comitato Nazionale per le Tradizioni popolari. II Congresso nazionale delle tradizioni popolari a Udine*, «Lares», II (1931), n. 1, pp. 87-90.

³⁶ *Giornale del Friuli*, martedì 8 settembre 1931, p. 3.

studio delle tradizioni popolari in Italia, ma che dalle cronache congressuali non risulta essere stata letta³⁷.

È facile immaginare che – visti gli incarichi di Pettazzoni e di Toschi, rispettivamente alla presidenza e alla segreteria del Congresso – buona parte dell'organizzazione della sezione di Religiosità popolare gravasse sulle spalle di Zolli. In effetti quattro lettere (13, 14, 15, e 16) – scritte nel breve arco di otto settimane (dal 2 luglio 1931 al 21 agosto 1931) – ci documentano la febbrile attività svolta da Zolli per contattare studiosi da far intervenire al Congresso. Secondo le norme per il Congresso le iscrizioni dovevano pervenire al Comitato entro il 30 luglio 1931, mentre entro il 30 agosto si doveva provvedere all'invio alla Segreteria del Comitato del riassunto delle relazioni e delle comunicazioni che i congressisti intendevano svolgere³⁸. A questo proposito, particolare interesse ricopre la lettera 13 (2 luglio 1931) perché ci documenta il prodigarsi di Zolli nel reperire autorevoli e competenti relatori per la V sezione. Dallo scritto si arguisce che doveva trattarsi della risposta che il Nostro indirizzò a Pettazzoni il quale, oltre a comunicargli il possibile cambiamento della data di svolgimento (come poi avvenne), gli domandava notizie sui possibili relatori. Il Congresso, inizialmente previsto per il 12-15 settembre 1931, venne infatti anticipato al 5-8 settembre per evitare sovrapposizioni di impegni da parte di alcuni congressisti: Paolo Emilio Pavolini avrebbe dovuto rappresentare l'Accademia d'Italia a un congresso che si sarebbe svolto a Leida dall'8 al 12 settembre, mentre Zoller sarebbe stato occupato dalla festa di *Rosh ha-Shanah* (il Capo d'Anno Ebraico); altri studiosi infine si sarebbero trovati impegnati dalla concomitante riunione della Società italiana per il progresso delle scienze³⁹. Da quanto riportato nella lettera risulta che Zolli contattò gli studiosi Giuseppe Vidossi⁴⁰ e Raffaello Battaglia e invitò a partecipare anche un'allieva dell'Università

³⁷ Gli atti del congresso non vennero pubblicati; alcune comunicazioni furono pubblicate in «Lares» o sparse in altre riviste. Il discorso inaugurale di Pettazzoni venne stampato integralmente sotto i titoli, *Il discorso inaugurale del prof. Pettazzoni*, «La Patria del Friuli», 5 settembre 1931, e *Il 2° Congresso delle tradizioni popolari*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XII 1932, pp. 117-123. La relazione a sezioni riunite venne letta ma non pubblicata; alcuni elementi della relazione si ritroveranno nella prefazione al primo volume di *Miti e Leggende*, Torino 1948. Una relazione del Congresso si trova: *Il II Congresso nazionale per le tradizioni popolari (Udine, 5-8 settembre 1931 – IX)*, «Lares», II, n. 3, ottobre 1931, pp. 3-9. Per questa e altre notizie, oltre che il riassunto dei discorsi di Pettazzoni si vedano: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni intorno al 1930. Materiali per una biografia*, cit., pp. 234-247; Idem, *Raffaele Pettazzoni nelle spire del fascismo (1931-1933)*, pp. 28-31.

³⁸ *Atti del Comitato Nazionale per le Tradizioni popolari. Il Congresso nazionale delle tradizioni popolari a Udine*, «Norme per il Congresso», cit., p. 89: “1) Le iscrizioni dovranno essere indirizzate al Comitato nazionale delle tradizioni popolari, Palagio di Parte Guelfa, Firenze e dovranno pervenire entro il 30 luglio 1931. [...] 5) Entro il 30 Agosto 1931 dovrà essere inviato alla Segreteria del Comitato un riassunto delle relazioni o comunicazioni che i congressisti intendono svolgere: tale riassunto dovrà essere contenuto entro una o due pagine. I testi delle relazioni non dovranno oltrepassare le venti pagine di stampa, quelli delle comunicazioni le dieci pagine. Alcune relazioni e comunicazioni verranno riprodotte integralmente nel volume degli Atti del Congresso: altre solo in riassunto, ciò anche subordinatamente alle disponibilità finanziarie del Comitato. Non saranno pubblicate le relazioni e comunicazioni già stampate prima a cura degli autori, anche in periodici.”

³⁹ M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni intorno al 1930*, cit., pp. 211-212.

⁴⁰ Giuseppe Vidossich (1878-1969, dal 1932 italianizzato in Vidossi), studioso di linguistica e tradizioni popolari, laureato a Vienna (1900) in filologia romanza, si perfezionò in lettere all'Istituto di Studi Superiori di Firenze. Fu

di Padova. Battaglia era impegnato in un'altra sezione e fu Zolli a leggere la sua comunicazione nella mattina di lunedì 7 settembre⁴¹, mentre Vidossi lesse una comunicazione sulle usanze e sulle credenze relative al mangiare, nella mattinata di lunedì 7 settembre e nel pomeriggio illustrò il progetto di un *corpus* delle usanze e delle credenze del popolo italiano⁴². Nella lettera Zolli anticipava a Pettazzoni la possibilità di leggere due contributi, una comunicazione sulla *coppa del profeta Elia*⁴³ e una relazione sulla luna nelle credenze religiose ebraiche⁴⁴.

Per parte mia sarei ben contento se il congresso di Udine dovesse avere luogo nei 5-8 settembre. Il prof. Vidossich, valentissimo filologo romano e folklorista sta preparando una comunicazione per la nostra sezione e sarà di sicuro cosa pregevole. Anche il Dott. Foà⁴⁵, prof. delle Magistrali di Padova prepara un

collaboratore dell'*Atlante linguistico italiano* e dal 1939 fu condirettore dell'*Archivio Glottologico italiano*. Fu professore incaricato di filologia germanica nella facoltà di magistero dell'Università di Torino. Le sue opere si concentrarono soprattutto sullo studio dei dialetti veneti e delle tradizioni popolari: *Studi triestini*, «Archeografo triestino», 33-34, 1901; *La lingua del Tristano veneto*, «Studi romanzi», IV, 1906; *L'Atlante linguistico italiano: questioni di metodo e di fini*, «Bollettino dell'Atlante», I, 1933; *Lineamenti di linguistica spaziale*, 1943; *Linguistica ed etnologia*, in R. Biasutti, *Le razze e i popoli della Terra*, 1941; *Le norme areali ed il folklore*, «Il Folklore italiano», 1934; *Nuovi orientamenti nello studio delle tradizioni popolari*, «Rivista di sintesi letteraria», I, 1934; *Il presagio delle calende*, «Lares», 1932. Si vedano: prefazione di P. Toschi al volume G. Vidossi, *Saggi e scritti minori di folklore*, Torino 1960; P. Toschi, *Giuseppe Vidossi studioso di tradizioni popolari*, «Lares» 26 (1960), pp. 117-122 (ristampata anche in: P. Toschi, *'Fabbri' del folklore*, seconda serie, Matera 1973, pp. 205-216; V. Santoli, *Necrologio*, «Giornale storico della letteratura italiana», 86 (1969), pp. 632-636; C. Grassi, *Ricordo di Giuseppe Vidossi*, «Archivio Glottologico Italiano», 55 (1970), pp. 1-9; A. Colombis, *Necrologio di Giuseppe Vidossi (1878-1969)*, «Atti e Memorie della Società istriana di archeologia e storia patria», 70 (1970), pp. 215-219; V. Santoli, *Ricordo di Giuseppe Vidossi*, «Ce fastu?» 44-47 (1968-1971), pp. 3-8; *GDE*, vol. XX, 1991, pag. 949; *EL*, Appendice II², p. 1113 e Appendice IV³, col. 894.

⁴¹ *Giornale del Friuli*, martedì 8 settembre 1931, p. 3.

⁴² Si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni intorno al 1930*, cit., p. 243.

⁴³ Zolli non presentò alcuna relazione su questo tema, né mai redasse uno studio completo attorno alla coppa del profeta Elia. Egli ne aveva anticipato i temi in un contributo apparso su SMSR nel 1930 (I. Zoller, *Un interessante episodio nel rito pasquale ebraico*, SMSR, V 1930, pp. 135-140) poi ripreso nel testo *Israele* (1935), pp. 322-327, dove alla n. 1 di p. 323 – per il resto identica a quella contenuta nel contributo su SMSR – aggiunge: “In quanto all'origine della «coppa del profeta Elia» mi riservo di trattarne in seguito.” Questa breve aggiunta alla nota ci informa indirettamente delle difficoltà che il Nostro incontrò nell'approfondimento del tema, visto che, a distanza di cinque anni dalla pubblicazione in SMSR del contributo e a tre dalla lettera indirizzata a Pettazzoni, ancora si riservava “di trattarne in seguito.” La *coppa del profeta Elia* è il quinto calice che, posto sulla tavola durante la cena di *Pesach*, viene conservato per il profeta Elia. Nel *Seder* di *Pesach* si ritiene infatti che Elia, il genio tutelare del popolo, entri invisibilmente nelle case ebraiche per partecipare al banchetto e annunciare la prossima venuta del Messia. L'usanza risale a una discussione talmudica, in cui si disquisiva se il numero dei calici del banchetto pasquale fossero quattro o cinque. Vista l'impossibilità di giungere a una soluzione univoca, si decise di utilizzare nel rituale del banchetto quattro calici, lasciando il quinto al centro della tavola senza che venisse adoperato. Siccome, secondo le credenze popolari, tutti i dissensi fra i dotti un giorno saranno appianate dal profeta Elia (che non è morto, ma asceso in cielo), si considera il quinto calice preparato per Elia il quale ogni anno nella sera di Pasqua compare in tutte le case, sebbene in origine l'usanza non possedesse alcun carattere epifanico. A Elia si riserva un posto, una sedia, anche durante il rito della circoncisione per sollecitare la venuta del Messia che sarà annunciata proprio da Elia, secondo le parole del profeta Malachia (Ml 3,23: “Ecco, io invierò il profeta Elia prima che giunga il giorno grande e terribile del Signore.”).

⁴⁴ I. Zoller, *La luna nel pensiero e nella prassi religiosa del popolo ebreo*, «Lares», III, nn. 3-4, dicembre 1932, pp. 1-17 (relazione tenuta al II congresso per le tradizioni popolari, Udine 5-8 settembre 1931). Il contributo venne poi rivisto e ripubblicato in: I. Zolli, *Israele*, cit., pp. 361-386.

⁴⁵ Vittorio Foà (1900-1935), laureato a pieni voti in Lettere presso l'Università di Bologna il 31 marzo 1927 con una tesi di letteratura italiana, *Elementi morali del dolore nei Canti di Giacomo Leopardi* (rel. Alfredo Galletti), come ebbe a scrivere a Pettazzoni in una lettera del 14 agosto 1931, era “non infrequente uditore delle lezioni di Storia delle Religioni” tra il 1919 e 1923. Insegnò materie letterarie negli istituti magistrali (a Modena, Padova, Venezia). Ebbe rapporti epistolari con Pettazzoni tra il 1931 e il 1934. Nel Fondo Pettazzoni sono conservate le lettere di

lavoro sul folklore della sua nativa Modena. Questi due sono assicurati. Tornerò a scrivere alla mia allieva prof. sa Lucia Levi di Padova⁴⁶. È un po' lenta, ma lavora molto bene. Ho raccolto un po' di materiale per una comunicazione su *La coppa del profeta Elia* (un particolare del banchetto pasquale). Se arrivo, faccio per ogni buon conto anche *La luna nelle credenze religiose ebraiche*⁴⁷. [...] Ho chiesto un contributo al prof. Battaglia, ma egli si trova impegnato per una comunicazione per un'altra sezione⁴⁸.

Vittorio Foà a Pettazzoni: 3 lettere del 1931, 2 lettere e 2 cartoline postali del 1932, 1 biglietto da visita del 21 aprile 1933 con le felicitazioni di Foà per la nomina (19 aprile 1933) di Pettazzoni ad Accademico d'Italia e 2 lettere del 1934. L'argomento delle lettere verte attorno ai ringraziamenti di Foà per l'invito al Congresso delle tradizioni popolari e per l'ospitalità concessa su SMSR alla sua comunicazione (*Sopravvivenze magiche nella tradizione modenese*), sino alle scuse per il procrastinato invio del manoscritto (*Magia e sortilegio nelle tradizioni popolari modenese*) che, finalmente spedito nell'agosto del 1934 per diverse ragioni non venne pubblicato in SMSR. Vittorio Foà partecipò anche al congresso successivo con un suo contributo: *Giochi fanciulleschi nel modenese: genesi ed esame comparativo con altri giochi italiani (riassunto)*, in «Atti del III Congresso nazionale di arti e tradizioni popolari», Trento, settembre 1934, pp. 526-527. A questo III Congresso Pettazzoni non partecipò ai lavori, accettò di far parte del comitato, ma mandò soltanto la sua adesione. Per questa e altre notizie si vedano: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni intorno al 1930*, cit., pp. 146 e 245-247; Idem, *Raffaele Pettazzoni nelle spire del fascismo (1931-1933)*, cit., p. 29.

⁴⁶ Né nell'elenco dei relatori del Congresso, né in quello delle adesioni pubblicati dal «Giornale del Friuli» di sabato 5 settembre 1931, p. 5 (giornata inaugurale del Congresso) compare il nome di Lucia Levi. Per l'elenco dei congressisti e per notizie relative all'andamento del Congresso si vedano: «Giornale del Friuli» (Udine) 3, 4, 5, 6, 8, 9 settembre 1931 e «La Patria del Friuli» (Udine) 4, 5, 6, 7, 8, 9 settembre 1931.

Lucia Levi (1903-???) risulta essersi laureata il 24 marzo 1927 con lode in Lettere con la tesi: *L'inizio della crisi ellenica del 1821 visto attraverso i documenti della diplomazia sarda. Studio su documenti inediti dell'Archivio di Stato di Torino* (si vedano: AUP, *Annuario della R. Università di Padova per l'anno accademico 1927-28*, Tipografia Editrice Antoniana, Padova 1928, p. 145; AUP, *Fascicoli personali studenti Facoltà di Lettere e Filosofia*, 157/5, *Levi Lucia*, Tesi di laurea). Lucia Levi fu insegnante di italiano, Latino, Storia e Geografia presso le scuole medie (AUP, *Fascicoli personali studenti Facoltà di Lettere e Filosofia*, 157/5, *Levi Lucia*, MPI, DGIM, Ufficio Concorsi, pos. n. 23/1928, Al Magnifico Rettore della R. Università di Padova, oggetto: risultati esami abilitazione, datata 31 gennaio 1929). Appare tuttavia strano che Zolli si riferisca a Lucia Levi, visto che quando iniziò i corsi liberi di ebraico all'Università di Padova nell'a.a. 1927-28 ella risultava già laureata. Forse Zolli si confuse con un'altra studentessa, Levi Clara, sorella della precedente, che si laureò con lode il 9 novembre 1931 (a.a. 1930-31) in Belle Lettere con la tesi in Glottologia: *Studi sul latino delle iscrizioni giudaiche della diaspora occidentale* (si vedano: AUP, *Annuario della R. Università di Padova per l'anno accademico 1931-32*, Tipografia del Seminario, Padova 1933, p. 213; AUP, *Fascicoli personali studenti Facoltà di Lettere e Filosofia*, 116/7, *Levi Clara*. Nel fascicolo personale non è conservata copia della tesi di laurea).

Clara Levi (1909-???) fu assegnataria della Borsa Premio Fuà Fusinato per il biennio 1931-33 (AUP, Registro dei Verbali della Facoltà di Lettere e Filosofia, Seduta del 19 dicembre 1931; AUP, *Fascicoli personali studenti Facoltà di Lettere e Filosofia*, 116/7, *Levi Clara*), collaboratrice volontaria dell'Istituto di Glottologia diretto da Giacomo Devoto e membro della commissione esaminatrice di ebraico in numerose sessioni. Dal libretto d'esami conservato nel fascicolo personale degli studenti e dal *Registro dei verbali d'esame* non risulta che abbia mai sostenuto l'esame d'ebraico con Zolli. Ciò si spiega da un lato con il fatto che, essendo ebrea, con ogni probabilità conosceva la lingua, dall'altro che l'esame d'ebraico non valeva per la carriera degli studenti, sino a quando non ne venne istituito l'incarico nell'a.a. 1931/32 (si veda «Capitolo 5», pp. 331-336). Può darsi quindi che abbia seguito il corso impartito da Zolli senza poi sostenerne l'esame. Sulla base di questi elementi, in particolare l'essere stata membro della commissione d'esame di lingua e letteratura ebraica, riteniamo dunque che la studentessa alla quale faceva riferimento Zolli nella lettera fosse proprio Clara Levi. Ulteriore conferma alla nostra ipotesi giunge indirettamente da quanto Zolli scrisse nel 1930: «D'interesse folkloristico quanto segue: Stando a quanto mi comunica la mia allieva Dott. Levi, gli ebrei patavini aprono la finestra, anziché la porta» (I. Zoller, *Un interessante episodio nel rito pasquale ebraico*, SMSR, V 1930, pp. 135-140). Nota che viene riportata pure nel testo *Israele*, cit., a p. 322, n. 1 dove Zolli precisa anche il nome: «D'interesse folkloristico è quanto segue: la dott. Clara Levi [...]» In ogni caso, tra i relatori del Congresso, non compare nemmeno il nome di Clara Levi.

⁴⁷ Zolli completò la sua relazione sulla luna nel pensiero e nella prassi religiosa del popolo ebreo il 7 luglio 1932 come testimonia la data apposta al termine del contributo pubblicato in «Lares». I. Zoller, *La luna nel pensiero e nella prassi religiosa del popolo ebreo*, cit., p. 17, quindi con largo anticipo rispetto alla data di presentazione del 30 agosto.

⁴⁸ Si veda: «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 13», pp. 421-422.

Zolli lesse solamente il secondo contributo nella mattina di lunedì 7 settembre⁴⁹. Nello studio Zolli affrontava le molteplici espressioni di credenza e di devozione legate alla luna presenti nella storia dell'ebraismo. Di notevole interesse, oltre alle notizie contenute, è il carattere comparativo del lavoro; vengono infatti accostate alle manifestazioni ebraiche di devozione nei confronti della luna analoghe espressioni di religiosità desunte dai popoli semitici, assiri e babilonesi in particolare, e arabi ma anche etiopi, marocchini, egiziani e greci. L'unico accenno alla psicologia lo si trovava in apertura dello studio quando Zolli individuava "il retaggio, sia pur lontano, di tale concezione, [...] nella profonda impressione che produceva nel cuore dell'uomo antico, e del Semita in particolare, il lento decrescere della luna, la sua completa scomparsa, ed infine il rinnovarsi del suo splendore. Il riapparire della falce lunare determinava uno stato di allegrezza e di gioia"⁵⁰.

Nella lettera 14 (6 agosto 1931), inviata da Karlsbad, Zolli ribadiva a Pettazzoni i contatti intrapresi con Foà e la Levi, gli confermava della collaborazione con Vidossi ed esprimeva nuovamente la sua preferenza a che il Congresso si tenesse dal 5 all'8 settembre.

Illustre Professore, Giorni fa ho scritto da qui (dove mi trovo per cura) al prof. Foà, ora a Modena, sollecitando per intanto la traccia della comunicazione promessa⁵¹. Scrivo oggi stesso alla prof.sa Levi. Così pure scriverò al prof. Vidossich trasmettendogli il Suo ringraziamento. Assieme a Vidossich abbiamo raccolto abbastanza materiale per la fava nella religiosità popolare delle genti (io la parte semitica, lui tutto il resto); forse si farà a tempo. Sarei ben lieto fosse confermata la data 5-8 settembre per il Congresso⁵² – Appena avrò qualche notizia mi farò un dovere di comunicarglielo.⁵³

Nella successiva lettera 15 (16 agosto), sempre da Karlsbad, Zolli chiedeva a Pettazzoni conferma dell'avvenuto ricevimento della comunicazione di Vittorio Foà e gli richiedeva notizie relative al programma definitivo del Congresso, che sarebbe stato diffuso alcuni giorni dopo: seconda e terza circolare con data, rispettivamente, del 18 e del 22 agosto⁵⁴.

⁴⁹ *Giornale del Friuli*, martedì 8 settembre 1931, p. 3.

⁵⁰ I. Zoller, *La luna nel pensiero e nella prassi religiosa del popolo ebreo*, cit., p. 1.

⁵¹ Come detto più sopra, le norme per il Congresso sancivano che entro il 30 agosto doveva essere inviato alla Segretaria un riassunto delle relazioni e delle comunicazioni.

⁵² Probabilmente Zolli ha da poco ricevuto, con missiva di Pettazzoni, l'indiscrezione circa lo spostamento del Congresso.

⁵³ Si veda: «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 14», p. 423.

⁵⁴ M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni intorno al 1930*, cit., p. 212.

A quest'ora tanto Lei quanto il prof. Toschi⁵⁵ avranno ricevuto la traccia della comunicazione del prof. Foà. In questo bravo giovane ho svegliato durante il Corso⁵⁶ l'interesse per gli studi storico-religiosi. Si dedicherà – mi scrive – anche in seguito. Ho scritto al prof. Battaglia; sta preparando per un'altra sezione, forse farà qualche lavoretto anche per la nostra. Mi domandano dei programmi particolari con indicazioni esatte. Ci sono già?⁵⁷

L'ultima lettera prima del Congresso (21 agosto 1931) non contiene particolari ragguagli utili a comprendere maggiormente il ruolo di Zolli nell'organizzazione della V sezione. È invece piuttosto interessante la lettera successiva (lettera 17) che, seppur senza data, proprio dai riferimenti interni, si può collocare verso la fine di settembre 1931; attraverso le parole di risposta di Zolli, capiamo che Pettazzoni apprezzò molto la sua comunicazione.

In quanto a quel poco che ho potuto fare per la Sezione Religiosità – sono io che devo ringraziare Lei, Illustre Professore. Data la mia viva ammirazione per la Sua genialità e la mia sincera devozione per la Sua nobile personalità – la prego di voler disporre sempre di me per quel poco che valgo.⁵⁸

Del Congresso di Udine se ne parlerà in maniera indiretta anche in altre lettere successive (lettera 18, 24 e 29), sia in merito alla pubblicazione degli Atti (che non ebbe luogo), sia in relazione all'uscita di un numero monografico di SMSR da dedicarsi esclusivamente alla religiosità popolare. La lettera 18 (2 ottobre 1931) in particolare ci informa che Pettazzoni chiese a Zolli notizie dei lavori di Foà e Vidossi⁵⁹, proprio perché aveva “in animo di preparare un fascicolo ‘folklorico’ degli SMSR: [...] negli incontri di Udine ha suggerito a Giuseppe Vidossich di studiare le feste dell'anno con riferimento al ciclo agrario, dal Cocchiara⁶⁰ si fa mandare il manoscritto della comunicazione su avanzi di sacrifici umani nelle tradizioni popolari italiane, chiede a Toschi di rivedere la sua sui rapporti tra gli scongiuri e la poesia popolare

⁵⁵ Paolo Toschi partecipò al Congresso con una comunicazione, letta nella V sezione (Religiosità popolare) la mattina del 7 settembre, sui rapporti tra gli scongiuri e la poesia popolare narrativa (si veda: *Giornale del Friuli*, martedì 8 settembre 1931, p. 3). La comunicazione venne pubblicata: P. Toschi, *Rapporti fra gli scongiuri e la poesia popolare narrativa religiosa*, SMSR, VIII 1932, pp. 86-94. Per questa e altre notizie si vedano: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni intorno al 1930*, cit., pp. 141-254; Idem, *Raffaele Pettazzoni nelle spire del fascismo (1931-1933)*, cit., pp. 19-183.

⁵⁶ Non è dato sapere di quale corso si tratti. Forse Zolli si riferisce al corso di Lingua e letteratura ebraica tenuto presso l'Università di Padova, al quale Foà partecipava probabilmente in veste di uditor visto che, dallo spoglio degli Annuari dell'Università di Padova, non risulta iscritto all'Università.

⁵⁷ «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 15», p. 424.

⁵⁸ «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 17», pp. 426-427.

⁵⁹ «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 18», p. 428: “Ho scritto a Foà; anch'io attendo da lui risposta ad un mio biglietto inviatogli. Il mio manoscritto è pronto, faccio soltanto qualche aggiunta sul manoscritto stesso. Lunedì parte di sicuro. Il Vidossich mi disse d'averle scritto ieri”.

⁶⁰ Sul folklorista ed etnologo Giuseppe Cocchiara (1904-1965), direttore del museo etnografico di Pitù e professore di tradizioni popolari all'Università di Palermo, convinto assertore del metodo storico negli studi folkloristici, autore di studi quali *Il linguaggio della poesia popolare* (1951); *Storia del folklore in Europa* (1952); *Popolo e letteratura in Italia* (1959); *L'eterno selvaggio* (1961); *Il mondo alla rovescia* (1964), si veda l'ampia voce con ricca bibliografia in *DBI*, vol. 26, 1982, pp. 487-495; *EI*, Appendice III, vol. 1, p. 402; *PT*, vol. 3, p. 129.

narrativa suggerendogli di tradurre i testi dialettali e di aggiungere le note bibliografiche, insiste con Vittorio Foà affinché riveda e completi la sua ricerca su riti magici nella tradizione modenese; naturalmente pubblicherebbe anche la propria relazione sul valore magico-religioso della favola popolare. [...]. Pettazzoni rinuncerà a pubblicare un fascicolo ‘folklorico’ degli SMSR; ospiterà soltanto la comunicazione di Paolo Toschi, *Rapporti fra gli scongiuri e la poesia popolare narrativa religiosa*, SMSR, 8 (1932), 86-94”⁶¹.

Dunque il Congresso di Udine rappresentò un’altra tappa importante nel processo di collaborazione di Zolli con Pettazzoni. Come si è visto da questi riferimenti alle lettere e come si vedrà meglio dalla lettura integrale delle stesse, sembra proprio che a partire dal comune impegno profuso per la buona riuscita del Congresso, i rapporti tra i due divengano man mano, non solamente più intensi e prolifici, ma anche più familiari. La stessa impostazione metodologica della relazione che Zolli lesse alla presenza di Pettazzoni, fortemente comparatistica, rinsaldò i rapporti scientifici tra i due, confermando agli occhi del persicetano la validità del metodo di indagine storico-religiosa di Zolli. Tuttavia all’orizzonte si profilava un apparente piccolo diverbio, ma che in seguito forse impedì il sorgere tra i due di un’amicizia disinteressata: la differente posizione sullo sviluppo storico di Kippur.

b) Origine dell’alfabeto antico-sinaitico

Come è già stato anticipato, le lettere ci documentano alcuni vivaci scambi di opinione, se non addirittura delle vere e proprie polemiche, su questioni di natura storico-religiosa. Talvolta tali diverbi affondavano le loro radici in ragioni di natura metodologica, talora invece in questioni assai più sottili. Le divisioni tra i due in un’occasione si risolse tacitamente (ovvero non abbiamo documenti che ci permettono di capire che cosa accadde), in un’altra Pettazzoni si rese conto dell’erronea valutazione compiuta e accettò la posizione di Zolli, mentre in due circostanze ognuno – com’era probabilmente giusto che fosse – rimase fermo nella propria convinzione. Di seguito analizzeremo la prima di queste quattro divergenze di pensiero, quella relativa all’origine dell’alfabeto antico-sinaitico. Due verranno analizzate nel rispettivo contesto entro cui sorsero, vale a dire le indicazioni che Zolli fornì a Pettazzoni sul Kippur in generale e sul capro per ‘Azazel in particolare, per la stesura de *La Confessione dei Peccati*. Un’ultima, infine, relativamente allo sviluppo storico di Pesach, è quanto mai significativa non solo per ricostruire il clima del rapporto tra i due, la rispettiva formazione e l’orientamento storico-religioso, ma in special modo per ricreare l’orizzonte entro cui venivano condotte le ricerche storico-religiose nell’Italia fascista.

⁶¹ M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni nelle spire del fascismo (1931-1933)*, cit., p. 28.

Da quanto risulta allo stato attuale delle ricerche, la collaborazione tra i due studiosi iniziò con l'invio da parte di Zolli a Pettazzoni del suo primo testo di carattere scientifico di un certo pondo: *Ideogenesi e morfologia dell'antico-sinaitico. Un contributo alla storia del divenire dell'alfabeto greco-romano* (Libreria Bemporad, Trieste 1925). Non siamo a conoscenza se unitamente al testo Zolli avesse mandato un biglietto o una lettera di accompagnamento, dato che nel Fondo Pettazzoni non vi è nulla a riguardo, come pure non sappiamo se i due avessero avuto già precedenza qualche contatto; sicuramente Zolli conosceva gli studi di Pettazzoni, visto che nel testo *Ideogenesi e morfologia dell'antico-sinaitico* sono numerosi i riferimenti e le citazioni tratte da opere del persicetano⁶². Probabilmente Zolli aveva solamente inviato il testo in lingua italiana con la dedica riportata sul frontespizio dell'opera: "Al Chiarissimo Signor Prof. R. Pettazzoni (sic!) devoto omaggio"⁶³. Non sappiamo con certezza neppure la data precisa in cui Zolli inviò a Pettazzoni il testo, dato che non è segnato alcun riferimento sul frontespizio. Tuttavia è possibile ipotizzare con buone probabilità che Zolli lo spedì nella seconda metà di marzo, vale a dire non appena il testo venne distribuito⁶⁴. Alla formulazione di questa ipotesi contribuiscono: la data apposta in chiusura del volume dopo le «Aggiunte», "1 marzo 1925, mezzanotte"⁶⁵, e la successiva lettera di Zolli. Infatti Pettazzoni, sebbene non siamo in possesso di una sua lettera, scrisse a Zolli, probabilmente per ringraziarlo del dono, ma soprattutto per muovergli alcune osservazioni. Possiamo essere certi della risposta di Pettazzoni, poiché la prima lettera della corrispondenza rappresenta l'evidente replica di Zolli alle critiche avanzate da Pettazzoni sulle teorie contenute nell'opera. Anche per questa prima lettera della corrispondenza non abbiamo una data precisa tuttavia la si può collocare tra l'aprile e il maggio del 1925.

⁶² Zolli si rifaceva a opere di Pettazzoni rispettivamente a: p. 9 a proposito dell'influenza del paesaggio sul sorgere del concetto della divinità (R. Pettazzoni, *Il tipo di Hator: storia di un tipo figurato*, «Ausonia», 4 1909, pp. 181-218, Roma 1910); p. 14, n. 21 in merito all'uranismo, alzare le mani al cielo, come elemento formativo del pensiero religioso ebraico (R. Pettazzoni, *Dio: formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, vol. I: *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma 1922, p. 16); p. 23, n. 41 a proposito delle stelle come veste della dea celeste (R. Pettazzoni, *Dio...*, cit., p. 23); p. 29 circa il carattere uranico del monoteismo e al suo elemento fecondatore, la pioggia (R. Pettazzoni, *Dio...*, cit. p. XVI e p. 351); p. 30, n. 60 riguardo al sole quale elemento patriarcale (R. Pettazzoni, *Dio...*, cit., p. 323); p. 36, n. 80 riferendosi a un rilievo mitriaco che ha per oggetto il rito della tauroctonia e ai misteri Frigi (R. Pettazzoni, *I misteri: saggio di una teoria storico-religiosa*, Zanichelli, Bologna 1924, pp. 133 e 253); p. 46, n. 115 e p. 47, n. 117 citando l'acqua quale elemento originario degli eroi e dei salvatori e richiamandosi a Ishtar quale dea delle acque irrigue e fecondatrici (R. Pettazzoni, *I misteri...*, cit., p. XVI, n. 1 e p. 232); p. 52 dove è riportata una lunga descrizione del rito religioso dei Pawni, una tribù nord-americana (R. Pettazzoni, *Dio...*, cit., pp. 284-291); p. 53 parlando del valore della nicchia quale microcosmo nei riti mitriaci (R. Pettazzoni, *I misteri...*, cit., p. 249); p. 54 a proposito dell'importanza della scrittura quale atto di creazione alla pari della divinità (R. Pettazzoni, *I misteri...*, cit., p. 203).

⁶³ FP, I. Zoller, *Ideogenesi...*, cit., p. I.

⁶⁴ Pettazzoni dava notizia della pubblicazione nel primo fascicolo di SMSR: «Pubblicazioni ricevute», I. Zoller, *Ideogenesi e Morfologia dell'Antico Sinaitico. Un contributo alla storia del divenire dell'alfabeto greco-romano*, Tipografia della Società Editrice della V. G., Trieste 1925, pp. 60 in 8°, SMSR, I (1925), p. 157. È la prima apparizione in assoluto del nome di Zolli su SMSR.

⁶⁵ I. Zoller, *Ideogenesi...*, cit., p. 60. La stesura definitiva del testo doveva concludersi con ogni probabilità il 10 febbraio come risulta dalla data posta in chiusura della «Prefazione»; *ivi*, p. I.

L'ipotesi è piuttosto attendibile, in quanto attraverso il contenuto della missiva possiamo risalire a due date spartiacque. Zolli non scrisse né prima dell'8 aprile 1925, festa di Pesach⁶⁶, né dopo il 26 maggio 1925. Per quanto riguarda la prima data è lo stesso Zolli che ci informa, quando in apertura dello scritto dice: "Causa le feste mi è dato solo oggi di ringraziarLa della gentile Sua lettera⁶⁷", riferendosi ovviamente a Pesach. La seconda data è invece facilmente desumibile dal fatto che Zolli, per convincere Pettazzoni circa la validità delle proprie teorie, gli promette d'inviargli "a suo tempo la rielaborazione in tedesco" dell'opera nella quale "forse mi riuscirà d'essere più convincente"⁶⁸. La rielaborazione in tedesco, I. Zoller, *Sinainschrift und Griechisch-Lateinisches Alphabet; Ursprung und Ideologie dargestellt*, Selbstverlag, Trieste 1925, conservata anch'essa presso il Fondo Pettazzoni, venne inviata a Pettazzoni il 26 maggio 1925 come si evince dalla dedica scritta di proprio pugno da Zolli sul frontespizio: «Al Chiarissimo Signor Prof. R. Pettazzoni (sic!) devoto omaggio. L'a[utore] 26/5/25»⁶⁹.

Il testo in questione ricostruiva l'origine, attraverso il materiale fotografico a disposizione degli studiosi, delle incisioni in caratteri ignoti rinvenute nel 1905 dalla *Egypt Exploration Fund*, sotto la direzione di Flinders Petrie⁷⁰, presso il tempio della dea Hator nei distretti Wadi Magara e Serabit El-Hadem nella penisola del Sinai e conservate presso il museo de Il Cairo. Zolli prendeva spunto da un recente testo di Grimme⁷¹ il quale formulava una teoria circa l'origine dell'alfabeto, che nel frattempo era stato definito antico-sinaitico, e tentava di ricostruire la regola seguita nell'ordinare la disposizione delle lettere. Grimme sosteneva l'origine trialistica dell'alfabeto; a suo modo di vedere, l'ideatore o gli ideatori, si erano ispirati per la forma da attribuire alle lettere a elementi culturali (il tempio), cosmografici (il paesaggio) e anatomici (il corpo umano). Divideva così le lettere dell'alfabeto sinaitico in tre gruppi che distingueva in

⁶⁶ Ricordiamo che Pesach, la Pasqua ebraica, si celebra nel primo plenilunio dopo l'equinozio di primavera, ovvero la notte tra il 14 e il 15 di nisan e ogni festa inizia all'apparire nel cielo delle prime stelle. Nel 1925 Pesach cadeva sabato 8 aprile corrispondente al 14 di nisan. Si veda: «Israël» di giovedì 6 aprile 1925, anno X, n. 14-15.

⁶⁷ «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 1», pp. 401-402.

⁶⁸ *Ivi*, p. 402.

⁶⁹ FP, I. Zoller, *Sinainschrift...*, cit., p. I. Anche in questo caso Pettazzoni ne dava notizia sul secondo fascicolo di SMSR: «Pubblicazioni ricevute», I. Zoller, *Sinainschrift und griechisch-lateinisches Alphabet; Ursprung und Ideologie dargestellt*, Trieste, (Selbstverlag), 1925, pp. 68 con 1 tavola, SMSR, I (1925), p. 245.

⁷⁰ William Matthew Flinders Petrie (1853-1942) egittologo, dapprima si interessò delle antichità celtiche, passando dalle misurazioni di Stonehenge a quelle delle piramidi di Giza. Dal 1884 per incarico dell'*Egypt Exploration Fund* condusse numerosi scavi in Egitto. Nel 1926 fondò in Egitto la British School of Archaeology. Dal 1893 al 1935 fu professore di egittologia all'University College di Londra. Gli scavi da lui condotti portarono alla luce le tombe reali ad Abydos, le iscrizioni sinaitiche e la città greca di Naucratis e chiarirono il ruolo del papiro nei processi di mummificazione. Tra le opere principali: *Racial Portraits: 190 photographs from Egyptian monuments* (1887); *Historical Scarabs* (1889); *Ten years' digging in Egypt 1881-1891* (1893); *Egyptian Tales* (1895); *The Egyptian decorative art* (1895); *Religion and conscience* (1898); *The religion of ancient Egypt* (1906); *Personal Religion in Egypt before Christianity* (1909); *Arts and Crafts of ancient Egypt* (1909); *Egypt and Israel* (1923). Per altre notizie si vedano: *El*, vol. 27, p. 26; Appendice II, p. 530; *EJ*, vol. 13, coll. 343-344.

⁷¹ H. Grimme, *Althebräische Inschriften vom Sinai*, H. Lafaire, Hannover 1923. Hubert Grimme (1864-???) semitista, professore all'Università di Münster.

base alla fonte di ispirazione. Zolli, pur condividendo il principio della divisione in tre gruppi, non riteneva sufficiente la spiegazione proposta dal semitista tedesco per ricostruire le modalità di pensiero che presiedettero alla formulazione dell'alfabeto e introduceva una propria teoria alquanto complessa. Egli reputava che, sebbene le lettere fossero da dividersi nei tre gruppi già individuati da Grimme, esse avessero origine da un pensiero unitario, da lui definito monistico; pensiero unitario che procedeva nell'invenzione delle lettere seguendo una legge d'accoppiamento delle stesse, una legge altresì chiamata del dualismo.

L'opera, che Zolli utilizzò come caposaldo per la sua richiesta di libera docenza in Lingua e letteratura ebraica⁷², si divideva in due parti distinte. Nella prima (pp. 1-36), attraverso un'analisi glottologica e fonologica comparata delle lingue semitiche, Zolli ricostruiva l'origine e il significato delle lettere antico-sinaitiche. Nella seconda (pp. 37-56), veniva condotta un'originale indagine psicologica tendente a risalire alla legge che guidò l'ideatore nell'invenzione dell'alfabeto, sino a rintracciare degli elementi di comunanza, non solo filologica, ma anche psicologica, nell'alfabeto greco e latino. In particolare, fu la teoria avanzata in questa seconda parte dell'opera, che suscitò qualche perplessità nel mondo scientifico e accademico, anche se ben presto, pur non trovando sempre unanimi consensi, si dimostrò fondata e ben argomentata⁷³.

Nella prima parte Zolli partiva da tre assunti – già formulati e dimostrati da Grimme – ritenuti validi: la divisione dell'alfabeto in tre gruppi, l'influenza del paesaggio e dell'ambiente nella mente dell'ideatore e la derivazione dell'alfabeto sinaitico dallo ieratico. Da questo terzo presupposto, Zolli cominciava a distanziarsi da Grimme. Secondo il Nostro infatti, l'ideatore dell'alfabeto antico-sinaitico era un semita, e non un egiziano, che per esprimere i suoni della propria lingua si servì, adattandoli, degli ideogrammi in uso nella lingua ieratica. Passava quindi ad analizzare le singole lettere dell'alfabeto all'interno dei tre gruppi (culturale, cosmologico e anatomico), ricostruendo per ciascuna di essa il più antico significato simbolico. Tra le molte, alcune sue spiegazioni si distanziavano grandemente dalle interpretazioni precedenti e talora in netto contrasto. Ad esempio per *jod* (י) e *kaf* (כ) Zolli individuava l'origine rispettivamente in *mano* e *palma* della mano; per *quf* (ק), vulva; per *shin* (ש) il confine orizzontale dello scroto⁷⁴.

⁷² Si veda «Capitolo 2», pp. 85-86.

⁷³ Si vedano a questo proposito le recensioni: R. Corso, «Folklore Italiano», fasc. 1, anno I, 1925; E. Weiss, «Imago» Vienna 1926; R. Battaglia, «Rivista di Antropologia», 26, 1924-25, pp. 377-379; G. Roeder, «Literarische Wochenschrift», n. 20, Weimar 1925; M. Lambert, «Revue des Etudes Juives», tome LXXI, n. 161, Paris 1925; A. Jirku, «Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», n. 5, 1925, p. 33; R. Corso, «Bilychnis», anno XIV, vol. XXVI, fasc. 7, luglio 1925, p. 37. Sulle posizioni di Raffaello Battaglia e Raffaele Corso ritorneremo più avanti.

⁷⁴ Per la spiegazione proposta per *tzade* (צ) si veda «Capitolo 2», pp. 91-94. La spiegazione fornita per l'origine del *goppa* greco (si veda «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 1», p. 401, n. 7), serviva a Zolli anche per spiegare l'origine del termine *zakhor*, ricordare. Si vedano: I. Zolli, *Note miscellanee. Zakhor e zakhar*, «Rivista degli Studi

Di particolare interesse, sia per la comprensione della *forma mentis* del Nostro e sia per le divergenze di opinione con Pettazzoni, è la spiegazione addotta per ricostruire l'origine della lettera *ghimel* (ג), che secondo Zolli simboleggiava il *sacerdote*. Molti glottologi e filologi attribuivano a *ghimel* l'originario significato di *piegarsi, curvarsi*, da cui in seguito sarebbe sorta la spiegazione che a ispirare la forma della lettera sarebbe stato il cammello, *gamal*. Tuttavia risultava poco comprensibile la ragione per la quale tra *bet* (ב) che rappresentava il *tempio*, e *daleth* (ד), il *portone*, si inserisse il *cammello*.

La radice *gml* ha tanto in ebraico quanto in arabo il significato di: essere bello, essere perfetto; l'assiro *gamalu*, mantenere (in istato) perfetto. La perfezione e la bellezza avrebbero trovato la loro espressione nell'ideogramma 𐤂, diritto, bello. L'idea che il sacerdote dovesse essere bello imponente, era uno dei concetti dominanti nel mondo antico. [...]. Laddove l'autore del sinaitico vede il tempio (*beth*) ed il portone sacro (*daleth*), là si erge dinnanzi a lui maestoso e bello il bello per eccellenza, il sacerdote. Il significato di *gml* retto, bello, sacerdote, lo si comprende confrontandolo con i titoli di «Eccellenza», «Eminenza», «Altezza» dei giorni nostri. «*Gml*» indica il bello, alto, il sacerdote in opposizione – cosa a prima vista strana e paradossale – a «*gml*» curvo a guisa del dorso di un cammello, il cammello⁷⁵. Tra i due significati di *gml*, la spiegazione tradizionale ha scelto quello di cammello, mentre avrebbe dovuto scegliere il significato opposto della stessa parola, poiché *gml* ha due significati opposti: cioè *diritto* e *contorto*. E un caso, assai comune di antitesi di significato di vocaboli originarii (Gegensinn der Urworte) [...]⁷⁶.

Zolli faceva seguire a questa spiegazione un elenco di parole ebraiche e neo-ebraiche dai due significati esattamente contrapposti (es.: *roga'*, inquieto, calmo; *ra'oh*, essere amici, far del male; *sagor*, proteggere, consegnare)⁷⁷. L'aspetto interessante dell'osservazione è rappresentato dal riferimento a uno studio di Abel⁷⁸, che Zolli doveva aver conosciuto in maniera indiretta

Orientali», vol. XV (1934-35), pp. 103-104; I. Zolli, «Concetti antropologici dell'Antico Oriente», in *Israele...*, cit., pp. 142-157.

⁷⁵ [Nota nel testo]. V. i testi babilonese riportati da A. Jirku, *Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament*, Lipsia, 1923, p. 107.

⁷⁶ I. Zoller, *Ideogenesi...*, cit., p. 17.

⁷⁷ *Ivi*, pp. 17-18.

⁷⁸ *Ivi*, p. 18, n. 31: “Alcuni interessanti esempi di contro-sensi scelti da Abel, sono riportati da Freund [sic!]: *Introduzione allo studio della Psicoanalisi*.” L'opera in questione è: K. Abel, *Der Gegensinn der Urworte*, Lipsia 1884. Nell'opera Abel menzionava vocaboli egiziani (*ken*, forte/debole), latini (*altus*, alto/profondo, *sacer*, sacro/sacrilego), e radici anglosassoni (*Stimme*, voce e *stumm*, muto; *without*, con-senza; *withdraw*, ritirare; *withhold*, trattenere). S. Freud, «Lezione 11. Il lavoro onirico», *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-1917), in *Opere*, vol. 8, cit., p. 349.

Karl Abel (1837-1906) glottologo ed egittologo studioso di lingue indoeuropee: *Zur ägyptischen Etymologie* (1878); *Zur ägyptischen Kritik* (1878); *Über Wechselbeziehungen der ägyptischen, Indoeuropäischen und semitischen Etymologie* (1888-89); *Ägyptisch und Indogermanisch* (1890).

attraverso l'opera di Freud: *Introduzione alla psicoanalisi*⁷⁹, non essendoci nessun riferimento al testo di Abel.

Freud aveva parlato per la prima volta dello studio di Abel recensendone l'opera⁸⁰. “In una lettera a Ferenczi⁸¹ del 22 ottobre 1909, Freud racconta di aver recentemente trovato – con grande gioia e soddisfazione – un opuscolo, pubblicato nel 1884 da un filologo tedesco, Karl Abel, *Über den Gegensatz der Urworte* (Significato opposto delle parole primordiali). In esso si dimostra che nell'antica lingua egizia, ma poi pure in molte altre lingue, anche moderne, vi sono parole uniche (o di derivazione unica) usate in due significati che sono uno l'opposto dell'altro. Freud, che studiando il sogno aveva constatato come l'inconscio ignori il ‘non’, e sia quindi costretto nelle sue produzioni a usare la stessa immagine sia per affermare che per negare, vide nello studio di Abel una conferma alle proprie concezioni”⁸² sulla condensazione nel lavoro onirico degli elementi contraddittori. In altri termini gli aveva permesso di “capire la singolare tendenza del lavoro onirico a prescindere dalla negazione e a esprimere mediante lo stesso mezzo raffigurativo un elemento contrario [...]”⁸³.

⁷⁹ S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-1917), in *Opere...*, cit., vol. 8, pp. 189-612. I riferimenti ad Abel si trovano a p. 349 («Lezione 11. Il lavoro onirico») e p. 396 («Lezione 15. Incertezze e critiche»). L'elenco menzionato da Zolli si trova a p. 349 dell'edizione citata.

⁸⁰ S. Freud, *Über den Gegensatz der Urworte*, «Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen», vol. 2, 1910, pp. 179-184.

⁸¹ Sándor Ferenczi (1873-1934) nativo di Budapest, fu tra i più fedeli e affezionati seguaci di Freud. A lui si era avvicinato nel 1908 dopo qualche anno di perplessità, divenendone anche un caro amico di famiglia. Fece parte del ristretto Comitato costituitosi nel 1913 per arginare i vari movimenti di dissidenza di quel periodo, e cercò di diffondere al psicoanalisi anche in Ungheria, dove, sempre nel 1913, riuscì a fondare una minuscola Società psicoanalitica aderente alla Società psicoanalitica internazionale. Soltanto sul finire della sua vita, Ferenczi, gravemente ammalato, si allontanò dal pensiero freudiano. Freud scrisse la prefazione all'opera di Ferenczi *Psicoanalisi: saggi nel campo della psicoanalisi*, edita nel 1909 con l'intento di diffondere in lingua ungherese i principi della ricerca analitica. Nei suoi numerosi lavori dimostrò costantemente un'originalità e una prespicacia eccezionali, concentrando i propri studi sulla traslazione affettiva, sulla suggestione, sullo sviluppo dell'Io e su numerosi problemi della psicosessualità con particolare attenzione alle dinamiche dell'omosessualità. Elaborò un proprio punto di vista, bio-analisi, tendente a estendere la teoria psicoanalitica in campo biologico e fondato sull'ipotesi secondo la quale l'esistenza intrauterina sarebbe la ripetizione dello sviluppo filogenetico della specie a partire da una supposta origine marina. Tra le sue opere principali si ricordano: *Hysterie una Pathoneurosen* (1919); *Zur Psychoanalyse der paralytischen Geistesstörung* (1922); *Populare Vorträge über Psychoanalyse* (1922); *Versuch einer Genitaltheorie* (1924); *Entwicklungsziele der Psychoanalyse* (1925); *Zur Psychoanalyse der Sexualgewohnheiten* (1925); *Bausteine zur Psychoanalyse* (1937). Per altre notizie si vedano: *EI*, Appendice I, p. 582; *PT*, vol. 4, p. 590; *EJ*, vol. 6, coll. 1229-1290; S. Freud, *Prefazione a «Psicoanalisi: saggi nel campo della psicoanalisi» di Sándor Ferenczi*, in *Opere*, vol. 6, cit., pp. 177-181.

⁸² Si veda: «Avvertenza editoriale» a *Il significato opposto delle parole primordiali* (1910), in *Opere*, cit., vol. 6, p. 183.

⁸³ S. Freud, *Il significato opposto delle parole primordiali*, in *Opere*, cit., vol. 6, p. 185. Le considerazioni espresse sulla base dello studio di Abel vennero riprese anche ne *L'interpretazione dei sogni* in cui aggiunse una nota nell'edizione del 1911: S. Freud, *L'interpretazione dei sogni* (1899), in *Opere*, cit., vol. 3, p. 293, n. 2. Altri riferimenti ad Abel in Freud si possono trovare in: *L'interesse per la psicoanalisi* (1913), in *Opere*, cit., vol. 7, p. 259; *Breve compendio di psicoanalisi* (1923), in *Opere*, cit., vol. 9, p. 601. Freud ritornò sul tema del significato opposto delle parole primordiali nel capitolo 2 di *Totem e tabù*, «Il tabù e l'ambivalenza emotiva», in *Opere*, cit., vol. 7, pp. 27- 80, in particolare a p. 27 dove notava come i vocaboli tabù, sacer, qodesh e aghis sviluppassero il proprio significato in due direzioni diametralmente opposte. “Da un lato vuol dire: santo, consacrato. Dall'altro lato: perturbante, pericoloso, proibito, impuro”. Un'interessante riflessione sulla motivazione psichica dei controsensi ce la offre il testo di: A. Carotenuto, *Amare tradire. Quasi un'apologia del tradimento*, Bompiani, Milano 2003.

Visto che Zolli doveva aver letto l'opera di Freud è forse possibile ipotizzare che *qualcosa* dell'impianto metodologico freudiano avesse finito con l'influenzare direttamente, senza alcuna mediazione, la *forma mentis* di Zolli?⁸⁴

Freud, grazie allo studio di Abel sul significato contraddittorio delle parole primordiali, individuava un'analogia tra il lavoro onirico e la produzione linguistica, argomento che affrontava nella lezione 11, *Il lavoro onirico*, nell'*Introduzione alla psicoanalisi*⁸⁵, opera a quanto pare letta da Zolli. Il lavoro onirico – ricordava Freud – trasforma i sogni latenti, espressi attraverso pensieri e parole, in una raffigurazione plastica, il sogno manifesto. Il lavoro onirico – così la dottrina psicoanalitica – si basa fundamentalmente su tre elementi: la condensazione, lo spostamento e la trasposizione dei pensieri in immagini.

La condensazione consiste nel far convergere in una traduzione abbreviata, una sorta di sintesi, la vastità di contenuti del sogno latente (espresso in pensieri e parole). La condensazione si attua perché certi elementi latenti vengono omessi del tutto, altri ne vengono inclusi, mentre alcuni, che possiedono qualcosa in comune, vengono fusi in un'unità del sogno manifesto. Per procedere alla condensazione dei pensieri del sogno latente nel contenuto del sogno manifesto, il lavoro onirico accorpa dunque le concordanze, ma anche le contraddizioni, esistenti nel sogno latente (formulato attraverso pensieri e parole) scegliendo un'immagine ambigua nella quale i pensieri possano incontrarsi. Il secondo elemento del lavoro onirico, lo spostamento, prevede che il risultato della condensazione non sia una componente diretta del sogno latente, ma che venga sostituito da qualcosa di più lontano, un'allusione. Infine l'elemento più importante per la nostra analisi: la trasposizione dei pensieri in immagini visive che, sebbene non siano l'unica forma in cui vengono trasposti i pensieri, sono la parte essenziale nella formazione del sogno e tra le sue caratteristiche più costanti.

A questo punto acquistava un notevole valore per Freud lo studio di Abel, poiché forniva alla sua teoria della condensazione dei contrari un precedente storico, documentato su base linguistica e filologica. Come avveniva a livello linguistico, dove in un significante si condensavano due significati contrapposti, così avveniva nella condensazione prodotta dal lavoro onirico. Riteniamo che proprio su questa analogia Zolli avesse dunque elaborato buona parte della propria teoria monistico-dualistica. La lettera dell'alfabeto antico-sinaitico (rappresentata da un segno grafico) stava al sogno manifesto (l'immagine condensata) come la complessa

⁸⁴ Per gli influssi della psicoanalisi sulla metodologia di indagine storico-religiosa di Zolli, si veda «Capitolo 2», pp. 97-151.

⁸⁵ S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-1917), «Lezione 11. Il lavoro onirico», in *Opere*, cit., vol. 8, pp. 341-353.

concezione ideologica dell'ideatore dell'alfabeto stava al sogno latente, espresso in parole e in concetti concordanti e/o contraddittori.

A nostro avviso un passaggio dell'opera di Freud doveva aver colpito in maniera significativa Zolli, in quanto metteva a fuoco un procedimento psichico molto preciso e determinante per il concepimento e l'invenzione delle lettere dell'alfabeto. Freud sosteneva che “nel lavoro onirico si tratta di trasporre i pensieri latenti, concepiti in parole, in immagini sensoriali, perlopiù di natura visiva. Ora, i nostri pensieri hanno avuto origine da immagini sensoriali di tal genere; il loro primo materiale e i loro stadi preliminari consistettero in impressioni dei sensi o, più esattamente, nelle immagini mnestiche di queste impressioni. Solo successivamente, a esse vennero abbinare parole e queste collegate poi in pensieri. [...]. Potete constatare ancora una volta, dai paralleli col lavoro onirico, le connessioni che sono state scoperte tra gli studi psicoanalitici e altri campi, in special modo quelle relative all'evoluzione del linguaggio e del pensiero”⁸⁶. Lontani echi di questo ragionamento risuonavano nelle parole di Zolli: “All'argomento della pietra su cui è incisa la scrittura [...] è strettamente connesso lo studio del paesaggio, ambiente e dei rapporti che con quella e con questo venne a stringere, per naturale necessità, la primitiva arte creatrice. [...]. Ora, che cosa significava per un uomo, posto sulla soglia di una grande civiltà, «scrivere»? Scolpire, dipingere. «*Littera*» deriva [...] da «*linere*»: «scrivere» significava anzitutto comunicare le proprie immagini [sic!], dare forma al contenuto dello spirito, «creare». L'ignoto autore della scrittura antico-sinaitica dovè [sic!] adunque accogliere in sé ed immedesimarsi in tutta la bellezza austera del paesaggio, nell'azzurro della volta immensa, nello sfolgorio delle luci che si riflettevano sulle roccie [sic!] immobili”⁸⁷.

Due erano perciò i nuclei concettuali tratti da Freud che dovevano aver influito su Zolli nell'elaborazione della propria dottrina monistico-dualistica. Il primo è in qualche modo assimilabile al concetto di lavoro onirico e ai suoi tre elementi: condensazione, spostamento e trasposizione. Il secondo invece relativo al passaggio attuato all'interno della psiche umana dall'impressione dei sensi, attraverso l'immagine mnemonica, sino alla parola. Non è un caso che su questo punto Zolli riconoscesse a Grimme di aver sottolineato l'importanza esercitata dall'ambiente sulla mente dell'ideatore dell'alfabeto antico-sinaitico in merito alla formulazione delle lettere e a Pettazzoni di aver colto come l'influenza del paesaggio sia stata determinante per il sorgere del concetto di divinità.

⁸⁶ S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-1917), «Lezione 11. Il lavoro onirico», in *Opere*, cit., vol. 8, pp. 350-353.

⁸⁷ I. Zoller, *Ideogenesi...*, cit., pp. 6-7.

I due nuclei teorici centrali dell'analisi freudiana – come si dimostrerà con i prossimi riscontri testuali – permearono dunque l'intero studio zolliano sull'alfabeto antico-sinaitico, divenendo il fulcro della seconda parte dell'opera ed elemento costituente della teoria zolliana circa l'origine monistica dell'alfabeto attraverso la legge dell'accoppiamento⁸⁸.

Già in apertura dell'opera, Zolli aveva fatto alcuni riferimenti alla componente psicologica dello studio: “A porre le iscrizioni in parola su di un piano superiore d'interesse scientifico e ad un'altezza biopsicologica dalla quale potessero irradiare una nuova luce sull'istoria di tutta quanta la coltura moderna, si mostrò sufficiente già da per sé stessa la loro forma esteriore, cioè l'alfabeto in cui furono scolpite”⁸⁹. Molti elementi di carattere psicologico rientravano nelle spiegazioni addotte nella prima parte dell'opera, ma era soprattutto nella seconda che emergeva il tratto psicologico e psicoanalitico.

La parte del nostro lavoro che segue è del tutto *indipendente* dalle ricerche altrui. Si schiudono dinanzi a noi vie nuove nella spiegazione della nomenclatura dell'alfabeto sinaitico e con ciò anche di quello greco-romano. [...]. In particolare è in questa seconda parte del lavoro che non abbiamo compiuto opera di critica, neppure di costruzione nel senso comune della parola, bensì di ricostruzione. Siamo riusciti, questa la nostra speranza, a ricostruire, almeno in buona parte, la dottrina dei simboli delle lettere di Filone Alessandrino, dottrina di cui qualche traccia molto visibile, eppure frantesa o malintesa dai moderni, si trova ancora negli scritti di S. Ambrogio. Dinanzi a noi rivive così un mondo dimenticato; si schiude il regno dell'amore con i suoi sogni e con i suoi desideri, con le sue gioie e con i suoi dolori, con i suoi piaceri e con la sua benedizione, la fecondità. *La scrittura sinaitica (e con essa quella greco-romana), non sono che un inno d'amore*. Si tratta di una concatenazione di simboli sessuali, che esprime una teorica cosmogonica e antropogonica⁹⁰.

La divisione nei tre gruppi (culturale, cosmografico e anatomico) era conseguente all'idea dell'uno, idea dell'amore, della fecondità e della riproduzione che l'inventore dell'alfabeto rinveniva in tutto ciò che lo circondava (le divinità, il cosmo e il suo corpo). “Le lettere del gruppo culturale (Beth sino Kaf) esprimono l'aspirazione all'amore ed il contatto sessuale; le lettere del gruppo cosmografico la concezione, la maternità, la nascita. Si pensi al contatto tra la Dea-cielo e il Dio-terra, tra l'uomo e la donna. Il macrocosmo e il microcosmo si fondono e si

⁸⁸ È da notare che un articolo di Zolli sull'alfabeto, probabilmente una sintesi dello studio sull'antico-sinaitico, comparve sulla rivista «Imago», a lungo diretta dallo stesso Freud: I. Zoller, *Alphabet Studien*, «Imago», Leipzig 1931.

⁸⁹ I. Zoller, *Ideogenesi...*, cit., p. 2.

⁹⁰ *Ivi*, p. 39. Corsivi nel testo.

confondono”⁹¹. Le lettere si succedevano perciò secondo una legge dell’accoppiamento. “L’idea della dualità cosmobiologica dominava il pensiero di tutto l’Oriente antico”⁹².

Volgendo lo sguardo alla via sinora percorsa vedremo: a *beth* = casa, tempio, cielo, donna, madre, segue *ghimel* – *rectus*, (phallus), il sacerdote che entra nel cielo e nella «casa» (il tempio). Egli entra attraverso i battenti del portone (*deleth*), un termine che indica *ghynaikion aidion*⁹³. Segue *He* = grido di entusiasmo⁹⁴. Seguono *Waw* e *zajin*, due *arredi sacri*. La rosetta di ornamento ed il bastone d’ornamento, arma decorativa. È evidente il desiderio di accoppiare due oggetti appartenenti allo stesso ambiente, ambedue di forma differenti, un’allusione chiara al loro valore di simboli sessuali. *Heth* e *teth*, due concetti presi dal *mondo vegetale*. La rosa acquatica, il loto e il gambo di papiro. Il valore di simboli sessuali ci appare evidente. *Heth*, il loto, rappresenta l’elemento femminile. [...]. *Jod* e *Kaf*, mano, braccio e palma della mano. *Kaf* significa inoltre [...] *mons Veneris*. Un concetto affine a *Jod* ha l’aramaico *ammah* – braccio – *penis*. L’assiro *ammatu* braccio. Quindi due concetti anatomici di significato sessuale. Il gruppo culturale dell’alfabeto comincia con l’immagine di *alef*, simbolo della madre che contiene il tutto. I seguenti accoppiamenti di lettere da *beth* sino a *kaf*, rispecchiano l’aspirazione all’amore e l’amore stesso. *Lamed* indica la cappa celeste, il manto stellato, l’orizzonte. *Mem* (*majin*), oceano, acqua. [...]. A *tzade* (mammella) seguiva in origine *rosh* – testa del lattante. [...]. Rimangono *quf* (vulva) e *shen* (fallo). *Alef* in principio dell’alfabeto indica *hat-hor*, simbolo della fecondità, della materia (madre) che racchiude in sé tutto; *Tau* alla fine: vita, vigore, l’eterno rinnovarsi della vita⁹⁵.

In un approfondimento successivo, pubblicato sulla «Rivista di Antropologia»⁹⁶, oltre a offrire ulteriore materiale storico e bibliografico a sostegno della propria interpretazione di alcune lettere, in particolare di *num* e *samek* rispettivamente come *serpente* e *pesce* marini (“Il pesce simboleggia il genitale ed il frutto del ventre, la fecondità”⁹⁷), e di *ghimel* come *sacerdote* e *penis erectus*, ribadiva con maggior convinzione la propria teoria monistico-dualistica.

⁹¹ I. Zoller, *Ideogenesi...*, cit., p. 51.

⁹² *Ivi*, p. 49.

⁹³ [Nota nostra]. Il delta pubico, il *mons Veneris*.

⁹⁴ [Nota nel testo]. Secondo il Völter, per il quale, come fu accennato, la *beth*, significa la tenda, *ghimel* la casa compiuta – la *Alef* non è Hator, bensì l’armenta, il bestiame in genere. Per il V. *he* è quindi il grido d’entusiasmo che emette il contadino alla vista del proprio gregge e della propria casa. È superfluo aggiungere che io mi associo pienamente in questo punto al Grimme considerando l’alfabeto sinaitico il prodotto d’un pensiero ieratico, religioso e non profano. Dove però né il Völter né il Grimme, né tutti i predecessori hanno intraveduto proprio nulla si è appunto che il «tempio» o la «casa» come dir si voglia, significa in pari tempo «*corpo della donna*». La *he* esprime l’entusiasmo provato non tanto alla vista della casa, quanto a sensazioni di altro genere. L’alfabeto sinaitico ha come sfondo l’idea della fecondità.

⁹⁵ I. Zoller, *Ideogenesi...*, cit., pp. 45-52.

⁹⁶ I. Zoller, *Studi sull’alfabeto*, «Rivista di Antropologia», vol. XXVIII, Roma 1928-29, pp. 3-17. Lo studio relativo all’alfabeto antico-sinaitico dovette occupare a lungo Zolli o per lo meno, dargli la possibilità di pubblicare numerosi contributi. Oltre alla già citata pubblicazione su «Imago», si vedano: I. Zoller, *Zur Besprechung meiner Sinaischrift* (S. 293), «Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», n. 6, 1926, pp. 503-504; Idem, *Syrisch-palästinensische Altertümer*, ibidem, n. 3, 1928, pp. 225-241; Idem, *Altsinaitische Schrift und Inschriften*, ibidem, n. 4, 1930, pp. 309-312.

⁹⁷ I. Zoller, *Ideogenesi...*, cit., p. 14.

Tutti e tre i gruppi sono culturali, tutti e tre sono cosmografici, tutti e tre sono anatomici. Sono culturali tutti e tre, poiché in tutti e tre si rispecchia la vita e l'amore di Hator, la vacca celeste egizia. [...]. Tutti e tre i gruppi sono cosmografici, poiché qui si tratta di amore cosmico. Tutti e tre sono anatomici, poiché dappertutto vengono riprodotti gli organi dell'amore e la vita dell'amore. Il dualismo è un'apparenza; il dualismo, e cioè il raggruppamento delle lettere a due a due conforme il loro concetto [...] è un semplice mezzo tecnico di aiuto; di importanza capitale è soltanto l'unità. [...].⁹⁸

Certo non sono sufficienti queste, seppur lunghe, citazioni per sostenere in maniera incontrovertibile che le critiche di Pettazzoni si muovessero attorno a queste suggestioni psicoanalitiche. Come si è detto i riferimenti contenuti nella lettera di risposta di Zolli ci dicono di una pressoché certa critica di Pettazzoni ad alcuni passaggi del testo, ma non abbiamo elementi sicuri per indicare quali. Si possono perciò ipotizzare alcuni punti di disaccordo solamente a partire dalle affermazioni del Nostro. Per prima cosa Zolli sottolineava il fatto che la legge del *simbolismo* è “lì, incisa”, che non è frutto di *interpretazione*, ma di *rilevazione*.

Per quanto concerne la tesi da me sostenuta mi permetto d'osservare: Il valore simbolico che io attribuisco ai nomi delle lettere dell'antico-sinaitico non è una *interpretazione* mia; tutt'altro. Si tratta per la massima parte, potrei dire sempre, di significati simbolici che sono segnati dagli *stessi lessici* che danno il significato primo. [...]. Anzi, posso assicurarLa, Illustre Signor Professore, che fu mia cura precipua di *non interpretare*, ma di *rilevare*. Il dualismo è una realtà. [...]. Io la legge del dualismo non la (sic!) ho messa, io la (sic!) ho trovata lì, incisa⁹⁹.

Zolli insisteva che l'origine di alcune lettere dell'alfabeto era da ricondursi alla sua teoria monistica e alla legge dell'accoppiamento, del dualismo. Probabilmente ciò perché Pettazzoni ebbe a che ridire sul suo frequente ricorso al simbolismo (ma sarebbe meglio dire a elementi sessuali e psicoanalitici), rilievi ai quali Zolli rispose ribadendo nella lettera il valore simbolico e sessuale da attribuirsi in particolare alle lettere *kaf, daleth, waw, zain, chet, tet, 'ajin, peh, nun, samek, quf, shen (shin)*, già ricostruito nel testo. Forse Pettazzoni espresse le proprie riserve attorno a queste lettere, per l'origine delle quali Zolli si era fortemente sbilanciato in senso simbolico. Tuttavia, visto che anche altre lettere erano state analizzate in questa direzione con notevoli slanci simbolico-analitici, più che alle singole divergenze d'opinione, impossibili da ricostruirsi, per comprendere i reali e profondi motivi di disaccordo tra i due, conviene orientarsi verso l'impostazione metodologica generale del testo e alla teoria dualistico-monistica elaborata da Zolli. Impostazione metodologica che allo storico delle religioni persicetano non doveva

⁹⁸ *Ivi*, p. 4.

⁹⁹ Si veda «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 1», p. 401.

risultare né convincente, né adeguatamente scientifica¹⁰⁰. Infatti Pettazzoni, al di là di una recensione all'edizione italiana di *Totem e Tabù* (Roma-Bari, 1930)¹⁰¹, non nutrì mai particolari simpatie per la psicoanalisi: “secondo la testimonianza dei suoi discepoli egli non sarà influenzato dagli indirizzi della psicologia del profondo e nella bestia nera dell'irrazionalismo¹⁰² congloberà anche lo psicologismo junghiano”¹⁰³. Non è certamente un caso infine che nel suo

¹⁰⁰ Per le critiche mosse da altri attorno al testo in questione si veda «Capitolo 2», pp. 85-88, in particolare le riserve espresse dalla commissione per la libera docenza, pp. 83-84.

¹⁰¹ Si veda «Capitolo 2», p. 142, n. 196.

¹⁰² [Nota nostra]. In senso lato, con il termine irrazionalismo si designano tutte le correnti di pensiero interpretative dei fatti religiosi che, nel proclamare l'autonomia del fatto religioso e la sua spiegabilità attraverso l'individuazione di strutture interne ad esso, astraggono artificiosamente dalla sua connessione con altre forme della vita culturale e lo spiegano in rapporto ad una forma di esperienza primaria e non razionale. Pertanto si dicono irrazionalistiche le correnti teoriche che isolano il fatto religioso in sé non considerandone le interdipendenze con i fatti antropologici e culturali. Si considerano irrazionalistiche le visioni delle scuole morfologico-culturale, funzionalista, prelogica, preanimistica, storico-culturale, psicoanalitica freudiana e analitica junghiana. Originariamente il termine irrazionalismo individuava la posizione interpretativa di studiosi, quali Rudolf Otto, che raccoglievano le influenze dell'irrazionalismo romantico tedesco di Schleiermacher e dell'idealismo kantiano. Si veda: *EdR*, s.v. «Irrazionalismo e correnti irrazionalistiche», vol. 3, coll. 1189-1198.

¹⁰³ M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni attorno al 1930*, cit., p. 195. Michel David rileva come alcuni elementi dello junghismo siano entrati nella critica di qualche grecista (Diano, Untersteiner) tramite Kerényi ed Eliade. Si veda: M. David, *op. cit.*, p. 287.

Carlo Diano (1902-1974) filologo, dapprima professore nei licei, poi lettore all'estero in varie Università scandinave, infine dal 1950 professore di Letteratura greca all'Università di Padova. Si è occupato di questioni legate all'epicuresimo e ha pubblicato: *Epicuri Ethica* (1946); *Lettere di Epicuro e dei suoi* (1946); *Forma ed evento. Principi per una interpretazione del mondo greco* (1952). Per altre notizie si veda: *EI*, Appendice III¹, p. 482; Università degli studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia, *Scritti in onore di Carlo Diano*, Patron, Bologna 1975; *Il segno della forma*, «Atti del Convegno di studio su Carlo Diano (1902-1974)», Padova 14-15 dicembre 1984, Antenore, Padova 1986.

Mario Untersteiner (1899-1981) filologo classico e grecista di altissima levatura, fu allievo di Pestalozza e a lui affine per quanto concerneva il pensiero storico-religioso, in particolare era convinto della necessità di conoscere tutte le differenti manifestazioni dello spirito per poter comprendere il mondo antico. Fu professore di Letteratura greca all'Università di Genova e di Storia della filosofia antica a Milano. Notevoli il suo studio critico su Parmenide e *Le origini della tragedia* (1942). Fu in corrispondenza con Pettazzoni (si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni dall'estate 1946 all'inverno 1947-48*, SM n. 58, 1° semestre 2005, pp. 174-175). Si vedano: M. Untersteiner, *Saggi sul mondo greco*, VDTT, Trento 1972; Idem, *Incontri*, VDTT, Trento 1975 (nella ristampa a cura di R. Maroni e L. Untersteiner Candia, Guerini, Milano 1990, si trova la bibliografia aggiornata); G. Lanata, *Mario Untersteiner*, in *Mythos: scripta in honorem Marii Untersteiner*, Università, Istituto di filologia classica e medioevale, Genova 1970, pp. 7-11 (con bibliografia, pp. 11-14); Idem, *Ricordo di un maestro di scuola: Mario Untersteiner (Rovereto 2 agosto 1899 – Milano 6 agosto 1981)*, «Paideia», vol. 36 (1981), pp. 3-14; Idem, *Esercizi di memoria*, Levante, Bari 1989, pp. 45-67; O. Del Buono, *Amici, amici degli amici, maestri*, Baldini & Castaldi, Milano 1994, pp. 113-119; A.M. Battagazzore, F. Declava Caizzi, *L'etica della regione: ricordo di Mario Untersteiner*, Cisalpino-Goliardica, Milano 1989; *Dalla lirica al teatro nel ricordo di Mario Untersteiner (1899-1999)*, «Atti del Convegno Internazionale di studio», Trento-Rovereto, febbraio 1999, a cura di L. Belloni, V. Citti, L.de Finis, Dipartimento di scienze filologiche e storiche, Trento 1999; D. Pieraccioni, *Mario Untersteiner e Carlo Kerényi: i due spiriti europei in un epistolario*, «Nuova Antologia», n. 2162 (aprile-giugno 1987), pp. 293-328; N. Spineto, *Karoly Kerényi e gli studi storico-religiosi in Italia*, SMSR, vol. 69 (2003), pp. 385-410; *EI*, Appendice III², p. 1032.

Kàrol Kerényi (1897-1973), storico delle religioni ungherese, laureatosi in filologia classica, si interessò fin da subito dal tema della religione nel mondo classico. Fu libero docente all'Università di Budapest, ordinario a Pecs e a Szeged. Nel 1943 abbandonò l'Ungheria minacciata dal nazismo e riparò in Svizzera dove svolse attività di ricerca nell'Istituto di Carl Gustav Jung. Innovatore sul piano metodologico subì gli influssi della fenomenologia ottiana e della psicologia junghiana. Tra le opere principali: *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (1927); *Apollon* (1937); *Pythagoras und Orpheus* (1938); *Einführung in das Wesen der Mythologie* (1941, in collaborazione con C.G. Jung); *Romandichtung und Mythologie* (1945, in collaborazione con T. Mann); *Miti e misteri* (1950, saggi raccolti e tradotti da A. Brelich); *Die Musterien von Eleusis* (1962); *Der antike Roman* (1971). Per altre notizie si vedano: A. Brelich, *EI*, Appendice III¹, vol. 1, p. 950; *GDE*, vol. 11, 1988, p. 579; *PT*, vol. 6, p. 363; A. Magris, *Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione*, Mursia, Milano 1975 (con ampia bibliografia degli scritti di Kerényi, pp. 331-338 e su Kerényi, pp. 338-

primo studio comparso su SMSR e condotto presso il museo del Cairo sulle medesime iscrizioni, Zolli si sia tenuto distante da qualsiasi interpretazione che si adombrasse di psicologismo limitandosi a descrivere i segni riportati nel testo D delle iscrizioni contenute sulla statua 346 del Museo¹⁰⁴.

Nella prima epistola della corrispondenza, Zolli riaffermava la bontà della propria intuizione, suggerendo la poca coerenza della teoria trialistica di Grimme.

Il mio amico Battaglia¹⁰⁵ Le confermerà che ho fatto degli sforzi per *buttar giù* la mia tesi, ma non mi è riuscito e ciò non per amor proprio, ma perché trovavo sempre la filologia schietta, spassionata da parte della mia tesi prima. – Mi permetta, Illustre Signor Professore: Il *terzo* gruppo è anatomico? Di sicuro (occhio, bocca, testa, ecc.). Ed allora, non v'è alcun nesso ideologico fra il terzo ed i primi due? Come si può ammettere con Grimme che si tratta di *tre* gruppi *staccati*? Il Grimme spiega: Prima l'autore pensò all'ambiente culturale, poi piantò quello per prendere alcuni concetti dalla cerchia di idee cosmografiche; non basta, pianta la cosmografia e si rivolge al proprio corpo. No, Illustre Signor Professore, l'alfabeto sinaitico è sbocciato dalla mente degli autori come una *unità perfetta*. Visto poi che il terzo gruppo è anatomico e che i vocaboli che ricorrono nei primi due hanno un significato anatomico (sibbene in seconda linea) pur essi – l'unità è ristabilita. Mi permetterò d'inviarLe a suo tempo la rielaborazione in tedesco; forse mi riuscirà d'essere più convincente¹⁰⁶.

Raffaello Battaglia – di cui Zolli fa menzione nella lettera – recensì favorevolmente il testo in «Rivista di Antropologia», difendendolo dalle accuse di simbolismo.

Le idee sostenute dall'Autore, per la loro novità (lo Zoller non temette di romperla definitivamente con la tradizione, quando le acute sue ricerche comparative sembrarono esigerlo), solleveranno certamente

346); F. Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 1979, pp. 3-80; F. Jesi, K. Kerényi, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968*, a cura di M. Kerényi e A. Cavalletti, Quodlibet, Macerata 1999; C. Bologna, «Kerényi nel labirinto», introduzione al volume antologico kerényiano, *Nel labirinto*, Boringhieri, Torino 1983, pp. 7-29; S. Nicolosi, *Kàrol Kerényi*, in *Novecento filosofico e scientifico. Protagonisti*, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano 1991, pp. 115-127; L. Arcella (a cura di), *Karoly Kerényi: incontro con il divino*, Relazioni presentate al Convegno tenuto a Milano nel 1997 per il centenario della nascita, Settimo sigillo, Roma 1999.

¹⁰⁴ Dal 15 ottobre sino al 7 dicembre 1925, Zolli compì un viaggio in Palestina e in Egitto per studiare direttamente le iscrizioni. Al museo de Il Cairo (Zolli in realtà avrebbe voluto approfondire le sue ricerche guidando una missione scientifica direttamente nel Sinai) poté constatare di persona che taluni segni, interpretati da alcuni studiosi come lettere dell'alfabeto, erano in realtà erosioni della pietra. In particolare Zolli si concentrò sulle iscrizioni del testo D riportate sulla statua 346, nelle quali alcuni studiosi, tra i quali Grimme, leggevano il nome di Mosè, attribuendo così al reperto un valore storico. Zolli, riconoscendo che per alcuni segni si trattava di erosioni della pietra e non di incisioni, stabili che si trattava di una statua votiva, e le iscrizioni avevano un carattere religioso e impetratorio. Lo studio, unitamente alle fotografie scattate, costituì il primo contributo di Zolli pubblicato in SMSR: I. Zoller, *Una iscrizione votiva antico-sinaitica*, SMSR, II 1926, pp. 99-107. Questo studio era stato allegato alla domanda inoltrata per la libera docenza in lingua e letteratura ebraica (si veda «Capitolo 1», p. 82). Per quanto riguarda il viaggio si vedano i ricordi contenuti in: E. Zolli, *Why...*, cit., pp. 86-87. Si vedano anche «Capitolo 1», p. 82, n. 257; «Capitolo 5», p. 328.

¹⁰⁵ In una nota del testo, Zolli lo definisce suo “dotto amico”. Si veda: I. Zoller, *Ideogenesi...*, cit., p. 31, n. 66.

¹⁰⁶ «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 1», p. 402.

numerose controversie e non mancheranno di venir discusse e anche combattute. Certo è che, alla luce del folklore e dell'Etnografia comparata, la nuova interpretazione dello Z. appare logica e soddisfacente, perché si rivela conforme alla particolare mentalità magica e mistica dei primitivi. E se a questo risultato giunse un filologo, preoccupato solo di interpretare nel loro senso reale e originale il valore e il significato dei singoli segni alfabetici, è già un sicuro indizio della fondatezza della teoria sostenuta dall'A. Importanza fondamentale avrà in ogni modo il volumetto esaminato, anche se lo si voglia considerare dal solo lato filologico, perché alle dotte indagini dell'A. si deve se oggi siamo giunti finalmente a conoscere l'origine sicura di molti segni dell'alfabeto greco-romano¹⁰⁷.

Raffaele Corso coglieva nell'opera di Zolli un'integrazione storica e documentaria alle teorie psicoanalitiche. «Sebbene queste pagine costituiscano una «nota preliminare», pure meritano di essere meditate e discusse, nell'attesa che altre ne seguano per l'ulteriore sviluppo del sistema zolleriano, che viene ad integrare, col contributo di documenti filologici, le teorie psicoanalitiche del Freud»¹⁰⁸.

Non siamo in possesso di alcun elemento che ci possa informare su come si sia concluso questo primo scambio di vedute che, benché assolutamente corretto e accademico, dimostra come Zolli fosse molto sicuro di sé e altrettanto deciso quando si trattava di difendere le proprie convinzioni al punto che, nonostante il rispetto e l'ammirazione dovuta al più famoso studioso, non esitava a ribadire le proprie opinioni.

Mi permetterò d'inviarLe a suo tempo la rielaborazione in tedesco; forse mi riuscirà d'essere più convincente. Mi perdoni, Illustre Signor Professore, se mi sono permesso di trattenerLa tanto a lungo, ma io ho la più alta stima della Sua enunciazione precisa, nemico come sono di ogni elogio vano. Non vorrei peccare di poca modestia; ecco, io mi permetterei di pregarLa di concedermi una grazia cioè di rileggere l'opuscolo (magari su testo tedesco, il quale del resto non differenzierà gran cosa; sarà forse qua e là più chiaro) dopo qualche tempo. Del resto, posso avere sbagliato. Cercherò di approfondire meglio la cosa in ulteriori rielaborazioni. A Lei, Chiarissimo Signor Professore, resto sempre riconoscente della tanta luce che mi offrono le Sue opere¹⁰⁹.

Probabilmente Pettazzoni ne rimase persuaso, anche perché, come lo stesso Battaglia ricordava nella sua recensione al testo, la competenza e preparazione glottologica e filologica esibita nello studio era di primissimo livello. E non da meno era l'ampiezza della comparazione

¹⁰⁷ R. Battaglia, recensione a *Zoller Israel, Ideogenesi e Morfologia dell'Antico sinaitico*, Trieste 1925 (pagg. 60 e 1 tav. nel testo), «Rivista di Antropologia», vol. 26, (1924-1925), pp. 377-379.

¹⁰⁸ R. Corso, *Il simbolismo eroico dell'alfabeto*, «Bilychnis», anno XIV, vol. XXVI, fasc. VII, Roma, luglio 1925, p. 37.

¹⁰⁹ «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 1», p. 402.

storico-religiosa¹¹⁰. Sicuramente Pettazzoni trovò molto più confacente al proprio orientamento di ricerca lo studio condotto da Zolli al museo del Cairo – nel quale in effetti non vi sono interpretazioni simboliche e psicoanalitiche (riprese viceversa nel contributo apparso sulla «Rivista di Antropologia»¹¹¹) –, grazie al quale gli aprì le porte, non solamente di SMSR, ma più in generale del mondo scientifico e accademico. Tuttavia, riteniamo che unitamente a una certa ammirazione per la genialità del procedere zolliano, Pettazzoni nutrisse alcune riserve su alcuni suoi presupposti metodologici, in particolare quelli di natura psicologica e soprattutto psicoanalitica. Infatti psicologismo e irrazionalismo non godettero mai delle simpatie dello storico delle religioni, il quale rifiutava la “riduzione della religione ad epifenomeno psicologico. Pettazzoni difese più volte [...] il concetto di «autonomia della religione» (pena la vanificazione dell’oggetto). Chiaramente l’obbiettivo di tale difesa [...] erano [...] le dottrine marxiste, psicanalitiche e ogni altra teoria riduzionistica”¹¹², fedele assertore com’era del metodo storico.

Come si sia conclusa questa prima divergenza d’opinione non è dato sapere, non avendo altre lettere che ci possano testimoniare repliche o controdeduzioni. Probabilmente i due, come è giusto che fosse, rimasero convinti della propria idea. Zolli nel contributo apparso su SMSR fece come si è detto un *passo indietro* evitando accuratamente di sbilanciarsi in interpretazioni simboliche e psicoanalitiche; Pettazzoni intuì che, seppur con alcuni limiti metodologici, proprio in questo approccio metodologico consisteva l’originalità e la novità del metodo di indagine storico-religiosa di Zolli.

c) Per il II volume de La Confessione dei Peccati di Raffaele Pettazzoni

Negli ultimi anni Venti Pettazzoni era impegnato nella raccolta del materiale relativo alla stesura del capitolo sulla confessione di Israele¹¹³, per questo si rivolge, tra i tanti, a Cassuto e Zolli per ottenere qualche delucidazione e chiarimento.

¹¹⁰ Oltre a Pettazzoni, di cui si è già detto, nel testo compaiono richiami alle opere di Turchi, Levi Della Vida, Ricciotti (solo per citare gli studiosi italiani con cui il Nostro ebbe contatti assidui e duraturi): G. Ricciotti, *Il libro di Geremia*, Bocca, Torino 1923 (citato a p. 60); G. Levi Della Vida, *Storia e religione nell’Oriente semitico*, Libreria di scienze e lettere, Roma 1924 (p. 14, n. 21); N. Turchi, *Le religioni misteriosofiche nel mondo antico*, Roma 1923 (p. 47, n. 120). Innumerevoli sono infine i riferimenti alle opere di Strack-Billerbeck, Eisler, Samuel Krauss, Ismar Elbogen, Gesenius-Kautsch, Bauer-Leander, Müller, Völter, Beer, Nöldeke, Alfred Jeremias, Anton Jirku.

¹¹¹ I. Zoller, *Studi sull’alfabeto*, cit.

¹¹² C. Prandi, *Note in margine...*, cit., p. 168.

¹¹³ “È da ritenere che Pettazzoni provveda già negli ultimi anni Venti all’elaborazione di una parte dei materiali raccolti e che giunga ad una prima redazione completa (o quasi) tra il 1931 e il 1932.” (M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1926-1927*, cit., p. 211). “Questa redazione non è conservata in un apposito manoscritto, ma molte carte di esso (formato protocollo) sono inserite in un manoscritto successivo recante, secondo le indicazioni dello stesso autore, la «I redazione pre-definitiva» derivante da un «rifacimento 1932». Quest’ultimo manoscritto, dopo un ulteriore e ultimo rifacimento degli anni 1933-1934, viene contraddistinto con l’indicazione «Israele-malecopie»; [...]” (M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni nelle spire del fascismo (1931-1933)*, cit., pp. 36-37).

La prima lettera di Zolli su questo argomento è del 27 ottobre 1929 (lettera 2)¹¹⁴, a più di tre anni di distanza dalla prima missiva di cui abbiamo traccia. È probabile perciò che tra i due siano intercorse altre lettere andate perdute, anche perché all'inizio della suddetta, Zolli fa riferimento a una sua recente pubblicazione, *La prece che redime*¹¹⁵ – che dice avergli fatto spedire subito – e contestualmente lo ringrazia di un suo non meglio chiarito interessamento. Con ogni probabilità Zolli inviò l'opera a Pettazzoni per fargliene omaggio proprio mentre il collega stava trattando la questione della confessione di Israele. L'opera dovette perciò interessargli dato che era la traduzione italiana compiuta da Zolli delle preghiere recitate a *Jom Kippur*, preceduta da un breve saggio a carattere introduttivo dello stesso rabbino capo triestino. Forse anche in virtù di questa competenza, Pettazzoni gli chiese ragguagli sui testi ebraici delle diverse preghiere tradotti in italiano e su come poterli reperire. Nella lettera Zolli infatti elenca, descrivendoli sommariamente e facendone la critica, alcune raccolte di preghiere ebraiche tradotte in italiano, non dimenticando di dar notizia sul modo di poterli recuperare.

Nella lettera 3 (6 novembre 1928), Zolli tornava a scrivere a Pettazzoni relativamente ai testi di preghiere ebraiche, dopo di che aggiungeva di propria iniziativa (“non so se faccio cosa gradita”) alcune considerazioni relative all'etimologia di *jadah* (riconoscere, lodare, ringraziare) e di Kippur¹¹⁶. Ma particolarmente interessante risulta essere l'esposizione della terminologia tecnica ('awonoth, pasha'im, chattaoth) utilizzata in Levitico XVI per designare le diverse tipologie di peccato e di trasgressione il giorno di Kippur e soprattutto i diversi formulari di confessione, i cosiddetti acrostici 'Al chet e Ashamnu¹¹⁷. Zolli chiudeva la lettera offrendo al collega romano piena disponibilità e collaborazione: “Mi dica, Illustre Professore, in cosa le possa essere utile”.

Sulla questione della terminologia biblica, Zolli stava già lavorando da qualche tempo, forse anche in seguito alla traduzione delle preghiere per *Jom Kippur*, dando alle stampe un contributo specifico¹¹⁸. Verosimilmente fu per questa ragione che Zolli aggiunse di propria iniziativa la serie di indicazioni sui formulari di confessione e sui termini specifici per designare

¹¹⁴ “Per alcune pubblicazioni deve rivolgersi al Pontificio Istituto Biblico [...]: per risolvere qualche dubbio si rivolge a Israel Zoller, il quale gli segnala o gli procura anche delle pubblicazioni difficili a trovarsi.” (M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1926-1927*, cit., p. 210).

¹¹⁵ I. Zoller, *La Prece che Redime*, תפלה יום כפור, *Le preghiere del Giorno dell'Espiazione*, Editrice La Comunità Israelitica di Trieste, Trieste 1928.

¹¹⁶ Pettazzoni attinse abbondantemente a questo chiarimento linguistico. Si vedano: R. Pettazzoni, *La Confessione...*, cit., pp. 168-169; «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 3», pp. 406-411.

¹¹⁷ Per le indicazioni relative a questi due acrostici si veda «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 3», p. 409, nn. 37 e 38. Pettazzoni analizza i due formulari di preghiera alle pp. 187-190, citando alla n. 135 l'opera di Zolli, *La prece che redime*. Si veda: R. Pettazzoni, *La Confessione...*, cit., pp. 187-190 e p. 187, n. 135.

¹¹⁸ I. Zoller, *Il concetto di peccato ed espiazione nel linguaggio dell'Antico Testamento*, «Rivista di Antropologia», vol. 28, 1928-29, pp. 4-11. Si veda «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 3», pp. 406-411.

le diverse tipologie di peccato¹¹⁹. Gli studi di Zolli s'intrecciarono con le ricerche pettazzoniane; da quanto emerge dalla corrispondenza infatti, gli approfondimenti di Zolli su Kippur si sovrapposero con le ricerche di Pettazzoni per la stesura del capitolo X de *La Confessione dei Peccati* e le relative richieste di chiarimenti da parte dello storico delle religioni¹²⁰. Quest'ultimo cominciò a redigere il capitolo su Israele a cavallo degli anni 1931-32, ottenendo da Zolli importanti chiarimenti, indicazioni bibliografiche e citazioni. Infatti a queste prime due lettere ne seguiranno altre sette – 5 (1 marzo 1929), 6 (31 marzo 1929), 17 (settembre 1931), 21 (17 novembre 1931), 22 (4 dicembre 1931), 30 (17 giugno 1932) e 31 (4 luglio 1932) – che, anche se non esauriscono la ragguardevole mole di materiali sulla confessione in Israele, fornirono indubbiamente a Pettazzoni importanti elementi circa la composizione del capitolo sulla confessione in Israele¹²¹. Siano state le richieste di Pettazzoni a stimolare le indagini zolliane, oppure queste – sviluppate autonomamente – a imbattersi casualmente nel medesimo campo d'interesse dello storico delle religioni, rimane il fatto che le ricerche dell'uno finirono per influenzare ed eventualmente indirizzare gli studi dell'altro. Particolarmente interessante risulta la circostanza che il corso libero di Lingua e letteratura ebraica, che Zolli tenne nell'anno accademico 1929/30 all'Università di Padova, verteva sui riti ebraici di confessione e sui termini tecnici utilizzati dalla Torah per designare il peccato. I contenuti del corso, che durò dal 12 dicembre 1929 al 27 marzo 1930, furono oggetto di alcuni articoli di Zolli e ampiamente esposti, sebbene senza alcun riferimento al corso universitario, nelle lettere 3 (6 novembre 1928) e 21 (17 novembre 1931) indirizzate a Pettazzoni¹²².

¹¹⁹ Zolli tornò a esporre al più illustre collega i termini propri per designare il peccato con particolare riferimento al capro emissario per 'Azazel nella lettera 21 del 17 novembre 1931.

¹²⁰ Riportiamo di seguito il «Sommario» del capitolo X, quello dedicato a Israele, pp. 140-311: «Capitolo X – *Israele*: 1. La confessione individuale: a. Nei Salmi, b. Nei testi narrativi, c. Nella Legge, d. Altre testimonianze bibliche e post-bibliche; 2. La confessione collettiva: a. Nella lirica, b. Nei testi narrativi, c. Nella Legge, d. Preistoria; 3. La confessione collettiva periodica: a. Levit. 16, b. Il capro emissario, c. Azazel, d. Origini cananee, e. Il ciclo festivo d'autunno in Israele e l'*akitu* babilonese, f. *jom ha-kippurim*: storia e preistoria; 4. Peccato involontario; Note.».

¹²¹ Pettazzoni si richiamava direttamente alle opere di Zolli a proposito della confessione collettiva nei testi narrativi: R. Pettazzoni, *La Confessione...*, cit., p. 187, n. 135 dove cita *La prece che redime: le preghiere del giorno d'espiazione*; quest'opera viene citata anche a proposito del peccato involontario: *La Confessione...*, p. 268 n. 331 e p. 276, n. 337. Altri riferimenti a Zolli si hanno nella confessione collettiva periodica «f. *Jom ha-kippurim*: storia e preistoria», *La Confessione...*, p. 254, n. 300 a proposito del rito svolto la vigilia di Kippur delle *kapparoth* (si veda *infra*, p. 223, n. 130) dove Pettazzoni cita: I. Zoller, *Flagellazione e confessione nell'epoca gaonica*, SMSR, 1931, p. 94. Nello stesso paragrafo l'autore menziona Zolli (*La Confessione...*, p. 256, n. 306), in merito al rito di *wethashlik*, «tu getterai»: I. Zoller, *Wethashlikh*, «Lares», I, 1930, pp. 43-48. Si veda anche il ringraziamento espresso a Pettazzoni per «aver avuto la bontà di richiamarsi più volte ai modestissimi lavoretti miei»: «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 46», p. 462. Per tutte le altre segnalazioni fornite da Zolli, comprese le indicazioni ad autori e opere, si vedano le lettere.

¹²² AUP, *Liberi docenti*, 149/V, *Zoller Israele*. R. Università degli Studi di Padova. Programma del Corso Libero, anno accademico 1929-1930. Titolo del corso: *Feste di rinnovamento e confessione presso gli Ebrei*. Si vedano: «Capitolo 6», pp. 361-362; «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettere 3, 21», pp. 406-411, 431-433.

I) Sviluppo storico di Kippur e il suo nesso con Pesach

Nella lettera 17 (settembre 1931) Zolli annunciava a Pettazzoni che stava compiendo uno studio sullo sviluppo storico di Kippur, lavoro che sarebbe stato pronto entro poco tempo (lettera 19 del 5 ottobre 1931). Il manoscritto dell'articolo venne con ogni probabilità inviato al direttore di SMSR tra la fine del 1931 e l'inizio del nuovo anno, tanto che, fermo restando le lettere 21 e 22 in cui Zolli fornisce alcune indicazioni su Kippur, sino al maggio seguente (lettera 29 del 20 maggio 1932), Zolli non fa più alcun riferimento al suo contributo. È appunto in occasione dell'epistola del 20 maggio 1932 che Zolli domanda a Pettazzoni se gli era possibile pubblicare il suo manoscritto. Nella lettera successiva (lettera 30 del 17 giugno 1932) Zolli ritorna su alcuni aspetti del rituale di Kippur, in particolare per quanto riguarda la questione del capro per 'Azazel. Non sappiamo ovviamente se nel frattempo vi furono altre missive di Zolli, mentre è molto probabile che Pettazzoni abbia scritto a Zolli per comunicargli che il manoscritto su Kippur non sarebbe stato pubblicato in SMSR. Quali siano le ragioni non ci è dato di provarlo. Tuttavia Zolli, nella lettera 31 (4 luglio 1932; su questa lettera torneremo anche in seguito), scriveva con un misto di rammarico, risentimento e urbanità accademica:

Comunque mi dispiace che il mio lavoretto sul *Kippur* non sia stato pubblicato già l'anno scorso, poiché non so se dopo la pubblicazione del Suo volume si presterà a essere incorporato in una nota critica al Suo capitolo sulla confessione in Israele: il Suo sarà un capitolo compiuto e riguarderà la confessione in Israele in genere, il mio lavoretto tratta d'un caso del tutto particolare cioè dello svolgimento di una festa e di cui la confessione non è che un elemento, sebbene molto importante. In ogni caso, ora, non mi resta che di attendere la pubblicazione del Suo volume, che di sicuro sarà degno di essere posta accanto alle altre Sue opere tutte pregevolissime¹²³.

Un contributo specifico dedicato al Kippur non venne pubblicato né in SMSR né in alcuna altra rivista ed è probabile che si tratti del capitolo incluso nel testo *Israele* del 1935, con il titolo: «Il rito pasquale ebraico e il suo nesso col Kippur», pp. 315-321. A questa valutazione siamo stati indotti da quanto Zolli sostiene nelle lettere essere la novità contenuta nel suo saggio: l'analogia tra Kippur e Pesach, attestata anche in un passaggio de *Il Nazareno*¹²⁴.

Sull'affinità di contenuti e di significati delle due festività ebraiche Zolli stava lavorando da tempo e aveva proposto una prima valutazione già in occasione del 1° Congresso per lo studio

¹²³ Si veda: «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 31», p. 446. Zolli allude al secondo volume de *La Confessione dei Peccati*, cit., 1935. Si veda anche «Lettera 46», p. 461, nella quale Zolli plaude all'uscita del secondo volume dell'opera.

¹²⁴ I. Zolli, *Il Nazareno*, cit., p. 200, n. 58: «Il nesso fra Pesach e Kippur fu da noi esaminato più ampiamente nel volume *Israele*, pp. 315-321.»

delle tradizioni popolari di Firenze nel 1929¹²⁵. Nel capitolo contenuto nel testo *Israele* che in precedenza doveva essere stato inviato a SMSR, Zolli, riprendendo la relazione letta al 1° Congresso per lo studio delle tradizioni popolari di Firenze, approfondiva le analogie tra Pesach e Kippur sulla base di tre elementi: cosmico-agricolo, apotropaico, inizio d'anno.

Sia Pesach che Sukkoth – la festa delle capanne che segue Kippur e che in virtù di ciò Zolli avvicina – hanno un carattere cosmico, in quanto segnano l'ingresso in una nuova stagione: la primavera per la prima e l'autunno per la seconda. A questa antichissima derivazione si sovrappongono significati eziologici, poiché “la vita religiosa è soltanto apparentemente conservatrice; soltanto all'osservatore superficiale essa si presenta alle volte come compresa in una grande stasi. In realtà si tratta di un continuo cambiamento. L'evoluzione procede con un ritmo lento, ma sicuro”¹²⁶. Per cui Pesach divenne la festa che commemora l'esodo dall'Egitto con il passaggio del Mar Rosso, mentre Sukkoth ricorda il soggiorno quarantennale degli Ebrei nel deserto.

In realtà Pesach è la festa dell'oltrepassare che il *mashchith*, l'angelo distruttore, fa delle case degli Ebrei, le cui porte sono state segnate dal sangue dell'agnello, perciò “la notte di Pasqua [...] viene detta nella Bibbia *lel shimmurim*, notte di protezione”¹²⁷. In sostanza ponendo il sangue dell'agnello sugli stipiti, consumando la sua carne e non rompendone le ossa, i partecipanti al banchetto miravano ad assicurarsi la protezione. È per questo – dice Zolli – che “v'è una certa analogia fra Pesach e Kippur. Nel Kippur il capro emissario si addossa tutti i peccati del popolo. Esso viene portato nel deserto e precipitato in un abisso in maniera da restare sfracellato. [...] si distruggono i propri peccati assieme all'animale, che ormai ne è diventato l'incarnazione. Liberando il popolo dai peccati, esso lo libera anche dall'ira del Signore e dai mali che ne derivano”¹²⁸. Il popolo ha trovato così purificazione e per conseguenza anche protezione dal male”¹²⁹. A questo punto Zolli compie un breve *excursus* per ricordare che nella diaspora in alcune comunità in occasione del Kippur è entrato in vigore il rito di *kapparoth* che consiste nell'uccidere un gallo sul quale è stato compiuto il *transfert* dei peccati, come si soleva adempiere con il capro emissario, affinché vada alla morte al posto del peccatore¹³⁰.

¹²⁵ I. Zoller, *Il rito pasquale e il suo nesso col Kippur*, cit. Si veda *supra*, p. 197.

¹²⁶ I. Zolli, *Israele...*, cit., pp. 315-316.

¹²⁷ *Ivi*, p. 316.

¹²⁸ [Nota nostra]. Ricordiamo incidentalmente – per rendere più chiara l'analogia proposta da Zolli – che il *mashchith* uccide i primogeniti degli egiziani, poiché Dio è irato con il faraone a causa della mancata libertà concessa agli ebrei.

¹²⁹ I. Zolli, *Israele...*, cit., p. 316-317.

¹³⁰ Si veda: I. Zoller, *Il rito pasquale e il suo nesso col Kippur*, «Atti del Primo Congresso Nazionale per lo Studio delle Tradizioni Popolari», cit., pp. 179-184, contributo pubblicato anche in: I. Zolli, *Israele*, cit., pp. 315-321. Durante la diaspora si instaurò l'usanza di sacrificare un gallo la vigilia di Kippur. Il rito, detto di *kapparoth*, consisteva nell'uccidere un gallo e lanciarlo sul tetto affinché venisse divorato dagli uccelli. Si compiva il *transfert* dei propri peccati su un gallo (le donne su una gallina, le donne gravide su una gallina e su un uovo) circoscrivendo

Nel sacrificio pasquale noi non riscontriamo il concetto di confessione e di *transfert* dei peccati, ma sta il fatto che il sacrificio pasquale protegge il popolo, lo protegge col suo sangue e col rito, al compimento del quale esso serve. Il tratto comune è appunto la protezione, la salvazione del popolo. Sennonché mentre il capro emissario viene gettato nel precipizio, perché è tutto pregno di peccati, si consuma volentieri la carne dell'agnello pasquale, che rappresenta la salvezza. Si tratta in particolare della conservazione dell'avvenire del popolo, della sua speranza, cioè dei suoi primogeniti. I primogeniti, sia degli uomini, sia nel regno degli animali e dei vegetali, rappresentano il fior fiore della forza di procreazione, e per conseguenza sono più esposti alle insidie delle potenze malefiche. [...]. L'offerta dell'agnello pasquale e tutta la cerimonia nel suo assieme sono strettamente collegate alla protezione dei primogeniti. È un sacrificio di riscatto ed è pure un mezzo per ottenere protezione.¹³¹

La terza similarità si ha in quanto entrambe le festività avevano “un carattere di Capodanno, perché esistevano due modi di concepire il principio dell'anno: o con l'inizio del lavoro agreste (in primavera) oppure con la chiusa di tale lavoro, cioè col raccolto (in autunno)”.¹³² Ad avvalorare questa ipotesi Zolli adduce alcuni esempi di riti simili, con evidenti analogie di significato, da compiersi in preparazione o per la celebrazione delle due feste. Infine nota come il verbo *shanoh*, da cui deriva *shanah*, anno, in ebraico significhi piegare, raddoppiare, ripetere; ciò – a suo parere – rivelerebbe come nella concezione più antica di Israele l'anno avesse due inizi.

Sulle ragioni che indussero Pettazzoni a non pubblicare il contributo zolliano sullo sviluppo di Kippur non siamo in grado di pronunciarci con certezza. Ciononostante restano alcune ipotesi.

Innanzitutto una certa cautela editoriale. È possibile che Pettazzoni ritenesse lo studio di Zolli su Kippur una sgradita anticipazione delle sue valutazioni espresse in *La Confessione dei Peccati*, prossima alla pubblicazione. È forse questo ciò a cui allude Zolli quando scrive “comunque mi dispiace che il mio lavoretto sul *Kippur* non sia stato pubblicato già l'anno scorso, poiché non so se dopo la pubblicazione del Suo volume si presterà a essere incorporato in una nota critica al Suo capitolo sulla confessione in Israele: il Suo sarà un capitolo compiuto e

attorno alla propria testa per sette volte un cerchio con il gallo sacrificato e pronunciando: “Questo sia la mia espiazione. Questo gallo vada alla morte e io alla vita.” In questo modo si riteneva che i peccati della persona venissero assorbiti dall'animale, in particolare dalle viscere. Infatti successivamente ci si limitò al sacrificio delle sole viscere, poi si regalò il gallo peccaminoso ai poveri e infine si consumò da soli il gallo, dando ai poveri come riscatto del denaro. Il gallo ricorda molto da vicino il capro emissario del periodo biblico. La scelta sull'animale da sacrificare cadde sul gallo poiché non era compreso tra gli animali offerti nel Tempio, sicché non si correva nel divieto di offrire dei sacrifici nella diaspora, e poiché *geber* significa sia uomo che gallo, in modo che alla vigilia di Kippur andasse a morte il *geber-gallo* in luogo del *geber-uomo*. Si veda anche: *EJ*, vol. 10, coll. 756-757.

¹³¹ I. Zolli, *Israele...*, cit., pp. 317-318.

¹³² *Ivi*, p. 318.

riguarderà la confessione in Israele in genere, il mio lavoretto tratta d'un caso del tutto particolare". Infatti, lo studio di Zolli su Kippur contenuto nel testo *Israele* è per certi versi simile a quello condotto da Pettazzoni ne *La Confessione dei Peccati*, in particolare per quanto riguarda l'analogia formale rinvenuta tra il ciclo festivo primaverile di Pesach e quello autunnale da *Rosh ha-Shanah* sino a *Sukkot*, passando appunto per *Jom Kippur*.

Altra ipotesi è che Pettazzoni ritenesse lo studio di Zolli eccessivamente connotato in senso evoluzionistico, oppure che non si distanziasse troppo dall'interpretazione formulata già in occasione del 1° Congresso per lo studio delle tradizioni popolari di Firenze e quindi mancasse di originalità.

Probabilmente Pettazzoni non reputava nemmeno completamente esatta l'analogia individuata da Zolli tra il rito di Pesach e quello di Kippur, in particolare per ciò che concerneva l'agnello pasquale e il capro per 'Azazel, apparendogli in taluni passaggi un po' troppo arbitraria e non meglio circostanziata. Si comprenderebbe così l'insistenza di Zolli che nelle lettere ribadisce più volte la validità delle proprie concezioni¹³³.

Ed è forse quest'ultima la motivazione della mancata pubblicazione su SMSR del contributo zolliano su Kippur. Pettazzoni, infatti, benché rinvenisse anch'egli un'analogia ciclico-agreste nelle feste di Pesach e di Sukkot, era portato ad alcune distinzioni di carattere formale e genetico tra le due feste.

Egli riteneva che Kippur originariamente rappresentasse un particolare atto cultuale inserito all'interno di un'unica festa autunnale d'inizio anno che apparteneva al patrimonio culturale di tutto l'ambiente semitico, in particolare canaaneo¹³⁴. Anticamente Sukkot, la festa autunnale che nell'Antico Testamento è designata come la festa per eccellenza, oltre ad avere un carattere agrario, si connotava per un elemento gioioso, a tratti dionisiaco e carnevalesco, che la avvicinava di molto all'*akitu* babilonese. In molte città della Mesopotamia, tra cui Babele, l'*akitu* – in onore di Marduk – veniva celebrato nel mese di *nisanu* (marzo-aprile) che nel calendario babilonese era il primo, mentre in altre lo si festeggiava nel mese di *tishritu* (settembre-ottobre) il settimo del calendario babilonese. Infine in alcune città l'*akitu* veniva celebrato due volte l'anno: "ad Uruk – ad esempio – c'era un *akitu* nel *tishritu* e un altro nel *nisanu*. Anche ad Ur c'erano due *akitu* alla stessa distanza di sei mesi l'uno da l'altro"¹³⁵. La festa autunnale – compresa Sukkot –, che in molti casi fungeva anche da Capodanno, era comune a tutto l'ambiente semitico e aveva un carattere prevalentemente propiziatorio. Per il buon inizio

¹³³ Nicola Turchi nella recensione al testo pubblicata in SMSR, XII 1936, p. 102, segnalava invece tra i saggi meglio riusciti contenuti nel volume proprio questo dedicato al rito pasquale e al suo nesso col Kippur. Per il testo della recensione si veda «Capitolo 4», p. 324-325.

¹³⁴ Si veda: R. Pettazzoni, *La Confessione...*, cit., pp. 221-257.

¹³⁵ R. Pettazzoni, *La Confessione...*, cit., p. 224.

dell'annata che andava a iniziare era richiesta la cancellazione dei peccati dell'anno precedente (elemento negativo della festa) e quindi un atto culturale che ne permettesse l'espiazione.

Israele, accogliendo il sostrato religioso canaaneo, concepiva l'inizio dell'anno nel periodo tra settembre e ottobre, senza una data fissa, ma variabile secondo le condizioni di maturazione del raccolto. In seguito all'adozione del calendario babilonese, esso divenne il settimo mese dell'anno *tishri*, trasformando il periodo tra marzo-aprile in *nisan*, il primo mese dell'anno.

Ma mentre Zolli, sulla base di questo e di molti altri elementi, avvicinava Pesach a Kippur, Pettazzoni riteneva che la successione delle festività ebraiche autunnali, Rosh ha-Shanah, Jom Kippur, Sukkot, stesse a indicare la progressiva emersione di tre atti culturali anticamente fusi insieme nell'unica festa d'inizio anno. Pettazzoni pensava che l'esilio babilonese avesse finito con il far passare in secondo piano l'elemento agreste di Sukkot a vantaggio invece dell'elemento espiatorio. Impossibilitate alla celebrazione agreste e convinte che l'esilio babilonese fosse causato dai peccati di Israele, nelle élite culturali israelite emerse dunque l'elemento negativo della festa, vale a dire l'espiazione dei peccati dell'anno precedente, come festa a sé rispetto a Sukkot. Per cui, secondo Pettazzoni, Kippur non dipendeva direttamente dall'*akitu*, e il problema della genesi del primo dal secondo, andava spostato "dal piano dei rapporti particolari e diretti fra Israele e Babele in quello più vasto delle relazioni storico-culturali fra i Semiti di Babilonia prima del prevalere di Babele e i Semiti di Canaan prima dell'avvento degli Israeliti"¹³⁶.

In sintesi le posizioni dei due studiosi in alcuni punti erano estremamente vicine. Forse anche per questa ragione Pettazzoni non acconsentì a pubblicare lo studio di Zolli sullo sviluppo di Kippur, temendo che in qualche modo ne anticipasse alcune felici intuizioni e conclusioni. D'altro canto però anche le differenze non mancavano. Per prima cosa lo studio di Pettazzoni su Kippur, oltre a essere assai vasto e storicizzato, ricostruiva le origini del rito mostrando i diversi passaggi storici inserendolo nel panorama più vasto dell'ambiente semitico-mesopotamico e hittita. Zolli viceversa, benché giungesse a conclusioni assai simili, talvolta procedeva in maniera poco ortodossa non sviscerando sufficientemente alcuni aspetti e argomenti trattati, ma dandoli quasi per scontati. In secondo luogo Pettazzoni si limitava a rinvenire tra Kippur e Pesach elementi di carattere agricolo e stagionale (il raccolto e il passaggio da una stagione all'altra), mentre Zolli si spinse oltre intravedendo ben altri significati.

In ogni caso, quale sia stata la ragione, la questione cadde – per così dire – sotto silenzio. Zolli incassò il colpo con signorilità, anche perché, contestualmente al saggio sulle analogie tra

¹³⁶ R. Pettazzoni, *La Confessione...*, cit., p. 235.

Kippur e Pesach, egli stava conducendo uno studio sullo sviluppo storico di Pesach che secondo la sua “idea originale doveva allacciarsi al capitolo sul Kippur. Ora ho cambiato l’introduzione – scriveva a Pettazzoni –, mi permetterò fra giorni d’inviarglielo con la speranza che vorrà gradirlo per gli SMSR”¹³⁷. La speranza – come vedremo di seguito – fu vana.

II) Funzione del capro per ‘Azazel nel rituale sacerdotale di Jom Kippur

Elemento cardine sul quale Pettazzoni fondò la *magna pars* della propria teoria sull’origine di Kippur fu senza dubbio l’origine e la funzione del capro emissario destinato ad ‘Azazel¹³⁸ contenuto nella descrizione del rituale di Kippur nel capitolo XVI di Levitico¹³⁹.

Particolare rilevanza assumono dunque nell’ottica del carteggio, le indicazioni che Zolli inviò a Pettazzoni per inquadrare la funzione e soprattutto l’origine del capro emissario. Cinque lettere nello specifico fornirono allo storico delle religioni indicazioni circa il rituale di *Jom Kippur* e l’origine del capro emissario: lettere 17 (settembre 1931), 21 (17 novembre 1931), 22 (4 dicembre 1931), 30 (17 giugno 1932) e 31 (4 luglio 1932). La problematica era infatti piuttosto grave e complessa. Chi era ‘Azazel e come si poteva conciliare con la visione monoteistica di Israele? Da dove aveva origine tale rito, visto che viene descritto solamente nel

¹³⁷ «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 31», p. 446. In effetti di due studi vennero fusi nel capitolo 11 «La Pasqua nella letteratura antico- e neotestamentaria», de *Il Nazareno...*, cit., pp. 178-227, tanto che l’inizio del capitolo, in cui viene analizzata l’etimologia dei termini Pesach e *mashchith* (si veda *infra*, p. 250), è identico a quello del capitolo 33 «Il rito pasquale e il suo nesso con Kippur» in *Israele...*, cit., pp. 315-321.

¹³⁸ ‘Azazel, (ebraico *forza di Dio*) è il nome di un demone che gli antichi ebrei e cananei credevano abitasse il deserto, terra infeconda in cui Dio non esercita la sua azione fecondante, il cui nome suggerisce qualche rapporto con il capro (‘*azaz*, essere forte e orgoglioso). Compare in Lv 16, 5-26 e a tale demonio viene inviato, ai limiti del deserto, un capro espiatorio; il deserto è considerato, infatti, la sede elettiva delle forze demoniache. Su ‘Azazel (ebr. אַזַּאֲזֵל) si veda: *EJ*, vol. III, coll. 999-1002; *JE*, pp. 365-367; *EdR*, vol. 2, col. 829 s.v. «Ebrei». Ne *La Confessione dei Peccati*, Pettazzoni studierà la figura di ‘Azazel nella letteratura apocalittica, dalla quale passò poi anche nel Talmud. Esaminerà le origini cananee di questo rito; confronterà il ciclo festivo d’autunno in Israele con l’Akitu babilonese, esaminando le dipendenze genetica del primo dal secondo. Confronterà il rito di Israele con l’antico rito hittita e tratterà la storia e la preistoria dello *Jom Kippur* (si veda: A. Castiglioni recensione a: R. Pettazzoni, *La Confessione dei Peccati*, II vol., Zanichelli, Bologna 1935, RMI, vol. X, nn. 11-12, marzo-aprile 1936, pp. 515-517).

¹³⁹ Lv 16, 3-26 :”Aronne entrerà nel santuario in questo modo: prenderà un giovenco per il sacrificio espiatorio e un ariete per l’olocausto. [...] Dalla comunità degli Israeliti prenderà due capri per un sacrificio espiatorio e un ariete per l’olocausto. Aronne offrirà il proprio giovenco in sacrificio espiatorio e compirà l’espiazione per sé e per la sua casa. Poi prenderà i due capri e li farà stare davanti al Signore all’ingresso della tenda del convegno e getterà le sorti per vedere quale dei due debba essere del Signore e quale di Azazel farà quindi avvicinare il capro che è toccato in sorte al Signore e l’offrirà in sacrificio espiatorio; invece il capro che è toccato in sorte ad Azazel sarà posto vivo davanti al Signore, perché si compia il rito espiatorio su di lui e sia mandato poi ad Azazel nel deserto. Aronne offrirà dunque il proprio giovenco in sacrificio espiatorio per sé e, fatta l’espiazione per sé e per la sua casa immolerà il giovenco del sacrificio espiatorio per sé. [...] Poi immolerà il capro del sacrificio espiatorio, quello per il popolo, e ne porterà il sangue oltre il velo; farà con questo sangue quello che ha fatto con il sangue del giovenco: lo aspergerà sul coperchio e davanti al coperchio. Così farà l’espiazione sul santuario per l’impurità degli Israeliti, per le loro trasgressioni e per tutti i loro peccati. [...] Quando avrà finito l’aspersione per il santuario, per la tenda del convegno e per l’altare, farà accostare il capro vivo. Aronne poserà le mani sul capo del capro vivo, confesserà sopra di esso tutte le iniquità degli Israeliti, tutte le loro trasgressioni, tutti i loro peccati e li riverserà sulla testa del capro; poi, per mano di un uomo incaricato di ciò, lo manderà via nel deserto. Quel capro, portandosi addosso tutte le loro iniquità in una regione solitaria, sarà lasciato andare nel deserto. [...] Colui che avrà lasciato andare il capro destinato ad Azazel si laverà le vesti, laverà il suo corpo nell’acqua; dopo, rientrerà nel campo.”

capitolo XVI del Levitico? Attraverso le parole di Zolli è possibile ricostruire indirettamente una parte della prima ipotesi formulata da Pettazzoni per spiegare questa anomalia, cioè che il capro indirizzato nel deserto per 'Azazel fosse un successivo apporto puramente letterario. Zolli propendeva per un'altra spiegazione e nelle lettere summenzionate non esitò a esporre al collega le proprie convinzioni:

1. 'Azazel non costituiva affatto un apporto letterario successivo, ma era connaturato sin dalle origini al rituale di Kippur;
2. 'Azazel rappresentava una divinità canaanea, un *genius loci* del deserto al quale gli antichi israeliti prestavano culto e sacrifici;
3. 'Azazel anticamente con ogni probabilità veniva rappresentato in forma di capro;
4. questa divinità minore venne inglobata nel rituale di Kippur per *jahvizzarla* e per far sì che le masse, legate all'antico rito, non adorassero una divinità diversa da Jhwh.

Ricostruire interamente le fasi del confronto tra i due è piuttosto incerto visto che manchiamo delle lettere di Pettazzoni. Tuttavia, a partire da quelle indirizzate da Zolli, risulta che il primo riferimento al rito di Kippur – argomento sul quale Zolli stava lavorando in vista di una pubblicazione su SMSR e che aveva già affrontato nel 1° Congresso per lo studio delle tradizioni popolari di Firenze del 1929¹⁴⁰ – e nello specifico ad 'Azazel, sia del settembre 1931. La lettera 17 di Zolli a Pettazzoni era infatti successiva a un sicuro biglietto di congratulazioni e ringraziamenti inviato da Pettazzoni al collega, subito dopo il Congresso di Udine (5-8 settembre 1931), durante il quale Zolli aveva fatto sfoggio della propria competenza e nel quale la collaborazione tra i due si era venuta stringendo come pure era accresciuta la stima del persicetano nei confronti del semitista¹⁴¹. Nel seguito della lettera Zolli esponeva piuttosto genericamente la propria opinione su 'Azazel contestualmente allo studio su Kippur:

Sto ultimando un lavoretto sullo sviluppo storico del Kippur; mi manca purtroppo il lavoro del Prof. Marmorstein¹⁴² sull'argomento. Desidero vivamente di vedere come la pensi lui tanto più che il mio modesto scrittarello è quasi compiuto. Mi pare che si tratti d'un *antico* rito desertico, di religione desertica, col carattere solito del transfert del peccato concepito come materia peccans e che nel periodo postesilico – periodo contrassegnato dalla nostalgia irresistibile di confessioni, penitenze, autoaccuse fu *nostrificato* dal Jahvismo definitivamente consolidato. L'antico dio 'Azazel è ormai un anti-Dio; mentre il capro *chattath* cioè l'espiatorio serve per riconciliarsi con JHWH, l'altro, il capro emissario, come rito pare voglia dire

¹⁴⁰ Si veda *supra*, p. 197.

¹⁴¹ Si vedano: *supra*, pp. 199-205; «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 17», pp. 426-427.

¹⁴² L'opera a cui si riferisce Zolli probabilmente è: A. Marmorstein, *Beiträge zur Religionsgeschichte und Volkskunde*, in «Jahrbuch für jüdische Volkskunde» B. Harz, Berlin 1923. Su Arthur Marmorstein si vedano: «Capitolo 4», pp. 280-281; «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettere 16, 17, 19, 21, 48», pp. 425, 426-427, 429, 431-433, 464.

all'animale divenuto l'incarnazione dei peccati di tutti quanti qualche cosa che assomiglia al dire dei nostri volghi moderni: Va (sic!) al diavolo.¹⁴³

Per quale ragione Zolli scrive di 'Azazel? Sulla base di questo passaggio si possono avanzare tre supposizioni: la prima è che a Udine i due abbiano discorso personalmente del fatto; la seconda è che nel biglietto di ringraziamento, il persicetano accennasse al problema del capro per 'Azazel e che questa lettera di Zolli rappresenti una iniziale generica risposta del Nostro; la terza, infine, è che il collaboratore ebraista, casualmente, anticipando al mittente il prossimo invio di uno studio su Kippur, abbia fatto riferimento al rito del capro per 'Azazel con l'implicita intenzione di informarlo che per completare tale studio prima avrebbe dovuto approfondire la questione attraverso il testo di Marmorstein¹⁴⁴. L'ipotesi zolliana dovette suscitare degli interrogativi in Pettazzoni che si trovò così nella condizione di dover appurare meglio l'argomento, intraprendendo uno scambio di opinioni con il collega semitista.

Da quanto si intuisce dalle lettere di Zolli, Pettazzoni dovette chiedere al collega delle indicazioni più precise e ragguagli meglio circostanziati circa i vocaboli che in Levitico XVI esprimono il concetto di peccato e di trasgressione e la funzione del capro per 'Azazel, tanto che Zolli il 5 novembre 1931 (lettera 20) scrive: "Una leggera febbre reumatica mi obbliga da alcuni giorni a letto. Non posso perciò, mio malgrado, occuparmi in modo sistematico delle questioni su cui abbiamo discusso¹⁴⁵. Spero di poterLe inviare un po' di materiale ben ordinato e meditato verso la fine della prossima settimana. Fin d'ora mi permetto di farLe osservare che i problemi sui quali Ella ebbe a richiamare la mia attenzione sono d'un'importanza e d'una gravità eccezionale, e sono ben lieto d'aver l'occasione d'occuparmene un po' da vicino"¹⁴⁶.

Verso la fine della settimana successiva, il 17 novembre 1931, Zolli inviò "un po' di materiale ben ordinato" – tanto che dattiloscrisse la lettera – nella quale ricostruisce con grande precisione le formule di confessione presenti nei capitoli centrale del Codice Sacerdotale per concludere poi con questa comparazione sulla funzione del capro per 'Azazel. Questa lettera è senza dubbio centrale per comprendere la visione di Zolli.

¹⁴³ Si veda: «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 17», pp. 426-427.

¹⁴⁴ Zolli ritornò a trattare di 'Azazel e del capitolo XVI di Levitico, nel corso universitario di Lingua e letteratura ebraica nell'anno accademico 1934/35. AUP, R. Università degli Studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia, *Registro delle lezioni di Lingua e letteratura ebraica dettate dal Sig. Prof. Zolli nell'anno scolastico 1934-1935*. Si veda «Capitolo 6», pp. 375-376.

¹⁴⁵ Questo è un altro elemento che ci fa propendere che già in occasione del Congresso di Udine, i due abbiano discusso su Kippur e 'Azazel. Sull'indisposizione di Zolli si veda anche «Capitolo 6», p. 375, n. 124.

¹⁴⁶ «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 20», p. 430.

*Lev. XIV,7*¹⁴⁷. – Per me, *l'uccello vivo* mandato libero in campagna porta via l'impurità del lebbroso a guisa del capro emissario mandato nel deserto, il che ritengo una prova a favore della mia opinione, essere cioè il capro emissario un rito praticato presso gli ebrei e non un'aggiunta letteraria o un elaborato letterario. Il *Wellhausen* riferisce: la vedova araba, finito il periodo di lutto, si tocca la pudenda con un uccello che poi lascia volar via¹⁴⁸. Come in *Lev.XIV,7*. Gli uccelli in ambo i casi portano via lontano lontano l'impurità morbosa o mortuaria, nello stesso modo in cui il capro emissario porta via l'impurità peccaminosa. Chi si è purificato dal morbo (*Lev.XIV,9*)¹⁴⁹ si lava il corpo e la veste e si tagli i capelli in tutto il corpo dopo essere rimasto sette giorni fuori dalla tenda, a guisa dell'accompagnatore del capro emissario presso gli ebrei (si cfr il Capodanno babilonese¹⁵⁰). – Dunque, mi pare, non elaborazione teorica, ma il rito del capro emissario (per me) s'inquadra benissimo nella prassi religiosa *ebraica*, antico-testamentaria. E si cfr anche il rito delle *kapparoth*¹⁵¹ nella diaspora (nella forma antica: interiora sul tetto per essere mangiate dagli uccelli) e il rito di *wetashlikh* (materia peccans per essere portata via dai pesci)¹⁵². Siamo in piena ideologia antico-testamentaria (con tanto di reminiscenze di religione primitiva jahvizzata). – Mi riprometto per altro di dimostrare che anche 'Azazel è un'antica conoscenza ebraica d'origine probabilmente semitica e protoisraelitica. Che impressione ha riportato lei, Illustre Prof., dalla lettura del Canaan?¹⁵³ Da *Lev.XVI,33*¹⁵⁴ si rileva che il Kippur è una purificazione del Tempio in consonanza col rito di purificazione nel Capodanno babilonese.

Pettazzoni fu piuttosto scettico circa le argomentazioni di Zolli; nello stesso riferimento a *Wellhausen*, per quanto fosse sintomatico di un costume diffuso tra le popolazioni semitico-mesopotamiche, come in altri riti analoghi in cui viene eliminato un morbo o un peccato, non

¹⁴⁷ *Lv 14,7*: “Ne aspergerà sette volte colui che deve essere purificato dalla lebbra; lo dichiarerà mondo e lascerà andare libero per i campi l'uccello vivo.”

¹⁴⁸ *J. Wellhausen, Reste Arabischen Heidentums: Gesammelt und Erläutert*, Leipzig, Berlin 1927, p. 171. Pettazzoni fece propria questa citazione riproducendola a p. 164, n. 75. Sull'argomento si veda anche: I. Zolli, *Il sacrificio dei semiti mesopotamici e il sacrificio antico-testamentario*, AIVS, XII 1934, pp. 941-948.

Julius Wellhausen (1844-1918) teologo, storico, filologo e semitista tedesco, si dedicò all'ebraico e allo studio dell'Antico Testamento. Professore alla facoltà teologica di Greifswald (1872-1882), e lingue semitiche all'Università di Halle (1882-1885), Marburgo (1885-1892), Gottinga (1892). Pressoché innumerevoli e di importanza fondamentale i suoi studi nel campo dell'Antico e Nuovo Testamento e dell'Arabia antica. Tra le opere principali, oltre a quella cui si riferisce Zolli, si veda: *J. Wellhausen, Das Arabische Reich und Sein Sturz*, Verlag, Berlin 1902. Per altre notizie si veda: *EJ*, vol. 16, coll. 443-444.

¹⁴⁹ *Lv 14,9*: “Il settimo giorno si raderà tutti i peli, il capo, la barba, le ciglia, insomma tutti i peli; si laverà le vesti e si bagnerà il corpo nell'acqua e sarà mondo.”

¹⁵⁰ Il *mashmashu* e il portaspada che erano incaricati di gettare il montone e la sua testa nell'Eufrate dovevano uscire dalla città e raggiungere la steppa nella quale trattenersi per tutta la restante parte dell'*akitu*. Si veda: R. Pettazzoni, *La Confessione...*, cit., p. 221.

¹⁵¹ Si veda *supra*, p. 223, n. 130.

¹⁵² Si veda: I. Zoller, *Wethashlikh*, «Lares», I 1930, pp. 43-48, contributo pubblicato anche in: I. Zolli, *Israele*, cit., pp. 336-343. Il rito di *wethashlikh*, «e tu getterai» si compie nel pomeriggio del primo giorno di *Rosh ha-Shanah* (Capodanno ebraico), oppure nel secondo giorno, se il primo cade di sabato. Consiste nello scuotere le vesti e le tasche di queste, appositamente riempite di briciole, in un fiume dove vi sono dei pesci, affinché l'acqua purifichi, lavandole idealmente, le vesti e i pesci mangino le briciole che hanno, per atto di simpatia, assorbito i peccati del partecipante.

¹⁵³ T. Canaan, *Dämonenglaube im Lande der Bibel*, Leipzig 1929. Si veda: R. Pettazzoni, *La Confessione...*, cit., p. 213, n. 212. Secondo il Canaan 'Azazel sarebbe il capo dei *ginn*, i se 'irim del mondo arabo, sinonimo di *esh-Shaitan* ed 'Iblis nel folklore dei Beduini di Palestina.

¹⁵⁴ *Lv 16,33*: “Farà l'espiazione per il santuario, per la tenda del convegno e per l'altare; farà l'espiazione per i sacerdoti e per tutto il popolo della comunità.”

“figura un nume od altro essere divino come destinatario dell’animale, e quindi del male ch’esso porta con sé”¹⁵⁵.

Inoltre riteneva che il capro emissario non fosse un sacrificio bensì un rito di eliminazione. Anch’esso “concorre al fine, che è la purificazione integrale: ma in tutt’altro modo. Qui non opera la virtù purificatrice del sangue: il capro emissario, anziché essere ucciso (come l’altro), è semplicemente cacciato nel deserto: non è (come l’altro) la vittima di un sacrificio cruento. La espulsione del capro non è propriamente un mezzo espiatorio, ma eliminatorio: il capro allontana materialmente i peccati, portandoli su di sé nel deserto. [...]. Il rito espiatorio, consistente nelle varie applicazioni e aspersioni del sangue della vittima sul santuario [...] è già compiuto e perfetto quando subentra il rito del capro emissario. Nell’economia complessiva del rituale del *jom ha-kippurim* esso rappresenta un di più”¹⁵⁶. Infine Pettazzoni notava che anticamente, a differenza di tutto il resto del cerimoniale di Kippur, colui che accompagnava nel deserto il capro non era un sacerdote. Per cui esso era uno dei riti “di *eliminazione per trasferimento*, che non hanno nulla a veder col sacrificio”¹⁵⁷.

Nella successiva lettera 22 (4 dicembre 1931), Zolli per avvalorare con maggiori riferimenti la propria opinione introduceva nuovi elementi di discussione.

Riguardo ad ‘Azazel: Per me esso è il genius loci del deserto nello stesso modo come la Lilith¹⁵⁸ rappresenta il genius loci dei luoghi deserti per Isaia. Questi nomina Lilith esplicitamente. E si vorrà dire che Lilith è un prodotto *letterario*? Ed i *she’irim* (capri)¹⁵⁹ ai quali gli ebrei sacrificano? Non sono dei

¹⁵⁵ R. Pettazzoni, *La Confessione...*, cit., p. 210.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 205.

¹⁵⁷ *Ivi*, pp. 206-207.

¹⁵⁸ Lilith è un demone femminile centrale nella demonologia ebraica, spettro notturno che abita nel deserto. Probabilmente la sua origine è babilonese, addirittura sumerica, Lilu maschile e Lilitu femminile, la cui etimologia, affine a quella ebraica (*lajlah*), starebbe a significare notte, sicché fu considerata spettro notturno. Nella demonologia babilonese originariamente è il demone della tempesta, poi della lussuria, mentre in quella sumerica si riconnette al nome *lulu*, libertinaggio, per cui Lilith sarebbe il demone che eccita la voluttà. Questi *mazzikim*, spiriti dannosi, hanno diversi ruoli: uno di questi, Ardat Lilith, depreda gli uomini, mentre gli altri mettono in pericolo le donne e i loro bambini durante il parto. In un’iscrizione del VIII-VII secolo a.C. rinvenuta ad Arslan-Tash nel nord della Siria, è rappresentata come una femmina alata, con un viso da donna e capelli lunghi, che strangola i bambini. La sua azione è particolarmente temuta nella notte tra venerdì e sabato e nelle notti delle neomenie (in relazione alle quattro fasi lunari), poiché si ritiene che metta in serio pericolo i bambini e le puerpere. Nella Bibbia vi è un solo cenno a Lilith (Is 34, 14), mentre sono maggiori i riferimenti nel Talmud. Nel Trattato talmudico *Shabbat* 151b si dice che è proibito dormire di notte da solo in una casa poiché si diviene vittima di Lilith, ciò perché secondo le credenze popolari ebraiche la polluzione durante il sonno notturno è un effetto dell’abbraccio di Lilith. Per altre notizie e la bibliografia relativa a Lilith si veda: l’ampia voce sull’*EJ*, vol. 11, coll. 245-249; *EdR*, s.v. «Ebrei», vol. 2, col. 829; A. Cohen, *Il Talmud*, cit., p. 320; G. Scholem, *La Cabala*, cit., pp. 357-362; I. Zoller, *Lilith*, «Rivista di Antropologia», vol. 27, anno 1926-27, pp. 369-377; Idem, *Lilith*, «Publications of the Yiddish scientific institute Studies in philology», vol. III, Vilno 1928.

¹⁵⁹ Gli *she’irim*, sono demoni-capri, il cui nome significa *pelosi*, che ricevono sacrifici (Dt 32; Lv 17,7: “Essi non offriranno più i loro sacrifici ai *satiri*, ai quali sogliono prostituirsi. [...]”; 2Re 23,8; 2Cron 11,15). Si veda: *EdR*, s.v. «Ebrei», vol. 2, col. 829. Pettazzoni, andando a recuperare i riferimenti veterotestamentari indicatigli da Zolli, ne parla a p. 209 de *La Confessione...*, cit.

demoni? E Mosè non rimprovera nel *Cantico*¹⁶⁰ (esso è ricco di elementi antichissimi!) di sacrificare ai *shedim*¹⁶¹? Il sacrificio assomiglia di solito alla divinità, quindi è molto probabile che ‘Azazel abbia avuto la forma di un capro. ‘oz (potenza), radice ‘zz è un’ottima omofonia con ‘ez, radice ‘zz, capra¹⁶². Gli ebrei anticamente, nel periodo desertico, amavano il deserto ed il genius loci – in Canaan l’amore per il deserto si cambia lentamente in orrore per il deserto ed ‘Azazel diventa così il genio del male. Ecco le ragioni per cui io credo ‘Azazel appartenente all’antico rito di Levit. XVI ab antiquo. E ancora: Il Codice sacerdotale anche se di redazione recente (epoca di Ezechiele o, se di vuole, ancora più recente) contiene la descrizione di riti e di complessi di idee antichissime, riti e ideologie che il Levit. codifica senza comprenderne più le lontane origini. (Tutte le lustrazioni con sangue ecc. sono riti apotropaici quindi hanno un substrato demonologico). A questi complessi antichi appartiene anche ‘Azazel con tutte le evoluzioni che avrà subito nella coscienza d’Israele. Veda lei, illustre Prof., se le ragioni addotte dagli autori le cui opere so Ella ha a disposizione presentano delle ragioni valide ad infirmare i miei modesti ragionamenti. Del resto anche il Gullman¹⁶³ (sic!) s.v. ‘Azazel in *Encyclopaedia Judaica*¹⁶⁴ (ho letto l’articolo appena ieri sera) non ci pensa a considerare ‘Azazel come un apporto puramente letterario.¹⁶⁵

Ma anche in questo caso Pettazzoni doveva nutrire qualche perplessità riguardo all’ipotesi che ‘Azazel venisse rappresentato in forma di capro, dato che, oltretutto, tale teoria si

¹⁶⁰ Il *Cantico di Mosè* è il lungo discorso conclusivo di Mosè, pronunciato prima della morte (Dt 32,1-43).

¹⁶¹ Gli *Shedim* sono demoni *neri*, corrispondenti allo *shedu* babilonese, ai quali gli Ebrei sacrificarono i propri figli (Sal 106,37; Dt 32,17).

¹⁶² Si veda la perplessità di Pettazzoni circa questa posizione in: R. Pettazzoni, *La Confessione...*, cit., pp. 208-210.

¹⁶³ Pettazzoni nel capitolo «La Confessione collettiva periodica: c. Azazel» cita a p. 211, n. 201 e p. 229, n. 255 la voce di Gutmann indicatagli da Zolli: “Gutmann, «Encyclopaedia Judaica» III (1929), p. 418, 420”.

Joshua Gutmann (1890-1963), studioso di ebraismo ellenico, nacque in Bielorussia e studiò alla Jeshivah di Odessa, al Baron Guenzburg’s Institute of Jewish Studies e alle Università di Odessa, San Pietroburgo e Berlino. Dal 1916 al 1921 insegnò a Odessa e dal 1921 al 1923 fu direttore del Hebrew Teachers’ Seminary di Vilna. A Berlino (1923-25), collaborò con la nascente *Encyclopaedia Judaica* tedesca e fu lettore al Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. Emigrò in Palestina nel 1933, dapprima insegnando al Real school di Haifa, poi direttore del Hebrew Teachers’ Seminary di Gerusalemme. Collaborò anche alla stesura dell’enciclopedia biblica *Entziklopedjah Mikra’it* e all’*Encyclopaedia Hebraica*. Il suo lavoro più importante nel campo degli studi ellenici: *Ha-Sifrut ha-Jehudit ha-Hellenistit* (1958, 1963²). Si veda: *EJ*, vol. 7, col. 989.

¹⁶⁴ Zolli si riferisce all’*Encyclopaedia Judaica*, in lingua tedesca, pubblicata a Berlino tra gli anni 1928 e 1934 (sino al X vol. comprendente il lemma *Lyra*) per opera di Jacob Klatzkin, Ismar Elbogen e Nahum Goldmann; l’opera venne interrotta dall’avvento del nazismo. Alla fine degli anni ‘50, i diversi tentativi di realizzare un’opera più completa rispetto alla *Jewish Encyclopedia* (12 voll. 1901-1906), aggiornata al dramma dell’olocausto e accessibile ai più grazie alla lingua inglese, confluirono nel Comitato per l’*Encyclopaedia Judaica* che a partire dal 1967 per 5 anni, preparò l’edizione attuale (Per la storia dell’*EJ*, si veda: *EJ*, vol. I, *Index*, pp.1-16; per la storia delle enciclopedie giudaiche si veda: *EJ*, s.v. «encyclopedias», vol. VI, coll. 730-735).

Jacob Klatzkin (1882-1948) autore, filosofo e sionista, fu editore di numerose riviste: *Ha-Zeman*, *Ha-Shilo’ach*, *Ha-Tekufah*, *Die Welt* (1909-11) organo ufficiale dell’organizzazione sionistica, *Freie Zionistische Blätter*. Dal 1912 al 1915 fu direttore del Jewish National Fund di Colonia e dal 1915 al 1919 pubblicò in Svizzera il *Bulletin Juif*. Quando la pubblicazione dell’enciclopedia venne interrotta, Klatzkin si rifugiò in Svizzera e da lì negli Stati Uniti, dove fu lettore al College of Jewish Studies di Chicago. Per altre notizie si veda: *EJ*, vol. 10, coll. 1088-1090 e la bibliografia ivi contenuta.

Su Ismar Elbogen, si veda «Capitolo 1», p. 42.

Su Nahum Goldmann (1895-1982) statista e leader sionista, autore di numerose opere e riviste di ispirazione sionista (*Eretz Israel*, *Reisebriefe aus Palästina*, 1914; *Freie Zionistische Blätter*, 1921-22), organizzatore del World Jewish Congress, si veda l’ampia voce sull’*EJ*, vol. 7, coll. 723-726. Sulla sua attività come dirigente sionista si veda: R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, Torino 1961, p. 187.

¹⁶⁵ Si veda: «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 22», pp. 434-435.

fondava su una concezione totemica della divinità e quindi su una prospettiva evolucionistica¹⁶⁶. Inoltre, benché ‘Azazel solitamente venisse considerato come uno degli *se‘irim* e quindi immaginato in forma di capro, ragione per cui gli viene invitato, quale vittima appropriata, il capro emissario, quest’ultimo “non è [...] un sacrificio, ma un rito di eliminazione; e anche in seno alla complessiva azione espiatoria sacrificale in cui esso appare incorporato conserva tuttavia alcun che del suo originario carattere eliminatorio. Ai *se‘irim* gli Israeliti non mandavano i loro peccati, come non li mandavano gli Arabi ai loro demoni del deserto”¹⁶⁷. Pettazzoni nota perciò che dal Targum, dal Talmud e dal Sifrà, nonché da Rashì e da Sa‘adjah, ‘Azazel viene interpretato come una località del deserto da cui il capro è precipitato, infatti l’unico caso in cui ‘Azazel si trova in figura personale è nella letteratura apocalittica, nel *Libro di Henoch* (II sec. a.C.), e anche in questo caso deriva dal rito del capro emissario. “Fuori di questo rito non esiste Azazel. Nell’Antico Testamento esso è menzionato soltanto in Lev. 16, che è anche il solo luogo in cui compare il rito del capro emissario”¹⁶⁸. La convinzione di Pettazzoni – per altro suffragata da altri elementi, anche toponomastici – era che originariamente ‘Azazel rappresentasse la località del deserto verso cui veniva inviato e fatto precipitare l’animale carico dei peccati del popolo¹⁶⁹. Fu solo inseguito, nella letteratura apocalittica, che egli venne identificato con il demone che insegnò all’uomo l’uso dei metalli, alle donne l’arte della seduzione ed ebbe rapporti con le figlie degli uomini.¹⁷⁰

Nella lettera 30, (17 giugno 1932) Zolli tornava sull’argomento ribadendo le proprie convinzioni.

Riguardo al Kippur io non mi sono dato pace di fronte alla domanda: I dottori del Talmud elogiano re Ezechia per aver distrutto il serpente di rame di Mosè – dunque vi hanno visto *giustamente* qualche cosa di avverso al monoteismo. E allora perché circondano di tanto affetto il rito del capro emissario mentre sanno che la Bibbia stessa insorge contro i *she‘irim*? Data poi la somiglianza che si riscontra nei tempi remoti tra la vittima e la divinità non è escluso immaginassero ‘Azazel in forma di capro. Sennonché ripensando al rito del versamento dell’acqua sull’altare durante Sukkoth – un atto di simpatia magica compiuto per assicurare la pioggia – e le lotte sorte per la conservazione di tali riti tra Farisei e Sadducei (il popolo era innamoratissimo di tale rito e si adirava contro chiunque osasse menomare la dignità del rito ed i Farisei, i dottori del partito, erano col popolo) – ripensando, dico, a tutto ciò mi sono formato l’idea che i dottori del Talmud hanno simpatizzato col rito del capro emissario appunto perché un atto caro alla religiosità delle masse. Gli aristocratici Sadducei conoscendo le umili origini dei riti popolari (di carattere più magico che religioso) avrebbero voluto sterminare le antiche usanze – i Farisei invece fiancheggiando il popolo

¹⁶⁶ Sulla visione evolucionistica, si veda «Capitolo 2», pp. 102-106; su quella totemica «Capitolo 2», pp. 142-145.

¹⁶⁷ R. Pettazzoni, *La Confessione...*, cit., p. 209.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 212.

¹⁶⁹ Si veda: R. Pettazzoni, *La Confessione...*, cit., pp. 211-212.

¹⁷⁰ *Ivi*, pp. 211, 229.

assicurarono due cose: la possibilità di approfondire e di ampliare il sentimento religioso ed in pari tempo mantennero il potere di monoteizzare gli antichi riti. [...]. Accanto al se'ir le-JHWH di carattere sacerdotale, espiatorio e monoteistico si conserva per amore di popolo e per volontà dei dottori farisei il se'ir la-'azazel¹⁷¹ di carattere magico.¹⁷²

La *vexata quaestio* si concluse con la lettera 31. Pettazzoni, rimasto convinto della bontà delle proprie interpretazioni, spinto dalle indicazioni e dai riferimenti di Zolli, mutò esclusivamente l'idea che il capro destinato ad 'Azazel non fosse un apporto letterario, e con ogni probabilità la comunicò al collega. Nella lettera 31 (4 luglio 1932), Zolli si compiaceva infatti "che Ella abbia abbandonato l'idea del Cheyne¹⁷³ che a suo tempo Le era cara e che consisteva, a quanto Ella mi ebbe a dire¹⁷⁴, nel considerare il rito del capro espiatorio come un fatto teorico, un'elaborazione letteraria. Sono quindi contento che anch'Ella sia arrivato alla persuasione essere il rito del capro un rito popolare e appunto perciò monoteizzato dalle gerarchie spirituali in Israele."¹⁷⁵

Pettazzoni convenne con Zolli solamente su tre aspetti: che il capro emissario non fosse un apporto letterario, che esso appartenesse alla tradizione popolare e che proprio per questo venne *jahvizzato* dalle gerarchie spirituali di Israele onde evitarne l'idolatria. Dissentiva infine con lui sul fatto che il rito appartenesse alla religione desertica praticata dagli israeliti.

Questo rito è ricco di elementi popolari [...]. Lungi dall'essere una creazione puramente dotta e letteraria, di origine teologica e speculativa, come pensò il Cheyne, Azazel appartiene originariamente alla credenza popolare, ciò spiega ancor meglio il suo passaggio nell'apocalittica. Con ciò non è detto che Azazel sia altrettanto antico quanto il rito stesso, cioè che appartenga al rito del capro emissario fin dalle origini di questo. Il deserto in cui è cacciato il capro «ad Azazel» (Lev. 16) non è necessariamente quello in cui si svolse – in margine alla Palestina – la vita primitiva degli Israeliti anteriormente al loro stanziamento in Canaan. Più ancora che per un popolo che vive, nomade o seminomade, in pieno deserto o in contatto

¹⁷¹ Sono i capri destinati il primo a Jhwh, il secondo a 'Azazel secondo Lv 16.

¹⁷² Si veda: «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 30», pp. 444-445.

¹⁷³ Pettazzoni cita Cheyne a p. 212, n. 207 de *La Confessione...*, cit. (si veda anche la nota 200 a p. 296). L'opera da cui attinge è: T.K. Cheyne, *The Date and Origin of the Ritual of the 'Scapegoat'*, «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», XV (1895), pp. 153-156.

Thomas Kelly Cheyne (1841-1915), bibliista londinese, docente a Oxford (1868) dove fu professore di esegesi biblica (1885-1908); fu membro della British Academy. Condirettore dell'*Encyclopaedia Biblica* (Londra 1899-1903), pubblicò il testo critico di Isaia e la traduzione nella «Bibbia policroma» (Lipsia 1897-1899). Altre opere furono: *Notes and criticism on the Hebrew Text of Isaiah* (1868), *The Prophecies of Isaiah. A new translation with Commentary* (2 voll., 1886); *Introduction to the book of Isaiah* (1898); *The mines of Isaiah re-explored* (1912); *The origin and religious Contents of the Psalter* (1891); *The christian use of the Psalms* (1899); *The Book of Psalms translated from a revised text* (2 voll., 1904); *Founders of Old Testament criticism* (1894); *The veil of Hebrew History* (1913); nella *Cambridge Bible* pubblicò Osea, Michea e altri profeti minori. Per altre notizie si veda: *EJ*, vol. 5, col. 409.

¹⁷⁴ Come detto sopra, Pettazzoni poteva aver fatto parola direttamente con Zolli della questione al Congresso di Udine.

¹⁷⁵ Si veda: «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 31», p. 446.

permanente con esso, è per un popolo sedentario e dedito all'agricoltura che il deserto, cioè la terra non coltivata e infruttifera, è – per naturale antitesi – la sede propria del male e del peccato, nonché dei demoni relativi, alla quale è ovvio che i peccati siano trasportati. 'Deserto' era, nel senso suddetto, anche la zona a (nord-)est di Gerusalemme, là dove le alture degradano in una distesa arida ed incolta verso il Mar Morto. Ivi era, infatti, secondo i calcoli più attendibili, la meta del cammino percorso dal capro emissario; ivi verosimilmente si trovava, in vicinanza di Bet Chadudu (oggi *chudedun*), il precipizio (*suk*: Koma 6, 4-5) in cui il capro era gettato. Per tutto questo io penso convenga tener conto della possibilità che Azazel appartenga originariamente non al rito del capro emissario in genere, bensì al rito del capro emissario quale si svolse localmente a Gerusalemme, sullo sfondo del paesaggio gerosolimitano sopra descritto. L'importanza di Gerusalemme nella storia del popolo e della religione ebraica concorse a far sì che Azazel stesso fosse accolto nella Legge insieme col rito del capro emissario, incorporato nella *torah* del *jom ha-kippurim*. Per la sua originaria connessione col peccato e col male Azazel poté poi svolgersi in figura demoniaca più concreta, accentuando – specie in tempi di acuita coscienza del peccato ed eventualmente col concorso di influenze iraniche – quell'aspetto dualistico, satanico e anti-divino, cui sentì il bisogno di reagire l'ortodossia dei LXX e degli altri interpreti giudaici e cristiani.¹⁷⁶

Infine Pettazzoni riteneva che il rito non dipendesse direttamente dall'*akitu* babilonese, ma che trovasse “i suoi riscontri formali più stringenti [...] in quel mondo di civiltà sedentaria del quale anche gli Israeliti entrarono a far parte quando lasciarono definitivamente il deserto e si stabilirono in Canaan”¹⁷⁷. Per questo secondo Pettazzoni il rito del capro emissario dal lato formale era di molto simile al rito hittita diffuso in tutto l'ambiente canaaneo, mentre lo si poteva avvicinare al rito di lustrazione dell'*esagila*, il Tempio di Marduk, soltanto dal punto di vista sostanziale.

Gli Hittiti infatti praticavano un rito a carattere eliminatorio di un montone sul quale venivano addossate le pestilenze che affliggevano il popolo, in particolar modo durante una guerra. I montoni, uno per ogni comandante del campo, veniva ornato con un diadema fatto di fili di lana intrecciata di vario colore, che ricordava il filo di lana rosso con cui si cingeva il capo del capro emissario israelita, e ciascun comandante del campo hittita imponeva le mani sul montone recitando una formula di trasmissione dei peccati. I montoni venivano dapprima condotti, insieme a una donna per il re (vale a dire in sostituzione di tutto il popolo), attraverso il campo affinché si caricassero di tutte le pestilenze in una maniera analoga ad altri riti

¹⁷⁶ R. Pettazzoni, *La Confessione...*, cit., pp. 212-213. Si veda anche, *ivi*, p. 277: “La confessione rappresenta un cultualismo di tipo diverso, cioè catartico-eliminatore [...], che continua, in seno al jahvismo, l'originario carattere magico della confessione, a quel modo che nella obiettività e involontarietà del peccato si prolunga, per entro all'Antico Testamento, la primitiva concezione sostanziale del peccato stesso. Sono questi – e pochi altri – i segni della originaria pertinenza della confessione ad un piano religioso diverso da quello del jahvismo: segni residui di un primitivismo che in seno al jahvismo era naturale che dovesse essere cancellato o altrimenti trasfigurato sino a diventare irricognoscibile, - né infatti poté da noi essere riconosciuto che col sussidio estrinseco della comparazione storico-religiosa.”

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 214.

contemplati in altre religioni, quali ad esempio i *pharmakoi* nella Grecia antica, in seguito venivano inviati verso il nemico¹⁷⁸. Il fine era duplice, allontanare la malattia dal campo e trasferirla sui nemici. Fermo restando le differenze vi erano purtuttavia delle analogie di carattere formale, quali l'imposizione delle mani, il diadema di fili di lana e l'allontanamento.

La differenza fondamentale era in primo luogo dettata dalla periodicità con la quale il rito veniva celebrato in ambito israelita, diversamente da quanto avveniva in ambiente hittita dove il rito era eseguito solo in caso di pericolo incipiente. Questa periodicità era sintomatica di “un ambiente in cui vigeva un sistema religioso regolato sul ciclo della vegetazione. Subito si pensa a quei ‘Cananei’ dediti all’agricoltura in mezzo ai quali gli Israeliti vennero a vivere nella terra ‘dei padri’. Fatto è che in Canaan è attestata nell’Antico Testamento la presenza di ‘Hittiti’ prima e dopo l’avvento degli Israeliti. [...]. Da questi ‘Hittiti’ (Hurriti) di Canaan il rito del capro emissario poté passare ai Semiti Cananei, e dai Cananei agli Israeliti quando questi si stabilirono in Canaan e adottarono il sistema di vita dei suoi abitanti a base eminentemente agricola”¹⁷⁹.

L'elemento della periodicità è invece rinvenibile nell'*akitu* babilonese. “Il male da espellere era, qui, l'impurità del gran tempio di Marduk (*esagila*). [...]. Oltre all'acqua dell'Eufrate e del Tigri (aspersioni), all'olio (con cui si spalmavano i battenti), all'incenso, ecc., si adoperava, almeno per un locale speciale – la cappella del dio Nabu –, un montone: esso era decapitato da un ‘porta spada’, e col tronco si strofinava (*kuppuru*) la cappella. Che la virtù purificatrice di questo atto risiedesse precisamente nel sangue dell'animale non è ben certo¹⁸⁰. Con lo strofinamento l'impurità del luogo era *assorbita* dal tronco del montone, e restava poi eliminata pel fatto che, finita l'operazione, esso era portato, insieme con la testa, in riva all'Eufrate, ed ivi dal *mashmashu* – rivolto verso occidente – era gettato nell'acqua, ed analogamente vi era gettata la testa dal portaspada”¹⁸¹.

Infine vi era un altro ultimo elemento quanto mai fondamentale a distinguere le posizioni di Pettazzoni da quelle di Zolli. Questi riteneva che nella figura dell'*eved Jhwh* – il Servo di Dio vaticinato dal Deutero-Isaia – si conservasse l'antica concezione del capro emissario. Pettazzoni invece, benché riconoscesse al rito del capro emissario origini remote, era piuttosto scettico circa questa ipotesi.

¹⁷⁸ R. Pettazzoni, *La Confessione...*, cit. pp. 214-221.

¹⁷⁹ *Ivi*, pp. 219-220.

¹⁸⁰ Zolli invece riteneva questa aspersione con il sangue l'elemento purificatore. Si vedano: I. Zolli, *Kuppuru e Cristo*, cit.; *infra*, p. 246.

¹⁸¹ R. Pettazzoni, *La Confessione...*, cit., pp. 220-221.

Ma, nell'ombra, il rito sopravvisse, anche se sia problematica la sua presenza nella concezione dell'*ebed Jahve* che «porta la nostra malattia e si carica dei nostri dolori, e di ogni nostra colpa» e che «ha portato i peccati dei più e si è sostituito ai peccatori», secondo il Deutero-isaia (53, 4, 6, 12).¹⁸²

Come si vedrà nel prossimo paragrafo, Zolli ritenne che, nello sviluppo soteriologico del profetismo ebraico, la concezione del capro emissario e della sua funzione espiatoria giungesse, attraverso i vaticini del Deutero-Isaia, sino a Gesù e all'istituzione dell'eucaristia, tanto da concepire sulla base di questo convincimento la propria teoria sul valore e significato dell'ultima cena.

d) Sviluppo storico di Pesach

Tra i due scienziati un momento di significativo attrito si ebbe tra l'estate e l'autunno del 1932: il rifiuto di Pettazzoni alla pubblicazione su SMSR di uno studio di Zolli sullo sviluppo storico di Pesach. Fu senza dubbio la più significativa controversia, non solo per la complessità e delicatezza dell'argomento, la fermezza diplomatica di Pettazzoni e la decisa e piccata replica di Zolli, ma soprattutto perché ci consente di rivivere il clima entro cui si svolgevano gli studi storico-religiosi in Italia nel primo dopo-guerra. Ciò è possibile anche in virtù del fatto che siamo in possesso della lettera del professore romano, seppure in brutta-copia e per gran parte illeggibile, con la quale informò il collega della decisione assunta. Grazie alla missiva siamo pertanto in grado di ricostruire i fatti in maniera meno ipotetica e lacunosa rispetto alle circostanze precedentemente analizzate¹⁸³.

Il 4 luglio 1932 Zolli inviò una lettera a Pettazzoni nella quale oltre a compiacersi della mutata opinione circa l'origine di 'Azazel e a rammaricarsi per la mancata pubblicazione del "lavoretto sul Kippur" – questioni viste in precedenza –, informava l'illustre collega del prossimo invio di "un lavoretto sullo svolgimento storico di Pesach" che avrebbe dovuto "allacciarsi al capitolo sul Kippur". Dopo aver cambiato l'introduzione, Zolli avvertiva Pettazzoni che glielo avrebbe mandato "fra giorni [...] con la speranza che vorrà gradirlo per gli SMSR"¹⁸⁴.

A fine mese, il 30 luglio 1932, Zolli tornava a scrivere al collega poiché, avendo dovuto "approfondire di più l'ultima parte del mio lavoretto su Pesach nella letteratura antico- e neotestamentaria", ne aveva ritardato l'invio che sarebbe avvenuto fra giorni¹⁸⁵. Con buone

¹⁸² *Ivi*, p. 244.

¹⁸³ Si veda «Lettere di Pettazzoni a Zolli. Lettera 1», pp. 491-492.

¹⁸⁴ Si veda «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 31», p. 446.

¹⁸⁵ Si veda «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 32», p. 447.

probabilità il manoscritto venne inviato nelle prime settimane di agosto e Pettazzoni lo trovò in settembre al suo rientro a Roma dalla villeggiatura estiva¹⁸⁶.

Pettazzoni dovette esaminarlo con estrema attenzione ed esserne a un tempo turbato e affascinato, tanto che probabilmente non rispose immediatamente a Zolli. La brutta-copia della lettera indirizzata al Rabbino Capo di Trieste, benché non riporti la data, è possibile sia della seconda metà di settembre, considerata la replica di Zolli del 5 ottobre 1932.

Fatti salvi eventuali ripensamenti dello stesso Pettazzoni e ammettendo quindi che la lettera in nostro possesso corrisponda all'incirca alla versione definitiva inviata a Zolli – cosa che appare molto probabile, considerando il contenuto della replica del Rabbino – lo storico delle religioni si rivolgeva in tono familiare e assai diplomatico. Esordiva con un conciliante “Caro Prof. Zoller, – e proseguiva – rientrando ho trovato il suo manoscritto e appena ho avuto un po’ di tempo libero l’ho letto attentamente. Non occorre che Le dica quanto mi ha interessato l’argomento trattato da Lei e quanto ho apprezzato la diligenza e la cura che Ella ha posto in questo come in tutti gli altri Suoi precedenti lavori.” A questa iniziale *captatio benevolentiae* seguivano le dolenti note. “Purtroppo dopo matura riflessione non credo di poterlo pubblicare negli SMSR per ragioni extrascientifiche”. Pettazzoni faceva riferimento al contenuto dell’“ultima parte” del saggio nella quale probabilmente venivano espresse delle valutazioni che “ragioni di prudenza consigliano per il momento di non toccare”. Rimandava perciò il manoscritto a Zolli “con la speranza e con l’augurio che esso trovi ospitalità in altra rivista”.

Benché lo storico delle religioni romano apponesse a margine del manoscritto qualche “annotazione e indicazione bibliografica”, richiamando così l’attenzione di Zolli ai “rapporti ellenistici e con le religioni misteriche” del primo cristianesimo, Pettazzoni dichiarava di rinunciare alla pubblicazione del contributo per “ragioni extrascientifiche” e “ragioni di prudenza”¹⁸⁷.

¹⁸⁶ Ai primi di agosto Pettazzoni partì per la villeggiatura estiva. Dopo una breve sosta a Bologna e a San Giovanni in Persiceto, si recò sulla costa bresciana del lago di Garda a Maderno dove alloggiò all’Albergo Maderno. Rientrò a Roma nei primi giorni di settembre trovandovi il manoscritto di Zolli («Lettere di Pettazzoni a Zolli. Lettera 1», pp. 491-492). Per la notizia relativa al periodo della villeggiatura si veda: M. Gandini, *Raffaiele Pettazzoni nelle spire del fascismo (1931-1933)*, cit., p. 77.

¹⁸⁷ La divergenza di opinioni riguardo gli influssi misterici sull’origine e sviluppo dell’eucaristia cristiana è comprensibile analizzando la provenienza e la formazione culturale dei due studiosi. Mentre Zolli da ebreo *modernista* applicava, unitamente ai moderni strumenti critici, le categorie esegetiche biblico-rabbiniche allo studio del Nuovo Testamento, Pettazzoni, cattolico che sotto l’influsso di Carducci si era spostato progressivamente verso il socialismo, era di formazione classica. Tale formazione, soprattutto per quanto concerneva la sua specifica competenza nella religione greca e nei culti misterici dell’oriente, lo spingeva a ritenere che molti elementi delle religioni misteriche fossero subentrati nel cristianesimo per effetto sincretico, date le numerose analogie tra le due religioni. Per prima cosa notava che sia il cristianesimo che le religioni misteriche sono religioni soteriologiche, mirano cioè alla salvezza dell’individuo. Ciononostante il cristianesimo non nasce come mistero, ma nasce spoglio di miti e semplice e puro nella confessione del Padre e del Figlio. Anche quando Gesù designa il suo messaggio come mistero non lo fa nel senso di religione; è un mistero in quanto il suo annuncio messianico è pienamente conosciuto solo dagli apostoli, mentre alle masse lo adombra in forma di parabole. Il cristianesimo perciò cominciò

La lettera effettivamente inviata a Zolli non doveva differenziarsi di molto dalla bruttaccia, visto che il Nostro nell'epistola di risposta (5 ottobre 1932) replicava, in maniera alquanto risoluta e, visto il tono generale, anche risentita ai medesimi *capi d'imputazione*.

Chiarissimo Professore, La ringrazio della gentile lettera, dell'invio del mio manoscritto, del Suo apprezzato interessamento che mi ha fruttato alcune marginalia. Di queste ho esaminato per ora – causa lavori urgenti – solo due. In linea generale mi permetto d'osservare: Io non ho fatto che studiare il banchetto pasquale ebraico e proseguendo in direzione rettilinea sono giunto ad occuparmi della ultima cena. Punto di partenza e punto d'arrivo – e ciò ho constatato non ex libris, ma in base dell'esame spassionato da me indipendentemente compiuto – armonizzano. Si tratta sempre di creare la comunione tra il capo ed i commensali e ciò attraverso il fatto che coll'avanzo del cibo si trasmette il mana personale. Se il capo è un uomo allora è il suo mana umano che egli va comunicando ad altri unendoli in una totalità; nel

a essere un mistero comunque *sui generis* quando acquisì i caratteri cristologici, escatologici, apocalittici e gnostici e si trasformò in atto sacramentale e liturgico. Sebbene la dottrina di un monoteismo assoluto lo portasse in netto contrasto alle religioni misteriche, nel rito e nella liturgia, ossia nella prassi sacramentale si inserirono numerosi elementi che trovano riscontro nei misteri: il banchetto sacro a carattere iniziatico, il battesimo in relazioni alle abluzioni purificatorie, la penitenza e le pratiche confessionali. Inoltre i misteri si caratterizzavano, come il cristianesimo, per il carattere carismatico, lo spirito profondamente religioso, l'idea di una ricompensa dopo la morte, la santificazione della vita, la vita comunitaria. In particolare era forte l'analogia in più punti, nello specifico liturgico, con le iniziazioni mitriache (la religione di Mitra primeggiò a lungo nei primi secoli con il cristianesimo) che comportavano un banchetto sacro durante il quale veniva immolato un animale minuto in luogo del toro e si mangiava pane e si beveva acqua e vino secondo un rituale molto simile a quello cristiano.

Pettazzoni nell'anno accademico 1930-31 all'Università La Sapienza aveva tenuto un corso sui Misteri, argomento che aveva svolto già in precedenza nell'ultimo anno all'Ateneo bolognese (1922-23) mentre stava redigendo il volume *I Misteri* (1924). Per questa notizia si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni intorno al 1930*, cit., pp. 200-202 in cui sono trascritti gli argomenti delle lezioni e il contenuto di quattro foglietti. Per quanto concerne l'opera *I Misteri*, si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni dall'incarico bolognese alla cattedra romana*, SM, n. 45 (2° semestre 1998), pp. 177-178. Nell'anno accademico 1932-33, nell'ambito del corso sul *Sincretismo nella sua epoca classica*, Pettazzoni affrontò il tema della propagazione del cristianesimo e i suoi intrecci con le religioni misteriche, per quanto egli ribadisse che non intendeva trattare del cristianesimo in sé, in quanto non era suo compito e disciplina, riaffermando che intendeva restare nel campo delle religioni non cristiane. Si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni nelle spire del fascismo*, cit., pp. 87, 155. All'Università tenne corsi sui misteri anche negli a.a. 1939-40 (fenomenologia storico-religiosa delle religioni di mistero), 1943-44 e 1951-52. Si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1939-1940*, SM, n. 55 (2° semestre 2003), pp. 197-198.

Per gli studi sulla religione greca e sui misteri, si vedano: R. Pettazzoni, *I misteri eleusini*, «Atene e Roma», vol. 17 (1914), pp. 374-377; Idem, *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Zanichelli, Bologna 1921¹, (Einaudi, Torino 1953²); Idem, *I misteri*, Zanichelli, Bologna 1924 (Lionello Giordano, Cosenza 1997); *EI*, s.v. «Eleusi», vol. 13, pp. 776-779; «Grecia antica: religione», vol. 17, pp. 850-854; «Misteri», «Mithra», «Mitraismo», vol. 23, pp. 452-453, 471, 483; R. Pettazzoni, *Il cristianesimo e le religioni di mistero*, RR, vol. 18, n. 1 (marzo 1947), pp. 18-22; Idem, *Introduzione alla storia della religione greca*, SMSR, vol. 23 (1951-52), pp. 20-33; Idem, *Le religioni misteriche nel mondo antico*, a cura di A. Brelich, Perrella, Roma 1953; Idem, *Les mystères grecs et les religions à mystères de l'antiquité: recherches récentes et problèmes nouveaux*, «Cahiers d'histoire mondiale», II 1954, pp. 303-312. Per gli influssi misterici sul cristianesimo, si vedano: R. Pettazzoni recensione a F. Cumont, *Les religions orientales dans l'Empire Romain*, Parigi, 1929⁴, SMSR, vol. VI (1930), pp. 152-153; Idem recensione a A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris 1930², ibidem, pp. 153-155; Idem recensione a U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, 2 voll., Berlin 1931-1932, SMSR, VIII 1932, pp. 255-257; Idem, *Il Cristianesimo e le religioni del mistero*, RR, vol. 18 (1947), pp. 18-22.

Sulla formazione di Pettazzoni si possono vedere: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni dalla nascita alla laurea (1883-1905)*, SM, n. 27 (2° semestre 1989), pp. 1-165; Idem, *Raffaele Pettazzoni autodidatta nello studio della storia delle religioni e alunno della Scuola italiana di archeologia (1905-1907)*, SM, n. 32 (1° semestre 1992), pp. 119-247; Idem, *Raffaele Pettazzoni da alunno della Scuola archeologica a professore supplente nel "Minghetti" di Bologna (1907-1909)*, SM, n. 33 (2° semestre 1992), pp. 129-223; Idem, *Raffaele Pettazzoni dall'archeologia all'etnologia (1909-1911)*, SM, n. 34 (1° semestre 1993), pp. 95-227.

caso dell'uomo-dio è il divino di cui il capo rende partecipi gli altri. Con la mia somma soddisfazione ho ritrovato questa considerazione, tale e quale, presso due grandi dotti, tedesco l'uno, francese l'altro e questa constatazione fu da me fatta due settimane di sera, quando cioè il manoscritto si trovava da gran tempo compiuto a disposizione Sua. Tanto è vero che avevo l'intenzione di fare un'aggiunta sul manoscritto. Notevole il fatto che nessuno dei due autori citati ha seguito il metodo mio. Se Ella, Illustre Prof., mi dicesse che la mia concezione dell'ultima cena è errata – dovrei dire che mi trovo in buona compagnia – il che non vuol dire ancora che io abbia raggiunto l'assoluta verità. I dettagli – ripeto – non ho potuto esaminare ancora, ma lo farò presto e coscienziosamente. Se Ella accenna a ragioni di riguardo – siamo in un campo diverso. Comunque posso assicurarle che non soffro di confessionarismi e di preconcetti. Ad es. l'opinione del Padre Gemelli¹⁸⁸ sulle stimmate di S. Francesco¹⁸⁹ che ho riletto ieri sera solo per riposare la mente, non per altro, mi ha persuaso più di tutte le teorie di altri medici, psichiatri ecc. Così mi sono convinto in base di ricerche proprie che Cristo ha compreso meglio di tutti i dottori talmudici il vero significato della distribuzione del pane e del vino (e dell'agnello) fra i commensali. Attendevo la Sua osservazione – in sé giustissima del mancato accenno ai riti misterici, ma io, Illustre Professore, non ho studiato l'ultima cena se non dal punto di vista di sviluppo storico del séder ebraico. Lo studio dell'eucaristia come tale non è di mia competenza né ho voluto spiegare le origini dell'ultima cena nel suo complesso. Io avevo dinnanzi alla mente un'idea sola: Lo sviluppo storico del seder. L'ultima cena – che l'abbia istituita Gesù o che lo abbiano fatto i posteri in memoria di Gesù è per me cosa indifferente – è l'ultimo anello nella catena dell'evoluzione. Nei primi secoli d.Cr. il seder comincia ad essere una ripetizione meccanica con tutto un apparato eziologico per i dettagli. Questa la ragione per cui mi sono fermato all'ultima cena.¹⁹⁰

In sostanza Zolli, dopo aver ringraziato in modo laconico Pettazzoni per gli appunti mossi a margine e garantendogli di approfondire maggiormente alcune questioni, ribadiva la convinzione nella bontà delle proprie posizioni e di alcuni presupposti fondamentali:

¹⁸⁸ Su Agostino Gemelli si veda «Capitolo 2», p. 113, n. 97.

¹⁸⁹ Si vedano: M. Sticco, *San Francesco d'Assisi* con prefazione di padre Agostino Gemelli, Vita e Pensiero, Milano 1926¹, 1927², 1932³; A. Gemelli (a cura di), *I fioretti di san Francesco e le considerazioni sulle stimmate*, con nota introduttiva di fr. A. Gemelli OFM, Vita e Pensiero, Milano 1957¹.

La rivendicazione di Zolli circa l'interpretazione di padre Gemelli sull'origine delle stimmate di San Francesco, è probabilmente da leggersi come una presa di distanza da certe posizioni psicoanalitiche *estreme*, e un tentativo di garantire a Pettazzoni la piena adesione a una certa ortodossia interpretativa. Gemelli infatti si opponeva apertamente e risolutamente alla genesi inconscia dei fatti mistici e alla loro riduzione a puri oggetti di psicologia sperimentale. Su questo aspetto si vedano: A. Gemelli, *Sulle origini subcoscienti dei fatti mistici. I*, «Rassegna nazionale», ottobre 1911, pp. 502-524; Idem, *Sulle origini subcoscienti dei fatti mistici. II*, ibidem, novembre 1911, pp. 46-62; M. David, *op. cit.*, p. 102. Giova ricordare che Zolli fu sempre affascinato dalla figura di san Francesco d'Assisi e fu molto vicino ai francescani, con cui sentiva una particolare affinità spirituale, tanto che, dopo l'adesione al cristianesimo, divenne terziario francescano. Si vedano: G. Rigano, *op. cit.*, p. 348; E. Zolli, *Prima...*, cit., p. 33; Kenà'an Haviv, *La grande confessione di Eugenio Maria Zolli*, intervista in ebraico a Eugenio Zolli, «Ma'ariv», 9 giugno 1950 (la traduzione dell'intervista è pubblicata in appendice al testo: G. Rigano, *op. cit.*, pp. 389-397).

¹⁹⁰ Si veda: «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 33», pp. 448-449. La lettera doveva risultare *fredda* alla rilettura dello stesso Zolli se dopo aver salutato e apposto la propria firma, aggiunse, quasi ad addolcirne il tono: «Mi permetta ancora che la ringrazi sentitamente della recensione benevola dell'opuscolo *La vita religiosa ebraica*».

1. il mancato riferimento ai riti misterici era dovuto al fatto di aver studiato il banchetto pasquale esclusivamente nella prospettiva evolutiva del *seder* ebraico di cui “l’ultima cena [...] è l’ultimo anello nella catena dell’evoluzione”;
2. conseguentemente a ciò, che l’istituzione fosse effettivamente opera di Gesù o dei suoi discepoli non era essenziale per la comprensione del suo significato;
3. il valore intimo dell’eucaristia risiedeva infatti nella comunione dei partecipanti e Gesù comprese meglio di chiunque altro “il vero significato della distribuzione del pane e del vino e dell’agnello fra i commensali”;
4. se i motivi che impedivano la pubblicazione su SMSR erano effettivamente dettate da “ragioni di riguardo”, Zolli dichiarava di non soffrire “di confessionarismi e di preconcetti”;
5. a controprova di ciò, chiamava in causa la spiegazione fornita da padre Agostino Gemelli circa l’origine delle stigmate di San Francesco d’Assisi.

Le parole di Zolli ci permettono di determinare con una certa sicurezza il controverso contenuto del manoscritto: lo sviluppo storico del *seder* di Pesach analizzato in linea evolutiva sino all’ultima cena. Tuttavia – senza per questo incorrere nel pericolo di interpretare anziché storicizzare – dal tono complessivo del *botta e risposta* tra i due, pare aver un peso maggiore ciò che è detto tra le righe o addirittura taciuto. A parte il mancato riferimento ai banchetti misterici, questione sincretica riservata agli storici delle religioni e sulla quale Pettazzoni esprimeva qualche riserva, si adombra e si percepisce che alcune considerazioni espresse nella lettera di Zolli circa l’eucaristia dovevano aver creato in Pettazzoni un certo imbarazzo tale da indurlo a rifiutare l’articolo.

Due ci sembrano in prima battuta le ragioni: innanzitutto il presupposto metodologico utilizzato da Zolli, cioè l’aver studiato in linea evolutiva il *seder* pasquale; in secondo luogo la conclusione a cui giungeva: la comunione dei partecipanti attraverso la trasmissione del mana personale del capo operata tramite il cibo. Il persicetano poteva anche accettare in linea teorica queste interpretazioni, che tra l’altro, sebbene Pettazzoni preferisse rimanere lontano da tematiche cristiane¹⁹¹, non si discostavano di molto da posizioni storico-religiose accettate e condivise quanto meno dagli storici delle religioni. Semmai era il criterio che si celava dietro le

¹⁹¹ Con questa considerazione non si intende certo affermare che Pettazzoni si autocensurasse preventivamente, quanto sottolineare piuttosto la necessità che egli ebbe di cautelare la propria opera di storico delle religioni. A smentire l’ipotesi di un’autocensura preventiva di Pettazzoni, vi sono infatti i numerosi contributi sul cristianesimo ospitati in SMSR e quanto, coerentemente con la metodologia storico-comparativa e con la sensibilità alla tradizione storico-culturale e civile italiana, scrisse a Giorgio Levi Della Vida nel 1916: “Una «Rivista di storia delle religioni», che lasciasse fuori per deliberato proposito il Cristianesimo, sarebbe un’assurdità.” P.A. Carozzi (a cura di), *Lettere inedite di Raffaele Pettazzoni a Giorgio Levi Della Vida 1916-1919*, cit., p. 227.

spalle dello studio e le possibili conseguenti interpretazioni che potevano scaturire dalle conclusioni a cui approdava Zolli.

Benché, come detto precedentemente, Zolli si stesse occupando già da alcuni anni delle festività di Kippur e di Pesach e delle loro similarità, pare che proprio il periodo tra il 1931 e 1932 sia stato cruciale per l'elaborazione della sua concezione dello sviluppo storico di Pesach. Conferme giungono da due circostanze. La prima proviene dall'argomento trattato durante il corso universitario impartito da Zolli nell'anno accademico 1931/32 (il primo su incarico¹⁹²) il cui titolo era *Il Pesach nella letteratura antico- e neo-testamentaria*¹⁹³. La seconda invece si riferisce alla comunicazione presentata alla 21^a Riunione della Società italiana per il progresso delle scienze tenutasi a Roma dal 9 al 15 ottobre 1932: *L'alleanza sacra nella letteratura antico e neo-testamentaria*¹⁹⁴.

In questa comunicazione Zolli analizzava – come recita il titolo – le modalità con cui viene stipulata l'alleanza nei due testamenti. Iniziava esaminando Gen 15, 17 ove è detto: “Quando, tramontato il sole, si era fatto buio fitto, ecco un forno fumante e una fiaccola ardente passarono in mezzo agli animali divisi”. Il versetto era da lungo tempo oggetto di studio degli storici delle religioni e in particolare degli esegeti, i quali volevano comprendere non tanto la funzione del rito che era di per sé chiara, vale a dire la stipula di un'alleanza, ma comprendere l'intimo significato della modalità con cui si svolgeva: la fiamma, teofania, che passa tra gli animali divisi da Abramo per ordine dello stesso Dio. Le spiegazioni sostenute dalle maggioranza degli esegeti tendevano, seppur talora con alcune differenze, a sostenere che il passaggio tra gli animali squartati stesse a significare che la stessa sorte sarebbe capitata a chi tra i contraenti avesse trasgredito l'alleanza. Ma Zolli osservava che a passare tra gli animali divisi era solamente un contraente, cioè Dio sottoforma di fiamma; inoltre pareva poco ammissibile l'idea di uno squartamento di Dio in caso di frode rispetto al patto. Dimostrata quindi l'assurdità delle ipotesi precedenti, Zolli passava ad analizzare “la Bibbia a mezzo della Bibbia stessa”¹⁹⁵ e considerava tutte le descrizioni di patti contenuti nell'Antico Testamento. In tutte le diverse descrizioni – egli notò – ricorre il sangue, “che nel Pentateuco viene detto «il pane di Dio», il

¹⁹² Si veda «Capitolo 5», p. 336.

¹⁹³ AUP, R. Università degli Studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia, *Registro delle lezioni di Lingua e letteratura ebraica dettate dal Sig. Prof. Israele Zoller nell'anno scolastico 1931-1932*. Per il contenuto del corso e delle lezioni si veda «Capitolo 6», pp. 373-374.

¹⁹⁴ I. Zolli, *L'alleanza sacra nella letteratura antico e neo-testamentaria. Comunicazione presentata al Congresso per il progresso delle scienze, Roma 1932*, «Rivista di Antropologia», vol. 30 (1933-34), pp. 393-402. Si veda anche: I. Zolli, *Il rito sacrificale in Genesi XV*, RR, vol. XI, n. 3, 1935 pp. 215-218. La Riunione figurava fra le manifestazioni ufficiali del Primo Decennale del Regime Fascista: venne inaugurata con solennità alle ore 10.30 di domenica 9 ottobre alla presenza di Mussolini (si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni tra le spire del fascismo*, cit. p. 83). Si vedano anche: «Atti della Società italiana per il progresso delle scienze. Ventunesima Riunione (Roma, 9-15 ottobre 1932)», Roma 1933; *L'Antropologia e la Paleontologia umana nella XXI Riunione della Società Italiana per il Progresso delle Scienze*, «Rivista di Antropologia», vol. 29 (1930-1932), pp. 650-664.

¹⁹⁵ I. Zolli, *L'alleanza sacra...*, cit., p. 397.

sangue, che è il cibo prelibato, umanistico, perché secondo la concezione biblica contiene l'anima, la vita, viene offerto per metà alla divinità e per metà al popolo". Con questo si intendeva esprimere "l'idea della fusione delle due parti contraenti in una grande unità, poiché secondo un'antichissima credenza che partendo dalle civiltà primitive arriva sino a riflettersi nei modi di dire odierni, gli avanzi dei cibi di chicchessia sono pregni del suo mana personale essendo stati avvicinati al suo alito, al suo respiro, e chi se ne nutre poi si confonde con esso"¹⁹⁶: la tipologia di alleanza descritta in Gen 15, 17 è perciò un rito di unione tra la divinità e l'uomo e quindi il suo clan e, in senso più ampio, la sua discendenza giacché è contenuta *in nuce* entro di lui.

Terminato l'esame dell'alleanza antico-testamentaria, Zolli introduceva quella neo-testamentaria: l'eucaristia. E qui va subito segnalato un dettaglio significativo: durante l'esposizione della propria concezione l'autore faceva un fugace riferimento a un proprio "cenno sulla storia del Pesach attraverso i millenni"¹⁹⁷, eppure non cita alcun testo. Si tratta di un *lapsus calami*? O di una sibillina allusione alla mancata pubblicazione su SMSR?

A noi pare – e di ciò ci siamo occupati in un cenno sulla storia del Pesach attraverso i millenni – che una giusta comprensione dell'istituto dell'eucaristia si possa avere soltanto inquadrandolo nella storia dell'evoluzione dell'antichissimo rito pasquale giudaico. Quivi il capo di famiglia spezza il pane, dice la relativa benedizione, ne mangia un pezzetto e spartisce il resto fra i commensali. Indi fa la benedizione sul vino, ne beve e passa la coppa agli altri. Le parole che Cristo pronuncia compiendo questo rito («Prendete e mangiate, questo è il mio corpo; bevetene tutti, poiché questo è il mio sangue della nuova alleanza») si ricollegano all'idea secondo cui gli avanzi del cibo portano in sé lo spirito, l'individualità, la personalità di chi per primo ne ha assaggiato. Una definizione per «uomo» cara al mondo semitico è: «carne e sangue». Nella carne e nel sangue sta tutto l'uomo. Gesù che presiede il banchetto pasquale e offre alla sua famiglia spirituale il pane del suo pane e il vino del suo vino, evidentemente tien conto del fatto che i suoi discepoli, cibandosi del cibo dato loro dal Maestro, formano un'unità con lui stesso. Gesù rappresenta l'agnello pasquale, perché [...] l'agnello pasquale racchiude in sé tutti i commensali idealmente incisi nel volume dell'agnello stesso. Gesù, passando la sua carne e il suo sangue in forma simbolica ai suoi discepoli durante la sera di Pesach, diventa così l'*agnus dei*, l'agnello divino. Egli realizza in pari tempo l'antico ideale espresso dal Deutero-Isaia nei canti del' *'ebhed jah*, del servo di Dio, un agnello dolente e silente per esso. [...]. Ciò che veramente costituisce il valore di questa istituzione non è tanto la nota magica che vi può forse vibrare, quanto l'idea di comunione, che è la caratteristica della vita religiosa. La comunione istituita da Cristo è un patto di alleanza concluso in una forma che vivamente ricorda – se interpretato nel modo da noi proposto – quello descritto in Genesi XV.¹⁹⁸

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 398.

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 401.

¹⁹⁸ *Ivi*, pp. 401-402.

Se le principali idee espresse da Zolli in questa comunicazione (evoluzione del banchetto eucaristico da quello ebraico, sostituzione dell'agnello da parte di Gesù e inclusione nel proprio corpo dei commensali attraverso la consumazione dei resti del cibo umanistico) erano le medesime contenute nel manoscritto inviato a Pettazzoni, si possono facilmente comprendere le cautele e le preoccupazioni del professore romano. Le suddette teorie, per quanto potessero essere accolte in campo storico-religioso, avrebbero senza dubbio suscitato le risentite rimostranze del clero cattolico con ripercussioni che cercheremo di delineare più avanti.¹⁹⁹

1) La concezione zolliana del banchetto pasquale ebraico e cristiano

Prima di spingerci a esaminare lo studio sullo sviluppo di Pesach contenuto ne *Il Nazareno* (1938)²⁰⁰, che a nostro avviso corrisponde al manoscritto inviato a Pettazzoni e che ci sveleranno altri motivi di cautela, ci sembra non privo di interesse ripercorrere le tappe che portarono Zolli a elaborare la propria teoria circa l'ultima cena e rintracciarvi quindi i presupposti più reconditi posti a fondamento di questa elaborazione.

Già nel 1929 in occasione del Congresso di Firenze aveva trattato del nesso tra rito pasquale e Kippur nel quale, sebbene non faccia alcun riferimento all'eucaristia cristiana, inizia a delineare una certa analogia tra Kippur e Pesach, ossia che entrambi i riti, l'uno tramite il capro emissario, l'altro attraverso il sangue dell'agnello cosperso sugli stipiti, tendono alla protezione e alla salvazione del popolo. Ma sono i primi anni '30 che vedono il Nostro dedicarsi con maggior sistematicità allo studio dello sviluppo di Pesach, come gli stessi programmi dei corsi di Lingua e letteratura ebraica svolti presso l'Università di Padova testimoniano²⁰¹ e come si evince da diversi articoli apparsi su diverse riviste in quegli anni.

Nell'articolo *Del peccato magico e del peccato nella Bibbia*, apparso su RR nel 1930 (vol. VI, pp. 161-166) Zolli evidenzia che negli antichi il peccato, oltre ad assumere caratteristiche fisiche (morbo, escrementi), diviene trasmissibile da un uomo all'altro, soprattutto se esiste un legame di parentela che rende impuri i discendenti e i membri della stessa tribù del

¹⁹⁹ Si veda *infra*, pp. 255-263.

²⁰⁰ I. Zolli, capitolo 11 «La Pasqua nella letteratura antico- e neotestamentaria», in *Il Nazareno*, pp. 178-227. In una pubblicazione coeva a *Il Nazareno*, I. Zolli, *Il valore simbolico del rito pasquale ebraico*, RR, vol. XV, n. 6, 1938, pp. 401-403, Zolli ribadisce l'importanza dell'affratellamento e della comunione insiti nel rito di Pesach. «Il simbolo è un «mettere assieme» coloro che, separati nel tempo e nello spazio, costituiscono pur tuttavia una totalità [...]. L'atto simbolico ricomponne visibilmente l'unità primiera. [...]. Il rito pasquale divenne un atto a mezzo del quale il singolo ritrova e riconosce se stesso quale particella del grande organismo che si perpetua nel tempo e nello spazio attraverso il succedersi delle generazioni. [...]. Attraverso la celebrazione del rito pasquale si compie la comunione tra i commensali componenti un corpo unico [...].»

²⁰¹ Sui programmi svolti all'Università di Padova che ebbero per argomento il cristianesimo e sull'interesse nutrito dagli studiosi ebrei nei confronti della figura storica di Gesù, si veda «Capitolo 6», pp. 364-374.

trasgressore. Nello svolgimento dell'articolo Zolli mostra come la concezione del peccato all'interno del pensiero antico-testamentario subisca una certa evoluzione e conclude con un'osservazione assai interessante.

Nell'antica letteratura religiosa la personalità di Gesù viene posta spesso accanto a quella di Adamo. Orbene, a me sembra che ancora un raffronto fra loro possa venir stabilito, onde comprendere meglio il peccato originario e l'espiazione per opera di Gesù: in Adamo è contenuto come in embrione l'umanità intera, e per conseguenza l'umanità intera porta con sé la sua colpa. Gesù a sua volta rappresenta pure l'umanità intera, e per l'umanità intera vale il suo atto di espiazione. Se ogni uomo dunque è partecipe del peccato originario di Adamo, è in pari tempo partecipe dell'atto di espiazione compiuto da Gesù, poiché Gesù è «il primogenito ed il prototipo delle creature divine». [...]. Adamo, immagine di Cristo, compie il peccato; Cristo, immagine di Adamo, compie l'atto di espiazione. [...]. Nella persona di Adamo ogni uomo ha peccato; ogni credente è però «membro del mistico corpo» di Cristo, di Cristo in cui ha espiato il peccato del parentado compiuto in Adamo.²⁰²

Nel contributo *Denominazione di parti del corpo e gradi di parentela*, AIVS, 1931-32, Tomo XCI, p. II, pp. 665-680, compare un'altra tessera del mosaico. Nel testo vi sono infatti frequenti accenni a Pesach, al suo sviluppo in seno al nascente cristianesimo e agli apporti paolini.

Ogni persona destinata a partecipare al banchetto, ogni razione che essa dovrà consumare viene dal capo della famiglia in certo qual modo «intagliata» idealmente, ossia inclusa nel volume dell'animale. Si tende così ad ottenere un'equazione tra il corpo del sacrificio e la somma delle razioni destinate ad ogni componente la famiglia, concepita anch'essa come *corpus* [...]. Quando all'epoca del Tempio di Gerusalemme si avevano le «compagnie» (*habhuroth*) in luogo delle famiglie – ogni «compagnia» era legata alla casa come prima la famiglia. [...]. Il rito dell'agnello pasquale nella sua forma la più antica consta di tre elementi: il sangue posto sugli stipiti serve come apotropaico, la carne consumata dai famigliari esercita un'influenza propiziatoria, le ossa conservate nella loro integrità garantiscono la conservazione integrale della famiglia. Per partecipare in pieno agli effetti benefici di questo rito, occorre che prima dell'inizio di esso, la famiglia, nell'integrità perfetta dei membri che la compongono, sia completamente inclusa nel volume dell'animale. [...]. Si ha così la perfetta equazione tra corpo animale e corpo famiglia.²⁰³

²⁰² I. Zoller, *Del peccato magico e del peccato nella Bibbia*, RR, vol. VI 1930, p. 166. Questa posizione lo avvicinava in maniera quanto meno sospetta alle opinioni psicoanalitiche in particolare di Weiss; si veda *infra*, p. 258.

²⁰³ I. Zoller, *Denominazioni di parti del corpo e gradi di parentela*, AIVS, a.a. 1931-32, Tomo XCI, II, pp. 665-666. In calce all'articolo si trova scritto "Licenziate le bozze per la stampa il giorno 30 aprile 1932". Questo era il testo della conferenza a carattere totemico tenuta da Zolli nel 1932 e che aveva suscitato vibranti polemiche in seno ai vertici dell'ebraismo triestino e italiano. Si vedano: «Capitolo 1», p. 54, n. 131; G. Rigano, *op. cit.*, pp. 113-114.

Zolli proseguiva descrivendo numerosi casi tratti da religioni primitive e dal linguaggio biblico (“figlio del mio ventre”) o comune (barba per dire zio) che designano col nome di parti del corpo alcuni gradi di parentela. In conclusione citava il Nuovo Testamento, in particolare le lettere di Paolo (I Cor 12, 12-13; Ef 2, 19; 3, 6; 4, 4-16), in cui si esprime il tema del corpo mistico di Cristo attraverso l’analogia con le membra di un unico corpo. Degna di menzione è la nota conclusiva del saggio dedicata al chassidismo che Zolli designò con l’espressione “insegnamento mistico dell’ebraismo moderno”.

Nel 1934 apparve su RR uno studio intitolato *Kuppuru e Cristo*²⁰⁴ particolarmente interessante ai fini del nostro ragionamento, in quanto Zolli rintracciava nel pensiero biblico un ininterrotto *filo rosso* che permetteva di seguire l’evoluzione del rito di espiazione. Dalle remote reminiscenze del sacrificio di se stessi – per cercare l’unione con la divinità – o del proprio primogenito – per espiare la colpa –, si passava al rito di espiazione adempiuto nel giorno di Kippur dal sacerdote sull’altare, che Zolli comparava al rito di *kuppuru* compiuto in occasione dell’akitu, il Capodanno babilonese²⁰⁵, e, passando attraverso il libro di Giobbe, giungeva sino al Servo di Dio, l’*eved Jhwh*, vaticinato da Isaia, che, puro come nessun altro, sacrifica se stesso per espiare le colpe altrui.

Queste figure bibliche che abbiamo [...] tratteggiate, sorte in epoche diverse da quella necessità, innata nell’uomo, di liberarsi in qualche modo dalla coscienza dei propri falli e che ha trovato la sua espressione nell’atto di *kuppuru*, preparano [...] si può dire, l’avvento dell’uomo puro, di una purezza estrema, idoneo a compiere il grande atto di *kuppuru*, per l’umanità intera, l’umanità che *in nuce* ha peccato tutta quanta in Adamo [...]. Cristo apparisce come la sintesi, come l’espressione perfetta del re dell’espiazione, che generosamente accoglie in sé il pondo delle colpe di tutti gli appartenenti al suo regno. [...]. Egli è l’uomo dinanzi al quale si schiudono le porte di tutti i mondi, inferi e superi, che lava col sangue proprio le colpe di tutti, che col proprio sangue santifica e purifica tutti. [...]. Essa [la figura di Cristo] si trova perfettamente sulla linea di sviluppo di quel processo dell’anima umana che testé abbiamo analizzato, linea che si inizia

²⁰⁴ I. Zoller, *Kuppuru e Cristo*, RR, n. 1, 1934, pp. 1-20; in seguito pubblicato con alcuni ampliamenti anche ne *Il Nazareno*, capitolo «Dal *kuppuru* al Cristo», pp. 331-355. Sul tema di Kippur si veda: I. Zoller, *Il concetto di peccato ed espiazione nel linguaggio dell’Antico Testamento*, «Rivista di Antropologia», vol. XXVIII, 1928-29, pp. 3-11.

²⁰⁵ Nell’atto di *kuppuru* si ritiene che il male del peccatore venga assunto dal santuario che ha il potere di espiare le altrui colpe. “L’accadico *kuppuru* significa in origine «strofinare» un oggetto impuro con un oggetto puro a scopo di rendere mondo il primo. In seguito diventa un rito di lustrazione che consiste nell’aspersione con l’acqua o col sangue del sacrificio. Durante la cerimonia del Capodanno a Babele si taglia la testa di un montone con la cui carcassa lo scongiuratore strofina e stropiccia il tempio. La carcassa dell’animale viene poi gettata nelle acque del fiume. (V. G. Furlani, *La religione Babilonese-assira*, vol. II, p. 236).” I. Zoller, *Kuppuru...*, cit., p. 1, n. 1.

nei suoi primordi con il concetto del *kuppuru* e che arriva, attraverso vari fenomeni, fino alla figura di Cristo.²⁰⁶

Nel 1937 apparve, sempre in RR, uno studio sul significato di *taljà*²⁰⁷, termine aramaico che si supponeva si celasse dietro il greco *ἀμνός*, appellativo con il quale Giovanni il Battista chiama Gesù all'atto del battesimo. Zolli illustrava le teorie – per altro condivise – di alcuni filologi ed esegeti, che facevano rinvenire in *taljà* il duplice significato di *agnello* e di *figlio-servo*. Il Nostro tuttavia non era d'accordo nel ritenere che il redattore greco avesse scelto di tradurre *taljà* con *ἀμνός*, agnello, anziché *δοῦλος*, servo, o *παῖς*, figlio, per ragioni di carattere apologetico o per un errata comprensione del significato aramaico.

Noi condividiamo in pieno l'idea che *taljà* sia strettamente collegato al concetto di *agnus Dei*, ma siamo in pari tempo convinti che il traduttore ha assolto egregiamente il suo compito, e che la sintesi dei due concetti «agnello e figlio (di Dio)» con riferimento a Cristo è più antica di ogni testo aramaico scritto al riguardo, e quindi più antica di ogni traduzione greca. Noi siamo convinti che questa sintesi delle due idee è in certo qual modo più antica del cristianesimo stesso, che l'associazione si è compiuta, cioè, già nell'anima di Gesù. Il Cristo che silenziosamente si dà alla prece e alla meditazione in un angolo remoto della Palestina, raccoglie l'eco della predicazione penitenziale di Giovanni Battista. Penitenza e catarsi sono due concetti affini e, più che affini, inscindibili nella psicologia religiosa. [...]. E l' *'ebhed J.* apparisce come la soluzione piena e completa del problema della purificazione. Il Cristo nelle sue meditazioni solitarie evidentemente si sente chiamato ad essere incarnazione viva [...] dell'*E.J.*, di quel «servo di Dio» che è puro come nessun altro, e che si presenta alla mente del profeta [...] sotto la forma di agnello silente.²⁰⁸

Secondo Zolli fu lo stesso Gesù a fondere nella propria vicenda il concetto di Figlio di Dio e di Agnello di Dio. E l'identificazione con l'agnello pasquale avvenne precisamente in occasione del *seder* di Pesach, che egli, in virtù di capo-famiglia, presiedette per la propria *chavurah*, la propria compagnia²⁰⁹.

²⁰⁶ I. Zoller, *Kuppuru...*, cit., pp. 13-14. Degno di essere riferito il fatto che Zolli citi un passo del capitolo XX dei *Fioretti* di San Francesco (p. 16, n. 1). Già negli anni Trenta dunque Zolli conosceva il francescanesimo al quale dopo il battesimo approderà come membro dell'ordine terziario.

²⁰⁷ I. Zolli, *Taljà*, RR, vol. XIII, n. 6, 1937, pp. 401-404; in seguito pubblicato ampliato anche ne *Il Nazareno*, pp. 228-233. L'articolo venne pubblicato anche sulla rivista dei *bandieristi* (ebrei fascisti) italiani: I. Zolli, *Talja*, «La Nostra Bandiera», n. 20, 16-31 ottobre 1937. Sulla questione è da vedere: B. Di Porto, *L'enigma Zolli. Un intervento moderatore del rabbino nella rotta del periodico ebraico fascista «La Nostra Bandiera», «Il Tempo e l'Idea»*, n. 5-6, 2002, pp. 25-26.

²⁰⁸ I. Zolli, *Taljà*, cit., p. 403.

²⁰⁹ La consapevolezza da parte di Gesù di essere Figlio di Dio era un argomento molto dibattuto all'epoca, in quanto, secondo alcuni studiosi ebrei che si erano dedicati allo studio della figura storica di Gesù, essa era piuttosto da ascrivere ai discepoli in particolar modo a Paolo. In altri termini, per riappropriarsi della ebraicità di Gesù, essi ritenevano che non si fosse mai espressamente dichiarato Figlio di Dio, ma che tale concezione fosse stata introdotta dagli evangelisti in conseguenza della sistemazione teologica paolina. Zolli viceversa era convinto che Gesù stesso avesse chiara la natura della propria origine e che in occasione dell'Ultima Cena avesse fuso i due concetti di Figlio

Egli si identifica con l'agnello, non solo perché il sacrificio pasquale è anche in parte simbolo di purificazione, ma più perché in lui viveva precedentemente il concetto di essere l'E.J, presentato come agnello. Figlio di Dio, dunque, ed agnello di Dio in pari tempo. [...]. Questa connessione di idee è il nucleo più intimo del cristianesimo. Ognuna di queste due idee a sé stante ha la sua storia nella passata vita d'Israele; ma qui vengono poste in una relazione tale da riuscire una perfetta antitesi al genuino pensiero ebraico, da costituire la linea di demarcazione tra la dottrina antica e la nuova.²¹⁰

Un piccolo passo indietro ci riporta al fatidico 1932, quando Zolli pubblicò sulla «Rivista italiana di Psicoanalisi» un contributo che abbiamo già in precedenza analizzato: *Corpo umano e istituto familiare*²¹¹. Lo studio era preceduto da una prefazione di Edoardo Weiss il quale affermava che “lo studio dello Zoller convalida in modo assai efficace le vedute della psicoanalisi in argomento”²¹². L'argomento a cui faceva riferimento Weiss è quel particolare fenomeno che prende il nome di introiezione, ossia la tendenza che si riscontra negli uomini di ogni civiltà di appropriarsi attraverso il mangiare delle qualità di un frutto, di una persona o di un animale totemico, tendendo con ciò a identificarsi con quanto ingerito. Zolli nel proprio contributo esordiva in questi termini:

Anticamente, prima di celebrare il rito pasquale, il padre di famiglia doveva contare il numero delle persone che partecipavano al banchetto, tagliare in altrettante parti l'agnello del sacrificio e assegnare a ciascun commensale una razione dell'animale ucciso. Indubbiamente questo uso stava ad indicare che fra il corpo dell'agnello e i membri della famiglia seduti intorno al desco pasquale esisteva un certo rapporto e che la famiglia veniva considerata, come l'agnello, un unico corpo composto di tante parti.²¹³

In quest'ultimo contributo, coevo nella stesura al manoscritto inviato a Pettazzoni²¹⁴, emerge con tutta chiarezza un fattore che necessariamente doveva indurre alla cautela: a fondamento dell'interpretazione zolliana del banchetto pasquale ebraico e – considerata l'ottica evolucionistica – di quello cristiano vi era una concezione totemica con un vago sentore psicoanalitico. Più in generale, quanto affiora dall'analisi di questi contributi sono ipotesi talmente azzardate per l'epoca da far tremare i polsi anche al più *moderno* dei modernisti;

e di Agnello. Su questo argomento prioritario per la comprensione delle correnti *moderniste* in seno all'ebraismo e al cattolicesimo, si veda «Capitolo 6», pp. 364-373.

²¹⁰ I. Zolli, *Taljà*, cit., p. 404.

²¹¹ I. Zoller, *Corpo umano...*, cit.

²¹² E. Weiss, *Considerazioni preliminari sull'Introiezione*, cit., p. 237.

²¹³ I. Zoller, *Corpo umano...*, cit., p. 237. La conclusione era dedicata al corpo mistico di Cristo.

²¹⁴ Si ricordi che il 1932 era l'anno in cui Zolli sottopose a Pettazzoni il manoscritto frutto proprio in quell'anno di lunghi studi.

baluginano in lontananza supposizioni tali da mettere in seria e profonda discussione l'istituto centrale del cristianesimo.

Ora, dunque, prendiamo in considerazione il capitolo 11 de *Il Nazareno*²¹⁵, che siamo convinti essere il testo del manoscritto inviato a Pettazzoni. A questa nostra certezza siamo stati indotti da diversi elementi. Per prima cosa il titolo, «La Pasqua nella letteratura antico- e neotestamentaria» coincide con la designazione che Zolli dà del proprio studio nella lettera 32 (30 luglio 1932): «lavoretto su Pesach nella letteratura antico- e neotestamentaria»²¹⁶. In secondo luogo, nel testo del capitolo si rinvengono le perplessità sollevate da Pettazzoni nella lettera indirizzata a Zolli e si riconoscono gli argomenti difesi dall'autore nella replica del 5 ottobre 1932. Terzo fattore: in chiusura dello studio vi è una parte dedicata agli influssi misterici, che, trovandosi appunto al termine del saggio e non essendo sviluppata in maniera adeguata, pare essere diretta conseguenza dei rilievi di Pettazzoni²¹⁷. L'inizio del capitolo, dedicato all'etimologia di Pesach e di *mashchith*, è identico all'inizio del capitolo 33 «Il rito pasquale e il suo nesso con Kippur»²¹⁸, così come Zolli aveva in certo qual modo annunciato nella lettera 31 (4 luglio 1932): «Ho fatto un lavoretto sullo svolgimento storico di Pesach che secondo la mia idea originale doveva allacciarsi al capitolo sul Kippur. Ora ho cambiato l'introduzione [...]»²¹⁹. Un altro dettaglio avvalorante il nostro convincimento è la menzione ai «due grandi dotti, tedesco l'uno, francese l'altro» che nella lettera di risposta (lettera 33, del 5 ottobre 1932) Zolli nomina a controprova della bontà della propria tesi²²⁰. Infine lo sviluppo dello studio coincide esattamente con il programma delle lezioni impartite all'Università di Padova nell'a.a. 1931/32²²¹.

²¹⁵ I. Zolli, capitolo 11 «La Pasqua nella letteratura antico- e neotestamentaria», in *Il Nazareno*, cit., pp. 178-227.

²¹⁶ Si veda: «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 32», p. 447.

²¹⁷ A conclusione del capitolo Zolli scrive che il «presente libro [...] si prefigge soltanto di presentare alcuni saggi sull'apporto che la scienza dell'ebraismo può offrire alla chiarificazione di taluni problemi neotestamentari, non ci soffermiamo quindi su questa questione, perché il carattere misterico non è di sicuro un elemento proveniente dal giudaismo, «religione antimisterica per eccellenza». [citazione tratta da (n. 96): U. Fracassini, *Il misticismo greco e il Cristianesimo*, Il Solco, Città di Castello 1922, p. 338]. Ad ogni modo [...] abbiano i riti ricorrenti nei misteri ellenistici influito o meno sulla formazione del racconto, una cosa a noi pare sicura: la narrazione della cena è essenzialmente espressione di quella comunione che in ispirito dell'ebraismo si forma tra i commensali e chi presiede la mensa». I. Zolli, *Il Nazareno...*, cit., pp. 223-224.

²¹⁸ I. Zolli, *Israele...*, cit., pp. 315-321.

²¹⁹ «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 31», p. 446.

²²⁰ Zolli segnala due autori che sono giunti alla sua medesima conclusione, ovvero che nel banchetto si prevede l'affratellamento dei partecipanti attraverso l'ingestione del cibo comune. Questa tesi, esposta sommariamente nella lettera di replica indirizzata a Pettazzoni (nella quale i due nomi non vengono riportati), viene sviluppata nella parte conclusiva del capitolo. I due autori sono Richard Kreglinger di cui Zolli cita il testo: *La Religion d'Israel*, Parigi 1926, e Antonin Causse, *Israël et la vision de l'humanité*, Paris 1924. I. Zolli, *Il Nazareno...*, cit., p. 216, n. 82. Richard Kreglinger (1885-1928) teologo belga. Antonin Causse (1877-1947) fu professore alla facoltà Teologica protestante dell'Università di Strasburgo.

²²¹ Si veda «Capitolo 6», pp. 372-373.

Dunque, nel capitolo 11 de *Il Nazareno* – esaminando la celebrazione pasquale così come viene descritta nei diversi libri biblici, da Esodo, sino ai Vangeli – Zolli sviscera lo sviluppo storico di Pesach, dalle origini sino all’ultima cena che per lui segna “l’ultimo anello nella catena dell’evoluzione”. Ripercorrendo le tappe del ragionamento zolliano, vi rinverremo tutti i motivi che indussero Pettazzoni alla cautela e che lo spinsero a negarne la pubblicazione su SMSR.

Zolli inizia la propria disamina chiarendo innanzitutto l’etimologia di Pesach. Il termine deriva dal verbo *pasoach* che significa «passare oltre» e per questo “viene considerata comunemente la festa del «passaggio» del Mar Rosso”, tuttavia – nota l’autore – il verbo significa anche zoppiare; lo zoppo non cammina, ma saltella e quindi risparmia il terreno che non viene calpestato. “Perciò il verbo *pasoach* in senso traslato vuol dire «proteggere»”²²². Oltretutto il passaggio del Mar Rosso è successivo alla celebrazione del rito. La celebrazione di Pesach ricorda quindi il passaggio del *mashchith* (il cui significato, derivando dal verbo *shachoth*, distruggere, è angelo distruttore) che non entra, ossia le *salta*, nelle case degli Ebrei protette dal sangue sugli stipiti risparmiando i loro primogeniti. Il *mashchith* non è altro che una delle tante figure del mondo demonologico biblico che agiscono dopo il tramonto del sole. Tali esseri vengono tenuti lontani durante la notte grazie a dei riti apotropaici svolti all’imbrunire. “Anche per allontanare il pericolo del *mashchith*, durante la festa di Pesach si fa una serie di azioni apotropaiche e propiziatrici. Verso l’imbrunire, cioè all’inizio della notte di plenilunio del mese primaverile di nisan, si offre l’agnello pasquale”²²³.

Dopo questa premessa a carattere introduttivo, Zolli prende in esame due fattori: i singoli elementi costitutivi del rito e le modalità con cui viene celebrato il rito nelle diverse epoche della storia israelitica.

Il testo di Es 12, 1-14 è il “documento storico più importante per la conoscenza del rito dell’agnello pasquale” le cui origini “risalgono indubbiamente ad una epoca molto lontana”²²⁴. Gli elementi costitutivi del rito sono essenzialmente tre: il sangue dell’agnello, la carne e le ossa. Il sangue dell’agnello con cui si cospargono gli stipiti delle case dei israeliti ha una funzione apotropaica poiché, saziando gli esseri malefici, preserva gli occupanti della casa. Ad avvalorare la funzione apotropaica vi è l’utilizzo della foglia di issopo che, conosciuta in tutta l’antichità come pianta farmacopea, aveva, unita al sangue, un potentissimo effetto antidemonologico. La carne, dovendosi mangiare esclusivamente durante la notte, aveva un carattere propiziatorio favorendo i partecipanti al banchetto. Le ossa non dovevano assolutamente essere rotte, sicché,

²²² I. Zolli, *Il Nazareno...*, cit., p. 178.

²²³ *Ivi*, p. 180.

²²⁴ *Ivi*, p. 181.

attraverso un atto di simpatia magica, si favorisse l'integrità dei partecipanti al banchetto sacro e la conservazione perfetta dei greggi. Inoltre la conservazione delle ossa equivaleva alla conservazione dell'animale stesso. La scrupolosa osservanza di questi tre elementi corrispondeva "al desiderio di costituire una specie di equivalenza tra l'agnello e la famiglia per cui è destinato. [...] Ogni persona destinata a partecipare al banchetto e a consumare una razione dell'agnello, viene dal capo della famiglia in certo qual modo «intagliata», ossia idealmente inclusa nel volume dell'animale. Si tende così ad ottenere un'equazione tra il corpo del sacrificio e la somma delle razioni destinate ad ogni componente la famiglia, concepita anch'essa come *corpus*"²²⁵. Questa infatti è la condizione essenziale per beneficiare appieno degli effetti del rito, che i partecipanti al banchetto, siano essi una famiglia o una *chavurah*, siano completamente inclusi nel volume dell'animale: "il corpo dell'animale corrisponde al *corpus famiglia*"²²⁶. I partecipanti possono essere solamente israeliti circumcisi, agli altri è preclusa la partecipazione.

Terminata l'analisi degli elementi principali del rito, Zolli approfondisce le altre componenti a partire dalle erbe amare che a suo parere svolgono una funzione propiziatoria; ciò perché l'uomo da sempre ha imparato a riconoscere in talune erbe delle qualità benefiche. Le azzime viceversa si ricollegano alle più remote usanze che vedevano nella preparazione del pane non lievitato la prima forma di alimento tratto dalla farina. Inoltre si riteneva che il lievito corrompesse gli alimenti. A ciò va aggiunto il fatto che Pesach (*chag ha-pesach*), si venne lentamente a fondare nella prassi e nel concetto con la festa delle azzime (*chag ha-matzoth*). Entrambe le feste erano infatti riti primaverili a carattere propiziatorio. Le due festività segnavano l'inizio di una nuova stagione e più in generale di un nuovo anno, l'una per le greggi, la seconda per i raccolti. Prima di consumare i prodotti del nuovo anno andavano perciò distrutti, nel caso delle azzime, tutto ciò che derivava dal precedente anno e il cibo lievitato apparteneva al periodo vecchio.

Zolli a questo punto si dedica ai mutamenti che si sono progressivamente inseriti nel rito di Pesach nelle diverse epoche bibliche. Durante il periodo del re Ezechia (VIII-VII sec. a.C.), così come è descritto nel secondo libro delle Cronache (2 Cr 30), il rito dell'uccisione dell'agnello comincia a essere svolto dai sacerdoti e dai leviti anziché dai capi famiglia. Nel Deuteronomio, che Zolli, accettando le posizioni della critica biblica, ammette essere sorto all'epoca del re Giosia (VII sec. a.C.), si assiste alla tendenza di centralizzare il culto a Gerusalemme e Pesach diviene una delle tre feste di pellegrinaggio annuo: "il rito cessa di essere familiare per assurgere al livello di rito nazionale"²²⁷; non è più sufficiente essere circumcisi,

²²⁵ *Ivi*, pp. 186-187.

²²⁶ *Ivi*, p. 189.

²²⁷ *Ivi*, p. 197.

bisogna essere sacerdoti e leviti ed essersi purificati. Al tempo di Ezechiele, quindi dell'esilio di Babilonia (587-537 a.C.), Zolli individua le novità maggiori. Infatti Ezechiele, probabilmente influenzato dal rito di *kuppuru* svolto in occasione dell'*akitu*, il Capodanno babilonese, introduce un sacrificio di espiazione da compiersi nei giorni precedenti a Pesach (Ez 45, 18-25) e altre prescrizioni simili a quelle che sono adempiute prima di Sukkoth, la festa delle capanne che si celebra in autunno. L'aspetto maggiormente interessante di questa variazione introdotta da Ezechiele consiste nel fatto che i riti purificatori introdotti nella prima quindicina di nisan (prima di Pesach) sono molto simili ai riti di purificazione osservati nella prima quindicina di *tishri*, ovvero in preparazione del Kippur. Avvicinando le due feste, Pesach e Sukkoth, in quanto entrambe a carattere agrario e inaugurano un nuovo periodo agricolo, Ezechiele equipara in una certa maniera Pesach a Kippur. "Infatti, in Lev. XVI, 16 viene prescritto per il Kippur un rito, il quale molto da vicino ricorda quello che, secondo Ezechiele, va compiuto il primo giorno di nisan"²²⁸. Zolli, menzionando il suo studio sulle analogie tra Kippur e Pesach²²⁹, ribadisce che "in realtà esiste una certa affinità fra i valori ideali contenuti nelle feste di Pesach e di Kippur. Il rito del capro emissario [quello per 'Azazel] compiuto a Kippur apporta al popolo la purificazione e quindi il perdono del Signore, la protezione dal male, la salvezza. Il sacrificio pasquale protegge pure il popolo col suo sangue; lo scheletro lasciato intatto e la carne consumata integralmente dai partecipanti al banchetto favoriscono la conservazione di tutti i membri della famiglia e rafforzano i legami che li uniscono"²³⁰.

²²⁸ *Ivi*, p. 200.

²²⁹ I. Zolli, *Il Nazareno...*, cit., p. 200, n. 58: "Il nesso fra Pesach e Kippur fu da noi esaminato più ampiamente nel volume *Israele*, pp. 315-321." I. Zolli, «Il rito pasquale e il suo nesso col Kippur», in *Israele...*, cit., pp. 315-321.

²³⁰ I. Zolli, *Il Nazareno...*, cit., p. 200. Pettazzoni interpretava in maniera diversa l'apporto di Ezechiele. Secondo lo storico delle religioni l'esilio babilonese aveva fatto sì che il primo mese dell'anno (settembre-ottobre), durante il quale l'antico Israele celebrava il capodanno, diventasse il settimo conformemente all'adozione del calendario babilonese. Dunque, durante l'esilio, accanto alla celebrazione di un capodanno tradizionale (Rosh ha-Shanah, 1 del VII) subentrò l'idea del capodanno ufficiale babilonese (*akitu*, 1 del I), ragione per cui venne scelto come capodanno il 10 VII, ossia il giorno di Kippur quale compromesso fra la tendenza innovatrice babilonizzante e l'antico costume israelitico. Diventò "capodanno per il fatto di essere già il *jom ha-kippurim*, in ciò appunto si riflette lo spirito dell'esilio, perché soltanto nell'esilio [...] poteva sorgere l'idea – psicologicamente assurda e senza riscontro nel costume delle genti – di inaugurare l'anno con un giorno di afflizione, donde un'ombra di tristezza si stendeva su l'intera annata. Né l'idea poté mantenersi a lungo. [...]. Il progetto di riorganizzazione tracciato in forma di visione alla fine del libro di Ezechiele ristabilisce la successione razionale dei due momenti mantenendo il 10 VII come capodanno (Ez 40, 1) preceduto da 1 VII come giorno di espiazione, in corrispondenza di 1 I altro giorno di espiazione (Ez 45, 18 e 20 LXX): questi due giorni non fanno che trasferire al duplice capodanno – di derivazione babilonese – il carattere di *jom ha kippurim* appartenente in proprio al 10 VII: lungi dall'escludere l'esistenza del *jom ha-kippurim*, e preludere [...] alla sua istituzione, lo presuppongono. Ma il sistema ezechielico rimase allo stato di programma: quel che fu codificato (Lev 23; Num 29, 1 ss, 7 ss.) fu il sistema inverso, col 10 VII come *jom ha-kippurim* e il 1 VII come capodanno (ecclesiastico), – sistema che risponde, anch'esso, alla esigenza di dissociare la celebrazione penitenziale dalla inaugurazione dell'anno, per quanto illogica sia la posposizione di quella a questa. C'è, ad ogni modo, questa differenza, che nel programma di Ezechiele [...] i due giorni di purificazione – 1 I e 1 VII – hanno per oggetto il santuario, mentre nella *torah* Lev 23 il *jom ha-kippurim* è purificazione del popolo, e il popolo vi ha parte diretta mercè il digiuno e l'astensione dal lavoro." R. Pettazzoni, *La Confessione...*, cit., pp. 245-246.

Dopo una rapida analisi di Pesach al tempo di Esdra (seconda metà del VI sec. a.C., Esd 6, 19-22) in cui viene riaffermato il carattere di purità per i sacerdoti e i leviti che compiono il sacrificio dell'agnello, e del Libro dei Giubilei in cui assume particolare rilievo l'uso del vino, Zolli passa a trattare della Pasqua nel periodo mishnico (II sec. a.C.- II sec. d.C.) dove viene sempre più ad accentuarsi la centralità del Tempio di Gerusalemme e dove subentra l'uso di dire quattro volte la benedizione sul vino. "Il periodo mishnico coincide con quello del sorgere del cristianesimo, e perciò la conoscenza del rito pasquale all'epoca dei dottori della Mishnah diventa indispensabile per chi voglia comprendere lo svolgimento dell'ultima cena, della cena di Pasqua, celebrata da Gesù con i suoi discepoli"²³¹.

A questo punto dell'analisi, la prospettiva evolutiva porta Zolli inevitabilmente ad analizzare l'ultima cena²³². Dopo aver rilevato che la cornice entro la quale si svolge il racconto evangelico dell'istituzione dell'eucaristia corrisponde in pieno alle caratteristiche con cui le *chavuroth*, le compagnie, celebravano il banchetto pasquale ebraico, la posizione sdraiata (*hesev*) per indicare la libertà dalla schiavitù d'Egitto, la benedizione, *ha-motzi*, sul pane e la benedizione sul calice di vino come ogni capo famiglia usava recitare all'epoca, Zolli rileva che la benedizione sul calice dell'eucaristia narrata da Matteo (26, 27-29) e Marco (14, 23-25), è la *birkath ha-mazon*, quella che viene recitata sul terzo dei quattro calici del banchetto, al termine del pasto. Luca invece narra di due benedizioni sul vino; la prima (Lc 22, 17) è quella che si recita sul primo calice, il *qiddush*, prima di mangiare, mentre la seconda (Lc 22, 20) è la stessa menzionata dagli altri Vangeli sinottici.

Benché la cornice sia identica al banchetto di Pesach, Zolli rileva come "l'istituzione dell'eucaristia conferisce [...] alla cena di Gesù un carattere del tutto diverso da quello del

²³¹ I. Zolli, *Il Nazareno...*, cit., p. 207.

²³² Zolli premette un'interessante ricostruzione del perché il banchetto venne celebrato da Gesù e dai suoi discepoli il giovedì sera e la crocifissione fu eseguita il venerdì, giorno in cui, venendo celebrata Pesach, non sarebbe stato possibile eseguire condanne a morte (Mt 26, 1-5: "Terminati tutti questi discorsi, Gesù disse a suoi discepoli: «Voi sapete che fra due giorni è Pasqua e che il Figlio dell'uomo sarà consegnato per essere crocifisso». Allora i sommi sacerdoti e gli anziani del popolo si riunirono nel palazzo del sommo sacerdote, che si chiamava Caifa, e tennero consiglio per arrestare con un inganno Gesù e farlo morire. Ma dicevano: «Non durante la festa, perché non avvengano tumulti fra il popolo.»). La spiegazione si trova grazie a queste circostanze. La festa di Pesach, il 15 nisan, primo giorno della festa degli azzimi, cadeva in quell'anno di sabato. Secondo l'opinione dei farisei il sacrificio pasquale veniva considerato come un sacrificio pubblico che annullava i divieti sabbatici. Però secondo un'antica *halakhah*, alla quale i sacerdoti rimasero fedeli sino alla distruzione del secondo Tempio (70 d.C.), il sacrificio pasquale si considerava come avente carattere privato e per conseguenza non aveva la forza di annullare le prescrizioni sabbatiche, come era sin dal suo sorgere. Se perciò il 14 di nisan coincideva con la vigilia del sabato, allora per non profanare il giorno di riposo, si scannava l'agnello al 13 di nisan, all'ora del tramonto del sole, momento in cui secondo la concezione ebraica, inizia il nuovo giorno. Siccome nulla poteva rimanere fino al mattino seguente, nella stessa sera del 13 bisognava fare anche il banchetto pasquale. È quindi probabile che Gesù e i suoi discepoli abbiano offerto l'agnello pasquale il giovedì 13 nisan e celebrato il banchetto nella notte dal giovedì al venerdì, anziché nella notte dal venerdì al sabato. Il giorno seguente, allorquando avvenne la crocifissione, era appena venerdì 14 e Pesach non era ancora cominciata. Si veda: I. Zolli, *Il Nazareno...*, cit., pp. 207-209.

banchetto pasquale ebraico”²³³. In particolare assurgono a grande importanza il pane e il vino poiché essi rappresentano la sostituzione della carne (*lechem* pane deriva come carne dal concetto di sminuzzare, tagliare) e del sangue (per via del colore). “Gesù, nell’istituire l’eucaristia, pensa anche evidentemente ai due elementi che sono la base della nutrizione, cioè di quel processo che sostituisce vita a vita”²³⁴.

Infine Zolli trae le proprie inevitabili conclusioni nel paragrafo intitolato *Il carattere sacramentale dell’ultima cena*, pp. 216-224.

L’idea dominante dell’ultima cena è quella della comunione mistica dei partecipanti col capo, col Cristo. L’idea di comunione trae le sue origini da concetti antichissimi ed ha subito varie evoluzioni attraverso lo sviluppo spirituale dell’umanità. Le genti primitive, mangiano un essere, generalmente un animale tenuto per divino, ne assorbivano la materia sacra, realizzando così in pari tempo l’unione di tutti coloro che partecipavano al banchetto e che, assorbendo insieme le stesse sostanze, si imparentavano gli uni con gli altri. Il banchetto comune [...] significa presso gli uomini che sentono la natura, una comunione interna: i popoli sognano sempre di avvicinarsi a mezzo di sacrifici e di banchetti sacrificali alla divinità. La cena pasquale in particolar modo porta impressi i caratteri di una cena di comunione. [...]. Evidentemente i commensali si stringevano attorno al capo che presiedeva il banchetto per formare assieme a lui una totalità, come una totalità era il corpo della vittima che poi veniva suddiviso tra loro. È chiaro ed indubbio, quindi, che continuava l’identificazione del corpo dell’agnello col corpo collettivo dei commensali. [...]. L’ultima cena appare come una vera e propria *communio* mistica tra il Maestro e i suoi discepoli, tra il Messia e gli eredi del regno di Dio. [...]. Negando quindi del tutto l’idea della teofagia, noi ci confermiamo sempre più nella convinzione che l’offerta del pane e del vino è un atto di comunione tra Gesù e i suoi discepoli. Secondo un’antichissima credenza, che partendo dalle civiltà primitive arriva sino a riflettersi nei modi di dire odierni, gli avanzi del cibo di chicchessia sono pregni del suo *mana* personale, essendo stati avvicinati al suo alito, al suo respiro, e chi se ne nutre si confonde con esso sino a formare una sola unità. I dodici apostoli, mangiando il pane sul quale Gesù ha detto la benedizione di *ha-motzi*, e del quale ha assaggiato egli stesso, bevendo dal [...] calice toccato dalle sue stesse labbra, si uniscono indissolubilmente a lui. Questa comunione attraverso il cibo costituisce una forma di patto di alleanza, di cui vari esempi si trovano nella Bibbia.²³⁵

Ricapitolando queste erano in sintesi le considerazioni di Zolli sull’istituto centrale della Chiesa: l’eucaristia. Essa nasce per evoluzione dal banchetto pasquale ebraico, il quale deriva a sua volta da antichissimi riti apotropaici, propiziatori e simpatici. Il sangue, la carne e le ossa dell’agnello tenevano lontano il *mashchith*, e in pari tempo garantivano l’integrità e conservazione dei partecipanti al banchetto. In seguito alle modifiche introdotte da Ezechiele, Pesach acquisisce alcuni tratti di Kippur, all’atto apotropaico e propiziatorio si inserisce l’atto

²³³ I. Zolli, *Il Nazareno...*, cit., p. 212.

²³⁴ *Ivi*, p. 213.

²³⁵ *Ivi*, pp. 216-220. In nota Zolli indica il proprio studio: I. Zoller, *L’alleanza sacra...*, cit.

espiatorio del capro che, assumendo su di sé i peccati del popolo, viene ucciso per la purificazione. Gesù, interpretando meglio di ogni altro dottore della Legge l'atto di spezzare il pane e di distribuire il vino, alimenti che simboleggiano la vita, si sostituisce idealmente all'agnello pasquale includendo idealmente i partecipanti al banchetto (la sua compagnia, la *chavurah*) nel proprio corpo, che in virtù di quel processo che "sostituisce vita a vita" è reso dal pane e dal vino. Il consumare il pane e bere il vino entrato in contatto con l'alito di Gesù, lungi da qualsiasi teofagia, concezione lontana dall'ebraismo, intende far partecipi i commensali del mana del capo-famiglia rinsaldando in questo modo i vincoli di comunione, ossia di unione. Quest'idea trae le sue origini da concetti antichissimi per cui i primitivi, mangiando un essere, generalmente un animale divino, ne assorbivano la materia sacra, realizzando in pari tempo l'unione di tutti i partecipanti tra di loro e con la divinità.

Ripetiamo, ce n'era da far tremare le vene al più *moderno* dei modernisti, senza considerare le possibili applicazioni e analogie che sulla scia di queste conclusioni era possibile compiere. Ad esempio nemmeno a Gesù venivano spezzate le ossa, affinché come l'agnello egli potesse conservarsi, ossia resuscitare. La pubblicazione di un articolo simile su una rivista come SMSR, faro della ricerca storico-religiosa in Italia e, benché sorta da poco, già tra le più autorevoli a livello internazionale, non sarebbe passata inosservata agli occhi della censura ecclesiastica di una Chiesa ancora sostanzialmente tridentina che nell'eucaristia vedeva la ripetizione del *divin sacrificio di Cristo*.

II) *Le cautele di Pettazzoni*

Molte delle supposizioni di Zolli erano in aperto contrasto con le posizioni pettazzoniane²³⁶. Oltre ai mancati riferimenti alle religioni misteriche e alla concezione evolucionistica del banchetto sviluppata nello studio, si è visto precedentemente quale problematicità Pettazzoni rilevasse nel rinvenire un'analogia tra il capro emissario e l'*'eved Jahve*, come pure venissero fortemente criticate le dirette dipendenze del rito di Kippur dall'*akitu* babilonese. Inoltre Pettazzoni faceva notare che l'atto espiatorio era compiuto dal capro espiatorio e non da quello emissario sul quale venivano caricati i peccati attraverso l'imposizione delle mani.

²³⁶ Nella recensione al testo *Il Nazareno* in cui compare lo studio sullo sviluppo storico di Pesach (G. Furlani, recensione a I. Zolli, *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'aramaico e del pensiero biblico*. Istituto delle Edizioni Accademiche, Udine 1938, in «Rivista bibliografica», SMSR, XVI (1940), pp. 145-146), Giuseppe Furlani, con molta delicatezza, scriveva (p. 146): "Lo spinoso problema del rapporto tra la Pasqua dell'Antico Testamento e quella di Gesù è trattato dottamente nelle pagine 178-227". Si veda anche «Capitolo 4», pp. 324-325.

Tuttavia il rifiuto alla pubblicazione non venne motivato da Pettazzoni da ragioni scientifiche²³⁷, ma da “ragioni di prudenza”. La cautela alla quale si appellava il direttore di SMSR era quella di non attirarsi ulteriori ire da parte del mondo ecclesiastico. Pettazzoni era infatti già da alcuni anni in aperta polemica con padre Schmidt che – come si è visto nel capitolo precedente – era il banditore in ambito della storia delle religioni del cosiddetto Monoteismo primordiale. Inoltre in Italia il mondo cattolico e quello della storia delle religioni stavano attraversando la tempesta del modernismo. Come si è visto lo stesso Pettazzoni ritenne il modernismo un ostacolo allo sviluppo della Storia delle religioni in Italia. Dopo una strenua lotta, la Chiesa cattolica era riuscita a sbarrare il passo a Buonaiuti, aveva vinto la propria battaglia contro coloro i quali nel suo seno si battevano per lo studio scientifico e critico dei testi biblici; aveva condannato diverse riviste scientifiche tra cui la «Rivista di Scienza delle Religioni», fondata da Pettazzoni, Turchi e Buonaiuti; inoltre era riuscita a porre Tacchi Venturi nel comitato di redazione dell'*Enciclopedia Italiana*²³⁸ ed era più che mai decisa con ogni mezzo ad affrontare ogni pericolo che, sorgendo dalla modernità, ne inficiasse l'autorità e il prestigio. All'orizzonte infatti – tra i molti pericoli, comunismo, totalitarismo, secolarismo – si stava profilando con sempre maggiore vigore una nuova minaccia per l'integrità e la dottrina del cattolicesimo: la psicoanalisi²³⁹. Dapprima penetrata in Italia in maniera quasi clandestina e per lo più dilettantesca a cavallo tra 1908 e 1915, a partire dalla metà degli anni Venti, attraverso la porta di Trieste e l'opera di alcuni pionieri, Weiss, Benussi, Musatti, De Sarlo, Bonaventura, essa si stava sempre più diffondendo tanto negli ambienti accademici, quanto in quelli colti della alta e media borghesia, divenendo fenomeno di costume. La scoperta da parte di Freud di una chiave d'accesso per i remoti anfratti della psiche e dell'anima umana preoccupava la Chiesa, non meno dei più recenti sviluppi metafisici del pensiero freudiano, in particolar modo per quanto concerneva l'origine della religione e i suoi supposti trascorsi totemici.

²³⁷ Pettazzoni era d'altra parte aperto alla pubblicazione di contributi il cui orientamento di ricerca era opposto al suo. “Perciò «Studi e materiali di storia delle religioni» [...] apriva subito le porte a due tipi di collaborazione: a quella degli storici delle religioni [...] e a quella degli specialisti [...] di singole civiltà, che occasionalmente studiavano, in queste, anche le religioni: orientalisti, biblista, etnografi, classicisti e via dicendo. [...]. Con ciò la rivista assumeva sin da principio [...] un carattere doppiamente ibrido: da un lato, accogliendo articoli di comparativisti («storici delle religioni»), di storici di singole religioni e di studiosi di singole civiltà in generale; dall'altro lato, ospitando – in ciascuna di queste categorie di collaboratori – indirizzi metodologici assai differenti, spesso addirittura opposti”. Si veda: A. Brelich, «Ha senso oggi una rivista di Storia delle religioni?», in *Storia delle religioni perché*, a cura di V. Lanternari, Liguori, Napoli 1979, pp. 186-187.

²³⁸ Si rammenti che Pettazzoni era direttore della sezione «Storia delle Religioni», mentre Tacchi Venturi si trovava a capo della sezione «Materie ecclesiastiche». Sulla censura esercitata sui redattori delle voci dell'*EI* per opera del gesuita Tacchi Venturi, si veda «Capitolo 2», p. 115, n. 107.

²³⁹ Per le resistenze avanzate dalla Chiesa nei confronti della psicoanalisi e le pressioni adoperate attraverso l'opera del verbita Wilhelm Schmidt, sia nei riguardi di Freud che della «Rivista Italiana di Psicoanalisi», si veda: «Capitolo 2», pp. 125-137.

E proprio su quest'ultimo delicato argomento doveva ancor più fondarsi la prudenza di Pettazzoni. Benché il sacrificio-comunione inteso a garantire l'unione con il divino, oppure a stabilire un'alleanza, fosse una *categoria* storico-religiosa assodata²⁴⁰, a preoccupare Pettazzoni e a renderlo scettico, vi era viceversa l'*odore* simbolico (leggasi psicoanalitico) che permeava il manoscritto zolliano. I presupposti sui quali si fondava lo studio su Pesach erano quelli del totemismo e alcuni passaggi, benché Zolli non ne facesse menzione – forse per ragioni di cautela vista la poca penetrazione della psicoanalisi in Italia e lo scarso credito a essa riservata in ambiente scientifico e accademico –, richiamavano alcune considerazioni espresse da Freud in *Totem e tabù*²⁴¹. Si veda ad esempio quanto scrive il padre della psicoanalisi riprendendo le valutazioni di William Robertson Smith²⁴² sui riti sacrificali e di comunione semitici.

Il sacrificio non era altro in un primo tempo che [...] un atto di socievolezza, una comunione, tra la divinità e i suoi credenti. [...]. Non c'è alcun dubbio che i sacrifici animali sono più antichi e che, anzi, un tempo erano gli unici. I sacrifici vegetali derivano dall'offerta delle primizie di tutti i frutti e corrispondono a un tributo della terra e del paese al suo signore; ma i sacrifici animali sono più antichi dell'agricoltura. [...]. La sostanza del sacrificio liquido era in origine il sangue delle vittime sacrificali. Il sangue fu sostituito più tardi dal vino. [...]. Era essenziale che durante il pasto ciascuno dei partecipanti ottenesse la sua parte. Tale sacrificio costituiva una cerimonia pubblica, festa solenne di un intero clan. [...]. La festa sacrificale era un'occasione per elevarsi gioiosamente al di sopra dei propri interessi, per sottolineare la comunione col gruppo e con la divinità. [...]. Mangiare e bere con un altro era al tempo stesso un simbolo e un rafforzamento della comune appartenenza alla società e della assunzione di obblighi reciproci. Il pasto sacrificale era un'espressione diretta del fatto che il dio e i suoi adoratori sono "commensali", ma implicava nel contempo tutte le altre relazioni esistenti tra loro. [...]. Nelle società più primitive c'è un solo legame che unifica in modo assoluto e inviolabile: la "comunità di stirpe" (*kinship*). Fra i membri di questa comunità vige una completa solidarietà. [...]. *Kinship* significa quindi partecipare di una comune sostanza: è naturale perciò che tale appartenenza sia fondata non soltanto sul fatto che si è parte della sostanza della madre dalla quale si è stati partoriti e del cui latte si è stati nutriti, ma che anche il nutrimento che si consuma in seguito col quale si rinnova il proprio corpo possa produrre e rafforzare la *kinship*. Se si condivideva il pasto con il proprio dio, ciò esprimeva la persuasione d'essere fatti della sua stessa materia, mentre con colui che era considerato straniero non si condivideva alcun pasto. [...]. Ad ogni pasto in comune l'aver condiviso la stessa sostanza che penetra nel corpo dei commensali, genera fra essi un vincolo sacro. [...]. Questo vincolo non è altro che la vita dell'animale sacrificale; essa risiede nella sua carne e nel suo sangue e viene partecipata a tutti i convenuti attraverso il pasto sacrificale.²⁴³

²⁴⁰ Si veda: A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, cit., 48-50.

²⁴¹ Sulla derivazione totemica di Jhwh dal montone, tema sul quale Zolli ebbe a riflettere, si veda anche il testo della lezione terza tenuta da Weiss per il ciclo di conferenze all'associazione medica triestina nel 1930 poi pubblicata in: E. Weiss, *Elementi...*, cit., pp. 75-78 e già citata nel «Capitolo 2», p. 143.

²⁴² Freud trae il materiale storico-religioso da: W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, Londra 1894².

²⁴³ S. Freud, *Totem e tabù*, in *Opere*, vol. 7, cit., pp. 137-139.

Freud, ponendo a fondamento del totemismo il parricidio e considerando i riti sacrificali in linea evolutiva, giungeva all'eucaristia con esiti quanto mai demolitori dell'ortodossia e della dogmatica cristiana.

Nel mito cristiano il peccato originale dell'uomo è indubbiamente un'offesa contro Dio Padre. Ora, se Cristo libera gli uomini dal peso del peccato originale sacrificando la sua stessa vita, ci costringe a concludere che questo peccato fu un assassinio. Secondo la legge del taglione, profondamente radicata nella sensibilità dell'uomo, un assassinio può essere espiato soltanto col sacrificio di un'altra vita; il sacrificio di sé ci fa risalire alla colpa di avere versato sangue altrui. E se questo sacrificio della propria vita conduce alla riconciliazione col Dio Padre, il crimine da espiare non può essere altro che l'uccisione del padre. [...]. In segno di questa sostituzione viene richiamato in vita l'antico pasto totemico in forma di Comunione, nella quale la schiera dei fratelli consuma la carne e il sangue del Figlio, non più del Padre, e con questo atto si santifica e identifica con Lui.²⁴⁴

Le posizioni di Zolli si basavano sui medesimi presupposti totemici utilizzati da Freud, mentre le sue conclusioni erano pericolosamente vicine agli esiti psicoanalitici. Forse lo stesso Zolli se ne accorse, tanto che dovette sottolineare più volte nel corso del suo studio l'inammissibilità per l'ebraismo di concepire la teofagia. Ma forse ancor più che Freud a suggestionare Zolli fu Weiss; infatti nelle pagine di *Elementi di psicoanalisi*, l'autore, sebbene in alcuni passaggi ricalchi alla lettera Freud, espone valutazioni molto simili alle posizioni zolliane²⁴⁵.

Il peccato originale dell'uomo è senza dubbio un peccato commesso contro dio padre. Nella leggenda biblica, di derivazione orfica, di Adamo ed Eva tale peccato si attenua in una disobbedienza, in un'opposizione al divieto del padre; il racconto di Caino e di Abele (analogo al mito di Romolo e Remo) ci richiama lo stato primitivo del clan fraterno. Poiché l'animale totem venne alle volte sostituito con una pianta, mi sembra seducente l'idea che l'albero dei frutti proibiti della leggenda babilonese-ebraica sia sorto da un concetto totemico. Infatti era l'unico albero dei cui frutti Abramo ed Eva non dovessero mangiare, per una proibizione analoga a quella che proibisce di mangiare la carne del totem. Se l'aver mangiato di questi frutti costituisce il peccato originale, la mia interpretazione non ne viene che avvalorata. Secondo la concezione freudiana, l'origine della coscienza morale è strettamente collegata col parricidio e coll'atto cannibalico susseguente. Da questo fatto storico s'inizia per l'uomo la distinzione tra lecito e illecito, o con altre parole tra il bene e il male; ed anche secondo il testo biblico, l'albero si chiama albero della conoscenza del bene e del male. In realtà però il peccato contro dio padre deve essere stato un'uccisione. Secondo la legge del taglione, un'uccisione non può essere espiata che col sacrificio di un'altra vita. [...].

²⁴⁴ S. Freud, *Totem e tabù*, in *Opere*, vol. 7, cit., p. 157. Su questo aspetto si ricordi il parallelismo istituito da Zolli tra Adamo e Gesù. Si veda *supra*, pp. 245-246.

²⁴⁵ In alcuni passaggi, quali per esempio il riferimento all'*agnus dei*, pare che sia stato Weiss a essere suggestionato da Zolli, al quale forse chiese anche direttamente qualche delucidazione.

Secondo la leggenda, la croce su cui Cristo fu crocifisso venne fatta col legno dell'albero della conoscenza. Seguendo attraverso i tempi l'identità del banchetto totemico col sacrificio di animali, col sacrificio umano teantropico e con l'eucarestia cristiana, scopriremo in tutte queste solennità la traccia del delitto primitivo – il peccato originale – del quale gli uomini si sentivano oppressi e del quale dovevano insieme andar superbi. [...]. Il benessere che prova il fedele nel ricevere la comunione, l'ostia consacrata che si muta nel corpo del Signore (*agnus Dei*), deriva da fonti quanto mai lontane nei tempi. L'*agnus Dei* ci fa pensare all'agnello pasquale *qui tollit peccata mundi*, e chiara ci si fa la ragione del divieto di mangiare di grasso (carne) il venerdì, giorno in cui fu crocifisso Cristo.²⁴⁶

A indurci ad accostare lo studio sullo sviluppo storico di Pesach alle conclusioni psicoanalitiche sul significato dell'ultima cena, oltre a una certa somiglianza dei passaggi sopra citati con quanto esposto da Zolli, siamo stati persuasi da un particolare desumibile dalla lettera 33 (5 ottobre 1932) con la quale il semitista replicava alla cautela di Pettazzoni, vale a dire il richiamo all'interpretazione delle stigmati di San Francesco fornita da padre Agostino Gemelli. Apparentemente il riferimento potrebbe indurre a pensare che Zolli volesse comunicare a Pettazzoni la propria libertà di indagine scientifica e che quindi non gli fossero aliene nemmeno le posizioni cristiane. Probabilmente però l'accento allo psicologo cattolico non serviva tanto a dichiarare la propria neutralità fideistica per quanto concerne il campo della ricerca scientifica, bensì a garantire a Pettazzoni una certa distanza da alcune posizioni psicoanalitiche. Gemelli – come si è visto nel capitolo precedente – era un risoluto oppositore delle teorie freudiane, in particolar modo per quelle inerenti l'origine della religione, e nello studio sulle stigmati di San Francesco respingeva in maniera assoluta qualsiasi derivazione subcosciente delle stesse.

Tuttavia la posizione zolliana non era suggestionata esclusivamente dal totemismo e dalla psicoanalisi, ma si alimentava anche dei tratti mistici tipici del chassidismo, quale ad esempio il pasto comune con il *rebbe*, il rabbino guida di un gruppo chassidico, in cui parte essenziale era la consumazione degli *shiraim*, ossia gli avanzi di cibo provenienti dal piatto dello *tzaddik*, il giusto, che passano di mano in mano al momento del *tish*, il pasto.

Ogni chassid cerca di ottenere almeno un pezzettino del cibo del *rebbe* perché tutto quello che fa lo *tzaddik*, anche mangiare e bere, è per la gloria di dio, e mangiare un resto del cibo santificato dall'intenzione del *rebbe* diventa gesto religioso. I chassidim ne danno anche un'interpretazione cabbalistica: Dio ha creato l'uomo in modo tale che gli è necessario mangiare e bere, e quando si sostenta è in contatto con delle scintille divine e rimette ordine (concetto del *tikkum* [la riparazione che permetterà l'arrivo dell'era messianica]) nel mondo, placa le anime tormentate, permette l'attuarsi della metempsicosi. Se anche un semplice mortale può raggiungere tali risultati, tanto più lo farà uno *tzaddik* totalmente votato a Dio.

²⁴⁶ E. Weiss, *Elementi...*, cit., pp. 86-87.

Condividerne il cibo non è solo un atto di comunione con lui, ma soprattutto un accesso, attraverso la sua mediazione, alla Fonte delle benedizioni.²⁴⁷

Ma al di là di quelle che potevano essere alcune suggestioni chassidiche, le controffensive ecclesiastiche al modernismo prima (scomuniche, messa all'indice dei libri modernisti) e alla psicoanalisi poi (chiusura della «Rivista Italiana di Psicoanalisi»), la censura esercitata sull'*Enciclopedia Italiana* e più in generale il clima di controllo instaurato dalla Chiesa grazie al Concordato del 1929 stipulato col fascismo, resero comprensibile l'atteggiamento prudente di Pettazzoni. Egli era da tempo un osservato speciale a causa della sua diuturna diatriba con padre Schmidt, della sua visione laica e razionalistica e per la sua attività accademica e scientifica. Già in precedenza, nel 1924, Pettazzoni aveva sperimentato sulla propria pelle l'ostilità di una parte del mondo cattolico, quando gli venne precluso l'accesso alla biblioteca del Pontificio Istituto Biblico da parte del rettore padre Andrés Fernández della Compagnia di Gesù²⁴⁸.

Pertanto la cautela di Pettazzoni su questo argomento si può collocare all'interno del medesimo ambito nel quale inquadrare il suo giuramento al fascismo²⁴⁹, l'accettazione alla nomina ad Accademico d'Italia²⁵⁰ e l'iscrizione al P.N.F.²⁵¹, nonostante nelle proprie più intime corde egli sia sempre stato socialista²⁵². A questo proposito Enrico Montanari²⁵³ scrive:

Pettazzoni operò per lunghissimo tempo nell'ambiente universitario, rispettando le sue tacite convenzioni. È questa fedeltà agli *ágraphoi nomoi* accademici che giustifica, almeno parte, i percorsi non sempre lineari della sua vita, la giovanile esperienza massonica, l'adesione al socialismo riformista, l'accoglimento dei

²⁴⁷ J. Bauer, *op. cit.*, p. 66.

²⁴⁸ Sulla vicenda si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni negli anni del noviziato universitario romano (1924-1925). Materiali per una biografia*, SM, n. 46 (1° semestre 1999), p. 109. Sul gesuita Andrés Fernández (1870-1960) si veda: *Miscellanea biblica Andrés Fernández*, preparata por J. Sagues, S. Bartnia, M. Quena, numero speciale di «Estudios Eclesiásticos», 1960, pp. 134-135.

²⁴⁹ Sul giuramento fascista di Pettazzoni si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni nelle spire del fascismo*, cit., pp. 38-40. Lo stesso Benedetto Croce aveva consigliato ai professori antifascisti di giurare affinché le cattedre non cadessero in mani ai barbari. Si vedano: L. Russo, *De vera religione. Noterelle e schermaglie, 1943-1948*, Einaudi, Torino 1949, pp. 72-77; G. De Sancits, capitolo XIII, «Rifiuto del giuramento fascista», in *Ricordi della mia vita*, a cura di S. Accame, Le Monnier, Firenze 1970, pp. 143-157; A. Parente, *Croce e il giuramento dei professori universitari*, «Rivista di studi crociani», vol. 20 (1983), pp. 376-377. Sulla genesi del giuramento fascista imposto ai professori universitari, sulle reazioni suscitate, sui dodici che si rifiutarono di sottoscriverlo, sull'eco suscitata e sul rifiuto si vedano: H. Goetz, *Il giuramento rifiutato...*, cit.; G. Boatti, *Preferirei di no...*, cit.; M. Ostenc, *La scuola italiana durante il fascismo*, Laterza, Roma-Bari 1981; A. Galante Garrone, *Storia di un giuramento (o, piuttosto, di un non giuramento)*, in *I miei maggiori*, Garzanti, Milano 1984, pp. 32-47. Si vedano «Capitolo 1», p. 83, n. 259.

²⁵⁰ Sulla nomina di Pettazzoni ad Accademico d'Italia, si veda «Capitolo 1», p. 20, n. 7.

²⁵¹ Per l'iscrizione si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni nelle spire del fascismo*, cit., pp. 130-132.

²⁵² Precedentemente alla prima guerra mondiale, Pettazzoni fu vicino al socialismo riformista di Giacomo Ferri (M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni dall'archeologia all'etnologia (1909-1911)*, cit., p. 153), mentre superato il Ventennio fascista e il periodo dell'epurazione, egli recuperò l'originario credo socialista, pur senza impegnarsi in attività strettamente politiche (M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni dall'estate 1943 alla primavera 1946*, SM, 57, 2° semestre 2004, p. 96).

²⁵³ E. Montanari, *De Martino e Pettazzoni: aspetti di un confronto metodologico*, SMSR, vol. 72, 2006, pp. 101-123.

non secondari riconoscimenti di provenienza fascista (cattedra a Roma e nomina all'Accademia d'Italia), fino alla ripresa, subito dopo la guerra, dell'antica opzione socialista, vissuta però quasi da spaesato.²⁵⁴

L'aperta inimicizia della Chiesa cattolica, la possibile chiusura di SMSR²⁵⁵, dopo tutte le traversie editoriali all'epoca appena superate²⁵⁶, o un'eventuale allontanamento dalla cattedra, magari a vantaggio dei clerico-fascisti, non avrebbe tanto precluso a Pettazzoni possibilità accademiche o di *carriera*, ma avrebbe significato quanto più di nefasto vi fosse per il futuro della Storia delle religioni in Italia, disciplina per la quale Pettazzoni si stava battendo da anni e alla cui autonomia doveva fronteggiare in ogni modo possibile²⁵⁷.

La cautela utilizzata da Pettazzoni nella divulgazione di SMSR, cercando di rendere la diffusione della rivista limitata ai soli specialisti e cultori di studi storico-religiosi e di esporla il meno possibile agli occhi dell'opinione pubblica e dell'autorità ecclesiastica, non poteva rischiare in alcun modo di essere vanificata. Lo stesso fondatore di SMSR, alcuni anni dopo, avrebbe avuto modo di scrivere a proposito della propria creatura:

Lavoro assiduo e *poco appariscente*. Ricerca erudita, specializzazione rigorosa: nessuna indulgenza al diletterantismo. Forse era questo *il solo modo di maneggiare una materia incandescente senza bruciarsi*. *Spirito di rinuncia*. Pochi lettori, e meno abbonati. Rinuncia ad un programma personale: eclettismo.²⁵⁸

A distanza di anni, bisogna rendere merito a Pettazzoni che questo cauto atteggiamento mascherato da *eclettismo* garantì la sopravvivenza e la diffusione della rivista. A questo proposito la Piccaluga²⁵⁹ scrisse:

²⁵⁴ *Ivi*, p. 122.

²⁵⁵ Per le difficoltà incontrate si veda: R. Pettazzoni, *Presentazione e congedo*, cit. e in particolare p. V: "Appena nominato alla cattedra di Storia delle religioni allora istituita nell'Università di Roma, pensai che a dare impulso alla nuova disciplina convenisse provvederla di un suo speciale strumento di lavoro. Non mi facevo illusioni. Conoscevo le difficoltà antiche e nuove degli studi religiosi in Italia. Mi parve che a superare le prevenzioni inveterate, a scuotere la diffusa indifferenza occorressero più opere che parole, e convenisse promuovere una attività scientifica sistematica, appoggiata ad una pubblicazione periodica che fosse l'organo di una Scuola universitaria".

²⁵⁶ Si veda «Capitolo 4», pp. 271-280.

²⁵⁷ Si veda che cosa scrisse nella «Prefazione» a *L'Onniscienza di Dio*, cit., p. X: "Una storia italiana della religione, senza radici nella tradizione nostrana, svincolata *ab inizio* da istanze teologiche e confessionali precostituite, è forse in vantaggio a confronto con altri Paesi, dove gli studi religiosi, per quanto progrediti, risentono tuttavia la pressione di una tradizione teologica, quale ancora si riflette, non foss'altro, nel persistere qua e là di un latente dualismo fra religioni bibliche e religioni non bibliche, ultimo ostacolo ad una risoluzione totale della multiforme fenomenologia religiosa nella unità del pensiero storico." Pettazzoni si era battuto in seno alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma per assicurare l'autonomia dell'insegnamento di Storia del Cristianesimo in seguito all'allontanamento dalla cattedra di Buonaiuti, insistendo in diverse occasioni, dietro proposta dello stesso Buonaiuti, affinché la supplenza dell'insegnamento venisse affidata all'allievo di Buonaiuti, Alberto Pincherle. Si vedano: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1928-1929*, cit., p. 160; Idem, *Raffaele Pettazzoni nelle spire del fascismo*, cit., pp. 71-72.

²⁵⁸ R. Pettazzoni, *La Scuola di studi storico-religiosi della R. Università di Roma*, cit., p. 127. I corsivi nel testo sono nostri.

²⁵⁹ G. Piccaluga, *SMSR: una rivista, un metodo, una scuola*, SM, n. 12 (1979), pp. 29-37.

Il piano di Pettazzoni è stato lungimirante e teso ad arroccare la nuova pubblicazione in posizione difensiva mediante l'adozione di uno stile volutamente sobrio, e pertanto tale da non destare il «can che dorme»; o, nel caso che ciò si fosse verificato, da offrire il minimo appiglio possibile agli avversari. Ancora vivo doveva essere, infatti, nel 1925, in Pettazzoni, il ricordo della reazione vaticana ai tentativi di varare un periodico che considerasse la religione esclusivamente quale prodotto storico, sicché il partito migliore dovette sembrargli quello di mettere *ipso facto* in circolazione SMSR senza farla notare.²⁶⁰

L'ombra lunga del Concordato pesava come un macigno sulle spalle dello Stato laico italiano e sulla libera e indipendente ricerca scientifica. Le ingerenze politiche della Curia romana in campo scientifico si sostanziavano nella presenza di ecclesiastici nei centri nevralgici del potere e del mondo accademico. La Chiesa stava in guardia e attendeva al varco ogni suo possibile obiettore. Pettazzoni non poteva permettersi un minimo passo falso, né tanto meno prestare il fianco a prese di posizioni intransigenti. Il motto “vivi e lascia vivere” esigeva cautela e circospezione, unitamente a un certo silenzio-assenso con il regime dominante. Non manifestarsi apertamente antifascista e aderire in modo quanto meno compromettente al regime, serviva a garantirsi una certa protezione nel caso di un attacco diretto operato dal cattolicesimo romano.

Il clima in cui si doveva muovere Pettazzoni era dunque per certi versi analogo a quello in cui viveva Freud, fatto di cautele e di instabili equilibri tra libera ricerca scientifica e pressioni ecclesiastiche. Come per Freud il difficile gioco di equilibri per garantire la sopravvivenza della psicoanalisi lo aveva indotto a ritardare la pubblicazione dell'opera *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi a tempi migliori*²⁶¹, così Pettazzoni per garantire in Italia il futuro della Storia delle religioni dovette rinunciare al contributo di Zolli sullo sviluppo storico di Pesach: incombeva la sigla P.N.F., come si era soliti dire all'epoca “Per Necessità Familiari”, lo fu anche per Pettazzoni e per lo sviluppo della disciplina di Storia delle religioni.²⁶²

Dinnanzi a forze soverchiamente superiori, mimetizzarsi e attuare la tattica della lotta silenziosa erano le uniche armi a disposizione di Pettazzoni, tanto con Zolli, quanto – come si è

²⁶⁰ *Ivi*, p. 31.

²⁶¹ Si veda «Capitolo 2», pp. 127-130.

²⁶² Non si dimentichi che Pettazzoni contravvenendo alle disposizioni nel Minculpop (Ministero della cultura popolare) che imponevano di ignorare gli scritti degli ebrei, pubblicò la recensione di Furlani al libro di Zolli, *Il Nazareno*. G. Furlani recensione a I. Zolli, *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce del pensiero rabbinico*, Istituto delle Edizioni Accademiche, Udine 1938, SMSR, XVI 1940, pp. 145-146. Per il contenuto della recensione si veda «Capitolo 4», pp. 323-325. Si veda anche il ringraziamento di Zolli: «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 61» del 5 marzo 1941, p. 488. Buoniauti recensì il testo non appena uscito: E. Buoniauti, recensione a I. Zolli, *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'Aramaico e del pensiero rabbinico*, Udine, Edizioni Accademiche 1938, in RR n. 6, 1938, pp. 448-449. Si veda «Capitolo 4», p. 325.

visto in precedenza – con Ernesto Buonaiuti²⁶³. Non a torto dunque, Giulia Piccaluga ritiene che nelle parole di Pettazzoni, scritte al momento di congedarsi dalla direzione di SMSR – “la Rivista fece così poco rumore che nessuno, quasi, se ne accorse”²⁶⁴ – non si celi un profondo rammarico per un difficile inizio della rivista²⁶⁵, “bensì l’eco di un intimo compiacimento, qualcosa di simile ad un congratularsi con se stesso [...] per aver avuto ragione circa il genere di tattica adottato allora onde difendere l’opera sua”²⁶⁶.

Davanti al rifiuto alla pubblicazione, Zolli reagì in maniera alquanto secca e decisa, ma non si arrese. Includse il suo studio nella monografia *Il Nazareno* e a distanza di oltre vent’anni tornò sull’argomento leggendo il 7 novembre 1953, in occasione dell’assemblea generale straordinaria della Società italiana di Storia delle Religioni²⁶⁷, alla presenza di Pettazzoni, una comunicazione dal titolo *L’ultima cena alla luce della religiosità palestinese*²⁶⁸. La comunicazione fu, con ogni probabilità, il frutto di una elaborazione successiva, infatti nell’estate del 1953 Zolli venne invitato negli Stati Uniti dall’Università di Notre-Dame dell’Indiana a tenere un corso di lezioni sull’«Influenza della religione ebraica sulla liturgia paleocristiana»²⁶⁹. Il viaggio negli Stati Uniti fu all’origine della pubblicazione di *Before the Dawn*²⁷⁰.

e) Per L’Onniscienza di Dio di Raffaele Pettazzoni

Negli anni Trenta Pettazzoni era impegnato nella raccolta di materiale iconografico e documentario pertinente all’onniscienza di Dio e in particolare alle caratteristiche della pluriocularità delle divinità²⁷¹. Egli intendeva in qualche modo concludere, seppur sotto altra veste, il lavoro intrapreso nel 1922 con la pubblicazione del primo volume di una prevista serie di tre tomi sulla formazione e lo sviluppo del monoteismo, *L’Essere celeste nelle credenze dei*

²⁶³ Sulle riserve di Pettazzoni nei confronti del modernismo e di Ernesto Buonaiuti, si veda «Capitolo 2», p. 177.

²⁶⁴ R. Pettazzoni, *Presentazione e congedo*, cit. p. V.

²⁶⁵ Sulle difficoltà economiche incontrate da SMSR nei primi anni dalla loro vita si veda «Capitolo 4», pp. 271-279.

²⁶⁶ G. Piccaluga, *SMSR: una rivista, un metodo, una scuola*, cit., p. 31.

²⁶⁷ Si veda: «Introduzione», p. 9, n. 19.

²⁶⁸ *Notiziario della società italiana di Storia delle Religioni (1951-1955)*, SMSR supplemento al volume XXVII (1956), p. 5. Sul tema dell’ultima cena, si veda anche: E. Zolli, *L’ultima cena alla luce del Vangelo di S. Giovanni*, «Crocifata del Vangelo», ottobre-dicembre 1953 pp. 24. Per le comunicazioni di Zolli alla Società italiana di Storia delle Religioni, si veda «Capitolo 4», p. 300.

²⁶⁹ Si veda: AUSR, *Professori incaricati*, AS 4193, Zolli (già Zoller) Eugenio (già Israele). Lettera di Eugenio Zolli al Rettore Giuseppe Cardinali, datata Roma 27 marzo 1953.

²⁷⁰ Si veda: E. Zolli, *Why...*, cit., p. V. Sulla genesi e sul contenuto dell’opera si veda: A. Latorre, *Da Prima dell’Alba a Before the Dawn*, cit.

²⁷¹ Si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1937-1938. Materiali per una biografia*, SM, 54 (1° semestre 2003), pp. 53-232, in particolare pp. 75-76.

*popoli primitivi*²⁷². Si trattava dunque di una ricerca ventennale e che sarebbe stata conclusa solamente dopo quasi altri venti anni, nel 1955, con la pubblicazione de *L'Onniscienza di Dio*²⁷³.

Tuttavia, la lunga serie di ricerche, lungi dal rimanere senza frutti, gli aveva garantito alcuni studi preliminari e parziali che vennero pubblicati in numerose riviste nel corso degli anni. Già nel 1925 con un saggio sul mazdeismo aveva ripreso la tematica dell'onniscienza divina: *Ahura Mazda, the Knowing Lord*, «Indo-iranian Studies in honour of Dastur Darab Peshotan Sanjana», Londra-Lipsia 1925. Sempre sull'argomento dell'onniscienza divina Pettazzoni era intervenuto con una comunicazione al V Congresso Internazionale di Storia delle Religioni che si tenne a Lund nel 1929, contributo che venne pubblicato negli atti del congresso: *L'omniscience de Dieu*, «Actes du V^e Congrès International d'Historie des Religions», Lund 1930, pp. 53-55²⁷⁴. L'anno successivo comparve un altro studio sugli Esseri Supremi presso i popoli primitivi: *Allwissende höchste Wesen bei primitivsten Völkern*, in «Archiv für Religionswissenschaft» XXIX (1931), Leipzig-Berlin, pp. 108-129 e 209-243.

Ma fu proprio durante il 1937 che Pettazzoni intensificò la raccolta del materiale iconografico e documentario relativo alla pluriocularità. La teoria sviluppata dallo storico delle religioni reggeva infatti sul fatto che l'onniscienza divina fosse un tratto caratteristico delle divinità uranico-meteoriche in quanto, legate o rappresentate da un elemento uranico – sole, luna, stelle, cielo e, in taluni casi, vento – avevano la possibilità di vedere e, contestualmente, di udire l'operato, i pensieri e i giuramenti degli uomini. Oggetto precipuo dell'onniveggenza divina e quindi dell'onniscienza era dunque il comportamento etico dell'uomo, dal quale non era disgiunta, in caso di trasgressione, una sanzione a carattere meteorico, quale pioggia, vento, uragani e soprattutto fulmini. La policefalia e la polioftalmia erano perciò le rappresentazioni iconografiche attraverso le quali le diverse culture studiate raffiguravano con statue, bassorilievi e dipinti su vasellame, il concetto di onniveggenza e di onniscienza.

Le ricerche specifiche sulla pluriocularità sfociarono di lì a poco in uno studio preliminare *Le corps parsemé d'yeux*, pubblicato in «Zalmoxis. Revue des études religieuses publiée sous la direction de Mircea Eliade» (I 1938, Paris-Bucarest, pp. 3-12).

²⁷² R. Pettazzoni, *L'Onniscienza...*, cit., p. XI: “Questo libro [...] è nato da una serie di lezioni su «L'onniscienza di Dio» che io tenni nell'ottobre del 1935 nella Università di Uppsala per invito della Fondazione Olaus Petri. Ma l'opera ha origini più lontane, e risale, in germe, ad un larghissimo piano di lavoro concepito circa quarant'anni fa e solo parzialmente attuato con la pubblicazione del volume *L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, che uscì nel 1922 [...] come prima parte di un trittico intitolato *Dio: Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*. Le altre due parti, che dovevano trattare rispettivamente del *Dio supremo nelle religioni politeistiche* e del *Dio unico nelle religioni monoteistiche*, non sono state, né saranno, condotte a termine nella forma allora divisa.”

²⁷³ Per le questioni relative alla nascita e allo sviluppo del monoteismo si veda: «Capitolo 2», pp. 131-137.

²⁷⁴ Menzione della comunicazione viene fatta pure in una breve nota apparsa su SMSR. *Il V Congresso Internazionale di Storia delle Religioni*, in «Note e notizie», SMSR, V 1929, fasc. 1-2, pp. 155-156. Pettazzoni fu l'unico rappresentante italiano presente. Furlani inviò una sua comunicazione dal titolo: *Il cosiddetto monoteismo di Babilonia e Assira*.

Contemporaneamente al materiale e agli studi inerenti alla polioftalmia e all'onniscienza di Dio, Pettazzoni stava studiando le immagini tricefale pagane e cristiane della divinità; le ricerche furono coronate dalla pubblicazione del saggio: *The pagan origins of the three-headed representation of the christian Trinity*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», IX (1946), pp. 135-151²⁷⁵.

Il 1937²⁷⁶ fu altresì l'anno nel quale Pettazzoni redasse un primo abbozzo del capitolo «Israele»²⁷⁷ relativo all'onniscienza divina, capitolo che venne sottoposto a un "rifacimento nel maggio 1950 e a qualche ritocco finale nel 1953"²⁷⁸.

Zolli contribuì in maniera rilevante al reperimento di materiale documentario per il capitolo dedicato a Israele e per la sua stesura. Oltre all'apporto fornito per via epistolare, Pettazzoni tenne presente il volume dei Salmi pubblicato da Zolli nel 1951.²⁷⁹

A partire dal 19 settembre 1937 (lettera 48) furono ben dieci le lettere²⁸⁰ indirizzate a Pettazzoni contenenti indicazioni bibliografiche, citazioni tratte dalla tradizione talmudica, suggerimenti di autori e opere, e glosse su questioni linguistiche e filologiche. Nella prima lettera indirizzata a Pettazzoni, Zolli additava un passaggio dello studio di Arthur Marmorstein, *The old rabbinic doctrine of God* nel quale viene riportata una definizione di Dio data dal Midrash: *galgal 'eno shel 'olam*, la pupilla dell'occhio. L'indicazione non venne inserita da Pettazzoni ne *L'Onniscienza di Dio*, ma è un primo segnale utile a inquadrare l'inizio della collaborazione offerta da Zolli.

²⁷⁵ Per questa e altre notizie relative alle ricerche compiute da Pettazzoni sulla pluriocularità, sull'onniscienza e sulle rappresentazioni tricefale si vedano: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni dal gennaio 1934 all'estate 1935. Materiali per una biografia*, SM, 51 (2° semestre 2001), pp. 81-212 (in particolare pp. 202-204); Idem, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1937-1938*, cit., pp. 53-232; Idem, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1939-1940. Materiali per una biografia*, SM, 55 (2° semestre 2003), pp. 121-271.

²⁷⁶ "Sono quasi tutte degli anni Trenta le oltre 300 cc. di varie dimensioni [...] con passi e appunti riguardanti l'onniscienza divina in Israele: [...]. Tra il febbraio e l'aprile [1937], come è documentato da una annotazione, egli redige un 'primo abbozzo' del capitolo *Israele*: [...]. È probabilmente dei mesi successivi la redazione rappresentata da un manoscritto (*Israele*) di 32 cc. [...]: è la bella copia da consegnare al dattilografo [...]." M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1937-1938*, cit., p. 75. La prima lettera di Zolli sull'argomento della pluriocularità (lettera 48) è del 19 settembre 1937.

²⁷⁷ R. Pettazzoni, Capitolo V «Israele» 1. I Salmi e gli scritti sapienziale. 2. I Profeti. 3. Gli scritti narrativi. 4. Antichità dell'idea di onniscienza divina. 5. Kerubim, *L'Onniscienza...*, cit., pp. 139-164.

²⁷⁸ M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1937-1938*, cit., p. 76. L'ultima lettera indirizzata da Zolli a Pettazzoni è anche l'ultima delle lunga serie relativa alle indicazioni sulla pluriocularità che il semitista fornì al collega storico (lettera 63, dell'1° maggio 1952).

²⁷⁹ R. Pettazzoni, *L'Onniscienza...*, cit., p. 139: "Per la traduzione dei passi dell'A.T. mi sono attenuto specialmente a *La Sacra Bibbia tradotta dei testi originali* a cura del Pontificio Istituto Biblico (finora voll. I-V, Firenze 1943-1952), tenendo presente, per i Salmi, anche il *Salterio* di E. Zolli, Milano 1951". Zolli compì una traduzione integrale dei Salmi, E. Zolli, *Il Salterio nella nuova traduzione e con commento di Eugenio Zolli*, Edizioni Viola, Milano 1951, seguita pochi anni dopo da un'opera di commento: E. Zolli, *I Salmi. Documenti di Vita Vissuta*, Edizioni Viola, Milano 1953. Si veda «Capitolo 7», p. 394.

²⁸⁰ Lettere 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 63.

A queste dieci lettere va aggiunta una cartolina postale di Bernat Heller²⁸¹ spedita al collega triestino. Zolli, amico del rabbino ungherese, si rivolse a quest'ultimo per avere delle indicazioni desunte dalla tradizione rabbinica relative al tema della pluriocularità in quanto egli era "la maggiore autorità per questo genere di ricerche"²⁸². Evidentemente l'ebraista italiano aveva a cuore le ricerche del più illustre collega romano, tanto da scrivere a Heller. Questi gli rispose con una cartolina postale che Zolli, non disponendo delle opere che Heller gli indicava, reindirizzò a Pettazzoni affinché potesse consultarle al Pontificio Istituto Biblico o presso la Biblioteca del Collegio Rabbinico a Roma dove poteva contare sul più che probabile aiuto di Cassuto²⁸³. La lettera 49 (settembre 1937) contiene alcuni chiarimenti sul Midrash Numeri Rabbah²⁸⁴ che Pettazzoni inserì suo volume.²⁸⁵

Una segnalazione alquanto interessante si ha nella lettera 50 (4 gennaio 1938). Zolli additava un testo di Gressmann²⁸⁶, *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*, dove è riprodotta la fotografia di un dio itifallico ricoperto di occhi. Pettazzoni riprese la figura del *Bes*

²⁸¹ Si vedano: «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 49», pp. 465-466; «Lettere varie. Lettera di Heller a Zolli», pp. 496-497.

Bernat Heller (1871-1943), rabbino, arabista, folklorista, direttore della scuola ebraica di Budapest, dal 1922 al 1931 insegnò Bibbia al Seminario rabbinico di Budapest; fu membro della Società Etnografica dell'Accademia Ungherese di Scienze. I suoi studi si concentrarono sull'Islam e sulla *haggadah* che provò a comparare con la letteratura del cristianesimo primitivo e della letteratura islamica. Collaborò con l'*Encyclopaedia of Islam* (4 voll., 1913-36) e con l'*Encyclopaedia Judaica* tedesca. Si dedicò pure allo studio degli apocrifi traducendo il libro di Tobia. Tra le sue opere: *Die Bedeutung des arabischen Antar-Romans für die vergleichende Literaturkunde* (1931); furono frequenti i suoi lavori in riviste quali: «Revue des Etudes Juives», «Jewish Quarterly Review» e «Monatschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums». Heller recensì anche un contributo di Zolli: B. Heller recensione a: I. Zoller, *Denominazione di parti del corpo e gradi di parentela*, AIVS, t. XCI, dispensa settima, 1931-32, in «Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», n. 2, 1932, p. 318. Per altre notizie si veda: *EJ*, vol. 8, col. 307; A. Scheiber (a cura di), *Jubilee Volume in honour of Prof. Bernhard Heller on the occasion of his seventieth birthday*, Budapest 1941 con bibliografia.

²⁸² «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 49», p. 465.

²⁸³ *Ivi*, p. 464: "Non ho potuto riscontrare le altre indicazioni del prof. Heller, perché non possiedo le relative opere. Si troveranno probabilmente nel Pontificio Istituto Biblico oppure nella Biblioteca del Collegio Rabbinico a Roma (Cassuto). Accludo perciò la cartolina dello Heller".

²⁸⁴ Il *Midrash Rabbah* (Grande *Midrash*, dall'ebraico *darash* ricercare) è la raccolta dei commenti *haggadici* (esegetici), con ricchezza di temi leggendari, popolari e moralistici e con passi di carattere omiletico, fatti sul Pentateuco (Torah) e sulle cinque *Meghilloth* (Rotoli) – Cantico dei Cantici, Ruth, Lamentazioni, Ecclesiaste, Eshter – che si leggevano durante il servizio sinagogale nel ciclo annuale. I *Midrashim* (alla lettera, indagini) furono compilati in date diverse che vanno dal V al XII secolo, per quanto in massima parte il materiale appartiene al periodo talmudico. Si veda: *EdR*, vol. 4, s.v. «Midrash e Midrashim», coll. 361-377; *EJ*, s.v. «Midrash ha-Gadol», vol. 11, coll. 1515-1516.

²⁸⁵ R. Pettazzoni, *L'Onniscienza...*, cit., pp. 159, n. 25, 163 e n. 45. Per i riferimenti si veda: «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 49», pp. 465-466.

²⁸⁶ Hugo Gressmann (1877-1927), teologo protestante studioso biblico e dell'Antico Oriente, biblista professore di Vecchio Testamento alla Facoltà teologica dell'Università di Berlino dal 1907, fu insieme a Gunkel, il più geniale rappresentante del nuovo indirizzo degli studi biblici all'inizio del XX secolo, rivolto a considerare, più che l'aspetto letterario e l'analisi interno dei testi biblici, lo sviluppo culturale e religioso degli Ebrei nella cornice dell'antica civiltà orientale. Fu direttore della prestigiosa rivista «*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*» e presiedette l'*Institutum Judaicum* dell'Università di Berlino. Le sue opere principali: *Der Ursprung der Israel - Jüdischen Eschatologie* (1905); *Altorientalische Texte und Bilder* (1909); *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels* (1910); *Mosè und seine Zeit* (1913); *Die Lande Jahves* (1920); *Die hellenistische Gestirnsreligion* (1925); *Altorientalische Texte zum Alten Testament* (1926) e *Altorientalische Bilder zum Alten Testament* (1927); *Der Messias* (1929). Per altre notizie si vedano: G. Levi Della Vida, *Gressman, Hugo*, *EI*, vol. 17, p. 950; *EJ*, vol. 7, col. 922; «Note e notizie», *Hugo Gressmann (necrologio)*, SMSR, vol. III (1927), fasc. 3-4, p. 277.

Panteo, conosciuta anche come *Harmeti*, pubblicandone anch'egli l'immagine e studiandola con particolare attenzione²⁸⁷. Oltre a questa segnalazione Zolli indicava a Pettazzoni altri tre testi, rispettivamente di Bertholet²⁸⁸, *Hesekiel*, di Dürr, *Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes in Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde*, e di Haas, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*; i primi due verranno utilizzati dal persicetano.²⁸⁹

La lettera 52 (29 marzo 1939) contiene invece una spiegazione filologica legata al *curiosum* linguistico che in aramaico rende il duale di 'ejna, occhio, uguale al plurale, ragione per cui il vocabolo 'ajjnin potrebbe voler indicare tanto i due occhi, quanto molti occhi. Zolli spiegò la questione dal punto di vista grammaticale dichiarando in conclusione l'impossibilità di sciogliere il dubbio per via linguistica. Nemmeno i riferimenti alla tradizione rabbinica erano in grado di chiarire la questione. Ne *L'Onniscienza di Dio*, Pettazzoni non affrontò questo argomento.

A breve distanza, 18 aprile 1938 (lettera 53) Zolli comunicava al collega romano che il suo "amico" Torczyner dell'Università di Gerusalemme gli aveva appena fatto pervenire uno studio relativo al capitolo I di Giobbe nel quale, analizzando la figura di Satana, compiva una ricostruzione etimologica secondo la quale il nome Satana deriverebbe dal verbo *shut*, ossia vagare per la terra con la funzione di osservare e riferire. Sullo stesso argomento Zolli ritornava con la lettera successiva (lettera 54, del 6 maggio 1938) che conteneva una precisa indicazione bibliografica a conferma dell'ipotesi formulata da Torczyner. Zolli si era infatti casualmente imbattuto, durante la lettera del testo di Hermann Grapow, *Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen*, in una notizia secondo la quale i funzionari del faraone definivano se stessi come gli occhi del re.

Ma a dare il contributo più originale era, unitamente alle lettere 56 e 57 di cui tra breve diremo, la lettera del 29 maggio 1938 (lettera 55). In questa lettera Zolli riportava una citazione

²⁸⁷ R. Pettazzoni, *L'Onniscienza...*, cit., tav. 1a e 1b, pp. 90-100. In particolare a p. 90, n. 123, riporta il testo di Hugo Gressmann, completo di numero di pagina e di tavola, indicatogli da Zolli. Pettazzoni studiò la statua anche nei contributi precedenti a *L'Onniscienza di Dio*: R. Pettazzoni, *Le corps parsemé d'yeux*, cit.; Idem, *La figura mostruosa del Tempo nella religione mitriaca*, «L'Antiquité classique», vol. 18, 1949, pp. 265-277;

²⁸⁸ Su Alfred Bertholet (1868-1951) esegeta biblico e storico delle religioni protestante, professore alle Università di Basilea (1899), di Tubinga (1914), di Gottinga (1915) e di Berlino (1928), e nuovamente di Basilea (1945), autore di importanti opere sull'Antico Testamento (*Biblische Theologie des Alten Testament*, 1911; *Kulturgeschichte Israels*, 1920), dove estese la sua attenzione alle religioni extra-bibliche (frutto di questo nuovo indirizzo sono anche le pubblicazioni di carattere prevalentemente storico-religioso: *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, 1908), e direttore, della 4ª edizione (1924-25) del *Lehrbuch der Religionsgeschichte* di P. D. Chantepie de la Saussaye, si veda: *EJ*, vol. 3, col. 697.

²⁸⁹ R. Pettazzoni, *L'Onniscienza...*, cit., p. 162, n. 35: L. Dürr, *Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde*, Münster i. W., 1917, pp. 54 sgg.; p. 163, n. 43: A. Bertholet, *Hesekiel*, Tübingen 1936, p. 7; Haas, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, Deichert, Leipzig 1925.

estratta dai trattati mistici medioevali *Hekhaloth*²⁹⁰, che Pettazzoni riportò pressoché parola per parola nella nota 47 a pagina 164: “Il prof. E. Zolli mi segnala:...”²⁹¹.

La lettera 56 (5 novembre 1938) si riallacciava alla lettera 49 del settembre dell’anno precedente e andava a fornire alcune indicazioni bibliografiche relative agli studi condotti attorno alla tradizione orale rabbinica. In particolare questa lettera, come la successiva, andò a costituire buona parte del paragrafo 5 «Kerubim», pp. 162-164.

Zolli forniva un ultimo importantissimo contributo con la lettera 57 della seconda metà del 1938, dalla quale Pettazzoni traeva la citazione del Talmud babilonese, Trattato *‘Avodah zarah*, relativa all’Angelo della Morte che, cosparso di occhi, sta presso il letto dell’agonizzante con la spada sguainata e intinta di fiele²⁹².

Zolli tornò a scrivere a Pettazzoni una lettera sul tema della pluriocularità il 1° maggio 1952 (lettera 63), nel periodo in cui lo studioso persicetano stava rivedendo il capitolo su Israele e stava predisponendo il testo per la pubblicazione. Fu questa anche l’ultima lettera inviata da Zolli a Pettazzoni che a noi è dato conoscere. Brevissima, conteneva alcune citazioni di versetti biblici e un’annotazione “a proposito di onniveggenza – onniscienza: ἰδέν – vid-ere – ebr. ׁׁׁׁ”, che Pettazzoni utilizzò sia nel testo de *L’Onniscienza di Dio* sia in quello successivo *L’Essere supremo nelle religioni primitive*²⁹³ quale fondamento della propria teoria, vale a dire di un sapere connesso al vedere: un οἶδ-α, «io so», intimamente connesso con un vid-e-o, «io vedo».²⁹⁴

Rintracciare all’interno delle opere di Pettazzoni i segni della presenza di Zolli, sebbene possa apparire indagine pretestuosa e superflua, può contribuire in minima parte a ricostruire la complessa trama dei rapporti scientifici e umani che intercorsero tra i due studiosi, le correnti di pensiero che attraversarono l’Italia e l’Europa, il prender forma degli orientamenti scientifici, le reciproche suggestioni e i vicendevoli patrimoni culturali.

²⁹⁰ *I Grandi e Piccoli Hekhaloth (Palazzi, o aule celesti, come le chiama Zolli nella lettera)* sono trattati midrashici di carattere occulto e cabalistico. Nei due trattati, la cui origine risale al II-III sec. d.C. mentre la stesura è medioevale, viene descritta l’ascesa alla sfera del divino in termini di viaggio e di passaggio dello spirito del mistico attraverso sette *Palazzi* o stadi di illuminazione conoscitiva. Per altre notizie si vedano: G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., pp. 55-83; *EdR*, vol. II, col. 371; vol. V, col. 97. Si veda: «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 55», pp. 476-478.

²⁹¹ Per il contenuto della citazione si veda: R. Pettazzoni, *L’Onniscienza...*, cit., p. 1644, n. 47 e «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 55», pp. 476-478. Pettazzoni menzionava anche i testi indicatigli da Zolli: *Sefer Hekhaloth*, in Jellinek, *Bet ha-Midrash*, Vienna 1873, p. 174 e *Hekhaloth* in J.D. Eisenstein, *Otzar Midrashim*, New York 1928, vol. I, 107b, sgg. Si noti che all’epoca in cui Zolli inviò la lettera (1938) egli si chiamava ancora Israele, mentre nella nota Pettazzoni mette l’iniziale E. di Eugenio, il nome assunto da Zolli in seguito al battesimo.

²⁹² R. Pettazzoni, *L’Onniscienza...*, cit. p. 164. Per il testo della citazione si veda «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 57», p. 482.

²⁹³ R. Pettazzoni, *L’Onniscienza...*, cit., p. 9-10; Idem, *L’essere supremo...*, cit., p. 27.

²⁹⁴ R. Pettazzoni, *L’Onniscienza...*, cit., pp. 9-10.

Pretendere di esaurire sulla base di questi pochi frammenti il mosaico della loro collaborazione o addirittura sostenere che Zolli ebbe un ruolo fondamentale per quanto concerne l'ambito ebraico nelle monografie pettazzoniane, è opera presuntuosa e infondata. Zolli fu senza dubbio – in questo parlano le lettere – tra i referenti più autorevoli e maggiormente interpellati da Pettazoni per l'ebraismo, sia per le questioni filologiche sia per i riferimenti bibliografici e le citazioni tratte dalla tradizione orale rabbinica. Come si è visto, in molti casi le rispettive posizioni rimasero inconciliabili, ma in altri Zolli fornì preziosi ragguagli e indirizzò il collega nella giusta direzione di ricerca, talvolta addirittura sciogliendogli alcuni dubbi o chiarendo talune incertezze.

Questi pochi tasselli sono nella loro rarità ed esiguità dunque preziosi reperti storici, poiché ci permettono di intravedere i contorni, le sfumature e gli abbozzi dell'intrecciarsi di due vite e di due opere scientifiche che segnarono, ciascuna a proprio modo, la ricerca storico-religiosa, stagiate sul più vasto sfondo della cultura e della storia italiana della prima metà del Novecento.

CAPITOLO 4

La collaborazione con «Studi e Materiali di Storia delle Religioni»

Eugenio Zolli cooperò con Raffaele Pettazzoni per oltre venticinque anni (dal 1926 al 1952) anche e soprattutto attraverso le pagine della rivista storico-religiosa «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» da questi fondata nel 1925, con una lunga serie di articoli, contributi e recensioni. Nella corrispondenza epistolare questo aspetto della collaborazione è ovviamente preponderante e come si è visto abbraccia anche il terreno dei contributi non pubblicati.

Le lettere ci sono inoltre testimoni – seppur indirettamente e da lontano – delle vicende editoriali della rivista a cavallo degli anni '30, quando nel breve volgere di alcuni anni conobbe preoccupanti crisi economico-finanziarie che ne fecero più volte temere la chiusura¹, e nel secondo dopo-guerra quando la rinascita dell'Italia intera richiedeva l'impegno di capitali in opere a carattere più strettamente materiale.

La prima testimonianza contenuta nelle lettere in qualche misura riconducibile alle vicende editoriali di SMSR compare nella lettera 4 (12 dicembre 1928) nella quale Zolli a conclusione di una breve comunicazione relativa all'organizzazione del 1° Congresso nazionale per lo studio delle tradizioni popolari di Firenze, scrive: “Forse mi riuscirà di ottenere nel gennaio 1929 un abbonamento a SMSR da parte della Biblioteca Universitaria a Padova.” Da quanto è stato possibile ricostruire tramite i documenti consultati, Pettazzoni in una lettera indirizzata al collega chiese che l'Università di Padova e, probabilmente, nello specifico la Facoltà di Lettere e Filosofia sottoscrivesse un abbonamento a SMSR. Le ragioni della richiesta di Pettazzoni si possono facilmente intuire e riconducono alle difficoltà finanziarie incontrate nei primi anni di vita della rivista di cui tra breve tratteremo.

¹ “Gli anni più critici furono fra il 1928 e il '30, quando la rivista passò da una mano all'altra, ed essendo il primo editore caduto in difficoltà finanziarie irreparabili, le sue edizioni furono svendute, sicché anche i fascicoli degli *Studi e Materiali* andarono dispersi, e solo in minima parte furono poi recuperati dalla Casa Editrice N. Zanichelli (Bologna), quando essa, nel 1930, rilevò definitivamente la pubblicazione del Periodico; e da allora sempre l'ha mantenuta fino ad oggi, se non con perdita, certo senza beneficio, raro esempio di disinteresse di cui non sarà mai lodata abbastanza.” R. Pettazzoni, *Presentazione e congedo*, cit., p. VI.

Zolli non mancò di interessarsi alla vicenda e il 22 marzo 1929² indirizzava all'allora Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia, Erminio Troilo³, una lettera chiedendo la sottoscrizione di un abbonamento per SMSR. "Si tratterebbe, credo – concludeva nella lettera Zolli –, non solo d'un atto di riguardo verso il maggiore dei nostri studiosi di Storia delle religioni ma anche cosa utilissima per gli studenti"⁴. Sebbene i Registri dei Verbali di Facoltà, del Senato Accademico e dei Consigli di Amministrazione relativi a quegli anni non riportino alcuna comunicazione o delibera relativa alla sottoscrizione di un abbonamento, presso la Biblioteca del Dipartimento di Scienze dell'Antichità dell'Università di Padova si trova la rivista a partire dalla prima annata, il 1925⁵. È probabile dunque che sottoscrivendo l'abbonamento siano state richieste anche le annate precedenti per le ragioni che diremo di seguito.

«Studi e Materiali di Storia delle Religioni»⁶ nacquero nel 1925 per volontà di Pettazzoni,

² L'originale della lettera si trova presso: AUP, *Rettorato*, b. 243, Cartella Facoltà di Lettere e Filosofia dal 1925 al 1937, fasc. Facoltà di Lettere 1931, sfasc. 6° 1931. Deposito di £.10.000 a favore della R. Università per la eventuale istituzione di un incarico ufficiale della lingua e letteratura ebraica, Lettera di I. Zoller al Chiarissimo Signor Preside, datata 22 marzo 1929. Per l'intero testo della lettera si veda: «Lettere varie. Lettera 1. Zolli a Erminio Troilo», p. 495.

³ Erminio Troilo (1874-1968) professore di filosofia teorica nelle Università di Palermo (1915-1919) e Padova (dal 1920), socio nazionale dei Lincei (1949). Fu Preside della Facoltà di Filosofia e Lettere dall'a.a. 1923-24 al 1928-29 e dal 1943 al 1945. Tra le opere: *La filosofia di Giordano Bruno* (2 voll., 1907-14); *Il positivismo e i diritti dello spirito* (1912); *Figure e studi di storia della filosofia* (1913); *Lo spirito della filosofia* (1926); *Realismo assoluto* (1931). Per altre notizie si vedano: M. Gentile, *Commemorazione del membro effettivo emerito prof. Erminio Troilo*, AIVS, 127, (1968-69), pp. 61-68; A.M. Moschetti, *Concetto, esperienza ed espressione dell'assoluto nella ricerca filosofica di Erminio Troilo*, in «Atti e memorie dell'Accademia Patavina di scienze, lettere ed arti», 85, (1972-73), I, pp. 134-154; P. Leonardi, *Bibliografia essenziale di Erminio Troilo*, in «ibidem», pp. 155-159.

⁴ Si veda: «Lettere varie. Lettera 1. Di Zolli a Erminio Troilo», p. 495.

⁵ Un'altra serie di SMSR, tuttavia manchevole della IV annata (1928), si trova presso la Biblioteca biologico-medica del CIS «Antonio Vallisneri» dell'Università di Padova.

⁶ Sugli antefatti storici di codesta rivista, diventata nel corso degli anni portavoce della storia delle religioni in Italia e sui vari tentativi di fondare in Italia una rivista di studi storico-religiosi, si vedano: P.A. Carozzi, *Prima della fondazione di SMSR (dal carteggio inedito Raffaele Pettazzoni – Giorgio Levi Della Vida 1916-1919)*, «Studi storico-religiosi», vol. 3, 1979, fasc. 2, pp. 229-239 (pubblicato anche in: *Prima della fondazione di SMSR*, SM, n. 12, 1979, pp. 19-28); P.A. Carozzi (a cura di), *Lettere inedite di Raffaele Pettazzoni a Giorgio Levi Della Vida 1916-1919*, «ibidem», pp. 213-228; G. Piccaluga, *Raffaele Pettazzoni: una volontà al servizio della scienza*, «ibidem», pp. 211-212; M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni dalla libera docenza nell'Università di Roma all'incarico nell'Ateneo bolognese (1913-1914)*, cit., pp. 168-171, 186-187; Idem, *Raffaele Pettazzoni negli anni della prima guerra mondiale (1914-1918)*, SM 43 (2° semestre 1997), pp. 96-97, 116-117, 122-129, 133-134; Idem, *Raffaele Pettazzoni nel primo dopoguerra (1919-1922)*, SM, n. 44 (1° semestre 1998), pp. 113-114, 151-152, 179-181.

Per la fondazione di SMSR si veda: R. Pettazzoni, *Presentazione e congedo*, cit.; Idem, *La Scuola di studi storico-religiosi della R. Università di Roma*, cit., pp. 126-129; Idem, «...la mia via, la mia verità, la mia vita...». *Discorso tenuto nell'Università di Roma il 3 febbraio 1959*, a cura di M. Gandini, SM n. 38-39 (1995), pp. 371-392 in particolare pp. 383-384; M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni negli anni del noviziato universitario romano (1924-1925)*, cit., pp. 157-172, 177-183, 204-207. Sulle ragioni che indussero Pettazzoni a fondare SMSR si vedano: G. Piccaluga, *SMSR: una rivista...*, cit., pp. 29-37; L. Sacco, *S.M.S.R.: perché?*, cit. pp. 25-43.

Per le notizie relative alle vicende editoriali di SMSR nei primi anni di pubblicazione si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1926-1927*, cit., pp. 95-226; Idem, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1928-1929*, cit., pp. 81-250.

Per le vicende successive e la storia della rivista si vedano: O. Majolo Molinari, *La stampa periodica romana dal 1900 al 1926 (Scienze morali, storiche e filologiche)*, cit., pp. 753-754; *Enciclopedia Cattolica*, vol. 11, 1953, p. 1439; *Enciclopedia universale*, Rizzoli Larousse, vol. 14, 1971, p. 473; A. Brelich, *Premessa*, SMSR, vol. 40 (1969), fasc. 1-2, pp. 3-26, ristampata col titolo «Ha senso oggi una rivista di Storia delle religioni?», in A. Brelich,

Formichi⁷ e Tucci⁸, “proprio per dare voce a quella disciplina nuova che si proponeva di considerare le religioni nella prospettiva storica, oltre che antropologica e etnologica, strappando

Storia delle religioni perché, a cura di V. Lanternari, Liguori, Napoli 1979, pp. 184-204; I. Chirassi Colombo, *Il lungo impegno. Angelo Brelich e “Studi e materiali di storia delle religioni”*, in *Angelo Brelich e la storia delle religioni. Temi, problemi e prospettive*, Atti del Convegno di Roma, C.N.R. 3-4 dicembre 2002 a cura di M.G. Lancillotti e P. Xella, Essedue edizioni, Verona 2002, pp. 145-187; Il Comitato di Redazione di SMSR, *Presentazione*, SMSR, vol. 49 (1983), fasc. 1, pp. 5-6; S. Zincone, *80 anni dalla fondazione di SMSR*, SMSR, vol. 71, 2005, pp. 5-12. Il 29 settembre 2005, in occasione degli ottanta anni dalla fondazione della rivista SMSR, si è tenuta presso l’Università La Sapienza di Roma una Giornata di studio per tracciare un bilancio storiografico del periodico, le cui comunicazioni sono apparse in SMSR, vol. 72, 2006: P. Siniscalco, *La soppressione delle Facoltà statate di teologia nella discussione del Parlamento italiano (1872-73)*, pp. 7-23; L. Sacco, *S.M.S.R.: perché?*, pp. 25-43; V.S. Severino, “*Ricerche religiose*” e “*Studi e Materiali di Storia delle Religioni*”: *il sorgere simultaneo di due riviste*, pp. 45-63; G. Piccaluga, *La “Rivista dell’Istituto”*, pp. 65-71; G. Sfameni Gasparro, *Ugo Bianchi e “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”*, pp. 73-83; F. Scialpi, *Le religioni dell’India in SMSR*, pp. 85-99; E. Montanari, *De Martino e Pettazzoni: aspetti di un confronto metodologico*, pp. 101-123; M. Massenzio, *Il simbolismo cristiano nel pensiero di Ernesto de Martino*, pp. 125-135; C. Santi, *La destorificazione del divenire*, pp. 137-159; G. Mazzoleni, *A proposito di una “Giornata di studio”*, pp. 161-163; C. Prandi, *Note in margine al convegno per gli 80 anni di “SMSR”*, pp. 165-169.

⁷ Carlo Formichi (1871-1943) indianista di chiara fama, studiò sanscrito dapprima all’Università di Napoli con Michele Kerbaker, in seguito a Kiel con Paul Deussen, a Vienna con Bühler e infine a Oxford con Max Müller. Nel 1900 fu professore di sanscrito all’Università di Pisa sino al 1914 quando venne chiamato a Roma. Nominato accademico d’Italia nel 1929, ne fu vice-presidente sino alla morte. Dotato di vasta cultura e di spirito filosofico, approfondì la conoscenza dei Veda, del buddhismo, della poesia epica e di corte e soprattutto della valenza politica della letteratura indiana. Tra le opere si ricordano: *Salus populi. Saggio di scienza politica* (1908); *Il pensiero religioso filosofico dell’India* (1910); *Asvaghosa, poeta del buddhismo* (1912); *Kalidasa: La stirpe di Raghu* (1917); *I primi principii della politica secondo Kamandaki* (1925); *Il pensiero religioso nell’India prima del Buddha* (1926); *India e Indiani* (1929). Per altre notizie si vedano: C. Formichi, *Carlo Formichi*, «Annali della R. Accademia d’Italia», II (1929-30), pp. 167-172; *DBI*, vol. 49, 1997, pp. 45-47; *EI*, vol. 15, p. 701, Appendice II, p. 961; per la bibliografia si veda: A. Ballini, *Carlo Formichi (14 febbraio 1871 – 13 dicembre 1943)*, in R. Università degli studi di Roma, *Annuario per l’anno accademico 1944-1945*, Tipografia dell’Università, Roma 1947, pp. 321-324; A.M. Pizzagalli, *La vita e l’opera di Carlo Formichi*, «Nuova Antologia», CDXXXI (1 aprile 1944), pp. 235-245. Si veda anche: P.A. Carozzi, *Un’amicizia tra Indologia e Accademia: Carlo Formichi scrive a Uberto Pestalozza*, cit.; P.A. Carozzi, a cura di, *Carteggio Carlo Formichi-Uberto Pestalozza 1909-1943*, cit., pp. 625-646.

Michele Kerbaker (1835-1914), indianista, glottologo e letterato, torinese di nascita si laureò in lettere a Napoli nel 1857, dove si dedicò per alcuni anni all’insegnamento medio e al tempo stesso all’apprendimento da autodidatta del sanscrito, dell’antico persiano e dell’ebraico. Nel 1872 assunse la cattedra di sanscrito e di linguistica dell’Università di Napoli. Nella sua opera seppe associare alle doti di erudito le qualità dello scrittore, dedicando contributi di prim’ordine all’esegesi vedica e alla mitologia comparata, allo studio della letteratura epica e drammatica dell’India. Tradusse numerosi inni vedici e i più celebri episodi del *Mahabharata* e del *Ramayana*. Si interessò anche di studi glottologici e di letteratura straniera moderna. I suoi numerosi scritti vennero raccolti in un’edizione postuma per iniziativa dell’Accademia d’Italia (vol. I, prefazione di C. Formichi, a cura di V. Pisani, Roma 1932).

⁸ Giuseppe Tucci (1894-1984), orientalista, professore di filosofia e religioni dell’Asia centrale e orientale all’Università La Sapienza di Roma e Accademico d’Italia (1929) e professore di cinese (1930-1932) all’Istituto universitario Orientale di Napoli. Autore di importanti opere nel campo della sinologia, dell’indologia e delle lingue e religioni tibetane, frutto delle sue numerose spedizioni in India (in India risedette dal 1925 al 1930, insegnando cinese e italiano presso le Università di Shantiniketan e di Calcutta), Tibet (8 spedizioni tra il 1929 e il 1948) e Nepal (6 missioni tra il 1950 e il 1954). Nel 1955 diede inizio a ricerche archeologiche in Pakistan, nel 1957 in Afghanistan e nel 1959 in Iran, da lui coordinate e dirette ininterrottamente sino al 1978, all’interno di un vasto progetto scientifico mirato a ricostruire i legami storici che hanno unito le diverse civiltà del continente eurasiatico. Dal 1947 al 1978 fu presidente dell’Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (IsMEO), di cui aveva promosso la costituzione nel 1933, divenendone vicepresidente nel 1934 sotto la presidenza di Gentile. Dalla cattedra universitaria e dall’IsMEO formò varie generazioni di studiosi e promosse la ricerca interdisciplinare, specie negli studi storici e archeologici, aprendo nuovi orizzonti all’orientalistica italiana e assicurandole un posto di primo piano anche in campi quali – dall’Iran all’India e all’Asia centrale e orientale – le sue tradizioni di studi erano più deboli di quelle di altri paesi europei. Nel 1970 venne nominato professore emerito; nel 1976 venne insignito del premio Jawaharlal Nehru per la Comprensione internazionale. Dotato di profonda preparazione linguistica e filologica e di uno spiccato interesse per il pensiero religioso e filosofico, pubblicò numerosi testi inediti sanscriti e tibetani importanti per lo studio del buddhismo. Tra le opere più importanti ricordiamo: *Storia della filosofia cinese*

così il «sacro» alle suggestioni degli irrazionalismi, alla leggerezza degli eccessi fenomenologici, agli stereotipi dei teologi, all'indifferenza degli storici»⁹.

Il programma della rivista steso da Pettazzoni, ampiamente divulgato nel maggio del 1925 e in seguito pubblicato sul primo numero della rivista, dichiarava infatti che “con l'estendersi e l'approfondirsi delle conoscenze e delle ricerche intorno al grande fatto della religione, col riconoscimento dei diritti e dei doveri del pensiero scientifico di fronte alla religione nelle sue forme storiche, con l'istituzione di insegnamenti universitari generali e speciali di storia delle religioni, gli studi storico-religiosi in Italia sono ormai passati dal campo del semplice dilettantismo in quello della scienza. Molte sono le persone colte desiderose di essere informate dei progressi che si fanno nel nuovo meraviglioso ordine di studi. Molti sono i cultori di altre discipline [...] che si interessano delle indagini di una scienza che ha interferenze con tanti e così svariati campi del sapere. Gli specialisti, dal canto loro, hanno bisogno di un organo proprio che raccolga e coordini la produzione storico-religiosa italiana, e le dia incremento. A queste varie esigenze si propongono di soddisfare gli *Studi e Materiali di storia delle religioni*, ci cui abbiamo assunto la pubblicazione”¹⁰. Dopo il fallimento delle precedenti analoghe iniziative¹¹, la pubblicazione di una rivista interamente dedicata alla storia delle

antica (1922); *Apologia del Taoismo* (1924); *Linee di una storia del materialismo indiano* (2 voll., 1923, 1929); *Indo-Tibetica* (4 voll., 1932-1941); *Forme dello spirito asiatico* (1940); *Asia religiosa* (1946); *Il libro tibetano dei morti* (1949); *Teoria e pratica del Mandala* (1949); *The tombs of the Tibetan Kings* (1950); *Storia della filosofia indiana* (1957). Fu inoltre autore di centinaia di saggi, articoli scientifici e opere, oltre che a carattere divulgativo o di larga sintesi, a volte connessi con i suoi viaggi e le sue esplorazioni, tra le quali: *Italia e Oriente* (1949); *A Lhasa e oltre* (1950); *Tra giungle e pagode* (1953); *Nepal. Alla scoperta dei Malla* (1960); *La via dello Swat* (1963); *Tibet, paese delle nevi* (1967). Una raccolta di suoi lavori scientifici, *Opera minora*, in due volumi, è stata pubblicata dall'Università di Roma nel 1971. Altre raccolte di studi orientalistici in suo onore: *Gururajamanjarika. Studi in onore di Giuseppe Tucci*, 2 voll., 1974; *Orientalia Iosephi Tucci memoriae dicata*, 3 voll., 1985, 1987, 1988. Per altre notizie si veda: *EI*, vol. 34, p. 461 e Appendice V⁵, p. 591. Per la bibliografia: G. Gnoli, *Giuseppe Tucci*, Roma 1984; R. Gnoli, *Ricordo di Giuseppe Tucci*, Roma 1985; S. Moscati, G. Gnoli, *Centenario della nascita di Giuseppe Tucci*, Istituto italiano per il medio ed estremo Oriente, Roma 1995.

⁹ I. Chirassi Colombo, *op. cit.*, p. 145.

¹⁰ Copia della circolare e del programma si trova in: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni negli anni del noviziato universitario romano (1924-1925)*, cit., p. 160. Il primo numero della rivista apparve senza un editoriale vero e proprio che offrisse ai lettori una dichiarazione di intenti e un esplicito chiarimento dell'indirizzo scientifico e tematico a cui il nuovo periodico intendeva attenersi. Per le ragioni di questa mancanza si vedano: D. Sabbatucci, *Raffaele Pettazzoni*, «Numen», 10, n. 1, 1963; G. Piccaluga, *SMSR...*, cit., pp. 29-37. In particolare si consideri quanto sostiene la Piccaluga (p. 31): “La rinuncia a un editoriale propriamente detto sul primo fascicolo della rivista sembra dovuta all'abitudine, che questo studioso doveva indubbiamente avere, [...] di non vendere la pelle dell'orso prima di averlo catturato, ma di attendere i risultati concreti di un'impresa prima di cominciare a parlarne”.

¹¹ Si ricordino le condanne della Chiesa alla «Rivista Bimestrale di Scienze delle Religioni» (si veda «Capitolo 2», p. 180, n. 319), alla rivista di Minocchi «Studi Religiosi» (si veda «Capitolo 1», p. 63, n. 164), alla «Rivista storico-critica delle scienze teologiche», fondata a Roma nel 1905 da Ernesto Buonaiuti e da lui diretta sino alla soppressione del 1910 e infine a «Religio», sempre di Buonaiuti, che vide le stampe tra il 1919 e il 1920. Non si dimentichi neppure la breve esperienza del gruppo modernista milanese con «Il Rinnovamento» 1907-1909 (si veda «Capitolo 1», p. 22, n. 9). La nascente pubblicazione di SMSR andava dunque a colmare un vuoto ricorrente nel campo degli studi religiosi in Italia e incorporava al contempo due periodici la cui pubblicazione era recentemente conclusa: «Alle fonti delle religioni» – periodico fondato da Tucci nel 1921 e da lui diretto sino al 1924 –, e «Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi» cessata in seguito alla scomparsa del fondatore e direttore Alessandro Bonucci.

religioni legata a una cattedra universitaria rappresentò un evento di capitale importanza per la giovane disciplina in Italia. SMSR dovevano essere, nelle intenzioni di Pettazzoni, il manifesto *in fieri*¹², l'organo di coordinamento e di incremento di una materia tanto in ascesa quanto vessata da più versanti. Oltre alla Chiesa – di cui si è già detto – riserve sulla legittimità dell'esistenza di una storia delle religioni vennero infatti espresse anche da Benedetto Croce in seguito alla prolusione tenuta da Pettazzoni il 17 gennaio 1924 quando ne assunse la cattedra a La Sapienza di Roma; non era un caso che nel primo numero del periodico, nella rubrica «Note e notizie», Pettazzoni confutasse la posizione crociana¹³.

Nel breve volgere di un paio d'anni SMSR, nonostante i più nefasti vaticini¹⁴, si garantirono un'inattesa ma meritata fortuna scientifica e morale in ambito accademico, soprattutto internazionale, assicurandosi la collaborazione di numerosi e valenti studiosi e contribuendo in maniera significativa, attraverso lo scambio con altre riviste internazionali, all'arricchimento della biblioteca della Scuola di Studi storico-religiosi dell'Università di Roma voluta da Pettazzoni¹⁵.

A questo successo morale tuttavia non corrispose un'analogia fortuna finanziaria. Gli abbonamenti infatti furono molto pochi – all'inizio del 1929 forse una cinquantina – e le vendite irrisorie¹⁶.

Alessandro Bonucci (1883-1925) supplente dell'Università di Camerino per la cattedra di Filosofia del diritto (1905-1911) e libero docente di Filosofia morale (1907-1911), fu in seguito ordinario di Filosofia del diritto a Perugia, Cagliari, Siena e Palermo. Di formazione idealistica, negli ultimi anni si interessò di problemi storico-religiosi, avvicinandosi per affinità di pensiero allo spiritualismo italiano e a Buonaiuti. Nel 1920 fondò la «Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi» alla quale collaborò lo stesso prete modernista; con essa intendeva promuovere l'incontro degli studiosi di filosofia con quelli di religione, poiché considerava le due come le supreme espressioni della medesima tendenza dell'anima umana verso l'assoluto. La rivista venne pubblicata per quattro annate (sino alla sua morte) e condannata con decreto del S. Ufficio del 14 gennaio 1921. Per altre notizie si veda: *DBI*, vol. 12, 1970, pp. 450-452.

¹² «Pettazzoni riteneva che gli strumenti indispensabili per l'aggiornamento, e per l'acquisizione delle nuove scoperte di carattere scientifico, fossero le riviste specializzate e non le monografie o le enciclopedie. [...] Le riviste costituivano, al contempo, le «fonti» della scienza ed il «punto di partenza» del suo divenire.» Si veda: L. Sacco, *SMSR...*, cit., p. 26-28.

¹³ Si vedano: S. Zincone, *80 anni dalla fondazione di SMSR*, cit., p. 6; R. Pettazzoni, «...La mia via...», cit., p. 383; Idem, *Svolgimento e carattere della storia delle religioni*, Laterza, Bari 1924; Idem, *Intorno a una prolusione*, in «Note e notizie», SMSR, vol. 1, 1925, fasc. 1-2, pp. 151-154. Sulla posizione crociana si veda: B. Croce, recensione a R. Pettazzoni, *Svolgimento e carattere della storia delle religioni*, «La Critica», vol. XXII (X seconda serie), 1924, pp. 312-313.

¹⁴ Si veda: R. Pettazzoni, *Presentazione e congedo*, cit., p. V: «Le prime accoglienze non furono molto lusinghiere. Ricordo che una delle poche Riviste che a quel tempo si occupavano in Italia di studi religiosi (*Bilychnis*) pronosticò alla neonata consorella effimera vita e prossima fine.» Si vedano anche: R. Pettazzoni, «...la mia vita...», cit., p. 383; S. Zincone, *80 anni dalla fondazione di SMSR*, cit., p. 5 n. 1; M. Gandini, *Raffaello Pettazzoni negli anni del noviziato universitario romano*, cit., p. 205. Lo iettatore era Giovanni Costa, *La scuola italiana di storia delle religioni e "Bilychnis"*, nella rubrica *Lettere ed appunti*, «Bylichnis», XIV (1925), pp. 304-305 (si veda: R. Pettazzoni, «...La mia via...», cit., p. 390, n. 45).

¹⁵ Sulla Scuola di Studi storico-religiosi e sulla sua biblioteca, si veda: «Capitolo 1», p. 22, n. 10.

L'impresa infatti fu fin dal suo sorgere, il 1925, sostenuta dal nobiluomo milanese Guido Cagnola¹⁷, il quale, in virtù dell'amicizia coltivata con Tucci e Formichi e della stima nutrita nei confronti di Pettazzoni, si assunse l'onere di finanziare la pubblicazione di SMSR per un triennio, ovviando in questo modo all'impossibilità economica di coprire le spese tipografiche, sottoscrivendo, dietro il versamento di £. 3000 annue, oltre cento abbonamenti¹⁸. Al termine del periodo accordato, nel marzo del 1927, il mecenate, che come detto sovvenzionava anche la rivista di Buonaiuti, propose a Pettazzoni di fondere SMSR con RR. Il persicetano non accettò la proposta in quanto temeva l'intervento dell'autorità ecclesiastica come era accaduto nel 1916 con la «Rivista bimestrale di scienze delle religioni»¹⁹. Fu così che il patrizio milanese, il 14 luglio 1927, comunicò con una lettera inviata all'Anonima Romana Editoriale, casa editrice della rivista, che intendeva interrompere la sua sovvenzione per SMSR²⁰.

Per far fronte alle spese editoriali e non far morire una così autorevole voce italiana nel campo della storia delle religioni, il 15 marzo 1928 Pettazzoni ottenne dal Rettore e dal Consiglio di amministrazione dell'Università di Roma la concessione di £. 2000 in cambio di un passaggio di gestione, da quella privata di Pettazzoni, Formichi (che non collaborò più in seguito per non essere sottoposto alla discussione della Scuola) e Tucci, alla gestione pubblica di un comitato di redazione da scegliersi tra i professori della Scuola di Studi storico-religiosi²¹.

¹⁶ R. Pettazzoni, *Presentazione e congedo*, cit., p. V: «La Rivista fece così poco rumore che nessuno, quasi, se ne accorse; e gli abbonati avrebbero potuto esser contattati senza fatica da qualcuno di quei selvaggi pei quali la serie naturale dei numeri non va oltre il computo delle dita delle mani, o – tutt'al più – anche dei piedi».

¹⁷ Sul gentiluomo milanese Guido Cagnola (1861-1954), amico di Tucci e Formichi, antifascista, diplomatico a Costantinopoli, Londra, Lisbona e Parigi, spirito tormentato e contraddittorio, mecenate di SMSR, si vedano: *La formazione della diplomazia nazionale (1861-1915). Repertorio bio-bibliografico dei funzionari del Ministero degli Affari Esteri*, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1987, p. 124; L. Bietti, *Guido Cagnola*, manoscritto conservato nell'Archivio Villa Cagnola di Gazzada (Sezione storica. Casa Cagnola, cart. 1, fasc. 1) riportato in M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni negli anni del noviziato universitario romano (1924-1925)*, cit. p. 218 n. 70; C. Nicora, *Guido Cagnola 1861-1954: collezionista e conoscitore d'arte*, Morcelliana, Brescia 1996² (con bibliografia); A. Zambarbieri, *Guido Cagnola e il "bel disegno" di un centro per la cultura religiosa in Italia*, in *Le due culture: un incontro mancato? Con il Chronicon di Villa Cagnola (1947-1996)*, a cura di F. Citterio, L. Vaccaro, Morcelliana, Brescia 1998, pp. 53-101; T. Gallarati Scotti, *Interpretazioni e memorie*, Mondadori, Milano 1960, p. 156. Fu in lunga corrispondenza e in intima amicizia con Ernesto Buonaiuti, sottoscrivendo tra l'altro numerosi abbonamenti a «Ricerche Religiose». Si vedano: L. Bedeschi, *Buonaiuti...*, cit., pp. 34-38, 68 n. 9, 349-461; E. Buonaiuti, *La vita allo sbaraglio...*, cit.

¹⁸ Si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni negli anni del noviziato universitario romano (1924-1925)*, cit., p. 159.

¹⁹ Sulla base delle minute di Pettazzoni in risposta alle missive di Cagnola del 23 e 31 marzo 1927. Si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1926-1927*, cit., p. 171.

²⁰ «Il mecenate lombardo tra il settembre 1925 e l'aprile 1927 ha versato alla casa editrice in quattro rate la somma di £. 6000; in data 16 agosto fa pervenire un'altra lettera con un assegno di £. 1500; per completare l'impegno assunto verserà le ultime 1500 lire ad avvenuta pubblicazione del secondo fascicolo doppio 1927 della rivista.» Si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1926-1927*, cit., p. 192.

²¹ A cominciare dal 1926 Pettazzoni assunse anche formalmente la carica di direttore, ruolo che ricoprì sino al 1954 (vol. 24-25 del 1953-1954). Successivamente il suo nome apparve nella copertina della rivista: «Fondatore: Raffaele Pettazzoni» sino al 1959 quando, in seguito alla morte, venne scritto «Rivista fondata nel 1925 da Raffaele Pettazzoni».

È forse da ricondurre a queste mutate condizioni finanziarie la richiesta indirizzata a Zolli sul finire del 1928, affinché l'Università di Padova sottoscrivesse un abbonamento, per il quale il Nostro scrisse nel marzo 1929 al Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia, Erminio Troilo.

Di lì a poco però, nell'aprile 1929, la pubblicazione di SMSR venne messa in serio pericolo per una seconda volta. La società Anonima Romana Editoriale, visto il bilancio finanziario e l'imminente fallimento, comunicò a Pettazzoni la propria intenzione di cessare la pubblicazione. Il direttore corse ai ripari ottenendo nuovamente dal Consiglio di amministrazione dell'Università un assegno straordinario di £. 2000 e così, a partire dal maggio 1929, la Casa editrice Optima (via Vittorio Veneto n. 56, Roma), presso la Tipografia L'Universale, assunse per il triennio 1929-1930-1931 la stampa e l'edizione di SMSR, succedendo alla Società Anonima Romana Editoriale²².

La situazione sembrò finalmente volgere al sereno e parve che più nulla, almeno dal punto di vista economico, dovesse congiurare contro SMSR. Infatti la Scuola di Studi Storico-Religiosi dell'Università di Roma provvide alla spesa con i sussidi universitari per due anni. Ciò nonostante la somma non bastò a tenere in vita la rivista e negli ultimi mesi del 1930 l'Optima fece sapere che non avrebbe continuato la pubblicazione. L'8 febbraio 1931 Pettazzoni si rivolse alla casa editrice Zanichelli (e alla tipografia Officina Grafica A. Cacciari di Bologna), la quale a partire da quell'anno assunse l'edizione e la pubblicazione di SMSR rilevando contestualmente le annate precedenti ancora disponibili e rimaste invendute presso la casa editrice Optima. Il primo fascicolo semestrale (1°-2°, numero VII, anno VII) del 1931 venne pubblicato verso la metà di luglio²³. Nella lettera 12 (24 aprile 1931) vi è traccia indiretta anche di questo ulteriore cambiamento, infatti Zolli scrive a Pettazzoni per richiedergli l'invio di due estratti: "Mi perdoni se La disturbo, ma, dato il cambiamento della Casa Editrice degli SMSR, non so a chi rivolgermi per chiedere gli Estrattini dei miei lavori apparsi nell'ultimo fascicolo". Zolli, dato che la lettera è datata 24 aprile, mentre il primo fascicolo pubblicato dal nuovo editore Zanichelli uscì solamente verso la metà di luglio, evidentemente si riferiva al fascicolo 3°-4°, numero VI, anno VI, 1930, l'ultimo edito dalla precedente casa editrice, la Optima, nella primavera del 1931. Specificatamente i due lavori di Zolli erano: *Il rito del cambiamento del nome nel pensiero religioso ebraico*, SMSR, VI 1930, pp. 215-222; *Il Dio che rivendica le colpe dei padri sui figli*, SMSR, VI 1930, pp. 281-284.

²² Le lettere 7 e 8 rispettivamente del 21 e 31 dicembre 1930 (si veda: «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettere 7 e 8», pp. 415; 416) ci sono testimoni della confusione venutasi a creare in seguito a questo primo cambio di editore. Zolli per richiedere le copie degli estratti delle sue recensioni, scrive alla casa editrice Optima, convinto invece di aver scritto alla tipografia.

²³ Per questa e altre notizie relative alle vicende editoriali si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni intorno al 1930*, cit., pp. 141-254; S. Zincone, *op. cit.*, pp. 5-7.

Il passaggio dall'Optima alla Zanichelli²⁴ non fu affatto indolore, non solo per le preoccupazioni relative alla questione economico-finanziaria, ma soprattutto per quelle inerenti agli aspetti organizzativi. Proprio per evitare e prevenire ogni eventuale disagio Pettazzoni fece allegare al secondo fascicolo di SMSR del 1930, l'ultimo edito dalla casa editrice Optima e uscito solamente nella primavera del 1931, un Avviso nel quale avvertiva del prossimo avvicendamento editoriale e raccomandava di fare riferimento esclusivamente a lui per ogni questione direzionale e redazionale.

Avviso. A partire dalla prossima VI^a annata (1931: Volume VII) la pubblicazione e l'amministrazione degli "Studi e Materiali di Storia delle Religioni" sarà assunta dalla Casa Editrice N. Zanichelli in Bologna. I Sigg. Abbonati sono pregati di mandare l'importo della quota di abbonamento per 1931 e successive al seguente indirizzo: Studi e Materiali di Storia delle Religioni, Casa Editrice N. Zanichelli, Bologna. Per quanto riguarda la direzione e la redazione tutta la corrispondenza dovrà essere mandata, come prima, all'indirizzo seguente: Prof. R. Pettazzoni, Via Crescenzo, 63, Roma. A questo secondo indirizzo dovranno essere spedite anche le pubblicazioni periodiche in cambio con gli SMSR, e le altre a scopo di recensione²⁵.

Ma nonostante la solerzia del persicetano anche per quanto riguardava i più insignificanti dettagli, i disagi non mancarono e a darcene prova è ancora una volta una brevissima lettera di Zolli (lettera 27, del 12 aprile 1932). Il semitista si rivolgeva al direttore di SMSR affinché sollecitasse l'editore Zanichelli su una questione di carattere privato.

Ho scritto all'Editore per via dei 20 estratti Catacombe²⁶ – come solito non mi ha risposto. Spero non abbia buttato giù la composizione. Forse Ella vorrà aver la bontà di scrivergli una riga. Domando scusa del disturbo e cordialmente la saluto.

Pettazzoni a quanto è dato desumere dalla lettera 28 di Zolli (29 aprile 1932) intervenne prontamente presso l'editore. “La ringrazio sentitamente della comunicazione riguardo gli Estratti. – scrive il Nostro al contempo scusandosi per aver importunato per una questione così noiosa il già più che oberato collega – Le son grato che se ne sia occupato. Di solito io stesso mi rivolgo all'editore, per quanto mi preme, ma il nostro Editore non risponde mai!” Ciò nonostante a distanza di circa un mese (lettera 29, del 20 maggio 1932) Zolli appuntava in calce alla lettera:

²⁴ La casa editrice Zanichelli pubblicò la rivista sin al 1957.

²⁵ Copia di tale avviso si trova tra le carte Pettazzoni nel Fondo Pettazzoni a San Giovanni in Persiceto. Per questa e altre notizie si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni intorno al 1930*, cit.

²⁶ Nella lettera 23 del dicembre 1931 Zolli aveva richiesto a Pettazzoni 200 estratti di un suo articolo a nome di un conoscente: I. Zoller, *Il significato delle pitture nelle catacombe giudaiche a Roma*, SMSR, VII 1931, pp. 144-152. Si veda «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 23 e 27», pp. 436; 441.

“Non ho bisogno di dirle che l’Editore non mi ha mandato gli estratti Catacombe. Gli ho scritto riferendomi al Suo cortese biglietto: non mi ha risposto”.

Come si conclude la vicenda relativa agli estratti del contributo sulle pitture nella catacombe giudaiche di Roma, non è dato accertarlo dai documenti in nostro possesso. L’ultimo riferimento indiretto alle vicende editoriali di SMSR è contenuto nella seconda indirizzata da Pettazzoni a Zolli²⁷. Nella lettera del 6 febbraio 1948, il direttore di SMSR respingeva la pubblicazione di un contributo zolliano adducendo varie ragioni. La prima era che “il Suo articolo è molto interessante (non direi altrettanto convincente)²⁸.” In secondo luogo comunicava a Zolli: “Mi rincresce dirLe che non posso prometterLe di pubblicarlo. Il nuovo volume degli «Studi e Materiali» (1947-48) è già completo e si sta stampando. E quanto al successivo è meglio non fare previsioni, tanto incerte sono le disponibilità finanziarie, sempre più inadeguate ai costi”.

Il volume era effettivamente pronto ad andare in stampa, tanto che una parte era già stata inviata all’editore già nel 1947, ma nel corso dei mesi successivi, e per la lentezza della composizione, e perché Pettazzoni stesso aggiunse la recensione a Efraim Briem, *Kommunismus und Religion in der Sowjetunion*, Basel 1949, il XXI volume (1947-1948) di SMSR uscì, con la data del 1948, solamente nel febbraio 1949²⁹. A prescindere dalle ragioni più o meno plausibili addotte da Pettazzoni per rifiutare la pubblicazione del contributo zolliano³⁰, resta il fatto che nel secondo dopo-guerra SMSR attraversarono un periodo di difficoltà³¹, tanto che uscirono in annate accorpate nel 1943-1946, 1947-1948, 1949-1950, 1951-1952, 1953-1954, per riprendere la pubblicazione annuale solamente nel 1955, quando al dimissionario Pettazzoni, subentrò un

²⁷ Seconda e ultima lettera di Pettazzoni a Zolli pervenutaci anch’essa come la prima in brutta copia. Si veda: «Lettere di Pettazzoni a Zolli. Lettera 2», p. 493.

²⁸ Mancando un seppur minimo riferimento nella lettera è pressoché impossibile risalire al contenuto del contributo proposto da Zolli per la pubblicazione e stabilire se venne pubblicato su altra rivista. Inoltre Zolli potrebbe averlo inviato a Pettazzoni con o senza una lettera accompagnatoria, oppure averglielo consegnato personalmente all’Università.

²⁹ Per questa e altre notizie si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni dall’estate 1946 all’inverno 1947-48. Materiali per una biografia*, SM, n. 58 (1° semestre 2005), pp. 53-250.

³⁰ L’ultimo contributo di Zolli in SMSR fu: I. Zolli, *Il tempo di Dio e il tempo dell’uomo nel Salterio*, SMSR, XXIII 1951-1952, pp. 34-40. Si veda *infra*, pp. 302-303.

³¹ Per notizie riguardanti le difficoltà economiche della rivista SMSR durante gli anni del conflitto e del dopoguerra si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni dall’estate 1946 all’inverno 1947-48*, cit., p. 99: “Gli avvenimenti politici e militari di questo ultimo triennio hanno determinato il ritardo nella pubblicazione del 18° volume (1942), uscito all’inizio del 1944, e costretto l’editore a sospendere la stampa del 19° (1943); il direttore, per recuperare il ritardo, ha pensato in un primo tempo ad un volume doppio 19-20 (1943-1944), e infine ad un volume, di fatto, quadruplo (1943-1946); a tal fine chiede al rettore un sussidio straordinario di £. 40.000: ne ottiene 30.000...; per fortuna nel tardo autunno gli giunge un assegno straordinario di £. 20.000 da parte del Ministero della P. I.”; p. 232: “Fino al vol. 15° (1939) degli SMSR sono usciti due fascicoli semestrali ogni anno; delle annate 16 (1940), 17 (1941) e 18 (1942) un solo fascicolo annuale a causa delle restrizioni imposte in tempo di guerra; successivamente gli eventi politici e militari hanno determinato la sospensione della rivista e nei primi mesi del 1947 è uscito un volume unico di 262 pp., formalmente doppio (19-20), di fatto quadruplo (1943-1946); a causa della scarsa disponibilità di mezzi finanziari d’ora in poi non si può tornare ai due fascicoli per anno, e neppure ad un volume annuo abbastanza ricco di pagine; il direttore deve rassegnarsi a pubblicare un volume ogni due anni.”

comitato di redazione formato da Alessandro Bausani, Angelo Brelich, Ernesto de Martino, Alberto Pincherle e Nicola Turchi, le “nuove forze ormai acquisite alla Storia delle religioni [...] tutti più o meno vicini a questa Scuola, o perché in essa formati, o comunque venuti con essa in contatto”³².

La lettera di Pettazzoni del 1948 rappresenta l’ultima testimonianza indiretta relativa alle vicende editoriali di SMSR contenuta nella corrispondenza, da qui in poi essa tace: il seguito appartiene unicamente alla storia dell’ottuagenaria rivista³³.

a) Arthur Marmorstein collaboratore di SMSR

Arthur Marmorstein (1882-1946) era una delle personalità del mondo ebraico internazionale più famose e autorevoli dell’epoca. Discendente da un’antica e integerrima famiglia ungherese di secolari tradizioni rabbiniche e talmudiche, divenne anch’egli rabbino e al contempo docente al Jews’ College di Londra. Fin da studente si interessò di semitologia e di assiriologia, e la propria competenza in tali campi contraddistinse anche il proprio insegnamento. In particolare fu tra i massimi studiosi delle sezioni haggadiche del Talmud di cui scrisse numerose opere di commento, vere e proprie pietre miliari, quali *Doctrine of Merits in Old Rabbinic Literature* (1920), *Old Rabbinic Doctrine of God* (1927) e *Studies in Jewish Theology* (1950)³⁴.

Marmorstein nel 1931 iniziò la propria collaborazione con SMSR grazie alla mediazione di Zolli, di cui era ottimo e fidato amico: fu il rabbino triestino infatti a mettere in contatto Marmorstein con Pettazzoni. Il 21 agosto 1931 Zolli (lettera 16), scrivendo a Pettazzoni da Karlsbad, la località della ex-Cecoslovacchia dove si trovava per le cure termali, per informarsi sugli ultimi dettagli per il 2° Congresso per lo studio delle tradizioni popolari, aggiungeva: “Mi trovo qui ogni giorno assieme per parecchie ore col dottissimo Prof. Marmorstein Arthur [...]”.

³² R. Pettazzoni, *Presentazione e congedo*, cit., pp. III-IV.

³³ Dal 1958 (vol. XXIX) sino al 1963 (vol. XXXIV) l’editore Cesare Marzioli di Roma sostituì la casa editrice Zanichelli. Dal 1964 (vol. XXXV) al 1969 (vol. XL) l’edizione passò alla casa editrice Ateneo di Roma, alla quale subentrò, nel 1972, l’editore Dedalo Libri di Bari che pubblicò la rivista sino al 1977, quando la casa editrice divenne la Japadre di L’Aquila che ancor’oggi edita la rivista (Japadre, L’Aquila-Roma). Nel 1968 Brelich aveva nel frattempo mutato il titolo della rivista in «Religioni e civiltà», sottotitolo «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», titolo che apparve sulle annate 41 (1970-1972) e 42 (1973-1976) sulle quali comparve anche la nuova numerazione (vol. I, 1970-1972 e vol. II, 1973-1976. Con lo stesso titolo comparve anche un volume commemorativo dedicato ad Angelo Brelich, vol. III, 1982). Nel 1977 il titolo della rivista venne nuovamente mutato in «Studi Storico-Religiosi» con il sottotitolo «già Studi e Materiali di Storia delle religioni» e reintrodotta una nuova numerazione (vol. I, 1977). Fu solamente nel 1983, in occasione del centenario della nascita di Pettazzoni, che il volume VII di «Studi Storico-Religiosi», riassunse il titolo originario di «Studi e Materiali di Storia delle religioni», riprendendo al contempo l’originaria numerazione (volume XLIX). Attualmente la Rivista è ormai a pieno titolo di proprietà dell’Università di Roma La Sapienza ed è edita a cura del Dipartimento di studi storico-religiosi. Si veda: S. Zincone, *op. cit.*, p. 6. Ringrazio pubblicamente il professor Mario Gandini per avermi agevolato e altresì aiutato nella ricostruzione dei vari passaggi editoriali e mutamenti onomastici.

Gli ho parlato dei SMSR che egli non conosceva ed egli desidera che la Casa editrice gli invii (previo preavviso) tutta quanta la raccolta compresi gli ultimi fascicoli. Gli dissi inoltre che Ella di sicuro gradirebbe la sua collaborazione agli SMSR. Mi voglia autorizzare, Chiaro Professore, a confermarglielo al Marmorstein a nome Suo. Sono ben lieto di avere guadagnato agli SMSR uno studioso di sì gran valore”.

Pettazzoni dovette rispondere affermativamente alla richiesta, tant'è che Zolli, nella successiva lettera del settembre 1931 (lettera 17) asserì che Marmorstein avrebbe lavorato “volentieri per i Suoi SMSR”.

Zolli si prodigò per mettere in contatto i due studiosi anche in seguito. Infatti nella lettera 19 (5 ottobre 1931) Zolli chiuse lo scritto dicendo: “Scriverò al prof. Marmorstein”. Ed è più che probabile che Zolli abbia scritto a Marmorstein per confermargli l'assenso di Pettazzoni alla collaborazione con SMSR. Oppure molto più verosimilmente egli gli scrisse per sollecitargli l'invio di un contributo dato che la prima lettera di Marmorstein a Pettazzoni è del 17 ottobre 1931³⁵, alla quale accluse il contributo *The 'Mirror' in Jewish life*. Consenso definitivo al rapporto tra i due si desume dalla lettera 21 (17 novembre 1931) quando in conclusione Zolli annota: “Ho molto piacere che il Marmorstein sia divenuto amico e collaboratore dei SMSR”, forse perché in una precedente epistola pettazzoniana lo storico delle religioni confermava al suo corrispondente l'avvenuto invio dello studio marmorsteiniano.

In questo modo Zolli non solo procurava un nuovo abbonamento alla rivista, ma soprattutto il contributo e il prestigio di uno dei più importanti studiosi dell'epoca. Marmorstein pubblicò complessivamente su SMSR tre articoli: *The “Mirror” in Jewish religious life*, SMSR, VIII 1932, pp. 37-42; *The contest between Elijah and the Prophets of Baal*, SMSR, IX 1933, pp. 29-37; Idem, *Some rites of mourning in Judaism*, SMSR, X 1934, pp. 80-94³⁶.

³⁴ Per altre notizie si veda: *EJ*, vol. 11, col. 1013.

³⁵ “Con lettera del 17 ottobre 1931, dietro consiglio dell'amico Israel Zoller di Trieste, Arthur Marmorstein manda a Pettazzoni, per l'eventuale pubblicazione sugli SMSR, l'articolo *The 'Mirror' in Jewish life* (chiede anche di sottoscrivere l'abbonamento alla rivista). [...]; di lui Pettazzoni conosce il primo volume (*The Names and Attributes of God*, London, 1927) dell'opera *The Old Rabbinic Doctrine of God* (l'ha recensito Zoller in SMSR, 5 (1929), 147-148); accetta volentieri la sua collaborazione alla rivista: pubblicherà l'articolo sopra cit. nel primo fascicolo del 1932, altri due nelle annate 1933 e 1934.” Si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni nelle spire del fascismo (1931-1933)*, cit., pp. 53-54. Nel Fondo Pettazzoni sono custodite 4 lettere di Marmorstein a Pettazzoni (17 ottobre 1931; 2 novembre 1932; 31 dicembre 1933 e 15 ottobre 1934).

³⁶ Nel Fondo Pettazzoni sono conservate quattro lettere di Arthur Marmorstein a Raffaele Pettazzoni. Lettera del: 12 ottobre 1931; 2 novembre 1932; 31 dicembre 1933; 15 ottobre 1934.

b) I contributi di Zolli in SMSR

La collaborazione di Zolli con SMSR fu estremamente variegata e multiforme. Nelle diverse rubriche di cui si componeva la rivista pettazzoniana, «Articoli», «Rassegne ed Appunti», «Rivista bibliografica», «Note e notizie», «Pubblicazioni ricevute»³⁷, Zolli pubblicò:

- 5 saggi nella rubrica «Articoli»:
 1. I. Zoller, *Il rito del cambiamento del nome nel pensiero religioso ebraico*, SMSR, VI (1930), pp. 215-222;
 2. Idem, *Considerazioni storico-religiose sul libro di Giona*, SMSR, VII (1931), pp. 48-58;
 3. Idem, *Il significato delle pitture nelle catacombe giudaiche a Roma*, ibidem, pp. 144-152;
 4. I. Zolli, *L'episodio delle due spade (Luca XXII, 35 ss.)*, SMSR, XIII (1937), pp. 227-243;
 5. E. Zolli, *Il tempo di Dio e il tempo dell'uomo nel Salterio*, SMSR, XXIII (1951-1952), pp. 34-40
- 12 contributi in «Rassegne ed Appunti»:
 1. I. Zoller, *Una iscrizione votiva antico-sinaitica*, SMSR, II (1926), pp. 99-107;
 2. Idem, *Gli scavi a Beisan ed alcuni simboli religiosi*, SMSR, V (1929), pp. 110-119;
 3. Idem, *Un interessante episodio del rito pasquale ebraico*, SMSR, VI (1930), pp. 135-140;
 4. Idem, *Il malquth (flagellazione) nella tradizione giudea e cristiana*, ibidem, pp. 140-144;
 5. Idem, *I fuochi sui sepolcri assiro-babilonesi*, ibidem, pp. 144-146;
 6. Idem, *Il Dio che rivendica le colpe dei padri sui figli*, ibidem, pp. 281-284;
 7. Idem, *Flagellazione e confessione nell'epoca gaonica*, SMSR, VII (1931), pp. 94-96;
 8. Idem, *L'orazione a Nusku e Šamaš nei riti sacrificali mesopotamici*, SMSR, IX (1933), pp. 94-95;
 9. Idem, *Azkarah e Dikr*, SMSR, X (1934), pp. 98-104;
 10. Idem, *A che forma di sepoltura si riferisce Giobbe XXI, 33*, ibidem, pp. 223-228;
 11. I. Zolli, *L'altare, trono del Signore*, SMSR, XI (1935), pp. 212-214;
 12. Idem, *Il banchetto a Gad*, SMSR, XII (1936), pp. 214-217
- 26 recensioni nella sezione «Rivista bibliografica»:
 1. I. Zoller, recensione a J. Scheftelowitz, *Alt-Palästinensischer Bauernglaube in Religionsvergleichender Beleuchtung*, Hannover, Heinz-Lafaire, 1925, pp. 181, SMSR, II (1926), pp. 123-125;
 2. Idem, recensione a V. Zanolli, *Correnti Etnografiche e «Monoteismo primitivo»*, pp. 291 (Estr. dagli «Atti dell'Accademia Veneto-Trentino-Istria» vol.XVI) Padova, 1925, ibidem, pp. 291-292;
 3. Idem, recensione a Hugo Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter, 1926-1927, SMSR, III (1927), p. 265;
 4. Idem, recensione a I. Benzinger, *Hebräische Archäologie*, ed.3, Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1927, pp. 437, ibidem, pp. 265-266;
 5. Idem, recensione a J. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, 2° Aufl. Berlin, Leipzig, Walter de Gruyter, 1927, SMSR, V (1929), pp. 142-143;
 6. Idem, recensione a A.Z. Aescoly – Weintraub, *Le Hassidisme, Introduction a l'étude des hérésies religieuses parmi les Juifs. La Kabbale*. Paris, Geuthner, 1928, ibidem, pp. 143-145;

³⁷ M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni negli anni del noviziato universitario romano (1924-1925)*, cit., p. 178.

7. Idem, recensione a Lazar Gulkowitsch, *Der Haisidismus*, Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1927, ibidem, pp. 146-147;
8. Idem, recensione a A. Marmorstein, *The old rabbinic doctrine of God*, Londra, Humphrey Milford, 1927, ibidem, pp. 147-148;
9. Idem, recensione a P. Heinisch, *Das Buch Genesis übersetzt und erklärt...*, Bonn, P. Hanstein, 1930, SMSR, VI (1930), pp. 159-162;
10. Idem, recensione a Johannes Hempel, *Altes Testament und Geschichte*, Gütersloh, Bertelsmann, 1930, ibidem, pp. 300-301;
11. Idem, recensione a Johann Gottsberger, *Das Buch Daniel über setzt und erklärt...*, Bonn, Peter Hanstein, 1928, ibidem, pp. 301-302;
12. Idem, recensione a Adolphe Lods, *Israël, des origines au milieu du VIII siècle*, Paris, La Renaissance du Livre, 1930, SMSR, VII (1931), p. 103;
13. Idem, recensione a Hugo Gressmann, *Der Messias*, Göttingen, Vandenhoech und Ruprecht, 1929, ibidem, pp. 104-107;
14. Idem, recensione a Otto Procksch, *Jesaia I, übersetzt und erklärt...*, Leipzig, Deichert, 1930 e Paul Volz, *Jesaia II, übersetzt und erklärt...*, Leipzig, Deichert, 1932, SMSR, VIII (1932), pp. 108-111;
15. Idem, recensione a Der Sohar, *Das heilige Buch der Kabbala nach der Urtext*, herausgegeben von E. Müller, Wien, Heinrich Glanz, 1932, ibidem, pp. 112-113;
16. Idem, recensione a G. Furlani, *Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assiria*, «Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei», Anno CCCXXIX, Serie VI, Vol. IV, Fasc. III, Roma 1932, pp.268, ibidem, pp. 243-245;
17. Idem, recensione a Paul Heinisch, *Die Trauergebräuche bei den Israeliten*, Münster, Aschendorff, 1931, ibidem, p. 251-252;
18. Idem, recensione a J. Chaine, *Introduction à la lecture des prophètes*, Paris, Librairie Lecoffre, Gabalda et fils, 1932, ibidem, pp. 252-253;
19. Idem, recensione a A. Vincent, *Le Judaïsme*, Paris, Blond et Gay, 1932 («Bibliothèque catholique des sciences religieuses»), ibidem, pp. 253-255;
20. Idem, recensione a Alfred Bertholet, *Götterspaltung und Göttervereinigung (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 164)*, Tübingen, Mohr 1933, SMSR, IX (1933), pp. 98-99;
21. Idem, recensione a Walter Baumgartner, *Israelitische und Altorientalische Weisheit (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 166)*, Tübingen, Mohr 1933, ibidem, pp. 110-111;
22. Idem, recensione a Giuseppe Ricciotti, *Storia d'Israele, Vol. I: Dalle origini all'esilio*, Torino, Soc. Editrice Internazionale, 1932, pp. 522 con 208 illustrazioni, ibidem, pp. 111-112;
23. I. Zolli, recensione a *Il poema della creazione (Enūma elīš)*. Traduzione, introduzione e note di Giuseppe Furlani, Bologna, Zanichelli, 1934, pp. 126, SMSR, X (1934), p. 107;
24. Idem, recensione a A. Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit*, Tübingen, Mohr, 1934, ibidem, p. 229;
25. Idem, recensione a A. Causse, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse. Le problème sociologique de la religion d'Israël*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1937, pp. 332, SMSR, XIV (1938), pp. 143-145;

26. Idem, recensione a Albert Vincent, *La religion des Judéo-araméens d'Éléphantine*, Paris, Geuthner, 1937, pp. 723, ibidem, pp. 145-147.

A ciò si devono aggiungere:

- 2 recensioni di suoi testi pubblicate nella rubrica «Rivista bibliografica»:
 1. I. Sonne, recensione a E.S. Artom, U. Cassuto, I. Zoller, *Miscellanea di Studi Ebraici in memoria di H.P. Chajes*, Casa Editrice Israel, Firenze 1930, SMSR, VII (1931), p. 248;
 2. G. Furlani, recensione a I. Zolli, *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'aramaico e del pensiero biblico*. Istituto delle Edizioni Accademiche, Udine 1938, SMSR, XVI (1940), p. 145.
- 3 segnalazioni nella rubrica «Note bibliografiche»:
 1. «Note bibliografiche» (a cura di R. Pettazzoni): I. Zoller, *La vita religiosa ebraica*, Trieste, Tipografia sociale, 1932, pp. 72, SMSR, VIII (1932), p. 121;
 2. «Note bibliografiche» (a cura di R. Pettazzoni): *Annuario di Studi Ebraici*, vol. I, Roma 1935 (Le Monnier, Firenze), pp. 212, SMSR, XI (1935), pp. 136-137;
 3. N. Turchi, recensione a I. Zolli, *Israele. Studi storico religiosi*, Udine, Istituto delle Edizioni Accademiche, 1935. I volume di pp. XX-415, SMSR, XII (1936), pp. 101-103;
- 1 encomio in «Note e notizie»:
 1. S. Cavalletti, *Eugenio Zolli*, SMSR, XXVI (1955), pp. 50-51;
- 3 segnalazioni nella sezione «Pubblicazioni ricevute»:
 1. I. Zoller, *Ideogenesi e Morfologia dell'Antico Sinaitico. Un contributo alla storia del divenire dell'alfabeto greco-romano*, Tipografia della Società Editrice della V. G., Trieste 1925, pp. 60 in 8°, SMSR, I (1925), fasc. 1-2, p. 157;
 2. Idem, *Sinainschrift und griechisch-lateinisches Alphabet; Ursprung und Ideologie dargestellt*, Trieste, (Selbstverlag), 1925, pp. 68 con 1 tavola, SMSR, I (1925), fasc. 3-4, p. 245³⁸;
 3. Idem, *Il nome delle lettera çadde*. (Estr. da «La Rassegna Mensile d'Israel»), Firenze, 1926, pp. 15, SMSR, II (1926), p. 303.

I 17 articoli e le 26 recensioni stesi da Zolli per SMSR sono la tangibile testimonianza di una collaborazione lunga e feconda intrapresa con Pettazzoni. Tuttavia, analizzando la successione cronologica degli scritti di Zolli in SMSR ci si rende conto che – come nel caso delle lettere³⁹ – gli anni tra il 1929 e il 1932 sono quelli più intensi e ricchi di produzioni e di pubblicazioni⁴⁰. In questi quattro anni si concentrano infatti 15 delle 26 recensioni (57,7%) e 9 dei 17 articoli (52,9%), dati quanto mai significativi se si considerano i ventisei anni (dal 1926 al

³⁸ La menzione delle due suddette monografie nel volume I di SMSR del 1925 nella sezione «Pubblicazioni ricevute», segnano la prima apparizione di Zolli sulla rivista.

³⁹ Si veda «Capitolo 1», pp. 15-19.

⁴⁰ Forse è azzardato ipotizzare che la diatriba sorta proprio nel 1932 in seguito al rifiuto di Pettazzoni di pubblicare lo studio di Zolli sullo sviluppo storico di Pesach abbia intaccato in qualche misura la collaborazione tra i due; resta il poco comprensibile fatto di un *crollo* vertiginoso sia nella corrispondenza tra i due, sia nei contributi zolliani su SMSR.

1952) e i ventuno volumi che separano la prima pubblicazione sulla rivista dall'ultima. Bisogna certo considerare il lungo periodo delle persecuzioni razziali durante il quale era fatto espressamente divieto a tutta la stampa di pubblicare qualsiasi opera o articolo scritto da un ebreo o su un ebreo. L'entrata in vigore delle leggi razziali prima e le vicende personali poi, impedirono a Zolli una serena e fattiva collaborazione con la rivista dal 1938 al 1952. Quest'anno, con l'articolo *Il tempo di Dio e il tempo dell'uomo nel Salterio*, XXIII (1951-52), pp. 34-40, segna di fatto la fine dei rapporti diretti tra Zolli e SMSR.

Il primo contributo zolliano su SMSR, I. Zoller, *Una iscrizione votiva antico-sinaitica*, in «Rassegne ed Appunti», SMSR, II (1926), fasc. 1-2, pp. 99-107, è stato preso in esame precedentemente, per cui in questo regesto degli scritti zolliani su SMSR passeremo ad analizzare direttamente il secondo contributo. Si rammenti solamente che questo studio era stato allegato alle pubblicazioni inviate al Ministero della Pubblica Istruzione con la richiesta per la libera docenza in Lingua e letteratura ebraica⁴¹.

Gli scavi a Beisan ed alcuni simboli religiosi, in «Rassegne ed Appunti», SMSR, V (1929), fasc. 1-2, pp. 110-119. In queste pagine estremamente documentate Zolli, partendo dai ritrovamenti degli scavi condotti nella località di Beisan – antica città canaaneo-israelita, dalla Bibbia chiamata Beth Shean, sul colle di Tell-el-hosn –, compie una erudita comparazione storico-religiosa tra le divinità del Vicino Antico Oriente. Egli nota che la raffigurazione della dea 'Anat, che appare sulla stele di basalto rinvenuta nel corso degli scavi, è fortemente sincretica: ella, infatti, non è altro che un'Astarte egiziana a cui gli Egiziani, che vissero nella Siria, avevano attribuito le caratteristiche della vita. Mentre comunemente 'Anat, la dea della guerra, impugna un'arma, in questa stele votiva essa viene raffigurata come dea della vita. Un fenomeno sincretico analogo – prosegue Zolli – accadde anche a Lakhish, dove fu rinvenuto un tempio dedicato alla dea Hator raffigurata con corna di montone. Ulteriore elemento di curiosità è destato dal fatto che serpenti, uova, uccelli (colombe in particolare), fanciulli e pesci sono simboli ricorrenti in moltissime rappresentazioni delle divinità femminili quali Ishtar e Astarte, che spesso sono rappresentate nude con le mammelle in evidenza. A parere di Zolli questi molteplici elementi simbolici cercano di esprimere, come le *matzzevoth*, le colonne di pietra, il concetto di fertilità e di generazione. Tali rappresentazioni cercavano dunque di estrinsecare la forza creatrice della natura. Serpente e colomba, unitamente alla divinità a cui talvolta sono associate, sono perciò espressioni ierogamiche.

⁴¹ Si vedano: «Capitolo 1», pp. 82-83; «Capitolo 3», pp. 216-217.

Un interessante episodio del rito pasquale ebraico, in «Rassegne ed appunti», SMSR, VI (1930), fasc. 1-2, pp. 135-140. Nello studio Zolli prende in esame un particolare del rituale del banchetto pasquale ebraico. Prima di iniziare la lettura dei cantici di lode, dei salmi, delle benedizioni e delle rievocazioni dei prodigi compiuti dal Signore, si apre la porta della casa in cui si è radunati e di recita il Salmo 79 di carattere completamente diverso rispetto al contenuto delle precedenti invocazioni, in quanto esprime l'exasperazione provata dagli Ebrei alla vista del Tempio profanato e contaminato. Terminata la lettura del Salmo, si chiude la porta e si riprende la lettura del Salmo 115. Nel corso dei secoli – dice Zolli – sono stati molti i tentativi di risalire al significato originario di tale gesto, ma nessuna delle precedenti interpretazioni è sufficientemente convincente. Zolli analizza brevemente le spiegazioni addotte in passato, secondo le quali l'atto di aprire la porta ricorderebbe il passaggio del *mashchith*, oppure l'ingresso tra i convitati di Elia. Tuttavia in tutti i casi resta inspiegabile sia l'atto dell'apertura della porta, sia la mestizia rievocata dalla lettura del Salmo 79. Egli ritiene che tale gesto sia da riconnettersi ai prodigi che si verificavano al Tempio, riportati tanto nel Talmud babilonese quanto in quello palestinese. La mattina infatti si ritrovavano inspiegabilmente aperte le porte del Tempio chiuse la sera precedente. L'apertura delle porte del Tempio, non associate a nessun altro fenomeno, era perciò un *omen* prettamente ebraico, il cui significato era da ricondurre all'inizio di un'epoca di salvezza o di austera giustizia. “Questo prodigio annunciava l'avvicinarsi sempre più prossimo di un'epoca in cui delle genti, che non conoscevano il nome del Signore, [...], sarebbero venute a distruggere il Tempio [...]. Ecco perché la sera di Pasqua, rievocando simbolicamente il prodigio della porta del Tempio di Gerusalemme, che era stato un prodigio nefasto, si leggono dei versi così tristi e dolorosi. [...]. Alla rievocazione di questo prodigio segue la preghiera: Si manifesti ancora una volta la volontà del Signore, ma non più per distruggere gli ultimi avanzi del popolo nostro, bensì per annientare il nemico [...]”⁴².

Il malquth (flagellazione) nella tradizione giudea e cristiana, in «Rassegne ed appunti», SMSR, VI (1930), fasc. 1-2, pp. 140-144⁴³. Zolli riprendeva la comunicazione presentata in occasione del 1° Congresso per lo studio delle tradizioni popolari relativa alla pratica espiatoria eseguita da taluni ebrei alla vigilia dello *Jom Kippur*. L'elemento di novità del contributo apparso in SMSR era la comparazione eseguita con episodi e ambienti della Chiesa cattolica. Non solo per quanto riguarda i flagellanti, ma soprattutto per via delle pratiche popolari che ancora all'epoca di Zolli venivano eseguite in certe zone d'Italia da famiglie cattoliche del

⁴² I. Zoller, *Un interessante episodio del rito pasquale ebraico*, cit., p. 139.

leccese. In entrambi i casi la pratica aveva la finalità di prevenire l'eventuale castigo di Dio. Le trentanove frustate (quaranta meno una) intendevano simboleggiare i quaranta castighi comminati da Dio – dieci ciascuno – ad Adamo, a Eva, alla terra e al serpente in seguito al peccato originale.

I fuochi sui sepolcri assiro-babilonesi, in «Rassegne ed appunti», SMSR, VI (1930), fasc. 1-2, pp. 144-146. In questa brevissima nota Zolli propone una propria originale interpretazione circa il significato dei fuochi accessi sui sepolcri assiro-babilonesi. Prendendo spunto da una memoria di Furlani, Zolli si chiede quale funzione potessero avere i fuochi accesi sopra i sepolcri dato che in Mesopotamia veniva praticata l'inumazione del cadavere e non la sua cremazione. Particolare significativo era da rinvenire nel fatto che i fuochi venissero accesi unicamente sopra i sepolcri vascolari, cioè formati da due vasi di argilla uniti all'orlo, mentre tracce di focolari non si avevano presso i sepolcri in mattoni. Il Nostro reputava che anticamente si ritenesse che l'apertura lasciata dai sepolcri vascolari permettesse ai demoni di prendere possesso del corpo del defunto. Visto dunque che si credeva che il defunto avrebbe vissuto una successiva esistenza diversa da quella terrena, la finalità del fuoco era di carattere apotropaico: tenere lontani i demoni dal corpo del defunto.

Il rito del cambiamento del nome nel pensiero religioso ebraico, in «Articoli», SMSR, VI (1930), fasc. 3-4, pp. 215-222. È questo il primo contributo zolliano apparso nella rubrica principale di SMSR. Da quanto è possibile ricostruire dalle lettere ebbe una gestazione alquanto travagliata. Nella lettera 10 (12 gennaio 1931) Zolli infatti scriveva: “In questi giorni ho ricevuto il recente volume del Prof. Lods della Sorbonne, *Israël*⁴⁴; vi ho trovato qualche notizia preziosa concernente il *nome*. Ma anche in un volume del Gunkel⁴⁵, che mi è pervenuto appena oggi, vi sono delle osservazioni sullo stesso argomento. Mi permetto perciò di chiederLe di volermi favorire ancora una volta le bozze, se è possibile, *non* ancora impaginate, del mio articolo sul cambiamento del nome⁴⁶. Il lavoretto sarà così molto più completo”. In questo studio l'autore compie un'analisi sul rito del cambiamento del nome nella religione ebraica, lo *shinnuj hashem*. Presupposto dell'indagine è che nella mentalità dell'uomo primitivo il concetto di essenza

⁴³ Sul malquth si veda «Capitolo 3», p. 197, n. 27.

⁴⁴ Adolphe Lods, *Israël, dès Origines au Milieu du VIII^e siècle*, Paris 1930. Zolli recensì l'opera; si veda *infra*, p. 307. Adolphe Lods (1867-1948) storico delle religioni protestante. Professore di lingua e letteratura ebraica alla Sorbona. Innumerevoli i suoi studi: *L'Ecclésiaste et la Philosophie Grecque* (1890); *Le Livre d'Henoch* (1892); *La Croyance à la Vie Future et le Culte des Morts dans l'Antiquité Israélite* (2 voll., 1906); *Des Prophètes a Jésus* (1935); *La Religion d'Israel* (1939). Si veda: *EJ*, vol. 11, col. 425.

⁴⁵ H. Gunkel, *Das Märchen im alten Testament*, Tübingen 1921. Hermann Gunkel (1862-1932) teologo e professore a Halle (1888-1894 e 1920-1927), Berlino (1895-1907), Giessen (1907-1920), fu tra i pionieri della critica biblica introducendo il tradizionale metodo storico nello studio della storia di Israele. Tra le opere: *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (1895, 1921²); *Genesis* (1901, 1963⁶); *Die Psalmen* (1926). Si veda: *EJ*, vol. 7, coll. 977-978.

corrisponde al nome, per cui quest'ultimo rappresenta un raddoppiamento fonico dell'individuo, la cui pronuncia costringe, nel caso della divinità, a entrare in rapporto diretto con chi lo invoca. Nella Bibbia Adamo ha l'onore e l'onere di dare i nomi a tutti gli oggetti e agli animali e i profeti, quando descrivono lo splendore dell'era messianica, dicono che bisognerà chiamare tutte le cose con un nome nuovo. Il cambiamento del nome, pratica diffusa in tutto l'ambiente del Vicino Oriente Antico (Egitto, Palestina, Mesopotamia), è quindi legato alle credenze popolari ebraiche di vago sentore magico. Si ritiene infatti che cambiando il nome di una persona, e quindi mutandone l'essenza, ne venga mutata anche la sorte. I significati di tali mutamenti di nomi sono molteplici. Nella Bibbia vengono cambiati i nomi di Abramo e di Sara per suggellare un nuovo patto, oppure nel caso di Giacobbe-Israele per accrescerne il potere. Nell'epoca talmudica il cambiamento del nome veniva praticato soprattutto nel caso di gravi malattie in modo che il demone non fosse più in grado di riconoscere la sua vittima. Nella tradizione rabbinica medioevale il cambiamento del nome equivaleva a lasciare le proprie debolezze e diventare un altro uomo. Attraverso una rapida comparazione storico-religiosa con alcune popolazioni primitive e arabe, Zolli individua alla base del rito del cambiamento del nome, non solo in ambiente ebraico, ma più in generale nei diversi popoli presso cui tale rito è praticato, l'idea psicologica del *transfert*, ovvero che il peccato compiuto venga scaricato sopra qualcun altro. La fede nella potenza magica della parola fa dunque ritenere che l'apopompe, vale a dire la cura di una persona liberata da un flagello, coincida con l'epipompe, ossia chiamare con il nome di un altro uomo la persona malata. Sulla persona originariamente portatrice del nuovo nome ricadrà la punizione inviata dalla divinità contro il trasgressore. Mentre anticamente veniva individuato con precisione il soggetto o il luogo contro cui indirizzare la punizione⁴⁷, col trascorrere dei secoli non servì più identificare con precisione una persona, bastava semplicemente cambiare nome al trasgressore e al malato.

Il Dio che rivendica le colpe dei padri sui figli, in «Rassegne ed appunti» SMSR, VI (1930), fasc. 3-4, pp. 281-284. Il breve studio di Zolli nasceva dalla lettura di un articolo pubblicato sul numero domenicale della «Neue Freie Presse», in cui un giornalista raccoglieva in maniera alquanto petulante le riflessioni di un sedicente rabbino ungherese che spiegava le ragioni dell'affermazione contenuta in Nm 14, 18 in cui Dio dice di castigare “la colpa dei padri fino alla terza e alla quarta generazione.” Zolli riteneva che se si vogliono comprendere sino in fondo le parole della Bibbia è necessario accostare questo passo ad altri luoghi simili, quali Es 20, 5-6; 34, 6-7 e Dt 5, 9-10, dove oltre al castigo promesso sino alla terza e alla quarta

⁴⁶ Il secondo fascicolo (n. 3-4) del 1930 (VI) uscì solamente nella primavera del 1931. Si veda *supra*, p. 277.

generazione, Dio promette benevolenza per mille generazioni a venire. Se da un lato – afferma Zolli – questo passaggio vuole mettere in evidenza la gelosia con cui Dio stabilisce il rapporto con Israele, dall’altro vuole mostrare come la sua bontà e carità siano di gran lunga più smisurati della sua collera. Il significato principale è quello di mostrare al fedele come la sanzione di Dio sia inferiore al premio elargito. Questa concezione secondo la quale il castigo e il premio si estendono anche nelle generazioni a venire si fonda sul presupposto che i discendenti sono idealmente inclusi nell’antenato. Sebbene in questo caso specifico Zolli prenda le distanze dalla concezione totemica, appare evidente che alla base della sua formulazione vi siano tali suggestioni. Le Scritture, oltre a voler sottolineare la smisurata bontà di Dio rispetto alla sua ira, vogliono anche rammentare all’uomo come le sue azioni, siano esse buone o cattive, e le loro conseguenze perdurino in eterno.

Considerazioni storico-religiose sul libro di Giona, in «Articoli», SMSR, VII (1931), fasc. 1-2, pp. 48-58⁴⁸. Il libro di Giona, scritto tra il IV e il III secolo a.C., narra le vicende all’epoca dei regni di Giuda e di Israele e del re Geroboamo (VIII a.C.). Zolli lo ritiene un testo estremamente interessante dal punto di vista storico-religioso in quanto in esso sono racchiuse moltissime notizie di grande importanza per la storia delle religioni. Giona cerca di fuggire a Tarshish, colonia fenicia della Spagna per sottrarsi a Jahweh che gli ha ordinato di recarsi a Ninive per informare gli abitanti che a causa dei peccati commessi entro quaranta giorni avrebbe distrutto la città. Giona – scrive Zolli – cerca di fuggire lontano in perfetta consonanza con le convinzioni del tempo, secondo le quali per ogni regno (terra, mare, cielo, inferi) o città vi fosse una divinità, il cui potere non si esercitava al di fuori del territorio di sua pertinenza. Durante la tempesta scatenata da Dio contro la nave che conduce Giona a Tarshish, ogni membro dell’equipaggio prega il proprio Dio sperando, con questo atto, in un cambiamento della sorte. La tempesta viene infatti vista come un male inviato in seguito a una trasgressione. Per individuare il colpevole si tirano le sorti e una volta scoperto che la causa del male risiede in Giona, i marinai decidono di eliminarlo affinché la forza contagiosa del peccato risparmi gli innocenti. Tuttavia prima di gettarlo in mare, gli uomini chiedono a Dio un segno che confermi che questa è la sua volontà e affinché non abbiano in seguito a pagare per la morte di un innocente. La ritrovata quiete del mare viene perciò vista come il suo responso. I marinai, benché non siano ebrei, vista la potenza di Jahweh decidono di compiere dei sacrifici di ringraziamento e per timore. Il ventre della balena che accoglie Giona per tre giorni e tre notti viene visto da

⁴⁷ Si ricordi la funzione del capro per ‘Azazel. Si veda «Capitolo 3», pp. 227-237.

Zolli come simbolo della tomba da cui Dio libera il profeta. Convinto dell'impossibilità di sottrarsi alla sua missione, Giona si reca a Ninive ad annunciare la prossima distruzione. I Niniviti tuttavia proclamano un digiuno e si vestono di sacchi in segno di penitenza. Dio, vedendo le loro opere di bene, si ricrede e risparmia la città. Ma a questo punto Giona si dispiacque poiché la sua missione era stata inutile: Dio che è misericordioso si è commosso per la penitenza dei Niniviti e li ha perdonati. Jahweh per mostrare a Giona quanto dispiacere gli avrebbe causato la distruzione della città di Ninive, presso la capanna del profeta fece crescere una bella pianta di ricino in modo da potergli fare ombra, ma la fece seccare il giorno successivo. Conclusa dunque l'esposizione e il commento della vicenda del profeta Giona con gli opportuni riferimenti agli elementi di carattere storico-religioso (divinità locali, ordalia, divinazione, ecc.) contenuti nel racconto, Zolli si sofferma ad analizzare le motivazioni secondo le quali Giona in un primo tempo si rifiuta di recarsi a Ninive e in seguito si addolora della mancata distruzione della città. Giona, scrive Zolli, non intende recarsi a Ninive perché è convinto che Dio, buono e misericordioso, avrebbe mitigato la propria sentenza a fronte del pentimento dei niniviti, per cui il suo annuncio della prossima distruzione della città sarebbe stato inutile e infondato. Moltissimi esegeti hanno spiegato questa reticenza di Giona, dice Zolli, in base al timore che l'ira di Jahweh si sarebbe potuta riversare contro gli Israeliti; in realtà Giona antepone l'amor proprio, il proprio prestigio, alla misericordia di Dio. È per questa semplice ragione di egoismo personale, che Giona rifiuta di accettare la bontà e la misericordia di Dio. L'intera vicenda non è perciò una minaccia indirizzata contro Israele, ma un monito affinché si converta, dato che la misericordia di Dio è così enorme da perdonare anche chi non è il popolo eletto.

Flagellazione e confessione nell'epoca gaonica, in «Rassegne ed appunti», SMSR, VII (1931), fasc. 1-2, pp. 94-96. Zolli annunciava di aver compiuto uno studio sulla flagellazione in epoca gaonica già nella lettera 8 del 31 dicembre 1930. Nella lettera 9 del gennaio 1931 che accompagnava l'invio del contributo Zolli scriveva: "Ho preso lo spunto da un recentissimo volume del Lewin⁴⁹, uno dei maggiori conoscitori del periodo gaonico, per abbozzare la nota

⁴⁸ Zolli ne avrebbe trattato anche in occasione del corso di Lingua e letteratura ebraica del 1931/32 (si veda «Capitolo 6», pp. 373-374). Zolli inviava il contributo unitamente alla lettera 11, il 20 febbraio 1931, mentre ne richiese gli estratti a Pettazoni con la lettera 17 del settembre 1931.

⁴⁹ Si veda B. Lewin, *Otzar ha-Gaonim, Thesaurus of the Gaonic Responsa*, Vol. II, *Tractate Shabbath*, Haifa 1930. Benjamin Manasseh Lewin (1879-1944) studioso della letteratura gaonica nacque in una famiglia di stretta osservanza chassidica, ma ben presto rimase orfano. Studiò presso diverse jeshivoth, al Seminario Rabbinico di Berlino e all'Università di Berna. Si trasferì nel 1912 in Palestina dove poté approfondire i suoi interessi per la letteratura gaonica. In particolare *Otzar ha-Ge'onim* (13 voll., 1928-1962) è un'edizione con note, riferimenti e indici dei responsi gaonici e un commentario relativo al trattato talmudico *Bava Metzia*. Ricostruì con il materiale ritrovato alla Genizah de Il Cairo e con parti della letteratura rabbinica il perduto *Sefer Metivot* (1934). Per altre notizie si veda: *EJ*, vol. 11, coll. 169-170.

appresso. Gli studi che si vanno ora compiendo su quell'epoca che dal tempo di Graetz⁵⁰ ha cambiato del tutto aspetto – offrirà anche altri materiali, ma ho pensato bene di mettere intanto quanti ho a mia disposizione a profitto degli storici delle religioni”⁵¹.

Il contributo si riallacciava al precedente studio sul malquth e, attraverso un rapido esame dei passi scritturali e della tradizione orale rabbinica, ne descrive le modalità di esecuzione. Nel periodo del gaonato anziché una sferza di cuoio di vitello, veniva usata una corda di lino o di canape, raddoppiata o triplicata a seconda della grossezza della fune. Il condannato veniva legato mani e piedi (mano sinistra con piede sinistro e mano destra con piede destro), denudato per metà, fatto sdraiare prono a terra o su di una panca e il percotitore si collocava dinnanzi al capo. Veniva quindi percosso tredici volte sul fianco destro, tredici su quello sinistro e tredici sul dorso, per un totale di trentanove sferzate. Oltre al percotitore vi era una persona che contava i colpi e un'altra che leggeva i brani biblici alludenti al misfatto. Al termine della flagellazione il condannato chiedeva perdono dei peccati commessi; in alcuni casi la confessione poteva avvenire prima. Nel caso in cui il condannato fosse stato anche scomunicato, il tribunale rabbinico al termine della flagellazione scioglieva la scomunica. Nell'epoca talmudica il flagellato poteva essere legato a una colonna e colpito con una sferza di vitello con due correggie di pelle d'asino. Nel corso del Medioevo prevalsero diverse correnti di pensiero secondo le quali la stessa incertezza del materiale da usare per il flagello era prova dell'inutilità della funzione purificatrice del malquth. In ogni caso e in ogni epoca la finalità della pratica consisteva nel sostituire la pena di morte e ottenere per il colpevole il perdono del Signore e l'annullamento del castigo divino.

Il significato delle pitture nelle catacombe giudaiche a Roma, in «Articoli», SMSR, VII (1931), fasc. 3-4, pp. 144-152. Dalle lettere scambiate con Pettazzoni possiamo risalire al fatto che il testo fu scritto più volte. Nella lettera 22 (4 dicembre 1931) Zolli domandava “nuovamente scusa del ritardo nella spedizione delle bozze”, mentre nella missiva successiva (lettera 23, del dicembre 1931) chiedeva che gli venissero rispedite “ancora una volta – per un giorno soltanto – le bozze del lavoretto Pitture catacombe” dato che “lavorando in fretta (tra un viaggio e l'altro) non ho aggiunto la pagina del lavoro del Pestalozza⁵² e la pagina nel volume dell'Assaf⁵³. Spero

⁵⁰ Si veda «Capitolo 1», p. 31, n. 46.

⁵¹ Si veda «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 9», p. 417.

⁵² U. Pestalozza, *Le Tharghelie atenesi* (Parte I), SMSR, VI 1930, pp. 232-272. Su Uberto Pestalozza si veda «Capitolo 1», p. 21, n. 9.

⁵³ S. Assaf, *Lethorath hachinuch bejسرائيل* (*Storia dell'Educazione presso gli Ebrei*), Devir, Tel Aviv 1931. Simcha Assaf (1889-1953) rabbino e storico del giudaismo. Docente di Talmud al Seminario Mizrahi di Gerusalemme e professore di letteratura gaonica all'Università Ebraica; membro della Suprema Corte di Israele e tra gli artefici

per altro di poter consultare nel frattempo un altro volume del Müller-Bees⁵⁴ per il quale mi rivolgo al prof. Ferrabino⁵⁵ della nostra Università”⁵⁶.

Lo studio di Zolli prende in esame le raffigurazioni pittoriche rinvenute nelle catacombe giudaiche di Monteverde e di Villa Torlonia. Dopo aver esposto quali sono i temi ornamentali ricorrenti (candelabro, delfino, cedro, ramo di palma, calice, coltello da circoncisore, melograno, buccina), confuta il significato sinora addotto dai diversi studiosi. Si riteneva infatti che il candelabro stesse a significare che il defunto era giunto a Roma a seguito del candelabro asportato dal Tempio da Tito nel 70 d.C., oppure che volesse riprodurre il candelabro scolpito sull’Arco di Tito, oppure ancora che stesse a simboleggiare le anime dei trapassati. Spiegazioni simboliche più o meno almanaccate venivano proposte anche per gli altri simboli⁵⁷; ad esempio il delfino veniva visto come un richiamo al banchetto messianico dell’al di là in quanto si ricollegava al pesce facente parte della mensa del venerdì sera. Zolli ritiene invece che le immagini riprodotte non dicono nulla del morto, non descrivono le sue passate virtù o la sua sorte, così come non si riferiscono a idee messianiche o escatologiche, ma molto più semplicemente vogliono esprimere l’idea di culto, di religione. “Gli oggetti dipinti nelle catacombe giudaiche romane hanno appunto l’intento [...] di riprodurre dei momenti della vita

dell’introduzione del diritto biblico nel diritto israeliano. Le sue opere, tutte in ebraico, spaziano dalla letteratura gaonica, alla storia del diritto giudaico. La più importante è forse *Mekorot le-toledot ha-chinnukh be-jisrael* (*Fonti per la Storia dell’Educazione ebraica*), 4 voll., 1925-43. Di grande importanza sono le edizioni critiche da lui curate in particolare i *Responsa* del periodo gaonico ritrovati nella *Genizah* del Cairo. In collaborazione con Israel Davidson e Issachar Joel pubblicò il *Seder R. Sa’adjah Ga’on* (1941) e con L.A. Mayer i due volumi del *Sefer ha-Jishuv*. Per altre notizie si veda: *EJ*, vol. 3, coll. 756-758.

⁵⁴ N. Müller, N. Bees, *Die Inschriften der jüdischen Katakomben am Monteverde zu Rom, entdeckt und erklärt von d. dr. Nikolaus Müller ... Nach des Verfassers Tode vervollständigt und hrsg. von dr. Nikos A. Bees (Bens) Mit 173 Abbildungen im text*, O. Harrassowitz, Leipzig 1919. Nicolaus (Nikolaus) Müller (1857-1912) teologo evangelico e filologo dell’età classica, professore di teologia sistematica e di Nuovo Testamento all’Università di Berlino. Per altre notizie si veda: www.bautz.de.

⁵⁵ Aldo Ferrabino (1892-1972), studioso di storia antica, professore di Storia greca e romana all’Università di Padova (1927-1949), dove fu anche incaricato di Epigrafia e Antichità greche e romane, Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia a Padova (1932-1941 e 1946-1947), Rettore della stessa (1947-1949), in seguito professore di storia romana all’Università La Sapienza di Roma (1949-1962). Nel 1954 successe al De Sanctis nella presidenza dell’Istituto dell’Enciclopedia Italiana, dove promosse la pubblicazione del *Dizionario Enciclopedico Italiano* (dal 1955) e del *Dizionario biografico degli Italiani* (dal 1960). Fu presidente dell’Istituto italiano per la storia antica e della Società nazionale Dante Alighieri e socio nazionale dei Lincei. Per una bio-bibliografia si vedano: *DBI*, vol. 46, 1996, pp. 385-391; *EI*, Appendice I, p. 583 e III, pp. 599-600; F. Sartori, *Aldo Ferrabino*, «Annuario dell’Università di Padova», 1972-73, pp. 1175-1191 (bibliografia a pp. 1191-1202); Idem, *Aldo Ferrabino*, «Atti e memorie dell’Accademia Patavina di scienze, lettere ed arti», 85, (1972-73), I, pp. 170-200; A. Maddalena, *Commemorazione di Aldo Ferrabino*, «Atti dell’Istituto veneto di scienze, lettere ed arti», 131, (1972-73), I, pp. 43-49.

⁵⁶ «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 23», p. 436. Nella stessa lettera Zolli anticipava la richiesta a Pettazzoni fattagli da un conoscente che “vorrebbe ordinare 200 copie (estratti) del mio lavoretto Pitture per farne dono (escluso ogni commercio librario) agli studenti ed intellettuali ebrei e mi domanda un preventivo”. Nella lettera 26 del 31 marzo 1932 sollecitava a Pettazzoni l’invio di qualche estratto e nella lettera 27 del 12 aprile 1932 tornava a richiedere l’invio degli estratti per il conoscente; questa volta però ne richiedeva venti anziché duecento. Pettazzoni doveva interessarsi alla questione e darne notizia a Zolli visto che nella successiva lettera 28 del 29 aprile 1932 il semitista lo ringraziava per la comunicazione.

⁵⁷ Sul corretto significato da attribuirsi alle raffigurazioni pittoriche si vedano anche lo scambio di opinioni con Pettazzoni, contenuto nella lettera 13 del 2 luglio 1931: «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 13», pp. 421-422.

religiosa. Incontriamo perciò un recipiente col vino, un coltello, un corno, un melograno, che, mentre sembrano a prima vista insignificanti, acquistano poi un valore di simbolo, in quanto ricordano le varie solennità ebraiche⁵⁸. Altri elementi invece, quali il delfino, le palme, gli uccelli, il pavone, hanno un semplice valore decorativo subito per l'influsso dell'arte siro-romana, riprodotti tra l'altro anche in alcune catacombe cristiane.

L'orazione a Nusku e Šamaš nei riti sacrificali mesopotamici, in «Rassegne ed Appunti», SMSR, IX (1933), fasc. 1-2, pp. 94-95. Il 5 gennaio 1933 (lettera 35), scrivendo a Pettazzoni, Zolli diceva di essere intento alla lettura di una "Memoria del Furlani" e che appena terminata ne avrebbe steso "un cenno di recensione"⁵⁹. Scriveva poi: "una singola questione vorrei fare oggetto d'una notarella – se avrà piacere – per SMSR"⁶⁰. Si tratta di una brevissima nota (una facciata e mezza) in cui Zolli, riprendendo un passaggio del saggio di Furlani, offre una diversa interpretazione all'invocazione innalzata a Nusku e a Shamash in occasione dei riti sacrificali. Furlani propendeva per ritenere che Shamash, il dio del Sole, nell'invocazione presa in esame, andasse a sostituire Nusku, il dio della luce emanata dal fuoco. La relazione che l'invocazione andava a stabilire tra i due non era dovuta – secondo Zolli – alla sostituzione dell'uno all'altro, bensì all'analogia che esisteva tra i due. Come Shamash, la luce solare, permetteva lo svolgersi dei riti sacrificali, così Nusku, la luce che si emana dal fuoco, permetteva l'esecuzione del rito nell'oscurità della notte. Con lettera del 3 febbraio 1933 (lettera 36) Zolli inviava la nota al direttore della rivista e lo informava di aver avuto uno scambio di idee con lo stesso Furlani, di cui tra l'altro vi era traccia nello stesso contributo zolliano: "Certamente c'è del vero in un'idea che il prof. Furlani ha avuto la cortesia di comunicarmi in una sua recente lettera [...]"⁶¹. Ma di maggior interesse per il nostro studio è la lettera successiva (lettera 37, del 2 giugno 1933), poiché ci lascia intendere che il nostro autore dovette ritornare più volte sul contenuto del contributo⁶². In essa Zolli scriveva: "Illustre Professore, Avrò ricevuto le bozze dell'articolo Nusku. In quanto alla litogenesi sono disposto a rimaneggiare l'articolo omettendo la questione litolatria. Non so però se potrò aggiungere del nuovo materiale ebraico, che non è vasto, poiché non si tratta che di elementi sopravvissuti alla lotta del jahvismo contro le credenze

⁵⁸ I. Zoller, *Il significato delle pitture...*, cit., p. 150.

⁵⁹ Si veda *infra*, pp. 311-312. G. Furlani, *Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assiria*, «Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei», Anno CCCXXIX, Serie VI, Vol. IV, Fasc. III, Roma 1932, pp. 268, in «Rivista bibliografica», SMSR, VIII (1932), fasc. 3-4, pp. 243-245.

⁶⁰ Chiudeva la lettera chiedendo a Pettazzoni l'invio degli estratti dei libri recensiti ultimamente.

⁶¹ I. Zoller, *L'orazione a Nusku...*, cit., p. 95.

⁶² Si noti inoltre che, mentre la recensione compare in SMSR nel secondo fascicolo semestrale (fasc. 3-4) del 1932, il contributo è dell'anno successivo. Zolli ringraziò Pettazzoni per l'invio dell'estratto relativo alla nota con la lettera 38 del 16 settembre 1933.

litogenetiche”. Non è ovviamente possibile risalire nello specifico a che cosa si riferisse Zolli parlando di “litolatria” e di “credenze litogenetiche”, dato che nell’articolo non si accenna neppure lontanamente alla questione. Tuttavia nella monografia *Israele. Studi storico-religiosi* del 1935, vi è un capitolo, il dodicesimo, dedicato alla questione litogenetica: «Sul culto degli alberi e delle pietre», pp. 124-139, in cui la concezione evoluzionistica e totemica è a fondamento dello studio. Ma soprattutto in questo capitolo Zolli riprende una breve nota pubblicata nel 1933, l’anno in cui scrisse a Pettazzoni di essere disposto a omettere la questione litogenetica, sulla «Rivista italiana di psicoanalisi»⁶³. In essa Zolli prendeva in esame il significato del versetto biblico di Qo 3, 5: “Un tempo per gettare sassi e un tempo per raccogliarli, un tempo per abbracciare e un tempo per astenersi dagli abbracci”, il cui senso era alquanto oscuro. Infatti i versetti precedenti e quelli successivi sono costruiti sulla contrapposizione delle azioni per le quali vi è un momento adatto e uno per il quale trattenersi (Qo 3, 1-8). Oscuro risultava il senso delle espressioni “gettare sassi” e “raccogliarli”. Gli esegeti le avevano variamente interpretate spiegando che il gettare i sassi era un modo per rendere incolti i campi in tempo di guerra, oppure che quest’immagine si riferisse a un gioco praticato nell’antichità sulla falsariga della dama. Zolli obiettava che le azioni descritte erano azioni abitudinarie, quotidiane, non straordinarie come quelle compiute in occasione di una guerra, e che tutte erano estremamente concrete. Inoltre in tutti i versetti, i due emistichi sono tra di loro in analogia e Zolli si domandava quale potesse essere quella tra “un tempo per abbracciare e un tempo per astenersi dagli abbracci” con il gettare e il raccogliere i sassi. Anche Rashì – a parere di Zolli – non era riuscito a dare una spiegazione convincente. Notava invece che Lewy aveva supposto che il gettare le pietre sarebbe stata un’indicazione simbolica dell’atto di generazione. Anche l’abbraccio veniva considerato da parecchi esegeti come un atto coniugale. La simmetria tra i due emistichi del versetto era a questo punto chiara. Oltretutto nel *Midrash Qoheleth* viene detto che il tempo per gettare le pietre corrisponde al momento in cui la moglie è pura, mentre il tempo per raccogliarli sta a indicare il tempo in cui la donna è impura. Le pietre, i sassolini erano dunque un’immagine usata per evocare il seme maschile. Zolli aggiungeva che in un altro passaggio talmudico il gettare il seme viene paragonato al gettito di pietre in quanto la parola *abhanim* (pietre), viene equiparata a *banim* (figli). “Se la spiegazione midrashica or ora riportata – scriveva Zolli – dovesse essere, come a noi pare, giusta, allora si avrebbe già in Eccles. III, 5, un punto di contatto con la mitologia classica. Un filo invisibile congiungerebbe così il detto dell’austero filosofo biblico con il mito di Deucalione e Pirra, ai quali l’oracolo di Delfo

⁶³ I. Zoller, *Una pagina di litogenesi biblica*, «Rivista italiana di psicoanalisi», II (1933), fasc. 2, pp. 138-140.

ingiunse, come è noto, di coprirsi la testa e di gettare dietro le spalle «le ossa della gran madre», cioè le pietre della terra, per far sorgere in tal modo uomini e donne»⁶⁴.

L'interesse psicoanalitico risiedeva dunque in questa analogia tra i sassi e il seme maschile ed era già dichiarato in una breve nota introduttiva firmata dalla Redazione (quasi certamente Weiss): «Com'è noto la psicoanalisi dallo studio dei sogni e dei sintomi neurotici è stata portata a scoprire che la sabbia, il riso, il sale, i semi, le pietruzze, ed in genere tutti i piccoli oggetti riuniti insieme, sono simboli dello sperma, del seme fecondante, e più generalmente della fecondazione. Questa scoperta, come tutte le altre relative al simbolismo, ha avuto una sorprendente conferma dallo studio degli usi dei popoli primitivi, dalla Mitologia, dalla scienza delle religioni, ecc. Pubblichiamo ora di buon grado questa nuova conferma che ci viene dall'acuta e penetrante interpretazione di un passo della Bibbia, fatta da uno dei migliori specialisti d'Italia»⁶⁵.

Azkarah e Dikr, in «Rassegne ed Appunti», SMSR, X (1934), fasc. 1-2, pp. 98-104⁶⁶. Il semitista triestino prende in esame i tentativi adoperati dall'ebraismo e dall'islam per cercare di superare il senso di disagio, quella specie di *horror vacui*, che si desta nell'uomo religioso quando cerca di mettersi in comunicazione con la divinità intesa come essere lontano, dimorante nei cieli o addirittura trascendente. La preghiera in senso lato rappresenta infatti il tentativo da parte dell'uomo di protendersi verso l'oggetto della sua adorazione. Nel Pentateuco il grido innalzato verso il cielo al fine di essere udito da Dio, può essere rafforzato a mezzo del suono delle trombe o dello shofar. L'obiettivo è quello di suscitare il ricordo, *zikkaron*, del popolo dinnanzi a Dio. «*Azkarah* è la forma aramaizzante di *hazkarah*, una derivazione di *hazkir* («far ricordare»), forma fattiva (*hif'il*) del verbo *zakhor* = ricordare»⁶⁷. Attraversando diversi luoghi biblici dal Levitico ai Salmi e analizzando le diverse offerte sacrificali, Zolli rileva che l'*azkarah* assolve a una duplice funzione. Partendo infatti dal presupposto che *zekher*, ricordo, sia sinonimo di *shem*, nome, in quanto per ricordare bisogna evocare il nome, l'*azkarah* è il «sinonimo del nome divino in quanto serve a rievocare la personalità divina davanti all'uomo, mentre l'*azkarah* nel rito sacrificale mira a suscitare il ricordo dell'uomo davanti a Dio»⁶⁸. Il *dikr* è invece una cerimonia religiosa della mistica musulmana. Lo sceicco, accompagnato da alcuni

⁶⁴ *Ivi*, p. 140.

⁶⁵ *Ivi*, p. 138.

⁶⁶ Zolli ne aveva trattato nel corso di Lingua e letteratura ebraica all'Università di Padova nell'a.a. 1932/33 (si veda «Capitolo 6», p. 374). Il contributo avrebbe dovuto essere pubblicato sul fascicolo precedente (vol. IX, fasc. 3-4) come ci viene testimoniato dalla lettera 40 del 18 febbraio 1934. Venne successivamente ripubblicato in *Israele* (I. Zolli, «Azkarah e dikr», in *Israele...*, cit., pp. 239-245).

⁶⁷ I. Zoller, *Azkarah e dikr*, cit., p. 100.

⁶⁸ *Ivi*, p. 102.

dervisci, ripete in maniera frenetica e secondo un climax ascendente alcune formule invocatorie, ripetute a intervalli regolari sempre più brevi dai dervisci. Al culmine del rito gli uomini emettono grida altissime muovendosi in maniera inconsulta e accompagnati dalla musica assordante dei tamburi cadono a terra esausti, anelanti, con la bocca aperta coperta di schiuma bianca, in istato di estasi. I due riti, l'*azkarah* e il *dikr*, mirano alla medesima finalità, ovvero a superare la distanza tra l'adorante e l'adorato. Ma mentre "l'*azkarah* è il ricordarsi a Dio, il *dikr* è il ricordo di Allah da parte dei fedeli". Nel primo caso "l'uomo cerca di proiettare il ricordo della sua personalità nella sfera del divino; il *dikr* serve invece a suscitare la coscienza del divino presente nell'uomo"⁶⁹.

A che forma di sepoltura si riferisce Giobbe XXI, 33, in «Rassegne ed Appunti», SMSR, X (1934), fasc. 3-4, pp. 223-228. L'elaborazione dello studio fu alquanto complessa tanto che Zolli ne richiese più volte le bozze a Pettazzoni⁷⁰. Nello studio Zolli affronta la questione della sepoltura data all'empio, descritta in Gb 21,33 ("e gli sono lievi le zolle della tomba") resa dall'ebraico *rigve nachal*. Dopo aver passato in rassegna le varie interpretazioni fornite dai filologi e dagli esegeti a lui precedenti, Zolli ritiene di poter fornire una nuova e valida spiegazione a partire da uno studio di Samuele Krauss⁷¹ (*La double inhumation chez les Juifs*, «Revue des Études Juives», Parigi 1934) e dal discorso di apertura al 1° Congresso nazionale per lo studio delle tradizioni popolari di Firenze tenuto da Pettazzoni⁷². In particolare quest'ultimo rievoca l'usanza di seppellire personaggi importanti nel letto di un fiume, affinché possano avere un riposo pressoché indisturbato. Per cui l'espressione *rigve nachal* starebbe a significare, zolle del torrente: propriamente *nachal*, torrente o meglio *wadi* (torrente tipo delle zone desertiche che si asciuga nei mesi estivi) e *rigve*, zolle, pietre, ciottoli. In sostanza la forma di sepoltura alla quale si riferisce Giobbe nel passo esaminato sarebbe quella antichissima, probabilmente extra-ebraica, di inumare il corpo di un defunto particolarmente importante nel letto di un fiume, cosicché potesse godere della pace assoluta. Infatti mentre gli interlocutori di Giobbe nel capitolo precedente (Gb 20) cercano di convincerlo che gli empi vengono puniti da Dio, Giobbe

⁶⁹ *Ivi*, p. 103.

⁷⁰ Si veda: «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettere 40, 41, 43, 44», pp. 456-460.

⁷¹ Samuel Krauss (1866-1948) storico, filologo e studioso talmudico. Docente di Bibbia ed ebraico al seminario israelitico di Budapest, dal 1906 insegnò Bibbia, storia e liturgia all'*Israelitische-Theologische Lehranstalt* di Vienna di cui fu Rettore dal 1937 al 1938. Fondò a Vienna la *Verein für jüdische Geschichte und Literatur*. Fu autore di oltre 1300 opere, tra articoli e testi, che spaziano dalla filologia alla storia, dalla Bibbia al Talmud sino al cristianesimo. Tra le opere maggiori: *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrash und Targum* (2 voll., 1898-99); *Antoninus und Rabbi* (1910); *Vier Jahrtausende jüdischen Palästinas* (1922); *Talmudische Archaeologie* (3 voll., 1910-12); *Synagogale Altertümer* (1922). Per altre informazioni e una rassegna più ampia dei suoi scritti si veda: *EJ*, vol. 10, coll. 1248-1250.

contesta questa loro visione, ricordando quale fortuna e prestigio abbiano invece in vita, addirittura ricevendo una simile sepoltura, riservata ai personaggi illustri. Zolli in conclusione dello studio ricorda come nel periodo mishnico tale inumazione non è più ritenuta lodevole, ma anzi tenda a tenere il defunto il più lontano possibile dagli altri uomini.

L'altare, trono del Signore (Es. XVII, 15, 16), in «Rassegne ed Appunti», SMSR, XI (1935), fasc. 3-4, pp. 212-214. La breve nota esegetica si riferisce al passo di Es 17, 15-16 laddove, in seguito alla vittoria sugli Amalechiti, si trova scritto: «Allora Mosè costruì un altare, lo chiamò, «Il Signore è il mio vessillo» e disse: «Una mano s'è levata sul trono del Signore: vi sarà guerra del Signore contro Amalek di generazione in generazione».” Zolli inizia la propria esegesi partendo dall'assunto che nella Bibbia l'origine dei nomi propri ha sempre una motivazione di carattere eziologico e tra vicenda e nome proprio della persona o del luogo vi deve essere una perfetta assonanza. Così nel caso di Isacco, *Jitzchaq* che deriva da *tzachok*, ridere (Sara rise quando le venne detto che sarebbe rimasta incinta nonostante l'età avanzata); così per Abraham, da *av hamon*, padre di moltitudini, così per Jisrael da *sar'el*, ha lottato con l'essere divino; così nel caso delle località o delle città: Peniel si chiama così perché Giacobbe vide il Signore “faccia a faccia”, *pene 'el*; Sukkoth perché Giacobbe costruì delle capanne (sukkoth) per il suo bestiame; così per molti altri casi. Un *hapax* è tuttavia rappresentato dai due versetti di Esodo. Infatti “qui c'è un completo divario tra il nome dell'altare e la motivazione, poiché nel primo abbiamo *nissì* (da *nes*, bandiera) e nella seconda *kes*”⁷³ altare. Gli esegeti, ritenendo che vi dovesse essere perfetta corrispondenza semantica tra il nome dell'altare e la sua motivazione, emendarono *kes* altare, in *nes*, bandiera; così facendo l'altare si chiamerebbe “la mia bandiera” o “il mio vessillo”, traduzione che ancora oggi *La Bibbia di Gerusalemme* ritiene corretta. La ragione risiederebbe nel fatto che durante la battaglia contro gli Amalechiti, Mosè tenne in mano il bastone. Zolli però non è del tutto convinto in quanto il bastone non rappresenta la bandiera e quindi tanto meno il vessillo. “Secondo me, – scrive Zolli – il verso 16 non va corretto, perché è autentico, ma piuttosto la parola *nissì* (‘il mio vessillo’) del verso 15 va emendata in *kissì* (‘il mio trono’). Il testo risulterebbe allora il seguente: «E Mosè edificò un altare e chiamò il suo nome ‘*Jhwh* il mio trono’ [...]”⁷⁴. Che un altare potesse avere la forma di un trono non era un fatto inconsueto, in quanto questa era la forma abituale con cui venivano costruiti. Oltretutto – rammenta in conclusione Zolli – la stessa tradizione cabbalistica considera

⁷² R. Pettazzoni, *Discorso del Prof. Raffaele Pettazzoni. Presidente del Congresso*, Atti del I congresso Nazionale per lo studio delle tradizioni popolari», cit.; Idem, *Il I Congresso Nazionale delle Tradizioni popolari*, cit. Si veda: «Capitolo 3», pp. 194-195.

⁷³ I. Zolli, *L'altare, torno del Signore*, cit., pp. 212-213.

⁷⁴ *Ivi*, p. 213.

il cielo come il trono del Signore e la terra come uno scranno per i suoi piedi. “A proposito del ‘trono’ del Signore abbiamo tutta una letteratura continua, incessante, mentre invece non incontriamo in alcun testo né in alcuna figura, l’immagine del Signore con un ‘vessillo’ in mano”⁷⁵.

Il banchetto a Gad, in «Rassegne ed Appunti», SMSR, XII (1936), fasc. 3-4, pp. 214-217. Anche in questo breve contributo Zolli compie un’esegesi contraddistinta dalla propria genialità unita alla semplicità. L’oggetto discusso a lungo dagli esegeti è il passo del profeta Amos (Am 6, 1-7) in cui vengono biasimati i partecipanti al banchetto dedicato al dio del Fato pan-semitico, Gad, in particolare il versetto 3 dove viene detto: “Voi credete di ritardare il giorno fatale e affrettate il sopravvento della violenza.” I termini ebraici in questione sono: *wattaggishun*, “Fate avvicinare”, *chamas*, “violenza” e soprattutto *sheveth*, il cui significato è stato variamente interpretato dagli esegeti antichi e moderni. Dopo aver passate in rapida rassegna le numerose incomprensioni ed emendazioni compiute nel corso dei secoli per spiegare l’origine e quindi il significato del termine, Zolli ribadisce la propria fiducia nell’originale testo masoretico. “Se gettiamo uno sguardo su tutta questa intricata selva di proposte, di contraddizioni, di emendazioni di ogni genere, vien fatto di pensare al flagello del quale soffrono molto spesso tanto l’esegesi antica quanto quella moderna: una sfiducia verso il testo masoretico, anche nei numerosissimi casi in cui essa non è giustificata, associata alla sfiducia dello studioso nelle sue proprie forze”⁷⁶. Egli ritiene dunque che il testo di Amos sia perfettamente conservato e che *sheveth* derivi non da *jashov* (essere seduti) al quale tutti gli altri esegeti si richiamavano, bensì dal verbo *shavoth*, cessare. Lo stato costruito di *shavoth* è infatti sia *shevoth* che *shevet*. Il significato dell’emistichio di Amos è dunque il seguente: “Voi (a mezzo del banchetto offerto al dio Gad) respingete il giorno del male e avvicinate il cessare della violenza”⁷⁷. In altri termini il banchetto offerto al dio Gad aveva una funzione apotropaica, ovvero allontanare il giorno della sventura e far cessare il male presente.

L’episodio delle due spade (Luca XXII, 35 ss.), in «Articoli», SMSR, XIII (1937), fasc. 3-4, pp. 227-243. In questo contributo, successivamente incluso nel volume *Il Nazareno*⁷⁸ l’autore analizza l’episodio descritto nel Vangelo di Luca 22, 35-38⁷⁹, quando poco prima dell’arresto sul

⁷⁵ *Ivi*.

⁷⁶ I. Zolli, *Il banchetto a Gad*, cit., p. 216.

⁷⁷ *Ivi*, p. 217.

⁷⁸ I. Zolli, capitolo 15 «L’episodio delle due spade», *Il Nazareno*, cit., pp. 273-305. Zolli racconta la circostanza in cui maturò questo suo studio in *Prima dell’alba*. E. Zolli, *Prima...*, cit., pp. 27-28.

⁷⁹ Lc 22, 35-38: “Poi disse: «Quando vi ho mandato senza borsa, né bisaccia, né sandali, vi è forse mancato qualcosa?». Risposero: «Nulla». Ed egli soggiunse: «Ma ora, chi ha una borsa la prenda, e così una bisaccia; chi non

monte degli Ulivi, gli apostoli riuniti con Gesù nel cenacolo gli presentano due spade⁸⁰. Mentre la prima parte del colloquio rientra nel contesto più ampio del conferimento agli apostoli dei carismi ecclesiastici e trova dei parallelismi anche negli altri Vangeli, il riferimento alle armi e la risposta data dagli apostoli compare esclusivamente in Luca. Il significato di questa seconda parte del discorso è rimasta perciò ignota a tutta l'esegesi antica e moderna; i Padri della Chiesa attribuivano un carattere simbolico, mentre nel Medioevo subentrò l'idea che le due spade raffigurassero i due poteri: spirituale e temporale. Alcuni esegeti moderni propendevano addirittura ad attribuire al passo in questione un carattere bellicoso, vale a dire che Gesù, avvertendo prossima la fine, abbia incitato i propri apostoli alla lotta salvo poi ricredersi. Non agevolava di certo la comprensione del passo infine la risposta secca data da Gesù: Basta! Analizzate le diverse interpretazioni addotte e confutate sulla base dell'evidente contraddizione con l'insegnamento evangelico, Zolli ritiene che l'episodio delle due spade "porti l'impronta di una grave incomprensione da parte dei discepoli – che – più volte in quella sera [...] danno prova di non essere all'altezza della situazione"⁸¹. Lo stesso Gesù, contrariamente a quanto avviene in altre occasioni anche durante l'ultima cena, non spiega il senso delle sue parole, forse perché troppo stanco o consapevole che i suoi discepoli non erano oramai più in grado di seguirlo e comprenderlo. Tuttavia Zolli è convinto della possibilità di chiarire l'equivoco e di intendere a che cosa mirava Gesù con il suo discorso. Per fare ciò è necessario non tanto soffermarsi sui frammenti dell'episodio che ci sono pervenuti attraverso Luca, ma considerare la figura di Gesù nella sua interezza e leggere in tale ottica il suo stato d'animo durante l'ultima cena. Gesù è infatti consapevole della sua prossima fine, ma non vuole comunicarla ai suoi apostoli in maniera secca o con un linguaggio semplice. Egli predilige esprimersi attraverso le parabole, *meshalim*, in forma allusiva, con un linguaggio tipico dei vaticini antico-testamentari, costruiti su finissimi giochi di parole. Zolli a controprova porta ad esempio i passi di Amos, Geremia ed Ezechiele dove spesso e volentieri le parole vengono accostate tra di loro per assonanze, consonanze, rime e allitterazioni. In sintesi Zolli ritiene che i versetti di Lc 22, 35-38 siano il frutto di una duplice incomprensione: la prima da parte dei dodici, la seconda da parte degli esegeti successivi. Zolli sostiene che Gesù stia parlando, in aramaico (la lingua del tempo), della sua prossima *fine* (*sejfa*), secondo le classiche categorie profetiche (parabole, vaticini e giochi di parole) utilizzate da Cristo e riportate in tutti i Vangeli. Inoltre, continua Zolli, Gesù avrebbe ritenuto che la

ha spada, venda il mantello e ne compri una. Perché vi dico: deve compiersi in me questa parola della Scrittura: *E fu annoverato tra i malfattori*. Infatti tutto quello che mi riguarda volge al suo termine». Ed essi dissero: «Signore, ecco qui due spade». Ma egli rispose «Basta!».

⁸⁰ Sebbene questo articolo sia stato il primo e l'unico di Zolli inerente al cristianesimo apparso su SMSR, l'allora Rabbino Capo di Trieste si occupava di studi storico-religiosi ed esegesi neotestamentaria già da alcuni anni.

⁸¹ I. Zolli, *L'episodio delle due spade*, cit., p. 234.

propria morte sarebbe giunta per mezzo della *spada* (*sajfa*), così come era abitudine della legge romana, la quale prescriveva per i condannati a morte la decapitazione. “Se il Maestro, in un’atmosfera densa di tristezza e di grigiore parla della «spada» e della sua «fine» che si avvicina, a che cosa dovevano pensare i suoi discepoli? Essi avrebbero dovuto intravedere un nesso tra i due significati contenuti nella stessa parola, e comprendere precisamente che il Maestro intendeva alludere al fatto che egli sarebbe stato trafitto dai suoi nemici. [...]. Ecco infine come si presenta a noi nel suo insieme la scena svoltasi tra Gesù e suoi discepoli al termine di quell’ultima cena: Il Maestro inizia il suo dire in un modo dolce e soave, indicando agli apostoli la necessità di provvedersi di una borsa, di una sacca da viaggio, di calzari. Poi egli tace a lungo nell’attesa di riscontrare l’effetto che le sue parole hanno prodotto sul piccolo uditorio. I dodici avrebbero dovuto comprendere che egli intendeva dire: Siamo arrivati ad una linea di demarcazione. La situazione cambia profondamente. Finora pensavo io ai modesti bisogni della vostra vita, ma d’ora in poi non sarò più con voi... Invece il suo pensiero non trova rispondenza nell’anima dei discepoli. Allora, dopo una pausa, egli ricomincia a parlare, ma per dire una cosa che non sta in stretto nesso con il discorso precedente. Solo l’incomprensione dei posteri ha collegato in un modo poco felice l’idea della vendita del mantello con quella dell’acquisto di una spada”⁸². I discepoli, non comprendendo l’analogia tra *seifa*, fine, e *sajfa*, spada, e quindi il concetto della prossima *fine per spada*, presentano a Gesù due spade. Il maestro avendo inteso l’incomprensione conclude con un semplice “Basta!”, poiché di lì a poco, nel Getsemani, i discepoli avrebbero capito il senso delle sue parole e non sarebbe stata necessaria alcun’altra spiegazione.

Il tempo di Dio e il tempo dell’uomo nel Salterio, in «Articoli», SMSR, XXIII (1951-1952), fasc. 1-2, pp. 34-40. È questo l’ultimo contributo a firma di Zolli apparso su SMSR e riproduce la comunicazione letta in occasione della prima riunione della Società italiana di storia delle religioni del 24 novembre 1951⁸³. Zolli ritorna a pubblicare un proprio contributo sulla rivista a quasi quindici anni di distanza dall’ultimo saggio. Molte cose sono mutate. Il suo nome innanzitutto, dimostrazione tangibile di un passaggio che ne avrebbe segnato per sempre la sorte,

⁸² *Ivi*, pp. 237-242.

⁸³ Nella prima nota a piè di pagina dell’articolo viene riportata la data del 24 novembre 1951. Tuttavia nel *Notiziario della società italiana di Storia delle Religioni (1951-1955)*, SMSR supplemento al volume XXVII (1956), pp. 2-4 non risulta che Zolli abbia letto alcuna comunicazione in occasione della riunione organizzativa. La comunicazione oggetto dell’articolo risulta essere stata letta viceversa nella riunione autunnale dell’anno successivo, il 25 novembre 1952. Le altre comunicazioni di Zolli alla Società italiana di Storia delle Religioni, oltre alla già segnalata (si veda «Capitolo 3», p. 263, n. 268) *L’ultima cena alla luce della religiosità palestinese* (assemblea generale straordinaria del 7 novembre 1953) e alla suddetta, furono: *Il sapere di Dio e il sapere degli uomini* (riunione primaverile del 26 aprile 1952); *L’esegesi storico-religiosa del Cantico dei cantici* (assemblea generale ordinaria del 21 marzo 1953). *Notiziario della Società italiana di Storia delle Religioni*, cit., pp. 3-5.

anche nella memoria dei posteri. Ma soprattutto erano passati il fascismo, il nazismo, la persecuzione razziale, i campi di sterminio e la Shoah. Il saggio è contraddistinto da una forte venatura ermeneutica. Come si è detto più sopra, la produzione di Zolli si sposta dall'esegesi storico-religiosa, per passare all'esegesi biblica estremamente connotata in senso confessionale. Nella comunicazione, attraverso la breve analisi di alcuni passi scritturali, in particolare dei Salmi, Zolli mostra quale sia l'abissale differenza tra il tempo di Dio e il tempo dell'uomo. Mentre quest'ultimo è compreso in un intervallo di tempo determinato, il tempo di Dio è quello dell'eternità, antemundano al di sopra e prima della creazione stessa, infinito, immutabile. Il tempo di Dio è in qualche modo al di fuori del tempo dell'uomo, in altri termini eternità al di fuori del tempo. Solamente la Sapienza e il Trono di Dio sono ammessi a partecipare all'eternità. Ma Dio dimora anche nel tempo. Un giorno, nel tempo di Dio, corrisponde a mille anni nel tempo dell'uomo, ossia un giorno nella cronologia divina dura 360.000 anni nella cronologia umana. Contrapponendo in maniera così stridente il tempo di Dio con quello dell'uomo, le Scritture mirano a educare l'uomo affinché sappia porsi dinanzi a Dio in modo retto. "Il non considerare la brevità della durata della vita umana è stoltezza e fonte di peccato, mentre l'aver desta l'attenzione verso la brevità della vita umana significa sapienza e distacco dal male. Tale conoscenza della retta nozione del tempo, rende presente alla coscienza dell'uomo quella sapienza e quella verità che il Signore stesso ha depresso, ha nascosto, nella cavità ventrale, cioè nell'intimo dell'uomo"⁸⁴. Per questo – conclude Zolli – il concetto di eternità nella Bibbia non è fatto oggetto di una speculazione astratta o filosofica, giacché il suo fine è quello di garantire la clemenza e la fedeltà soccorritrice conforme al Patto attraverso il Messia.

c) Le recensioni di Zolli in SMSR

Accanto alla vasta collaborazione resa a Pettazzoni e a SMSR attraverso la stesura di contributi, altrettanta importanza rivestono le recensioni redatte da Zolli relativamente ad alcuni dei testi storico-religiosi più importanti dell'epoca e apparse nelle varie annate della «Rivista Bibliografica». Ventisei recensioni sono la prova più tangibile di una cooperazione che pongono il semitista triestino tra i collaboratori più assidui della rivista di Pettazzoni tra la fine degli anni Venti e la metà degli anni Trenta. Testimoniano inoltre la grande fiducia che il persicetano nutriva nei confronti del collega, in quanto – è notoriamente risaputo – il peso specifico che riveste una recensione è determinante per inquadrare gli indirizzi metodologici e teorici di una scuola di pensiero, in questo caso quella pettazzoniana, e di una rivista. Fondamentale a questo proposito è sottolineare come Pettazzoni abbia affidato alla penna di Zolli la valutazione dei testi

⁸⁴ E. Zolli, *Il tempo di Dio...*, cit., p. 39.

storico-religiosi inerenti l'ebraismo scritti in lingua tedesca. Pettazzoni conosceva ovviamente il tedesco, ma lasciò prevalentemente al collega semitista il compito di recensire i testi di semitologia, di ebraismo e di storia delle religioni aventi per oggetto la religione ebraica.

La prima recensione di Zolli comparve nel fascicolo 1-2 della seconda annata di SMSR, e si tratta di J. Scheftelowitz, *Alt-Palästinensischer Bauernglaube in Religionsvergleichender Beleuchtung*, Hannover, Heinz-Lafaire, 1925, pp. 181, in «Rivista bibliografica», SMSR, II (1926), fasc. 1-2, pp. 123-125. Zolli, dopo aver lodato le competenze dell'autore nel campo dell'ebraismo e dell'iranismo, riporta una sintetica elencazione di alcune delle credenze popolari così come sono descritte dall'autore del testo. A queste il nostro recensore aggiunge di mano propria numerosi altri riferimenti tratti da altre fonti, in particolare da alcuni saggi di folklore di Raffaello Battaglia e da un paio di proprie pubblicazioni: *Ideogenesi e morfologia dell'antico-sinaitico e Leggende sansoniane*⁸⁵.

Nella stessa annata, ma sul fascicolo successivo, compare la seconda recensione di Zolli: V. Zanolli⁸⁶, *Correnti Etnografiche e "Monoteismo primitivo"*, pp. 291 (Estratto dagli «Atti dell'Accademia Veneto-Trentino-Istriana» vol. XVI) Padova, 1925, in «Rivista bibliografica», SMSR, II (1926), fasc. 3-4, pp. 291-292. La recensione di Zolli mirava a riassumere i concetti esposti nella memoria dall'autore. Zolli condivideva l'idea che il monoteismo di Israele non fosse derivato dal cosiddetto monoteismo primordiale, così come non fosse il frutto di una lenta e inesorabile evoluzione. Il monoteismo d'Israele era viceversa il risultato del particolarismo ebraico e del suo genio, che si manifestò in un alto concetto di moralità. Come abbiamo già avuto modo di osservare la concezione di Zolli circa questa origine oscillò variamente nel corso del tempo, sino a ritenere che essa fosse il frutto di una evoluzione.

Hugo Gressmann⁸⁷, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter, 1926-1927, in «Rivista bibliografica», SMSR, III (1927), fasc. 3-4, p. 265. L'opera, una poderosa traduzione dei testi egiziani e assiro-babilonesi, offriva – secondo Zolli – allo studioso di storia delle religioni, del diritto e della medicina in particolare dell'Antico Testamento abbondante materiale di confronto. Tuttavia, notava a margine Zolli, l'opera non proponeva alcuna comparazione, bensì si limitava semplicemente a esporre i testi, sconsigliando per giunta qualsiasi confronto basato sulle sole apparenze. Qualche riserva veniva infine espressa

⁸⁵ I. Zoller, *Leggende sansoniane*, «Atti dell'Accademia Veneto-Triestino Istriana», Padova 1932 pp. 73-81.

⁸⁶ Velio Zanolli, professore di Antropologia all'Università di Padova.

⁸⁷ Su Hugo Gressmann si veda «Capitolo 3», p. 266, n. 286.

circa la traduzione data da Gressmann per ciò che concerneva l'iscrizione sulla tomba del re Ahiram (Ithoba'al, ca. 1250 a. C.).

A questa recensione ne seguiva una altrettanto breve: I. Benzinger, *Hebräische Archäologie*, ed.3, Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1927, pp. 437, in «Rivista bibliografica», SMSR, III (1927), fasc. 3-4, pp. 265-266. Seppur riconoscendo l'alto valore della pubblicazione relativa all'archeologia ebraica, Zolli esprimeva alcune riserve in merito alla mancanza di alcuni strumenti quali una carta geografica a integrazione delle esposizioni e all'impossibilità dettata dalla stessa vastità dell'argomento di essere esauriente; simile limite Zolli riconosceva pure alla bibliografia. Un ultimo appunto veniva mosso all'autore, ossia il non essersi avvalso dei contributi di insigni studiosi quali Dhorme sul significato e la funzione dei *keruvim*.

Le recensioni di Zolli non apparvero nell'annata del 1928, forse anche a causa dei lavori a cui stava attendendo, quali ad esempio la traduzione delle preghiere del Giorno dell'Espiazione⁸⁸. Bisogna attendere dunque il 1929 per trovare su SMSR nuove recensioni. Il volume infatti conterrà ben quattro recensioni.

J. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, 2° Aufl. Berlin, Leipzig, Walter de Gruyter, 1927, in «Rivista bibliografica», SMSR, V (1929), fasc. 1-2, pp. 142-143. Zolli era un entusiasta estimatore dell'opera del Wellhausen in quanto oltre a offrire innumerevoli materiali allo storico delle religioni, l'autore era particolarmente acuto e attento nel confrontarli con il pensiero ebraico. L'opera era perciò una miniera pressoché infinita di notizie relative agli avanzi delle credenze arabe preislamiche presenti nell'islam.

A.Z. Aescoly-Weintraub, *Le Hassidisme, Introduction a l'étude des hérésies religieuses parmi les Juifs. La Kabbale*. Paris, Geuthner, 1928, in «Rivista bibliografica», SMSR, V (1929), fasc. 1-2, pp. 143-145. A questa, come a quella successiva, Zolli faceva riferimento nella lettera 2 del 27 ottobre 1928: «Illustre Professore, assediato da urgenti lavori d'ufficio – spedisco la lettera appena oggi (29/10); voglia perdonarmi. In pari tempo mi permetto di accluderLe una recensione del recentissimo lavoro dello Aescoly-Weintraub⁸⁹, il primo di questo genere fatto in

⁸⁸ I. Zoller, *La Prece che Redime. תפלה יום כפור, Le preghiere del Giorno dell'Espiazione*, Editrice La Comunità Israelitica di Trieste, Trieste 1928. Nella lettera 2 del 27 ottobre 1928 Zolli si lamentava con Pettazzoni che “il libro è ben poca cosa, perché frutto di appena sei mesi di lavoro. Sarebbe riuscito meglio, se mi avessero lasciato almeno un anno di tempo”. Si veda: «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 2», pp. 403-405.

⁸⁹ Sullo scrittore, storico ed etnologo Aaron Ze'ev Aescoly-Weintraub (1901-1948), si veda: *EJ.*, vol. 2, coll. 324-325.

Francia. Visto che ha gradito la recensione Gulkowitsch⁹⁰, spero vorrà accogliere anche questa⁹¹.

Nella recensione a *Le Hassidisme*, Zolli espone sommariamente la teoria centrale dell'autore secondo la quale nell'ebraismo si possono individuare due correnti antitetiche facenti capo alla diversa origine delle tribù semitiche. La distinzione culturale venne sempre meno sino a divenire unione anche politica. Tuttavia "l'antagonismo nel campo del culto e della civiltà, avendo per causa delle differenze etniche, sarebbe affiorato nonostante le tendenze concordi all'unità. Sichem e Gerusalemme sarebbero stati i due termini geografici di questo dualismo"⁹². Secondo l'autore dell'opera si possono perciò distinguere un «Juda primitif» e un «Israël primitif». «L'Israele primitivo racchiude in sé nozioni e usanze di un ambiente semitico oppure parasemitico, tradizioni di una civiltà nomade agricola e nomade pastorale. Giuda invece è l'elemento di un popolo che rappresenta la civiltà di Jahu, una civiltà destinata ad assorbire tutti gli elementi di culto e di civiltà semitica"⁹³. Secondo Aescoly-Weintraub questi due originari elementi percorrono come un filo rosso tutta la storia di Israele, dando vita man mano ai diversi movimenti contrapposti, Farisei e Sadducei, sino al Chassidismo. Zolli, osservando che la storia spirituale e culturale di Israele subì influssi anche dalle popolazioni circum-vicine, ritiene che "non è indispensabile ricorrere al presupposto dualismo dovuto alla contrapposizione eterogenea dei primi elementi costitutivi del popolo per spiegare certe divergenze nelle usanze"⁹⁴. La conclusione della recensione tuttavia è sostanzialmente positiva, in quanto l'autore del volume tratta con competenza il chassidismo, seppur tralasciando qualche recente e fondamentale studio. Un ultimo riferimento Zolli dedica al suo studio sull'etimologia di *Shaddaj*, nome che – come si è visto⁹⁵ – secondo Zolli stava a significare il Dio datore della fertilità.

Nella pagina seguente Zolli recensiva un altro testo avente per oggetto il chassidismo. Si trattava di Lazar Gulkowitsch, *Der Hasidismus*, Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1927, in «Rivista bibliografica», SMSR, V (1929), fasc. 1-2, pp. 146-147. Zolli espone sommariamente le origini del chassidismo, la vita del suo fondatore, Israel Ba'al Shem Tov, e i suoi successivi sviluppi. All'autore dell'opera sono dedicate le ultime quattro righe nelle quali Zolli loda la chiarezza espositiva e la profondità del sapere. L'aspetto più interessante della recensione risiede nel fatto che Zolli, esponendo i pilastri del chassidismo, fede nella preghiera, amore di Dio e il relativo

⁹⁰ Lazar Gulkowitsch (1899-1941) professore di Lingua e letteratura ebraica e aramaica e Talmud all'Università di Lipsia e nel 1933 (in seguito alle leggi di Norimberga) all'Università di Tartu in Estonia. Venne assassinato dai Nazisti in seguito all'occupazione dell'Estonia.

⁹¹ «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 2», p. 405.

⁹² I. Zoller, recensione a A.Z. Aescoly – Weintraub, *Le Hassidisme, Introduction a l'étude...*, cit., p. 144.

⁹³ *Ivi*.

⁹⁴ *Ivi*.

⁹⁵ Si veda «Capitolo 2», pp. 91-93.

tentativo di unione mistica, utilizza un linguaggio che è possibile ritrovare in alcune sue opere biografiche quali *Christus e Prima dell'Alba*.

A. Marmorstein, *The old rabbinic doctrine of God*, Londra, Humphrey Milford, 1927, in «Rivista bibliografica», SMSR, V (1929), fasc. 1-2, pp. 147-148. La recensione, una delle più brevi stese da Zolli per SMSR, espone sommariamente il problema della teoria delle fonti relativamente alla questione dei nomi divini. “Oggi – scrive Zolli – questa teoria va lentamente perdendo terreno anche di fronte a dei tentativi di risolvere in modo diverso i problemi inerenti alla critica dei testi sacri. Orbene, la teoria delle fonti ha appunto per base l’uso dei vari nomi divini nei vari testi. Il modo con cui si pronunziava il *tetragrammaton* è tuttora discusso ed è più che probabile che la forma *Jahve* non è esatta. L’elemento base deve essere stato *Jahu*”⁹⁶. Il libro di Marmorstein analizzava la questione dei nomi divini alla luce della letteratura talmudica. Il giudizio era più che lusinghiero; l’esposizione lucida, esatta e ricca del materiale raccolto era degna elaborazione della rinomanza e competenza dell’autore.

P. Heinisch, *Das Buch Genesis übersetzt und erklärt...*, Bonn, P. Hanstein, 1930, in «Rivista bibliografica», SMSR, VI (1930), fasc. 1-2, pp. 159-162⁹⁷. Zolli rende merito alla vastità dell’erudizione dell’autore del volume e conseguentemente dell’opera, tuttavia – in una delle recensioni più lunghe elaborate per SMSR – il nostro recensore non risparmia critiche a Heinisch⁹⁸. Benché al pari dell’autore, anche Zolli esprime la propria perplessità sul valore della teoria delle fonti⁹⁹, ritiene che egli si sia sbagliato nel ritenere che la diversa origine dei nomi divini contenuta nella Torah sia dovuta al fatto che Mosè, avvalso dell’aiuto di altri redattori, non abbia controllato le singole redazioni e gli sia sfuggito l’uso differente di nomi divini. Riserve sono espresse da Zolli anche nel ritenere che la divisione della Torah in cinque libri sia antichissima. Ma la critica maggiore è riservata alla lettura teologica e apologetica di Heinisch secondo il quale “Adamo sarebbe, nella mente dell’autore biblico, il precursore di Gesù; il demone nel deserto sarebbe il serpente, e la progenie del serpente sarebbero i Farisei, che hanno quindi per padre il diavolo; la croce sarebbe l’albero paradisiaco, e via dicendo. Ora queste sono, secondo me, delle interpretazioni che possono far appello alla fede, che possono avere un interesse religioso, ma che difficilmente possono venir considerate dal punto di vista prettamente scientifico”¹⁰⁰. Altre critiche erano riservate all’interpretazione di *Elohim* come un plurale con

⁹⁶ I. Zoller, recensione a A. Marmorstein, *The old rabbinic doctrine of God...*, cit., p. 148.

⁹⁷ La recensione fu anche al centro di alcune lettere (lettera 7 e 8) in quanto Zolli non ricevette gli estratti per la casa editrice, disguido dovuto anche al mutamento della casa editrice.

⁹⁸ Paul Heinisch (1878-1956) professore di Teologia all’Università di Nimega (Olanda).

⁹⁹ Si veda «Capitolo 2», p. 175, n. 305.

¹⁰⁰ I. Zoller, recensione a P. Heinisch, *Das Buch Genesis übersetzt und erklärt...*, cit., p. 160

significato di singolare. Zolli viceversa ritiene che *Elohim* sia una forma minimizzata, in uso presso gli Arabi del periodo pre-islamico, “dove la *mem* posta alla fine del nome di un dio non è che l’indicazione di un particolare riguardo, senza il minimo accenno a una pluralità, né nella forma, né nel contenuto”¹⁰¹. Altra fonte di appunti è la convinzione avanzata dall’autore che le datazioni della Bibbia abbiano tutte un valore simbolico nato dalla combinazione dei due numeri sacri: 3 e 7. Le incongruenze, secondo Zolli, si spiegavano in virtù del fatto che i redattori del testo biblico erano molto più interessati a raccontare l’elemento prodigioso del divino che a esporre in maniera cronologicamente esatta gli avvenimenti. Una nota di biasimo infine Zolli riservava per l’ampio spazio concesso a una teoria completamente infondata secondo la quale il paradiso terrestre si trovava in Germania nei pressi di Meseritz lungo le sponde del fiume Warthe. La conclusione cercava in qualche modo di edulcorare il giudizio. “Il commento, nel suo complesso, rappresenta l’elaborazione accurata di molto materiale esaminato coscienziosamente e con molta serenità di giudizio”¹⁰². Resta tuttavia l’impressione generale che il testo di Heinisch non dovesse aver affatto convinto il Nostro.

Johannes Hempel, *Altes Testament und Geschichte*, Gütersloh, Bertelsmann, 1930, in «Rivista bibliografica», SMSR, VI (1930), fasc. 3-4, pp. 300-301. Molto positiva era la valutazione riportata nella recensione sul breve opuscolo (83 pagine) di Johannes Hempel¹⁰³. Zolli ne offriva un sintetico quadro. L’autore partiva dalla constatazione che nella storia del pensiero umano quando il concetto di giudizio si unisce a quello dell’unità del Creatore, inizia il grande pensiero della storia mondiale. Nell’Antico Testamento emerge chiaramente l’idea che la storia sia diretta da Dio e all’antropocentrismo subentra il teocentrismo, in quanto è Dio a eleggere il suo popolo. La sintesi di Zolli era forse un po’ troppo condensata, ma lui stesso avvertiva in conclusione della recensione che il testo di Hempel “costituisce una lettura, per quanto non facile, altamente istruttiva ed atta a far assurgere il lettore alle più alte vette del pensiero antico-testamentario”¹⁰⁴.

A seguire immediatamente vi era un’altra recensione¹⁰⁵ dedicata a Johann Gottsberger¹⁰⁶, *Das Buch Daniel über setzt und erklärt...*, Bonn, Peter Hanstein, 1928, in «Rivista bibliografica», SMSR, VI (1930), fasc. 3-4, pp. 301-302. Zolli dava segno di apprezzare il

¹⁰¹ *Ivi*.

¹⁰² *Ivi*, p. 162.

¹⁰³ Su Johannes Hempel (1891-1964) biblista studioso dell’Antico Testamento, professore all’Università di Berlino e direttore della «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» si veda: www.bautz.de.

¹⁰⁴ I. Zoller, recensione a J. Hempel, *Altes Testament...*, cit., p. 301.

¹⁰⁵ Le due recensioni furono al centro di una sollecitazione di Zolli indirizzata a Pettazzoni per ottenere gli estratti da inviare alle case editrici. Si veda «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 12», p. 420.

¹⁰⁶ Johann Gottsberger, professore di teologia all’Università di Monaco di Baviera.

volume di Gottsberger, che costituisce l'ottavo volume della seconda parte della Sacra Scrittura dell'Antico Testamento, in quanto oltre a includere un registro e l'elenco dei vari passi biblici alla fine del volume, contiene la raccolta completa dei testi, anche extra-massoretici, relativi al profeta Daniele. Infatti è contenuta anche la versione della traduzione greca di Teodoziona, la quale, oltre a differire dal testo masoretico, "è difficile a comprendersi, poiché ha subito attraverso i secoli molti cambiamenti"¹⁰⁷. Zolli riserva per sé un paio di annotazioni filologiche. La prima è relativa al termine *ashafim* (Dn 2, 2) tradotta da Gottsberger come indovini, mentre secondo Zolli è preferibile la lezione già presentata da altri che, accostandolo al babilonese *ashipu* hanno optato per tradurre come scongiuratore. L'altra annotazione è relativa al termine *Khasdim*, Caldei, inteso non come popolo, ma come singolo gruppo di consiglieri del re. Zolli pensava piuttosto "che questo vocabolo abbia avuto già quella volta il significato di 'astrologo'. Il *Khasdî* alla corte di Nabucodonosor avrebbe avuto un ufficio corrispondente a quello dei *jod'eha ittim* cioè 'conoscitori dei tempi', alla corte del re Assuero (Ester 1, 13)"¹⁰⁸.

Adolphe Lods, *Israël, des origines au milieu du VIII siècle*, Paris, La Renaissance du Livre, 1930, in «Rivista Bibliografica», SMSR, VII (1931), fasc. 1-2, p. 103¹⁰⁹. Zolli annunciava nella lettera 10 del 12 gennaio 1931 di stare leggendo il volume del Lods¹¹⁰ (gli servì anche per il suo studio sul rito del cambiamento del nome) e chiedeva a Pettazzoni se ne avrebbe gradito una recensione. "Al caso, - aggiungeva il Nostro - ci vorrà un po' di tempo per esaminarlo, trattandosi di un volume denso di contenuto"¹¹¹. La recensione veniva inviata, unitamente alla lettera 11, il 20 febbraio 1931¹¹². Zolli elogiava il testo del collega francese per il profondo sapere, il chiaro discernimento e il senso logico. "Quest'opera - scriveva Zolli - è di concezione geniale. Esattissimo, per quanto conciso, nell'esposizione storica, il Lods esamina principalmente il pensiero religioso di Israele, poiché egli ha ben compreso che l'essenziale nella storia di questo popolo è la sua vita religiosa, mentre i materiali ed i fatti storici [...], sono soltanto la cornice del grande quadro della storia ebraica"¹¹³. Alcune annotazioni Zolli riservava al significato del tatuaggio e della circoncisione.

¹⁰⁷ I. Zoller, recensione a J. Gottsberger, *Das Buch Daniel...*, cit., p. 302.

¹⁰⁸ *Ivi*.

¹⁰⁹ Zolli richiese gli estratti della recensione a Pettazzoni con la lettera 17 del settembre 1931.

¹¹⁰ Adolphe Lods (1867-1948) storico delle religioni protestante. Professore di lingua e letteratura ebraica alla Sorbona. Innumerevoli i suoi studi: *L'Ecclésiaste et la Philosophie Grecque* (1890); *Le Livre d'Hénoch* (1892); *La Croissance à la Vie Future et le Culte des Morts dans l'Antiquité Israélite* (2 voll., 1906); *Des Prophètes à Jésus* (1935); *La Religion d'Israël* (1939).

¹¹¹ «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 10», p. 418.

¹¹² "Insieme a questa mia Le spedisco la recensione Lods ed in pari tempo un articolo sul problema di Giona, che La prego di voler leggere". «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 11», p. 419.

¹¹³ I. Zoller, recensione a A. Lods, *Israël, des origines...*, cit., p. 103.

Per prima cosa egli si diceva concorde con l'autore e altri studiosi prima di lui, che il tatuaggio rappresentasse un uso religioso precedente ai filatteri, ma non poteva "seguire il Lods quando dice essere stata la circoncisione a supplire il tatuaggio. Fra tatuaggio e l'uso dei filatteri ci deve essere stato uno stadio intermedio che non era più la diretta incisione nella carne"¹¹⁴.

Nella pagina successiva della «Rivista bibliografica» di SMSR compariva un'altra recensione e firma Zolli: Hugo Gressmann, *Der Messias*, Göttingen, Vandenhoech und Ruprecht, 1929, in «Rivista Bibliografica», SMSR, VII (1931), fasc. 1-2, pp. 104-107¹¹⁵. L'opera di Gressman era una poderosa analisi dell'idea messianica attraverso la storia dell'ebraismo; Zolli ne traccia brevemente i passaggi chiave. Il Messia prima dell'esilio babilonese era il re di Israele, ma talvolta poteva essere anche un re straniero, quale Ciro ad esempio. Nel periodo postesilico esso diviene il Sommo Sacerdote, mentre mai viene designato il popolo con questo termine, rare volte i patriarchi. "Il Messia diventa poi il re dell'avvenire ideale, associandosi così alle speranze escatologiche, alle speranze nel ritorno di un passato di prosperità, di sicurezza e di pace, ritorno che può avvenire in un tempo più o meno vicino a quello presente"¹¹⁶. Tuttavia il Messia va distinto dal *soter* in quanto questo concetto è sconosciuto all'ambiente semitico. "Per Isaia e Michea il Messia è il rappresentante di Dio; egli regna nel nome del Signore. [...]. L'idea messianica è secondo il Gressmann [...], di origine egizia. Si tratterebbe del ritorno del re primordiale e ideale (il primo uomo fu il primo re) alla fine dei giorni, quale Messia"¹¹⁷. Per Israele questo significa dunque il ritorno del re Davide o la venuta di un suo discendente. A questo punto l'attenzione si sposta brevemente sul versante cristiano, in quanto si affaccia sulla scena della storia di Israele l'idea dell' *'eved Jah*. La genesi di quest'idea risale al giovane re Giosia che morì combattendo per il suo popolo a Meghiddo. "Come Adone e Hadad (risultanza di riti agrari) morirono giovani, così anche il pio eroe nazionale morì giovane in una battaglia impari in difesa del proprio popolo. [...]. Giosia idealizzato diventa così il Messia uscito dal seno di Israele, il suo futuro re che salirà a tale gloria in grazia del sacrificio compiuto, in grazia della passione che ha subito. Le antiche immagini messianiche impallidiscono lentamente senza sparire del tutto. Si sovrappone l'idea nuova del Messia che deve subire la morte al servizio di JHWH prima di assurgere alla più alta dignità"¹¹⁸. Nel corso dei secoli il popolo di Israele, teso com'era alla riedificazione politica, dimenticò che alla figura del Messia era associata l'idea del sacrificio di sé. Fu il cristianesimo a riprendere l'antica concezione del Messia che sacrifica se stesso. In conclusione della recensione Zolli,

¹¹⁴ *Ivi.*

¹¹⁵ Zolli richiese gli estratti della recensione a Pettazzoni con la lettera 17 del settembre 1931.

¹¹⁶ I. Zoller, recensione a Hugo Gressmann, *Der Messias*, cit., p. 105.

¹¹⁷ *Ivi.*

¹¹⁸ *Ivi.* p. 106.

ribadita la bontà e il valore dell'opera di interesse non solo per lo storico delle religioni, ma anche dell'esegeta, notava come alcune emendazioni del testo masoretico proposte dall'autore non fossero necessarie.

Nell'annata VIII (1932) sono numerose le recensioni di Zolli: ben sei¹¹⁹. La prima, recensione a Otto Procksch¹²⁰, *Jesaia I, übersetzt und erklärt...*, Leipzig, Deichert, 1930 e Paul Volz, *Jesaia II, übersetzt und erklärt...*, Leipzig, Deichert, 1932, in «Rivista bibliografica», SMSR, VIII (1932), fasc. 1-2, pp. 108-111¹²¹, è senza dubbio una delle più interessanti. Zolli ne fa menzione esplicita, anche per quanto concerne i contenuti, in una lettera indirizzata a Pettazzoni (lettera 30, del 17 giugno 1932). Nella lettera Zolli scrive: “Mi sono permesso d'inviarle oggi due recensioni Procksch-Volz (Isaia). Sono libero da ogni pregiudizio confessionale ed è per ragioni di metodo e non per altro che ho mosso un appunto – in forma, come vedrà molto blanda ed in tono di perfetta urbanità accademica – al mal vezzo dei teologi anche se così insigni come i due menzionati, di intitolare un brano di Isaia *notte di Natale*. Vi trovo un non so ché di giornalistico, l'abitudine di vedere il passato con gli occhi dell'uomo d'oggi. Isaia ha visto – così il Procksch – la nascita del fanciullo-prodigio nello stesso modo come lo ha dipinto ...il Correggio!¹²²” Nella recensione Zolli non si rimangiava le valutazioni. “Il P. divide la prima parte di Isaia [cap. 1-39] in quattro parti principali. [...]. A rendere lo studio del I Isaia ancora più lucido serve un elenco dei brani in cui si suddivide ognuna delle quattro parti che costituiscono il volume. La divisione, che non coincide, come è facile a comprendersi, con la divisione dei capitoli nel testo masoretico, è frutto di profonda meditazione e di un acuto esame del testo. Anche questa suddivisione è utile quanto mai. [...]. Mi sia permesso però di osservare: alle volte si nota – almeno secondo il mio modesto parere – una certa ricercatezza nell'intitolare i singoli brani. [...]. Isaia IX, 1-6 viene intitolato dal P. «Notte di

¹¹⁹ Nella lettera 25 del 13 marzo 1932 Zolli scriveva a Pettazzoni: “Spero di preparare durante le vacanze (i continui viaggi a Padova mi portano via parecchio tempo) qualche recensione per SMSR”.

¹²⁰ Otto Procksch (1874-1947) teologo evangelico, professore di Esegese anticotestamentaria a Königsberg e collaboratore di Gustav Dalman al Palästinainstitut di Gerusalemme. Per altre notizie si veda: www.bautz.de.

¹²¹ Nella lettera 30 del 17 giugno 1932, Zolli chiedeva a Pettazzoni, per via degli obblighi verso la Casa editrice, di inserire le due recensioni nel prossimo fascicolo semestrale (fasc. 1-2) di SMSR che uscì solamente nell'estate inoltrata del '32. Pettazzoni doveva essere sollecito, anche nella risposta, dato che il 4 luglio 1932 (lettera 31) Zolli lo ringraziava “d'aver mandato in tipografia la mia recensione”.

¹²² Antonio Allegri (1489-1534), detto il Correggio, dal nome della nativa cittadina in provincia di Reggio Emilia. Iniziata la sua educazione artistica con lo zio Lorenzo Allegri, passò a Modena alla bottega di Francesco Bianchi Ferrari e infine a Mantova nella tradizione del Mantegna. Suggestionato da Leonardo, nel suo peregrinare fu anche a Roma (1518) dove conobbe Michelangelo e Raffaello. Tra il 1526 e il 1530 eseguì gli affreschi della cupola del Duomo di Parma e in seguito, su commissione di Federico Gonzaga, dipinse la serie di soggetti mitologici sugli amori di Giove: *Antiope* (Parigi, Louvre), *Ganimede, Io* (Vienna), *Danae* (Roma, Galleria Borghese), *Leda* (Berlino, Musei di Stato). Il quadro a cui si riferisce Zolli è l'*Adorazione dei pastori*, comunemente detta *La notte di Natale* che, eseguito nel 1530 per Alberto Pratoneri e collocato nella chiesa di San Prospero a Reggio Emilia, oggi si trova a Dresda alla Gemäldegalerie.

Natale». È il vaticinio che comincia con le parole: «Il popolo che camminava nell'oscurità vide una gran luce». Il P. è d'avviso che si vedeva una gran luce, la quale scaturiva, come nel quadro del Correggio, dal fanciullo nella greppia. Dalla lettura del testo di Isaia tanto non risulta: il popolo vede una gran luce, perché il fanciullo-prodigio segnerà una nuova epoca nella storia della nazione. A nostro avviso, andava piuttosto ricordato che fin dai tempi lontanissimi i sovrani babilonesi ed egiziani si consideravano degli dei. Secondo l'interpretazione giusta dello stesso P. a Isaia X, 13 [...] re Sargon si considerava un *abhîr*, cioè un dio. [...]. La nascita del sovrano redentore significava l'inizio di un'era nuova. Il fanciullo vaticinato da Isaia è il futuro sovrano liberatore di Israele, destinato a spezzare il giogo dei nemici, e rendere saldo il trono di Davide in ispirito di giustizia. Col principio della sua esistenza si inizia quindi un'epoca nuova e così risplende una luce viva sugli abitanti della terra oscura. Il voler asserire che secondo Isaia la luce spunta dalla culla del fanciullo-prodigio mi pare una cosa arbitraria. Così mi pare sia difficile considerare il verso 1 come una descrizione della «notte di Natale»¹²³. Riconosceva comunque la bontà del lavoro ed elogiava la capacità di emendare e chiarire passi estremamente complessi e resi ancor più ostici dalle incomprensioni e dalle correzioni arbitrarie degli amanuensi.

Il commento alla seconda parte del libro di Isaia (capitoli 40-66) è affidata a Volz¹²⁴ il quale espone – secondo Zolli – con grande dottrina e discernimento lo svolgersi dell'attività del Deutero-Isaia negli anni dell'esilio babilonese. Isaia è colui che in mezzo al popolo avvilito per l'esilio non perde la fede nel soccorso di Jahweh. «Il profeta parla agli esiliati del ritorno sul suolo patrio, dei principi della terra che saranno ai loro servigi, delle genti che rappresenteranno il prezzo della loro liberazione. Il suo concetto religioso è con tutto ciò universale: egli abbraccia i confini del mondo intero, pure continuando a considerare Gerusalemme il cuore del mondo»¹²⁵. Alcune riserve sono espresse su delle emendazioni proposte per taluni passaggi oscuri, tuttavia, conclude Zolli, «queste inadeguate spiegazioni di singoli passi non possono diminuire il valore veramente grandioso della magnifica opera»¹²⁶.

Der Sohar, Das heilige Buch der Kabbala nach der Urtext, herausgegeben von E. Müller, Wien, Heinrich Glanz, 1932, in «Rivista bibliografica», SMSR, VIII (1932), fasc. 1-2, pp. 112-113¹²⁷. Si trattava di una vasta antologia di passi scelti dallo Zohar tradotti in tedesco; Zolli lo

¹²³ I. Zoller, recensione a Otto Procksch, *Jesaia...*, cit., pp. 109-110.

¹²⁴ Paul Volz (1871-1941), studioso biblico tedesco, professore a Tubinga dal 1909. Tra le opere: *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba* (1903) e *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (1934); *Mose, Ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelitischen Religion* (1907); *Der Elohîst als Erzähler* (1933); *Mose und sein Werk* (1934); *Der Prophet Jeremia* (1922). Si veda: *EJ*, vol. 16, coll. 222-223.

¹²⁵ I. Zoller, recensione a Otto Procksch, *Jesaia...*, cit., p. 111.

¹²⁶ *Ivi*.

¹²⁷ Zolli la allegava alla lettera 24 del 16 febbraio 1932: «Mi permetto di accludere la recensione Zohar».

notava al termine della recensione suggerendo di sostituire il sottotitolo “herausgegeben” con “in Auswahl übersetzt”, nondimeno ne apprezzava l’iniziativa, la traduzione e la suddivisione degli argomenti. “Il libro – concludeva Zolli – è destinato a rendere degli ottimi servigi agli studiosi di storia delle religioni e specialmente a quelli tra di essi che sono in grado di leggere nel testo (piuttosto difficile) il mistico libro”¹²⁸. Tuttavia ricopre per noi un maggior interesse la prima parte della recensione nella quale Zolli esponeva quale fosse lo stato degli studi sulla letteratura cabbalistica in generale e sullo Zohar in particolare. Su quest’ultimo osservava come, superate le divisioni tra coloro che lo ritenevano un testo di epoca tannaitica (I-II sec. d.C.) e gli altri che invece lo consideravano una mistificazione medioevale, “va facendosi sempre più strada la convinzione che lo Zohar, anche se di redazione medioevale, è l’apporto e la sintesi di molte fonti antiche, che venivano tramandate parte oralmente e parte in iscritto”¹²⁹. L’opinione di Zolli era che “le opere mistiche ebraiche che sfociano nello Zohar riflettono delle idee e degli aspetti antichissimi della religiosità ebraica”¹³⁰. Sulla base di questo si spiegherebbero – secondo Zolli – gli accenni al concetto trinitario della divinità, il rilievo dato all’aspetto femminile della divinità ebraica, la *shekhinah*, mentre nell’ebraismo non vi è nessun riferimento alla trinità e addirittura non esiste un termine per esprimere il concetto di *dea*. Non a caso – proseguiva Zolli – il cristianesimo aveva adoperato lo Zohar per indurre alla conversione gli ebrei, proprio perché in esso vi sono elementi che avvicinano di molto il cristianesimo all’ebraismo cabbalistico. Sicché Zolli riteneva che queste analogie andassero spiegate, nonostante la forte tendenza monoteista dell’ebraismo, in virtù del fatto che sussisteva “nel sottosuolo qualche modesto rivolo di religiosità non prettamente monoteista”¹³¹. Tra le righe Zolli sottolineava come fosse assolutamente necessario pubblicare delle buone edizioni dei testi originali, richiamandosi – a questo proposito – a “un dotto palestinese, lo Scholem¹³²” che “va esaminando e pubblicando con molta cura tutta una serie di testi cabbalistici mal noti e sconosciuti”¹³³.

G. Furlani, *Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assiria*, «Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei», Anno CCCXXIX, Serie VI, Vol. IV, Fasc. III, Roma 1932, pp. 268, in «Rivista bibliografica», SMSR, VIII (1932), fasc. 3-4, pp. 243-245. Come si è visto

¹²⁸ I. Zoller, recensione a *Der Sohar...*, cit., p. 113.

¹²⁹ *Ivi*, p. 112.

¹³⁰ *Ivi*.

¹³¹ *Ivi*, p. 113.

¹³² Su Gershom Scholem e sull’ammirazione nutrita nei suoi confronti da parte di Zolli si veda «Capitolo 2», p. 86, n. 3.

¹³³ I. Zoller, recensione a *Der Sohar...*, cit., p. 112. Nella lettera 33 del 5 ottobre 1932 – quella in cui difendeva il suo studio sullo sviluppo storico di Pesach – Zolli richiedeva gli estratti delle recensioni a Procksch-Volz e allo Zohar con una certa freddezza: “Ella mi farebbe un segnalato favore facendomi avere *un estrattino* di cadauna delle *due recensioni* mie nell’ultimo fascicolo degli SMSR per le Case editrici che me le richiedono”.

precedentemente¹³⁴ il 5 gennaio 1933 (lettera 35), Zolli informava Pettazzoni di essere intento alla lettura dello studio di Furlani sui riti sacrificali mesopotamici, e che appena avrebbe terminato la lettura ne avrebbe steso “cenno di recensione” alla quale avrebbe fatto poi seguire una nota: *L'orazione a Nusku e Šamaš nei riti sacrificali mesopotamici*¹³⁵. Nella recensione al saggio di Furlani, Zolli passava in rassegna le descrizioni compiute da Furlani in merito ai riti sacrificali dei Semiti mesopotamici, così come sono deducibili dalle iscrizioni cuneiformi e dalle rappresentazioni dell'arte assiro-babilonese. “Per deliberato proposito – scriveva Zolli – egli si astiene dallo studio preliminare del sacrificio sumero e dai confronti con la letteratura biblica”¹³⁶. Il lavoro di Furlani si divideva in due parti; nella prima esponeva e discuteva i testi relativi ai sacrifici nelle diverse forme in cui venivano compiuti (sacrificio dell'indovino, dello scongiuratore, del cantore, offerta del cavallo a Marduk, il rito della copertura del timpano sacro, ecc.), mentre nella seconda parte si occupava della terminologia del sacrificio, dei suoi elementi, del tempo, del luogo, delle esecuzioni, delle libazioni, dei suffragi e dei precetti di purità rituale a cui si deve attenere l'officiante. Il giudizio complessivo del volume dato da Zolli era largamente positivo; “magistrale lavoro” lo definiva¹³⁷. Esso conteneva notizie che esulavano dagli stretti interessi nel campo dell'assiriologia per spingersi alla storia delle religioni e alla semitologia: “anche vari elementi del pensiero ebraico acquistano una luce nuova. Opportuni confronti, purché compiuti con cauta avvedutezza, dimostreranno quanto valore abbia quest'opera del F., di cui gli studiosi gli saranno profondamente riconoscenti”¹³⁸.

Paul Heinisch, *Die Trauergebräuche bei den Israeliten*, Münster, Aschendorff, 1931, in «Rivista bibliografica», SMSR, VIII (1932), fasc. 3-4, pp. 251-252. Presentando il testo di Heinisch sugli usi funebri presso gli Israeliti, Zolli premette una considerazione a carattere evoluzionistico. Le antiche credenze rimangono nel patrimonio collettivo di un popolo e di una religione, tuttavia mutano i significati. Il compito della ricerca storico-religiosa è appunto quello di svelare la genesi di determinati costumi e riti. Nel campo degli usi funebri bisogna perciò riconnettersi al complesso di credenze a carattere demonologico. La malattia e quindi la morte è dovuta a forze malefiche penetrate dal di fuori e che permangono nella salma del defunto. Per questo – sostiene Zolli discostandosi dal pensiero dell'autore – i parenti si stracciano le vesti. Infatti, oltre alla pratica della sacra nudità, le vesti offrono nelle loro pieghe, secondo credenze popolari, nascondigli agli spiriti maligni che albergano nel corpo del defunto. Strapparsi i capelli,

¹³⁴ Si veda *supra*, p. 293.

¹³⁵ Si veda *supra*, pp. 293-295.

¹³⁶ I. Zoller, recensione a G. Furlani, *Il sacrificio nella religione...*, cit., p. 243.

¹³⁷ *Ivi*, p. 245.

¹³⁸ *Ivi*.

vestirsi di sacco, togliere ogni ornamento sono atti che mirano a rendersi agli occhi dei demoni simili ai poveri e quindi ai morti in quanto la povertà è lo stato più simile a quello in cui si trova il morto stesso. Il giudizio complessivo espresso da Zolli, nonostante alcune divergenze di opinione circa l'origine psicologica di taluni atti funebri, è sostanzialmente positivo¹³⁹.

J. Chaine, *Introduction à la lecture des prophètes*, Paris, Librairie Lecoffre, Gabalda et fils, 1932, in «Rivista bibliografica», SMSR, VIII (1932), fasc. 3-4, pp. 252-253. Il libro di Chaine, che Zolli reputa corrispondere a una “vera necessità, sentita tanto dai docenti quanto dagli studenti universitari”¹⁴⁰, in quanto andava a colmare una lacuna nel campo della storiografia biblica. Mentre gli esegeti nell'introdurre i libri profetici da loro commentati solitamente presuppongono nel lettore la conoscenza del periodo storico in cui visse un dato profeta, gli storiografi che trattano dei periodi storici in cui vissero i profeti mancano di soffermarsi sull'attività del vate. Il lavoro di Chaine è quindi un utilissimo *trait d'union* tra le due esigenze. Infatti egli “ha avuto la felicissima idea di abbinare i due compiti e di redigere un volume che ha appunto lo scopo di rendere più facile la comprensione dei testi profetici offrendo per ogni profeta non solo, ma anche per i singoli gruppi dei suoi discorsi, lo sfondo storico”¹⁴¹. Le inevitabili divergenze d'opinione sono dovute al fatto che non su tutte le questioni si è raggiunta in campo storiografico ed esegetico un'unità di vedute.

A. Vincent, *Le Judaïsme*, Paris, Blond et Gay, 1932. («Bibliothèque catholique des sciences religieuses»), in «Rivista bibliografica», SMSR, VIII (1932), fasc. 3-4, pp. 253-255. L'opera di Vincent¹⁴² esponeva sommariamente il pensiero religioso giudaico dalla distruzione del secondo Tempio nel 70 d.C. sotto Tito. Zolli ne esamina in rapida rassegna gli argomenti: la diaspora, la letteratura rabbinica, il gaonato, l'assenza di dogmi e la grande importanza riservata allo *shema* e al decalogo, i formulari medioevali (in particolare Maimonide), le dottrine di Crescas e di Albo¹⁴³, la dottrina della retribuzione individuale, l'immortalità dell'anima, la preghiera individuale, i digiuni, l'istituto familiare, i nomi divini, la letteratura cabbalistica e chassidica, sino all'analisi del pensiero di Achad Ha'Am e di Martin Buber. Zolli sottolinea il merito di un autore cattolico che tratta di cose giudaiche, come negli ultimi anni studiosi ebrei

¹³⁹ Si veda: «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 34», p. 450.

¹⁴⁰ I. Zoller, recensione a J. Chaine, *Introduction...*, cit., p. 253.

¹⁴¹ *Ivi*.

¹⁴² Albert Léopold Vincent (1879-1968) professore di teologia cattolica all'Università di Strasburgo.

¹⁴³ Joseph Albo (XV sec. d.C.) filosofo e predicatore spagnolo, autore del *Sefer ha-'Iqqarim (Il Libro dei Principii)* un famoso trattato sugli articoli di fede ebraici. Ebbe ruolo di primo piano nella disputa di Tortosa. Si veda: *EJ*, vol. 2, coll. 535-537. Chasdai Crescas (1340-1410) filosofo, teologo e statista spagnolo autore di numerose opere in difesa degli Ebrei dagli attacchi cristiani. Fra tutte *'Or 'Adonai (Luce del Signore)* dove sono racchiuse le sue critiche alla Chiesa: peccato originale, redenzione, Trinità, incarnazione, l'immacolata concezione, la transustanziazione, il battesimo, la messianicità di Gesù, il Nuovo Testamento e la demonologia. Si vedano: *EI*, vol. 11, p. 839; *EJ*, vol. 5, coll. 1079-1085.

hanno scritto saggi su Gesù, con “serenità di giudizio e larghezza di vedute”¹⁴⁴. Ciò non perché le due religioni abbiano a fondersi, ma perché “denota semplicemente un progresso nel campo degli studi scientifico-religiosi e il dovere, che ormai si impone a tutti, di esaminare i fenomeni religiosi di qualsiasi fede con assoluta oggettività e con giusto apprezzamento”¹⁴⁵. In un quadro dunque complessivamente positivo Zolli rileva tuttavia alcune divergenze di opinione. Per prima cosa la dottrina della retribuzione individuale è patrimonio già del pensiero vetero-testamentario e non solo evangelico; manca un accenno alla confessione praticata nella diaspora; mentre alcune affermazioni dell’autore sono piuttosto erranee. In particolare l’idea che nel giudaismo vi sia un forte senso di esclusione degli altri popoli; a confutare tale concezione Zolli riporta alcuni passi biblici e talmudici in cui si invoca tanto per lo schiavo, quanto per lo straniero e il pagano lo Spirito Santo. Un’altra critica era indirizzata alla presunta mancanza dello Spirito Santo nella preghiera ebraica asserita con tanta convinzione dall’autore. Anche in questo caso Zolli riporta un breve passo talmudico che contraddice palesemente le dichiarazioni dell’autore. Tanto che Zolli concludendo la sua recensione scrive: “In genere – secondo me – nel tracciare un libro sulla pietà religiosa di un popolo come quello di Israele o su un’altra grande religione, è consigliabile servirsi piuttosto di affermazioni che di negazioni, poiché non si conosce tanto dettagliatamente ed esattamente ogni sua manifestazione, da poter categoricamente escludere il verificarsi di un dato fenomeno”¹⁴⁶. Un’ultima osservazione era infine riservata alla mancata uniformità del sistema di trascrizione dei termini ebraici.

Alfred Bertholet¹⁴⁷, *Götterspaltung und Göttervereinigung (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte*, 164), Tübingen, Mohr 1933, in «Rivista bibliografica», SMSR, IX (1933), fasc. 1-2, pp. 98-99. Nella brevissima nota Zolli espone succintamente il contenuto dell’opera che analizza due fenomeni paralleli che si riscontrano nella vita religiosa dei popoli: da un lato la differenziazione della divinità, mentre dall’altro l’associazione delle divinità che tende a unificare varie divinità in una sola. La fusione spesso è dovuta all’incontro di diverse civiltà, oppure al caso in cui divinità tribali o territoriali si amalgamano con delle divinità che personificano le forze della natura. Oppure quando le divinità della nazione vincitrice assorbono quelle del popolo vinto. Altre volte le divinità si sommano per via della similarità del loro nome o della loro funzione. La differenziazione corrisponde invece al tentativo di rendere Dio meno

¹⁴⁴ I. Zoller, recensione a A. Vincent, *Le Judaïsme...*, cit., p. 254.

¹⁴⁵ *Ivi*.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 255.

¹⁴⁷ Su Alfred Bertholet si veda «Capitolo 3», p. 267, n. 288.

trascendente e lontano possibile: per questo nel pensiero ebraico si formulano i concetti di esseri intermedi come il *malakh*, l'angelo, *panim*, il volto e *shem*, il nome.

Walter Baumgartner, *Israelitische und Altorientalische Weisheit (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte*, 166), Tübingen, Mohr 1933, in «Rivista bibliografica», SMSR, IX (1933), fasc. 1-2, pp. 110-111. Nello stesso volume compare un'altra brevissima recensione di Zolli dedicata al testo di Baumgartner¹⁴⁸ sulla sapienza nella letteratura israelitica e antico-orientale. «Fra i popoli che abitavano la vasta zona che si estende dalle rive del Nilo alla Valle dei Due Fiumi, la «sapienza» era una sola, cioè filosofia della vita, reale, pratica, espressa in forma pedagogica, in forma d'un insegnamento che il padre dà al figlio, l'esperto all'inesperto»¹⁴⁹. La sapienza antico-testamentaria, così come è contenuta nei testi sapienziali (Proverbi, Ecclesiaste, Salmi), appartiene alla medesima corrente di pensiero. In alcuni capitoli dei Proverbi basta mutare «il nome divino per entrare nell'ambito della letteratura sapienziale antico-orientale: l'espressione «Iddio pesa i cuori» è tipicamente egiziana; le due favole degli alberi, che si trovano nella Bibbia, sono tipicamente assire. [...]. Entro i confini dell'Antico Oriente, la sapienza può definirsi universale e interconfessionale. [...]. Col tempo la *chokhmah*, che era insegnamento di rettitudine, di moderatezza, di aurea virtù umana, diventa sempre più dottrina religiosa, commento biblico, letteratura rabbinica («Sentenze dei Padri») e insegnamento evangelico»¹⁵⁰.

Giuseppe Ricciotti¹⁵¹, *Storia d'Israele, Vol. I: Dalle origini all'esilio*, Torino, Soc. Editrice Internazionale, 1932, pp. 522 con 208 illustrazioni, in «Rivista bibliografica», SMSR, IX (1933), fasc. 1-2, pp. 111-112. Il recensore ritiene molto buona la trattazione introduttiva dedicata alla Babilonia, all'Assiria, all'Egitto, al periodo di El-Amarna e all'indagine archeologica. Ma nella brevissima nota, passa subito a esporre alcune riserve. La prima è inerente a un passo biblico secondo Zolli non correttamente chiarito. Nella seconda si richiama al suo studio sull'etimologia di *Shaddaj*, mentre non si capacita di alcune soluzioni grafiche: «Non so spiegare la trascrizione di *Adhonaj* con *h* a pag. 212 e altrove. A pag. 345 va messo *sopher* (scriba) invece di *sepher*»¹⁵².

¹⁴⁸ Sullo svizzero Walter Baumgartner (1887-1970) professore all'Università di Marburgo (1928-1946) e di Basilea (1947) di Lingue semitiche, autore di importantissimi studi sulla sezione aramaica della Bibbia (*Das Buch Daniel*, 1926; *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, 1953, 1958, 1967) e di monografie sulla religione dell'Antico Vicino Oriente e sulla letteratura sapienziale (*Alttestamentliche Religion*, 1925; *Israelitische und altorientalische Weisheit*, 1933) si veda *EJ*, vol. 3, coll. 334-335.

¹⁴⁹ I. Zoller, recensione a Walter Baumgartner, *Israelitische...*, cit., pp. 110-111.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 111.

¹⁵¹ Su Giuseppe Ricciotti si veda «Capitolo 2», p. 115, n. 107.

¹⁵² I. Zoller, recensione a Giuseppe Ricciotti, *Storia d'Israele...*, cit. p. 112. Zolli richiese queste tre recensioni a Pettazzoni con la lettera 38 del 16 settembre 1933.

Il poema della creazione (Enūma elīš). Traduzione, introduzione e note di Giuseppe Furlani, Bologna, Zanichelli, 1934, pp. 126, in «Rivista bibliografica», SMSR, X (1934), fasc. 1-2, p. 107. Il volume faceva parte della collezione zanichelliana diretta da Pettazzoni «Testi e documenti per la Storia delle religioni». Zolli ne lodava la parte introduttiva, la traduzione e le note di Furlani. Oltre a interessare gli storici delle religioni, secondo Zolli il testo avrebbe finito coll'offrire alla gioventù universitaria e a ogni italiano colto un'ottima occasione per avvicinarsi al pensiero religioso dei Babilonesi e degli Assiri. Concludeva infine: «Questa edizione dell'Enūma elīš è un eccellente indizio dell'immenso progresso che l'assiriologia ha fatto in questi ultimi decenni»¹⁵³.

A. Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit*, Tübingen, Mohr, 1934, in «Rivista bibliografica», SMSR, X (1934), fasc. 3-4, p. 229. Nella succinta nota Zolli rileva come il tema dello sviluppo dell'idea di sessualità legato alla concezione della divinità sia un tema poco trattato e che per merito di questo testo viene per la prima volta affrontato. Nella concezione primitiva la divinità coincide esattamente con la nozione di potenza per cui essa è asessuale. Alcune testimonianze derivate dal protocuneiforme ci informano infatti che il medesimo segno identificava tanto il regnante quanto la regnante. È solamente in uno stadio successivo, quando si comincia a credere in un dio personale sotto forma di animale o di uomo, che si presenta la necessità di conferire a tal nome un genere maschile o femminile. Tuttavia essere «soltanto maschio o femmina significa, per una divinità, essere imperfetti, ed è perciò che già negli stadi primitivi del pensiero religioso si parla di divinità androgine. Appartenere ad ambo i sessi è indice di forza, di potenza, che è appunto [...] l'attributo immancabile del divino»¹⁵⁴.

A. Causse, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse. Le problème sociologique de la religion d'Israël*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1937, pp. 332, in «Rivista bibliografica», SMSR, XIV (1938), fasc. 1-2, pp. 143-145. L'incipit della recensione è riservato agli studi dedicati in precedenza alle dinamiche sociologiche dell'ebraismo. Zolli menziona il terzo volume di Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religions-Soziologie*, nel quale venne messo «in luce il nesso tra lo sviluppo generale della cultura e la società, la dipendenza della religione dai fatti statali ed economici, e l'influenza della fede religiosa e della morale ad essa legata sulla vita politica e sociale»¹⁵⁵. In particolare per ciò che concerne l'ebraismo il merito di Weber è di aver sottolineato «la lega tra le tribù d'Israele, il patto tra essa e Jahve quale Dio della guerra, garante

¹⁵³ I. Zolli, recensione a *Il Poema della creazione...*, cit., p. 107.

¹⁵⁴ I. Zoller, recensione a A. Bertholet, *Das Geschlecht...*, cit., p. 229.

¹⁵⁵ I. Zolli, recensione a A. Causse, *Du groupe ethnique...*, cit., p. 143.

degli ordinamenti sociali e creatore del benessere materiale degli appartenenti al patto”¹⁵⁶. Alcune riserve sullo studio di Weber vennero espresse in seguito da Julius Guttman in un saggio intitolato *Max Weber's Soziologie des antiken Judentums*, pubblicato nella «*Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*» (fasc. 7-8, 1925, pp. 195-223). Evidentemente con questi richiami Zolli intendeva sottolineare il carattere equilibrato dello studio di Causse, il quale studiò “con ampia dottrina e con chiarezza di vedute la mentalità primitiva dalla quale sbocciò la religione d’Israele”¹⁵⁷. In particolare l’autore del volume descrisse l’organizzazione familiare e tribale che contraddistinse la vita sociale del primo Israele. “In questo stadio di vita sociale, il potere dei capi è molto vasto; la solidarietà del gruppo è sentita vivamente. Al legame di consanguineità si aggiunge, assumendo un’importanza ognor crescente l’attaccamento degli abitanti al suolo”¹⁵⁸. Lo studio di Causse è dunque un’analisi del processo evolutivo a carattere sociale che percorse la nascita, gli sviluppi e lo svolgimento di Israele con le sue ripercussioni nel campo dell’etica e della religione. Riflessione significativa è dedicata al ruolo dei profeti i quali ebbero *magna pars* nella formazione del concetto di giustizia sociale, che essi mettono al di sopra della pratica culturale. “Nella loro predicazione, la giustizia apparisce come creatrice della pace, della salute, della vita. Geremia interviene per la restaurazione sociale e l’applicazione dell’antica legge della rimessa dei debiti e la liberazione degli schiavi ebrei nel settimo anno”¹⁵⁹. Zolli passa dunque in rapida rassegna i diversi mutamenti sociali e le loro ripercussioni in campo religioso. L’esilio babilonese rafforza il carattere religioso e spirituale a scapito della solidarietà familiare e tribale. L’idea messianica subisce anch’essa un’evoluzione assumendo le sembianze del Servo di Dio. La preghiera diviene il mezzo per cercare la comunione con Dio e quella coi fedeli. Progressivamente si fa largo anche nella mentalità religiosa ebraica il concetto di universalismo che il giudaismo alessandrino fonde con la filosofia greca.

Albert Vincent, *La religion des Judéo-araméens d’Eléphantine*, Paris, Geuthner, 1937, pp. 723, in «*Rivista bibliografica*», SMSR, XIV (1938), fasc. 1-2, pp. 145-147. È questa l’ultima recensione a firma di Zolli apparsa su SMSR. Forniti alcuni ragguagli essenziali sulla vita della colonia militare ebraica di Elefantina¹⁶⁰, l’autore passa rapidamente in esame il volume di

¹⁵⁶ *Ivi.*

¹⁵⁷ *Ivi.*, p. 144.

¹⁵⁸ *Ivi.*

¹⁵⁹ *Ivi.*

¹⁶⁰ Elefantina è il nome di un’isola nel Nilo di fronte ad Assuan. Data l’importanza che essa aveva per i rapporti commerciali tra l’Egitto e l’Etiopia era sede di una colonia militare di confine. Nel VII secolo a.C. tra i soldati vi erano anche alcuni ebrei al servizio dell’armata egiziana, così come in altre fortezze di confine. A ogni soldato, oltre che il permesso di esercitare il proprio culto, veniva assegnato il possesso di un appezzamento di terra che passava poi in eredità ai discendenti anche se questi non avessero prestato il servizio militare. In seguito all’occupazione dell’Egitto da parte del re persiano Cambise (525 a.C.) la guarnigione ebraica di Elefantina assunse ancora maggiore importanza. Attorno al 412 a.C. alcune sommosse scossero la vita della piccola comunità, infatti un ufficiale persiano, d’accordo coi sacerdoti egiziani del tempio di Chnum, la divinità dalla testa di montone, distrusse nel 411

Vincent. Zolli la definisce un'opera poderosa che dovrà essere "consultata non solo da chi si interessa in modo particolare della religione giudeo-aramaica di Elefantina, ma da tutti coloro che si occupano dei problemi inerenti alla storia del pensiero religioso orientale di quel periodo"¹⁶¹. L'autore ebbe infatti modo di studiare le sue più svariate manifestazioni, dalla teologia ai nomi divini *Jwh*, *Jaho*, dal culto cruento ai sacerdoti, dal tempio alla celebrazione di Pesach, attraverso i papiri aramaici di Elefantina pubblicati tra il 1906 e il 1911¹⁶², comparati alla luce dei testi biblici e di tutta la letteratura concernente l'argomento.

d) Le recensioni su Zolli in SMSR

A fronte delle 26 recensioni redatte per SMSR e delle numerose opere pubblicate da Zolli nel corso della sua trentennale attività scientifica e accademica, furono solamente due le recensioni a lui dedicate, mentre tre furono le notizie date nella rubrica «Note bibliografiche».

La prima, apparsa nel 1931 (I. Sonne, recensione a E.S. Artom, U. Cassuto, I. Zoller, *Miscellanea di Studi Ebraici in memoria di H.P. Chajes*, Casa Editrice Israel, Firenze 1930, in «Rivista bibliografica», SMSR, VII, 1931, fasc. 3-4, pp. 248-251¹⁶³), era relativa a un testo miscelaneo edito nel 1930 in onore di Hirsch Perez Chajes, il maestro di Zolli al Collegio Rabbinico di Firenze, scomparso tre anni prima. La recensione era affidata a Isaiah Sonne¹⁶⁴,

a.C. il santuario degli Ebrei. Solamente nel 408 a.C. gli Ebrei, in seguito alla loro richiesta indirizzata ai figli del luogotenente di Samaria, Sanbalat, e a Bagoaz, luogotenente persiano della Giudea, ottennero il permesso di ricostruire il santuario con l'esclusione però di offerte di olocausti. Quest'ultimo era probabilmente una concessione fatta ai sacerdoti di Chnum, visto che gli Ebrei sacrificavano con ogni probabilità dei montoni in olocausto. Nel 404 a.C. l'Egitto di liberò dal dominio persiano e a quanto pare la guarnigione di Elefantina non fu più composta di Ebrei. Tuttavia dal punto di vista storico-religioso sono molto più interessanti le vicende interne della comunità ebraica dell'isola. Infatti, isolati come erano dal resto di Israele, gli ebrei di Elefantina non vissero le vicende relative alla centralizzazione del culto a Gerusalemme, proclamata dal Deuteronomio nel 621. Inoltre si notano in Elefantina alcune manifestazioni di sincretismo religioso giudeo-canaaneo, che rappresenta probabilmente l'interferenza di culti pagani nella religiosità popolare palestinese. Mentre tra gli Ebrei di Palestina e della diaspora babilonese si accentuava l'indirizzo monoteistico, nella lontana colonia accanto a Jahweh vi sono anche tutti gli altri dei: 'Anat-Jahweh, concepita come parea di Jahweh, Ashambetel, 'Anatbetel, Herembetel. Sull'isola di Elefantina si veda: *EdR*, s.v. «Ebrei», vol. II, coll. 811-812, 968, 1048-1053.

¹⁶¹ I. Zolli, recensione a A. Vincent, *La religion...*, cit., p. 147.

¹⁶² Si veda «Capitolo 1», p. 43, n. 99.

¹⁶³ Zolli chiese una copia in estratto per sé con la lettera 25 del 13 marzo 1932 e una per Sonne ("Il Dott. Sonne a mezzo mio domanda un estrattino della recensione") con la lettera 26 del 31 marzo 1932.

¹⁶⁴ Isaiah Sonne (1887-1960) studioso, storico e bibliografo, ebreo galiziano come Zolli, studiò all'Università e al Collegio Rabbinico di Firenze dove divenne lettore di Talmud e filosofia. Insegnò storia ebraica alle scuole superiori ebraiche di Lodz e lingua tedesca alle superiori di Firenze dove fu libraio e archivista della comunità ebraica. Dal 1936 al 1939 diresse il Seminario Rabbinico di Rodi e nel 1940 fu lettore e bibliotecario all'Hebrew Union College di Cincinnati. I suoi interessi spaziavano nel campo della storia ebraica italiana e della biografia (Judah Abrabanel, Uriel d'Acosta, Leone Modena, Spinoza). Tra le sue opere: *Spinoza und die jüdische Philosophie des Mittelalters*, Firenze 1925; *Da Costa studies*, Philadelphia 1932; *L'ebraismo di Spinoza*, Firenze 1933; *Spinoza e Pascal: per il terzo centenario di Spinoza*, Como 1933; *Intorno alla vita di Leone Ebreo*, Civiltà Moderna, Firenze 1934; *Un incunabolo ebraico spagnolo del 1476 nella Biblioteca Capitolare di Verona*, Firenze 1937; *Book Lists through*

anch'egli un tempo allievo del Collegio Rabbinico di Firenze. Il volume conteneva sette saggi, di cui cinque scritti da ex-allievi di Chajes: Artom, Calò, Cassuto, Pacifici e infine Zoller. Da quanto risulta dalla lettera 17 del settembre 1931, fu Zolli a sollecitare, dietro suggerimento di Pettazzoni, Isaiah Sonne a stendere la recensione: “La ringrazio sentitamente del gentile biglietto e delle benevoli parole per il volume Chajes. Scrivo oggi stesso al competentissimo Dott. I. Sonne di Firenze pregandolo di farle pervenire un cenno sui lavori della *Miscellanea*”¹⁶⁵.

Il primo saggio era uno studio di Artom dedicato alla storia degli Ebrei di Rimini. In esso veniva analizzato il quesito rituale mandato da Fano a due rabbini algerini nel 1399, da cui un esame minuto permetteva di ricavare numerose particolarità storiche interessanti. Il recensore segnalava come questo primo tentativo di ricostruire la storia degli ebrei italiani attraverso la ricca letteratura esistente nel campo dei consulti meritava di essere continuato in quanto molto promettente.

Il secondo contributo della pubblicazione consisteva in uno studio di Calò su un manoscritto contenente una traduzione italiana del commento di Qimchi ai Salmi, fatta da Gianneustacchio Mantovano verso il 1742. Il recensore esprimeva un parere negativo circa la scelta dell'autore di dedicare uno studio così minuto a un documento di scarso interesse, mentre nella stessa biblioteca di Mantova nella quale era conservato il manoscritto se ne trovavano altri di ben altro interesse.

Il terzo saggio era ad opera di Umberto Cassuto. Questi, continuando le ricerche da tempo intraprese, presentava uno studio sulla traduzione giudeo-italiana del Libro di Amos. “L'A. – scriveva Sonne – traccia colla precisione a lui propria le linee generali dell'evoluzione di questa traduzione e ne fissa i caratteri principali. In base ad accertamenti bibliografici, l'A. viene a dissipare ogni dubbio intorno all'esistenza di un'intera traduzione scritta della Bibbia presso gli Ebrei italiani. Rimane però da chiarire se questa intera traduzione scoperta dall'A., che deve datarsi verso la fine del sec. XVI, scritta in Toscana, rappresenta davvero «la traduzione della Bibbia presso gli ebrei italiani» e non piuttosto un lavoro individuale di un 'maestro' per uso proprio [...]”¹⁶⁶. Sonne concludeva con la speranza che l'ampio lavoro a cui stava attendendo Cassuto sull'argomento potesse chiarire ogni dubbio.

Friedmann, un giovane alunno del Collegio, offriva invece un saggio delle fonti per la storia degli ebrei della Cirenaica nell'antichità. “Il lavoro – così il recensore – sebbene non

three centuries, Cincinnati 1953. Per altre notizie si veda: *EJ*, vol. 15, col. 154 (nella bibliografia un elenco dei necrologi).

¹⁶⁵ Si vedano: «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettere 17 e 19», pp. 426-427; 429. Nella lettera 19 del 5 ottobre 1931, Zolli comunicava a Pettazzoni che Sonne avrebbe recensito l'opera verso la fine di ottobre.

¹⁶⁶ I. Sonne, recensione a *Miscellanea di studi ebraici...*, cit., p. 249.

fornisca fonti sconosciute, è, però utile, perché diligentemente ordinato”¹⁶⁷. Le critiche si muovevano sullo scarso utilizzo delle fonti talmudiche e midrashiche e il mancato riferimento ad alcuni studi fondamentali.

Il quinto contributo di Alfonso Pacifici trattava del celibato nel sistema della vita ebraica. L'autore riteneva che nell'ebraismo vi fosse un celibato attivo consistente nell'essere libero da vincoli materiali ed economici per potersi dedicare all'apostolato dello spirito. Il recensore tuttavia dissentiva apertamente da questa posizione, in quanto in ciò vi erano due elementi estranei all'ebraismo: il primo era l'individualismo razionale moderno che tende a liberarsi dai vincoli e dalle responsabilità della famiglia; il secondo l'apostolato nel senso cristiano. Sonne ricordava a questo fine che “l'apostolato ebraico non conosce altro modo di propaganda che l'esempio della vita ebraica in tutta la sua integrità, e non ammette una funzione speciale dell'apostolato, per compiere il quale sia concesso all'apostolo di soprassedere ad uno dei fondamenti del sistema ebraico, quale è la vita della famiglia”¹⁶⁸.

Teicher, un altro giovane alunno del Collegio Rabbinico, proponeva uno studio sulla filosofia di Crescas. Sonne era fortemente critico nei confronti dell'autore per via di certe sue affermazioni. In primo luogo egli polemizzava coi più recenti storici della filosofia ebraica medievale che a suo giudizio misconoscevano il valore della speculazione di Maimonide. Secondariamente il recensore notava che l'autore non aveva un'idea sufficientemente chiara del rapporto gnoseologico tra ragione e rivelazione. Il giudizio era sostanzialmente negativo.

Ben altra valutazione era riservata all'ultimo studio: quello di Israel Zoller dedicato a un termine del versetto biblico di Gen 15, 2 il cui significato era oscuro: *ben mesheq*. Abramo, parlando con il Signore, che gli aveva promesso una lunga progenie, si rammarica del fatto che, essendo ormai prossima per lui la morte, non ha alcun erede. *La Bibbia di Gerusalemme* traduce nel modo seguente: “Rispose Abram: «Mio Signore Dio, che mi darai? Io me ne vado senza figli e l'erede della mia casa è Eliezer di *Damasco*».” Zolli, dopo aver preso in esame con molta attenzione tutte le interpretazioni antiche e moderne, e rilevate tutte le difficoltà che ne derivano, chiarisce il senso del termine. “Secondo il nostro punto di vista bisognerebbe tentare di far luce non già cercando e ricercando sempre nel passo discusso, cioè בן משק (la cosa non può dare dei frutti per il semplice motivo che non abbiamo dei passi paralleli con משק) bensì esaminando un po' più da vicino la risposta che il Signore dà ad Abramo”¹⁶⁹. La risposta data da Dio è Gen 15, 4: “Ed ecco gli fu rivolta questa parola dal Signore: «Non costui sarà il tuo erede, ma uno nato da te sarà il tuo erede».” Zolli traduce, rispetto a *La Bibbia di Gerusalemme*: “Non questo sarà tuo

¹⁶⁷ *Ivi*.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 250.

¹⁶⁹ I. Zoller, *Note di esegesi biblica. Ben mesheq*, cit., p. 82.

erede, ma colui che uscirà dalla tue viscere sarà tuo erede”¹⁷⁰. “Stabilito così il senso, l’A. cerca, per mezzo delle sue vaste nozioni nel campo linguistico e in quello della storia delle religioni, di fissare il significato originale della frase in questione. L’A. mette in rilievo la tendenza della lingua ebraica a designare i vari gradi di parentela per mezzo d’una topografia dell’organismo umano, e combinando poi questa constatazione col rito d’adozione presso le tribù pastorizie che consiste nel coprire l’adottato con la pelle del sacrificio, ne trae la conseguenza che il figlio d’adozione era chiamato ‘figlio della pelle’ in contrapposizione al figlio di nascita chiamato ‘figlio delle viscere’, e fa derivare *mesheq* dal babilonese *mashku*, che significa ‘pelle’, e *ben mesheq* sarebbe ‘il figlio della pelle’, cioè figlio adottivo”¹⁷¹. La conclusione del recensore era la seguente: “Non si può negare che questa ingegnosa congettura appare molto attraente e plausibile; senonché volendo tradurre tutto il verso, il discorso resta alquanto sospeso a mezzo e manca «sarà mio erede» del verso seguente, fatto questo che si potrebbe spiegare con un disordine nel testo sorto in seguito all’incomprensione di *mesheq* (‘pelle’)”¹⁷².

La seconda recensione dedicata a un’opera di Zolli, era in realtà una breve segnalazione relegata nella rubrica «Note bibliografiche» che, seppur formalmente anonima, risultava essere scritta da Pettazzoni: «Note bibliografiche» I. Zoller, *La vita religiosa ebraica*, Trieste, Tipografia sociale, 1932, pp. 72, SMSR, VIII (1932), p. 121. Zolli, nella lettera 24 del 16 febbraio 1932, ringraziava Pettazzoni “della buona accoglienza che ha voluto fare al mio libricino (sic!). Vorrebbe essere tanto buono di incaricare qualche collaboratore (anche se non è ebraicista ex professo) d’un breve cenno di recensione nei SMSR? Se ha piacere, invierò a lei oppure direttamente al recensore una copia. Forse il prof. Toschi¹⁷³?” Alla recensione come detto provvide direttamente Pettazzoni che fu estremamente succinto nel presentare l’opera. “Dopo i due volumetti di *Lecture ebraiche* (I – II, Trieste 1926 e 1930)¹⁷⁴ I. Zoller ci dà ora un altro libretto divulgativo, destinato a «presentare nei loro tratti principali le forme liturgiche praticate oggigiorno dall’ebraismo in genere e da quello italiano in particolare»¹⁷⁵. Il lavoro è principalmente descrittivo ed espositivo, la forma è semplice e piana: la scrittura dei vocaboli ebraici è convenientemente adattata alla pronunzia italiana. La competenza dell’A. rende preziosa questa pubblicazione che mette alla portata di tutti delle nozioni succinte, precise e

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 83.

¹⁷¹ I. Sonne, recensione a *Miscellanea di studi ebraici*, cit., p. 251.

¹⁷² *Ivi*.

¹⁷³ Su Paolo Toschi si veda: «Capitolo 3», p. 193, n. 8.

¹⁷⁴ I. Zoller, *Lecture bibliche ad uso dei fanciulli ebrei. Prima parte: la Torà*, Tip. La Sera, Trieste 1926; Idem, *Lecture bibliche. Seconda parte: dalla morte di Mosè all’epoca dei Maccabei*, Tip. Sociale, Trieste 1930.

¹⁷⁵ Nota nostra. Pettazzoni citava dalla prefazione: I. Zoller, *La vita religiosa ebraica*, cit., p. V.

sicure sulle principali feste del culto ebraico, le varie iscrizioni, il calendario, ecc.”¹⁷⁶ La recensione uscì sul primo fascicolo semestrale (fasc. 1-2) del 1932 che vide le stampe solamente nell'estate. Zolli ne fece menzione al termine della lettera 33 del 5 ottobre 1932 – quella in cui difendeva il suo studio sullo sviluppo storico di Pesach: “Mi permetta ancora che la ringrazi sentitamente della recensione benevola dell’opuscolo *La vita religiosa ebraica*”.

Nell’annata XI di SMSR veniva data, nella rubrica «Note bibliografiche» (*Annuario di Studi Ebraici*, vol. I, Roma 1935, Le Monnier, Firenze, pp. 212, SMSR, XI, 1935, fasc. 1-2, pp. 136-137), la notizia dell’uscita del I volume dell’«Annuario di Studi Ebraici», organo ufficiale del rinnovato Collegio Rabbinico che da poco era stato trasferito a Roma per opera di Cassuto¹⁷⁷, in seguito al suo conseguimento della cattedra di Ebraico e lingue semitiche comparate a La Sapienza. Il primo numero, dedicato alla memoria di Margulies, vedeva un contributo di Zolli sulla preghiera: I. Zolli, *Tefillah*, «Annuario di Studi Ebraici», anno I, 1934, pp. 93-100. Nello studio Zolli analizzava l’origine, il significato e la funzione della preghiera, in ebraico *tefillah*. Rifacendosi alla voce di Elbogen nel «Judisches Lexikon», Zolli faceva derivare il termine *tefillah* dal verbo *hitpallel* (forma riflessiva di *palal*), il cui significato fondamentale è quello di «invocare Dio come giudice». Tuttavia Zolli si spingeva oltre e si chiedeva se il concetto di preghiera si esaurisse con una semplice invocazione a Dio quale giudice. A questo punto, il semitista triestino spaziava sul vasto campo della letteratura biblica e talmudica con la sicurezza di chi ne conosce i più oscuri meandri. Per prima cosa notava che il verbo *palal* nella Bibbia compare sempre associato a un peccato per cui era lecito domandarsi, nel caso in cui il peccato fosse contro Dio, se era plausibile chiamare Iddio stesso come giudice. Il verbo *palal* è un termine tecnico della giurisprudenza biblica. I *pelilim* erano dei magistrati a cui spettava l’opera del *pillul*, che si sostanzialmente divideva in quattro momenti: vagliare le situazioni delle persone in lite, meditare sul fatto in esame, pronunciare la condanna a sfavore del reo e infine conciliare le due parti avversarie. “La condanna pronunciata mirava alla reintegrazione dei beni materiali e morali della persona danneggiata e schiudeva la via alla riappacificazione. [...]. Trasportando questo procedimento dalla sfera legale alla sfera spirituale, ci risulta chiaro il concetto di *tefillah*-orazione. Qui pure il processo s’inizia con la *meditazione*, poiché la *tefillah* in origine non era sicuro una ripetizione morta di formule ereditate, bensì un atto di vita interiore. E poiché indubbiamente non si può meditare su un fatto senza formarsi un’opinione propria, così dal pensiero si passa al *giudizio* [...] che l’uomo pronuncia su se stesso”¹⁷⁸. L’orante che assume un

¹⁷⁶ «Note bibliografiche», I. Zoller, *La vita religiosa ebraica*, cit., p. 121.

¹⁷⁷ Si veda «Capitolo 1», p. 35, n. 63.

¹⁷⁸ I. Zoller, *Tefillah*, cit., p. 95.

atteggiamento meditativo coglie la propria pochezza di fronte a Dio e, riconosciuta la sua inferiorità, pronuncia una *condanna* a suo sfavore, da cui scaturisce il desiderio di ricomporre l'unione con la divinità, attraverso la *riconciliazione*. Non a caso – notava Zolli – la riconciliazione, il *pillel*, è sinonimo di *kippur* che significa purificare attraverso il perdono e che deriva dall'accado *kuppuru*, cancellazione, purificazione. Passando poi ad analizzare la forma riflessiva *hitpallel* nei diversi passi scritturali in cui viene utilizzata si nota che essa contraddistingue un'azione ben specifica operata da Abramo (Gen 20, 7), Mosè (Nm 11, 2; 21, 7-9; Dt 9, 26-27) e Geremia (Ger 7, 16; 11, 14). Essi sono dei *mitpallel* che compiono l'opera dei *pelilim*, vale a dire sono dei mediatori che invocano da Dio la riconciliazione e il perdono, in occasione delle trasgressioni del popolo. “Gli elementi costitutivi del *pillul* compiuto dal *palil* (del giudizio arbitrale compiuto dal giudice) si ritrovano anche nella *tefillah* del *mitpallel*, perché anch'egli esamina, medita e giudica l'azione compiuta dal popolo o dal singolo; a parole o mentalmente la condanna, oppure ratifica la condanna pronunciata in precedenza dal colpevole stesso, e infine fa opera di riconciliazione, cioè mette pace fra il Signore e il peccatore. Soltanto, mentre spesso il *palil* concilia attraverso la condanna, il *mitpallel* concilia attraverso il perdono”. La conclusione proposta da Zolli è dunque la seguente: “dal verbo *pillel* nel senso di compiere opera di giudice arbitrale attraverso la meditazione, il giudizio, la condanna e la riconciliazione, si passa a *tefillah* nel significato di ‘meditazione’, giudizio su se stessi con la conseguente condanna di se stessi, che poi conduce alla riconciliazione con Dio. *Hitpallel* significa pronunciare il giudizio e intervenire per sé o per gli altri presso Iddio a scopo di rappacificazione. Il *mitpallel*, che può essere un profeta, un sacerdote o il colpevole stesso, compie, dopo l'atto di giudizio e di condanna, l'atto di umiliazione associato al *widduj*, cioè la confessione dei peccati, accompagnata a volte dall'offerta di sacrifici. Il sacrificio, sia esso cruento o spirituale, è il *kofer*, cioè l'indennizzo, il prezzo, il dono di riscatto: con l'offerta reale o simbolica di se stesso, il colpevole cerca di reintegrare il danneggiato (che questa volta è la divinità) nel suo diritto, vale a dire nel diritto alla completa, assoluta devozione da parte del fedele. L'azione indicata nella Bibbia dal verbo *hitpallel* consiste quindi nel mettersi in grado, attraverso matura meditazione, di compiere opera di giudice conciliatore. Con la *tefillah*, cioè riconoscendo l'esistenza della colpa, condannando la mala azione, reintegrando la divinità nei suoi diritti attraverso la confessione, la recitazione di canti accorati e l'invocazione del perdono, si raggiunge la purificazione del colpevole e la riconciliazione completa, la rinnovata comunione con Dio”¹⁷⁹. La conclusione del contributo analizzava la forte connotazione spirituale che i profeti diedero alla preghiera, alla *tefillah*.

¹⁷⁹ Ivi, pp. 97-98.

L'anno successivo, il 1936, sempre nella rubrica «Note bibliografiche», Nicola Turchi dedicava diciotto righe (che riportiamo interamente) per recensire l'opera di Zolli, *Israele. Studi storico-religiosi*. N. Turchi, recensione a I. Zolli, *Israele. Studi storico religiosi*, Udine, Istituto delle Edizioni Accademiche, 1935. I volume di pp. XX-415, SMSR, XII (1936), p. 101. “Libro denso di erudizione, che raccoglie quaranta studi e ricerche, in parte già pubblicati su varie riviste (anche nella nostra), ed ora sottoposti a rielaborazione. Libro utile, ad ogni modo, perché tratta di argomenti – di carattere magico-religioso, culturale, folkloristico, storico-geografico, religioso – che generalmente non si trovano trattati di proposito nelle opere dedicate alla storia della religione d'Israele, le quali invece si muovono sempre sul binario consacrato delle tappe fondamentali dello sviluppo religioso-politico del popolo ebraico. Il volume rende un servizio anche agli studiosi della fenomenologia religiosa in generale in quanto sviluppa dati e situazioni della vita liturgica e devozionale non solo del giudaismo biblico, ma anche di quello moderno. Segnalo sotto questo aspetto, tra gli ultimi nove saggi dedicati alla religiosità popolare ebraica, i seguenti: *Lo Shofar* (Buccina), L'etimologia di «rombo»; Il rito pasquale e il suo nesso col Kippur; *Wetashlikh* (La confessione presso i corsi d'acqua); La luna nel pensiero e nella prassi del popolo ebreo”¹⁸⁰.

Nel 1940, in pieno clima di persecuzione razziale e di divieti alla pubblicazioni di scritti di e su ebrei, l'amico di sempre, Giuseppe Furlani, dedicava l'ultima recensione a un'opera di Zolli apparsa su SMSR: I. Zolli, *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'aramaico e del pensiero biblico*. Istituto delle Edizioni Accademiche, Udine 1938, in «Rivista bibliografica», SMSR, XVI (1940), pp. 145-146. Zolli aveva inviato a Pettazzoni la copia per la recensione nel maggio del 1938 così come ci viene testimoniato dalla lettera 55 del 29 maggio 1938: “All'occasione mi permetto di chiederLe se ha ricevuto la copia di recensione del mio libro Nazareno”. Come detto la recensione apparve solamente due anni più tardi. Dalla lettera 61 del 5 marzo 1941 ci giungono le parole di vivo ringraziamento espresse da Zolli: “Grazie vivissime, Eccellenza, del gentile invio dell'estrattino da SMSR contenente la recensione che mi ha fatto molto, molto piacere. Ho mandato una riga di ringraziamento al prof. Furlani indirizzando: «Città Universitaria, facoltà Lettere»”. Tornando alla recensione vera e propria, Furlani, dopo aver passato in rapida rassegna il contenuto generale del testo ed esaminata l'idea centrale dell'opera, ovvero che i Vangeli siano stati scritti originariamente in

¹⁸⁰ Buonaiuti dedicava una breve segnalazione redazionale nella rubrica «Spigolature e notizie»: P.B, *Israele*, RR, vol. XI (1935), n. 5, settembre 1935, p. 474.

ebraico e aramaico e che per comprendere appieno l'operato di Gesù è necessario conoscere la mentalità ebraica del I secolo d. C.¹⁸¹, elogiava l'amico e collega seppur con alcune cautele e con alcune espressioni che – come detto precedentemente – richiamano alla memoria il giudizio espresso dalla commissione per la libera docenza di cui Furlani faceva parte. “Lo Zolli esamina nel suo libro parecchi passi neotestamentari colla mente sempre intenta alla fraseologia aramaica ed ebraica e alle dottrine, spesso identiche o per lo meno molto affini, che si riscontrano negli scritti rabbinici e nei Vangeli. Nella maggioranza dei casi le sue conclusioni sono convincenti, tanto più convincenti che egli dimostra ovunque conoscenza perfetta delle due lingue e della letteratura rabbinica, nonché dei lavori simili dedicati da altri studiosi agli stessi problemi. In alcune pagine, 68-71, egli riassume quanto hanno sostenuto i suoi predecessori sui semitisti del Nuovo Testamento ed arriva alla conclusione che «sarebbe più prudente di parlare, date le attuali risultanze delle indagini scientifiche, di un testo originale del Vangelo redatto in lingua semitica»¹⁸². Un ultimo accenno era dedicato allo “spinoso problema del rapporto tra la Pasqua dell'Antico Testamento e quella di Gesù”¹⁸³, di cui abbiamo abbondantemente parlato nel «Capitolo 3». La conclusione era quanto meno singolare: “Ma andrebbero segnalate ancora parecchie altre pagine di questo buon libro. Esso è provvisto di una ricca bibliografia e di quattro indici. Molto decorosa è la veste tipografica che ha voluto dargli il solerte editore Giuseppe Del Bianco, sempre pronto a venire incontro agli studiosi quando si tratti di pubblicare qualche lavoro di indubbio valore nel campo degli studi”¹⁸⁴.

Buonaiuti nel novembre del 1938, recensendo il testo per RR, era molto più entusiasta dell'opera. I saggi contenuti ricostruivano l'insegnamento di Gesù utilizzando le fonti talmudiche e midrashiche e “tutti meritano – scrive Buonaiuti nella recensione – di essere largamente conosciuti e convenientemente apprezzati. Alcuni son di tale agguerrita serietà e di così impeccabile vigore probativo da chiudere definitivamente questioni lungamente dibattute” quali quello relativo all'appellativo Nazareno che Zolli faceva derivare dal termine aramaico *netzar* che significa *cantore*. “Più geniali e suggestive ancora – prosegue il recensore – le conclusioni formulate in quello che è il più ampio saggio della raccolta, quello intitolato: *Metodologia rabbinica e neotestamentaria*”. Ampia condivisione aveva anche lo studio condotto

¹⁸¹ “Chi si accinga quindi allo studio del Vangelo e alla sua interpretazione deve conoscere anzitutto il greco e in primo luogo il greco della *koiné*, il greco che si parlava nell'Asia occidentale, ma deve conoscere inoltre, e non soltanto superficialmente, l'aramaico e l'ebraico. Senza la conoscenza perfetta di queste due lingue e della letteratura aramaica ed ebraica dei tempi anteriori, contemporanei e posteriori a Gesù nessuno sarà mai in grado di penetrare nello spirito del Nuovo Testamento. Ogni libro quindi dedicato alla delucidazione di passi neotestamentari alla luce della due lingue summenzionate e del pensiero rabbinico deve essere salutato con gioia e il suo autore merita la riconoscenza degli studiosi.” G. Furlani, recensione a I. Zolli, *Il Nazareno...*, cit. p. 145.

¹⁸² *Ivi*, p. 145.

¹⁸³ *Ivi*, p. 146.

¹⁸⁴ *Ivi*.

sul significato delle due spade nel passo del Vangelo di Luca 12, 35-38¹⁸⁵. Le uniche riserve erano espresse in merito allo studio condotto attorno al discorso della montagna, alle Beatitudini. “In complesso – concludeva Buonaiuti – un insieme di studi nei quali la perizia dell’A. linguistica, talmudica e storico-religiosa ha campo di manifestarsi in tutta la sua sicura ampiezza”¹⁸⁶.

La rassegna dei contributi zolliani su SMSR si esaurisce qui. Nella sua concretezza essa ci parla di una fattiva e assidua collaborazione alla rivista e al più vasto progetto che Raffaele Pettazzoni, attraverso le pagine del periodico da lui fondato, intendeva perseguire: l’affermarsi della storia delle religioni in Italia come disciplina autonoma e scientifica e l’affinarsi di un metodo di ricerca e di indagine che, fatte salve le “esigenze dell’anima”, di quel *quid* di irriducibile, fosse in grado di non sviare dal solco dello storicismo. Zolli vi contribuì con la propria ricerca di ebraista, semitista e biblista. Ricostruire il mosaico della storia dei contrasti, dei confronti e dei dibattiti che animarono la cultura italiana in quegli anni non può prescindere dall’opera e dall’attività scientifica e accademica di Eugenio Zolli, senza la quale si rischia di rimanere orfani di un tassello che, per quanto marginale possa essere, è senza dubbio imprescindibile per la ricostruzione dei movimenti e delle correnti di pensiero e quindi per la corretta comprensione storica.

Tuttavia la nostra ricostruzione della collaborazione con SMSR e la rassegna dei contributi zolliani non sarebbe completa senza l’ultima apparizione del suo nome sulle pagine della rivista: l’encomio che Sofia Cavalletti dedicò al suo maestro d’un tempo: *Eugenio Zolli*, in «Note e notizie», SMSR, XXVI (1955), pp. 50-51. La chiusura del ricordo della Cavalletti è quanto di più sintetico ed esaustivo si possa dire di una delle figure più importanti della storia delle religioni in Italia nella prima metà del Novecento.

Mente dotata di notevole genialità, Eugenio Zolli non si può classificare in nessuna corrente e in nessuna scuola; come nella vita, così nella scienza egli ha fatto «parte per se stesso». Solitario e schivo, egli ha cercato la verità con tutta la potenza del suo ingegno e la forza della sua cristallina onestà¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Si veda *supra*, pp. 298-300.

¹⁸⁶ E. Buonaiuti, recensione a I. Zolli, *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell’Aramaico e del pensiero rabbinico*, Udine, Edizioni Accademiche 1938, in RR, vol. XIV, n. 6, novembre 1938, pp. 448-449. Sulla recezione del testo nel mondo ebraico, cattolico e accademico, e sulla recensione dedicatagli da «La Civiltà Cattolica», si veda «Capitolo 6», p. 365, n. 70.

¹⁸⁷ S. Cavalletti, *Eugenio Zolli*, cit., p. 51.

CAPITOLO 5

Tre le maglie della corrispondenza

Le lettere di Zolli a Pettazzoni offrono all'attenzione dello storico, oltre alle vicende relative alla collaborazione sorta tra i due, numerosi spunti di conoscenza su alcuni aspetti della vita professionale e personale dello stesso Zolli. In precedenza, si è detto che esse tacciono le questioni più scottanti dell'occupazione nazista e del battesimo, tuttavia quattro missive di Zolli (lettere 51, 58, 59 e 62) ci permettono di ricostruire alcuni aspetti non secondari della sua vita, in particolare la sua attività accademica e le sue preoccupazioni per l'avvento delle leggi razziali in Italia nel 1938. Zolli infatti chiese espressamente a Pettazzoni di interessarsi ad alcune sue traversie, per le quali – da quanto emerge dai documenti consultati – il persicetano si prodigò fattivamente. L'analisi di queste quattro epistole ci consente dunque di ripercorrere alcune tappe salienti del percorso personale di Zolli e di rivivere in parte il clima di grande incertezza e di grande sofferenza nel quale egli si venne a trovare per gran parte della vita. Anche in questa circostanza le lettere ci aprono un minuscolo spiraglio sull'*affaire Zolli*; passandole al setaccio ci lasciano piccoli, in apparenza insignificanti, dettagli, ma che paradossalmente riflettono i piccoli e grandi drammi del tempo.

a) La retribuzione all'Ateneo patavino

Presso il Fondo Pettazzoni è conservata, tra le missive destinate al persicetano, una lettera dattiloscritta del marzo 1938¹ indirizzata al “Magnifico Rettore” dell'Università di Padova, nella quale Zolli esponeva le benemerienze e i successi didattici conseguiti dal proprio magistero universitario, auspicando con ciò che anche negli anni a venire si potesse mantenere l'insegnamento d'ebraico. A mettere in seria discussione il futuro della disciplina in seno all'Ateneo patavino era la questione economica. Fu così che scrisse una memoria all'allora Rettore dell'Università di Padova,

¹ Si veda «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 51», pp. 468-470.

Carlo Anti², per esortarlo a destinare una retribuzione all'insegnamento d'ebraico, e contestualmente comunicandone una copia a Pettazzoni³.

Nella memoria Zolli illustrava i contenuti dei propri corsi universitari, l'alto livello di preparazione raggiunto dai candidati in occasione degli esami, la bontà delle tesi di laurea che egli aveva seguito, i successi degli studenti, l'eterogeneità religiosa dei frequentanti, tra i quali molti erano cattolici ed ecclesiastici e non da ultimo il valore delle proprie pubblicazioni e collaborazioni scientifiche. Questa memoria ricopre dunque un'importanza centrale per ricostruire l'attività accademica e di ricerca di Zolli, talmente è densa di contenuti e riferimenti preziosi⁴. Allo stesso tempo, tuttavia, essa permette di ricostruire, talvolta direttamente, altre indirettamente, alcuni passaggi cruciali della travagliata vicenda Zolli a partire dal conseguimento della libera docenza sino all'allontanamento dalla cattedra patavina in seguito alla promulgazione delle leggi razziali.

A seguito della collaborazione instaurata con il Ministero della Pubblica Istruzione per il viaggio in Oriente compiuto tra l'ottobre e il dicembre del 1925⁵, Zolli richiese con domanda dell'8 luglio 1926 la libera docenza in Lingua e letteratura ebraica all'Università di Padova⁶. La commissione, formata da Giorgio Levi Della Vida, Ignazio Guidi e Giuseppe Furlani, si riunì a Roma il 29 novembre 1926, alle ore 15, presso l'abitazione del professor Guidi in via Botteghe Oscure al numero 24, per esaminare i titoli dei due candidati che si presentavano per l'abilitazione: Elia Artom e Israel Zoller. I due esaminandi venivano convocati per l'indomani mattina, 30 novembre 1926, rispettivamente alle ore 9 e alle 10 per la conferenza sui titoli⁷. Il giorno successivo Zolli venne interrogato in contraddittorio per circa un'ora "dalla commissione intorno a vari punti dei suoi titoli"; al termine della conferenza la commissione gli comunicò "il titolo della lezione di prova «Commento grammaticale ed esegetico di I Samuele I-II»" che avrebbe dovuto tenere "alle

² Sul professore di Archeologia, di Antichità Italiane e di Storia dell'arte antica all'Università di Padova, Carlo Anti (1889-1961), Preside della Facoltà di Filosofia e Lettere dall'a.a. 1929-30 sino all'a.a. 1931-32, Rettore della stessa Università (dall'a.a. 1932-33 al 1942-43) e socio corrispondente dei Lincei, si vedano: L. Polacco, *Commemorazione del membro emerito prof. Carlo Anti*, AIVS, 120 (1961-62), pp. 51-55; E. Ghedini, F. Biondani, *Carlo Anti*, Villafranca di Verona 1990; *Carlo Anti. Giornate di studio nel centenario della nascita. Verona-Padova-Venezia 6-8 marzo 1990*, Trieste 1992.

³ L'originale della memoria si trova infatti in: AUP, *Rettorato*, busta 243 *Facoltà di Lettere e Filosofia*, cartella *Facoltà di Lettere e Filosofia 1936-37 – 1938-39 e Seminari della Facoltà 1929-30 – 1938-39*, fasc. 1937-38 *Facoltà Lettere e Filosofia*, sfasc. *Insegnamento di ebraico e lingue semitiche comparate*. Memoria di Israele Zolli al Rettore Carlo Anti, datata 28 marzo 1938.

⁴ I contenuti didattici e accademici della lettera verranno analizzati nel «Capitolo 6».

⁵ Si vedano «Capitolo 1», p. 82, n. 257; «Capitolo 3», p. 217, n. 104.

⁶ ACS, MPI, DGIS, Div. I, LD, III^a serie 1930-1950, b. 521, fasc. *Zoller Israele*, Domanda per la libera docenza d'ebraico alla R. Università di Padova, indirizzata al On. Ministero della Pubblica Istruzione, datata Trieste 8 luglio 1926.

⁷ ACS, MPI, DGIS, Commissione Libere Docenze (1924-1933), b. 4bis, fasc. *Lettere 1926-27*, sfasc. *Facoltà di Lettere e Filosofia biennio 1926-27 – Commissione libera docenza in lingua e letteratura ebraica*. Verbale primo. Roma, 29 novembre 1926.

ore 11 del giorno 1 dicembre nell'aula della Scuola Orientale della R. Università"⁸. Il giorno seguente i due candidati sostennero per oltre 50 minuti dinnanzi alla commissione e ad altri uditori la loro lezione di prova, al termine della quale vennero fatti allontanare. La commissione dopo aver discusso sui risultati delle conferenze, sui titoli e sulle lezioni di prova, deliberava ad unanimità che ai due candidati venisse riconosciuta la libera docenza in Lingua e letteratura ebraica e stabiliva le linee generali della relazione che Furlani avrebbe steso e che l'indomani avrebbe sottoposto alla valutazione della commissione, la quale il 2 dicembre 1926 l'approvava unanimemente⁹.

Nonostante le perplessità derivanti dal "soverchio simbolismo", la commissione conferì a Zolli l'abilitazione, con validità quinquennale, alla libera docenza in lingua e letteratura ebraica, convinta com'era che l'insegnamento universitario avrebbe contribuito a emendare alcune pecche metodologiche del candidato¹⁰ che il 15 febbraio 1927 ricevette il decreto ministeriale¹¹.

Cinque anni dopo la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Padova nella seduta del 20 giugno 1932¹² diede parere favorevole alla conferma definitiva alla libera docenza, che venne ratificata dal Ministero dell'Educazione Nazionale il 2 gennaio 1934¹³. La relazione redatta da Giacomo Devoto e inviata in allegato al Ministero recitava: "Egli è stato attentamente seguito ed ha già avuto occasione di dirigere la preparazione di una tesi di laurea¹⁴. La sua produzione scientifica nel quinquennio 1927-1932 è stata ricca. Essa non si limita a questioni di esegesi biblica e di antichità ebraiche, ma si estende a questioni storico-religiose anche al di fuori del mondo ebraico. Egli collabora così all'attività scientifica di questa facoltà che non dispone di un insegnamento di

⁸ ACS, MPI, DGIS, Commissione Libere Docenze (1924-1933), b. 4bis, fasc. *Lettere 1926-27*, sfasc. *Facoltà di Lettere e Filosofia biennio 1926-27 – Commissione libera docenza in lingua e letteratura ebraica*. Verbale secondo. Roma, 30 novembre 1926.

⁹ ACS, MPI, DGIS, Commissione Libere Docenze (1924-1933), b. 4bis, fasc. *Lettere 1926-27*, sfasc. *Facoltà di Lettere e Filosofia biennio 1926-27 – Commissione libera docenza in lingua e letteratura ebraica*. Verbale terzo. Roma, 1 dicembre 1926. Verbale quarto. Roma, 2 dicembre 1926.

¹⁰ ACS, MPI, DGIS, Div. I, LD, III^a serie 1930-1950, b. 521, fasc. *Zoller Israele*. Relazione della commissione giudicatrice sulla libera docenza di lingua e letteratura ebraica chiesta dal dott. I. Zoller.

¹¹ ACS, MPI, DGIS, LD, Div. I, LD, III^a serie 1930-1950, b. 521, fasc. *Zoller Israele*. Decreto del Ministero della Pubblica Istruzione, DGID, Div. I, posiz. 1323, datato Roma, 15 febbraio 1927.

¹² AUP, *Liberi Docenti*, fascicolo 149/V, *Zoller dott. Israele*. R. Università degli Studi di Padova. Facoltà di Lettere e Filosofia. Seduta del 20 giugno 1932.

¹³ ACS, MPI, DGIS, Div. I, LD, III^a serie 1930-1950, b. 521, fasc. *Zoller Israele*. Decreto del Ministero della Pubblica Istruzione del 2 gennaio 1934. Si veda anche: AUP, *Liberi Docenti*, fascicolo 149/V, *Zoller dott. Israele*. Ministero dell'Educazione Nazionale. DGIS, Div. III, pos. 11, prot. n. 20874. Oggetto: Conferma di abilitazione alla Libera Docenza. Roma, 12 gennaio 1934.

¹⁴ Si trattava della tesi di laurea di Rosa Fano (1900-???) di Trieste, laureatasi il 9 novembre 1931 (anno accademico 1930/31) con 90/110 in Letteratura ebraica con la tesi: *La donna come espressione del sentimento nazionale nella letteratura antico-testamentaria* (commissione composta dal relatore Zolli, Devoto e Zanolli). La tesi è uno studio, una sorta di antologia, della più importanti figure femminili della Bibbia. Rosa Fano non sostenne l'esame di ebraico con Zolli (era ebrea) e negli anni successivi fu insegnante di materie letterarie. (AUP, *Fascicoli personali studenti Facoltà di Lettere e Filosofia*, 51/6, *Fano Rosetta*, Certificato di Laurea con esami, datato 25 giugno 1932; *Ibidem*, R. Università degli Studi di Padova, Facoltà di Lettere, Libretto d'iscrizione dello studente Fano Rosetta; *Ibidem*, Fede di nascita della Comunità Israelitica di Trieste, datato Trieste 14 giugno 1923, firmato Rabbino Maggiore I. Zoller; AUP, *Annuario della R. Università degli studi di Padova per l'anno accademico 1931-32*, Tipografia del Seminario, Padova 1933, p. 215). Si vedano: «Capitolo 6», pp. 357-385; «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 18», p. 428.

storia delle religioni, anche al di là dei confini della sua materia. La Facoltà, lieta di aver potuto ripristinare così l'antico insegnamento di ebraico e di vederlo attuato in modo così degno da parte del Prof. Zoller, dà parere favorevole alla conferma definitiva della sua libera docenza"¹⁵.

A partire dall'anno accademico 1927-1928 Zolli intraprese a professare un corso libero di Lingua e letteratura ebraica presso l'Università di Padova "per alcuni anni di seguito"¹⁶, raccogliendo però un risultato poco soddisfacente", dato che i corsi liberi non contavano per la carriera didattica degli studenti. Per questa ragione – scriveva nel memoriale – aveva "deciso di tenere il corso libero soltanto ogni tre o quattro anni, ma il chiarissimo Preside della Facoltà di allora, il prof. Troilo"¹⁷, non era di questo avviso. Egli desiderava che la *semitologia* fosse impartita costantemente"¹⁸. Nel 1929 alcuni studenti, per ovviare a questa penalizzazione, richiesero che l'esame d'ebraico venisse considerato alla stregua di un esame fondamentale, ma il Consiglio della Facoltà di Lettere e Filosofia con adunanza del 14 maggio 1929 diede parere contrario"¹⁹. Negli anni accademici dal 1927/28 al 1929/30 Zolli impartì un'ora di lezione alla settimana, mentre nell'anno 1930/31 le ore divennero due alla settimana. Per questi anni il professore ottenne un compenso dall'Università, in quanto il Consiglio di Amministrazione aveva deliberato che venissero retribuiti i corsi dei liberi docenti che avessero raggiunto un numero minimo di lezioni: 15 lezioni per i corsi

¹⁵ AUP, *Liberi Docenti*, fascicolo 149/V, *Zoller dott. Israele*. R. Università degli Studi di Padova. Facoltà di Lettere e Filosofia. Seduta del 20 giugno 1932. Allegato A. Copia della comunicazione si trova anche in: ACS, MPI, DGIS, Miscellanea Divisioni diverse I, II, III (1929-1945), b. 19, fasc. *Padova – Regia Università*.

¹⁶ Negli Annuari della R. Università degli Studi di Padova traccia del primo un corso libero di Lingua e letteratura ebraica tenuto da Zolli si ha dall'a.a. 1927/28; le lezioni si svolgevano il lunedì dalle 15 alle 16 (si veda: *Annuario della R. Università degli Studi di Padova*, a.a. 1927-28, Tipografia Editrice Antoniana, Padova 1928. Il programma del corso si trova in AUP, *Liberi docenti*, 149/V, *Zoller dott. Israele*. Si veda anche: AUP, Registro delle lezioni di Lingua e letteratura ebraica dettate dal Sig. Prof. Israele Zoller nell'anno scolastico 1927-1928). Nell'anno accademico successivo, benché Zolli nell'Annuario venga menzionato tra i liberi docenti della Facoltà di Filosofia e Lettere, non viene indicato alcun suo corso, anche se da quanto contenuto nel fascicolo dei *Liberi Docenti* risulta che il corso sia stato svolto (si veda *Annuario della R. Università degli Studi di Padova*, a.a. 1928-29, «Ordine degli Studi ed orario delle lezioni. Facoltà di Lettere e Filosofia», Tipografia Editrice Antoniana, Padova 1929, p. 169. AUP, *Liberi docenti*, 149/V, *Zoller dott. Israele*. AUP, Registro delle lezioni di Lingua e letteratura ebraica dettate dal Sig. Prof. Israele Zoller nell'anno scolastico 1928-1929). Negli a.a. 1929-30 e 1930-31 il corso libero di Lingua e letteratura ebraica si tenne il giovedì dalle 17 alle 19. Per gli orari e gli argomenti dei corsi tenuti da Zolli all'Università di Padova si veda «Capitolo 6», pp. 358-378.

¹⁷ Su Erminio Troilo si veda «Capitolo 4», p. 272, n. 3. Sulla facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Padova agli inizi del '900 si veda: L. Lazzarini, *Un mio ricordo della Facoltà di filosofia e lettere a Padova dalla fine dell'Ottocento al primo trentennio del Novecento*, in «Quaderni per la Storia dell'Università di Padova», 25 (1992), pp. 549-565.

¹⁸ «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 51», p. 468.

¹⁹ AUP, *Registro dei verbali della Facoltà di Lettere e Filosofia. Verbali delle adunanze dal 18.I.1927 al 20.VI.1932*. Nel verbale della seduta del 14 maggio 1929, pp. 242-243: "Il Preside fa presente che vi sono alcune domande di studenti che intendono sostenere l'esame di Lingua e letteratura ebraica ma occorre che la Facoltà dal carattere del Corso, stabilisca se esso può o no costituire materia d'esame speciale. La Facoltà riconosce al Corso di Lingua e letteratura ebraica che vien tenuto per due ore settimanali, il carattere di Corso libero complementare: quindi l'esame non può essere considerato che in soprannumero. Si delibera pertanto di accogliere le domande degli studenti, avvertendoli però in pari tempo che l'esame di questo Corso, essendo in soprannumero, non conta nel novero degli esami necessari per l'ammissione all'esame di laurea."

di un'ora settimanale, 30 per quelli di due, e per quelli di tre ore almeno 30 lezioni semestrali²⁰. Più che di una vera e propria remunerazione si trattava di un rimborso spese che a quanto ci è testimoniato da una lettera di Zolli al Preside Erminio Troilo non era sufficiente nemmeno a coprire le spese di trasferimento, tanto che Zolli viaggiava in vagoni di Terza classe²¹.

L'anno accademico 1931/32 segnò una piccola svolta nella carriera accademica del nostro semitista e si ricollega direttamente alle ragioni che spinsero Zolli a stendere una memoria da inviare a Pettazzoni, Furlani e Anti. A partire da quell'anno accademico infatti a Zolli venne affidato l'incarico gratuito per il corso di Lingua e letteratura ebraica, per la cui retribuzione l'Università si era avvalsa di una donazione.

“Data la difficoltà finanziaria per creare un incarico – scriveva Zolli nella memoria indirizzata a Pettazzoni e al Rettore – io mi sono assicurato il contributo di un mecenate triestino mio amico, e potei così far pervenire all'Università un importo”²². Il 22 marzo 1929 Zolli con una lettera informava il Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia, Erminio Troilo, che un “Signore offre un contributo di Lit. mille annue per un quinquennio a mani del Chiarissimo Signor Preside lasciando immutata l'offerta precedente cioè a prescindere da questo primo versamento, sarà sempre prontissimo a versare l'importo di Lit. diecimila qualora si dovesse addivenire ad un incarico effettivo”²³. In sostanza Zolli, avviato il corso libero, mirava a ottenere l'incarico che da un lato lo avrebbe maggiormente radicato all'interno dell'Università²⁴, mentre dall'altro avrebbe reso

²⁰ AUP, *Processi verbali delle adunanze del Consiglio di Amministrazione dal 22.09.1926 al 29.12.1927*. Adunanza del 29 luglio 1927, p. 102. Zolli impartiva due ore di lezione alla settimana per dimezzare tempi e costi di trasferimento, complessivamente per i primi due anni 16 lezioni, per il terzo anno 18 lezioni, mentre nel quarto le lezioni salirono a 32 semestrali.

²¹ AUP, *Liberi docenti*, 149/V, *Zoller Israele*. Lettera di I. Zoller al Preside, datata Trieste 30 ottobre 1928. “La ringrazio sentitamente del Suo gentile interessamento e della Sua cortese lettera. Spero nell'avvenire. Il trascinarci in terza classe ferroviaria è per me una cosa penosa”.

²² «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 51», p. 468.

²³ AUP, *Rettorato*, b. 243, cartella *Facoltà di lettere e filosofia dal 1925 al 1937*, fasc. *Facoltà di lettere 1931*, sfasc. 6° 1931. *Deposito di £. 10.000 a favore della R. Università per la eventuale istituzione di un incarico ufficiale della lingua e letteratura ebraica*. Lettera di I. Zoller al Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia, datata 22 marzo 1929.

²⁴ Negli anni successivi, Zolli prestò giuramento al P.N.F. (AUP, *Professori incaricati*, 115/VI, *Zoller Israel*. R. Università di Padova. Processo del verbale di prestazione di giuramento per parte del Sig. Prof. Israele Zoller (Zolli), 20 gennaio 1932). Inoltre il 31 luglio 1933, ultimo giorno utile per l'iscrizione, Zolli aderì al P.N.F. (ACS, MI, DGPS, Div. AGR, G1, b. 201 *Trieste*, fasc. 451, sfasc. 48 *Trieste. Comunità israelitiche*, Prefettura di Trieste al MI DGPS, n. prot. 044218-Gab., Trieste 7 dicembre 1937). In occasione del decennale della marcia su Roma, dall'inizio del 1932 sino al 29 ottobre le iscrizioni erano state riaperte. Tuttavia il 23 luglio venne reso noto che le iscrizioni sarebbero state chiuse il 1° di agosto, Zolli quindi fu un *ritardatario*. Per la questione della riapertura delle iscrizioni al P.N.F. e alle vicende relative rimandiamo all'ottima ricostruzione compiuta da G. Rigano, *op. cit.*, p. 99, n. 245, in cui tra l'altro si legge: “Molto probabilmente la sua iscrizione al partito era dovuta all'attività accademica. Per i liberi docenti, l'iscrizione al partito era dovuta all'attività accademica. Per i liberi docenti, l'iscrizione al P.N.F. divenne preferibile il 17 gennaio 1933 e obbligatoria il 13 marzo 1933, solo se avevano un incarico d'insegnamento, non era invece ancora necessaria per svolgere semplicemente attività didattica e impartire corsi, chiaramente a titolo gratuito. [...] Zolli era incaricato di Lingua e letteratura ebraica [...] per vedersi rinnovato l'incarico nell'anno accademico 1933-1934, dovette necessariamente iscriversi al P.N.F.” (Su questa vicenda si veda anche: G. Rigano, *I rabbini italiani nelle carte della PS*, «Zakhor», VIII, 2005). Sempre Rigano così commenta la decisione di Zolli (pp. 99-101): “A giudicare dalla tarda data di iscrizione, Zolli non doveva essere un fascista convinto. [...] La sua deferenza verso le autorità e le sue professioni di fede fascista, di cui sono state trovate varie testimonianze, erano quindi dettate da una certa dose di

più appetibile il suo corso dato che con l'incarico il suo esame sarebbe stato equiparato a quelli fondamentali. Tuttavia una difficoltà si frapponeva al suo progetto: la Facoltà non poteva conferire un incarico, nemmeno nel caso in cui fosse stato gratuito, se prima l'insegnamento di ebraico non fosse stato inserito tra quelli fondamentali²⁵, e ciò era possibile solo modificando lo Statuto della Facoltà.

Per ovviare alle difficoltà economiche che l'istituzione di un nuovo incarico avrebbe comportato, nel caso di retribuzione, per la Facoltà, o, nel caso di incarico gratuito, per Zolli, un amico triestino di quest'ultimo offrì dunque all'Università una donazione di “£. 5.000 per aiutare l'incarico gratuito nel primo quinquennio”. A questa somma, entro i primi cinque anni, ne sarebbe stata aggiunta un'altra identica che avrebbe contribuito alla remunerazione dell'incarico gratuito negli anni successivi. Tuttavia la proposta del mecenate prevedeva che qualora nel frattempo l'incarico gratuito divenisse retribuito, la donazione sarebbe comunque stata versata per l'acquisto di libri d'orientalistica da incorporare nella Biblioteca Universitaria della Facoltà di Lettere e Filosofia. L'offerta del filantropo non si esauriva qui, ma, oltre agli obblighi assunti sopra, si accollava come nobile proposito, nel caso in cui l'insegnamento d'ebraico venisse inserito in pianta stabile come incarico retribuito tra le discipline della Facoltà, di versare in un tempo non precisato altre £. 5.000, da utilizzare per l'acquisto di libri “o per aiutare qualche studente bisognoso assiduo frequentatore delle lezioni d'ebraico o per qualche pubblicazione [...]. In complesso – scriveva Zolli in una seconda lettera al Preside della Facoltà – £. 10.000 d'obbligo, di cui subito £. 5.000, £. 5.000 entro un quinquennio. Inoltre una *promessa* di ulteriori £. 5.000 in caso di istituzione di un incarico”²⁶.

Il Consiglio di Facoltà di Lettere e Filosofia nella seduta del 14 maggio 1929, accolse favorevolmente la proposta, propose che a Zolli venisse conferito l'incarico gratuito di lingua e

opportunitismo e dalle posizioni filosemite assunte dal regime dopo la legge del 1930 [che regolava i rapporti delle comunità israelitiche italiane]: era convinzione che gli ebrei nell'Italia fascista potessero dormire sonni tranquilli”. Inoltre sono degne di attenzione due note inserite da Rigano nella breve citazione riportata: l'una in merito alla poca convinzione di Zolli (p. 100, n. 246): “Una conferma di ciò si ha da un documento interessantissimo più volte citato: ACS, MI, DGPS, Div. AGR, G1 b. 169, Roma, fasc. 436, sfasc. 156 Roma. *Comunità israelitiche, Ricorso alla suprema giustizia del Duce...*, doc. cit. Con questa petizioni Zolli cercava di riavere la cittadinanza, toltagli in forza delle leggi razziali. Come si può immaginare il testo è pieno di attestazioni di «meriti fascisti», ma tra questi non si trova l'iscrizione al partito, avvenuta troppo tardi per valere quale prova di fede fascista, anche se era uno dei primi dati di benemerita agli occhi delle autorità.”; la seconda relativa alla deferenza di Zolli (p. 101, n. 247): “Per atti di deferenza di Zolli verso Mussolini vedi ACS, SPD, cr 169/R, b. 140, fasc. *Comunità israelitica di Trieste*, sfasc. *Trieste. Movimento ebraico. I. Zoller*”.

²⁵ AUP, *Processi verbali delle adunanze del Consiglio di Amministrazione 1928-29*. Adunanza del 7 giugno 1929, p. 126. “Corso di ebraico e proposta di donazione in seguito a deliberazione del Consiglio della Facoltà di Lettere e filosofia. Il Presidente rileva che non è possibile conferire incarichi sia pure a titolo gratuito, per materia non contemplata tra quelle della Facoltà.”

²⁶ AUP, *Rettorato*, b. 243, cartella *Facoltà di lettere e filosofia dal 1925 al 1937*, fasc. *Facoltà di lettere 1931*, sfasc. 6° 1931. *Deposito di £. 10.000 a favore della R. Università per la eventuale istituzione di un incarico ufficiale della lingua e letteratura ebraica*. Lettera di I. Zoller al Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia, datata 21 aprile 1929.

letteratura ebraica²⁷ e passò la pratica al Consiglio di Amministrazione che, nell'adunanza del 7 giugno 1929, rilevò come fosse prima necessario istituire il nuovo insegnamento con una modifica dello Statuto della Facoltà di Lettere²⁸. Ottenuto il parere favorevole degli organi accademici competenti l'11 luglio 1929 Zolli tornava a scrivere al Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia, Erminio Troilo. Zolli comunicava che l'anonimo elargitore aveva incaricato l'avvocato di fiducia, Rodolfo Goldshmiel, di concludere la trattativa e nel caso di impossibilità da parte dell'Università di accettare una donazione anonima, di figurare come benefattore. Le condizioni rimanevano quelle stabilite precedentemente e domandava a questo proposito delucidazioni sulla forma con cui concludere la pratica. Terminava la lettera ponendo infine alcune questioni di ordine amministrativo, ovvero se l'incarico gratuito facesse decadere il diritto alle percezioni come libero docente e se il corso per incarico dovesse avere durata semestrale o annuale²⁹. Il Preside rispondeva ai dubbi di Zolli per mano del Direttore della Segreteria, Violani, una prima volta il 18 luglio 1929 e, dopo un'altra lettera di Zolli, una seconda il 1° agosto 1929³⁰. In sintesi le due lettere di chiarificazione precisavano che tutti i corsi impartiti per incarico erano a titolo ufficiale, avevano piena validità agli effetti della carriera scolastica degli studenti e perciò venivano considerati materia d'esame. Inoltre l'incarico, che fosse gratuito o retribuito, conferito a un libero docente non impediva al medesimo di percepire la gratifica *una tantum* spettante per un corso libero svolto contemporaneamente a quello per incarico³¹.

La trattativa era solamente agli inizi e la conclusione ben lontana. Infatti l'Università prima di modificare lo Statuto e affidare l'incarico d'ebraico esigeva il versamento della somma pattuita, mentre il benefattore voleva che l'accredito fosse preceduto dall'istituzione dell'incarico d'ebraico. Si trovò una soluzione temporanea. Il mecenate triestino per mano dell'avvocato di fiducia Goldschmiel, lunedì 9 dicembre 1929 versava nelle mani del notaio Giovanni Spadon di Trieste la somma di £. 10.000 che il notaio avrebbe versato al "Magnifico Rettore della R. Università di Padova entro il termine di due anni da oggi, qualora egli mi dimostrasse essere stato istituito in quella R. Università un incarico ufficiale della lingua e letteratura ebraica. [...]. Trascorsi i due anni senza che detto incarico ufficiale sia stato creato presso quella R. Università, io notaro avrò da

²⁷ AUP, *Rettorato*, b. 243, cartella *Facoltà di lettere e filosofia dal 1925 al 1937*, fasc. *Facoltà di lettere 1931*, sfasc. 6° 1931. Deposito di £. 10.000 a favore della R. Università per la eventuale istituzione di un incarico ufficiale della lingua e letteratura ebraica. Facoltà di Lettere e Filosofia. Seduta del 14 maggio 1929.

²⁸ AUP, *Processi verbali delle adunanze del Consiglio di Amministrazione 1928-29*. Adunanza del 7 giugno 1929, p. 126.

²⁹ AUP, *Liberi docenti*, fasc. 149/V, *Zoller Israele*. Lettera di Zoller a Erminio Troilo, Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia, datata Trieste, 11 luglio 1929.

³⁰ AUP, *Liberi docenti*, fasc. 149/V, *Zoller Israele*. Lettera della R. Università di Padova a Zoller Israele, datata 18 luglio 1929; 1 agosto 1929. Lettera di I. Zoller al Direttore della Segreteria, Violani, datata 26 luglio 1929.

³¹ Le lettere di Zolli a Violani, il Direttore della Segreteria, furono ancora numerose.: 7 agosto 1929; 15 ottobre 1929; 8 novembre 1929. Per gli ultimi dettagli e accordi burocratici furono frequenti anche quelle di Violani a Zolli: AUP, *Liberi docenti*, 149/V, *Zoller Israele*: 22 ottobre 1929; 21 novembre 1929.

restituire al Signor avv. Rodolfo Goldschmied in Trieste, detta somma, con eventuali interessi, non essendosi in tal caso avverata la condizione voluta”³².

Il Consiglio di Amministrazione dell’Università nell’adunanza del 30 dicembre 1929 prendeva atto dell’avvenuto deposito e, espresso il parere favorevole alla donazione, invitava la Facoltà di Lettere e Filosofia alle decisioni del caso³³. Il Consiglio di Facoltà nella seduta del 20 gennaio 1930 tornava a esprimere il proprio parere favorevole all’accoglimento dell’offerta e “si riservava di proporre in tempo debito le necessarie modifiche allo statuto”³⁴. Le decisioni tuttavia tardavano a venire e il 24 aprile 1930 Zolli tornava a scrivere a Violani per sapere se fosse stata inoltrata la richiesta di modifica dello Statuto dato che “quest’anno l’insegnamento come frequentazione ha fruttato *ben poco* e vorrei perciò che la cosa fosse regolata al più presto”³⁵.

La risposta della Segreteria era sollecita e faceva ricadere le responsabilità della lunga attesa ai tempi burocratici. “Lo Statuto universitario – spiegava Violani – è modificato su proposta del Senato Accademico, uditi il Consiglio di Amministrazione e la Facoltà di Lettere e Filosofia [...]. – proseguiva poi – Per disposizione di legge, tutti i verbali contenenti le proposte, devono essere inviati al Ministero della Educazione Nazionale che li sottoporrà per il parere al Consiglio superiore e provvederà in conseguenza alla preparazione del decreto reale che dovrà apportare le modifiche. Questa è la procedura – concludeva infine l’interlocutore – che deve essere seguita per la istituzione dell’insegnamento [...] e la Segreteria purtroppo non ha possibilità di accelerare la pratica”³⁶. Per Zolli questo avrebbe significato con buone probabilità che nemmeno l’anno successivo gli sarebbe stato conferito l’incarico d’ebraico. Spinto da questo timore Zolli scrisse direttamente al Ministero della Giustizia e degli Affari di Culto per sollecitare le modifiche allo Statuto dell’Università. Il Ministero della Giustizia trasmise per competenza la pratica al Ministero della Pubblica Istruzione, all’epoca divenuto della Educazione Nazionale, il cui Ministro comunicò immediatamente al Rettore, Giannino Ferrari, che “le proposte di modificazioni agli Statuti devono essere fatte

³² AUP, *Rettorato*, b. 243, cartella *Facoltà di lettere e filosofia dal 1925 al 1937*, fasc. *Facoltà di lettere 1931*, sfasc. 6° 1931. Deposito di £. 10.000 a favore della R. Università per la eventuale istituzione di un incarico ufficiale della lingua e letteratura ebraica. Atto di deposito n. 1678/109 del notaio Giovanni Spadon, datato 16 dicembre 1929.

³³ AUP, *Processi dei verbali delle adunanze del Consiglio di Amministrazione*. Verbale dell’adunanza del 30 dicembre 1929. Si veda anche la comunicazione al Preside della Facoltà: AUP, *Rettorato*, b. 243, cartella *Facoltà di lettere e filosofia dal 1925 al 1937*, fasc. *Facoltà di lettere 1931*, sfasc. 6° 1931. Deposito di £. 10.000 a favore della R. Università per la eventuale istituzione di un incarico ufficiale della lingua e letteratura ebraica. R. Università degli Studi di Padova, all’Ill.mo Sig. Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia, prot. n. 217, pos. 5, datata 17 gennaio 1930.

³⁴ AUP, *Rettorato*, b. 243, cartella *Facoltà di lettere e filosofia dal 1925 al 1937*, fasc. *Facoltà di lettere 1931*, sfasc. 6° 1931. Deposito di £. 10.000 a favore della R. Università per la eventuale istituzione di un incarico ufficiale della lingua e letteratura ebraica. Facoltà di Lettere e Filosofia. Verbale della seduta del 20 gennaio 1930.

³⁵ AUP, *Rettorato*, b. 243, cartella *Facoltà di lettere e filosofia dal 1925 al 1937*, fasc. *Facoltà di lettere 1931*, sfasc. 6° 1931. Deposito di £. 10.000 a favore della R. Università per la eventuale istituzione di un incarico ufficiale della lingua e letteratura ebraica. Lettera di I. Zoller al Direttore della Segreteria, Violani, datata Trieste, 24 aprile 1930.

³⁶ AUP, *Rettorato*, b. 243, cartella *Facoltà di lettere e filosofia dal 1925 al 1937*, fasc. *Facoltà di lettere 1931*, sfasc. 6° 1931. Deposito di £. 10.000 a favore della R. Università per la eventuale istituzione di un incarico ufficiale della lingua e letteratura ebraica. Lettera del Direttore della Segreteria Violani a Israel Zoller, datata Padova, 26 aprile 1926.

esclusivamente dal Senato accademico, uditi il Consiglio di amministrazione e le Facoltà e Scuole che costituiscono l'Università"³⁷.

Ottenuto questo chiarimento il Senato Accademico, riunitosi il 14 maggio 1930, modificava lo Statuto universitario introducendo un nuovo insegnamento per la Facoltà di Lettere e Filosofia: quello della Lingua e letteratura ebraica; il Consiglio di Amministrazione deliberava infine di "approvare, per quanto di sua competenza, tutte le proposte"³⁸.

Nonostante le modifiche, le delibere e le approvazioni³⁹, a distanza di un anno dalle decisioni del Senato Accademico e del Consiglio di Amministrazione Zolli non era stato incaricato del corso di ebraico. Il 1° maggio 1931, il notaio Spadon, visto l'approssimarsi della scadenza dei due anni dal deposito (9 dicembre 1929) che vincolava l'Università alla istituzione dell'incarico di ebraico, scriveva per avere notizie sulle "disposizioni che fossero state prese"⁴⁰.

Quali siano state le ragioni che rallentarono di così tanto l'affidamento dell'incarico a Zolli non siamo stati in grado di ricostruirle, dato che presso l'Archivio dell'Università di Padova manca il registro dei verbali del Senato Accademico che va dal marzo 1930 sino all'ottobre 1932⁴¹. Forse non era estraneo il tentativo di coinvolgere la Comunità ebraica di Padova con una sua donazione. Il Rettore dell'epoca, Giannino Ferrari, il Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia, Carlo Anti, avevano sondato la disponibilità della Comunità, attraverso il Rabbino Maggiore Gustavo Castelbolognesi, a contribuire all'istituzione dell'incarico e alla sua conseguente retribuzione con un'elargizione⁴².

³⁷ AUP, *Rettorato*, b. 243, cartella *Facoltà di lettere e filosofia dal 1925 al 1937*, fasc. *Facoltà di lettere 1931*, sfasc. 6° 1931. Deposito di £. 10.000 a favore della R. Università per la eventuale istituzione di un incarico ufficiale della lingua e letteratura ebraica. Ministero della Educazione Nazionale, Div. II, pos. 2.A, n. prot. 8475. Al Rettore della R. Università di Padova. Oggetto: prof. I. Zoller – Insegnamento della lingua e della letteratura ebraica. Datata Roma 2 maggio 1930.

³⁸ AUP, *Processi dei verbali delle adunanze del Consiglio di Amministrazione*. Verbale dell'adunanza del 21 maggio 1930, pp. 43-47.

³⁹ Per desiderio di chiarezza e di sintesi segnaliamo che le lunghe trafile burocratiche si possono seguire nei verbali dei consigli di facoltà. Oltre a quelli già segnalati si vedano: AUP, *Registro dei verbali della Facoltà di Lettere e Filosofia*. Verbale seduta 5 maggio 1929, pp. 222-224; 12 aprile 1929, p. 229; 14 maggio 1929, pp. 244-245; 20 giugno 1932.

⁴⁰ AUP, *Rettorato*, b. 243, cartella *Facoltà di lettere e filosofia dal 1925 al 1937*, fasc. *Facoltà di lettere 1931*, sfasc. 6° 1931. Deposito di £. 10.000 a favore della R. Università per la eventuale istituzione di un incarico ufficiale della lingua e letteratura ebraica. Lettera del prof. dott. Giovanni Spadon al Magnifico Rettore della R. Università di Padova. Datata, Trieste 1 maggio 1931.

⁴¹ Dal registro dei verbali delle adunanze del Senato Accademico 3 dicembre 1929-13 febbraio 1930, si passa infatti al registro dei verbali delle adunanze 21 novembre 1932-25 ottobre 1933.

⁴² Si vedano: AUP, *Senato Accademico, Verbali delle Adunanze*. Adunanza 14 febbraio 1930, pp. 11b-12a; AUP, *Processi dei verbali delle adunanze del Consiglio di Amministrazione*. Verbale dell'adunanza del 6 marzo 1930, pp. 15-16. In calce a una lettera del 30 gennaio 1930 indirizzata dal Preside Carlo Anti al Rettore, il direttore della segreteria, Ettore Violani, di propria mano appose: "Parlato col comm. Castelbolognesi, Rabbino maggiore, che si interesserà della cosa per ottenere un contributo annuo continuativo per l'insegnamento della lingua e letteratura ebraica. 6 febbraio 1930 – VIII". AUP, *Rettorato*, b. 243, cartella *Facoltà di lettere e filosofia dal 1925 al 1937*, fasc. *Facoltà di lettere 1931*, sfasc. 6° 1931. Deposito di £. 10.000 a favore della R. Università per la eventuale istituzione di un incarico ufficiale della lingua e letteratura ebraica. Facoltà di Filosofia e Lettere. Il Preside al Rettore. Datata, 30 gennaio 1930.

Gustavo Castelbolognesi studiò al Collegio Rabbिनico di Firenze e negli anni successivi fu Rabbino Capo a Padova e a Milano.

L'incarico giungeva poco prima della scadenza del tempo utile: il 3 ottobre 1931, con decreto rettorale, Zolli diventava incaricato di Lingua e letteratura ebraica⁴³. Il 9 novembre 1931 il Rettore Ferrari poteva dunque scrivere al notaio Spadon "che la condizione che rende definitivo l'atto di deposito si è pienamente verificata, in quanto per deliberazione del Consiglio di Amministrazione il Chiar.mo Prof. Israele Zoller è stato incaricato per l'anno accademico 1931-1932 dell'insegnamento suddetto di lingua e letteratura ebraica in questa Università"⁴⁴. Il 21 novembre 1931, con atto notarile la donazione di £. 10.0000 veniva infine rimessa nelle mani del Rettore dell'Università⁴⁵. Qualcosa rispetto alle condizioni iniziali tuttavia era mutato, forse a causa di altri accordi che non siamo riusciti a ricostruire, oppure semplicemente a causa dell'inflazione. Sta di fatto che l'atto notorio suddetto stabiliva che dalla somma devoluta "l'Università ne possa prelevare ogni anno l'importo necessario per formare metà della somma che per legge (relativamente Statuto della R. Università) costituisce la retribuzione del professore di lingua e letteratura ebraica (incaricato). Un anno prima che fosse esaurito l'importo il Signor avv. Rodolfo Goldschied si obbligava di versare per conto ed incarico del suo cliente menzionato, il secondo importo atto a costituire la metà della retribuzione per un secondo triennio e dichiarava che tale atto munifico potrà ripetersi di triennio in triennio e sempre per anticipazione, e sempre per formare non più della metà della retribuzione annua, e sempre a condizione che l'altra metà della retribuzione venga integrata dalla R. Università"⁴⁶.

Il mecenate triestino contribuì infatti anche nel triennio successivo con £. 4.373,25. Con lettera del 17 giugno 1935 l'avvocato Goldschmied comunicava che a giorni avrebbe rimesso nelle mani dell'Università la quota che corrispondeva alla metà della retribuzione per l'incarico di ebraico per la durata di tre anni⁴⁷. Il 21 giugno 1935 Carlo Anti, nel frattempo divenuto Rettore, rispondeva all'avvocato che la cifra versata "aggiunta alla rimanenza di £. 1.254,75 [...] rappresenta l'esatto contributo per il triennio 1935/36 – 1936/37 – 1937/38"⁴⁸.

⁴³ AUP, *Liberi docenti*, fasc. 149/V, *Zoller Israel*. R. Università di Padova. Stato di Servizio. AUP, *Professori incaricati*, fasc. 115/VI, *Zoller Israele*, R. Università di Padova. Stato di Servizio.

⁴⁴ AUP, *Rettorato*, b. 243, cartella *Facoltà di lettere e filosofia dal 1925 al 1937*, fasc. *Facoltà di lettere 1931*, sfasc. 6° 1931. Deposito di £. 10.000 a favore della R. Università per la eventuale istituzione di un incarico ufficiale della lingua e letteratura ebraica. Lettera del Rettore al Dott. Giovanni Spadon, prot. n. 3208, pos. n. 52. Datata Padova 9 novembre 1931.

⁴⁵ AUP, *Rettorato*, b. 243, cartella *Facoltà di lettere e filosofia dal 1925 al 1937*, fasc. *Facoltà di lettere 1931*, sfasc. 6° 1931. Deposito di £. 10.000 a favore della R. Università per la eventuale istituzione di un incarico ufficiale della lingua e letteratura ebraica. Atto di deposito n. 4935/599 del notaio Giovanni Spadon, datato 1 dicembre 1931.

⁴⁶ *Ivi*.

⁴⁷ AUP, *Rettorato*, b. 243, *Facoltà di Lettere e Filosofia*, cartella *Facoltà di lettere e Filosofia dal 1925 al 1937*, fasc. *Facoltà di Lettere 1934 – XII*. Lettera dell'avv. Rodolfo Goldschmied al Rettore dell'Università di Padova. Datata, Trieste 17 giugno 1935.

⁴⁸ AUP, *Rettorato*, b. 243, *Facoltà di Lettere e Filosofia*, cartella *Facoltà di lettere e Filosofia dal 1925 al 1937*, fasc. *Facoltà di Lettere 1934 – XII*. Lettera del Rettore all'avv. Rodolfo Goldschmied, prot. n. 2896, pos. n. 52. Datata, 21 giugno 1935. Si veda anche: AUP, *Senato Accademico, Verballi delle Adunanze*. Adunanza 1 luglio 1935, p. 3: "Il

Al termine dell'anno accademico 1937/38 si andava dunque a estinguere la donazione del mecenate triestino. Anche se da quanto Zolli scrive nella memoria parrebbe che il secondo versamento lo abbia eseguito lui stesso. "Esaurito quello, e morto il mecenate, io ho fatto un secondo versamento più modesto, sostituendomi al generoso Scomparso. Nel frattempo le mie entrate a Trieste furono diminuite del 33%⁴⁹, di modo che io non mi trovo più nella possibilità di contribuire"⁵⁰. Comunque siano andati i fatti nei primi mesi del 1938 Zolli si trovò alle prese con un incarico che rischiava di non venir più retribuito. Preparò allora una memoria da indirizzare al Rettore Carlo Anti, affinché, considerati i risultati didattici conseguiti e gli sforzi compiuti negli anni, finanziasse la retribuzione del corso di ebraico. A ogni modo, per garantirsi il successo della sua richiesta, inviò la medesima memoria a Pettazzoni, giacché, facendo leva sul suo prestigio, il persicetano raccomandasse lui e il suo insegnamento ad Anti.

Lo storico delle religioni effettivamente scrisse al Rettore⁵¹. Facendo riferimento alla memoria zolliana ("il prof. Zolli col quale sono spesso in corrispondenza, mi ha informato della critica situazione del suo incarico. Mi ha anche comunicato la lettera che ti ha scritto in proposito"⁵²), e ai risultati conseguiti nel tempo da Zolli, si diceva preoccupato per il futuro dell'insegnamento d'ebraico la cui paventata mancata retribuzione avrebbe potuto far cessare. "Non credi di poter procurare al Zolli un piccolo compenso – scriveva Pettazzoni – almeno l'occorrente perché non abbia a rimetterci le spese?"⁵³ Pettazzoni rimarcava inoltre il fatto che l'insegnamento del semitista era di giovamento alla stessa storia delle religioni⁵⁴. Pettazzoni doveva comunicare immediatamente a Zolli l'invio della raccomandatoria, tanto che nella lettera 52 (29 marzo 1938), giorno successivo all'invio del memoriale a Carlo Anti, Zolli, scrivendo al collega romano, diceva: "Rispondo subito alla gradita Sua per ringraziarLa anzitutto dell'interessamento così cordiale e così fattivo. Spero che la questione si potrà risolvere in bene, e che potrò continuare l'insegnamento almeno senza sacrifici economici da parte mia, sacrifici che oggi non sarei più in grado di fare"⁵⁵.

Lo storico delle religioni non fu l'unico a scrivere ad Anti per raccomandare l'insegnamento di ebraico; nella stessa data in cui Pettazzoni scrisse (26 marzo 1938) anche Furlani inviò un

Rettore informa che l'ignoto mecenate triestino che ha finanziato il corso di lingua e letteratura ebraica fino a quest'anno, ne ha ora ricostituito il fondo per un altro triennio con una nuova oblazione".

⁴⁹ Nel 1934 la Comunità Ebraica di Trieste, dietro direttiva della Direzione Generale dei Culti, fu impegnata in una riorganizzazione amministrativa tendente a ridurre le spese, per cui venne decurtato lo stipendio anche a Zolli, il quale se ne risentì molto. Si veda: G. Rigano, *op. cit.*, pp. 103-104.

⁵⁰ «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 51», p. 468.

⁵¹ La lettera di Pettazzoni è conservata unitamente alla memoria di Zolli: AUP, *Rettorato*, busta 243 *Facoltà di Lettere e Filosofia*, cartella *Facoltà di Lettere e Filosofia 1936-37 – 1938-39 e Seminari della Facoltà 1929-30 – 1938-39*, fasc. *1937-38 Facoltà Lettere e Filosofia*, sfasc. *Insegnamento di ebraico e lingue semitiche comparate*. Lettera di Raffaele Pettazzoni al Rettore Carlo Anti. Datata, Roma 26 marzo 1938.

⁵² Si veda «Lettere varie. Lettera 4. R. Pettazzoni al Rettore Carlo Anti», p. 499.

⁵³ *Ivi.*

⁵⁴ *Ivi.*

⁵⁵ Si vedano: «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 52», pp. 471-472.

brevissimo biglietto da visita – conservato nel medesimo fascicolo – a Carlo Anti patrocinandogli l’insegnamento d’ebraico: “Ti raccomando vivamente la sorte della cattedra di materie orientali, anche quella di ebraico. Non ti dico altro”⁵⁶. Con ogni probabilità Zolli inviò la medesima memoria anche a Furlani.

Il congiunto intervento di Pettazzoni e Furlani sortì l’effetto desiderato. Il 30 marzo 1938 il Rettore Anti scrisse al Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia, all’epoca Aldo Ferrabino, comunicandogli che, avendo avuto “raccomandazioni perché l’insegnamento non cessi [...] agli effetti finanziari, l’insegnamento può prevedersi mantenibile indipendentemente da contributi di terzi”⁵⁷; rimaneva in attesa di conoscere quali fossero gli intendimenti della Facoltà. Il Preside Ferrabino, nel Consiglio di Facoltà del 31 marzo 1938, si espresse favorevolmente e il Consiglio decise di mantenere l’insegnamento d’ebraico anche per l’anno successivo⁵⁸. Dunque, su proposta della Facoltà di Lettere e Filosofia, nell’adunanza del 6 luglio 1938 il Senato Accademico approvava l’assegnazione dell’incarico per l’insegnamento d’ebraico a Israele Zolli; il Consiglio di Amministrazione nella seduta del 14 luglio 1938 conferiva a Zolli in via definitiva, oltre all’incarico, anche un compenso di £. 3.100 e un’indennità di viaggio di £. 1.500⁵⁹.

Tutto però fu reso vano pochi mesi dopo dalla promulgazione delle leggi razziali. Le restrizioni per gli ebrei tuttavia erano già iniziate da tempo. In febbraio veniva pubblicata *l’Informazione diplomatica* che negava le voci circa misure antiebraiche, sebbene la conclusione fosse piuttosto minacciosa⁶⁰. In aprile Ciano negò l’incontro al dirigente sionista Goldmann⁶¹, mentre in maggio, dal 3 al 9, la visita ufficiale di Hitler in Italia rafforzò l’idea di una sempre più stretta alleanza sull’Asse Roma-Berlino anche nel campo razzista. Il primo atto concreto si ebbe il 14 luglio 1938, quando venne pubblicato il documento *Il fascismo e i problemi della razza*, tristemente noto come Manifesto degli scienziati razzisti⁶². Il 21 luglio vennero diramate istruzioni

⁵⁶ AUP, *Rettorato*, b. 243, *Facoltà di Lettere e Filosofia*, Cartella *Facoltà di Lettere e Filosofia 1936-37 e Seminari della facoltà 1929/30 – 1398/39*, fasc. *1937-38 Facoltà di Lettere e Filosofia*, sfasc. *Insegnamento di ebraico e lingue semitiche comparate*, Biglietto di Giuseppe Furlani a Carlo Anti, datato Firenze 26 marzo 1938. Si veda: «Lettere varie. Lettera 3. G. Furlani al Rettore Carlo Anti», p. 498.

⁵⁷ AUP, *Rettorato*, busta 243, *Facoltà di Lettere e Filosofia*, cartella *Facoltà di Lettere e Filosofia 1936-37 – 1938-39 e Seminari della Facoltà 1929-30 – 1938-39*, fasc. *1937-38 Facoltà Lettere e Filosofia*, sfasc. *Insegnamento di ebraico e lingue semitiche comparate*. Lettera del Rettore Carlo Anti al Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia. Oggetto: Insegnamento ebraico e lingue semitiche comparate. Datata, Padova 30 marzo 1938. Si veda «Lettere varie. Lettera 5. C. Anti al Preside A. Ferrabino», p. 500.

⁵⁸ AUP, *Registro dei verbali della Facoltà di Lettere e Filosofia. Verbali delle adunanze dal 23.VI.1932 al 7.VII.1939*. Seduta del 31 Marzo 1938, XVI, p. 305: “Il Preside comunica anche notizie relative l’incarico di ebraico e la cessazione di una sovvenzione che per dieci anni aveva aiutato questo insegnamento. Il Consiglio decide di mantenerlo anche per il prossimo anno”.

⁵⁹ AUP, *Processi dei verbali delle adunanze del Consiglio di Amministrazione*. Verbale dell’adunanza del 14 luglio 1938, pp. 254-259.

⁶⁰ Si veda: M. Sarfatti, *Mussolini contro gli ebrei. Cronaca dell’elaborazione delle leggi del 1938*, Silvio Zamorani Editore, Torino 1994, pp. 17-18.

⁶¹ Si veda: R. De Felice, *Storia degli ebrei...*, cit., p. 187.

⁶² Si veda: M. Sarfatti, *Mussolini...*, cit., p. 18-20.

che proibivano agli ebrei di partecipare a qualunque congresso e manifestazione internazionale⁶³. Una circolare nel Ministero dell'Educazione Nazionale, firmata dal Ministro Bottai⁶⁴ e datata 3 agosto 1938, informava i Rettori delle Università e i Direttori degli Istituti Superiori che “ai Congressi ed alle analoghe manifestazioni che si tengano all'estero, potranno partecipare, sia in forma ufficiale, sia a titolo privato, soltanto i cittadini di razza italiana. [...]”⁶⁵. Conseguentemente, all'inizio d'agosto del 1938, a Zolli veniva negato il consenso a partecipare al XX Congresso degli Orientalisti in programma a Bruxelles in settembre⁶⁶. Il 22 agosto cominciò il censimento degli ebrei italiani e stranieri presenti sul territorio italiano⁶⁷. Il 5 settembre veniva varato il primo provvedimento legislativo antiebraico per la difesa della razza nella scuola fascista: il R.D.L. n. 1390.

Il 14 settembre 1938 il Senato Accademico dell'Università di Padova notificava alle Facoltà i provvedimenti da attuarsi in relazione alle disposizioni sugli insegnanti ebrei⁶⁸. Il 10 ottobre 1938 il Rettore, applicando l'art. 3 del R.D.L. del 5 settembre 1938, n. 1390, recante provvedimenti per la difesa della razza, comunicava ai docenti ebrei la sospensione dal servizio: “Compio il dovere di avvertirVi che, in applicazione dell'art. 3 del Regio Decreto Legge 5 settembre 1938 XVI, n. 1390, recante provvedimenti per la difesa della razza nella scuola fascista, a datare dal 16 ottobre corrente siete sospeso dal servizio. Il Rettore.”⁶⁹ Il 14 ottobre il Consiglio della Facoltà di Lettere e Filosofia deliberava che “in seguito ai recenti provvedimenti a carico degli insegnanti di razza non ariana, il

⁶³ La disposizione era sancita da una nota della Presidenza del Consiglio dei Ministri del 21 luglio 1938. ACS, MI, DGDR, AD (1938-1945), b. 11, fasc. 26 XLVIII – *Provvedimenti Razza*, sfasc. A – *Disposizioni concernenti la razza*. Presidenza del Consiglio dei Ministri. Oggetto: Partecipazione ufficiale o a titolo privato di cittadini italiana a congressi e manifestazioni analoghe all'estero. Datata, Roma 21 luglio 1938. Si veda anche: R. De Felice, *Storia degli ebrei...*, cit., p. 252.

⁶⁴ Giuseppe Bottai (1895-1959) tra i fondatori dei Fasci (1919), partecipò alla Marcia su Roma con funzioni di comando. Deputato in varie legislature dal 1924, fu sottosegretario e ministro delle Corporazioni (1929-1932), governatore di Roma (1935-1936), Ministro dell'Educazione Nazionale (1936-1943) e tra i più convinti sostenitori del corporativismo fascista. Assunse un atteggiamento indipendente nei confronti di Mussolini negli ultimi anni del regime e nella seduta del Gran Consiglio del 25 luglio 1943 votò contro il dittatore approvando l'O.d.g. presentato da Dino Grandi. Condannato a morte in contumacia dalla Repubblica di Salò al processo di Verona (11 gennaio 1944) e all'ergastolo dall'Alta Corte di giustizia di Roma (28 maggio 1945), Bottai, riparato in Francia già nel 1944 e arruolatosi nella Legione straniera, evitò in tal modo le due condanne e poté rientrare successivamente in Italia dopo essere stato amnistiato nel novembre 1947. Ripresa l'attività pubblicistica, diresse il quindicinale «ABC» e lasciò un volume autobiografico: *Vent'anni e un giorno* (1949).

⁶⁵ AUP, *Atti riservati rettorato Anti*, b. 13, fasc. X/33 *Ebrei*. Lettera del MEN, DGIS, Div. I, prot. n. 5680, ai Rettori delle Università e ai Direttori degli Istituti Superiori. Oggetto: Istruzioni per la partecipazione degli studiosi italiani a Congressi e a manifestazioni culturali all'estero. Datata, Roma 3 agosto 1938 – XVI.

⁶⁶ AUP, *Professori incaricati*, fasc. 115/VI, *Zolli Israele*. Lettera del Rettore al Ch.mo Prof. Comm. Israele Zolli, prot. n. 6421, pos. n. 48. Oggetto: partecipazione a congresso. Datata, Padova 2 agosto 1938. In aprile il Ministero aveva concesso il nullaosta. AUP, *Professori incaricati*, 115/VI, *Zolli Israele*. Lettera del MEN, DGIS, Div. I, al Rettore della R. Università di Padova. Datata, Roma, 15 aprile 1938.

⁶⁷ Si veda: M. Sarfatti, *Mussolini...*, cit., pp. 229-282.

⁶⁸ AUP, *Senato Accademico, Verbali delle Adunanze*. Adunanza del 14 settembre 1938, p. 7.

⁶⁹ AUP, b. 212, cartella, *Censimento del personale di razza ebraica*, fasc. *Ebrei*, sfasc. *Ebrei incarichi sospesi*. R. Università degli Studi di Padova al Ch.mo Prof. Israele Zolli. Oggetto: Difesa della razza nella Scuola fascista. Datata, Padova 10 ottobre 1938 - XVI. Copia si trova *ivi* nel sfasc. *LL.DD. Ebrei*.

Prof. Israele Zolli non potrà impartire l'insegnamento di Ebraico e lingue semitiche comparate nel prossimo anno accademico"⁷⁰.

Il 18 novembre 1938 il Senato Accademico raccoglieva dalle varie Facoltà la situazione sull'allontanamento dei professori ebrei dalle cattedre⁷¹ e, il 22 novembre 1938, il Rettore, rispondendo a una precedente circolare del Ministro Bottai del 19 novembre 1938, trasmetteva l'elenco dei liberi docenti di razza ebraica decaduti dall'insegnamento⁷². In base all'articolo 8 del R.D.L. del 15 novembre 1938, n. 1779 e dell'articolo 8 del R.D.L. del 17 novembre 1938, n. 1728⁷³, Zolli era dichiarato decaduto dall'abilitazione alla libera docenza a decorrere dal 14 dicembre 1938⁷⁴. Il 2 giugno 1939, il Ministero della Educazione Nazionale trasmetteva al Rettore dell'Università di Padova il Decreto Ministeriale del 18 marzo 1939 di Decadenza dall'abilitazione alla libera docenza, con preghiera di inoltrarlo agli interessati⁷⁵.

b) La revoca della cittadinanza

Per Zolli l'allontanamento dall'insegnamento e la decadenza dall'abilitazione alla libera docenza rappresentavano solamente il primo atto di una persecuzione razziale che di lì a poco avrebbe conosciuto ben altre e più gravi conseguenze. "Particolarmente gravoso per gli ebrei triestini fu il Regio decreto legge del 7 settembre 1938 n. 1381 concernente *Provvedimenti nei confronti degli ebrei stranieri*"⁷⁶.

⁷⁰ AUP, *Registro dei verbali della Facoltà di Lettere e Filosofia. Verbali delle adunanze dal 23.VI.1932 al 7.VII.1939*. Verbale dell'adunanza 14 Ottobre 1938 – XVI, pp. 316-317.

⁷¹ AUP, *Senato Accademico, Verbali delle Adunanze*. Adunanza del 18 novembre 1938, pp. 4-5. Per le vicende relative all'allontanamento dalle cattedre dei professori ebrei dall'Università di Padova si veda: A. Ventura (a cura di), *L'Università dalle leggi razziali alla Resistenza*, Giornata dell'Università italiana nel 50° anniversario della Liberazione (Padova, 29 maggio 1995), Cleup, Padova 1996. Sull'attuazione della legislazione razziale nell'Università si vedano: *Conseguenze culturali delle leggi razziali in Italia*, Atti del Convegno, Roma 11 maggio 1989, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1990; M. Sarfatti, «La scuola, gli ebrei e l'arianizzazione attuata da Giuseppe Bottai», in *I Licei G. Brechet e G. Carducci durante il fascismo e la resistenza*, a cura di D. Sonetti, R. Bottoni, G. G. De Maio, M.G. Zanaboni, Liceo Classico Statale G. Carducci – per la storia della scuola milanese, Milano 1996; Idem, *L'espulsione degli Ebrei dall'Università italiana*, in «Italia Contemporanea», n. 209-210, dicembre 1997-marzo 1998; A. Ventura, *La persecuzione fascista contro gli ebrei nell'Università italiana*, in «Rivista Storica Italiana», fasc. I, 1997.

⁷² AUP, b. 212, cartella, *Censimento del personale di razza ebraica*, fasc. *Ebrei*, sfasc. *Ebrei incarichi sospesi*. Circolare del MEN, DGIS, Div. III, prot. n. 6930. Ai Rettori delle Università e ai Direttori degli Istituti Superiori. Oggetto: Decadenza dei liberi docenti di razza ebraica. Datata, Roma 19 novembre 1938. *Ibidem*, R. Università degli Studi di Padova, all'on. MEN, DGIS; Div. III, prot. n. 727, pos. n. 24. Datata, Padova 22 novembre 1938.

⁷³ Sulla sterminata bibliografia relativa alle leggi razziali ci limitiamo a segnalare: *1938: le leggi contro gli ebrei*, RMI, numero monografico, n. 1-2, gennaio-agosto 1988; R. De Felice, *Storia degli ebrei...*, cit., pp. 344-379; M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, cit., pp. 150-199.

⁷⁴ AUP, *Liberi docenti*, fasc. 149/V, *Zoller Israel*. Decadenza dell'abilitazione dei liberi docenti di razza ebraica. Datato, Roma 14 marzo 1939.

⁷⁵ AUP, *Liberi docenti*, fasc. 149/V, *Zoller Israel*. MEN, DGIS, Div. III, prot. n. 2190, pos. 11. Al Rettore della Regia Università di Padova. Oggetto: Decadenza dall'abilitazione alla libera docenza. Datato, Roma 2 giugno 1939. Copia del decreto si trova in: ACS, MPI, DGIS, Div. I, LD III serie 1930-1950, b. 521, fasc. *Zoller Israel*.

⁷⁶ G. Rigano, *op. cit.*, p. 146.

Come si è detto nel «Capitolo 1»⁷⁷, Zolli, suddito dell'Impero Austro-ungarico, si dichiarò sempre irredentista e quando Trieste divenne italiana ne richiese la cittadinanza. Due erano le possibilità che si offrivano agli abitanti delle nuove province per ottenere la cittadinanza e dipendevano dalle condizioni giuridico anagrafiche in cui ciascuno si trovava: il Trattato di Pace di Saint Germain, agli artt. 71, 72, 80 e il Regio Decreto del 30 novembre 1920, n. 1890. Quattro erano le tipologie di cittadinanza che si poteva ottenere: di pieno diritto (*ipso iure*), per minoranza etnica (art. 80 del Trattato di S. Germain), per opzione (artt. 71 e 72 del Trattato di S. Germain) e per elezione (art. 8 del Regio Decreto del 30 dicembre 1920, n. 1890). La prima condizione, di pieno di diritto, si applicava a coloro i quali erano “nati e pertinenti nelle nuove Province; [...] nati nelle vecchie Province e pertinenti nelle nuove; [...] coloro che pur essendo nati e fuori dalle vecchie e dalle nuove Province del Regno, sono però pertinenti ad un Comune delle nuove Province fin dalla nascita, senza interruzione”⁷⁸. La seconda condizione, per minoranza etnica, si applicava ai nuclei di nazionalità italiana che vivevano, per esempio in Dalmazia, in minoranza tra popolazioni di altra razza e lingua. La cittadinanza per opzione veniva invece concessa a quanti non erano nati nei territori delle nuove Province, ma vi avevano pertinenza e per coloro che avevano combattuto nell'esercito italiano e i loro figli. Il quarto tipo di cittadinanza, per elezione, veniva concessa a chi sfornito di pertinenza e di qualsiasi altro titolo, nato fuori dalle nuove Province, tuttavia vi risiedeva da moltissimi anni con rapporti familiari tenacissimi⁷⁹.

Il 27 luglio 1921 Zolli presentò la domanda⁸⁰ e il 4 gennaio 1922 ottenne la cittadinanza italiana per elezione in base all'art. 8 del Regio Decreto del 30 dicembre 1920, n. 1890⁸¹.

⁷⁷ Si veda «Capitolo 1», pp. 74-75.

⁷⁸ AST, Commissariato Generale Civile per Venezia Giulia, Atti Generali, b. 115, Commissariato Generale Civile per la Venezia Giulia. Ufficio XIII (cittadinanza) agli Uffici I, II, III, IV, V, VI, IX e alla Direzione di Finanza, n. prot. 13 A/3799, oggetto: *cittadinanza di pieno diritto, per minoranza etnica, per opzione, per elezione*, Trieste 14 dicembre 1921 (riportato in: G. Rigano, *op. cit.*, p. 63, n. 144).

⁷⁹ Per le modalità di attribuzione della cittadinanza, si veda: G. Rigano, *op. cit.*, pp. 63-63, n. 144.

⁸⁰ ACS, MI, DGPS, Div. AGR, G1 Associazioni, b. 169 *Roma Comunità Israelitica anno 1941*, fasc. 436, sfasc. 156, ssfasc. 1943 (e 1942). *Ricorso alla suprema giustizia del Duce d'Italia contro i provvedimenti coi quali veniva revocata la Cittadinanza Italiana al professore Israele Zolli, e veniva negato il gradimento per la sua nomina a rabbino capo della comunità israelitica di Roma*, Roma, 20 marzo 1942, p. 12.

⁸¹ AUCEI, fondo UCII dal 1934, b. 32E *Funzionari delle comunità*, fasc. 1938 *Rabbini, hazanim, maestri*, sfasc. 1938 *Roma*. Decreto del Commissariato Generale Civile per la Venezia Giulia, n. 13/B 4281 del 4 gennaio 1922. Nella domanda di discriminazione non presentata della seconda metà del maggio 1939, Zolli dice di aver avuto la cittadinanza italiana “in base al diritto dell'opzione”. AUCEI, fondo UCII dal 1934, b. 32E *Funzionari delle comunità*, fasc. 1938 *Rabbini, hazanim, maestri*, sfasc. 1938 *Roma*. Domanda di discriminazione non presentata di Israele Zolli senza data [II metà di maggio 1939], p. 3. Nell'istanza del 1 ottobre 1939 invece sostiene di averla ottenuta per elezione. AUCEI, fondo UCII dal 1934, b. 32E *Funzionari delle comunità*, fasc. 1940-43 *Rabbini, hazanim, maestri*, sfasc. 1940-43 *Roma*. Istanza al Duce del comm. dott. Israele Zolli fu Bernardo rabbino capo della Comunità israelitica di Trieste. Datata Trieste 1 ottobre XVII [e.f.]. Nella richiesta di discriminazione presentata a Mussolini, si dichiara “italiano di elezione” (p. 3) e che la cittadinanza gli venne riconosciuta “in base al trattato di S. Germano”, insistendo appunto sul fatto che la sua “cittadinanza italiana derivava da un trattato internazionale”. ACS, MI, DGPS, Div. AGR, G1 Associazioni, b. 169 *Roma Comunità Israelitica anno 1941*, fasc. 436, sfasc. 156, ssfasc. 1943 (e 1942). *Ricorso alla suprema giustizia del Duce d'Italia contro i provvedimenti coi quali veniva revocata la Cittadinanza Italiana al professore Israele Zolli, e veniva negato il gradimento per la sua nomina a rabbino capo della comunità israelitica di*

Il Regio decreto legge del 7 settembre 1938, n. 1381, *Provvedimenti nei confronti degli ebrei stranieri*, fece perdere la cittadinanza italiana a moltissimi ebrei che l'avevano acquisita in seguito all'annessione delle terre redente; sulla base dell'art. 23 del R.D.L. del 17 novembre 1938, n. 1723 vennero infine revocate le cittadinanze concesse agli ebrei stranieri posteriormente al 1° gennaio 1919. Ma, mentre le cittadinanze conseguite per pieno diritto e per opzione non vennero revocate, lo furono quelle conseguite per elezione⁸².

All'epoca, ci dovette essere non poca confusione in seno alla Prefettura di Trieste, in quanto in alcuni documenti si parla di cittadinanze per opzione revocate sulla base degli artt. 71 e 72 del Trattato di S. Germano⁸³, mentre in altre la cittadinanza per elezione viene fatta dipendere da questi stessi articoli⁸⁴. In mezzo a questa confusione con ogni probabilità negli ambienti ebraici triestini si diffuse la voce che le cittadinanze per opzione non sarebbero state revocate e forse fu per questa ragione che Zolli in alcuni documenti sostenne di averla così conseguita⁸⁵. Era normale che in un simile clima misto di *horror vacui* e di incertezza, si diffondessero notizie contraddittorie e infondate. Addirittura, stando a una testimonianza di Saba confidata in una lettera del 3 aprile 1949 indirizzata a Joachim Flescher, l'ufficio Demografia e Razza avrebbe aiutato lo scrittore triestino se avesse ottenuto un atto di "battesimo retrodatato"⁸⁶.

Roma, Roma, 20 marzo 1942, p. 12. Infine nella lettera 58 (30 marzo 1939) a Pettazzoni dichiara di aver ottenuto la cittadinanza per elezione.

⁸² Michele Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, cit., p. 165. In una nota Rigano fa giustamente notare come ciò infirmi l'affermazione di De Felice (*Storia degli ebrei...*, cit., pp. 424-425) secondo la quale il Ministero dell'Interno avesse accolto il ricorso dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane in favore degli ebrei giuliani sulla questione della cittadinanza. Si veda: G. Rigano, *op. cit.*, p. 146, n. 375.

⁸³ Si vedano ad esempio: AUCEI, fondo UCII dal 1934, b. 32E *Funzionari delle comunità*, fasc. 1940-43 *Rabbini, hazanim, maestri*, sfasc. 1940-43 Roma. Prefetto della Provincia di Trieste. Decreto di revoca della cittadinanza italiana n. 1162/9 Div. I, oggetto: Ebrei stranieri – Revoca della cittadinanza italiana. Datato, Trieste 25 maggio 1939; ACS, MI, DGPS, Div. AGR, A16 *Stranieri ed ebrei stranieri (1930-1956)*, b. 7, fasc. *Ebrei stranieri. Revoca della cittadinanza*. R. Prefettura di Trieste, al MI, prot. n. 079/1244, oggetto: Revoca concessione cittadinanza italiana alle persone di razza ebraica. Datata Trieste 21 giugno 1939.

⁸⁴ Si vedano ad esempio: AUCEI, fondo UCII dal 1934, b. 32 E *Funzionari delle comunità*, fasc. 1940-43 *Rabbini, hazanim, maestri*, sfasc. 1940-43 Roma. Comune di Trieste, Servizi Demografici, attestato di cittadinanza italiana di Zolli Israele fu Bernardo. Datato 3 maggio 1939; ACS, MI, DGPS, Div. AGR, A16 *Stranieri ed ebrei stranieri (1930-1956)*, b. 7, fasc. *Ebrei stranieri. Revoca della cittadinanza*. R. Prefettura di Trieste al MI, DGPS, prot. N. 065879, oggetto: elenchi ebrei stranieri, datata 25 ottobre 1938.

⁸⁵ Ringrazio sentitamente Gabriele Rigano per aver così generosamente messo a mia disposizione la documentazione proveniente dall'Archivio dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane e avermi altresì aiutato nella ricostruzione di questa intricata vicenda.

⁸⁶ "E sarebbe bastato un attestato di battesimo retrodatato perché fossi «salvo». L'ufficio Demografia e Razza [...] mi avrebbe in tutti i modi aiutato, e senza bisogno che tirassi fuori un soldo. Ho rifiutato, perché – alla mia età e senza la fede – mi sarebbe sembrato ignobile sottopormi al battesimo; sarebbe stato una specie di castrazione dell'anima. Non ignoro che, nella determinazione, sono entrati anche motivi nevrotici (come la fedeltà a mia madre, che aveva preso nella mia sciagurata educazione, l'ufficio inibitore del padre) e probabilmente altri". U. Saba, *Lettere sulla psicoanalisi*, cit., p. 50.

“Zolli, tentando di agire in contropiede, nel marzo del 1939 inviò al Ministero dell’Interno, tramite il prefetto, una istanza in cui chiedeva di «poter continuare a risiedere nel Regno»⁸⁷. E riferendosi proprio a questa istanza, Zolli, il 30 marzo 1939 (lettera 58), scrisse a Pettazzoni, chiedendogli di “far cenno della pratica al prof. De Savorgnan⁸⁸” il quale era presidente dell’Istituto Centrale di Statistica oltre che essere collega di Pettazzoni all’Accademia d’Italia e all’Università dove era ordinario di Demografia e Razza. Scriveva Zolli:

Illustre Professore, Mi permetto di rivolgermi a Voi con la seguente preghiera: Subito nei primissimi anni dopo la redenzione di queste terre, ottenni la cittadinanza italiana per elezione. Dietro consiglio della Prefettura di qui, dove sono molto ben visto, presentai recentemente una domanda al Ministero degli interni (Direzione Demografia e Razza), per la riconferma di tale cittadinanza (che del resto non mi è stata mai revocata). A quanto mi consta per parte di chi conosce l’atto *de visu*, la Prefettura spedì la mia domanda aggiungendo che, data la mia buona condotta politica e morale, nulla osta alla riconferma della mia cittadinanza. La cosa quindi è impostata benissimo. Tuttavia Vi sarei molto obbligato se vorreste far cenno della pratica al prof. De Savorgnan, triestino, che già mi conosce, e che, secondo quanto mi scrisse tempo fa S.E. Benini⁸⁹, si espresse a mio riguardo in termini per me molto lusinghieri⁹⁰.

Il 12 aprile 1939 (lettera 59) Zolli tornava a Pettazzoni per ringraziarlo “della Sua grande bontà – dicendosi – sicuro che una Sua parola rivolta alla Direzione del Ministero degli Interni” sarebbe stata molto efficace. Zolli confidava molto nell’intervento di Pettazzoni ed era pressoché sicuro di riuscire a mantenere la cittadinanza “tanto più – proseguiva nella lettera – che il terreno è

⁸⁷ G. Rigano, *op. cit.*, p. 146. AST, Prefettura, Gabinetto, b. 369, fasc. *Zolli Israele fu Bernardo permanenza Regno*, minuta della lettera della Prefettura al MI, n. prot. 078-192, oggetto: *Ebreo Zolli Israele. Cittadinanza e permanenza nel Regno*, 31 marzo 1939 (riportato in: G. Rigano, *op. cit.*, p. 146, n. 376).

⁸⁸ Franco Rodolfo Savorgnan (1879-1963) originario di Trieste, statistico, demografo e sociologo, Accademico d’Italia, fu *Premio Mussolini* per le scienze morali nel 1938. Si laureò nel 1903 in Legge presso l’Università di Gratz, nel 1908 divenne professore ordinario di scienze economiche nella Scuola superiore di Commercio di Trieste (dal 1912 al 1915 fu direttore della stessa). Dal 1915 fu libero docente di statistica all’Università di Palermo e dal 1917 al 1920, ordinario all’Università di Cagliari. In seguito fu docente a Messina (1921-1922), Modena (1922-1926), Bologna (1926/27), Pisa (1927-1928) e infine ordinario di Demografia e Razza a La Sapienza di Roma (1929-1953). Fu presidente dell’Istituto centrale di statistica (1932-1943) e vicepresidente dell’Istituto internazionale di statistica. Tra i suoi studi: *La distribuzione dei redditi nelle provincie e nelle grandi città dell’Austria* (1912), *L’ammontare e la composizione della ricchezza in Italia e nelle sue regioni*, «Rivista italiana di Sociologia», 1916; *La scelta matrimoniale* (1924); *La guerra e la popolazione* (1918); *Demografia di guerra e altri saggi* (1921); *Studi di microstatistica* (1940); *La fecondità dell’aristocrazia* (1942). Si vedano: ACS, MPI, DGIU, *Fascicoli professori universitari IIIª serie (1940-1970)*, b. 423 *Savorgnan Franco Rodolfo*.

⁸⁹ Rodolfo Benini (1862-1956) statistico ed economista, professore presso le Università di Bari, Perugia, Pavia e Roma (1908-35). All’Università di Roma insegnò statistica dal 1907 al 1929, in seguito divenne ordinario di Economia politica. Applicò il metodo statistico anche negli studi danteschi, *Dante tra gli splendori dei suoi enigmi irrisolti* (Roma 1929), di cui donò una copia a Pettazzoni. Socio nazionale dei Lincei (1921) e accademico d’Italia (1932), dove con ogni probabilità conobbe Pettazzoni personalmente (si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni nelle spire del fascismo*, cit., p. 113). Per notizie sulla vita dell’accademico d’Italia rinviamo a: C. Gini, G. Mortara, F.P. Cantelli, L. Livi, F. Savorgnan, A. Uggé, R. Bachi, M. Boldrini, A. Spallanzani, G. Del Vecchio, G. Pietra, G. Tagliacarne, C. Bresciani-Turroni, *Scritti vari*, «Giornale degli economisti», novembre e dicembre 1929 (fascicolo contenente anche un elenco delle opere del Benini); M. Boldrini, *L’opera scientifica di R. Benini*, «ibidem», novembre-dicembre 1957; *DBI*, vol. 8, 1966, pp. 536-538 (con elenco dei necrologi). Presso il Fondo Pettazzoni non sono conservate lettere di Rodolfo Benini.

⁹⁰ «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 58», p. 485.

già preparato, avendo il Prefetto di qui, l'unico competente in materia, messo un'annotazione molto favorevole"⁹¹. Evidentemente Zolli si riferiva all'istanza inviata in marzo, tramite il Prefetto al Ministero degli Interni⁹². In ogni caso, per maggiore sicurezza, aveva "pregato anche il prof. Maroi"⁹³ d'interessarsi, qualora gli fosse possibile, alla [...] faccenda parlandone al Savorgnan"⁹⁴.

Ma, nonostante tutte le raccomandazioni possibili⁹⁵, il 25 maggio 1939 il Prefetto di Trieste, con Decreto n. 1162/9⁹⁶, revocò la cittadinanza a 142 ebrei triestini di 53 famiglie, tra le quali la famiglia di Zolli; lui, sua moglie Emma e sua figlia Miryam divennero a tutti gli effetti apolidi⁹⁷: la domanda di discriminazione che egli aveva redatto nella seconda metà di maggio non venne nemmeno inoltrata⁹⁸. Il 1° ottobre 1939 stese una seconda istanza indirizzata al Duce (non sappiamo se venne effettivamente inoltrata) richiedendo al suo "magnanimo cuore un atto di clemenza" che gli restituisse la cittadinanza italiana, ottenuta "in virtù del Trattato di S. Germano per diritto di elezione"⁹⁹. Tre anni dopo ritentò nuovamente di ottenere direttamente dal Duce la cittadinanza; scrisse direttamente a Mussolini, appellandosi al suo "grande cuore"¹⁰⁰. Ma ovviamente anche questo tentativo fu inutile.

⁹¹ Zolli si rivolse all'arcivescovo di Trieste, Antonio Santin, affinché intervenisse presso il Prefetto di Trieste (all'epoca dei fatti era Rebuja), cosa che da quanto risulta dalla documentazione dell'archivio arcivescovile fece. Trieste, archivio mons. Santin, cartella 2, int. III (riportato in: G. Rigano, *op. cit.*, p. 229, n. 237). Sull'arcivescovo Antonio Santin, si veda: P. Zovatto, *Il Vescovo A. Santin e il razzismo nazifascista a Trieste (1938-1945)*, Pierluigi Rebellato Editore, Venezia 1979.

⁹² Presso l'ACS, MI, DGDR, Affari Diversi, bb. 1-22, non si trovano lettere di Pettazzoni, tuttavia l'archivio relativo alla Direzione Generale Demografia e Razza è molto lacunoso.

⁹³ Lanfranco Maroi (1889-1974) professore di statistica e demografia alle Università di Macerata (1926-1932), Palermo (1932-1937) e Napoli (1937-1959). Diresse l'Ufficio di statistica del comune di Roma (1922-1950) e fu Presidente dell'Istituto Centrale di Statistica e del Consiglio Superiore di Statistica. Si veda: *EI*, III², p. 41

⁹⁴ «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 59», p. 486.

⁹⁵ Gandini, ricordando come Pettazzoni fosse intervenuto a favore di altri ebrei perseguitati, segnala che con una nota Starace, il segretario del PNF, ritenne opportuno prendere provvedimenti, contro quanti aiutavano gli ebrei, con divieti e minacce. "Vietò ai Fascisti di inoltrare raccomandazioni di qualsiasi genere a favore di giudei. Avverto fin da ora che prenderò il provvedimento di ritiro della tessera a carico di coloro che contravverranno a questo mio preciso ordine, e ne pubblicherò i nomi sul Foglio di Disposizioni." *Foglio di Disposizioni* n. 1341 del 7 giugno 1939, riportato in: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1939-1940*, cit., p. 157.

⁹⁶ AUCEI, fondo UCII dal 1934, b. 32E *Funzionari delle comunità*, fasc. 1940-43 *Rabbini, hazanim, maestri*, sfasc. 1940-43 *Roma*. Prefetto della Provincia di Trieste. Decreto di revoca della cittadinanza italiana n. 1162/9 Div. I, oggetto: Ebrei stranieri – Revoca della cittadinanza italiana. Datato, Trieste 25 maggio 1939.

⁹⁷ ACS, MI, DGPS, Div. AGR, A 16 *Ebrei stranieri* b. 16, Questura di Trieste. *Elenco B*; ACS, MI, DGPS, Div. AGR, A 16 *Stranieri ed ebrei stranieri (1930-1956)*, b. 7, fasc. *Ebrei stranieri. Revoca della cittadinanza*. Prefettura di Trieste al MI, Ufficio Personale, n. prot. 076/1244, Oggetto: Revoca concessione cittadinanza italiana a persone di razza ebraica, Trieste, 21 giugno 1939. Si veda anche: ACS, MI, DGPS, Div. AGR, G1 *Associazioni*, b. 169 *Roma Comunità Israelitica anno 1941*, fasc. 436, sfasc. 156, ssfasc. 1943 (e 1942). *Ricorso alla suprema giustizia del Duce d'Italia contro i provvedimenti coi quali veniva revocata la Cittadinanza Italiana al professore Israele Zolli, e veniva negato il gradimento per la sua nomina a rabbino capo della comunità israelitica di Roma*, Roma, 20 marzo 1942, p. 3.

⁹⁸ AUCEI, fondo UCII dal 1934, b. 32E *Funzionari delle comunità*, fasc. 1938 *Rabbini, hazanim, maestri*, sfasc. 1938 *Roma*, Domanda di discriminazione non presentata di Israele Zolli senza data [II metà di maggio 1939].

⁹⁹ AUCEI, fondo UCII, b. 32 *Funzionari delle comunità*, fasc. 1940-1943 *Rabbini, hazanim, maestri*, sfasc. 1940-1943 *Roma*. Istanza al Duce del comm. dott. Israele Zolli fu Bernardo rabbino capo della Comunità israelitica di Trieste. Trieste 1 ottobre 1939.

¹⁰⁰ ACS, MI, DGPS, Div. AGR, G1 *Associazioni*, b. 169 *Roma Comunità Israelitica anno 1941*, fasc. 436, sfasc. 156, ssfasc. 1943 (e 1942). *Ricorso alla suprema giustizia del Duce d'Italia contro i provvedimenti coi quali veniva revocata*

Zolli rientrò in possesso della cittadinanza italiana solamente dopo la fine della guerra. Un decreto del Ministero dell'Interno del 21 settembre 1944 annullava, in virtù dell'art. 2 del Regio Decreto Legge del 20 gennaio 1944, n. 25, il provvedimento con cui gli era stata revocata la cittadinanza; al contempo il Ministero approvava il suo reinsediamento a Rabbino Capo di Roma¹⁰¹.

c) *I corsi di conferenze all'Università La Sapienza*

Negli anni '40 e '50 la corrispondenza tra Zolli e Pettazzoni divenne meno frequente, tanto che per dieci anni, dal 1941 al 1951, non ci risultano lettere di Zolli¹⁰². Nella penultima lettera della corrispondenza (lettera 62) del 12 ottobre 1951, il semitista scriveva a Pettazzoni per richiedergli un favore. Infatti, ormai settantenne, Zolli stava per essere messo a riposo ed entrare in pensione e essere così "sostituito dal giovane Prof. Moscati¹⁰³". Il Ministero era disposto a conferirgli, sostenendone le spese, "l'incarico per un ciclo di conferenze" e la Facoltà di Lettere e Filosofia non doveva che darne l'assenso. Per cui così concludeva il breve scritto destinato al collega: "Le sarei

la Cittadinanza Italiana al professore Israele Zolli, e veniva negato il gradimento per la sua nomina a rabbino capo della comunità israelitica di Roma, Roma, 20 marzo 1942, p. 1.

¹⁰¹ ASCER, AC, b. 43, *Caso Zolli*, fasc. 1. Lettera del Commissario Straordinario Silvio Ottolenghi al prof. Israele Zolli del 26 settembre 1944. L'approvazione era datata 21 settembre 1944, prot. n. 600-XIV-22 (ASCER, AC, b. 43, *Caso Zolli*, fasc. 1). Si veda anche: ACS, MI, Gab. 1944-46 fasc. corr., b. 56, fasc. 4581, Lettera del Capo di Gabinetto della PCM, Ferdinando Flores al Capo di Gabinetto del MI, Alberto Berutti, datata Roma 28 luglio 1944; risposta di Berutti datata Roma 5 agosto 1944; lettera di Berutti alla DGAC del 5 agosto 1944 e b. 11, fasc. 757, Questura di Roma, notizie sul prof. Zolli Israele, 15 settembre 1944; MI, DGAC al Gab. del Ministro, n. prot. 600-XIV-22, oggetto: *Roma-Comunità Israelitica-Approvazione di nomina a rabbino Capo della Comunità*, Roma 19 settembre 1944 e Prefettura di Roma al MI Gab., n. prot. 315-6, Roma 15 novembre 1944 (riportato in G. Rigano, *op. cit.*, p. 283, n. 109). Copia della del Commissario Straordinario Silvio Ottolenghi al prof. Israele Zolli del 26 settembre 1944 si trova in E. Zolli, *Prima...*, cit., p. 234; Idem, *Why...*, cit., p. 173.

¹⁰² Si ricordi la brutta copia di una lettera di Pettazzoni del 6 febbraio 1948 in cui negava la pubblicazione a un contributo di Zolli. «Lettere di Pettazzoni a Zolli. Lettera 2», p. 493.

¹⁰³ Sabatino Moscati risultava professore incaricato di Epigrafia e antichità semitiche, assieme a Zolli (si veda «Capitolo 7», p. 387), a partire dall'anno accademico 1948/49 (AUSR, Università degli Studi di Roma, *Annuario per l'anno accademico 1948-1949*, Tipografia dell'Università, Roma 1951, p. 128). Negli anni successivi fu professore incaricato, oltre a Epigrafia e antichità semitiche, di Ebraico e lingue semitiche comparate e di Storia delle Istituzioni musulmane (AUSR, Università degli Studi di Roma, *Annuario per gli anni accademici 1951-1952 e 1952-1953*, Tipografia dell'Università, Roma 1954, p. 93).

Sull'orientalista Sabatino Moscati (1922-1997), docente di Ebraico e lingue semitiche comparate e di Storia delle Religioni alle Università di Firenze, Napoli e Roma, accademico dei Lincei e direttore della «Rivista di Studi Orientali», si veda: *EI*, Appendice V³, p. 559; VI², pp. 211-212; *Sabatino Moscati. Bibliografia degli scritti 1943-1991*, Giardini editori e stampatori, Pisa 1992; E. Acquaro (a cura di), *Alle soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di Sabatino Moscati*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa 1996. I suoi lavori più importanti vertono sull'origine dei Semiti, la lingua della popolazioni della Siria e della Palestina e la storia degli Arabi. Tra le opere: *Le antiche civiltà semitiche* (1961); *I manoscritti ebraici del deserto di Giuda* (1955); *I predecessori di Israele* (1956); *Il profilo dell'Oriente mediterraneo* (1956). Nel dopoguerra a fianco del Collegio Rabbinico venne istituito un Corso di conferenze sulla «Storia e civiltà dei popoli semitici», il cui docente era Sabatino Moscati, all'epoca docente incarica di Epigrafia ebraica a La Sapienza. Per questa vicenda si veda: N. Pavoncello, *Il Collegio rabbinico italiano*, cit., p. 16.

grato se nella prossima riunione di Facoltà volesse gentilmente appoggiare l'accettazione della proposta ministeriale"¹⁰⁴.

Dallo spoglio dei Registri dei Verbali delle Sedute di Facoltà di Lettere e Filosofia a partire dal 28 aprile 1950 sino al 20 giugno 1956, non risulta che si sia discussa la questione, né conseguentemente viene fatta menzione di un intervento di Pettazzoni¹⁰⁵.

Il corso di conferenze di Lingua e letteratura ebraica, svolto da Zolli in veste di libero docente, si tenne comunque, anche se – come sembra¹⁰⁶ – solamente a partire dall'anno accademico 1953/54¹⁰⁷ e venne replicato nei due successivi anni accademici¹⁰⁸. Nell'anno accademico 1952/53 Zolli tenne presso la Facoltà di Magistero un corso libero di storia delle religioni¹⁰⁹.

Da quanto emerge dalla documentazione esistente, pare che, sebbene vi fosse la disponibilità del Ministero della Pubblica Istruzione ad accollarsi la retribuzione spettante a Zolli, la burocrazia universitaria ne rallentò la realizzazione. Infatti già il 21 luglio 1951 il Ministro scriveva al Rettore che era stato “disposto [...] il pagamento della somma di £. 400.000, a titolo di contributo straordinario per un corso di lezioni e conferenze sull'Ebraico e lingue semitiche comparate, da tenere a cura del Prof. Eugenio Zolli, presso codesta Università medesima durante l'anno

¹⁰⁴ «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 62», p. 489. Zolli aveva inviato la medesima lettera (con medesima data: 12 ottobre 1951) anche al Rettore Cardinali; si veda: AUSR, *Professori incaricati*, AS 4193, Zolli (già Zoller) Eugenio (già Israele). Lettera di Eugenio Zolli al Rettore Giuseppe Cardinali, datata Roma 12 ottobre 1951.

¹⁰⁵ Si veda: AUSR, *Registro dei Verbali delle Sedute della Facoltà di Lettere e Filosofia*, 28 aprile 1950-13 marzo 1953; 17 maggio 1953-30 giugno 1954; 23 ottobre 1954-20 giugno 1956. L'unico riferimento a Zolli si trova nella Seduta del 14 maggio 1956, p. 324, dove viene ricordata la recente scomparsa (2 marzo 1956).

¹⁰⁶ Ricostruire in maniera incontrovertibile ciò che accadde in quegli anni, quali furono i corsi liberi tenuti da Zolli e quando iniziarono, stanti i documenti disponibili non è possibile. La ricostruzione si basa infatti esclusivamente sulle lettere che si trovano nel fascicolo personale di Zolli conservato nell'Archivio dell'Università La Sapienza di Roma e sugli *Annuari* dell'Università. Resta inoltre da chiarire che cosa intenda Padre Boccaccio quando nella recensione al libro di commento ed esegesi al testo al Salterio (E. Zolli, *I Salmi...*, cit.) dichiara (p. 520) che “si tratta di conferenze che l'illustre Professore tenne all'Università di Roma. Sono spontanee esposizioni del suo pensiero, così quasi come gli sono uscite dalla bocca.” (si veda: P. Boccaccio s.j. recensione a Eugenio Zolli, *Il Salterio, nuova traduzione e commento*; AVE, Milano 1951. *I Salmi, documenti di vita vissuta*; Viola, Milano 1953, «Biblica», XXXV 1954, pp. 519-521). Se il termine *conferenze* utilizzato da padre Boccaccio si riferisce a un corso di conferenze tenuto da Zolli, appare evidente, considerata anche la data di pubblicazione del volume (1953), che il primo corso di conferenze si tenne per lo meno nell'a.a. 1952/53, se non addirittura precedentemente nel 1951/52. Si veda anche la «Prefazione» all'opera da firma di Zolli: “Il presente libro riflette per la maggior parte il contenuto delle conferenze sul Salterio tenute alla scuola di Studi Storico-Religiosi dell'Università di Roma.” (E. Zolli, *I Salmi...*, cit., p. 5). Su padre Boccaccio si veda «Capitolo 6», p. 356, n. 31.

¹⁰⁷ Il nome di Zolli compare negli *Annuari* dell'Università come libero docente a partire dall'anno accademico 1953/54. Nell'*Annuario* del 1950/51, risulta ancora professore incaricato, mentre nell'*Annuario* del 1951/52 e 1952/53 il suo nome non appare. Si vedano: Università degli Studi di Roma, *Annuario per l'anno accademico 1950/51*, Tip. Vittorio Ferri, Roma 1953, p. 91; Università degli Studi di Roma, *Annuario per gli anni accademici 1951/52 e 1952/53*, Stab. Tipo-litografico V. Ferri, Roma 1954; Università degli Studi di Roma, *Annuario per anni accademici 1953/54 e 1954/55*, Stab. Tipo-litografico V. Ferri, Roma 1956, p. 83; Università degli Studi di Roma, *Annuario per l'anno accademico 1955/56*, Stab. Tipo-litografico, V. Ferri, Roma 1957, p. 92.

¹⁰⁸ In realtà nell'anno accademico 1955/56, benché il suo nome compaia nell'*Annuario*, Zolli a causa delle precarie condizioni di salute non tenne alcun corso. Con lettera dell'8 ottobre 1955 chiedeva infatti di essere radiato dall'elenco dei Liberi Docenti dell'Università. Si veda: AUSR, *Professori incaricati*, AS 4193, Zolli (già Zoller) Eugenio (già Israele).

¹⁰⁹ AUSR, *Professori incaricati*, AS 4193, Zolli (già Zoller) Eugenio (già Israele). Università degli Studi di Roma, Verbale della Seduta della Facoltà di Magistero dell'11 dicembre 1952.

accademico 1951-52”¹¹⁰. Il Ministro concludeva la lettera invitando il Rettore a comunicare a Zolli la disponibilità. A stretto giro di posta, il 28 luglio 1951, il Rettore Cardinali¹¹¹ rispondeva al Ministero scrivendo che “prima di comunicare tale concessione all’interessato, questa Università crede opportuno, però, far presente che il Consiglio di Facoltà di Lettere non ha potuto rinnovare la proposta di incarico al Prof. Zolli, in quanto che il Professore medesimo compie nel corrente anno il settantesimo di sua età. [...]”. A ciò si doveva inoltre aggiungere il fatto che si stavano attendendo le decisioni di Cassuto, titolare della cattedra di Ebraico e lingue semitiche comparate, che si trovava a Gerusalemme e che Zolli aveva fino ad allora supplito. La Facoltà aveva in ogni caso proposto per la supplenza Sabatino Moscati e non si vedeva “pertanto, sotto quale forma e a che titolo il Prof. Zolli possa svolgere il suo corso”¹¹². Il Rettore rimaneva in attesa delle decisioni del Ministero in merito al titolo con cui Zolli avrebbe potuto tenere il suo corso. Non avendone, il Rettore tornava a scrivere al Ministro in ottobre, “data l’imminenza dell’inizio del nuovo anno accademico – lo pregava – di voler dare, con cortese sollecitudine, le delucidazioni richieste”¹¹³. La risposta del Ministro era estremamente sollecita: “il contributo di £. 400.000 a favore del Prof. Eugenio Zolli è stato disposto a titolo di compenso per un corso di conferenze di «Ebraico e lingue semitiche comparate» che il Professore stesso svolgerà presso codesta Università durante l’anno accademico 1951-52”¹¹⁴. Come si sia conclusa la vicenda non è possibile determinarlo sulla base della documentazione disponibile che, come si è già detto, è insufficiente. Sembra comunque che esso non ebbe luogo anche da un successivo scambio epistolare.

Il 16 luglio 1952 una lettera dell’On. Prof. Arnaldo Fabriani indirizzata al Rettore Giuseppe Cardinali richiedeva che venisse concesso “al prof. Eugenio Zolli il reincarico per le lezioni universitarie nella materia di sua competenza, ossia di lingue semitiche comparate ed ebraico”¹¹⁵. La risposta del Rettore non lasciava speranze: “Mi spiace doverLe comunicare che precise disposizioni di legge vietano il conferimento di incarichi di insegnamento ai professori che abbiano

¹¹⁰ AUSR, *Professori incaricati*, AS 4193, Zolli (già Zoller) Eugenio (già Israele). Lettera del MPI, DGIS, Div. III^a, pos. 27, prot. n. 3488, al Rettore dell’Università di Roma, oggetto: Concessione di contributo straordinario, datata Roma, 21 luglio 1951.

¹¹¹ Giuseppe Cardinali (1879-1955), professore di storia antica nelle Università di Genova, Bologna e La Sapienza di Roma. Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia a Roma e dal 1947 al 1953 Rettore della stessa. Fu presidente dell’Istituto Italiano per la storia antica (1937-1944 e 1951-1955), senatore del Regno (dal 1939), socio nazionale dell’Accademia dei Lincei (dal 1946). Le sue pubblicazioni riguardarono soprattutto la storia del periodo ellenistico, tra cui: *Il regno di Pergamo* (1906); *La morte di Attalo III e la rivolta di Aristonico* (1906). Per altre notizie si vedano: *EL*, vol. 8, p. 990; Appendice III¹, p. 311 (e bibliografia ivi contenuta).

¹¹² AUSR, *Professori incaricati*, AS 4193, Zolli (già Zoller) Eugenio (già Israele). Lettera del Rettore al MPI, DGIS, pos. 14/7/1, prot. n. 11795, datata Roma, 28 luglio 1951.

¹¹³ AUSR, *Professori incaricati*, AS 4193, Zolli (già Zoller) Eugenio (già Israele). Lettera del Rettore al MPI, DGIS, Div. III^a, prot. n. 15120, oggetto: Prof. E. Zolli – Concessione di contributi, datata Roma, 23 ottobre 1951.

¹¹⁴ *Ibidem*. Lettera del MPI, DGIS, Div. I^a, pos. 23B, prot. n. 7441, oggetto: Prof. Eugenio Zolli, datata Roma 23 ottobre 1951.

¹¹⁵ *Ibidem*. Lettera dell’On. Prof. Arnaldo Fabriani al Rettore Giuseppe Cardinali, datata Roma, 16 luglio 1952.

superato il 70° anno di età. Poiché il prof. Zolli trovasi appunto in tale situazione, mi è di sommo rincrescimento non poter accogliere le Sue cortesi premure in suo favore”¹¹⁶.

La prima e unica notizia certa di un corso libero assegnato a Zolli si ha nel dicembre '52, quando la Facoltà di Magistero istituì per l'anno accademico 1952/53 un corso libero di storia delle religioni affidandone l'insegnamento a Zolli e la cui retribuzione sarebbe stata sostenuta direttamente del Ministero della Pubblica Istruzione¹¹⁷.

¹¹⁶ *Ibidem*. Lettera del Rettore Giuseppe Cardinali all'On. Prof. Arnaldo Fabriani, prot. n. 8942, datata Roma 16 luglio 1952.

¹¹⁷ *Ibidem*. Università degli Studi di Roma, Verbale della Seduta della Facoltà di Magistero dell'11 dicembre 1952. Si vedano anche: *Ibidem*. Facoltà di Magistero. Lettera del Preside al Rettore, datata Roma 3 gennaio 1953. *Ibidem*. MPI, DGIS, Div. 3^a, prot. n. 55, al Rettore dell'Università di Roma, oggetto: concessione di contributo straordinario, datata Roma 7 gennaio 1953 e Lettera del Rettore al prof. Eugenio Zolli del 27 gennaio 1953.

CAPITOLO 6

Il magistero di Zolli a Padova

All'Università di Padova Zolli insegnò per un undici anni, dall'anno accademico 1927/28 all'anno 1937/38, ricoprendo due cattedre: dal 1927/28 al 1934/35 Lingua e letteratura ebraica, insegnamento che venne mutato in Ebraico e lingue semitiche comparate a partire dall'anno accademico 1935/36 e che Zolli impartì sino al 1937/38, quando venne allontanato dalla cattedra in seguito alle leggi razziali.

Le lettere indirizzate a Raffaele Pettazzoni anche in questo caso ci permettono di ricostruire, sulla base di alcuni elementi comunicati al prestigioso corrispondente e unitamente a integrazioni desunte dall'Archivio Storico dell'Università di Padova, le tappe del magistero patavino di Zolli. Nello specifico due lettere (lettera 13 del 2 luglio 1931 e lettera 51 del marzo 1938) sono per noi importanti fonti di notizie dirette e indirette.

Nel memoriale inviato ad Anti e a Pettazzoni (lettera 51) – di cui si è già argomentato – Zolli menziona una lunga serie di meriti derivati dal suo insegnamento, in particolare sottolinea la stima nutrita nei suoi confronti da parte dei colleghi professori e gli ottimi risultati, con punte di eccellenza, conseguiti dai propri studenti¹. La lettera 13 (2 luglio 1932) contiene invece solo due riferimenti diretti all'Università di Padova, tuttavia non meno preziosi degli altri. Nello scritto Zolli ribadisce la bontà delle proprie convinzioni circa l'origine e il significato delle pitture nelle catacombe ebraiche di Roma² ed esprime la propria preferenza a che il 2° Congresso per lo studio delle tradizioni popolari, in programma a Udine, si tenga dal 5 all'8 settembre³. I rimandi all'Università sono due: il primo è un aneddoto apparentemente poco significativo e lascia il lettore piuttosto perplesso circa le ragioni che spinsero Zolli a riferire cosa di così poca importanza a un interlocutore quale era Pettazzoni; il secondo – apposto in conclusione alla lettera – si riferisce ai relatori da invitare al Congresso friulano e Zolli comunica a Pettazzoni che sarebbe tornato a scrivere alla sua “allieva prof. sa Lucia Levi di Padova”⁴. In questo caso il motivo per il quale viene menzionata un'allieva patavina appare chiaro e circostanziato: il Congresso di Udine.

¹ Alcuni di questi studenti vennero menzionati da Zolli anche per un'altra circostanza di cui si dirà in seguito.

² Si veda «Capitolo 4», pp. 291-293.

³ Si veda «Capitolo 3», pp. 199-205.

⁴ «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 13», pp. 421-422. Su Lucia Levi e sul più che probabile scambio di persona operato da Zolli tra due allieve tra loro sorelle, si veda «Capitolo 3», p. 202, n. 46.

Non così comprensibile è invece il primo accenno, anch'esso relativo a una studentessa universitaria, incoerente con il resto del discorso che Zolli sta svolgendo. Infatti, esposto il proprio pensiero sull'origine e il significato delle rappresentazioni nelle catacombe, il Nostro all'improvviso – pur sempre riferendosi alla propria teoria, ma senza una ragione particolare – scrive: “Queste idee sono il modestissimo frutto di meditazioni fatte in treno durante un viaggio di ritorno da Padova, dove sono stato per l'esame d'ebraico d'una mia scolara veneziana, sig.na Belleli. (I proff. Crescini⁵ e Devoto⁶ rimasero molto soddisfatti dell'esito dell'esame e furono i due illustri proff. a proporre i pieni voti)”⁷. Per quale ragione Zolli menziona un fatto così comune quale l'esame d'ebraico aggiungendo oltre tutto la votazione conseguita e proposta da Crescini e da Devoto? La spiegazione si scopre immediatamente e facilmente sfogliando gli *Annuari della Regia Università di Padova* e il *Registro dei verbali d'esame*. Maria Luisa Belleli fu infatti la prima studentessa a sostenere l'esame d'ebraico con Zolli a Padova. Ella lo diede il 30 giugno 1931 (due giorni prima della missiva di Zolli a Pettazzoni), nel corso del proprio quarto anno di studi (anno accademico 1930/31) conseguendo la votazione di 30/30 (a voti pieni) su proposta degli altri due docenti facenti parte della commissione d'esame, i professori Crescini e Devoto⁸. Per Zolli doveva trattarsi di un

⁵ Vincenzo Crescini (1857-1932) fu professore di filologia romanza nell'Università di Padova (1883-1927) e socio nazionale dei Lincei (1921), si occupò prevalentemente di Boccaccio (*Due studi riguardanti opere minori del Boccaccio*, 1882; *Contributo agli studi su Boccaccio*, 1887; *Il Cantare di Fiorio e Biancifiore*, 1889-1899) e di letteratura provenzale (molto importante il *Manuale per l'avviamento agli studi provenzali*, 3^a ed. accr., 1926). Per altre notizie si vedano: G. Folena, *Crescini, Vincenzo*, *DBI*, XXX, 1984, pp. 681-685; *I professori della Reale Università di Padova nel MCMXXII*, Bologna 1922, pp. 83-91; *Miscellanea di Studi critici in onore di Vincenzo Crescini*, Cividale 1926; *EI*, vol. 11, p. 841 e Appendice I, p. 485.

⁶ Sul linguista Giacomo Devoto (1897-1974) si vedano: A.L. Prosdocimi, *Devoto, Giacomo*, *DBI* vol. 39, 1991, pp. 605-612 (con ricca bibliografia); *Giacomo Devoto nel centenario della nascita* «Atti del Convegno “Giacomo Devoto e le Istituzioni” (Firenze, 24-25 ottobre 1997)» a cura di C.A. Mastrelli e A. Parenti, Firenze 1999 (oltre a una decina di contributi su Devoto e ad alcuni suoi scritti minori, il volume presenta la bibliografia degli scritti, i titoli dei corsi tenuti, delle tesi di laurea dirette e delle comunicazioni al Circolo Linguistico Fiorentino, e una bibliografia essenziale su Giacomo Devoto); G.F. Folena, *Ricordo di Giacomo Devoto*, in *Filologia e umanità*, Vicenza 1993, pp. 257-266.

⁷ «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 13», p. 421.

⁸ Nell'*Annuario della R. Università degli Studi di Padova per l'anno accademico 1928-29*, «Elenchi degli iscritti nelle singole facoltà e scuole per l'anno scolastico 1928-29. Facoltà di Lettere e Filosofia», Tipografia Editrice Antoniana 1929, p. 210, risulta essere iscritta al secondo corso (anno) Belleli Maria Luisa (1909-???) , nata a Ferrara ma residente a Venezia (si veda anche: AUP, *Fascicoli personali studenti Facoltà di Lettere e Filosofia*, 181/7, *Belleli Maria Luisa*, Libretto d'iscrizione con esami). Era stata ammessa al secondo anno in quanto trasferitasi dal R. Istituto Superiore di Scienze Economiche e Commerciali Ca' Foscari di Venezia dove era stata iscritta al primo anno della sezione lingue del Magistero tedesco (AUP, *Fascicoli personali studenti Facoltà di Lettere e Filosofia*, 181/7, *Belleli Maria Luisa*, Al Magnifico Rettore dell'Università di Padova, n. prot. 3646, datata 23 ottobre 1928). Nel Quarto Corso (a.a. 1930-31) sostenne l'esame di Lingua e letteratura ebraica approvato a voti assoluti (30/30) il 30 giugno 1931 durante la sessione estiva. Gli argomenti del colloquio d'esame furono: L'espressione; I poveri di spirito; L'amore del prossimo, Traduzione di Michea IV (AUP, R. Università degli Studi di Padova. Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1930/31, *Registro dei verbali d'esame. Processo verbale dell'esame di «Lingua e Letteratura Ebraica»*). Da quanto emerge dagli *Annuari* dell'Università di Padova e dal *Registro dei verbali d'esame* fu la prima studentessa ad affrontare l'esame d'ebraico con Zolli. Si laureò infine con lode nell'anno accademico 1930/31 (11 novembre 1931) in Lettere con una tesi in Letteratura francese: *La modernità di Montaigne*. (si vedano: AUP, *Annuario della R. Università di Padova per l'anno accademico 1931-32*, Tipografia del Seminario, Padova 1933, pp. 213 e 314; AUP, *Fascicoli personali studenti Facoltà di Lettere e Filosofia*, 181/7, *Belleli Maria Luisa*). In seguito fu professoressa di Lettere nella scuola media, in particolare insegnò presso il liceo italiano «Leonardo da Vinci» di Parigi (si veda: AUP, *Fascicoli personali studenti Facoltà di Lettere e Filosofia*, 181/7, *Belleli Maria Luisa*, Al Magnifico Rettore dell'Università di Padova, datata Parigi 3 settembre 1959).

evento, dato che il suo corso libero di Lingua e letteratura ebraica – come si è visto nel capitolo precedente – non valeva per la carriera scolastica degli studenti (sino a quando nell’anno accademico 1931/32 ne venne istituito l’incarico e conseguentemente parificato), e che dalla prima volta in cui lo impartì, l’anno accademico 1927/28, al primo esame sostenuto, erano passati ben quattro anni. Alla luce di ciò, in queste poche righe della lettera indirizzata al più illustre collega, appare in tutta la sua spontaneità la soddisfazione di un professore, anzi di un maestro, che vede finalmente maturare i primi, ormai quasi insperati, frutti di una lunga e paziente semina. Come poterlo tacere al più rinomato collega? A distanza di due giorni era ancora tale la soddisfazione e forse la gioia da essere incontenibili. Questo aneddoto potrà apparire insignificante, oppure vi si potrà intravedere del malcelato orgoglio da parte di Zolli, o altresì ritenere che in questa sede lo si è sopravvalutato. Viceversa a noi pare di scorgere in questa marginale piega della corrispondenza, l’amore e la passione di un professore per la propria materia e la consapevolezza che ogni vero docente ha della propria missione. Vi leggiamo quella che suole definirsi *paternità intellettuale* con cui ogni autentico maestro circonda i propri allievi, la serena e soddisfatta stanchezza di una fatica, quella dell’insegnamento, ben spesa, l’instancabile nobile arte della trasmissione del sapere e della conseguente certezza di essere parte di un’ininterrotta catena che, riannodandosi ai maestri di un tempo e che non sono più, attraverso il proprio operato giunge a coloro che saranno maestri e non lo sono ancora; l’essere parte di una discendenza che non si esaurirà con la propria esistenza, ma che continuerà, grazie alla propria opera, a rilucere nella vita e nelle azioni di chi seguirà.

La seconda lettera – il già menzionato memoriale del marzo 1938 (lettera 51)⁹ – ci offre ben più corposi argomenti per considerare il magistero patavino di Zolli. Nella memoria il semitista si rivolgeva al Rettore con la preghiera di considerare la possibilità di retribuire il suo corso d’ebraico visto che il contributo del mecenate triestino era ormai esaurito. Per convincere il Rettore della bontà di tale decisione, Zolli descriveva i risultati conseguiti nel corso di dieci anni d’insegnamento: “In quanto ai risultati del corso, mi permetto di dire che ogni anno una piccola schiera di giovani sacerdoti e di studenti e studentesse, prevalentemente cattolici, impara l’ebraico ab imis fundamentis”. A controprova della veridicità delle proprie affermazioni invocava come testimoni alcuni dei colleghi professori che nel corso degli anni si erano avvicinati nella veste di membri

⁹ Vi sono altre missive in cui Zolli accenna all’Università di Padova. Nella lettera 15 (16 agosto 1931) accenna al fatto che in Vittorio Foà ha “svegliato durante il Corso l’interesse per gli studi storico-religiosi” (si veda «Capitolo 3», p. 201, n. 45). Nella lettera 18 (2 ottobre 1931) comunica a Pettazzoni che a Padova sarebbe andato “appena nel novembre per una laurea d’ebraico” d’una allieva. Si trattava della prima tesi di laurea seguita da Zolli, a cui faceva riferimento anche Devoto (membro della commissione) nella relazione stesa per la conferma definitiva della libera docenza (si veda «Capitolo 5», p. 330, n. 15). Nella lettera 24 (16 febbraio 1932) riferiva che l’indomani, 17 febbraio 1932, avrebbe ripreso le lezioni a Padova. Infine nella successiva lettera 25 (13 marzo 1932) scriveva: “i continui viaggi a Padova mi portano via parecchio tempo”. Si vedano: «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettere 15, 18, 24 e 25», pp. 424; 428; 437-438; 439.

della commissione esaminatrice, Ramiro Ortiz¹⁰, Carlo Tagliavini¹¹, Alfonsina Braun¹² e Almo Zanolli¹³, dichiarando che sarebbero stati “pronti ad attestare che alla fine dell’anno tutti gli studenti indistintamente leggono e traducono i testi biblici, con analisi grammaticale, critica ed estetica – dando inoltre – prova di conoscere la storia della letteratura. [...]. I risultati degli esami sono ottimi”.

Come si è detto, il primo esame venne dato solamente nell’anno accademico 1930/31, a distanza di quattro anni dall’avvio del corso libero. Negli anni successivi la situazione, anche a ragione dell’istituzione dell’incarico e della conseguente parificazione dell’esame, per quanto concerneva il numero di esami sostenuti migliorò decisamente. Nell’arco di otto anni (dall’a.a. 1930/31 all’a.a. 1937/38) furono 55 gli esami sostenuti: 11 riportarono la votazione della lode, 22 conseguirono i voti assoluti (30/30), 14 i voti legali, mentre 8 la semplice approvazione¹⁴.

Anno Accademico	con lode	a voti assoluti	a voti legali	a sempl. approv.	TOTALE
1930/31		1			1
1931/32	1	3			4
1932/33	1	2	6	2	11
1933/34	2	2	1	1	6
1934/35	2	4	3		9
1935/36*	1	3		1	5
1936/37	2	4	1	2	9
1937/38	2	3	3	2	10
TOTALE	11	22	14	8	55

*Nell’anno accademico 1935/36 l’esame divenne di Ebraico e lingue semitiche comparate.

¹⁰ Ramiro Ortiz (1879-1947) filologo e critico letterario fu professore di lingua e letteratura italiana all’Università di Bucarest (1909-1917 e 1919-1933), di lingue e letteratura neolatine e filologia romanza all’Università di Padova (1933-1947). Tra le sue opere: *Medioevo rumeno* (1928); *Letteratura rumena* (1941); *Pietro Metastasio, il Settecento romeno e i poeti Văcărești* (1914); *Per la storia della cultura italiana in Rumania* (1914). Per altre notizie si vedano: *EI*, Appendice II, p. 466; C. Tagliavini, *Ramiro Ortiz*, «Annuario dell’Università di Padova», 1948-49, pp. 269-287 (con elenco delle pubblicazioni pp. 288-300); M. Popescu, *Ramiro Ortiz*, in *Letteratura italiana. I critici. Per la storia della filologia e della critica moderna in Italia*, (6 voll.), vol. 4, Marzorati, Milano 1969-1976, pp. 3029-3040.

¹¹ Su Carlo Tagliavini (1903-1982) di professore Lingue romanze all’Università cattolica di Nimega (Olanda), di Linguistica romanza e Filologia rumena all’Università di Budapest e di Glottologia all’Università di Padova (dal 1935) si veda: G.B. Pellegrini, *Carlo Tagliavini*, «Atti e memorie dell’Accademia Patavina di scienze, lettere ed arti», vol. 95 (1982-83), I, pp. 51-62.

¹² Su Alfonsina Braun (1906-1970) docente di Glottologia classica e di Grammatica greca e latina all’Università di Padova dal 1937, si vedano: G. Devoto, *Alfonsina Braun*, «Studi Etruschi», n. 38 (1970), pp. 444-445; M. Doria, «Archivio glottologico italiano», 56 (1971), pp. 90-91.

¹³ Su Almo Zanolli (1876-1953) docente di Lingua e letteratura armena all’Università di Padova dal 1928, si veda: G. Frasson, *Almo Zanolli, il maestro, lo studioso, l’uomo*, «Ateneo Veneto», 138 (1954), pp. 23-35.

¹⁴ I dati sono desunti da: AUP, R. Università degli Studi di Padova. Facoltà di Lettere e Filosofia, *Registri dei verbali d’esame. Processo verbale dell’esame di «Lingua e Letteratura Ebraica» e «Ebraico e lingue semitiche comparate»*.

a) *Le tesi di laurea*

Successivamente a questa generica affermazione sugli ottimi risultati degli esami, Zolli passava a esporre concretamente i successi conseguiti dai propri allievi, segnalando alcuni lavori realizzati dai propri studenti; si trattava per lo più delle tesi laurea da lui seguite e di una tesina elaborata da una studentessa nell'arco del suo percorso accademico di studi.

Il primo riferimento era proprio a questo genere di lavoro. Nello specifico si trattava di “una tesina di ebraico fatta due anni fa da una studentessa”, che venne “pubblicata in una Rivista fiorentina”¹⁵. Era uno studio di Ada Levi¹⁶ su *L'Innocenza illesa*, titolo di un poemetto in ottave che l'ebreo Sema Cuzzi dedicava nel 1684 a uno dei capi della Comunità di Padova, Simon Lusto. In esso si racconta del tumulto scoppiato a Padova, il 20 agosto 1684, contro gli Ebrei. Il poemetto si trova in un manoscritto cartaceo del XVII o XVIII secolo intitolato «Satire del Dotti» conservato presso la Biblioteca del Museo Civico di Padova segnato B.P. 2530. La tesina venne discussa durante l'anno accademico 1934/35 in occasione dell'esame di Letteratura ebraica (sessione estiva, 19 giugno 1935), esame a cui la commissione composta da Zolli, Devoto e Lo Gatto¹⁷ attribuì la valutazione di 30 e lode.

A quanto pare le allieve ebraiche erano, unitamente ai religiosi cattolici di cui diremo successivamente, tra i migliori studenti¹⁸. Nel seguito della lettera il Nostro infatti scriveva: “Un'altra mia allieva presentò una tesi di laurea discussa dal Preside della Facoltà¹⁹ e da me: consisteva in un confronto tra i metodi di lavoro del Graetz e del Dubnov²⁰”. Si trattava della dissertazione di Anna Sakler che, il 31 ottobre 1933 (a.a. 1932/33), si laureò con 110 e lode in

¹⁵ A. Levi, «*L'innocenza illesa*» di Sema Cuzzi, RMI, vol. X, n. 6, ottobre 1935, pp. 268-284.

¹⁶ Ada Levi (1913-???) di Padova risultava iscritta al primo anno di corso a partire dall'a.a. 1931-32 (AUP, *Annuario della R. Università degli Studi di Padova*, a.a. 1931-32, «Elenco degli Inscritti. Facoltà di Lettere e Filosofia», Tipografia Editrice Antoniana, Padova 1933, p. 248), e risultava ancora iscritta al quarto corso nell'a.a. 1934-35. Il 6 giugno 1932, nella sessione estiva dell'a.a. 1931/32, sostenne l'esame di Lingua e letteratura ebraica conseguendo la lode e venendo esaminata dalla commissione formata da Zolli, Zanolli e Clara Levi, sul capitolo IV del libro di Giona e sul concetto di *teshuvah* (AUP, R. Università degli Studi di Padova. Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1931/32, *Registro dei verbali d'esame. Processo verbale dell'esame di «Lingua e Letteratura Ebraica»*). Nell'a.a. 1935-36 (per lei si trattava del primo anno fuori corso) si trasferì alla R. Università di Firenze per motivi familiari, in quanto rimase orfana di padre nel 1934 (AUP, *Studenti*, 14/9, *Levi Ada di Giuseppe da Padova*, Al Magnifico Rettore della R. Università degli Studi di Padova, Istanza di congedo, 19 dicembre 1935).

¹⁷ Sul docente di Letterature slave a Napoli (1926-1931), di Filologia slava a Padova (1931-1936), di Letteratura italiana all'Università Carlo di Praga (1936-1939) e infine di Letteratura russa a Roma (1941-1965), Ettore Lo Gatto (1890-1983) ci limitiamo a segnalare l'ampia voce del *DBI*, vol. 65, 2005, pp. 424-428 (con bibliografia).

¹⁸ Si ricordi il precedente riferimento all'altra allieva, Clara Levi, nella lettera 13. Si veda *supra*, p. 349.

¹⁹ Il relatore era il Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia Aldo Ferrabino (si veda «Capitolo 4», p. 292, n. 55).

²⁰ Su Heinrich Graetz si veda «Capitolo 1», p. 31, n. 46. Simon Dubnov (1860-1941) storico e ideologo politico nacque in Bielorussia. Poliedrico pensatore e studioso, insegnò storia del giudaismo all'Istituto di Studi Giudaici di San Pietroburgo e fu tra i fondatori della *Società Storico-Etnografica Giudaica*. I suoi studi svariavano da Shabbetai Zevi, a Jacob Frank sino al chassidismo. Si veda: *EJ*, vol. 6, coll. 252-257.

Storia antica con una tesi dal titolo: *La storia ebraica secondo l'interpretazione di Enrico Graetz e di Simone Dubnov*²¹.

Eppure ciò che contraddistingue in maniera peculiare questa memoria di Zolli è il frequente richiamo ai religiosi cattolici che frequentavano il suo corso di ebraico. Nella fattispecie erano tre le figure di studenti che Zolli ricordava: il francescano Giorgio Montico e i gesuiti Pietro Boccaccio e Giuseppe Tessarolo. A questi Zolli faceva seguire il prestigio attribuitogli da altri ecclesiastici e la loro conoscenza; si trattava dei gesuiti Schaumberger e Ferrua²², quest'ultimo direttore de «La Civiltà Cattolica». Ed è appunto interessante notare che le figure dei religiosi suddetti vennero rievocate anche in occasione delle istanze stilate e inoltrate a Mussolini per perorare la causa della cittadinanza, come se la loro familiarità, stima e simpatia potessero essere una garanzia di buona condotta agli occhi del regime²³. Comunque si vogliano interpretare i richiami alla stima nutrita nei suoi confronti dagli uomini di Chiesa esibiti agli occhi del Duce nel 1939 e 1942, resta il fatto che i rapporti di Zolli con l'ambiente cristiano-cattolico erano già da lungo intercorsi, non solo tramite gli

²¹ Anna Sakler (1911-???) originaria di Trieste, doveva essere un'assidua frequentatrice delle lezioni di Zolli. Nell'anno accademico 1931/32 sostenne infatti (sessione estiva del 6 giugno 1932) davanti alla commissione formata da Zolli, Zanolli e Clara Levi, il suo primo esame di ebraico in cui, interrogata sull'argomento Pesach nel Vangelo, conseguì la votazione di 30/30. Nel successivo anno accademico 1932/33, nella sessione estiva del 30 giugno 1933, discusse dinanzi alla commissione formata da Zolli, Devoto e Clara Levi, una tesina di ebraico dal titolo *La figura di Giobbe nel libro biblico e in un testo apocrifo*, conseguendo identica valutazione. Nella bibliografia della tesina rientrava lo studio di Zolli: I. Zoller, *Giobbe e il «Servo di Dio»*, RR, VIII 1932, pp. 223-233. Negli anni successivi insegnò Lingua e letteratura italiana, Latino, Storia e Geografia negli istituti tecnici inferiori (si vedano: AUP, R. Università degli Studi di Padova, *Annuario per l'anno accademico 1933/34*, Tipografia del Seminario, Padova 1934, p. 162; AUP, *Studenti*, 38/8, Sakler Anna; *Ibidem*, Tesi di laurea; *Ibidem*. Tesina di ebraico; *Ibidem*, Fede di nascita della Comunità Israelitica di Trieste, firmata I. Zoller).

²² Probabilmente Zolli si riferiva a Johann Baptist Clemens Schaumberger (1885-1955) docente di esegesi biblica al Pontificio Istituto Biblico (per altre notizie e la bibliografia si veda: www.bautz.de) e ad Antonio Ferrua (1901-2003) archeologo ed epigrafista, professore e Rettore all'Istituto di Archeologia Cristiana e scrittore per oltre settent'anni della Civiltà Cattolica. Nel 1975 organizzò e diresse il IX Congresso internazionale di archeologia cristiana. Dal 1940 al 1950 fu uno dei quattro archeologi responsabili degli scavi nelle Grotte della Basilica Vaticana e a lui viene riconosciuto il merito di aver ritrovato la tomba dell'apostolo Pietro. Nel 1947 venne nominato segretario della Pontificia Commissione di Archeologia sacra e incaricato dal Papa Pio XII di dirigere i lavori di restauro della Basilica di San Lorenzo fuori le mura; nel 1948 fu Conservatore del Museo sacro della Biblioteca vaticana. Si vedano: www.comune.trinita.cn.it/PersonaggiIllustri.asp; A. Mollicone (a cura di), *Bibliografia del P. Antonio Ferrua S.I.*, Pont. Ist. di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2005.

²³ Nella domanda di discriminazione stesa nella seconda metà di maggio del 1939 e non presentata, oltre ai menzionati padri Montico, Boccaccio e Tessarolo, Zolli inseriva tra i propri discepoli cattolici, Franco Fiorani dei padri Giuseppini del Murialdo di Modena. Faceva inoltre riferimento a mons. Santin, vescovo di Trieste, al gesuita Giuseppe Petazzi e a padre Bea del Pontificio Istituto Biblico (AUCEI, fondo UCII dal 1934, b. 32E *Funzionari delle comunità*, fasc. 1938 *Rabbini, hazanim, maestri*, sfasc. 1938 *Roma*, Domanda di discriminazione non presentata di Israele Zolli senza data [II metà di maggio 1939], pp. 3-4). Franco Fiorani (1908-2000) fu coadiutore parrocchiale a Napoli dal 1966 al 1976 (si veda: www.sacrafamiglia.na.it/Storia/giuseppini/fiorani.htm). Sostenne due volte l'esame di ebraico: nel primo, il 30 giugno 1933 (sessione estiva dell'a.a. 1932/33), la commissione formata da Zolli, Devoto e Clara Levi lo interrogò sulla preghiera mistica attribuendogli la votazione di 26/30; nel secondo (30 ottobre 1936, sessione autunnale a.a. 1935/36) Fiorani presentò una tesina d'ebraico a cui la commissione formata da Zolli, Braun e Tagliavini attribuì la votazione di 30/30 (AUP, R. Università degli Studi di Padova. Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1932/33, *Registro dei verbali d'esame. Processo verbale dell'esame di «Lingua e Letteratura Ebraica»*; *Ibidem*, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1935/36, *Registro dei verbali d'esame. Processo verbale dell'esame di «Ebraico e lingue semitiche comparate»*). Franco Fiorani si laureò in lettere nella sessione estiva nell'a.a. 1936/37 a semplice approvazione con la tesi: *Edizione, traduzione e commento di alcuni inni di Romano il Melode* (AUP, R. Università degli Studi di Padova, *Annuario per l'anno accademico 1937/38*, Tipografia del Seminario, Padova 1938, p. 214).

allievi che avevano frequentato i suoi corsi di Ebraico e lingue semitiche comparate all'Università di Padova, ma anche e soprattutto quando, a partire dal 1939 intraprese la collaborazione con la rivista «Biblica» e iniziarono i rapporti con Augustin Bea, rettore del Pontificio Istituto Biblico²⁴. «Zolli aveva in questo modo intessuto una rete di rapporti all'interno del mondo cattolico, improntati a cortesia e stima reciproca»²⁵. Non a caso, fatte salve le circostanze particolari, nelle domande di discriminazione e nelle istanze intese a riottenere la cittadinanza italiana, il nostro semitista rimarcava la reciproca simpatia nei confronti di religiosi cattolici. Nella domanda non presentata della seconda metà del maggio del '39, riferendosi ai propri studenti religiosi, dichiarava che sarebbero stati «pronti ad attestare la cordialità dei rapporti che li legavano al loro docente». Aggiungeva che «rapporti improntati a cordiale deferenza» intercorrevano con mons. Santin e con padre Petazzi²⁶, senza dimenticare che «ebbe recentemente l'onore di essere accolto fra i collaboratori di «Biblica», l'organo ufficiale del Pontificio Istituto Biblico, diretto autorevolmente dall'esimio scienziato P. Agostino Bea»²⁷. A riprova di ciò Zolli nel giugno del 1939 così scriveva ad Aldo Ascoli presidente dell'Unione delle Comunità Israelitiche: «Vescovi, Gesuiti, Cappuccini attesteranno quanto del bene feci a cattolici. Nelle chiese e nei Conventi, sacerdoti pii pregano ogni sera per me. Lo dicono essi stessi nelle lettere. Alla Gregoriana a Padova troverà un volume che comincia con una dedicata stampata, piena di devozione per me e che termina con [...] l'imprimatur»²⁸.

²⁴ Sui rapporti di Zolli con il suo futuro padrino e cardinale Augustin Bea, si veda «Capitolo 2», pp. 185-186.

²⁵ G. Rigano, *op. cit.*, p. 125. Nella lettera Zolli rimarcava la circostanza di avere studenti cattolici anche con questa breve menzione: «Non meno valente è una signorina cattolica, mia allieva di quest'anno». Non siamo stati ovviamente in grado di risalire all'identità di una persona nominata in maniera così vaga.

²⁶ Giuseppe Maria Petazzi s.j. (1874-1948) scrittore e predicatore, insegnò filosofia nei collegi gesuiti di Portorè/Kraljevica (Croazia), Cremona e Cividale. Dopo aver svolto opera apostolica a Venezia, dove fondò anche la rivista «Le missioni della Compagnia di Gesù» in seguito chiamata «Popoli e Missioni» e infine «Popoli», nel 1932 venne mandato a Trieste dove rimase sino al 1942 dando vita, tra le molte iniziative, a una trasmissione radiofonica. Per altre notizie si vedano: *DHCJ*, vol. III, pp. 3114-3115; *DIP*, vol. 6, coll. 1525-1526; G. Mellinato, *Padre Giuseppe Petazzi*, «L'Osservatore Romano», 1 febbraio 1974; P. Zovatto, *Cattolicesimo a Trieste*, Trieste 1980; E. Zolli, *Prima...*, cit., p. 169; Idem, *Why...*, cit., pp. 114-118; G. Rigano, *op. cit.*, pp. 126-127.

²⁷ AUCEI, fondo UCII dal 1934, b. 32E *Funzionari delle comunità*, fasc. 1938 *Rabbini, hazanim, maestri*, sfasc. 1938 *Roma*, Domanda di discriminazione non presentata di Israele Zolli senza data [II metà di maggio 1939], pp. 3-4. La stima reciproca con padre Bea, che si ricordi fu padrino di Zolli al battesimo, viene sottolineata anche nell'istanza presentata al Duce (ACS, MI, DGPS, Div. AGR, G1 Associazioni, b. 169 *Roma Comunità Israelitica anno 1941*, fasc. 436, sfasc. 156, ssfasc. 1943 (e 1942). *Ricorso alla suprema giustizia del Duce d'Italia contro i provvedimenti coi quali veniva revocata la Cittadinanza Italiana al professore Israele Zolli, e veniva negato il gradimento per la sua nomina a rabbino capo della comunità israelitica di Roma*, Roma, 20 marzo 1942, p. 8). Per riprova della bontà dei rapporti con il mondo ecclesiastico si veda anche: AUCEI, fondo UCII, b. 32 *Funzionari delle comunità*, fasc. 1940-1943 *Rabbini, hazanim, maestri*, sfasc. 1940-1943 *Roma*. Istanza al Duce del comm. dott. Israele Zolli fu Bernardo rabbino capo della Comunità israelitica di Trieste. Trieste 1 ottobre 1939. Sulla collaborazione con la rivista «Biblica», si veda «Capitolo 2», p. 186, n. 338.

²⁸ AUCEI, fondo UCII dal 1934, b. 32E *Funzionari delle comunità*, fasc. 1938 *Rabbini, Hazanim, Maestri*, sfasc. *Roma*, Lettera di Israele Zolli ad Aldo Ascoli, datata Trieste 11 giugno 1939 (riportata in: G. Rigano, *op. cit.*, pp. 125-126).

Ma tornando alla memoria del marzo 1938, così ricca di ragguagli sull'attività accademica del Nostro, e in particolare ai riferimenti ai tre religiosi, Zolli scriveva:

La tesi di laurea di uno dei miei più valenti discepoli, Padre Giorgio Montico²⁹, oggi ministro dei Cappuccini a Costantinopoli, divenne un libro dal titolo *Geremia Profeta nella tradizione ebraica e cristiana* (Padova, 1936)³⁰: è un lavoro riconosciuto dalla critica come un prezioso contributo alla chiarificazione di un problema non ancora trattato in precedenza. La tesi del Padre Montico riportò la votazione di 110 e lode. [...]. Un mio discepolo, il Padre Pietro Boccaccio S.J.³¹, studiò con me per un biennio, fece l'esame, riportò la votazione di 30 e la più ampia lode su proposta dei prof. Tagliavini e Zanolli, ambedue ebraicisti³². Lo stesso P. Boccaccio

²⁹ Giorgio Montico (1897-1980) OFM, fu ministro dei francescani a Istanbul e in stretti legami con Angelo Roncalli quando questi fu inviato come vescovo nel 1935 in Turchia e con il quale rimase in corrispondenza epistolare. A questo proposito si vedano: Angelo Giuseppe Roncalli, *Lettere e scritti Conservati negli archivi dei conventi di Sant'Antonio dei Frati Minori Conventuali di Istanbul e Padova*, a cura di Massimiliano M. Chilin OFM, Collana Centro Studi Antoniana, Padova 2000; Renzo e Roberto Allegri, *Monsignor Roncalli in Turchia: così salvò 40mila ebrei*, «La Nazione» 18/12/1999 (si veda anche: www.lanazione.quotidiano.net/chan/cronaca_nazionale:396907.5:/1999/12/18). All'epoca degli studi universitari risultava iscritto al terzo anno di corso a partire dall'a.a. 1933-34; vi venne ammesso con delibera del Senato Accademico il 5 dicembre 1933 (AUP, R. Università degli Studi di Padova, *Annuario per l'anno accademico 1933-34*, Tipografia del Seminario, Padova 1934; AUP, *Studenti*, 171/9, *Montico Giorgio*). Nell'a.a. 1933/34 nella sessione estiva del 12 giugno 1934, sostenne l'esame di ebraico dinnanzi alla commissione formata da Zolli, Devoto e Antonio Viscardi (1900-1972, professore di Letterature romanze a Padova, Pavia e Milano si veda: *EL*, Appendice III², p. 1108), conseguendo la votazione di 30/30 (AUP, R. Università degli Studi di Padova. Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1933/34, *Registro dei verbali d'esame. Processo verbale dell'esame di «Lingua e Letteratura Ebraica»*). La laurea con lode giunse il 30 ottobre 1935 (anno accademico 1934-35, sessione autunnale): *Geremia profeta nella tradizione ebraica e cristiana*. Nella bibliografia figuravano i testi di Zolli: *La vita religiosa ebraica* (1932) e *Israele. Studi storico-religiosi* (1935). Si vedano: AUP, R. Università degli Studi di Padova, *Annuario per gli anni accademici 1935-36 e 1936-37*, «Elenchi dei Laureati e Diplomatici nell'anno accademico 1934-35. Facoltà di Lettere e Filosofia», Tipografia del Seminario, Padova 1937, p. 226; AUP, *Studenti*, 171/9, *Montico Giorgio*. Tesi di laurea. Per le opere: G. Montico, *Il valore psicagogico ed anagogico della musica nel pensiero di S. Agostino e di altri filosofi cristiani (Boezio, Cassiodoro e S. Bonaventura)*, Tipografia Oderisi, Gubbio 1938; Idem, *La Provincia d'Oriente dei Frati Minori conventuali e il suo bel S. Antonio nel venticinquesimo anno di vita*, Tip. del Messaggero di S. Antonio, Padova 1939; Guido Catracchia, *Noi siamo di Francesco: inno del terz'Ordine francescano ad una voce popolare composto da C. C. Su versi di Giorgio Montico*, Ed. Francescana Musicale, Assisi 1948. Si veda anche: www.organisti.it/Inaugurazione_santuario_arcella03_1.pdf.

³⁰ G. Montico, *Geremia profeta nella tradizione ebraica e cristiana (fino a metà del 3° secolo)*, Tipografia del Messaggero, Padova 1936. L'opera compare nella bibliografia de *Il Nazareno...*, cit., p. XI e a p. 353, n. 27 Zolli definisce Montico "mio dotto discepolo". Zolli recensis l'opera in «Israele», XXII n. 28, 22 aprile 1937, pp. 5-6, dove, oltre a definirlo come "dotto discepolo", scrive: "Il lavoro del P. Montico – come ebbi a rilevare dinanzi alla Facoltà a cui ho l'onore di appartenere – è un apporto prezioso alla storia dell'esegesi geremiana".

³¹ Pietro Boccaccio (1910-2006), docente di Ebraico alla Pontificia Università Gregoriana (1944-45 e 1945-46); dal 1946 al 1949 insegnò Lingua ebraica, Introduzione all'Antico Testamento ed Esegisi antico-testamentaria al teologo gesuita di Chieri (To). Nel 1949 fu inviato a insegnare Lingua ebraica e aramaica al Pontificio Istituto Biblico, in sostituzione di Ludwik Semkowski SJ (si veda: «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 21», p. 433, n. 21), che era stato nominato direttore del Pontificio Istituto Biblico di Gerusalemme. Al Biblico impartì i corsi superiori (A-B, C) di Lingua ebraica e il corso di Lingua aramaica biblica fino al 1978-79. Dal 1979-80 al 1984-85, ormai emerito, insegnò solo il corso C di Ebraico e il corso di Aramaico biblico. Si ricordi che a distanza di quasi vent'anni dalla frequenza alle lezioni di ebraico di Zolli, fu proprio padre Boccaccio a recensire la traduzione e il commento esegetico di Zolli ai Salmi: P. Boccaccio s.j. recensione a Eugenio Zolli, *Il Salterio...*, cit. La recensione, complessivamente benevola, non mancava tuttavia di segnalare alcuni punti di disaccordo sull'analisi filologica ed esegetica del testo. Su Pietro Boccaccio si veda: L. Brunelli, *op. cit.*, p. 26. Secondo Raffaele Pace, Boccaccio istruì Zolli, insieme a Bea, Dezza e Cosimo Bonaldi, nella fede cattolica nei mesi prima del battesimo: R. Pace, *Zolli, metamorfosi di un rabbino*, «Il Portico», luglio-agosto 1998.

³² Padre Boccaccio, laureato il 31 luglio 1933 in filosofia all'Università Gregoriana, venne ammesso direttamente al terzo anno di corso alla laurea in Lettere con delibera del Senato Accademico del 25 maggio 1936 (AUP, *Studenti*, 34/13, *Boccaccio Pierino*. Università Gregoriana. Certificato di laurea). Sostenne l'esame di Ebraico e lingue semitiche comparate il 25 ottobre 1937, nella sessione autunnale dell'a.a. 1936/37, conseguendo, a giudizio della commissione

presenterà in autunno la tesi di laurea³³ su uno studio filologico e storico-religioso con riferimento a dati di filologia ebraica e aramaica, e servendosi nell'elaborazione per la prima volta dei testi di Ras Shamra³⁴. Tale tesi promette di essere un contributo interessante alla scienza che io modestamente professo. [...]. Fra gli allievi di quest'anno c'è il Padre Tassarolo S.J., uno studioso quanto mai austero, che ha cominciato con me lo studio dell'ebraico dalle basi ed ora ha già delle conoscenze in materia veramente soddisfacenti. Un tanto sarà constatato dalla Commissione di esami durante il prossimo appello³⁵.

Oltre a quelle menzionate nel memoriale indirizzata a Pettazzoni e al Rettore Carlo Anti, vi erano altre due tesi di laurea patrocinate da Zolli. In aggiunta a quelle di Anna Sakler, Giorgio Montico e Piero Boccaccio, egli fu relatore delle tesi di Rosa Fano e di Gemma Bassani.

Rosa Fano – la prima studentessa che Zolli seguì nella preparazione della tesi di laurea³⁶ – si laureò il 9 novembre 1931 (anno accademico 1930/31) con 90/110 in Letteratura ebraica con la tesi: *La donna come espressione del sentimento nazionale nella letteratura antico-testamentaria* (commissione composta dal relatore Zolli, Devoto e Zanolli); si trattava di uno studio, una sorta di antologia, delle più importanti figure femminili della Bibbia³⁷. Per la sua elaborazione venivano consultate alcune opere di Zolli, nella fattispecie: I. Zoller, *Tre millenni di storia. Volume I°. La*

formata da Zolli, Tagliavini e Zanolli, la votazione della lode (AUP, R. Università degli Studi di Padova. Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1936/37, *Registro dei verbali d'esame. Processo verbale dell'esame di «Ebraico e lingue semitiche comparate»*).

³³ Giunse alla laurea l'8 novembre 1938 con la votazione di 105/110, grazie alla tesi *La parola ab presso gli ebrei e popoli semiti*. Zolli, sospeso dall'insegnamento a partire dal 16 ottobre 1938 in applicazione dell'art. 3 del R.D.L. 5 settembre 1938 XVI, n. 1390, recante provvedimenti per la difesa della razza nella scuola fascista, non figurò nella commissione esaminatrice (si veda: AUP, R. Università degli studi di Padova, *Annuario per l'anno accademico 1938-39*, «Elenchi dei laureati e diplomati nell'anno accademico 1937-38. Facoltà di Lettere e Filosofia. Laureati in Lettere - Sessione autunnale. A voti legali», Tipografia del Seminario, Padova 1939, p. 217; Boccaccio Pierino da Torino; AUP, *Studenti*, 34/13, *Boccaccio Pierino*. Tesi di laurea).

³⁴ Località della Siria, menzionata nella Bibbia con il nome di Ugarit, a Ras Shamra (letteralmente la Collina dei Finocchi), vi vennero rinvenute importanti testimonianze documentarie in tavolette di argilla. Per altre notizie si veda: *EJ*, s.v. «Ugarit», vol. 15, coll. 1501-1056.

³⁵ Giuseppe Tassarolo fu uno tra gli ultimi studenti di Zolli a sostenere con lui l'esame di ebraico prima del suo allontanamento dall'Università. L'esame venne sostenuto il 10 giugno 1938, nella sessione estiva dell'a.a. 1937/38, dinnanzi alla commissione formata da Zolli, Tagliavini e Alfonsina Braun con la votazione di 30 e lode (AUP, R. Università degli Studi di Padova. Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1937/38, *Registro dei verbali d'esame. Processo verbale dell'esame di «Ebraico e lingue semitiche comparate»*). La laurea in Lettere con voti legali venne invece conseguita nell'a.a. 1939/40 con una tesi dal titolo *La Compagnia di Gesù e l'Università di Padova sullo scorcio del secolo XVI* (AUP, R. Università degli studi di Padova, *Annuario per l'anno accademico 1939-40*, «Elenchi dei Laureati e Diplomati nell'anno accademico 1938-39. Facoltà di Lettere e Filosofia. Laureati in Lettere. Sessione autunnale», Tipografia del Seminario, Padova 1940, p. 177). Fu storico della devozione e della teologia del Sacro Cuore (per questa notizia si veda: www.verolanuova.com/casatabor/spiritualita.htm). Tra le opere: Ignacio de Loyola, *S. Ignazio di Loyola nelle sue lettere*, traduzione e commento di Giuseppe Tassarolo, Letture, Milano 1955; G. Tassarolo, *Preghiamo: raccolta di preghiere tradizionali e moderne per le circostanze più importanti della vita cristiana*, Bietti, Milano 1963.

³⁶ Ne accenna Devoto nella relazione stesa per la conferma definitiva alla libera docenza. Si veda «Capitolo 5», p. 329, n. 14.

³⁷ Questo trattazione venne ripresa da Zolli a distanza di oltre trent'anni con il saggio: E. Zolli, *Da Eva a Maria*, Editrice Studium Christi, Roma 1954. L'opera venne recensita più che positivamente da: *CC*, vol. III, 3 settembre 1955, quad. 2525, pp. 534-535.

storia del popolo ebraico dal 500 prima dell'E.V. al 500 dopo l'E.V., Israel, Firenze 1924 e *Il rito del cambiamento del nome nel pensiero religioso ebraico*, SMSR, VI 1930, pp. 215-222³⁸.

Due anni dopo, il 10 novembre 1933 (anno accademico 1932/33) si laureò con la votazione di 108/110, Gemma Bassani con un saggio intitolato *Influenza e derivazioni bibliche nel pensiero e nella forma dei «Fioretti» di San Francesco*, nella cui bibliografia compariva l'opera di padre Agostino Gemelli, *Il Francescanesimo* (1932)³⁹.

b) I corsi monografici

1) Anno accademico 1927/28: L'antico Israele ed i suoi rapporti con le civiltà contemporanee

Nell'anno accademico 1927/28, Zolli impartì il primo corso libero di Lingua e letteratura ebraica. Il corso si svolgeva il martedì pomeriggio dalle 14 alle 15 e il mercoledì mattina dalle 9 alle 10 e aveva carattere complementare⁴⁰; iniziò martedì 13 marzo 1928 e terminò mercoledì 30 maggio per complessive 16 lezioni⁴¹. Il corso, intitolato *L'antico Israele ed i suoi rapporti con le civiltà contemporanee*, si connotava immediatamente per il carattere strettamente critico e altamente scientifico; questi erano gli argomenti trattati:

- a) *La scienza moderna e l'Antico Testamento; importanza degli studi preistorici ed etnologici moderni per la comprensione della Bibbia.*
- b) *Studi e ricerche sull'Antico Oriente; risultati delle recenti campagne archeologiche nelle valli del Nilo e dell'Eufrate.*
- c) *Le antichità siro-palestinesi in relazione alla storia d'Israele; teorie attorno alle origini dei popoli semiti. Le invasioni ed il popolo preisraeliti nella Siria. Il problema dei Kabiri in nesso alle origini del popolo d'Israele. I Cretesi e le origini dei Filistei. Rapporti fra civiltà e religioni orientali ed elleniche. Il problema delle origini degli alfabeti semitici. Alfabeti semitici e mediterranei.*
- d) *Riflessi delle varie civiltà orientali nei testi biblici. (Studi comparati di costumi, cerimonie, riti, parlate e locuzioni).*

³⁸ Si veda «Capitolo 4», pp. 287-288.

³⁹ AUP, *Studenti*, 50/8, Bassani Gemma; AUP, R. Università degli studi di Padova, *Annuario per l'anno accademico 1933-34*, Tipografia del Seminario, Padova 1935. Aveva sostenuto l'esame di ebraico il 6 giugno 1932 (a.a. 1931/32), dinnanzi alla commissione formata da Zolli, Zanolli e Clara Levi; interrogata su Esodo XII, il plenilunio, il carattere apotropico e propiziatorio, aveva riportato la votazione di 30/30 (AUP, R. Università degli Studi di Padova. Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1931/32, *Registro dei verbali d'esame. Processo verbale dell'esame di «Lingua e letteratura ebraica»*).

⁴⁰ AUP, *Liberi docenti*, 149/V, Zoller Israele. Lettera del Dott. I. Zoller all'On. Sig. Capo Segretario della R. Università di Padova, datata Trieste 6 marzo 1928. *Ibidem*. R. Università degli Studi di Padova. Lettera del Rettore al Chiar.mo Professore Israele Zoller, prot. n. 3744, oggetto: Programma di Corso libero, datata Padova 5 dicembre 1927.

Sull'*Annuario per l'anno accademico 1927/28*, Ed. Antoniana, Padova 1928 viene riportato l'orario: lunedì ore 15-16.

⁴¹ Vi furono due pause: la prima di circa un mese, da mercoledì 28 marzo a martedì 24 aprile, forse a causa delle festività pasquali; la seconda tra il 9 e il 22 maggio, forse dovuta alla festa delle Settimane.

- e) *La religione dell'Antico Testamento e le religioni orientali. Letture e confronti fra testi assiro-babilonesi ed egiziani con testi biblici (Le analogie babilonesi con le leggende cosmo-antropogoniche della Bibbia. Il Salterio e gli inni assiro-babilonesi. I Proverbi di Salomone ed i corrispondenti testi egiziani. Il Codice di Hammurabi e il Pentateuco).*⁴²

Durante le lezioni Zolli fece riferimento agli scavi di Flinders Petrie nella penisola sinaitica che portarono al rinvenimento delle iscrizioni antico-sinaitiche e conseguentemente erano frequenti i richiami al proprio testo *Ideogenesi e morfologia dell'antico-sinaitico* a cui dedicava numerose lezioni. Ma non solo, nel corso erano contenuti in nune molti degli studi che Zolli pubblicò nei mesi e negli anni successivi, in particolare nel testo *Israele* (1935)⁴³: *Importanza degli studi preistorici ed etnologici per la comprensione dell'Antico Testamento. Gen. XV e XLIV; Scavi nella penisola sinaitica (Flinders Petrie); Cosmogonia biblica e cosmogonia babilonese. Parallelismi e divergenze*⁴⁴; *Ideogenesi e morfologia dell'antico-sinaitico. Lezione I; Antropogonia biblica e antropogonia egizio-babilonese. Parallelismi e divergenze*⁴⁵; *Morfologia dell'antico-sinaitico. Lezione II. Confronto con l'antico-fenicio; La leggenda del diluvio. Noè e Utnapishtim. Parallelismi e divergenze; L'alfabeto antico-sinaitico. Cfr. con alcuni geroglifici egiziani; I nomi divini: Shaddaj, El, Jahu*⁴⁶; *Alfabeto antico-sinaitico. Il gruppo anatomico; I sacrifici ed i banchetti*

⁴² AUP, *Liberi Docenti*, 149/V, *Zoller Israele*. R. Università degli Studi di Padova. Programma del Corso Libero, anno accademico 1927-1928. Si veda anche: AUP, R. Università degli Studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia, *Registro delle lezioni di Lingua e letteratura ebraica dettate dal Sig. Prof. Israele Zoller nell'anno scolastico 1927-1928*. Lettera di I. Zoller al Rettore Magnifico, datata Trieste 15 giugno 1928. Il programma del corso venne sottoposto al parere di Benvenuto Terracini che così rispose al Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia: "Ho esaminato l'accluso programma di un corso libero di Storia della lingua e letteratura ebraica, presentato dal Dott. Zoller. A mio giudizio il tema di questo corso [...] è svolto bene perché si tratta di questioni verso cui oggi si volge particolarmente l'interesse degli studiosi, e nelle quali, a quel che mi risulta, il Dott. Zoller è particolarmente competente. Il capitolo e) appare a prima vista troppo vasto e macchinoso anche perché, per essere ben compreso, presuppone che il docente dia in esso un'idea preliminare di tutta quanto la critica biblica; ma si comprende che il Dott. Zoller intende di svolgerlo solo in quanto esso può servire di complemento e sussidio alla trattazione anteriore. Ritengo quindi pienamente approvabile il programma del Dott. Zoller." (AUP, *Liberi docenti*, 149/V, *Zoller Israele*. Lettera di Benvenuto Terracini al Preside della Facoltà di Filosofia e Lettere, datata Padova, 4 dicembre 1927).

Sul linguista e glottologo Benvenuto Aronne Terracini (1886-1968), docente di glottologia e di storia della lingua all'Università di Torino, direttore dell'*Atlante linguistico italiano* e della rivista «Archivio glottologico italiano», tra le opere *Questioni di metodo nella linguistica storica* (1921), *Sostrato* (1937); *Conflitti di lingue e di cultura* (1957), *Lingua libera e libertà linguistica* (1963), *Analisi stilistica. Teoria, storia, problemi* (1966), *I segni, la storia* (1976), si vedano: M. Corti, S.D. Avalle, *Benvenuto Terracini*, in *Letteratura italiana. I critici. Per la storia della filosofia e della critica moderna in Italia*, 6 voll., Milano 1969-1976, vol. 4, pp. 3103-3128; E. Soletti (a cura di), *Benvenuto Terracini nel centenario della nascita*, Atti del Convegno, Torino 5-6 dicembre 1986, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1989.

⁴³ AUP, R. Università degli Studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia, *Registro delle lezioni di Lingua e letteratura ebraica dettate dal Sig. Prof. Israele Zoller nell'anno scolastico 1927-1928*. Come si vedrà in seguito, lui stesso nella memoria (lettera 51 del marzo 1938) menzionò che alcuni corsi impartiti all'Università di Padova erano divenuti capitoli dei testi *Israele* (1935) e *Il Nazareno* (1938).

⁴⁴ Da questi parallelismi e divergenze prendeva le mosse lo studio: I. Zoller, *Cosmogonia e sabato*, RR, vol. VII, 1931, pp. 60-62.

⁴⁵ Da vedere lo studio contenuto in *Israele*: I. Zolli, «Sul culto degli alberi e delle piante», in *Israele...*, cit., pp. 124-139.

⁴⁶ Negli anni precedenti e immediatamente successivi al corso Zolli studiò l'etimologia dei nomi divini, si vedano: I. Zoller, *Il nome della lettera çadde e il nome divino Shaddaj*, RMI, n. 6-7, vol. I, 1926, pp. 281-293; Idem, *Il nome*

sacri. *Cibo degli dei presso i Babilonesi. Reminiscenze nello stile biblico*⁴⁷; *Il raggruppamento delle lettere dell'alfabeto presso i Padri della Chiesa (S. Girolamo, S. Ambrogio)*; *Le sedi primitive dei popoli semitici in genere, degli antichi Israeliti, dei Fenici, Filistei, Amorei in particolare. La questione degli Chabiri*⁴⁸; *Gli scavi di Byblos. L'iscrizione della tomba del Re Achiram. Confronti con l'alfabeto sinaitico*; *“Sapienza” biblica e “sapienza” antico-orientale. Salmi biblici ed inni egizio-babilonesi; Antico Testamento e Antico Oriente. Sintesi.*

II) Anno accademico 1928/29: *La famiglia e la vita familiare ebraica durante l'epoca biblico-talmudica*

Nell'anno accademico 1928/29 il corso complementare⁴⁹ di Lingua e letteratura ebraica fu impartito il giovedì pomeriggio dalle ore 17 alle ore 19, per complessive 16 lezioni, iniziate il 29 novembre 1928 e concluse il 31 gennaio 1929. Il titolo era: *La famiglia e la vita familiare ebraica durante l'epoca biblico-talmudica*. Di particolare interesse era la prolusione al corso che Zolli lesse il 29 novembre 1928, dal titolo *La psicoanalisi e la scienza dell'ebraismo*. Come si è visto nel «Capitolo 2», l'Ateneo di Padova era divenuto verso la fine degli anni Venti il centro di diffusione accademica delle teorie freudiane, prima con Benussi e successivamente con Musatti e Zolli apriva il proprio corso di ebraico con un titolo che non lasciava spazio a equivoci. Il programma del corso prevedeva una parte grammaticale ed esegetica e una parte a carattere monografico.

- a) *Il carattere della famiglia ebraica. Famiglia e culto. Patriarcato e tracce di matriarcato. Poligamia. Incesti*⁵⁰. *Il matrimonio. La posizione della donna. La scelta della donna. Feste nuziali. La ammah. Divorzio. Ordalismo. Le vedove. I figli, legittimi ed illegittimi, maschi e femmine. Nascite. Il nome. La circoncisione. L'educazione. Gli schiavi; ebrei ed allogeni. La schiava. Il settennio ed il cinquantennio. Sepoltura e lutto. Usi funerari.*
- b) *Il libro biblico “Qoheleth”. Testi, traduzione, esegesi.*

divino Shaddaj, RSO, Roma, vol. XIII, 1931-32, pp. 73-75; Idem, «I nomi divini», «Ba'al, Shaddaj e J.», «El 'Olam e J.», in *Israele...*, cit., pp. 85-99, 99-101, 101-102.

⁴⁷ Si veda: I. Zoller, *Il sacrificio dei Semiti mesopotamici e il sacrificio antico-testamentario*, AIVS, tomo XCIII, parte II, 1933-34, pp. 941-948.

⁴⁸ Il tema venne ripreso e approfondito da Zolli nel testo *Israele*. Si veda: I. Zolli, «Le civiltà e i popoli vicini a Israele», «La religione dei Cananei», «Ebrei», in *Israele...*, cit., pp. 4-42; 43-55; 56-62.

⁴⁹ AUP, *Liberi Docenti*, 149/V, *Zoller Israele*. R. Università degli Studi di Padova. Minuta della Lettera del Rettore al Chiar.mo Prof. Israele Zoller, oggetto: Programma di Corso libero,

⁵⁰ In un duplicato conservato unitamente al programma originale non viene riportato il tema dell'incesto. Tra le due versioni del programma ci sono altre minime variazioni, ma non nel contenuto (si veda: AUP, *Liberi Docenti*, 149/V, *Zoller Israele*. R. Università degli Studi di Padova. Programma del Corso Libero, anno accademico 1928-1929; *Ibidem*, Duplicato).

Le lezioni venivano divise in due parti. In un'ora Zolli affrontava il tema del corso monografico, mentre nell'altra leggeva, traduceva e compiva l'esegesi dei primi tre capitoli di Qoelet⁵¹. Per cui tralasciata la parte dedicata al testo biblico, a cui erano dedicate 8 ore (la metà delle lezioni), questi erano i contenuti delle restanti: *Il carattere della famiglia israelitica. Patriarcato e tracce di matriarcato (con lettura di testi dalla Genesi); Famiglia e culto. Poligamia. Terminologia dell'istituto familiare; La contrazione del matrimonio. [parola illeggibile]; Shifchah – Ammah; Famiglia dei patriarchi, dei re; la famiglia nelle sfere popolari; [parola illeggibile] “Acqua amara”. Donne straniere. Primogenitura; [illeggibile] Divorzio. Levirato; Vedovanza. Educazione.*

III) Anno accademico 1929/30: Feste di rinnovamento e confessione presso gli Ebrei

Nell'anno accademico 1929/30 Zolli tenne il corso libero complementare⁵² di Lingua e letteratura ebraica il giovedì pomeriggio dalle 17 alle 19, per 18 lezioni complessive (dal 12 dicembre 1929 al 27 febbraio 1930). Il titolo del corso era *Feste di rinnovamento e confessione presso gli Ebrei*. Anche in questo caso il corso prevedeva una parte generale (la continuazione di Qoelet) e una parte monografica; in aggiunta vi era un corso elementare di grammatica ebraica. Questo era il programma presentato alla Facoltà:

- a) *Impurità e peccato. Sangue e peccato. Escrementi e peccato. Vestiario e peccato. Documentazione del peccato. Concezione demonologica dell'impurità e del peccato. Peccato e contagio. Cherem e peccato collettivo. Peccato cosciente ed incosciente. Lustrazione, impurità e peccato (miqveh). Sacrificio di uccelli e impurità. Sacrificio di uccelli e peccato. Le denominazioni del peccato: chet, 'avon, pasha', Bethem, qi. Simbolismo cromatico del peccato. Confessione e sacrificio. Neomenie e “Kippur piccolo” (confessione). Neomenie e purificazione. Benedizione della luna. Sabato e purità. Il rito della “separazione” (Havdalah). Il Capo d'anno e wetashlikh. Il suono della buccina e Satana. Sacrificio d'uccelli e purificazione. Transfert e purificazione (Doni votivi e purificazione). Agnello pasquale e capro espiatorio. Kippur e Kapparoth. Kippur e confessione. Flagellazione e Kippur. Sposalizio e confessione. Confessione e morte.*
- b) *Il libro biblico: Qoheleth. Lettura, traduzione, esegesi.*
- c) *Corso elementare d'ebraico⁵³.*

⁵¹ AUP, R. Università degli Studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia, *Registro delle lezioni di Lingua e letteratura ebraica dettate dal Sig. Prof. Israele Zoller nell'anno scolastico 1928-1929.*

⁵² AUP, *Liberi docenti*, 149/V, *Zoller Israele*. R. Università degli Studi di Padova. Lettera del Rettore al Chiar.mo Signore Prof. Israele Zoller, prot. n. 4199, oggetto: Programma di corso libero, datata Padova 31 dicembre 1929.

⁵³ AUP, *Liberi Docenti*, 149/V, *Zoller Israele*. R. Università degli Studi di Padova. Programma del Corso Libero, anno accademico 1929-1930. Titolo del corso: *Feste di rinnovamento e confessione presso gli Ebrei.*

Per quanto concerneva la parte generale, Zolli completava la lettura e l'esegesi di Qoelet iniziata l'anno precedente. I contenuti della parte monografica del corso sono per noi molto interessanti, in quanto ci dicono che Zolli nel 1929 – forse suggestionato dalla recente pubblicazione del primo volume de *La Confessione dei Peccati* di Pettazzoni – affrontò in maniera sistematica lo studio della confessione in Israele, analizzandone contenuti, terminologia, rituali ed espiazioni individuali e collettive, al punto da presentarlo come argomento centrale delle lezioni universitarie⁵⁴. Alla luce di ciò acquistano un peso notevolmente maggiore le lettere inviate a Pettazzoni e che entrarono a far parte della mole di materiale raccolto dallo storico delle religioni per la stesura del capitolo relativo alla confessione in Israele, edito nel secondo volume dell'opera nel 1935⁵⁵. Questi erano gli argomenti trattati concretamente durante le lezioni: *Profetismo e misticismo*⁵⁶; *Il termine Qabbalah*; *Peccati ed espiazione (sacrifici e confessione nell'Antico Testamento)*⁵⁷; *La terminologia di "peccato" e "confessione" nell'Antico Testamento*; *Agnello pasquale e capro espiatorio*; *Agnello pasquale e capro espiatorio (fine)*; *Malquth (flagellazione) e confessione*⁵⁸; *La confessione sulla riva dei fiumi (wetashlikh)*⁵⁹; *Novilunio e confessione*; [illeggibile] *Confessione prima della morte*.

IV) Anno accademico 1930/31: Il libro del profeta Michea. Il discorso della montagna e la letteratura talmudico-midrashica

Il corso del 1930/31 rappresentava una piccola rivoluzione copernicana negli studi ebraici in ambito accademico, tanto che Zolli ne fece esplicito riferimento anche nella memoria del marzo 1938:

Il corso di lezioni da me tenuto alcuni anni or sono, e che riguardava dei confronti fra alcuni testi neotestamentari e talmudici⁶⁰ e la ricostruzione di difficili testi neotestamentari in aramaico, divenne il punto di partenza per un volume di 400 pagine intitolato *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'aramaico e del pensiero rabbinico*, di cui mi onoro di presentarLe per il momento i primi sedicesimi già pronti. La stampa sarà ultimata fra un mese. Alcuni capitoli furono pubblicati da S.E. Pettazzoni e altri dal

⁵⁴ AUP, R. Università degli Studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia, Registro delle lezioni di Lingua e letteratura ebraica dettate dal Sig. Prof. Israele Zoller nell'anno scolastico 1929-1930.

⁵⁵ Si vedano «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettere 3 e 21», pp. 406-411; 431-433; «Capitolo 3», pp. 219-237.

⁵⁶ Si veda: I. Zolli, «Misticismo e profetismo», in *Israele...*, cit., pp. 246-253.

⁵⁷ Era un argomento già trattato da Zolli: I. Zoller, *Peccato ed espiazione. Il concetto di peccato ed espiazione nel linguaggio dell'Antico Testamento*, «Rivista di Antropologia», vol. XXVIII, 1928-29, parte II, pp. 3-11.

⁵⁸ Si vedano: I. Zoller, *Saggi di religiosità popolare ebraica in Italia...*, cit.; Idem, *Il malquth nella tradizione giudea e cristiana*, cit.

⁵⁹ I. Zoller, *Wetashlikh*, cit., ripubblicato anche in *Israele...*, cit., pp. 336-343.

⁶⁰ Si veda: AUP, *Liberi Docenti*, 149/V, Zoller *Israele*. R. Università degli Studi di Padova. Programma del Corso Libero, anno accademico 1930-31. Titolo del corso: *Il libro del profeta Michea. Il discorso della montagna e la letteratura talmudico-midrashica*.

Buonaiuti⁶¹, e mi fruttarono l'assenso incondizionato del dotto gesuita germanico Padre Schaumberger, del Padre Ferrua, direttore di *La Civiltà Cattolica*, e di altre autorità scientifiche⁶².

Si trattava del corso intitolato *Il libro del profeta Michea. Il discorso della montagna e la letteratura talmudico-midrashica*, il cui programma consisteva in:

Il libro del profeta Michea. La personalità del profeta. L'epoca del profeta. I suoi vaticinii. Lo stile di Michea. La cronologia dei discorsi. Michea e il Deuteronomio. Michea ed Isaia. Michea nel Talmud. L'influenza del libro di Michea sulla letteratura neo-testamentaria.⁶³

All'Università le lezioni di due ore si svolgevano il mercoledì e Zolli ne impartì 16 per complessive 32 ore con inizio il 19 novembre 1930 e termine il 13 maggio 1931. Nelle lezioni si alternava la lettura e l'esegesi del testo di Michea con l'analisi, spesso comparata al profetismo e alla tradizione rabbinica, dell'insegnamento di Gesù. Per cui, tralasciata la trascrizione della lettura progressiva del testo di Michea, questi erano i contenuti delle lezioni: *Prolusione: I salmi regali ed il dramma sacro nel Tempio di Gerusalemme; La personalità del profeta Michea. L'epoca storica; I Vangeli e la letteratura rabbinica. Gesù nel Talmud. L'insegnamento farisaico e il pensiero dei Vangeli; Gesù nel Talmud; Gesù come medico ed i dottori farisei. I primi tre macarismi; Gli ultimi macarismi in nesso alla letteratura rabbinica; 'Eduthà aramaici. Testimonianza-martirio; Discorso della montagna (continuazione); Spunti polemici e citazioni del Vangelo nella letteratura talmudica; Il "gheder" applicato ai precetti morali; L'idea messianica per Michea; Il concetto di «iustitia ex lege»; Il divorzio in Matteo V e presso il profeta Malachia nella letteratura talmudica; «Occhio per occhio»; L'esaltazione dell'umile nella visione messianica di Michea (IV e V); «Porgere la guancia al percotitore»; La concezione religiosa dei problemi politici presso Isaia e Michea; Ricordi di concezioni dinamistiche del corpo umano nella letteratura antico e neo-testamentaria («Se il tuo occhio, ecc., ti seduce); Matteo VI (cont.) parallelismi con la letteratura rabbinica; Matteo VI e VII parallelismi con la letteratura biblico-talmudica⁶⁴.*

⁶¹ Alcuni capitoli de *Il Nazareno* erano stati pubblicati in veste di articoli sulle riviste SMSR e RR. Si tratta dei seguenti articoli: I. Zolli, *L'episodio delle due spade*, SMSR, XIII 1937, pp. 227-243; I. Zoller, «*A testimonianza per loro*» (*Matteo VIII, 4*), RR, V 1929, pp. 385-391; I. Zoller, *Il discorso della montagna e la letteratura biblico-rabbinica*, RR, VII 1931, pp. 497-517; I. Zolli, *Kuppuru e Cristo*, RR, X 1934, pp. 1-20; I. Zolli, *Le cose sante ai cani*, RR, XIII 1937, pp. 272-277; I. Zolli, *Taljā*, RR, XIII 1937, pp. 401-404.

⁶² «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 51», p. 469.

⁶³ AUP, *Liberi Docenti*, 149/V, *Zoller Israele*. R. Università degli Studi di Padova. Programma del Corso Libero, anno accademico 1930-1931; *Ibidem*. R. Università degli Studi di Padova lettera del Rettore al prof. I. Zoller, prot. n. 1694, oggetto: Programma di corso libero, datata Padova 22 settembre 1930.

⁶⁴ AUP, R. Università degli Studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia, Registro delle lezioni di Lingua e letteratura ebraica dettate dal Sig. Prof. Israele Zoller nell'anno scolastico 1930-1931.

I contenuti del corso vennero ripresi nel novembre del 1931 quando tenne alcune conferenze sul tema *Il discorso della montagna e la letteratura biblico-rabbinica*⁶⁵.

1. Lo studio della figura storica di Gesù tra ebraismo, cattolicesimo e modernismo

Per la prima volta dunque l'attrazione di Zolli nei confronti di Gesù si manifestava apertamente anche all'interno di un'aula universitaria, da quando, nel lontano 1922, nell'opera *Lecture ebraiche* (pronta per la stampa il 21 settembre 1921), compariva il primo riferimento alla letteratura neotestamentaria all'interno di un suo scritto. Appuntava infatti: "Di inestimabile valore è la conoscenza della letteratura rabbinica per l'intendimento dei Vangeli"⁶⁶. Dal punto di vista personale Zolli aveva tuttavia già avuto modo di interessarsi alla figura di Gesù, negli anni precedenti, durante la giovinezza e l'adolescenza, come egli stesso rammenta nelle proprie autobiografie⁶⁷. Negli anni successivi la curiosità venne affiancata dall'indagine scientifica e produsse alcuni contributi pubblicati tra il 1929 e il 1938 inerenti la figura di Gesù e la letteratura neotestamentaria⁶⁸. E proprio il 1938 rappresentò il culmine di questa predilezione, quando venne pubblicato *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'aramaico e del pensiero rabbinico*, opera che, oltre a raccogliere numerosi contributi di Zolli sul cristianesimo pubblicati in precedenza, approfondiva la vita e l'insegnamento del Nazareno. Come si è già anticipato l'opera passò sotto silenzio, sia nella stampa ebraica, in crisi per gli attacchi antisemitici, sia nel mondo cattolico⁶⁹, dove ricevette – come Zolli sostiene – l'approvazione dai gesuiti Schaumberger e Ferrua. L'opera venne recensita dalla redazione de «La Civiltà Cattolica» complessivamente in

⁶⁵ AUCEI, fondo UCII fino al 1933, b. 31 *Attività culturale, spirituale, di assistenza; stampa*, fasc. 92 *Istituzioni di cultura*, sfasc. *Istituzioni culturali e scuola ebraica nelle singole comunità*, ssfasc. Trieste, ritaglio di giornale dal «Popolo di Trieste» del 26 novembre 1931. Si veda anche: «Israel», n. 12, 3 dicembre 1931, pp. 7-8.

⁶⁶ I. Zoller, *Lecture ebraiche...*, cit., p. 35.

⁶⁷ Circa la forte attrazione esercitata da Gesù si vedano i passaggi delle due autobiografie in cui Zolli afferma di essere rimasto affascinato dalla vista di un crocifisso all'età di 12 anni a casa di un suo compagno di scuola cristiano di nome Stanislao (E. Zolli, *Prima...*, cit., pp. 50-53; Idem, *Why...*, cit., pp. 22-25), in cui narra di una prima visione mistica avvenuta tra la fine del 1917 e l'inizio del 1918 (E. Zolli, *Prima...*, cit., pp. 108-110; Idem, *Why...*, cit., pp. 71-74) e le descrizioni dove dichiara il proprio amore per i Vangeli e la loro lettura sin dall'adolescenza (E. Zolli, *Prima...*, cit., pp. 84-86; Idem, *Why...*, «The Gospels», cit., pp. 52-58). Si veda anche: E. Zolli, *Christus...*, cit., p. 158. Testimonianze di un interesse di Zolli nei confronti di Gesù nell'immediato dopoguerra si trovano in: H. Aharonovitch, *Il rabbino fatto cristiano*, «Yedioth Hacharonot», servizio speciale in 12 puntate dal 2 al 15 agosto 1949, in particolare 8 agosto. Si veda anche: E. Zolli, *Why...*, cit., in particolare il capitolo «The triumph of the rising sun», pp. 177-184, tradotto e posto in Appendice all'autobiografia italiana (E. Zolli, *Prima...*, «Il Trionfo del Sole Nascente», cit., pp. 269-276), dove Zolli narra la visione occorsagli in sinagoga durante lo *Jom Kippur* nel settembre del 1944. Sul valore e sul significato di questa *presunta esperienza mistica* si veda la «Postfazione» di Enrico de Bernart, in: E. Zolli, *Prima...*, cit., pp. 277-280; A. Latorre, *Da Prima dell'Alba a Before the Dawn...*, cit.; Idem, *Da Israel Zoller ad Eugenio Zolli...*, capitolo 5 «Il battesimo» e in particolare alle pp. 62-77 dove, a partire dalla peculiare situazione personale, emotiva e psico-fisica in cui si trovava Zolli poco prima delle esperienze mistiche, gli episodi narrati inerenti tali esperienze vengono esaminati alla luce dell'interpretazione storico-religiosa, ermeneutica ed esegetica.

⁶⁸ Ai contributi menzionati in precedenza si aggiungano: I. Zoller, *Giobbe e il «Servo di Dio»*, cit.; I. Zolli, *L'alleanza sacra...*, cit..

⁶⁹ Si veda «Capitolo 2», pp. 181-186.

maniera positiva, sebbene si avanzassero alcune riserve⁷⁰. In ogni caso secondo il suo autore, esso venne accolto favorevolmente nel mondo accademico⁷¹: “Il recente volume *Il Nazareno* [...], fu apprezzato moltissimo da studiosi come L.E. (sic!) Raffaele Pettazzoni e Rodolfo Benini dell’Accademia d’Italia, dal Rettore Magnifico e dal Preside della Facoltà di Lettere della R. Università di Padova, e dall’insigne orientalista prof. Giuseppe Furlani dell’Università di Firenze. Ebbe attestati di lode dall’Università di Pennsylvania e da tutta una serie di dotti Gesuiti e religiosi di altri ordini all’Italia e all’estero. Su proposta di una commissione di specialisti, il volume fu iscritto anche nel reparto orientalistico del British Museum di Londra”⁷².

Eppure l’interesse nei confronti di Gesù da parte di ebrei non era una prerogativa esclusiva di Zolli, ma veniva partecipata *in primis* da un’esigua schiera di studiosi ebrei che avevano analizzato la figura storica di Gesù alla luce della pensiero e della tradizione rabbinica. Per la cultura ebraica italiana questo genere di studi era piuttosto inusuale. Questo ritardo paradossalmente accomunava per l’ennesima volta l’ebraismo italico alla cultura cattolica italiana tanto che, nel 1933, Alessandro Luzio⁷³, avendo letto le opere di Guignebert e di Goguel su Gesù⁷⁴, scriveva a

⁷⁰ “L’autore trae solitamente lume dalla sua specialissima conoscenza della lingua ebraica e particolarmente degli usi e linguaggio rabbinico, quali possiamo arguire che fossero ai tempi di Gesù. Quindi, tenendo conto che il Salvatore doveva parlare in aramaico e che pure in aramaico dovettero scriversi i primi documenti della sua vita e predicazione, ai quali attinsero poi gli evangelisti, si studia di ritrovare in molte espressioni e molti usi accennati nei vangeli una traccia di quel primo sostrato aramaico, per darne una più naturale e soddisfacente interpretazione. Non è dunque il nuovo che manchi in quest’esegesi; anzi ve n’è tanto, che sarebbe ben rischioso affermare che tutto sarà accolto con pieno favore dagli studiosi. Il metodo di lavoro impostosi dallo Zolli è tanto sottile e così delicato il trapasso da lingua a lingua, che molto raramente si può raggiungere un certo grado di sicurezza nelle deduzioni. Ad ogni modo sono da ammirare altamente la scienza profonda dello Zolli nella filologia ebraica, la sua eccezionale ingegnosità ed acutezza, ed anche più ancora quella bontà di giudizio che diventa spesso modestia e discrezione, degne di uno vero scienziato, in non sopravvalutare la forza o il prezzo delle sue stesse scoperte. Esse tuttavia riusciranno molto utili agli interpreti futuri dei nostri vangeli ed anche dilettevoli a chi, essendo un poco iniziato agli studi di ebraico e di aramaico, desidera applicarli a una conoscenza più piena e profonda delle parole sublimi dette da Gesù.” Recensione (redazionale) a I. Zolli, *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell’aramaico e del pensiero rabbinico*. Istituto delle Edizioni Accademiche, Udine 1938, CC, anno 90, 1939, vol. II, quad. 2131, 24 marzo 1939, p. 75.

⁷¹ Per la recensione apparsa in SMSR e per il giudizio espresso da Buonaiuti, si veda «Capitolo 4», pp. 325-326.

⁷² AUCEI, fondo UCII dal 1934, b. 32E *Funzionari delle comunità*, fasc. 1938 *Rabbini, hazanim, maestri*, sfasc. 1938 *Roma*, Domanda di discriminazione non presentata di Israele Zolli senza data [II metà di maggio 1939], p. 4. Sulla vicenda del British Museum Rigano ha ricostruito che “l’opera è menzionata nel catalogo della British Library, in cui è confluita buona parte della Biblioteca del British Museum, ma il volume è comunque andato perduto”. (G. Rigano, *op. cit.*, p. 116, n. 288).

⁷³ Alessandro Luzio (1857-1946) giornalista polemistà della fine dell’Ottocento, divenne in seguito direttore dell’Archivio di Stato di Mantova e successivamente sovrintendente di quello torinese. Appassionato cultore di studi risorgimentali nel 1924 ricevette dal Ministro Gentile la libera docenza in Storia del Risorgimento per “singolare perizia”. Fu Socio dell’Accademia dei Lincei e d’Italia, per la quale candidò Pettazzoni. Si veda: M. Bianchedi, a cura di, *La figura e l’opera di Alessandro Luzio. Nel centenario della nascita, la città di San Severino Marche 1857-1957*, Tip. Editrice C. Bellabarba, S. Severino Marche 1957.

⁷⁴ Probabilmente Luzio nella lettera si riferiva alle seguenti opere, la prima edita proprio nel 1933: C. Guignebert, *Jésus*, La Renaissance du livre, Paris 1933 e M. Goguel, *Jésus de Nazareth. Mythe ou histoire?*, Payot, Paris 1925. Charles Guignebert (1867-1939) professore alla Sorbona (1906) di storia del cristianesimo, concepì l’insegnamento di tale materia da un punto di vista essenzialmente razionalista. Tra le sue opere: *L’Évolution des Dogmes* (1909); *Christianisme antique* (1921); *Jésus* (1933); *Le Monde Juif Vers le Temps de Jésus* (1935); *Le Christ* (1943). Maurice Goguel (1880-1955) studioso di cristianesimo primitivo, fu professore alla Facoltà protestante di Parigi, direttore dell’École Pratique des Hautes Études e professore alla Sorbona. Tra le opere: *Évangile de Marc et ses rapports avec*

Pettazzoni chiedendogli quali opere scientifiche potesse vantare l'Italia su questo argomento⁷⁵. Il persicetano rispondeva che un'opera storico-religiosa di matrice italiana su Gesù sarebbe stata quanto mai desiderabile “come segno di un nuovo e più diffuso interesse per gli studi storico-religiosi in Italia”⁷⁶.

Per quanto concerneva l'ambiente ebraico, gli unici in Italia a trattare la figura storica di Gesù precedentemente a Zolli erano stati Chajes⁷⁷, il suo maestro al Collegio Rabbinico di Firenze, e ancor prima Elia Benamozegh⁷⁸ che però aveva pubblicato in francese la sua opera *Morale juive et morale chrétienne* (1867). Quest'opera era la «Parte terza» di un manoscritto intitolato *Essai sur l'origine des dogmes et de la morale du christianisme* con cui Benamozegh aveva partecipato a un concorso bandito nel 1860 dall'Alliance Israélite Universelle⁷⁹ nel quale “si chiedeva di esaminare quali fossero, dal punto di vista della dogmatica e della morale, gli elementi che l'ebraismo ha trasmesso alle religioni che l'hanno seguito”⁸⁰. L'idea originaria concepita da Benamozegh era di scrivere un'opera composta da quattro parti concernenti il dogma, il culto, la storia e la morale. Tuttavia, non essendo riuscito a completare l'intero piano dell'opera entro la scadenza del concorso, nel 1863 Benamozegh si risolse a inviare all'Alliance solamente le parti già terminate: l'origine del cristianesimo, la Trinità e la morale, e proprio quest'ultima parte fu premiata dalla commissione giudicatrice e pubblicata in Francia nel 1867⁸¹. Il concorso indetto dall'Alliance Israélite Universelle era perciò rivelatore di un interesse dell'ebraismo verso le altre religioni, nello specifico nei confronti del cristianesimo, quasi precursore di un tentativo di dialogo interreligioso. E rilevante

ceux de Mathieu et de Luc (1909); *Foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif* (1933); *Naissance du christianisme. Jésus et les origines du christianisme* (1946).

⁷⁵ FP. Lettera di Alessandro Luzio a Raffaele Pettazzoni. Datata Torino 27 aprile 1933.

⁷⁶ M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni nelle spire del fascismo (1931-1933)*, cit., p. 113.

⁷⁷ Si veda «Capitolo 1», pp. 43-45.

⁷⁸ Su Elia ben Abraham Benamozegh (1823-1900) rabbino, filosofo e direttore del Collegio Rabbinico di Livorno, nato da una famiglia originaria del Marocco, si vedano: *EJ*, vol. 4, coll. 462-463; R. De Felice, *DBI*, vol. 8, 1966, pp. 169-170; E. Benamozegh, *Morale ebraica e morale cristiana*, trad. ital. di E. Piattelli, Carucci, Assisi-Roma 1977¹; Marietti, Genova 1997²; A. Guetta, *Contributo alla lettura dell'opera filosofica di Elia Benamozegh*, RMI, XLIX (1983), pp. 565-572; Idem, *Mistica e dialettica: Elia Benamozegh e la filosofia dell'800*, RMI, L (1984), pp. 182-197; B. Di Porto, *Elia Benamozegh, un maestro dell'Ebraismo nella nuova Italia*, «ibidem», pp. 157-181; A. Guetta, *Elia Benamozegh, bibliografia*, RMI, LIII (1987), pp. 67-81; M. Cunz, *Elia Benamozegh e la missione di Israele nel mondo*, in E. Benamozegh, *Israele e l'umanità. Studio sul problema della religione universale*, trad. ital. di M. Morselli, Marietti, Genova 1990; M. Morselli, «Introduzione», in E. Benamozegh, *L'origine dei dogmi cristiani*, a cura di M. Morselli, Marietti, Genova 2002, pp. IX-XIV.

⁷⁹ Sulla prima organizzazione internazionale moderna di assistenza agli ebrei nata nel 1860 con lo scopo di contribuire all'emancipazione e al progresso morale degli ebrei, di offrire concreta assistenza alle vittime dell'antisemitismo e di incoraggiare ogni pubblicazione con la finalità di promuovere gli altri due obiettivi, si veda la voce dell'*EJ*, vol. 2, coll. 648-654.

⁸⁰ M. Morselli, «Introduzione», in E. Benamozegh, *L'origine...*, cit., p. X.

⁸¹ I primi due saggi inviati al concorso e non stampati sono stati recentemente pubblicati a cura di Marco Morselli: E. Benamozegh, *L'origine...*, cit.

appare pure la circostanza che nell'idea originaria di Benamozegh la parte dedicata alla "Storia avrebbe avuto come perno la vita di Gesù"⁸².

Dunque, il tentativo di storicizzare la figura di Gesù calando la sua vita e la sua opera nel contesto storico e sociale dell'ambiente palestinese-rabbinico del I secolo d.C. era un argomento dibattuto nel panorama dell'ebraismo internazionale tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, argomento che sollecitava su analoghi percorsi di ricerca anche alcuni studiosi cattolici, quali Loisy, Tyrell e Lagrange. Quest'ultimo in particolare divenne una figura centrale in ambito cristiano cattolico per l'apertura a Gerusalemme della domenicana *École pratique d'études bibliques* in cui venivano applicati per la prima volta con l'avallo della Chiesa i moderni strumenti di critica storico-filologica allo studio dei testi biblici e da cui nei decenni a venire uscì *La Bible de Jerusalem*. Si dovette infatti all'opera di padre Lagrange il primo studio sui Vangeli *accettato* dal Vaticano in cui venivano applicati i moderni criteri della ricerca storico-critica: *Évangile selon Saint Matthieu* pubblicato nel 1927 divenne in brevissimo tempo la pietra di paragone per gli studi successivi in ambito cattolico⁸³. "Sullo sfondo vi era l'importante fioritura di studi sulle origini cristiane condotto su basi scientifiche attraverso la critica testuale e la filologia e il vivace dibattito sorto nei circoli intellettuali europei sull'argomento. La riscoperta del Gesù ebreo passò infatti attraverso la rivalutazione delle fonti ebraiche per la ricostruzione dell'ambiente in cui germinò il Cristianesimo e si formò il suo fondatore"⁸⁴.

In ambito ebraico si sottolineava la profonda consonanza dell'insegnamento cristiano con quello rabbinico, soprattutto veniva messa in risalto l'origine ebraica di Gesù nato da madre ebrea, vissuto circondato da discepoli ebrei e morto da ebreo: nei suoi modi, nella sua conoscenza delle Scritture e nella sua capacità di commento midrashico emergeva costantemente la sua ebraicità. La conseguenza ultima a cui giungevano gli studiosi ebrei non era tanto, o non solamente, quella di riappropriarsi della figura storica di Gesù, ma di enfatizzare la sua natura umana, tralasciandone l'origine divina.

Quasi per reazione a questi tentativi, gli studiosi cristiani, soprattutto cattolici, avevano invece rimarcato la novità dell'insegnamento evangelico rispetto a quello rabbinico in particolar modo farisaico, riaffermando senza alcuna esitazione di sorta l'origine divina di Gesù, giungendo sino a sostenere che Gesù era un fiore sbocciato all'improvviso sul suolo palestinese senza alcun legame con l'ambiente in cui visse e predicò.

⁸² Così scriveva Benamozegh nella Prefazione a la *Moral juive et morale chrétienne*, ripubblicata come «Prefazione» in E. Benamozegh, *L'origine...*, cit., pp. 3-6.

⁸³ L'opera venne tradotta in italiano nel 1930: J.M. Lagrange, *L'Evangelo di Gesù Cristo*, trad. it. di mons. Luigi Gramatica, Morcelliana, Brescia 1930. Su padre Lagrange si veda «Capitolo 2», p. 172, n. 297.

⁸⁴ G. Rigano, *op. cit.*, p. 116. Per una ricostruzione dei principali studi sulla figura storica di Gesù si veda: G. Rigano, *op. cit.*, pp. 116-124.

Singolare punto di incontro tra le due posizioni furono ancora una volta i *modernisti* di entrambi gli schieramenti religiosi, i quali, nel tentativo di risalire alle origini del cristianesimo primitivo, si trovarono più volte a fare i conti con l'ebraicità di Gesù e con la sua duplice natura umana e divina. Il problema era perciò grave, giacché sembrava impossibile recuperare la figura storica di Gesù, contestualizzandola nell'ambiente rabbinico del I secolo d.C., salvaguardandone la messianicità.

Nel 1901 Leo Baeck aveva pubblicato un saggio, *Harnack's Vorlesungen über das Wesen des Christentums*⁸⁵, in risposta alle teorie di Adolf Harnack sull'essenza del cristianesimo, che tendevano a svincolare la figura di Gesù dal suo ambiente storico⁸⁶. Baeck mostrava invece le molteplici affinità tra l'insegnamento di Gesù e quello rabbinico. La tendenza di Harnack privilegiava invece la novità del messaggio cristiano rispetto all'ambiente ebraico ed era seguita da gran parte del mondo cattolico⁸⁷. Il 1902 fu anche l'anno della pubblicazione di un'opera di Samuel Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*⁸⁸, il quale cercò attraverso le fonti ebraiche di ricostruire l'ambiente storico-culturale entro cui fiorì il cristianesimo. Negli anni successivi le opere di insigni studiosi dell'ebraismo che cercarono di riappropriarsi della figura storica di Gesù non mancarono. Claude Joseph Montefiore⁸⁹, esponente di spicco dell'ebraismo riformato e banditore del dibattito sulle origini ebraiche di Gesù, pubblicò due opere divulgative nel breve volgere di due anni: *The synoptic Gospels*, Macmillan, London 1909 e *Some elements of the religious teaching of Jesus, according to the Synoptic Gospel, being the Jowett lectures for 1910*, Macmillan, London 1910, quest'ultimo tradotto in italiano nel 1913 con il titolo di *Gesù di Nazareth nel pensiero ebraico contemporaneo* (Formaggini, Genova 1913), a cui Felice Momigliano premetteva un'interessante introduzione in cui sottolineava come i Vangeli sinottici derivavano da fonti con ogni probabilità scritte in aramaico e in ebraico. Ma fu soprattutto l'opera di Joseph Klausner, *Gesù*

⁸⁵ L. Baeck, *Harnack's Vorlesungen über das Wesen des Christentums*, Koebner, Breslau 1901 (estratto da «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums»). Le tesi di Baeck vennero definitivamente sistemate nel suo volume *L'essenza dell'Ebraismo* del 1905: L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, Nathansen & Lamm, Berlin 1905¹; Kauffmann, Frankfurt 1922².

⁸⁶ A. Harnack, *Das Wesen des Christentums: sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester, 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten*, Hinrich, Leipzig 1900.

⁸⁷ Sulle posizioni di Harnack e la controversia sulle origini cristiane si vedano: E. Poulat, *Storia dogma e critica nella crisi modernista*, Morcelliana, Brescia 1967; A. Loisy, *Il Vangelo e la Chiesa. Intorno a un piccolo libro*, Saggio introduttivo di L. Bedeschi, Ubaldini, Roma 1975; L. Salvatorelli, *Da Locke a Reitzenstein. L'indagine storica delle origini cristiane*, L. Giordano, Caserta 1988; G. Forni Rosa, *Il dibattito sul modernismo religioso*, Laterza, Roma-Bari 2000.

⁸⁸ S. Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Calvary, Berlin 1902.

⁸⁹ Claude Joseph Goldsmid Montefiore (1858-1938) fu il fondatore della «Jewish Quarterly Review» (1888), del Jewish Religion Union, movimento radicale di riforma (1902) e della London society for the Study of Religion (formata da una cerchia di intellettuali ebrei e cristiani), presidente del World Union for Progressive Judaism, del Jewish Religious Union e della Jewish Historical Society of England, fermo oppositore del sionismo (cercò di impedire la firma della dichiarazione Balfour), nelle sue opere sostenne apertamente l'ebraicità di Gesù ma non la sua divinità (*The Synoptic Gospels*, 2 vols., 1909; *Some Elements of the Religious Teaching of Jesus*, 1910; *Judaism and St. Paul*, 1914; *Rabbinic Literature and Gospel Teaching*, 1930). Sulla sua figura si veda: *EJ*, vol. 12, coll. 268-269.

di Nazareth (1922)⁹⁰, a ottenere uno straordinario riscontro, divenendo in poco tempo un classico sull'argomento, tradotto in numerose lingue e più volte ristampato, seguito alcuni anni dopo da un'altra opera in cui con maggior vigore si sottolineava che la frattura con l'ebraismo era stata operata da Paolo: *Da Gesù a Paolo* (1939)⁹¹.

Zolli aveva fatto propria la lezione della stesura aramaica ed ebraica dei Vangeli appresa dal maestro di un tempo, Chajes, e conosceva, come dimostra la bibliografia de *Il Nazareno*, alcuni dei testi sopra menzionati⁹². Ma da quanto sembra, fu con ogni probabilità un saggio di Solomon Zeitlin⁹³, professore al Dropsie College di Philadelphia, a indurlo alla sua prima pubblicazione scientifica sull'argomento, «*A testimonianza per loro*» (*Matteo VIII, 4*), in RR del 1929⁹⁴. Zeitlin aveva infatti steso una nota a spiegazione del passo di Matteo, in cui Gesù, dopo aver guarito il

⁹⁰ J. Klausner, *Jeshu ha-Notzeri. Zemanno, Chajjav ve-Torato*, Shtibl, Jerusalem 1922 (in ebraico). In Inghilterra venne edito nel 1925 e 1929, negli Stati Uniti nel 1925, 1927 e 1929, in Germania nel 1930, 1934 e in Francia nel 1933. Zolli menzionava l'edizione tedesca: J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, Berlin, Jüdischer Verlag 1930¹; 1934².

Joseph Gedaliah Klausner (1874-1958) critico letterario, storico e sionista. Fu il membro più giovane della *Sefatenu Ittanu*, una società per il rinnovamento dell'ebraico come linguaggio parlato. Successore di 'Achad Ha-'Am come editore di *Ha-Shilo'ah* (mensile ebraico di letteratura, società e scienza pubblicato in Russia sino alla prima guerra mondiale) e segretario dell'Academy of the Hebrew Language. Dal 1926 fu professore di letteratura ebraica e storia giudaica all'Università di Gerusalemme, curatore di numerosi volumi dell'*Encyclopaedia Hebraica*; oltre all'opera *Gesù di Nazareth* (1922), scrisse una storia della letteratura ebraica moderna (6 voll., 1930-50) e una storia del giudaismo tra il primo e il secondo Tempio (5 voll., 1949). Per altre notizie si veda: *EJ*, vol. 10, coll. 1091-1096. Particolarmente significativa risulta la testimonianza del nipote (Joseph era lo zio) Amos Oz, *Una storia di amore e di tenebra*, cit., pp. 50-94, 117-118. Sull'opera *Gesù di Nazareth* si vedano pp. 87-88: "Lunghi anni dedicò lo zio Yosef alla redazione del suo libro su Gesù Nazareno, in cui sosteneva – suscitando lo scalpore tanto dei cristiani quanto degli ebrei – che Gesù era nato ebreo e morto ebreo, senza affatto l'intenzione di fondare una nuova religione. Anzi, di più: Gesù egli lo considerava come «seguace della dottrina ebraica nel senso più pieno dell'espressione». Ahad ha-Am pregò Klausner di espungere questa e altre frasi, sì da non suscitare nel mondo ebraico uno scandalo tremendo, e in effetti la pubblicazione del libro a Gerusalemme nel 1921 suscitò un gran fermento sia fra gli ebrei sia in ambiente cristiano: gli ortodossi accusarono Klausner di «essere stato corrotto a suon d'oro e argento dai missionari, per tributare tali onori a 'quell'uomo', mentre i missionari anglicani a Gerusalemme dal canto loro chiesero all'arcivescovo di sospendere dal sacerdozio il dottor Danby, il missionario che aveva tradotto in inglese *Gesù Nazareno*, un libro «intriso del veleno dell'eresia, che presenta il Nostro Salvatore come una specie di rabbino riformato, un comune mortale, un ebreo in tutto e per tutto che non ha nulla a che fare con la Chiesa»." Tra le molte figure tratteggiate, tra cui Agnon e Bialik, altre semplicemente ricordate con un breve cenno, viene menzionato anche "il professor Umberto Mosheh David Cassuto" docente di Bibbia all'Università sul Monte Scopus (*ivi*, p. 166).

⁹¹ J. Klausner, *Mi-Yeshu ad Paulus*, Mada, Tel Aviv 1939 (trad. ingl. *From Jesus to Paul*, Macmillan, New York 1943).

⁹² Nella bibliografia de *Il Nazareno*, pp. VII-XIII, compaiono, oltre ai testi di Krauss e di Klausner e al saggio di Zeitlin, altri testi inerenti le analogie e le differenze tra ebraismo e cristianesimo delle origini. J. Bergmann, *Jüdische Apologetik im Neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin 1908; J. Coppens, *Les soi-disant analogies juives de l'Eucharistie*, in «Ephemerides theologicae lovanienses», VIII, fasc. 2, 1931; G. Dalman, *Jesus-Jeschua. Die drei Sprachen Jesu. Jesus in der Synagoge, auf dem Berge, beim Passahmahl, am Kreuz*, Leipzig 1922; G. Hönnicke, *Das Judentum im I und II Jahrhundert*, Berlin 1908; A. Loisy, *La naissance du Christianisme*, Paris, Nourry 1933; Idem, *Les origines du Nouveau Testament*, Paris, Nourry 1936; F. Nork, *Rabbinische Quellen und Parallelen zu Neutestamentlichen Schriftstellen*, Leipzig 1839; W.F. Michel, *Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel*, Freiburg im Breisgau, Herder 1936.

⁹³ S. Zeitlin, *Un témoignage pour eux. Exemple de l'importance de la Halacha pour l'intelligence des Évangiles*, «Revue des Études Juives», LXXX, n. 173, gennaio-marzo 1929, pp. 79 ss. Si veda anche: S. Zeitlin, *The Halakhah in the Gospels and its relation to the Jewish law at the time of Jesus*, «Hebrew Union College annual», vol. 1, 1924. Solomon Zeitlin (1892-1976), studioso di letteratura post-biblica. Divenne rabbino presso il Collegio Rabbinico di Parigi nel 1912; emigrò negli Stati Uniti durante la Prima Guerra Mondiale; a New York insegnò al Jeshivah College e al Dropsie College. Fu tra i principali studiosi dei manoscritti del Mar Morto e del periodo rabbinico. Tra le sue opere: *Who crucified Jesus?* (1964). Per altre notizie si veda: *EJ*, vol. 16, coll. 975-976.

⁹⁴ I. Zoller, «*A testimonianza per loro*» (*Matteo VIII, 4*), RR, V 1929, pp. 385-391.

lebbroso, lo esorta ad andare al Tempio per compiere il sacrificio «a testimonianza per loro». Mentre per Zeitlin Gesù con questa espressione intendeva conformarsi alla Halakhah che prevedeva, per la riammissione del lebbroso nella comunità, la dichiarazione di avvenuta guarigione stilata dal sacerdote a testimonianza del popolo (da cui il *per loro*), secondo Zolli questo emistichio esprimeva invece il dissenso interiore di Gesù per la mancanza di fede che i sacerdoti avevano nei suoi confronti. “«Per loro» significa: Raggiungi la testimonianza valida per coloro che non ammettono altra purificazione all’infuori di quella ufficiale e formale. Il sacrificio e la sanzione sono una testimonianza per *loro*, non per me: per me sei puro grazie alla fede che hai avuto in me”⁹⁵.

L’esegesi di questo emistichio rappresentò il primo lavoro scientifico di Zolli dedicato al cristianesimo, a cui, nel breve volgere di una decina d’anni, sarebbero seguiti numerosi altri studi confluiti infine ne *Il Nazareno*.

La novità e la differenza della visione zolliana circa le origini del cristianesimo e che, attraversando come un filo rosso tutta la produzione scientifica di Zolli sulla figura di Gesù, emergeva in tutta la sua chiarezza ne *Il Nazareno* segnando così in maniera netta una linea di demarcazione rispetto alle opere precedenti, verteva su due elementi. Il primo – ed era la novità – consisteva nell’aver assunto come principio guida della sua disamina la lingua aramaica. Partendo dal presupposto che al tempo della predicazione evangelica l’aramaico era la lingua parlata dagli ebrei, Zolli ricostruì l’etimologia del soprannome Nazareno e alcuni detti pronunciati da Gesù, giungendo a conclusioni tanto sorprendenti quanto convincenti. Il secondo elemento – la differenza – consisteva nel fatto che Zolli, sebbene inserisse l’opera di Gesù nel millenario profetismo d’Israele e in particolare nel messianesimo, era attento a cogliere gli elementi di novità e di rottura rispetto all’ebraismo rabbinico del tempo. In altri termini, mentre i precedenti studiosi di ebraismo che si erano occupati di Gesù, per riappropriarsi della sua figura, lo avevano spogliato dei tratti della novità, insistendo sul fatto che la frattura era dovuta a Paolo di Tarso e che la deificazione di Gesù fu opera dei discepoli, Zolli sottolineava invece che già nell’insegnamento evangelico vi erano degli elementi di novità, quali l’universalismo del messaggio e la spiritualizzazione dei precetti, e che già Gesù avesse autocoscienza della sua origine divina⁹⁶. “Se Zolli, come gli altri studiosi ebrei, tenta di ricollocare il Gesù storico nel suo mondo, riportando alla luce la sua ebraicità, è altrettanto vero che il rabbino di Trieste si mostra estremamente rispettoso verso le fonti cristiane, accettando

⁹⁵ I. Zoller, «*A testimonianza...*», cit. p. 388.

⁹⁶ Su questa posizione Zolli si era già attestato nel 1937 con lo studio sull’etimologia di *Talja*, Agnello, (si veda «Capitolo 3», pp. 247-248), e pubblicato sia in RR che ne «La Nostra Bandiera» organo degli ebrei fascisti italiani. I. Zolli, *Talja*, RR, XII 1937, n. 6 pp. 401-404 e «La Nostra Bandiera» n. 20, 16-31 ottobre 1937. Sugli interventi di Zolli su «La Nostra Bandiera» si veda: B. Di Porto, *L’enigma Zolli...*, cit.

in fondo la contraddizione di un Gesù dai tratti sicuramente ebraici, ma allo stesso tempo già connotato dalle novità che avrebbero dato vita al Cristianesimo”⁹⁷.

E proprio Trieste, la città nella quale Zolli svolse il ministero rabbinico al tempo in cui affrontò lo studio della figura storica di Gesù, merita una segnalazione specifica. Infatti, in maniera fino a un certo punto sorprendente, il fascino esercitato dalla figura storica di Gesù non riguardò solamente Zolli, ma interessò anche un gruppetto di ebrei triestini, maggiormente aperti agli influssi e alle suggestioni dell’ebraismo mitteleuropeo entro il quale questo genere di studi era germinato e aveva preso piede. Non a caso Giorgio Voghera, riferendosi all’opera del padre *Pamphlet postumo*⁹⁸, intitola l’ultimo capitolo del suo testo *Gli anni della psicanalisi*, «Vangelo e Bibbia nell’esperienza di un ebreo non credente»⁹⁹. L’autore, rispondendo alla domanda se l’ammirazione per Gesù uomo fosse comune tra gli ebrei per lo meno tra quelli meno osservanti, scrive: “mi accorsi che, in verità, se avevo inteso dalla bocca di qualche ebreo spregiudicato delle parole di riconoscimento per l’etica dei *Vangeli*, una profonda simpatia, un vero amore per Gesù uomo non lo avevo forse trovato in nessun altro ebreo se non in mio padre e, di riflesso, in me stesso”¹⁰⁰. Il padre – ricorda Giorgio Voghera – venne indotto da giovanissimo (come Zolli) a sfogliare i Vangeli dalla lettura di Tolstoj, trovandovi “uno spirito profondamente rivoluzionario, sia pure scevro da odio e da violenza: uno spirito di rivolta non contro un determinato assetto sociale per instaurarne un altro, che poteva diventare in breve altrettanto ingiusto ed oppressivo; ma contro la tendenza a voler essere in genere qualche cosa di più degli altri, a guardare il proprio simile dall’alto in basso. Qualche cosa, per usare la formula di Trockij, come una rivoluzione permanente”¹⁰¹. Da questa persuasione a carattere sociale, che per certi versi era affine al messianismo ebraico – rammenta Voghera, – il padre

si sentiva sempre più affascinato dal profondo spirito di umanità di Gesù, dal suo amore per gli umili e per coloro che soffrono, dalla sua indifferenza per gli onori ed i beni terreni, dalla sua mitezza, dalle sue esortazioni a perdonare agli offensori ed ai peccatori, dalla semplicità, dalla forza, dall’altissima poesia delle sue parole, dai suoi insegnamenti e delle sue parabole, ed anche della narrazione dell’Evangelista. Forse ciò che colpiva più di tutto mio padre era però che il *Vangelo* non nascondesse le debolezze umane del maestro e dei discepoli: debolezze che non impedivano, ma anzi rendevano più sublime e più toccante il martirio. [...]. Devo però aggiungere [...] che mio padre riteneva che l’autentica figura umana di Gesù risultasse esclusivamente dai tre *Vangeli* sinottici. [...] egli riteneva, secondo teorie allora in voga [...] che solo Matteo, Marco e Luca fossero veramente vicini alla semplicità ed all’umiltà dell’ebraismo palestinese dell’ottavo secolo di Roma [...]. Mio padre seppe sfuggire anche ad un’altra tentazione, in cui cadono alle volte gli ebrei che fanno mostra di

⁹⁷ G. Rigano, *op. cit.*, p. 124.

⁹⁸ Guido Voghera, *Pamphlet postumo*, Edizioni Umana, Duino 1967.

⁹⁹ G. Voghera, *op. cit.*, pp. 239-253.

¹⁰⁰ *Ivi*, pp. 241-242.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 246.

apprezzare l'etica dei *Vangeli*: la tentazione [...] di annettersi Gesù, svuotandone allo stesso tempo la personalità di ciò che essa ha di più suo. Anch'egli diceva alle volte che Gesù, pur appartenendo all'umanità tutta, era in un certo senso una gloria ebraica; che anche Gesù, come tutti gli uomini, non poteva non essere figlio del suo tempo e del suo ambiente, che egli non avrebbe mai potuto diventare ciò che gli era divenuto, senza aver assorbito, almeno in parte, la psicologia, la cultura, i modi di vita del popolo fra cui è cresciuto. [...] questo lo si può affermare solo nel senso in cui lo si dice per i più grandi e radicali innovatori, la cui opera non nasce e non agisce certamente nel vuoto, ma cui l'appartenenza a un dato popolo, ad una data epoca, ecc., nulla toglie della sostanziale originalità¹⁰².

I ricordi di Giorgio Voghera proseguono raccontando che il padre aveva letto l'opera *Jeshua ha-Notzri (Gesù di Nazaret)* di Klausner “la massima autorità in fatto di «Kulturgeschichte» ebraica nel periodo della predicazione di Gesù e nei secoli precedenti”¹⁰³ e dando a vedere che vi era una certa consapevolezza in alcuni ambienti dell'ebraismo della grande analogia tra l'insegnamento evangelico e quello rabbinico-talmudico fermo restando talune sostanziali differenze. In questo senso appaiono alquanto significative due lettere di Zolli del 1934 indirizzate a «L'Idea Sionistica» nelle quali si legge: “Convertire il popolo di Mosè, di Isaia, di Geremia, il popolo che ha creato l'immagine divina del Servo di Dio ed ha dato i natali a Gesù e agli Apostoli, convertire il popolo che ha dato al mondo la morale biblica, la dottrina dell'amore del prossimo, che ha nutrito del suo pensiero la massima parte dei Vangeli, il Corano e chi sa quanti ancora? Ebraismo e cristianesimo sono, sì, profondamente diversi, ma non diametralmente opposti. Le differenze sono d'indole dogmatica, teologica, formalistica; essenzialmente (monoteismo, amore di Dio e di tutti gli esseri viventi) sono vicini”¹⁰⁴. Mentre nella successiva il concetto è ribadito ancor più chiaramente: “Non è forse il messianesimo di Gesù un episodio nella vastissima corrente messianica? [...]. Nessun uomo evoluto vorrà negare al fondatore del cristianesimo un'insolita grandezza spirituale, che traspare dai detti evangelici; e ciò senza tener conto della storicità degli episodi riferentisi alla vita del Cristo”¹⁰⁵.

Quella di Voghera è dunque per noi una testimonianza importante per ricostruire, anche se indirettamente, una parte del clima culturale, con i suoi influssi e con le sue suggestioni, che caratterizzava l'ebraismo mitteleuropeo, e nello specifico triestino, negli anni in cui Zolli visse e operò come Rabbino Capo e professore universitario.

¹⁰² *Ivi*, pp. 247-248.

¹⁰³ *Ivi*, p. 248.

¹⁰⁴ *In tema di conversione*, «L'Idea Sionistica», n. 11-12, marzo-aprile 1934, Lettera datata Trieste 12 febbraio 1934 firmata Israele [Zolli], p. 6.

¹⁰⁵ *In tema di conversione*, «L'Idea Sionistica», n. 11-12, marzo-aprile 1934, Lettera datata Trieste del 16 febbraio 1934 firmata Israele [Zolli], p. 6.

L'interesse nutrito nei confronti di Gesù da parte di Zolli in ambito accademico non si sarebbe esaurito con questo primo corso universitario, bensì avrebbe trovato degna continuazione e conferma l'anno seguente.

V) Anno accademico 1931/32: *Il libro di Giona. Il Pesach nella letteratura antico- e neotestamentaria*

Nell'anno accademico 1931/32 Zolli tenne per la prima volta il corso di Lingua e letteratura ebraica su incarico. Ciò significava molto: da un lato inserirsi maggiormente all'interno dell'Università, dall'altro – come l'equiparazione a esame parificato – potersi garantire un maggior numero di studenti. Per questa occasione particolare scelse di sviluppare il corso in tre direzioni: la prima consisteva in un *Corso elementare d'ebraico biblico*, la seconda prevedeva la lettura, la traduzione e l'esegesi del *Libro di Giona*¹⁰⁶, la terza infine *Il Pesach nella letteratura antico- e neotestamentaria*¹⁰⁷. Zolli ritenne il corso sul libro di Giona molto importante, tanto che ne fece riferimento nella memoria del 1938: «Le lezioni da me tenute negli anni passati su la *preghiera*¹⁰⁸ e sul *Libro di Giona* furono rielaborate e pubblicate nel volume *Israele. Studi storico-religiosi*, Udine, Istituto delle Edizioni Accademiche, 1935, pp. 415¹⁰⁹». Zolli impartì 46 ore di lezione che si svolgevano il mercoledì e il giovedì dalle ore 16 alle 18 (inizio 18 novembre 1931, termine 19 maggio 1932). Tralasciando la parte grammaticale e la lettura del libro di Giona, gli argomenti delle lezioni nell'ordine erano i seguenti: *Prolusione: Giobbe e il "Servo di Dio"*¹¹⁰; *Le lingue semitiche; La festa di Pesach nel suo svolgimento storico: Pesach; il sacrificio, rito primaverile, apotropaico, propiziatorio; Il libro di Giona: introduzione; Pesach: chi è il mashchith?; Giona: monoteismo e politeismo nel libro di Giona; L'agnello pasquale e la pianta d'issopo. Riti apotropaici-propiziatori; La conservazione integrale delle ossa dell'agnello pasquale; Esodo XII (agnello pasquale); Pesach mitzrajim e pesach doroth; Esodo XII e passi paralleli negli altri libri A. Test.;*

¹⁰⁶ Zolli aveva già trattato l'argomento pubblicando un contributo su SMSR: I. Zoller, *Considerazioni storico-religiose sul libro di Giona*, in «Articoli», SMSR, VII (1931), fasc. 1-2, pp. 48-58 (si veda «Capitolo 4», pp. 289-290).

¹⁰⁷ 1) Corso elementare d'ebraico 2a) Il libro di Giona; 2b) Il Pesach nella letteratura antico- e neo-testamentaria. Si veda: AUP, R. Università di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1931-32, X, *Programma ed orario dei Corsi*, Tipografia del Seminario, Padova 1931. Si veda anche: AUP, *Annuario della R. Università di Padova per l'anno accademico 1931-32*, Tipografia del Seminario, Padova 1931. Sulla questione dello sviluppo storico di Pesach si veda «Capitolo 3», pp. 237-263.

¹⁰⁸ I. Zolli, «Tefillah (Preghiera)», in *Israele...*, cit., pp. 212-219. Il corso sulla preghiera fu tenuto nell'a.a. 1932-33 (si veda *infra*, p. 374).

¹⁰⁹ I. Zolli, «Considerazioni storico-religiose sul Libro di Giona», in *Israele...*, cit., pp. 289-300. Per l'elenco completo degli studi ripubblicati in *Israele. Studi storico-religiosi*, si veda: «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 45», p. 461, n. 2.

¹¹⁰ Venne pubblicata in RR: I. Zoller, *Giobbe e il "Servo di Dio"*, RR, VIII 1932, pp. 223-233. In una nota non firmata dell'Unione riguardo la prolusione al corso veniva scritto: «Mi ha riferito poi di una lettera di Zoller che si lagna di commenti triestini alla sua prolusione di Padova, ove avrebbero affermato che avrebbe glorificato Gesù». (si veda: AUCEI, fondo UCII fino al 1933, b. 17 *Organi delle comunità*, fasc. 71 *Rabbinate italiano*, nota dell'11 dicembre 1931; riportata in G. Rigano, *op. cit.*, p. 115 e n. 284).

Chag hap-pesach e chag ham-matzoth e la loro fusione; Pesach. Lettura e commento dei testi: Esodo 34, Levit. 23; Pesach. Testi: Numeri 9, Deutoron. 16. Esercizi linguist.; Pesach. Testi: Giosuè 5, Re II, 23, Cron. II, 30 e 35; Il sacrificio dei primogeniti ed il rito di Pesach; Pesach. Testi: Ezechiele 45; Pesach. Esdra 6; Pesach nel libro dei Giubilei; Ezechiele 45 ed il Capo d'anno babilonese; La Mishnah di Pesachim; L'annullamento dei cibi lievitati e l'offerta dell'agnello. L'accenno del Discorso della montagna; Il rito pasquale nel Tempio di Gerusalemme; I salmi di Hallel nel rito pasquale e gli accenni messianici; Il nesso tra Pesach e Kippur; Hallel e messianesimo con lettura dei Salmi 113-118; Pesach e messianesimo; L'ultima cena – seder – nei sinottici; Il terzo calice come το ποτήριον; Gesù e l'ebhed Jhwh; Il pane, il vino, la carne nel banchetto di Pesach¹¹¹.

VI) Anno accademico 1932/33: Il Cantico dei Cantici. La preghiera in Israele

Nell'anno accademico 1932/33 Zolli, incaricato¹¹² del corso di Lingua e letteratura ebraica, svolse i seguenti argomenti: lettura, traduzione ed esegesi del Cantico dei Cantici, una parte monografica dedica a *La Preghiera in Israele* oltre che all'ormai corso elementare di Lingua ebraica. Le lezioni si tenevano il mercoledì dalle 17 alle 19 e il giovedì dalle 9 alle 10¹¹³. Zolli impartì 49 ore di lezione, iniziando mercoledì 30 novembre 1932 e terminando giovedì 17 maggio 1933. Tralasciando le parti relative alla grammatica e al Cantico dei Cantici¹¹⁴, questi furono gli argomenti delle lezioni impartite relativamente alla preghiera, forma di culto per la quale Zolli nutrì sempre un altissimo concetto: *Culto cruento e preghiera in Israele; Saggi sulla preghiera in Israele: il sacro silenzio e la sacra parola; Il concetto di «porte del cielo» nella preghiera mistica; La prece e l'unio mystica; Il significato di Tephillah; La bontà divina nella prece; Coscienza di peccato e devozione; Sacrificio cruento e sacrificio in ispirito¹¹⁵; Salmi liturgici; Prece e*

¹¹¹ AUP, R. Università degli Studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia, Registro delle lezioni di Lingua e letteratura ebraica dettate dal Sig. Prof. Israele Zoller nell'anno scolastico 1931-1932.

¹¹² AUP, *Professori incaricati*, 115/VI, *Zoller Israele*. R. Università degli Studi di Padova. Lettera del Rettore a I. Zoller, prot. n. 412, datata Padova 17 gennaio 1933.

¹¹³ Si veda: AUP, *Annuario della R. Università di Padova per l'anno accademico 1932-33*, «Programmi», Tipografia del Seminario, Padova, 1934, p. 75: «Lingua e Letteratura Ebraica – 1) Il Cantico dei Cantici; 2) Corso elementare di Lingua ebraica; 3) La preghiera in Israele.»

¹¹⁴ Il corso fruttò a Zolli alcune note esegetiche: I. Zolli, *Note esegetiche (Cantico dei Cantici VIII, 1)*, «Giornale della Società Asiatica Italiana», II, 1934, fasc. 4, pp. 1-4; I. Zolli, *In margine al Cantico dei Cantici*, «Biblica», XXI 1940, fasc. 3 1940 pp. 273-282. Sugli studi di Zolli successivi al battesimo dedicati al Cantico dei Cantici, si veda «Capitolo 7», p. 389.

¹¹⁵ Si veda: I. Zolli, «Sacrificio cruento e sacrificio in ispirito», in *Israele...*, cit., pp. 280-283.

ricordanza; *Il termine azkarah*¹¹⁶; *La magia nella letteratura antico-testamentaria; Arte divinatoria*¹¹⁷; *Scongiuro e prece; Benedizione e maledizione*¹¹⁸; *Il valore magico della parola*¹¹⁹.

VII) Anno accademico 1933/34: *Leggende eziologiche e culti premosaici nella letteratura antico-testamentaria*

Nell'anno accademico 1933/34 Zolli scelse come argomento le *Leggende etiologiche e culti premosaici nella letteratura antico testamentaria*, unitamente al *Corso elementare d'ebraico*¹²⁰ al quale affiancò uno sguardo generale sulle lingue semitiche: *Introduzione. Lingue e scritture semitiche. Divisione in gruppi: accadico e amurru* (15 novembre 1933); *Cananeo. Fenicio. Punico* (22 novembre 1933); *Neopunico. Aramaico* (29 novembre 1933). Le lezioni, 45 complessivamente, vennero impartite il mercoledì pomeriggio dalle 17 alle 19 e il giovedì mattina, dalle 9 alle 10 ed ebbero per argomento, tralasciando le lezioni di grammatica, i seguenti temi: *Il pensiero religioso d'Israele (introduzione); Il pensiero religioso premosaico. Concetti dinamistici nell'Ant. Test. Con lettura di testi tradotti; Tehom e rahabh; Levjatan; Lettura e traduzione Salmo 104 passi relativi Levjatan; Genesi I. Tehom. Lettura e traduzione; Salmo 104 e 74; Giobbe XXVI; Isaia XXX; Giobbe XL; Isaia XXXIV; Behemoth; Giobbe XLI; Bene shachaz; Bene elohim; Genesi VI*¹²¹.

VIII) Anno accademico 1934/35: *Il culto premosaico*

Nell'anno accademico 1934-35 Zolli riprese l'argomento dell'anno precedente, il *Culto premosaico*. Il programma prevedeva una parte generale (*Culto dei morti; animali; pietre; alberi; sorgenti; astri; idoli dei padri; El; Shaddaj; Tetragramma*) con testi d'appoggio in originale e il Corso elementare di ebraico¹²². Il corso si teneva il mercoledì pomeriggio dalle 17 alle 19 e il

¹¹⁶ Si veda: I. Zolli, *Azkarah e dikr*, cit. (si veda «Capitolo 4», pp. 295-296). Venne successivamente ripubblicato in *Israele* (I. Zolli, «Azkarah e dikr», in *Israele...*, cit., pp. 239-245).

¹¹⁷ Si veda: I. Zolli, *Magia e arte divinatoria presso gli antichi Israeliti*, RR, X 1934, pp. 525-534; Idem, «Magia e arte divinatoria presso gli antichi Israeliti», in *Israele...*, cit., pp. 179-192.

¹¹⁸ Si veda: I. Zolli, *Benedizione e maledizione nella letteratura antico-testamentaria*, RR, X 1934, pp. 289-295; Idem, «Benedizione e maledizione nella letteratura antico-testamentaria», in *Israele...*, cit., pp. 193-199.

¹¹⁹ AUP, R. Università degli Studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia, *Registro delle lezioni di Lingua e letteratura ebraica dettate dal Sig. Prof. Israele Zoller nell'anno scolastico 1932-1933*.

¹²⁰ AUP, *Annuario della R. Università di Padova per l'anno accademico 1933-34*, Tipografia del Seminario, Padova 1934, p. 83.

¹²¹ AUP, R. Università degli Studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia, *Registro delle lezioni di Lingua e letteratura ebraica dettate dal Sig. Prof. Zolli (Zoller) Israele nell'anno scolastico 1933-1934*. Gli argomenti trattati rientrarono nel testo *Israele*: I. Zolli, «I testi biblici come fonte per la conoscenza del pensiero religioso», e «Reminiscenze teogoniche nella Bibbia», in *Israele...*, cit., pp. 103-113, 114-123.

¹²² AUP, *Liberi docenti*, 149/V, *Zoller Israele*. R. Università degli Studi di Padova. Programma del Corso per incarico, anno accademico 1934-1935.

giovedì mattina dalle 9 alle 10¹²³; Zolli impartì 36 lezioni iniziate mercoledì 21 novembre 1934 e concluse giovedì 23 maggio 1935, mentre altre 12 vennero perse a causa di una malattia (presumibilmente tra la seconda metà di dicembre e inizio marzo)¹²⁴. Tralasciando le parti di grammatica ebraica, le lezioni vertevano sui seguenti argomenti: *Il periodo patriarcale; Il contenuto di Genesi XV; Il rito sacrificale in Genesi XV*¹²⁵; *La teoria delle fonti (esposizione); La teoria delle fonti (Nomi Divini)*¹²⁶; *Nomi dei mesi; 'Azazel; Levit. XVI, 17*¹²⁷; *Deut. XXXII, 17; Genesi 28, 10 ss.; Testi biblici. Osea 4, 12; Ger. 2, 26 ss.; «La sorgente del diritto» (Genesi); «La quercia di Moreh»; «Giacobbe - Israel» significato e leggende*¹²⁸. Molti di questi argomenti, come nel caso del corso dell'anno precedente, confluirono nel testo *Israele* che proprio nel 1935 vedeva le stampe.

IX) Anno accademico 1935/36: Il libro del profeta Amos

Nell'anno accademico 1935/36 l'insegnamento di Lingua e letteratura ebraica venne mutato in quello di Ebraico e lingue semitiche comparate in cui Zolli trattò un tema a lui da sempre caro, la letteratura profetica, e allo stesso tempo inedito, *Il libro del profeta Amos*¹²⁹. I contenuti da svolgere erano estremamente sintetici: *Quadro storico. La personalità del profeta. La composizione del libro*¹³⁰. Le tre ore settimanali di lezione si svolgevano come negli anni precedenti il mercoledì dalle 17 alle 19 e il giovedì dalle 9 alle 10; Zolli impartì 44 lezioni a cominciare da mercoledì 15 gennaio sino a giovedì 14 maggio 1936. Dopo una prima parte dedicata alla grammatica (12 lezioni dal 15 gennaio al 5 febbraio), le lezioni si concentrarono esclusivamente sulla lettura, la traduzione e l'esegesi del libro di Amos, con alcuni approfondimenti dedicati a: *Chodesh e shabbath; Shebher e bar; Espressioni di duolo pubblico; «Fame della parola» apprendim. אָרָבָה; Onnipresenza di Dio in luogo del dio compartimentale. Cfr. Giona*¹³¹.

¹²³ AUP, *Annuario della R. Università di Padova per l'anno accademico 1934-1935*, Tipografia del Seminario, Padova 1935, p. 146.

¹²⁴ Zolli accenna a una indisposizione nelle lettere 46 (15 marzo 1935) e 47 (2 aprile 1935). Di un'indisposizione di Zolli vi è traccia anche nelle vicende interne alla Comunità di Trieste ricostruite da Rigano (si veda G. Rigano, *op. cit.*, pp. 104-109).

¹²⁵ Si veda: I. Zolli, *Il rito sacrificale in Genesi XV*, RR, XI 1935, pp. 215-218; ripubblicato anche in *Israele...*, cit., pp. 273-276.

¹²⁶ Sulla teoria delle fonti, sulle riserve espresse nei suoi confronti da Zolli e sull'opposizione a essa degli antimodernisti, si veda «Capitolo 2», p. 175, n. 305 e p. 176, n. 313.

¹²⁷ Su 'Azazel e il contenuto di Levitico 16, 17 si veda «Capitolo 3», pp. 227-237.

¹²⁸ AUP, R. Università degli Studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia, *Registro delle lezioni di Lingua e letteratura ebraica dettate dal Sig. Prof. Zolli nell'anno scolastico 1934-1935*.

¹²⁹ Si vedano: I. Zolli, *Note esegetiche (Amos II, 7a)*, «Rivista degli Studi Orientali», XVI, 1935-36, pp. 178-183; E. Zolli, *Amos 4,2b*, «Antonianum», tomo 30 1955, pp. 188-189.

¹³⁰ AUP, *Liberi Docenti*, 149/V, *Zoller Israele*. R. Università degli Studi di Padova. Programma del Corso per Incarico, anno accademico 1935-1936. Titolo del Corso: *Il libro del profeta Amos. Corso elementare di ebraico*.

¹³¹ AUP, R. Università degli Studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia, *Registro delle lezioni di Ebraico e lingue semitiche comparate dettate dal Sig. Prof. Zolli Israele nell'anno scolastico 1935-1936*.

X) Anno accademico 1936/37: Il libro delle Lamentazioni

Il corso di Ebraico e lingue semitiche comparate dell'anno accademico 1936/37 prevedeva come gli anni precedenti una duplice ripartizione: una parte dedicata allo studio della lingua e della grammatica ebraica e una parte a carattere monografico, quest'anno riservato all'approfondimento de *Il libro delle Lamentazioni*¹³². Le lezioni si svolgevano come di consueto il mercoledì pomeriggio dalle 17 alle 19 e il giovedì mattina, quest'anno però dalle 8 alle 9. Zolli impartì 46 lezioni da mercoledì 25 novembre 1936 a giovedì 13 maggio 1937. Dopo una prima parte interamente dedicata alla grammatica (13 lezioni sino al 20 dicembre) Zolli alternò la lettura, la traduzione e l'esegesi del testo profetico con lezioni di sintassi e grammatica ebraica. Specifici approfondimenti erano dedicati ai temi: *I verbi jarod e radoh*¹³³ *nelle Lamentazioni I ed in Isaia; Nisqad in Lamentazioni I: un aramaismo; La questione dell'autore delle Lamentazioni; Geremia e le Lamentazioni*¹³⁴.

XI) Anno accademico 1937/38: Salmi scelti

Il programma per il corso di Ebraico e lingue semitiche comparate, professato da Zolli nel suo ultimo anno accademico trascorso all'Università di Padova – in qualità di docente prima della promulgazione delle leggi razziali – ebbe per oggetto lo studio dei Salmi¹³⁵. Su questo tema il semitista stava compiendo ricerche autonome da oltre un ventennio, indagini che sfociarono nella traduzione e nel commento esegetico *Il Salterio* (1951) e *I Salmi, documenti di vita vissuta* (1953)¹³⁶; padre Boccaccio, infatti, nella recensione menzionata in precedenza notava che la

¹³² AUP, *Annuario della R. Università di Padova per gli anni accademici 1935-1936 e 1936-1937*, Tipografia del Seminario, Padova 1937. Sul libro delle Lamentazioni si veda: E. Zolli, *In margine al libro delle lamentazioni*, «Antonianum», tomo XXIX 1954, pp. 89-90.

¹³³ *Jarad*, ירד, discendere; *radah*, רדה, dominare (Zolli li vocalizza secondo la pronuncia ashkenazita).

¹³⁴ AUP, R. Università degli Studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia. *Registro delle lezioni di Ebraico e lingue semitiche comparate dettate dal Sig. Prof. Zolli Israele nell'anno scolastico 1936-1937*.

¹³⁵ AUP, *Liberi Docenti*, 149/V, *Zoller Israele*. R. Università degli Studi di Padova. Programma del Corso per Incarico, anno accademico 1937-1938. Titolo del Corso: *Salmi scelti. Corso elementare di ebraico*.

¹³⁶ A riprova dell'amore nutrito da Zolli nei confronti dei Salmi, oltre ai già menzionati traduzione e commento si vedano i seguenti studi: I. Zolli, *Note esegetiche (Salmo CXIII, 6)*, «Giornale della Società Asiatica Italiana», III, 1935, fasc. II, pp. 148-152; Idem, *I «santi» nel salmo XVI*, RR, XIII 1937, pp. 118-127; Idem, *Il significato di «Shebhet» nel salmo CXXV*, in «Atti del XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti», Tip. G. Bardi, Roma 1937, pp. 455-462; Idem, *Note esegetiche (Sal. LXVIII, 18)*, in: A. Scheiber (a cura di), *Jubilee Volume in honour of Prof. Bernhard Heller ...*, cit., pp. 297-305; E. Zolli, *Il Salmo 51, 6*, «Biblica», XXII 1941 pp. 198-200; Idem, *Dalla letteratura sapienziale biblica*, «Biblica», XXV 1944, pp. 62-69; Idem, *Il Salterio. Introduzione ai Salmi 4-16-51*, Libreria Eredi E. Veschi (Università degli studi di Roma. Facoltà di Lettere e Filosofia. Scuola orientale a.a. 1948-1949), Roma s.a. [1949]; Idem, *Il significato del Sal. 6,8, «Sefarad»*, XI 1951, fasc. 1, pp. 101-103; Idem, *Il tempo di Dio e il tempo dell'uomo nel Salterio*, SMSR, 23 (1951-52), pp. 34-40.

traduzione dei Salmi era il frutto di un “lungo studio di circa 40 anni per la raccolta di materiali”, tale da solo a rendere “un’idea della serietà del lavoro”¹³⁷.

Le 44 lezioni (a cui ne vanno aggiunte 3 saltate per malattia) si tennero il mercoledì dalle 17 alle 19 e il giovedì dalle 8 alle 9¹³⁸. Le prime 18 lezioni, sino al 27 gennaio 1938, furono interamente dedicate alla grammatica e alla sintassi della lingua ebraica, mentre a partire dal 2 febbraio, sino alla fine del corso (giovedì 12 maggio), le trattazioni verterono esclusivamente sulla lettura, traduzione, osservazioni filologiche ed estetiche ed esegesi storica di alcuni Salmi (2, 125, 134) con opportuni specifici approfondimenti: *Il messianesimo. Il carattere messianico del Sal. II; Messianesimo e regalità del Sal. II; Il re figlio di Dio; Il carattere divino del re nella letteratura antico-orientale; I canti dei pellegrinaggi; Il problema della teodicea e il Salmo CXXV*¹³⁹.

XII) Anno accademico 1938/39: Il libro del profeta Abacuc

Ottenuta nel marzo del 1938, grazie all’interessamento di Pettazzoni e di Furlani, la certezza della retribuzione per l’incarico di Ebraico e lingue semitiche comparate¹⁴⁰, nel maggio seguente Zolli stilò il programma per l’anno accademico 1938/39. L’insegnamento prevedeva una prima parte introduttiva dedicata allo studio delle lingue semitiche, seguita da una seconda parte, sempre a carattere introduttivo, dedicata allo studio dell’ebraico biblico e alla grammatica e sintassi ebraica. La parte monografica del corso prevedeva, mantenendo così una certa continuità con gli insegnamenti svolti negli anni precedenti, lo studio del libro del profeta Abacuc¹⁴¹. Le leggi razziali avrebbero reso vana la fatica.

c) Conclusioni

Lo spoglio dei Programmi dei Corsi e dei Registri delle lezioni e la loro analisi ci dicono molto dell’attività scientifica di Zolli e del suo magistero universitario.

Per prima cosa ci mostrano in tutta la loro originalità i nuclei centrali della ricerca zolliana: su tutti la letteratura profetica, di cui Zolli fu profondamente e da sempre innamorato, e lo studio degli amati Salmi. Nei programmi universitari di Zolli si rinvengono pertanto le tracce del suo

¹³⁷ P. Boccaccio s.j., recensione a E. Zolli, *Il Salterio...*, cit., p. 519.

¹³⁸ AUP, *Annuario della R. Università di Padova per l’anno accademico 1937-1938*, Tipografia del Seminario, Padova 1938.

¹³⁹ AUP, R. Università degli Studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia. *Registro delle lezioni di Ebraico e lingue semitiche comparate dettate dal Sig. Prof. Zolli Israele nell’anno scolastico 1937-1938*.

¹⁴⁰ Si veda «Capitolo 5», p. 338.

¹⁴¹ AUP, *Liberi Docenti*, 149/V, *Zoller Israele*. R. Università degli Studi di Padova. Programma del Corso per Incarico, anno accademico 1938-1939. Titolo del corso: *Il libro del profeta Habaquq*, datato Padova 19 maggio 1938, prot. 4977, pos. 67.A.

interesse nei confronti della preghiera (l'unica espressione di religiosità alla quale il Nostro – forse perché suggestionato dall'esperienza chassidica – non applicava totalmente le teorie evoluzionistiche, non solo non facendola derivare dal sacrificio cruento, ma ritenendola altresì simbolo del più intimo desiderio di unione con la divinità), dell'attrazione verso i Vangeli e la figura di Gesù il Nazareno. Inoltre è possibile scorgervi anche l'orizzonte più ampio della ricerca storico-religiosa con le comparazioni condotte attorno ai culti premosaici e alle reminiscenze teogoniche e antropogoniche presenti nella Bibbia. Dunque, aveva visto bene Pettazzoni quando, rivolgendosi al Rettore Anti, scriveva che l'insegnamento di Zolli era “in certo qual modo affine alla storia delle religioni”¹⁴².

Ma i registri ci sono testimoni anche della sua obiettività e imparzialità scientifica, della sua oggettività, della sua assoluta mancanza di pregiudizi e di visioni confessionali e della sua innovativa metodologia di ricerca e di indagine, dimostrate attraverso l'apertura a opzioni interpretative quali la psicoanalisi e a modalità di ricerca esegetica che, sebbene non fossero condivise sino in fondo, quali la teoria delle fonti, erano comunque fatte oggetto di discussione in sede accademica.

Al termine di undici anni d'insegnamento impartito all'Università di Padova, dapprima – per quattro anni – come libero docente, in seguito per sette come incaricato, di Lingua e letteratura ebraica e in un secondo tempo, dal 1935/36, di Ebraico e lingue semitiche comparate, Zolli lasciò una piccola, ma significativa traccia. Cinquantacinque candidati esaminati e cinque tesi di laurea seguite costituiscono dal punto di vista statistico un'esigua testimonianza, per quanto si debba considerare che nei primi quattro anni, dato il carattere complementare del corso libero, l'insegnamento non diede i frutti auspicati. Resta tuttavia il segno tangibile di un magistero che al di là dei dati numerici si caratterizzò per un tratto scientifico e libero da ogni pregiudizio religioso e dottrinale, aperto com'era alla frequenza e alla partecipazione di ebrei e cattolici, di religiosi e laici, e che, attraverso le argomentazioni affrontate nei corsi, seppe gettare in anni difficili un ponte tra l'ebraismo e il cristianesimo, tra ricerca scientifica e certezze di fede.

¹⁴² «Lettere varie. Lettera 4. R. Pettazzoni al Rettore Carlo Anti», p. 499.

CAPITOLO 7

Il magistero di Zolli a Roma¹

Il 15 settembre 1944 il Ministero della Pubblica Istruzione, su istanza presentata dallo stesso Zolli, gli revocava la decadenza dall'abilitazione alla libera docenza in Ebraico e lingue semitiche comparate; in altri termini lo reintegrava nel corpo docenti dell'Università, sebbene, per quanto riguardava un eventuale incarico di insegnamento, lo rimandava alle decisioni delle singole facoltà².

A distanza di circa due mesi, il 3 novembre 1944, un pro-memoria anonimo inviato al Ministero dell'Interno, segnalava che presso l'Università di Roma il previsto insegnamento di Epigrafia e antichità semitiche non era retto da alcun professore, per tanto si proponeva la candidatura di Zolli a tale incarico. La nota sottolineava il fatto che Zolli, nel caso di nomina titolare a tale cattedra, avrebbe potuto tenere un incarico gratuito di Ebraico moderno al fine di preparare personale diplomatico e commerciale in vista del prossimo sorgere di uno Stato ebraico.

Dopo la guerra 1914-1918 vi fu uno scambio di merci tra l'Italia e la Palestina molto favorevole all'Italia. La politica fascista antisemita portò all'annullamento dei rapporti. L'istituzione della Brigata ebraica prelude al sorgere di uno Stato ebraico. È sorta in Palestina una grande società per lo sviluppo del commercio con la Svezia. Il Gran Rabbino della Palestina ed un membro dell'Esecutivo Sionista hanno fatto una visita ai Sovieti. Il Santo Sinodo ha istituito una cattedra d'ebraico. Imprese analoghe si notano anche altrove. L'Italia non deve arrivare in ritardo. Il programma di studi dell'Università di Roma prevede una cattedra di Epigrafia e antichità semitiche. Tale insegnamento *non* viene impartito. Si propone la nomina del Prof. Israele Zolli, già professore incaricato di semitologia all'Università di Padova, a *titolare* di tale cattedra. Questi a sua volta accetterebbe un incarico *gratuito* di Ebraico *moderno* per la preparazione di agenti diplomatici e consolari commerciali, giornalisti, corrispondenti. [...]. Sul valore scientifico dello Zolli possono riferire i semitisti Guidi e Furlani dell'Università di Roma, Adolphe Lods della Sorbona, Prof. Giacomo Devoto dell'Università di Firenze, Carlo Tagliavini dell'Università di Padova. Visto che lo Zolli ha fatto per circa 30 anni il Rabbino Capo a Trieste e

¹ La ricostruzione del magistero zolliano presso l'Università La Sapienza di Roma non può essere completa e dettagliata come nel caso dell'Ateneo patavino per tre ragioni. Per prima cosa, il materiale conservato presso l'Archivio dell'Università La Sapienza di Roma è molto lacunoso, mancano infatti i registri personali delle lezioni impartite dai docenti e non sono conservate le tesi di laurea degli studenti. In secondo luogo, dai *Registri dei verbali d'esame* risulta che durante gli appelli la commissione riunita esaminasse i candidati di tutti i corsi relativi alla disciplina oggetto d'esame. In altri termini sul *Registro dei verbali d'esame* il candidato non è detto che fosse allievo diretto di Zolli, poteva essere infatti discepolo di Levi Della Vida o di Moscati. Infine, non esistono gli *Annuari* degli anni accademici 1946/47, 1947/48 1949/50.

² ACS, MPI, DGIS, Div. I, LD, III^a serie, 1930-1950, fasc. *Zoller Israele*. Lettera del MPI, DGIS, prot. n. 879, al Prof. Israele Zolli, oggetto: Libera docenza, datata Roma 15 settembre 1944.

per 5 anni a Roma – conosce moltissima gente influente in tutto il mondo e tali conoscenze le potrebbe mettere al servizio della causa dell’espansione commerciale d’Italia – egli stesso potrebbe, assistito dal commercialista, fare dei viaggi in Palestina per predisporre favorevolmente per l’Italia gli ambienti commerciali, bancari, industriali, assicurativi, giornalistici in Palestina. La questione dell’istituzione della cattedra va presa in esame dal punto di vista *commerciale* (e non puramente accademico). L’Italia *deve* riconquistare il terreno perduto.³

Nella stessa data il Ministro Bonomi trasmetteva per competenza la nota al Ministero della Pubblica Istruzione⁴, il quale rispondeva il 4 gennaio 1945 che per quanto concerneva l’incarico di Epigrafia e antichità semitiche la nomina era possibile solo se la competente Facoltà avesse proposto che uno dei posti di ruolo disponibili fosse riservato all’indicato insegnamento e l’interessato si fosse presentato al relativo concorso e lo avesse superato. Nel caso dell’insegnamento di ebraico moderno, non essendoci la cattedra, Zolli avrebbe potuto tenere il “corso unicamente sotto forma di corso di conferenze”⁵.

Nelle prime settimane del 1945, con ogni probabilità attorno alla metà di gennaio⁶, veniva assegnato a Zolli l’incarico gratuito di Epigrafia e antichità semitiche. In una lettera del 20 gennaio 1945, monsignor Ernesto Ruffini⁷ esprimeva al Rettore Caronia⁸ i suoi ringraziamenti per avergli comunicato la notizia dell’incarico assegnato a Zolli dicendosi inoltre “sicuro che il Prof. Zolli da questo atto di fiducia ha tratto particolare conforto”⁹.

³ ACS, MI, Gab. 1944-46, fasc. correnti, b. 56, fasc. 4581. Pro-memoria al Gabinetto del MI, prot. n. 11510, datato 3 novembre 1944.

⁴ ACS, MI, Gab. 1944-46, fasc. correnti, b. 56, fasc. 4581. Lettera del MI al MPI, oggetto: Dr. Zolli Israele, datata Roma 15 novembre 1944.

⁵ ACS, MI, Gab. 1944-46, fasc. correnti, b. 56, fasc. 4581. Lettera del MPI al MI, prot. n. 578, oggetto: Prof. Israele Zolli, datata Roma 4 gennaio 1945.

⁶ AUSR, Professori incaricati, AS 4193, *Zolli (già Zoller) Eugenio (già Israele)*. Lettera del Rettore Caronia al Chiar.mo Sig. Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia, oggetto: Esposto del prof. Zolli, datata Roma 16 gennaio 1945.

⁷ Ernesto Ruffini (1888-1967), cardinale, fu professore alla Pontificia Università Lateranense e docente di Sacra Scrittura nel Pontificio Ateneo di Propaganda Fide. Pio XI nel mezzo della bufera modernista, percependo la necessità di una riforma nel campo degli studi lo chiamò a reggere (1933) la Segreteria della Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi sino al 1945. Eletto vescovo l’11 ottobre 1945, venne creato cardinale da Pio XII nel concistoro del 18 febbraio 1946 e nominato arcivescovo di Palermo. Per altre notizie si vedano: *DIP*, vol. 7, coll. 2059-2060; G. Petralia, *Il Cardinale Ernesto Ruffini Arcivescovo di Palermo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1989.

⁸ Su Giuseppe Caronia (1884-1977) professore di clinica pediatrica, già sostenitore del Partito popolare italiano e amico di don Luigi Sturzo, antifascista, fu rettore de La Sapienza dal 1945 al 1948. Si veda: *DBI*, vol. 34, 1988, pp. 664-666 (con bibliografia).

⁹ AUSR, *Professori incaricati*, AS 4193, *Zolli (già Zoller) Eugenio (già Israele)*. Lettera di mons. Ernesto Ruffini al prof. G. Caronia, Rettore dell’Università di Roma, datata Roma 20 gennaio 1945. Con ogni probabilità – come lo stesso Rigano ipotizza (si veda: G. Rigano, *op. cit.*, p. 322, n. 220) – Ruffini fu anche l’autore della nota anonima senza data inviata al Rettore e presente nel fascicolo dell’Università. Nella nota, molto simile al pro-memoria del Ministero dell’Interno, si legge tra l’altro che Zolli “lascerebbe la cattedra di Rabbino Capo a Roma la quale non offre possibilità di valorizzazione delle doti di scienziato”.

Una lettera del 25 gennaio 1945 di Zolli al Rettore offre la conferma definitiva al fatto che egli ricevette l'incarico per l'anno accademico 1944/45 attorno alla metà del mese¹⁰. In essa avanzava inoltre la richiesta di un compenso per l'insegnamento impartito: "Le prime due lezioni mi fanno sperare bene per l'avvenire. Mi permetto di esporre quanto segue: Ho rinunciato spontaneamente (per ragioni ideali) alla cattedra di Rabbino Capo di Roma. Ora anche il piccolo compenso per l'incarico assurgerebbe per me ad una certa importanza accanto ad una pensione più che modesta. (A Padova avevo un incarico pagato). Posso sperare?"¹¹.

Il 19 febbraio, sei giorni dopo il battesimo avvenuto in Santa Maria degli Angeli il 13 febbraio¹², il Rettore scriveva una lettera a colui che sino a poche settimane prima era il Rabbino

¹⁰ Si veda anche: AUSR, Regia Università degli Studi di Roma, *Annuario per l'anno accademico 1944-1945*, Tipografia dell'Università, Roma 1947, p. 92.

¹¹ AUSR, *Professori incaricati*, AS 4193, Zolli (già Zoller) Eugenio (già Israele). Lettera di Israele Zolli al Rettore Giuseppe Caronia, datata Roma, 25 gennaio 1945. Sull'importanza rappresentata da questa lettera per ricostruire i tempi e la decisione di Zolli di abbracciare il cristianesimo si veda: G. Rigano, *op. cit.*, pp. 320-329.

¹² Rigano ritiene che la decisione ultima sia maturata tra il 19 gennaio e il 6 febbraio 1945 (si veda: G. Rigano, *op. cit.*, pp. 318-330, in particolare p. 328). Pur condividendo l'ipotesi di Rigano circa i tempi di maturazione della decisione definitiva, abbiamo motivo di credere che Zolli avesse ricevuto il cosiddetto *battesimo di fuoco* molto prima del 1945, probabilmente nei dolorosi anni dell'adolescenza trascorsa in Galizia o della Prima Guerra Mondiale quando, dilaniato dalle dispute interne alla Comunità di Trieste tra irredentisti e filo-austriaci e dalle incomprensioni con il Rabbino Capo Chajes, si trovò a fare i conti con la dipartita della prima moglie, Adele Litwak, morta di polmonite nel 1917 e con gli affanni e le responsabilità di dover crescere una bambina di pochi anni, Dora, orfana di madre. Dunque la sua intima adesione al messaggio evangelico avvenne molto prima dell'adesione formale al cristianesimo e alla Chiesa cattolica. Il volume *Il Nazareno* (1938) in questo senso è sintomatico del suo amore per Gesù. Come più volte egli stesso affermò, non si era infatti mai reso conto di aver oltrepassato i confini del suo popolo e di essere entrato nel *territorio* del cristianesimo. "Quella che è stata chiamata conversione dai giornalisti è stata semplicemente una consacrazione ufficiale di uno stato preesistente. Cristo è stata la meta di un lungo travaglio spirituale cominciato fin dalla mia adolescenza. [...] Iniziai gli studi medi [...] e leggevo con vera ansia il Vangelo. Me ne andavo nei campi e nel silenzio della natura dove il divino è così immanente sentivo echeggiare dentro di me quella voce che diceva: «Vi do la mia pace»." E. Zuppi, *Il rabbino che ha creduto all'Amore*, intervista a Eugenio Zolli ne «La Domenica», 27 ottobre 1946, anno XIV, n. 43, p. 5. "Il cielo mi è testimone che ciò che feci non venne provocato da interessi privati, sono semplicemente passato al Cattolicesimo per profonda convinzione religiosa germogliata in me nel corso di lunghi anni, fin da quando ero giovane. [...] Ho creduto che la mia conoscenza del Cristianesimo e il mio amore per Gesù e per il Vangelo potessero convivere nel mio animo senza contrasti e così fu per molti anni. Dopo però, quando sentii che la scissione tra la mia vocazione verso il Cristianesimo e la mia fedeltà all'Ebraismo si era accentuata, non mi rimase altra scelta. [...] Posso assicurarle che nella mia decisione non influì minimamente la vertenza tra me e la comunità. Le mie vicende personali non hanno influenzato il mio cammino religioso." Kena'an Haviv, *La grande confessione di Eugenio Maria Zolli*, intervista a Eugenio Zolli, in «Maariv», 9 giugno 1950, in ebraico (riportato in G. Rigano, *op. cit.*, pp. 392-396). Riteniamo infatti che furono i dissidi sorti tra lui e la Comunità in seguito alla razzia del ghetto e rispetto al comportamento da lui tenuto durante quei tragici mesi, a mostrargli la distanza incolmabile, a quel punto non più solamente religiosa, che già da tempo lo separava dai suoi fratelli di fede ebrei. È a partire dal luglio 1944 che in lui cominciò a prendere corpo l'idea di divenire anche formalmente cristiano; decisione infine maturata e presa definitivamente attorno al gennaio-febbraio 1945. Diversa è la testimonianza di padre Dezza, il quale affermò che Zolli si recò da lui il 15 agosto 1944 dicendogli: "Padre [...] la mia domanda del battesimo non è un *do ut des*" (P. Dezza, *op. cit.*, p. 340), facendo così intendere che Zolli fosse convinto di aderire al cristianesimo sin dall'agosto 1944. Notizie interessanti circa i tempi della sua decisione fornisce seppur indirettamente il giornale «Reporter» (*Non è caduto sulla via di Damasco ma attraverso il raziocinio è giunto al Cristianesimo*, n. 16, del 15 febbraio 1945, riportato da G. Rigano, *op. cit.*, p. 232) in cui si legge: "Durante questo periodo [si riferisce al periodo trascorso nascosto presso la famiglia Falconieri] ebbe frequenti contatti con i sacerdoti della Basilica di S. Maria degli Angeli entro la quale il parroco mons. Bonaldi aveva creato un ufficio di assistenza per le famiglie degli ebrei perseguitati. [...] Fu durante questi contatti quasi quotidiani con mons. Bonaldi che il prof. Zolli sentì accrescere nel suo cuore la voce imperiosa che gli additava la via della chiesa di Cristo. Un giorno egli ne parlò col parroco di S. Maria degli Angeli. «Però – disse – non posso abbandonare ora la mia comunità. Ciò potrebbe dare adito al sospetto che io mi converta per un interesse o per cercare la salvezza. Io entrerei nella Chiesa quando questa bufera sarà passata». Si veda anche «L'Osservatore

Capo di Roma, ora Eugenio¹³ Zolli, assicurandogli che la decisione relativa alla retribuzione sarebbe stata sottoposta al prossimo Consiglio di Amministrazione¹⁴.

Intanto il 20 marzo 1945 giungeva la delibera ufficiale dell'assegnazione del corso: "Le comunico che, su proposta della Facoltà competente, approvata dal Senato Accademico e ottenuto il prescritto nulla osta dal Ministero della Pubblica Istruzione le è stato conferito l'incarico dell'insegnamento di Epigrafia e antichità semitiche. L'eventuale retribuzione sarà decisa dal Consiglio di Amministrazione di prossima costituzione"¹⁵. Fu Furlani a intercedere presso il Rettore affinché venisse concessa a Zolli la sospirata retribuzione dell'incarico con una lettera del 6 agosto 1945. In realtà la lettera doveva essere precedente come risulta, sia dai riferimenti interni agli esami di luglio e a quelli già sostenuti, sia dalla delibera relativa del Consiglio di Amministrazione del 28 luglio 1945. Scriveva Furlani:

Nel gennaio scorso la Facoltà di Lettere conferiva al prof. Eugenio Zolli l'incarico gratuito di Epigrafia Ebraica ed Antichità Semitiche. Il prof. Guidi¹⁶, direttore dell'Istituto di Studi Orientali, aveva promesso allora allo Zolli di voler a suo tempo chiedere a voi di proporre al Consiglio di Amministrazione una retribuzione per lo Zolli nel caso egli facesse un numero adeguato di lezioni ed avesse una buona frequenza. Siccome il Guidi ora non può uscire di casa, lo Zolli mi ha chiesto di voler farmi interprete presso di voi del suo desiderio di ottenere una retribuzione una volta tanto. Io appoggio ben volentieri la sua domanda, poiché egli ha tenuto oltre quaranta lezioni, molto ben frequentate; per i suoi esami nella sessione di luglio si sono iscritti sei studenti, quattro hanno

Romano» del 15 febbraio 1945: "Il prof. Israele Zolli, già Capo rabbino della Comunità israelitica di Roma ha ricevuto ieri, nella basilica di S. Maria degli Angeli, il sacro battesimo, prendendo i nomi di Eugenio Maria. [...] Il S. Battesimo è stato amministrato da Sua Ecc. Mons. Traglia, Vicegerente di Roma, alla presenza del padre Dezza dell'Università Gregoriana, del padre Bea del Pontificio Istituto Biblico e di altri padri della Compagnia di Gesù i quali, insieme a monsignor Cosimo Bonaldi, parroco di S. Maria degli Angeli, hanno istruito la famiglia Zolli alla religione cristiana".

Su mons. Cosimo Bonaldi si veda A. Riccardi, *Roma «città sacra»? Dalla Conciliazione all'operazione Sturzo*, Vita e Pensiero, Milano 1979, pp. 186-187.

¹³ In seguito all'adesione al cristianesimo (13 febbraio 1945) Zolli, cambiò il proprio nome in quello di Eugenio Maria in omaggio a Pio XII, papa Eugenio Pacelli. Inoltre fu costretto, per ragioni di opportunità e di tranquillità, a trasferire la propria residenza dal ghetto (via San Bartolomeo de' Vaccinari), a via Ciro Menotti. Per il cambiamento del nome si veda: AUSR, *Professori incaricati*, AS 4193, Zolli (già Zoller) Eugenio (già Israele). Decreto del Procuratore Generale della Repubblica presso la Corte di Appello di Roma. Roma 24 maggio 1947.

¹⁴ AUSR, *Professori incaricati*, AS 4193, Zolli (già Zoller) Eugenio (già Israele). Lettera del Rettore Caronia al Ch.mo Prof. Eugenio Zolli, prot. n. 830, datata Roma 19 febbraio 1945.

¹⁵ AUSR, *Professori incaricati*, AS 4193, Zolli (già Zoller) Eugenio (già Israele). Università degli Studi di Roma, al Sig. Prof. Eugenio Zolli, prot. n. 1358, oggetto: Incarico d'insegnamento per l'anno accademico 1944-45.

¹⁶ Michelangelo Guidi (1886-1946) arabista figlio dell'orientalista Ignazio Guidi. Fu professore dapprima incaricato (1919) e poi titolare (1925) di Lingua e letteratura araba e di Storia e istituzioni musulmane (1938-1946) all'Università di Roma e per un triennio (1926-1929) di Filologia araba all'Università de Il Cairo. Socio dei Lincei dal 1931 e dell'Accademia d'Italia dal 1939. Tradusse l'opera araba di polemica religiosa antimanichea *La lotta fra l'Islam e il manicheismo. Un libro di Ibn al-Muqaffa contro il Corano confutato da al-Qasim Ibn Ibrahim* (1927). Coadiuvò il padre nella fondazione della «Rivista degli Studi Orientali» che diresse fino alla scomparsa. Per altre notizie si vedano l'ampia voce nel *DBI*, vol. 61, 2003, pp. 283-285 con vasta bibliografia; *EI*, vol. 18, p. 253; Appendice II¹, p. 1173; AUSR, F. Gabrieli, *Michelangelo Guidi*, in Università degli Studi di Roma, *Annuario per gli anni accademici 1953-1954 e 1954-1955*, Tipolitografia V. Ferri, Roma 1956, pp. 549-551.

già fatto l'esame¹⁷; lo Zolli ha già assegnato i temi per due tesi di laurea per il luglio venturo¹⁸. Come vedete, il suo corso ha avuto molto successo, dato l'argomento difficile della materia¹⁹.

Il Consiglio di Amministrazione nella seduta del 28 luglio 1945, deliberava, dietro richiesta del professor Furlani, su mandato del professor Guidi, "l'assegnazione di un compenso per la intensa attività didattica svolta dal prof. Eugenio Zolli nella sua qualità di incaricato"²⁰.

a) Le cattedre all'Università La Sapienza

Dunque Zolli, reintegrato nel corpo docenti in seguito all'abrogazione delle leggi razziali, riprese a insegnare nel 1945, con un incarico gratuito all'Università di Roma presso la Facoltà di Lettere e Filosofia, Epigrafia e antichità semitiche.

L'anno successivo 1945/46, su proposta della Facoltà di Lettere e Filosofia del 22 novembre 1945 e con delibera del Senato Accademico del 14 dicembre, gli venne confermato l'incarico a titolo gratuito di Epigrafia e antichità semitiche²¹.

Nell'anno accademico 1946/47, oltre l'incarico per Epigrafia e antichità semitiche a Zolli (su proposta del Consiglio di Facoltà del 5 novembre 1946 e delibere del Senato Accademico del 30 dicembre 1946 e del Consiglio di Amministrazione del 3 gennaio 1947), venne assegnato l'incarico

¹⁷ Dallo spoglio dei *Registri dei Verbali d'esame*, risulta che nella sessione autunnale dell'a.a. 1944/45 dinnanzi alla commissione formata da Zolli, Furlani e Guidi sostenne l'esame di Epigrafia e antichità semitiche solamente Anania Fernando conseguendo la votazione di 30/30. Nella sessione straordinaria di febbraio la commissione composta da Zolli, Furlani e Levi Della Vida esaminò il candidato Perugia Luciano attribuendogli la votazione di 30/30. Nella sessione estiva 1944/45 di Ebraico e lingue semitiche comparate, Zolli, benché non professasse quella disciplina in quell'anno, risultò essere nella commissione composta da Furlani e Guidi, che esaminò Priami Silvana dandole la votazione della lode. Nel medesimo anno accademico (1944/45), ma nella sessione autunnale, la commissione composta dai soli Zolli e Furlani esaminò il candidato Valori Paolo che conseguì la votazione di 29/30. AUSR, Facoltà di Lettere e Filosofia. *Registro dei verbali d'esame. Anno accademico 1944-1945. Epigrafia e antichità semitiche. Ebraico e lingue semitiche comparate.*

¹⁸ Nel luglio 1946 non risulta essersi laureato nessuno studente sotto la guida di Zolli (AUSR, Facoltà di Lettere e Filosofia. *Verbale degli esami di laurea 1945-1946: sessione estiva A-Z*). La prima tesi di un allievo di Zolli fu discussa l'11 luglio 1949. Si veda *infra*, p. 387, n. 36.

¹⁹ AUSR, *Professori*, AS 4193, fasc. *Zolli (già Zoller) Eugenio (già Israele)*. Lettera del Prof. Giuseppe Furlani al Signor Rettore, datata Roma 6 agosto 1945.

²⁰ AUSR, *Professori*, AS 4193, fasc. *Zolli (già Zoller) Eugenio (già Israele)*. Consiglio di Amministrazione, adunanza del 28 luglio 1945.

²¹ AUSR, *Professori incaricati*, AS 4193, *Zolli (già Zoller) Eugenio (già Israele)*. R. Università degli Studi di Roma. Decreto d'incarico dal 1 novembre 1945 al 31 ottobre 1946, datato 8 luglio 1946. *Ibidem*. Università degli Studi di Roma, *Annuario per l'anno accademico 1945-1946*, Tipografia dell'Università, Roma 1948, p. 88.

retribuito di Ebraico e lingue semitiche comparate²², il cui insegnamento venne inserito nel piano della Scuola di Perfezionamento in Studi orientali²³.

Zolli mantenne gli insegnamenti di Ebraico e lingue semitiche comparate e di Epigrafia e antichità semitiche sino all'anno accademico 1950/51 quando venne messo a riposo per sopraggiunti limiti di età²⁴.

Dal 1948/49 al 1950/51 Zolli subentrò come supplente per Ebraico e lingue semitiche comparate sulla cattedra di Umberto Cassuto che si trovava impegnato per conto del Ministero degli Affari Esteri all'Università di Gerusalemme²⁵. La nomina a supplente di Zolli fu alquanto travagliata per una questione burocratica: infatti al Ministero della Pubblica Istruzione non risultava che Zolli fosse stato abilitato alla libera docenza, mentre l'Università di Roma, nel proporre il nome di Zolli al Ministero, si era basata esclusivamente sulle dichiarazioni dello stesso Zolli²⁶. Il disguido causò un fitto scambio epistolare tra Zolli e le Università di Padova e di Roma e si risolse solamente nel giugno del 1954 quando Zolli depositò presso l'Università di Roma il decreto ministeriale relativo alla libera docenza e il Ministero della Pubblica Istruzione attestò al Rettore dell'Università di Roma che Zolli aveva ottenuto nel 1934 la conferma definitiva alla libera docenza²⁷.

Negli anni successivi – come si è in precedenza scritto²⁸ – Zolli tenne, in veste di libero docente, corsi di conferenze in Ebraico e lingue semitiche comparate²⁹ e di Storia delle religioni presso la Facoltà di Magistero³⁰.

L'ultimo corso libero di Lingua e letteratura ebraica fu da lui professato nell'anno accademico 1954/55; infatti nell'ottobre del 1955, benché il suo nome comparisse tra i professori

²² AUSR, *Professori incaricati*, AS 4193, Zolli (già Zoller) Eugenio (già Israele). Università degli Studi di Roma. Decreto per il conferimento dell'incarico dell'insegnamento di Ebraico e lingue semitiche comparate dal 1° novembre 1946 al 31 ottobre 1947, datato Roma 12 settembre 1947.

²³ AUSR, Università degli Studi di Roma, *Annuario per l'anno accademico 1948-1949*, Tipografia dell'Università, Roma 1951, p. 140. *Annuario per l'anno accademico 1950-1951*, Tipografia Vittorio Ferri, Roma 1953, p. 105.

²⁴ AUSR, *Professori incaricati*, AS 4193, Zolli (già Zoller) Eugenio (già Israele). Università degli Studi di Roma al Prof. Eugenio Zolli. Oggetto: incarico d'insegnamento per l'anno accademico 1947-1948, datata Roma 3 agosto 1948. Ebraico e lingue semitiche comparate.

²⁵ AUSR, *Professori incaricati*, AS 4193, Zolli (già Zoller) Eugenio (già Israele); AUP, *Liberi docenti*, 149/V, Zoller Israele; ACS, MPI, DGIU, fasc. professori universitari III^a serie (1940-1970), b. 105, fasc. 23 Cassuto Umberto, sfasc. Zolli Eugenio (supplente).

²⁶ AUSR, *Professori incaricati*, AS 4193, Zolli (già Zoller) Eugenio (già Israele). Lettera del MPI, DGIS, Div. I, prot. n. 7483, al Rettore dell'Università di Roma, oggetto: Prof. Eugenio Zolli. Supplenza al prof. Umberto Cassuto, datata Roma 7 giugno 1949. *Ibidem*. Risposta del Rettore G., Cardinali, prot. n. 7483, datata Roma 21 giugno 1949.

²⁷ Si veda la corrispondenza contenuta in: AUSR, *Professori incaricati*, AS 4193, Zolli (già Zoller) Eugenio (già Israele); AUP, *Liberi docenti*, 149/V, Zoller Israele. In particolare: Università degli Studi di Roma, al MI DGIS, Div. I, prot. n. g-14845, oggetto: prof. E. Zolli. Libera docenza, datata Roma 11 giugno 1954. Risposta del MPI, DGIS, Div. I, al Rettore dell'Università di Roma, prot. n. 8255, oggetto: Libera docenza in Lingua e letteratura ebraica del dott. Eugenio Zolli, datata Roma 30 agosto 1954.

²⁸ Si veda «Capitolo 5», pp. 345-348.

²⁹ Si vedano: AUSR, Università degli Studi di Roma, *Annuario per anni accademici 1953-1954 e 1954-1955*, Stab. Tipo-litografico V. Ferri, Roma 1956, p. 83.

³⁰ AUSR, *Professori incaricati*, AS 4193, Zolli (già Zoller) Eugenio (già Israele). Università degli Studi di Roma, Verbale della Seduta della Facoltà di Magistero dell'11 dicembre 1952.

dell'Università sulle pagine dell'*Annuario per l'anno accademico 1955-1956*³¹, scrisse al Rettore di radiare il suo nome dall'albo dei docenti dell'Università visto che le condizioni di salute non gli consentivano di uscire di casa³².

Prima di concludere l'*excursus* tra le cattedre che Zolli tenne all'Università La Sapienza si deve infine ricordare che alla fine del 1953 venne nominato dal Ministero della Pubblica Istruzione, membro della Commissione d'esami per la libera docenza in Ebraico e lingue semitiche comparate presso l'Università di Roma³³.

b) Le tesi di laurea

Quali fossero gli argomenti dei corsi tenuti da Zolli all'Università di Roma non è dato saperlo. Come si è anticipato, presso l'Archivio dell'Università La Sapienza di Roma non sono conservati i *Registri delle lezioni* impartite dai professori in quegli anni. È inoltre opera ardua tentare di ricostruire quali fossero tali contenuti a partire dagli argomenti d'esame trascritti sui *Registri dei verbali d'esame*, in quanto la commissione esaminatrice si riuniva per esaminare i candidati allievi di tutti i professori di Ebraico e lingue semitiche comparate. In quegli anni infatti oltre a Zolli e all'assente giustificato Cassuto, occupavano la cattedra di Ebraico anche Sabatino Moscati, Giuseppe Furlani e Giorgio Levi Della Vida che fecero parte a più riprese della commissione d'esame³⁴.

Si è tuttavia tentato una seppur minima e parziale ricostruzione a partire dalle tesi di laurea seguite da Zolli, che nei sette anni trascorsi come professore incaricato furono complessivamente dieci³⁵.

La prima tesi di laurea discussa all'Università di Roma sotto la direzione di Zolli fu quella di Sofia Cavalletti divenuta, negli anni successivi, sua assistente universitaria e sua collaboratrice. La

³¹ Università degli Studi di Roma, *Annuario per l'anno accademico 1955-1956*, Stab. Tipo-litografico, V. Ferri, Roma 1957, p. 92.

³² AUSR, *Professori incaricati*, AS 4193, Zolli (già Zoller) Eugenio (già Israele). Lettera di Eugenio Zolli al Rettore, datata Roma 8 ottobre 1955.

³³ AUSR, *Professori incaricati*, AS 4193, Zolli (già Zoller) Eugenio (già Israele). Lettera di Eugenio Zolli al dott. Ballero del 4 gennaio 1954.

³⁴ Nell'anno accademico 1944/45, il primo di Zolli all'interno dell'Università di Roma con l'incarico gratuito di Epigrafia e antichità semitiche, risultavano professori ordinari di Ebraico e lingue semitiche comparate Cassuto e Levi Della Vida, mentre Furlani era incaricato. A loro si aggiungeva Ricciotti con il corso libero di Letteratura ebraica dell'Antico Testamento. Si veda: AUSR, Regia Università degli Studi di Roma, *Annuario per l'anno accademico 1944-1945*, Tipografia dell'Università, Roma 1947.

³⁵ Dopo attento e meticoloso spoglio dei registri dei *Verbali degli Esami di Laurea* dal 1944/45 al 1955/56 e di innumerevoli fascicoli personali di studenti siamo riusciti a rintracciare dieci tesi di laurea il cui relatore fu Eugenio Zolli.

tesi, *Il concetto di qadosh e hal nel linguaggio antico-testamentario*, venne discussa l'11 luglio 1949 conseguendo la votazione di 110 e lode³⁶.

Nell'anno accademico 1949/50, durante la sessione estiva del luglio 1950, ben tre studentesse di Zolli discussero la propria tesi di laurea. Il 17 luglio 1950, Anna Barbaranelli discusse la tesi *Morte e oltretomba nel concetto antico-testamentario*, conseguendo la votazione di 102/110³⁷; Maria Luisa Rossi discusse, conseguendo la votazione di 110/110, la tesi dal titolo *Le espressioni di beatitudine e gioia nella letteratura antico-testamentaria*³⁸; infine Maddalena Forte discusse la tesi *Adam e ben-Adam nel linguaggio antico-testamentario* con voto finale di 110/110³⁹.

Nella successiva sessione autunnale dell'anno accademico 1949/50, il 24 novembre 1950 furono discusse altre due tesi di laurea: Maria Teresa Miccolis sostenne la discussione sulla propria tesi *Dio e l'uomo nell'Antico Testamento*, votazione 95/110, mentre Ilia Dioguardi disquisì su *Giustizia commutativa nell'Antico Testamento* con votazione di 100/110⁴⁰.

Il tema del confronto tra Dio e l'uomo nell'Antico Testamento era caro a Zolli tanto che lo trattò in più di un'occasione durante le riunioni della Società Italiana di Storia delle Religioni. Durante la riunione primaverile del 1952, Zolli lesse la comunicazione «Il sapere di Dio e il sapere degli uomini», relazione seguita nell'autunno successivo dalla comunicazione scientifica «Il tempo di Dio e il tempo dell'Uomo nel Salterio» che costituì anche l'ultimo contributo di Zolli pubblicato in SMSR⁴¹.

Inoltre, per quanto riguarda gli argomenti delle tesi di laurea, si deve ricordare che già precedentemente al battesimo Zolli stava compiendo delle ricerche esegetiche sulla questione della

³⁶ AUSR, Facoltà di Lettere e Filosofia. *Verbale degli esami di laurea 1948-1949: lauree sessioni estiva, autunnale, straordinaria A-L*; AUSR, Facoltà di Lettere e Filosofia, fasc. personali studenti, matr. 16534, *Cavalletti Sofia*. Sofia Cavalletti (1917-...) fu allieva e collaboratrice di Zolli sino alla sua scomparsa. Curò l'edizione postuma della traduzione del Talmud babilonese (a cura di Eugenio Zolli, *Talmud Babilonese. Trattato delle benedizioni*, con uno studio introduttivo di Sofia Cavalletti, Laterza, Bari 1958; a cura di Sofia Cavalletti, UTET, Torino 1968, 1977 e 2003; Idem, TEA, Milano 1992 e 2000). Si occupò della pastorale per i bambini scrivendo testi catechetici di matrice montessoriana. Tra le opere: *Ebraismo e spiritualità cristiana*, Studium, Roma 1966; *L'Antico Testamento*, Coletti, Roma 1967; *Il Nuovo Testamento: la morale*, Coletti, Roma 1967; *Il giudaismo intertestamentario*, Queriniana, Brescia 1991; «Prefazione» in P.H. Peli, *La Torah oggi*, Marietti, Genova 1989; «Introduzione» in E. Levinas, *Dal Sacro al Santo: cinque nuove letture talmudiche*, Città Nuova, Roma 1985. La Cavalletti tratteggiò la figura di Zolli in numerosi scritti. Si vedano: S. Cavalletti, *Eugenio Zolli*, SMSR, XXVI (1955-56), pp. 50-51; Idem, S. Cavalletti, *L'itinerario spirituale di Eugenio Zolli*, «Responsabilità del Sapere», XXXIV (1956), pp. 231-252; Idem, *Sintesi delle note esegetiche*, «Sefarad», XX (1960), pp. 295-318; Idem, *In memoria di Eugenio Zolli*, «Rivista Biblica», XXXI (1983), pp. 69-71; Idem, *Nuova sintesi delle note esegetiche*, «Rivista Biblica», XXXI (1983), pp. 71-92.

³⁷ AUSR, Facoltà di Lettere e Filosofia. *Verbale degli esami di laurea 1949-1950: sessione estiva A-Z*; AUSR, Facoltà di Lettere e Filosofia, fasc. personali studenti, matr. 16450, *Barbaranelli Anna*.

³⁸ AUSR, Facoltà di Lettere e Filosofia. *Verbale degli esami di laurea 1949-1950: sessione estiva A-Z*; AUSR, Facoltà di Lettere e Filosofia, fasc. personali studenti, matr. 17038, *Rossi Maria Luisa*.

³⁹ AUSR, Facoltà di Lettere e Filosofia. *Verbale degli esami di laurea 1949-1950: sessione estiva A-Z*; AUSR, Facoltà di Lettere e Filosofia, fasc. personali studenti, matr. 15548, *Forte Maddalena*.

⁴⁰ AUSR, Facoltà di Lettere e Filosofia. *Verbale degli esami di laurea 1949-1950: sessione autunnale A-Z*; AUSR, Facoltà di Lettere e Filosofia, fasc. personali studenti, matr. 14612, *Miccolis Maria*; matr. 16653, *Dioguardi Ilia*.

⁴¹ *Notiziario della società italiana di Storia delle Religioni (1951-1955)*, SMSR supplemento al volume XXVII (1956), pp. 3-4. Per il contributo in SMSR si veda «Capitolo 4», pp. 300-301.

giustizia e misericordia divina e del dolore umano; basti ricordare gli articoli *Giobbe e il «Servo di Dio»*, pubblicato in RR del 1932⁴² e *Kuppuru e Cristo*, edito in RR del 1934⁴³. Nei mesi immediatamente successivi al battesimo, a quanto pare, riprese l'approfondimento di tali tematiche: nel giugno del 1945 lesse infatti una relazione presso il Centro Internazionale di Comparazione e Sintesi⁴⁴ su la cui rassegna, «Responsabilità del Sapere», venne in seguito pubblicata con il titolo *La giustizia di Dio e il dolore umano*⁴⁵. Il saggio, riprendendo gli argomenti dei precedenti articoli su Giobbe e il Servo di Dio, analizzava il problema della teodicea passando in rassegna le diverse figure bibliche da Giobbe, attraverso i profeti, Isaia, Geremia, Ezechiele, sino a Gesù⁴⁶.

L'anno accademico 1949/50 fu senza dubbio il più fecondo dal punto di vista delle tesi patrocinate, infatti nella sessione straordinaria del marzo 1951, precisamente il 15 marzo una sesta allieva di Zolli, Licia Serrani, in quell'anno discusse la propria tesi di laurea, *Catarsi e riti catartici nell'Antico Testamento*, conseguendo la votazione di 105/110⁴⁷.

Le ultime tre tesi di laurea furono dell'anno accademico 1950/51. La prima, discussa nella sessione autunnale, era di Maria De Simone la quale il 16 novembre 1951, conseguendo la valutazione di 108/110, presentò la tesi *Tipologia e terminologia di peccato nell'Antico Testamento*⁴⁸. Come si è detto, su questo argomento vent'anni prima Zolli ebbe a redigere alcuni articoli e contribuì con alcune indicazioni alla stesura da parte di Pettazoni del capitolo relativo alla confessione in Israele. Le ultime due tesi vennero discusse nella sessione straordinaria il 14 marzo 1952: Eligia Mezzanoglio con *Il Cantico dei Cantici* (votazione 100/110) e Giuliana Maria Poppi con *Il concetto di spirito nell'Antico Testamento* (105/110)⁴⁹.

⁴² I. Zolli, *Giobbe e il «Servo di Dio»*, RR, VIII 1932, pp. 223-233; Idem, *Ancora Giobbe e il Servo di Dio*, RR, VIII 1932, pp. 460-461.

⁴³ I. Zolli, *Kuppuru e Cristo*, RR, X 1934, pp. 1-20.

⁴⁴ Il Centro Internazionale di Comparazione e Sintesi, fondato da don Maurizio Raffa, era un'associazione di intellettuali di tutte le discipline che miravano, attraverso la comparazione e la comunicazione delle proprie esperienze, a contribuire a formare una nuova sintesi di tutti i valori per ridare unità alla cultura e senso alla vita. Le finalità consistevano nel perseguire una più stretta collaborazione tra le discipline fondamentali al fine di studiare i problemi concreti, nel ravvivare il senso di responsabilità che il sapere impone, per la salvezza della civiltà e dei valori spirituali. L'attività si concretizzava in riunioni settimanali frequentate da teologi, filosofi, giuristi, scienziati, storici, economisti e altre figure di rilievo. Per altre informazioni relative ai membri e all'organizzazione si veda: G. Rigano, *op. cit.*, pp. 343-344 e n. 303 p. 343, da cui sono tratte le notizie essenziali della nostra nota.

⁴⁵ E. Zolli, *La giustizia di Dio e il dolore umano*, «Responsabilità del Sapere», XXV 1947, pp. 31-50. La relazione venne letta il 6 giugno 1945 (*ivi*, p. 31).

⁴⁶ Nel 1951 Zolli ebbe modo di ritornare sul tema: E. Zolli, *Giustizia e carità*, «Forum Franciscanum», Cenacolo Franciscano di Caslino d'Erba, Como, n. 9-10 settembre-dicembre 1951 p. 7.

⁴⁷ AUSR, *Verbale degli esami di laurea 1949-1950: sessione straordinaria A-Z*; AUSR, Facoltà di Lettere e Filosofia, fasc. personali studenti, matr. 17075, *Serrani Licia*.

⁴⁸ AUSR, *Verbale degli esami di laurea 1950-1951: sessione autunnale A-Z*; AUSR, Facoltà di Lettere e Filosofia, fasc. personali studenti, matr. 17674, *De Simone Maria*.

⁴⁹ AUSR, *Verbale degli esami di laurea 1950-1951: sessione straordinaria A-Z*; AUSR, Facoltà di Lettere e Filosofia, fasc. personali studenti, matr. 15725, *Mezzanoglio Eligia*; matr. 15857, *Poppi Giuliana Maria*.

Sul Cantico dei Cantici Zolli aveva tenuto negli anni precedenti un corso all'Università di Padova, ripreso in seguito anche a La Sapienza, che gli aveva fruttato alcune note⁵⁰. Gli approfondimenti esegetici condotti negli anni successivi produssero due contributi pubblicati in «Marianum» e in «Responsabilità del Sapere»⁵¹ e una comunicazione letta durante l'assemblea generale ordinaria del 21 marzo 1953 della Società Italiana di Storia delle Religioni intitolata *L'esegesi storico-religiosa del Cantico dei Cantici*⁵².

Dall'analisi necessariamente sommaria dei titoli delle tesi di laurea comparati con i contributi pubblicati in quegli anni e degli argomenti trattati in sede d'esame di Ebraico e lingue semitiche comparate e di Epigrafia e antichità semitiche dagli studenti laureatisi con Zolli⁵³, si notano alcune caratteristiche ricorrenti nei temi svolti dal docente in sede accademica. Per prima cosa dai registri dei verbali d'esame emerge il fatto che Zolli fu sempre e comunque fortemente attratto dai Salmi, che proprio in quegli anni vedevano la sua traduzione e pubblicazione; conferma di una trattazione universitaria sul tema dei Salmi giunge anche dalle parole di padre Boccaccio dedicate alla recensione dell'opera di commento pubblicata due anni dopo la traduzione⁵⁴. In secondo luogo, sia nei contenuti dei corsi oggetto degli esami, sia delle tesi di laurea, ritornano alcuni temi cari alla ricerca zolliana come la terminologia specifica dell'Antico Testamento. Inoltre emergono anche altri aspetti legati alle ricerche esegetiche che egli riprese nel dopo-battesimo, quali ad esempio il problema della teodicea e della giustizia e clemenza divina. Scomparvero invece, da quanto è dato sapere, argomentazioni affini alla letteratura neotestamentaria e non è da escludere che, forse, ragioni di prudenza e di sensibilità abbiano inciso in questa rimozione per non urtare ulteriormente la suscettibilità di eventuali studenti ebrei.

In estrema sintesi, in conclusione, pare trovare conferma anche alla luce del magistero accademico in seno all'Università di Roma, la tendenza di Zolli, già precedentemente descritta, di uno spostamento del baricentro dei propri studi dal piano filologico a quello esegetico, seppur mantenendo, almeno in sede universitaria, una certa distanza dall'ambito di studi neotestamentari⁵⁵.

⁵⁰ Sul corso dell'anno accademico 1932/33 a Padova e sulle note esegetiche, si veda «Capitolo 6», p. 374 e n. 114.

⁵¹ E. Zolli, *Il Cantico dei cantici*, «Marianum», Roma, 1946; Idem, *Il Cantico dei Cantici (antiche e moderne interpretazioni)*, «Responsabilità del Sapere», anno VI, vol. 30, ottobre-dicembre 1952, pp. 293-298.

⁵² *Notiziario della società italiana di Storia delle Religioni (1951-1955)*, SMSR supplemento al volume XXVII (1956), p. 4.

⁵³ AUSR, Facoltà di Lettere e Filosofia. *Registri dei verbali d'esame. Anni accademici dal 1944-1945 al 1950-1951. Epigrafia e antichità semitiche. Ebraico e lingue semitiche comparate.*

⁵⁴ Si veda «Capitolo 5», p. 346, n. 106.

⁵⁵ Per altre notizie, relative all'attività di conferenziere di Zolli nel dopoguerra, si veda: G. Rigano, *op. cit.*, pp. 343-352.

c) *Le cattedre al Pontificio Istituto Biblico*

Il magistero zolliano non si esaurì alle Università di Padova e di Roma, ma conobbe, nel dopo-battesimo, anche la cattedra del Pontificio Istituto Biblico di Roma. Benché – come si è già anticipato – i documenti reperibili e consultabili relativi a questa fase dell'attività professorale di Zolli siano molto pochi, per completezza è necessario tuttavia trattare anche gli insegnamenti che vennero da lui impartiti presso la più rinomata istituzione cattolica di studi biblico-esegetici.

Zolli iniziò a insegnare al Pontificio Istituto Biblico nel 1945, quando Pio XII, per aiutarlo nei mesi successivi al battesimo e in attesa che si assestasse la sua situazione in seno all'Università di Roma, stabilì che vi tenesse un corso di Lingua e letteratura ebraica, facendo all'uopo pervenire a padre Dezza⁵⁶ una somma di denaro per la retribuzione mensile per la durata di un anno⁵⁷. Molto probabilmente alla vicenda non era estraneo nemmeno l'interessamento di padre Augustin Bea.

Il suo insegnamento venne regolarizzato nel 1946 con l'incarico per le cattedre di Lingua e letteratura ebraica post-biblica e di Lingua e letteratura aramaica post-biblica, che resse sino al 1955. Nel 1945 tenne un corso di tedesco «in commodum studiorum biblicorum». Negli anni 1947 e 1948 impartì corsi di lingua ebraica moderna e nel 1953 un corso di «res ebraiche (secundum professoris librum *L'Ebraismo*, Studium 1953)»⁵⁸.

d) *La produzione scientifica successiva al battesimo*

Negli anni successivi al battesimo la produzione scientifica zolliana fu quanto mai prolifica e allo stesso tempo proficua, arricchendo il pensiero e la ricerca esegetica cristiana di apporti quanto mai preziosi ed utili, possibili solo a chi era in possesso di una particolare conoscenza delle lingue semitiche, di tutta la tradizione antico-testamentaria, ed era in grado di dare una lettura comparata filologicamente con l'ebraico, l'aramaico ed il greco, il tutto alla luce di una sconfinata

⁵⁶ Paolo Dezza (1901-1999) gesuita e filosofo, rettore della facoltà filosofica di Gallarate (1939-51) e della Pontificia Università Gregoriana (1941-45). Dal 1981 al 1983 guidò i Gesuiti come delegato personale di Giovanni Paolo II. Nel 1991 venne creato cardinale. Tra le opere: *Alle Origini del Neotomismo* (1940); *Metaphysica Generalis* (1952). Fu uno tra i primi ad accogliere Zolli in seno alla comunità cristiana, fornendogli supporto sia materiale (lo ospitò alla Gregoriana nei tumultuosi giorni successivi al battesimo) che spirituale (la tradizione vuole che sia stato lui a istruire Zolli circa i dogmi della Chiesa). Sui rapporti intercorsi tra i due si veda: P. Dezza s.j., *Eugenio Zolli: da Gran Rabbino a testimone di Cristo (1881-1956)*, CC, vol. I, quad. 3136, 21 febbraio 1981, pp. 340-349. Nella Biblioteca dell'Università Gregoriana si trova il volume: I. Zoller, *Lecture ebraiche*, Treves Zanichelli, Trieste 1922, con una dedica autografa di Zolli allo stesso Dezza scritta sul frontespizio dell'opera: "Al Rev. P. Paolo Dezza SJ. Magnifico Rettore della Pontif. Univ. Gregoriana. Umilmente E. Zolli. 7.5.45" Su padre Dezza si veda: N. Venturini, *Il card. Paolo Dezza uomo fedele*, in «Popoli. Mensile internazionale di cultura e informazione missionaria della Compagnia di Gesù», n. 3, marzo 2000; *DHCF*, vol. II, pp. 1108-1110 e bibliografia ivi contenuta.

⁵⁷ P. Dezza s.j., *op. cit.*, p. 347.

⁵⁸ E. Zolli, *L'Ebraismo*, Studium, Roma 1953. Per la sua attività al Biblico si veda: *Acta Pontificii Istituti Biblici* dal vol. V, n. 1, 15 luglio 1945 al vol. VI, n. 2, 30 giugno 1956. Presso l'Istituto Biblico è conservato un fondo bibliografico con pochissime carte, ma stranamente non vi è un fascicolo personale a lui intestato nel fondo Professori.

preparazione sulla letteratura rabbinica. Guadagni possibili solo a chi fosse stato in possesso di una *forma mentis* in cui confluivano secoli di esperienza, di sofferenza e di pensiero ebraici.

I suoi articoli scomparvero dalle riviste ebraiche e da molti periodici strettamente scientifici, quali ad esempio SMSR. Tuttavia si avvalsero della sua firma molte riviste cattoliche italiane e straniere di spiritualità ed esegesi: «Antonianum», «Biblica», «Città di Vita», «Convergenze», «Crociata del Vangelo», «Dramma Sacro», «Forum Franciscanum», «Il Fuoco», «Humanitas», «Marianum», «Miscellanea Francescana», «La Missione», «L'Osservatore Romano», «Responsabilità del Sapere», «Sefarad», «Il Simbolo», «Tabor», «L'Ultima», «Unitas», «Vetus Testamentum», «Vita e Pensiero», «The Catholic Biblical Quarterly», «The Catholic World», «Miriam», «Schweizer Rundschau und die Bibel», «Theologische Zeitschrift», «Verbum Domini», «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes», «Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft». Collaborò infine alla stesura di numerose voci dell'*Enciclopedia Cattolica*⁵⁹, altre dell'*Enciclopedia Ecclesiastica* della Marietti (1953) e del *Dizionario Biblico* della casa editrice Studium (1953).

In undici anni, dal 1945, anno del battesimo, al 1956, anno della scomparsa, furono molti i testi dati alle stampe, tra i quali alcuni di alto valore scientifico.

Il primo, nell'immediato dopo-guerra e pochi mesi dopo l'adesione al cristianesimo, fu *Antisemitismo* (1945)⁶⁰. Nel testo l'autore analizza il fenomeno dell'antisemitismo nella prospettiva storico-religiosa⁶¹. Zolli mette in luce come a causare l'insorgere dell'antiebraismo – così definisce

⁵⁹ Per l'elenco completo delle voci redatte da Zolli per l'*Enciclopedia Cattolica* si veda: G. Rigano, *op. cit.*, p. 342, n. 301.

⁶⁰ E. Zolli, *Antisemitismo*, A.V.E., Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1945; il testo è stato recentemente ripubblicato: E. Zolli, *Antisemitismo*, a cura di Alberto Latorre, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), 2005. Sulle vicende relative alla stesura di *Antisemitismo*, si veda: A. Latorre, *Le origini di Antisemitismo...*, in corso di stampa su SP.

⁶¹ Il testo edito nel 1945 ricevette all'epoca le seguenti recensioni: P. Di Borgo, *Alle origini di Antisemitismo*, ne «L'Osservatore Romano», 3 febbraio 1946, n. 29, p. 3; Eugenio Zolli, *Antisemitismo*, CC, quad. 2303, 1946, p. 375. La prima recensione risente di una certa precomprensione di fede, tanto che il recensore stravolge la natura storica e filosofica dell'opera attribuendole un carattere spirituale, francamente non riscontrabile. Si legge infatti: "Per gli intendimenti e per la mole, esso è un'altra cosa: è, diciamo subito, una testimonianza di altissimo valore spirituale che esprime la ispirazione di un dramma interiore fervidamente vissuto". Conclude infine: "Ma, dicevamo, il libro di Eugenio Zolli è soprattutto una testimonianza. Senza volere, comunque, diminuire il valore scientifico dell'opera, ci permettiamo affermare che esso vale più per quello che non dice che per quello che dice. Il libro non dice una sillaba del fatto che più c'interessa ed appassiona: cioè della conversione alla fede di Cristo dell'Autore, che fu Rabbino Maggiore della Sinagoga di Roma. [...]. E fanno bene anche quelli che tacciono, lasciando parlare solo la vita. Eugenio Zolli ha taciuto e tace. Gli basta parlare e scrivere del Cristo e della sua Chiesa. A lui dobbiamo, sul divino Maestro, un libro, un libro magnifico, scritto sette anni fa, quando egli era rabbino a Trieste; un libro che si direbbe scritto da un cristiano e che molti ritengono scritto da un sacerdote cattolico. Questa è la tacita e pur così eloquente testimonianza del Nostro." La seconda recensione, dopo una brevissima introduzione relativa alla conversione e al carattere dello studio, riporta un brano dell'opera relativo alla questione sionistica, in cui Zolli esprime una posizione controcorrente rispetto alla sensibilità della Chiesa del tempo. L'anonimo recensore (si trattava del padre gesuita Mario Barbera) conclude lapidariamente: "Sulle difficoltà del Sionismo si veda quanto scrivevamo nella *Civ. Cat.*, 1937, II, 418". Per quanto riguarda l'atteggiamento de «La Civiltà Cattolica» nei confronti del sionismo, si vedano: M. Barbera, *La questione giudaica e il Sionismo*, CC, anno 87, 1936, vol. IV, pp. 44-62; Idem, *La questione giudaica e il Sionismo*, CC, anno 88, 1937, vol. II, pp. 418-431; R. Taradel, B. Raggi, *La segregazione amichevole. «La Civiltà Cattolica» e la questione ebraica 1850-1945*, Editori Riuniti, Roma 2000, pp. 74-77.

l'odio contro gli Ebrei – sia originariamente l'esclusivismo religioso ebraico. Su questo sostrato religioso, causa iniziale dell'antiebraismo, nel corso dei secoli si innestarono motivazioni apologetiche, sociali, economiche, politiche e infine razziali. Sono dunque inizialmente i caratteri propri della religione ebraica (in particolare il monoteismo, la profonda adesione etica e nomistica, l'avversione ai misteri), che stanno alla base dell'insorgere dell'antisemitismo. L'ebraismo, permeando l'intera vita del fedele ebreo, segna in maniera netta e contrastante la differenza con gli altri popoli in quelli che sono gli orientamenti politici, economici e culturali. Zolli non intendeva certo affermare che l'esclusivismo religioso ebraico fosse l'unica causa, ma che a essa si doveva risalire se si voleva comprendere in maniera esaustiva la complessità storica dell'antisemitismo e dei fenomeni che nel corso dei secoli ne favorirono e accrebbero la diffusione. In questo senso l'opera di Zolli non mancò di sottolineare come nei primi secoli dopo Cristo, il processo di differenziazione tra ebraismo e cristianesimo contribuì in maniera determinante a radicare un odio e un sospetto reciproci, che non mancheranno di dare prove evidenti di sé sino al Medioevo, nonostante gli appelli degli spiriti più alti delle due religioni invocassero quanto meno il rispetto delle differenze. Il testo venne scritto tra il 1939 e i primi mesi del 1945, quando ancora non si conosceva l'immensità dell'orrore della Shoah, tanto che Zolli non accenna minimamente ai campi di sterminio. Tuttavia dal punto di vista epistemologico, questo studio sull'origine dell'antisemitismo, non risentendo, né dell'emozione suscitata dall'orrore delle camere a gas, né degli sforzi compiuti nei mesi e negli anni successivi per comprendere come ciò fosse potuto accadere, è paradossalmente la *migliore* delle indagini possibili per quell'epoca e rappresenta indirettamente un contributo di grande interesse per gli storici della Shoà. Zolli, infatti, scrive di antisemitismo sul limitare di due epoche dell'umanità, quella precedente alla Shoà e quella successiva; egli è forse l'ultimo studioso a scrivere di antisemitismo prima che il mondo apra i cancelli di Auschwitz e scopra l'orrore di cui si è macchiata l'umanità.

Christus (1946)⁶² è il secondo testo di Zolli pubblicato dopo la sua adesione al cristianesimo, sebbene fosse pronto per la stampa addirittura prima di *Antisemitismo*⁶³. L'opera riprende, nei primi tre capitoli⁶⁴, i contenuti de *Il Nazareno*, ma si discosta da questo per il carattere esegetico. Infatti, oltre ai tre capitoli quasi interamente riscritti e rielaborati con maggiori riferimenti e note, i successivi sono un'esegesi a passi scritturali: il capitolo «Nazareno vocabitur» è un'esegesi a Mt 2, 23; «Sufficit tibi gratia mea» all'emistichio in 2Cor 12, 9; «Ex fide in fidem»

⁶² E. Zolli, *Christus*, A.V.E., Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1946. Il volume venne recensito in CC, quad. 2324, 1947, p. 159. Il testo conobbe due edizioni spagnole: E. Zolli, *Mi Encuentro con Cristo*, Rialp, Madrid 1948¹, 1952².

⁶³ In *Antisemitismo* la data posta al termine della «Prefazione» recita 23 luglio 1945, esattamente 5 mesi e 10 giorni dopo il battesimo, mentre quella dell'*imprimatur* è del 1 settembre 1945. In *Christus*, Zolli, al termine di una brevissima presentazione del testo, scrive: «Roma, 9 aprile 1945», vale a dire 55 giorni dopo il battesimo, mentre la data dell'*imprimatur* è del 1 gennaio 1946.

⁶⁴ «Sui semitismi neotestamentari»; «Il Nazareno»; «Exousia».

all'emistichio in Rm 1, 17; «Le nozze di Cana» al racconto evangelico delle nozze di Cana in Gv 2, 1-12; «Gerusalemme Gerusalemme» al passo evangelico di Mt 23, 37 e Lc 13, 34, la cosiddetta *apostrofe a Gerusalemme*. Infine il capitolo «Gesù chiama» è un diario autobiografico dei giorni immediatamente successivi al battesimo, che va da sabato 17 febbraio 1945 sino al 2 aprile 1945, lunedì dell'Angelo. In questo capitolo Zolli da una parte difende la sua scelta di aderire al cristianesimo e dall'altra esprime il personale travaglio spirituale di quei giorni con pagine cariche di pathos e di sofferenza. Vi sono brevi e profonde riflessioni, immagini icastiche, poesie, discorsi lasciati in sospeso, la sintassi è prevalentemente paratattica, lo stile è quello caro al ragionamento rabbinico fatto di rimandi, parallelismi, citazioni bibliche e analogie, l'esposizione è assimilabile alla preghiera salmodiale; il carattere complessivo del capitolo ci presenta il tratto mistico della personalità di Zolli. È questo capitolo che connota decisamente il testo come un'apologia, non tanto del cristianesimo, quanto del suo battesimo. I primi capitoli, equilibrati e scientifici, di matrice ermeneutica ed esegetica, alla luce di quest'ultimo paiono come pietre miliari che guidano il lettore lungo gli stessi passi del cammino compiuto da Zolli; sembrano infatti convergere nell'unica direzione del riconoscimento di Gesù come Messia. Mentre ne *Il Nazareno*, Zolli rimane ancorato all'ebraismo, sebbene si senta forte in lui l'attrazione esercitata da Gesù, in *Christus* parla ormai da cristiano e pare che attraverso i capitoli esegetici Zolli voglia addurre le prove che lo portarono ad abbracciare il cristianesimo. In un passaggio di *Christus* non a caso dichiara: “Ho ragionato senza fare il razionalista. I miei studi storico-religiosi che una volta forse avrebbero per me costituito un impedimento sulla via verso il dono della fede, mi vennero negli ultimi tempi in aiuto anziché avversarmi.”⁶⁵

Del 1951 è la traduzione in italiano dei Salmi: *Il Salterio*⁶⁶. L'opera, accolta con particolare entusiasmo da molti studiosi⁶⁷, in quanto dava una nuova e più competente traduzione alla preghiera ufficiale della Chiesa⁶⁸, venne seguita dopo un paio d'anni (1953) da un approfondito studio esegetico e storico-religioso nato dalle conferenze tenute all'Università di Roma: *I Salmi. Documenti di Vita Vissuta*⁶⁹.

⁶⁵ E. Zolli, *Christus*, cit., 2005, p. 157.

⁶⁶ E. Zolli, *Il Salterio*, Viola, Milano 1951.

⁶⁷ Qualche anno dopo, a ricordare il riscontro favorevole con cui venne accolta la pubblicazione, Sofia Cavalletti scrisse che la traduzione “fu salutata come un avvenimento non solo nel campo esegetico, ma anche nel campo letterario, perché finalmente – così un recensore – la lingua di Dante aveva un degno testo dei Salmi”. Si veda: S. Cavalletti, *L'itinerario spirituale...*, cit., p. 232.

⁶⁸ La traduzione compiuta da Zolli entrò anche nel testo *Breviarium romanum* (ad uso dei fedeli). *Il Libro delle Ore, latino-italiano*, a cura dei Benedettini di Parma, Queriniana, Brescia 1956.

⁶⁹ E. Zolli, *I Salmi. Documenti di vita vissuta*, Viola, Milano 1953. In apertura del volume vi è riprodotta a p. 5 una lettera della Segreteria di Stato di Sua Santità (n. 269802) datata Vaticano, 10 maggio 1952, e firmata dal Sostituto alla Segreteria di Stato, monsignor Giovanbattista Montini, il futuro Paolo VI, in cui vi è scritto: “Illustrissimo Signore, La sua traduzione del Salterio, offerta al Santo Padre in così nitida elegante edizione, è omaggio tanto più gradito alla Santità Sua, in quanto è valido contributo alla scienza del Libro Sacro in un periodo di felice rifiorimento dello studio dei Salmi, nell'uso specialmente della Sacra Liturgia. Guidato dalle migliori tradizioni esegetiche, ella ha raccolto in

Il 1953 vide la pubblicazione di un volume didascalico a carattere divulgativo: *L'Ebraismo*, quale tentativo di “offrire al lettore qualche nozione concernente la spiritualità di Israele dalle sue origini sino ai tempi nostri”⁷⁰. Sebbene la Chiesa fosse ormai prossima al Concilio Vaticano II, il volume – come si è detto – venne recensito con alcune perplessità su «La Civiltà Cattolica» e non senza un finale sibillino riservato all'accoglimento da parte di Zolli delle teorie documentarie sull'origine del Pentateuco⁷¹.

Nel 1954 negli Stati Uniti fu pubblicata l'autobiografia *Before The Dawn* (1954), mentre in Italia apparve *Da Eva a Maria* (1954), un breve studio storico-religioso condotto attraverso il confronto tra Maria e la Bibbia, in cui “si tratta di passare in rassegna la maggior parte delle pagine scritturali che ci parlano delle donne nella Bibbia, per vedere se e quanto esse hanno qualche cosa in comune con Maria, oppure se e quanto differiscono da Maria”⁷². Lo scritto riprendeva l'argomento di una tesi di laurea discussa da una sua allieva a Padova vent'anni prima⁷³. Il testo veniva accompagnato da un sintetico contributo sull'etimologia del nome Miriam pubblicato con il titolo *Miriam e Maria* nella rivista «Il Fuoco» (gennaio-febbraio 195, pp. 1-2) e da un'altra pubblicazione: *La Vergine madre alla luce dei documenti biblici*, in *La Vergine madre nel pensiero, nell'arte, e nella vita dei popoli*. Conferenze tenute nell'Aula magna dell'Angelicum, Edizioni Paoline, Roma 1955⁷⁴.

Vi fu infine la pubblicazione di tre opere postume.

Guida all'Antico e Nuovo Testamento (1956)⁷⁵, seguì di pochi mesi la sua scomparsa. Lo scopo dell'opera era “di offrire a persona di cultura media e di modeste conoscenze nel campo biblico qualche idea attorno all'ideologia e alla spiritualità biblica”⁷⁶. Zolli si augurava di poter far seguire al volume un altro, un'antologia biblica antico- e neo-testamentaria, da intitolare: *Letture Ebraiche*, ma non poté dare seguito ai suoi propositi. La recensione de «La Civiltà Cattolica» fu probabilmente ammorbida dalla recente scomparsa: “In forma succinta e chiara il compianto prof.

questa paziente e felice traduzione i frutti d'un suo lungo e amoroso studio, offrendo ai cultori della critica testuale e filologica un materiale di particolare valore, ed a quanti hanno in venerazione la Sacra Scrittura un saggio prezioso della bellezza e della ricchezza spirituale di questo Libro divinamente ispirato. Lieto di pensare che sopra tutto la pietà cristiana avrà dal suo libro buon pascolo alla unione con Dio nella preghiera, l'Augusto Pontefice Si compiace vivamente con la S.V. Ill. ma per la così utile fatica. E mentre La ringrazia dell'omaggio e fa voti per la sua persona e per i suoi lavori, Le invia di cuore, pegno di paterna benevolenza, l'Apostolica Benedizione. Consenta, illustre Professore, che io aggiunga qui l'espressione della mia personale, viva riconoscenza per la copia del libro a me destinata e voglia gradire col mio compiacimento per così autorevole lavoro il rispettoso omaggio della mia alta stima, con la quale mi confermo della Signoria Vostra Ill. ma dev.mo.” Le due opere vennero recensite da padre Boccaccio.

⁷⁰ E. Zolli, *L'Ebraismo*, Studium, Roma 1953, p. 5.

⁷¹ Si veda «Capitolo 2», pp. 182-183.

⁷² E. Zolli, *Da Eva a Maria*, Studium Christi, Roma 1954, p. 13.

⁷³ Si veda «Capitolo 6», p. 337 e n. 37. Una favorevole recensione diede: CC, vol. III, 3 settembre 1955, quad. 2525, pp. 534-535.

⁷⁴ Si veda anche: E. Zolli, *Il cantico di Simeone*, «Marianum», VIII 1946, fasc. 3-4, pp. 273-276.

⁷⁵ E. Zolli, *Guida all'Antico e Nuovo Testamento*, Garzanti, Milano 1956.

⁷⁶ *Ivi*, p. 7.

Zolli ci ha lasciato postuma questa guida ai problemi del Vecchio e del Nuovo Testamento, con l'intento di offrire una previa conoscenza della ideologia e spiritualità biblica. C'è molto in poche pagine: è naturale che molte cose siano appena accennate, molti problemi solo sfiorati. [...] non manca nulla, anche se solo accennato. [...]. Il pensiero tradizionale ebraico e cristiano è armonizzato con le vedute della critica, anche nelle ipotesi più avanzate, ma sempre con saggia moderazione, con riserbo prudente, e non senza vedute personali e originali esposte con acutezza e modestia”⁷⁷.

Nel 1958 vi fu la pubblicazione, a cura di Sofia Cavalletti, della traduzione del *Talmud. Il Trattato delle Benedizioni*, che all'epoca rappresentava la prima traduzione dall'ebraico direttamente all'italiano di un trattato del Talmud. Il volume, recensito sulla RMI, veniva definito come “un trattato talmudico in italiano”⁷⁸.

Infine, nel 1964 in pieno clima di rinnovamento conciliare, venne pubblicato lo studio dedicato al primato di Pietro: *La Confessione e il Dramma di Pietro*⁷⁹, tema sul quale Zolli, poco prima della morte, aveva dedicato un contributo: *La confessione di Pietro nei sinottici e in Giov. 6*⁸⁰. Il testo a cura di Titta Zarra è un meticoloso studio filologico ed esegetico, condotto attraverso la comparazione dei Vangeli sinottici prima e di Giovanni poi, del primato dato da Gesù a Pietro, primato messo in discussione dalle Chiese protestanti. Zolli, conformandosi alla tradizione cattolica, ma con un visione innovativa, intendeva porre una soluzione definitiva alla diatriba tra le Chiese, testimoniando al contempo la sua piena adesione al cattolicesimo. Il clima conciliare sortì effetti anche nella recensione più che benevola de «La Civiltà Cattolica»: “L'originale erudito e ragionato apporto dell'illustre professore, la cui ampia e solida produzione letteraria scritturistica fu ed è altamente apprezzata dagli studiosi, all'esegesi e alla teologia del cruciale testo petrino del primato, è pertanto degna di considerazione, e c'è da augurarsi che la speranza allora da lui formulata, che le sue interessanti proposte incontrino il favore «di tutti coloro che amano la verità e che appartengono alla due confessioni» (p. 20), abbia a realizzarsi”⁸¹.

e) Il magistero di Zolli

Secondo la testimonianza di Sofia Cavalletti, sia a La Sapienza che al Biblico, a Zolli “assegnarono cattedre di poca importanza. Una mente come quella di Zolli, doveva occupare posti

⁷⁷ CC, vol. I, quad. 2549, 1 settembre 1956, p. 521. Si veda anche la recensione di Henri Cazelles in «Vetus Testamentum», vol. VI (1956), p. 335.

⁷⁸ A. Colombo, RMI, n. 5, maggio 1959.

⁷⁹ E. Zolli, *La confessione e il dramma di Pietro*, a cura di T. Zarra, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1964.

⁸⁰ E. Zolli, *La confessione di Pietro nei sinottici e in Giov. 6*, «Città di Vita», vol. X, n. 3 maggio-giugno 1955, pp. 271-273.

⁸¹ C. Lo Giudice S.J., CC, vol. I, quad. 2774, 15 gennaio 1966, p. 155.

più decisivi, in corsi più frequentati, affinché fondasse una *scuola*, in modo che il suo pensiero, le sue conoscenze e la sua metodologia non andassero perduti, invece lo misero a dirigere corsi marginali. Al Biblico, dove era impensabile all'epoca che una donna studiasse, c'erano due o tre allievi al punto che un giorno Zolli rimase con un solo allievo. Anche a La Sapienza eravamo in pochi: ad un certo punto rimasi l'unica sua allieva⁸². A questo proposito Rigano riporta un'affermazione di Sofia Cavalletti pressoché identica a quella rilasciataci⁸³. Come si è detto precedentemente non è possibile esprimersi in maniera definitiva su questo aspetto. Infatti se al Biblico il materiale archivistico relativo a Zolli è pressoché inesistente, a La Sapienza i documenti reperibili non offrono sufficienti garanzie. Al tempo in cui Zolli reggeva per incarico le cattedre di Epigrafia e antichità semitiche e di Ebraico e lingue semitiche comparate altri docenti, quali Moscati, Furlani e Levi Della Vida, tenevano i medesimi insegnamenti. Da quanto emerge dai registri dei verbali d'esame furono parecchie centinaia gli allievi esaminati dalla commissione composta da Zolli, Moscati, Levi Della Vida e Furlani, nelle diverse sessioni d'esame, tuttavia, proprio perché gli esami venivano tenuti collegialmente, non vi sono sufficienti elementi per stabilire con un certo grado di certezza quali fossero, tra i tanti, gli allievi preparati da Zolli. L'unico dato che pare essere sicuro è il numero delle tesi di laurea seguite, dieci, che effettivamente in un contesto come quello de La Sapienza appare essere un numero molto ridotto.

Zolli esercitò un certo fascino sia sugli allievi delle sue lezioni, che in ambiente internazionale. Oscar Cullmann gli offrì una cattedra all'Università di Basilea⁸⁴; nel 1950 l'Istituto Arias Montano de Estudios Hebraicos y Oriente Proximo di Madrid, sulla cui rivista «Sefarad» Zolli pubblicò numerose note esegetiche⁸⁵, lo invitò alla XI Semana Bíblica Española e alla Semana Española de Teología⁸⁶; nell'estate del 1953 Zolli venne invitato negli Stati Uniti dall'Università di

⁸² Sofia Cavalletti, intervista telefonica dell'autore del 17 dicembre 2001.

⁸³ G. Rigano, *op. cit.*, pp. 339 e 341. Analoga testimonianza giunge da alcune pagine della stessa Cavalletti. Si vedano: S. Cavalletti, *In memoria di Eugenio Zolli*, cit., pp. 70-71.

⁸⁴ Si vedano: T. Ricci, *Convertito, anzi arrivato*, «30 giorni», n. 3, marzo 1991, p. 67; G. Rigano, *op. cit.*, p. 341. Oscar Cullman (1902-1999) esegeta evangelico francese e storico delle origini cristiane, professore a Strasburgo, a Basilea e all'École des Hautes-Études di Parigi. Tra le opere: *Cristo e il tempo* (1946); *Il mistero della redenzione nella storia* (1965). Si veda: *EI*, Appendice III¹, p. 459.

⁸⁵ Di Zolli su «Sefarad»: E. Zolli, *Note di filologia ed esegesi anticotestamentaria*, «Sefarad», VIII 1948, fasc. I, pp. 117-124; Idem, *In margine al «Miserere»*, «Sefarad», IX 1949, fasc. I, pp. 142-151; Idem, *In margine all'iscrizione fenicia di Karatepe e Notas filológicas a una serie de versiones bíblicas*, «Sefarad», X 1950, fasc. I, pp. 165-169, 411-431; Idem, *Il significato del Sal. 6,8*, «Sefarad», XI 1951, fasc. I, pp. 101-103; Idem, *Il canto dei morti risorti e il Ms. DSI^a in Isaia 26,18*, «Sefarad», XII 1952, fasc. I, pp. 375-378; Idem, *El significado di J-H-PH in Ger. 2, 25*, «Sefarad», XIV 1954, pp. 363-366; Idem, *Contributo alla semantica di ׀*, «Sefarad», XVI 1956, pp. 23-31.

⁸⁶ Si vedano: AUSR, *Professori incaricati*, AS 4193, *Zolli (già Zoller) Eugenio (già Israele)*. Lettera di Eugenio Zolli al Rettore, con timbro dell'Università 16 settembre 1950; *Noticias: XIª Semana Bíblica Española (18-23 de septiembre de 1950)*, «Sefarad», fasc. 1, 1950 (riportata in: G. Rigano, *op. cit.*, p. 341, n. 296).

Notre-Dame dell'Indiana a tenere un corso di lezioni sull'«Influenza della religione ebraica sulla liturgia paleocristiana»⁸⁷, viaggio da cui prese le mosse la pubblicazione di *Before the Dawn*⁸⁸.

Sofia Cavalletti così descrisse la prima lezione di Ebraico e lingue semitiche comparate impartita da Zolli a cui assisté nel 1946⁸⁹.

Dieci anni fa ascoltai per la prima volta una lezione del Prof. Zolli all'Università di Roma. Egli fece quel giorno un'introduzione al profetismo biblico, descrivendone alcuni fenomeni, che illustrava attraverso citazioni di testi profetici; il profeta, disse fra l'altro, viene talvolta definito nell'Antico Testamento con un termine che si avvicina a quanto noi possiamo esprimere con «il gocciolatore», e ciò perché le sue parole scendono nel cuore di chi lo ascolta come pioggia di lacrime e sangue e talvolta come gocce benefiche e vivificanti di rugiada. A questo punto il professore concluse la sua lezione, citando le Beatitudini evangeliche, in particolare quella che egli preferiva: «Beati i puri di cuore»... Restammo tutti molto colpiti da quella lezione, ma non sapevamo allora che il Professore in quella prima lezione ci aveva rivelato il segreto dell'anima sua.⁹⁰

Gianfranco Nolli, studente al Pontificio Istituto Biblico, dopo la scomparsa di Zolli ebbe modo di ricordare che al Biblico la sua figura era circondata da un alone di prestigio e di fascino molto particolare, sebbene “il suo metodo di insegnamento, troppo connotato ebraicamente, insolito quindi per un'Istituzione Pontificia”, destasse “qualche perplessità”⁹¹.

[...] Ricordo il primo incontro, all'Istituto Biblico, dove egli allora (nell'immediato dopoguerra) insegnava Letteratura ebraica post-biblica. Ero stato attratto alla sua scuola dalla fama che lo circondava e che lo presentava non tanto come un cultore di studi, quanto come ‘un vero israelita in cui non c'era dolo’, uno di quei cristiani che sono tali anche prima di ricevere il battesimo. Egli come era solito non stava in cattedra, ma sedeva su una sedia, vicino ai banchi occupati dagli scolari: teneva in mano un pezzetto di gesso bianco e lo rigirava con movimenti pacati e caratteristici mentre andava spiegando la frase che poco prima aveva scritto sulla lavagna. La sua voce, sempre un po' rauca, ma calda e appassionata, aveva spesso delle inflessioni come di canto e specialmente quando parlava citando i Salmi, l'andamento del periodo diventava decisamente poetico. Il suo metodo d'insegnamento proveniva dalla più schietta tradizione ebraica, però venata qua e là da un sereno buon senso che gli permetteva di far evitare allo scolaro le noie e i tedii delle discussioni lunghe e senza risultati concreti. Sembrava che egli spaziasse nel vastissimo campo della letteratura talmudica con sicurezza di un uccello, cui l'immensità del cielo è sprone al volo, non freno. Dava l'impressione di possedere una erudizione capace di schiacciare ogni spontaneità di sentimento, ma si finiva per ammirarla ancora di più e valutarne la

⁸⁷ AUSR, *Professori incaricati*, AS 4193, Zolli (già Zoller) Eugenio (già Israele). Lettera di Eugenio Zolli al Rettore Giuseppe Cardinali, datata Roma 27 marzo 1953. E. Zolli, *Why...*, cit., p. V. Si veda «Capitolo 3», p. 263.

⁸⁸ Sulla genesi e sul contenuto dell'opera si veda: A. Latorre, *Da Prima dell'Alba a Before the Dawn*, cit.

⁸⁹ Sofia Cavalletti sostenne l'esame di Ebraico e lingue semitiche comparate nella sessione estiva dell'anno accademico 1946/47, dinnanzi alla commissione formata da Zolli, Furlani e Moscati, conseguendo la votazione della lode. AUSR, Facoltà di Lettere e Filosofia. *Registro dei verbali d'esame. Anno accademico 1946-1947: sessione estiva. Ebraico e lingue semitiche comparate*.

⁹⁰ S. Cavalletti, *L'itinerario spirituale...*, cit. p., 243-244.

⁹¹ G. Rigano, *op. cit.*, p. 340.

portata veramente fuori del comune quando ci si accorgeva che da essa il suo spirito era alimentato e sostenuto. Nel tenere la lezione, egli trattava gli argomenti più svariati, passando da una sentenza rabbinica a una frase scritturale, da una citazione talmudica, a un versetto di preghiera sinagogale e tutto scrivendo con chiarezza e meticolosità sulla larga lavagna dell'allora aula prima. Abituati ai rigidi sistemi di divisione e classificazione, dai quali era impossibile uscire anche solo con fugace sguardo su altri campi, era facile pensare che il metodo del prof. Zolli fosse antiscientifico e che la sua scuola si riducesse a una sia pure stupenda esibizione di personale erudizione, la quale però non poteva recare all'alunno niente altro che confusione e perplessità. E davvero questa fu la mia prima impressione. Tuttavia la fama del maestro mi impedì di commettere la sciocchezza di disertare le sue lezioni. In tal modo egli poté condurre i suoi scolari (per la verità ben pochi, mai più di cinque o sei) attraverso il mondo rabbinico, insegnare loro con metodo che diremmo moderno se non fosse stato praticato fin dai tempi di Gesù e anche prima, le sfumature del pensiero, gli arabeschi più sottili dell'esegesi, le finezze più squisite della grammatica [...]. Alla distanza di tanti anni e con una discreta esperienza di professori, posso dire che nessuno fu così geniale e capace di istruire i suoi scolari come il prof. Zolli.⁹²

Un allievo ebreo di Zolli, Dario Israel, dapprima suo studente a Trieste e in seguito a Roma al Collegio Rabbinico, ci ha lasciato una testimonianza che collima in maniera straordinaria con le parole di Nolli e della Cavalletti.

Zolli fu un insegnante meraviglioso. Non ci faceva commentare tutto un testo biblico, ad esempio Isaia, ma anche solo tre versetti. Ci incaricava di informarci, ovunque fosse possibile, alla Gregoriana o al Biblico⁹³, di tutti i commenti fatti da tutti i rabbini in ogni tempo su quei versetti. Dopo circa una settimana ci interrogava fingendo di non sapere nulla al riguardo, per lasciarci liberi di apprendere. E le assicuro che lui sapeva. Questo era il suo metodo di far apprendere, di insegnarci. [...] fu un insegnante meraviglioso.⁹⁴

⁹² G. Nolli, *L'ultima opera di Eugenio Zolli*, «L'Osservatore Romano», 29 maggio 1958.

⁹³ Pontificia Università Gregoriana e Pontificio Istituto Biblico.

⁹⁴ Dario Israel, intervista dell'autore del 26 e 27 luglio 2001.

1925

1¹

[Trieste, aprile - maggio 1925]²

Chiarissimo Signor Professore,

Causa le feste mi è dato solo oggi di ringraziarLa della gentile Sua lettera.

Per quanto concerne la tesi da me sostenuta mi permetto d'osservare: Il valore simbolico che io attribuisco ai nomi delle lettere dell'antico-sinaitico non è una *interpretazione* mia³; tutt'altro. Si tratta per la massima parte, potrei dire sempre, di significati simbolici che sono segnati dagli *stessi lessici* che danno il significato primo. P.[er] es.[empio]: kaf = palma (della mano, [piante]⁴ del piede, mons Veneris[]). Tutto quanto si trova l'uno accanto all'altro nello stesso dizionario. Deleth (daleth) porta, ragazza di facili costumi. Anche qui è questione *puramente linguistica*⁵.

Anzi, posso assicurarLa, Illustre Signor Professore, che fu mia cura precipua di *non interpretare*, ma di *rilevare*. Il dualismo è una realtà. Waw e zajin sono due *arredi sacri*, cheth e teth sono *due piante* e via dicendo. 'Ajin e peh sono legati l'uno all'altro e sono *due organi* fisiologici. Nun e samekh sono *due pesci*. Io la legge del dualismo non la (sic!) ho messa, io la (sic!) ho trovata lì, incisa. Shen-phallus è l'interpretazione, per essere esatti: la spiegazione giusta data dal Grimme⁶, il quale di simbolismo non ne sa nulla. Quf, Q greco⁷, di sicuro non proviene da guf-corpo; quf è

¹ LETTERA I: *Su quattro facciate. Carta intestata (sulla sinistra in alto del primo foglio): «Comunità Israelitica di Trieste. Il Rabbino Maggiore». Si interpone a decorazione tra «Comunità Israelitica» e «di Trieste» dell'intestazione un mannello di spighe stretto da un nastro con due svolazzi. Al di sotto de «Il Rabbino Maggiore» a delimitare l'intestazione si trova una linea con al centro un piccolo quadrato.*

² Lettera databile, da elementi interni, tra la fine di aprile e l'inizio di maggio del 1925. Per i criteri seguiti nella datazione si veda «Capitolo 3», pp. 206-207.

³ L'interpretazione è fornita nel testo *Ideogenesi e morfologia dell'antico-sinaitico*; si vedano: «Capitolo 2», pp. 85-99 e «Capitolo 3», pp. 205-219.

⁴ Parentesi quadra inserita da Zolli.

⁵ Il ricorso a spiegazioni psicologiche e cariche di simbolismo era una critica spesso lanciata a Zolli dai filologi e dagli storici delle religioni. A questo riguardo, la Commissione per la libera docenza in Lingua e letteratura ebraica composta da Ignazio Guidi, Giorgio Levi della Vida e Giuseppe Furlani così si esprimeva attorno al testo in questione: "Tanto in questo come anche negli altri suoi lavori egli dà a divedere di conoscere bene l'ebraico e la letteratura sugli argomenti discussi e di sapere condurre efficacemente la discussione dei problemi scientifici. Difficilmente però si potrà approvare la tesi centrale del suo libro, intinta di soverchio simbolismo. Altri appunti potrebbero farsi al metodo tenuto nella ricerca, il quale talvolta manca di quel rigore logico che l'argomento richiederebbe." ACS, MPI, DGIS, LD, III serie 1930-1950, b. 521, fasc. *Zoller Israele*, Relazione della commissione giudicatrice sulla libera docenza di lingua e letteratura ebraica chiesta dal dott. I. Zoller.

⁶ Si veda «Capitolo 3», p. 208, n. 71.

⁷ Q koppa (o coppa). Corrisponde al suono K davanti alle vocali o (omicron) e v (ipsilon). Anticamente l'alfabeto greco comprendeva tale lettera che poi scomparve e rimase in uso solo come simbolo numerale; stessa sorte capitò

cerchio, la radice è segnata con questo significato in tutti lessici. Cerchio, nel gruppo anatomico, accanto a Shen...

Si tratterà in prevalenza del fanciullo *cosmico*, si tratterà di padre e madre cielo-terra, ma il valore sessuale mi pare ci sia.

Il mio amico Battaglia⁸ Le confermerà che ho fatto degli sforzi per *buttar giù* la mia tesi, ma non mi è riuscito e ciò non per amor proprio, ma perché trovavo sempre la filologia schietta, spassionata da parte della mia tesi prima. – Mi permetta, Illustre Signor Professore: Il *terzo* gruppo è anatomico? Di sicuro (occhio, bocca, testa, ecc.). Ed allora, non v'è alcun nesso ideologico fra il terzo ed i primi due? Come si può ammettere con Grimme che si tratta di *tre* gruppi *staccati*? Il Grimme spiega: Prima l'autore pensò all'ambiente culturale, poi piantò quello per prendere alcuni concetti dalla cerchia di idee cosmografiche; non basta, pianta la cosmografia e si rivolge al proprio corpo. No, Illustre Signor Professore, l'alfabeto sinaitico è sbocciato dalla mente degli autori come una *unità perfetta*. Visto poi che il terzo gruppo è anatomico e che i vocaboli che ricorrono nei primi due hanno un significato anatomico (sibbene in seconda linea) pur essi – l'unità è ristabilita. Mi permetterò d'inviarLe a suo tempo la rielaborazione in tedesco⁹; forse mi riuscirà d'essere più convincente.

Mi perdoni, Illustre Signor Professore, se mi sono permesso di trattenerLa tanto a lungo, ma io ho la più alta stima della Sua enunciazione precisa, nemico come sono di ogni elogio vano. Non vorrei peccare di poca modestia; ecco, io mi permetterei di pregarLa di concedermi una grazia cioè di rileggere l'opuscolo (magari su testo tedesco, il quale del resto non differenzierà gran cosa; sarà forse qua e là più chiaro) dopo qualche tempo.

Del resto, posso avere sbagliato. Cercherò di approfondire meglio la cosa in ulteriori rielaborazioni.

A Lei, Chiarissimo Signor Professore, resto sempre riconoscente della tanta luce che mi offrono le Sue opere.

Con devota stima.

I. Zoller

alle lettera stigma (ς) e sampi (ϣ). Dall'età ellenistica infatti prevalse l'uso di servirsi, per indicare i numeri delle 24 lettere dell'alfabeto, cui si aggiunsero altri segni particolari: ς = 6, ϙ = 90, ϣ = 900 (si veda D. Marucco, E. Ricci, *Γράμματα*, Ed. Cremonese, Città di Castello 1976⁴).

⁸ Su Raffaello Battaglia si veda «Capitolo 3», p. 194, n. 9.

⁹ Si tratta della stesura in tedesco inviata a Pettazzoni successivamente I. Zoller, *Sinainschrift und Griechisch-Lateinisches Alphabet; Ursprung und Ideologie dargestellt*, Selbstverlag, Trieste 1925 (si veda «Capitolo 3», p. 207).

1928

2¹

Trieste, 27 ottobre 1928
Via S. Nicolo (sic!) 30²

Chiarissimo Signor Professore,

Ella avrà già ricevuto probabilmente il volume *La prece che redime*³. Lo ho fatto spedire subito. La ringrazio tanto del Suo gentile interessamento. Il libro è ben poca cosa, perché frutto di appena sei mesi di lavoro. Sarebbe riuscito meglio, se mi avessero lasciato almeno un anno di tempo.

Il *Formulario delle Orazioni degli Israeliti*⁴ – di Samuele David Luzzato⁵, triestino, è del 1821⁶. Pubblicato presso Anton Krauss a Vienna⁷. (Il movente per la pubblicazione in genere fu d'indole politica⁸. Ne trattai in un mio opuscolo: *Gli inizi della riforma sinagogale e l'ebraismo italiano, 1818-20*. Trieste, 1919. Se la questione dovesse avere qualche interesse per Lei – posso servirlo con una copia. L'edizione credo sia esaurita). Il *Formulario* non si trova più in commercio. Dal punto di vista scientifico-letterario non è di nessun interesse particolare. Di data relativamente recente è la traduzione di Vittorio Castiglioni⁹, fu Rabbino Maggiore a Roma, triestino pure lui. (Casa editrice

¹ LETTERA 2. *Su quattro facciate. Carta intestata (in alto a sinistra del primo foglio): «Prof. Israele Zoller. Libero docente di lingua e letteratura ebraica alla R. Università di Padova»; intestazione delimitata sul fondo da una linea al cui centro vi è un rombo posto a decorazione.* Per le vicende relative al conseguimento della libera docenza si veda «Capitolo 5», pp. 326-327.

² Data topica a stampa in alto a destra del primo foglio; è quindi riconducibile a un errore di stampa la dicitura Nicolo in luogo di Nicolò.

³ I. Zoller, *La prece che redime. תפלה יום כפור, Le preghiere del Giorno dell'Espiazione*, Editrice La Comunità Israelitica di Trieste, Trieste 1928.

⁴ Titolo dell'opera riquadrato a matita da Pettazzoni. *Formulario delle orazioni degli israeliti secondo il rito italiano*, Traduzione di Samuel David Luzzatto, A. de Schmid, Vienna 1819. Si veda anche: S.D. Luzzatto, *Introduzione al Formulario delle Orazioni di rito italiano*, Devir, Tel Aviv 1966.

⁵ Sul triestino Samuel David Luzzatto si veda «Capitolo 1», p. 34, n. 60.

⁶ Anno di pubblicazione riquadrato a matita da Pettazzoni.

⁷ Nome della città riquadrato a matita da Pettazzoni.

⁸ Francesco I d'Austria, per accontentare almeno in parte i riformisti dell'epoca, che volevano le preghiere ebraiche recitate nella lingua del paese, con un decreto di data 5 marzo 1821 prescrisse alla Comunità Israelitica di Trieste di inserire la traduzione italiana a fronte al testo originale, seppure potendo continuare a celebrare in ebraico. La traduzione fu compiuta da Samuel David Luzzatto che la corredò con una prefazione in cui si accenna all'importanza della lingua ebraica come lingua culturale, e contemporaneamente all'utilità di una traduzione delle preghiere, affinché divenissero comprensibili a quanti non conoscevano l'ebraico. Per questa e altre notizie si vedano: I. Zoller, *Gli Inizi della Riforma Sinagogale e l'Ebraismo Italiano, 1818-1820*, Libreria Treves-Zanichelli, Trieste 1919; I. Zolli, *Il periodo triestino della vita di S.D. Luzzatto*, cit.

⁹ Vittorio Castiglioni (1840-1911) pedagogista ed ebraista, dapprima insegnante (dal 1870 al 1902) di matematica e pedagogia al liceo femminile comunale di Trieste, poi (dal 1905 al 1911) rabbino maggiore a Roma. Propugnò tra i primi in Italia, l'istituzione dei giardini d'infanzia di Fröbel. Oltre che curatore di un'edizione delle *Preghiere degli Israeliti, secondo il rito tedesco*, adattata ad uso scolastico, intraprese la traduzione (completata Emilio Schreiber, un suo discepolo) in italiano della *Mishnah*; di lui ci rimangono una raccolta di sonetti, *Sefer nizmè ha-zahav*, e alcune

Belforte, Livorno). Più antica di quella di S.D. Luzz.[atto] è la traduzione del poeta Salomone Fiorentino, Basilea 1802¹⁰. (Uno degli ultimi fascicoli della Rivista «Rassegna d'Israel» contiene una biografia del Fiorentino¹¹). Il libro: *Orazioni quotidiane per uso degli Ebrei spagnuoli e portoghesi...* Il libro costituisce oggi una piccola rarità. Il *Formulario* del Luzz.[atto] non lo possiedo, purtroppo. Il Fiorentino sì che lo (sic!) ho e se desidera glielo mando subito. (Nei Cataloghi lo si vede di rado assai).

Mi ricordo d'aver visto presso un conoscente una traduzione delle Orazioni, se ben ricordo, secondo il rito italiano. (Un libro vecchio). Guarderò di poterlo avere in prestito, se non altro per trascrivere il titolo. È pur esso senza alcun valore dal punto di vista scientifico.

Il libro *Pregchiere d'un cuore israelita* (all'incirca così suona il titolo) non è una traduzione di preghiere ebraiche cioè di testi ebraici, bensì di preghiere composte in francese¹². (Traduttore Marco Tedeschi¹³, fu Rabb.[ino] Magg.[iore] a Trieste).

Esiste anche una traduzione del Formulario (unitamente al testo), rito (se ben ricordo) cosiddetto *tedesco*¹⁴ = (palestinese), la traduzione è di Lelio Della Torre¹⁵. (In deposito presso Belforte, Livorno).

Le *Orazioni di tutte le feste dell'anno* sono tradotte dal Costa (Belforte, Livorno, 1859) e credo anche in ristampa più recente. (Posseggo l'ediz.[ione del] 1859).

Per il momento non ricordo altro, né credo ci sia un elenco bibliografico. Posseggo un piccolo Ms. [manoscritto] che contiene la traduz.[ione] in italiano delle preci della sera del Capo d'anno.

dissertazioni. Le opere pedagogiche più importanti sono: *Sempre recte: Alcune riflessioni ad uso del popolo intorno ai principali bisogni e doveri dell'uomo nelle più importanti contingenze della vita* (1890); *Saggi di pedagogia* (1895); *Il Trattato del metodo di Renato Cartesio considerato dal punto di vista educativo* (1896); *Storia delle istituzioni educative per l'infanzia del Comune di Trieste, con un cenno storico sulla educazione infantile* (1896). Per una biografia di Castiglioni, si vedano: P. Colbi, *Vittorio Castiglioni, un dotto rabbino italiano esponente di una epoca di transizione*, in «RMI», vol. XLIII, n.9, settembre 1977, pp. 478-488; *DBI*, voll. 22, pp. 176-178 (voce di Amedeo Tagliacozzo); G. Luzzatto Voghera, *Cenni storici per una ricostruzione del dibattito sulla riforma religiosa nell'Italia Ebraica*, in «RMI», n.1-2, gennaio-agosto 1993, p. 64. Su Castiglioni pedagogista, si vedano: Y. Colombo, *Il pensiero pedagogico di Vittorio Castiglioni*, in *Scritti in memoria di Enzo Sereni*, Editrice Fondazione Sally Mayer, Scuola Superiore di Studi Ebraici, Milano-Gerusalemme 1970, pp. 197-215.

¹⁰ Città e data riquadrati a matita da Pettazzoni.

¹¹ A. Jozs, *Salomone Fiorentino*, in «RMI», vol. III, n.4, pp. 172-181. Sulla vita del poeta, commerciante e professore di Belle Lettere all'Università Israelitica di Livorno, Salomone Fiorentino (1743-1815) oltre l'articolo suddetto, si veda: O. De Montel, *Sulla vita e sulle opere di Salomone Fiorentino*, Tip. Nazionale, Firenze 1852.

¹² *Pregchiere d'un cuore israelita: raccolta di preghiere e di meditazioni per tutte le circostanze della vita*, pubblicate in francese dalla Società Concistoriale del Basso Reno, istituita per propagare libri di pubblica utilità recata in italiano dal Professor Marco Tedeschi, Tip. dei fratelli Paglieri, Asti 1852¹; Idem, *Pregchiere d'un cuore israelita*, recate dal francese in italiano dal Prof. Marco Tedeschi, Tip. Ed. S. Belforte, Livorno 1889³.

¹³ Marco Tedeschi (1817-1869) rabbino a Nizza Monferrato, Saluzzo, Asti e Trieste sede nella quale venne apposto da Cavour nel 1858. Per altre notizie si veda: *EJ*, vol. 15, col. 897.

¹⁴ Le comunità ebraiche dell'Europa dell'Est sono caratterizzate dal rito tedesco, detto comunemente *ashkenazita*, di antica origine palestinese, a differenza di quelle dell'Europa occidentale dove prevale il rito *sefardita*, di lontane origini babilonesi.

¹⁵ Su Lelio Della Torre si veda «Capitolo 1», p. 34, n. 61.

[Scrivo oggi stesso a Belforte].¹⁶

Prima di scrivere a Belforte attendo i Suoi ordini. Non credo abbia libri come il Formulario di S.D. Luzzatto. Se mai si potrebbe domandare a Firenze da un certo Dr. I. Sonne¹⁷ che fa privatamente il libraio.

Sempre a Sua disposizione per quel poco che valgo mi dico con i più distinti ossequi
devotissimo

I. Zoller

P.S. Illustre Professore, Assediato da urgenti lavori d'ufficio – spedisco la lettera appena oggi (29/10); voglia perdonarmi. In pari tempo mi permetto di accluderLe una recensione del recentissimo lavoro dello Aescoly-Weintraub¹⁸, il primo di questo genere fatto in Francia. Visto che ha gradito la recensione Gulkowitsch¹⁹, spero vorrà accogliere anche questa.

Con rinnovati ossequi.

I. Zoller

¹⁶ Cancellato con una riga da Zolli.

¹⁷ Su Isaiah Sonne si veda «Capitolo 4», p. 318, n. 164.

¹⁸ I. Zoller recensione a: A.Z. Aescoly-Weintraub, *Le Hassidisme, Introduction a l'étude des hérésies religieuses parmi les Juifs. La Kabbale*, Paris, Geuthner 1928, SMSR, V 1929, pp.143-145. Su Aaron Ze'ev Aescoly-Weintraub e sulla recensione si veda: «Capitolo 4», p. 303 e n. 89.

¹⁹ I. Zoller recensione a: L. Gulkowitsch, *Der Hasidismus*, Leipzig, Eduard Pfeiffer 1927, SMSR, V 1929, pp.146-147. Su Lazar Gulkowitsch e sulla recensione si veda «Capitolo 4», p. 303 e n. 90.

Trieste, 6 novembre 1928
Via S. Nicolo (sic!) 30²

Chiarissimo Signor Professore,

Mi sono rivolto a Londra per il *Prayer Book* del Singer³ ed.[izione] by *Abrahams*⁴ (che contiene oltre alla traduzione che ha sempre un valore relativo delle note; io non conosco il libro, se non da citazioni, ma il nome di Abrahams è una mezza garanzia). Oggi stesso scrivo anche al Dott. Aescoly-Weintraub⁵. Non so se faccio cosa gradita di segnare qui alcuni appunti sul \a\⁶ Widduj (Confessione). Radice: J D H (יה ד ה) = riconoscere, lodare, ringraziare. Specialm.[ente] nella forma

¹ LETTERA 3. *Su sei facciate. Carta intestata (in alto a sinistra del primo foglio, anche il quinto foglio riporta intestazione e data locale a stampa): «Prof. Israele Zoller. Libero docente di lingua e letteratura ebraica alla R. Università di Padova»; intestazione delimitata sul fondo da una linea al cui centro vi è un rombo posto a decorazione. Sono allegate - come lo stesso Zolli afferma nella lettera - quattro pagine (dalla 15 alla 18, testo ebraico con traduzione a fronte) strappate dall'opera: Orazioni di tutte le feste dell'anno, tradotte dal Costa, Belforte, Livorno 1859 (si veda lettera 2, p. 403, supra). Questa lettera appartiene alla serie di lettere che Zolli indirizzò a Pettazzoni per fornirgli alcuni ragguagli sulla confessione in Israele e che entrarono a far parte delle spiegazioni date dal persicetano nel capitolo X «Israele» de *La Confessione dei Peccati*. In questa lettera come nella successiva lettera 21 (17 novembre 1931) Zolli riportava indicazioni che avrebbe avuto modo di approfondire in occasione del corso di Lingua e letteratura ebraica impartito all'Università di Padova nell'a.a. 1929/30. AUP, *Liberi docenti*, 149/V, *Zoller Israele*. R. Università degli Studi di Padova. Programma del Corso Libero, anno accademico 1929-1930. Titolo del corso: *Feste di rinnovamento e confessione presso gli Ebrei*. Si vedano: lettera 21, infra, pp. 431-433; «Capitolo 3», pp. 219-237; «Capitolo 6», pp. 361-362.*

² Data topica a stampa in alto a destra del primo foglio; è quindi riconducibile a un errore di stampa la dicitura Nicolo in luogo di Nicolò.

³ Simeon Singer (1848-1906) direttore del Jews' College School di Londra, fu membro della New Synagogue di Londra e della New East End Synagogue. Pubblicò e tradusse in inglese l'*Authorised Daily Prayer Book*, che dal 1890 al 1970 ebbe ben 27 edizioni per un totale di 522.000 copie, al punto che divenne noto come «Singer's Prayer Book» (come viene chiamato da Zolli nella lettera). Ministro ortodosso fu tuttavia progressista nelle sue visioni religiose. I suoi studi storici e letterari vennero pubblicati in tre volumi dal genero Israel Abrahams: *Literary Remains of the Rev. Simeon Singer* (1908). Su Simeon Singer si veda: *EJ*, vol. 14, coll. 1614-1615. Sui formulari di preghiera si veda: *EJ*, s.v. «Liturgy», vol. 11, coll. 392-404.

⁴ Israel Abrahams (1858-1924) lettore in letteratura rabbinica e talmudica a Cambridge, fu tra i fondatori della Jewish Historical Society di Inghilterra. Tra i suoi lavori: *Jewish Life in the Middle Ages* (1896), *Studies in Pharisaism and the Gospel* (2 voll., 1917-1924); *Hebrew Ethical Wills* (2 voll., 1926). Curò le note al *Authorized Daily Prayer Book* (1914) edito dal suocero, Simeon Singer. Fu il fondatore, con Claude Montefiore, e il curatore della rivista «*Jewish Quarterly Review*» dalla sua fondazione, 1888, sino al 1908. Per altre notizie si veda: *EJ*, vol. 2, coll. 164-165; *Jewish Institute of Religion* (New York, N.Y.), *Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams*, by the faculty and visiting teachers of the Jewish institute of religion, pub. under the auspices of the Alexander Kohut memorial foundation, Press of the Jewish institute of religion, New York, 1927 (Arno Press, New York 1980²) inclusa la bibliografia completa. Sulla rivista JQR si vedano: *EJ*, vol. 10, coll. 88-89; A.A. Neuman, S. Zeitlin, *Jewish Quarterly Review, Seventy-Fifth Anniversary Volume*, 1967, pp. 60-68. Su Claude Montefiore si veda «Capitolo 6», p. 368, n. 89.

⁵ Si veda lettera 2, p. 405, n.18, supra.

⁶ Prima del vocabolo *Widduj* Pettazzoni inserisce a matita una «a» cerchiata e riquadra - sempre a matita - le righe sino alla chiusura della parentesi con la citazione tratta dal testo di Gesenius-Buhl. Alla «a» cerchiata seguono, più avanti, «b», «c», «d» ed «e» a formare un elenco.

riflessiva (hithpa'el) ha il significato di convenire, confessare (hithvaddah)⁷. Levit. 5,5⁸ (cito sec.[ondo] il testo ebraico), 16,21⁹ (è una dottrina a buon mercato la mia; Gesenius-Buhl, Handwörterbuch über das A. Test¹⁰, 1921, p. 286). Inoltre Levit. 26,40¹¹, Num. 5,7¹², Deut. 9,20¹³ (più *preghiera* di perdono a rigore di termini). Nehemia 1,6¹⁴ (preghiera e confessione); 9,2 seg.[g.]¹⁵ Esra (sic!) 10,1¹⁶, Dan. 9,4 segg.¹⁷ (ha influenzato notevolmente la liturgia confessionale).

Per la formula di confessione: Esra (sic!) 9,3 segg.

\b\ Kippùr e confess.[ione]. Kippùr (Kappér, coprire, cancellare) ricorre nel Cod.[ice] Sacerdotale (Levit., P): Esodo 30,10¹⁸, Levit. 9¹⁹ (sacrificio di purificazione), 23,26 segg.²⁰; Num 29,7 segg.²¹ Levit. 16,21 di somma importanza per la formula di confessione. Confessa il Sommo Sacerdote:

⁷ La forma *hithpa'el* del verbo (altresi detta, a seconda del verbo utilizzato come paradigma, *hitqattel*) esprime il valore di riflessivo intensivo. Si forma aggiungendo al perfetto 3^a persona maschile forma piana (detta *qal*) del verbo, il prefisso *hith* e raddoppiando la seconda radicale. Per cui יָדָהּ (*jadah* = lodare) diviene הִתְיַדָּהּ (*hithjaddah* = confessare).

⁸ Lv 5,5: “Quando uno dunque si sarà reso colpevole d’una di queste cose, *confesserà* il peccato commesso.” Il corsivo nel testo è mio.

⁹ Lv 16,21: “Aronne poserà le mani sul capo del capro vivo, *confesserà* sopra di esso tutte le iniquità degli Israeliti, tutte le loro trasgressioni, tutti i loro peccati e li riverserà sulla testa del capro; poi, per mano di un uomo incaricato di ciò, lo manderà via nel deserto.”

¹⁰ Friedrich Heinrich Wilhelm Gesenius (1786-1842) professore di teologia a Halle è il fondatore dello studio scientifico dell’ebraico basato sulla comparazione con le altre lingue semitiche indipendentemente dalla tradizione grammaticale del giudaismo medievale. La sua *Hebräische Grammatik* (1814) e il suo *Hebräisch-deutsch Handwörterbuch* (2 voll., 1810) furono dei classici tanto da mantenere il nome dell’autore anche nei successivi numerosi rifacimenti. L’edizione del dizionario a cui fa riferimento Zolli venne ristampato nel 1915 a cura di F. Buhl e riprodotto anastaticamente come 16^a edizione nel 1921: F.H.W. Gesenius, *Wilhelm Gesenius’ Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über Alte Testament*, in Verbindung mit Albert Socin und H. Zimmern, bearbeitet von Frants Buhl, Leipzig, Vogel, 1899-1921. Su Gesenius si vedano: *EJ*, vol.7, coll. 524-525; E.F. Miller, *The Influence of Gesenius on Hebrew Lexicography*, 1927; R. Haym, *Gesenius, eine Erinnerung für seine Freunde*, 1842.

Su Franz Peder William Meyer Buhl (1850-1932), danese, semitista e biblista, professore di Lingue semitiche a Lipsia (1890-1899) e Copenhagen (1898-1932), si veda: *EJ*, vol. 4, coll. 1467-1648.

¹¹ Lv 26,40: “Dovranno *confessare* la loro iniquità e l’iniquità dei loro padri: per essere stati infedeli nei miei riguardi ed essersi opposti a me.” Il corsivo nel testo è mio.

¹² Nm 5,7: “Dovrà *confessare* il peccato commesso e restituirà: il reo rifonderà per intero il danno commesso, aggiungendovi un quinto e lo darà a colui verso il quale è responsabile.” Il corsivo nel testo è mio.

¹³ Dt 9,20: “Anche contro Aronne il Signore si era fortemente adirato, al punto di volerlo far perire; io *pregai* in quell’occasione anche per Aronne.” Il corsivo nel testo è mio.

¹⁴ Ne 1,6: “Siano i tuoi orecchi attenti, i tuoi occhi aperti per ascoltare la preghiera del tuo servo; io *prego* ora davanti a te giorno e notte per gli Israeliti, tuoi servi, *confessando* i peccati, che noi Israeliti abbiamo commesso contro di te; anch’io e la casa di mio padre abbiamo peccato.” Ne 9,2: “

¹⁵ Ne 9,2: “Quelli che appartenevano alla stirpe d’Israele si separarono da tutti gli stranieri, si presentarono dinanzi a Dio e *confessarono* i loro peccati e le iniquità dei loro padri.” Il corsivo nel testo è mio.

¹⁶ Esd 10,1: “Mentre Esdra pregava e faceva questa *confessione* piangendo, prostrato davanti alla casa di Dio, si riunì intorno a lui un’assemblea molto numerosa d’Israeliti, uomini, donne e fanciulli, e il popolo piangeva dirottamente.”

¹⁷ Dn 9,4: “E feci la mia preghiera e la mia *confessione* al Signore mio Dio [...]” Il corsivo nel testo è mio.

¹⁸ Es 30,10: “Una volta all’anno Aronne farà il rito espiatorio sui corni di esso: con il sangue del sacrificio per il peccato vi farà sopra una volta all’anno il rito espiatorio per le vostre generazioni. È cosa santissima per il Signore.”

¹⁹ In Lv 9 compare la traduzione *sacrificio espiatorio*. Si veda ad esempio Lv 9,2-3: “E disse ad Aronne: «Prendi un vitello per il *sacrificio espiatorio* e un ariete per l’olocausto, tutti e due senza difetto, e offrili al Signore. Agli Israeliti dirai: Prendete un capro per il *sacrificio espiatorio*, un vitello e un agnello, tutti e due di un anno, senza difetto, per l’olocausto.” Il corsivo nel testo è mio.

- 1) 'awonoth ('awon) – “Sünde, Verbrechen”²²
- 2) pasha'im (pasha') – “Vergehn (sic!), Frevel”²³
- 3) chatta'oth (chet) – “Vergehn (sic!)”
(chataah = Sünde)²⁴.

1-3 è decrescente (Levit. 16,21). Chataah in Esodo 34,7²⁵ dove pure linea decrescente. In conformità a Levit. 16,21 il Sommo Sacerdote confessa: 'Anna' hashem, 'awithi, pasha'thi, chatathi lefanekha ani uvethi = Deh, o Nome (scil.[icet]: Dio), io ho ... e la mia Casa (la terminologia come

²⁰ Lv 23,27-28: “Il decimo giorno di questo settimo mese sarà il giorno dell'espiazione; terrete una santa convocazione, vi mortificherete e offrirte sacrifici consumati dal fuoco in onore del Signore. In quel giorno non farete alcun lavoro; poiché è il giorno dell'espiazione, per espiare per voi davanti al Signore, vostro Dio.” Il corsivo nel testo è mio.

²¹ Nm 29,11: “E un capro in sacrificio espiatorio, oltre il sacrificio espiatorio proprio del rito dell'espiazione e oltre l'olocausto perenne con la sua oblazione e le loro libazioni.” Il corsivo nel testo è mio.

²² Sünde, peccato; Verbrechen, crimine/delitto.

²³ Vergehen, reato/trasgressione; Frevel, sacrilegio/empietà.

²⁴ Lv 16,21: “Aronne poserà le mani sul capo del capro vivo, confesserà sopra di esso tutte le iniquità (יָצוּר = 'awon, iniquità, sing.; יָצוּרוֹת = 'awonoth, iniquità, plur.) degli Israeliti, tutte le loro trasgressioni (עֲשֵׂתָם = pasha', trasgressione; עֲשֵׂתָם = pasha'im, trasgressioni), tutti i loro peccati (חַטָּאת = chet, peccato, m. sing.; חַטָּאוֹת = chatta'oth, peccati, f. pl.) e li riverserà sulla testa del capro; poi, per mano di un uomo incaricato di ciò, lo manderà via nel deserto.” Negli stessi mesi Zolli pubblicò un articolo in cui affrontava le questioni legate al significato dei tre termini ebraici contenuti nel passaggio di Lv 16,21. È pressoché impossibile stabilire se lo studio fu una conseguenza dell'approfondimento richiesto da Pettazzoni, oppure le indicazioni fornite a Pettazzoni furono il frutto del contributo preparato da Zolli. I documenti in nostro possesso non permettono di ricostruire i tempi della stesura dell'articolo che, per ogni buon conto, risulta coevo alla lettera. “Nella Bibbia ricorrono accanto ai termini *chet*, *pasha'*, *'awon*, *asham*, che potrebbero dirsi i termini tecnici per le varie specie di mali commessi, le espressioni *tumah* (impurità), e *galal*, *gll* (escrementi). Più limpido, perché non lascia adito a dubbi sul significato originario, è il termine *gll*. *Gll* [לָלַג = *galal*] significa: volgere, rotolare, il rotolarsi del cibo nell'apparato digestivo. Ricordiamo ancora il termine *soah* = escrementi (Isaia 4,4, Zaccaria 3,3-4, Prov. 30,12) che viene applicato a certi gravi peccati. È evidente che l'idea della sporcizia del peccato continua senza interruzione dal periodo biblico fino agli ultimi tempi rabbinici. Resta il concetto di peccato quale cosa immonda, soltanto il termine per esprimerlo varia. [...]. [Per quanto concerne *chet*] la radice [...] viene messa in nesso con l'assiro *hatù*, peccare. La radice corrispondente in arabo significa «mancare, sbagliare strada». Esaminando i vari termini che gli abitanti dell'antica Mesopotamia adoperavano per esprimere il concetto di peccato (compreso anche il termine *chitu*), il Furlani (in «Rivista degli Studi Orientali», vol. 11, fasc. IV, pp. 439-440) dice che con ciò si intendeva «la trasgressione di un comando, della legge stabilita dagli dei, della giustizia, oppure l'abbandono del precetto. Esso è un'offesa agli dei». [...]. Ultimamente il dotto palestinese David Yellin ebbe a richiamare l'attenzione su Giobbe 14,16 dove la parola *chet* viene adoperata non già nel suo significato solito, cioè come sinonimo di *pasha'* e *'awon* bensì, come dimostra il *parallelismus membrorum*, quale equivalente a *sa'ad* [שָׂעַד], cioè «passo», ossia «passo sbagliato» (si pensi all'italiano trasgressione, inglese *trespass*, tedesco *Fehlritt*, e via dicendo), e quindi in piena armonia coll'arabo *chata* = camminare, procedere. [...]. (Ricordo a proposito, e la cosa mi pare essere di notevole interesse, che il termine talmudico *'avera* = «peccato», etimologicamente significa «trasgressione» e deriva dal verbo *'avor* = «oltrepassare», ossia oltrepassare i limiti della legg). [...]. Per quanto riguarda i sinonimi di *chet*, mi limito a ricordare che il Köhler (in «ZAW», 1928, pp. 213 ss.) spiega *pasha'* con ribellione; chi commette un *pasha'* è un ribelle, *'awon* è la colpa che implica un misfatto. *Pasha'* è la ribellione contro Dio, ribellione che si manifesta in un atto. *Chattaah* è una mancanza (*chatta* significa come ἀμαρτάνειν [amartaneen] mancare alla meta, alla direzione, intenzione nella vita pratica, e solo più tardi diventa un concetto morale teologico tanto nell'ebraico quanto in greco. È una mancanza che consiste in una non osservanza di un precetto o di un divieto. Ove si tratta di *'awon* si guarda al danno che si arreca; in fatto di *pasha'* cioè di ribellione, è l'intenzione che determina; l'atto *chattaah* presuppone un precetto esplicito.” I. Zoller, *Il concetto di peccato ed espiazione nel linguaggio dell'Antico Testamento*, «Rivista di Antropologia», vol. 28, 1928-29, pp. 4-11. si veda inoltre l'ampia voce dell'*EJ*, s.v. «Sin», vol. 14, coll. 1587-1593, in cui vengono analizzate le diverse radici: *chet'*, *hata'ah*, *chatta't*, *pesah'*, *'awon*, la formula di confessione individuale *chata'ti* (Io ho peccato) usata 30 volte nella Bibbia, la formula di confessione collettiva: *chata'nu* (Noi abbiamo peccato) utilizzata 24 volte.

²⁵ Es 34,7: “Che conserva il suo favore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato, ma non lascia senza punizione, che castiga la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione.”

sopra e che io non mi assumo di rendere in italiano, le traduzioni variano, è meglio quindi che io non precisi). \c\ Questa formula contenuta nella Mishnah²⁶ di *Joma* (Il Giorno, giorno per eccellenza, Kippur²⁷) (Tratt.[ato] Talmùd bab.[ilonese] *Joma*, 35b, verso la fine). Là si nota appunto la linea decrescente. ‘Awon – con intenzione (con richiamo a Num. 15,31²⁸); pasha‘ – ribellione, ma non con intenzione di adirare, [2] Re 23,7²⁹; chattaah – errore con richiamo a Levit. 4,27³⁰.

Dalla discussione talmudica si rileva che *taluni* dottori avrebbero voluto l’ordine inverso. «Dopo avere confessato le cose fatte con intenzione (cattiva) e le ribellioni – torna a confessare gli errori?» (Traduco dal testo talm.[udico]), «ma così confessava: chattathi, ‘awithi, pasha‘thi...» E *questa* è la formula rimasta nella liturgia. (Nel mio volu.[minosio] *testo*, p. 171 le ult.[ime] 4 righe; la traduzione è *libera*; così pure p. 173 in alto («i figli di Aaròn»); p. 175 penult.[imo] brano.

³¹Per forme di confessione con *hirsha‘* ([radice]³² R SH ‘ = רשע = “frevellhaft, gottlos handeln”³³, unito ai concetti *chet*: Salmi, ψ 106,6³⁴. Daniele 9,5³⁵ dove si aggiunge *marōd* = ribellarsi.

\d\ Nella formula alfabetica (acrostico alfab.[etico]) *Ashamnu* ritroviamo i concetti: \1)\ ‘awoh (‘awon), \2)\ *hirsha‘* (rad.[ice] r sh ‘), \3)\ *marod*, \4)\ p sh ‘ = רשע, מרד, פשע, עון.

\e\ Il trattato *Joma* 87b dà le forme di confessione di vari dottori che poi entrarono a far parte del rituale di Kippur, v.[edi] p.[er] es.[empio] il testo (nelle mia ediz.[ione] a p. 24) “Dio mio, ci non ... אלקי” oppure il testo (nelle mia ediz.[ione] a p. 42) “Nulla è nascosto... אמת” ed altri simili.

³⁶Le confessioni con acrostico alfabetico appartengono di certo ad un’epoca posteriore. *Ashamnu*³⁷ lo direi posteriore al ‘*al chet*³⁸.

²⁶ Sul Talmud, la Mishnah e il Midrash, si veda «Capitolo 1», p. 26, n. 23.

²⁷ *Jom ha-Kippurim* il Giorno dell’Espiazione, celebrazione centrale dell’ebraismo. Si veda: *EJ*, s.v. «Day of Atonement», vol. 5, coll. 1376-1387

²⁸ Nm 15,31: “Poiché ha disprezzato la parola del Signore e ha violato il suo comando, quella persona dovrà essere eliminata; porterà il peso della sua colpa.”

²⁹ 2 Re 23,7: “Demoli le case dei prostituti sacri, che erano nel tempio, e nelle quali le donne tessevano tende per Asera.”

³⁰ Lv 4,27-28: “Se chi ha peccato è stato qualcuno del popolo, violando per inavvertenza un divieto del Signore, e così si è reso colpevole, quando conosca il peccato commesso, porti come offerta una capra femmina, senza difetto, in espiazione del suo peccato.”

³¹ Questo capoverso è segnato a matita da Pettazzoni sul margine sinistro da una parentesi quadra.

³² Al posto di scrivere per esteso la parola *radice*, qui Zolli traccia il simbolo matematico della radice quadrata. רשע = *rasha‘*, iniquo, empio.

³³ Sacrilegio, empio comportamento.

³⁴ Sal 106,6: “Abbiamo peccato come i nostri padri, abbiamo fatto il male, siamo stati empì.”

³⁵ Dn 9,5: “Abbiamo peccato e abbiamo operato da malvagi e da empì, siamo stati *ribelli*, ci siamo allontanati dai tuoi comandamenti e dalle tue leggi!” Il corsivo nel testo è mio.

³⁶ Doppio tratto obliquo a matita a margine della riga tracciato da Pettazzoni.

³⁷ *Ashamnu* (letteralmente *Noi siamo colpevoli*) è la parola di apertura e il nome della formula di confessione dei peccati che forma parte del rito penitenziale mattutino e pomeridiano di *Jom kippur*. Viene chiamata anche *Breve Confessione*. Si elencano 24 peccati di ordine morale secondo l’ordine alfabetico delle lettere ebraiche (le ultime tre lettere vengono ripetute). Viene pure pronunciata in preparazione alla morte e dallo sposo e dalla sposa prima della nozze, giorno che viene considerato per entrambi una sorta di *Jom Kippur*. Per altre notizie si veda: *EJ*, vol. 3, coll. 694-695.

³⁸ *Al Chet* (letteralmente *Per i peccati*) è la prima espressione per la confessione dei peccati pronunciata a *Jom Kippur*, chiamata anche *Grande Confessione*. Viene recitata durante la preghiera pomeridiana (*Amidah*) e contiene una lista di

Ashamnu – viene ricordato nell’opera *Halakhoth gedoloth* di R. Simone Kahire (VIII sec.)³⁹.

Le singole espressioni dell’elenco alfabetico sono l’eco di locuzioni bibliche. (Il ricostruirne le fonti è cosa facilissima).

‘*Al chet* si trova nel rituale del Capo dell’Accademia di Sura, il ghenonita ‘Amram⁴⁰ (IX sec.) nel suo *Seder (Ordine di preghiera, Varsavia, 1865)*⁴¹ conosce ormai diversi ‘*al chet* (sono otto) e otto ‘*al chataim*. Nessuna traccia di acrostici. La tendenza di moltiplicare è caratteristica per l’ebraismo francese e germanico; il rito spagnolo è più parco. V.[edi] p.[er] es.[empio] nell’ediz.[ione] Costa (di cui alcuni fogli qui uniti)⁴². Il ‘*al chet* sefardita (Costa) si avvicina moltissimo alla redazione (sefardita pur essa di ‘Amram). Per ora trascrivo in lettere latine il testo in uso oggi (cioè Costa); se ha piacere trascriverò anche ‘Amram.

‘al chet shechata’nu lefanekha be’ones

‘al chet shechata’nu lefanekha beratzon

‘al chet shechata’nu lefanekha beshogeg

‘al chet shechata’nu lefanekha bemezid

‘al chet shechata’nu lefanekha basseter

‘al chet shechata’nu lefanekha bagaluj

‘al chataim she’anu chajjajvim ‘alehem asham

‘al chataim she’anu chajjajvim ‘alehem qorban

‘al chataim she’anu chajjajvim ‘alehem chatta’t

peccati in ordine alfabetico. La confessione viene espressa al plurale per esprimere l’idea della corresponsabilità. L’autore è sconosciuto. La formula viene menzionata per la prima volta nel *She’iloth* di Achai Gaon (VIII sec. d.C.), ma la stesura è probabilmente molto più antica: infatti nella *Didachè*, vi è traccia di una formula di confessione assai simile. La formula viene recita a capo chino battendosi la mano destra sul petto in segno di pentimento e di accusa. Per altre notizie si veda: *EJ*, vol. 2, coll. 629-630.

Didachè o *Dottrina dei Dodici Apostoli* è una catechesi, con istruzioni di tipo morale, liturgico e disciplinare. Nulla si conosce di certo circa l’autore e l’anno in cui fu scritta; probabilmente fu redatta da un cristiano proveniente dal giudaismo verso la fine del primo secolo. Infatti l’ambiente cui essa descrive è proprio di una comunità giudaica convertita al cristianesimo, visti i continui riferimenti alla cultura rabbinica. Di origine verosimilmente siriana si parla, come luogo di redazione, di Antiochia, di Pella (Siria orientale) e di Flavia Neapolis (Samaria). Si veda *Didachè: Dottrina dei Dodici Apostoli*, a cura di S. Cives e F. Moscatelli, San Paolo, Cimisello Balsamo (Mi) 2003.

³⁹ Gli *Halakhoth Gedoloth* sono un codice halakhico risalente al periodo gaonico che offre una sommaria sistemazione e comprensione di tutte le leggi talmudiche. L’autore e la datazione dell’opera risultano incerte; si propende per attribuirne una parte a Simeon Kajjara e a Jehudai Gaon. Per l’opera e gli autori si veda: *EJ*, s.v. «Halakhot Gedolot», vol. 7, coll. 1167-1170.

⁴⁰ Sul gaonita dell’Accademia di Sura Amram ben Sheshna (Amram Gaon, IX sec. d.C.) famoso per i suoi responsi (*Sha’arei Tzedek* e *Sha’arei Teschuvah*) e soprattutto per il più antico *Seder* (ordine di preghiera) conservato: *Yesod ha-Amrami* o *Machzor de Rav-Amram*, si veda *EJ*, vol. 2, coll. 891-893.

⁴¹ Queste le pubblicazioni del *Seder*: N. Coronel (a cura di), *Seder R. Amram Ga’on*, 2 voll., Varsavia 1865; A.L. Frumkin (a cura di), *Seder Rav Amram ha-Shalem*, 1912; D. Hedegard, *Seder R. Amram Ga’on*, 1951. A. Marx (a cura di), *Untersuchungen zum Siddur des Gaon R. Amram*, 1908.

⁴² Sono quattro pagine con testo ebraico a fronte strappate e inviate da Zolli con la lettera a Pettazzoni, tratte dall’opera: *Orazioni di tutte le feste dell’anno*, cit., pp. 15-18.

‘al chataim she’anu chajjajvim ‘alehem malqut ‘arba’im
‘al chataim she’anu chajjajvim ‘alehem karet
‘al chataim she’anu chajjajvim ‘alehem mitha wekharet
‘al chataim she’anu chajjajvim ‘alehem mitha bide shamajim
‘al chataim she’anu chajjajvim ‘alehem ’arba‘ mitot
bet din seqilah, serefah, hereg, wecheneq⁴³.

Se ha piacere d’averne una traduzione letterale di *ashamnu* (nei libri come il mio ed il mio compreso di regola non si traduce tutto alla lettera) sono a sua disposizione.

⁴⁴Non so se d’interesse per la Sua opera⁴⁵ il rito del malquth (flagellazione simbolica alla vigilia di Kippùr, uso che va scomparendo nell’Occidente, ma praticato ancora qua e là nell’Oriente⁴⁶). Un cenno storico e la descrizione sommaria potrebbero costituire forse una specie di *curiosum*.

Mi dica, Illustre Professore, in cosa le possa essere utile. Con i più distinti ossequi mi dico
Suo

Devotissimo I. Zoller

Voglia scusare il ritardo, ma ho voluto riscontrare sui testi tutte quante le citazioni.

⁴³ La traduzione è tratta da *Orazioni di tutte le feste dell’anno*, cit., pp. 17-18: “[Piaciati quindi, o Eterno Dio nostro e Dio dei nostri padri, d’accordar perdono, indulto e remissione a tutti (sic!) i nostri peccati, colpe e trascorsi]. Ai peccati da noi verso di te commessi per causa violenta [Zolli cancella a penna «causa violenta» e a fianco scrive «costrizione»]. Ai peccati da noi verso di te commessi con rea volontà. Ai peccati da noi verso di te commessi per errore. Ai peccati da noi verso di te commessi sfrontatamente [Zolli cancella a penna «sfrontatamente» e a fianco scrive «con intenzione»]. Ai peccati da noi verso di te commessi in segreto. Ai peccati da noi verso di te commessi con pubblico scandalo [Zolli cancella a penna «con» e «scandalo» rendendo «in pubblico»]. Ai peccati in espiazione de’ quali dovremmo offrire il sacrificio detto Asciam. Ai peccati in espiazione de’ quali dovremmo offrir un sacrificio d’oblazione. Ai peccati in espiazione de’ quali dovremmo offrire il sacrificio detto Hattat. Ai peccati in espiazione pei quali è assegnata la pena della flagellazione (39 sferzate). Ai peccati pei quali è minacciata una morte immatura. Ai peccati pei quali sono minacciati morte e sterminio. Ai peccati pei quali è minacciata morte per mano di Dio. Ai peccati dei quali sono assegnati i quattro supplicj estremi, che infliggeva il nostro antico tribunale. Cioè i supplizj della lapidazione, del fuoco (*metallo fuso, colato in bocca*), della decapitazione, e della strozzatura.”

⁴⁴ Questo capoverso è segnato a matita da Pettazzoni sul margine sinistro da una parentesi quadra.

⁴⁵ Zolli si riferisce al secondo volume della celeberrima, e tra le più importanti opere di Pettazzoni, *La Confessione dei Peccati*, (3 voll. 1929, 1935, 1936) contenente il capitolo relativo alla confessione in Israele (si veda «Capitolo 3», pp. 219-237).

⁴⁶ Sul malquth si veda «Capitolo 3», p. 197, n. 27. Zolli trattò il malquth anche in occasione del corso di Lingua e letteratura ebraica all’Università di Padova dell’a.a. 1929/30 (si veda: «Capitolo 6», pp. 361-362).

4¹

[Trieste] 12 dicembre 1928
Via S. Nicolò 30

Chiarissimo Signor Professore,

La ringrazio del gentile invito al Congresso². Spero di poterle inviare già nell'aprile alcuni *Saggi di religiosità popolare ebraica in Italia*. Anche a nome del Prof. Battaglia vorrei pregarla di farci avere qualche copia della Circolare relativa al Congresso.

Forse mi riuscirà di ottenere nel gennaio 1929 un abbonamento a SMSR da parte della Bibl.[ioteca] Univ.[ersitaria] a Padova³.

Voglia gradire, Illustre Professore, assieme ai rinnovati ringraziamenti i miei distinti ossequi.

devotissimo

I. Zoller

¹ LETTERA 4. *Su una facciata*.

² Si tratta del 1° Congresso nazionale per lo studio delle tradizioni popolari tenutosi a Firenze dal 8 al 12 maggio 1929 (si veda «Capitolo 3», pp. 192-199).

³ Sulla vicenda dell'abbonamento si veda «Capitolo 4», pp. 271-272.

1929

5¹

Trieste 1 marzo 1929
Via S. Nicolò 30²

Chiarissimo Signor Professore,

Con riferimento ai lavori preliminari da Lei pubblicati nei SMSR³: presso i primitivi il peccato è considerato materia fecale e quindi l'uso di emetici per liberarsene – mi permetto di segnalarle che lo stesso processo ricorre in un'immagine *retorica* d'un Padre della Chiesa. Origene, *In Leviticum Homilia*, II, cap. IV, [in] Migne, *P.[atrologia] G.[reca]*, t. XII, p. 418 dice⁴: “La Sacra Scrittura ci insegna che non bisogna nascondere il peccato in noi stessi. Nella stessa guisa che coloro i quali hanno una indigestione trovano sollievo e guariscono col vomito, così coloro che nascondono un peccato segreto in fondo alla loro coscienza e che si sentono oppressi, quasi soffocati dall'orrore del peccato provano un indicibile sollievo poi che se ne sono liberati, confessandolo.” (V.[edi] anche Ab. E. Vacandard Vacandard (sic!), *La confessione sacramentale nella Chiesa primitiva*, Roma, 1929, p. 23)⁵. Naturalmente Origene non avrà saputo nulla dell'uso dei primitivi. Ed altrettanto dicasi degli autori liturgici ebrei del M.[edio] E.[vo] i quali dicono che la prima volta si legge la formula di confessione (Ashamnu, bajadnu ecc.) ad *alta* voce, la seconda volta a voce *bassa* e ciò per non apparire qual “cane che torna |al proprio| a ciò che ha vomitato”. (Per l'espressione in se stessa v. Proverbi 26,11)⁶.

Mi è grata l'occasione per porgerle i più distinti ossequi. devotissimo

I. Zoller

¹ LETTERA 5. *Su tre facciate*.

² La data si trova in calce alla lettera.

³ R. Pettazzoni, *La Confessione dei Peccati presso i Primitivi*, SMSR, II 1926, pp. 44-84.

⁴ Nell'articolo, I. Zoller, *Il concetto di peccato ed espiazione nel linguaggio dell'Antico Testamento*, «Rivista di Antropologia», vol. 28, 1928-29, pp. 3-11, seppur menzionando il medesimo passaggio indicato a Pettazzoni, Zolli riporta un'altra fonte (p. 7, n. 4): “Origene (*In Psalm. 37, Homl. II*, P.G. t. XII, col. 138b [...]).”

⁵ E. Vacandard, *La confession sacramentelle dans l'église primitive*, Bloud & C., Paris 1903; E. Vacandard, *La confessione sacramentale nella Chiesa primitiva*, Tip. Società di S. Giov. Evangelista, Roma 1929². Florent Zéphyr Elphège Vacandard (1849-1927) storico della Chiesa cattolico e Presidente dell'Académie des sciences, belles-lettres et arts di Rouen, città nella quale fu professore di Religione al Liceo Conneille e docente alla Facoltà teologica. Collaboratore di numerose riviste tra cui «Revue du clergé français», «Revue pratique d'apologétique», della «Catholic Encyclopedia», del «Dictionnaire de théologie catholique», del «Dictionnaire d'archéologie chrétienne» e del «Dictionnaire d'histoire ecclésiastique». I suoi studi si concentrarono soprattutto sulla storia della Chiesa e sull'agiografia di San Bernardo: *Saint Bernard orateur* (1877); *Saint Bernard et l'art chrétien* (1886); *Saint Bernard et la première croisade* (1887); *Saint Bernard et le schisme de l'Antipape Anaclet II en France* (1888); *La Tolérance religieuse* (1903); *Saint Bernard* (1904); *Études de critique et d'histoire religieuse* (4 voll., 1905-1923). Per altre notizie e la bibliografia completa si veda: www.bautz.de.

⁶ Pr 26,11: «Come il cane torna al suo vomito, così lo stolto ripete le sue stoltezze.»

[Trieste] 31 marzo 1929

A proposito dell'equiparazione, ormai divenuta un modo di dire, tra *peccato* (errore) e *scrementi* (sic!) trovo in una formula d'abiura per gli ebrei battezzandi: Essi ebrei alle volte passano al cristianesimo per dei vantaggi mondani (κοσμικά) per ritornare (a tempo e luogo) in un tempo atto al proprio βόρβορος [*borboros*, fango, melma] a guisa d'un maiale.

(Cumont², *Une formule grecque de renonciation au judaïsme*, Wiener Shurein, Bd 24, 1902, p[p]. 462-472; *idem*: *La conversion de juifs byzantins au IX^o sicle*, «Revue de l'instruction publique en Belgique», vol. 46, 1903, p[p]. 8-15 – Samuele Krauss³, *Eine byzantinische Abschwörungsformel*, in *Festkrift... af Prof. David Simonsens*⁴ 70 – aarige Fødselsdag (sic!), Copenaga, 1923, p[p]. 134-157, specialm.[ente] p. 137). – Il fatto che qui si parla del *maiale* anziché del *cane*, come nei Proverbi di Salomone e come nel passo sulla confessione è dovuto forse al fatto che il M.E. volentieri associa (anche, anzi soprattutto il mondo dotto, come p.[er] es.[empio] il vescovo Isaccus Hispalensis) i concetti *ebreo* e *maiale*, associazione dovuta forse al divieto di mangiare il maiale. (Marranos gurrire maiale (sic!), secondo il Farinelli⁵). Non so se tutto ciò la possa interessare, ma la notizia mi è apparsa non del tutto priva d'interesse. Il fatto reale che diventa un'immagine retorica.

Con auguri di Buona Pasqua e con perfetta osservanza devotissimo

I. Zoller

¹ LETTERA 6. *Su due facciate*.

² Franz Valéry Marie Cumont (1868-1947) storico delle religioni e archeologo. Professore di istituzioni romane dal 1889 al 1910 a Gand e conservatore del Musée du Cinquantenaire di Bruxelles (1899-1912). Numerosi e fondamentali i suoi studi e i suoi scavi archeologici in Anatolia e Siria. Fondamentale è la raccolta dei *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, (2 voll., Bruxelles 1922-1923); *Les mystères de Mithra* (Bruxelles 1913); *Les religions orientales dans le paganisme romain* (Parigi 1929); *Recherches sur le manichéisme* (Bruxelles, 1908-1912); *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (Parigi 1942); le edizioni di Filone (*De aeternitate mundi*, 1891); e le lettere di Giuliano l'Apostata (*Iuliani imperatoris epistulae, leges*, Parigi 1922). Per altre notizie si veda: *EI*, vol. 12, p. 118; Appendice II¹, p. 738 (voce a cura di Raffaele Pettazzoni).

³ Su Samuel Krauss si veda «Capitolo 4», p. 296, n. 71.

⁴ David Jacob Simonsen (1853-1932) rabbino danese, studioso e bibliofilo, donò alla Royal Library di Copenhagen circa 40.000 volumi, oggi facenti parte della dipartimento di giudaica intitolata «Biblioteca judaica Simonseniana». All'Università di Copenhagen studiò Lingue orientali e nel 1874 entrò nel Seminario Teologico di Breslau dove venne ordinato rabbino. Contribuì alla *Dansk biografisk leksikon*, alla *Jewish Encyclopaedia*, al *Judisches Lexicon* e all'*Encyclopaedia Judaica* in lingua tedesca. Pubblicò un catalogo in danese e in francese sulle sculture e sulle iscrizioni di Palmyra (1889), un trattato sulla storia degli Ebrei (1901) e tradusse in danese racconti e leggende ebraiche (1928). Per altre notizie si veda: *EJ*, vol. 14, coll. 1584-1585. L'opera menzionata da Zolli è uno scritto celebrativo per i suoi settant'anni: *Festkrift i Anledning af Professor David Simonsens 70 Aars Fødselsdag*, 1923.

⁵ Sullo storico della letteratura e Accademico d'Italia Arturo Farinelli (1867-1948) si veda: *DBI*, vol. 45, 1995, pp. 21-24 e la bibliografia ivi contenuta.

1930

7¹

[Trieste, 21 dicembre 1930 - IX]²

Illustre Professore,

Tre volte ho scritto al tipografo³ per avere gli estratti ed una sola copia della recensione *Genesis* dello Heinisch⁴. Non mi ha risposto. Perdoni quindi se mi rivolgo a Lei.

Sto raccogliendo un altro poco di materiale su malquth⁵.

Cordiali saluti ed auguri

devoto I. Zoller

¹ LETTERA 7. *Cartolina postale italiana scritta sul verso*.

² Data desunta dal timbro postale di Trieste (21.XII.30 IX).

³ In realtà Zolli si sbaglia e invia le comunicazioni alla casa editrice Optima; si veda lettera 8, *infra*, p. 416.

⁴ I. Zoller recensione a: P. Heinisch, *Das Buch Genesis übersetzt und erklärt...*, Bonn, P. Hanstein 1930, SMSR, VI 1930, pp. 159-162. Per la recensione si veda «Capitolo 4», pp. 305-306.

⁵ Si veda lettera 3, *supra* p. 411, n. 46.

Trieste, 31 dicembre 1930²

Chiarissimo Professore,

Grazie del gentile biglietto. Nel frattempo ho ricevuto anche gli estratti. Grazie! Ella ha ragione in realtà ho rivolto tutte le cartoline all'Optima³.

Spero d'aver ultimata fra poco una notarella sulla flagellazione in nesso alla confessione all'epoca gaonica⁴.

Con rinnovati auguri e saluti

suo I. Zoller

¹ LETTERA 8. *Su una facciata*.

² La data si trova in calce alla lettera.

³ Zolli, il 21.12.1930 (si veda «Lettera 7», *supra*, p. 415), richiede direttamente a Pettazzoni gli estratti della recensione a P. Heinisch, *cit.*, non avendo ricevuto alcuna risposta dal tipografo in merito alle sue tre richieste. Pettazzoni probabilmente risponde che le precedenti domande erano state erroneamente indirizzate alla casa editrice Optima anziché al tipografo, L'Universale Tipografia Poliglotta, Roma, fatto che Zolli ammette.

⁴ Si vedano: I. Zoller, *Il malquth (flagellazione) nella tradizione giudea e cristiana*, SMSR, VI 1930, pp. 140-144; Idem, *Flagellazione e confessione nell'epoca gaonica*, SMSR, VII 1931, pp.94-96; «Capitolo 4», pp. 286; 290-291.

1931

9¹

[Trieste, gennaio 1931]²

Illustre Professore,

Ho preso lo spunto da un recentissimo volume del Lewin³, uno dei maggiori conoscitori del periodo gaonico, per abbozzare la nota appresso⁴. Gli studi che si vanno ora compiendo su quell'epoca che dal tempo di Graetz⁵ ha cambiato del tuo (sic!) [tutto] aspetto – offrirà anche altri materiali, ma ho pensato bene di mettere intanto quanti ho a mia disposizione a profitto degli storici delle religioni.

Con i migliori saluti devotissimo suo I. Zoller

¹ LETTERA 9. *Su una facciata*.

² Lettera senza data collocabile da elementi interni e dal confronto coi contenuti delle lettere 8 e 10, con ogni probabilità all'inizio del 1931.

³ Si veda «Capitolo 4», p. 290, n. 49.

⁴ Zolli si riferisce al seguente contributo: *Flagellazione e confessione nell'epoca gaonica*, SMSR, VII 1931, pp. 94-96 (si veda «Capitolo 4», pp. 290-291).

⁵ Si veda «Capitolo 1», p. 31, n. 46.

Trieste, 12 gennaio 1931

Chiarissimo Professore

In questi giorni ho ricevuto il recente volume del Prof. Lods della Sorbonne, *Israël*²; vi ho trovato qualche notizia preziosa concernente il *nome*. Ma anche in un volume del Gunkel³, che mi è pervenuto appena oggi, vi sono delle osservazioni sullo stesso argomento.

Mi permetto perciò di chiederLe di volermi favorire ancora una volta le bozze, se è possibile, *non* ancora impaginate, del mio articolo sul cambiamento del nome⁴.

Il lavoretto sarà così molto più completo.

Avrà ricevuto nel frattempo il mio cenno sul *malquth e la confessione*⁵.

Come dissi più innanzi, sto leggendo il magnifico volume del Lods. Ne gradirebbe forse una recensione per i SMSR?⁶

Al caso, ci vorrà un po' di tempo per esaminarlo, trattandosi di un volume denso di contenuto.

Gradisca, illustre Professore, i miei più cordiali saluti.

devotissimo suo

I. Zoller

¹ LETTERA 10. *Su due facciate*.

² Adolphe Lods, *Israël, dès Origines au Milieu du VIII^e siècle*, Paris 1930. Su Adolphe Lods si veda «Capitolo 4», p. 307, n. 110.

³ H. Gunkel, *Das Märchen im alten Testament*, Tübingen 1921. Su Hermann Gunkel si veda «Capitolo 4», p. 287, n. 45.

⁴ I. Zoller, *Il rito del cambiamento del nome nel pensiero religioso ebraico*, SMSR, VI 1930, pp. 215-222. Il secondo fascicolo (n. 3-4) del 1930 (VI) uscirà solamente nella primavera del 1931. Si veda «Capitolo 4», pp. 277-278.

⁵ Zoller si riferisce alla nota pubblicata in «Rassegne ed appunti»: I. Zoller, *Il malquth (flagellazione) nella tradizione giudea e cristiana*, SMSR, VI 1930, pp. 140-144.

⁶ I. Zoller recensione a: Adolphe Lods, *Israël, dès Origines au Milieu du VIII^e siècle*, Paris, La Renaissance du Livre, 1930, SMSR, VII 1931, p. 103. Si veda «Capitolo 4», p. 307.

[Trieste] 20 febbraio 1931

Illustre Professore

Insieme a questa mia Le spedisco la recensione Lods² ed in pari tempo un articolo sul problema di Giona, che La prego di voler leggere³.

Con molti cordiali saluti.

devotissimo suo I. Zoller

Vorrei pregarLa se i SMSR potessero richiedere per la recensione, Verlag J.C. Hinrichs, Leipzig C.1, *Palästina und seine Kultur*^{3, 4}.

Così pure da Walter de Gruyter e C^o., Berlin, W 10, Gentereiner Strasse 38, *Die jüd.[ische] Katakombe der Villa Torlonia in Rom*, ed. Beyer-Lietzmann⁵. – Ambedue sono di interesse storico-religioso⁶. Grazie anticipate.

I.Z.

¹ LETTERA 11. *Cartolina postale italiana scritta sul verso e sul recto*.

² Si veda lettera 10, *supra*, p. 418, n. 6.

³ I. Zoller, *Considerazioni storico-religiose sul Libro di Giona*, SMSR, VII 1931, pp. 48-58. Si veda «Capitolo 4», pp. 289-290.

⁴ P. Thomsen, *Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausend*³, in «Der Alte Orient», vol. XXX, Hinrichs, Leipzig 1931. Peter Thomsen (1875-1954) orientalista tedesco, dal 1894 al 1898 studiò teologia all'Università di Lipsia ottenendo nel 1903 il dottorato con una dissertazione sull'*Onomasticon* di Eusebio. Rimase tra i ricercatori dell'Università sino alla morte. Visitò la Palestina dal 1909 al 1912 come membro del German Evangelical Institute. La sua opera più importante fu: *Systematische Bibliographie der Palästina-Literatur* (7 voll., 1916-1960). Si veda: *EJ*, vol. 15, col. 1121.

⁵ H. W. Beyer, H. Lietzmann, *Die Jüdische Katakombe der Villa Torlonia in Rom*, W. de Gruyter & Co., Berlin 1930. Hermann Wolfgang Beyer (1898-1943) teologo, fu docente di Storia della Chiesa a Gottinga (1925) e nell'anno successivo all'Università di Greifswald. Per altre notizie e la bibliografia delle opere si veda: www.bautz.de. Hans Lietzmann (1875-1942) storico della Chiesa, professore di Storia della Chiesa antica e di Introduzione allo scienza neotestamentaria alle Università di Jena e di Berlino, si interessò anche di Archeologia, Papirologia e Storia della Liturgia. Per altre notizie e ampia bibliografia delle opere si veda: www.bautz.de.

⁶ Non risultano recensioni di Zolli relative alle due opere menzionate, né in SMSR, né in altre riviste. Di regola un testo recensito per SMSR rimaneva a disposizione della Biblioteca della Scuola di Studi Storico-Religiosi (si veda: A. Brelich, *Storia delle religioni: perché*, cit., p. 35).

Trieste, 24 aprile 1931
Via S. Nicolò 30²

Chiarissimo Professore

Mi perdoni se La disturbo, ma, dato il cambiamento della Casa Editrice degli SMSR, non so a chi rivolgermi per chiedere gli Estrattini dei miei lavori apparsi nell'ultimo fascicolo³. Mi è sommamente necessario inoltre di avere almeno 1 copia delle recensioni dei volumi di Hempel⁴ e Gottsberger⁵ per le relative Case Editrici.

Se Le sarebbe di disturbo, allora mi favorisca, La prego, l'indirizzo necessario.

Con perfetta osservanza e con molti cordiali saluti devotissimo suo

I. Zoller

¹ LETTERA 12. *Su due facciate.*

² Data e indirizzo sono riportati in calce alla lettera.

³ Nel 1931 la pubblicazione era passata alla casa editrice Zanichelli, tipografia Officina Grafica A. Cacciari di Bologna, (si veda «Capitolo 4», pp. 277-278), che pubblicherà il primo fascicolo semestrale verso la metà di luglio. Quindi qui Zoller si riferisce al fascicolo 3°-4°, numero VI, anno VI 1930, l'ultimo edito dalla casa editrice Optima nella primavera del 1931, dove vennero pubblicati: *Il rito del cambiamento del nome nel pensiero religioso ebraico*, SMSR, VI 1930, pp. 215-222; *Il Dio che rivendica le colpe dei padri sui figli*, SMSR, VI 1930, pp. 281-284.

⁴ I. Zoller recensione a: Johannes Hempel, *Altes Testament und Geschichte*, Gutersloh, Bertelsmann, 1930, SMSR, VI 1930, pp. 300-301. Su Johannes Hempel si veda «Capitolo 4», p. 304, n. 103; sulla recensione «ibidem», p. 304.

⁵ I. Zoller recensione a: Johann Gottsberger, *Das Buch Daniel übersetzt und erklärt...*, Bonn, Peter Hanstein, 1928, SMSR, VI 1930, pp. 301-302. Si veda «Capitolo 4», pp. 306-307.

Trieste 2 luglio 1931
Via S. Nicolò 30

Illustre Professore,

La ringrazio della gentile lettera e della buona accoglienza fatta al lavoretto su le catacombe². La mia ipotesi essere cioè le pitture delle catacombe nulla altro che un riflesso delle sinagoghe siro-palestinese (sic!) sotto l'influenza ed il dominio romano – trova un riscontro nel fatto seguente: Dal 5°-6° sec. le sinagoghe assumono una forma esteriore molto austera e i motivi ornamentali si riducono a ben poca cosa (leoni rampicanti, qualche rara volta un elemento floreale) – ebbene, anche gli epitafi (sic!) ripetono qualche volta questi ornamenti. Gli altri, delfini con tridenti, prati con animali e tanti pini, i quadri che riproducono scene mitologiche romane – spariscono per sempre. Se si fosse trattato di idee escatologiche giudaiche o comunque di ideologie ebraiche – perché dovevano scomparire?

La presenza dei motivi che si riscontrano nelle pitture delle catacombe nei primi secoli e la loro assenza nei secoli seguenti si spiegano bene – mi pare – con l'influenza dello stile delle sinagoghe siro-palestinesi nei primi secoli e con la mancanza di tale influenza nei secoli seguenti. Queste idee sono il modestissimo frutto di meditazioni fatte in treno durante un viaggio di ritorno da Padova, dove sono stato per l'esame d'ebraico d'una mia scolara veneziana, sig.na Belleli³. (I proff. Crescini⁴ e Devoto⁵ rimasero molto soddisfatti dell'esito dell'esame e furono i due illustri proff. a proporre i pieni voti). Ho ripensato al mio articolo anche per il fatto che mi trovo con la mia teoria solo soletto.

Per parte mia sarei ben contento se il congresso di Udine dovesse avere luogo nei 5-8 settembre⁶. Il prof. Vidossich, valentissimo filologo romano e folklorista sta preparando una comunicazione per la nostra sezione e sarà di sicuro cosa pregevole. Anche il Dott. Foà, prof. delle Magistrali di Padova prepara un lavoro sul folklore della sua nativa Modena.

Questi due sono assicurati.

¹ LETTERA 13. *Su quattro facciate.*

² I. Zoller, *Il significato delle pitture nelle catacombe giudaiche a Roma*, SMSR, VII 1931, pp. 144-152.

³ Su Maria Luisa Belleli e sulle ragioni che indussero Zolli a farne menzione a Pettazzoni, si veda «Capitolo 6», pp. 350-351.

⁴ Su Vincenzo Crescini si veda «Capitolo 6», p. 350, n. 5.

⁵ Sul linguista Giacomo Devoto si veda «Capitolo 6», p. 350, n. 6.

⁶ Per il 2° Congresso per lo studio delle tradizioni popolari si veda «Capitolo 3», pp. 199-205.

Tornerò a scrivere alla mia allieva prof. sa Lucia Levi di Padova⁷. È un po' lenta, ma lavora molto bene.

Ho raccolto un po' di materiale per una comunicazione su *La coppa del profeta Elia* (un particolare del banchetto pasquale). Se arrivo, faccio per ogni buon conto anche *La luna nelle credenze religiose ebraiche*. Di inestimabile valore sarebbe per me il testo del papiro greco contenente un triplo χαῖρε σελήνη [khaire selene, Salve Luna] a cui accenna (in una forma purtroppo molto laconica) il prof. Weinreich⁸ nei SMSR che chiesi oggi stesso al prof. W.[einreich]⁹. Forse vorrà essere tanto buono di favorirmi qualche notizia. Il nostro Furlani¹⁰ ha spiegato molto felicemente un episodio della *Benedizione* nei SMSR¹¹; io vorrei spiegare tutto quanto il cerimoniale.

Ho chiesto un contributo al prof. Battaglia¹², ma egli si trova impegnato per una comunicazione per un'altra sezione.

Voglia gradire, Chiarissimo Signor Professore, l'espressione della mia devota stima e saluti cordiali.

I. Zoller

⁷ Sul più che probabile scambio di persona operato da Zolli tra due studentesse tra di loro allieve, si veda «Capitolo 3», p. 202, n. 46.

⁸ Otto Weinreich (1886-1972) filologo classico e storico delle religioni, professore all'Università di Tubinga e condirettore, dal 1917, dell'*Archiv für Religionswissenschaft* e della serie di studi *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*. Tra le opere: *Triskaidekadische Studien* (1916); *Antike Heilungswunder* (1920); *Religionsgeschichtliche Studien* (2 voll., 1929-33); *Menekrates-Zeus* (1933).

⁹ O. Weinreich, *Trigeneration als sakrale Stilform*, SMSR, IV 1928, pp. 198-206.

¹⁰ Su Giuseppe Furlani, si veda: «Introduzione», p. 10, n. 21.

¹¹ G. Furlani, *Birkath ha-lebhanah e un passo di un inno babilonese a Sin*, SMSR, IV 1928, pp. 124-126.

¹² Si veda «Capitolo 3», p. 201, n. 41.

Karlsbad, 6 agosto 1931²

Illustre Professore, Giorni fa ho scritto da qui (dove mi trovo per cura) al prof. Foà³, ora a Modena, sollecitando per intanto la traccia della comunicazione promessa. Scrivo oggi stesso alla prof.[sa] Levi⁴. Così pure scriverò al prof. Vidossich⁵ trasmettendogli il Suo ringraziamento. Assieme a Vidossich abbiamo raccolto abbastanza materiale per la fava nella religiosità popolare delle genti (io la parte semitica, lui tutto il resto); forse si farà a tempo. Sarei ben lieto fosse confermata la data 5-8 settemb.[re] per il Congr.[esso]⁶ – Appena avrò qualche notizia mi farò un dovere di comunicarglielo. Cord.[iali] saluti devoto. I Zoller

¹ LETTERA 14. *Cartolina cecoslovacca illustrata sul recto di Karlsbad Mühlbrunn (oggi Karlovy Vary, città della Repubblica Ceca, Boemia, rinomata stazione termale), raffigurante il centro cittadino, scritta sul verso.*

² La data è scritta a mano da Zolli sul recto in alto a destra sopra il margine superiore della fotografia, dove, – sempre per mano di Zolli – spostato verso sinistra vi è scritto: «Karlsbad, Haus Lord Byron». Il timbro postale sul verso riporta la data del 7 agosto 1931.

³ Si veda lettera 13, *supra*, pp. 421-422.

⁴ Si veda lettera 13, *supra*, pp. 421-422.

⁵ Si veda lettera 13, *supra*, pp. 421-422.

⁶ Probabilmente Zolli ha da poco ricevuto, con missiva di Pettazzoni, l'indiscrezione circa lo spostamento del II Congresso nazionale per lo studio delle tradizioni popolari (si veda lettera 13, *supra*, p. 421).

[Karlsbad] 16 agosto 1931²

Chiarissimo Professore,

A quest'ora tanto Lei quanto il prof. Toschi³ avranno ricevuto la traccia della comunic.[azione] del prof. Foà⁴. In questo bravo giovane ho svegliato durante il Corso⁵ l'interesse per gli studi storico-religiosi. Si dedicherà – mi scrive – anche in seguito.

Ho scritto al prof. Battaglia⁶; sta preparando per un'altra sezione, forse farà qualche lavoretto anche per la nostra.

Mi domandano dei programmi particolari con indicazioni esatte. Ci sono già?⁷ Ai 26 corr.[enti] sarò di ritorno a Trieste.

Voglia gradire, Illustre Professore, l'espressione delle mia perfetta osservanza
suo I. Zoller

¹ LETTERA 15. *Cartolina postale cecoslovacca scritta sul verso proveniente da Karlsbad. Sul recto in altro a sinistra Zolli scrive: «Karlsbad, Haus Lord Byron».*

² La data si trova in calce allo scritto.

³ Paolo Toschi partecipò al II Congresso nazionale per lo studio delle tradizioni popolari (Udine 5-8 settembre 1931) con una comunicazione, letta nella V sezione (Religiosità popolare) la mattina del 7 settembre, sui rapporti tra gli scongiuri e la poesia popolare narrativa; la comunicazione verrà pubblicata: P. Toschi, *Rapporti fra gli scongiuri e la poesia popolare narrativa religiosa*, SMSR, VIII 1932, pp. 86-94. Per questa e altre notizie si vedano: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni intorno al 1930*, cit.; Idem, *Raffaele Pettazzoni nelle spire del fascismo (1931-1933)*, cit. Su Paolo Toschi si veda «Capitolo 3», p. 193, n. 8.

⁴ Su Vittorio Foà si veda «Capitolo 3», p. 201, n. 45.

⁵ Non è dato sapere di quale Corso si tratti. Forse Zolli si riferisce al corso di Lingua e letteratura ebraica tenuto presso l'Università di Padova, al quale Foà partecipava probabilmente in veste di uditor visto che, dallo spoglio degli Annuari dell'Università di Padova, non risulta essere stato iscritto.

⁶ Su Raffaello Battaglia si veda «Capitolo 3», p. 194, n. 9.

⁷ Il programma definitivo del Congresso venne diffuso con due comunicazioni il 18 e il 22 di agosto (si veda «Capitolo 3», pp. 199-205).

Karlsbad, 21 agosto 1931

Illustre Professore,

Anche il prof. Battaglia invierà una comunicazione per il Congr.[esso] dal titolo “Religiosità Popolare” (tratterà di Religione e magia ed altro; ci sta lavorando)². – Sono ora in attesa del programma del Congr.[esso] e di altre indicazioni. Fra giorni torno a Trieste. – Mi trovo qui ogni giorno assieme per parecchie ore col dottissimo Prof. Marmorstein Arthur³ (London, 36 Goldhurst Terrace, Hampstead, NWC). Gli ho parlato dei SMSR che egli non conosceva ed egli desidera che la Casa editr.[ice] gli invii (previo preavviso) tutta quanta la raccolta compresi gli ultimi fascicoli. Gli dissi inoltre che Ella di sicuro gradirebbe la sua collaborazione agli SMSR. Mi voglia autorizzare, Chiaro Professore, a confermarglielo al M.[armorstein] a nome Suo. Sono ben lieto di avere guadagnato agli SMSR uno studioso di sì gran valore⁴.

Voglia gradire, Illustre Prof., i miei cordiali saluti devoto. I. Zoller

Trieste, Via S. Nicolò 30

¹ LETTERA 16. Cartolina postale cecoslovacca scritta sul verso e sul recto proveniente da Karlsbad. L'indirizzo del destinatario, città e via (Roma, Via Crescenzo 63) è stato cancellato da alcune righe. A fianco è stato scritto: Bologna, e sotto, presso «Casa Editrice Zanichelli» Corte Galluzzio. Rispetto alla cancellatura e al nuovo indirizzo sono due le ipotesi plausibili: che Pettazzoni stesso abbia provveduto a modificare l'indirizzo per far pervenire al proprio editore il recapito di Marmorstein riportato da Zolli nel testo, oppure che la correzione sia stata apportata dalla futura consorte di Pettazzoni, Adele Savonuzzi, a Roma dal 16 novembre 1930 e solitamente incaricata da Pettazzoni, in caso di sua assenza dalla capitale, di fargli pervenire la corrispondenza. In questo caso è probabile che Pettazzoni, di ritorno dalla villeggiatura a Pieve di Cadore a fine agosto, dovendosi fermare a Bologna abbia incaricato Adele di fargli pervenire presso la Zanichelli la corrispondenza indirizzatagli. (Per questa e altre notizie si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni attorno al 1930*, cit., pp. 205-206 e 231-236.)

² Su Raffaello Battaglia si veda «Capitolo 3», p. 194, n. 9.

³ Si veda «Capitolo 4», pp. 280-281.

⁴ In SMSR di Marmorstein si vedano: A. Marmorstein, *The “mirror” in Jewish religious life*, VIII 1932, pp. 37-42; Idem, *The contest between Elijah and the Prophets of Baal*, IX 1933, pp. 29-37; Idem, *Some rites of mourning in Judaism*, X 1934, pp. 80-94.

[Trieste, s.d., 1931]²

Chiarissimo Signor Professore,

La ringrazio sentitamente del gentile biglietto e delle benevoli parole per il vol.[ume] Chajes³. Scrivo oggi stesso al competentissimo Dott. I. Sonne di Firenze pregandolo di farle pervenire un cenno sui lavori della Miscellanea⁴.

In quanto a quel poco che ho potuto fare per la Sezione Religiosità – sono io che devo ringraziare Lei, Illustre Professore. Data la mia viva ammirazione per la Sua genialità e la mia sincera devozione per la Sua nobile personalità – la prego di voler disporre sempre di me per quel poco che valgo.

Il Marmorstein mi scrive che dopo la cura di Karlsbad non si sentiva troppo bene. Egli lavorerà volentieri per i Suoi SMSR. (Io dai Suoi volumi e dai SMSR ho imparato molto).

Sto leggendo il grosso vol.[ume] del Prof. Toussaint dell'Univ.[ersità] d'Aix-Marseille sulle origini della religione d'Isr.[aele], Parigi, 1931⁵ e mi permetterò d'inviarle per i SMSR una breve relazione⁶. Il lavoretto su *La luna nella prassi rel.[igiosa]* è pressoché ultimato; mi farò un dovere di metterlo a Sua disposizione fra giorni (forse la settimana entrante)⁷.

Mi perdoni se mi permetto di pregarla di volermi favorire qualche estrattino del lavoretto *Giona*⁸ e un estrattino per ciascuna delle due recensioni (Lods⁹, Gressmann¹⁰ (sic!): per le Case editrici)¹¹.

¹ LETTERA 17. *Su quattro facciate.*

² Lettera senza data che, da elementi interni, si può tranquillamente collocare tra la metà e la fine di settembre del 1931. In particolare le parole di ringraziamento di Pettazzoni, alle quali Zolli si sottrae tessendo le lodi dello storico delle religioni, sono chiaramente riferite al II Congresso nazionale per lo studio delle tradizioni popolari (Udine, 5-8 settembre). Altro elemento decisivo per la datazione è il riferimento a Sonne, recensore del volume Chajes, il quale risponderà a Zolli che avrebbe recensito il volume verso la fine di ottobre (si veda lettera 19 del 5 ottobre, *infra*, p. 429). Un terzo elemento utile alla datazione della lettera è dato dalla promessa formulata da Zolli a Pettazzoni di inviare un contributo relativo alla luna nella prassi religiosa entro la settimana entrante, studio che Zolli invia il 5 ottobre (si veda lettera 19).

³ Zolli si riferisce al volume miscelaneo pubblicato in onore di Hirsch Perez Chajes dai suoi ex-allievi al Collegio Rabbinico di Firenze: I. Zolli, U. Cassuto, E. Artom, *Miscellanea di Studi Ebraici. In Memoria di H.P. Chajes*, Casa Editrice Israel, Firenze 1930. Su Hirsch Perez Chajes si veda «Capitolo 1», pp. 43-45.

⁴ A quanto pare fu Zolli dunque a sollecitare a Isaiah Sonne la stesura della recensione. I. Sonne recensione a: *Miscellanea di Studi Ebraici in memoria di P.H. Chajes*, pubblicata da Elia S. Artom, Umberto Cassuto, Israel Zoller, Firenze, Casa editrice Israel, 1930, SMSR, VII 1931, pp. 248-251. Si veda «Capitolo 4», pp. 318-321.

⁵ Constant Toussaint, *Les origines de la religion d'Israël: l'ancien Jahvisme*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1931.

⁶ In SMSR non vi è alcuna relazione da parte di Zolli al volume suddetto, né risulta nella bibliografia di Zolli. Si veda la bibliografia generale delle opere di E. Zolli in: G. Rigano, *op. cit.*, pp. 399-428.

⁷ I. Zoller, *La luna nel pensiero e nella prassi religiosa del popolo ebreo*, «Lares», nn. 3-4, dicembre 1932, pp. 1-17 (si veda lettera 13, *supra*, p. 422; si vedano anche lettere 18 e 19, *infra*, pp. 428, n. 5; 429, n. 6).

⁸ I. Zoller, *Considerazioni storico-religiose sul libro di Giona*, SMSR, VII 1931, pp. 48-58 (si veda «Capitolo 4», pp. 289-290).

Al più presto consegnerò al prof. Vidossich i Suoi lavori¹². Ho piacere che il Foà vedrà pubblicato il lavoro. È un bravo giovine e di gran dirittura di carattere¹³.

Sto ultimando un lavoretto sullo sviluppo storico del Kippur¹⁴; mi manca purtroppo il lavoro del Prof. Marmorstein sull'argomento¹⁵. Desidero vivam.[ente] di vedere come la pensi lui tanto più che il mio modesto scrittarello è quasi compiuto. Mi pare che si tratti d'un *antico* rito ^desertico, di rel.[igione] desertica^, col carattere solito del transfert del peccato concepito come materia peccans e che nel periodo postesilico – periodo contrassegnato dalla nostalgia irresistibile di confessioni, penitenze, autoaccuse fu *nostrificato* dal Jahvismo definitivamente consolidato. L'antico dio 'Azazel¹⁶ è ormai un anti-Dio; mentre il capro *chattath* cioè l'espiatorio serve per riconciliarsi con JHWH, l'altro, il capro emissario, come rito pare voglia dire all'animale divenuto l'incarnazione dei peccati di tutti quanti qualche cosa che assomiglia al dire dei nostri volghi moderni: Va (sic!) al diavolo.

Mi permetto di inviare su un foglietto a parte un cenno lessicografico attorno al verbo *jdh* – che forse la interesserà¹⁷.

Distinti ossequi e cordiali saluti.

Devotissimo suo I. Zoller

⁹ Su Adolphe Lods e la recensione si veda «Capitolo 4», p. 307 e n. 110.

¹⁰ Su Hugo Gressmann si veda «Capitolo 3», p. 266, n. 286; sulla recensione relativa si veda «Capitolo 4», pp. 307-308.

¹¹ I. Zoller recensione a: Adolphe Lods, *Israel des origines au milieu du VIII siecle*, Paris, La Renaissance du Livre, 1930, SMSR, VII 1931, p. 103; Hugo Gressmann, *Der Messias*, Gottingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1929, «Ibidem», pp. 104-107. Si veda «Capitolo 4», pp. 307-308.

¹² Durante il II Congresso nazionale per lo studio delle tradizioni popolari, Pettazzoni aveva suggerito a Vidossich di studiare le feste dell'anno con riferimento al ciclo agrario. Per questa e altre notizie si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni intorno al 1930*, cit., p. 246. Si veda anche «Capitolo 3», pp. 204-205.

¹³ Su Vittorio Foà, si veda «Capitolo 3», p. 201, n. 45.

¹⁴ Si veda «Capitolo 3», pp. 222-227.

¹⁵ Si veda «Capitolo 3», p. 228, n. 142.

¹⁶ Su 'Azazel e il significato del rito di *Kippur*, si veda «Capitolo 3», pp. 222-237.

¹⁷ Il foglietto non è conservato, né vi sono studi di Zolli pubblicati sull'argomento. Sul verbo הָדָה = *jadah*, gettare, si veda lettera 3, *supra*, p. 407, n. 7.

[Trieste, 2 ottobre 1931 IX]²

Chiarissimo Professore,

A Padova andrò appena nel novembre per una laurea d'ebraico d'una mia allieva³. Ho scritto a Foà⁴; anch'io attendo da lui risposta ad un mio biglietto inviatogli.

Il mio Ms. [manoscritto] è pronto, faccio soltanto qualche aggiunta sul Ms. [manoscritto] stesso. Lunedì parte di sicuro⁵. Il Vidossich mi disse d'averle scritto ieri⁶. Al lavoro del *Willekus* non attribuisco tanta importanza per il mio lavoretto. Qualche osservaz.[ione] del Pestalozza⁷ nell'ultimo SMSR, mi è riuscita di gran vantaggio⁸.

Mi permetta, Illustre Prof., una domanda: Ella tratterà della confess.[ione] nel periodo *postbiblico*?⁹

Con perfetta osservanza e cordiali saluti devotissimo I. Zoller

¹ LETTERA 18. *Cartolina postale italiana scritta sul verso*.

² Data desunta dal timbro postale.

³ Si tratta della prima tesi di laurea seguita da Zolli. La studentessa era Rosa Fano. Si vedano: «Capitolo 5», p. 329, n. 14; «Capitolo 6», p. 357, n. 38.

⁴ Su Vittorio Foà si veda «Capitolo 3», p. 201, n. 45.

⁵ I. Zoller, *La luna nel pensiero e nella prassi religiosa del popolo ebreo*, «Lares», nn. 3-4, dicembre 1932, pp. 1-17 (si veda lettera 17, *supra*, p. 426).

⁶ Con ogni probabilità Zolli nomina i suddetti studiosi (Foà e Vidossich), in quanto Pettazzoni pare avesse "in animo di preparare un fascicolo 'folklorico' degli SMSR: [...] negli incontri di Udine ha suggerito a Giuseppe Vidossich di studiare le feste dell'anno con riferimento al ciclo agrario, [...], insiste con Vittorio Foà affinché riveda e completi la sua ricerca su riti magici nella tradizione modenese; naturalmente pubblicherebbe anche la propria relazione sul valore magico-religioso della favola popolare. [...] Pettazzoni rinuncerà a pubblicare un fascicolo 'folklorico' degli SMSR; ospiterà soltanto la comunicazione di Paolo Toschi, *Rapporti fra gli scongiuri e la poesia popolare narrativa religiosa*, SMSR, 8 (1932), 86-94." Per questa e altre notizie si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni nelle spire del fascismo (1931-1933)*, cit., pp. 28-29 (si veda anche «Capitolo 3», pp. 204-205).

⁷ Su Uberto Pestalozza si veda «Capitolo 1», p. 21, n. 9.

⁸ Probabilmente Zolli si riferisce al seguente contributo: U. Pestalozza, *Le Tharghelie ateniesi* (Parte II), SMSR, VII 1931, pp. 59-93; si veda anche: Idem, *Le Tharghelie ateniesi* (Parte I), SMSR, VI 1930, pp. 232-272.

⁹ Pettazzoni ne parlerà nel secondo volume de *La Confessione dei Peccati*, Cap. X: «Israele: Altre testimonianze bibliche e postbibliche», cit., pp.170-174.

Trieste 5 ottobre 1931²

Chiarissimo Professore,

Il prof. Foà mi comunica d'averle scritto³. Il Dott. Sonne⁴ domanda di poter recensire il vol.[ume] Chajes verso la fine d'ottobre⁵, perché impedito di farlo prima. – Oggi mi sono permesso di inviarle il Ms.[manoscritto] Luna⁶. L'egittologo Leibovitch (Cairo) sta raccogliendo qualche notizia sulle credenze lunari presso gli ebrei arabi – credo – nell'Egitto. Le sue comunicazioni potranno essere oggetto di qualche aggiunta sulla bozza (senza turbare la composizione)⁷. – In questi giorni completerò il lavoretto sul Kippur⁸. – Scriverò al prof. Marmorstein⁹.

Con perfetta osservanza suo

I. Zoller

¹ LETTERA 19. *Cartolina postale italiana scritta sul verso*.

² La data, riportata in calce allo scritto, è certamente erronea: Zolli infatti scrive 5.XI.31, ma è da leggersi 5.X.31 visto che quest'ultima è la data del timbro postale di Trieste.

³ Si vedano lettere 17 e 18, *supra*.

⁴ Si veda lettera 17, *supra*, p. 426 e n. 4.

⁵ I. Sonne recensione a: *Miscellanea di Studi Ebraici in memoria di P.H. Chajes*, pubblicata da Elia S. Artom, Umberto Cassuto, Israel Zoller, Firenze, Casa editrice Israel, 1930, SMSR, VII 1931, pp. 248-251. Si veda «Capitolo 4», pp. 318-321.

⁶ I. Zoller, *La luna nel pensiero e nella prassi del popolo ebraico*, in «Lares», III 1932 nn. 3-4, pp. 1-17. Questo manoscritto avrebbe probabilmente dovuto far parte di quel fascicolo *folklorico* di SMSR ipotizzato da Pettazzoni (si veda lettera 18, *supra*, p. 428, n. 6). L'articolo inoltre venne più volte rivisto da Zolli, in quanto al termine dello stesso – nella pubblicazione in «Lares» – si trova la data: Trieste, 7 luglio 1932.

⁷ Nel contributo, inserito anche nel testo *Israele*, pp. 361-386, non vi è alcun riferimento alle comunicazioni di Leibovitch.

⁸ Si veda lettera 17, *supra*, p. 426.

⁹ Forse Zolli scrive a Marmorstein per confermarli l'avvenuta adesione a SMSR, oppure molto più probabilmente per sollecitargli l'invio di uno studio (la prima lettera di Marmorstein a Pettazzoni è del 17 ottobre 1931, alla quale acclude il contributo *The 'Mirror' in Jewish life* (si veda «Capitolo 4», pp. 280-281).

Trieste, 5 novembre 1931
Via S. Nicolo (sic!) 30²

Chiarissimo Professore

Una leggera febbre reumatica mi obbliga da alcuni giorni a letto. Non posso perciò, mio malgrado, occuparmi in modo sistematico delle questioni su cui abbiamo discusso.

Spero di poterLe inviare un po' di materiale ben ordinato e meditato verso la fine della prossima settimana³.

Fin d'ora mi permetto di farLe osservare che i problemi sui quali Ella ebbe a richiamare la mia attenzione sono d'un'importanza e d'una gravità eccezionale, e sono ben lieto d'aver l'occasione d'occuparmene un po' più da vicino.

Con perfetta osservanza

devotissimo suo

I. Zoller

¹ LETTERA 20. *Su due facciate. Carta intestata sulla sinistra in alto del primo foglio a: «Prof. Israele Zoller. Libero docente di lingua e letteratura ebraica alla R. Università di Padova»; intestazione delimitata sul fondo da una linea con al centro un rombo a decorazione. Il vocabolo «libero» è cancellato con un tratto di penna. Zolli infatti, nel 1931, divenne professore incaricato (per la vicenda, legata alla elargizione di £.10.000 da parte di un anonimo mecenate triestino per l'istituzione di un incarico di Lingua e letteratura ebraica, si veda «Capitolo 5», pp. 331-337).*

² Data topica a stampa in alto a destra del primo foglio; è quindi riconducibile a un errore di stampa la dicitura Nicolo in luogo di Nicolò.

³ Si veda lettera 21, *infra*, pp. 431-433. Zolli si riferisce a delle indicazioni sulla confessione dei peccati.

[Trieste] 17 novembre 1931

Illustre Professore, Mi pregio d'inviarle intanto i primi appunti di marginalia che ho fatto rileggendo i capitoli più importanti del Cod.[ice] Sacerd.[otale] che riguardano l'argomento che vi interessa. Si tratta per lo più di notizie biblico-talm.[udiche] sul chattah che è a sua volta importante per Lev. XVI.

Anzitutto qualche osservaz.[ione] concernente la terminologia:²

- 'awon - peccato intenzionalmente commesso (corrispondente al concetto di zaton).
 pesha' - peccato come atto di ribellione.
 chataah - peccato preterintenzionale (incosciente), corrispondente al concetto di
 <(semicerchio)>³ shegagah.
 Lev. V,4⁴. - Si commette un peccato a mezzo di:
 shevu'ath bittuj = giuramento di pronunciazione
 bittuj è il pronunciamento concernente un'azione che non può apportare né danno, né vantaggio (dunque: giuro di mangiare o di aver mangiato questo pane, oppure giuro di non aver mangiato o di non mangiare questo pane).

La regola talmudica suona:

kefirath mamon asham

bittuj shefathajim chattath⁵ chi ha giurato in falso per negare di aver ricevuto un prestito di denaro porta il sacrificio detto asham (sacrificio di colpa); ove si tratti di un pronunciamento (insignificante) delle labbra porta un sacrificio chattath.

Ora è notevole il fatto che il capro del Sommo Sacerdote in Lev. XVI è un chattath!

< Chattat è asham >⁶

¹ LETTERA 21. Su tre facciate dattiloscritte, tranne i saluti iniziali e finali scritti a mano da Zolli. Le pagine sono numerate da Zolli sul margine superiore del foglio a destra; la prima è numerata a mano, le altre due con caratteri dattiloscritti. Questa lettera appartiene alla serie di lettere che Zolli indirizzò a Pettazzoni per fornirgli alcuni ragguagli sulla confessione in Israele e che entrarono a far parte delle spiegazioni date dal persicetano nel capitolo X «Israele» de *La Confessione dei Peccati*. In questa lettera come nella precedente lettera 3 (6 novembre 1928) Zolli riportava indicazioni che avrebbe avuto modo di approfondire in occasione del corso di Lingua e letteratura ebraica impartito all'Università di Padova nell'a.a. 1929/30. AUP, *Liberi docenti*, 149/V, *Zoller Israele*. R. Università degli Studi di Padova. Programma del Corso Libero, anno accademico 1929-1930. Titolo del corso: *Feste di rinnovamento e confessione presso gli Ebrei*. Si vedano: lettera 3, *supra*, pp. 406-411; «Capitolo 6», pp. 361-362.

² Da qui in poi la lettera è dattiloscritta.

³ Scritto a penna da Zolli.

⁴ Lv 5,4: «Oppure quando uno, senza badarvi, parlando con leggerezza, avrà giurato, con uno di quei giuramenti che gli uomini profferiscono alla leggera, di fare qualcosa di male o di bene, se lo saprà, ne sarà colpevole.»

⁵ In corrispondenza dei due versetti talmudici vi è una parentesi graffa chiusa inserita a penna da Zolli.

⁶ Scritto da Pettazzoni con una matita rossa sul margine inferiore del primo foglio, obliquamente dall'alto verso il basso.

Sino a *Lev.V,20* si tratta sempre di prevaricazione di carattere sacrale.

In *Lev.V,20-26* si tratta di peccati di carattere morale, sociale, appropriazione indebita, ed il testo parla chiaro: Restituirà <quanto ha frodato>⁷ più una specie di multa (un quinto del valore) e poi l'asham (il sacrificio al Signore).

È quindi evidente – mi pare – che il Kippur cancella i peccati di appropriazione indebita o simili, soltanto in quanto implicano un'offesa *al Signore*, oltre all'offesa al prossimo. La giustizia fa il suo corso regolare. La prassi giudiziaria non si arresta.

*Lev.IX,7*⁸. Col sacrificio di chattath si ottiene il kuppuru, la kapparah, cioè la cancellazione del peccato per la persona in nome di cui viene offerto. Si confronti *Lev.XVI*. Il chattath è qodesh qodashim (*santissimo*, hochheilig) e RSHJ [Rashi] a.l.[ato]⁹ nota: I sacerdoti mangiano la carne chattath ed i proprietari (gli offerenti) ottengono la kapparah (oserei dire: I sacerdoti mangiano la carne chattath, ossia sono *essi* che assorbono il *peccato*, anzi l'animale purificatore, ed i peccatori diventano mondi).

*Lev.XIV,7*¹⁰. – Per me, *l'uccello vivo* mandato libero in campagna porta via l'impurità del lebbroso a guisa del capro emissario mandato nel deserto, il che ritengo una prova a favore della mia opinione, essere cioè il capro emissario un rito praticato presso gli ebrei e non un'aggiunta letteraria o un elaborato letterario. Il *Wellhausen* riferisce: la vedova araba, finito il periodo di lutto, si tocca la pudenda con un uccello che poi lascia volar via¹¹. Come in *Lev.XIV,7*. Gli uccelli in ambo i casi portano via lontano lontano l'impurità morbosa o mortuaria, nello stesso modo in cui il capro emissario porta via l'impurità peccaminosa. Chi si è purificato dal morbo (*Lev.XIV,9*)¹² si lava il corpo e la veste e si tagli i capelli in tutto il corpo dopo essere rimasto sette giorni fuori dalla tenda, a guisa dell'accompagnatore del capro emissario presso gli ebrei (si cf.[r] il Capodanno babilonese). – Dunque, ^mi pare, non^ elaborazione teorica, ma il rito del capro emissario (per me) s'inquadra benissimo nella prassi religiosa *ebraica*, antico-testamentaria. E si cf.[r] anche il rito delle kapparo¹³ nella diaspora (nella forma antica: interiora sul tetto per essere mangiate dagli uccelli) e il rito di wetashlikh (materia peccans per essere portata via dai pesci)¹⁴. Siamo in piena ideologia antico-testamentaria (con tanto di reminiscenze di religione primitiva jahvizzata). – Mi riprometto

⁷ Aggiunto a penna tra le due righe.

⁸ *Lv 9,7*: “Mosè disse ad Aronne: «Avvicinati all'altare: offri il sacrificio espiatorio e il tuo olocausto e compi il rito espiatorio per te e per il tuo casato; presenta anche l'offerta del popolo e fa' l'espiazione per esso, come il Signore ha ordinato».”

⁹ Zolli si riferisce al commento di Rashi che circonda la Ghemara nel Talmud babilonese (si veda «Capitolo 1», p. 26, n. 23).

¹⁰ *Lv 14,7*: “Ne aspergerà sette volte colui che deve essere purificato dalla lebbra; lo dichiarerà mondo e lascerà andare libero per i campi l'uccello vivo,”

¹¹ Si veda «Capitolo 3», p. 250.

¹² *Lv 14,9*: “Il settimo giorno si raderà tutti i peli, il capo, la barba, le ciglia, insomma tutti i peli; si laverà le vesti e si bagnerà il corpo nell'acqua e sarà mondo.”

¹³ Su *Julius Wellhausen* si veda «Capitolo 3», p. 250, n. 148.

¹⁴ Sul rito di *wetashlikh* si veda «Capitolo 3», p. 250, n. 152.

per altro di dimostrare che anche ‘Azazel è un’antica conoscenza ebraica d’origine probabilmente semitica e protoisraelitica. <Che impressione ha riportato lei, Illustre Prof., dalla lettura del Canaan?>¹⁵

Da *Lev.XVI,33*¹⁶ si rileva che il Kippur è una purificazione del Tempio in consonanza col rito di purificazione nel Capodanno babilonese.

¹⁷Ho molto piacere che il Marmorstein¹⁸ sia divenuto amico e collaboratore dei SMSR.

La ringrazio sentitamente del Suo gentile biglietto; ora sto meglio¹⁹.

Sarò lieto di ricevere Sue notizie. Per quanto concerne le catacombe giudaiche romane avrà visto la recensione del P. Semkowski in *Biblica*²⁰ e un articoletto nella *Revue des Etudes Juives*²¹.

Con molti cordiali saluti Suo

I. Zoller

¹⁵ Scritta a penna da Zolli.

¹⁶ Lv 16,33: “Farà l’espiazione per il santuario, per la tenda del convegno e per l’altare; farà l’espiazione per i sacerdoti e per tutto il popolo della comunità.”

¹⁷ Da questo punto la lettera è manoscritta.

¹⁸ Si vedano lettera 16, *supra*, p. 425; «Capitolo 4», pp. 280-281.

¹⁹ Si veda lettera 19, *supra*, p. 429.

²⁰ P.L. Semkowski, recensione a H.W.Beyer, H.Lietzmann, *Die Jüdische Katakomben der Villa Torlonia in Rom*, de Gruyter, Berlino 1930, «Biblica», vol. 12 1931, fasc. 4, pp. 493 ss. Si veda lettera 11, *supra*, p. 419. Ludwik Semkowski s.j. (1891-1977) semitista polacco formatosi al Pontificio Istituto Biblico di Roma e all’Università di Gottinga, fu docente di Ebraico, Aramaico, Epigrafia semitica e Archeologia al Pontificio Istituto Biblico (1925-1949). Venne nominato superiore del Pontificio Istituto Biblico di Gerusalemme (1949-1954 e 1959-1972) e rettore del Pontificio Collegio Polacco di Roma (1954-1959). Terminò l’edizione del *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti* di Franz Zorell. Si vedano: *DHCJ*, vol. IV, p. 3553; *Le Père Ludwik Semkowski, S.J. (1891-1977). In Memoriam*, «Biblica», 58 (1977), p. 463.

²¹ R. Wischnitzer, *La Catacombe de la Ville Torlonia*, «Revue des Études Juives», vol. XCI, n. 181, Parigi 1931, pp. 102-107.

Trieste, 4 dicembre 1931
Via S. Nicolò, 30²

Illustre Professore,

Domando nuovamente scusa del ritardo nella spedizione delle bozze³. Riguardo ad ‘Azazel⁴: Per me esso è il genius loci del deserto nello stesso modo come la Lilith⁵ rappresenta il genius loci dei luoghi deserti per Isaia. Questi nomina Lilith esplicitamente. E si vorrà dire che Lilith è un prodotto *letterario*? Ed i *she ‘irim* ^{^(capri)^}⁶ ai quali gli ebrei sacrificano? Non sono dei demoni? E Mosè non rimprovera nel *Cantico*⁷ (esso è ricco di elementi antichissimi!) di sacrificare ai *shedim*⁸? Il sacrificio assomiglia di solito alla divinità, quindi è molto probabile che ‘Azazel abbia avuto la forma di un capro. ‘oz (potenza), radice⁹ ‘zz è un’ottima omofonia con ‘ez, radice¹⁰ ‘zz, capra. Gli ebrei anticamente, nel periodo desertico, amavano il deserto ed il genius loci – in Canaan l’amore per il deserto si cambia lentamente in orrore per il deserto ed ‘Az.[azel] diventa così il genio del male.

Ecco le ragioni per cui io credo ‘Az.[azel] appartenente all’antico rito di Levit. XVI ab antiquo.

E ancora: Il Cod.[ice] sacerdotale anche se di redazione recente (epoca di Ezechiele o, se di vuole, ancora più recente) contiene la descrizione di riti e di complessi di idee antichissime, riti e ideologie che il Levit. codifica senza comprenderne più le lontane origini. (Tutte le lustrazioni con sangue ecc. sono riti apotropaici quindi hanno un substrato demonologico). A questi complessi <antichi>¹¹ appartiene anche ‘Az.[azel] con tutte le evoluzioni che avrà subito nella coscienza d’Israele.

¹ LETTERA 22. *Su due facciate. Carta intestata (sulla sinistra in alto del primo foglio) a «Dott. I. Zoller»; intestazione delimitata sul fondo da una linea con al centro un motivo floreale.*

² Data topica a stampa in alto a destra del primo foglio.

³ Probabilmente Zolli si riferisce alle bozze del contributo: I. Zoller, *Il significato delle pitture nelle catacombe giudaiche a Roma*, SMSR, VII 1931, pp. 144-152, apparso sul secondo fascicolo del 1931.

⁴ Su ‘Azazel si veda «Capitolo 3», p. 227, n. 138.

⁵ Su Lilith si veda «Capitolo 3», p. 231, n. 158.

⁶ Scritto tra le righe. Sui *she ‘irim*, si veda «Capitolo 3», p. 231, n. 159.

⁷ Il *Cantico di Mosè* è il lungo discorso conclusivo di Mosè, pronunciato prima della morte (Dt 32,1-43).

⁸ Gli *Shedim* sono demoni *neri*, corrispondenti allo *shedu* babilonese, ai quali gli Ebrei sacrificarono i propri figli (Sal 106,37; Dt 32,17).

⁹ Nell’originale della lettera Zolli in luogo di scrivere la parola radice, inserisce il simbolo matematico della radice quadrata.

¹⁰ Nell’originale della lettera Zolli in luogo di scrivere la parola radice, inserisce il simbolo matematico della radice quadrata.

¹¹ Scritto tra le righe.

Veda lei, illustre Prof., se le ragioni addotte dagli autori le cui opere so Ella ha a disposizione presentano delle ragioni valide ad infirmare i miei modesti ragionamenti. Del resto anche il Gullman¹² (sic!) s.v. ‘Az.[azel] in *Encycl.[opaedeia] Jud.[aica]*¹³ (ho letto l’articolo appena ieri sera) non ci pensa a considerare ‘Az.[azel] come un apporto puramente letterario.

Si abbia, chiarissimo Prof., i miei cordiali saluti.

I. Zoller

¹² Su Joshua Gutmann si veda «Capitolo 3», p. 232, n. 163.

¹³ Sull’*Encyclopaedia Judaica* in lingua tedesca si veda «Capitolo 3», p. 232, n. 164.

[Trieste, dicembre 1931]²

Illustre Professore,

Grazie sentite dell'apprezzato estratto dalla RHR³.

Le sarei obbligato qualora volesse favorirmi ancora una volta – per un giorno soltanto – le bozze del lavoretto Pitture catacombe⁴. Anzitutto lavorando in fretta (tra un viaggio e l'altro) non ho aggiunto la pag.[ina] del lavoro del Pestalozza⁵ e la pag.[ina] nel vol.[ume] dell'Assaf⁶. Spero per altro di poter consultare nel frattempo un altro vol.[ume] del Müller-Bees⁷ per il quale mi rivolgo al prof. Ferrabino⁸ della nostra Università.

Un mio conoscente vorrebbe ordinare 200 copie (estr.[atti]) del mio lavoretto Pitture⁹ per farne *dono* (escluso ogni commercio librario) agli studenti ed intellettuali ebrei e mi domanda un *preventivo*.

(Sarebbe forse bene, decida lei, che la copertina riportasse ^nella pagina interna^ il contenuto del fascicolo).

In attesa d'un cortese cenno di risposta e con i migliori saluti devoto

I. Zoller

¹ LETTERA 23. *Su due facciate*.

² Lettera senza data probabilmente collocabile per i riferimenti interni attorno alla fine di dicembre del 1931. Si veda il riferimento al contributo "Pitture catacombe" di cui si parla nella lettera 22 del 4 dicembre (si veda lettera 22, *supra*, pp. 434-435).

³ Zolli si riferisce alla recensione-articolo: R. Pettazzoni, *Les Mages et les origines du zoroastrisme*, «Revue de l'histoire des religions», 52, 103 (janvier-juin 1931), pp. 144-150.

⁴ I. Zoller, *Il significato delle pitture nelle catacombe giudaiche a Roma*, SMSR, VII 1931, pp. 144-152. Si veda «Capitolo 4», pp. 291-293.

⁵ U. Pestalozza, *Le Tharghelie ateniesi* (Parte I), SMSR, VI 1930, pp. 232-272.

⁶ S. Assaf, *Lethorath hachinuch bejisrael* (*Storia dell'Educazione presso gli Ebrei*), Devir, Tel Aviv 1931. Su Simcha Assaf si veda «Capitolo 4», p. 291, n. 53.

⁷ N. Müller, N. Bees, *Die Inschriften der jüdischen Katakomba am Monteverde zu Rom, entdeckt und erklärt von d. dr. Nikolaus Müller ... Nach des Verfassers Tode vervollständigt und hrsg. von dr. Nikos A. Bees (Bens) Mit 173 Abbildungen im text*, O. Harrassowitz, Leipzig 1919. Su Nikolaus Müller e Nikos Bees si veda «Capitolo 4», p. 292, n. 54.

⁸ Su Aldo Ferrabino si veda «Capitolo 4», p. 292, n. 55.

⁹ Si veda *supra*, n. 4.

1932

24¹

[Trieste] 16 febbraio 1932
Via S. Nicolò 30

Illustre Professore,

La ringrazio della buona accoglienza che ha voluto fare al mio libriccino. Vorrebbe essere tanto buono di incaricare qualche collaboratore (anche se non è ebraicista ex professo) d'un breve cenno di recensione nei SMSR? Se ha piacere, invierò a lei oppure direttamente al recensente una copia. Forse il prof. Toschi²?

Cosa è di *Lares*?³ Avrei per *Lares* un lavoretto quasi ultimato, ma del Congresso in poi non ho ricevuto neppure un N° della Rivista. M'immagino ci sarà di mezzo l'angosciosa questione finanziaria!

Domani riprendo le lezioni a Padova e così dirò al prof. Foà (egli ha passato, poveretto, un periodo di degenza) che le scriva riguardo al Ms.[manoscritto].

¹ LETTERA 24. *Su una facciata.*

² Si veda: «Note Bibliografiche», I. Zoller, *La vita religiosa ebraica*, Trieste, Tipografia sociale, 1932, pp.72, SMSR, VIII 1932, p. 121 (la breve recensione è a cura di Pettazzoni). Si veda «Capitolo 4», p. 321.

³ La rivista «*Lares*» venne fondata nel 1911 da Francesco Novati e Lamberto Loria come «*Bullettino della Società di Etnografia italiana*» ed ebbe una prima breve vita sino al 1914. Del periodico uscirono infatti regolarmente solo le prime tre annate (1912, 1913, 1914), mentre della quarta (1915) uscì solamente il primo fascicolo causa lo scoppio della guerra. La pubblicazione riprese nel 1930 con l'annata I, sotto la direzione di Paolo Toschi (si veda «Capitolo 3», p. 193, n. 8), con il sottotitolo di «*Organo del Comitato nazionale per le tradizioni popolari*», sorto a Firenze con la guida di Mazzoni, Pavolini e Rājna. Nel 1932 il Comitato di Firenze fu assorbito nel Comitato nazionale italiano per le arti e le tradizioni popolari dipendente dall'Opera Nazionale Dopolavoro; continuò a occuparsene Toschi in qualità di vice-direttore, mentre la direzione venne assunta da Emilio Bodrero. A causa della guerra la pubblicazione cessò nel 1943 – il fascicolo n. 3 venne stampato, ma non diffuso –, per riprendere sei anni dopo, nel 1949, ancora sotto la direzione di Toschi, a cura della Società di Etnografia Italiana rinata nel 1944 per iniziativa di Pettazzoni; nel 1956 diventerà anche organo dell'Istituto di Storia delle tradizioni popolari dell'Università di Roma. Per queste notizie sulle vicende della rivista *Lares* si vedano: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni nell'anno cruciale 1912. Materiali per una biografia*, SM, n. 36-37, 1994, pp. 177-298 (in particolare pp. 223-224); Idem, *Raffaele Pettazzoni intorno al 1930*, cit.; F. Novati, *Lares*, «*Lares*», I (1912), pp. 5-6; La Direzione, *Avvertenza*, ibidem, pp. 7-8; L. Loria, *Due parole di programma*, ibidem, pp. 9-24; La Direzione [Paolo Toschi], *I venticinque anni di Lares*, «*Lares*», XXVI, 1-2 (gennaio-giugno 1960), pp. 1-8; O. Majolo Molinari, *La stampa periodica romana dal 1900 al 1926 (Scienze morali, storiche e filologiche)*, cit., pp. 433-434.

Di Zolli in «*Lares*»: *La fede e la scrittura*, I 1930, pp. 6-11; *Wethashlikh*, I 1930, pp. 43-48; *A proposito di una usanza nuziale presso gli Ebrei della Libia*, I 1930, pp. 70-71; *L'arte drammatica presso gli ebrei in Italia*; III 1932 n. 2, pp. 11-18; *La luna nel pensiero e nella prassi del popolo ebraico*, III 1932 n.3-4, pp. 1-17; *Letteratura popolare italiano-giudaica*, IV 1933, pp. 52-54; *Lo specchio magico*, VII 1936, pp. 179-181; *La festa dell'orso*, VIII 1937, pp. 87-91; *Accenni a tradizioni popolari nell'opera di S.Lorenzo da Brindisi*, IX 1938, pp. 197-201.

Sul filologo e socio nazionale dei Lincei (1907) Pio Rājna (1847-1930) professore di lingue e letterature neolatine all'Istituto di studi superiori e di perfezionamento di Firenze, si veda l'ampia voce sull'*EI*, vol. 28, pp. 790-791 e la bibliografia ivi contenuta.

Su Guido Mazzoni si veda «Capitolo 1», p. 65, n. 174. Su Paolo Emilio Pavolini si veda «Capitolo 3», p. 193, n. 4.

Mi permetto di accludere la recensione Zohar⁴.

Con molti cordiali saluti suo

I. Zoller

⁴ I. Zoller recensione a: *Der Sohar. Das heilige Buch der Kabbala nach der Urtext*, herausgegeben von E. Müller, Wien, Heinrich Glanz, 1932, SMSR, VIII 1932, pp. 112-113. Si veda «Capitolo 4», pp. 310-311.

[Trieste] 13 marzo 1932
Via S. Nicolò 30

Illustre Professore,

Ella avrà notato – per ogni buon conto mi permetto di segnarle – il lavoro di S. Landersdorfer², *Keilinschriftliche Parallelen zum biblischen Sündenbock* im «Biblische Zeitschrift» herausg.[egeben] von Bernhard Walde und Josef Freundorfer³.

Ho ricevuto il fasc.[icolo] SMSR⁴.

Le sarò obbligato se vorrà farmi avere qualche estr.[atto] del mio lavoretto⁵ ed *un* estr.[atto] della recensione Sonne⁶.

Ho mandato al Prof. Toschi un articolo per *Lares*⁷. Spero di poter preparare durante le vacanze (i continui viaggi a Padova mi portano via parecchio tempo) qualche recensione per SMSR.

Con molti cordiali saluti

suo I. Zoller

¹ LETTERA 25. Cartolina postale italiana scritta sul verso.

² Simon Konrad Landersdorfer (1880-1971) professore di esegesi anticotestamentaria al Seminario Benedettino S. Anselmo di Roma. Per altre notizie si veda: www.bautz.de.

³ Joseph Freundorfer (1884-1963).

⁴ Zolli si riferisce al secondo fascicolo del 1931, visto che il primo del 1932 uscirà solamente nell'estate del '32. Si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni nelle spire del fascismo (1931-1933)*, cit.

⁵ I. Zoller, *Il significato delle pitture nelle catacombe giudaiche a Roma*, SMSR, VII 1931, pp. 144-152. Si veda «Capitolo 4», pp. 291-293.

⁶ I. Sonne recensione a: *Miscellanea di Studi Ebraici in memoria di P.H. Chajes*, pubblicata da Elia S. Artom, Umberto Cassuto, Israel Zoller, Firenze, Casa editrice Israel, 1930, SMSR, VII 1931, pp. 248-251. Si veda «Capitolo 4», pp. 318-321.

⁷ Forse uno di questi due: I. Zoller, *L'arte drammatica presso gli ebrei in Italia*, «Lares», III 1932 n. 2, pp. 11-18; oppure: Idem, *Letteratura popolare italiano-giudaica*, «Lares», IV 1933, pp. 52-54.

26¹

[Trieste, 31 marzo 1932]²
Via S. Nicolò 30

Illustre Professore,

Il Dott. Sonne a mezzo mio domanda un estrattino della recensione³; io sono in attesa di un po' d'estratti del mio articolo Catacombe⁴.

Cordiali saluti devotissimo
I. Zoller

¹ LETTERA 26. *Cartolina postale italiana scritta sul verso*.

² Data desunta dal timbro postale.

³ I. Sonne recensione a: *Miscellanea di Studi Ebraici in memoria di P.H. Chajes*, pubblicata da Elia S. Artom, Umberto Cassuto, Israel Zoller, Firenze, Casa editrice Israel, 1930, SMSR, VII 1931, pp. 248-251. Si veda «Capitolo 4», pp. 318-321.

⁴ I. Zoller, *Il significato delle pitture nelle catacombe giudaiche a Roma*, SMSR, VII 1931, pp. 144-152.

27¹

[Trieste] 12 aprile 1932²

Illustre Professore,

Ho scritto all'Editore³ per via dei 20 estr.[atti] Catacombe⁴ – come solito non mi ha risposto⁵. Spero non abbia buttato giù la composizione.

Forse Ella vorrà aver la bontà di scrivergli una riga.

Domando scusa del disturbo e cordialmente la saluto.

I. Zoller

¹ LETTERA 27. *Cartolina postale italiana scritta sul verso.*

² La data si trova in calce allo scritto.

³ Dal 1931 SMSR vennero pubblicati dalla Casa Editrice Nicola Zanichelli di Bologna. Si veda «Capitolo 4», p. 277.

⁴ Nella lettera 23 Zolli aveva richiesto a Pettazzoni 200 estratti a nome di un conoscente. Si veda lettera 23, *supra*, p. 436.

⁵ Al secondo fascicolo di SMSR del 1930, l'ultimo edito dalla casa editrice Optima e uscito solamente nella primavera del 1931, Pettazzoni fece allegare un Avviso per cercare di prevenire ogni disguido. Si veda «Capitolo 4», p. 278.

Trieste, 29 aprile 1932

Illustre Professore,

La ringrazio sentitamente della comunicazione riguardo gli Estratti². Mi dispiace che l'Editore per dimenticanza abbia scomposto una parte dell'articolo e che abbia dovuto perciò ricomporla, ma siccome gli Estratti mi interessavano molto, Le son grato che se ne sia occupato. Di solito io stesso mi rivolgo all'editore, per quanto mi preme, ma il nostro Editore non risponde mai!

Con molti cordiali saluti

ottimo suo I. Zoller

¹ LETTERA 28. *Cartolina postale italiana scritta sul verso.*

² Si veda lettera 27, *supra*, p. 441.

Trieste 20 maggio 1932
Via S. Nicolò 30

Illustre Professore, La ringrazio della Sua gentile lettera. Ho pronto qualche lavoretto che si addice a *Lares*² sicché permettendomi Ella di scegliere riguardo la pubblicazione *Luna*³ tra *Lares* e gli Atti del II Congresso – darei la preferenza agli *Atti*. Vorrei usufruire dello spazio che il Prof. Toschi vorrà gentilmente mettere a mia disposizione per qualche lavoretto o pronto o ben avviato. Ho ^pensato^ [p. es.] una cosa ghiotta: alcune poesie giudeo-italiane fatte da un poeta triestino contemporaneo; io ci metterò le note esplicative. Queste poche poesie sono una vera miniera per il folklore giudaico-italiano⁴. Del resto scrivo anche direttamente al Prof. Toschi⁵.

Il ringraziamento per l'invio del ritratto non spetta a me; deve trattarsi d'un equivoco.

Non ho bisogno di dirle che l'Editore non mi ha mandato gli estratti Catacombe. Gli ho scritto riferendomi al Suo cortese biglietto: non mi ha risposto.⁶

Forse le sarà possibile di pubblicare il mio Ms.[manoscritto] Kippur?⁷

Con molti cordiali saluti.

ottimo I. Zoller

¹ LETTERA 29. *Su due facciate.*

² Di quel periodo su «Lares» di Zolli si vedano: I. Zoller, *L'arte drammatica presso gli ebrei in Italia*, III 1932 n. 2, pp. 11-18; Idem, *Letteratura popolare italiano-giudaica*, *Lares*, IV 1933, pp. 52-54.

³ I. Zoller, *La luna nel pensiero e nella prassi religiosa del popolo ebreo*, *Lares*, nn. 3-4, dicembre 1932, pp. 1-17, (relazione tenuta al 2° congresso per le tradizioni popolari, Udine 5-8 settembre 1931). Come già detto gli Atti del II Congresso nazionale per lo studio delle tradizioni popolari non vennero pubblicati. Si veda «Capitolo 3», p. 204.

⁴ I. Zoller, *La letteratura popolare italiano-giudaica (con saggio di poesie triestine di Scampoletti)*, *Lares*, IV 1933, pp. 52-54.

⁵ Su Paolo Toschi si veda «Capitolo 3», p. 193, n. 8.

⁶ Si veda lettera 27, *supra*, p. 441.

⁷ Per la lunga querelle vertente attorno al contributo di cui Zolli chiede insistentemente la pubblicazione a Pettazzoni senza successo, si veda «Capitolo 3», pp. 222-227; lettera 17, *supra*, pp. 426-427.

Trieste 17 giugno 1932
Via S. Nicolò 30

Illustre Professore,

La ringrazio del gentile biglietto e dell'accento cortese al lavoretto negli Atti dell'Istituto Veneto². Nel frattempo ho fatto altre annotazioni concernenti questo interessante fenomeno.

[Stamani] Mi sono permesso d'inviarle oggi due recensioni Procksch-Volz (Isaia)³. Sono libero da ogni pregiudizio confessionale ed è per ragioni di metodo e non per altro che ho mosso un appunto – in forma, come vedrà [in forma] molto blanda ed in tono di perfetta urbanità accademica – al mal vezzo dei teologi anche se così insigni come i due menzionati, di intitolare un brano di Isaia *notte di Natale*. Vi trovo un non so ché di giornalistico, l'abitudine di vedere il passato con gli occhi dell'uomo d'oggi. Isaia ha visto – così il Procksch – la nascita del fanciullo-prodigio nello stesso modo come lo ha dipinto ...il Correggio!⁴

Dati i miei obblighi verso la Casa editrice le sarei obbligato se potesse mettere ^questa recensione^ nel prossimo fasc.[icolo] dei SMSR. Sarà possibile?⁵

Riguardo al Kippur io non mi sono dato pace di fronte alla domanda: I dottori del Talmud elogiano re Ezechia per aver distrutto il serpente di rame di Mosè – dunque vi hanno visto *giustamente* qualche cosa di avverso al monoteismo. E allora perché circondano di tanto affetto il rito del capro emissario mentre sanno che la Bibbia stessa insorge contro i *she'irim*⁶? Data poi la somiglianza che si riscontra nei tempi remoti tra la vittima e la divinità non è escluso immaginassero 'Azazel in forma di capro⁷.

Senonché ripensando al rito del versamento dell'acqua sull'altare durante Sukkoth – un atto di simpatia magica compiuto per assicurare la pioggia⁸ – e le lotte sorte per la conservazione di tali riti tra Farisei e Sadducei (il popolo era innamoratissimo di tale rito e si adirava contro chiunque osasse menomare la dignità del rito ed i Farisei, i dottori del partito, erano col popolo) – ripensando,

¹ LETTERA 30. *Su cinque facciate.*

² I. Zoller, *Denominazioni di parti del corpo e gradi di parentela*, «Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», a. 1931-1932, Tomo XCI, Parte II, Venezia 1932, pp. 665-680.

³ I. Zoller recensioni a: Otto Procksch, *Jesaja I, übersetzt und erklärt...*, Leipzig, Deichert, 1930 e Paul Volz, *Jesaja II, übersetzt und erklärt...*, Leipzig, Deichert, 1932, in «Rivista bibliografica», SMSR, VIII 1932, fasc. 1-2, pp. 108-111. Su Otto Procksch si veda «Capitolo 4», p. 308, n. 120.

⁴ Sul contenuto della recensione si veda: «Capitolo 4», pp. 308-310.

⁵ Il primo fascicolo di SMSR del 1932 uscì nella tarda estate del '32 (si veda «Capitolo 4», p. 277).

⁶ Sui *she'irim*, si veda «Capitolo 3», p. 231, n. 159.

⁷ Su 'Azazel si veda «Capitolo 3», p. 227, n. 138.

⁸ Si veda: I. Zolli, *Il sacrificio dei Semiti e il sacrificio antico-testamentario*, AIVS, XCIII 1933-34, II parte, pp. 941-948.

dico, a tutto ciò mi sono formato l'idea che i dottori del Talmùd hanno simpatizzato col rito del capro emissario appunto perché un atto caro alla religiosità delle masse. Gli aristocratici Sadducei conoscendo le umili origini dei riti popolari (di carattere più magico che religioso) avrebbero voluto sterminare le antiche usanze – i Farisei invece fiancheggiando il popolo assicurarono due cose: la possibilità di approfondire e di ampliare il sentimento religioso ed in pari tempo mantennero il potere di monoteizzare gli antichi riti.

Lo stesso fenomeno si verifica nella lotta per la |data| questione di *l'indomani del sabato* che per i Farisei significava *l'indomani della festa* (scil.[icet] Pesach ergo l'indomani del *plenilunio* di nisan, spiegazione anche scientificamente giusta, ma che essi preferivano non per l'etimo di cui forse non si rendevano neppure conto, ma perché *l'indomani della festa* (= *plenilunio*) era un concetto caro al *popolo*. I Sadducei invece si staccano dalla massa, |e| dai suoi ricordi e dalla tenacia con con (sic!) cui aderisce all'antico, al fenomeno cosmico o magico che sia – e come sempre il soppravvento (sic!) prende il popolo. Qualche cosa di analogo, se non addirittura di identico si avvera per il rito del capro emissario. Accanto al se'ir le-JHWH di carattere sacerdotale, ^espiatorio^ e monoteistico si conserva per amore di popolo e per volontà dei dottori farisei il se'ir la-'azazel⁹ di carattere magico.

Trova giusta questa mia idea?

Con molti cordiali saluti devotissimo

I. Zoller

Scrivo al prof. Foà riguardo il Ms.[manoscritto].¹⁰

⁹ Sono i capri destinati il primo a Jhwh, il secondo a 'Azazel secondo Lv 16.

¹⁰ Si veda lettera 24, *supra*, p. 437.

Trieste, 4 luglio 1932

Chiarissimo Professore,

Ho piacere di costatare che Ella abbia abbandonato l'idea del Cheyne² che a suo tempo Le era cara e che consisteva, a quanto Ella mi ebbe a dire, nel considerare il rito del capro espiatorio come un fatto teorico, un'elaborazione letteraria. Sono quindi contento che anch'Ella sia arrivato alla persuasione essere il rito del capro un rito popolare e appunto perciò monoteizzato dalle gerarchie spirituali in Israele³. Comunque mi dispiace che il mio lavoretto sul *Kippur*⁴ non sia stato pubblicato già l'anno scorso, poiché non so se dopo la pubblicazione del Suo volume si presterà a essere incorporato in una nota critica al Suo capitolo sulla confessione in Israele: il Suo sarà un capitolo compiuto e riguarderà la confessione in Israele in genere, il mio lavoretto tratta d'un caso del tutto particolare cioè dello svolgimento di una festa e di cui la confessione non è che un elemento, sebbene molto importante. In ogni caso, ora, non mi resta che di attendere la pubblicazione del Suo volume, che di sicuro sarà degno di essere posta accanto alle altre Sue opere tutte pregevolissime⁵.

La ringrazio d'aver mandato in tipografia la mia recensione Isaia⁶.

Torno a scrivere a Foà riguardo il Ms.[manoscritto].

Ho fatto un lavoretto sullo svolgimento storico di Pesach⁷ che secondo la mia idea originale doveva allacciarsi al capitolo sul Kippur. Ora ho cambiato l'introduzione, mi permetterò fra giorni d'inviarglielo con la speranza che vorrà gradirlo per gli SMSR.

Cordiali saluti devoto

I. Zoller

¹ LETTERA 31. *Su tre facciate*.

² Si veda «Capitolo 3», p. 234, n. 173.

³ Si veda lettera 30, *supra*, pp. 444-445; «Capitolo 3», pp. 227-237.

⁴ Per la lunga querelle vertente attorno al contributo di cui Zolli chiede insistentemente la pubblicazione a Pettazzoni senza successo, si veda lettera 17, *supra*, p. 427, n. 15.

⁵ Zolli allude al secondo volume de *La Confessione dei Peccati* (1929, 1935, 1936) per la cui preparazione Pettazzoni aveva iniziato a raccogliere materiale sin dalla fine degli anni Venti; in particolare il capitolo X relativo alla in Israele lo completò proprio a cavallo del 1931 e '32. Si veda «Capitolo 3», pp. 219-221. Per questa e altre notizie relative ai tempi di stesura del capitolo X si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni nelle spire del fascismo (1931-1933)*, cit., pp. 36-38.

⁶ Si vedano: lettera 30, *supra*, pp. 444-445; «Capitolo 4», pp. 308-310.

⁷ Per quanto concerne questo contributo si vedano la lettera 1 di Pettazzoni a Zolli e le lettere 32 e 33 di Zolli a Pettazzoni, quest'ultima la più che probabile risposta di Zolli alla missiva 1 di Pettazzoni.

[Trieste, 30 luglio 1932]²

Chiarissimo Signor Professore,

Ho dovuto approfondire di più l'ultima parte del mio lavoretto su Pesach nella letter.[atura] antico-
e neotestam.[mentaria]. Voglia quindi scusare il ritardo. Fra giorni mi permetterò di inviarle il
Ms.[manoscritto]³.

Con cordiali saluti

devoto suo I. Zoller

¹ LETTERA 32. *Cartolina postale italiana scritta sul verso.*

² Data desunta dal timbro postale.

³ Si veda lettera 31, *supra*, p. 446; «Capitolo 3», pp. 237-263.

Chiarissimo Professore,

La ringrazio della gentile lettera², dell'invio del mio Ms. [manoscritto]³, del Suo apprezzato interessamento che mi ha|nno| fruttato alcune marginalia. Di queste ho esaminato per ora – causa lavori urgenti – solo due. In linea generale mi permetto d'osservare: Io non ho fatto che studiare il banchetto pasquale ebraico e proseguendo in direzione rettilinea sono giunto ad occuparmi della ultima cena. Punto di partenza e punto d'arrivo – e ciò ho constatato non ex libris, ma in base dell'esame spassionato da me indipendentemente compiuto – armonizzano. Si tratta sempre di creare la comunione tra il capo ed i commensali e ciò attraverso il fatto che coll'avanzo del cibo si trasmette il mana personale. Se il capo è un uomo allora è il suo mana umano che ^egli^ va comunicando altri altri (sic!) unendoli in una totalità; nel caso dell'uomo-dio è il divino di cui il capo rende partecipi gli altri. Con la mia somma soddisfazione ho ritrovato questa considerazione, tale e quale, presso due grandi dotti, tedesco l'uno, francese l'altro⁴ e questa constatazione fu da me fatta due settimane di sera, quando cioè il Ms.[manoscritto] si trovava ^da gran tempo^ compiuto a disposizione Sua. Tanto è vero che avevo l'intenzione di fare un'aggiunta sul Ms.[manoscritto]. Notevole il fatto che nessuno dei due ^autori^ citati ha seguito il metodo mio. Se Ella, Illustre Prof., mi dicesse che la mia concezione dell'ultima cena è errata – dovrei dire che mi trovo in buona compagnia – il che non vuol dire ancora che io abbia raggiunto l'assoluta verità. I dettagli – ripeto – non ho potuto esaminare ancora, ma lo farò presto e coscienziosamente. Se Ella accenna a ragioni di riguardo – siamo in un campo diverso. Comunque posso assicurarle che non soffro di confessionalismi e di preconcetti. Ad es.[empio] l'opinione del Padre Gemelli⁵ sulle stimmate di S. Francesco⁶ che ho riletto ieri sera solo per riposare la mente, non per altro, mi ha persuaso più di tutte le teorie di altri medici, psichiatri ecc. Così mi sono convinto in base di ricerche proprie che Cristo ha compreso meglio di tutti i dottori talmudici il vero significato della distribuzione del pane e del vino ^e dell'agnello^ fra i commensali.

¹ LETTERA 33. *Su quattro facciate.*

² Si veda lettera 1 di Pettazzoni a Zolli (settembre 1932).

³ Sulla diatriba sorta tra i due in merito al manoscritto dedicato allo sviluppo storico di Pesach si vedano: lettera 31, *supra*, p. 446; lettera 32, *supra*, p. 447; «Capitolo 3», pp. 237-263.

⁴ Si veda «Capitolo 3», p. 249, n. 220.

⁵ Su Agostino Gemelli si veda «Capitolo 2», p. 113, n. 97.

⁶ Si veda «Capitolo 3», p. 240, n. 189.

Attendevo la Sua osservazione – in sé giustissima del mancato accenno ai riti misterici, ma io, Illustre Professore, non ho studiato l'ultima cena se non dal punto di vista di sviluppo storico del *séder* ebraico. Lo studio dell'eucaristia come tale non è di mia competenza né ho voluto spiegare le origini dell'ultima cena nel suo complesso. Io avevo dinnanzi alla mente un'idea sola: Lo sviluppo storico del seder. L'ultima cena – che l'abbia istituita Gesù o che lo abbiano fatto i posteri in memoria di Gesù è per me cosa indifferente – è l'ultimo anello nella catena dell'evoluzione. Nei primi secoli d.Cr.[isto] il seder comincia ad essere una ripetizione meccanica con tutto un apparato eziologico per i dettagli. Questa la ragione per cui mi sono fermato all'ultima cena.

Ella mi farebbe un segnalato favore facendomi avere *un estrattino* di cadauna delle *due recensioni* mie nell'ultimo fasc.[icolo] degli SMSR per le Case editrici che me le richiedono⁷.

Con molti cordiali saluti.

devotissimo suo

I. Zoller

Mi permetta ancora che la ringrazi sentitamente della recensione benevola dell'opuscolo *La vita religiosa ebraica*⁸.

ossequi

⁷ I. Zoller recensione a: Otto Procksch, *Jesaja I, übersetzt und erklärt...*, Leipzig, Deichert, 1930 e Paul Volz, *Jesaja II, übersetzt und erklärt...*, Leipzig, Deichert, 1932, SMSR, VIII 1932, pp. 108-111; I. Zoller recensione a: *Der Sohar, Das heilige Buch der Kabbala nach der Urtext*, herausgegeben von E. Müller, Wien, Heinrich Glanz, 1932, SMSR, VIII 1932, pp. 112-113. Il primo fascicolo semestrale del 1932 di SMSR uscì infatti nella tarda estate del '32, mentre il secondo fascicolo uscì con notevole ritardo, solamente nella primavera inoltrata del '33. Si veda «Capitolo 4», p. 277.

⁸ Si veda: «Note Bibliografiche», *La vita religiosa ebraica*, Trieste, Tipografia sociale, 1932, pp. 72, SMSR, VIII 1932, p. 121 (la breve recensione è a cura di Pettazzoni). Come si è segnalato nel «Capitolo 3» (p. 240, n. 190), sembra quasi che quest'aggiunta successiva alla stesura integrale della lettera, sia stata apposta per addolcire i termini della discussione.

Trieste, 16 novembre 1932

Chiarissimo Professore,

Vorrei aggiungere alla mia recensione Heinisch², ormai in Suo possesso, quanto segue:³

¹ LETTERA 34. Foglio di sole quattro righe tagliato da Pettazzoni nel punto in cui riprende la recensione di Zolli al testo di Heinisch.

² I. Zoller recensione a: P. Heinisch, *Die Trauergebräuche bei den Israeliten*, Aschendorff, Münster 1931, SMSR, VIII 1932, fasc. 3-4, pp. 251-252. Si veda «Capitolo 4», p. 312. È pressoché impossibile risalire all'aggiunta inviata a Pettazzoni e con ogni probabilità inserita nella recensione. Il secondo fascicolo semestrale (fasc. 3-4) fu pubblicato solamente nella primavera inoltrata del '33.

³ Qui la lettera mostra un evidente taglio con le forbici quasi certamente operato da Pettazzoni per completare - con la parte decurtata dal taglio - la recensione di cui fa menzione Zolli.

1933

35¹

[Trieste] 5 gennaio 1933

Illustre Professore,

Sto leggendo la Memoria del Furlani²; sono a p. 103 dell'estratto. Appena terminata la lettura stenderò un cenno di recensione (1-2 pag.). Una singola questione vorrei fare oggetto d'una notarella³ – se avrà piacere – per SMSR. – Le sarò grato, se vorrà favorirmi gli estrattini dei libri da me recensiti⁴.

Cordiali saluti

suo

I. Zoller

¹ LETTERA 35. *Cartolina postale italiana scritta sul verso.*

² Si veda «Capitolo 4», pp. 311-312. I. Zoller recensione a: Giuseppe Furlani, *Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assiria*, «Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei», Anno CCCXXIX, Serie VI, Vol. IV, Fasc. III, Roma 1932, pp. 268, SMSR, VIII 1932, pp. 243-245. Come già detto il secondo fascicolo di SMSR del 1932 uscì solamente nella primavera del '33. Su Giuseppe Furlani si vedano «Introduzione», p. 10, n. 21; «Lettere varie. Lettera 3. Furlani ad Anti», p. 498.

³ I. Zoller, *L'orazione a Nusku e Šamaš nei riti sacrificali mesopotamici*, SMSR, IX 1933, pp. 94-95 (si veda «Capitolo 4», pp. 293-295).

⁴ Probabilmente Zoller allude ai numerosi testi da lui recensiti nel secondo fascicolo di SMSR: I. Zoller recensione a G. Furlani, *Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assiria*, «Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei», Anno CCCXXIX, Serie VI, Vol. IV, Fasc. III, Roma 1932, pp. 268, SMSR, VIII 1932, pp. 243-245; Idem, recensione a Paul Heinisch, *Die Trauergebräuche bei den Israeliten*, Münster, Aschendorff, 1931, SMSR, VIII 1932, pp. 251-252; Idem, recensione a J. Chaine, *Introduction à la lecture des prophètes*, Paris, Librairie Lecoffre, Gabalda et fils, 1932, SMSR, VIII 1932, pp. 252-253; Idem, recensione a A. Vincent, *Le Judaïsme*, Paris, Blond et Gay, 1932 («Bibliothèque catholique des sciences religieuses»), SMSR, VIII 1932, pp. 253-255.

[Trieste] 3 febbraio 1933²

Illustre Professore

Mi pregio di inviarLe una notareella per i Suoi SMSR. Come potrà rilevare, ho avuto uno scambio di idee in proposito con lo stesso Furlani³. Le sarò riconoscente se a suo tempo vorrà inviarmi qualche Estrattino, tanto di questa notareella quanto delle mie recensioni.

In un plico a parte, mi permetto inviarLe qualche mio recente lavoretto.

Con molti cordiali saluti

devotissimo suo I. Zoller

¹ LETTERA 36. *Su una facciata.*

² La data viene scritta due volte. La prima in alto a destra, la seconda al termine della lettera in basso a sinistra.

³ Si vedano lettera 35, *supra*, p. 451; I. Zoller, *L'orazione a Nusku e Šamaš nei riti sacrificali mesopotamici*, SMSR, IX 1933, pp. 94-95 (si veda «Capitolo 4», pp. 293-295).

[Trieste] 2 giugno 1933²

Illustre Professore, Avrà ricevuto le bozze dell'articolo Nusku³. – In quanto alla litogenesi sono disposto a rimaneggiare l'articolo omettendo la quest.[ione] litolatria. Non so però se potrò aggiungere del nuovo materiale ebraico, che non è vasto, poiché non si tratta che di elementi sopravvissuti alla lotta del jahvismo contro le credenze litogenetiche.

La ringrazio di avermi indicato gli articoli nello Archiv für Religions.[wissenschaft], ma purtroppo io non ne possiedo la raccolta, né si trova a Trieste presso altri. Del resto non vorrei uscire dall'ambito dei miei studi prettamente ebraici, pur intercalando qua e là qualche notizia che mi capita casualmente sottocchio e che mi pare possa collegarsi all'argomento.

Mi sono permesso d'inviarLe un estrattino dal GSAI⁴. Voglia gradire, Illustre Professore, i miei cordiali saluti

devotissimo Suo

I. Zoller

¹ LETTERA 37. *Cartolina postale italiana scritta sul verso.*

² La data è riportata in calce allo scritto.

³ I. Zoller, *L'orazione a Nusku e Šamaš nei riti sacrificali mesopotamici*, SMSR, IX 1933, pp. 94-95. Si veda «Capitolo 4», pp. 293-295.

⁴ Probabilmente Zoller si riferisce al seguente contributo: I. Zoller, *Note esegetiche (Isaia XV, XXI, XLI)*, «Giornale della Società Asiatica Italiana - GSAI», Firenze II 1933, fasc. III, pp. 244-247. Di Zoller sul «Giornale della Società Asiatica Italiana» si vedano: *Note esegetiche: Is. 21, 12*, 1930, pp. 245; *Note esegetiche: Is. XV, XXI, XLI*, II 1933, fasc. III, pp. 244-247; *Note esegetiche: Cantico dei Cantici VIII, 1*, II 1934, fasc. IV, pp. 1-4; *Note esegetiche: Salmo 113, 6*, III 1935, fasc. II, pp. 148-152; *Note esegetiche: Es. 15, 2*, III 1935, fasc. III-IV, pp. 290-292.

Trieste, 16 settembre 1933

Illustre Prof.

Ho ricevuto – e La ringrazio – gli Estrattini della mia ^nota Nusku²... Ma purtroppo ci mancano ancora le recensioni e precisamente quelle a pag. 98-99 e 110-112³, di cui La prego di farmi avere due Estratti per le Case editrici.

Tante scuse pel disturbo e cordiali saluti devotissimo suo I. Zoller

¹ LETTERA 38. *Cartolina postale italiana scritta sul verso*.

² Si vedano: «Capitolo 4», pp. 293-295; lettera 37, *supra*, p. 453.

³ I. Zoller, recensione a Alfred Bertholet, *Götterspaltung und Göttervereinigung* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 164), Tübingen, Mohr, 1933, SMSR, IX 1933, pp. 98-99; Idem, recensione a Walter Baumgartner, *Israelitische und altorientalische Weisheit* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 164), Tübingen, Mohr, 1933, SMSR, IX 1933, pp. 110-111; Idem, recensione a Giuseppe Ricciotti, *Storia d'Israele*, Vol.I: *Dalle origini all'esilio*, Torino, Soc. Editrice Internazionale, 1932, pp. 522, con 208 illustrazioni, SMSR, IX 1933, pp. 111-112.

Trieste, 24 settembre 1933 / XI

Chiarissimo Professore

Parecchie settimane or sono Le avevo spedito a Roma il manoscritto qui unito², il quale mi fu adesso recapitato da Bologna, dove fece una lunga giacenza fra le *ferme in posta*. Glielo rispedito oggi, sicuro che questa volta giungerà finalmente in sue mani!

La ringrazio infinitamente degli Estrattini delle recensioni che volle inviarmi³, e in attesa d'un Suo cenno di risposta, La saluto cordialmente devoto suo I. Zoller

¹ LETTERA 39. *Su due facciate.*

² È impossibile stabilire quale fosse il manoscritto inviato da Zolli a Pettazzoni.

³ Si veda lettera 38, *supra*, p. 454.

1934

40¹

[Trieste] 18 febbraio 1934²

Illustre Signor Professore,

Le sono grato assai della comunicazione fattami d'aver rimandato la pubblicazione di *Azkarah e Dikr* al prossimo fascicolo³. Ha preso nota, a suo tempo, del mio articoletto che mi ero permesso d'unire alle seconde bozze di *Azkarah*? In esso spiegavo un passo di Giobbe⁴ riguardante la tomba dell'empio potente richiamandomi al Suo lavoro negli Atti del I Congr.[esso] delle tradiz.[ioni] popolari⁵. Qualora Ella avesse l'intenzione di pubblicarlo in seguito, vorrei pregarla di restituirmelo per qualche giorno, perché vorrei ^tener^ conto sul Ms.[manoscritto] di un recentissimo lavoro del prof. Torczyner⁶, che rende ancora più evidente che l'unica spiegazione accettabile del passo è quella (nuovissima) da me proposta⁷.

In attesa d'un Suo cortese cenno di risposta, La prego di gradire i miei cordiali saluti.
devotissimo suo I. Zolli⁸

¹ LETTERA 40. Cartolina postale italiana scritta sul verso e sul recto.

² La data si trova sul recto della cartolina in calce allo scritto.

³ I. Zolli, *Azkarāh e Dikr*, SMSR, X 1934, pp. 98-104.

⁴ I. Zolli, *A che forma di sepoltura si riferisce Giobbe XXI, 33*, SMSR, X 1934, pp. 223-228.

⁵ Si vedano: «Capitolo 3», pp. 192-199; R. Pettazzoni, *Discorso del Prof. Raffaele Pettazzoni. Presidente del Congresso*, «Atti del I congresso Nazionale per lo studio delle tradizioni popolari», cit., pp. 6-16.

⁶ H. Torczyner, *Mashokh, eine missverstandene hebräische Vokabel*, «Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», vol. 77, anno 41, 1933, fasc. 6, pp. 407 ss. Su Harry Torczyner si veda «Capitolo 1», p. 76, n. 228.

⁷ I. Zolli, *A che forma di sepoltura si riferisce Giobbe XXI, 33*, SMSR, X 1934, pp. 223-228 (si veda «Capitolo 4», p. 296).

⁸ Il 3 luglio 1933 nell'ambito della politica di italianizzazione attuata dal fascismo, Zoller mutò il cognome in Zolli e il nome da Israel a Israele (AST, Cartella personale: *Zolli Prof. Israele, Rabbino Capo*, Prefettura di Trieste, Decreto prefettizio di cambio di cognome da Zoller a Zolli per Israele e familiari, Trieste 3 luglio 1933 e AUP, *Professori incaricati*, fasc. 115/VI, *Zolli Prof. Israele*. Lettera con notizia del cambio di cognome su carta semplice firmata Ettore Violani, Padova 7 marzo 1934 – XII). È interessante notare come Zolli nelle lettere del 1933 successive all'italianizzazione del cognome (lettera 38 del 16 settembre 1933 e lettera 39 del 24 settembre 1933, si veda *supra*) si sigli ancora Zoller, firmandosi Zolli solamente a partire dalla presente lettera.

[Trieste] 11 marzo 1934²

Illustre Professore,

Contemporaneamente a questa mia Le spedisco il Ms.[manoscritto] Giobbe sepolcri con l'aggiunta in cui tengo conto delle impagabili spiegazioni del prof. Torczyner³.

Mi è grata l'occasione di porgerle i miei cordiali saluti.

devotissimo I. Zolli

¹ LETTERA 41. *Su una facciata.*

² La data è in calce allo scritto.

³ Si veda lettera 40, *supra*, p. 456, n. 6. In realtà nella versione definitiva Zolli respinge interamente le spiegazioni fornite dal Torczyner il quale traduce il passo biblico con "gli sono dolci al palato le zolle del fiume" non considerando possibile che si parli di una tomba (si veda «Capitolo 4», p. 296).

[Trieste] 28 giugno 1934²

Illustre Prof., Forse vorrà gradire la nota qui acclusa per i suoi SMSR³. Cordiali saluti.

I. Zolli

¹ LETTERA 42. *Biglietto da visita scritto a mano sul verso; sul recto riporta l'intestazione collocata al centro e scritta in carattere maiuscolo*: «PROF. ISRAELE ZOLLER. DOCENTE DI LINGUA E LETTERATURA EBRAICA ALLA R. UNIVERSITÀ DI PADOVA». *In basso a sinistra*: «TRIESTE. VIA S. NICOLÒ, 30». *Il cognome Zoller riporta una cancellatura a penna sulla lettera R mentre sulla E è stata scritta la lettera I, per cui si legge «ZOLLI»*. Ottenuta la libera docenza nel 1926, il 20 giugno 1932 la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Padova forniva parere favorevole alla conferma definitiva della sua libera docenza, ratificata dal Ministero il 2 gennaio 1934. Per l'italianizzazione del nome e del cognome si veda lettera 40, *supra*, p. 456, n. 8.

² La data si trova sul verso del biglietto da visita in basso a sinistra.

³ Presso il Fondo Pettazzoni il biglietto da visita è conservata unitamente alla fotocopia dell'estratto de: I. Zolli, *Il sacrificio dei Semiti e il sacrificio antico-testamentario*, AIVS, a.a. 1933-34, Tomo XCIII, II parte, pp. 941-948, ma non siamo in grado di affermare se quest'ultima è la nota "acclusa per i suoi SMSR".

Trieste, 4 settembre 1934 / XII

Illustre Professore,

Il dottissimo prof. S. Krauss² di Vienna mi ha mandato un suo lavoro su l'ossilegio ebraico³, uscito in questi giorni. In una nota, egli si richiama alla spiegazione da me data al passo di Giobbe che tratta della sepoltura nel fiume, spiegazione che ho esposto già nella parte ebraica del volume giubilare in onore di Niemirower⁴.

Il lavoro del K.[rauss] contiene anche delle notizie molto interessanti dal punto di vista storico-religioso, ch'io vorrei inserire nell'articoletto, ch'Ella gentilmente volle accogliere per SMSR. Le sarei perciò molto grato se volesse farmi riavere il dattiloscritto, acciocché possa rielaborarlo, ed evitare quindi delle aggiunte nelle bozze⁵.

Mi perdoni il disturbo, e con la speranza ch'Ella potrà accontentarmi, Le porgo i miei più cordiali saluti

devotissimo

I. Zolli

¹ LETTERA 43. *Cartolina postale italiana scritta sul verso.*

² Si veda «Capito 4», p. 294, n. 71.

³ S.Krauss, *La double inhumation chez les Juifs*, «Revue des Etudes Juives», t.97, n. 191-192, Paris 1934.

⁴ I. Zoller, *Mah hem righbhe nahal*, «Omagiu D-lui I. Niemirower», Bucaresti 1933. Jacob Isaac Niemirower (1872-1939), rabbino di Jassy e della sinagoga sefardita di Bucarest, nel 1921 divenne Rabbino Capo di Romania. Fu il primo ebreo a essere eletto al Senato rumeno (1926) e venne riconosciuto quale rappresentate ufficiale degli Ebrei presso il governo. Sotto la sua alta personalità le divisioni interne all'ebraismo rumeno si ricomposero e seppe farsi accettare anche dai circoli ortodossi. Fondò scuole ebraiche, seminari rabbinici, una società per l'educazione ebraica, *Sharon*, e una società di studi ebraici. Fu membro attivo al primo congresso sionista. Pubblicò numerosi lavori in rumeno, tedesco, francese ed ebraico. La sua opera più importante è *Scrieri Complete* (4 voll., 1918-1932). Il quarto e il quinto volume del giornale *Sinai* (1932-33) vennero dedicati interamente al suo 60° compleanno. Per altre notizie si veda: *EJ*, vol. 12, col. 1151.

⁵ Si vedano: «Capitolo 4», p. 296; lettere 40, 41, 43, 44, *supra* e *infra*.

Trieste, 09 settembre 1934 - XII

Illustre Professore

Il lavoro del Krauss² mi obbliga ad una revisione del mio studio, che non può essere troppo affrettata. Abbia la bontà quindi di attendere qualche giorno ancora la restituzione della mia notarella sul passo di Giobbe³, del cui rinvio La ringrazio sentitamente.

Con molti cordiali saluti

I. Zolli

¹ LETTERA 44. *Cartolina postale italiana scritta sul verso.*

² Si veda lettera 43, *supra*, p. 459, n. 3.

³ Si vedano: «Capitolo 4», p. 296; lettere 40, 41, 43, 44, *supra*.

Trieste, 24 novembre 1934 - XII

Illustre Professore

Assieme ad alcuni miei studi nuovi, vorrei ripubblicare – seppur aggiornandoli e rielaborandoli – alcuni miei lavoretti apparsi nei Suoi SMSR². Vorrà Lei essere tanto gentile da darmi il Suo consenso?

In attesa d'un Suo cortese cenno di risposta, La saluto dist.[intament]te

I. Zolli

¹ LETTERA 45. *Cartolina postale italiana scritta sul verso.*

² Zolli si riferisce alla pubblicazione del testo *Israele. Studi storico-religiosi*, Idea, Udine 1935, che raccoglie, oltre a nuovi studi, numerosi articoli, rivisti e rielaborati, apparsi in SMSR e in altre riviste. Alcuni capitoli erano già stati pubblicati in veste di articoli su numerose riviste: I. Zolli, *Concetti antropologici dell'Antico Oriente*, in «Bollettino Associazione Medica Triestina», XXV 1934 n.5, 19 pp.; I. Zoller, *Corpo umano e istituto familiare*, in «Rivista italiana di psicoanalisi», I 1932, pp.233-239; I. Zoller, *Una pagina di litogenesi biblica*, in «Rivista italiana di psicoanalisi», II 1933, pp.138-140; I. Zoller, *Ricordanza e misticismo nelle prece ebraica*, in «RR», IX 1933, pp.289-304; I. Zolli, *Magia e arte divinatoria presso gli antichi Israeliti*, in «Religio», X 1934, pp.525-534; I. Zolli, *Il rito sacrificale in Genesi XV*, in «Religio», XI 1935, pp.215-218; I. Zoller, *L'alleanza sacra nella letteratura antico e neo-testamentaria*, in «Rivista di Antropologia», XXX 1933-34, pp.393-402; I. Zolli, *Tefillah*, in «Annuario di Studi Ebraici», I 1934, pp.93-100; I. Zoller, *Il nome delle lettera çadde. Il nome divino Shaddaj*, in «La Rassegna Mensile d'Israel», I 1926, pp.281-293; I. Zoller, *Malachia ed Elia*, in «La Rassegna Mensile d'Israel», V 1930 n.3, pp.157-160; I. Zoller, *Il Dio che rivendica le colpe dei padri sui figli*, SMSR, VI 1930, pp.281-284; I. Zoller, *Considerazioni storico-religiose sul Libro di Giona*, in «SMSR», VII 1931, pp.48-58; I. Zolli, *Azkarāh e Dikr*, in «SMSR», X 1934, pp.98-104; I. Zoller, *La fede e la scrittura*, in «Lares», I 1930, pp.6-11; I. Zoller, *Wethashlikh*, in «Lares», I 1930, pp.43-48; I. Zoller, *La luna nel pensiero e nella prassi del popolo ebraico*, in «Lares», III 1932 n.3-4, pp.1-17; I. Zoller, *Lo Shofar – L'etimologia di "Rombo"*, in «Atti del 1° Congresso per lo Studio delle Tradizioni Popolari», Firenze 1929, pp.176-179; I. Zoller, *Il rito pasquale e il suo nesso col Kippur*, in «ibidem», pp.179-184; I. Zoller, *Malquth (Flagellazione)*, in «ibidem», pp.185-187; I. Zoller, *Leggende Sansoniane*, in «Atti dell'accademia Veneto-Trentino-Istria», XXIII 1932, pp.73-81; I. Zoller, *Un interessante episodio del rito pasquale ebraico*, SMSR, VI 1930, pp.135-140; I. Zoller, *Il rito del cambiamento del nome nel pensiero religioso ebraico*, SMSR, VI 1930, pp.215-222. Per la recensione del testo *Israele* in SMSR si veda «Capitolo 4», pp. 323-324.

1935

46¹

Trieste 15 marzo 1935

Illustre Professore

Sono momentaneamente indisposto e leggo con difficoltà². Purtroppo non ho saputo sottrarmi al piacere di leggere almeno in parte il Suo nuovo lavoro sulla *Confessione*³, lavoro geniale come il volume precedente. Mi permetta che La ringrazi di aver avuto la bontà di richiamarsi più volte ai modestissimi lavoretti miei⁴. Le dispiacerà di sicuro apprendere che il giovane prof. Foà è morto⁵. Egli dimostrava – come Ella ricorda di sicuro – spiccate attitudini allo studio della religiosità popolare. Così si spiega il motivo per cui non ha dato i contributi che avrebbe potuto dare.

Con i migliori saluti Suo

I. Zolli

¹ LETTERA 46. *Cartolina postale italiana scritta sul verso e sul recto.*

² Si veda «Capitolo 6», p. 375.

³ Il secondo volume dell'opera, finito di stampare il 26 gennaio 1935, venne distribuito in febbraio: R. Pettazzoni, *La Confessione dei Peccati*, Vol.II, Zanichelli, Bologna 1935.

⁴ R. Pettazzoni, *La Confessione dei Peccati*, 2 vol., Zanichelli, Bologna 1935; si veda «Capitolo 3», pp. 219-221.

⁵ Vittorio Foà (si veda «Capitolo 3», p. 201, n. 45), conosciuto da Pettazzoni nel 1931 a Udine in occasione del II Congresso nazionale per lo studio delle tradizioni popolari, venne più volte incoraggiato da quest'ultimo a redigere un contributo per SMSR. Egli, impedito dall'insegnamento e dalle precarie condizioni di salute, inviò il testo definitivo del suo contributo nella tarda estate del 1934; morì, appena trentacinquenne, il 28 febbraio 1935. Per questa e altre notizie relative ai rapporti Foà-Pettazzoni si vedano: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni intorno al 1930*, cit.; Idem, *Raffaele Pettazzoni nelle spire del fascismo (1931-1933)*, cit.

Trieste, 2 aprile 1935 - XIII

Illustre Professore

La ringrazio del Suo gentile biglietto. Purtroppo le mie condizioni di salute non mi permettono ancora di esaminare a fondo il Suo prezioso volume. Spero di poterlo fare tra qualche settimana, e di poterne poi render conto in qualche Rivista di studi ebraici.

I genitori del povero prof. Foà, che stanno a Modena, sarebbero di sicuro contenti se Ella potesse pubblicare lo studio postumo del loro figlio².

Mi è grata l'occasione per rinnovarLe l'espressione della mia perfetta devozione.

I. Zolli

¹ LETTERA 47. *Cartolina postale italiana scritta sul verso.*

² Il contributo di Vittorio Foà non venne pubblicato in SMSR.

1937

48¹

Trieste, 19 settembre 1937

Chiarissimo Professore²,

Mi faccio un dovere di comunicarLe:

A. Marmorstein³, *The old rabbinic doctrine of God. I. The names & attributes of God*,⁴ Londra 1927, p. 83, dice che nella letteratura midrashica Iddio viene definito *galgal 'eno shel 'olam*⁵, traducendo (liberamente) «the Eye of the World». Alla lettera sarebbe: «la pupilla dell'occhio del Mondo». *Galgal* significa: il rotondo, palla, ossia ciò che gira. Questa espressione *galgal 'eno shel 'olam*⁶ ricorre – così il Marmorstein – due volte in un midrash di R. Aha⁷.

Ha ricevuto la mia notarella sul criptogramma di Pompei⁸?

Cordiali saluti

I. Zolli

¹ LETTERA 48. *Cartolina illustrata delle Grotte di Postumia e del Pinnacolo Gotico, scritta sul verso.*

² Sul contributo fornito da Zolli a Pettazzoni per le ricerche nell'ambito della pluriocularità e dell'onniscienza divina si veda: «Capitolo 3», pp. 263-269.

³ Si veda «Capitolo 4», pp. 280-281.

⁴ Il nome dell'autore è sottolineato da Zolli con una linea tratteggiata, mentre il titolo dell'opera è interamente sottolineato.

⁵ I termini ebraici sono sottolineati parola per parola da Zolli. Mentre la parola *galgal* è riquadrata a penna per mano di Pettazzoni.

⁶ L'espressione è sottolineata da Zolli.

⁷ Acha di Shabcha (680-752) gaonita e autore dell'opera *She'iltot (Questioni)* di poco successiva al Talmud, ma nella quale sono contenute argomentazioni molto antiche che non compaiono nel Talmud. Si tratta di un'opera unica nella storia della letteratura midrashica sia per quanto concerne la forma che il contenuto distaccandosi dalla tradizionale *halakhah* ed eccedendo nella *haggadah*. Per altre notizie si rimanda all'ampia voce: *EJ*, vol. 2, coll. 449-451.

⁸ Il contributo verrà pubblicato su RR: I. Zolli, *Il criptogramma di Pompei*, RR, XIV 1938, pp. 234-235.

[Trieste, settembre 1937]²Eccellenza³, Illustre Professore,

Anche il prof. Heller⁴, la maggiore autorità per questo genere di ricerche, è d'avviso che il passo da me indicato è quello classico *per la pluriocularità*⁵.

Il Midrash ^Numeri^ rabbah⁶ XV,7 non fu da me preso in considerazione (commento a Zacc.[aria] 3,9⁷) perché mi pareva di scarso interesse per il Suo lavoro. Le 7 stelle sarebbero un "riferimento alle 7 stelle (pianeti) che vagano su tutta la Terra".

Non ho potuto riscontrare le altre indicazioni del prof. H.[eller], perché non possiedo le relative opere. Si troveranno probabilm.[ente] nel Pontif.[icio] Ist.[ituto] Bibl.[ico]⁸ oppure nella Bibliot.[eca] del Collegio Rabbinico a Roma⁹ (Cassuto¹⁰). Accludo perciò la cartolina dello H¹¹. [eller]

Anche in questi ultimi giorni ho cercato, ma non ho trovato altro. Soltanto in Alfred Jeremias¹², *Des Alte Testament in Lichte des Alten Orients*³, 1916, p. 645 dice che il giorno in cui [parola illeggibile] mostra la pietra con i 7 occhi è l'inizio dell'età d'oro¹³.

¹ LETTERA 49. *Su due facciate.*

² Il riferimento alla comunicazione di Heller, che è datata 10 settembre 1937 (si veda: «Lettere varie. Lettera di Heller a Zolli», pp. 496-497) ci consente di collocare questa lettera di Zolli nella seconda metà del settembre 1937.

³ Sulla vicenda della nomina di Pettazzoni ad Accademico d'Italia, si veda «Capitolo 1», p. 20, n. 7.

⁴ Si veda «Capitolo 3», p. 266, n. 281; «Lettere varie. Lettera di Bernat Heller a Israele Zolli», pp. 496-497.

⁵ Si veda lettera 48, *supra*, p. 464.

⁶ Il riferimento venne utilizzato da Pettazzoni: "Infatti, Jahve, come dio del cielo, ha degli occhi che spazianosu tutta la terra (Zac. 4, 10; cfr. 2 Cron. 16. 9): i «sette occhi» aperti e vigilanti su l'ultima pietra del tempio ricostruito (Zac. 3. 9) sono stati interpretati come i sette pianeti, concepiti come occhi di Jahve; [...]." R. Pettazzoni, *L'Onniscienza...*, cit., p. 163 e in nota aggiunge, n. 45 "Così nel *midrash* Numeri Rabbah XV, 7." Si veda «Capitolo 3», pp. 263-269.

⁷ Zc 3,9: "Ecco la pietra che io pongo davanti a Giosuè: sette occhi sono su quest'unica pietra; io stesso inciderò la sua iscrizione – oracolo del Signore degli eserciti – e rimuoverò in un sol giorno l'iniquità da questo paese."

⁸ Sul magistero di Zolli al Pontificio Istituto Biblico si veda «Capitolo 7», pp. 390-391.

⁹ Sul Collegio Rabbinico Italiano si veda «Capitolo 1», p. 35, n. 63.

¹⁰ Su Umberto Cassuto si veda «Capitolo 1», p. 41, n. 85.

¹¹ Nel fascicolo Zolli dell'Archivio Pettazzoni è conservata la cartolina postale ungherese, scritta sul recto e sul verso, datata 10 settembre 1937 (si veda Appendice, lettera 1) del Prof. Heller e indirizzata a Zolli. Questi, non disponendo delle opere della tradizione orale rabbinica indicate da Heller, fece dunque pervenire a Pettazzoni l'originale, affinché il persicetano potesse controllarli più agevolmente presso le biblioteche suggeritegli.

¹² Alfred Jeremias (1864-1936) orientalista e critico biblico, professore all'Università di Lipsia (1905). Fu il principale sostenitore del panbabilonismo, teoria che asseriva la dipendenza dell'intera cultura antica da quella babilonese (per questa teoria si veda: *EI*, s.v. «Astrolatria», vol.5, p.100). Tra le opere principali: *Hölle und Paradies bei den Babyloniern* (1903²); *Im Kampf um Babel und Bibel* (1903⁴); *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients* (1904, 1916³); *Babylonisches im Neuen Testament* (1905); *Im Kampfe um den Alten Orient* (2 voll., 1907-1909); *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (1929²). Per altre notizie si veda: *EJ*, vol. 9, col. 1364.

¹³ R. Pettazzoni, *L'Onniscienza...*, cit., p. 159, n. 25.

Riguardo Zacc.[aria] 4,1-14 lo stesso Jeremias, *ivi*, che i «7 candelabri» ^Leuchter¹⁴ (leggi però 7 *lampade!*) sono «i 7 occhi di Dio che vagano su tutta la terra come i 7 occhi della mistica pietra in Zacc.[aria] 3,9». (In questioni astrali il Jeremias di solito esagera un poco).

Nella n. 3, *ivi*, dice: Le 7 roselle (oppure 4 + sole, luna e Venere) sui Kudurru babilonesi indicano i 7 pianeti.

Se posso esserle utile per qualche cosa, disponga pure di me. Sarà per me sempre un piacere.

Con molti cordiali saluti

Suo I. Zolli

¹⁴ Scritto tra le righe sotto la parola candelabri.

1938

50¹

Trieste, 4 gennaio 1938

Eccellenza

Mi sono imbattuto in una notizia, che molto probabilmente a Lei non giungerà nuova, ma che per ogni buon conto mi permetto di riferirLe.

In Gressmann², *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*³, Berlino, 1927, pag. 162, num. 567, si descrive un bronzo che appartiene al periodo 712-332 a.C. Esso rappresenta la forma di un dio itifallico coperto oltre per oltre di occhi (Ezech.[iele] X,12). Il dio ha quattro braccia, quattro ali, una coda d'uccello. A destra e a sinistra della testa crescono quattro teste animalesche, a destra: leone, montone, cocodrillo, sciacallo; a sinistra: montone, bertuccione ^{^(Pavian)^}, cocodrillo (?) (sic!) e un animale non determinato. Il dio non ha che scarpe. Del resto l'immagine è riprodotta nitidamente presso il Gressmann stesso, tav. 223⁴.

Non ho trovato questo testo citato dal Bertholet in nesso a Ezech.[iele] X,12, né in nesso al cap. I. Egli cita però nel suo libro *Hesekiel*⁵, Tübingen, 1936, p. 9, un libro di cui non dispongo, e precisamente Dürr⁶, *Ezs. Vision von der Erscheinung Gottes in Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde*, 1900; nonché Haas⁷, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, 1925⁸.

Mi perdoni se L'ho annoiata con storie a Lei già note, e voglia gradire i miei cordiali saluti.

devotissimo

I. Zolli

¹ LETTERA 50. *Su due facciate.*

² Su Hugo Gressmann si veda «Capitolo 3», p. 266, n. 286.

³ Nome dell'autore è sottolineato con un tratteggio da Zolli, il titolo dell'opera da un unico tratto di penna.

⁴ Si tratta del cosiddetto *Bes Panteo* o *Harmeti* che Pettazzoni studia e di cui riproduce l'immagine in: R. Pettazzoni, *L'Onniscienza...*, cit., tav. 1a e 1b, pp. 90-100. In particolare a p. 90, n. 123, riporta il testo di Hugo Gressmann, completo di numero di pagina e di tavola, indicatogli da Zolli.

⁵ A. Bertholet, *Hesekiel*, Vol. XIII del «Handbuch zum A.T.», Eissfeldt, Tübingen, Mohr, 1936. Su Alfred Bertholet si veda «Capitolo 3», p. 267, n. 288.

⁶ Il nome dell'autore è sottolineato con un tratteggio da Zolli.

⁷ Il nome dell'autore è sottolineato con un tratteggio da Zolli.

⁸ I primi due testi verranno utilizzati da Pettazzoni. Si vedano: R. Pettazzoni, *L'Onniscienza...*, cit., p. 162, n. 35; «Capitolo 3», p. 267, n. 289.

Magnifico Rettore³

Mi permetta di esporLe quanto segue:

Dopo la mia nomina a libero docente⁴, ho insegnato alcuni anni di seguito, raccogliendo però un risultato poco soddisfacente, perché i corsi liberi della nostra Università non contano per la carriera didattica degli studenti⁵. Avevo deciso di tenere il corso libero soltanto ogni tre o quattro anni, ma il chiarissimo Preside della Facoltà di allora, il prof. Troilo⁶, non era di questo avviso. Egli desiderava che la *semitologia* fosse impartita costantemente nel nostro Ateneo⁷.

Data la difficoltà finanziaria per creare un incarico, io mi sono assicurato il contributo di un mecenate triestino mio amico, e potei così far pervenire all'Università un importo. Esaurito quello, e morto il mecenate, io ho fatto un secondo versamento più modesto, sostituendomi al generoso scomparso. Nel frattempo le mie entrate a Trieste furono diminuite del 33%, di modo che io non mi trovo più nella possibilità di contribuire. D'altra parte, l'importo che l'Università effettivamente versa per l'incarico è tale da non coprire neppure le spese di viaggio e di soggiorno a Padova⁸.

In quanto ai risultati del corso, mi permetto di dire che ogni anno una piccola schiera di giovani sacerdoti e di studenti e studentesse, prevalentemente cattolici, impara l'ebraico ab imis fundamentis. I chiarissimi prof.[f] Ortiz e Tagliavini, Braun e Zanolli⁹, che negli ultimi anni facevano parte della commissione esaminatrice, saranno pronti ad attestare che alla fine dell'anno tutti gli studenti indistintamente leggono e traducono i testi biblici, con analisi grammaticale, critica ed estetica, e danno prova di conoscere la storia della letteratura. I risultati degli esami sono

¹ LETTERA 51. *Memoriale dattiloscritto di due cartelle.*

² La data del giorno è desunta dall'originale conservato presso AUP, *Rettorato*, busta 243 *Facoltà di Lettere e Filosofia*, cartella *Facoltà di Lettere e Filosofia 1936-37 – 1938-39 e Seminari della Facoltà 1929-30 – 1938-39*, fasc. 1937-38 *Facoltà Lettere e Filosofia*, sfasc. *Insegnamento di ebraico e lingue semitiche comparate*. Memoria di Israele Zolli al Rettore Carlo Anti, datata 28 marzo 1938. È presumibile dunque che Zolli abbia inviato questo memoriale a Pettazzoni all'incirca verso la metà di marzo. Copia dello stesso memoriale fu con ogni probabilità spedita anche a Furlani (si vedano: «Capitolo 5», pp. 327-339; «Lettere varie. Lettera 3. G. Furlani al Rettore Carlo Anti», p. 498; «Lettere varie. Lettera 4. R. Pettazzoni al Rettore Carlo Anti, p. 499).

³ Su Carlo Anti si veda «Capitolo 5», p. 328, n. 2.

⁴ Sulla questione della libera docenza si vedano: «Capitolo 1», pp. 82-83; «Capitolo 2», pp. 85-86; «Capitolo 5», pp. 328-329.

⁵ Sul valore complementare del corso di Lingua e letteratura ebraica, si veda: «Capitolo 5», p. 329.

⁶ Su Erminio Troilo si veda: «Capitolo 4», p. 272, n. 3.

⁷ Per i programmi dei corsi e gli orari delle lezioni si veda «Capitolo 6», pp. 358-378.

⁸ Su tutta la complessa vicenda del contributo donato dall'anonimo mecenate triestino si veda «Capitolo 5», pp. 327-340.

⁹ Su Ramiro Ortiz, Carlo Tagliavini, Alfonsina Braun e Almo Zanolli si veda «Capitolo 6», p. 352, rispettivamente nn. 10, 11, 12, 13.

ottimi¹⁰. Una tesina di ebraico fatta due anni fa da una studentessa fu pubblicata in una Rivista fiorentina¹¹. La tesi di laurea di uno dei miei più valenti discepoli, Padre Giorgio Montico, oggi ministro dei Cappuccini a Costantinopoli, divenne un libro dal titolo *Geremia Profeta nella tradizione ebraica e cristiana* (Padova, 1936)¹²: è un lavoro riconosciuto dalla critica come un prezioso contributo alla chiarificazione di un problema non ancora trattato in precedenza. La tesi del P. Montico riportò la votazione di 110 e lode. Un'altra mia allieva presentò una tesi di laurea discussa dal Preside della Facoltà e da me: consisteva in un confronto tra i metodi di lavoro del Graetz e del Dubnov. Anch'essa riportò 110 e lode.

Un mio discepolo, il P. Pietro Boccaccio S.J., studiò con me per un biennio, fece l'esame, riportò la votazione di 30 e la più ampia lode su proposta dei prof. Tagliavini e Zanolli, ambedue ebraicisti. Lo stesso P. Boccaccio presenterà in autunno la tesi di laurea su uno studio filologico e storico-religioso con riferimento a dati di filologia ebraica e aramaica, e servendosi nell'elaborazione per la prima volta dei testi di Ras Shamra. Tale tesi promette di essere un contributo interessante alla scienza che io modestamente professo.

Il corso di lezioni da me tenuto alcuni anni or sono, e che riguardava dei confronti fra alcuni testi neotestamentari e talmudici¹³ e la ricostruzione di difficili testi neotestamentari in aramaico, divenne il punto di partenza per un volume di 400 pagine intitolato *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'aramaico e del pensiero rabbinico*¹⁴, di cui mi onoro di presentarLe per il momento i primi sedicesimi già pronti. La stampa sarà ultimata fra un mese. Alcuni capitoli furono pubblicati da S.E. Pettazzoni e altri dal Buonaiuti¹⁵, e mi fruttarono l'assenso incondizionato del dotto gesuita germanico Padre Schaumberger, del Padre Ferrua, direttore di *La Civiltà Cattolica*, e di altre autorità scientifiche. – Le lezioni da me tenute negli anni passati su la *preghiera* e sul *Libro di Giona*¹⁶ furono rielaborate e pubblicate nel volume *Israele. Studi storico-religiosi*, Udine, Istituto delle Edizioni Accademiche, 1935, pp. 415¹⁷.

Fra gli allievi di quest'anno c'è il P. Tessarolo S.J., uno studioso quanto mai austero, che ha cominciato con me lo studio dell'ebraico dalle basi ed ora ha già delle conoscenze in materia veramente soddisfacenti. Un tanto sarà constatato dalla Commissione di esami durante il prossimo appello. Non meno valente è una signorina cattolica, mia allieva di quest'anno. Buoni progressi

¹⁰ Sui risultati conseguiti si veda «Capitolo 6», p. 352.

¹¹ Su questa come sulle successive tesi di laurea menzionate da Zolli, si veda «Capitolo 6», pp. 353-358.

¹² G. Montico, *Geremia profeta nella tradizione ebraica e cristiana (fino a metà del 3° secolo)*, Tipografia del Messaggero, Padova 1936.

¹³ Si veda: AUP, *Liberi Docenti*, 149/V, *Zoller Israele*. Programma del Corso Libero a.a. 1930-31. Titolo del corso: *Il libro del profeta Michea. Il discorso della montagna e la letteratura talmudico-midrashica*.

¹⁴ I. Zolli, *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'aramaico e del pensiero rabbinico*, Idea, Udine 1938.

¹⁵ Sui capitoli de *Il Nazareno* pubblicati in veste di articoli sulle riviste SMSR e RR, si veda «Capitolo 6», p. 363, n. 61.

¹⁶ Per il contenuto dei due corsi, si vedano rispettivamente «Capitolo 6», pp. 374; 373-374.

¹⁷ Per gli studi ripubblicati in *Israele. Studi storico-religiosi*, si veda: lettera 45, *supra*, p. 461, n. 2.

fecero anche cinque allievi che faranno l'esame e due studenti della facoltà di legge. – Per il prossimo anno accademico si sono già preannunciati alcuni studenti.

Dati questi risultati, che a me non paiono del tutto trascurabili, sarebbe per me un vivo dolore se per un fattore di carattere economico di così scarsa entità l'insegnamento venisse a cadere. D'altronde io non mi trovo purtroppo nella possibilità di fare altri sacrifici pecuniari per mantenere in vita l'incarico. Quando ho potuto l'ho fatto, e con piacere. Oggi, Magnifico Rettore, mi creda, non lo posso più.

Qualora potessi essere utile per qualche ulteriore delucidazione, sono sempre a disposizione.

Mi onoro, Magnifico Rettore, di presentarLe l'espressione della mia devota stima e i migliori saluti fascisti.¹⁸

¹⁸ Il memoriale conservato presso l'Archivio Pettazzoni non è firmato. L'originale (AUP, *Rettorato*, busta 243 *Facoltà di Lettere e Filosofia*, cartella *Facoltà di Lettere e Filosofia 1936-37 – 1938-39 e Seminari della Facoltà 1929-30 – 1938-39*, fascicolo *1937-38 Facoltà Lettere e Filosofia*, sottofascicolo *Insegnamento di ebraico e lingue semitiche comparate*) riporta in calce la firma: I. Zolli

Eccellenza,

Rispondo subito alla gradita Sua per ringraziarLa anzitutto dell'interessamento così cordiale e così fattivo². Spero che la questione si potrà risolvere in bene, e che potrò continuare l'insegnamento almeno senza sacrifici economici da parte mia, sacrifici che oggi non sarei più in grado di fare³.

La questione di Daniele a cui Ella accenna è interessantissima dal punto di vista esegetico⁴. Gli esegeti, da quel poco che ho potuto vedere, non si sono neppure posti il problema della pluriocularità in questo caso. Ma il problema effettivamente esiste, per quanto non siamo in grado di risolverlo. E ciò per la seguente ragione:

In aramaico esiste il numero duale, il quale ha la terminazione *ajin*, a differenza del plurale che ha la desinenza *in (ijn)*. Così abbiamo *jedajin*, mani, cioè due mani, *shinnajin*, denti, due file di denti. Ma proprio il sostantivo '*ejna*, occhio, è *anomalo*, e forma il duale '*ajnin*, nello stesso modo, cioè, *in cui forma anche il plurale*. Difatti nel Talmùd Palestinese, Tr.[attato] *Ma'aser sheni*⁵, pereg IV, hal. 6 (verso la fine) si parla di un tale che si è sognato di aver tre '*ajnin*, tre occhi. (Se qui '*ajnin* si trova scritto con due *j* mentre in altri testi ricorre con una *j*, ciò non influisce minimamente sul valore del numero che viene espresso: si tratta semplicemente di una differenza di grafia tra l'aramaico babilonese e quello palestinese). |dovuta a ragioni dialettali|.

'*ajnin* nel testo che a Lei, Eccellenza, interessa, potrebbe quindi significare tanto *due occhi* quanto *molti occhi*. La grammatica, purtroppo, non ci può aiutare a chiarire la questione. Si potrebbe dire, senza peccare contro lo spirito della lingua, che il testo di Daniele parla di molti occhi, *sul tipo degli occhi umani*. Ma certamente altri potrebbero negare questa interpretazione dicendo che, essendo il termine suscettibile anche di un'accezione dualistica, qui si intende parlare di due occhi, *come due sono gli occhi dell'uomo*.

La via ad una concezione pluriocularistica potrebbe essere spianata dal passo del Talmùd Palestinese di cui sopra. Ma ci troviamo su un terreno *incerto*. A colui che ha sognato di avere tre occhi, un dottore risponde: Ciò significa che tu ti manterrai facendo dei forni, e così avrai sempre i

¹ LETTERA 52. *Dattiloscritta su una facciata*.

² Evidentemente Zolli ha ricevuto una conferma da Pettazzoni circa il suo interessamento per il mantenimento dell'insegnamento di ebraico. Non a caso il memoriale indirizzato al Rettore dell'Università di Padova è datato 28 marzo, giorno precedente dell'invio a Pettazzoni della presente lettera.

³ Si vedano: «Capitolo 5», p. 337, n. 49; «Lettere varie. Lettera 4. R. Pettazzoni al Rettore Carlo Anti», p. 499; «Lettera 51», *supra*, pp. 468-470.

⁴ Potrebbe forse alludere al passo Dan 7,8: «Stavo osservando queste corna, quand'ecco spuntare in mezzo a quelle un altro corno più piccolo, davanti al quale tre delle prime corna furono divelte: vidi che quel corno aveva occhi simili a quelli di un uomo e una bocca che parlava con alterigia».

⁵ È il Trattato *Seconda decima*, composto di 5 capitoli presente solo nel Talmud palestinese (Ordine *Zeraim*, Semente) dove vengono discusse le regole fondate su Dt 14,22-29 inerenti alle decime.

tuoi due occhi e l'occhio del forno. La risposta si basa sul fatto che gli ebrei palestinesi si servivano del termine *occhio* per indicare il foro rotondo del forno, nello stesso modo come parlavano dell'*occhio* (foro) della mannaia, ecc. La spiegazione del sogno ha un'intonazione scherzosa e si basa sul doppio senso di un termine; sicché non può essere considerata come un appoggio sicuro per un'affermazione di pluriocularità in Daniele.

RinnovandoLe i miei sentiti ringraziamenti, Le invio i più cordiali saluti

I. Zolli

Trieste, 18 aprile 1938/XVI

Eccellenza,

Spero avrà ricevuto a suo tempo la mia lettera sul testo aramaico in Daniele² riguardo *occhi*, dove cioè per una anomalia linguistica non si può desumere se si tratta di duale o di plurale.

In questo momento ricevo dall'Università di Gerusalemme una pubblicazione in ebraico (senza sottotitolo inglese) intitolata: *Jedi'oth ha-uniblersitah ha'ivrit*. Jerushalajim, Gerusalemme, gennaio 1938, n. 4. Di interesse per Lei, Eccellenza, è un articolo del mio amico, il prof. Harry Torczyner³ di quella Università, sulla genesi di Satana. Egli esamina il cap. I di Giobbe. Alla domanda del Signore da dove venisse, Satana risponde: *mishut ba'arez*, che di solito si spiega: dal *vagare* sulla terra⁴.

Il T.[orczyner] si sofferma poi sul problema dei «sette occhi» in Zacc.[aria] III,9⁵. Secondo lui, non si tratta di occhi veri e propri. Iddio stesso sarebbe raffigurato nel candelabro, gli «occhi del Signore» sarebbero i Suoi *informatori intimi*, sul tipo di funzionari chiamati *occhi del re*, che esistevano specialmente alla corte persiana. Per questo ultimo fatto il T.[orczyner] si richiama a *Erodoto* (senza alcuna indicazione particolare). Gli *occhi del re* erano degli agenti segreti, che compivano l'opera indicata nel verbo *shut*, cioè di *vagare* per osservare minutamente la condotta degli addetti alla corte e i loro rapporti verso il re e poi riferirne al sovrano. Questi funzionari erano anche una specie di agenti provocatori⁶. Così si spiega l'atteggiamento di Satana in Giobbe I. – Il

¹ LETTERA 53. *Su due facciate.*

² Si veda lettera 52, *supra*, p. 471.

³ Su Harry Torczyner si veda «Capitolo 1», p. 76, n. 228.

⁴ Gb 1, 7: «Il Signore chiese a satana: «Da dove vieni?». Satana rispose al Signore: «Da un giro sulla terra, che ho percorsa».

⁵ Zc 3, 9: «Ecco la pietra che io pongo davanti a Giosuè: sette occhi sono su quest'unica pietra; io stesso inciderò la sua iscrizione – oracolo del Signore degli eserciti – e rimuoverò in un sol giorno l'iniquità da questo paese.»

⁶ A questo riguardo segnaliamo che nei testi epistolari che compongono una parte del *corpus* documentario dei cosiddetti «Archivi di Stato di Assira» – di cui F.M. Fales ha recentemente proposto una lettura in chiave storica (F.M. Fales, *L'Impero Assiro*, Laterza, Roma-Bari 2001) – ricorre il termine *massartu*. Originariamente questo termine era connotato all'attività spionistica condotta sulle mosse del nemico da parte degli inviati del re nelle zone di frontiera oppure all'assidua osservazione degli astri compiuta dagli astrologi di corte e da altri specialisti della mantica. Fales, basandosi sulla reciproca corrispondenza del re con i funzionari di corte, mette in luce come il vocabolo successivamente passi a designare l'azione che ogni un fedele funzionario del re doveva compiere. «Nel senso più generale del termine [...] *massartu* va interpretato come «vigilanza»: un'attività di prevenzione-protezione che ogni «servo del re» – quali che fossero le sue competenze professionali – aveva il dovere di compiere a beneficio del sovrano e dello Stato assiro. Nell'ambito di un'etica che prescriveva a ciascuno un *dullu* – termine che indica il «lavoro» o «compito» in ogni sua possibile sfumatura –, quello della *massartu* era il fondamentale compito che veniva richiesto al «servo del re» per sentirsi a pieno titolo membro della comunità statale e per godere del favore regio; così, il solo editto di nomina funzionariale a noi pervenuto, dell'alto IX secolo, indica la *massartu* come azione fondamentale collegata alla carica concessa. Non stupisce dunque constatare come lo stato ottimale della «vigilanza» sia quasi il solo argomento di una lettera a Sargon di un governatore della Siria centrale, che per il resto segnala «nessuna nuova, buona nuova»: *Al re mio signore, (dal) tuo servo Adda-hati. Salute al re mio signore. La mia vigilanza (massartu) procede*

nome *Satan* era in origine, secondo il T.[orczyner], *Shatan*; in seguito alla differente pronuncia regionale, la *sh* si è cambiata in *s* (sul tipo di *shibboleth* – *sibboleth*). La radice sarebbe appunto *shut*, vagare attorno, spiare; la *an* alla fine è la desinenza enfatica.

– A convalidare la sua asserzione che in Zaccaria gli occhi del Signore sono degli informatori intimi, il T.[orczyner] mette in rilievo che |in Zaccaria| si dice che i sette occhi sono *meshotetim*⁷, vaganti, e non *meshotetoth*⁸, cioè con la desinenza maschile e non femminile, come converrebbe alla parola ‘*ajin*, (*occhio*) nel senso fisico della parola.

L’idea del Torczyner in questo articolo che comprende solo poche pagine (da p. 13 a p. 18 del fascicolo) è più accennata che svolta; tuttavia presenta, secondo la mia modesta opinione, un interesse non trascurabile. Ecco perché mi sono permesso di disturbarLa con questa mia.

Mi è grata l’occasione per porgerLe i più cordiali auguri.

devotissimo

I. Zolli

benissimo; il distretto di Hamat nel suo insieme sta bene. Il re mio signore può esserne lieto. Non abbiamo più udito alcunché degli Arabi da quando il re mio signore è tornato in Assira. Va (tutto) molto bene. (Parpola S., *The Correspondence of Sargon II, Part I*, Helsinki 1987, p. 174). Sembra insomma ragionevole suggerire che le lettere spedite ai re assiri rappresentassero, in essenza, il veicolo privilegiato dell’esercizio della *massartu*. Infatti, lo scopo principale e comune, anche se non sempre esplicito, di questo costante flusso di dati epistolari dalla periferia al palazzo non sembra stato altro che ottemperare a un ordine impartito «a monte» a ciascun funzionario, civile o militare che fosse: riferire a un re, statico nella propria centralità, ogni evento che si producesse nel mutevole e vario panorama imperiale, dalla più remota provincia esterna all’ufficio contiguo dello stesso palazzo reale. [...]. In pratica, siamo debitori, per gran parte di questo straordinario *corpus* di lettere, alla tetragona volontà regia di mantenere il controllo su ogni aspetto della vita pubblica, attraverso un imperativo etico-pratico che imponeva al suddito la notifica, la delazione, la denuncia esplicita per via scritta, su cose e persone «viste» e «udite» che uscivano dalla più stretta *routine*.” (FM. Fales, *op. cit.*, pp. 119-121).

⁷ La desinenza *im* è sottolineata con la matita rossa (forse da Pettazzoni).

⁸ La desinenza *oth* è sottolineata con la matita rossa (forse da Pettazzoni).

Trieste, 6 maggio 1938

Eccellenza,

Il prof. Torczyner è stato qualche settimana fa da me. Egli fa adesso un gran giro per vari paesi e forse anche per continenti. Comunque lo pregherò che mi invii una sua eventuale elaborazione di *Satana*².

Ho notato proprio ieri, attraverso il libro di Hermann Grapow, *Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen*, Leipzig, 1924, p. 114³, che anche i funzionari della corte dei faraoni e persino col tempo certi privati dicevano di se stessi di essere gli *occhi* del re, ^ma anche^ la lingua, il cuore, la bocca del re e via dicendo. Col tempo sorse nel loro parlare una metafora che era una specie di *pars pro toto*: si diceva *ogni occhio per ogni uomo*.

Con rinnovati cordiali saluti.

I. Zolli

¹ LETTERA 54. *Su una facciata*.

² Si veda lettera 53, *supra*, pp. 473-474.

³ Hermann Grapow (1885-1967). H. Grapow, *Die bildlichen ausdrücke des Ägyptischen*, J. C. Hinrichs, Leipzig 1924. Si veda anche: H. Grapow, *Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen: vom Denken und Dichten einer altorientalischen Sprache*. Hermann Grapow; mit einem Vorwort zum Nachdruck von Hellmut Brunner, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.

Eccellenza²

Recentemente ho riletto una serie di brani dei trattati mistici medioevali *Hekhaloth*³ come si trovano ristampati nella raccolta J.D Eisenstein⁴, *Otzar Midrashim*⁵, New York, 1928, vol. I, pp. 107b ss. Vi ho trovato una serie di passi che sono di interesse per la pluriocularità. Siccome il trattato si basa sulla contemplazione mistica delle sette aule celesti, a pag. 109a si legge: «In ogni hekhal (aula celeste) vi sono 8.766 porte lampeggianti, secondo il numero delle ore dell'anno solare... [Una nota apposta dall'Eisenstein suona: Si calcola l'anno di 365 giorni e 6 ore; 24 volte 365 fanno 8.760, e assieme alle 6 ore sono 8.766]⁶... Su ogni ingresso stanno 365.000 miriadi di angeli ministranti che sono alti dalla terra fino al firmamento, e tutti essi dalla pianta del loro piede fino al vertice del loro capo sono pieni di occhi; ogni occhio è come il disco della luna, e il corpo di ognuno è come carboni, il loro aspetto come fiamme. E i dischi dei loro occhi splendono come lampi... E ognuno di loro ha dei cavalli e i loro cavalli sono cavalli di fuoco e i loro cocchi sono cocchi di fiamma». Delle sacre fiere si dice a pag. 110c: «Ognuna di esse ha il corpo pieno di occhi e ogni occhio è come il disco lunare». Delle 4 fiere sacre che si trovano di fronte all'ingresso della settima aula si dice: «512 occhi vi sono nelle 4 fiere di fronte all'ingresso della settima aula... Ognuna di queste fiere ha un viso di 16 visi». [Ho fatto il calcolo seguente. Se ogni faccia ha 16 facce, vuol dire che cumulativamente le 4 fiere hanno 64 facce; poiché il numero complessivo degli occhi è 512, ogni singola faccia deve avere 8 occhi.]⁷

¹ LETTERA 55. *Su due facciate.*

² L'intero contenuto della lettera, indicazioni bibliografiche incluse, venne inserito tale e quale da Pettazzoni nel capitolo dedicato a Israele. Si veda: R. Pettazzoni, *L'Onniscienza...*, cit., p. 164, n. 47.

³ Si veda «Capitolo 3», p. 268, n. 290.

⁴ Nome sottolineato da Zolli con un tratteggio. Judah David Eisenstein (1854-1956) enciclopedista, compilatore di antologie e autore, nato in Polonia, emigrò negli Stati Uniti nel 1872 dove prima ebbe fortuna come sarto. Fondò la prima società ebraica negli Stati Uniti, *Shocharei Sefat Ever* (1880) e in breve divenne curatore di numerose antologie che gli valsero il soprannome di *maestro dei tesori*, in quanto tutti i titoli delle sue antologie sono preceduti da *Otzar* che significa tesoro. Pubblicò anche un'enciclopedia in dieci volumi (*Otzar Jisrael* 1907-13). Tra le opere: *Otzar Midrashim*, 2 voll., 1915 (l'opera a cui si riferisce Zolli è la seconda edizione); *Otzar Dinim we-Minhagim*, 1917 (*Leggi e Costumi*); *Otzar Derushim Nivcharim*, 1918 (*Sermoni Scelti*); *Otzar Derashoth*, 1919 (*Sermoni*); *Otzar Perushim we-Tzijurim al Haggadah shel Pesach*, 1920; *Otzar Ma'amrei Tanakh*, 1925; *Otzar Ma'amrei Chazal* 1922; *Otzar Wikkuchim*, 1928; *Otzar Musar u-Middot*, 1941. Per altre notizie si veda: *EJ*, vol. 6, coll. 552-553.

⁵ Titolo dell'opera sottolineato da Zolli.

⁶ Parentesi quadra inserita da Zolli.

⁷ Parentesi quadra inserita da Zolli.

A queste notizie da me raccolte, col solo aiuto dei testi che mi offre la mia biblioteca privata, si aggiungono due altri che mi comunica il prof. Heller⁸, e precisamente: La raccolta Eisensten di cui io mi sono servito non contiene tutto il *Sèfer Hekhaloth*, il quale invece fu pubblicato interamente dal Jellinek⁹, nella sua raccolta *Beth ha-Midrash*¹⁰. Nel vol.[ume] V di detta raccolta (Vienna 1873) a pag. 174 si legge ancora che l'angelo Metatron, che in quest'opera viene identificato col Henokh della Genesi¹¹, possiede «365.000 occhi, e ogni occhio è come il luminare grande»! [Il luminare grande è secondo la Genesi il sole, contrapposto al luminare piccolo che è la luna]¹². – Lo stesso Heller mi comunica da un altro libro che io non possiedo, cioè L. Ginzberg¹³, *The Legend of the Jews*¹⁴, Philadelphia, 1925, V, 45 n. 127, che il Leviatano¹⁵ «has 365 eyes = days of the year».

⁸ Su Bernat Heller si vedano «Capitolo 3», p. 266, n. 281; «Lettere varie. Lettera di Bernat Heller a Israele Zolli», pp. 496-497.

⁹ Nome sottolineato da Zolli con un tratteggio. Su Adolf Jellinek (1820/21-1893) predicatore alle sinagoghe di Lipsia e Vienna e autore di innumerevoli studi sulla Qabbalah, Talmud, Midrash e Zohar, tra i fondatori della Kirchlicher Verein für alle Religionsbekenntnisse, un'associazione aperta a tutte le confessioni religiose e della Beit ha-Midrash Academy, il cui periodico *Beit ha-Midrash* è menzionato da Zolli, si veda l'ampia voce: *EJ*, vol. 9, coll. 1337-1339.

¹⁰ Titolo dell'opera sottolineato da Zolli.

¹¹ Metatron è un angelo a cui spetta una posizione particolare nella dottrina esoterica a partire dal periodo tannaitico. Secondo la tradizione egli non è altro che il patriarca antediluviano Enoch della Genesi (Gen 5,24: «Poi Enoch camminò con Dio e non fu più perché Dio l'aveva preso»). Enoch, la cui carne venne mutata in fiamme, le cui vene in fuoco ardente, le ciglia in lampi sfavillanti e i globi degli occhi in torce fiammeggianti, e al quale Dio assegnò un trono accanto a quello della gloria. Dopo questa trasformazione celeste assunse il nome di Metatron, e l'appellativo *sar ha-panim*, il principe della Presenza, il quale domina le gerarchie angeliche e svolge la funzione di servitore prediletto di Dio. Egli compare negli *Hekhaloth* e soprattutto nel successivo *Libro di Enoch* ebraico, testi appartenenti alla corrente di gnosi e mistica giudaica connessa all'esperienza della *Merkavah* o *Trono di Dio*, che rientrano nell'ambito della letteratura sorta tra il II e III secolo d.C e che trovarono redazione scritta attorno al V-VI secolo. Nel Talmud babilonese compare solo in tre punti. Nel *Libro di Enoch* viene descritto il viaggio estatico del mistico Rabbi Ismael attraverso i sette cieli, sino alla visione del Trono. Nel settimo cielo incontra Enoch, che gli rivela la sua metamorfosi nell'angelo *Metatron* (trasfigurazione mistica del visionario, che deve essere realizzata da ogni praticante della *Via del Trono*, con rischi gravi, fra i quali quello di essere divorato da torce ardenti). *Enoch-Metatron* ammette il rabbi alla conoscenza dei misteri velati di Dio e gli comunica i motivi per i quali Dio ha ritirato la sua presenza (*Shekhinah*) dalla terra. L'etimologia del nome *Metatron* è molto incerta. Alcuni interpretano come «colui che è presso il Trono (di Dio) ritenendo che abbia origine del greco *Metathronios*. Cohen nel suo studio sul Talmud, ritiene che *Metatron* derivi dal latino *Metator*, precursore, ossia l'angelo che precedeva gli Israeliti nel deserto (Es 23,20: «Ecco, io mando un angelo davanti a te per custodirti sul cammino e per farti entrare nel luogo che ho preparato.»), mentre in epoche successive egli venne identificato con il *principe del mondo*. Scholem invece è propenso a vedervi uno dei numerosi nomi occulti e senza preciso significato che vengono usati nei sistemi gnostici. Sugli *Hekhaloth* si veda: G. Scholem, *La Cabala*, op. cit., pp. 22-29; per la loro edizione si veda: *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*, herausgegeben von Peter Schäfer, Mohr, Tübingen 1982; *Konkordanz zur Hekhalot-Literatur*, herausgegeben von Peter Schäfer, Mohr, Tübingen 1986; P. Schäfer, *Hekhalot-Studien*, Mohr, Tübingen 1988. Su *Metatron* si vedano: *EJ*, vol. 11, coll. 1443-1446; A. Cohen, op. cit., p. 82; G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., pp. 73-78; Idem, *La Cabala*, cit., pp. 379-383. Sul *Libro di Enoch* si vedano: *EdR*, vol. 2, coll. 1156-1158; G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, pp. 74-84. Sulla qabbalah si vedano: G. Busi, *La Qabbalah*, Laterza, Roma-Bari 1998; G. Scholem, *La Cabala*, op. cit.

¹² Parentesi quadra inserita da Zolli.

¹³ Nome sottolineato da Zolli con un tratteggio. Louis Ginzberg (1873-1953) ebraista, fu professore di Talmud al Jewish Theological Seminary di New York, unendo alla vasta erudizione nella letteratura tradizionale ebraica la precisione del metodo scientifico, ha composto opere magistrali in vari campi della letteratura della storia religiosa giudaica: *The Legends of the Jews* (7 voll., 1909-1938); *Geonica I-II* (1909); *Yesushalmi-Fragments from the Genizah* (1909); *Eine unbekannte jüdische Sekte* (1922); *Genizah Studies in Memory of Dr. Solomon Schechter: I, Midrash and Haggadah* (1928); II, *Geonic and Early Karaitic Halakah* (1929). Si veda: *EJ*, vol. 7, coll. 584-585.

¹⁴ Titolo dell'opera sottolineato da Zolli.

Spero che queste notizie Le potranno essere utili.

All'occasione mi permetto di chiederLe se ha ricevuto la copia di recensione del mio libro Nazareno¹⁶.

Con molti cordiali saluti.

devotissimo suo I. Zolli

¹⁵ Sul mostro marino di cui si parla nella Bibbia e nel Talmud, Leviatano, personificazione del caos combattuto e vinto da Dio all'atto della creazione, variamente identificato con una balena o un serpente marino, di origine ugaritica (la radice *ltn*, pronunciata *lotan*, probabilmente significava *rotolare*) si veda: *EJ*, vol. 11, coll. 89-91.

¹⁶ I. Zolli, *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce del pensiero rabbinico*, Idea, Udine 1938. La recensione sugli SMSR apparve solo nel 1940: G. Furlani recensione a I. Zolli, *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce del pensiero rabbinico*, Istituto delle Edizioni Accademiche, Udine 1938, SMSR, XVI 1940, pp. 145-146. Si vedano: «Capitolo 4», pp. 324-325; lettera 61, *infra*, p. 488.

Eccellenza,

Giorni fa, nel consultare un trattato rabbinico, mi è caduto sott'occhio un altro caso di pluri- o monoocularità, che mi permetto di segnalarVi.

Nel Sal.[mo] XCI, 6b² ricorre il termine *qètev*, che di solito viene tradotto con *peste*. Hans Schmidt³ (*Die Psalmen*, Tübingen, 1934, p. 172⁴) dice trattarsi di un demone, potente durante l'ardore del giorno, ossia della febbre che viene posta in relazione col calore dell'ora meridiana. Il Torczyner⁵ (*Die Heilige Schrift neu ins Deutsche Übertragen*, Frankfurt a.M, 1937⁶) traduce l'emistichio: «Die Seuche die verheert am Mittag». Gesenius-Kautsch⁷ (sic!) (*Hebr. U. Aram. Wörterbuch s.v.*⁸) nota che nella letteratura posteriore *qetev* è il nome di un demone. – Si tratta indubbiamente di quel fenomeno di personificazione del morbo dell'insolazione, ovvero del calore massimo nell'ora meridiana, di cui suppongo si occupi il Caillois⁹ nel suo ampio lavoro su *Les Démons de Midi*¹⁰, che io per ovvie ragioni non ho potuto ancora leggere, e che è stampato nelle ultime annate della «Revue de l'Historie des Religions».

Comunque sia, nel Midrash Tehillim¹¹ ed. Buber, Vilna, 1890, p. 397, in riferimento al Sal.[mo] XCI,6 si legge: «Disse Rav Huna a nome di R. Josef: Il *qetev meriri* è fatto tutto a

¹ LETTERA 56. Dattiloscritta su due facciate con un post scriptum mano.

² Sal 91,6: “La peste che vaga nelle tenebre, lo sterminio che devasta a mezzogiorno.”

³ Nome sottolineato con un tratteggio da Zolli.

⁴ Hans Schmidt, *Die Psalmen*, Mohr, Tübingen 1934. Titolo dell'opera sottolineato da Zolli.

⁵ Su Harry Torczyner si veda «Capitolo 1», p. 76, n. 228. Nome sottolineato con un tratteggio da Zolli.

⁶ H. Torczyner, *Die Heilige Schrift; neu ins Deutsche übertragen*, J. Kauffmann, Frankfurt am Main 1935. Titolo dell'opera sottolineato da Zolli.

⁷ Friedrich Heinrich Wilhelm Gesenius si veda lettera 3, *supra*, p. 407, n. 10. Nome sottolineato con un tratteggio da Zolli.

⁸ F.H.W. Gesenius, *Wilhelm Gesenius' Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über Alte Testament*, in Verbindung mit Albert Socin und H. Zimmern, bearbeitet von E. Kautsch, Leipzig, Vogel, 1909.

⁹ Nome sottolineato con un tratteggio da Zolli. Roger Caillois (1913-1978), sociologo, antropologo e teorico della letteratura, cofondatore del Collège de sociologie, membro dell'Académie Française e funzionario dell'Unesco, fu tra gli studiosi più originali ed eclettici del XX secolo.

¹⁰ Titolo dell'opera sottolineato da Zolli. Si veda: R. Caillois, *Les démons de Midi*, Fata Morgana, Saint Clément la Rivière 1991 (si veda anche la traduzione italiana: R. Caillois, *I demoni meridiani*, Bollati Boringhieri, Torino 1988¹, 1999²).

¹¹ I *Midarsh Tehillim* (sui Salmi, detto anche *Socher Tob*, “Colui che cerca Dio”, da Pr 11,27 citato al principio dell'opera) fanno parte della grande famiglia dei midrashim haggadici di tipo esegetico la cui redazione risale all'epoca post-amorrea. È costituito da due parti, la prima comprendente il Midrash sui salmi 1-118, di diversa origine. Per altre notizie si veda: *EdR*, vol. 4, coll. 367-377, s.v. *Midrash*; *EJ*, vol. 11, coll. 1519-1520.

scaglie¹², è tutto coperto di peli e vede con un occhio solo, e il suo occhio (è posto) entro il suo cuore, ed esso non domina né all'ombra né al sole, ma tra l'ombra e il sole. Si rotea come una palla e domina dalle ore 4 fino alle ore 9 dal 17 tammuz fino al 9 di av¹³, e chiunque lo vede cade sulla sua faccia. Ezechia (il re) lo vide e cadde sulla faccia». (Altre versioni: Chi lo vede muore).

In una fonte midrashica parallela, e precisamente Numeri Rabbà XXI, 3¹⁴, è detto inoltre che la sua testa assomiglia ad un vitello e un corno spunta in mezzo alla sua fronte. È notevole il fatto che qui le parole dette da R. Huna a nome di R. Josef sono riferite un po' diversamente, e cioè: «Il *qetev meriri* è fatto tutto a scaglie, è tutto coperto di peli e tutto coperto di occhi (*'enajim 'enajim*)¹⁵». R. Shimon b. Laqish dice inoltre che un occhio è fissato nel suo cuore e chi lo vede cade e muore. Interessante è che R. Levi lo definisce come «la forza massima del sole». Secondo R. Shimon b. Laqish anche gli animali cadono colpiti dallo sguardo del *qetev*.

Secondo il Midrash Tehillim, il *qetev* rappresenterebbe quindi un tipo raro di monoocularismo cardiaco, e secondo il Midrash Numeri Rabbà un esemplare di pluriocularismo.

Ho pensato – e può darsi che sbagli – che le credenze pluri- e monoocularistiche possano forse venir poste in nesso con la teoria di Empedocle¹⁶ sulla creazione caotica e mostruosa di singoli membri, che soltanto in un secondo tempo si armonizzano guadagnando la capacità di vita. Secondo Empedocle si videro in origine sulla terra «vagare occhi solitari digiuni di fronti». Siccome

¹² [N.d.A.] Il termine che ricorre nel testo, *qelifin*, indica nella letteratura mistica gli spiriti cattivi che si attaccano all'uomo e lo inducono a far del male; nel caso nostro, però, ha ancora il significato di *scaglie*.

¹³ [N.d.A.] I due giorni di digiuno e di lutto nazionale per la caduta di Gerusalemme. [Il Pentateuco prescrive soltanto il grande digiuno del Giorno dell'Espiazione, ma in Zc 8,19 è fatta espressa menzione di altri quattro giorni di digiuno che hanno carattere eminentemente memoriale, poiché sono collegati a tragici eventi dell'antica storia giudaica. In particolare il 14 di *Tammuz* ricorda la presa di Gerusalemme da parte di Nabucodonosor (587 a.C.), mentre il 9 di *Av* la distruzione del Tempio avvenuta nel 70 a.C. per mano di Tito].

¹⁴ Sul Midrash Numeri Rabbà si veda «Capitolo 3», p. 407, n. 10.

¹⁵ Espressione sottolineata da Zolli.

¹⁶ Zolli ricorreva a questa teoria di Empedocle anche in una nota allo studio *Denominazioni di parti del corpo e gradi di parentela*, AIVS, 1931-32, Tomo XCI, pp. 665-680 quando (p. 677, n. 2) diceva: «L'idea di singole membra, disgregate, e più tardi armonizzate si ritrova anche presso Empedocle. L'Amicizia produsse – secondo lui – prima delle singole membra; la loro unione, all'inizio caotica, diventa ognor più armoniosa e vitale. Si vede anche l'abbattersi di membra inadatte alla vita. Per volere della Sorte, tutta la materia è fornita di intelligenza e di mente, «tutte le cose sono coscienti». V. Francesco A. Ferrari, *La trilogia divina*, Bologna, Zanichelli, 1928, p. 39 s.»

Empedocle (492-432) filosofo pluralista riteneva che il nascere e il perire non fossero altro che il combinarsi e il disgiungersi delle quattro radici di tutte le cose (fuoco, acqua, terra, aria), giustificando così il divenire e il movimento. A tal movimento presiedono due forze contrapposte: Amore e Odio. Il primo tende a unire, il secondo a disgregare le quattro radici. La lotta tra le due forze genera una serie infinita di cicli cosmici a seconda del prevalere della prima o della seconda. Se a prevalere è l'Amore, l'universo ha l'aspetto di uno *sfero* dove tutto è armonico e uniforme; poi l'odio dalla periferia dello sfero comincia a penetrare all'interno e con un moto vorticoso porta alla disgregazione degli elementi sino al *caos*. Il mondo attuale si trova dunque a metà strada del processo eterno di trasformazione determinato dall'azione delle due forze.

i demoni sono appunto degli esseri che rappresentano il caos, uno di quegli occhi in istato caotico può aver trovato il suo posto, anziché nella fronte, nel cuore.

Mi è grata l'occasione per porgerVi i miei cordiali saluti.

I.Zolli

P.S.¹⁷ Ancora una notarella storico-religiosa: Per S. Girolamo, le quattro fiere nella visione di Ezechiele indicano i quattro Evangelii. Riguardo a «dorsa plena oculi» egli osserva: «...nihil esse in Evangeliiis quod non luceat et splendore suo mundum illuminet: ut etiam quae parva putantur et vilia, Spiritus Sancti fulgeant maiestate» [In Ez. 1,15-18 (Pl. 25,28A)]¹⁸.

¹⁷ La lettera sin qua dattiloscritta riporta questo post scriptum scritto a mano.

¹⁸ Parentesi riportata da Zolli.

T.b., Tr.

Talmùd babilonese, Trattato 'Avodah zarah³ 20a e b: L'uomo non deve guardare una bella donna anche se libera (di stato libero); una donna maritata neppure se brutta né i vestiti colorati d'una donna; né un asino ed un'asina, né un maiale ed una scrofa né i volatili mentre si accoppiano – e neppure se egli (l'uomo che guarda) è *male* 'ejnajim ke-malakh ha-maweth⁴ = pieno d'occhi come l'angelo della morte. Dissero dell'angelo della morte che egli è *male* 'ejnajim (pieno d'occhi); nell'ora della dipartita del malato egli sta al capezzale (del malato) e la sua spada sguainata nella sua mano e una goccia di fiele pende da essa (spada). Quando il malato lo vede, trema (si scuote tutto) ed apre la sua bocca, egli (l'angelo d.[ella] morte) la getta nella sua bocca. Di essa (goccia) egli (il malato) muore, di essa muore, ^di essa^ va in decomposizione ecc.⁵

T.B., Traktat 'Avodah Zarah ^I.8^, fol. 20a – 20b (ediz.[ione] ted. [esca] vol. VII, 886)

Darf man denn [ein Weib] betrachten, [es wird; ja gelehrt:]⁶ “Hübe dich vor allem Bösen” (Dt 23, 10) man darf kein schönes Weib betrachten, selbst wann es ledig ist, und kein verheiratetes, selbst wenn es hässlich ist, auch keine bunten Kleider einer Frau, ferner nicht Esel und Eselin, Schwein und Sau, oder Vögel, wenn sie sich begatten, und selbst, wenn man voll Augen ist, gleich dem Todesangel!? Man erzählt vom Todesangel, dass er voll Augen ist; beim Sterben eines Menschen steht er an seine Kopfseite mit gezücktem Schwert in der hand, an welchem ein Tropfen Galle hängt. Sobald der kranke ihn erblickt, erbebt er und öffnet seinen Mund, und dieser wirft ihn hinein; davon stirbt er, davon wird er übelriechend und davon wird sein Gesicht gelb. Es war in einer Straßenecke.

Wo er <cioè Rabbi Aqiba> die Frau betrachtete: er Kome ihr nicht mehr ausweichen.⁷

¹ LETTERA 57. Su quattro facciate. La seconda facciata è scritta da Pettazzoni: nella metà superiore Pettazzoni trascrive in tedesco il brano del trattato talmudico indicatogli da Zolli; nella metà inferiore vi sono alcuni appunti scritti in matita e poi cancellati con uno scarabocchio.

² È arduo stabilire l'origine di questa lettera così come ipotizzare se fosse stata inviata unitamente a un altro scritto. L'argomento della missiva, quello della pluriocularità, la fanno collocare tra l'estate (indicativo in questo senso è il riferimento a Montecatini) e la fine del 1938.

³ [N.d.A.]: Culto straniero, idolatria, paganesimo.

⁴ Espressione interamente sottolineata da Zolli.

⁵ Inizia qui la seconda facciata della lettera nella quale Pettazzoni riporta la citazione in tedesco del passaggio talmudico indicatogli da Zolli.

⁶ Parentesi nel testo.

⁷ Talmud Babilonese. Trattato 'Avodah Zarah I, 8, fol. 20a - 20b (ediz. ted. vol VII, 866). Si può allora guardare una donna? [ci viene insegnato di sì]. “Salvati da tutti i mali” (Dt 23, 10), non si può guardare nessuna donna bella, nemmeno quando è nubile e non sposata, nemmeno quando è brutta o indossa vestiti non colorati, nemmeno l'asino e l'asino femmina, maiale e scrofa o gli uccelli quando si accoppiano, nemmeno quando si hanno tanti occhi come

T.b. [^]par. 45, vol. VI p. 982[^], Tr. Baba Bathra⁸ [^]I. 6 fo.[^] 16a:

Resh Laqish disse: Satana, l'istituto del male e l'angelo della morte sono identici (alla lettera: egli è Satana
egli è l'ist.[into]
egli è l'angelo).

Res-Laqish sagte: Der Satan er böse Trieb und der Todesengel sind identisch.⁹

Eccellenza, La mia asserzione *Satana è pieno d'occhi* era una *anticipazione* mentale e perciò ho stentato di ritrovare i testi. Nel Talmud si dice: l'angelo della morte è pieno d'occhi; - Sat.[ana] è identico con l'angelo d.[ella] morte. Certo che per deduzione logica si arriva alla mia asserzione fatta a Montecatini¹⁰, però ci vuole la sintesi di *due* testi che ora ho rintracciato.

Non so se d'interesse: Nella scrittura egizia [nella lettera vi è disegnato un occhio] = occhio; [disegno di un occhio sotto il quale si trova un rettangolo e sotto a questo, al centro, vi sono tre punti] = Creatore (alla lett.[era]: facitore) della terra. V. Kurt Sethe, *Das hieroglyphische Schriftsystem*, Hamburg, Augustin [^]XXV / 51 / 12[^]¹¹, 1935, tab. 3 a pag. 14 e tab. 5 a pag. 17¹².

l'Angelo della morte!? Si racconta di un Angelo della morte che egli aveva tanti occhi, lui è presente alla morte di una persona, sta dal lato della sua testa, con la spada sguainata in mano a cui era appesa una cistifellea sgocciolante. Non appena il malato lo guarda lui trema, apre la sua bocca e la butta dentro; da qui lui muore, diventa maleodorante e da qui il suo aspetto diventa giallo. È successo in un angolo di una strada. Dove lui <cioè Rabbi Aqiba> guardava la donna: non poté più scansarla. Si veda: A. Cohen, *op. cit.*, p. 107: "Si dice che l'angelo della morte è tutto pieno di occhi. Quando un malato sta per morire, si posa presso il capezzale con una spada sguainata in mano, su cui si trova sospesa una goccia di bile. Quando il malato lo vede, si impaurisce ed apre la bocca nella quale l'angelo lascia cadere la goccia. Per causa di questa la persona muore, il cadavere emana un cattivo odore e il viso si fa spaventosamente pallido. (A. Z., 20b)" Si veda anche il riferimento contenuto in I.B. Singer, *La famiglia Moskat*, cit., p. 101: "Il vecchio [Meshulam, l'ormai anziano capostipite della famiglia] prese un libro dallo scaffale e cercò di mettersi a leggere, [...]. Il libro che aveva preso era un commento alle Leggi riguardanti la morte e il lutto. Prese gli occhiali posati sul tavolo, li inforcò, e lesse: «Sappi che l'Angelo della Morte si accosta all'uomo in agonia, mille occhio ardono sulla sua faccia spaventosa, in mano brandisce una spada sguainata. E tente il moribondo a bestemmiare Dio e adorare gli idoli. E poiché l'uomo è fragile, oppresso dal timore della morte, può cedere, e in un sol momento perdere la sua salvezza. È questo che nei tempi antichi, quando cadeva in letto nella sua ultima agonia, chiamava a sé dieci testimoni, e dichiarava nulle le parole che avesse potuto pronunciare e i malvagi pensieri che potesse ispirargli il maligno, prima che l'anima si dipartisse da lui, ed è questa una saggia costumanza, appropriata all'uomo timorato di Dio»."

⁸ Trattato dell'Ordine *Nezikim* (Danni) relativo ai beni immobili e alla loro successione ereditaria.

⁹ Scritto da Pettazzoni. Res Laqish disse: Il Satana è un cattivo istinto e l'Angelo della Morte sono identici.

¹⁰ I due studiosi si incontrarono a Montecatini dove Pettazzoni e, probabilmente, anche Zolli si recavano abitualmente per le cure termali. Pettazzoni soffriva di neurite per la cura della quale si rendevano necessarie fangature e cure idropiche; Zolli (si vedano lettere 14, 15, 16) si recava abitualmente a Karlsbad. In particolare Pettazzoni si recò a Montecatini tra il 26 agosto e il 10 settembre 1938 dove alloggiò nell'Hotel Bella Vista & Palace dei fratelli Nuti (per questa e altre notizie si veda: M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1937-1938*, cit., pp. 53-232).

¹¹ Sotto la parola *Augustin*, scritto da Pettazzoni.

Per quel poco che valgo sono sempre a Sua disposizione.

Voglia gradire i miei cordiali saluti.

I.Zolli

Via S. Nicolò 30

Per sapere non so nulla, ma il triangolo attorno all'occhio Divino (solare) – sospetto – |che| sia derivato dal simbolismo trinitario della Chiesa. Nell'ebraismo (arte, letteratura) per quanto sappia, nessuna analogia.

¹² Kurt Heinrich Sethe (1869-1934) egittologo tedesco. K.H. Sethe, *Das hieroglyphische Schriftsystem*, J. J. Augustin, Glückstadt und Hamburg 1935.

1939

58¹

Trieste, 30 marzo 1939/XVII

A S.E. il Prof. Raffaele Pettazzoni

Roma

Illustre Professore

Mi permetto di rivolgermi a Voi con la seguente preghiera:

Subito nei primissimi anni dopo la redenzione di queste terre, ottenni la cittadinanza italiana per elezione². Dietro consiglio della Prefettura di qui, dove sono molto ben visto, presentai recentemente una domanda al Ministero degli interni (Direzione Demografia e Razza), per la riconferma di tale cittadinanza (che del resto non mi è stata mai revocata). A quanto mi consta per parte di chi conosce l'atto *de visu*, la Prefettura spedì la mia domanda aggiungendo che, data la mia buona condotta politica e morale, nulla osta alla riconferma della mia cittadinanza³. La cosa quindi è impostata benissimo. Tuttavia Vi sarei molto obbligato se vorreste far cenno della pratica al prof. De Savorgnan⁴, triestino, che già mi conosce, e che, secondo quanto mi scrisse tempo fa S.E. Benini⁵, si espresse a mio riguardo in termini per me molto lusinghieri.

Vogliate perdonarmi, Eccellenza, il disturbo, e gradire i miei migliori saluti.

devotissimo

I. Zolli

¹ LETTERA 58. *Lettera su una facciata su carta intestata a (in alto a sinistra con un timbro) «Prof. I. Zolli Trieste via S. Nicolò n.30»; a delimitarne il fondo sotto l'intestazione si trova una linea.*

² Sulle circostanze che permisero a Zolli di conseguire la cittadinanza italiana, si veda «Capitolo 5», p. 341.

³ Per le circostanze relative alla revoca della cittadinanza italiana si veda: «Capitolo 5», pp. 340-345.

⁴ Su Franco Rodolfo Savorgnan si veda «Capitolo 5», p. 343, n. 88.

⁵ Su Rodolfo Benini si veda «Capitolo 5», p. 343, n. 89.

Trieste, 12 aprile 1939
V. S. Nicolò 30

Eccellenza,

Non so come ringraziarLa della Sua grande bontà. Sono sicuro che una Sua parola rivolta alla Direzione del Ministero degli Interni² sarà molto efficace, tanto più che – come ebbi a dirLe – il terreno è già preparato³, avendo il Prefetto di qui, l'unico competente in materia, messo un'annotazione molto favorevole. – Ho pregato anche il prof. Maroi⁴ d'interessarsi, qualora gli fosse possibile, alla mia faccenda parlandone al Savorgnan.

Comprendo che per il momento La sia difficile di stampare la mia notareella in SMSR. La cosa non urge. Comunque Le sono riconoscente del gentile ricordo.

Voglia gradire, assieme ai miei rinnovati sentiti ringraziamenti, i miei cordiali saluti.

Obbligatissimo Suo I. Zolli

¹ LETTERA 59. *Su una facciata.*

² Si veda «Capitolo 5», pp. 343-344.

³ Si veda lettera 58, *supra*, p. 485.

⁴ Su Lanfranco Maroi si veda «Capitolo 5», p. 344, n. 93.

1940

60¹

Roma, 8 ottobre 1940 XVIII²

A S.E. il Prof.

R. Pettazzoni

Roma

Via Crescenzo 69

Eccellenza,

Ricevo testè una cartolina del Dott. Scheiter³ il quale mi domanda un estratto del Vostro lavoro preliminare sulla pluriocularità⁴. Purtroppo non possiedo più neanche la copia che Voi avete avuto la bontà d’inviarmi essendo andata perduta durante il mio trasferimento da Trieste a Roma insieme a un altro fascio di estratti preziosi.

Non oso più domandarVi un’altra copia per me, però mi permetto comunicarVi l’indirizzo dello Scheiter che è: Budapest – kün – u.12.

In pari tempo mi permetto di inviarVi l’estratto di un mio lavoretto di recente pubblicazione⁵.

Vogliate gradire, illustre Professore, i miei cordiali saluti.

I. Zolli

Via S.Bartol.[omeo] de’ Vaccinari 19

¹ LETTERA 60 *Su una facciata. Da questa data in poi le lettere di Zolli a Pettazzoni diventano molto più rare. Certamente il trasferimento a Roma di Zolli deve aver influito sulle missive intercorse tra i due, dato che entrambi avevano la possibilità di incontrarsi personalmente o di contattarsi telefonicamente.*

² Dopo lunghe trattative e alcune visite alla Comunità romana, il 28 ottobre 1939 Zolli venne acclamato all’unanimità, dal consiglio della Comunità di Roma, Rabbino Capo. Tuttavia il trasferimento a Roma non fu immediatamente definitivo in quanto, in seguito ad alcune questioni di carattere economico sorte successivamente, Zolli prese il suo posto ufficialmente il 15 dicembre 1939 e l’incarico venne ratificato il 4 gennaio 1940.

³ Zolli scrive Scheiter, ma quasi certamente deve in realtà trattarsi di Alexander (Sandor) Scheiber (1913-???) rabbino e studioso ungherese. Fu rabbino a Dunaföldvár (1940-1944), professore (1945) e direttore (1950) al Landesrabinerschule, e docente di folklore orientale all’università di Szeged (1949). Nel dopoguerra contribuì a mantenere la tradizione dei seminari rabbinici. I suoi campi di interesse in ambito scientifico furono la storia ebraica, in particolare la storia della letteratura ebraico-ungherese, e l’arte e il folklore ebraici. Studiò i frammenti del *She’elot Attikot* e della cronaca di Obadiah. Tra le opere: *Ginzei Kaufmann* (1949); *Corpus Inscriptionum Hungariae Jadaicorum* (1960) sulle iscrizioni giudaiche ritrovate in Ungheria; *Hebraeische Kodexueberreste in ungarlaendischen Einbandstafeln* (1969); *Monumenta Hungariae Judaica* (1959). Curò i testi *Jubilee Volume in Honour of Prof. B. Heller* (1941); *Semitic Studies in Memory of I. Loew* (1947). Per altre notizie si veda: *EJ*, vol.14, col. 951.

⁴ Quasi certamente Zolli si riferisce al seguente studio di Pettazzoni: R. Pettazzoni, *Le corps parsemé d’yeux*, «Zalmoxis. Revue des études religieuses publiée sous la direction de Mircea Eliade, I 1938, pp. 3-12.

⁵ Ammettendo che con l’aggettivo “recente” Zolli si riferisca all’anno 1940, non è difficile risalire a quale pubblicazione si faccia qui riferimento, infatti nel 1940 oltre all’opera *Esercizi di lettura ebraica. Ad uso delle scuole*, Comunità Israelitica (Tip. S.T.P.D.), Roma 1940, vennero pubblicati solamente due brevi contributi di Zolli su riviste: I. Zolli, *In margine al Cantico dei cantici*, «Biblica», fasc. 3 1940; Idem, *Note on Hosea 6,5*, «The Jewish Quarterly Review», n. 1 luglio 1940. Probabile dunque che Zolli facesse riferimento a uno di questi due articoli.

1941

61¹

*Roma 5 marzo 1941 XIX
Via S.Bartol.[omeo de']. Vaccinari 19*

Grazie vivissime, Eccellenza, del gentile invio dell'estrattino da SMSR contenente la recensione che mi ha fatto molto, molto piacere².

Ho mandato una riga di ringraziamento al prof. F.[urlani] indirizzando: "Città Univ.[ersitaria], facoltà Lettere."

Con rinnovati ringraziamenti e cordiali saluti.

I.Zolli

¹ LETTERA 61. *Su una facciata.*

² G. Furlani recensione a I. Zolli, *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce del pensiero rabbinico*, Istituto delle Edizioni Accademiche, Udine 1938, SMSR, XVI 1940, pp. 145-146. Si veda «Capitolo 4», pp. 324-325.

1951

62¹

Roma 12 ottobre 1951

A Sua Ecc.^{za} il prof. R. Pettazzoni

Roma

Illustre Professore. Per limiti d'età sto per essere sostituito dal giovane Prof. Moscati². Il Ministero è disposto a conferirmi, a spese proprie, l'incarico per un ciclo di conferenze³. La Facoltà non avrebbe che da dare il nullaosta. Le sarei grato se nella prossima riunione di Facoltà volesse gentilmente appoggiare l'accettazione della proposta ministeriale.

Con anticipati ringraziamenti e con distinti saluti.

Eugenio Zolli

Via Ciro Menotti 26⁴

¹ LETTERA 62. *Su una facciata.*

² Sul Sabatino Moscati si veda «Capitolo 5», p. 345, n. 103.

³ Sul reintegro di Zolli nel mondo accademico e nello specifico presso l'Università La Sapienza di Roma, si veda «Capitolo 7», pp. 381-387.

⁴ Sul cambiamento del nome da Israele a Eugenio si veda «Capitolo 7», p. 384, n. 13.

1952

63¹

Roma 01 maggio 1952

Illustre Professore

In nesso alla pluriocularità – credo sia la via per arrivare alla onniveggenza e per conseguenza all’onniscienza divina.

Mi permetto di richiamare la Sua attenzione sull’Epitaffio di Alberico, in cui Alberico, cristiano definisce se stesso “discepolo del casto Pastore” (Gesù) “che gli occhi ha grandi che per tutto mirano”.

La grandezza degli occhi di Gesù nelle decorazioni musive nelle antiche basiliche.

Cfr. ebraico שׁוֹטֵט (shotet) da *shut*²

διέσχεσθαι ἐπιβλέπειν Di Satana

in Giobbe 2,2³ di Dio: Zaccaria 4,10⁴ e

II Cron. 16,9⁵

In Amos 8,12⁶ *shotet* “on errera” (la gente)

(had. ^Amos^ Osty, Paris, 1952, p. 55 –

Distinti saluti

Aff.[ezionatissimo] Eugenio Zolli

A proposito di onniveggenza – onniscienza

ἰδεῖν – *vid-ere* – ebr. עָרָא⁷

¹ LETTERA 63. *Su una facciata. È questa l’ultima lettera di Zolli inviata a Pettazzoni presente nel Fondo Pettazzoni presso la Biblioteca Giulio Cesare Croce di San Giovanni in Persiceto (Bo).*

² Verbo *shut*, vedere, si veda lettera 53, *supra*, p. 473.

³ Gb 2,2: “Il Signore disse a satana: «Da dove vieni?». Satana rispose al Signore: «Da un giro sulla terra che ho percorsa».”

⁴ Zc 4,10: “Chi oserà disprezzare il giorno di così modesti inizi? Si gioirà vedendo il filo a piombo in mano a Zorobabaele. Le sette lucerne rappresentano gli occhi del Signore che scrutano tutta la terra».”

⁵ 2 Cr16,9: “Difatti il Signore con gli occhi scruta tutta la terra per mostrare la sua potenza a favore di chi si comporta con lui con cuore sincero. Tu in ciò hai agito da stolto; per questo d’ora in poi avrai guerre.”

⁶ Am 8,12: “Allora andranno errando da un mare all’altro e vagheranno da settentrione a oriente, per cercare la parola del Signore, ma non la troveranno.”

⁷ Sul retro della lettera, scritto da Pettazzoni: “J.B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating of the Old Testament*, [Princeton University Press], Princeton 1950”. Pettazzoni utilizzerà questo riferimento di Zolli in: R. Pettazzoni, *L’essere supremo...*, cit., p. 27: “Helios, il Sole, è per natura un dio luminoso. La luce è necessaria al vedere, e il vedere è condizione del sapere. «Io so» si dice in greco *oida*, che letteralmente vuol dire «ho visto», dalla stessa radice *vid-* che forma il latino *vid-e-o*”.

1932

1¹

[Roma, settembre 1932]²

Caro Prof. Zoller,

[tornando a Roma]

Rientrando ho trovato il suo ms.[manoscritto] |*tre parole illeggibili*| e appena ho avuto un po' di tempo libero l'ho letto attentam.[ente]. |*tre parole illeggibili*| Non occorre che Le dica quanto mi ha interess.[ato] l'argom.[ento] trattato da Lei e quanto ho apprezz.[ato] |...| la |...| diligenza e la cura che Ella ha posto in questo come in tutti ^gli altri ...^ Suoi |lavori| preced.[enti] lavori. |Ma non ...| Purtroppo |su tutto [?]| dopo matura rifless.[ione] |*dieci parole illeggibili*| ^non credo di poterlo^ |*dieci parole illeggibili*| pubblic.[are] negli SM [Studi e Materiali di Storia delle Religioni] |per ragioni purtroppo extrascientifiche|.

L'ultima parte in cui |... ...| tratta³ |*15 parole illeggibili*| che |... ...| ragioni di prudenza |*otto parole illeggibili*| consigliano pel mom.[ento] di |*tre parole illeggibili*| non toccare. È con vero rammarico che Le |...| rimando il Suo ms. [manoscritto] |*otto parole illeggibili*| con la sper.[anza] e con l'aug.[urio] che esso trovi ospit.[alità] in altra rivista del |*dieci parole illeggibili*| indipendente [?].⁴

Ella troverà |...| nel Suo ms.[manoscritto] qualche mia annotaz.[ione] ^e indic.[azione] bibl.[iografica]^ che mi son permesso di fare |...| senza |la speranza| alcuna pretesa che Ella ne tenga conto. |... ...| Una osservaz.[ione] pertinente[?] sarebbe questa: che anche trattan.[dosi] del

¹ LETTERA 1. *Brutta copia sul retro della bozza di un articolo. Il testo della lettera è pieno di cancellature e rielaborazioni a margine. Per renderlo scorrevole vengono poste tra | | le parole scritte e poi cancellate da Pettazzoni che ancora si rendono leggibili o comunque decifrabili. Le abbreviazioni quando è stato possibile sono state sciolte e messe tra parentesi []; in caso di dubbio la parola è stata fatta seguire da un punto interrogativo [?]; la singola parola illeggibile è stata resa da ... (per la decifrazione dello scritto desideriamo in questa sede esprimere tutta la nostra riconoscenza al prof. Mario Gandini, senza il cui contributo poco o nulla avremmo noi potuto leggere).*

² Senza data. La lettera si può collocare agli inizi di settembre. Per i riferimenti che permettono la datazione si veda: «Capitolo 3», p 238, n. 186.

³ Le parole e le frasi scritte a capo dopo il termine *tratta* sono cancellate da Pettazzoni con righe tracciate a penna; qualche parola risulta tuttavia ancora leggibile: «l'inter.[esse?] del lavoro condivise |*25 parole illeggibili*| in questo mom.[ento] è meglio non sia trattato. È una grave |...| che io |*tre parole illeggibili*| il suo ms. [manoscritto]. |...|. Spero. Voglio sperare che proprio». Il testo della lettera prosegue invece sul margine destro del foglio, sulla destra della parola *tratta*; Pettazzoni traccia a penna una freccia che scende per circa quattro centimetri verso il basso dove continua il testo scritto in maniera molto fitta e incolonnato in righe larghe 3 cm. fino sul fondo del foglio.

⁴ Il testo prosegue sul margine inferiore del foglio condensato in poco più di 3 cm. di altezza e 11 cm. di larghezza.

probl.[ema] [...] di storia relig.[iosa] d. man. non si può lasciare[?] d.[a] parte l'altra parte del
probl.[ema] cioè i rapporti [...] ellenistici (con le relig.[ioni] misteriche).

1948

2¹

Roma, 6 febbraio 1948

Egregio Prof. Zolli,

il Suo articolo è molto interessante (non direi altrettanto convincente)².

Mi rincresce dirLe che non posso prometterLe di pubblicar[lo]. Il nuovo volume degli «Studi e Materiali» (1947-48) è già completo e si sta stampando. E quanto al successivo è meglio non fare previsioni, tanto incerte sono le disponibilità finanziarie, sempre più inadeguate ai costi³.

Cordialmente,

¹ LETTERA 2. *Brutta copia dattiloscritta su una facciata, riportante sull'altra il Sommario di un volume a cui è impossibile attribuire un titolo.*

² Mancando di ogni riferimento è pressoché impossibile risalire al contenuto del contributo proposto da Zolli per la pubblicazione. Zolli potrebbe averlo inviato a Pettazzoni con o senza una lettera accompagnatoria, oppure averglielo consegnato personalmente la Facoltà di Lettere e Filosofia all'Università La Sapienza.

³ Sulla vicenda e sulle difficoltà economiche attraversate da SMSR in quel periodo, si veda «Capitolo 4», pp. 271-280.

1929

1¹

[Trieste ?] 22 marzo 1929²

Chiarissimo Signor Preside³,

Il Prof. Pettazzoni si lagna con me (quale suo modesto collaboratore) del fatto che la Biblioteca del nostro Ateneo non è associata agli *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, organo della Scuola di studi storico-religiosi della R. Univ.[ersità] di Roma. Quota annua £. 40⁴.
– Si tratterebbe, credo, non solo d'un atto di riguardo verso il maggiore dei nostri studiosi di Storia delle religioni ma anche cosa utilissima per gli studenti.

Devotamente

I. Zolli

¹ LETTERA 1. *Lettera su una facciata* (AUP, Rettorato, busta 243, *Facoltà di Lettere e Filosofia*, cartella *Facoltà di Lettere e Filosofia dal 1925 al 1937*, fasc. *Facoltà di Lettere 1931*, sfasc. 6° 1931. deposito di £. 10.000 a favore della R. Università per la eventuale istituzione di un incarico ufficiale della lingua e letteratura ebraica).

² Data in calce allo scritto.

³ Il Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Padova, Erminio Troilo (si veda «Capitolo 4», p. 272, n. 3).

⁴ Per la questione relativa all'abbonamento si veda «Capitolo 4», pp. 271-272.

1937

2¹

Budapest den 10 September 1937

Sehr geehrter Herr Professor!

Sie haben recht, Das Trefflichste Beispiel für Vielängigkeit (sic!) in der Jüd.[ische] Legende bieten [3 termini ebraici illeggibili].

Außerdem münchte ich noch auf Zecharja IV, in verweisen:

[7 termini ebraici illeggibili]

(vgl. auch Zech. III, 9). Dazu gibt Numeri Rabba XV, 7 die [illeggibile]:

[5 termini ebraici illeggibili]

die 7 Äugen der [illeggibile] Gottheit sind die 7 Planeten, – der Midrasch nimmt alpa die [illeggibile] [illeggibile] vorweg, die Gunkel in seinem Schöpfung und Chaos² scharfsinnig gefunden.

Im Alexander – Roman begegnet Alexander verschiedenen Wanderwesen, auch Einäugigen³ (Chauwin (sic!), *Bibliographie des ouvrages arabes* VII; 17⁴).

Im hebräischen Alexander – Roman, der Israel Levi in der „*Steinschneider Festschrift*“⁵ 142-163 veröffentlicht, hat der Held nicht nur sein Einäugigen⁶ zu dem (Cap. XIX) Sündern auch

¹ LETTERA 2. *Cartolina postale magiara scritta sul verso e sul recto (Fondo Pettazzoni presso la Biblioteca Giulio Cesare Croce di San Giovanni in Persiceto)*. Si vedano: «Lettere di Zolli a Pettazzoni. Lettera 49», p. 465; «Capitolo 3», pp. 263-269).

² H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1895; si veda anche la recente traduzione e pubblicazione in lingua inglese: H. Gunkel, *Creation and chaos in the primeval era and the eschaton*, translated by K. William Whitney Jr., W. B. Eerdmans Pub. Co., Grand Rapids, Mich, 2006. Su Hermann Gunkel si veda «Capitolo 4», p. 287, n. 45.

³ Il vocabolo è sottolineato con un tratteggio e cerchiato a penna da Pettazzoni.

⁴ V.C. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes*, , H. Vaillant-Carmanne, Liège 1892. Victor Charles Chauvin (1844-1913) laureato in Lettere e professore di Diritto, nel 1865 si appassionò di lingua araba di cui divenne docente presso l'Università di Liegi.

⁵ *Festschrift zum achtzigsten Geburtstage Moritz Steinschneider's*, O. Harrassowitz, Leipzig 1896. Israel Lewy (1841-1917), rabbino e studioso polacco. Si formò al Seminario Teologico di Breslavia e nel 1872 venne nominato lettore di Talmud al Hochschule für die Wissenschaft des Judentums a Berlino. Nel 1883 tornò al seminario di Breslavia con lo stesso incarico e come rabbino del seminario. Uomo dotato di cultura vastissima, di profonda pietà e di stretta osservanza alla Legge. Tra le sue opere: *Über einige Fragmente aus der Mischnah des Abba Saul* (1876) uno studio sulle fonti della Mishnah, un classico della moderna ricerca talmudica; la traduzione dei primi sei capitoli del trattato *Bava Kamma* del Talmud palestinese con commento e introduzione (1895-1914). Per altre notizie si veda: *EJ*, vol. 11, coll. 181-182.

Su Moritz Steinschneider (1816-1907) ebraista e bibliografo, profondo conoscitore della letteratura ebraica medioevale, ebbe competenze anche nella araba si vedano: *EJ*, vol. 11, p. 679, col. II; *EJ*, vol. 15, coll. 374-377.

⁶ Il vocabolo è cerchiato a penna da Pettazzoni.

[illeggibile] Wanderwesen, derpa Augen zwei Ellen weit, zwei Ellen breit sind (Cap. XV, Siche M. Gaster, *Studies and Texts*, London 1925-1928, II, 837⁷).

In vorzüglicher Hochachtung Ihr sehr ergeben⁸

B. Heller⁹

Budapest, H Bimboà 75

⁷ M. Gaster, *Studies and texts in folklore, magic, mediaeval romance, Hebrew Apocrypha, and Samaritan archaeology*, Ktav Pub. House, New York 1971. Moses Gaster (1856-1939), rabbino, studioso e leader sionista, si laureò all'Università di Breslavia e divenne rabbino presso il Seminario Rabbिनico della stessa città. Professore di lingua e letteratura rumena all'Università di Bucarest (1881-1885), espulso dalla Romania divenne docente di Letteratura slava all'Università di Oxford (1886). I suoi studi spaziano dalla letteratura rumena, al folklore ebraico, dalla storia e letteratura samaritana, agli studi biblici. Per altre notizie si veda: *EJ*, vol. 7, coll. 332-334.

⁸ Stimatissimo Signor Professore! Lei ha ragione, l'esempio più calzante per il collegamento nella leggenda ebraica [...]. Inoltre voglio far riferimento ancora a Zaccaria IV: [...] (vedi anche Zc III, 9). Inoltre ci sono anche Numeri Rabba 15,7 [...]: [...]. I sette occhi della divinità sono i 7 pianeti, che il Midrash chiama anche il giusto che il Gunkel nella sua *Schöpfung und Chaos* ha trovato [...]. Nel romanzo di Alessandro, Alessandro incontra diversi esseri vaganti anche con un occhio solo (Chauwin, *Bibliographie des ouvrages arabes* VII, 17). Nel romanzo ebraico di Alessandro che Israel Levi spiega nel *Steinschneider Festschrift* pubblicati a pp. 142-163, l'eroe non solo ha il suo monocolo (occhio solo), ma è anche un essere meraviglioso i cui occhi sono larghi due cubiti e ampi due cubiti. Con grande stima. Sempre a Lei devoto. B. Heller.

⁹ Su Bernart Heller si veda «Capitolo 3», p. 266, n. 281.

1938

3¹

Firenze, 26 marzo 1938, XVI

Caro Anti,

Ti raccomando vivamente la sorte della cattedra di materie orientali, anche di quella di ebraico. Non ti dico altro.

Con ringraziamenti e cordiali saluti,

il Tuo

Furlani

¹ LETTERA 3. *Biglietto da visita (13,2 x 9,6) in alto a sinistra si trova stampato con carattere stampatello e inchiostro blu: «Missione Archeologia Italiana di Mesopotamia. Il capo» (AUP, Rettorato, busta 243, Facoltà di Lettere e Filosofia, cartella Facoltà di Lettere e Filosofia 1936-37 – 1938-39 e Seminari della Facoltà 1929-30 – 1938-39, fasc. 1937-38 Facoltà Lettere e Filosofia, sfasc. Insegnamento di ebraico e lingue semitiche comparate). Si veda «Capitolo 5», pp. 337-338.*

1938

4¹

Roma, 26 marzo 1938, XVI

Caro Anti,

il prof. Zolli col quale sono spesso in corrispondenza, mi ha informato della critica situazione del suo incarico. Mi ha anche comunicato la lettera che ti ha scritto in proposito. Ho l'impressione che il suo insegnamento dia dei risultati soddisfacenti, e credo che converrebbe mantenerlo. Uno è anche in certo qual modo affine alla storia delle religioni, e le due materie potrebbero essere scelte da qualche studente con vantaggio. Io fui, in gioventù, incaricato per anni a titolo gratuito; e so quanto sia penosa questa situazione. Non credi di poter procurare al Zolli un piccolo compenso almeno l'occorrente perché non abbia a rimetterci le spese?

Se potrai fare qualche cosa in questo campo, ne sarò lieto e te ne sarò grato.

Tuo affezz.[ionatissimo]

R. Pettazzoni

¹ LETTERA 4. *Su due facciate. Carta intestata (in alto a sinistra) «Reale Accademia d'Italia». Intestazione sovrastata dallo stemma reale di Casa Savoia (AUP, Rettorato, busta 243, Facoltà di Lettere e Filosofia, cartella Facoltà di Lettere e Filosofia 1936-37 – 1938-39 e Seminari della Facoltà 1929-30 – 1938-39, fasc. 1937-38 Facoltà Lettere e Filosofia, sfasc. Insegnamento di ebraico e lingue semitiche comparate). Si veda «Capitolo 5», pp. 327-340.*

1938

5¹

Addì 30 marzo 1938. XVI

Al Chiar.mo Sig. Preside²
della Facoltà di Lettere
e Filosofia

Padova

OGGETTO: Insegnamento ebraico e lingue semitiche comparate.

Siete probabilmente al corrente che con l'anno accademico in corso viene ad esaurirsi il fondo elargito da incognito donante a titolo di contributo alla spesa che l'Università sostiene per la retribuzione del Prof. Zolli.

Sembra che il contributo non venga rinnovato ed in relazione a ciò ho avuto raccomandazioni perché l'insegnamento non cessi.

Vi prego quindi di farmi conoscere gli intendimenti della Facoltà tenendo presente che, agli effetti finanziari, l'insegnamento può prevedersi mantenibile indipendentemente da contributi di terzi.

Saluti fascisti

IL RETTORE³

¹ LETTERA 5. *Minuta dattiloscritta su una facciata. Carta intestata (in alto al centro) «R. Università degli Studi di Padova». A sinistra della scritta si trova lo stemma reale di Casa Savoia. L'intestazione è delimitata in basso da un tratteggio. Sulla sinistra si trovano allineate al margine sinistro, una sotto l'altra le seguenti scritte incomplete: «Prot. N. Pos. N. Risposta a. Allegati N.» (AUP, Rettorato, busta 243, Facoltà di Lettere e Filosofia, cartella Facoltà di Lettere e Filosofia 1936-37 – 1938-39 e Seminari della Facoltà 1929-30 – 1938-39, fasc. 1937-38 Facoltà Lettere e Filosofia, sfasc. Insegnamento di ebraico e lingue semitiche comparate). Si veda «Capitolo 5», p. 338.*

² Il Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia era Aldo Ferrabino (si veda «Capitolo 4», p. 292, n. 55).

³ Il Rettore dell'Università di Padova all'epoca era Carlo Anti (si veda «Capitolo 5», p. 328, n. 2).

BIBLIOGRAFIA GENERALE¹

MONOGRAFIE

- AA.VV., *E li insegnerai ai tuoi figli*, a cura di A.M. Piussi, La Giuntina, Firenze 1997
- AA. VV., *Ebraicità e germinicità*, in «Pardes», n. 2, aprile 1999
- AA.VV., *Ernesto Buonaiuti storico del cristianesimo a 30 anni dalla morte*, a cura dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1978
- AA.VV., *Gli ebrei in Italia*, vol. II, *Dall'emancipazione a oggi*, a cura di Corrado Vivanti, Annali della Storia d'Italia, Einaudi, Torino 1997
- Accerboni A.M., a cura di, *La cultura psicoanalitica. Atti del Convegno Trieste 5-8 dicembre 1985*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1987
- Agnon S.Y., *Le storie del Baal-Shem Tov*, La Giuntina, Firenze 1994
- Ancona L., *Il debito della Chiesa alla psicoanalisi*, Franco Angeli, Milano 2006
- Apih E., *Trieste*, Laterza, Roma-Bari 1988
- Appartenenza e differenza: ebrei d'Italia e letteratura*, a cura di J. Hassine, J. Misan-Montefiore, S. Debenedetti Stow, La Giuntina, Firenze, 1998
- Ara A., Magris C., *Trieste. Un'identità di frontiera*, Einaudi, Torino 1982
- Arian Levi G., Disegni G., *Fuori dal ghetto. Il 1848 degli ebrei*, Editori Riuniti, Roma 1998
- Asch S., *La madre*, Bompiani, Milano 1956

¹ Le opere di Zolli e di Pettazzoni sono incluse nella bibliografia generale seguendo il criterio alfabetico.

Aschheim S.E., *G. Scholem, H. Arendt, V. Klemperer. Tre ebrei tedeschi negli anni bui*, trad. it. R. Volponi, La Giuntina, Firenze 2001

Aymone R., *Saba e la psicoanalisi*, Guida, Napoli 1971

Battemberg F., *Gli ebrei in Europa. Dalla diaspora alla Shoà*, ECGI, Genova 1996

Bauer J., *Breve storia del Chassidismo*, La Giuntina, Firenze 1997

Bedeschi L., *Buonaiuti, il concordato e la Chiesa*, Il Saggiatore, Milano 1970

Bedeschi L., *Il modernismo italiano. Voci e volti*, San Paolo, Milano 1995

Benamozegh E., *L'origine dei dogmi cristiani*, a cura di M. Morselli, Marietti, Genova 2002

Bidussa D., Luzzatto A., Luzzatto Voghera G., *Oltre il ghetto. Momenti e figure della cultura ebraica in Italia tra l'Unità e il fascismo*, Morcelliana, Brescia 1992

Boatti G., *Preferirei di no: le storie dei dodici professori che si opposero a Mussolini*, Einaudi, Torino 2001

Buber M., *I racconti dei chassidim*, Guanda, Parma 1995

Buber M., *La leggenda di Baal-Shem*, Gribaudi, Milano 1995

Buber M., *Discorsi sull'ebraismo*, Gribaudi, Milano 1996

Buonaiuti E., *La vita allo sbaraglio. Lettere a Missir (1926-1946)*, a cura di A. Donini, La Nuova Italia, Firenze 1980

Buonaiuti E., *Lettere di Ernesto Buonaiuti ad Arturo Carlo Jemolo 1921-1941*, a cura di C. Fantappiè, Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici, Roma 1997

Buonaiuti E., *Pellegrino di Roma*, a cura di M. Piccoli, Laterza, Bari 1964

Burleigh M., Wippermann W., *Lo stato razziale. Germania 1933-1945*, Rizzoli, Milano 1992

Busi G., *La Qabbalah*, Laterza, Roma-Bari 2004³

- Cabaud J., *Il rabbino che si arrese a Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2002
- Calimani R., *Gesù ebreo*, Rusconi, Milano 1995
- Carotenuto A., *Amare tradire. Quasi un'apologia del tradimento*, Bompiani, Milano 2003
- Carozzi P.A. (a cura di), *Epistolario Pestalozza – Casati (1906-1948)*, Neri Pozza Editore, Vicenza 1982
- Carozzi P.A., *Storia delle religioni: la metodologia della scuola italiana*, Università degli Studi di Verona, Dipartimento di Filosofia, Verona 1996
- Catalan T., *La Comunità ebraica di Trieste. Politica società cultura (1781-1914)*, Lint, Trieste 2000
- Cattaruzza M., *Trieste, Austria, Italia tra Settecento e Novecento. Studi in onore di Elio Apih*, Del Bianco, Udine 1996
- Cavaglioni A., *Felice Momigliano (1866-1924). Una biografia*, Il Mulino, Bologna 1988
- Caviglia G., (a cura di), *Freud e l'ebraismo. Atti della giornata di studio*, Giuntina, Firenze 1990
- Caviglia S., *L'identità salvata. Gli ebrei di Roma tra fede e nazione, 1870-1938*, Laterza, Roma-Bari 1996
- Chouraqui A., *Il pensiero ebraico*, Queriniana, Brescia 1989
- Coen A., *Il libro di mia madre*, Rizzoli, Milano 1992
- Coen F., *La grande razzia degli ebrei di Roma*, La Giuntina, Firenze 1993
- Cohen A., *Il Talmud*, trad. ital. Alfredo Toaff, Laterza, Roma-Bari, 2005
- David M., *La psicoanalisi nella cultura italiana*, Bollati Boringhieri, Torino 1990³

De Antonellis Martini L., *Portofranco e comunità etnico-religiose nella Trieste settecentesca*, Giuffrè, Milano 1968

De Felice R., *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, Torino 1993

De Martino E., Donini A., Gandini M., *Raffaele Pettazzoni e gli Studi storico-religiosi in Italia*, Forni Editore, Bologna 1969

De Sarlo F., *I dati della esperienza psichica*, Tip. Galletti e Cocci, Firenze 1903

Debenedetti G., *16 ottobre 1943*, Sellerio, Palermo 1993

Del Bianco Cotrozzi M., *Il Collegio Rabbinico di Padova. Un'istituzione religiosa dell'ebraismo sulla via dell'emancipazione*, Olschki, Firenze 1995

Della Seta F., *L'incendio del Tevere*, P. Gaspari, Udine 1996

Fales F.M., *L'impero assiro*, Laterza, Roma-Bari 2001

Foa A., *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione*, Laterza, Roma-Bari 1992

Freud S., *Azioni ossessive e pratiche religiose*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. 7, P. Boringhieri, Torino, 12 voll., 1967-1980

Freud S., *Il significato opposto delle parole primordiali*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. 6

Freud S., *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. 8

Freud S., *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. 3

Freud S., *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. 11

Freud S., *La morale sessuale «civile» e il nervosismo moderno*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. 5

Freud S., *Perché la guerra? (Carteggio con Einstein)*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. 11

Freud S., *Psicoanalisi e fede. Carteggio col pastore Pfister (1909-1939)*, Boringhieri, Torino 1970
Freud S., *Totem e tabù. Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. 7

Gandini M. (a cura di), *Religione e società*, Editrice Ponte Nuovo, Bologna 1966

Gaspari A., *Gli ebrei salvati da Pio XII*, Logos, Roma 2001

Gaspari A., *Nascosti in convento. Incredibili storie di ebrei salvati dalla deportazione (Italia 1943-45)*, Ancora, Milano 1999

Ghini E., *Il segreto dei chassidim*, Casale Monferrato, Piemme 2001

Goetz H., *Il giuramento rifiutato: i docenti universitari e il regime fascista*, La Nuova Italia, Firenze 2000

Grasso D. S.J., *Il cristianesimo di Ernesto Buonaiuti*, Morcelliana, Brescia 1953

Guerri G.B., *Eretico e profeta: Ernesto Buonaiuti, un prete contro la chiesa*, Mondadori, Milano 2001

Haumann H., *Storia degli ebrei dell'Est*, Sugar&Co., Milano 1991

Herweg R.M., *La yidische mame. Storia di un matriarcato occulto ma non troppo da Isacco a Philip Roth*, ECIG, Genova 1996

Hilberg R., *La distruzione degli ebrei d'Europa*, Einaudi, Torino 1995

Ioly Zorattini P.C. (a cura di), *Gli ebrei a Gorizia e a Trieste tra «Ancient régime» ed emancipazione*, Del Bianco, Udine 1984

Jona S., «Contributo alla storia degli ebrei in Italia durante il fascismo», in *Gli ebrei in Italia durante il fascismo*, a cura di G. Valabrega, vol. 2, Quaderni del CDEC, Milano 1962

Jones E., *Vita e opere di Freud*, (4 voll., 1962¹), Il Saggiatore Economici, Milano 1995

Langer J., *Le nove porte: i segreti del chassidismo*, Adelphi, Milano 2001

Lapide P.E., *Roma e gli ebrei. L'azione del Vaticano a favore delle vittime del nazismo*, Mondadori, Milano 1967

Laqueur W., *Il terribile segreto*, Giuntina, Firenze 1995

Latorre A., *Da Israel Zoller ad Eugenio Zolli: l'itinerario di uno studioso in ricerca*, Tesi di Laurea in Filosofia, Università degli Studi di Verona, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 2000/01, relatore Prof. Pier Angelo Carozzi

Lavagetto M., *La gallina di Saba*, Einaudi, Torino 1989

Levi Della Vida G., *Fantasmî ritrovati*, a cura di M.G. Amadasi Guzzo e F. Tessitore, Liguori Editore, Napoli 2004

Levi Della Vida G., *Visita a Tamerlano: saggi di storia e letteratura*, a cura di M.G. Amadasi Guzzo e F. Michellini-Tocci, Morano, Napoli 1988

Lifschitz D., *La saggezza dei Chassidim. Racconti degli antiche saggi di Israele*, Fabbri, Milano 1998

Marchione M., *Il silenzio di Pio XII*, Sperling & Kupfer, Milano 2002

Marchione M., *Pio XII attraverso le immagini*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002

Marchione M., *Pio XII e gli ebrei*, Piemme, Casale Monferrato 2002

Milano A., *Storia degli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino 1963

Millo A., *L'élite del potere a Trieste. Una biografia collettiva 1891-1938*, Franco Angeli, Milano 1989

Modigliani P., *I nazisti a Roma: dal diario di un ebreo*, Città Nuova, Roma 1984,

Momigliano A., *Pagine ebraiche*, a cura di S. Berti, Einaudi, Torino 1987

Mosse G.L., *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto*, Laterza, Roma-Bari 2003³

Musatti C., *Psicoanalisi e vita contemporanea*, Boringhieri, Torino 1960

Musatti C.L., «Introduzione», in *Opere di Sigmund Freud 1912-1914. Totem e tabù e altri scritti*, vol. 7, P. Boringhieri, Torino, 12 voll., 1967-1980

Musatti C.L., *Introduzione al dodicesimo volume*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. 12

Musatti C.L., *Trattato di psicoanalisi*, edizione in volume unico, Boringhieri, Torino 1968⁵

Napolitano M.L., *Pio XII tra guerra e pace. Profezia e diplomazia di un Papa (1939-1945)*, Città Nuova, Roma 2002

Napolitano M.L., Tornielli A., *Il Papa che salvò gli ebrei*, Piemme, Casale Monferrato 2004

Nitoglia C., *Dalla Sinagoga alla Chiesa: le conversioni di Edgardo Mortara, Giuseppe Stanislao Coen ed Eugenio Zolli*, Centro Librario Sodalitium, Verrua Savoia (To) 1998

Ottobre 1943 – Cronaca di un'infamia, a cura della Comunità Israelitica di Roma, Roma 1961

Ovadia M., *Perché no? L'ebreo corrosivo*, Bompiani, Milano 1996

Oz A., *Una storia di amore e di tenebra*, Universale Economica Feltrinelli, Milano 2006³

Pettazzoni R., *Dio: Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni. Vol. I: L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Athenaeum, Roma 1922

Pettazzoni R., *L'Essere supremo nelle religioni primitive. L'onniscienza di Dio*, Einaudi, Torino 1957

Pettazzoni R., *L'Onniscienza di Dio*, Einaudi, Torino 1955

Pettazzoni R., *La Confessione dei Peccati*, 3 voll., Zanichelli, Bologna 1929-1936

Pettazzoni R., *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, Edizioni italiane, Roma 1946

Pettazzoni R., *Svolgimento e carattere della storia delle religioni*, Laterza, Bari 1924

Picciotto Fargion L., *Il libro della memoria. Gli ebrei deportati dall'Italia (1943-1945)*, Mursia, Milano 1991

Picciotto Fargion L., *L'occupazione tedesca e gli ebrei di Roma*, Carucci Editore, Roma 1979

Poliakov L., *Il nazismo e lo sterminio degli ebrei*, Einaudi, Torino 1998

Ponzano G., *L'opera filosofica di Francesco De Sarlo*, Rondinella, Napoli 1940

Poulat E., *Storia, dogma e critica nella crisi modernista*, Morcelliana, Brescia 1967

Principe Q. (a cura di), *Ebrei e mitteleuropea. Cultura letteratura società*, Shakespeare & Co., Brescia 1984

Riccardi A., *Roma «città sacra»? Dalla Conciliazione all'operazione Sturzo*, Vita e Pensiero, Milano 1979

Rigano G., *Eugenio Zolli tra mondo ebraico e cattolicesimo*, Dottorato di Storia sociale e religiosa, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 2003

Rigano G., *Il caso Zolli. L'itinerario di un intellettuale in bilico tra fedi, culture e nazioni*, Guerini Studio, Milano 2006

Robert K., *Roma città aperta. Settembre 1943-giugno 1944*, Il Saggiatore, Milano 2003

Robert K., *Sabato nero*, Rizzoli, Milano 1973

Rossi G., *Uomini incontro a Cristo*, Edizioni Pro Civitate Cristiana, Assisi 1962

Saba U., *Il ghetto di Trieste nel 1860*, in *Opere di Umberto Saba. Vol. I. Prose*, a cura di L. Saba, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1964

Saba U., *La spada d'amore. Lettere scelte 1902-1957*, a cura di A. Marcovecchio, Mondadori, Milano 1983

Saba U., *Lettere sulla psicoanalisi*, a cura di A. Stara, SE, Milano 1991

Saba U., *Poesia, filosofia e psicanalisi*, in *Opere di Umberto Saba. Vol. I. Prose*, a cura di L. Saba, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1964

Saba U., *Storia e cronistoria del Canzoniere*, in *Opere di Umberto Saba. Vol. I. Prose*, a cura di L. Saba, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1964

Salvadori R.G., *Gli ebrei di Firenze. Dalle origini ai giorni nostri*, La Giuntina, Firenze 2000

Sarfatti M., *Gli ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzioni*, Einaudi, Torino 2000

Sarfatti M., *Mussolini contro gli ebrei. Cronaca dell'elaborazione delle leggi del 1938*, Silvio Zamorani Editore, Torino 1994

Schmidt W., *Manuale di storia comparata delle religioni: ad uso degli insegnanti di università, seminari e per lo studio privato. Origine e sviluppo della religione. Teorie e fatti*, trad. ital. G. Bugatto, Morcelliana, Brescia 1934¹

Scholem G., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino 1993

Scholem G., *La Cabala*, trad. ital. R. Rambelli, Ed. Mediterranee, Roma 1992

Scholem G., *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino 2001

Scoppola P., *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1967

Scoppola P., *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Il Mulino, 1961

Singer I.B., *La famiglia Moskat*, Tea, Milano 2005

Singer I.B., *La proprietà*, Tea, Milano 2003

Statuto del Collegio Rabbinico Italiano in Firenze e Decreto di Approvazione, Tip. Galletti & Cassuto, Firenze 1904

Stembergen G., *La religione ebraica*, EDB, Bologna 1996

Todeschini G., Ioly-Zorattini P.C. (a cura di), *Il mondo ebraico. Gli ebrei tra Italia nord-orientale e Impero asburgico dal Medioevo all'Età contemporanea*, Atti del convegno di Trieste-Udine (19-23 giugno 1989), Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1991

Tornielli A., *Pio XII. Il Papa degli ebrei*, Piemme, Casale Monferrato 2001

Toscano M. (a cura di), *Integrazione e identità. L'esperienza ebraica in Germania e Italia dall'illuminismo al fascismo*, Franco Angeli, Milano 1998

Vitali F., *Una forma di «mammismo»: la yidische mame*, Tesi di Laurea Università degli Studi di Milano, Facoltà di Lettere e Filosofia, relatore Dott. Marco Todeschini, a.a. 1997/98

Voghera G., *Anni di Trieste*, Editrice Goriziana, Gorizia 1989

Voghera G., *Gli anni della psicanalisi*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone, 1995

Waagenar S., *Il ghetto sul Tevere*, Mondadori, Milano 1972

Weiss E., *Elementi di psicoanalisi*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1995

Weiss E., *Sigmund Freud come consulente*, Astrolabio, Roma 1971

Wiesel E., *Celebrazione chassidica. Ritratti e leggende*, Spirali, Milano 1983

Wiesel E., *Contro la malinconia. Celebrazione chassidica*, Spirali, Milano 1989

Wistrich R.S., *Gli ebrei di Vienna*, Rizzoli, Milano 1994

Zambardieri A., *Il cattolicesimo tra crisi e rinnovamento. Buonaiuti e Enrico Rosa nella prima fase della polemica modernista*, Morcelliana, Brescia 1980

Zazzi D., *Trieste città divisa*, Mazzotta, Milano 1985

Zoller I., *Ideogenesi e Morfologia dell'Antico Sinaitico. Un contributo alla storia del divenire dell'alfabeto greco-romano*, Tipografia della Società Editrice della V. G., Trieste 1925

Zoller I., *La Prece che Redime. רופכ בוי תלפת Le preghiere del Giorno dell'Espiazione*, Editrice La Comunità Israelitica di Trieste, Trieste 1928.

Zoller I., *Lecture Ebraiche. Poesia biblica nei Poemi di Risorgimento del Pascoli – In margine ai «Primi poemetti» pascoliani – Vita nazionale e scienza degli Ebrei – Giuda Levita – Dostoiewski e gli Ebrei - Weizmann e la storia*, Liberia Treves-Zanichelli, Trieste 1922

Zoller I., *Tre millenni di storia. Volume I°. La storia del popolo ebraico dal 500 prima dell'E.V. al 500 dopo l'E.V.*, Israel, Firenze 1924

- Zolli E. (a cura di), *Il Salterio*, Viola, Milano 1951
- Zolli E. (a cura di), *Talmud Babilonese. Il Trattato delle Benedizioni*, con saggio introduttivo di S. Cavalletti, Tea, Milano 2000
- Zolli E., *Antisemitismo*, A.V.E., Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1945 (Zolli E., *Antisemitismo*, a cura di Alberto Latorre, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), 2005)
- Zolli E., *Christus*, A.V.E., Roma 1946
- Zolli E., *Da Eva a Maria*, Editrice Studium Christi, Roma 1954.
- Zolli E., *Guida all'Antico e Nuovo Testamento*, Garzanti, Milano 1956
- Zolli E., *I Salmi. Documenti di vita vissuta*, Viola, Milano 1953
- Zolli E., *L'Ebraismo*, Studium, Roma 1953
- Zolli E., *L'educazione presso gli Ebrei*, Viola, Milano 1952
- Zolli E., *La confessione e il dramma di Pietro*, a cura di T. Zarra, Poliglotta Vaticana, Roma 1964
- Zolli E., *Prima dell'alba. Autobiografia autorizzata*, a cura di Alberto Latorre, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2004
- Zolli E., *Why I became a Catholic*, Roman Catholic Books, New York, s.d. [1996]
- Zolli I., *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'aramaico e del pensiero rabbinico*, Idea, Udine 1938
- Zolli I., *Israele. Studi storico-religiosi*, Idea, Udine 1935
- Zuccotti S., *L'Olocausto in Italia*, Tea, Milano 1995

ARTICOLI

Accerboni A.M., *Il 'mito personale' di Umberto Saba tra poesia e psicoanalisi*, «Rivista di Psicoanalisi», vol. XXX, n. 4, pp. 546-559

Aharonovitch H., *Il rabbino fatto cristiano*, «Yedioth Hacharonot», servizio speciale in 12 puntate dal 2 al 15 agosto 1949

Almansi D., *Attività svolta dal Consiglio della Unione delle Comunità Israelitiche Italiane dal 13 novembre 1939 al 17 novembre 1944*, RMI, n. 10, ottobre 1977, pp. 507-524

Almansi R.J., *Mio padre, Dante Almansi*, RMI, n. 5-6, maggio-giugno 1976

Ara A., *Gli ebrei a Trieste 1850-1918*, «Rivista Storica Italiana», anno CII, fasc. I, aprile 1990, pp. 53-86

Artom E.S., *Samuel David Luzzatto, grammatico, filologo, letterato*, RMI, vol. VIII, n. 7-8, novembre-dicembre 1933, pp. 356-369

Barbera M., *La questione giudaica e il Sionismo*, CC, anno 87, 1936, vol. IV, pp. 44-62

Barbera M., *La questione giudaica e il Sionismo*, CC, anno 88, 1937, vol. II, pp. 418-431

Barozzi F., *I percorsi della sopravvivenza. Salvatori e salvati durante l'occupazione nazista di Roma (8 settembre 1943-4 giugno 1944)*, RMI, n. 1, gennaio-febbraio 1998, pp. 95-144

Battaglia R. recensione a *Zoller Israel, Ideogenesi e Morfologia dell'Antico sinaitico*, Trieste 1925 (pagg. 60 e 1 tav. nel testo), RSA, vol. 26, (1924-1925), pp. 377-379

Belardelli G., *Il saggio*, «Il Corriere della Sera», 3 giugno 2006

Berengo M., *Gli ebrei nell'Italia asburgica nell'età della Restaurazione*, «Italia», n. 1-2, 1987

Bianchi U., a cura di, *Commemorazione del Prof. Raffaele Pettazzoni in occasione dell'assemblea straordinaria della Società italiana di Storia delle Religioni del 26 marzo 1960*, in *Notiziario della Società italiana di Storia delle Religioni*, n. 2 1956-1960, SMSR, vol. 31 (1960), pp. 191-202

Bianchi U., a cura di, *Notiziario della società italiana di Storia delle Religioni*, SMSR, Vol. 31 1960, pp. 187-203

Bianchi U., *R. Pettazzoni e la Interantional Association for the History of Religions (I.A.H.R.)*, SMSR, vol. 49 (1983), pp. 21-28

Boccaccio P. S.J., recensione a Eugenio Zolli, *Il salterio, nuova traduzione e commento*, AVE, Milano 1951. *I Salmi, documenti di vita vissuta*, Viola, Milano 1953, «Biblica», XXXV, 1954, pp. 519-521

Brelich A., *La consistenza di un'eredità*, SMSR, vol. 49 (1983), fasc. 1, pp. 9-16

Brelich A., *Premessa*, SMSR, vol. 40 (1969), pp. 3-26, ristampata col titolo «Ha senso oggi una rivista di Storia delle religioni?», in A. Brelich, *Storia delle religioni perché*, a cura di V. Lanternari, Liguori, Napoli 1979, pp. 184-204

Buonaiuti E., *Gemelli e noi!*, RR, V (1929), n. 5

Buonaiuti E., *Il complesso edipico*, RR, VII (1932), p. 190

Buonaiuti E., *La morale sessuale*, RR, VII (1932), p. 78

Buonaiuti E., *La psicoanalisi furoreggia*, RR, VII (1932), p. 189

Buonaiuti E., *Psicoanalisi e cristianesimo*, RR, VIII (1933), p. 480

Buonaiuti E., recensione a I. Zolli, *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'Aramaico e del pensiero rabbinico*, Udine, Edizioni Accademiche 1938, in RR n. 6, 1938, pp. 448-449

Busi G., *Il rabbino che diventò cattolico*, «Il Sole 24 ore», 25 giugno 2006

Butturini E., *Zolli, il caso dell'ebreo convertito*, «L'Arena», 7 giugno 2006

Calabresi G.E., *Ancora su Lelio Della Torre*, RMI, 45 (1979), pp. 393-416.

Calabresi G.E., *Lelio Della Torre nel primo centenario della sua scomparsa*, RMI, 37 (1971), pp. 655-703

Calò A., *La genesi della legge del 1930*, RMI, 51 (1985) n. 3, settembre-dicembre 1985

Camilleri R., *Dagli all'ebreo (e subito dopo alla Chiesa)*, «Liberal», n. 10, giugno-luglio 2002

Cammeo G., *Le cattedre rabbiniche e le comunità israelitiche*, «Il Corriere Israelitico», anno 38, 1899, n. 2

Canepa A.M., *Considerazioni sulla seconda emancipazione e sulle sue conseguenze*, RMI, 47 (1981), n. 1, 2, 3, gennaio-giugno 1981, pp. 58-59

Canepa A.M., *L'atteggiamento degli ebrei italiani davanti alla loro seconda emancipazione: premesse e analisi*, RMI, 43 (1977), n. 9, settembre 1977, pp. 419-436

Cantoni P., *Prima dell'alba*, «Il Timone», n. 33, maggio 2004

Carozzi P.A. (a cura di), *Lettere inedite di Raffaele Pettazzoni a Giorgio Levi Della Vida 1916-1919*, «Studi storico-religiosi», vol. 3, 1979, fasc. 2, pp. 213-229

Carozzi P.A., a cura di, *Lettere inedite di Raffaele Pettazzoni a Giorgio Levi Della Vida 1916-1919*, «Studi storico-religiosi», vol. 3, 1979, fasc. 2

Carozzi P.A., *Alla cessazione de «Il Rinascimento»*, «Humanitas», 36 (1981), pp. 606-616

Carozzi P.A., *L'introduzione della Storia delle religioni nell'insegnamento universitario italiano: il contributo di Uberto Pestalozza e di Tommaso Gallarati Scotti*, SMSR, 49 (1983), pp. 389-415

Carozzi P.A., *Prima della fondazione di SMSR (dal carteggio inedito Raffaele Pettazzoni – Giorgio Levi Della Vida 1916-1919)*, «Studi storico-religiosi», vol. 3, 1979, fasc. 2, pp. 229-239 (pubblicato anche in: *Prima della fondazione di SMSR*, SM, n. 12, 1979, pp. 19-28)

Castelbolognesi G., *Il centenario del Collegio Rabbinico di Padova*, RMI, n. 5-6, settembre-ottobre 1930

Castelbolognesi G., *Samuel David Luzzatto maestro di interpretazione*, RMI, vol. VIII (1934), n. 9, gennaio 1934, pp. 407-418

Catalan T., *Una scelta difficile: gli ebrei triestini fra identità ebraica e identità nazionale (1849-1914)*, «Annali dell'Istituto Italo-Germanico di Trento», 23, 1997

Cavalletti S., *Eugenio Zolli*, SMSR, XXVI (1955), pp. 50-51

Cavalletti S., *In memoria di Eugenio Zolli*, «Rivista Biblica», XXXI (1983), pp. 69-71

Cavalletti S., *L'itinerario spirituale di Eugenio Zolli*, «Responsabilità del Sapere», XXXIV (1956), pp. 231-252

Cavalletti S., *Nuova sintesi delle note esegetiche*, «Rivista Biblica», XXXI (1983), pp. 71-92

Cavalletti S., *Sintesi delle note esegetiche*, «Sefarad», XX (1960), pp. 295-318

Chajes H.P., *'Am-ha-Arez e Min. A proposito di una recente pubblicazione* (recensione a: M. Friedlander, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*, Berlin 1905), «Rivista Israelitica», anno III, n. 3, maggio-giugno 1906, pp. 83-96

Chajes H.P., *Addà b. Ahabà e Rabbi*, «Rivista Israelitica», pp. 137-139

Chajes H.P., *Aggiunta all'articolo. G. Rosadi "Il processo di Gesù"*, «Rivista Israelitica», pp. 105-106

Chajes H.P., *Alcune note sul discorso della montagna*, «Rivista Israelitica», anno IV, n. 2, marzo-aprile 1907, pp. 52-58

Chajes H.P., *Ancora dei frammenti d'un libro sadduceo*, «Rivista Israelitica», anno VIII, n. 1, gennaio-febbraio 1911, pp. 1-7

Chajes H.P., *Farisei*, «La Settimana Israelitica», anno I, n. 1, gennaio 1910, p. 3

Chajes H.P., *Fatti e notizie (necrologio a Gustav Bickell)*, «Rivista Israelitica», anno III, n. 1, gennaio-febbraio 1906

Chajes H.P., *G. Rosadi "Il processo di Gesù". Note marginali*, «Rivista Israelitica», anno I, n. 2, marzo-aprile 1904, pp. 41-57

Chajes H.P., *Gesù nel Talmud*, «La Settimana Israelitica», anno I, n. 40, 30 settembre 1910

Chajes H.P., *I frammenti d'un libro sadduceo*, «Rivista Israelitica», anno VII, n. 6, novembre-dicembre 1910, pp. 203-213

Chajes H.P., *Il Collegio Rabbिनico Italiano nel 1909*, «La Settimana Israelitica», anno I, n. 5, 29 gennaio 1910, p. 3

Chajes H.P., *L'origine ariana di Gesù*, «Il Marzocco», n. 39, 17 settembre 1908, p. 1

Chajes H.P., *L'origine ariana di Gesù*, n. 39, 17 settembre 1908

Chajes H.P., *La lingua ebraica nel cristianesimo primitivo. Prolusione letta il dì 12 dicembre 1904 nel R. Istituto di Studi Superiori*, «Rivista Israelitica», anno I, n. 6, novembre-dicembre 1904, pp. 215-225

Chajes H.P., *Note esegetiche A) Amos, B) Varia 1) Gen. XXXV, 10, 2) לָ 3) Matteo 6, 3*, «Rivista Israelitica», anno I, n. 1, gennaio-febbraio 1904, pp. 18-24

Chajes H.P., *Note vangeliche. Matteo I*, «Rivista Israelitica», anno IV, n. 4, luglio-agosto, 1907, pp. 132-136

Chajes H.P., *Note vangeliche. Matteo II*, «Rivista Israelitica», anno IV, n. 6, novembre-dicembre 1907, pp. 209-213

Chajes H.P., *R. Zebhi Cahjes. Per il suo centenario*, «Rivista Israelitica», anno II, n. 5, settembre-ottobre 1905, pp. 179-185

Chajes H.P., *Un nuovo lavoro sul fariseismo*, «Rivista Israelitica», anno I, n. 3, maggio-giugno 1904, pp. 96-104

Chajes H.P., *Varia*, «Rivista Israelitica», anno II, n. 2, marzo-aprile 1905, pp. 54-58

Chajes H.P., *recensione a R. Ottolenghi, Il Cristianesimo è un Bussiamo rinnovato?*, Estr. da «Coenobium», 1907, Lugano 1908, «Rivista Israelitica», pp. 247-248

Chirassi Colombo I., *Il lungo impegno. Angelo Brelich e "Studi e materiali di storia delle religioni"*, in *Angelo Brelich e la storia delle religioni. Temi, problemi e prospettive*, Atti del Convegno di Roma, C.N.R. 3-4 dicembre 2002 a cura di M.G. Lancellotti e P. Xella, Essedue edizioni, Verona 2002, pp. 145-187

Colbi P.S., *Israele Zoller (Zolli), il Rabbino apostata*, «Bollettino della Comunità Ebraica di Trieste», giugno 1997, pp. 10-12

Colombo Y., *Il dibattito fra Luzzatto e Benamozegh intorno alla Kabbalà*, RMI, vol. VIII (1934), n. 10-11-12, febbraio-aprile 1934, pp. 471-497

Corso R., *Atti del I Congresso nazionale delle tradizioni popolari (1929)*, «Il Folklore Italiano», V (1930), fasc. 3-4, p. 233

Corso R., *Il simbolismo eroico dell'alfabeto*, «Bilychnis», anno XIV, vol. XXVI, fasc. VII, Roma, luglio 1925, p. 37

Croce B., recensione a, *Svolgimento e carattere della storia delle religioni*, «La Critica», vol. XXII (X seconda serie), 1924, pp. 312-313

Curiel R. recensione a: I. Zolli, *Israele: Studi storico-religiosi*, RMI, vol. X, n. 7-8, novembre-dicembre 1935, pp. 358-359

Curiel R., *A cinquant'anni dalla sua inaugurazione (12 Tamuz 5672 – 27 Giugno 1912). Il Tempio israelitico di Trieste ricorda la storia dell'Ebraismo triestino*, RMI, vol. 28, n. 6-7, giugno-luglio 1962

De Carli G., *Il rabbino della conversione*, «Il Tempo», 13 febbraio 2004

De Sanctis S., *Commemorazione del prof. Vittorio Benussi*, «Annuario della R. Università degli Studi di Padova per l'anno accademico 1927-28», Tipografia Editrice Antoniana, Padova 1928

Del Canuto F., «*Israel*» 1938: verso la soppressione, «Nuova Antologia», a. 1260, fasc. 2177, gennaio-marzo 1991, pp. 261-281

Dezza P. S.J., *Eugenio Zolli: da Gran Rabbino a testimone di Cristo (1881-1956)*, CC, vol. I, quad. 3136, 21 febbraio 1981, pp. 340-349;

Di Borgo P., *Alle origini di Antisemitismo*, «L'Osservatore Romano», 3 febbraio 1946, n. 29, p. 3

Di Porto B., «*Il Corriere Israelitico*». Uno sguardo d'insieme, «Materia Giudaica», n. 1-2, 2004, pp. 249-263

Di Porto B., «*Il Messaggero Israelitico*» di Rav Hirsch Perez Chajes, «Il Tempo e l'Idea», XIII (2005)

Di Porto B., «*Il Vessillo Israelitico*». Un vessillo ai venti di un'epoca tra Otto e Novecento, «Materia Giudaica», n. 2, 2002, pp. 349-383

Di Porto B., *L'edizione italiana del libro autobiografico di Zolli*, «Il Tempo e l'Idea», nn. 3-4-5, febbraio-marzo 2004

Di Porto B., *L'enigma Zolli. Un intervento moderatore del rabbino nella rotta del periodico ebraico fascista* «*La Nostra Bandiera*», «Il Tempo e l'Idea», n. 5-6, 2002, pp. 25-26

Di Porto B., *La «Rassegna Mensile di Israel» in epoca fascista*, RMI, vol. 61, n. 1, gennaio-aprile 1995, pp. 7-60

Di Porto B., *La stampa periodica ebraica a Livorno*, «Nuovi studi livornesi», I (1993), pp. 173-198

Direzione (La) (S.H. Margulies), *Il nostro programma*, «Rivista Israelitica», anno I, n. 1, gennaio-febbraio 1904

Direzione (La) [A. Pacifici], *Gli studi rabbinici in Italia*, «La Settimana Israelitica», anno V, n. 13, 27 marzo 1914, pp. 1-2

Elbogen I., *Il rabbinato italiano*, «Il Corriere Israelitico», anno 41, 1902, n. 4, pp. 80-81.

Falco M., *Lo spirito della nuova legge sulle comunità israelitiche*, RMI, n. 1-2 maggio-giugno 1931

Furlani G. recensione a I. Zolli, *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce del pensiero rabbinico*, Istituto delle Edizioni Accademiche, Udine 1938, in «Rivista bibliografica», SMSR, XVI 1940, fasc. 1-2, pp. 145-146

Gaetani F.M., *La psicanalisi*, CC, anno 75, 1924, vol. IV, pp. 499-507; CC, anno 76, 1925, vol. I, pp. 32-43; CC, anno 76, 1925, vol. I, pp. 205-218; CC, anno 76, 1925, vol. II, pp. 118-129; CC, anno 76, 1925, vol. I, pp. 395-408; CC, anno 76, 1925, vol. III, pp. 204-219.

Gandini M., *Antimodernismo e integrismo cattolico*, SM, n. 4 (1971), pp. 190-194

Gandini M., *Il contributo di Raffaele Pettazzoni agli studi storico religiosi*, SM, n. 2 1969, pp. 1-48

Gandini M., *Nota bibliografica degli scritti di Raffaele Pettazzoni*, SMSR, vol. XXXI 1960, pp. 3-21

Gandini M., *Presenza di Pettazzoni*, SM, 3 1970, pp. 1-69

Gandini M., *Raffaele Pettazzoni. Materiali per una biografia*, SM, nn. 27 (2° semestre 1989), pp. 1-165; 31 (2° 1991), pp. 217-225; 32 (1° 1992), pp. 119-247; 33 (2° 1992), pp. 129-223; 34 (1° 1993), pp. 95-227; 36-37 (1994), pp. 177-298; 40 (1° 1996), pp. 63-205; 43 (2° 1997), pp. 65-173; 44 (1° 1998), pp. 97-214; 45 (2° 1998), pp. 157-241; 46 (1° 1999), pp. 77-223; 47 (2° 1999), pp. 95-226; 48 (1° 2000), pp. 81-249; 49 (2° 2000), pp. 141-254; 50 (1° 2001), pp. 19-183; 51

(2° 2001), pp. 81-212; 52 (1° 2002), pp. 99-268; 54 (1° 2003), pp. 53-232; 55 (2° 2003), pp. 121-272; 56 (1° 2004), pp. 93-279; 57 (2° 2004), pp. 21-199; 58 (1° 2005), pp. 53-250; 59 (2° 2005), pp. 51-207; 60 (1° 2006), pp. 19-237; 61 (2° 2006), pp. 55-246

Giuliani M., «Jesus», n. 6, giugno 2004

Giuliani M., *La conversione di Eugenio M. Zolli alla luce dei nuovi rapporti tra ebrei e cristiani*, «Studi Fatti Ricerche», n. 107, luglio-settembre 2004

Grasso D. s.j., *Contrasti e problemi nelle conversione degli ebrei*, CC, vol. I, quad. 2512, 12 febbraio 1955, pp. 393-407

Grasso D. s.j., *Esperienze di convertiti*, CC, vol. III, quad. 2475, 1° agosto 1953, pp. 262-274

Grasso D. s.j., *Il fenomeno delle conversioni oggi*, CC, vol. I, quad. 2465, 7 marzo 1953, pp. 489-502

Il 1° Congresso nazionale delle tradizioni popolari, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», IX (1929), fasc. 6, pp. 721-727

Il Collegio rabbinico di Firenze ed una proposta del "Corriere", «Il Corriere Israelitico», anno 44, n. 2, pp. 50-51

Il Collegio Rabbinico di Firenze, «Il Corriere Israelitico», anno 39, n. 11, pp. 249-250

Il giornalismo ebraico in Italia. Un primo sguardo d'insieme al "Vessillo Israelitico", «Materia Giudaica», n. 1, 2001, pp. 104-109

Il rabbinato italiano, «Il Corriere Israelitico», anno 41, n. 5, pp. 102-108

In tema di conversione, Lettera firmata Israele, datata Trieste 16 febbraio 1934, «L'Idea Sionistica», n. 11-12, marzo-aprile 1934, p. 7

Jona S., *Lelio Della Torre. Biografia*, «Il Corriere Israelitico», X (1871), pp. 117-124, 161-163, 176-182, 232-236, 263-270, 294-299, 319-321

L'epoca dei dottori, «Il Corriere Israelitico», anno 41, 1902, n. 6, pp. 124-126

L'eterna questione, «Il Corriere Israelitico», anno 38, 1899, n. 3, pp. 53-56

Latorre A., *Da Prima dell'Alba a Before the Dawn: genesi e sviluppo dell'autobiografia di Eugenio Zolli*, SP, anno LIII, n. 1, gennaio-aprile 2006, pp. 207-216

Latorre A., *Eugenio Zolli: Apostata o Profeta?* SP, anno XLIX n. 3, Settembre-Dicembre 2002, pp. 579-614

Lattes D., *Cabbalah e Hassidismo*, RMI, vol. I (1926), n. 2, pp. 73-84

Lattes D., *Correnti ebraiche del Secolo XVIII: 1° il Chassidismo*, RMI, vol. VI, n. 8, dicembre 1931, pp. 340-353

Levi A., «*L'innocenza illesa*» di Sema Cuzzi, RMI, vol. X, n. 6, ottobre 1935, pp. 268-284

Levi Della Vida G., *Umberto Cassuto*, in Università degli Studi di Roma, *Annuario per gli anni accademici 1951/52 e 1952/53*, Stab. Tip. Ferri, Roma 1954, pp. 357-358

Lo Giudice C. S.J., recensione a Eugenio Zolli, *La Confessione e il dramma di Pietro*, a cura di T. Zarra, Tipografia Poliglotta Vaticana, CC, vol. I, quad. 2774, 15 gennaio 1966, p. 155.

Luzzatto A., *Trieste, l'Ebraismo, le culture di frontiera. Colloquio con Giorgio Voghera*, «Dimensioni», n. 38, marzo 1986

Luzzatto Voghera G., *Cenni storici per una ricostruzione del dibattito sulla riforma religiosa nell'Italia ebraica*, RMI, n. 1-2, gennaio-agosto 1993

Magister S., *Il rabbino e il gesuita*, «L'Espresso», 16 aprile 2004

Mazzoleni G., *Pettazzoni: l'eredità e l'oblio*, SMSR, vol. 71, 2005, pp. 13-16

Milano A., *Gli Enti culturali ebraici in Italia nell'ultimo trentennio (1907-1937)*, RMI, febbraio-marzo 1938, pp. 253-254

Milano A., *Un secolo di stampa periodica ebraica in Italia*, RMI, vol. XII, n. 7-8-9, maggio-giugno 1938, pp. 96-136

Minerbi S., *La conversione cristiana del rabbino Zolli fu una disgustosa abiura*, «Il Giornale», 21 febbraio 2004

Minocchi S., *Le memorie di un modernista*, estratto a cura e con premessa di F. Gabrieli, RR, vol. XIX (1948), n. 2, pp. 148-167

Montanari E., *De Martino e Pettazzoni: aspetti di un confronto metodologico*, SMSR, vol. 72, 2006, pp. 101-123

Morpurgo E., *Samuel David Luzzatto e la sua famiglia*, RMI, 39 (1973), pp. 618-632

Morra G., *Ma di ebrei ne salvò molti*, «Libero», 13 maggio 2001

Musatti C., *Presentazione*, «Rivista Psicoanalitica», vol. I (1955), n. 1, pp. 3-10

N. Turchi, recensione a I. Zolli, *Israele. Studi storico religiosi*, Udine, Istituto delle Edizioni Accademiche, 1935. I volume di pp. XX-415, SMSR, XII (1936), pp. 101-103

Neppi Modona A., *Ricordi personali su S.H. Margulies*, RMI, vol. 28, n. 4, aprile 1972, pp. 214-221

Nissim D., *Un responso di S.D. Luzzatto a Lelio Della Torre*, RMI, 39 (1973), pp. 184-185

Nissim P., *Ricordando il rabbino Zevì Perez Chajes. A trentacinque anni dalla sua morte*, RMI, n. 9, settembre 1962, pp. 402-407

Nolli G., *L'ultima opera di Eugenio Zolli*, «L'Osservatore Romano», 29 maggio 1958

Notiziario della società italiana di storia delle religioni (1951-1955), SMSR, supplemento vol. XXVII, 1956, pp. 1-10

Pace R., *Zolli metamorfosi di un rabbino*, «Il Portico», n. 5, luglio-agosto 1998

Pacifici A., *Nel giubileo rabbinico di S.H. Margulies. Venticinque anni di movimento di rinascita ebraica in Italia*, «La Settimana Israelitica», VI n. 40, 14 ottobre 1915, pp. 1-3

Pacifici A., *Nel XV anniversario di S.Z. Margulies*, «Israel», vol. 22, 1937, pp. 7-8

Pacifici A., *S.Z. Margulies*, «Israel», VII, n. 11, 13 marzo 1922

Pacifici J.M.A., *Ha-rav S.Z. Margulies*, RMI, vol. 28, n. 4, aprile 1972, pp. 207-213

Pacifici J.M.A., *Ha-rav Shemuel Zevi Margulies*, RMI, vol. 28, nn. 6-7, giugno-luglio 1962, pp. 251-261

Pavoncello N., *Il Collegio Rabbinico Italiano. Note storiche*, Tip. Sabbadini, Roma 1961

Pavoncello N., *Nel centenario della morte di Lelio Della Torre*, «Israel», 56, n. 34 (29 luglio 1971)

Pavoncello Piperno C., *“La Nostra Bandiera”: l’adesione agli «ideali» fascisti di un gruppo di ebrei italiani*, RMI, vol. 48, luglio-dicembre 1982, pp. 15- 22

Pellicciari A., *La storia sconosciuta del rabbino-capo di Roma*, «La Padania», 14 aprile 2002

Per un convegno rabbinico italiano, «Il Corriere Israelitico», anno 44, n. 1, pp. 7-10

Per un convegno rabbinico italiano. La inchiesta del ‘Corriere’ ai Rabbini, «Il Corriere Israelitico», anno 43, n. 10, pp. 281-286.

Per un convegno rabbinico italiano. La nostra inchiesta. Parte I, «Il Corriere Israelitico», anno 43, n. 11, pp. 314-319

Per un convegno rabbinico italiano. Parte II, «Il Corriere Israelitico», anno 43, n. 12, pp. 341-344

Petrosillo O., *Zolli, un avvertimento inascoltato*, «Il Messaggero», 14 febbraio 2004

Pettazzoni R. (a cura di), «Note bibliografiche», *Annuario di Studi Ebraici*, vol. I, Roma 1935 (Le Monnier, Firenze), pp. 212, SMSR, XI (1935), pp. 136-137

Pettazzoni R. (a cura di), «Note bibliografiche», I. Zoller, *La vita religiosa ebraica*, Trieste, Tipografia sociale, 1932, pp. 72, SMSR, VIII (1932), p. 121

Pettazzoni R., *“...la mia via, la mia verità, la mia vita...”*. *Discorso tenuto nell’Università di Roma il 3 febbraio 1959*, a cura di M. Gandini, SM n. 38-39 (1995), pp. 371-392

- Pettazzoni R., *Alle origini della scienza delle religioni*, «Numen», I 1954, pp. 136-137
- Pettazzoni R., *Discorso del Prof. Raffaele Pettazzoni. Presidente del Congresso*, «Atti del I congresso Nazionale per lo studio delle tradizioni popolari», Firenze, maggio 1929 VII, Rinascimento del libro, Firenze 1930, pp. 6-16
- Pettazzoni R., *Ernesto Buonaiuti*, in Università degli Studi di Roma, *Annuario per gli anni accademici 1953/54 e 1954/55*, Stab. Tip. Ferri, Roma 1956, pp. 543-544
- Pettazzoni R., *Gli ultimi appunti*, a cura di A. Brelich, SMSR, vol. 31 (1960), pp. 23-55
- Pettazzoni R., *Il I Congresso Nazionale delle Tradizioni popolari*, in «Note e notizie», SMSR, V 1929, fasc. 1-2, pp. 152-155
- Pettazzoni R., *Il metodo comparativo*, «Numen», 6 (1959), pp. 1-14
- Pettazzoni R., *Intorno a una prolusione*, in «Note e notizie», SMSR, vol. 1, 1925, fasc. 1-2, pp. 151-154
- Pettazzoni R., *L'etnologia come scienza storica*, «Rivista di Antropologia», 31 (1935-37), pp. 455-457
- Pettazzoni R., *La scienza delle religioni e il suo metodo*, «Scientia», vol. 7 (1913), n. 13, pp. 239-247
- Pettazzoni R., *La Scuola di studi storico-religiosi della R. Università di Roma*, «Gli Annali della Università d'Italia», 3 (1941-42), pp. 125-130
- Pettazzoni R., *Lo studio delle religioni in Italia*, «Nuova Antologia», vol. 47 (1912), pp. 107-110
- Pettazzoni R., *Per l'insegnamento universitario della storia delle religioni*, «Annali delle P.I.» II, Istituti medi e superiori, 1 (1924), fasc. 2-3, pp. 29-32
- Pettazzoni R., *Presentazione e congedo*, SMSR, vol. 24-25 (1953-1954), pp. V-VIII
- Pettazzoni R., recensione a P(adre) Guglielmo Schmidt, *Manuale di storia comparata delle religioni: ad uso degli insegnanti di Università, seminari e per lo studio privato. Origine e sviluppo della religione. Teorie e fatti*, trad. ital. G. Bugatto, Morcelliana, Brescia 1934¹, pp. XXVIII-493, in SMSR, vol. X (1934), pp. 123-124
- Pettazzoni P., recensione a S. Freud *Totem e tabù. Di alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, Trad. di Edoardo Weiss, Bari, Gius. Laterza e Figli, 1930, in SMSR, VI (1930), pp. 292-293
- Pettazzoni R., recensione a W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee: eine historisch-kritische und positive Studie*, II^{er} Teil: *Die Religionen der Urkvölker*; III^{er} Band: *Die Religionen der Urvölker Asiens und Australiens*, Münster I.W, Aschendorff 1931, pp. XLVIII-1155, in SMSR, vol. VII (1931), pp. 227-234

Pettazzoni R., recensione a W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee IV: : Die Religionen der Urvölker Afrikas*, Münster I.W, Aschendorff 1931, pp. XXXII-821, in SMSR, vol. IX (1933), pp. 96-97

Pettazzoni R., recensione a W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee, V Bd.: Nachtrage zu den Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens und Australiens*, Münster I.W, Aschendorff, 1934, pp. XXXVII-921, in SMSR, vol. X (1934), p. 232

Pettazzoni R., recensione a W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee, VI Band: Endsytthese der Religionen der Urvölker*, Münster I.W, Aschendorff, pp. LIV-600, in «Note bibliografiche», SMSR, vol. XIII (1937), fasc. 1-2, pp. 124-125

Pettazzoni R., *Storia del cristianesimo e storia delle religioni*, «Scientia», VIII (1914), pp. 88-100

Piccaluga G., *Raffaele Pettazzoni: una volontà al servizio della scienza*, «Studi storico-religiosi», vol. 3, 1979, fasc. 2, pp. 210-212

Piccaluga G., *SMSR: una rivista, un metodo, una scuola*, SM, n. 12 (1979), pp. 29-37

Pistone G., *Il caso Zolli*, «Mosaico», 13 giugno 2006

Prandi C., *Note in margine al convegno per gli 80 anni di "SMSR"*, SMSR, vol. 72, 2006, fasc. 1, pp. 165-169

Prato R., *Brevi cenni sul Collegio Rabbinico Italiano*, Tip. Galletti e Cassuto, Firenze 1900

R. Ottolenghi, *La scienza ebraica e il Collegio Rabbinico di Firenze*, «Il Corriere Israelitico», anno 44, 1905, n. 3, pp. 71-74

Recensione (redazionale) a Eugenio Zolli, *Antisemitismo*, A.V.E., Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1945,CC, quad. 2303, 1946, p. 375

Recensione (redazionale) a Eugenio Zolli, *Guida all'Antico e al Nuovo Testamento*, Garzanti, Milano 1956, CC, vol. I, quad. 2549, 1 settembre 1956, p. 521

Recensione (redazionale) a Eugenio Zolli, *L'Ebraismo*, Editrice Studium Christi, Roma 1953, CC, vol. I, quad. 2513, 5 marzo 1955, p. 562.

Recensione (redazionale) a I. Zolli, *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'aramaico e del pensiero rabbinico*. Istituto delle Edizioni Accademiche, Udine 1938, CC, anno 90, 1939, vol. II, quad. 2131, 24 marzo 1939, p. 75

Recensione, *Rigano – Il caso Zolli*, «La Provincia di Cremona», 12 giugno 2006

Ricchetti G., Lattes D., *Il problema della crisi ebraica in Italia*, RMI, vol. 26, n. 11, novembre 1960, pp. 526-530

Ricciardi G., *L'itinerario di un intellettuale in bilico*, «30 giorni», intervista con Gabriele Rigano, n. 6, giugno 2006

Ricciardi G., *Prima dell'alba*, «30 giorni», n. 3, marzo 2004

RMI, n. 9-10, settembre-ottobre 1966, volume speciale *Nel primo centenario della morte di Samuel David Luzzatto*

Romano G., *Zolli, una voce dal silenzio*, «Il Domenicale», 14 febbraio 2004

Roncalli M., *Antisemitismo, i distinguo del rabbino*, «Avvenire», 15 ottobre 2005

Roncalli M., *Zolli, il rabbino diviso*, «Avvenire», 25 maggio 2006

Rosa E., *Arti e sopravvivenze del modernismo. Il «caso Buonaiuti»*, CC, anno 76, 1925, vol. II, pp. 229-243

Rosa E., *Arti e sopravvivenze del modernismo. Il «caso Buonaiuti»*, CC, anno 76, 1925, vol. III, pp. 220-238

Sabbatucci D., *La lezione inaugurale*, SMSR, vol. 49 (1983), fasc. 1, pp. 17-19

Sabbatucci D., *Pettazzoni, chi era costui?*, «Culture», n. 2 dicembre 1977, pp. 117-119

Sabbatucci D., *Pettazzoni ridimensionato*, SMSR, vol. 49 (1983), fasc. 2, pp. 319-220

Sabbatucci D., *Raffaele Pettazzoni*, «Numen», 10, n. 1, 1963

Sacco L., *La Biblioteca del Dipartimento di Studi Storico-religiosi dell'Università «La Sapienza» di Roma*, SMSR, vol. 67, 2001, fasc. 1, pp. 161-188

Sacco L., *S.M.S.R.: perché?*, SMSR, vol. 72, 2006, fasc. 1, pp. 25-43

Salvatorelli L., *Ernesto Buonaiuti (Necrologio)*, in «Note e notizie», SMSR, XIX-XX (1943-46), pp. 253-254

Sant'Eugenio rabbino?, «Kol Ha-Italkim. Bollettino di informazione degli italiani in Israele», n. 25, maggio 2004

Severino V.S., *La storia delle religioni italiana nei primi anni della Conciliazione. Documenti e riflessioni su Pietro Tacchi Venturi S.I.*, SMSR, vol. 68, 2002, fasc. 2, pp. 383-387

Severino V.S., «*Ricerche Religiose*» e «*Studi e Materiali di Storia delle Religioni*»: *il sorgere simultaneo di due riviste*, SMSR, vol. 72, 2006, pp. 45-63

Sillanpoa W. P., Weisbord R. G., *The baptized Rabbi of Rome: the Zolli case*, «Judaism. A Quarterly Journal of Jewish life and thought», vol. 38, fasc. I, 1989, pp. 75-91

Sillanpoa W. P., Weisbord R. G., *The Zolli conversion: background and motives*, «Judaism. A Quarterly Journal of Jewish life and thought», vol. 38, fasc. II, 1989, pp. 203-215

Sion Segre Amar, *Lettera al duce*, La Giuntina, Firenze 1994

Sonne I., recensione a E.S. Artom, U. Cassuto, I. Zoller, *Miscellanea di Studi Ebraici in memoria di H.P. Chajes*, Casa Editrice Israel, Firenze 1930, SMSR, VII (1931), p. 248

Statuto del Collegio Rabbinico Italiano in Firenze e R. Decreto di Approvazione, Tip. Galletti & Cassuto, Firenze 1904

Storia dell'antisemitismo, «La Provincia di Como», 8 novembre 2005

Tamani G., *Il Chassidismo: un movimento mistico presso gli Ebrei dell'Europa Orientale (secoli XVIII-XIX)*, «Quaderni della Fondazione S. Carlo», Modena, nn. 4, 1986

Toaff A.S., *Il Collegio Rabbinico di Livorno*, RMI, vol. 12, 1938, pp. 184-195 (pubblicato anche in: Toaff A.S., *Scritti sugli ebrei di Livorno*, «CRI-Annuario di Studi Ebraici», Tip. Sabbadini, Roma 1980)

Toaff E., *La rinascita spirituale degli ebrei italiani nei primi decenni del secolo*, RMI, 47, 1981, pp. 63-73

Tornielli A., *Così divenne cattolico il rabbino di Roma*, «Gente», n. 15, 11 aprile 2002

Tornielli A., *La scomoda verità di Zolli: il ghetto si poteva salvare*, «Il Giornale», 13 febbraio 2004

Tornielli A., *Ma due anni fa Minerbi non la pensava così*, «Il Giornale», 21 febbraio 2004

Toscano M., *Fermenti culturali ed esperienze organizzative della gioventù ebraica italiana (1911-1925)*, «Storia Contemporanea», anno XIII, n. 6, dicembre 1982, pp. 915-964

Turchi N. recensione a I. Zolli., *Israele: Studi storico-religiosi*, Udine, Istituto delle Edizioni Accademiche, 1935. I vol. di pp. XX-415, SMSR, XII (1936), p. 102

U. Cassuto, *Hirsch Perez Chajes*, RMI, n. 5, 1927-1928, pp. 218-232

Una lettera del Rabbino Zolli, «La Nostra Bandiera», n. 4, aprile 1935

Vian G.M., *Il battesimo del rabbino*, «Avvenire», 13 febbraio 2004

Vian G.M., *Il caso Zolli fra polemiche e verità storiche*, «Avvenire», 22 febbraio 2004

Viterbo C.A., *Onore a Lelio Della Torre*, «Israel», 56, n. 34 (29 luglio 1971)

Viterbo C.A., *Un maestro ancora presente*, RMI, vol. 28, n. 4, aprile 1972, pp. 195-206

Viterbo L., *Cronache dal passato fiorentino: la difficile successione del rabbino Margulies (1920-1926)*, RMI, vol. 61, n. 3, settembre-dicembre 1994, pp. 148-178

Viterbo L., *La nomina del Rabbino Margulies: un excursus nella Firenze ebraica di fine ottocento*, RMI, vol. 60, n. 3, settembre-dicembre 1993, pp. 67-89

Weiss E., *Considerazioni preliminari sull'Introiezione*, «Rivista Italiana di Psicoanalisi», I (1932), pp. 233-237

Zincone S., *80 anni dalla fondazione di SMSR*, SMSR, vol. 71, 2005, pp. 5-12

- Zoller I., «*A testimonianza per loro*» (*Matteo VIII, 4*), RR, V 1929, pp. 385-391
- Zoller I., *A che forma di sepoltura si riferisce Giobbe XXI, 33*, SMSR, X (1934), pp. 223-228
- Zoller I., *Azkarah e Dikr*, SMSR, X (1934), pp. 98-104
- Zoller I., *Considerazioni storico-religiose sul libro di Giona*, SMSR, VII (1931), pp. 48-58
- Zoller I., *Corpo umano e istituto familiare*, «*Rivista Italiana di Psicoanalisi*», I (1932), pp. 233-239
- Zoller I., *Del peccato magico e del peccato nella Bibbia*, RR, vol. VI 1930, pp. 161-166
- Zoller I., *Flagellazione e confessione nell'epoca gaonica*, SMSR, VII (1931), pp. 94-96
- Zoller I., *Gli scavi a Beisan ed alcuni simboli religiosi*, SMSR, V (1929), pp. 110-119
- Zoller I., *I fuochi sui sepolcri assiro-babilonesi*, SMSR, VI (1930), pp. 144-146
- Zoller I., *I riti di iniziazione dei Galla e l'antico Israele*, «*Rivista di Antropologia*», Rivista della Società Romana di Antropologia, Roma 1924-25, pp. 329-331
- Zoller I., *Il concetto di peccato ed espiazione nel linguaggio dell'Antico Testamento*, «*Rivista di Antropologia*», vol. XXVIII, 1928-29, pp. 3-11
- Zoller I., *Il Dio che vendica le colpe dei padri sui figli*, SMSR, VI (1930), pp. 281-284
- Zoller I., *Il giornalismo israelitico in Italia*, «*Rassegna nazionale*», novembre 1924, pp. 115-124
- Zoller I., *Il malquth (flagellazione) nella tradizione giudea e cristiana*, SMSR, VI (1930), pp. 140-144
- Zoller I., *Il nome della lettera çadde e il nome divino Shaddaj*, RMI, I 1926, pp. 281-293
- Zoller I., *Il nome divino Shaddaj*, RSO, Roma, vol. XIII, 1931-32, pp. 73-75
- Zoller I., *Il periodo triestino della vita di S. D. Luzzatto*, RMI, VIII (1933-34), n. 6, ottobre 1933, pp. 285-299
- Zoller I., *Il rito del cambiamento del nome nel pensiero religioso ebraico*, SMSR, VI (1930), pp. 215-222
- Zoller I., *Il significato dei filatteri*, RR, VII (1931), pp. 255-259
- Zoller I., *Il significato delle pitture nelle catacombe giudaiche a Roma*, SMSR, VII (1931), pp. 144-152
- Zoller I., *In tema di Convegni di studi ebraici*, «*Israel*», n. 6, 25 ottobre
- Zoller I., *La «Stella smarrita» del Bialik ed un celebre «Canto Italiano»*, «*Il Vessillo Israelitico*», 1919
- Zoller I., *La forza unificatrice e disgregatrice della religione di Israele*, RR, V 1929
- Zoller I., *La lingua dei bambini*, «*Cultura Filosofica*», 15 ottobre 1908 (estratto: Zoller I., *La lingua dei bambini*, Tipografia Carlo Collini, Prato 1908)

- Zoller I., *La luna nel pensiero e nella prassi religiosa del popolo ebreo*, «Lares», III, nn. 3-4, dicembre 1932, pp. 1-17
- Zoller I., *La psicoanalisi e la scienza dell'ebraismo*, RR, V (1929), pp. 174-179
- Zoller I., *Le origini delle leggende dalmate su Diocleziano*, «Il Folklore Italiano», anno I, giugno-settembre 1925, fasc. II-III, Catania 1925, pp. 300-305
- Zoller I., *Leggende sansoniane*, «Atti dell'Accademia Veneto-Triestino Istriana», Padova 1932 pp. 73-81
- Zoller I., *Lilith*, «Rivista di Antropologia», vol. 27, anno 1926-27, pp. 369-377
- Zoller I., *L'orazione a Nusku e Šamaš nei riti sacrificali mesopotamici*, SMSR, IX (1933), pp. 94-95;
- Zoller I., *Note di esegesi biblica. Ben mesheq*, in *Miscellanea di studi ebraici in memoria di H.P. Chajes*, a cura di E.S. Artom, U. Cassuto, I. Zoller, Casa editrice Israel, Firenze 1930, pp. 77-95
- Zoller I., *Per la storia dell'educazione ebraica in Italia*, «L'Idea Sionistica», anno II, nn. 9-10, gennaio-febbraio 1931, pp. 17-19
- Zoller I., recensione a A. Marmorstein, *The old rabbinic doctrine of God*, Londra, Humphrey Milford, 1927, SMSR, V (1929), pp. 147-148
- Zoller I., recensione a A. Vincent, *Le Judaïsme*, Paris, Blond et Gay, 1932. («Bibliothèque catholique des sciences religieuses»), SMSR, VIII (1932), pp. 253-255
- Zoller I., recensione a A.Z. Aescoly – Weintraub, *Le Hassidisme, Introduction a l'étude des hérésies religieuses parmi les Juifs. La Kabbale*. Paris, Geuthner, 1928, SMSR, V (1929), pp. 143-145
- Zoller I., recensione a Adolphe Lods, *Israël, des origines au milieu du VIII siècle*, Paris, La Renaissance du Livre, 1930, SMSR, VII (1931), p. 103
- Zoller I., recensione a Alfred Bertholet, *Götterspaltung und Göttervereinigung (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 164)*, Tübingen, Mohr 1933, SMSR, IX (1933), pp. 98-99
- Zoller I., recensione a Der Sohar, *Das heilige Buch der Kabbala nach der Urtext*, herausgegeben von E. Müller, Wien, Heinrich Glanz, 1932, SMSR, VIII (1932), pp. 112-113
- Zoller I., recensione a G. Furlani, *Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assiria*, «Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei», Anno CCCXXIX, Serie VI, Vol. IV, Fasc. III, Roma 1932, pp. 268, SMSR, VIII (1932), pp. 243-245
- Zoller I., recensione a Giuseppe Ricciotti, *Storia d'Israele, Vol. I: Dalle origini all'esilio*, Torino, Soc. Editrice Internazionale, 1932, pp. 522 con 208 illustrazioni, SMSR, IX (1933), pp. 111-112

Zoller I., recensione a Hugo Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter, 1926-1927, SMSR, III (1927), p. 265

Zoller I., recensione a Hugo Gressmann, *Der Messias*, Göttingen, Vandenhoech und Ruprecht, 1929, SMSR, VII (1931), pp. 104-107

Zoller I., recensione a I. Benzinger, *Hebräische Archäologie*, ed.3, Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1927, pp. 437, SMSR, III (1927), pp. 265-266

Zoller I., recensione a J. Chaine, *Introduction à la lecture des prophètes*, Paris, Librairie Lecoffre, Gabalda et fils, 1932, SMSR, VIII (1932), pp. 252-253

Zoller I., recensione a J. Scheftelowitz, *Alt-Palästinensischer Bauernglaube in Religionsvergleichender Beleuchtung*, Hannover, Heinz-Lafaire, 1925, pp. 181, SMSR, II (1926), pp. 123-125

Zoller I., recensione a J. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, 2° Aufl. Berlin, Leipzig, Walter de Gruyter, 1927, SMSR, V (1929), pp. 142-143

Zoller I., recensione a Johann Gottsberger, *Das Buch Daniel über setzt und erklärt...*, Bonn, Peter Hanstein, 1928, SMSR, VI (1930), pp. 301-302

Zoller I., recensione a Johannes Hempel, *Altes Testament und Geschichte*, Gütersloh, Bertelsmann, 1930, SMSR, VI (1930), pp. 300-301

Zoller I., recensione a Lazar Gulkowitsch, *Der Haisidismus*, Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1927, SMSR, V (1929), pp. 146-147

Zoller I., recensione a Otto Procksch, *Jesaia I, übersetzt und erklärt...*, Leipzig, Deichert, 1930 e Paul Volz, *Jesaia II, übersetzt und erklärt...*, Leipzig, Deichert, 1932, SMSR, VIII (1932), pp. 108-111

Zoller I., recensione a P. Heinisch, *Das Buch Genesis übersetzt und erklärt...*, Bonn, P. Hanstein, 1930, SMSR, VI (1930), pp. 159-162

Zoller I., recensione a Paul Heinisch, *Die Trauergebräuche bei den Israeliten*, Münster, Aschendorff, 1931, SMSR, VIII (1932), p. 251-252

Zoller I., recensione a V. Zanolli, *Correnti Etnografiche e «Monoteismo primitivo»*, pp. 291 (Estr. dagli «Atti dell'Accademia Veneto-Trentino-Istriana» vol.XVI) Padova, 1925, ibidem, pp. 291-292

Zoller I., recensione a Walter Baumgartner, *Israelitische und Altorientalische Weisheit* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 166), Tübingen, Mohr 1933, SMSR, IX (1933), pp. 110-111

Zoller I., recensione a: Sigmund Freud, *Totem e tabù. Di alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, Trad. di Edoardo Weiss, Bari, Gius. Laterza e Figli, 1930, in «Bibliografia. 1) Etnologia», «Lares», anno II, n. 1, marzo 1931, p. 68

Zoller I., *Ricordanza e misticismo nella prece ebraica*, RR, IX (1933), pp. 289-304

Zoller I., *Saggi di religiosità popolare ebraica in Italia*, «Atti del Primo Congresso Nazionale per lo Studio delle Tradizioni Popolari», Firenze maggio 1929, Firenze 1930, pp. 179-184

Zoller I., *Stadio, circo e teatro alla luce del pensiero ebraico*, «Atene e Roma», Firenze 1923

Zoller I., *Studi sull'alfabeto*, «Rivista di Antropologia», vol. XXVIII, Roma 1928-29, pp. 3-17

Zoller I., *Un interessante episodio del rito pasquale ebraico*, SMSR, VI (1930), pp. 135-140;

Zoller I., *Una iscrizione votiva antico-sinaitica*, SMSR, II (1926), pp. 99-107;

Zoller I., *Una pagina di litogenesi biblica*, «Rivista italiana di psicoanalisi», II (1933), fasc. 2, pp. 138-140

Zoller I., *Una pagina di litogenesi biblica*, «Rivista Italiana di Psicoanalisi», II (1933), pp. 138-140

Zoller I., *Wethashlikh*, «Lares», I 1930, pp. 43-48

Zolli E., *Legge ed Amore*, «L'Osservatore Romano», 21-22 febbraio 1955, n. 43, p. 3

Zolli E., *Giustizia e carità*, «Forum Franciscanum», Cenacolo Francescano di Caslino d'Erba, Como, n. 9-10 settembre-dicembre 1951 p. 7

Zolli E., *Il Cantico dei cantici*, «Marianum», Roma, 1946; Idem, *Il Cantico dei Cantici (antiche e moderne interpretazioni)*, «Responsabilità del Sapere», anno VI, vol. 30, ottobre-dicembre 1952, pp. 293-298

Zolli E., *Il mistero di Dio e il mistero di Cristo*, «L'Ultima», anno VII, fasc. 72, 1953, pp. 495-498.

Zolli E., *Il tempo di Dio e il tempo dell'uomo nel Salterio*, SMSR, XXIII (1951-1952), pp. 34-40

Zolli E., *La confessione di Pietro nei sinottici e in Giov. 6*, «Città di Vita», vol. X, n. 3 maggio-giugno 1955, pp. 271-273

Zolli E., *La giustizia di Dio e il dolore umano*, «Responsabilità del Sapere», XXV 1947, pp. 31-50

Zolli E., *Legislatori, profeti e mistici di fronte a Dio*, «L'Osservatore Romano», 31 dicembre 1955, p. 3

Zolli E., *Profeti e mistici nella tradizione d'Israele*, «L'Ultima», anno VII, fasc. 67, 1953, pp. 41-48

- Zolli I., *Ancora Giobbe e il Servo di Dio*, RR, VIII 1932, pp. 460-461
- Zolli I., *Azkarah e dikr*, SMSR, X (1934), pp. 98-104
- Zolli I., *Benedizione e maledizione nella letteratura antico-testamentaria*, RR, X 1934, pp. 289-295
- Zolli I., *Cenni di psicologia religiosa ebraica*, RMI, XIII (1938), pp. 65-75
- Zolli I., *Concetti antropologici dell'Antico Oriente*, «Bollettino dell'Associazione Medica Triestina», XXV 1934, n. 5
- Zolli I., *Conversazioni con Bialik*, RMI, IX (1934), n. 5-6, pp. 211-216
- Zolli I., *Giobbe e il «Servo di Dio»*, RR, VIII 1932, pp. 223-233
- Zolli I., *Il banchetto a Gad*, SMSR, XII (1936), pp. 214-217
- Zolli I., *Il mondo ebraico visto da un sacerdote cattolico*, «Israel», XXII, n. 33, 27 maggio 1937
- Zolli I., *Il rito sacrificale in Genesi XV*, RR, vol. XI, n. 3, 1935 pp. 215-218
- Zolli I., *Il sacrificio dei semiti mesopotamici e il sacrificio antico-testamentario*, AIVS, XII 1934, pp. 941-948
- Zolli I., *In difesa dell'ebraismo. Ricordando Angelo Sacerdoti*, «La nostra bandiera», n. 5, maggio 1935
- Zolli I., *In margine a Hilkot 'Abodat Kokabin del Maimonide*, «Annuario di Studi Ebraici», anno II, 1935-37, pp. 87-97
- Zolli I., *In tema di conversione*, «L'Idea sionistica», n. 11-12, marzo-aprile 1934, pp. 5-7
- Zolli I., *Kilajim*, RMI, XII (1937) n. 1-2, pp. 13-21
- Zolli I., *Kuppuru e Cristo*, RR, X (1934), pp. 1-20
- Zolli I., *L'alleanza sacra nella letteratura antico e neo-testamentaria. Comunicazione presentata al Congresso per il progresso delle scienze, Roma 1932*, «Rivista di Antropologia», vol. 30 (1933-34), pp. 393-402
- Zolli I., *L'altare, trono del Signore*, SMSR, XI (1935), pp. 212-214
- Zolli I., *L'episodio delle due spade (Luca XXII, 35 ss.)*, SMSR, XIII (1937), pp. 227-243
- Zolli I., *L'iniziazione di Isaia*, XIX 1943, pp. 10-16
- Zolli I., *La festa dell'orso. Un contributo alla conoscenza della psicologia dei primitivi*, «Lares», VIII (1937), pp. 87-91
- Zolli I., *La teoria documentaria e la questione della Genesi*, RMI, n. 2-3, giugno-luglio 1935, pp. 85-92
- Zolli I., *La Visione del Signore nel Pensiero Ebraico*, RR, XIV (1938), pp. 321-329
- Zolli I., *Magia ed arte divinatoria presso gli antichi Israeliti*, RR, X (1934), pp. 525-534

Zolli I., *Per la storia dell'epiteto Ba'al shem*, RMI, vol. XI, n. 6-7, febbraio-marzo 1937, pp. 240-243

Zolli I., recensione a A. Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit*, Tübingen, Mohr, 1934, SMSR, X (1934), p. 229

Zolli I., recensione a A. Causse, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse. Le problème sociologique de la religion d'Israël*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1937, pp. 332, SMSR, XIV (1938), pp. 143-145

Zolli I., recensione a A. Jounet, *La chiave dello Zohar*, (trad. dal franc. di S. Giudice), Laterza, Bari 1935, in RMI vol. X, n.11-12, marzo-aprile 1936, pp. 514-515

Zolli I., recensione a Albert Vincent, *La religion des Judéo-araméens d'Eléphantine*, Paris, Geuthner, 1937, pp. 723, SMSR, XIV (1938), pp. 145-147

Zolli I., recensione a G. Scholem, *Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem Shoar*, Schocken, Berlin 1935, «Israel», n. 15-16, 16-23 gennaio 1936, p. 6

Zolli I., recensione a Gershom Scholem, *Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem Sohar*, Schocken, Berlin 1935, «Israel», anno XXI, n. 15-16, 16-23 gennaio 1936, p. 6

Zolli I., recensione a *Il poema della creazione (Enūma elīš)*. Traduzione, introduzione e note di Giuseppe Furlani, Bologna, Zanichelli, 1934, pp. 126, SMSR, X (1934), p. 107

Zolli I., recensione a Martin Buber, *Des Baal-Shem-Tov Unterweisung im Umgang mit Gott*, Schocken, Berlino, «Israel», anno XXI, n. 29-30, 7-14 maggio 1936, p. 6

Zolli I., recensione a Simon Ernst, *Bialik Chajim Nachman. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, Schocken, Berlino 1935, «Israel», n. 40-41, 6-13 agosto 1936

Zolli I., *Talja*, «La Nostra Bandiera», n. 20, 16-31 ottobre 1937

Zolli I., *Taljà*, RR, vol. XIII, n. 6, 1937, pp. 401-404

Zolli I., *Tefillah*, «Annuario di Studi Ebraici», anno I, 1934, pp. 93-100

Zolli I., *Un importante commento al libro della Genesi*, «Israel», XXI, n. 22, 12 marzo 1936, p. 3

Zuppi E.M., *Il rabbino che ha creduto all'Amore*, intervista con E. Zolli, «La Domenica», n. 43, 27 ottobre 1946

Zurlo S., *Il rabbino che difese Papa Pacelli dalle accuse ebraiche*, intervista a Myriam Zolli De Bernart, «Il Giornale», 31 marzo 1998

TESTIMONIANZE RACCOLTE DALL'AUTORE

Cavalletti Sofia, interviste telefoniche: 20 maggio 2001, 27 giugno 2001, 04 luglio 2001, 10-11-12 luglio 2001, 17 dicembre 2001

De Bernart Enrico, interviste personali: 11 luglio 2001, 29 novembre 2006, 22 dicembre 2006

Israel Dario, interviste telefoniche: 26 e 27 luglio 2001

Molnar Michael, lettera del 10 settembre 2001

Pierantoni Armando, intervista telefonica: 7 gennaio 2005

Sierra Sergio, lettera del 30 luglio 2001

Stern Jean, lettera del 17 settembre 2001

SITI INTERNET

www.bautz.de

www.comune.trinita.cn.it/PersonaggiIllustri.asp

www.jewishencyclopedia.com

www.lanazione.quotidiano.net/chan/cronaca_nazionale:396907.5:/1999/12/18

www.loc.gov/rr/mss/text/freud.html

www.organisti.it/Inaugurazione_santuario_arcella03_1.pdf

www.sacrafamiglia.na.it/Storia/giuseppini/fiorani.htm

www.verolanuova.com/casabor/spiritualita.htm

www.zenit.org/italian