

LA MISTICA DELLA PREGHIERA NEL *SEFER HA-EMUNAH WE-HA-BIṬṬAḤON*
DI YA'AQOV BEN ŠEŠET

Ya'aqov ben Šešet Gerondi è fra le personalità meno studiate del cenacolo di Gerona, centro cabbalistico attivo in Catalogna fra il 1210 e il 1260. Persino quello può essere definito il suo capolavoro, il *Sefer ha-emunah we-ha-biṭṭaḥon* è stato attribuito alla più eminente personalità di quel gruppo, Mosè Nahmanide, fino a quando G. Scholem non ne assegnò la paternità a Šešet sulla base della comparazione con un'altra opera di certa attribuzione, il *Mešiv devarim nehohim*.

La differenza di approccio ai misteri della *Torah* fra Ya'aqov ben Šešet e Mosè Nahmanide salta in effetti subito all'occhio. Se in una delle opere più importanti di Nahmanide, il *Commento alla Torah*, redatta a partire dalla metà del XIII secolo, ricorrono solamente oscure allusioni alla sfera mistica, nelle pagine di Šešet assistiamo alla libera esposizione di dottrine teosofiche, nelle quali i nomi di Dio che ricorrono nella Scrittura e i riti del Giudaismo vengono trasfigurati in simboli del segreto mondo divino.

Nell'opera *Sefer ha-emunah we-ha-biṭṭaḥon* l'analisi dei nomi di Dio rappresenta un vero e proprio percorso mistico attraverso il quale giungere alla conoscenza della realtà divina. Scopo del libro è infatti di dimostrare che la sapienza cabbalistica permette all'uomo pio di recitare correttamente le preghiere dirigendo la propria «concentrazione del cuore» sulle forze divine a cui le parole corrispondono in una fitta trama di continui rimandi simbolici. Secondo la tradizione mistica la preghiera costituisce realmente la sostituzione del sacrificio: il significato di entrambi è infatti la proclamazione dell'unità delle forze di Dio. I nomi divini rappresentano in tal senso le porte che conducono le persone illuminate a meditare sulle realtà teosofiche.

Il simbolo centrale di tali realtà teosofiche è l'albero dei mondi divini, sotteso a tutte le meditazioni e riflessioni mistiche di Ya'aqov ben Šešet. A partire dal *Sefer ha-Bahir*, primo documento della *qabbalah* medievale, già noto alla fine del XII secolo nella Francia meridionale,

l'albero sefirotico costituisce l'immagine classica che illustra la disposizione delle forze divine. Tali forze, che sono da un lato gli attributi di Dio e dall'altro con, essenze supreme, nate dalla Sapienza, il flusso dell'energia divina, vivono fra loro in un rapporto dinamico di influenza reciproca e di dominio sui vari livelli del reale in cui è articolata la creazione. Leggiamo infatti nel *Sefer ha-Bahir*¹: «Ma che cos'è l'albero di cui parli? Gli rispose: Le forze del Santo, sia Egli benedetto, sono poste una entro l'altra, e assomigliano a un albero. Come l'albero dà frutti grazie all'acqua, così il Santo, sia Egli benedetto, accresce le forze dell'albero per mezzo dell'acqua. E che cos'è l'acqua del Santo, sia Egli benedetto? È la sapienza».

Nel corso delle riflessioni cabbalistiche condotte sui nomi divini, Šešet concentra la sua attenzione sul particolare rapporto che lega fra loro la forza divina della Misericordia con quella del Giudizio, *Din*. La dinamica che regola la vita interna dell'albero sefirotico vuole che il flusso dell'emanazione proveniente dall'cone del Giudizio muti la sua natura allorché si mescola con le acque della Clemenza, la quarta *sefirah*, nel bacino della sesta forza divina, per divenire la corrente della Misericordia. L'unione della misericordia con il Giudizio costituisce agli occhi di Šešet la fonte che mantiene propriamente in vita l'intera creazione, poiché solamente grazie ad essa l'cone della Misericordia è in grado di mitigare la forza distruttiva del Giudizio divino. In questo senso, la preghiera mistica che sancisce nei nomi divini l'unione di tutte le forze divine svolge il ruolo profetico di sostenere la creazione, giacché ad ogni *sefirah* dell'albero cosmico corrisponde un livello della realtà mondana che ad essa soggiace.

¹ *Il libro fulgido*, in G. BUSI - E. LOEWENTHAL (curr.), *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Einaudi, Torino 1995, p. 183.

Nel versetto: *Confidate nel Signore (Yhwh), sempre e poi sempre nel Signore (be-Yh Yhwh), perché è una rocca eterna* (Is 26,4) Šešet individua nel nome divino *be-Yh* un simbolo della forza divina del Rigore che governa la parte sinistra dell'Albero delle *sefirot*. A tale forza, a cui corrisponde la severità di Dio, si contrappone il Tetragramma, simbolo della *sefirah* della Misericordia che costituisce l'ideale equilibrio fra la forza del Giudizio e quella della Clemenza. E' proprio la *sefirah* della Misericordia a unire in sé tutti gli aspetti di Dio, come è detto: «*Confida nell'attributo della misericordia, il nome onorato di quattro lettere, che è unito a tutti gli attributi, e al quale sono uniti tutti gli attributi*». Il simbolo della *rocca eterna* indica dunque non solo l'unità delle forze che compongono l'albero delle *sefirot*, ma anche, in senso più stretto, l'unione fra il principio della Severità e quello della Misericordia. Tale unione attenua l'influsso del Rigore divino sui mondi inferiori e si realizza nel nome divino *Yh Yhwh*. Šešet si dilunga in seguito ad esporre esempi in cui questo nome ricorre ora al maschile ora al femminile, e dal cambiamento di genere trae un insegnamento di natura esoterica: il genere maschile e il genere femminile testimoniano rispettivamente del prevalere dell'influsso dell'attributo della misericordia o di quello del rigore. Il cabbalista di Gerona sottolinea infatti che sebbene vi sia differenza fra i due attributi, ciò che è contenuto nella forza del giudizio è contenuto altresì in quella della misericordia, e dunque l'una può trasformarsi nell'altra dal momento che l'una contiene l'altra. Con un'espressione di natura generale, Šešet dichiara anzi che tutte le *sefirot* si contengono l'un l'altra dal momento che tutte provengono e ritornano alla medesima fonte.

La professione monoteistica mosaica quale simbolo dell'unità delle forze divine

L'unità del mondo sefirotico è tuttavia proclamata compiutamente solo nella professione monoteistica mosaica: *Ascolta, o Israele, il Signore (Yhwh), nostro Dio, il Signore (Yhwh) è uno solo (eḥad)* (Dt 6,4). Šešet dichiara infatti che attraverso i tre nomi divini che compongono tale dichiarazione viene espressa l'unità di tutti gli attributi divini. L'articolata interpretazione che il cabbalista di Ge-

rona dedica alla professione mosaica si apre con due simboli che rimandano a molteplici livelli della creazione: lo specchio lucente e lo specchio opaco. Dal punto di vista teosofico lo specchio lucente si riferisce alla *sefirah* della Misericordia o *Tiferet* per il legame esistente fra questa forza e la simbologia solare, mentre lo specchio opaco indica l'ultima forza divina, *Malkut*, dal momento che essa riceve il flusso divino proveniente da tutti gli altri attributi divini per poi incanalarli verso i mondi inferiori. Il simbolo dello specchio opaco rimanda inoltre all'immagine della luna illuminata dai raggi del sole, immagine che viene tradizionalmente associata all'ultima *sefirah*.

Le corrispondenze simboliche che interessano la sesta e la decima forza divina non si fermano tuttavia ad un livello teosofico, ma si intrecciano altresì su un piano cosmologico e scritturale. Šešet pone infatti in relazione lo specchio lucente con la luce creata da Dio nel primo giorno della creazione. Mosè fu il solo a ricevere dallo specchio lucente l'ispirazione profetica diversamente dagli altri profeti che poterono mirare le realtà divine solamente attraverso uno specchio opaco simboleggiato dalla notte e dalla quinta luce menzionata nel racconto della creazione. Tale immagine suggerisce l'idea di un rapporto diretto fra Mosè e la forza divina della Misericordia che gli permetteva di ricevere l'ispirazione profetica durante le ore del giorno².

Nel corso dell'ampia analisi che Ya'aqov ben Šešet dedica al Trono della Gloria (*Kisse ha-Kavod*), identificato con la *sefirah Tiferet*, la luce creata il primo giorno e quella ricordata come quinta nel racconto della Genesi vengono poste in correlazione rispettivamente con la *Torah scritta* e con la *Torah orale*. È questa una corrispondenza simbolica di grande importanza poiché permette di identificare la *Torah scritta* con la forza divina della misericordia e la *Torah orale* con l'ultimo attributo divino, la *sefirah Malkut*. Tale identificazione è presente non solo nella struttura simbolica di Ya'aqov ben Šešet, ma ricorre altresì nell'opera di Isaac-

² Sul legame che unisce Mosè alla *sefirah Tiferet* vd. G. BUSI, *Simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in settanta voci*, Einaudi, Torino 1999, pp. 131-138.

co il Cieco e di Mosè Naḥmanide che la fondano a partire dalla suggestiva immagine mistica della *Torah* scritta «con fuoco nero su fuoco bianco». Il cabbalista francese e il maestro di Gerona identificando nel fuoco bianco *Tiferet* e in quello nero *Malkut* compiono un ardito ribaltamento della classica concezione scritturale: l'autentica *Torah scritta* corrisponderebbe alla *Torah mistica* che viene collocata ad un livello teosoficamente superiore rispetto alla tradizionale *Torah* che, posta all'ultimo livello dell'albero sefirotico, viene declassata a semplice *Torah orale*.

Questa concezione emerge anche dalle pagine del *Sefer ha-emunah we-ha-bittahon*: il rapporto diretto che lega Mosè alla *sefirah Tiferet* permette infatti la trasmissione al patriarca delle nozioni teosofiche che compongono la vera *Torah scritta*, tramandata oralmente ai maestri della *qabbalah* e occultata ai non iniziati che si limitano invece alla lettura della *Torah* tradizionale, la *Torah orale*, espressione dell'ultima forza divina.

Nel corso dell'analisi condotta sulla professione monoteistica mosaica Ya'aqov ben Šešet dichiara che tale espressione indica l'unità divina dall'alto in basso e dal basso in alto. Vi è qui un esplicito riferimento ai due diversi sistemi per mezzo dei quali è possibile conoscere la struttura delle *sefirot*: dall'alto verso il basso, vale a dire dalla fonte del flusso dell'emanazione fino ai canali inferiori, o dal basso verso l'alto, cioè dai livelli più bassi dell'albero delle forze divine fino all'origine del tutto. Il cabbalista di Gerona afferma infatti in modo esplicito che, percorrendo l'albero sefirotico dall'alto in basso, il primo Tetragramma non indica un attributo divino, ma il flusso stesso dell'emanazione, mentre con il nome divino *Elohenu* si alluderebbe a due forze. Dal momento che Šešet non manca di ricordare che l'intera espressione si limita a indicare l'unità divina attraverso l'unione di tre *sefirot*, ossia *Ḥesed*, *Din*, *Raḥamim*, le prime due corrisponderanno al nome divino *Elohenu*. La prima parte del nome, *El*, indicherà allora la quarta forza divina, *Ḥesed*, l'attributo della clemenza, mentre la *nun* sarà simbolo dell'attributo della molteplicità e del giudizio, che costituisce la quinta forza divina, *Din*. Il secondo Tetragramma corrisponderà dunque alla *sefirah Raḥamim*, che rappresenta la forza cen-

trale dell'albero sefirotico e a cui tutti gli attributi sono direttamente uniti all'infuori dell'ultimo, *Malkut*, sia che il flusso dell'emanazione percorra l'albero sefirotico dall'alto in basso sia che lo attraversi dal basso in alto.

Šešet non si limita tuttavia ad una breve incursione nel mondo teosofico, ma si sforza di definire le differenze fra quelli che chiama *i due sistemi*, vale a dire il percorso del flusso dell'emanazione dall'alto in basso e dal basso in alto. Si avvale per questo di una parabola che narra della figlia di un re la quale, spinta dalla passione e dal desiderio per le spezie, arriva a farsele portare in gran segreto dai servi. L'esposizione della parabola diviene occasione per l'enunciazione di un importante meccanismo dell'ermeneutica cabbalistica: la piena comprensione di un testo oscuro passa non solo attraverso l'identificazione dei termini che compongono le corrispondenze simboliche, ma anche attraverso la spiegazione dei motivi profondi per i quali vengono fondate tali corrispondenze simboliche.

Šešet coglie l'occasione dell'analisi della parabola della figlia del re per mettere subito in atto il principio ermeneutico appena esposto. Il cabbalista di Gerona pone infatti in correlazione la figura della figlia del re con l'ultima forza dell'albero sefirotico, *Šekinah* o *Malkut* (il Regno) sottolineando come entrambe, lontane dal loro oggetto del desiderio, anelino a ricongiungersi ad esso, riuscendo infine a soddisfare la loro passione. Un esempio del flusso dell'emanazione dall'alto in basso è allora offerto dall'esperienza mistica di Giacobbe che grazie alla recitazione della benedizione: *Benedetto il nome della Gloria del suo Regno*, richiamò su di sé la presenza della *Šekinah* permettendo in tal modo l'afflusso della corrente divina della sapienza fino al grado più basso. Mosè al contrario non recitò quella benedizione dal momento che la *Šekinah* era già su di lui: il suo scopo era infatti quello di elevarsi a partire dall'ultima forza divina fino ai livelli superiori dell'albero sefirotico, risalita che corrisponde in senso teosofico alla risalita del flusso dell'emanazione verso la sua fonte originaria. A tal proposito Šešet sottolinea che lo stesso verbo *Ascolta* della professione monoteistica mosaica allude al doppio flusso della corrente divina all'interno dell'albero sefirotico. Il termine *Israele* rimanda da un lato all'immagine di una fiera posta nel centro del

firmamento e dall'altra al simbolo del santo tempio celeste rivolto verso un ideale punto centrale. Sembra qui riecheggiare l'immagine del leone, simbolo del fuoco che ardeva nel Primo Tempio³ e della potenza divina che il Signore esercitava in quel tempo in modo assoluto sugli israeliti. Israele viene dunque posto in correlazione con la forza divina del Giudizio dalla quale riceve l'influsso del fuoco della legge. Infine, la parola *ehad* non si limita ad esprimere l'unicità e l'unità di Dio, ma diviene essa stessa simbolo dell'unità del mondo sefirotico. La sua prima lettera, l'*alef*, indica la più elevata delle forze divine, la *sefirah* su cui il pensiero non deve soffermarsi, o come dichiara Šešet ricorrendo ad una espressione cara a Isacco il Cieco, «ciò che è inafferrabile per il pensiero». La seconda lettera corrisponde invece alla seconda forza divina, *Hokmah*, la Sapienza, mentre l'ultima è simbolo delle sei *sefirot* inferiori. Šešet riporta in seguito un'altra interpretazione del termine *ehad* attribuendola agli insegnamenti di Isacco il Cieco: secondo il maestro provenzale la lettera *het* indicherebbe le forze divine da *Hokmah* sino a *Yesod*, la nona *sefirah*. La *dalet* corrisponderebbe invece all'ultima *sefirah*, *Malkut*, mentre il flusso dell'emanazione divina che si attribuisce alla prima forza divina rimarrebbe privo di simbolo.

La riflessione mistica sulla professione monoteistica mosaica spinge Ya'aqov ben Šešet a lanciare un ammonimento contro tutti coloro che devastano le piantagioni, vale a dire contro coloro che sostengono posizioni eretiche. Eretico è colui che distrugge l'unità dinamica del mondo delle *sefirot* recidendo dall'albero mistico uno o più rami. Il cabbalista di Gerona ribadisce il numero corretto delle forze divine citando un passo del *Libro della formazione* e il commento che ne diede Isacco il Cieco: «Dieci *sefirot* senza determinazione: dieci e non nove, dieci e non undici»⁴; «Dieci e non nove. Sebbene la sapienza sia con tutte, non chiederti: Co-

me posso dire che è una *sefirah*?»⁵. Emerge da queste parole la preoccupazione che gli iniziati ai misteri teosofici non considerassero il flusso divino dell'emanazione, *Hokmah*, come una forza divina al pari delle altre, e devastassero in tal modo il giardino piantato dal Signore, giardino che al pari del simbolo dell'albero indica il mondo delle realtà divine. Un altro grave errore teosofico è separare le cinque *sefirot* superiori da quelle inferiori, errore che ha condotto i figli di Israele a forgiare il vitello d'oro. Questo simbolo idolatrico non sarebbe null'altro che la rappresentazione dell'unione fra *Din* e *Tiferet*, simbolo forgiato per volontà del re Geroboamo⁶ allo scopo di dividere la prima forza divina dalla seconda, la *sefirah* centrale della misericordia. Ciò sarebbe stato possibile, secondo Šešet, grazie al potere attrattivo che l'oro, simbolo della *sefirah Din*, esercita sulla sua forza di riferimento.

Il Mondo a venire, simbolo della Torah scritta

Il complesso rapporto che lega fra loro la *sefirah* del Giudizio e quella della misericordia costituisce il punto centrale dell'analisi di natura cosmologica che Ya'aqov ben Šešet conduce intorno al nome divino Signore (*be-Yh Yhwh*), perché è una rocca eterna. Se in un primo momento tale nome è stato oggetto di un'interpretazione prettamente teosofica, ora viene sottoposto ad un'indagine che lo lega agli elementi e al tempo della creazione. Šešet pone dapprima in correlazione, per via del suo valore numerico, la lettera *bet* con due mondi, questo mondo e il Mondo a venire. Questo mondo è stato creato dalla lettera *he*, mentre il Mondo a Venire ha preso origine dalla lettera *yod*. Šešet fa qui riferimento ad una importante concezione mistica, già presente nel *Sefer ha-Bahir*, opera cabbalistica pseudoepigrafica del XII secolo. Secondo tale concezione, il Santo, sia Egli benedetto, creò in cielo una grande luce che nessuna creatura era in grado di fissare. Il Signore decise allora di lasciarne brillare un set-

³ BUSI, *Simboli cit.*, pp. 20-27.

⁴ *Il libro della formazione*, in BUSI - LOEWENTHAL, *Mistica ebraica cit.*, p. 36.

⁵ *Commento al «Libro della formazione»*, in BUSI - LOEWENTHAL, *Mistica ebraica cit.*, p. 220.

⁶ 1 Re 12,28.

timo e celò il resto per il *Mondo a venire*. Se i figli di Israele saranno degni di questa luce inferiore, nell'ultimo mondo riceveranno in premio la luce che è stata nascosta. La citazione di un passo del *Sefer ha-Bahir* sembra assicurare la tradizionale interpretazione mistica che pone in correlazione il *Mondo a venire* con la *sefirah Tiferet*, simboleggiata dalla lettera *yod*, e questo mondo con l'ultima forza divina, *Malkut*, simboleggiata dalla lettera *he*. Šešet introduce invece una nuova suggestiva spiegazione mistica del nome divino che adombra un'ardita concezione cosmologica. Il cabbalista di Gerona aggiunge infatti che la lettera *yod* del *Mondo a venire* deve essere considerata unita alla lettera *he*. Analogamente la lettera *he* deve essere accompagnata dalla *yod*. Šešet definisce poi *yod he* simbolo della forza divina della Misericordia, mentre a *he yod* assegna la forza del Rigore. In questo passo oscuro viene riaffermata l'inscindibilità della Misericordia con il principio del Rigore divino, inscindibilità sancita dalla combinazione della *yod* (che con il suo valore numerico di dieci indica *Tiferet*, la sesta *sefirah* che riunisce in sé, quale elemento centrale dell'albero cosmico, tutte le forze divine) con la *he* (che con il suo valore numerico di cinque indica invece la quinta *sefirah*, *Din*). La nascita di questo mondo e del *Mondo a venire* sarebbe dunque frutto dell'unità delle due *sefirot* che esercitano su di essi il loro influsso secondo gradi differenti: se su questo mondo prevale infatti la forza del Rigore, sul *Mondo a Venire* domina invece la forza della Misericordia. Prova di tale interpretazione è il versetto: *Quando il signore Iddio (Yhwh Elohim) fece la terra e il cielo* (Gen 2,4) in cui il doppio nome divino indica rispettivamente la forza divina della misericordia e quella del rigore. Šešet rileva tuttavia che nel corso della narrazione dei sei giorni della creazione compare solamente il nome divino *Elohim*, mentre il Tetragramma, simbolo della misericordia, non ricorre mai. Il cabbalista di Gerona chiosa questo oscuro passo dichiarando che solamente coloro che conoscono il principio degli anni sabbatici e giubilari sono in grado di comprendere il mistero qui celato. Tale principio, che costituisce un patrimonio comune del gruppo di Gerona, viene

esposto in modo particolareggiato nel *Sefer ha-Temunah*⁷, opera redatta agli inizi del XIII secolo. La dottrina cabbalistica degli anni sabbatici e giubilari vuole che ciascuna delle *sefirot* inferiori eserciti la sua influenza su un ciclo cosmico. Ognuno di questi cicli cosmici sarà allora plasmato dalla forza divina che lo domina e l'influsso sefirotico determinerà non solo la condotta degli esseri viventi, ma anche la natura stessa della manifestazione della *Torah*. Šešet riporta dunque la concezione mistica secondo la quale questo mondo, *ha-'olam hazeh*, sarebbe dominato dalla forza del rigore che avrebbe sostituito la forza della misericordia come *sefirah* dominante. Quest'ultima sarebbe stata celata in attesa di ritornare a splendere con l'originario splendore rivelando in tal modo la natura mistica della *Torah*, vale a dire la *Torah scritta*, che della forza divina della misericordia è simbolo.

Le sefirot del Regno e del Giusto e la simbologia di natura sessuale

La puntigliosa analisi delle manifestazioni e dei simboli della *sefirah* della misericordia viene condotta da Ya'aqov ben Šešet secondo due fondamentali direttrici: l'una studia la sesta forza divina in relazione con la *sefirah* del rigore, l'altra sonda i suoi legami con l'ultimo attributo del regno sefirotico: *Malkut*, il Regno. Il cabbalista di Gerona dichiara infatti che il nome divino *Santo*, sia *Egli benedetto* corrisponde alla *sefirah* della misericordia che è detta pace non solo perché, in qualità di punto centrale dell'albero sefirotico, svolge un ruolo di riconciliazione fra la parte destra del mondo divino, dominata dalla clemenza, e quella di sinistra, dominata dal rigore, ma anche perché unisce le forze superiori con quelle inferiori. Nella descrizione del flusso divino che dalla *sefirah* della misericordia scende a irrorare *Malkut*, Šešet ricorre ai simboli del sole, della luna e dell'unione sessuale. L'ultima forza divina appare così come la luna che nella fase del novilunio viene paragonata ad una donna che partorisce. Tale corrispondenza

⁷ G. SCHOLEM, *Le origini della Kabbalà*, trad. ital. Il Mulino, Bologna 1973, pp. 569-588.

simbolica è fondata sull'idea che il plenilunio non sia null'altro che l'unione sessuale fra il sole, simbolo della forza della misericordia, e la luna, e rappresenti il momento in cui il sole si immerge nella luna irradiandola completamente. Il novilunio alluderebbe in tal modo ad una fase di svuotamento dell'energia divina, di cui il parto sarebbe il simbolo.

Fra la *sefirah* della misericordia e *Mal-kut* Šešet non manca di ricordare la forza divina del Giusto (*Yesod*), la nona forza dell'albero sefirotico, concepita, nella sua simbologia fallica, come elemento di unione fra l'elemento maschile e quello femminile. *Yesod* è il canale attraverso il quale il flusso composto dalle acque rosse del rigore e da quelle bianche della clemenza giunge fino all'ultimo mondo divino. La corrispondenza simbolica fra la forza divina del giusto e il sesso maschile conduce poi ad associare a questa *sefirah* la figura di Elia. Elia, che nella letteratura cabbalistica è colui che rivela i segreti divini, riveste un ruolo importante nella tradizionale cerimonia della circoncisione: per lui viene infatti preparata una sedia, segno della sua partecipazione ad un rito che costituisce il segno manifesto del patto fra Israele e il Signore⁸. In senso più profondo, il simbolo del giusto del mondo superno indica dunque da un lato l'archetipo di colui che ha vinto la concupiscenza e dall'altro richiama l'immagine del patto di pace, un patto che in chiave mistica deve essere letto come il fluire dell'energia divina dalla *sefirah* della misericordia sino al mondo terreno e alla comunità di Israele.

La doppia he del grande nome divino

La riflessione cabbalistica che Ya'aqov ben Šešet conduce intorno al Tetragramma non può ignorare la doppia *he* del grande nome divino. Sebbene entrambe le *he* siano oggetto di una riflessione condotta a partire dalla loro forma e siano paragonate alle porte di Dio, non v'è dubbio che il cabbalista di Gerona le abbia poste in correlazione con due differenti livelli della manifestazione dell'energia divina. Della prima viene infatti sottolineato che è chiusa da

tutti i lati e aperta in basso, con un apice rivolto verso l'alto e un'apertura dalla parte sinistra. L'apertura in basso indica, secondo Šešet, la discesa dei morti verso lo She'ol, mentre l'apice rivolto in alto allude alla loro resurrezione. L'apertura sulla sinistra della lettera riserva invece un'allusione ad un importante segreto di natura mistica: il ritorno delle anime penitenti alla *sefirah* chiamata *madre dei mondi*, vale a dire *Binah*. È questo un mistero legato alla concezione cabbalistica del *Sod ha-'ibbur*, il segreto della trasmigrazione delle anime. Tale concezione, già presente nel *Sefer ha-Bahir*⁹, prevede che un'anima che abbia peccato nel corso della sua esistenza mortale debba spiare le sue colpe incarnandosi nuovamente. Il mistero del *Sod ha-'ibbur* costituisce dunque una disposizione divina volta a stabilire un equilibrio fra la *sefirah* della misericordia e quella del rigore. La forza divina dell'intelligenza, *Binah*, rappresenta in tal senso il luogo mistico nel quale vengono raccolte le anime che hanno concluso il loro percorso di purificazione. Essa costituisce la porta mistica che conduce al livello divino in cui ogni opposizione e dualismo vengono cancellate e superate in nome dell'unità divina.

Nel corso dell'analisi della seconda *he* del grande nome di Dio viene introdotta l'immagine della *mezuzah*. Così come la *mezuzah* viene posta sullo stipite destro della porta, allo stesso modo la terza lettera del Tetragramma, la *waw*, si trova alla destra della seconda porta mistica, la *he* finale. La *waw* viene poi paragonata all'amato del *Cantico dei Cantici* che si è arrestato dietro al nostro muro, ora guarda fra le fessure (Ct 2,9). Il simbolo della *mezuzah*¹⁰ è ricco di implicazioni teosofiche e di rimandi a numerosi livelli del reale: se da un lato essa esercita una tutela di natura magica sull'abitazione, dall'altro rappresenta l'unità mistica del maschio e della femmina. L'immagine dell'amato del *Cantico dei Cantici* viene dunque ad associarsi alla lettera *waw* giacché entrambi indicano la *sefirah Tiferet*, o della

⁹ *Il libro fulgido*, in BUSI - LOEWENTHAL, *Mistica ebraica* cit., pp. 184, 192.

¹⁰ Vd. a tal proposito l'analisi di questo simbolo condotta da BUSI, *Simboli* cit., pp. 230-234.

⁸ BUSI, *Simboli* cit., pp. 245-246.

misericordia, simbolo del principio maschile. La seconda *he* del Tetragramma viene così a coincidere con l'ultima forza divina, *Malkut*, simbolo del principio femminile, che vive in un rapporto di amorosa unità mistica con il suo sposo. Il valore numerico della lettera *waw* permette poi di fondare una corrispondenza da un lato con le sei estremità dello spazio: l'alto e il basso, l'oriente e l'occidente, il nord e il sud, e dall'altro con le sei parti di cui è composto il corpo dell'uomo: la testa e le braccia, i piedi e l'organo della circoncisione, ciascuna corrispondente ad una forza divina.

Šešet non si limita tuttavia ad assegnare alla *mezuzah* il solo simbolo della *waw*, ma la pone in corrispondenza anche con la piccola apertura sul lato sinistro della lettera *he*. La differenza fra la posizione della *mezuzah* sullo stipite della porta e quella della piccola apertura della *he* conduce ad una riflessione di natura teosofica sull'emanazione del flusso divino. Il cabbalista di Gerona si avvale dell'immagine dell'incisione delle lettere con le quali venne creato il mondo intero. Con tale immagine, tratta dal *Sefer Yeširah*¹¹, viene spiegato che due lettere incise in un sigillo si disporranno in ordine opposto sul timbro della pergamena. Šešet allude in tal modo alla diversa disposizione delle *sefirot* a seconda che il flusso divino scenda dalla fonte ai livelli più bassi dell'albero sefirotico e da lì sino ai mondi inferiori, o che salga dal basso sino alla sua origine: per colui che entra nella mistica porta della *he* la *mezuzah* è posta a sinistra, ma per colui che ne esce la *mezuzah* è posta a destra.

Accanto all'idea del flusso dell'emanazione che fluisce dalla *sefirah Yesod* sino a *Malkut* viene infine introdotto il simbolo delle dodici tribù d'Israele. Tale simbolo, che Šešet non manca di collegare con le dodici lettere semplici dell'alfabeto ebraico, si inserisce nel mondo teosofico dell'emanazione divina a partire dal *Sefer ha-Bahir*¹². In un passo riferito a rabbi Reḥuma'y le dodici tribù di Israele ven-

gono infatti paragonate ai dodici canali collegati ad una sorgente che un re fece costruire per saziare la sete dei suoi fratelli. La fonte simboleggia in questo caso il grande nome divino che attraverso i suoi canali fa scorrere il flusso dell'energia divina verso il basso: nel momento della recitazione della professione monoteistica mosaica secondo la tradizione cabbalistica avviene dunque l'unificazione di tutti gli attributi e nomi di Dio.

Nel corso della riflessione cabbalistica dei nomi divini e dello Šema', Šešet non manca mai di sottolineare la corrispondenza fra sacrificio e preghiera: entrambi hanno come fine di proclamare l'unità delle forze divine e di attuarle nell'atto sacrificale o nella meditazione. Le parole delle preghiere divengono dunque oggetto di una spiegazione mistica volta a rivelare, come dichiara lo stesso Šešet, «l'unione degli attributi e la loro combinazione, che costituisce l'unità del mondo». L'eresia, contro cui il cabbalista di Gerona si scaglia ripetutamente, è la formulazione di convinzioni teosofiche che spezzino tale unità negando gli influssi reciproci fra le diverse *sefirot* o isolando alcune di esse dalle altre. L'episodio del vitello d'oro ne è un tragico esempio. Non è un caso che al centro della riflessione cabbalistica di Šešet vi sia la *sefirah Tiferet*, la forza divina della bellezza e della misericordia: essa costituisce infatti il punto di congiungimento di tutte le forze divine, l'attributo che raccogliendo il flusso che giunge dall'alto e riunendo in sé il rigore del molteplice e la clemenza dell'uno fa scorrere l'energia divina sino alla porta inferiore della realtà teosofica, e da lì sino ai mondi inferiori. *Tiferet* è inoltre la *sefirah* che ha forgiato la mistica *Torah scritta* composta dai nomi divini, la *Torah* che non conosce l'influenza esclusiva della forza del rigore, ed è per questo oggetto delle riflessioni mistiche dei cabbalisti spinti a questa ricerca non solo dalla volontà di conoscere le oscure realtà teosofiche, ma anche dal desiderio di assaporare quel mondo scomparso fondato sulla misericordia di cui quella *Torah* è figlia.

¹¹ *Il libro della formazione*, in BUSI - LOEWENTHAL, *Mistica ebraica cit.*, pp. 36-37.

¹² *Il libro fulgido*, in *Mistica ebraica cit.*, p. 182.

IL PROCESSO DI PARIGI DEL 1240 CONTRO IL TALMUD:
 VERSO UN'EDIZIONE CRITICA DEL TESTO EBRAICO

1. *Il contesto e i preliminari.*

È ben noto il contesto storico in cui venne indetta la prima delle grandi dispute pubbliche contro il *Talmud* che si tennero nell'Europa medievale, quella di Parigi del 1240. L'inizio del XIII secolo segnò una decisa svolta autoritaria da parte della Chiesa di Roma. Innocenzo III, papa dal 1198 al 1216, fu il primo pontefice ad arrogarsi il titolo di «vicario di Cristo». Durante il suo pontificato venne avviata la guerra contro gli albigesi, furono istituiti gli ordini mendicanti (i francescani nel 1208 e i domenicani nel 1217) e venne convocato (nel 1215) il concilio Lateranense IV, che istituì per gli ebrei l'obbligo di portare un abito distintivo e per i cristiani il diritto-dovere alla difesa contro qualsiasi oltraggio venisse arrecato alla persona di Gesù, ricorrendo, se necessario, anche al braccio secolare¹. Questa *escalation* culminò nel 1233 quando Gregorio IX, nipote e secondo successore di Innocenzo III, istituì l'Inquisizione e promosse una forte mobilitazione del mondo cattolico contro i movimenti ereticali, tra i quali in particolare quello cataro.

Nel 1238 Gregorio IX ricevette da un ebreo convertito, di nome Nicolas Donin, un memoriale che conteneva una serie di 35 capi d'accusa contro il *Talmud Babilonese*. Questi capi d'accusa si possono raggruppare sotto quattro rubriche:

- a) nella tradizione dell'ebraismo rabbinico, al *Talmud* erano riconosciuti eccessiva autorevolezza e prestigio;
- b) nel *Talmud* si manifestava grande ostilità contro i cristiani;
- c) il *Talmud* conteneva bestemmie contro Dio, Gesù, la Madonna e la religione cristiana in generale;
- d) numerose *halakot* e *aggadot* contenute nel *Talmud* erano illogiche, oscene o ridicole.

A seguito del *plaidoyer* di Donin, il 9 giugno 1239 Gregorio IX inviò agli arcivescovi di Francia una lettera (*Si vera sunt*) in cui ordinava un'inchiesta contro il *Talmud*, che «tiene i giudei ostinati nella loro perfidia», e stabiliva che nel primo sabato di Quaresima successivo (che sarebbe caduto il 3 marzo 1240), mentre gli ebrei si fossero trovati nelle sinagoghe per la loro liturgia, si procedesse alla confisca dei loro libri, che si sarebbero poi dovuti affidare agli ordini mendicanti. Il 20 giugno il papa dava poi mandato all'arcivescovo di Parigi, Guillaume d'Auvergne, di trasmettere la sua lettera e le accuse di Donin ai re di Francia, Inghilterra, Portogallo, Castiglia, Aragona, León e Navarra².

Alla lettera papale diede seguito solo il re di Francia Luigi IX, «il Santo», che procedette alla prescritta confisca dei libri degli ebrei. Nel giorno di lunedì 25 giugno del 1240 – per gli ebrei il secondo giorno della *parašah* di *Balaq* – re Luigi convocò nei giardini di corte, alla presenza della regina madre Bianca di Castiglia, un tribunale così costituito:

- il pubblico ministero era Donin;
- i testimoni della difesa erano quattro dei più autorevoli rabbini francesi dell'epoca: Yehi'el da Parigi³, Yehudah ben Dawid da Melun, Šemu'el ben Šelomoh da Château Thierry e Mošeh da Coucy (l'autore del *Ser mišwot gadol*);

² A. POTTHAST, *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*, I, Berlin 1874 (= Graz 1957), p. 911 (n.º 10759, 10760, 10767 e 10768); Sh. SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews. I. Documents: 492-1404*, Toronto 1988, pp. 171-174 (n.º 162-165).

³ Vd. I.-M. TA-SHMA, *Rabbi Yéhiel de Paris: l'homme et l'oeuvre, religion et société (XIII^e siècle)*, in *Ecole Pratique des Hautes Etudes. Section des Sciences Religieuses. Annuaire*, 99, Paris 1990-1991, pp. 215-219.

¹ *Constitutio* 68; testo in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1972³, p. 266.

- la giuria era costituita dai tre vescovi di Parigi (Guillaume d'Auvergne), di Senlis e di Sens, dal cappellano del re Geoffroy de Belleville e da Odo da Châteauroux, cancelliere della Sorbona (dove aveva insegnato teologia) e futuro legato del papa Innocenzo IV in Francia⁴.

L'imputato, naturalmente, era il *Talmud* stesso.

2. Il processo, la sentenza, i postumi.

Disponiamo di due resoconti del processo, uno di parte cristiana e uno di parte ebraica. Quello di parte cristiana è contenuto nel ms. lat. 16558 della Bibliothèque Nationale di Parigi, e consiste di una raccolta di *extractiones de Talmuth* redatte da un altro ex-ebreo convertito, Thibaut de Sézanne, e corredate dai relativi commenti di Raši e da preghiere tratte dalla liturgia sinagogale; a questi *excerpta* si accompagnano i 35 capi d'accusa di Donin, le confessioni di due dei testimoni ebrei, «magister Vivo» (cioè Rabbi Yeḥi'el) e Yehudah da Melun, e la sentenza⁵.

Il resoconto ebraico (sul cui testo vd. il § 3) reca il titolo di *Wikkuaḥ Rabbenu Yeḥi'el*, «disputa del nostro maestro Yeḥi'el»: ha un carattere molto letterario, che ha fatto ritenere che la sua redazione non avvenisse immediatamente dopo il processo. J.M. Rosenthal ha avanzato l'ipotesi che esso sia opera di Yosef ben Natan Official, discepolo di Yeḥi'el e autore di una nota compilazione apologetica, il *Sefer Yosef ha-meqanne*⁶: il suo nome compare nel colofone che chiude l'edizione del *Wikkuaḥ* curata da S. Grünbaum (vd. § 3), basata su un ms. parigino di non molti anni posteriore al

processo, il quale ms. contiene appunto anche il *Sefer Yosef ha-meqanne*⁶.

Il dibattimento avvenne su passi specifici del *Talmud* che Donin presentava interpretandoli in senso antiebraico; Yeḥi'el, a sua volta, li difendeva. Si è discusso se la procedura fosse di tipo inquisitoriale. Secondo F.M. Parente, non lo fu: l'Inquisizione non si era ancora strutturata come un tribunale vero e proprio, e la repressione dell'eresia era compito degli ordini mendicanti⁷. Sul vero carattere del processo siamo illuminati da una serie di elementi ricavabili dai due resoconti e da fonti collaterali finora poco citate:

- A Yeḥi'el venne richiesto di giurare (secondo il resoconto latino rifiutò di farlo; secondo quello ebraico protestò così vivacemente da venirne infine esentato per intercessione della regina madre in persona); inoltre, nel resoconto ebraico Yeḥi'el è l'unico rabbino a prendere la parola, e il ruolo da lui rivestito nel processo pare essere quello di mero testimone e non di imputato⁸.
- Dalle parole di Yeḥi'el secondo il resoconto ebraico sembra che Donin, prima di farsi cristiano, fosse stato ananita o caraita («ha rinnegato le parole dei Sapiienti e non aveva fede che in ciò che è scritto nella *Torah* di Mosè senza interpretazione»)⁹; in più, come è stato osservato da Y. Baer e J.M. Rosenthal, diversi dei capi d'accusa di Donin sono tratti dalla polemica caraita contro il rabbanismo e la sua dottrina della doppia *Torah* (scritta e orale)¹⁰.

⁶ J.M. ROSENTHAL, *The Talmud on Trial: The Disputation at Paris in the Year 1240*: «Jewish Quarterly Review» 47 (1956-1957), pp. 58-76, 145-169: 72-73.

⁷ F.M. PARENTE, *La Chiesa e il Talmud*, in C. VIVANTI (cur.), *Storia d'Italia. Annali 11**, *Gli ebrei in Italia. Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, Torino 1996, pp. 521-643: 549.

⁸ Come invece ritiene DAHAN, op. cit., p. 354.

⁹ S. GRÜNBAUM, *Sefer wikkuaḥ Rabbenu Yeḥi'el mi-Paris*, Thorn 1873, p. 2.

¹⁰ Y. BAER, *Le-biqqoret ha-wikkuaḥim šel R. Yeḥi'el mi-Paris we-šel R. Mošeh ben Naḥman*:

⁴ Nella sua attività di legato, a partire dal 1245, Odo da Châteauroux si distinse per la propria predicazione contro gli albigesi. Vd. F. IOZZELLI, *Odo da Châteauroux*, Padova 1994.

⁵ Vd. I. LOEB, *La controverse de 1240 sur le Talmud*: «Revue des Etudes Juives» 1 (1880), pp. 247-261; 2 (1881), pp. 248-270; 3 (1882), pp. 39-57; G. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, Paris 1990, pp. 355-356.

- All'epoca del processo di Parigi, già da vent'anni l'ebraismo spagnolo e provenzale era lacerato dalla polemica sul razionalismo maimonideo: nel corso di questa, il *leader* degli antimaimonidei, Šelomoh ben Avraham da Montpellier, aveva fatto appello al soccorso dei domenicani con queste parole: «I figli del nostro popolo sono in maggioranza eretici e miscredenti (*minim we-koferim*), poiché sono stati fuorviati dalle parole di Rabbenu Mosè d'Egitto, che ha scritto libri di eresia (*sifre minut*). Voi state distruggendo i vostri eretici: distruggete anche i nostri»¹¹.

Da queste osservazioni appare chiaro che il processo di Parigi, ancor prima di testimoniare una spaccatura fra ebrei e cristiani, ne testimonia una fra ebrei ed ebrei. Con tutta evidenza, il processo non fu contro gli ebrei o l'ebraismo in quanto tali, ma *contro il Talmud quale eresia dell'ebraismo*, e non si trattò di una semplice *disputatio* accademica, ma appunto di un processo in piena regola.

Il resoconto più particolareggiato del dibattito è quello ebraico. Donin accusa il *Talmud* di contenere bestemmie contro Cristo e i cristiani, e su questo punto Yehi'el cerca di denigrarlo agli occhi della giuria e di confutarlo asserendo che i «Gesù» menzionati ostilmente nel *Talmud* erano altre persone rispetto al messia dei cristiani. Meno convincente risulta la difesa ebraica contro gli altri capi d'accusa: Yehi'el deve in ogni caso riconoscere che la Legge orale è data da Dio come quella scritta e ugualmente importante, anche se solo quanto alla *halakah*; «in generale», scrive Rosenthal, «i rabbini ammisero le tre accuse seguenti: gli errori, le bestemmie contro Dio e le *stultitiae*. Respinsero invece le accuse di *blasphemiae in Christum* e di *blasphemiae contra Christianos*»¹².

«Tarbiz» 2 (1930-1931), pp. 172-178: 173; ROSENTHAL, art. cit., pp. 64-70 e *passim* (con citazioni da polemisti caraiti quali Salmon ben Yeruham, Yehudah Hadassi, Ya'qub al-Qirqisani e Aharon ben Yosef ha-Rofe').

¹¹ *Qoveš tešuvot ha-Rambam*, III, 4 (testo ebraico in ROSENTHAL, art. cit., p. 61 n. 9).

¹² ROSENTHAL, art. cit., pp. 168-169.

Tale fu la conclusione secondo il resoconto cristiano; secondo quello ebraico, invece, gli ebrei prevalsero, grazie all'aiuto di Dio. Ma quale che fosse la conclusione del dibattito, l'esito storico del processo fu che il 6 giugno del 1242 ben ventiquattro carri di libri ebraici furono dati pubblicamente alle fiamme a Parigi in Place de Grève¹³. Il dispositivo della sentenza non venne reso noto che nel 1248¹⁴.

Quello di Place de Grève non fu il primo rogo medievale di libri ebraici: già nel 1233, nell'ambito della controversia maimonidea, a Parigi e a Montpellier erano state date alle fiamme opere di Maimonide (specialmente il *Moreh nevukim* e il *Sefer ha-madda*). Ma ora per la prima volta a essere bruciato era un testo sacro, e precisamente al termine di una persecuzione che, secondo la lettera di Gregorio IX che l'aveva iniziata, si sarebbe dovuta estendere a tutta l'Europa.

È ben nota anche l'*escalation* della persecuzione antiebraica che in Francia fece seguito alla condanna del *Talmud* e al rogo del 1242¹⁵:

- con la bolla *Impia Iudaeorum perfidia* del 9 maggio 1244 il nuovo pontefice Innocenzo IV fece appello a Luigi IX affinché completasse l'opera iniziata con il processo parigino¹⁶; il santo re mise puntualmente in atto l'esortazione papale tra il 1247 e il 1248;
- nel 1250 si ebbero sequestri e distruzioni di libri ebraici nella Francia meridionale;

¹³ La data precisa del rogo parigino del *Talmud* è comunque discussa: vd. H. GROSS, *Gallia Judaica. Dictionnaire géographique de la France d'après le source rabbinique*, Paris 1897 (rist. Amsterdam 1969), pp. 504-505; S.Ch. KOOK, *Li-qevi'at ta'arik šerefat ha-Talmud be-Šarfat*: «Kiryat Sefer» 29 (1953-1954), p. 281; D. TAMAR, 'Od li-qevi'at ta'arik šerefat ha-Talmud be-Šarfat: «Kiryat Sefer» 29 (1953-1954), pp. 430-431. Vd. anche G. DAHAN (cur.), *Le brûlement du Talmud à Paris: 1242-1244*, Paris 1999.

¹⁴ Vd. ROSENTHAL, art. cit., p. 72.

¹⁵ Vd. PARENTE, op. cit., p. 552.

¹⁶ Testo della bolla in *Magnum Bullarium Romanum*, I, Lugduni 1692, pp. 111-112, e in SIMONSOHN, op. cit., pp. 180-181 (n° 171).

- altri roghi del *Talmud* vennero decretati nel 1255 dal concilio di Béziers;
- nel 1258 il papa Alessandro IV ordinò il sequestro del *Talmud* in Borgogna, Anjou e Provenza;
- il culmine fu raggiunto nel 1306 con la cacciata degli ebrei da tutta la Francia.

Nove anni più tardi gli ebrei vennero riammessi, ma a condizione che non riportassero con sé alcuna copia del *Talmud*. E nemmeno questa misura pose fine ai roghi di libri ebraici, che arsero ancora nel 1318 a Parigi e nel 1319, per iniziativa di Bernard Gui, a Tolosa e a Perpignan.

3. Il testo del resoconto ebraico.

Da questa pur brevissima presentazione appare evidente che gli eventi parigini del 1240-1242 marcarono un sensibile e funesto salto di qualità nella storia dell'antiebraismo cristiano. Tanto più sorprendente appare dunque il fatto che il resoconto ebraico del processo non sia finora stato fatto oggetto di alcun trattamento filologico, al punto che non si dispone neppure di un censimento dei suoi testimoni manoscritti.

Le edizioni a stampa del *Wikkuah Rabbenu Yeḥi'el* sono le seguenti:

- 1) La *princeps* è quella approntata da J.Ch. Wagenseil nel 1681 per i suoi *Tela ignea Satanae* a partire da un ms. di Strasburgo¹⁷. Il testo è occasionalmente emendato da Wagenseil, non senza acribia, ma è incompleto perché nella parte finale il copista del ms. lo fuse con quello della disputa di Barcellona del 1263 secondo il resoconto di Naḥmanide. L'edizione è corredata di una traduzione latina.
- 2) S. Grünbaum, *Sefer wikkuah Rabbenu Yeḥi'el mi-Paris*, Thorn 1873, fondata su due mss. della Bibliothèque Nationale di Parigi, il Supplément 92 e il St. Germain 222; presenta un testo assai diverso da quello di Wagenseil e molto più lungo.
- 3) R. Margalioth, *Wikkuah Rabbenu Yeḥi'el mi-Paris mi-ba'ale ha-Tosafot*, Lwow

1922, che riproduce – senza dichiararlo – il testo di Grünbaum.

- 4) J.D. Eisenstein, in *Ozar Wikuḥim*, New York 1928 (rist. s.l. [Israele] 1969), pp. 81-86, un centone dei testi di Wagenseil e di Grünbaum.

Il seguente elenco dei mss. superstiti del *Wikkuah* è rudimentale e provvisorio, ma – come detto – è comunque il primo che venga tentato:

- 1) Nel 1727 J.Ch. Wolf, nella sua *Bibliotheca Hebraea*, menzionò un ms. della collezione di Z.C. von Uffenbach a Strasburgo che conteneva una versione del *Wikkuah* più completa di quella edita da Wagenseil, per quanto anch'essa mutila alla fine¹⁸. Il ms. divenne poi proprietà dello stesso Wolf e fu menzionato anche da G.B. De Rossi nel 1802 come «più pieno e diverso» rispetto a quello utilizzato da Wagenseil¹⁹. I 141 mss. ebraici della collezione di von Uffenbach poi acquisiti dal Wolf passarono successivamente all'attuale Staats- u. Universitätsbibliothek di Amburgo²⁰. È quindi presumibile che il ms. menzionato da Wolf e De Rossi sia l'attuale ms. Uffenbach 126 di Amburgo, segnalato anche da M. Steinschneider nella *Hebräische Bibliographie* del 1876 con una critica a Grünbaum perché, non conoscendolo, non lo aveva utilizzato per la sua edizione²¹. Il ms. (di mano tedesca) fu poi catalogato e descritto dallo stesso Steinschneider²²: il testo giunge fino alla p. 12 dell'edizione di Grünbaum.

¹⁸ J.Ch. WOLF, *Bibliotheca Hebraea*, III, Hamburgi – Lipsiae 1727 (= Bologna 1967), pp. 431-432.

¹⁹ G.B. DE ROSSI, *Dizionario storico degli autori ebrei e delle loro opere*, I, Parma 1802 (= Bologna 1978), p. 166.

²⁰ B. RICHLER, *Guide to Hebrew Manuscript Collections*, Jerusalem 1994, p. 160.

²¹ M. STEINSCHNEIDER in «Hebräische Bibliographie» 16 (1876), p. 30.

²² M. STEINSCHNEIDER, *Catalog der hebräischen Handschriften in der Stadtbibliothek zu Hamburg*, Hamburg 1878 (= Hildesheim 1969), pp. 69-73 (n° 187).

¹⁷ J.Ch. WAGENSEIL, *Tela ignea Satanae*, II, Altdorf 1681 (= Westhead 1970), pp. 1-23.

- 2) Il ms. Mich. 121 della Bodleian Library di Oxford (aşkenazita, sec. XVII), segnalato *en passant* da A. Lewin nel 1869 (e poi da J.M. Rosenthal nel 1957) senza nemmeno indicarne la segnatura²³, ma catalogato da A. Neubauer nel 1886 e da lui descritto come «più completo dell'edizione» (certamente quella di Grünbaum)²⁴.
- 3) Il ms. hébr. 712 della Bibliothèque Nationale di Parigi (copiato, secondo M. Garel, a Parigi tra il 1270 e il 1280)²⁵, quello da cui dipende l'edizione di Grünbaum: secondo il catalogo del 1866 (anteriore, quindi, all'edizione di Grünbaum), questo ms. reca due segnature precedenti, che corrispondono a *entrambe* quelle riportate da Grünbaum per i *due* mss. sui quali riferì di avere fondato la propria edizione²⁶. I due mss. di Grünbaum sono dunque di fatto uno solo.
- 4) Secondo una segnalazione di J. Shatzmiller, il ms. ebr. 1390 della Rossiskaya Gosudarstvennaia Biblioteka (Russian State Library, già Lenin State Library) di Mosca (copiato nel sec. XIV da Binyamin Salonicao, e già nella collezione Günzburg) contiene, fra altre cose, il testo completo del *Wikkuah*, «ma bisognerà presto o tardi verificarlo»²⁷.

²³ A. LEWIN, *Die Religionsdisputation des R. Jehiel von Paris 1240 am Hofe Ludwigs des Heiligen, ihre Veranlassung und ihre Folgen: «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums»* 18 (1869), pp. 97-110, 145-156, 193-210: 100 n. 4; ROSENTHAL, art. cit., pp. 164 n. 138 e 168 n. 157.

²⁴ A. NEUBAUER, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts of the Bodleian Library...*, Oxford 1886 (= 1994), coll. 744-745 (n° 2149); cf. M. BEIT ARIÈ - R.A. MAY (curr.), *Addenda and Corrigenda to Vol. I (A. Neubauer's Catalogue)*, Oxford 1994, col. 401.

²⁵ M. GAREL, *D'une main forte. Manuscrits hébreux des collections françaises*, Paris 1992, p. 87.

²⁶ [H. ZOTENBERG], *Catalogue des manuscrits hébreux de la Bibliothèque Impériale*, Paris 1866, pp. 114-115.

²⁷ J. SHATZMILLER, *La deuxième controverse de Paris*, Paris - Louvain 1994, p. 9.

A questo censimento si può aggiungere l'elenco delle traduzioni del *Wikkuah* che hanno fatto seguito a quella latina di Wagenseil (onesta ma parziale, come detto, e recentemente criticata da G. Dahan per le sue «diverse libertà» rispetto all'originale)²⁸:

- 1) una traduzione inglese - che non ho visto - di M. Braude (in *Conscience on Trial*, New York 1952), segnalata e squalificata da J.M. Rosenthal come «di nessun valore scientifico»²⁹;
- 2) una traduzione francese di S. Schwarzfuchs (pubblicata nella rivista «Evidences» 44 [1954]), che non mi è stata finora accessibile;
- 3) la versione inglese di H. Maccoby (in *Judaism on Trial. Jewish-Christian Disputation in the Middle Ages*, London - Toronto 1982, pp. 153-162), basata sull'edizione di Grünbaum ma adattata in forma di dialogo, con la conseguente perdita di tutte le parti di collegamento scritte in linguaggio tecnico talmudico, e talora contraddistinta da libertà ben maggiori di quelle di Wagenseil;
- 4) la traduzione francese di H. Kahn e A. Klein, pubblicata nel 1994 sulla rivista *Kountrass*³⁰: è tutto sommato la migliore, anche se ripete alcuni errori del testo di Grünbaum da cui dipende.

Dunque, del testo ebraico del *Wikkuah* manca ancora un'edizione critica; nel 1957 J.M. Rosenthal ne annunciava una in preparazione a cura di A.D. Duff dell'Università Ebraica di Gerusalemme, ma non mi risulta che essa sia mai stata pubblicata³¹. Un'edizione italiana delle fonti latine relative al processo sta venendo preparata da Gian Luca Potestà dell'Università di Palermo; io mi accingo all'edizione critica del resoconto ebraico (oltre che

²⁸ DAHAN, op. cit., p. 355 n. 48.

²⁹ ROSENTHAL, art. cit., p. 72 n. 53.

³⁰ H. KAHN - A. KLEIN, *Le "brûlement" du Talmud en Place de Grève: 750 ans: «Kountrass»* 46 (1994), pp. 5-27: 17-27.

³¹ Rosenthal, art. cit., p. 73 n. 54; cf. Shatzmiller, op. cit., p. 15 n. 13.

a una traduzione italiana). Solo così, pur rimanendo in sostanza definiti il contesto storico e il quadro generale del processo parigino, sarà possibile risolvere alcuni problemi specifici di storia culturale connessi con l'evento e con il suo resoconto ebraico, e finora solo accennati nella bibliografia secondaria. A titolo d'esempio, basterà ricordare che le radici ananite o caraite dei capi d'accusa formulati da Donin pongono la questione della presenza di ananiti o caraiti in Europa (Spagna o Francia) ancora nel basso medioevo³². Ancora: come indicò Y. Baer³³, l'esegesi praticata da Yehi'el sui passi

talmudici addotti in questione fu probabilmente soggetta a tensioni e torsioni dovute al contesto e alla cruda necessità apologetica, ma appare comunque discrepante rispetto a quella coeva di Raši e dei Tosafisti, poi accettata dalla tradizione rabbinica come autorevolissima e 'classica'.

Piero Capelli
Dipartimento di Studi Eurasiatici
Università «Ca' Foscari» di Venezia
San Polo 2035
I-35125 Venezia
pcapelli@unive.it

³² Rosenthal, art. cit., pp. 64-67, parla di comunità caraite presenti in Spagna dal XI al XIV sec.

³³ Baer, art. cit., p. 173.