

## PRESENZE EBRAICHE NEL POLESINE DI ROVIGO NEL XV SECOLO

L'archivio notarile conservato a Rovigo è ricco di sorprese, e in gran parte ancora poco esplorato<sup>1</sup>.

Attraverso i documenti notarili, scelti nell'arco cronologico che va dalla fine del Trecento alla fine del Quattrocento, si è cercato di specificare con maggior dovizia di particolari la condizione e la consistenza delle presenze degli ebrei nella zona. Per meglio raffigurare il quadro d'insieme con tutte le luci ed ombre, il lavoro richiederà comunque di essere completato confrontando i dati notarili con altre fonti di tipo amministrativo.

Gli ebrei stanziatisi in Polesine, così come i documenti ci permettono di conoscerli, si inseriscono pienamente in quello che era il *trend* generale per l'Italia del XV secolo. Le attività praticate dagli ebrei furono in primo luogo quella dell'esercizio del prestito ad interesse e, accanto a questo, della mercatura soprattutto tessile. Le relazioni che si intravedono oltre i contratti tra ebrei e cristiani sembrano improntate ad una certa integrazione (con tutta la prudenza con la quale è necessario usare questo termine), cui fanno da contraltare le immancabili prese di posizione ecclesiastiche<sup>2</sup>.

L'analisi di circa 450 documenti relativi alle città di Rovigo, Lendinara e Badia, cioè i centri principali della zona allora definita «Polesine di Rovigo», ha permesso di ampliare

la panoramica sugli ebrei che vissero ed operarono nel territorio rispetto ai dati sparsi già noti agli studiosi. Ne è emersa una realtà di una certa consistenza e stabilità, ma anche la necessità di articolare maggiormente le valutazioni fino ad oggi compiute per questa zona.

In questa sede verrà approfondito in particolare il caso di Badia Polesine, che presenta alcune singolarità all'interno del contesto del Polesine di Rovigo.

Come è noto, sono state individuate negli spostamenti ebraici dalla fine del XIII secolo alcune direttrici di massima: un primo flusso di ebrei di provenienza romana si mosse verso l'Italia centrale e di qui nella pianura padana<sup>3</sup>.

Contemporaneamente ai movimenti italiani, sul finire del XIII secolo e in crescendo nell'epoca successiva, un secondo flusso di ebrei, mosso principalmente dalle persecuzioni di cui erano fatti bersaglio, scese dalla Germania. Le regioni di provenienza furono le zone della Franconia, della Baviera e dell'Austria, particolarmente numerosi i prestatori che si spostavano da Norimberga. Attraverso i valichi alpini orientali questi ebrei si insediarono dapprima nelle regioni friulane, poi nella piana veneta. Un ramo della corrente prese la via dell'altra riva dell'Adriatico e scese lungo la costa

<sup>1</sup> Il testo qui presentato costituisce la revisione di una parte della mia tesi di laurea, che aveva per oggetto la raccolta e l'analisi dei dati notarili sugli ebrei in Polesine nel XV secolo: «*Pro bono, comodo et utilitate tam conductorum quam locatorum*». *Presenze ebraiche nel Polesine di Rovigo nel XV secolo*, relatrice prof. Maria Serena Mazzi, Università di Ferrara, anno accademico 1999-2000. Quasi tutti gli atti consultati per la tesi provengono dall'Archivio di Stato di Rovigo (d'ora in poi ASRo). Per questo testo il materiale raccolto è stato parzialmente integrato con alcuni documenti conservati presso l'Archivio «Guido Mora» curato dal Sodalizio Vangadiciense e che ha sede presso l'edificio

dell'Abbazia della Vangadizza a Badia (d'ora in poi ASV Badia). Questa fase di rielaborazione del nuovo materiale archivistico raccolto, tuttavia, è ancora in corso.

<sup>2</sup> Le manifestazioni di ostilità avvennero nei modi più consueti: dalle proteste episcopali per il mancato rispetto dell'obbligo del segno, ai maliziosi espedienti per ostacolare la macellazione rituale (che tuttavia avveniva regolarmente nei macelli cittadini) alle vessazioni durante la settimana santa. In qualche caso gli ebrei si erano rivolti al marchese o al duca per ottenere tutela.

<sup>3</sup> Cfr. A. TOAFF, *Il vino e la carne. Una comunità ebraica nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1989, pp. 290-291.

orientale, all'epoca anch'essa territorio veneziano<sup>4</sup>.

I luoghi di maggior fioritura dell'ebraismo aškenazita furono Mestre, per la sua vicinanza con Venezia, e Treviso. A questi poli i «teutonici», pur disseminati nei vari centri anche a lungo raggio, continuavano a indirizzarsi: a Treviso – il punto di riferimento principale – aveva sede un tribunale rabbinico cui ci si appellava per sciogliere le cause interne alle comunità ebraiche; in occasione delle maggiori festività le famiglie convergevano verso le città di maggior concentrazione per celebrare in comunità i rituali prescritti<sup>5</sup>.

La componente aškenazita, (riconoscibile negli atti dall'attributo «teutonico» o «tedesco» spesso accompagnati a forme onomastiche diverse da quelle italiane) portava con sé anche una propria rete di relazioni, una propria cultura e usanze rituali che differivano da quelle italiane<sup>6</sup>.

Le due correnti migratorie ebbero ad incontrarsi proprio nella piana del Po, o per meglio dire, la corrente tedesca si sovrappose a

quella romana giunta in questa zona qualche decennio prima<sup>7</sup>.

Le tradizioni culturali e quotidiane degli appartenenti a ciascuna etnia vennero mantenute, e non mancarono occasioni di conflittualità tra correligionari di diversa appartenenza<sup>8</sup>.

Nel caso polesano la presenza ebraica è stata ritenuta dagli studiosi come certamente omogenea, a volte traendo conclusioni da dati frammentari e distanti tra loro. Per quanto riguarda il caso di Badia, non è stato dato alcun rilievo al fatto che dagli anni Trenta del Quattrocento la provenienza dei prestatori non fosse più italiano-centrale ma friulana<sup>9</sup>. Di conseguenza, essa è stata senza esitazione assimilata alle sorti generali del Polesine, considerato in modo uniforme quando compare negli studi sugli ebrei italiani.

Badia, invece, dimostra di partecipare al fenomeno della confluenza delle correnti italiana e tedesca, mentre, almeno per il XV secolo<sup>10</sup>, ne rimangono estranee tanto Rovigo quanto Lendinara.

<sup>4</sup> A. TOAFF, *Convergenza sul Veneto di banchieri ebrei romani e tedeschi nel tardo Medioevo*, in G. COZZI (cur.), *Gli ebrei e Venezia. Secoli XIV-XVIII*, Edizioni di Comunità, Milano 1987, pp. 595-596: Le città di provenienza sono molte: oltre a Norimberga, «Colonia, Marburgo, Andernach, Coblenza, Magonza, Worms, Spira, Heilbronn, Battemberg nell'Assia, Ratisbona nella Baviera» (p. 596). Rimando a queste pagine anche per un elenco più dettagliato delle località di insediamento dei nuovi venuti.

<sup>5</sup> A. TOAFF, *Gli insediamenti aškenaziti nell'Italia settentrionale*, in C. VIVANTI (cur.), *Gli Ebrei in Italia. I. Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, Einaudi, Torino 1996 (Storia d'Italia, Annali 11\*), pp. 168-171.

<sup>6</sup> *Ibid.*; vd. anche P. STEFANI, *Le correnti mistiche*, il paragrafo: *Il chassidismo tedesco medievale*, in P. REINACH SABBADINI (cur.), *La cultura ebraica*, Einaudi, Torino 2000, pp. 352-354.

<sup>7</sup> Cfr. TOAFF, *Convergenza cit.*, pp. 602-603.

<sup>8</sup> Cfr. M. LUZZATI, *I legami fra i banchi ebraici toscani ed i banchi veneti e dell'Italia settentrionale. Spunti per una riconsiderazione del ruolo economico e politico degli ebrei nell'età del Rinascimento*, in COZZI (cur.), *Gli Ebrei e Venezia cit.*, p. 578 e n. 94: l'Autore riferisce in generale di un'opposizione tra ebrei tedeschi ed italiani, citando anche battute mordaci tra rabbini di diversa appartenenza.

<sup>9</sup> R. CESSI, *Alcuni documenti sugli Ebrei in Polesine durante i secoli XIV e XV*: «Atti e memorie del R. Istituto di Scienze Lettere ed Arti» 25/1 (1908-1909), pp. 57-64, non ha specificato il nome di alcun ebreo a Badia, pur affermandone la presenza; B. RIGOBELLO, *Gli Ebrei in Polesine. I primi banchi di prestito*: «Rassegna degli Archivi di Stato» 41 (1981), pp. 74-91, si sofferma sugli ebrei italiani presenti fino al 1433, e cita anche Lazzaro di Cividale ma non più che *en passant*, senza alcun rilievo. Non ho trovato sostegno documentario alla partecipazione al banco di Badia della società che gestì invece i banchi di Rovigo e Lendinara, cioè quella facente capo ai Finzi di Padova con la partecipazione anche di Musetto di Aleuccio da Perugia e poi dei suoi eredi, al contrario di quanto si afferma in A. TOAFF, *Gli ebrei a Perugia*, Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, Perugia 1975 (Fonti per la storia dell'Umbria 10), p. 52 (ripreso poi da quanti hanno avuto modo di citare il Polesine nei loro studi).

<sup>10</sup> M. ACANFORA TORREFRANCA, *Sulle musiche degli ebrei in Italia*, in VIVANTI (cur.), *Gli Ebrei in Italia cit.*, p. 481: «fino agli ultimi decenni del secolo scorso». Rovigo è classificata tra le comunità di rito aškenazita (nella variante occidentale germanica).

In queste due città, infatti, sin dalle prime attestazioni, operò una società composta dai figli di Musetto Finzi di Padova e dalla loro discendenza, legati a Musetto di Aleuccio da Perugia e alla sua progenie.

Tale società, dalle radici italiano-centrali, operava avvalendosi di un'estesa rete di postazioni principalmente nella zona compresa tra Bologna e Padova<sup>11</sup>.

Nel caso di Badia Polesine, invece, il discorso va differenziato fin dall'inizio della documentazione relativa alla presenza degli ebrei in città.

I primi documenti relativi ai prestatori a Badia risalgono al 1400, pur lasciando spazio all'idea che non si trattasse di una presenza nuova in città. Il prestatore Angelo di Beniamino di Pesaro è infatti nominato negli atti con un'asciuttezza di dati che suggerisce una certa familiarità. Egli gestiva il banco per conto di due fratelli, Elia e Angelo di Manuele. Numerosi atti relativi ai primi trent'anni di attività ebraica a Badia consentono di stabilire che si tratta di una famiglia proveniente da Rimini, coinvolta anche nella gestione di banchi nei dintorni. Elia, infatti, negli atti è accompagnato dall'indicazione di provenienza «da Carpi», mentre Angelo, detto «da Ferrara» è da identificare con Angelo di Manuele di Rimini che assieme al figlio Guglielmo detto Mizolo era entrato a far parte del gruppo gestore del banco di Mantova alla fine del Trecento<sup>12</sup>.

La responsabilità del banco di Badia passò definitivamente a Mizolo, che risulta residente a Ferrara, e sempre con questo soprannome egli

compare negli atti di Badia. Il banco fu però quasi sempre affidato a persone di fiducia di Mizolo, fiducia che non in tutti i casi fu ben riposta: nel 1433-1434 ebbe luogo una causa tra i titolari del banco e il fattore, Musetto di Dattilo da Rimini, originata dalla *mala gestione* di costui. Tra il 1429 e il 1431 Mizolo morì, dando inizio ad una complessa vicenda successoria che durò almeno due anni. La vicenda degli ebrei ferraresi a Badia – qui brevemente riassunta – ebbe termine nel 1433. Gli eredi di Mizolo, infatti, Angelo e Manuele rimisero il mandato del banco nelle mani degli amministratori del comune di Badia, dichiarando di non essere in grado di onorare gli impegni assunti. Essi liberavano il comune anche dall'obbligo di garantire loro il monopolio della piazza commerciale, e restituivano quindi alle autorità locali la facoltà di provvedersi di un altro prestatore.

Confrontando i luoghi dove risiedevano gli altri ebrei con i quali i prestatori di Badia avevano stipulato transazioni, si può constatare come la maggior parte delle loro relazioni economiche fosse orientata verso le città di Mantova, Ferrara e le zone del veronese limitrofe al Badia.

Il riferimento territoriale di questo nucleo ebraico era dunque differente da quello degli ebrei residenti nelle altre cittadine polesane, che tendevano alla zona bolognese e padovana. A conferma di questa osservazione, mentre i contatti tra gli ebrei di Rovigo e Lendinara compaiono più di qualche volta negli atti notarili e si manifestano anche con vincoli familiari, tali incontri scarseggiano nel caso di Badia.

<sup>11</sup> Sul finire del Trecento i banchi di prestito di Rovigo e Lendinara erano affidati a Gaio e Salomone di Musetto Finzi di Padova, associati a Musetto di Aleuccio da Bologna (*alias* da Perugia), cui succedettero gli eredi Aleuccio, Manuele, Ventura e Bonaiuto. Per il XV secolo gli operatori ai banchi di prestito furono legati da parentela diretta (in qualche caso più lontana o indiretta) o da vincoli societari a questo primo nucleo. Cfr. anche A. CISCATO, *Gli ebrei in Padova (1300-1800)*, Padova 1901 (rist. anast. Forni, Bologna s.d.), pp. 18-24; CESSI, *Alcuni documenti cit.*, p. 46; TOAFF, *Gli Ebrei a Perugia cit.*, pp. 51-52; A.I. PINI, *Famiglie, insediamenti e banchi ebraici a Bologna e nel Bolognese nella seconda metà del Trecento: «Quaderni Storici» 54 (1983) (Ebrei in Italia)*, p. 810, n. 48. Sui Finzi cfr. V. COLORNI, *Genealogia*

*della famiglia Finzi. Le prime generazioni*, in ID., *Judaica Minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'Antichità all'Età moderna*, Giuffrè, Milano 1983, pp. 329-342; M.G. MUZZARELLI (cur.), *Banchi ebraici a Bologna nel XV secolo*, Il Mulino, Bologna 1994, *passim*, e A. CAMPANINI, *Una famiglia ebraica a Bologna tra Medioevo ed Età moderna: i Finzi: «Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia» 3 (1999), pp. 79-93.*

<sup>12</sup> P. NORSA, *I Norsa (1350-1950). Contributo alla storia di una famiglia di banchieri*, Milano 1951 («prestampa» di 100 esemplari numerati fuori commercio), p. 15; V. COLORNI, *Prestito ebraico e comunità ebraiche nell'Italia centrale e settentrionale con particolare riguardo alla comunità di Mantova*, in ID., *Judaica Minora cit.*, p. 249.

Dagli anni Trenta del Quattrocento un'ulteriore elemento si aggiunge al panorama polesano, ponendo più di qualche interrogativo.

Il 23 novembre 1433 prese dimora a Badia l'ebreo ser Lazzaro *quondam* Abramo di Cividale del Friuli<sup>13</sup>, con la famiglia.

Le intenzioni di ser Lazzaro appaiono subito chiare: il primo atto da lui stipulato e che ci è pervenuto è proprio quello nel quale egli si garantiva la possibilità di una lunga residenza a Badia. Ser Lazzaro infatti prese in affitto per cinque anni uno stabile composto di due case lungo la *via comunis*, addossate al terraglio cittadino. Alle abitazioni si aggiungeva anche un orto, vicino al monastero.

Vennero concordati anche alcuni lavori di ristrutturazione dell'immobile, per adattarlo alle esigenze del nuovo inquilino: si stabilì di erigere un muro che doveva separare le pertinenze di Antonio da quelle della casa più grande, dove avrebbe abitato ser Lazzaro, di innalzare il solaio, di adattare camini e finestre.

Oltre al luogo di provenienza, un particolare è rivelatore del fatto che con ser Lazzaro avesse fatto il suo ingresso in Polesine un rappresentante della corrente tedesca: egli fece costruire *unam stubam sicam more teotonico in domo magnam usque aram*<sup>14</sup>.

Si direbbe che egli portasse con sé, dalla comunità donde proveniva, uno stile e abitudini

di vita quotidiana e che cercasse di ricostruirle anche nella sua nuova residenza.

Il suo insediarsi non fu, a quanto sembra, privo di connessioni con la vicenda della precedente gestione del banco: nei primi mesi del 1434 Lazzaro nominò due volte un procuratore perché rappresentasse i suoi interessi nella causa che pendeva con Anna, vedova di Mizolo. La prima volta egli nominò la moglie Gentile, ma ad un mese di distanza nominò un notaio cristiano, ser Giovanni Pezzolato: interessante indizio, questo, di relazioni di fiducia reciproca tra il prestatore e il notaio cristiano.

La permanenza di ser Lazzaro e della sua famiglia fu piuttosto lunga: per circa un ventennio essi operarono a Badia, raccogliendo anche alcuni vecchi clienti del banco «italiano».

Le notizie attorno al nucleo familiare di ser Lazzaro non sono molte: esso era composto dalla moglie Gentile di Cresono de Allemania<sup>15</sup> e da due figli, Abramo<sup>16</sup> e Gherhom<sup>17</sup>.

Proprio il nome di quest'ultimo, fra tutti probabilmente il più estraneo all'onomastica comune in Polesine, mostra di subire corruzioni fonetiche che fanno intravedere un processo di progressiva consuetudine con l'ebreo tedesco, che da «ebreo e straniero» diveniva «ebreo ma conterraneo» nella mentalità degli estensori degli atti. I primi testi che lo nominano usano la forma *Cersono* o *Chersono* o *Cresonus*<sup>18</sup>, molto simile

<sup>13</sup> ASRo, Notarile, Antonio Pezzolato, b. 1209, reg. 1433, cc. 41-42, 23 novembre 1433. L'insediamento ebraico aškenazita di Cividale del Friuli, favorito dal traffico commerciale della cittadina, è attestato dalla fine del Duecento, e fu stabile «più o meno per tutto il corso del secolo XV». Cfr. A. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino 1963, p. 132; P.C. IOLY ZORATTINI, *Gli insediamenti ebraici nel Friuli veneto*, in COZZI (cur.), *Gli ebrei e Venezia* cit., pp. 261-280, in part. p. 263; TOAFF, *Gli insediamenti* cit., p.171.

<sup>14</sup> È possibile che l'uso della *stubam*, che è l'odierno «bagno turco», fosse connesso anche con gli usi rituali: cfr. A. ESPOSITO, *Gli Ebrei a Roma nella seconda metà del '400*, in *Aspetti e problemi della presenza ebraica nell'Italia centro-settentrionale (secoli XIV e XV)*: «Quaderni dell'Istituto di Scienze Storiche dell'Università di Roma» 2 (1983), pp. 43-44, in particolare n. 53, dove, tra bagni pubblici e piscine, si parla anche di una stufa.

<sup>15</sup> ASV Badia, b. 1.3.2, 1 (Franciscus), fasc. 6, c. 44, 7 dicembre 1438. Gentile prestò 100 ducati d'oro a due daziarii del Marchese, i quali avrebbero dovuto utilizzarli per versare i dazi cittadini al Marchese stesso.

<sup>16</sup> ASRo, Notarile, Giovanni Pezzolato, b. 1209, reg. 1448, 17 maggio 1448; stesso notaio e busta, reg. 1450, 16 giugno 1450. Egli appare di sfuggita, nemmeno presente di persona ma rappresentato dal fratello.

<sup>17</sup> ASRo, Notarile, Pellegrino Gennari, b. 557, reg. 1460, c. 7 v., 20 marzo 1460: A questa data Gherhom è detto *olim habitator in Abbatia*, assieme a lui la madre Gentile.

<sup>18</sup> La forma *Cersono* probabilmente era sentita come equivalente a *Chersono*, dato che in uno stesso atto esse compaiono in modo oscillante. Sembra quindi che qualunque fosse la scrittura, si volesse fare riferimento ad un suono duro, mantenuto nell'esito *Grasono*. Cfr. ASRo, Notarile, Giovanni Pezzolato, b. 1209, reg. 1448, 17 maggio 1448.

alla sonorità originale (*more teotonico* potremmo dire), piuttosto dura alle orecchie venete, che i contratti in volgare dimostrano avvezze a suoni non molto diversi da quelli dei dialetti attuali. Successivamente il suono tende ad ammorbidirsi giungendo a *Grasono*, che resta la forma più stabile con la quale il nome viene latinizzato negli atti esaminati<sup>19</sup>.

Probabilmente gli interessi di ser Lazzaro erano più estesi della sola Badia: con una procura del 1434 incaricò il fratello *Isep*, Giuseppe, che abitava a Treviso, di rappresentarlo in eventuali liti o questioni che avrebbero potuto insorgere con *dona Dolze ebrea*<sup>20</sup>. La procura è molto stringata, quindi non possiamo sapere nulla di più sulla persona di questa donna né sui motivi per i quali avrebbe potuto creare dei fastidi a ser Lazzaro. Ma è evidente che in quel periodo c'era a Treviso qualcuno con il quale ser Lazzaro

aveva delle relazioni in sospeso, fossero esse di tipo economico o familiare.

Tra gli atti relativi a Badia Polesine v'è più di qualche scrittura contenente patti tra ebrei che effettuano operazioni monetarie o nominano altri ebrei loro procuratori. In molti casi si tratta di personaggi che vengono nominati solo in queste occasioni, e dei quali quindi non è dato sapere molto di più. Tuttavia l'onomastica o l'attributo «teutonico» o l'esplicita precisazione della provenienza fanno riconoscere in questi ebrei *aškenaziti*. Talvolta essi erano definiti residenti in modo transitorio nella città<sup>21</sup>: sembra quindi che Badia fosse diventata centro di un certo movimento di persone, e non soltanto una cittadina che aveva stipulato una condotta con un ebreo per garantirsi un operatore economico indispensabile.

A più riprese Lazzaro o Ghershom stipularono contratti di locazione immobiliare<sup>22</sup>: la

<sup>19</sup> Sulle varianti della forma latina di *Ghershom* vd. COLORNI, *Prestito* cit., p. 236 e ID., *La corrispondenza* cit., pp. 733-735. Osservazioni sulle latinizzazioni e influssi dialettali sull'onomastica ebraica (italiana e tedesca) e su questo fenomeno come indizio di durata della presenza ebraica, si trovano anche in R. SEGRE, *Flussi e correnti migratorie nel mondo ebraico: fonti e storiografia*, in M.G. MUZZARELLI - G. TODESCHINI (curr.), *La storia degli ebrei nell'Italia medievale: tra filologia e metodologia*, Istituto per i Beni Artistici Culturali Naturali della Regione Emilia-Romagna, Bologna 1990, p. 84.

<sup>20</sup> ASRo, Notarile, Antonio Pezzolato, b. 1209, reg. 1434, c. 34 r., 15 novembre, 1434.

<sup>21</sup> ASRo, Notarile, Giovanni Pezzolato, b. 1209, reg. 1450, 16 giugno 1450. La famiglia di ebrei friulani aveva forse avuto un momento di difficoltà economica, oppure altri capitali facevano parte del gruzzolo gestito da ser Lazzaro e Ghershom, poiché nel 1450 un Mercadante *quondam* Calimano di Treviso si recò con loro dal notaio per dichiarare l'estinzione di un credito che vantava nei confronti dei prestatori di Badia. Mercadante si disse soddisfatto *de omnibus et singulis denariis quos ipse Mercadantes habere debebat tam ab ipso Grasono quam ab eius patre et Abraam eiusdem Grasono fratris*, ma nell'atto non si indica l'ammontare del credito. Anche Mercadante era tedesco: non solo lo suggerisce la provenienza trevigiana, ma lo conferma l'onomastica. Secondo COLORNI, *La corrispondenza* cit., pp. 717 e 749, Calimano corrisponde alla versione *aškenazita* del

greco Calonimos, Mercadante è l'esito del tedesco Kofmann che sta per Jekutiel (che in italiano viene reso con Consiglio, *ibid.*, p. 743-745).

ASV, Badia, b. 1.3.5, 1, fasc. 19, 2 marzo 1450 (Cristoforo Rosino): Simone del fu Abramo *Plas* (*sic*) residente a Ferrara, ma con domicilio temporaneo a Badia, nominò suo procuratore Samuele del fu Leone di Sacile, residente a Padova, poiché intendeva intentare una causa a Samuele figlio del defunto medico Salomone, e sarebbe stato necessario che il procuratore si presentasse a nome suo al podestà di Padova e alle altre autorità giudiziarie.

ASRo, Notarile, Giovanni Pezzolato, b. 1209, reg. 1452, 15 dicembre 1452: Benedetto di Benedetto *teotonico* che era stato ospitato a Padova, ma che al presente aveva dimora a Badia nominò un procuratore nella persona di Iacob del fu Isacco, anch'egli tedesco, che abitava a Padova, in *contracta Sancti Urbani*.

<sup>22</sup> Vd. il già citato atto di locazione stipulato da ser Lazzaro nel 1433, rinnovato nel 1440: ASRo, Notarile, Giovanni Pezzolato, b. 1209, reg. 1440, 7 ottobre 1440: la durata del rinnovo era di cinque anni. Le locazioni successive furono pattuite da Ghershom. ASRo, Notarile, Giovanni Pezzolato, b. 1209, reg. 1448, 17 maggio 1448. L'atto prevedeva accordi tra le parti per una ristrutturazione dell'immobile. Tra le migliorie da aggiungere all'edificio, un *solarium* al piano superiore, al quale accedere tramite una scala, un *luminarium* e *unam chameram seratam de assidibus cum uno camino de muro*.

residenza dei prestatori tedeschi a Badia fu quindi continuativa. Contemporaneamente all'ultimo atto di affitto (della durata di otto anni) stipulato da Ghershom<sup>23</sup>, un altro ebreo prendeva dimora in città.

Beniamino di Salomone da Pesaro traslocò a Badia dalla vicina Cologna Veneta<sup>24</sup>, già «centro operativo» di una famiglia di ebrei italiani<sup>25</sup>.

L'attività di Beniamino è interessante, in quanto sembra che la sua famiglia avesse avuto alcune transazioni economiche con ebrei tedeschi residenti fuori Badia.

Nell'ottobre del 1453 sia Salomone di Pesaro, indicato come prestatore a Legnago, che suo figlio Beniamino rinnovarono l'impegno di restituire un'importante somma di denaro, cioè 100 ducati d'oro. Il creditore era l'ebreo Anselmo *quondam* Sansone, del quale si precisa che risiedeva a Treviso, *in contrata Sancti Iohannis Brusati*. Anselmo non si era scomodato di persona, ma aveva inviato a Badia un suo

rappresentante, cioè Isacco *quondam* Simone *de Alemaniam*, anch'egli trevigiano<sup>26</sup>.

Il documento è di rilievo, poiché attesta una relazione tra italiani ed askenaziti, che potrebbe essere una semplice transazione monetaria, ma che potrebbe anche indicare una presenza di capitali tedeschi in un banco italiano<sup>27</sup>. Allargando il campo visuale, infatti, siamo in grado di aggiungere elementi significativi.

Salomone da Pesaro era un personaggio dal vasto raggio d'azione: dopo aver gestito il banco di Lonigo, vicina cittadina nel vicentino, egli operava anche a Legnago, dove la sua famiglia ebbe duratura residenza<sup>28</sup>. Sembra quindi che la sua famiglia, che chiameremo «da Pesaro», stanziatasi in questa zona gestisse più banchi in cittadine vicine.

Anselmo a sua volta è indicato in modo solenne nell'atto: poche volte di un ebreo viene indicato, per così dire, anche l'indirizzo di casa, che in questo caso è lo stesso della sinagoga askenazita di Treviso<sup>29</sup>. Il nostro Anselmo di

<sup>23</sup> ASRo, Notarile, Giovanni Pezzolato, b. 1209, reg. 1453, c. 3-4 r., 15 gennaio 1453. Anche stavolta la casa dovette essere adattata alle esigenze del nuovo inquilino, che espresse in sede di stipula le sue necessità: alcune camere dovevano essere chiuse con assi, era necessario aggiungere due camini e accomodare il solaio. Al piano superiore era prevista la costruzione di *unum sechiarum idoneum de lapidibus per usu dicti conductoris*. La quota dell'affitto annuale fu stabilita in 30 ducati d'oro. Un accordo specifico riguardava una penale di cento ducati da pagare nel caso che si verificassero mancanze o colpe (*ex defectu et culpa*) di una delle parti che causassero l'espulsione dalla casa di Ghershom.

<sup>24</sup> ASRo, Notarile, Giovanni Pezzolato, b. 1209, reg. 1453, cc. 24 v. e 25 r., 7 maggio 1453. Nell'atto di locazione si legge testualmente *Beniamino hebreo filio Salamoni iudei de Pesaro publico usurario in Colonie*, deduco che si tratti di Cologna Veneta sia per la vicinanza con Badia sia per il fatto che Salomone era (o era stato) interessato ai banchi di Lonigo e di Legnago.

<sup>25</sup> Anche in questo caso, Beniamino si accorda con il proprietario per alcuni lavori di miglioria della casa, che dividerà con il locatore stesso. La maggior parte di queste opere sembra avere per obiettivo quello di rendere le due dimore separate, cosa che probabilmente era interesse tanto del cristiano quanto dell'ebreo. Infatti si trattava principalmente di chiudere porte e

creare accessi separati alla porzione di immobile che sarebbe stata occupata da Beniamino, ma la casa andava completata anche con un *sechiarum* e un *necessarium*, per *comoditate conductori predefecti*. Egli avrebbe abitato per un anno nello stesso edificio nel quale risiedeva il proprietario, figlio del notaio Giacomo Abriani (che di frequente prestò la sua competenza professionale agli ebrei). Un atto successivo ci informa che la locazione fu prolungata: ASV Badia, b. 1.3.5, 2 (Cristoforo Rosino), fasc. 22, c. 40 r., 6 maggio 1454.

<sup>26</sup> ASRo, Notarile, Giovanni Pezzolato, reg. 1453, 4 ottobre 1453.

<sup>27</sup> Cfr. LUZZATI, *I legami* cit., p. 590, n. 94: «La contrapposizione fra ebrei 'italiani' ed 'aschenaziti' risulta netta, come testimonia, almeno per il secolo XV ed i primi settant'anni del secolo XVI, la rarità di scambi matrimoniali fra i due gruppi».

<sup>28</sup> G.M. VARANINI, *Appunti per la storia del prestito e dell'insediamento ebraico a Verona nel Quattrocento. Problemi e linee di ricerca*, in COZZI (cur.), *Gli Ebrei e Venezia*: cit., p. 623.

<sup>29</sup> Cfr. TOAFF, *Gli insediamenti* cit., p. 171: «Gli ebrei dei piccoli centri del Veneto e del Friuli (...) nella sinagoga in contrada San Giovanni Bruciato, che dobbiamo immaginare ampia e spaziosa, riascoltavano le preghiere e le melodie delle comunità della Renania, della Baviera e dell'Austria cui avevano appartenuto fino a pochi anni prima, seguendo la loro liturgia particolare».

Sansone potrebbe forse essere figlio di quel Sansone di Vinielmo che tra il 1425 e il 1435 aveva investito «notevoli quote nei banchi ebraici padovani»<sup>30</sup>.

L'atto tra gli italiani Salomone e Beniamino e il tedesco Isacco (a nome di Anselmo) venne rogato a casa di Ghershom, nonostante anche Beniamino avesse una casa a Badia: è possibile che Isacco *de Alemania* avesse trovato ospitalità nella casa dell'ebreo *aškenazita*.

Il documento prosegue con alcune preziose precisazioni: di questa transazione economica esisteva infatti anche un altro documento, *hebraice scripto*, steso da un certo *Ioseph ebreum de Feltro*, e sottoscritto da Giuseppe *quondam* Giuseppe di Feltrè (lo stesso che aveva scritto?) e da Anselmo *quondam* Zaccaria di Treviso. Il fatto che i contraenti sentano il bisogno di precisare che entrambi gli atti si riferiscono ad un unico debito, e non a due, può essere significativo di uno dei possibili modi di frode praticati a quell'epoca.

Un secondo atto di questo tipo, steso più o meno nello stesso periodo, rinnova l'impressione che il capitale dei «da Pesaro» fosse anche di provenienza tedesca. Un deposito effettuato nel 1453 fu infatti restituito nell'anno seguente da Beniamino a Samuele del fu Bonaventura, residente a Badia e *cognominatus Iude de Nurimbergo de Allemania*<sup>31</sup>.

Dell'ultimo prestatore di Badia del quale si ha notizia per il XV secolo, rappresentante di una società, ci è noto solo il nome, Isahac, ma

nello stipulare un contratto quinquennale di affitto, egli curò che comparisse una clausola di particolare interesse. Sembra infatti che Isahac si cautelasse da possibili future recriminazioni, quando si accordò con il locatore perché provvedesse a *coprire de assidibus imagines sanctorum que sunt picti in dicta domo et presenti in una camera*, a spese del locatore stesso. Una saggia prudenza lo aveva spinto a far scrivere nero su bianco che queste *figure fuerunt pro tempora preterita devastate et scorzate in multis locis, pro ut vise fuerunt tempore presenti*<sup>32</sup>. Con questa clausola, Isahac precisava dunque che se le immagini sacre non erano visibili nel decoro che avrebbero meritato, il fatto non poteva essere attribuito a lui o a suoi coabitanti, perché precedente il suo trasloco<sup>33</sup>.

Saggia prudenza davvero, quella di Isahac: avrebbe corso il rischio di vedersi imputare la rovina delle immagini sacre e di subire pesanti conseguenze per questo gesto.

Nel 1491 a Pisa e nel 1495 a Mantova, è noto che altri due ebrei si erano trovati in simili frangenti. Se a Pisa il facoltoso ed influente banchiere Isacco di Vitale Da Pisa aveva potuto ottenere l'autorizzazione all'abrasione di immagini di san Cristoforo dalla casa che stava ristrutturando (a prezzo di lunghe peripezie), non altrettanto felice fu l'esito della vicenda toccata in sorte a Daniele di Leone da Norsa. La rimozione di immagini cristiane dal muro esterno della sua abitazione, nonostante una regolare (e pagata in moneta sonante) autorizzazione

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>31</sup> ASV, Badia, b. 1.3.5, 2, fasc. 22, c. 9, 8 febbraio 1454 (Cristoforo Rosino). L'importo che Beniamino rese a Samuele (anche a nome del padre *magister* Salomone da Pesaro, che l'aveva a suo tempo ricevuto) ammontava a 100 ducati, versati in monete d'oro tranne tre, in argento. Dello stesso deposito il notaio dichiarò di aver rogato l'atto costitutivo, in data 27 settembre 1453.

<sup>32</sup> ASRo, Notarile, Antonio Pezzolato, b. 1206, reg. 1490, 22 giugno 1490. L'immobile in oggetto è locato da ser Alessandro Lanfranchi, cittadino veronese, in qualità di procuratore testamentario di Antonio *a Spata* di Domenico, i cui beni erano stati confiscati dalla *Camera fischali*. Per raggranellare il denaro necessario al recupero dei beni affidatigli, Alessandro Lanfranchi affittò l'edificio all'ebreo per

cinque anni, stabilendo un canone annuo di 15 ducati. Isahac (che stipulava anche per *suorum sotiorum*) versò in anticipo 75 ducati, cioè l'intera quota quinquennale. L'atto contiene anche le annotazioni di quanti ducati furono versati a varie persone per riscattare alcuni terreni. È possibile che la confisca, a quanto pare avvenuta al momento del passaggio dal dominio estense a quello veneziano, fosse avvenuta per motivi politici.

<sup>33</sup> Cfr. M. LUZZATI, *Ebrei, Chiesa locale, «Principe» e Popolo: due episodi di distruzione di immagini sacre alla fine del Quattrocento*, in *Id.*, *La casa dell'ebreo. Saggi sugli ebrei a Pisa e in Toscana nel Medioevo e nel Rinascimento*, Nistri-Lischi, Pisa 1985, pp. 203-234. Da questo saggio provengono tutte le informazioni più oltre riportate.

episcopale, fu occasione per tumulti popolari contro il prestatore, e le acque furono calmate con la costruzione di una chiesa corredata di immagini sacre sostitutive di quella distrutta e che celebrassero l'avvenuto.

Il nostro Isahac non poteva certo prevedere il futuro, ma episodi analoghi erano avvenuti a Colonia nel XIII secolo, e più recentemente a Lodi nel 1456, a Pavia e Gubbio nel 1471: è evidente che l'accusa di «iconoclastia» da parte cristiana era una possibilità da prendere sul serio e che meritava tutela preventiva.

Si tratta solo di un indizio, ma il fatto che Isahac avesse curato con attenzione particolare la prevenzione delle molestie orienta a parlo nell'area aškenazita, in continuità con i prestatori che si sono susseguiti al banco di Badia e dei quali ci è giunta testimonianza. Gli ebrei tedeschi, memori di *pogrom* e persecuzioni violente, facevano sovente inserire un maggior numero di clausole volte alla tutela della loro incolumità personale, alla garanzia dei loro diritti e della stabilità dei patti stipulati, mentre gli italiani sembravano manifestare una maggior fiducia nella stabilità di una convivenza di lunga data<sup>34</sup>.

La documentazione, a questo punto, subisce un arresto, ed è possibile avere solo alcune notizie frammentarie: qualche nome sparso qua e là testimonia che il prestito ebraico continuò ad essere esercitato nella città, ma i dati non vanno oltre il nome del prestatore. Gli elementi che avrebbero potuto aiutare l'identificazione, cioè la paternità o qualche luogo di provenienza, non vengono mai specificati. Nemmeno l'onomastica ci permette di attribuire loro un'appartenenza etnica, poiché i nomi che portano – Salomone, Abramo, Iacob – non presentano né il diminutivo o la forma dialettale che potrebbe far propendere per l'area italiana

né particolarità che avvicinino il suono alla fonetica transalpina.

Nel 1479 erano presenti a Badia Iacob del *quondam* Abramo e Anselmo (quest'ultimo, forse, di origini tedesche, a giudicare dal nome), del quale è noto soltanto il nome: due soci che esercitavano l'attività feneratizia ed abitavano insieme, come accertano due atti stesi *in domo habitationis infrascripti Anselmi et Iacob hebreorum*<sup>35</sup>.

I due stipularono in quell'anno alcuni contratti, tutti classificabili come contratti di prestito ad interesse su pegno.

Non è dato sapere se la società fosse stata duratura, ma probabilmente almeno Iacob soggiornò e operò a Badia per un lungo periodo: un atto lendinarese del 1488 aggiunge alcuni particolari alla sua figura: egli era figlio di Abramo Levi, e aveva esercitato il mestiere di prestatore almeno fino al 1487. Tuttavia, nel giugno 1488 egli è detto *olim fenerator in terra Abatie*, e a quella data si era spostato a Montagnana<sup>36</sup>.

Gli atti notarili di Badia, dunque, attestano una presenza ebraica antica più o meno quanto quella di Rovigo e Lendinara, e in un primo tempo della medesima appartenenza etnica, ma legati ad un diverso *network*. Dagli anni Trenta del XV secolo Badia fu abitata principalmente da ebrei di provenienza tedesca, anche se non mancò qualche ebreo di origine italiano-centrale.

I contatti con il numeroso e ben assestato gruppo ebraico delle città di Rovigo e Lendinara, in gran parte appartenente alla famiglia Finzi o ad essa legato, sembrano davvero scarsi, o se sono avvenuti, non ce ne è pervenuta certificazione da parte dei notai cristiani.

Eppure, almeno nella seconda metà del secolo, soltanto attraversando l'Adige verso nord, a Castelbaldo estendeva i suoi traffici

<sup>34</sup> Cfr. TOAFF, *Gli insediamenti* cit., in particolare pp. 159-165: si esamina «la condotta aškenazita», evidenziandone le differenze rispetto a quelle stipulate da italiani nello stesso periodo.

P. 160: «Gli ebrei transalpini si mostravano particolarmente sensibili anche dinanzi all'eventualità di essere accusati falsamente e, di conseguenza, di subire processi e spoliazioni, come insegnava loro la precedente esperienza nelle terre tedesche, di cui portavano cicatrici recenti».

<sup>35</sup> ASRo, Notarile, Giovanni Pezzon, b. 1199, 18 ottobre 1479.

<sup>36</sup> ASRo, Notarile, Francesco Bonvillani, b.175, reg. 1488, 17 giugno 1488: Poiché Iacob figlio del *quondam Abrae Levi olim fenerator in tera Abbatie nunc non habitator Montagnane* era legittimamente creditore di 17 ducati da *illorum de Galvanis*, famiglia badiese, credito contratto nel 1487, verrà venduto un appezzamento di terreno per onorare l'impegno.

proprio l'onnipresente famiglia Finzi, nelle persone del sapiente Angelo e dei suoi figli Abramo, Graziadio e Salomone<sup>37</sup>.

Si tratta della discendenza di quel *magister* Salomone che tra la fine del Trecento e i primi anni del Quattrocento era coinvolto nei primi banchi di Rovigo e di Lendinara, e che si era poi spostato a Bologna, donde i suoi figli erano di nuovo emigrati per stanziarsi a Viadana<sup>38</sup>.

L'atto, che consta di accordi tra il titolare del banco e il suo fattore, rivela una consuetudine non solo al traffico monetario, ma anche a quello di tessuti<sup>39</sup>, e suggerisce che i legami tra i Finzi e i drappieri cristiani di Lendinara si estendessero anche oltre i confini della città. Non sembra infatti priva di rilievo la circostanza che tra i testimoni di questa transazione si trovasse proprio un appartenente alla famiglia Brillo di Lendinara, che maggior parte aveva avuto nel commercio di tessuti<sup>40</sup>.

Tracciata così in generale la storia degli ebrei di Badia, occorre ora prestare ascolto agli interrogativi che essa pone.

Cosa infatti rendeva Badia un centro diverso, all'interno di un'unità amministrativa

quale il Polesine di Rovigo, o almeno, cosa condusse gli ebrei a «spartire» in questo modo un territorio che non era certamente molto esteso, dove le comunicazioni tra le tre città erano semplici e dove il tessuto socio-economico cristiano era fittamente interconnesso fra tutti i centri?

Le vicende medievali del Polesine non sono ancora state indagate in modo complessivo in tempi recenti, quindi le valutazioni che si propongono hanno il valore di «sentieri», di indirizzi ancora da precisare.

Tuttavia, rispetto alle città del Polesine di Rovigo, Badia presenta almeno due differenze che potrebbero essere connesse con i fatti qui esposti: la sua collocazione nell'ambito del traffico fluviale e l'antica e venerabile presenza dell'abbazia camaldolese di Santa Maria della Vangadizza.

Badia sorse intorno al X secolo in un crocevia di confini: si toccavano nei suoi pressi i territori veronesi, padovani e polesani. All'altezza di Badia, l'Adige – importante via di comunicazione con l'entroterra padano<sup>41</sup> – si biforcava in due rami di portata equivalente<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> VARANINI, *Appunti* cit., p. 623: sicuramente dal 1460 Angelo Finzi di Bologna soggiornò lungamente a Legnago e con i figli fu cointeressato ai banchi di Castelbaldo e di Este. Graziadio, uno dei tre, fu coinvolto in traffici di contrabbando di panni con il vicino stato mantovano.

<sup>38</sup> COLORNI, *Genealogia* cit., pp. 333-340.

<sup>39</sup> ASRo, Notarile, Giovanni Pezzon, b. 1199, reg. unico 1479, cc. 45 v.- 47 r.. Salomone era figlio del *quondam* Angelo Finzi di Viadana, nel distretto di Cremona, e nella seconda parte del contratto si precisa che risiedeva nella stessa Viadana. L'atto, lungo e dettagliato, verte su accordi tra il titolare del banco, Salomone di Angelo Finzi, e il suo fattore Musetto per i compensi dovuti al gestore e per i diritti su tessuti e oggetti preziosi che Musetto aveva l'incarico di trafficare, il cui valore complessivo ammontava a 200 ducati.

<sup>40</sup> In particolare la famiglia Brillo, influente stirpe di notai e vicini alla corte estense, sembra aver avuto molte relazioni con Iosep di Gaio di Musettino Finzi, e potrebbe aver avuto un ruolo nella conversione al cristianesimo del figlio di Iosep, Angelo.

<sup>41</sup> L'Adige poteva essere risalito, conducendo così navigli, uomini e merci verso Verona e di lì a Trento.

Al contrario, seguendo il ramo che si sarebbe poi chiamato Adigetto e toccando i maggiori centri polesani, si giungeva all'Adriatico sul quale si affacciavano anche Venezia e Chioggia, mentre il ramo che attualmente è il principale poteva condurre in direzione di Vicenza e Padova. Una fitta rete di canali navigabili faceva sì che da Badia si potesse arrivare al Po, e lungo questo e i suoi affluenti addentrarsi nella pianura fino a Milano o raggiungere in direzione opposta Ferrara, all'epoca attraversata dal ramo del Po di Primaro, lungo le rive del quale era stato costruito sul finire del Trecento il castello estense. Cfr. B. RIGOBELLO, *Agricoltura e vita economica*, in *Badia Polesine. Contributo per la conoscenza della città*, Badia Polesine 1990, pp. 181 e 183-184; C. CORRAIN, *Il territorio*, *ibid.*, p. 21; Id. – R. D'AMICO, *Sviluppo del territorio e delle vie di comunicazione nella Badia medioevale*, in *Atti e Memorie del sodalizio Vangadiciense*, III (1982-1983), Badia Polesine 1986, pp. 254-255, a proposito del traffico fluviale polesano nel XIII secolo.

<sup>42</sup> Oggi il ramo sulle rive del quale erano allineati i centri più importanti del Polesine è ridotto a canale, detto Adigetto. Ricordo che chiamo Adige il ramo del fiume che oggi è decaduto, per coerenza con i documenti d'epoca. Numerosi studi compiuti

Al porticciolo di Badia, e probabilmente anche alla sua osteria, facevano scalo i barcaiuoli che percorrevano il fiume, ricorrendo al traino animale (buoi o cavalli) quando lo risalivano<sup>43</sup>. Di qui le merci trasportate potevano essere indirizzate alle località più interne percorrendo le strade che si snodavano tra i campi, collegando le città ed i centri minori.

Il nucleo attorno al quale convergeva la città era composto dalla Pieve di San Giovanni e dalla piazza. La presenza in questo luogo degli edifici pubblici e di governo legano questo centro al potere signorile.

L'esistenza della Pieve, nata come propaggine della Vangadizza, risale almeno al XII secolo. In un atto, un monaco camaldolese ha svolto funzioni di testimone, e risulta che egli fosse rettore dell'altare di Sant'Antonio, all'interno della Pieve<sup>44</sup>. L'influenza della Vangadizza, pur in declino, non era quindi del tutto conclusa. Come in ogni cittadina medievale,

la piazza principale ferveva di attività e di botteghe. Tra le botteghe che si aprivano in questo punto nodale, si trovava anche il banco di prestito gestito dagli ebrei italiani fino ai primi anni Trenta del secolo<sup>45</sup>.

Il complesso abbaziale si ergeva di poco arretrato rispetto alle rive dell'Adige, non lungi dal centro cittadino al quale aveva fornito il toponimo.

L'Abbazia di Santa Maria della Vangadizza era sorta nel X secolo e retta da monaci Camaldolesi, provenienti anche da molto lontano<sup>46</sup>. Essa godeva di grande prestigio, nonché di influenza estesa a lungo raggio, grazie ai cospicui e vasti possedimenti terrieri. Oltre che in terra polesana, essi si trovavano nel Veronese, nel Padovano e nel Bolognese. Ancora nel XV secolo, l'Abbazia manteneva una lunga tradizione di giurisdizione anche su altri enti ecclesiastici, particolarmente nel padovano, a Monselice ed Este<sup>47</sup>.

a cura del Sodalizio Vangadiciense hanno per oggetto la complessa storia idrografica della zona di Badia, ricostruita attraverso ricerche geomorfologiche. L'attenzione posta a questo campo di studio ha condizionato la storiografia relativa a Badia, che se abbonda di dati sul territorio è invece più parca di approfondimenti relativi alla vita cittadina del XV secolo. Per gli approfondimenti sul territorio vd. C. CORRAIN, *Il territorio*, in *Badia Polesine. Contributo cit.*, pp. 13-37; ID. - R. D'AMICO, *Appunti sull'antica idrografia del territorio di Badia*, in *Atti e memorie del Sodalizio Vangadiciense*, I (1972-1973), Badia Polesine 1975, pp. 35-55; ID., *Sviluppo del territorio e delle vie di comunicazione nella Badia medioevale*, in *Atti e memorie del Sodalizio Vangadiciense*, III, cit., pp. 249-270.

<sup>43</sup> A. CAPPELLINI, *Badia Polesine. Guida storica illustrata*, Genova 1937, p. 18; RIGOBELLO, *Agricoltura cit.*, p. 185-187; CORRAIN - D'AMICO, *Sviluppo cit.*, pp. 264-265.

<sup>44</sup> ASRo, Notarile, Antonio Pezzolato, b. 1209, reg. 1433, 24 luglio 1433.

<sup>45</sup> ASRo, Notarile, Giacobbe de Bonis, b. 418, 17 maggio 1415.

<sup>46</sup> Ad esempio, questi monaci compaiono negli atti: ASV Badia, b. 1.3.5, 2 (Cristoforo Rosino), fasc. 21, c. 21 v.: *Iohannis Teuthonicus*; *ibid.*, c. 37: *dominus Georgius de Sclavonia*; *ibid.*, fasc. 26, c. 24: *dominus Athanasius de Allemania*. Un

inventario di beni dell'Abbazia, tra i molti oggetti che si trovano nelle celle dei monaci elenca anche «messali 4 boni fra quali gie ne uno de littera ultramontana tuti in carta bona», così come lenzuola «de tela todesca» (contrapposta alla «tela nostrana»): tutti piccoli indizi di una possibile maggior consuetudine di Badia ai tedeschi. Cfr. G. BEGGIO, *Inventario di beni mobili delle rendite e delle spese della Vangadizza alla fine del sec. XV*, in *Atti e Memorie del Sodalizio Vangadiciense*, II (1974-1981), Badia Polesine 1982, in particolare pp. 191 e 195-196.

<sup>47</sup> Per inciso, anche Monselice ed Este furono centri popolati da ebrei, in particolare dai Finzi, che strinsero legami con gli ebrei di Rovigo e Lendinara, ancora una volta escludendo Badia dal loro traffico. Per la storia dell'Abbazia vd. CAPPELLINI, *Badia Polesine. Guida cit.*, *passim*. La ricerca è complicata dal fatto che – proprio per le vicende abbaziali – i documenti relativi alla Vangadizza si trovano in più Archivi. Sono parzialmente recensiti a cura del Sodalizio Vangadiciense, vd. *Atti e Memorie*, I-IV, *ad indicem*, cui si rimanda anche per notizie circa gli interessi terrieri e le giurisdizioni ecclesiastiche dell'Abbazia. Purtroppo gli studi sull'Abbazia sovente giungono al XIII secolo, quindi sono stati utili per cogliere l'importanza della sua presenza ma sono meno rilevanti per capirne la realtà Quattrocentesca.

In questo periodo, tuttavia, l'Abbazia veniva perdendo parte di quel prestigio che l'aveva caratterizzata nei secoli precedenti, come dimostra il fatto che gli abati perdessero il loro potere diretto e che fosse retta da Comendatari<sup>48</sup>. Non era però diminuito il suo potere economico, in gran parte determinato dagli sterminati possedimenti terrieri. Anche gli ebrei ebbero modo di confrontarsi con il grande influsso dell'Abbazia, certamente sul piano economico, ma probabilmente anche su quello sociale. Qualche contratto tra quelli scelti secondo il criterio della presenza ebraica ha per oggetto transazioni relative ad affitti di decime di terreni di proprietà dell'Abbazia, tanto a Badia<sup>49</sup> quanto a Lendinara<sup>50</sup>.

Un interessante atto, che scagionava un cristiano di Lendinara dall'accusa infamante di essere stato un usuraio<sup>51</sup>, rivela anche che la presenza dell'Abbazia teneva ben desti negli animi i canoni ecclesiastici in materia di riscossione di interessi. Al contempo, tuttavia, rivela ancora una volta che i divieti canonici erano tanto ribaditi quanto disattesi.

In questo contesto, dunque sembra di poter leggere tre punti principali: la diversità tra gli ebrei di Badia e quelli di Rovigo e Lendinara è in qualche modo già definita dall'inizio del secolo. A questa struttura di fondo si aggiunge, rafforzandola, la diversità etnica, culturale rituale che portano con sé gli ebrei tedeschi. Le poche relazioni tra gli ebrei di Badia e quelli di Rovigo e Lendinara potrebbero essere iscritte nel quadro delle complesse e difficili relazioni tra diverse appartenenze. Si tratta però di valutazioni a posteriori, che per loro natura non

è facile dimostrare attraverso prove documentarie notarili.

La specificità di Badia, nel Polesine, sembra quella di essere un luogo di più spiccata mobilità, connessa alla sua collocazione rispetto alla rete di trasporti. Gli atti consultati – ma non esiste in proposito un'indagine specifica – recano spesso tracce di persone di passaggio, e con maggior frequenza rispetto alle altre città essi non sembrano poi mettere radici in Polesine. Più volte (e più spesso rispetto a Lendinara e Rovigo) tra i testimoni degli atti si trovano dei personaggi definiti «tedeschi», con tutta la genericità di questo attributo non accompagnato da indicazioni di provenienza precise. I monaci della Vangadizza, inoltre, come risulta frequentemente dagli atti, provenivano da varie località tanto italiane quanto oltremontane: la consuetudine ai «teutonici» potrebbe dunque essere stata maggiore e aver attratto gli aškenaziti nella città.

L'Abbazia probabilmente ha comunque condizionato anche le vicende documentarie dei registri dei notai. Rispetto agli atti dei notai rodigini, i cui registri conservano una notevole varietà di atti, nel caso di Badia è più frequente imbattersi in registri contenenti unicamente contratti di tipo terriero (livelli, feudi...).

La cosa può avere una sua spiegazione nel fatto che il maggior interesse che spingeva alla conservazione degli antichi atti era l'amministrazione del patrimonio terriero dell'Abbazia, del quale era opportuno conoscere nel tempo le vicende. Anche negli atti quattrocenteschi infatti, non è infrequente notare altri appunti e note di trascrizione di mano diversa, a volte esplicitamente datata a secoli successivi.

<sup>48</sup> CAPPELLINI, *Badia Polesine. Guida* cit., pp. 65-66; CORRAIN, *Il tempo e gli uomini*, in *Badia Polesine. Contributo* cit., p. 125.

<sup>49</sup> ASRo, Notarile, Antonio Pezzolato, reg. I, fasc. 5, c. 25 r, 19 luglio 1411: ser Francesco Miliani di Ferrara affitta a ser Angelo ebreo la decima di Francavilla, della quale era investito dal Generale della Vangadizza.

<sup>50</sup> ASRo, Notarile, Giacomo Tronda, b. 1394, reg. unico, c. 80.v., 19 maggio 1392: il notaio Martino figlio di ser Rodolfino residente a Badia, in qualità di Sindaco del Monastero di Santa Maria della Vangadizza affitta per un anno le decime della

campagna di Camignola a Vitale ebreo di Lendinara. Atto cit. da RIGOBELLO, *Gli ebrei* cit., p. 79.

<sup>51</sup> ASV Badia, b. 1.3.4, 1 (Mercadante), fasc. 1, cc. 46 v. e 47, 22 dicembre 1432: L'atto scagiona il defunto ser Giovanni Vallariani di Lendinara dall'infamia dell'usura (sempre che non si provi il contrario, nel qual caso un obolo ai poveri sanerà la situazione spirituale di ser Giovanni). Ma il decreto spende molte parole per ribadire il divieto canonico e per manifestare molta cura nella ricerca e nell'estirpazione di *tale scelus a mentibus hominum*.

Questo spiegherebbe in parte il fatto che gli atti di semplice prestito – che era certamente esercitato legalmente con regolare condotta in tutti e tre i centri polesani<sup>52</sup> – siano molto più numerosi per le città di Rovigo e Lendinara, mentre per Badia siano molto più numerosi gli atti particolari, come procure e accordi privati tra ebrei. Probabilmente, trattandosi di transazioni un po' fuori dall'ordinario, essi

vennero inseriti in registri a parte, mentre le faccende quotidiane andarono in gran parte perdute.

Elisabetta Traniello  
Corso del Popolo, 109  
I-45100 Rovigo  
e-mail: betti.puck@libero.it

#### SUMMARY

In the late XIV century, Jewish money lenders arrived in «Polesine di Rovigo». In Rovigo and Lendinara, they were members of Finzies or their partners, instead Jews in Badia Polesine from 1433 are Ashkenazim, who kept relationship with the mains Ashkenazim communities of Veneto and Friuli. Why Badia was different from Rovigo and Lendinara? Perhaps it happened because of location of this town, in a cross of fluvial traffic. Also, in Badia were the very important Vangadizza Abbey. Often travellers and monks arrived very far from Badia, sometimes from German lands. It was possible Badia people were accustomed from *teuthonici*.

**KEYWORDS:** Badia Polesine; Ashkenazi Jews; 15<sup>th</sup> century.

<sup>52</sup> Negli atti polesani sono contenute alcune condotte, datate nei primi anni Trenta del Quattrocento. Le condotte di Rovigo e Lendinara sono molto simili, quasi identiche. Contengono sia convenzioni di tipo bancario che garanzie di rispetto della peculiarità socio-religiosa ebraica. Nel caso di Badia, l'unico atto simile ad una condotta è stipulato al tempo degli ebrei italiani e consta solamente di accordi di tipo economico sulle

modalità di conduzione del prestito. Cfr. ASRo, Notarile, Simone Cimatori, b. 400, reg. unico, cc. 181-184 r., 15 aprile 1431 (condotta di Rovigo); ASRo, Notarile, Francesco Brillo, b. 211, cc. 116-118, 10 giugno 1414, e *ibid.*, carte sciolte, 9 luglio 1419 (condotte di Lendinara, la prima è stata trascritta da RIGOBELLO, *Gli ebrei* cit., pp. 85-91); ASV Badia, b. 1.3.1,3 (Jacopo di Abriano), fasc. 8, cc. 7 v.-8, 1 gennaio 1407 (condotta di Badia).

ICONE IN SINAGOGA.  
EMBLEMI E IMPRESE NELLA PREDICAZIONE BAROCCA  
DI YIṢḤAQ ḤAYYIM KOHEN CANTARINI

Se dovessimo ricostruire, con l'aiuto dell'immaginazione, i gesti di un predicatore ebreo del Seicento veneto, potremmo descriverle così: dopo un servizio liturgico mattutino abbastanza lungo, lo vedremmo salire sul pulpito, chiamato *almemar*<sup>1</sup>, di una delle sinagoghe della città, e davanti ad una platea composita, talvolta costituita da uomini, studiosi, donne e bambini, talvolta arricchita dalla presenza di cristiani, ma spesso affollata da un pubblico prettamente maschile, iniziare la sua predica con la richiesta di un aiuto divino – in ebraico *rešut* – a sostenere il sermone, o una *captatio benevolentiae* volta a ben disporre i fedeli o a difendersi dalle critiche che il predicatore intende rivolgere a determinati gruppi sociali della sua comunità. Altre volte, invece, lo sentiremmo entrare direttamente in *medias res* presentando il passo estrapolato dalla

pericope biblica settimanale. Dopo l'esordio – variamente utilizzato – il predicatore esporrebbe l'argomento scelto sviluppando le sue argomentazioni per concludere con un epilogo e una perorazione, talvolta accompagnata da una preghiera o dalla invocazione per la venuta del messia<sup>2</sup>.

La durata di questa pratica rituale non è facile da valutare, ma sappiamo che la predica poteva coprire un lasso temporale che andava dalla mezz'ora fino all'ora o all'ora e mezzo<sup>3</sup>. Una seconda predica, forse più breve, si ripeteva, talvolta nella stessa sinagoga<sup>4</sup>, durante il servizio liturgico pomeridiano (*minḥah*). L'omelia pomeridiana talvolta recuperava e sviluppava alcuni temi di quella mattutina.

Tutti questi elementi sono facilmente riscontrabili nella raccolta di sermoni manoscritti di uno dei tanti «predicatori dei ghet-

<sup>1</sup> O anche *bimah*. È una struttura rialzata posta all'interno delle sinagoghe, dalla quale si legge la *Torah* e dalla quale si guidano le preghiere. Sulla collocazione della *bimah* nelle sinagoghe del periodo dei ghetti cfr. D. CASSUTO, *La sinagoga in Italia*, in C. VIVANTI (cur.), *Gli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino 1996 (Storia d'Italia. Annali 11/1), pp. 321-338 in particolare pp. 327-329. Si veda anche L. MODENA, *Historia de' riti ebraici. Vita, e osservanza de gl'Hebrei di questi tempi*, Venezia 1678, p. 18: «In mezo, ò vero da capo, è come un corridoretto, ò altaretto di legno, un poco più alto, per appoggiarvi detto Libro, quando si legge, e per predicar appoggiato a quello, & altre occorrenze».

<sup>2</sup> L'opera classica che inaugurò, nell'Ottocento, l'analisi scientifica della letteratura omiletica è quella di L. ZUNZ, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt*, Frankfurt am Main 1892 (rist. Olms, Hildesheim 1966) e l'edizione ebraica, *Ha-derašot be-Yisra'el*, a cura di H. ALBECK, Yerušalayim 1974. Il grande merito di Zunz, che era spinto anche da interessi di riforma religiosa, fu di mostrare non solo l'evoluzione storica del genere omiletico, ma anche di indagarne la nascita in lingua volgare. Tra i testi classici sulla predicazione ebraica vanno annoverati i saggi di Israel Bettan poi raccolti in I. BETTAN, *Studies*

*in Jewish Preaching*, Cincinnati 1939 (precedentemente pubblicati nella rivista «Hebrew Union College Annual»); infine molte analisi sulla letteratura omiletica si trovano in Y. DAN, *Sifrut ha-musar we-ha-deruš*, Yerušalayim 1975 e per il periodo che a noi interessa di più Id., *'Iyyun be-sifrut ha-deruš ha-'ivrit bi-tequmat ha-Renasans be-Italiyah*, in *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1977, div. 3, pp. 105-110. Grande aiuto per una comprensione più generale ma anche approfondita sulla letteratura omiletica dal medioevo alla fine dell'età moderna si trova in M. SAPERSTEIN, *Jewish Preaching, 1200-1800. An Anthology*, Yale University Press, New Haven – London 1989 che sistematizza molti dati e informazioni in senso diacronico, e con attenzione alle trasformazioni del genere e alle diverse tradizioni.

<sup>3</sup> In alcuni casi sembra che molti predicatori si dilungassero anche oltre l'ora e mezzo. Cfr. SAPERSTEIN, *Jewish Preaching* cit., p. 60.

<sup>4</sup> Deduco questa prassi dalle segnalazioni sulle prediche: in genere per la mattina è segnalata la sinagoga mentre è assente nel pomeriggio. Ma ciò che rende plausibile questa lettura è che spesso il sermone pomeridiano è tematicamente connesso a quello della mattina.

ti italiani», Yiṣḥaq Ḥayyim Kohen Cantarini (*meḥa-ḥazanim*) che Marc Saperstein, lo studioso americano che più ha studiato la storia dell'omiletica ebraica in questi ultimi anni, invitava ad analizzare<sup>5</sup>.

Yiṣḥaq Ḥayyim Kohen Cantarini nacque il 2 febbraio 1644 da famiglia ebraica *aškenazita* insediatasi a Padova agli inizi del XVI secolo<sup>6</sup>. Le sue vicende biografiche ci sono state trasmesse da alcune pubblicazioni ottocentesche di ambiente italiano e da altre notazioni più recenti<sup>7</sup>. Cantarini studiò ebraico e Talmud con Šelomoh ben Yiṣḥaq Marini, autore di un commento al libro di Isaia, il *Sefer tiqqun 'olam* (1652)<sup>8</sup> e con il poeta Mošeh Catalano<sup>9</sup>. Con Bernardo de Laurentius (o De Lorenzo) – professore di filosofia presso lo studio patavino – Cantarini studiò le materie

profane ed instaurò un rapporto di lunga amicizia e collaborazione<sup>10</sup>, testimoniato anche da una delle tre «lettere» latine che gli indirizzò e che furono pubblicate da M. Osimo nel 1856<sup>11</sup>. Con De Lorenzo fu in contatto epistolare anche prima della sua laurea<sup>12</sup>, che conseguì l'11 febbraio 1664, a vent'anni circa<sup>13</sup>. Sembra che tra il 1669 e il 1670 Cantarini abbia ottenuto anche il titolo rabbinico<sup>14</sup>. In questo arco di tempo, dal 1670 fino al 1684/85, l'attività intellettuale del Cantarini fu fortemente segnata dalla predicazione e dalla stesura dei suoi sermoni, anche se nel 1681 e nel 1685 videro la luce due scritti, uno latino dal titolo *Vindex sanguinis*<sup>15</sup>, e uno ebraico, dal titolo *Paḥad Yiṣḥaq*, dedicato alla descrizione dell'assalto al ghetto di Padova occorso nell'agosto dell'anno

<sup>5</sup> Saperstein che aveva visionato velocemente i sermoni di Cantarini era andato alla ricerca di temi sabbatiani: cfr. M. SAPERSTEIN, *Italian Jewish Preaching: An Overview*, in D. RUDERMAN (ed.), *Preachers of the Italian Ghetto*, California University Press, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1992, p. 26.

<sup>6</sup> Sembra derivare da Gershon (Grassin) Cantarini proveniente da Asolo e trasferitosi a Padova nel 1547. I discendenti furono tutti membri autorevoli della leadership ebraica padovana. Cfr. le voci *Cantarini* in *The Jewish Encyclopedia*, III, Ktav, New York 1906, p. 535, e in *Encyclopaedia Judaica*, V, Keter, Jerusalem 1971, col. 122. La data di nascita è dedotta da un documento posseduto da M. Osimo che trascrive: «יום לדרתי Marti 2. Feb. 1644 H 8»; da M. OSIMO, *Narrazione della strage compiuta nel 1547 contro gli ebrei d'Asolo*, Casale Monferrato 1875 (rist. Forni, Bologna 1985), p. 112.

<sup>7</sup> Sul medico e rabbino padovano cfr. *s.v.* in *Jewish Encyclopedia* cit., III, pp. 535-536; *s.v.* in *Encyclopaedia Judaica* cit., V, coll. 122-123; una biografia ricca di documenti sulla famiglia e sull'autore si trova in M. OSIMO, *Narrazione* cit.; cfr. H. NEPI - M.S. GHIRONDI, *Toledot gedole Yišra'el u-ge'one Italyah ... zekher šaddiqim li-verakah*, Trieste 1853, p. 143 e p. 154. Note sulla famiglia Cantarini sono conservate manoscritte a Parigi [ms. Paris H228A] e microfilmate presso l'Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts con la segnatura [Gerusalemme 12867 e 3267]. Documenti appartenuti alla famiglia in manoscritti originali sono conservati a Budapest [ms. Budapest Kaufmann A 353] e in microfilm [Gerusalemme 12590].

<sup>8</sup> Fu uno dei pochi rabbini sopravvissuti alla peste del 1630. Cfr. *s.v.* in *Jewish Encyclopedia* cit., VIII, p. 333. Il libro fu pubblicato a Verona nel 1652. Cfr. G. BUSI, *Libri ebraici a Mantova*, II, Cadmo, Fiesole 1997, p. 96.

<sup>9</sup> Mošeh Ḥayyim Catalan, figlio del medico Abraham Catalan, fu rabbino e poeta a Padova, dove morì nel 1661. La prima lettera del Cantarini fu indirizzata a lui. Cfr. *s.v.* in *Jewish Encyclopedia* cit., III, p. 618; cfr. anche M. OSIMO, *Narrazione* cit., p. 68.

<sup>10</sup> A. MODENA - E. MORPURGO, *Medici e chirurghi ebrei dottorati e licenziati nell'Università di Padova dal 1617 al 1816*, a cura di A. LUZZATTO - L. MÜNSTER - V. COLORNI, Forni, Bologna 1967, pp. 27-29.

<sup>11</sup> Cantarini, *s.v.*, in *Jewish Encyclopedia* cit., p. 536. M. OSIMO, *Tre lettere*, Padova 1856.

<sup>12</sup> Una lettera, risalente al 1662, proviene dal professore che malato, da Venezia, gli chiedeva informazioni sullo Studio e sui professori. Citato in OSIMO, *Narrazione* cit., p. 71.

<sup>13</sup> «Il diploma originale era firmato da Raimondo Giovanni Forti, professore di medicina pratica, ed allora preside della Facoltà medico-filosofica, dal Prorettore e Sindaco Gio. Giorgio Gioessleri, e da Girolamo Frigimellica pubblico Professore di medicina pratica straordinaria», *Ibid.*, p. 71. Si veda anche il carteggio Cantarini-Unger curato da Samuel David Luzzatto in «Ošar neḥmad», Wien 1860, pp. 128-149.

<sup>14</sup> OSIMO, *Narrazione* cit., p. 72.

<sup>15</sup> Mi permetto di rimandare al mio saggio: C. FACCHINI, *Il Vindex sanguinis di Isaac Viva (Amsterdam 1681). Di una polemica sull'accusa di omicidio rituale: «Annali di storia dell'esegesi» 16/2 (1999), pp. 359-378.*

precedente<sup>16</sup>. Come medico Cantarini fu abbastanza conosciuto, e deve essere annoverato tra quelli più famosi della comunità ebraica di Padova<sup>17</sup>. Tra gli altri medici ebrei suoi contemporanei dovremmo ricordare Salomon (Šelomoh ben Yosef) di Giuseppe Conegliano, addottorato a Padova il 22 gennaio 1660, e il più famoso fratello Israel (ben Yosef) di Giuseppe Conegliano, addottorato l'8 giugno 1673. Si hanno notizie anche su Jacob da Silva e Laudadio Romanin, medici veneziani ai quali fu concesso di praticare la professione medica fuori dal ghetto, molto probabilmente al seguito di Conegliano. Tra i medici più famosi della fine del XVII e dell'inizio del XVIII dobbiamo menzionare Tuviyyah (Tobia) Kohen, addottorato il 25 giugno del 1683, autore di un'opera dal titolo *Ma'asseh Tuviyyah*, pubblicata a Venezia nel 1707-8, che probabilmente fu tra gli allievi di Cantarini<sup>18</sup>; Šabbatay (Sabbato) Marini, più giovane del Cantarini<sup>19</sup>, David Nieto (1645-1728), nato a Venezia e poi divenuto *hakam* della comunità sefardita di Londra, che trascorse alcuni anni a

Padova dove si addottorò il 14 ottobre 1687<sup>20</sup>. Nieto giunse a Londra nel 1701 a dirigere il nucleo spagnolo e portoghese insediato nella capitale britannica. Il ruolo religioso che ricoprì nella sua comunità non gli permise di praticare la medicina, ma fu comunque testimone e attore della cultura del suo tempo e prese parte alle discussioni filosofico-religiose a cui parteciparono gli intellettuali inglesi dell'epoca. Fu anche vittima di una aspra polemica teologica che lo voleva accusato di spinozismo e dalla quale si difese con la pubblicazione di un'opera dal titolo *De la divina providencia*, uscita nel 1704<sup>21</sup>. Infine altri allievi di Cantarini tra i più famosi e conosciuti furono Yiṣḥaq (Isacco) Lampronti e Raffael Rabeni, i quali si addottorarono nel 1696: il primo è noto per essere uno dei più famosi rabbini e medici del XVIII secolo, ideatore e autore di una vasta opera collettanea di tipo enciclopedico, dal titolo *Paḥad Yiṣḥaq*, in cui furono raccolte, in ordine alfabetico, questioni di carattere rituale, religioso, medico e scientifico. Il secondo è un personaggio meno noto che però ai suoi tempi fu

<sup>16</sup> Sull'evento e sui *purim* speciali della comunità di Padova cfr. P.C. IOLY ZORATTINI, *Una salvezza che viene da lontano. I Purim della comunità ebraica di Padova*, Olschki, Firenze 2000, in particolare pp. 27-72.

<sup>17</sup> «Cantarini fu probabilmente il medico più erudito tra gli ebrei italiani del XVII secolo, ma scrisse dei *consilia*, non un libro di testo». Menzionato in D. RUDERMAN, *Giudaismo tra scienza e fede*, Ecig, Genova 1999, p. 301.

<sup>18</sup> Stamperia Bragadina, presso Francesco Moro. Il libro contiene una immagine dell'autore. Le poesie in lode del libro sono di Y. Cantarini e Šelomoh Conian (Conegliano). Cfr. BUSI, *Libri* cit., n.188, p. 134. Sull'autore MODENA - MORPURGO, *Medici* cit., pp. 39-40; D. RUDERMAN, *Giudaismo* cit. pp. 273-302; D. KAUFMANN, *Trois docteurs de Padoue*: «Revue des études juives» 18 (1889), pp. 293-98; EAD., *Dr. Israel Conegliano und seine Verdienste im die Republik Venedig bis nach den Frieden von Carlowitz*, Budapest 1895; L. LEWIN, *Die jüdischen Studenten an der Universität Frankfurt an der Oder*: «Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft» 14 (1921), pp. 217-38; A. LEVINSOHN, *Tuviyyah ha-rofe we-sifro Ma'asseh Tuviyyah*, Berlin 1924; D. MARGALIT, *Hakme Yišra'el ke-rofim*, Jerusalem 1962; J.O. LEIBOWITZ, *Tobie Cohen: auteur medical de langue hébraïque (1652-1729)*: «Revue d'histoire de médecine

hébraïque» 17 (1964), pp. 15-24; D. A. FRIEDMAN, *Tuviyyah ha-Cohen*, Jerusalem 1940.

<sup>19</sup> Šabbatay Ḥayyim Marini (1660/65-1748): fu allievo del Cantarini e predicatore molto amato e seguito. Fu autore di molti carmi, tra cui, ovviamente, una elegia funebre dedicata al suo maestro Cantarini. Esistono anche frammenti di una parafrasi dei *Pirque avot* contenuta nel mss. 77 della Comunità israelitica di Mantova. Sull'autore cfr. s.v. in *Encyclopaedia Judaica*, 11, coll. 994-995; MODENA - MORPURGO, *Medici* cit., p. 41; sul personaggio si veda anche L. BONIFACIO, *Il primo libro delle Metamorfofi di Ovidio nella traduzione ebraica di Shabbatay Ḥayyim Marini di Padova*, Dottorato in Ebraistica, a.a. 1991-92, relatore G. TAMANI e L. BONIFACIO, *L'episodio di Dafne e Apollo nelle Metamorfofi di Ovidio tradotte da Shabbatay Ḥayyim Marini*: «Henoch», vol. XIII (1991), pp. 319-335. Per la data di nascita dell'autore seguì BONIFACIO, *L'episodio* cit., p. 320.

<sup>20</sup> MODENA - MORPURGO, *Medici* cit., pp. 46-47.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 46-47; I. SOLOMONS, *David Nieto and Some of his Contemporaries*: «Transactions of the Jewish Historical Society of London England» 12 (1931), pp. 1-101; J.J. PETUCHOWSKY, *The Theology of Chakam David Nieto: an Eighteenth-Century Defense of the Jewish Tradition*, New York 1970<sup>2</sup>; RUDERMAN, *Giudaismo* cit., pp. 361-384. Non è del tutto da escludere che Nieto fosse in contatto con Cantarini, *Ibid.*, pp. 361-362.

uno strenuo polemist e apologeta dell'ebraismo: sembra che, sotto lo pseudonimo di Fabriano Reali, abbia scritto alcune opere sia di carattere letterario che polemico<sup>22</sup>. Altro allievo importantissimo, ormai negli anni della vecchiaia di Cantarini fu il più famoso cabbalista Mošeh Ḥayyim Luzzatto<sup>23</sup>. Queste diverse personalità vengono solo brevemente evocate per dare conto e della cultura del nostro autore e di quella che circolava tra le *élites* intellettuali ebraiche che si addottorarono a Padova tra la seconda metà del Seicento e i primi decenni del Settecento<sup>24</sup>.

Cantarini affiancò alla professione medica una intensa attività di predicatore (*daršan*) nelle sinagoghe, o scole, della città padovana, di cui i suoi sermoni sono l'evidenza storica più pregnante. Le sue prediche sono raccolte in sei volumi che coprono gli anni liturgici 1673-74,

1676-77, 1678-79, 1679-80, 1680-81, 1681-82. Essi appartengono alla ricca collezione Kaufmann depositata presso la biblioteca dell'Accademia Ungherese delle Scienze di Budapest<sup>25</sup>. Furono venduti, insieme ad un ricchissimo *corpus* di documenti storici appartenenti alle comunità del Lombardo-Veneto, e a preziosi manoscritti, da Marco Mortara, rabbino maggiore della comunità ebraica di Mantova, a David Kaufmann, studioso del giudaismo<sup>26</sup>, verso la fine del XIX secolo (probabilmente intorno al 1895)<sup>27</sup>.

I sermoni di Cantarini offrono una testimonianza molto ricca di omelie scritte in italiano con caratteri latini, contenenti citazioni in ebraico e talvolta anche latine<sup>28</sup>. Possiamo affermare, con una certa sicurezza, che nel Cinquecento e nel Seicento la *performance* orale

<sup>22</sup> F. REALI, *Squarcio di lettera del dr. Barnabò Scacchi sopra la considerazione del Sig. Biagio Garofalo intorno alla poesia degli ebrei*, Augusta (Padova) 1709; IDEM, *Lettere sopra un saggio di critica del sig. Giovanni Clerico intorno alla poesia degli ebrei*, Padova 1710; IDEM, *Antologia alle osservazioni di Ottavio Maranta (cioè Biagio Garofalo) fatta da Fabio Carsellini in difesa del dr. Raffaele Rabeni*, (Augusta) Padova 1711; IDEM, *Differenze filosofico-sacre considerate da R. Rabeni*, Padova 1713. Sull'autore cfr. L. DELLA TORRE, *Cenni autobiografici di alcuni autori ebrei italiani*, III, *Rabeni: Scritti sparsi*, Padova 1908, II, pp. 250-251; M. SOAVE, *All'illustre M. dr. Steinschneider in Berlino - Lettere (Sulla letteratura italiana degli ebrei): «Vessillo israelitico» XXVI* (1878), pp. 54-58. Sulle notizie mediche cfr. MODENA - MORPURGO, *Medici cit.*, pp. 54-55.

<sup>23</sup> Mošeh Ḥayyim Luzzatto (Padova 1707 - Acco 1746), membro di una prestigiosa famiglia ebraica padovana fu autore di drammi teatrali, opere di retorica, testi mistici e di etica. Fondò, giovanissimo, un circolo esoterico, e ben presto iniziò a sentire la voce del *maggid* e a scrivere testi ispirati da questa «voce». Venne presto accusato di eresia sabbatiana e obbligato a bruciare tutti i suoi scritti. Lasciò quindi l'Italia e vagò presso altre comunità ebraiche europee fino a fermarsi per qualche anno ad Amsterdam. Intorno ai quaranta anni giunse in Palestina, per portare a termine i suoi studi cabalistici, ma morì quasi subito colto dalla peste con tutta la famiglia. Cfr. A. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino 1991<sup>2</sup>, pp. 672-673; S. GINZBURG, *The Life and Works of Moses Hayyim Luzzatto*, Philadelphia 1931,

pp. 16-18. Sul rapporto tra Cantarini e Luzzatto si veda il saggio di Natascia Danieli in questo stesso volume.

<sup>24</sup> P.C. IOLY ZORATTINI, *Gli ebrei nel Veneto dal secondo Cinquecento a tutto il Seicento*, in G. ARNALDI - M. PASTORE STOCCHI (a cura di), *Storia della cultura veneta*, 6 voll., Neri Pozza Editore, Vicenza 1976-1984, *Dalla Controriforma alla fine della Repubblica*, 4/II, pp. 281-312; EAD., *Gli ebrei nel Veneto durante il Settecento*, in G. ARNALDI - M. PASTORE STOCCHI (a cura di), *Storia della cultura veneta*, 6 voll., Neri Pozza Editore, Vicenza 1976-1984, *Il Settecento*, 5/II, pp. 459-486.

<sup>25</sup> Budapest, Biblioteca dell'Accademia Ungherese delle Scienze, *Mss Kaufmann*, A314 [anno (5)434=1673-74], A315 [anno (5)440=1679-80], A316 [(5)437=1676-77], A317 [anno (5)439=1678-79], A318 [anno (5)441=1680-81], A319 [anno (5)442=1681-82], Accademia delle Scienze di Budapest. Cfr. B. RICHLER, *Guide to Hebrew Manuscript Collections*, Jerusalem 1994. Sulla corrispondenza del calendario ebraico con quello cristiano cfr. E. MAHLER, *Handbuch der jüdischen Chronologie*, Frankfurt am Main 1916.

<sup>26</sup> Su David Kaufmann (1852-1899) si veda: G. KOMORÓCZY (cur.), *Jewish Budapest*, Central European University Press, Budapest 1999, pp. 208-209.

<sup>27</sup> Per una generica descrizione della collezione Kaufmann cfr. Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára, *Keleti Gyűjtemény*, Library of the Hungarian Academy of Sciences, *Oriental Collection*, Budapest 1997, p. 12.

<sup>28</sup> Cfr. SAPERSTEIN, *Jewish cit.*, p. 27 n. 2.

del sermone veniva usualmente condotta nelle lingue volgari dei paesi in cui gli ebrei erano insediati; nella fase di composizione del sermone, quasi sempre steso per iscritto dopo essere stato pronunciato, il predicatore tendeva ad utilizzare in un primo momento la lingua volgare<sup>29</sup>, mentre una seconda stesura in ebraico veniva realizzata se intendeva pubblicarne una raccolta<sup>30</sup>. Il sermone manoscritto di questo periodo può quindi restituirci più da vicino il mondo dell'autore e del suo pubblico «assiso» in sinagoga, mentre nella fase di stampa e nel passaggio linguistico esso si trasforma e si allontana dal suo uditorio di origine per varcare i confini linguistici e geografici della penisola italiana<sup>31</sup>.

In termini molto generali si può affermare che la funzione dei sermoni è multiforme e può variare a seconda dei tempi e delle circostanze storiche, tuttavia uno degli scopi centrali della predicazione ebraica, soprattutto in età moderna, fu quello di contribuire all'educazione religiosa dei membri del gruppo. Nei testi dei sermoni il predicatore espone delle regole volte a indirizzare le abitudini etiche, morali e religiose dei suoi correligionari, tentando così di influire sull'ordine sociale del suo gruppo, e di diffondere precise conoscenze culturali, come quelle scientifiche, che vengono così volgarizzate e rese patrimonio comune. In quanto genere letterario indirizzato ad un pubblico assai più vasto di quello dei soli rabbini, si ritiene che il sermone rifletta anche la ricettività, i bisogni e le conoscenze culturali delle comunità a cui è indirizzato. I sermoni costituiscono, quindi, una utile fonte per valutare la effettiva diffusione di

concezioni teologiche, filosofiche e cabbalistiche che avevano trovato la loro prima collocazione in generi letterari più sofisticati, come i trattati teologici, i commenti biblici e rabbinici<sup>32</sup>. Inoltre, lo studio delle prediche permette di capire quale ruolo venne ad assumere il predicatore in età moderna, e di esaminare le strategie di diffusione della cultura religiosa. Se i sermoni non riflettono esattamente la complicata realtà storica alla quale appartengono, rispecchiano però alcune tendenze sociali, preferenze culturali, ed altri utili dettagli che invitano a nuovi sguardi sul passato ed aprono nuove possibilità interpretative.

Prima di addentrarci nell'analisi di alcuni aspetti della predicazione di Cantarini è necessario svolgere qualche breve considerazione relativa alle modalità di studio di questo genere di letteratura religiosa. Un *corpus* così ricco di sermoni può essere analizzato in molti modi, si possono evidenziare le tecniche compositive, sottolineare la scelta dei temi in rapporto alla Scrittura e alla letteratura rabbinica, catalogare le fonti utilizzate e via dicendo. È certamente importante procedere ad una analisi per ogni annata in modo tale da evidenziare strutture ricorrenti, se vi sono, e preferenze tematiche. In questo ultimo caso è possibile individuare gli argomenti rilevanti e più frequenti (o che perlomeno così appaiono allo sguardo dello storico). Il nostro primo tentativo è consistito nell'evidenziare alcuni nuclei tematici che ci sono parsi più frequenti e centrali all'interno del *corpus* omiletico. Per certi aspetti è stato necessario rispettare e seguire la cadenza liturgica entro i quali i sermoni venivano predicati, in particolar modo durante le feste ebraiche più

<sup>29</sup> La questione è ben affrontata da SAPERSTEIN, *Jewish* cit., pp. 39-44. Cfr. ZUNZ, *Die gottesdienstlichen* cit., p. 449. Una delle fonti principali di Zunz su questa questione è costituita dal Modena; L. DELLA TORRE, *In quale lingua si predicò in Italia ne' tempi passati?*: «Corriere Israelitico» I (1862-63) e in IDEM, *Scritti sparsi*, II, Padova 1908, pp. 238-245; R. BONFIL, *Harabbanut be-Italyah bi-tequmat ha-Renesans*, Gerusalemme 1979, p. 192 [trad. ingl. *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, Oxford 1990, p. 301]. Sulla predicazione di Moscato in lingua italiana C. ROTH, *The Jews in the Renaissance*, Philadelphia 1959, p. 36 e l'opinione contraria di DAN, *Sifrut* cit., pp. 45-46.

<sup>30</sup> Tra quegli otto volumi, uno raccoglieva sermoni di anni diversi, in ebraico. È quindi probabile che fosse un manoscritto preparato in funzione di una pubblicazione. Cfr. OSIMO, *Narrazione* cit., p. 123 n. c<sup>3</sup>.

<sup>31</sup> Anche Saperstein ha evidenziato questo tipo di trasformazione soprattutto nel passaggio dalla oralità alla scrittura del sermone, in cui i dati più strettamente connessi agli eventi del gruppo di riferimento sono tralasciati. Cfr. SAPERSTEIN, *Preaching* cit., p. 26.

<sup>32</sup> M. SAPERSTEIN, *Sermon* קרשק, in A.A. COHEN - P. MENDES-FLOHR (curr.), *Contemporary Jewish Religious Thought*, New York-London 1997, pp. 866-872.

importanti, come *Kippur*, *Sukkot*, *Pesaḥ* e *Šavu'ot*, o tenere conto anche di eventuali ricorrenze liturgiche relative al ciclo della vita privata, come circoncisioni, *bar mišwah*, matrimoni e funerali al fine di scorgere tendenze culturali o tradizioni esegetiche particolari, soprattutto in riferimento alle importanti prediche pasquali.

Tra i temi centrali spiccano quelli relativi alla povertà e ricchezza, altri di carattere più tradizionale e religioso, altri, più originali, ispirati dalla filosofia stoica<sup>33</sup>, dall'uso della letteratura emblematica, o dalla cultura scientifica. A parte, vanno considerati quei sermoni che sono organizzati, per un intero semestre liturgico, attorno ad un tema preciso: in un primo caso sono le storie di guerra, tratte da testi militari dell'epoca, in un altro, invece, sono elementi e concetti di architettura, ispirati in particolare dall'uso del *De architectura* di Vitruvio, e del *De re aedificatoria* di Leon Battista Alberti<sup>34</sup>. Dato che non è possibile trattare in questa sede tutti gli aspetti della predicazione di Cantarini, ci limiteremo ad esaminare alcuni sermoni, evidenziando uno degli elementi più caratteristici e innovativi della sua tecnica omiletica volta ad utilizzare emblemi ed imprese che vanno a costellare di immagini suggestive il suo tessuto verbale<sup>35</sup>. Chi scorre i

suoi manoscritti si trova infatti con una certa frequenza davanti a testi che mostrano di attingere a più riprese a quel tipo di letteratura molto diffusa in età moderna, composta da immagini e motti, a cui poteva essere associata una spiegazione epigrammatica - dalla *Iconologia* di Cesare Ripa, al *Mondo simbolico* di Francesco Picinelli, agli *Hieroglyphica* di Pierio Valeriano, alle *Imprese sacre* di Paolo Aresi<sup>36</sup>, e qualche volta, più raramente, all'opera dell'Alciati<sup>37</sup>.

Nel Seicento acquista sempre più importanza, nell'arte omiletica, la capacità di visualizzare la parola o il concetto, grazie al sapiente utilizzo dei testi di emblemi e di trattati di iconologia, ormai non più impiegati solo dai pittori e dagli artisti, ma anche dai predicatori: «La topica costruita attingendo a fonti diverse (letterarie e artistiche) si presenta ora disponibile per chi opera sia sulle parole, sia sulle figure dipinte o scolpite, sia sulle varie combinazioni delle due componenti di cui è così ricca la prassi tardo-cinquecentesca e seicentesca»<sup>38</sup>.

L'uso di questo tipo di letteratura è ampiamente attestato per i predicatori cristiani e quindi studiato con grande attenzione, mentre per i sermoni ebraici non vi sono ancora riscontri precisi: a proposito di un sermone della raccolta di Leone Modena<sup>39</sup> si è parlato dell'utilizzo di un famoso emblema sulla morte e l'amore trat-

<sup>33</sup> Particolarmente rilevanti nell'anno 1673-'74 sono le prediche suggerite da insegnamenti di filosofia stoica.

<sup>34</sup> Durante l'anno liturgico 1678-'79, a partire dal secondo semestre, ogni predica è contrassegnata dalla scelta di un apparato metaforico e di temi derivati dall'arte della guerra e della disciplina militare. Questa scelta esplicitamente espressa durante il sermone dello *Šabbat ha-gadol*, inaugura il semestre liturgico primaverile, subito a ridosso della festività di *Pesaḥ*. L'anno liturgico 1681-'82, strutturato nello stesso modo, è dominato invece dal campo metaforico della costruzione architettonica. L'arte della costruzione diventa così simbolo della edificazione dell'anima trasformandosi in un ricco deposito di immagini e temi da predicare.

<sup>35</sup> Le imprese sono composte da una immagine e da un motto, mentre gli emblemi da una immagine, un motto e una spiegazione epigrammatica del loro legame. Cfr. E. ARDISSINO, *Immagini per la predicazione: Le "Imprese sacre" di Paolo Aresi: «Rivista di storia e letteratura religiosa»*, XXXIV

(1998), pp. 3-25 in part. p. 7. Cfr. G. FERRONI, *Storia della letteratura italiana. II. Dal Cinquecento al Settecento*, Einaudi Scuola, Milano 1991, pp. 244-245.

<sup>36</sup> Sull'Aresi cfr. ARDISSINO, *Immagini cit.*, pp. 3-25. L'Aresi pubblicò tra il 1615 e il 1640 una raccolta di «imprese sacre» dal titolo *Delle imprese sacre con utili e dilettevoli discorsi accompagnate*, Verona 1615. Per le varie edizioni cfr. ARDISSINO, *Immagini cit.*, p. 7.

<sup>37</sup> La prima edizione dell'*Emblematum liber*, fu stampata ad Augusta nel 1531. Sull'Alciati e la sua diffusione cfr. M. PRAZ, *Studi sul concettismo*, Firenze 1946, pp. 20 e 38 e ss. Si veda anche: M. PRAZ, *Studies in Seventeenth Century Imagery. Second Edition Considerably Increased*, Roma 1964; parte seconda, Roma 1974.

<sup>38</sup> L. BOLZONI, *Oratorie e prediche*, in A. ASOR ROSA (cur.), *Letteratura italiana, 3/2, Le forme del testo. La prosa*, Einaudi, Torino 1984, p. 1063.

<sup>39</sup> L. MODENA, *Sefer midbar Yehudah*, Daniele Zanetti, Venezia 1602.

to dalla raccolta di Alciati<sup>40</sup>, e per una predica di Yehudah Del Bene registrata da ha-Kohen, dove l'immagine del serpente è utilizzata come simbolo di «virtù e prudenza» Roberto Bonfil ha chiamato in causa alcuni emblemi<sup>41</sup>.

Questo tipo di letteratura, come abbiamo già affermato, affiora con grande frequenza nelle omelie di Cantarini. L'impiego di questi testi non sempre viene esplicitamente segnalato nella composizione della predica che si può presentare come una vera e propria combinazione stratificata e labirintica di opere di vario tipo. L'uso di emblemi, immagini e icone rappresenta un interessante indizio che rende possibile uno sguardo nuovo sugli ambienti culturali dell'ebraismo italiano della seconda metà del XVII secolo.

### *L'usuraio malinconico*

Se seguiamo un ordine strettamente cronologico, uno dei primi sermoni di grande è quello predicato per lo *šabbat be-har/be-ḥuqqotay* del 1673-74, dedicato alla pratica dell'usura. Si tratta di un tema sociale evidentemente scottante: la pratica dell'usura entro le mura del ghetto venne aspramente condannata con toni accesi anche in una famosa predica di Azaryah Figo che denunciava gli alti tassi raggiunti dal prestito a interesse all'interno della comunità e soprattutto verso i poveri<sup>42</sup>. Tra i moltissimi sermoni lasciati dal Cantarini, e tra gli svariati temi toccati dal predicatore, una particolare attenzione è dedicata ai problemi di tipo sociale, una questione che si ritrova con una certa frequenza tra i predicatori sefarditi, come dimostra l'esempio paradigmatico di Ša'ul ha-Levi Morteira<sup>43</sup>. La scelta di optare per una predicazione che contenga istanze di

critica ai costumi della società contemporanea è quindi già codificata nelle raccolte secentesche. Nella predicazione di Cantarini i sermoni dedicati al lusso, alla ricchezza, alla povertà, all'onore, e infine alla pratica dell'usura ricorrono con una certa frequenza, anche se in termini percentuali non incidono in modo rilevante rispetto ad altri temi ed argomenti. Ma accanto a questi sermoni va valutata anche la scelta di termini e di metafore che appartengono al campo semantico dell'economia, della produzione di ricchezza e del lusso, che offrono un ricco deposito di immagini a cui il predicatore ricorre con una certa frequenza, forse perché più persuasive.

Nel caso della predica dedicata all'usura è evidente fin dall'inizio quale sia l'autorità rivendicata dal predicatore, che fa anche da supporto a tutto il suo discorso di critico della propria società: non si tratta di un personaggio biblico, né tanto meno della *Torah* – come in altre omelie<sup>44</sup> – ma assume i tratti di quella autorevolezza che gli deriva dalla sua professione di medico capace di guarire una comunità afflitta dal male, trasfigurato da malessere fisico a piaga sociale<sup>45</sup>. Ad essere condannato in questa sede non è tanto il prestito ad interesse, che era una delle specializzazioni economiche degli ebrei in età moderna, ma il fatto che venga messo in atto entro le mura del ghetto. Il durissimo sermone, predicato nella sinagoga di rito italiano, è suggerito da un passo tratto dalla pericope biblica settimanale, accompagnato da un detto rabbinico non troppo diverso per argomento<sup>46</sup>. La predica si apre con un *topos* particolarmente caro al predicatore e che ricorre frequentemente nei suoi sermoni: quello dell'uomo ferino, metafora delle ingiustizie e delle crudeltà che gli uomini perpetrano ad altri uomini:

<sup>40</sup> Cfr. SAPERSTEIN, *Jewish cit.*, pp. 98-99.

<sup>41</sup> Cfr. R. BONFIL, *Preaching as Mediation between Elite and Popular Culture. The Case of Judah Del Bene*, in *Preachers cit.*, p. 74 e n. 17.

<sup>42</sup> Sul sermone di Figo cfr. I. BETTAN, *The Sermons of Azaryah Figo*: «Hebrew Union College Annual», VII (1930), p. 467.

<sup>43</sup> Cfr. SAPERSTEIN, *Jewish cit.*, pp. 270-272.

<sup>44</sup> In altre omelie il predicatore procede per immedesimazione, trasformando l'io narrante ora in *Qohelet*, ora nella *Torah*, e via dicendo, col fine di rendere più teatrale la sua *performance*.

<sup>45</sup> Lezione *Be-har/be-ḥuqqotay, boqer ṭali'ani*, anno 1673-'74.

<sup>46</sup> *Nošē* [fine di Lv 25,36 e inizio di 25,37]: E tuo fratello viva con te. Non gli darai il tuo denaro a interesse.

*Ma'amar* [*Avot* 5,10]: «Quattro tipi di uomo: quello che dice ciò che è mio è mio, ciò che è tuo è tuo. Questo è (il tipo) normale; alcuni dicono: è il tipo di Sodoma; ciò che è mio è tuo e ciò che è tuo è mio, è il tipo dello zotico (*'am ha-areš*). Ciò che è mio è tuo e ciò che è tuo è tuo: questo è il *ḥasid* (santo); ciò che è mio è mio e ciò che è tuo è mio: questo è il cattivo».

Homo che già anni morso da un cane ti si risvegliò di recente quel impresso veleno in modo che mutati i costumi umani in canini e lupini sembra appunto un cane un lupo in assalto. Attacca gl'homini e con gran rabbia mordeli. Stupisco bene dell'incontro, che in questa settimana mi si presenta un altro rabbioso e che morde, quest'è l'usuraro che con morsi cagneschi rovina il suo sangue de miseri bisognucoli, de questi morsi parlando da משה oggi *Non prendere da lui interesse o tributo, ma abbi timore del tuo Dio e tuo fratello viva con te. Non gli darai il tuo denaro a interesse, nè gli darai il tuo cibo a tributo*<sup>47</sup>.

Così in qualità di medico spirituale il predicatore si accinge a spiegare la malattia che degrada l'uomo da essere sociale a essere naturale. La ferinità, metaforizzata qui dall'usuraio che morde, è associata ai mali del secolo, immaginato, secondo canoni apocalittico-eschatologici, come tempo di assoluto declino e perdizione:

Devesi decretar per un secolo d'homini che fa vergogna e disonora i genitori אביו רור per secoli si crede puro, ma che per verità è pieno d'escrimenti e impurità che lo infermano לא רחוק ומצאתו לא רחוק<sup>48</sup> secolo che non può essere lavato né lo admitte per non poter rimirar l'acqua, alla di cui purezza alza gl'occhij né può soffrirne la veduta מדרגו עינו<sup>49</sup> secolo che alzarà le palpebre, e patirà in esse le convulsioni come soggiungeremo ינשא<sup>50</sup>; convien dico concluderlo tale cioè ammalato, se è רור i di cui denti siano come spade, per pungere, per mordere i poveri bisognevoli e coll'usura morsicarli<sup>51</sup>.

L'usuraio è poi lentamente descritto in modo tale da essere associato alla immagine della malinconia, nella forma che affligge ad esempio i malati di epilessia, come si può desumere dalle notazioni di Aristotele al riguardo<sup>52</sup>:

<sup>47</sup> Lv 25,36-37.

<sup>48</sup> Pr 30,12: C'è gente che appare pura ai propri occhi ma non si è levata dalle sue sozzure.

<sup>49</sup> Pr 30,13: C'è gente i cui occhi sono alteri.

<sup>50</sup> Pr 30,13: e le cui ciglia superbe.

<sup>51</sup> Lezione *Be-har/be-ḥuqqotay, boqer ṯali'ani*, anno 1673-'74.

<sup>52</sup> Si veda sulla questione il classico studio di R. KLIBANSKY - E. PANOFSKY - F. SAXL, *Saturno e la malinconia*, Einaudi, Torino 1983, in particolare

cinque accidenti s'enumerano per proprij da chi è morso dal cane, e quattro altri per accessorij e separabili, e altrettanti ritroveremo nel interessato usurario, è cogitabondo, pauroso, amator della solitudine, inimico della luce, [...] dell'acqua, e ogn'altro liquido; più suol patire de' delirij, convulsioni nei nervi; sqiuma alla bocca, e finalmente s'avicina assalta con impeto e morde. E pigliatemi uno di questi usurari interessati e considerate se non è sempre cogitabondo e di mille pensieri di continuo involto sconvolto *Abomina il Signore i pensieri malvagi, ma quelli dei puri sono parole piacevoli. Sconvolge la sua casa chi è dedito ai sordidi guadagni, ma chi odia i doni vivrà*<sup>53</sup>.

Il predicatore poi, ispirato dai versetti di *Proverbi* 15,26-27, descrive nei minimi dettagli gli atteggiamenti dell'usuraio-malinconico secondo il modello della diagnosi medica:

questo interessato da mille pensieri nel capo, da fenerar con questo, dar la tal somma ad uno a quell'altro, pensieri odiati da Dio יהוה רובעתיה<sup>47</sup> ha mille giri nella testa, non li comunica, non li scrive, ma tutto tiene tra se per che di guadagni [da] non dirsi illeciti parlano solo gl'homini puri da questi negotiations [che si] regolano con i precetti della legge, e posson parlarne e raccontarli. Un di questi interessati usurari colla sua taciturnità sin conturba la famiglia che lo vede con tanti cogitabondo, pensieroso בירו עכר; contrario del tutto a chi non solo non ama il lavoro illecito, che odia anco i doni מתנת וישנא ed ecco il 1.o accidente l'esser cogitabondo e che corrisponde al morso del can rabido.

Pigliatelo di novo e si vegga se anco nel 2.o è seco conforme; dico nella paura e chi non vede l'usuraro afflitto dai continui timori, non ha mai quiete interna e sta con spavento di non perdere in qualche modo le mal acquistate, chi allegro colla sua parte e cogl'averi è lieto questo è ricco, e quei sono haveri ch'hano congiunta la letizia per che sono procurati con fatica e industria; Gl'acquisti d'usura sono senza fatica non

pp. 22-23. Tuttavia l'associazione della malinconia con l'epilessia si trova già negli ippocratici; *Ibid.*, n. 13, p. 23. Per la traduzione dei *Problemata* 30,1 cfr. ARISTOTELE, *La "melanconia" dell'uomo di genio*, a cura di C. ANGELINO - E. SALVANESCHI, Il Melangolo, Genova, 1981, p. 23 sugli effetti dell'atrabile: «[...] i sintomi possono consistere per alcuni in epilessia, apoplezia, forti depressioni, per altri in esaltazioni eccessive [...]».

<sup>53</sup> Pr 15,26-27.

hanno accompagnata la allegrezza, anzi il timore, haverle à restituir di chi sono, come contro il giusto cumulare, ed ecco il 2.º accidente nel usuraro col qual convien col morso dal can rabido. Aggiungete il 3º la solitudine, e chi è colui che non aborrisca non che l'amicizia ma anco la conversazione sua, chè non lo fugga, chè non lo discaccia, che non odij come crudelissimo inimico l'interessato usuraro avaro. Si consideri il 4º l'odiar la luce e ogn'altro perspicuo, e chi non sa esser principio d'ogni vitioso l'amar le tenebre e il tenir più che può occulti i suoi peccati ma se verun peccatore procura di nascondersi, l'usuraro è tale che cerca una stretta secretezza, per non essere segnato a' dito dal popolo con sua molta ignominia e rossore, per non esservi farsi vitio il più vergognoso che l'usura che partecipa del vergognosissimo latrocinio. Ne il 5º ci lascia [mentire] ch'è un aversione incredibile all'acqua e ogn'altro liquore: è così inimico de hogni succo humido che inhorridisce in vederlo, anzi in sentirlo e dell'usuraro questo è proprio il ritrovarsi poi alla fine senza humido da sostenersi, avido e privo d'ogni commodo, impoverisce a maraviglia e il guadagno.

Questa particolareggiata descrizione dell'usuraio – quasi al limite del romanzesco – trae linfa non solo dalle teorie scientifiche e mediche di impostazione tradizionale, ma riflette anche un certo gusto secentesco per le descrizioni con effetti «espressionistici», segno di una più generale propensione al patetico, influenzata anche dalla pittura, soprattutto laddove emerge la fine descrizione degli stati emotivi e delle passioni.<sup>54</sup> Raccontare l'usuraio in questo modo significa voler colpire l'immaginazione e sigillare nella memoria di chi ascolta una precisa proiezione che ha la forza di un dipinto. Oltre alla descrizione-invenzione dell'usuraio malinconico, il predicatore attribuisce le cause di tale malattia al morso del cane rabbioso, il quale trasmette i caratteri ferini all'uomo e lo degrada. È proprio questa qualità canina/ferina

<sup>54</sup> A titolo esemplificativo si veda F. CAROLI (cur.), *L'anima e il volto. Ritratto e fisiognomica da Leonardo a Bacon*, Electa, Milano 1998, in particolare pp. 18-41 e 176-179; più generale sul rapporto tra cultura scientifica e pittura si veda il classico lavoro di S. ALPERS, *Arte del descrivere. Scienza e pittura nel Seicento olandese*, trad.it. Bollati Boringhieri, Torino 1999<sup>2</sup>.

<sup>55</sup> Si veda la storia di Naval in 1 Sam 25,3: L'uomo si chiamava Naval, mentre sua moglie aveva nome Abigail. La donna era molto intelligente e bellissima

che spinge l'uomo verso l' avida accumulazione: questa spiegazione è supportata da un passo biblico (1 Sam 25,3) – «l'interesse è un cane: d'un interessato non saprei ritrovar il più bel esempio di Naval e l'istoria lo chiama cagnesco<sup>55</sup> per che l'interesse è cane, l'interesse che è cane alle volte si fa rabbioso» – ma anche da altre fonti che non sono menzionate.

Se guardiamo all'*Iconologia* di Ripa l'associazione del malinconico al cane rabbioso si può rinvenire nella immagine dell'avarizia e dal commento che l'accompagna:

Donna vecchia pallida & magra, che nell'aspetto mostri affanno & malinconia, à canto havrà un lupo magrissimo, & à guisa d'idropico, haverà il corpo molto grande, & sopra vi terrà una mano, per segno di dolore & con l'altra tenga una borsa legata, & stretta, nella quale miri con grandissima attenzione. Il lupo come racconta Christofano Landino, è animale avido, & vorace, il quale non solamente fa preda aperta dell'altrui, ma ancora con agguati, & insidie furtivamente, & se non è scoperto da pastori o da cani non cessa, fino a tanto, che tutto il gregge rimanga morto, dubitando sempre di non haver preda à bastanza; così l'avarò hora con fraude, & inganno, hora con aperte rapine toglie l'altrui, ne però può accumular tanto, che la voglia sia satia. Dipingesi à guisa dell'idropico, perché si sa questo non ammorza mai la sete per bere, ma l'accresce, così l'avaritia tanto cresce nell'huomo, quanto crescano i tesori, però disse Oratio nell'Ode 2. lib. 2 *Crescit indulgens sibi dirus hydrops/Nec sitim pellit*, et San Gregorio nelli Morali 14. così dice: *Omnis avarus ex potu sitim multiplicat*, et Seneca ancora: *Avaro deest, tam quod habet*. La magrezza del lupo nota l'insatiabile appetito dell'avarò. Onde Dante nel primo capitolo dell'Inferno così dice: *Et hà natura si malvagia, e ria / Che mai non empie la bramosa voglia / Et doppo pasto hà più fame, che pria*. Si fà con la borsa serrata, godendo più nel guardare i danari, come cosa dipinta per diletto, che in adoperarli in utile per necessità<sup>56</sup>.

d'aspetto, ma l'uomo era duro e di brutti modi; era un calebita.

In ebraico Calebita, *kilbi*. Contiene le stesse consonanti del termine *kelev*, cane.

<sup>56</sup> Cfr. *Iconologia*, di Cesare Ripa Perugino, in Venetia, presso Cristoforo Tomasini, 1645, p. 51 e immagini pp. 52-53. Difficile sapere quale edizione fosse a disposizione del Cantarini. Sull'opera del Ripa e sull'utilizzo nella predicazione cristiana cfr. BOLZONI, *Oratoria* cit., p. 1063.

Altre parti dedicate dal Ripa all'«interesse» servono per penetrare nelle stratificazioni che compongono l'immagine che il predicatore presenta ai suoi fedeli:

Huomo brutto, magro, nudo, ma che habbia à traverso una pelle di lupo, & del medesimo animale habbia l'orecchie, & che abbracci, & stringa con avidità con ambe le mani un globo, che rappresenti il mondo, così vien dipinto da Gierolamo Maffei Lucchese pittore, huomo di bello ingegno, & di bonissimo giuditio<sup>57</sup>.

Un uomo vecchio, vestito di nero, che tenga con una mano una canna con l'amo da pescare, e con l'altra un rastello, dall'un canto vi sia un gallo, dall'altro un lupo. Interesse è un appetito disordinato del proprio comodo, e si stende a molti, e diversi obietti secondo gl'appetiti degl'huomini: ma volgarmente all'acquisto e conservatione della robba, che però si dipinge vecchio (come dice Aristotile nella Poetica) essendo questa età naturalmente molto inclinata all'Avaritia capo particolare dell'interesse. La canna con l'hamo mostra, che l'interesse sforza spesse volte a far beneficio altrui: ma con intentione di giovamento proprio, e non per la sola virtù, che non si può aver fine meno nobile di se stessa, perché con la canna i pescatori pongono il cibo al pesce, con intenzione di prenderlo e tirarlo fuori dell'acqua.. Questo medesimo affetto di propria affettione si dimostra nel rastello in strumento di hira il quale non serve per altro, che per tirare verso colui, che lo maneggia. Si veste di negro per mostrare che si esso come colore non si può tramutare in altri colori, così l'interessato stà sempre fermo nei suoi utili, e comodi, oltre che l'interesse proprio macchia, che da ciascuna parte oscura, il bianco della virtù, e perché l'interesse tiene altrui in gelosia del proprio comodo, e in continua vigilanza così d'animo, come de' sensi, se gli accompagna seco il gallo posto nel modo, che di sopra si è detto. *Se li metterà a canto il lupo, perciocche l'interesse ha la medesima natura, & proprietà di questo animale essendo che del continuo è avido & ingordo*<sup>58</sup>.

Così mentre il cane e il suo morso, evocati dal passo biblico, sono assimilabili alle immagini del lupo che ritroviamo tra gli emblemi del Ripa, l'avaro potrebbe essere associato all'idropico che come l'usuraio si mostra a sua volta affannato e *malinconico*. Un altro emblema esplicativo, sempre tratto dalla *Iconologia* del Ripa, è quello

dell'invidia – un termine che troviamo inserito come stralcio nel sermone ma a cui non segue alcun rilevante sviluppo narrativo – in cui troviamo menzionato «[...] un cane magro, il quale come da molti effetti si vede animale invidiosissimo, e tutti i beni degli altri vorrebbe in se solo»,<sup>59</sup> e che suggerisce alcuni dati caratteristici dell'usuraio inventato da Cantarini nella sua predica. Se tutte queste suggestioni sono comunque potenzialmente entrate nel sermone, dobbiamo anche considerare alcuni stralci del *Talmud babilonese*, in cui la descrizione del cane rabbioso si aggiunge alle altre fonti che compongono il mosaico della predica:

Se qualcuno è morso da un cane rabbioso. I nostri rabbi insegnano: Cinque cose sono menzionate in connessione al cane rabbioso: La sua bocca è aperta, la saliva esce, le orecchie sono cadenti, la coda tra le gambe, e cammina sul margine della strada<sup>60</sup>.

Il sermone, quindi, mescola senza esplicitare, una varia combinazione di elementi che rivela le complesse stratificazioni dell'immaginario e delle procedure compositive utilizzate dal predicatore: si sovrappongono qui gli emblemi, i dati della medicina, della filosofia, con quelli della tradizione religiosa che guidano l'oratore nella messa a punto di immagini parlate da imprimere nella mente.

Il malinconico e la malinconia non solo sono utilizzate dal predicatore padovano per descrivere pratiche sociali improntate all'ingiustizia, ma possono prestarsi anche per comporre una rappresentazione di Israele. L'immagine ricorre più volte, come ad esempio in un sermone pasquale del 1680-81, in cui Israele è dipinta:

cogl'occhij languenti, coi sguardi cadenti, colle ciglia rilasciate, le guancie bagnate, le labbia pallide, i capelli confusi, i gomiti sulle ginocchia, le mani sotto il mento, il capo chino, tutto in se nascosto, ritirato raggrizzito impicciolito, insomma nei בגלות בנִי יִשְׂרָאֵל l'idea, l'aria, le fattezze, l'aspetto vi sarebbe d'un vero tribolato. Si confonderebbe però perplesso in vederlo di †...† in sè stesso per la tribolazione gonfio e dilatato per l'ambizione per il travaglio cadere a terra a terra vicino, per la superbia col capo tumido

<sup>57</sup> *Iconologia* cit., p. 300.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 300. Il corsivo è mio.

<sup>59</sup> *Ibid.*, pp. 298-299.

<sup>60</sup> bYoma, 83b.

e al cielo inalborato; e come si erano assieme miseria e superbia<sup>61</sup>.

Come non riconoscere in questa descrizione la celeberrima immagine della malinconia, resa famosa non solo dalle incisioni di Dürer, ma già codificata proprio dal Ripa? In questo caso, più che dal commento che accompagna l'immagine, la descrizione dei malinconici figli di Israele trae spunto con ogni evidenza dall'icona, poiché riconosciamo facilmente nelle parole del rabbino i suoi tratti caratteristici: lo sguardo mesto della donna, i capelli arruffati e il capo reclinato verso l'avanti.<sup>62</sup>

Se la prima parte del sermone è dedicata alla descrizione delle caratteristiche dell'usuraio-malinconico, la seconda parte, quella conclusiva, è composta dalla descrizione degli antidoti per guarire da questa "malattia". Dopo avere descritto le cause che inducono all'usura, sempre in modo metaforico, la seconda parte del sermone viene dedicata ai rimedi e alla guarigione che il predicatore in quanto medico è in grado di impartire attraverso una farmacopea che combina elementi di cultura dell'epoca e credenze popolari tradizionali:

Pigli una pelle di basilisco maschio e vi scrivi sopra i seguenti caratteri «Abaye dice: prendi la pelle di una iena (o leopardo maschio), e scrivi sopra: Io, (tal dei tali) figlio della tal donna, scrivo sopra la pelle della iena maschio: *kanti, kanti, kloros*»<sup>63</sup>, il basilisco infetta e avvelena col sguardo, perciò sopra la pelle del basilisco scrivi ò canti e angoli degl'occhi eccovi il collirio per risanarvi Iddio; l'interesse move all'invidia ערען חרען occhio qual di basilisco che non potendo veder di buon sguardo l'altrui bene, sij un colirio a questo primo accidente. Poi pigli i proprii vestimenti e li sepellisca in publica strada per un anno, mostrando di conoscer che nel corso degl'anni si spoglierà del mal occupato, nel mezzo della strada come non suoi, e li sepellirà considerandoli per mortali e finiti; e dopo un anniversario dissotterrà quelle vesti e le abbruciarà spargendo le ceneri per le contrade, essendo tale l'usura che tutto incendia e fa andare in frantumi.

<sup>61</sup> *Yom bet Pesah*, anno 1680-'81.

<sup>62</sup> Si vedano anche le incisioni del Dürer, e i commenti relativi al Ripa in KLIBANSKI - PANOFSKI-SAXL, *Saturno* cit., pp. 213-214.

<sup>63</sup> *bYoma* 84a.

E nel corso di un anno bevi sempre l'acqua con una canna di rame per non vedervi dentro l'effigie del Demonio e pericolare, bever insomma l'aque de beni mondani senza tanta interessatezza e pontual pretensione di usuratico riguardo, interesse che è il Demonio che tenta e fà pericolare<sup>64</sup>.

### E infine

E da medici come per rimedio unico e singolare e che con sicurezza risana si pone la polve dei cancri. Ma se misticamente vogliamo intenderla il cancro tra tutti gl'altri animali ha questo di proprio che cammina all'indietro e con passo retrogrado il rabido e usuratico che morsica mangi i cancri e si concentra nella ben naturale di ritornar a' dietro di retroceder dal suo mal uso e sarà risanato: o par mangiar il cancro (grancio ch'è una specie di gambero) e ritorna a dietro cioè sappia che se pensa pur di accumular ricchezze con contratti illeciti e morsi usurarij in vece d'avanzarsi e andar avanti, scapitarà e andrà sempre indietro».

Questi due passi nascono dalla combinazione di due elementi della composita cultura dell'autore: la prima parte, quella relativa al basilisco, trae spunto da un lungo passo del Talmud babilonese, mentre il secondo stralcio, quello relativo alla polvere dei granchi, attinge dalla medicina dell'epoca. Questa ricetta medica appare, infatti, meno bizzarra se considerata alla luce della difficoltà (anche per i medici più innovatori), di applicare alla pratica clinica le nuove scoperte teoriche. Antonio Vallisnieri, eminente medico dell'ateneo patavino, erede di Francesco Redi e sostenitore del metodo sperimentale in biologia, nei primi decenni del Settecento prescriveva ricette mediche contenenti polveri di millepiedi, e altri intrugli da prendersi, ad esempio, sotto l'influsso del segno zodiacale del Leone<sup>65</sup>. Siamo comunque di fronte, in questo caso, ad una interessante testimonianza della curiosa commistione di scienza e teologia nelle parole del predicatore. Il rimedio scientifico – un testo di medicina è citato a lato – viene in-

<sup>64</sup> Tutto il passo del Talmud Babilonese *Yoma* 84a è inserito nel sermone.

<sup>65</sup> Cfr. G. COSMACINI, *Storia della medicina e della sanità in Italia*, Laterza, Roma-Bari 1998<sup>2</sup>, p. 205.

terpretato allegoricamente con una spiegazione suggestiva che suggerisce ai fedeli il suo significato spirituale. Il secondo elemento, posto in chiusura del sermone, si presenta come un insegnamento morale e si riconnette al passo rabbinico situato all'inizio della predica, tratto da *Avot* 5,10 che viene così spiegato:

Dell'usura io intendo che parli il תנא nella משנה מ'è un tal uno che trattandosi di sollevare il compagno pone mano ai dinari e dona una o più monete, e dice questo è mio, non lo presto te lo dono, è tuo שלי שלי; ma altre volte e nelle occasioni con me farai lo stesso e mi donarai occorrendomi שלי שלי e ignorante costui non sa ch'il vero donare non deve essere a fine di retribuzione עם הארץ האמר; v'è un'altra specie d'homini che per sollevare l'amico pone mano al suo ma si protesta di darglielo in prestito, e volerne la restituzione שלי שלי il mio ch'ora ti dò sij sempre mio e lo restituirai, non però voglio frutto e usura il tuo sij pur tuo, e questo stà nella mediocrità, non è tanto vizio ma non è virtù, per che presta non dona, e a' poveri che non possono restituire convien anco donare et è מרת סדם il dar a chi può restituire e in modo di prestito, non donar assoluto al povero, e l'osservo notata da יחזקאל *Ecco quale fu l'iniquità di tua sorella Sodoma: essa e le sue figlie avevano magnificenza, abbondanza di viveri e sicura quiete, ma non confortarono la mano del povero e dell'indigente*<sup>66</sup>. have il bene e le ricchezze per sè e per i loro concittadini לה ולבנותיה da quelli potevano aspettare la restituzione ma a' poveri e forestieri in modo di dono non davano per che volevano la restituzione שלי שלי senza frutto שלי שלי. Il vero pietoso e humano (è colui che dice) שלי שלי שלי שלי. L'ultimo è il tristo che dà con usuratico contratto e si dichiara di non donare e patuisce di voler e frutto שלי שלי e il capitale (compreso) è il Re dei perfidi רשע è quello che morde, è rabbioso, per che anch'egli morsicato da rabido cane dell'interesse, col qual parla hoggi משה<sup>67</sup> וחי אחד עמך את כספך לא תתן לו בנשך e רוד tra le desiderate prerogative di chi vuol comparire in faccia a Dio

מי יגור באהלך מי ישכן בדר קדש<sup>68</sup>  
vuol al altare suo gl'ammalati *Quando offrite in sacrificio una bestia cieca, non è forse male? Quando offrite una bestia zoppa e malsana, non è forse male? Offrila al tuo governatore! Te ne sarà egli grato? Ti farà buon viso? dice il Signore delle schiere*<sup>69</sup>.

Dopo una predica lunga e tortuosa, il predicatore conclude proponendo un insegnamento religioso tratto dalla citazione rabbinica. Pur non essendo mai espressamente citati in questo sermone ci pare che immagini ed emblemi siano pienamente entrati nella composizione della prima parte della predica. Essi fanno parte della cultura del medico-predicatore e servono per rendere vivida l'immagine che l'autore vuole costruire. Questa figura, creata dal predicatore, poteva essere familiare a un uditorio dove i più colti dei fedeli fossero a conoscenza di alcune delle teorie scientifiche e mediche diffuse e note nella seconda metà del XVII secolo, tra chi conosceva emblemi ed imprese, e le immagini della malinconia diffusa in dipinti di altro tipo. È inoltre rilevante notare come nella sua costruzione dell'usuraio malinconico Cantarini non faccia diretto riferimento agli emblemi sull'usura che erano a sua disposizione<sup>70</sup>, mostrando così una precisa volontà di costruire una immagine e un messaggio originali, che sono comprensibili solo alla luce della cultura di corte secentesca.

### Una rosa

Immagini, emblemi e imprese sono evocate anche altrove, spesso a fini di esemplificazione, ma talvolta sembrano acquisire una posizione "strategica" nella costruzione della predica. In un sermone pronunciato per la lezione *Noah* del medesimo anno<sup>71</sup>, dopo avere esordito con una

<sup>66</sup> Ez 16,49.

<sup>67</sup> Ripetizione del *noše* iniziale: (sicché) il tuo fratello possa vivere presso di te non prendere da lui usura.

<sup>68</sup> Sal 15,1: Chi potrà dimorare, o Signore, nella tua tenda? Chi potrà abitare nel tuo santo monte?

<sup>69</sup> MI 1,8.

<sup>70</sup> *Iconologia* cit., pp. 684-685.

<sup>71</sup> Lezione *Noah*, anno 1673-74. *Noše* [Gen 7,1]:

Perché ti ho visto giusto davanti a me, in mezzo a questa generazione.

*Ma'amar* [Genesi Rabbah 30,9]:

«R. Nehemyah disse: Se nella sua generazione era giusto, se fosse vissuto nella generazione di Mosè ed in quella di Samuele, tanto più. Simile ad una ampolla, di balsamo chiusa ermeticamente e collocata fra i

citazione presa dalle *Metamorfosi* di Ovidio nella traduzione italiana di Andrea dell'Anguillara<sup>72</sup>, il predicatore descrive la punizione divina per introdurre il tema centrale dell'omelia che è dedicata al saggio e alle sue virtù. Il modello del saggio è tratto dal passo biblico ed è rappresentato idealmente da Noè:

rotte le cataratte del cielo, e spalancati gl'abissi della terra l'aque sopraffano il mondo con piene irreparabile non compariscono più nè campi, nè castelli, nè torri, nè monti nelle cime quali rifuggiti eran gl'homini, e ricoverati gl'armenti: annihilita è la stirpe humana, un solo Noè e in sua gratia la famiglia nell'arca superstita dall'universal diluvio si salva; e questo gli dice Dio per che te unico giudicai giusto in questo secolo *כי אהיה ראוי*<sup>73</sup>.

In questo secolo di tristi tu solo bono, tu solo da bene in questo secolo di dissoluta perfidia. Taccia hora e s'amutisca chi pensa escusar le proprie infettioni e sordidezze con dir di ritrovarsi dall'imonditie circondato. In un mondo di sceleratezze le più rozze e che meritano il diluvio per levarle, risiede pur nitido puro e risplendente *נח* e nel mezzo della lordura punto s'imbratta, anzi netto, mondo gloriosamente campeggia *הוא צדיק לפני ברור הזה*<sup>74</sup>. Campeggi hoggi un simil giusto, e noi vagheggiamolo. D'honore esser bono tra boni, ma il conservarsi bono tra cattivi quest'è suprema gloria.

Nella composizione del sermone il predicatore ha utilizzato molti testi che restituiscono una significativa mescolanza di elementi culturali ebraici e non ebraici: dalle imprese di Francesco Picinelli, allo *Zohar*, fugacemente indicato, alla storia naturale, in particolare quella di Plinio, che esplora anche le

sepolcri, ed il suo aroma si diffonde. Se fosse fuori dei sepolcri, tanto più! È simile ad una vergine che sta nella via delle prostitute, e che non ha cattiva fama. Se stesse tra le donne oneste, tanto più».

<sup>72</sup> Giovanni Andrea dell'Anguillara (1517 ca.-1572 ca.), poligrafo. Tentò vari rifacimenti di classici, come l'*Edipo* di Sofocle nel 1556 e curò un'edizione con «argomenti» dell'*Orlando furioso* nel 1563. La sua opera più nota e famosa è la traduzione delle *Metamorfosi* di Ovidio del 1561, ricca di rielaborazioni e poco aderente al testo originale. I brani citati dal Cantarini sono quelli sull'età dell'oro. Cfr. *Le Metamorfosi di Ovidio* ridotte da Giovanni Andrea Dell'Anguillara, in ottava rima, presso Bern.

stravaganze e le bizzarrie della natura. Il soggetto, l'uomo virtuoso, è collocato nel mezzo di un secolo di vizi, e può essere letto anche come metafora di Israele tra i gentili. L'opposizione tra saggio/non saggio, Israele/gentili è illuminata e giustificata dai contrasti fisici rinvenibili nella fisiologia umana o nella storia naturale, attraverso l'utilizzo di un linguaggio scientifico preciso e moderno:

le sotterranee grotte nella fredda e gelida stagione d'inverno esser calde; il calor vital e natural de' viventi nell'interno è più attivo e intenso quando regna nel esterno il freddo Borea che quando spira il caldo austro africo; l'acqua dei pozzi è tepida d'inverno e d'estate gelida, e questo è tutto effetto dell'antiperistasi<sup>75</sup>, ch'è un porsi in difesa più valida con le forze più unite nel vedersi attorniato del contrario.

Gli esempi scientifico-naturalistici – come in molte altre prediche – concorrono ad avvalorare simbolicamente la conclusione, etico-morale e religiosa, a cui il predicatore giunge e che consiste nell'esortare i suoi fedeli alla virtù:

In un secolo di bontà dove regni la virtù e comandi la giustizia, esiliata la malitia, sbandito il vizio *ביום טובה* secolo felice di bene *ביום* sij ancor tù con quel bene tù bono e virtuoso *בטוב*; ma sij poi vero che se ti accadesse viver in secolo de tristi e scelerati, in secolo e tempo di tutta perfidia in certi anni di corrotta malignità *רעה ויום* voglio che sappi esser bono anco trà questi cattivi, nè habbi à fuggir negli eremi, e cercar la retirezza per tema di non esser subordinato, voglio che ti rendi d'habito virtuoso così forte che vedi il male, senza urtar tù nei scandali, non così incostante nel bene incominciato che non possi resistere a veder attornati dai vitij veder e non moverti, devi dicea

Giunti 1584, strofe 3-4 e 19 e 30. Fu proprio un allievo del Cantarini, Šabbatay Marini, a tradurre in ebraico le *Metamorfosi* di Ovidio. Al riguardo si veda la tesi di dottorato di BONIFACIO, *Il primo libro delle Metamorfosi*, cit., ed EAD., *L'episodio di Dafne* cit., pp. 331-335.

<sup>73</sup> Gen 7,1: *Perché ti ho visto ...*

<sup>74</sup> Gen 7,1: *Giusto davanti a me, in mezzo a questa generazione.*

<sup>75</sup> Termine scientifico che indica l'«azione reciproca di due forze contrarie». Si trova, secondo il Battaglia, in Soderini, Tasso, Sarpi, Galileo, Bartoli, e Dati. Cfr. S. BATTAGLIA, *Grande dizionario della lingua italiana*, UTET, Torino 1961 (rist. 1990), p. 525.

Platone far officio di Sole fra gli homini tristi che è sempre il sole che è ben che discenda coi suoi raggi e vegga e incontri le lordure di strade imonde e fangose.

Si tratta di un passo esortativo che contiene una certa tensione drammatica e teatrale, in cui il predicatore tenta di illustrare i motivi per cui Israele risiede tra i gentili, a testimonianza della sua forza di resistenza tra le nazioni empie. Ad una attenta lettura l'esilio assume qui una valenza non del tutto negativa: esso non è tanto percepito come punizione per gli errori commessi, ma viene ad assumere quasi una funzione di testimonianza morale, difficile da riscontrare altrove, anche a dimostrazione di una mutata sensibilità, nei sermoni tenuti da Cantarini negli anni successivi, segnati da una concezione dell'esilio più negativa e forse più conforme alla cultura ebraica del tempo. La virtù del saggio, esemplificata da Israele stesso, si misura per mezzo della sua capacità di essere «bono tra cattivi», e di non farsi traviare dalle iniquità che lo circondano: così l'immagine a cui egli viene associato è quella tratta da Isaia di un agnello che deve, suo malgrado, alloggiare tra i lupi, nell'attesa dell'inveramento della profezia. Nella sequenza delle immagini che vengono evocate a dipingere l'uomo virtuoso circondato dalla ferinità del mondo, troviamo un biblico Ezechiele tra gli scorpioni e una icona indicante una rosa «dipinta, circondata da spine col titolo *augent indecora decore ad honore* per chè vive giusta fra i scelerati, novo Noé in un mondo d'iniqui»<sup>76</sup>. Si tratta di una immagine suggerita dalla rosa – *šoṣannah* – del *Cantico*: «Io sono il giglio di Sciaron, la rosa delle valli. Come rosa tra i rovi, così è la mia amica tra le fanciulle»<sup>77</sup>, che il predicatore associa ad una immagine visiva della «rosa tra spine»<sup>78</sup>. Poco dopo, nella elencazione di nuovi esempi egli ci dice

che «fu un ingegnoso che dipinse le rose in mezzo alle cipolle e altre putride piante con il moto *opposita fragrantior*; che tale appunto è la virtù, [della] rosa gentile che tra le fetenti e vilissime herbe de' vitiosi». È un inserto in sé che pare, ad una prima lettura, non particolarmente rilevante, ma da una analisi più attenta esso riveste una posizione centrale nella struttura del sermone e nella scelta del tema dedicato alla saggezza e alla virtù. Si tratta di una immagine di cui non è esplicitata la fonte. In uno studio dedicato alle omelie del gesuita Paolo Aresi, Erminia Ardisino ha descritto l'uso di una impresa di G. Ruscelli<sup>79</sup> composta da una immagine di una rosa tra cipolle e da un motto latino «*per opposita*», dedicata al Conte di Frignano Girolamo Faceti, ripresa da Picinelli nel suo *Mondo simbolico*, e infine inserita in un sermone di Paolo Aresi del 6 febbraio 1628, dedicato al tema dei martiri gesuiti in Giappone<sup>80</sup>. Ci troviamo quindi di fronte alla medesima immagine e ai vari utilizzi che essa ha subito in diversi contesti religiosi. Per il gesuita Aresi la rosa rappresenta i confratelli sacrificati dai «barbari» giapponesi, per non menzionare la bellezza e la nobiltà del cristianesimo tra la «barbarie» dei pagani; potremmo essere indotti a pensare che Cantarini abbia utilizzato o letto i sermoni del gesuita, giustificati dal fatto che le sue *Imprese sacre* sono talvolta citate fra le pagine dei sermoni. Anche se vi può essere una sorta di somiglianza tra i gesuiti massacrati dai giapponesi «barbari» e gli ebrei tra i gentili, il sermone di Cantarini utilizza l'immagine così come è descritta nel *Mondo simbolico* di Picinelli, dove essa rappresenta molteplici significati tra i quali Cantarini sceglie quello più neutrale del «virtuoso fra i cattivi»: «Ad una pianta di rose, posta nel mezzo alle cipolle, fu soprascritto: *OPPOSITIS FRAGRANTIORES*»<sup>81</sup>. Delle varie significazioni della rosa proposte da Picinelli

<sup>76</sup> Lezione *Noah*, anno 1673-'74.

<sup>77</sup> Ct 2,1-2.

<sup>78</sup> Sul termine si veda G. GARBINI, *Note di lessicografia ebraica*, Paideia, Brescia 1998, p. 165.

<sup>79</sup> G. RUSCELLI, *Le imprese illustri*, Venezia 1584.

<sup>80</sup> Cfr. per l'Aresi, ARDISSINO, *Immagini* cit., pp. 16-17. L'Aresi pubblicò tra il 1615 e il 1640 una raccolta di «imprese sacre» dal titolo *Delle imprese sacre con utili e dilettevoli discorsi accompagnate*,

Verona 1615. Per le varie edizioni cfr. ARDISSINO, *Immagini* cit., p. 7.

<sup>81</sup> Cfr. *Mondo simbolico* formato d'imprese scelte, spiegate ed illustrate con sentenze, ed erudizioni, Sacre, e Profane, in questa impressione da mille e mille parti ampliato. Studiosi diporti dell'abbate D. Filippo Picinelli Milanese ne i Canonici Regolari Lateranensi, Teologo, Lettore di Sacra Scrittura, e Predicatore privilegiato. Che somministrano a gli Oratori, Predicatori, Accademici, Poeti & c. infinito numero de

Cantarini segue una precisa resa, che è diversa rispetto alle molte altre, più prettamente cattoliche, legate alle immagini dei Santi, della Vergine, del Cristo<sup>82</sup>.

La struttura argomentativa del sermone affonda dunque le proprie radici, da un lato, nel motto sopra citato, dall'altro nel passo rabbinico scelto e nelle citazioni bibliche inserite nel sermone. Per il predicatore ebreo, che codifica il significato simbolico dell'impresa per trasportarlo all'interno del proprio sistema culturale, la rosa rappresenta la sapienza e la virtù del saggio, immerso nell'ostilità e nella barbarie del suo secolo, e in seconda istanza la virtù e la saggezza di Israele, deposito di giustizia tra le nazioni.

In questo caso, il valore dell'immagine utilizzata è contemporaneamente centrale e

marginale: essa suggerisce il tema portante della predica, ma è simbolicamente connessa con i passi della pericope biblica che sembrano ispirarla. I «martiri gesuiti» che parrebbero così vicini alla virtù dell'immaginario saggio ebreo sono invece incredibilmente lontani, scomparsi entro la polifonica produzione di esempi tratti dalla letteratura biblica, da quella rabbinica e da quella profana.

### *La sapienza dei gentili*

In un sermone dedicato alla brevità della vita<sup>83</sup> e ispirato proprio al *De brevitae vitae* di Seneca l'autore menziona alcuni falsi geroglifici, molto probabilmente tratti da Pierio Valeriano:

concetti. Con indici copiosissimi. In Milano, nella stampa di Francesco Vigone, 1669, Lib. XI, CAP. XVIII, p. 522.

Molteplici sono i significati della rosa, tra cui anche quello di «virtuoso fra i cattivi»: «Ad una pianta di rose, posta nel mezzo alle cipolle, fu soprascritto: OPPOSITIS FRAGRANTIORES; o come piacque a P.D. Primo Luigi Tatti GRATIOR HINC OLEO; ò come disse il Padre Silvestro Pietrasanta: OLET SUAVIUS, ò pure; FLORET FELICIUS; od anco: RUBET AMOENIUS. Non altrimenti la pietà, e bontà divina, all'ora maggiormente rinforza i suoi favori à pro degli uomini, quando dal tanfo delle colpe humane, più che mai irritata. Se anco non si dicesse, che tale appunto è la virtù, poichè circondata da i vitiosi, fa raddoppiatamente olezzare la sua peritosa fragranza; [...] & l'innocenza, e santità dell'anime care à Dio, fra l'impurità, e empietà dei diabolici tiranni, e degl'infami persecutori, con portentosa maniera si rinvigorisce; e svaporando esala odor di paradiso; Ciò che seguì nei martirij della Santa Lucia, Agata, Bibiana, &c.». Tuttavia per questo sermone sarà utile guardare anche alle definizioni di rosa come: «Virtù» p. 521 e «Bono tra cattivi» p. 529. Nel primo caso solo il concetto è rinvenibile nella predica, ma nulla della spiegazione attuata da Picinelli, mentre nel secondo caso è d'aiuto riportare la citazione per esteso: «Le rose, ò siano acerbette, ò ben aperte, ò verdi, ò secche, mai sempre seco portano non so quale preziosa fragranza, ciò che disse il Bargagli soprascrivendo loro: SEMPER SUAVES. Tali gli abiti della virtù, hanno la soavità irreparabilmente congiunta», o ancora il concetto di «Virtù»: «La rosa, tutta colorita, e bella, ma però fra l'orridità delle spine, col motto: ABIGITQUE, TRAHITQUE parmi bella idea della virtù, che attrae i cuori humani con sua preziosità, ed eccellenza, ma gli ritrae per le difficoltà che si frappongono, prima che s'arrivi ad ottenerla». p. 529.

<sup>82</sup> Riporto solo alcuni esempi dei significati: Bellezza, Puerizia vivace, conversione di S. Paolo, Misericordia e giustizia, Principe, Eucaristia, Uomo benigno, Educatione, Oratione con lagrime, Bontà divina, Virtù perseguitata, Vita humana, Cristo appassionato, Agostino, Mutatione in meglio, Verginità, In morte, Reliquie de Santi, Opere fatte in aridità di spirito, Fama di virtù, Humiltà di Maria Vergine, Modestia, S. Paolo, Piacere mondano, Travaglio utile, Eccellenza di Maria Vergine, Principe benigno, Reliquie de Santi, Rosario, Misericordia e giustizia, Correttore, Rosario, Nome di Giesù, Martiri, Cautela, Studioso, Rimorso di coscienza, Difesa, Rosario, Virginità, Donna lasciva impoverisce, Cooperatione, Maddalena, Vita humana morte immatura, In nozze, Virtù e lettore, Predicatore, Contemplatione del Crocefisso, Rosario, Bellezza femminile, Eloquenza satirica, Vittoria sanguinosa, Bellezza ritrosa, Bellezza cadente, In morte di Principe, Virtù immortale, Amante profano, Conformità, S. Carlo, Giustizia e Misericordia, Mutatione, Reliquie de Santi, Beatitudine, Felicità mundana, Giusto co' i cattivi, Mormoratore, Proprio valore, Santa Martire, S. Barbara, privato di principe decaduto, Morte di giusto in fresca età, Santo miracoloso, Opere continuate, Libidine, Studioso, Guerriero, S. Tomaso di Conturbia, Piacere carnale, Benignità di guerriero, Virginità, Bellezza, Benignità, Virtù sempre più piace, Intenzione buona, Intenzione, Virtù, Iddio, Maria Vergine Concetta, Beatitudine, Buono frà cattivi, S. Carlo.

<sup>83</sup> Lezione *Be-re' šit*, anno 1673-'74. *Noše* [Gen 6,3]: Il mio spirito non contenderà per sempre con l'uomo, perché è carne; il suo tempo sarà di centoventi anni.

*Ma'amar* [Avot 2,15]:

«R. Tarfon dice: il giorno è breve, il lavoro grande, i lavoratori pigri, i salari alti, il padrone impaziente».

I savij Egittij che con simboli e hieroglifici velavano la loro filosofia e morale e naturale e divina figuravano un homo con in una mano un fascio di numeri fino ai 24 coll'altra ne pigliava un di quelli e se lo recava alla bocca in atto di masticarlo. Vollero, dice un erudito, additarci con prudentia e ammonitione del non doversi divorare intieri i giorni molto meno i mesi e gli anni, ma sgranellarli in hore e non trangugiarle intiere divorarle conumarle, ma a bocconi uno doppio l'altro, ad una ad una gustarle e accompagnarle coll'opere<sup>84</sup>.

Il sermone introdotto da questa immagine – non ancora identificata con precisione – presenta il tema centrale della predica, che ruota intorno all'insegnamento relativo all'uso della saggezza nel breve lasso di tempo lasciato agli uomini. Il sermone si potrebbe leggere come un commento ebraico ad ampi stralci del *De brevitae*: non solo l'*exordium* sull'avarizia della natura<sup>85</sup>, ma anche l'uomo senecano sommerso dai vizi e incapace di gestire con saggezza la propria esistenza si presta ad una lunga discussione sulla natura umana, in cui il predicatore spiega che la brevità della vita è la conseguenza dell'incapacità dei primi mitici uomini di utilizzare il tempo con saggezza. Anche la polemica contro le letture dei romanzi, ritenute un moderno passatempo che non conduce alla conoscenza, è ricondotta direttamente alle ammonizioni di Seneca contro i trastulli eruditi, citate per esteso in latino nel corpo del sermone:

Nam de illis nemo dubitabit, quin operose nihil agant, qui litterarum inutilium studiis detinentur, quae iam apud Romanos quoque magna manus est. Graecorum iste morbus fuit quaerere, quem numerum Ulixes remigum habuisset, prior scripta esset Ilias an Odyssea, praeterea an eiusdem essent auctoris, alia deinceps huius notae, quae sive contineas, nihil tacitam consentiam iuvant, sive proferas, non doctior videaris sed molestior<sup>86</sup>.

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> SENECA, *De brevitae vitae*, cur. A. TRAINA, Rizzoli, Milano 1999<sup>10</sup>, lib. I, p. 40: «Maior pars mortalium, Pauline, de naturae malignitate conqueritur, quod in exiguum aevi gignimur, quod haec tam velociter, tam rapide dati nobis temporis spatia decurrant, adeo ut exceptis admodum paucis ceteros in ipso vitae apparatu vita destituit».

<sup>86</sup> *Ibid.* Cfr. *De brevitae*, cit., lib. XIII, p. 75.

Il sermone si presenta come una meditata fusione di ingredienti tratti soprattutto dalla filosofia stoica e dalla Bibbia, a cui accompagnare, verso la conclusione, il passo rabbinico. Della Scrittura sono qui utilizzati molti passi tratti da *Qohelet*, un testo particolarmente caro a Cantarini e molto frequente nelle sue prediche. La cosa merita di essere menzionata poiché in quegli stessi anni, nel trattato sulla predicazione del medico ebreo romano Ya'aqov Ṣahalon, il *Qohelet* è posto in discussione se non proprio proibito<sup>87</sup>. Infatti il medico romano invitava i predicatori a non insinuare il dubbio tra i fedeli, e a non proporre, di conseguenza, alcun tipo di interpretazione teologica che non fosse solidamente ancorata alla tradizione ebraica. Tra i testi che egli suggeriva di evitare si trovavano quelli della *Qabbalah*, e tra quelli biblici il libro del *Qohelet*, ritenuto nocivo per la predicazione pubblica<sup>88</sup>.

L'uso di questi emblemi – in questo preciso caso - può essere un indizio che illumina su alcune questioni non immediatamente esplicite: la sapienza racchiusa nel geroglifico, così spesso menzionata anche in altri sermoni, mostra che Cantarini dava credito all'idea di una antica conoscenza filosofica e morale riposta nei simboli egizi, forse pre-esistente o forse – è molto difficile capirlo con precisione – luogo antichissimo dove si trovava concentrata tutta la sapienza dei gentili a cui andava unita quella ebraica. Questa convinzione, abbastanza leggibile nella predicazione pubblica di Cantarini, induce ad ipotizzare che egli credesse in qualche modo nella *prisca theologia* rinascimentale, già presente nei sermoni di Moscato e in altri autori ebrei del periodo. La menzione e la discussione del significato dei geroglifici egiziani era stata ampiamente discussa da Abraham Yagel nella sua opera

<sup>87</sup> Cfr. H. SOSLAND, *A Guide for Preachers on Composing and Delivering Sermons. The 'Or ha-darshanim of Jacob Zahalon. A Seventeenth-Century Italian Preacher's Manual*, Jewish Theological Seminary of America, New York 1987, p. 129.

<sup>88</sup> Ad esempio Ṣahalon disincentiva l'uso del *Qohelet* secondo b<sup>Ṣabbat</sup> 30b, *Levitico Rabbah* 28,1, *Qohelet Rabbah* 1,3 in SOSLAND, *A Guide* cit., p. 129.

*Ya'ar Bet Levanon*, che come ha mostrato Ruderman era dipendente dal testo di Cornelio Agrippa<sup>89</sup>, mentre Idel ha mostrato l'esistenza della medesima credenza in alcune prediche di Yehudah Moscato<sup>90</sup>. È un probabile indizio, questo, che indica Cantarini come ammiratore di Moscato<sup>91</sup>, il quale però nei sermoni, stampati col titolo *Nefuṣot Yehudah*<sup>92</sup>, tentava di elaborare un discorso di tipo più strettamente filosofico e molto più complesso.<sup>93</sup> Questo atteggiamento e questa convinzione, che esistesse una antica sapienza indipendente dalla tradizione ebraica o da quella cristiana era diffusa nel mondo ebraico italiano del periodo del Rinascimento, e non era del tutto scomparsa nella seconda metà del Seicento, tanto da apparire con una certa frequenza addirittura nella predicazione pubblica. L'insistenza e la massiccia presenza nei sermoni di Cantarini dei «geroglifici» indicano che egli riteneva fondamentale parlare pubblicamente degli antichi, fossero i Greci o Romani, nonché della mitologica sapienza egizia, per potere fare discorsi non tanto di tipo filosofico quanto di tipo etico-didattico. Le evocazioni di usi dell'antichità classica, ma anche le citazioni espressamente prese dai testi antichi che si trovano nella predicazione di Cantarini rivelano

non solo la straordinaria cultura del predicatore e la sua capacità di assimilare al proprio messaggio – e spesso al proprio discorso religioso – le tradizioni più diverse, ma anche un atteggiamento in controtendenza rispetto ad altri predicatori, che non amavano menzionare testi che non facessero parte del patrimonio tradizionale ebraico<sup>94</sup>. Se quindi l'uso che ne viene fatto è diverso rispetto a quello di Moscato, l'atteggiamento mentale è però il medesimo, segnato dallo sforzo di lasciare spazio entro la cultura ebraica ad una continua curiosità per la cultura dei gentili, nel quadro di una tradizione umanistica, che è qui declinata a fini etico didattici, religiosi e infine di intrattenimento sociale.

#### *Usi dell'exordium*

Un uso particolare delle immagini, degli emblemi e delle imprese si può trovare nell'*exordium* che talvolta ha una sua autonomia all'interno del sermone. Nel caso che qui ci interessa possiamo affermare che l'*exordium* presenta un variegato utilizzo di immagini tipicamente barocche, costruite talvolta con l'aiuto di emblemi e imprese. Nell'*exordium*

<sup>89</sup> Cfr. D. RUDERMAN, *Kabbalah, Magic and Science. The Cultural Universe of a Sixteenth Century Jewish Physician*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1988, pp. 139-160 e in particolare pp. 140-144. Su Yagel cfr. G. BUSI, *Influssi italiani nella letteratura ebraica dell'età del Rinascimento*, in B. CHIESA (cur.), *Correnti culturali e movimenti religiosi del giudaismo*, Carucci, Roma 1987, pp. 267-268.

<sup>90</sup> M. IDEL, *Judah Moscato: a Late Renaissance Jewish Preacher*, in *Preachers* cit., p. 51.

<sup>91</sup> Per cenni biografici su Yehudah Moscato (1530-1593) cfr. s.v., *Encyclopaedia Judaica*, 12, Keter, Jerusalem 1971, coll. 357-358; A. APFELBAUM, *Biographie des R. Jehuda Moscato Rabbiner in Mantua mit besonderem Hinweis auf seine Bedeutung und seine Werke*, Drohobycz 1900 [ebr.].

<sup>92</sup> La famosa raccolta di sermoni di Y. Moscato dal titolo *Nefuṣot Yehudah* fu stampata la prima volta a Venezia nel 1589.

<sup>93</sup> Per le fonti citate e utilizzate da Moscato si veda I. BETTAN, *The Sermons of Judah Moscato: «Hebrew Union College Annual»* 6 (1929),

pp. 297-326; I. BARZILAY, *Between Reason and Faith. Anti-Rationalism in Italian Jewish Thought 1250-1650*, The Hague-Paris 1967, pp. 167-191; sugli aspetti relativi alla raffinata retorica di Moscato cfr. A. ALTMANN, *Ars Rethorica as Reflected in some Jewish Figures of the Italian Renaissance*, in EAD., *Essays in Jewish Intellectual History*, Hanover 1981, p. 110 (ripubblicato in D. RUDERMAN [ed.], *Essential Papers in Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York 1992, pp. 63-84 specialmente p. 77; BUSI, *Influssi italiani* cit., in *Correnti* cit., pp. 257-271 e in particolare p. 263.

<sup>94</sup> Erano molte le polemiche sull'uso di fonti classiche nella predicazione ebraica in Italia. In particolare mi riferisco ai timori spesso espressi da Y. Moscato nei suoi sermoni che contengono svariati riferimenti alla letteratura classica antica: cfr. BETTAN, *The Sermons* cit., p. 305, ma anche certe critiche fatte ai rabbini sull'uso frequente della mitologia antica. Cfr. anche SAPERSTEIN, *Jewish* cit., p. 10.

l’emblema o l’impresa prestano soprattutto la loro forza visiva, che serve per creare un effetto cupo o a introdurre icasticamente argomenti coinvolgenti. L’emblema o l’immagine aiutano talvolta il predicatore a descrivere le passioni dell’uomo/soggetto delle sue prediche, un uomo che, preda dei drammi del secolo, è fatto sfilare in una processione barocca di viziosi, superbi, lascivi, poveri, astuti. Sono le descrizioni dettagliate che associate a qualità psicologiche – malinconia, tristezza, – restituiscono la visione antropologica sia del predicatore che della cultura diffusa ai suoi tempi. Tipiche e frequenti sono le immagini della povertà<sup>95</sup>, della morte e della peste, icone che hanno segnato l’immaginario barocco, colpito dalla presenza continua della violenza quotidiana, della malattia e della guerra:

La morte horrore de’ viventi che ad occhij chiusi gira la falce fatal, e fere, e stende. Quella che nel decretato momento a cenni del suo sovrano Iddio vola celere in pallida terra *mors equo pulsat* †...† e senza rispettar nobiltà ò saviezza, beltà o ricchezza, santità o grandezza, l’anima spicca dall’homo ch’à Dio s’ha a rendere, e d’ammirarsi come presentatasi a עֲרֵבָה la già spiegata mano carnefice alquanto rallentasse<sup>96</sup>.

Tutte le raccolte di emblemi e immagini della letteratura già citata portano molteplici esempi che possono costituire il riferimento per l’autore. Così la classica immagine della morte con la falce la ritroviamo nella *Iconologia* – tra altre spiegazioni epigrammatiche e altri immagini – dove è ampiamente diffusa l’idea della morte che colpisce indistintamente sia poveri che ricchi<sup>97</sup>. Non diversamente dalla morte, una immagine cara al predicatore è quella della peste – anch’essa ampiamente «antologizzata» nelle raccolte di emblemi<sup>98</sup> – impressa nelle vicende

sociali dell’Europa: sempre in agguato, qualche decennio prima aveva lasciato la sua indelebile orma anche a Padova<sup>99</sup>.

Altre volte invece l’emblema o la sola icona che lo accompagna può fungere da immagine poetica, una sorta di breve parentesi che non viene poi più ripresa all’interno del sermone. Un esempio di questo caso è dato dalla curiosa e toccante descrizione, pur breve e fugace, dell’esilio, della *golah*, attraverso l’utilizzo di una immagine del Picinelli, un usignolo imprigionato:

Bel cigno augel tutto candore al primo vedersi in faccia il nero della morte oscura fermo sul margine di qualche fiume coll’ali forma un circolo nel di cui mezzo postovi quieto scioglie al canto la lingua e con dolcissimi accenti l’anima esala canora. Rosignolo gentile<sup>100</sup> in ristretta gabbia imprigionato [רִשְׁנוֹל גִּנְתִּי] <sup>101</sup> più che sulle frondi di campagne amene, ò sulle herbe di liberi prati, sì vaghi i suoni, sì soavi i canti, sì delicate modula le voci e armoniose hor gravi, hor acute, hor tremule, hor ferme, hor raccolte, hor sparse, hor continue, hor interrotte, e riprese e sospese, e incrociate e intrecciate e infuriate che nel carcere di libertà privo, priva di libertà l’immobile passeggero e stupefatto; Canta in un circolo rinchiuso il Cigno presso la morte armonioso; canta l’usignolo nella gabbia rinserrato e †...† l’homo sempre come da circolo attorniato dalla morte, nella rete sempre chiusa gabbia della sua mortalità, si pessimo cantore colle labbia d’inganno, con lingua di fraude, col modulo degl’artefici, colla †gorga† delle fallacie, tradirà del fratello il cuore, rapirà dal fratello gl’haveri, porterà al fratello mille danni con dislealtà e senza fede<sup>102</sup>.

Tra le varie imprese catalogate messe a disposizione da Picinelli relative al «Rosignolo, usignolo» Cantarini sceglie quella del «rosignolo» che simboleggia il «religioso»:

<sup>95</sup> Lezione *Re’eh minḥa*, anno 1679-’80; Lezione *Behar, boqer itali’ani*, anno 1679-’80.

<sup>96</sup> Senza indicazione di *parašah*.

<sup>97</sup> *Iconologia* cit., pp. 302-303.

<sup>98</sup> *Ibid.*, pp. 351-352.

<sup>99</sup> Sulla peste radicata nell’immaginario e nella ritualità cristiane cfr. A. PROSPERI, *Storia moderna e contemporanea. Dalla Peste Nera alla guerra dei trent’anni*, I, Einaudi, Torino 2000, pp. 41-56; W.H. MCNEILL, *La peste nella storia*, trad. it. Torino 1981; sulla peste del 1630 a Padova cfr. P. PRETO, *La società*

*veneta e le grandi epidemie di peste*, in G. ARNALDI - M. PASTORE STOCCHI (curr.), *Storia della cultura veneta*, I-VI, Vicenza 1976-1984, IV/II, pp. 377-406 e per un suo resoconto ebraico A. CATALAN, ‘*Olam hafuk*, cur. C. ROTH: «Qoveš ‘al yad» 14 (1946), pp. 47-101.

<sup>100</sup> È indicata in questo luogo la citazione «M. Simb.». Cfr. *Mondo simbolico*, op. cit., lib. IV, cap. 60, pp. 206-207.

<sup>101</sup> Questa è la *golah* (l’esilio). Il termine è inserito sopra ad indicare tutto il passo.

<sup>102</sup> Lezione *Be-har minḥa*, anno 1679-’80.

Don Cherubino Brufoni, alludendo alla proprietà del rosignolo, di cantar meglio ingabbiato, che in libertà, figurò quest'uccelletto in gabbia, col cartello: HINC SUAVIOR, ò come ad altri piacque; NUNC SUAVIUS, impresa spirituale, e tutta propria di persona claustrale le cui voci, come d'un anima del tutto separata dalle bassezze del mondo più dolcemente suonano nell'orecchio d'Iddio<sup>103</sup>.

L'immagine scelta dal predicatore padovano è poeticamente trasfigurata ed è arricchita da altre imprese come quella del «cigno», sempre presente nell'opera di Picinelli, in particolare nel suo significato di «morte preannunciata»<sup>104</sup>, accompagnato dal motto latino «et cantor cyenus funeris ipse sui»<sup>105</sup>. La prosa è volutamente patetica, influenzata dagli elementi di filosofia stoica e dall'uso di anafore che rendono drammatica e teatrale la *performance* orale del sermone, che a sua volta rimanda, tramite l'immagine utilizzata, a plurimi e talvolta segreti significati.

#### *Cenni conclusivi*

Questi sono solo alcuni esempi di come Cantarini utilizzò emblemi ed imprese nei suoi sermoni. Ma a cosa servono queste immagini, per quale motivo appaiono con così grande frequenza? Potremmo essere tentati dall'affermare che evidentemente siamo di fronte ad un predicatore aggiornato, il quale segue uno stile alla moda ai suoi tempi, e che predilige il *genus sublime* piuttosto che lo stile piano, non diversamente dai tanti predicatori cattolici suoi contemporanei. Nel quadro del sistema degli stili codificato dalla retorica classica possiamo affermare che egli privilegia uno stile omiletico dove il *delectare* occupa uno spazio rilevante, e che ci induce, attraverso una analisi stilistica dei sermoni a cui qui non possiamo accennare, a considerare la predica non solo nella sua veste didattico-educativa,

ma anche in quella più propriamente inerente alla sfera dell'intrattenimento sociale. Gli emblemi e le imprese – quando non concorrono a suggerire, tramite il motto e la figura correlata, l'argomento del sermone – forniscono all'autore un ricco repertorio di immagini volto a rendere la sua parola icastica, coinvolgente, spettacolare o patetica, più facilmente capace di impressionare il pubblico. Emblemi ed imprese forniscono anche una sorta di repertorio visivo che si esprime nella parola predicata, che rende la predica accattivante, un continuo serbatoio di storie nuove che accompagnano il commento della Scrittura e dei testi della tradizione rabbinica.

Queste immagini svolgono, però, anche un'altra funzione, e cioè di rendere possibile una più facile memorizzazione di ciò che si vuole dire, sono un espediente mnemotecnico per il predicatore che, molto spesso, durante la *performance* orale è privo di una stesura definitiva del sermone.<sup>106</sup> Questo aspetto legato all'arte della memoria è facilmente riscontrabile nei tanti piccoli fogli che troviamo accompagnati ai sermoni, tra i quali figurano spesso proprio citazioni prese dai testi di emblemi ed imprese, che meglio di ogni altro fissano nella memoria del predicatore l'immagine e qualche elemento legato all'argomento trattato nel sermone da pronunciare.

I sermoni di Cantarini sono fortemente caratterizzati da obiettivi di tipo didattico ed educativo ma vanno anche compresi entro la cornice di una passione che, pur risolvendosi in una scrittura infelice, si rifà ai modelli letterari del periodo, dal “classicismo barocco” di Testi alla “tragicommedia” di Guarini<sup>107</sup>. Egli piega le sue prediche in tutte le possibili direzioni indicate dalla precettistica: educano, disciplinano, diletano il pubblico e tentano di suscitare passioni. La tipica prosa barocca coi suoi stilemi involuti, gli aspetti fortemente teatrali della predica e la sua ricorrente drammatizzazione – che aiuta lo storico a ricostruire o quantomeno ad

<sup>103</sup> *Mondo simbolico* cit., p. 206.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>106</sup> Le immagini costituivano una straordinaria fonte per i predicatori poiché erano facili da memorizzare: cfr. in generale sull'arte della memoria nel mondo moderno F. YATES, *L'arte della memoria*, trad. it. Einaudi, Torino 1993<sup>2</sup>; sull'uso delle immagini come mnemotecnica nella predicazione cfr.

BOLZONI, *Oratoria* cit., p. 1064.

<sup>107</sup> Le coordinate culturali e letterarie di Cantarini sono estremamente affascinanti non solo per la sterminata cultura che egli possedeva ma per come questa stessa cultura si pone davanti allo storico di oggi. Per alcuni cenni su Guarini e Testi, citati nei sermoni di Cantarini, rimando a FERRONI, *Storia della letteratura italiana* cit., pp. 284-285 e pp. 267-268.

immaginare la componente dell'*actio* – inducono a seguire le considerazioni di S.J. Sierra secondo il quale certi temi e lo stile stesso del sermone andrebbero studiati in rapporto al dramma teatrale, per lo meno per l'Italia del periodo barocco. Questo accostamento, non ancora indagato, sarebbe tanto più opportuno se pensiamo che uno dei maestri di Cantarini fu proprio quel Mošeh Zacut, rabbino a Mantova, cabalista e scrittore di drammi teatrali, sul quale Sierra aveva attirato l'attenzione. Nei drammi e nelle opere ebraiche di Mošeh Zacut Sierra aveva evidenziato le fonti della tradizione letteraria italiana e del dramma barocco spagnolo<sup>108</sup>, fonti che sono facilmente rinvenibili nella predicazione di Cantarini. Non sono quindi del tutto casuali la forte componente teatrale dei sermoni, la presenza di tinte fosche, atmosfere cupe, facilmente riscontrabili anche nella produzione teatrale di Zacut. Il legame tra sermoni e drammi teatrali può anche svelare elemento sostanziale, non sempre preso in considerazione per la cultura ebraica, relativo alla volontà di controllare e indirizzare i propri fedeli, nonché di dominare tutti gli spazi sociali. l'esempio più emblematico di questo rapporto è espresso dal teatro gesuitico, in cui troviamo la fusione delle istanze religiose con quelle della ricreazione sociale e del divertimento<sup>109</sup>.

Per concludere, poiché siamo entrati nel campo del disciplinamento<sup>110</sup>, vorremmo anche introdurre un'altra questione che non possiamo sviluppare in modo accurato: soprattutto nel caso dell'usuraio malinconico e degli elementi neo-stoici sommariamente accennati, noi potremmo scorgere, dopo quanto ha scritto Pierangelo Schiera, non solo significative somiglianze con la cultura secentesca in generale, ma l'adozione dei medesimi modelli

culturali, sociali e politici entro il mondo del ghetto. Se la *melancholia* è un concetto centrale nella storia della cultura occidentale, se essa diviene uno dei poli attorno al quale si forma lo stato moderno, allora l'usuraio malinconico non è solo una originale e suggestiva figura dell'immaginazione ma contiene entro di sé quelle caratteristiche utilizzate talvolta nella definizione del diabolico, dell'eretico, o dell'asociale<sup>111</sup>. L'usuraio – nel sermone di Cantarini – diviene il trasgressore delle regole che disciplinano il comportamento e la convivenza civile, e può essere reintegrato nel suo contesto solo quando accetta di rispettare le leggi dell'etica e della morale che, se dovutamente seguite, gli avrebbero evitato di cadere in tale errore. L'immagine dell'usuraio malinconico è costruita attraverso l'utilizzo della cultura medica volta a rappresentarlo come un vero e proprio malato nel corpo e nell'anima<sup>112</sup>, con aspetti non del tutto distanti dalla figura del diabolico. Il sermone quindi restituisce molti indizi sulla cultura del tempo: siamo di fronte ad una saldatura tra malinconia, disciplinamento e morale<sup>113</sup>. Il modello antropologico del nostro predicatore – così come è evidenziato da molti altri sermoni – ci invita ad indagare con più attenzione le concezioni relative al controllo delle passioni e al disciplinamento dell'anima, così evidenti nella predicazione del medico e rabbino padovano, ad indicare la modernità e la complessità del suo pensiero.

Un ulteriore aspetto è quello relativo all'immagine del malinconico Israele che abbiamo riportato: paiono qui emergere quelle considerazioni sulla malinconia che in età moderna verranno anche trasposte sulle collettività e sui popoli<sup>114</sup>. Non ci sono dati molti elementi per

<sup>108</sup> Cfr. S.J. SIERRA, *Lo Jessod 'Olām e l'opera poetica di Moshèh Zacut*, in *Gli ebrei in Italia tra Rinascimento ed Età barocca*, Atti del II Convegno internazionale, Genova 10-15 giugno 1984, Roma 1986, pp. 279-293.

<sup>109</sup> Cfr. F. ANGELINI, *Barocco italiano*, in R. ALON-GE - G. DAVICO BONINO (curr.), *Storia del teatro moderno e contemporaneo. La nascita del teatro moderno Cinquecento-Seicento*, I, Einaudi, Torino 2000, pp. 193-275 e in particolare 221-225.

<sup>110</sup> Si veda a titolo generale P. PRODI (cur.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 1994.

<sup>111</sup> P. SCHIERA, *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente*

*moderno*, Il Mulino, Bologna 1999, in particolare le pp. 109-111, 283, 290, 367-379; sugli eretici e la malinconia cfr. anche V. MARCHETTI, *Saggi di storia della chiesa evangelica. Tra XVII e XVIII secolo*, Cisec, Bologna 1999, pp. 15-16, e in particolare il capitolo secondo (*L'entusiasmo e la malinconia*), pp. 97-164.

<sup>112</sup> Sulla malinconia come vera e propria malattia e la fondazione della medicina legale cfr. SCHIERA, *Specchi cit.*, pp. 115-116.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>114</sup> Sul rapporto tra malinconia e collettività cfr. *Ibid.*, pp. 288, 302, 379-383 in particolare per quanto concerne la malinconia nel mondo inglese e tra i gruppi

comprendere la effettiva concezione dell'autore su Israele: è chiaro che lo stato di soggezione politica determinata dall'esilio può spiegare l'idea e la rappresentazione di un Israele affetto da malinconia. Per comprendere meglio la questione del disciplinamento nella cultura ebraica dell'età moderna dobbiamo tenere presente che l'ebraismo nel Seicento – così come la società cristiana – è percorso da continue istanze critiche che ne minano l'autorità dall'interno: sabbatanesimo, marranesimo e spinozismo<sup>115</sup> indurranno a “disciplinare” le anime e i pensieri degli ebrei,<sup>116</sup> e le direttrici di tale disciplinamento sono tutte ancora da indagare e potrebbero avere valenze e significati sociali diversi rispetto al mondo circostante.

Gli emblemi non sono quindi solo abbellimento e *ornatus* barocco<sup>117</sup>, ma ci permettono di decifrare un universo complesso, costellato di segni e indizi che vanno accuratamente

decodificati, indizi che costituiscono i tasselli di una cultura ebraica ricca e complessa: la predicazione, in questo caso, ci consegna un vivido affresco del giudaismo barocco italiano nel suo preciso contesto culturale. La complessa figura del medico e predicatore padovano può rivelarsi quindi utile non solo per una migliore comprensione del giudaismo secentesco, ma anche un imprescindibile punto di riferimento per comprendere chi gli stava attorno, non da ultimo i suoi più celebri allievi settecenteschi.

Cristiana Facchini  
Dipartimento di Discipline Storiche  
Università di Bologna  
piazza S. Giovanni in Monte 2  
40124 Bologna  
e-mail: facchini@spbo.unibo.it

## SUMMARY

The essay deals with some aspects of the sermons of Isaac Ḥayyim Cantarini, rabbi, preacher and doctor who lived in Padua (1644-1723). The sermons, written in Italian and Hebrew, are a clear example of Baroque literary trends within Italian Jewish culture. This essay does not mean to deal with all the features of Cantarini's sermons, but it analyses only some peculiar yet quite original elements: the use of images taken from books of iconology widely used, for example, in Catholic sermons. These few examples reveal the techniques of composition of the sermons and the relationship between different cultural elements: the Bible and Rabbinic culture on one hand, and texts of Italian Baroque culture on the other.

**KEYWORDS:** Isaac Ḥayyim Cantarini; Sermons; Techniques of composition.

religiosi settari. Spagna, Inghilterra elisabettiana e Germania sarebbero spesso indicate come nazioni «malinconiche» (p. 302).

<sup>115</sup> Indico solo alcune letture generali sul periodo: ovviamente su Šabbetay Šewi cfr. G. SCHOLEM, *Šabbetay Šewi. Il messia mistico*, trad. it. Einaudi, Torino 2001; sul Seicento e l'impatto della cultura marrana cfr. G. TAMANI, *Il giudaismo nell'età moderna e contemporanea*, in G. FILORAMO (cur.), *Ebraismo*, Laterza, Bari – Roma 1999<sup>2</sup>, p. 191; I. TWERSKY - B. SEPTIMUS (eds.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Harvard University Press, Cambridge – London 1987; sul marranesimo in Italia cfr. P.C. IOLY ZORATTINI (cur.), *L'identità dissimulata.*

*Giudaizzanti iberici nell'Europa cristiana dell'età moderna*, Olschki, Firenze 2000 e non da ultimo il volume di J. ISRAEL, *Gli ebrei d'Europa nell'età moderna (1550-1750)*, Il Mulino, Bologna 1991.

<sup>116</sup> Si veda a questo riguardo E. CARLEBACH, *The Pursuit of Eresy. Rabbi Moses Hagiz and the Sabbatian Controversy*, Columbia University Press, New York 1990, in particolare sulle tendenze a perseguire sia cripto-sabbatiani che pretesi spinozisti. Cfr. anche il capitolo di RUDERMAN, *Giudaismo* cit., pp. 361-384.

<sup>117</sup> Sulla triade «disciplina, fede, socialità» e il rapporto con la letteratura emblematica cfr. SCHIERA, cit., pp. 233-271.

IL CIRCOLO CABBALISTICO PATAVINO DI MOŠEH ḤAYYIM LUZZATTO

Mošeh Ḥayyim Luzzatto, meglio conosciuto con l'acronimo RaMḤaL, nacque nel 1707 a Padova, da due discendenti della nota famiglia Luzzatto. Ebbe due ottimi insegnanti: Yišḥaq Ḥayyim Kohen Cantarini<sup>1</sup>, medico, poeta e studioso di classici latini, greci ed ebraici, gli insegnò oltre, alla retorica e all'arte poetica ebraiche, il latino e l'italiano; Isaia Bassani<sup>2</sup>, rabbino a Padova, fu suo maestro negli studi talmudici e halakici.

Avraham Kahana<sup>3</sup>, uno dei primi biografi di Luzzatto, indicò Binyamin Cohen Vital,

rabbino a Reggio (1651- c. 1730)<sup>4</sup>, noto cabbalista e allievo di Mošeh Zacuto, come maestro di Luzzatto, ma tale ipotesi non viene suffragata da documenti diretti. Tuttavia, Binyamin Kohen Vital e Luzzatto senza dubbio si conobbero, quasi certamente furono presentati da Isaia Bassani, allievo e genero di Binyamin Kohen Vital, e ciascuno studiò le opere dell'altro, come testimoniano alcune lettere, perlopiù di contenuto mistico, dato l'interesse di entrambi per la *qabbalah*.

<sup>1</sup> Yišḥaq Ḥayyim Kohen Cantarini (ca. 1644-1723) si laureò in medicina presso lo Studio patavino, compose numerosi sermoni e alcune opere in ebraico: *Pi sefarim*, Venezia 1669, raccolta di inni scritti dopo la decisione dei rabbini di studiare il trattato talmudico *Hullin* nelle *yešivot*; *Paḥad Yišḥaq*, Amsterdam 1685, una descrizione delle violenze che ci furono nel 1684 nel ghetto patavino; *'Et Qeš*, Amsterdam 1710, un opuscolo sulla venuta del messia; *Eqev Rav*, Venezia 1711, una collezione di *responsa* in ebraico e latino. In latino: *Vindex sanguinis*, Amsterdam 1680, una replica all'accusa di omicidio rituale contenuta nel libello di Jacob Geuze. Cfr. G. NEPPI - M.S. GHIRONDI, *Toledot gedole Yiśra'el u-ge'one İtalya*, Marenigh, Trieste 1853, pp. 141-143, 154-156; I. BERLIN, s.v. *Cantarini, Isaac Hayyim*, in *The Jewish Encyclopedia*, III, London - New York 1902, pp. 535-536; U. CASSUTO, s. v. *Cantarini, Isaak Chajim ben Jakob ha-Kohen*, in *Encyclopaedia Judaica*, V, Berlin 1930, coll. 25-26; A. MODENA - E. MORPURGO, *Medici e chirurghi ebrei dottorati e licenziati nell'Università di Padova dal 1617 al 1816*. Opera postuma a cura di A. LUZZATTO - L. MÜNSTER - V. COLORNI, Forni, Bologna 1967, pp. 27-28; U. CASSUTO, s.v. *Cantarini, Isaak Vita ha-Kohen*, in *Encyclopaedia Judaica*, V, Keter, Jerusalem 1971, coll. 122-123; C. FACCHINI, *L'universo culturale di un rabbino in una epoca di crisi: Yišḥaq Ḥayyim Kohen Cantarini*. Tesi presentata per il conseguimento del titolo di dottore di ricerca in Ebraistica (sede amministrativa: Università di Torino) nell'a.a. 1999-2000.

<sup>2</sup> La biografia di Isaia Bassani (ca. 1674-1739), famoso oratore e maestro, rabbino a Padova e a Reggio, presenta ancora alcuni lati oscuri. M.

WILENSKI, *Notes on the Biography of R. I. Bassani* (ebr.): «Kiryat Sefer» 27 (1951), pp. 111-114, ha rivelato alcuni errori nella scansione temporale della vita di Bassani, causati dalla presenza di un omonimo Isaia Bassani, vissuto pochi anni prima del maestro di Luzzatto. Bassani compose numerosi sermoni che furono raccolti e pubblicati postumi dal figlio Yiśra'el in *Todat Šelamim*, una raccolta di scritti halakici stampata a Venezia nel 1741; iniziò insieme con Šabbetay Ḥayyim Marini (1662-1748) la traduzione delle *Metamorfosi* di Ovidio, seguendo il volgarizzamento italiano di Giovanni Andrea Dell'Anguillara (ca. 1517-1572). In realtà egli non tradusse più di cento ottave e trasmise il resto dell'opera al già menzionato Marini, che completò la traduzione. Cfr. A. COEN, *Saggio di eloquenza ebraica*, Firenze 1827, p. 50; L. BONIFACIO, *L'episodio di Dafne e Apollo nelle Metamorfosi di Ovidio tradotte da Shabbetay Ḥayyim Marini: «Henoch»* 13 (1991), pp. 319-335.

<sup>3</sup> A. KAHANA, *Rabbi Mošeh Ḥayyim Luzzatto: Ḥayyaw u-fe'ullotaw ba-širah ba-ḥokmah, u-ba-qabbalah*, Tušiyah, Varsavia 1898, pp. 55-56.

<sup>4</sup> Cfr. NEPPI - GHIRONDI, *Toledot gedole Yiśra'el* cit., p. 55. I. BROJDÉ, s.v. *Cohen, Benjamin Vitale*, in *The Jewish Encyclopedia*, IV, London - New York 1903, pp. 140-141; S.A. HORODETZKY, s.v. *Benjamin (Vitale) ben Elieser Ha-Kohen aus Reggio*, in *Encyclopaedia Judaica*, IV, Berlin 1930, coll. 118-119; G. SCHOLEM, s.v. *Benjamin ben Eliezer Vitale aus Reggio*, in *Encyclopaedia Judaica*, IV, Keter, Jerusalem 1971, coll. 531-532; R. BINYAMIN KOHEN VITAL, *Še'elot u-tešuvot*, cur. I. NISSIM, Bet ha-midraš le-rabbanim, Yerušalayim 1970.

Negli anni Trenta del secolo scorso Simon Ginzburg scoprì, riordinò e infine pubblicò per la prima volta una raccolta di scritti che chiamò *dossier Luzzatto* e che si conserva presso la biblioteca del Jewish Theological Seminary di New York<sup>5</sup>. Si tratta di 150 carte, in parte già disposte in ordine cronologico, probabilmente da Yosef Almanzi, che testimoniano l'ingegno vivissimo di Luzzatto e la sua precocità negli studi. Egli scrisse varie poesie occasionali, sulla scia della moda italiana dell'epoca. Nel 1724 concluse, a soli diciassette anni, il *Lešon Limmudim*, un manuale di retorica poetica. In appendice a questo manuale, stampato a Mantova nel 1727, fu pubblicato il primo dramma biblico di Luzzatto, il *Ma'aseh Šimšon*.

Il 1727 fu un anno fondamentale nella vita di Luzzatto. Nel corso di quest'anno egli pubblicò le due opere appena menzionate, concluse una raccolta di salmi dal titolo *Sefer ha-Tehillim* o *Sefer ha-Mizmorim*<sup>6</sup> e il dramma pastorale *Migdal 'Oz*. Sempre nel corso di quest'anno – come lui stesso comunicò – gli apparve un *maggid*. Inizialmente egli nascose a chiunque le apparizioni che gli si manifestavano quotidianamente. In seguito, mosso dal desiderio di mettere i suoi discepoli a conoscenza dei grandi segreti della *Torah* che gli venivano svelati di volta in volta dal *maggid*, cominciò a diffondere alcune rivelazioni perlopiù di carattere cabbalistico<sup>7</sup>. Infine a partire dal 1727 fino al 1730, sotto la guida del *maggid*, Luzzatto scrisse,

o meglio dettò, più di tremila pagine in aramaico ad un allievo, che alcuni studiosi hanno identificato con Yequti'el Gordon e da altri con Mošeh Dawid Valle.

Nel già citato *dossier Luzzatto* è stato ritrovato un regolamento manoscritto volto a disciplinare le riunioni di un circolo di studio diretto da Luzzatto<sup>8</sup>. I membri di tale circolo, come dimostra il suo regolamento, si proponevano di studiare lo *Zohar* ininterrottamente, giorno e notte, ad esclusione del sabato e di alcune feste ebraiche. Loro scopo non era l'innalzamento spirituale dei singoli individui, bensì la «restaurazione» della *Šekinah* prima, e di tutto Israele, poi. In ogni paragrafo del regolamento aleggia un forte spirito di redenzione, quasi completamente legato alla figura di Luzzatto. Quest'attesa di redenzione è stata più volte interpretata come un segno messianico.

Nel regolamento di questo circolo non è presente la data di compilazione. S. Ginzburg fa risalire la fondazione del circolo a un sabato del 1731<sup>9</sup>. Elisheva Carlebach, al contrario, la pone nel 1727, come afferma: «Shortly after receiving the *maggidic* confirmation of his unique mission, Luzzatto joined a secret circle, *Hebrah Mebakshei ha-Shem* [*sic!*]...»<sup>10</sup>. È verosimile che i primi incontri dei membri del circolo siano iniziati poco tempo dopo la prima apparizione del *maggid*, ma il regolamento sembra essere stato elaborato solo successivamente.

Il regolamento, ispirato ai regolamenti di confraternite, è redatto in forma di decalogo e

<sup>5</sup> S. GINZBURG, *Rabbi Mošeh Hayyim Luzzatto u-bene doro. Osef iggerot u-te'udot*, I-II, Dvir – Mossad Bialik, Tel Aviv 1937.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 351-357, lettera CXLVIII, indirizzata da Bassani a Baruk Kahana Rapoport; Bassani difende Luzzatto dalle accuse dei rabbini di Venezia, i quali avevano affermato che il *Sefer ha-Tehillim* era stato scritto sotto l'influenza di un angelo malvagio. In realtà scrive Bassani: «La composizione menzionata [il salterio] fu iniziata il secondo giorno di *Siwan* del 1726 e conclusa il primo giorno di *Ševaṭ* del 1727. La questione del *maggid* non iniziò che dopo il mese di *Siwan* del 1727» [La traduzione è della scrivente].

<sup>7</sup> Racconti autobiografici di Luzzatto sull'apparizione del *maggid* sono presenti nell'epistolario, cfr. GINZBURG, *Osef iggerot*, cit., pp. 36-

40 lettera XV, indirizzata a Binyamin Kohen Vital da Reggio, datata 1727, pp. 69-71; lettera XXXII indirizzata a Immanu'el Refa'el Kolbo, datata 1730, pp. 69-71. Molti sono gli studi sull'apparizione del *maggid* a Luzzatto; fra questi devono essere menzionati: M. BENAYAHU, *The «Maggid» of Moses Hayyim Luzzatto* (ebr.): «Sefunot» 5 (1961), pp. 297-336; E. CARLEBACH, *The Pursuit of Heresy. Rabbi Moses Hagiz and the Sabbatian Controversies*, Columbia University Press, New York 1990, pp. 195-255, 323-334; M.H. LUZZATTO, *Le philosophie et le cabaliste. Exposition d'un debat*, cur. J. HANSEL, Verdier, Paris 1991, pp. 10-18.

<sup>8</sup> GINZBURG, *Osef iggerot*, cit., pp. 14-16 e lettera XXIV pp. 52-56.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. IX-XXIX.

<sup>10</sup> CARLEBACH, *The Pursuit*, cit., p. 197.

presenta nell'ultima carta le firme dei membri del circolo. Inizialmente essi erano sette: Yisra'el Ḥezeqiyah Treves, Yišḥaq Marini, Yequti'el Yehudah Leib da Vilna, più noto come Yequti'el Gordon, Ya'aqov Yisra'el Avraham Ḥazaq, Šelomoh Avraham Dina, Mika'el Gad Terni e Ya'aqov Ḥayyim Castelfranco. In seguito si aggiunsero altri compagni: Isaia ben Yosef, Isaia ben Avraham, Mordekay ben Rafa'el, Šelomoh ben Šemu'el, Mošeh ben Mika'el, Avraham ben Ya'aqov, Yišḥaq Ḥayyim ben Ya'aqov Yišḥaq Kaš, Šimon Ḥay ben Ya'aqov Ḥay – fratello di Luzzatto – e Mordekay ben Šiyyon.

Dei sette firmatari iniziali sono stati identificati solo i seguenti: Yequti'el Gordon, del quale si ignorano le date di nascita e morte,

<sup>11</sup> Nel 1729 Yequti'el Gordon scrisse due lettere, la prima indirizzata a rabbi Yehošua' Heschel, capo del tribunale rabbinico di Vilna, e l'altra a Mordekay Yaffe, ricco mercante di Vienna. In queste lettere egli descrisse in toni entusiastici le visite del profeta Elia e dell'angelo Meṭaṭron al suo maestro Luzzatto, lodò alcune delle sue opere scritte nella lingua dello *Zohar* e parlò di un circolo segreto di studio. La reazione a queste due lettere, in particolare alla seconda, segnò l'inizio della controversia sull'opera e sull'insegnamento di contenuto cabbalistico di Luzzatto. Inavvertitamente, o forse, come ipotizzato da CARLEBACH, *The Pursuit*, cit., p. 204, con accurata pianificazione, volta a diffondere le attività del circolo di Luzzatto e le sue opere, le lettere furono lette da numerose persone. Purtroppo, quella indirizzata a Mordekay Yaffe cadde nelle mani di Mošeh Ḥagiz, grande oppositore del sabbatanesimo, il quale la spedì ai rabbini veneziani affinché svolgessero un immediato controllo sull'attività di questo nuovo circolo cabbalistico. La prima lettera indirizzata a Yehošua' Heshel è stata pubblicata da Y. EMDEN, *Torat ha-qena'ot*, Amsterdam 1752, Lemberg 1870, la riproduzione anastatica di quest'ultima edizione è apparsa a Gerusalemme 1971, pp. 92-93; GINZBURG, *Osef iggerot*, cit., pp. 407-409, allegati II e III. La seconda lettera non si è preservata nell'originale, ma solamente in una copia allegata ad un'altra lettera indirizzata dai rabbini veneziani a Isaia Bassani, cfr. GINZBURG, *Osef iggerot*, cit., pp. 18-19.

<sup>12</sup> Sulla biografia di Yequti'el Gordon cfr. S.A. HORODETZKY, s.v. *Gordon, Jekutiel ben Löb*, in *Encyclopaedia Judaica*, VII, Berlin 1930, coll. 531-

ma si sa che proveniva da Vilna, che si laureò in medicina a Padova il 16 novembre 1732, e che svolse un ruolo fondamentale nel destino personale del maestro padovano<sup>11</sup> e nella diffusione delle sue opere<sup>12</sup>. Yišḥaq, figlio di Šabbetay Marini, che non sembra si possa identificare con quello studente Yišḥaq Marini che risulta immatricolato a Padova negli anni 1716-1721 senza conseguire la laurea, poiché egli morì nel 1721, quindi ben prima della fondazione del circolo. Certamente Yišḥaq Marini rimase a Padova, dopo la partenza di Luzzatto per Amsterdam, e per un breve periodo dimorò nella casa dei Luzzatto a Padova<sup>13</sup>. Yisra'el Ḥezeqiyah Treves, figlio di Mika'el Treves, scrisse *Razin Genuzin*<sup>14</sup>, nel 1782 divenne giudice rabbinico nella comunità

532; MODENA - MORPURGO, *Medici e chirurghi* cit., p. 84; Y. DAN, s.v. *Gordon Yequti'el*, in *Encyclopaedia Judaica*, VII, Keter, Jerusalem 1971; D. KAUFMANN, *Contributions a la Biographie de Mose Hayim Luzzatto, Yequtiel Gordon et Moses Hages*: «Revue des etudes juives» 23 (1891), pp. 256-264. Sul ruolo svolto da Gordon nella diffusione delle opere di Luzzatto in Europa orientale, cfr. I. TISHBY, *The Spread of RaMḤaL's Kabbalistic Writings in Poland and Lithuania* (ebr.): «Kiryat Sefer» 45 (1970), pp. 127-154.

<sup>13</sup> Cfr. M. STEINSCHNEIDER, *Letteratura giudaica italiana*: «Vessillo israelitico», 28 (1880), pp. 146-147; MODENA - MORPURGO, *Medici e chirurghi* cit., p. 41; M. BENAYAHU, *The Character of R. Moses Ḥayyim Luzzatto as Reflected in New Sources. Studies and Texts* (ebr.), in *Italia Judaica. Gli ebrei in Italia dalla segregazione alla prima emancipazione. Atti del III Convegno internazionale* (Tel Aviv 15-20 giugno 1986), Roma 1989, pp. 11-25; GINZBURG, *Osef iggerot*, cit., lettera IX, p. 23; lettera LXIV, pp. 143-145; lettera CXXIII, pp. 323-324, lettera CLIII, pp. 399-400; C. DE BENEDETTI, *Il cammino della speranza. Gli ebrei a Padova*, I, Papergraf, Padova 1998, p. 31.

<sup>14</sup> AA.VV., s.v. *Treves, Israel Hezekiah Treves*, in *The Jewish Encyclopedia*, XII, London - New York 1906, p. 245; e sull'opera *Razin Genuzin*, pubblicata insieme alla *Megillat Setarim* di Luzzatto e agli *Šiv'iyim Tiqqunim* di M. Dawid Valle, a Varsavia nel 1889, cfr. GINZBURG, *The Life*, cit., p. 129 e N. BEN MENAHEM, *Kitve rabbi Mošeh Ḥayyim Luzzatto*, Mossad ha-Rav Kook, Yerušalayim 1951.

di Padova. Ya‘aqov Yiśra’el Avraham Ḥazaq (1689-1782), noto con il cognome italiano Forti, famoso cabbalista che, prima di unirsi alla cerchia di Luzzatto, aveva studiato a Verona con Mordekay Bassani, il padre di Isaia, e che in seguito fu a capo della comunità di Padova. Egli scrisse alcune glosse agli *Arba‘ah turim* di Ya‘aqov ben Ašer, un commentario allo *Šulḥan ‘aruk* di Yosef Caro, un trattato sul *Talmud* e alcuni sermoni<sup>15</sup>. Mika’el Gad Terni, allievo di Ya‘aqov Yiśra’el Avraham Ḥazaq, è noto solamente per essere l’autore della raccolta omiletica *Yesod ‘olam*, del *Masseket milah* che costituisce solo parte di un’opera più ampia e di *Še’elot u-tešuvot u-fesaqim ‘amuqim*<sup>16</sup>. Di Šelomoh Avraham Dina e Ya‘aqov Ḥayyim Castelfranco non si hanno notizie certe. Un’attenta lettura consente di notare immediatamente una maggiore segretezza nella seconda parte del regolamento, dove molti nomi non sono seguiti da alcun cognome.

In un altro documento del *dossier* – una lettera inviata da Luzzatto a Isaia Bassani e datata Padova 1730 – compaiono i nomi di alcuni discepoli, i quali solo in parte corrispondono a quelli del menzionato regolamento:

I membri che sono con me, il Signore li custodisca. I primi due, ecco sono: l’illustre maestro, il rabbi Yiṣḥaq Marini e l’illustre maestro, il rabbi Yiśra’el Treves, coloro che assistono ad ogni segreto e prima [di tutti]

<sup>15</sup> Cfr. U. CASSUTO, s.v. *Ḥazak*, *Jacob Raphael Hezekiah*, in *The Jewish Encyclopedia*, VI, London – New York 1904, p. 280; S.A. HORODETZKY, s.v. *Chazak (Forte)*, *Jacob Rafael Chiskijahu ben Abraham Israel*, in *Encyclopaedia Judaica*, V, Berlin 1930, coll. 321-322; ID., s.v. *Forti (Heb. Ḥazak)*, *Jacob Raphael Hezekiah ben Abraham Israel*, in *Encyclopedia Judaica*, VII, Keter, Jerusalem 1971, col. 1443.

<sup>16</sup> Cfr. A. VITERBO, *Hesped meyuḥas le-rabbi Mika’el Terni ‘al ha-RaMḤaL*, in M. CHRIQUI, *Or Ganuz*, Makon Ramḥal, Yeruśalayim 1996, pp. 125-130; NEPPI - GHIRONDI, *Toledot gedole Yiśra’el*, cit., p. 268. Dalle ricerche svolte le opere di Mika’el Gad Terni sembrano essere giunte sino a noi in copie uniche preservate nella biblioteca del Jewish Theological Seminary di New York: ms. 7233, ms. 8215 e ms. 6884.

osservano, e di seguito a loro tutti i retti dal cuore intelligente e comprensivo. L’illustre maestro e compagno, il rabbi Mošeh Dawid Valle, e anche l’illustre maestro e compagno, il rabbi Ya‘aqov Forti, l’illustre maestro, il rabbi Isaia Romanin, l’illustre maestro e compagno, il rabbi Mordekay Ferrarese e l’illustre maestro e compagno, il rabbi Yequiti’el Aškenazi<sup>18</sup>, vale a dire colui che aggiunge spiegazione in molti suoi *Tiqqunim*, e l’illustre maestro, il rabbi Šelomoh Dina. Di seguito a loro *giovani attraenti*<sup>19</sup> ognuno secondo quanto può mangiarne<sup>20</sup> e tutti questi – Lode al Signore – persistono nella santità e nella saggezza. Molti nel tempo degli *šovavim*<sup>21</sup> ricevettero *tiqqunim* per restaurare il rimorso del cuore [1 Re 8,38] e Avraham Ferrarese sale sopra tutti, egli è un esempio giacché, dopo essere stato miscredente e infedele, quasi ha raggiunto il grado della *ḥasidut*<sup>22</sup>.

Mošeh Dawid Valle (1694-1776) fu medico e poeta, anche se la *qabbalah* rimase sempre il suo interesse principale; a venticinque anni compose in italiano un’opera contro il cristianesimo, divisa in sette parti e intitolata *I sette giorni della Verità*; in seguito scrisse in ebraico *Šiv‘iyyim Tiqqunim*, basati sul passo di *Deuteronomio* 29,12. La maggior parte delle sue opere si conserva ancora manoscritta in otto grandi volumi presso la British Library di Londra<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Si riferisce a Yequiti’el Gordon.

<sup>19</sup> Ez 23,6.12.23. La traduzione italiana dei versetti della *Scrittura* è tratta, di norma, da *La Bibbia di Gerusalemme*, Dehoniane, Bologna 2000.

<sup>20</sup> Es 12,4; 16,16.18.21.

<sup>21</sup> Si tratta di digiuni penitenziali non obbligatori. Secondo S. Ginzburg *ŠWBaBYM* è un acronimo che nasconde le lettere iniziali delle *parašiyot* di *Esodo*: *Šemot* (Es. 1,1), *Wa-’era’* (Es. 6,3), *Bo’* (Es. 10,1), *Be-šalah* (Es. 13,7), *Yetro* (Es. 18,1) e *Mišpaṭim* (Es. 21,1).

<sup>22</sup> GINZBURG, *Osef iggerot*, cit., pp. 14-16, e lettera XXIV, pp. 52-56.

<sup>23</sup> Cfr. G. MARGOLIOUTH, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, II, Order of the Trustees, London 1935 (ris. anast. The Trustees of the British Museum, London 1965), mss. 385-392, pp. 45-46; cfr. M.D. VALLE, *Sefer ha-*

Isaia Romanin nacque tra il 1690 e il 1695 a Padova, dove studiò presso Isaia Bassani e Dawid Ottolenghi e servì come rabbino nella sinagoga aškenazita, in seguito fu rabbino a Pesaro e Lugo, dove morì nel 1765. Seguendo una tradizione diffusa tra i rabbini italiani, Isaia Romanin compose *Še'elot u-tešuvot*, omelie e sentenze rabbiniche che non furono mai stampate. Al contrario, sono state stampate a Venezia due sue opere cabbalistiche: nel 1730, presso la Stamparia Bragadina, il *Sefer meliš yošer*, e nel 1734, presso la Stamparia Vendramin, il *Sefer musar melakim*. Quest'ultima opera è dedicata a Avraham ben Me'ir Luzzatto, fratello della madre di Mošeh Ḥayyim Luzzatto e allievo di Isaia Romanin. Anche alcune sue poesie, celebrative e occasionali, sono state di volta in volta stampate<sup>24</sup>.

Sulle figure di Mordekay Ferrarese e Avraham Ferrarese non sono state ritrovate notizie attendibili dall'epistolario si deduce solamente che erano fratelli e studiarono medicina presso lo Studio patavino. Isaia Tishby e Me'ir Benayahu hanno identificato Mordekay Ferrarese con quel Marco Ferrarese ben Ya'aqov che si laureò a Padova nel 1714, ma tale ipotesi alla luce della grande differenza nei nomi non sembra accettabile<sup>25</sup>.

I. Tishby, seguendo un'idea già formulata da Y. Almanzi, ha ipotizzato che Luzzatto si sia unito alla *Ḥevrat mevaqqeše Adonay*, un circolo di studio fondato a Padova, di cui facevano parte Mošeh Dawid Valle, Yišra'el Ḥezeqiyah Treves

e Ya'aqov Yišra'el Avraham Ḥazaq. Secondo quanto riportato dallo studioso israeliano, la *Ḥevrat mevaqqeše Adonay* si occupava di studi rabbinici, anche se i suoi membri erano perlopiù cabbalisti, cosicché il ruolo di guida e maestro era riconosciuto a Mošeh Dawid Valle. In breve, I. Tishby ha affermato che la mancanza delle firme di Mošeh Dawid Valle e Isaia Romanin nel successivo regolamento del circolo cabbalistico di Luzzatto dimostra la superiorità di questi due membri rispetto agli altri; inoltre, egli ha aggiunto che la figura di Luzzatto prevalse in breve tempo su ogni altra, tanto da indurre alla fondazione di un nuovo circolo di studio, dove furono gli studi cabbalistici a prevalere su quelli rabbinici<sup>26</sup>. M. Benayahu, al contrario, ha attribuito il nome *Ḥevrat mevaqqeše Adonay* al circolo fondato da Luzzatto<sup>27</sup>.

La superiorità assunta da Luzzatto, nonostante la sua giovane età, è rivelata nel regolamento del circolo e in un successivo cambiamento del luogo delle riunioni, spostato dal *bet ha-midraš* alla dimora della famiglia Luzzatto a Padova<sup>28</sup>.

L'attività del circolo in questa sede ebbe breve durata, giacché il pericolo della nascita di un nuovo movimento messianico e cabbalistico, che si riteneva potesse diventare simile a quello sabbatiano, provocò la reazione del rabbinato veneziano e di quello aškenazita. Nel 1730 Luzzatto fu costretto a firmare un accordo con il quale si impegnava a non scrivere opere cabbalistiche e a non insegnare la *qabbalah* in

*Liqqūtim: liqqūtim ašer ketav we-ašer nilketu mitok kitve šel Rabbi Moše Dawid Valle*, cur. Y. SPINNER, Yerušalayim 1997; U. CASSUTO, s.v. *Valle (Valle), Moses David*, in *The Jewish Encyclopedia*, XII, London – New York 1906, pp. 397-398; M. SOAVE, *All'illustre M. dr. Steinschneider in Berlino. Lettera XV: «Vessillo Israelitico»* 28 (1880), pp. 174-178; MODENA - MORPURGO, *Medici e chirurghi*, cit., pp. 73-74; G. SCHOLEM, s.v. *Valle, Moses David Ben Samuel*, in *Encyclopedia Judaica*, XVI, Keter, Jerusalem 1971, coll. 62-64; P.C. IOLY ZORATTINI, *Gli ebrei nel Veneto durante il Settecento*, in *Storia della cultura veneta* V.2, Neri Pozza, Vicenza 1986, pp. 459-486.

<sup>24</sup> Cfr. M. BENAYAHU, *The Works by Rabbi Isaia Romanin from Padua* (ebr.): «Sefer Bar-Ilan» 14-15

(1977), pp. 181-217; Id., *Rabbi Abraham Cohen of Zante and the Padua Group of Doctors-Poets* (ebr.): «Ha-Sifrut» 26 (1978) pp. 108-140; M. SOAVE, *Lettere all'illustre M. dr. Steinschneider in Berlino. Lettera XIV: «Vessillo Israelitico»* 26 (1878), pp. 111-117.

<sup>25</sup> Cfr. I. TISHBY, *Rabbi Moses David Valle and his Status in the Circle of RaMḤaL* (ebr.), in *Studies in Kabbalah and its Branches. Research and Sources*, III, The Hebrew University, Yerušalayim 1982-1983, pp. 809-846, e BENAYAHU, *Rabbi Abraham Cohen of Zante*, cit., pp. 108-140.

<sup>26</sup> Cfr. TISHBY, *Rabbi Moses David Valle*, cit.

<sup>27</sup> M. BENAYAHU, *Piyyuṭ, tefillah, widduy mikwašono šel RaMḤaL še-ne'emru ba-ḥavurah be-roš ha-šanah li-yesodah: «Sinai»* 82 (1978), pp. 41-61.

<sup>28</sup> DE BENEDETTI, *Il cammino* cit., p. 31.

pubblico. L'attrazione di Luzzatto per la *qabbalah* fu momentaneamente repressa. Tuttavia, in seguito, egli chiese a Isaia Bassani di poter pubblicare un'opera cabbalistica, il *Ma'amar ha-wikkuah*. Le autorità rabbiniche veneziane e aškenazite insorsero nuovamente e Luzzatto lasciò l'Italia per recarsi nella più tollerante Amsterdam, dove fu accolto favorevolmente. Lungo il suo viaggio e la sua permanenza ad Amsterdam, Luzzatto continuò a incoraggiare i suoi allievi nello studio dello *Zohar*, ma la sua partenza segnò l'inizio del declino del circolo cabbalistico da lui fondato<sup>29</sup>.

## LE REGOLE DEL CIRCOLO DI MOŠEH HAYYIM LUZZATTO<sup>30</sup>

### I. Prime regole.

Con l'aiuto di Dio vogliamo agire e riuscire. Queste sono le parole dell'accordo secondo le disposizioni, le norme e le leggi che i santi compagni (*ha-ḥaverim qedušim*) hanno accettato e firmato per innalzare su di loro l'unione del Santo e della Sua *Šekinah* – l'autorità di Yefte nella sua generazione deve essere rispettata come [fu rispettata] quella di Samuele nella sua (יבכש) <sup>31</sup> – tutti infatti sono divenuti come una persona sola per compiere questo servizio, vale a dire il servizio del Signore, affinché ciascuno di loro onori, come tutti, ogni parte di questo servizio. Questo è quanto hanno accettato:

In principio, stabilire nel santo libro dello *Zohar* uno studio continuo, che non si interrompa in questo santo *bet ha-Torah* (בבד) <sup>32</sup>.

Ognuno studierà la sua parte, l'uno dopo l'altro, dal momento immediatamente successivo all'inizio del mattino fino alla preghiera serale (*minḥat 'erev*), tutti i giorni, continuamente, ad eccezione del sabato, dei giorni festivi, di *Purim*, del 9 di *Av* e della sera del 9 di *Av*. Dalla sera del sabato e del giorno festivo, da mezzanotte in poi. Secondo le condizioni stabilite in questo studio al cospetto del Signore:

1. (Che) tale studio non sarà un voto per loro, vale a dire per non commettere l'infrazione dei voti - non sia mai - bensì sarà su di loro una forte energia e un grande rigore, che permetteranno di parlare, e un cuore per meditare.

2. (Che) questo studio assolutamente non si interromperà, se non quando qualcuno giungerà per prendere il posto di un suo compagno. La sezione seguente sarà iniziata prima che sia interrotta quella precedente affinché non si interrompa mai lo studio.

3. (Che) se uno dei compagni percorrerà una via lontana o vicina, i suoi compagni, che sono rimasti, completeranno al posto suo e [questo] sarà considerato come se anche lui fosse con loro.

4. (Che) questo studio non sarà per ottenere una ricompensa secondo una qualche retribuzione prevista, per un qualche pensiero o per un altro interesse – Dio ce ne guardi! –. Ognuno [lo compirà] unicamente per restaurare la santa *Šekinah*, per restaurare tutto Israele insieme al Signore e per compiacere il loro Creatore. Ma essi riceveranno una ricompensa per questo: meritare per ciascuno di compiere ancora *tiqqunim* come questi: l'unione del Santo e della sua *Šekinah* e il *tiqqun* di tutto Israele.

<sup>29</sup> GINZBURG, *Osefiggerot*, cit., lettera CVII, pp. 281-282; lettere CXXXI-CXXXIV, pp. 320-324; lettere CLXII-CLXVI, pp. 398-403.

<sup>30</sup> La traduzione è basata sul testo pubblicato da GINZBURG, *Osefiggerot*, cit., pp. 8-13. Finora non è stato possibile confrontare il testo pubblicato con quello contenuto nel ms. 4022 conservato nella biblioteca del Jewish Theological Seminary di New York – di questo ms. si è servito S. Ginzburg per la sua edizione –, né con il ms. Reggio 32 della Bodleian Library di Oxford, né con il ms. 501 dello Hebrew Union College di Cincinnati.

<sup>31</sup> Tale espressione compare nel *Talmud babilonese*, trattato *Roš ha-šanah* 25b e nel

commento di Raši a Dt. 19. La traduzione è stata condotta sulle indicazioni fornite da M. JASTROW, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, rist. Jastrow, New York 1967, p. 587.

<sup>32</sup> Questo è quanto compare nell'edizione del manoscritto a cura di S. Ginzburg. I. SONNE, *Building Blocks: Documents Pertaining to RaMḤaL* (ebr.), in M. RIBALOW (cur.), *Sefer ha-šanah li-yehude America*, Histadruth of America (1935), pp. 218-224, afferma che il testo va emendato con l'espressione *bet-ha-midraš*, ma non spiega le motivazioni della sua correzione.

5. (Che) se – non sia mai – per via di qualche costrizione o di un errore o di una dimenticanza, accadesse di interrompere questo studio, in qualunque modo questo avvenga, tale decisione non sarà assolutamente presa a causa di una cattiva intenzione, né in alto né in basso. La loro opera in questo studio sarà unicamente per restaurare e non per commettere colpe.

6. (Che) potranno unire a questo studio l'insegnamento generale dell'illustre loro maestro, il rabbi Mošeh Ḥayyim – lo custodisca e lo salvi il Misericordioso – ossia lo studio che egli impartisce nella *yešivah* per mezza giornata.

7. (Che) potrà uno dei compagni, a volte, meritare per un altro, non appartenente a questa santa confraternita (*ha-ḥevrah ha-qeđušah*), di farlo studiare al suo posto nel suo tempo. Questo verrà considerato come se uno avesse studiato fra gli stessi santi compagni.

8. Hanno accettato di unirsi in questo studio sia di giorno sia di notte.

9. (Che) questo studio non sarà considerato da uno dei compagni per un *tiqqun* individuale e nemmeno per espiare colpe, bensì in esso vi sarà unicamente la perfetta intenzione di restaurare la santa *Šekinah* e di restaurare tutto Israele.

10. (Che) non verrà stabilito nessun tempo [preciso] ad ogni compagno per questo studio bensì ognuno verrà secondo il suo desiderio nel tempo disponibile.

L'illustre Yiśra'el Ḥezeqiyyah figlio dell'illustre maestro, il rabbi Mika'el Treves, l'illustre Yišḥaq figlio dell'illustre nostro maestro, il rabbi Šabbetay Marini, l'illustre maestro e compagno, il rabbi Yequṭi'el figlio dell'illustre nostro maestro, il rabbi Yehudah Leib Mi-Wilna<sup>33</sup>, l'illustre maestro e compagno, il rabbi Ya'aqov Yiśra'el figlio dell'illustre maestro e compagno, il rabbi Ya'aqov Ḥazaq, l'illustre Šelomoh figlio dell'illustre maestro, il rabbi Avraham Dina, l'illustre Mika'el figlio dell'illustre maestro, il rabbi Gad Terni e l'illustre Ya'aqov figlio dell'illustre maestro Ḥayyim Castelfranco.

## II. Regole ulteriori.

Questi sono i momenti fissati per gli studi: inverno, estate, mezzanotte e giorno. Questi sono i posti fissati in questo santo *bet-hamidraš*:

A destra del loro maestro, l'illustre maestro, il rabbi Yiśra'el e a sinistra del loro maestro, l'illustre nostro maestro e compagno, il rabbi Yequṭi'el.

Il nostro maestro, il rabbi Yišḥaq Marini a destra e l'illustre maestro, il rabbi Ya'aqov Castelfranco a sinistra.

A destra l'illustre nostro maestro, il rabbi Ya'aqov Yiśra'el Avraham Ḥazaq e a sinistra l'illustre maestro, il rabbi Mika'el.

Davanti al loro maestro rabbi Šelomoh.

Due vengono scelti dal nostro maestro, il rabbi Mošeh Ḥayyim, per essere sorveglianti e persuasori, con tutta l'energia e il coraggio per istituire ognuno di questi ordini con i suoi *tiqqunim*, per la gloria del Signore, Dio d'Israele, e per la gloria della sua *Šekinah*, e completarsi reciprocamente, e per stabilire le Sue modalità e la pace su Israele. Essi hanno posto le loro tre firme su questo per porsi a guardia del servizio divino con verità e integrità. Queste sono le tre firme:

L'illustre nostro maestro, il rabbi Šimon Ḥay figlio dell'illustre maestro, il rabbi Ya'aqov Ḥay Luzzatto<sup>34</sup>.

L'illustre maestro e compagno, il rabbi Yequṭi'el, figlio del devoto nostro maestro, il rabbi Yehudah Leib Mi-Wilna.

L'illustre maestro, il rabbi Mošeh Dawid Valle, figlio dell'illustre maestro, il rabbi Šemu'el Valle.

## III. Regole ulteriori.

Queste sono [le regole] che sono state aggiunte per condurre all'unione con l'eredità del Signore; [essi] le hanno aggiunte alle prime per compiere il servizio divino con verità e cuore perfetto. Questo è quanto essi hanno accettato:

<sup>33</sup> Si tratta di Yequṭi'el Gordon.

<sup>34</sup> Si tratta del fratello di Mošeh Ḥayyim Luzzatto.

1. Compire il loro servizio al cospetto del Signore con verità, integrità e amore perfetto e in nessun modo in vista di una qualche retribuzione. Ognuno [lo compirà] unicamente per il *tiqqun* della la santa *Šekinah* e per il *tiqqun* di tutto Israele. Tutte le ricompense dei loro precetti e le loro opere buone verranno offerte in dono per l'intero Israele, per far maturare grazia presso la santa *Šekinah* e compiacere il loro Creatore.

2. Essi stessi hanno operato tutti come una persona sola per diventare coloro che compiono un servizio integro e puro al cospetto del loro Creatore; tanto che, chiunque fra loro compia un precetto è come se tu li avessi subito compiuto tutti e pensassi di restaurare la santa *Šekinah*; al contrario, nessuna colpa e nessun peccato compiuto da uno di loro – non sia mai – perché egli non penserà in nessun modo al loro circolo. Il circolo solamente restaurerà e assolutamente non commetterà colpa.

3. Hanno accettato di amarsi e comportarsi fraternamente, e di accettare con cuore buono ognuno il rimprovero di un compagno con grande amore senza ira né rancore bensì con amore e pace secondo la loro volontà al cospetto del Signore.

4. Hanno accettato ogni cosa di cui sono stati messi a conoscenza in questo santo *midraš*, oltre a tutte le parole della *Torah* nell'insegnamento mistico (*torat sod*) suggellato. [Tali cose] non riveleranno mai senza il permesso del loro maestro.

5. Di impegnarsi tutti ad andare a studiare lo *Zohar* ogni giorno nel tempo in cui [loro] potranno.

6. Che sarà dovere per tutti incontrarsi, senza costrizione, ogni santo sabato, dopo la preghiera pomeridiana di *minḥah* in questo santo *bet ha-Torah*, nel momento dello studio del nostro illustre maestro, il rabbi, Lume d'Israele.

7. Di impegnarsi nel loro servizio al cospetto del Signore senza alcuna incertezza a causa del disprezzo e della derisione del mondo.

8. Hanno accettato che, qualora i santi compagni (*ha-ḥaverim qedušim*), che hanno firmato all'inizio, dovessero essere costretti a fare una qualsiasi cosa segreta in questo santo *bet ha-Torah*, che non è loro permesso di rivelare, usciranno da lì senza alcuna protesta.

9. Che chiunque volesse unirsi a loro in seguito, sarà come uno di loro secondo tutte le disposizioni spiegate finora.

10. Di preservare la loro bocca e la loro lingua da ogni cosa malvagia, di comportarsi con serietà e grande rispetto per la santa *Šekinah* in ogni loro comportamento e occupazione, di non disprezzare in alcun modo le restrizioni rituali di Israele – non sia mai – bensì di stare a guardia affinché siano puri al cospetto del Signore Dio d'Israele.

Queste sono le firme di coloro che hanno suggellato tutto questo:

L'illustre nostro maestro e compagno, il rabbi Yequti'el figlio del devoto e illustre nostro maestro, il rabbi Yehudah Leib Mi-Wilna. L'illustre maestro e compagno, il rabbi Isaia figlio dell'illustre Yosef. Isaia figlio dell'illustre Avraham. L'illustre Mordekay figlio dell'illustre Rafa'el. L'illustre Šelomoh figlio dell'illustre Šemu'el. L'illustre Mošeh figlio dell'illustre Mika'el. L'illustre Avraham figlio dell'illustre Ya'aqov. L'illustre Yišḥaq Ḥayyim figlio dell'illustre Ya'aqov Yišḥaq Kaš. L'illustre Šimon Ḥay figlio dell'illustre Ya'aqov Ḥay. L'illustre Mordekay figlio dell'illustre ben Šiyyon.

Questa è la norma del nostro santo *bet-ha-Torah*:

Questa è la norma che hanno accettato: di non parlare di cosa alcuna se non delle parole della *Torah* sopra a questo tavolo santo, che è per lo studio dell'illustre loro maestro, il rabbi Mošeh Ḥayyim, Lume d'Israele. Persino in tutto il resto del *bet-ha-Torah*, quando giungerà il tempo dello studio, non si potrà indugiare nelle conversazioni, bensì ci si siederà al tavolo con terrore e timore, con tremito e paura. E quando l'illustre Yiśra'el figlio dell'illustre Mika'el, uno dei compagni scelti per questo, dirà a voce alta: «Date gloria al Signore Dio d'Israele»<sup>35</sup>, immediatamente i santi compagni (*ha-ḥaverim qedušim*) scuoteranno le loro teste e non uscirà nemmeno una parola dalle loro bocche, [questo non accadrà] nemmeno se essi, nel mezzo del discorso, fossero obbligati ad interrompere ogni conversazione e a tacere con grande terrore. Anche qualora non fossero nel tempo dello studio e oltre il tavolo, se i compagni moltiplicheranno i discorsi vani, sarà possibile per l'illustre

<sup>35</sup> Cfr. Ger. 13,16.

maestro e compagno, il rabbi Yeḡuti'el fare un cenno a Yiśra'el e l'illustre Yiśra'el dirà: «Date gloria al Signore Dio d'Israele» ma subito sarà obbligato a tacere. Allo stesso modo se – non sia mai – le parole di alcuni [di loro] proseguissero tra i compagni anche all'esterno del *bet-ha-Torah*, egli potrà far tacere un suo compagno dicendogli: «Dai gloria al Signore Dio d'Israele» e il compagno sarà obbligato a tacere. Il resto delle norme non è forse scritto nel libro del patto che essi hanno firmato con la scrittura della loro mano?

Ancora hanno aggiunto santità alla loro santità cosicché non si pronuncerà assolutamente nessun discorso vano in tutto questo santo *bet-ha-Torah* e [alla luce del] resto delle norme che essi hanno assunto. Questo è quanto hanno accettato:

Quando tutte le persone giungeranno a questo santo *bet-ha-Torah*, questa sarà la parola di saluto, che sarà pronunciata con una flessione della testa: «*La gloria del Signore sia per sempre; gioisca il Signore delle sue opere*» [Sal. 104,31]. Coloro che saranno seduti nel *bet-ha-Torah* risponderanno: «*Sia benedetto il nome del Signore, ora e per sempre*» [Sal. 113,2]. Quando una persona uscirà dal *bet-ha-Torah*, sarà seguito e si dirà: «*Da Sion sia benedetto il Signore, che abita a Gerusalemme*» [Sal. 135,21]. Quando giungerà l'illustre loro maestro, il rabbi Mošeh Ḥayyim, Lume d'Israele dirà: «*Il Signore nostro Dio sia con noi come è stato con i nostri padri; non ci abbandoni e non ci respinga*» [1 Re 8,57] e il resto delle persone sedute nel *bet-ha-Torah*: «*Il Signore darà forza al suo popolo, benedirà il suo popolo con la pace*» [Sal. 29,11]. Il sabato l'illustre loro maestro, il rabbi Mošeh Ḥayyim, Lume d'Israele, dirà sul nostro tavolo: «*Su tutti i popoli eccelso è il Signore, più alta dei cieli è la sua gloria*» [Sal. 113,4] e i compagni seduti: «*Chi è pari al Signore, nostro Dio, chi siede nell'alto e si china a guardare nei cieli e sulla terra?*» [Sal. 113,5-6]. Allora l'illustre maestro Yiśra'el dirà: «Date gloria al Signore Dio d'Israele» e subito i compagni fletteranno le loro teste, taceranno per studiare con terrore e timore, con tremito e paura al cospetto della santa Šekinah. Allora dirà l'illustre maestro, il rabbi Yeḡuti'el a tutti i *santi compagni*: «*Riflettete sul vostro*

*comportamento*<sup>36</sup>» [Ag 1,5]. Ecco hanno assunto di non levare la voce in questo santo *bet-ha-Torah* nemmeno per aggiungere qualcosa al *pilpul* della *Gemara*. Hanno assunto di non fare nulla in questo santo *bet-ha-Torah* senza il permesso dell'illustre loro maestro, il rabbi Mošeh Ḥayyim, Lume d'Israele.

Questo è quanto i primi e i secondi santi compagni (*ha-ḥaverim qeḏušim*) hanno aggiunto, in seguito, al fine di innalzare le loro anime:

Si sono alzati e hanno accettato di preservarsi a grande distanza da ogni menzogna e di impegnarsi affinché ogni loro detto sia unicamente verità eterna, cosicché se qualcuno dirà a uno di loro: «È una parola di verità», avranno rispetto come [se fosse] la promessa più rigorosa nel mondo.

Ancora hanno accettato che uno dei compagni pronunci i dieci comandamenti, poi i 613 precetti ogni giorno, e ancora: «*Come potrà un giovane tenere pura la sua via? Custodendo le tue parole*» [Sal. 119,9] e così sino alla fine.

Ancora hanno accettato di completare ogni lettura del TA.NA.K., essi completeranno tutti i sei ordini (*šišah sedarim*) così come la *Mišnah* ogni mese.

Ancora hanno accettato di compiere dieci giorni di digiuno al cospetto del Signore, il decimo sarà santo per il digiuno di uno dei compagni, e dopo di lui verrà il secondo, e poi il terzo e così via, in un continuo avvicendamento di giorno in giorno.

Ancora hanno accettato di astenersi dal biasimo e dalle ingiurie ogni mese.

Ancora hanno aggiunto di studiare con uno studio continuo il santo *Zohar* tutto il giorno e anche sei ore di notte, eccetto le notti dalla fine di *Kippur* fino al giorno successivo alla festa di *Sukkot*, le due notti del 14 e del 15 del secondo mese di *Adar* e dalla notte della ricerca del pane azzimo, tutte le notti fino a dopo la mezzanotte della festa di Pasqua e dalla notte della vigilia di *Šavu'ot*, le notti di *Šavu'ot*, dopo la mezzanotte, dalla notte dopo il digiuno del 17 di *Tammuz*, dalla notte prima del digiuno e la notte dopo il digiuno del 9 di *Av* e dalla notte di *Yom Kippur*.

<sup>36</sup> Si tratta di un'espressione biblica molto comune, cfr. Dt. 32,46; Ag. 1,7; 2,15; 2,18.

Oltre a questo, potrebbe essere necessaria una regola transitoria, che sarà nelle facoltà dell'illustre loro maestro, il rabbi Mošeh Ḥayyim, Lume d'Israele.

Qualsiasi cosa hanno accettato è stata accettata per restaurare e non per commettere colpe. Ogni peccatore sconterà la sua colpa, e assolutamente non compirà una colpa nella santità. Hanno aggiunto che non interromperanno lo studio dello *Zohar* nemmeno nel tempo dello studio generale con l'illustre maestro, il rabbi Mošeh Ḥayyim. Finora il Signore li ha aiutati, non li ha abbandonati e non li ha mai rigettati *finché verrà colui al quale esso appartiene e a cui è dovuta l'obbedienza dei popoli* [Gen. 49,10], come è detto: *Allora darò ai popoli un labbro puro, perché invocino tutti il nome del Signore e lo servano con un accordo* [Sof. 3,9] e anche: *Il Signore sarà re di tutta la terra, in quel giorno sarà unico e unico il Suo nome* [Zc. 14,9].

Questi sono i tempi stabiliti per la *Torah* e per il servizio che sono stati stabiliti in questo santo *Midraš*:

Ogni notte saranno tirati a sorte i compagni per studiare: quattro di loro per tre ore al giorno: l'ora XIII, l'ora XVIII e l'ora XXIV [solo] per

un quarto d'ora. Questo è quanto studieranno: all'inizio, il sabato, dal libro della *Genesi*, secondo quanto potranno studiare in quel tempo, e nel resto dei giorni della settimana leggeranno l'opera dei sacrifici (*Ma'aseh ha-qorbanot*), poi torneranno all'inizio fino alla fine del tempo, nei brevi giorni di *Tevet* non studieranno nell'ora XVIII e nella XXIV, così la sera del sabato non studieranno nell'ora XXIV.

Nel tempo dello studio di mezzogiorno rimarranno i quattro prescelti ai quattro angoli del tavolo per recitare inni predisposti per loro in quel tempo, e altri tre di loro staranno presso i quattro. Tutti sono messi al loro posto.

Nella notte del santo sabato successivo, dopo la preghiera serale, si riuniranno per studiare. I posti sono stati stabiliti per tutti i compagni al fine di fissare un luogo per la loro *Torah*. Nessuno mai si allontanerà dal suo posto.

Natascia Danieli  
Via Grigoletti, 17  
30174 Zelarino (VE)  
e-mail: natadani@tin.it

## SUMMARY

Mosheh Ḥayyim Luzzatto was the founder of a kabbalistic circle in Padua. In the 1930's, Simon Ginzburg discovered some letters and papers written by Luzzatto, by his teachers and his friends; among these are the regulations of his kabbalistic circle. Two versions of these regulations are extant: the first one was written before the breaking out of controversies against Luzzatto as a new, dangerous, false messiah. In the present contribution the author tried to identify the names of members of the circle, whose complete list is contained in the first version. Differently, in the second one, probably composed after the first ban against Luzzatto, no complete names are preserved. The article is concluded by the first available complete translation from Hebrew of both versions of the regulations.

**KEYWORDS:** Luzzatto; Kabbalistic circle; Padua

«CIÒ CHE È EBRAICO COME METODO».  
EBRAISMO E ANTROPOLOGIA FILOSOFICA IN FRANZ ROSENZWEIG

1. «Io non sono uno specialista di *Judaica*... Ciò che è ebraico [*das Jüdische*] è il mio metodo, non il mio oggetto», così scrive Franz Rosenzweig al cugino Hans Ehrenberg da Kassel nel settembre 1921<sup>1</sup>. In effetti le fonti ebraiche, la storia ebraica, l'esperienza ebraica non furono mai studiate da Rosenzweig, forse il pensatore ebreo più audace e originale del '900, come se esse rappresentassero il suo specifico campo di ricerca. Egli intraprese la traduzione della *Torah*, insieme a Martin Buber, e delle poesie di Yehudah Ha-Lewi in tedesco<sup>2</sup>; studiò intensamente e interpretò la letteratura rabbinica, la *Kabbalah*, il *Kuzari*, la *Guida dei perplessi*, Spinoza, Moses Mendelssohn, Abraham Geiger e Samuel Hirsch<sup>3</sup>; ricostruì le vicende del popolo ebraico nella sua lunga storia nel contesto della storia dei popoli semiti, del mondo greco-romano, cristiano, illuminista, ottocentesco e novecentesco<sup>4</sup>; offrì anche nei suoi scritti una descrizione sociologica degli elementi costanti e delle variazioni nella vita sacra e profana delle comunità ebraiche, e un'analisi psicologica dei caratteri permanenti e di quelli contingenti dell'anima ebraica nelle varie epoche<sup>5</sup>. Egli però non vide mai in questi suoi scritti e indagini riguardanti gli ebrei e l'ebraismo studi che

avrebbero arricchito quelle discipline che assumono, come loro oggetti, i vari aspetti della complessa realtà ebraica in quanto realtà specifica nel vasto campo della storia e cultura universali.

Fine del nostro intervento è proprio il chiarimento di questo atteggiamento di Rosenzweig riguardo a ciò che è ebraico: vorremmo cercare di mettere a fuoco che cosa intendesse esattamente Rosenzweig, quando dichiarava che per lui l'ebraismo era «metodo», cioè un «cammino» o un «procedimento», non senza una punta polemica nei confronti di coloro che, ispirandosi a criteri orientati dal *Cogito ergo sum* cartesiano, facevano dell'ebraismo la materia di una ricerca soltanto scientifica – una ricerca che, appunto perché soltanto scientifica, risultava priva sia di ogni coinvolgimento soggettivo, sia di un interesse che andasse al di là di quello puramente conoscitivo o teoretico<sup>6</sup>.

2. Rosenzweig considerò sempre il suo libro più importante, *La stella della redenzione*, nello stesso tempo come un «libro ebraico» e come un «sistema di filosofia»: con questa doppia denominazione egli lo definì in testi che furono scritti a vari anni di distanza l'uno dall'altro<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. F. ROSENZWEIG, *Gesammelte Schriften*, I.2: *Briefe und Tagebücher (1918-1929)*, Nijhoff, Haag - Dordrecht 1976-1984.

<sup>2</sup> M. BUBER - F. ROSENZWEIG, *Die Schrift (1925ss.)*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1992, I-IV; F. ROSENZWEIG, *Jehuda Halevi. Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte (1927<sup>2</sup>)*, *Gesammelte Schriften*, IV.1.

<sup>3</sup> Si vedano gli scritti di F. ROSENZWEIG raccolti in *Gesammelte Schriften (III: Kleinere Schriften)*, intitolati: *Zeit ists... (Ps. 119,126). Gedanken über das jüdische Bildungsproblem des Augenblicks (1917)*; *Einleitung in die Akademieausgabe der jüdischen Schriften Hermann Cohens (1924)*; *Über den Vortrag Hermann Cohens 'Das Verhältnis Spinozas zum Judentum' (1929)*; *Vorspruch zu einer Mendelssohnfeier (1929)*.

<sup>4</sup> F. ROSENZWEIG, *'Deutschum und Judentum' (1915)*; *Geist und Epochen der jüdischen Geschichte*

(1919); *Jüdische Geschichte im Rahmen der Weltgeschichte (1920)*; in *Gesammelte Schriften*, III.

<sup>5</sup> F. ROSENZWEIG, *Atheistische Theologie (1914)*; *Das Wesen des Judentums (1919)*; *Der Jude im Staat (1920)*; in *Gesammelte Schriften*, III.

<sup>6</sup> Cfr. la critica di F. Rosenzweig, in accordo su questo punto con E. Rosenstock, a quegli «scienziati della cultura» che, riferendosi a una ragione impersonale, approdano infine allo storicismo, svolta nelle lettere del 1916 a questo autore, in F. ROSENZWEIG, *Gesammelte Schriften*, I.1: *Briefe und Tagebücher (1919-1929)*.

<sup>7</sup> Cfr. F. ROSENZWEIG, lettere del 1.5.1917, 30.5.1917, 2.8.1917 a G. Oppenheim, in *Gesammelte Schriften*, I.1; lettere dell'agosto 1919 a M. Buber e del 18.9.1924 a E. Simon, in *Gesammelte Schriften*, I.2; *'Urzelle' des Stern der Erlösung (Brief an R. Ehrenberg vom 18.11.1917)*, in *Gesammelte Schriften*, III, pp. 125-126; *Das neue Denken (1925)*, in *Gesammelte Schriften*, III, p. 140.

Questa formula che egli applicava al libro in cui aveva espresso, come egli diceva negli stessi testi, tutto se stesso, tutto ciò che lo aveva tormentato per un lungo periodo, le sue varie letture, le sue inquiete esperienze esistenziali e intellettuali, ci fornisce la chiave per comprendere il significato dell'affermazione sopra citata, che ciò che è ebraico è per lui un «metodo». Tutto ciò che si riferisce agli ebrei era un mezzo o uno strumento per mettere in luce ciò che egli considerava la struttura che forma la natura umana, che rende umano l'uomo, che ci dà la definizione dell'essenza umana: struttura che certo si manifesta soltanto entro il tempo e l'esistenza, e assume perciò varie e mutevoli forme, ma che non è assoggettata essa stessa al tempo; struttura che certo è impensabile al di là delle vite dei singoli esseri umani, ma senza la quale questi non avrebbero alcuna possibilità di entrare in relazione tra loro.

Come si vedrà meglio più avanti, due sono i modi nei quali Rosenzweig stabilisce nei suoi scritti ebraici – cioè quelli che egli compose dopo il suo ritorno alla comunità ebraica e alla tradizione ebraica avvenuto nell'autunno del 1913<sup>8</sup> – una relazione tra ciò che è ebraico e ciò che è umano: a volte egli assume come punto di partenza l'ebraismo, inteso nel suo complesso, come fonti, storia, esperienza, per trarre da esso attraverso l'analisi e la riflessione ciò che determina l'umano; a volte, invece, egli ha come suo presupposto e oggetto iniziale di meditazione ciò che è universalmente umano per poi esprimerlo e definirlo attraverso parole, frasi, immagini tratte sia dalle fonti ebraiche, in modo particolare quelle bibliche, sia dalle esperienze ebraiche che in queste fonti trovano espressione, quali l'esilio, la profezia, il ritorno, l'invocazione, l'azione messianica.

Ora, se si tiene presente il primo procedimento – dall'ebraico all'umano –, appare con evidenza come l'ebraismo possa avere in sé un

significato che fa di esso molto più che una cultura o una fede positiva. Perciò, secondo Rosenzweig, l'ebreo che sia veramente consapevole di sé, non può non essere un umanista, un difensore, pur essendo un individuo legato al suo ambiente e tradizione, di ciò che di universale è in se stesso (intendendo per universale non solo la ragione, ma anche il cuore), un liberale nel senso di una persona che si oppone sia ai punti di vista strettamente nazionalistici o particolaristici (liberalità come generosità), sia ai punti di vista dettati dall'obbedienza a una indiscussa autorità o da una fede priva di lumi (liberalismo come atteggiamento critico e rinuncia alla forza nei casi che coinvolgono la coscienza). E, in effetti, Rosenzweig si considerò sempre come un aderente a quello che nei suoi tempi veniva chiamato un ebraismo liberale, sebbene non condividesse il punto di vista razionalistico a cui questo si ispirava<sup>9</sup>. Se invece si guarda al secondo procedimento – dall'umano all'ebraico –, si mostra il fatto sorprendente che la comprensione di ciò che costituisce l'essere umano trovi proprio nel linguaggio dei più antichi testi ebraici e dei commenti a questi testi il linguaggio più adatto per essere resa esplicita e comunicata. Perciò, secondo Rosenzweig, il filosofo che abbia veramente chiarito ciò che rappresenta sia l'avvio, sia l'oggetto della sua ricerca – il riconoscimento dell'umano in sé e negli altri esseri umani – non può non esprimersi secondo modi i quali o riprendono immediatamente quelli degli autori e interpreti dei libri della Bibbia, oppure mostrano con questi modi affinità, echi, risonanze, anche quando questo filosofo non conosca o non viva l'esperienza ebraica. Il linguaggio biblico è infatti per Rosenzweig – come già per il suo maestro Hermann Cohen<sup>10</sup> – il linguaggio puro e originario nel quale l'uomo ha espresso la sua esperienza fondamentale, ovvero il vivere e il pensare nel tempo il rapporto con ciò che è infinito o eterno. Le parole che compaiono nei racconti biblici, nei quali si mostrano i dialoghi tra un Dio esigente e

<sup>8</sup> Una ricostruzione del percorso di Rosenzweig si trova nel nostro lavoro *Profezia e filosofia nel 'Kuzari' e nella 'Stella della redenzione'. L'influenza di Yehudah Ha-Lewi su Franz Rosenzweig*, CEDAM, Padova 1996, pp. 13ss.

<sup>9</sup> Cfr., a esempio, la lettera di F. ROSENZWEIG del luglio 1923 a G. Oppenheim, in *Gesammelte Schriften*, I.2: «Il punto di vista tedesco ebraico liberale, al quale

si attenne per quasi un secolo quasi tutto l'ebraismo tedesco, è evidentemente divenuto oggi così puntiforme (*punktuell*), che ancora solo un uomo, cioè io, può risiedervi».

<sup>10</sup> Cfr. H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919<sup>1</sup>; 1929<sup>2</sup> riveduta), Melzer, Köln 1959, pp. 39-40.

un individuo chiamato o richiamato con il suo nome proprio ai suoi compiti, sono i prototipi o i modelli originari di quelle che il filosofo stesso utilizza nel momento in cui abbandona l'astratta speculazione sul cosmo o sull'Essere o sul proprio «io» inteso solo come parte della natura o coscienza pensante, per rivolgersi con partecipazione e attenzione alla vivente realtà umana.

Così Rosenzweig, che per un verso istruisce gli ebrei sul senso profondo della loro eredità spirituale, prezioso contributo per tutti gli esseri umani, per altro verso mostra ai filosofi che desiderino rappresentare fedelmente la natura umana, la necessità di assumere come base del loro filosofare la fiducia nella realtà della vita quotidiana – pena l'astratta speculazione o l'immersione nel materialismo –, e perciò la necessità di utilizzare forme espressive lontane dalle categorie fino ad allora utilizzate dalla tradizione filosofica, orientata dalla logica, e presenti invece in modo particolare nell'esperienza ebraica.

«Ciò che è ebraico come metodo» è dunque una frase che indica da un lato l'opzione di Rosenzweig per un ebraismo umanistico e universalistico, pur non dimentico della singolarità del popolo ebraico e di ogni individuo, nel momento in cui l'autore guarda innanzi tutto all'esperienza ebraica; dall'altro lo schierarsi di Rosenzweig a favore di un pensiero filosofico sull'uomo – un'antropologia filosofica – che affermi insieme la finitezza dell'essere umano e la sua possibilità di entrare in contatto con Dio attraverso una vita vissuta nella fede nella parola come tramite tra gli uomini, nel momento in cui Rosenzweig guarda innanzi tutto alla filosofia.

3. Vorremmo ora mostrare, sia pure brevemente, dapprima come Rosenzweig a partire da un'analisi della realtà ebraica giunga a mettere in luce l'essere della natura umana; e poi come egli descriva il fatto umano universale del rapporto tra l'anima e Dio – fatto implicito nell'esperienza di ogni individuo quando è risvegliato allo spirito da un altro individuo – attraverso l'esegesi di un testo biblico, il *Cantico dei Cantici*.

Scriva Rosenzweig in un testo che utilizzò come schema di una lezione dedicata a *L'ebreo*, tenuta nel 1920 a Francoforte nel *Freies Jüdisches Lehrhaus*<sup>11</sup>: «Avete mai notato che le due parole, fede e dubbio, hanno ambedue qualcosa di non ebraico? Non vi è per così dire nessun ebreo credente, così come non ve ne è uno non credente»<sup>12</sup>. Il pio e colui che dubita non appaiono all'autore come figure separate nel corso della storia ebraica (esclusa però, come vedremo, l'età dell'emancipazione), poiché esse vi sono sempre state nell'anima ebraica fin dai Patriarchi. Egli fa nel suo testo l'esempio di Maimonide per mostrare come nell'esistenza ebraica vi sia tale unificazione: Maimonide è certo il *Rambam*, ma egli è anche l'autore del *Moreh Nevukim*; egli è l'ebreo legato alla *Torah*, ma è anche l'ebreo che critica e pensa. E proprio perciò, afferma ancora Rosenzweig, non è tipico dell'ebreo il considerare la verità *index sui et falsi*, come avviene nella filosofia scolastica, poiché essa è per lui contenuta non solo nel primo atteggiamento, ma anche nel secondo. Quella tra la fede e il dubbio non è però la sola vivente unità di opposti che Rosenzweig mette in luce in questo suo testo: vi sono altre polarità entro l'esperienza ebraica che si sono manifestate nella sua storia e nelle sue testimonianze. Infatti, è presente nell'ebreo tanto il conservatore che desidera mantenere la tradizione, quanto il rivoluzionario che desidera trasformare profondamente la tradizione; sia colui che è fedele alla comunità, sia colui che si separa da questa nella mancanza di fedeltà; tanto colui che è unito al popolo come nazione per legami di sangue, quanto colui che è unito al popolo per legami morali e intellettuali; sia colui che aspira ad abitare in un luogo che egli considera come la sua terra, sia colui che vede se stesso semplicemente come un «figlio dell'uomo» e un residente in una terra che non è mai sua; vi è nell'ebreo il semplice, e vi è anche il sottile ragionatore. Un tempo, secondo Rosenzweig, queste antitesi, che vivevano nell'anima ebraica, certo potevano a volte portare a manifesti conflitti, ma non a rotture radicali che implicassero il rischio della distruzione delle connessioni comunitarie; né

<sup>11</sup> F. ROSENZWEIG, *Der jüdische Mensch*, in *Gesammelte Schriften*, III, pp. 559ss.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 562.

esse si concretizzavano in individui che espellevano da sé in modo drastico l'altra loro metà. Il fenomeno dell'emancipazione, che si estende per tutto l'800, ha distrutto però – constata Rosenzweig – questa vita ebraica inquieta e tuttavia non tragicamente lacerata, e proprio perciò dotata anche di *humour*: essa, infatti, poteva sopportare i diversi dissidi poiché li manteneva entro di sé, essendo fondamentalmente esclusa dal rapporto con l'esterno. Nell'800 appaiono dualismi pericolosi là dove vi era una feconda tensione tra diversi elementi all'interno di un'unità: il vivere e il pensare, il credere e il dubitare, il sangue e lo spirito, l'immediatezza naturale e la riflessione si separarono nel corso di questo secolo tra loro, e portarono alla disastrosa conseguenza della scissione tra l'ebreo che affermava il suo ebraismo solo perché lo trovava nella propria esistenza, e l'ebreo che lo affermava trasformandolo in un puro fatto intellettuale; tra l'ebreo che non ragionava più, preferendo solo credere ciecamente, e quello che ragionava soltanto, e approdava così al relativismo o allo scetticismo. Rosenzweig propone agli ebrei del suo tempo il ritorno all'antica unità, ma mediata dalla riflessione e senza abbandonare lo stretto legame con la società non ebraica, attraverso una presa di posizione nella fede e una nuova consapevolezza di ciò che la fede implica e dei limiti della fede. Egli pensa che la sua posizione possa offrire a tutte le correnti in cui il mondo ebraico tedesco del suo tempo si divide – sionisti nazionalisti ed ebrei che non vedono alcuna differenza tra il contenuto essenziale dell'ebraismo e il contenuto essenziale della cultura tedesca, ortodossi e riformati, quelli che si concentrano solo sul culto e sulla preghiera e coloro che sono rivolti esclusivamente all'azione –, il terreno comune per un dialogo e un confronto. Ora, è proprio da questa analisi, che Rosenzweig svolge, dell'essere di colui che potremmo chiamare l'«ebreo eterno» o l'«ebreo vero» o l'«ebreo intero», additato come modello a un mondo ebraico confuso e aspramente diviso,

dopo la rivoluzione causata al suo interno dall'affermazione delle idee della Rivoluzione francese, che egli giunge poi all'uomo in quanto tale. «La nostra dissoluzione», scrive Rosenzweig in *L'ebreo*, «è solo il sintomo della dissoluzione del mondo (e perciò la nostra salvezza il sintomo della salvezza del mondo)... Viene il nuovo ebreo uno, perché anche l'uomo di nuovo sarà uno; e non soltanto di nuovo, ma di più e diversamente e meglio di quanto prima non lo fosse»<sup>13</sup>.

Così Rosenzweig, soffermandosi sul modo in cui appare l'essere ebreo nella storia e indagando l'essenza che è contenuta in questo vario apparire, mette anche in evidenza quelli che egli ritiene gli aspetti essenziali della natura umana, presenti in tutte le sue forme storiche, sebbene in età di crisi tali aspetti essenziali sembrino venire meno. Questi aspetti sono costituiti dalla fiducia che ogni essere umano nutre in coloro che incontra nella sua vita familiare e sociale, dalla sua capacità di ragionare e di prendere le distanze rispetto al suo ambiente, e dalla profonda unità che ciononostante sussiste tra tali due lati della sua natura.

Nell'esegesi del libro biblico del *Cantico dei Cantici*, che è contenuta nella *Stella della redenzione*<sup>14</sup>, Rosenzweig segue il cammino inverso rispetto a quello che guida la sua ricerca sulla psicologia ebraica: se in quest'ultima ricerca, come si è cercato di mettere in evidenza, egli procede da ciò che è ebraico all'essere umano, in tale esegesi egli prende le mosse dall'esperienza umana dell'amore (non quello soltanto sensuale, ma quello che coinvolge insieme la sensibilità e lo spirito) come esperienza fondamentale, per poi riferirsi al modo in cui il *Cantico dei Cantici* porta alla luce questa esperienza. Dopo essersi soffermato, ispirandosi a Kant, sul modo in cui l'uomo nel tempo diviene consapevole di sé come libera soggettività attraverso il comandamento divino, a lui rivolto con amore, di amare Dio, poiché solo l'amore verso Dio può essere considerato come il movente della condotta etica<sup>15</sup>,

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 572.

<sup>14</sup> F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung* (1921), in *Gesammelte Schriften*, II, pp. 221; trad. it. a cura

di G. BONOLA, Marietti, Genova 1985; rist. 1992, pp. 212ss.

Rosenzweig cerca nelle parole ebraiche i migliori mezzi espressivi per far comprendere al lettore tale evento. Egli ritiene che nei versetti del *Cantico dei Cantici* vi sia una vera e propria fenomenologia – ovvero una descrizione esatta e accurata – dell’incontro nell’amore tra Dio e l’anima umana, seppure offerta in forme poetiche. Il filosofo, che voglia rappresentare il modo in cui avviene tale incontro, trova nell’analisi di questo testo biblico il suo filo conduttore, potendo trarre da esso il lessico, le espressioni, le immagini più confacenti al suo scopo. In tal modo soltanto, attraverso un linguaggio che è «metaforico», ma anche «più che metaforico» – come afferma Rosenzweig nel corso di questa sua esegesi<sup>16</sup> –, questo tipo di amore può essere fedelmente e veramente descritto: tale amore – proprio come il linguaggio biblico e il linguaggio filosofico che lo esprimono nel modo più chiaro, l’uno facente uso dell’evocazione lirica, l’altro della prosa orientata da tale lirismo – unisce infatti il finito e l’infinito, lo svolgersi nel tempo e il permanere oltre il tempo.

Nel suo commento al *Cantico dei Cantici* Rosenzweig esamina la maniera in cui l’autore dà voce ai due «io» dell’amante e dell’amata, rivelando così al filosofo il cammino attraverso il quale avviene la costituzione delle identità delle persone che si trovano tra loro in un rapporto di dare e ricevere al di là dell’egoismo e del reciproco interesse. «La parola “io” – scrive Rosenzweig nella *Stella della redenzione* – è dunque la nota fondamentale che, ora in una voce, ora, passando attraverso il “tu”, nell’altra voce, si muove sotto l’intera tessitura melodico-armonica delle voci medie ed acute come una nota di pedale d’organo»<sup>17</sup>. Nel *Cantico dei Cantici* l’amore tra l’anima e Dio è collocato entro la finitezza e il tempo attraverso il richiamo alla morte; e il filosofo comprende la profondità e la sottigliezza di tale rinvio,

poiché è solo a causa della morte che questo amore acquista pesantezza, realtà, e significato per i due membri della relazione, in luogo di essere rinchiuso solo nell’interiorità delle loro anime compenstrate nello spirito. Prestando attenzione alle parole che appaiono nel v. 8,6: «forte come la morte è l’amore», Rosenzweig scrive: «Queste parole costituiscono l’unico passo non espresso dai parlanti (*nicht gesprochene Stelle*), ma semplicemente enunciato (*gesagte*), l’unico momento obiettivo, l’unica fondazione»<sup>18</sup>. Il poeta del *Cantico dei Cantici* sa che anche un amore di tal genere – così elevato da costringere l’anima ad abbandonare ogni residuo di chiusura in sé – non può annullare la morte, che è peraltro la sola garanzia della certezza e oggettività di tale elevazione; esso può però sottomettere la morte, permettendo all’anima di sfuggire a un mondo che vorrebbe impedirle di essere libera. «Il fondamento, osserva Rosenzweig, sta sotto di essa, non sommerso, ma oltrepassato. L’anima si libra sopra di esso»<sup>19</sup>. E non soltanto il passato della creazione, attraverso il nominare la morte, che riguarda ogni essere finito, è ricordato dall’autore biblico; ma è anche evocato il futuro della redenzione, attraverso l’aspirazione dell’anima a trasformare colui che essa ama in un suo fratello, avvicinandolo a sé nel suo sangue e nella sua vita terrena: «Oh, se tu fossi per me come un fratello!» (v. 8,1). Il filosofo, secondo Rosenzweig, non può far altro, a questo punto, che riprendere questa sublime immagine di fraternità, che appare nel *Cantico dei Cantici*, per indicare la necessità che gli esseri umani, attraverso l’amore rivolto a Dio come risposta al Suo amore, instaurino tra loro legami d’amore, affinché sempre più nel tempo sia presente l’eterno. Così il filosofo trasferisce nella sua riflessione sull’uomo i concetti e le categorie tipici della *Torah*, riflesso dell’anima ebraica.

<sup>15</sup> Al rapporto di Rosenzweig con Kant, il filosofo a cui, insieme a Schelling, egli si considerava più vicino, abbiamo dedicato lo scritto *Storia della filosofia e filosofia ebraica. L’interpretazione di Kant in Franz Rosenzweig*: «Archivio di filosofia» 61/1-3 (1993) (numero monografico su «La storia della filosofia ebraica»), pp. 305-338; cfr. anche E.

D’ANTUONO, *Rosenzweig e Kant. Un’affinità elettiva: «Prospettive Settanta»* 13/4 (1991), pp. 698-714.

<sup>16</sup> ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung* cit., pp. 221-222; trad. it. cit., pp. 212-213.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 225; trad. it. cit., p. 216.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 225; trad. it. cit., p. 216.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 226; trad. it. cit., p. 217.

In tal modo Rosenzweig, in queste pagine della *Stella della redenzione*, assumendo come suo presupposto e oggetto di meditazione il venire dell'infinito all'idea dell'uomo<sup>20</sup>, mostra come il linguaggio della Bibbia e dei commenti ebraici ad essa possa essere considerato lo strumento espressivo più appropriato per manifestare tale fatto e divenire consapevoli di esso. Il filosofo non dimentica che la sua stessa parola – che prende forma nella scrittura e tende alla sistematicità – ha origine da quella parola poetica o lirica che funge da mediatrice nei dialoghi e

nelle conversazioni tra gli esseri umani giorno dopo giorno.

Irene Kajon  
Dipartimento di Ricerche Storico-filosofiche  
e Pedagogiche  
Università di Roma La Sapienza  
Villa Mirafiori, via Carlo Fea 2  
I-00161 Roma  
e-mail: irene.kajon@uniroma1.it

### SUMMARY

In a letter to Hans Ehrenberg, written in Kassel, in September 1921, Rosenzweig declares that he was not a «specialist in Judaica»: «what is Jewish» (*das Jüdische*) was not the «object», but the «method» of his investigations. This declaration had a polemical intention against the *Wissenschaft des Judentums* whose aim was a knowledge of Judaism as a specific field of culture, founded on a detached and neutral research. The article shows how this sentence of Rosenzweig alludes on one side to an analysis of human existence which uses typical terms of Jewish religious tradition. On the other, to a reflection on Jewish life which offers fundamental insights to philosophic anthropology. If the first way leads from humanity to Judaism, the second leads from Judaism to humanity. In both cases Rosenzweig connects faith and science. An example of the first manner of Rosenzweig's arguing is his exegesis of the *Song of Songs* in *The Star of Redemption* (1921). An example of the second manner is his description of Jewish experience before and after the emancipation, in the draft entitled *The Jew* (1920).

KEYWORDS: Judaism; Method and Anthropology; Franz Rosenzweig.

<sup>20</sup> *De Dieu qui vient à l'idée* (Vrin, Paris 1982) è il titolo di una raccolta di saggi di E. LEVINAS, il quale si è richiamato spesso a Rosenzweig nella sua opera: cfr., a esempio, E. LEVINAS, 'Entre deux mondes'. *La voie de Franz Rosenzweig* (1959), in *Difficile liberté. Essais*

*sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris 1963; *Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité*, Nijhoff, La Haye 1961, *Préface*; *Préface* a S. MOSES, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Seuil, Paris 1982.