

RECENSIONI

ARNDT ENGELHARDT, *Arsenale jüdischen Wissens. Zur Entstehungsgeschichte der »Encyclopaedia Judaica«*, Schriften des Simon-Dubnow-Instituts 17, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014, pp. 350, Euro 50, ISBN 9783525369944.

Chiunque si dedichi, anche marginalmente, agli studi ebraici non può fare a meno di conoscere, adoperare, talora sfogliare con impazienza e delusione o con sollievo e gratitudine, ma quasi sempre con profitto, l'*Encyclopaedia Judaica*, in una delle sue versioni: quella cartacea in sedici volumi, apparsa nel 1971-72, seguita da diversi supplementi e volumi decennali, la versione in cd-rom, apparsa nel 1997, o il non riuscitissimo aggiornamento del 2007, in ventidue volumi. Come le enciclopedie, e quelle ebraiche non fanno eccezione, sono sempre state a cavallo di due epoche, codificando un sapere proprio quando era al tramonto e inaugurando con la loro stessa ingombrante autorevolezza canonica, vera o pretesa, un'epoca nuova, appare giunto da tempo il momento di riflettere sulla storia di uno strumento di consultazione e di canonizzazione, proprio nell'epoca in cui l'enciclopedia giudaica sembra arrivata alla fine della sua gloriosa e tormentata parabola, mentre è piuttosto una nuova epoca, inquietante più che esaltante, che si annuncia nella tela globale e nelle sue trappole digitali. Un'occasione preziosa per fare il punto sulla storia e sul paradosso di una summa universale dedicata al solo mondo ebraico è offerta dal recente volume di Arndt Engelhardt. In precedenza si disponeva del repertorio di Shimeon Brisman (*A History and Guide to Judaic Encyclopaedias and Lexicons*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 1987), parte della serie, benemerita seppure ampiamente perfettibile, «Jewish Research Literature» in cui era apparso, nel 1977, il volume dedicato alla bibliografia ebraica e, nel 2000, il volume sui dizionari e le concordanze ebraiche. Alla radice della «Judaica», come familiarmente viene chiamata l'enciclopedia anglofona, c'è l'impresa, sfortunatissima, della omonima «Encyclopaedia Judaica» germanofona, programmata in quindici volumi, della quale apparvero però solo i primi dieci, dal 1928 al 1934, comprendenti le voci che hanno per iniziale le lettere dalla A alla L. Il libro di Engelhardt è molto utile per mostrare, documenti alla mano, che l'impresa non poté giungere alla conclusione non solo per dissidi interni al mondo ebraico e ai suoi poli divergenti: dalla tradizione della *Wissenschaft des Judentums*, prevalentemente tedesca, alla nuova consapevolezza di sé del giudaismo di ambiente est-europeo, a sua volta lacerato tra bundisti e sionisti, e i nuovi poli che si andavano formando negli Stati Uniti d'America e nello *yisuv* palestinese ancora sotto mandato britannico. Né l'unica causa della disfatta commerciale e culturale che fece rimanere la *Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart* un nobile torso è attribuibile, come pure capita di leggere spesso, all'avvento al potere dei nazisti, tanto è vero che il volume X apparve quando Hitler aveva consolidato la propria presa sulle istituzioni perente della repubblica di Weimar, e altri esempi, quali lo Jüdischer Verlag e lo Schocken Verlag, mostrano come il nazismo, almeno nei primi anni del cancellierato hitleriano, non boicottasse l'editoria ebraica se rivolta a un pubblico ebraico, cioè discriminato, ma anzi, in qualche misura, la favorisse (si veda in proposito il bel libro di Völker Dahm, *Das jüdische Buch im dritten Reich*, Beck, München 1993). Va ascritto a merito del lavoro di Engelhardt l'aver messo in evidenza come la base economica dell'enciclopedia, basata su un sistema di sottoscrizioni e di garanzie da parte di importanti mecenati, si fosse venuta a trovare in una situazione assai pericolante dopo la gravissima crisi che aveva travolto la Darmstädter und Nationalbank (Danatbank) e il suo *dominus* Jakob Goldschmidt, tra i principali finanziatori del progetto enciclopedico.

La storia di un'opera complessa come un'enciclopedia è un'impresa che non può essere affrontata con leggerezza, giacché è difficile evitare due sorte di pericoli incombenti, per così dire, ai due lati della strada: l'eccesso di generalizzazione, che minaccia sempre qualunque discorso sulla forma più generale, o universale del sapere che l'idea di enciclopedia porta con sé, e l'eccessiva parcellizzazione, l'aneddotica in cui brilla fuggacemente, per poi spegnersi senza rimedio, più di un tentativo di storia di un'impresa collettiva di canonizzazione del sapere. Mi sembra di poter affermare che Engelhardt si mostri consapevole di entrambi i rischi e abbia cercato, con stile leggibile e ampia documentazione, di evitarli, riuscendoci in larga misura. I modelli, non raggiunti, ma almeno tenuti presente qui sono senza dubbio la pionieristica e insuperata impresa di Robert Darnton (*The Business of Enlightenment. A Publishing History of the Encyclopédie 1775-1800*,

The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge [Mass.] 1979; ed. it. Milano 1998), per quel che riguarda la storia dell'enciclopedia per eccellenza e, nell'ambito della ricerca storiografica sull'epoca e il clima culturale in cui l'*Encyclopaedia Judaica* fu concepita e, seppure solo in parte, realizzata, gli importanti e innovativi volumi di Michael Brenner (in particolare *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, Yale University Press, New Haven - London 1996; ed. ted. *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, Beck, München 2000; e *Propheten des Vergangenen. Jüdische Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert*, Beck, München 2006). Il lettore, tuttavia, può legittimamente essere colpito dalla struttura del volume che è suddiviso in quattro capitoli, senza che se ne possa discernere una chiara successione cronologica: il primo è dedicato alle vicende editoriali e alle condizioni materiali per la realizzazione del progetto, alle figure dei due direttori editoriali, Jakob Klatzkin e Nahum Goldmann, e alla casa editrice Eschkol (sia osservato tra parentesi: Engelhardt, a p. 38, offre una spiegazione del nome dell'impresa editoriale invero assai poco soddisfacente, scrivendo che viene dall'ebraico e significa "grappolo" e lo definisce "un simbolo corrente di pienezza" a designare personalità che conoscevano la tradizione religiosa ma disponevano anche di sapere secolare. In realtà si tratta di una trasparente allusione biblica, riferita all'episodio degli esploratori di Numeri 13,23, in cui si narra che essi, quando furono nella valle di Escol, o grappolo, staccarono dalla vite un grappolo d'uva e lo trasportarono con una stanga, poiché occorreavano due uomini per portarne il peso. Quello che in origine pare riferirsi alla fecondità della terra promessa e, forse, al fatto che fosse abitata dai giganti, o figli di Anak, diventa, nel contesto sionista che animava l'ideologia di Goldmann e Klatzkin, un anti-cipo dei frutti della terra di Israele, da gustare prima di entrarci di persona); il secondo capitolo esamina nel dettaglio le discussioni di principio e di dettaglio che hanno segnato la storia dell'idea di enciclopedia nella riflessione ebraica dalla *Haskalah* e dalla *Wissenschaft des Judentums*, dai primi esperimenti in Germania, alle realizzazioni americane (la *Jewish Encyclopaedia* e lo *Otzar Yisrael*) e russe (la *Evrejskaja Entsiklopedija*) di inizio secolo, fino alla "rinascita ebraica" dell'*entre deux guerres*, mettendo in rilievo in particolare i contributi decisivi di Leopold Zunz, Moritz Steinschneider, David Cassel, Chaim Nachman Bialik e Achad Haam. Ci si sarebbe attesi un ordine inverso, che avrebbe anche chiarito meglio quali problemi e quali modelli avevano di fronte gli editori della nuova *Encyclopaedia Judaica* germanofona, alla quale si affiancò anche una versione ebraica, a cura della stessa casa editrice (e interrotta, per le stesse ragioni della sorella berlinese, ma già con il secondo volume). Il terzo capitolo, intitolato felicemente "Palimpseste", affronta l'esame di alcuni temi e di voci scelte dell'enciclopedia, per metterne in risalto la struttura, articolata tra voci maggiori, di carattere saggistico ma di elevata leggibilità, e le voci biografiche o dedicate ai *realia*, dallo stile più compresso e tipicamente lessicografico: tra gli altri vengono qui esaminati nel dettaglio i complessi tematici legati alla storiografia, al concetto di comunità ebraica e alle varie declinazioni diacroniche della centrale nozione di autonomia, ma anche all'astro nascente della sociologia ebraica, alla critica biblica (un tema assai delicato per le varie sensibilità ebraiche dell'epoca) nonché alla mistica ebraica (con il ruolo preponderante giocato dal giovane docente della neonata Università ebraica di Gerusalemme, Gershom Scholem), l'arte e l'architettura ebraiche (occasione per discutere, in modo un poco cursorio dello splendido apparato iconografico dell'enciclopedia in questione) e altri ancora. Infine, a mo' di epilogo, l'autore esamina la ricezione dell'enciclopedia, studiando le recensioni che apparvero nei primi anni trenta, e le tormentate vicende ulteriori della *Judaica*, nella sua nuova veste anglofona, che ancora resta tra gli strumenti di primo orientamento di ogni ricerca giudaistica. Una lacuna abbastanza patente di questo lavoro è la quasi totale assenza di riferimenti e di approfondimenti sulla già ricordata versione ebraica dell'enciclopedia, detta proverbialmente Eshkol o *Entsyklopedia yisraelit*, della quale apparvero solo due volumi tra il 1929 e il 1932, e ancora meno, lacuna più grave, intorno alla *Encyclopaedia Hebraica* (האנציקלופדיה העברית), apparsa in 32 volumi tra il 1948 e il 1980, senza contare gli aggiornamenti ulteriori. È vero che quest'ultima è un'enciclopedia generale, più simile alla Treccani (e non "Trecchani", come si legge a p. 193), ma non si può nemmeno ignorare il fatto che numerosi collaboratori della defunta *Encyclopaedia Judaica* ripresero qui il loro lavoro, per poi farlo confluire, in traduzione inglese, nella *Encyclopaedia Judaica* del 1971-72. È il caso, per esempio, del già ricordato Gershom Scholem, che collaborò alla *Judaica* germa-

nofona firmando tre voci del primo volume (1928), sei nel terzo (1929), una nel quarto (1929), due nel quinto (1930), una nel settimo (1931) e due nel nono (1934), tra queste ultime la grande voce “Kabbala”; lo stesso Scholem è presente, con numerosissime voci, tematiche e biografiche, nella *Hebraica*, i cui ultimi volumi furono pubblicati dopo che era già apparsa, presso l’editore Keter, la *Judaica* anglofona: le voci di Scholem per quest’ultima, in parte riprese e adattate dalla versione ebraica, furono poi pubblicate in un volume separato, intitolato semplicemente *Kabbalah*, apparso nel 1974 e tradotto in italiano nel 1982. Non sarebbe stato privo di interesse, crediamo, seguire le migrazioni e i palinsesti della *Judaica* tedesca anche nella versione ebraica che, dopo un esordio troppo ottimistico (alla lettera *alef* sono riservati ben sei volumi!), dovette adottare un programma più severo per giungere, trent’anni dopo gli esordi, che coincidono con la proclamazione dello Stato di Israele, all’agognato completamento. Un accenno, per rimanere alle enciclopedie dell’epoca alle quali partecipò anche Scholem (precisamente al volume secondo, apparso a Parigi nel 1940, prima che l’impresa migrasse negli Stati Uniti), avrebbe meritato anche la *Algemaine Entsiklopedie* (אלגעמיינע ענציקלופעדיע) in yiddish, che presenta una sezione specificamente dedicata agli ebrei.

Abbiamo indicato in precedenza il rischio, scrivendo la storia di un libro “totale” come un’enciclopedia, di cadere nell’aneddotta più minuta, un pericolo che era già stato al centro delle preoccupazioni di Achad Haam in un suo fondamentale articolo, dedicato proprio al progetto di una enciclopedia giudaica (in lingua ebraica), tuttavia non è possibile non registrare con qualche sorpresa l’assenza da questo informato volume del nome di Walter Benjamin che, come è noto, fu tra i collaboratori della *Judaica*, anche se, come apprendiamo dal carteggio con Scholem e dall’estratto del quinto volume dell’enciclopedia, apparso nel 1930 e conservato tra le carte dell’archivio Benjamin ora a Berlino, i redattori, N. Goldmann e Benno Jacob, tagliarono e rimaneggiarono a tal punto la sua voce sugli “ebrei nella cultura tedesca”, che egli non poteva più riconoscersi come l’autore poiché “mancava l’essenziale”. In effetti, nel secondo volume della edizione tedesca delle opere di Benjamin, curata da R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser e apparsa nel 1977, quel contributo è pubblicato in appendice come spurio (pp. 807-813 e 1520-21), mentre nelle edizioni italiane, curate da Giorgio Agamben (W. Benjamin, *Ombre corte. Scritti 1928-1929*, Einaudi, Torino 1993, pp. 514-528) ed Enrico Ganni (W. Benjamin, *Opere, vol. III. Scritti 1928-1929*, pp. 423-434 e 518-519) esso figura tra le opere autentiche. Malauguratamente la versione originale di Benjamin è da considerarsi perduta lasciando la questione filologica in sospeso. Tuttavia il libro di Engelhardt contribuisce a chiarire almeno un aspetto di questa vicenda: se Benjamin non si riconosceva nella voce che fu pubblicata dopo il pesante intervento dei redattori, perché la firmò? A p. 199 del presente volume si legge che questa era la prassi ordinaria, per ragioni di vario genere, e recensendo l’enciclopedia, I. Heinemann annotò che alcuni autori gli avevano scritto per dissociarsi da quanto apparso a stampa. Ora, sulla pagina immediatamente successiva si trova una fotografia del contratto firmato da Julius Guttmann e dalla direzione dell’enciclopedia e vi si legge (con una lente di ingrandimento) che l’autore si impegna ad accettare gli interventi della redazione oppure, nel caso non vi si riconosca, egli deve rinunciare a ogni emolumento. Si può immaginare che la situazione economica di Benjamin, in particolare all’epoca del rovinoso divorzio dalla moglie Dora, non gli consentisse di rinunciare a quel pur modesto compenso. Ma ancora dieci anni dopo, in una lettera a Scholem del 1939, il ricordo di quell’episodio brucia nella memoria di Benjamin che accusa, implicitamente, la voce enciclopedica pubblicata a suo nome di non distinguersi dalla corrente dominante di una “giudaistica edificante e apologetica” che, vista dall’ora terribile in cui Benjamin scriveva, avvicinandosi così alla diagnosi che Scholem aveva per tempo fatto propria, non poteva che apparire come una tragica illusione.

La tensione che anima e costantemente mette in pericolo la curiosa impresa di una *Encyclopaedia Judaica*, vale a dire l’idea di mettere insieme la concezione universalista, di ascendenza illuministica, del sapere con la particolarità ebraica, a sua volta suddivisa in cantoni quasi inconciliabili e attraversata da tensioni interne e soffocanti pressioni esterne, talora solo percepite, più spesso fin troppo reali, parrebbe sempre sul punto di cadere sotto il peso delle proprie contraddizioni, ma, come molti altri fenomeni della storia ebraica esiste e fu tentata, con un successo stroncato prima del suo compimento, in lingua tedesca nel pieno della crisi della repubblica di Weimar. Come mi è capitato di scrivere altrove (*Lo scudo di Scholem e altre costellazioni*, in G.

Scholem, *La stella di David. Storia di un simbolo*, Giuntina, Firenze 2014, p. 52, n. 78) a partire dalla edizione Keter del 1971-72, la redazione dell'*Encyclopaedia Judaica*, decise di apporre un cercello (°) per segnalare le voci biografiche che si riferivano a non-ebrei, usanza mantenuta anche nella versione *concise*, pubblicata a New York nel 1980, dove il cerchietto si trasforma in asterisco, mentre resta immutato nella seconda edizione del 2007. Una variante di questa usanza è rappresentata dal *Philo-Lexikon. Handbuch des jüdischen Wissens*, sorta di mini-enciclopedia giudaica compatta, che ebbe notevole fortuna dopo la prima edizione, apparsa presso lo Jüdischer Verlag nel 1935: in esso i non-ebrei sono segnalati da un triangolo a forma di *delta* maiuscolo, mentre gli antisemiti lo sono da una freccia con la punta rivolta verso l'alto. Ora l'ultima voce che si poté pubblicare della *Judaica* in tedesco, alla fine del volume decimo, è, per un capriccio alfabetico, dedicata all'esegeta medievale Nicola di Lira. Benché non sia mancato chi ha sostenuto che si trattasse di un ebreo, Nicola di Lira era un cristiano, e la sua ammissione nella *Judaica* è dovuta piuttosto al fatto che, con l'aiuto di un interprete, fece ampio uso di commenti ebraici alla Scrittura nella redazione della sua fortunatissima *Postilla*. Ebbene la voce *Lyra, Nikolaus von*, apparsa nel 1934, come tutte le altre voci biografiche dedicate a non-ebrei, non ha alcun segno distintivo, probabile indice di fiducia nella cultura generale dei propri lettori e, forse, indice della perdita di memoria del segno d'infamia, che sarebbe stato cucito a forza, di lì a pochi anni, sugli abiti di molti lettori dell'*Encyclopedia Judaica*.

Saverio Campanini
Alma Mater Studiorum - Università di Bologna
e-mail: saverio.campanini@unibo.it

FRANZ POSSET, *Johann Reuchlin (1455-1522). A Theological Biography*, «Arbeiten zur Kirchengeschichte» 129, De Gruyter, Berlin - Boston 2015, pp. XXV + 917, Euro 99,95, ISBN 9783110419474.

La corposa biografia di Johannes Reuchlin si annuncia già nel sottotitolo come “teologica”, ma non ci si deve attendere una valutazione teologica in senso stretto dell'opera del grande ebraista e grecista svevo. Piuttosto l'intento dell'autore è quello di liberare l'immagine storica di Reuchlin dalle incrostazioni tendenziose del passato che hanno tentato di farne un precursore della Riforma, mentre è nota la sua estraneità al progetto luterano, di limitare il suo contributo alla filologia (che è poi un altro modo di farne un precursore della Riforma protestante, in particolare calvinista) obliterando il suo profondo interesse per la *qabbalah*, divenuta nei secoli successivi motivo di imbarazzo per generazioni di “progressisti” o “liberali”. Il lavoro di Posset, animato dalle migliori intenzioni, appare tuttavia alquanto compromesso da una notevole ingenuità di fondo: come non basta proclamare che Reuchlin intese sempre essere un buon cattolico per dimostrare che effettivamente lo fu (in fondo anche i suoi acerrimi avversari, Johannes Pfefferkorn e Jacob Hoogstraten non vollero mai essere altro che buoni cattolici), così sembra davvero troppo ingenuo pensare che solo le biografie precedenti fossero compromesse da una deformante agenda ideologica. Quella di Franz Posset, ci pare, non fa eccezione, indicando in Reuchlin addirittura un precursore della Dichiarazione del Concilio Vaticano II nota come *Nostra Aetate*, nata in condizioni storiche incomparabili rispetto alla battaglia dei libri di inizio Cinquecento, e cedendo in troppe occasioni a uno stucchevole irenismo. Sarebbe stato più fruttuoso, crediamo, rilevare che ogni epoca ha avuto il suo Reuchlin. Quello di Melantone (1552), che ha segnato tanta parte della storiografia protestante, è ben diverso da quello, non meno tendenzioso, tratteggiato da Erasmo nella sua *Apoteosi* (1522). Leggendo le biografie dei secoli seguenti (penso, tra le altre, a quelle di Johannes Bismark, di Melchior Adam o di Johann Heinrich Mai) si ha spesso l'impressione che non parlino della stessa persona. Così, per venire a tempi più recenti, la biografia di Ludwig Geiger è stata additata, negli studi di K. Hermann e J. Schoeps, come un modello esemplare di una proiezione nel passato degli ideali dell'assimilazionismo ebraico ottocentesco, mentre gli studi

cabbalistici di Reuchlin diventavano, tanto per Geiger quanto per Heinrich Graetz, fonte di puro imbarazzo. Anche il novecento ci ha dato una biografia di Reuchlin, quella di Max Brod, tra i suoi libri meno riusciti, con un titolo chiaramente allusivo, *Johannes Reuchlin und sein Kampf*, figlia della temperie in cui fu scritta (1965). Non meno ispirato a una concezione “teleologica” che cerca di ordinare la pullulante e spesso contraddittoria materia biografica è anche il lavoro di Franz Posset, come è probabilmente inevitabile. Se l’autore se ne fosse mostrato consapevole sarebbe forse riuscito a porsi in una lunga tradizione, pur prendendone le distanze, e a tentare di comprendere gli aspetti enigmatici della personalità e dell’opera di Reuchlin nel suo tempo e nel suo ambiente, più che farne un precursore di un’epoca che non gli appartiene. Che questa epoca, con i suoi problemi diversissimi e con le sue molteplici eredità, possa trovare nella figura e nei libri di Reuchlin una fonte di ispirazione è non solo lecito ma, per certi versi addirittura auspicabile, ma è cosa, per dir così, tutta diversa dal proporsi di ritrarre Reuchlin “al vero”.

Assolta questa premessa di carattere generale, sia consentito passare in rassegna, seppur brevemente, la biografia reuchliniana di Franz Posset, cercando di metterne in rilievo i meriti, senza tralasciare quelli che a mio modo di vedere sono i suoi più macroscopici difetti. Tra i meriti del volume di Posset va senz’altro rilevata la fedele adesione alle fonti rese disponibili con la pubblicazione dell’epistolario reuchliniano in quattro volumi: le lettere di e a Reuchlin, valente epistolografo, vissuto in un’epoca in cui le lettere sono spesso anche armi forgiate nella battaglia delle idee, costituiscono l’ossatura primaria di questo cospicuo lavoro. Il carattere episodico, spesso effimero delle lettere, costringe tuttavia l’autore a frequenti salti cronologici e a fastidiose ripetizioni, che appesantiscono lo stile di una narrazione tendente alla prolissità. In effetti la tesi fondamentale del libro si lascia ridurre a una formula piuttosto semplice: Reuchlin era un buon cattolico, non aveva nulla a che fare con Lutero, anche se il suo *Augenspiegel* fu condannato da Leone X per considerazioni di politica ecclesiastica più che di merito, mentre l’approfondimento di una *qabbalah* cristiana, lungi dall’essere un semplice episodio della vita dell’umanista, ne rappresentò il centro gravitazionale e determinò il suo atteggiamento benevolo verso la letteratura ebraica (più che verso gli ebrei). La tesi è largamente condivisibile (anche se non proprio nuova) e avrebbe potuto essere svolta, con maggiore profitto per i lettori, in meno della metà delle pagine occorse all’autore. Talora, si può lamentare, in un’opera generalmente ben informata e fondata su una ricca bibliografia di letteratura secondaria, manca un adeguato filtro critico: i riferimenti ad opere largamente screditate, come il volume di Jesse Brewer McGaw con l’esilarante notizia, del tutto infondata, secondo la quale il celibe Giovanni Pico avrebbe sposato una ricca ereditiera per acquistare il titolo di Conte della Mirandola (*sic*), o come il famigerato compendio di Ph. Beichman, o ancora il volume di G. Gertoux sul Tetragramma, ritenuto inaffidabile persino da R.J. Wilkinson, o la traduzione, tutt’altro che critica, del Razieli a cura di Giovanni Grippo. Tra le ingenuità in cui cade Posset va segnalato il concetto “catholic Cabala”, che designerebbe il tipo specifico di *qabbalah* cristiana, alla quale avrebbe aderito Reuchlin, divenendo anzi un esponente di primissimo piano accanto a Pablo de Heredia e a Paulus Riccius. Poiché “cattolico” qui pare contrapporsi a “protestante”, occorrerà ripetere che Reuchlin non aderì alla Riforma protestante e in ogni caso pose le basi per la sua *qabbalah* cristiana nel *De verbo mirifico* del 1494, quando Lutero era un bambino. Non si tratta di dichiararsi soddisfatti di una designazione che ha evidenti difetti, quale appunto “*qabbalah* cristiana”, ma, in particolare per l’epoca precedente la Riforma, si dovrà mantenere il termine finché non ne sarà stato trovato uno migliore, il che non può essere detto di “*qabbalah* cattolica”. Se dovessi indicare il difetto principale di questa poderosa ricostruzione mi parrebbe di poterlo indicare in una certa ingenuità o, per esprimersi in modo più preciso, una talora preoccupante carenza di spirito critico, che rende scarsamente utilizzabile un progetto di ampio respiro, cospicue ambizioni e notevole potenziale. La mancanza di senso critico accompagnata a un indebito entusiasmo, fa cadere Posset in una serie molto lunga di tranelli, nei quali è indotto talora dalle fonti che ha adoperato troppo spesso *at face value*. Fornirò qui qualche esempio: a p. 508 Posset lascia intendere che Adriaan Florenzoon da Utrecht, futuro papa (Adriano VI) fosse cardinale quando scriveva a Bernardino Carvajal, lui sì cardinale, nel 1514. Ora, sappiamo che Adriaan da Utrecht divenne cardinale solo nel 1517. Certamente Posset non ha letto la lettera di Adriaan a Bernardin Carvajal del 21 aprile 1514, perché afferma che in essa si attacca

la *qabbalah* e la “filosfia cabbalistica” di Reuchlin. Nulla di tutto ciò è vero: la lettera, pubblicata da Friedländer attacca solo lo *Augenspiegel* e non fa cenno alla *qabbalah*: si limita ad affermare che gli ebrei gioiscono per queste liti e i semplici ne sono scandalizzati. Certo il futuro papa parteggiava fortemente per Hoogstraten, un collega e forse anche un allievo. Posset è stato tratto in errore dalla sua fonte mediata (Johann Posner, *Der deutsche Papst Adrian VI*, Paulus Verlag, Recklinghausen 1962, p. 21) che per primo ha frainteso o sovrainterpretato la fonte, che in sé è cristallina. O ancora, Posset offre un’affascinante ma del tutto improbabile suggestione, proposta sulla scorta di Helmar Junghans (*Der Junge Luther und die Humanisten*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985, pp. 237-238), secondo il quale ‘Ovadyah Sforno avrebbe insegnato i rudimenti dell’ebraico a Lutero nel 1510 a Roma. A mia notizia l’unica fonte per questa diceria è la cronaca di Johann Oldecop, pubblicata da Karl Eulig nel 1891, in cui l’autore afferma di aver sentito dire che Lutero apprese i rudimenti dell’ebraico a Roma da un certo Jacob, che diceva di essere un medico (ed. Eulig, p. 31: «Datmal was ein jude to Rome, de het Jacob, von deme hadde Martinus erst ein weinich de hebraischen sprake geleret, und de Jacop jude gaff sik vor einen arsten ut...»). Non mi pare dunque che si tratti della stessa persona, anche se sappiamo, dalla cronaca di David Reubeni, che Sforno era in contatto con Egidio da Viterbo, Generale degli agostiniani, e dunque punto di riferimento per Lutero a Roma. In alcune circostanze, per esempio alle pp. 164-166, Posset fa mostra di una *naïveté* cui si stenta a credere: arriva a dichiarare frammentaria un’opera, la *Precatio pietatis plena* di Agostino Giustiniani, solo perché ne ha trovato una versione mutila sul sito della Herzog August Bibliothek di Wolfenbüttel, mentre altri esemplari completi sono presenti in numerose biblioteche, quindi opina che Giustiniani non abbia recepito Reuchlin solo perché non lo cita, ignorando la prassi dell’epoca. Asserire che il *De verbo mirifico* non è stato largamente recepito in Italia è una cosa (vera), dire che non lo è stato affatto, come fa Posset, soprattutto sulla base di un fragile *argumentum e silentio*, mi pare tuttavia una cosa molto diversa, tutta da dimostrare. Il rispetto reverenziale per le fonti secondarie, accompagnato purtroppo da scarsa considerazione per le fonti primarie, spinge Posset a vette parossistiche: a p. 109, per esempio, quando avverte con cautela che lo scioglimento della sigla “Lat.” nel titolo nobiliare di Reuchlin conferitogli da Federico III nel 1492, potrebbe non essere rettamente inteso con “Latini” (come si leggeva in J. Reuchlin, *Briefwechsel 1477-1505*, vol. I, a cura di G. Dörner e M. Dall’Asta, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1999, p. 430, per tre volte), ma per “Lateranensis” (comes sacri Lateranensis palatii aulaeque nostrae). Non si tratta di un titolo papale, ma di un puro titolo imperiale, attestato anche altrove (cfr. P.F. Grendler, *The Universities of the Italian Renaissance*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 2002, p. 183 e n. 126). Posset, con ogni evidenza, ha ignorato che gli editori del carteggio reuchliniano, dal canto loro, avevano fatto ammenda e annotato e corretto l’errore nel IV volume dell’epistolario, a p. 444. E ancora: Posset, sulla scorta del carteggio di Reuchlin, ritiene che quest’ultimo, scrivendo ad Adriano Castellesi, nel 1518, nella dedica del *De accentibus et orthographia linguae Hebraicae*, (dedica quantomai spericolata, se è vero che Castellesi, come Sauli e Riario, era stato appena coinvolto nella congiura del Petrucci, per avvelenare Leone X), faccia cenno (qui e solo qui) al proprio intento di tradurre le scritture dall’ebraico al latino. Vale la pena, credo, esaminare la questione: Reuchlin, descrivendo per Castellesi il proprio percorso di ebraista e umanista, scrive: «Adrisit hercle animo Hebraica peritia primo, quia suopte ingenio iucundam deinde quia magno videbatur usui futura sacras olim versaturo literas». Gli editori del carteggio osservano che Reuchlin darebbe voce solo qui al progetto di tradurre le scritture, se davvero «sacrae litterae» indica la Bibbia (J. Reuchlin, *Briefwechsel 1518-1522*, vol. IV, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 2013, p. 40, n. 32). Ora, la traduzione tedesca (di Georg Burkard), sembra seguire la medesima interpretazione: «Mir sagte die Kenntnis des Hebräischen, bei Gott, zu, erstens, weil sie an sich erfreulich ist, dann auch, weil sie [mir] sehr nützlich schien für den Fall, daß ich später einmal die heiligen Schriften übersetzen würde». Tuttavia, se si considera che Castellesi era noto per la sua attività di ebraista e, come afferma lui stesso nella prefazione al suo *De sermone latino* (1516): «erat in animo prosequi coeptum iam pridem opus, sacros veteris instrumenti libros ex Hebraeo ad verbum in Latinum sermonem vertendi», un dato confermato anche da una lettera del Castellesi (di inizio 1516) a Raffaele Maffei (pubblicata,

sulla base dell'Ottobon. Lat. 2377 (f. 207v e 208r) della Biblioteca Apostolica Vaticana da Pio Paschini, *Tre illustri prelati del Rinascimento. Ermolao Barbaro, Adriano Castellesi, Giovanni Grimani*, Facultas Theologica Pontifici Athenaei Lateranensis, Roma 1957, p. 130), non si può escludere che Reuchlin abbia qui inteso, con raffinata allusione, mettere al servizio dell'illustre (ma disgraziato) dedicatario il proprio lavoro. Se ben vediamo il senso della frase ricordata in precedenza sarebbe da intendere: pensai che un giorno (*olim*) le mie fatiche sarebbero state utili a chi si fosse messo a tradurre (*versaturo*) le sacre scritture. Non mancano, in un'opera di queste dimensioni, i puri e semplici errori, come l'aver riportato in auge la leggenda, mai abbastanza smentita, che Pietro Galatino sarebbe stato un ebreo convertito (p. 514), mentre in un altro passo (p. 566) scrive che Galatino «dà l'impressione» di essere un convertito, qualunque cosa ciò significhi, e a p. 572 attribuisce erroneamente la notizia a Joseph Leon Blau, arrivando ad asserire che il francescano pugliese si era convertito grazie a una non meglio definita «certa forma di Cabala». In un'altra circostanza scrive che Paulus Riccius avrebbe ottenuto l'incarico di tradurre opere cabalistiche dal papa Sisto IV, morto nel 1484, (p. 610), ma Posset, che ripete la stessa notizia balzana anche a p. 638, deve aver confuso Riccius con Mitridate. A p. 612, a proposito della lettera di Reuchlin a Johannes Böschenstein, tutta in ebraico, scrive che essa fu inviata in occasione del capodanno ebraico il 14 febbraio 1517. Ora, la lettera, che ho potuto datare, nella mia edizione del testo ebraico, contro l'ipotesi di Erich Zimmer, contiene effettivamente gli auguri per il nuovo anno, ma si riferisce a quello cristiano, visto che il capodanno ebraico era trascorso da molti mesi. A p. 638, divenuto improvvisamente audace, Posset propone una correzione francamente inutile (nonché errata), scadendo nel ridicolo: Posset informa i lettori che in ebraico “giardino” si dice גן e non גנה, ma la forma, perfettamente legittima, è in Gikatilla prima e in Reuchlin poi una citazione dal Cantico (6,11) (e la si ritrova anche in altri passi: Num. 24,6; Is. 1,29-30; 61,11; 65,3, 66,17; Gb. 8,16; Est. 1,5; 7,7-8; Ger. 19,5; 29,28; Am. 4,9; 9,14; Qoh. 2,5). Le poche volte in cui Posset esercita il suo giudizio critico ottiene, a parere di chi scrive, risultati disastrosi: a p. 637, mette a confronto la lezione «quidam Jesus Nazarenus» (attestata in tutte le edizioni e in tutte le traduzioni del *De arte cabalistica*, eccetto la versione tedesca del 2010, che però non annota l'emendamento del testo Anshelm, il che significa che si tratta di un mero errore di lettura, da lì ripreso anche nella traduzione tedesca a fronte, «quondam Jesus Nazarenus»), Posset arriva ad asserire che «the critical edition makes better sense», (datandola erroneamente, sia detto *en passant*, al 2012, mentre è del 2010). Ora l'edizione “critica”, in realtà non di rado criticabile, ha involontariamente stravolto il testo di Reuchlin, mentre il testo tràdito non aveva alcun bisogno di essere corretto, essendo in realtà preferibile anche sul piano meramente sintattico. Ho già esposto altrove le mie fondate riserve su quel discutibile lavoro (recensendo l'edizione tedesca del *De arte cabalistica* sulla «Revue des Etudes Juives» 171, 1-2 (2012), pp. 186-192). Ma è del tutto evidente che Posset, che ha letto ogni sorta di rarità bibliografiche, non ha tenuto conto delle mie osservazioni critiche, se è vero che, a p. 663, seguendo la già ricordata edizione tedesca, sovente muta sulle fonti reuchliniane, scrive che la frase עַד הַשֶּׁכֶל וְהַמִּשְׁכֵּל וְהַמִּוֹשֶׁכֶל אֶחָד («the intellect, the intelligent person, and the object of the intellect are one and the same») proverrebbe da fonte non identificabile. Se ci si basa sull'edizione “critica” tedesca tale frase resta “unbekannt”, ossia sconosciuta, ma ero riuscito a identificarla, compito invero non proibitivo, nella ricordata recensione: si tratta di Maimonide, *Guida dei perplessi*, I,68. La frase ebraica כִּי רוּחַ הַקֹּדֶשׁ אֵינָה שְׂוֵהָ אֶלָּא מֵתוּךְ שְׂמִחָה (spiritus sanctus non canit nisi per medium laeticiae) definita da Reuchlin «cabalistarum adagium», viene ricondotta da Posset (p. 556) al commento di David Kimchi a 1 Sam. 10,5 (sulla scorta di J. Reuchlin, *Briefwechsel 1514-1517*, vol. III, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 2007, pp. 254-255, n. 40), è per una volta esatto, e si può osservare che Reuchlin possedeva il Commento ai profeti anteriori di Radak, ma si può anche aggiungere che la medesima frase ricorre, anche nel commento dello stesso Kimchi a 2 Re 3,15. Inoltre, anche se non è presente ora tra i libri di Reuchlin, molti dei quali sono stati descritti in termini sommari e sono andati perduti, egli doveva possedere anche il celebre Commento ai Salmi di Radak, dove la frase ricorre, in posizione preminente, nel commento al Sal. 3,6. Commentando le *Variae Quaestiones* di Atanasio, pubblicate da Reuchlin nel 1519 (p. 740) Posset è tratto in inganno da una nota del carteggio di Reuchlin (vol. IV, pp. 216-217), anche se il buon senso rischiava di portarlo sulla

strada giusta, si attiene a un giudizio erroneo: la scrittura “caldaica” che Reuchlin presenta nel suo elenco di dieci modi di scrivere il nome di Dio, non è «etiopico», come scrive per ben due volte, stupendosi che le lettere non assomiglino affatto a quelle del Salterio etiopico edito da Johannes Potken, *et pour cause!* In effetti si tratta della cosiddetta “scriptura malachim” o angelica, che si trova in seguito in Agrippa (ne avevo fatto cenno nel mio *The Quest for the Holiest Alphabet in the Renaissance*, in N. Vidro, I. Zwiép, J. Olszowy-Schlanger (edd.), *A Universal Art. Hebrew Grammar Across Disciplines and Faiths*, Brill, Leiden-Boston 2014, pp. 196-245, in part. p. 220, n. 63, ignorato da Posset). Un ultimo esempio della completa dipendenza di Posset dalla letteratura secondaria, e non sempre la migliore, è dato da un passo che Reuchlin cita in greco, prelevandolo dalla cosiddetta Apologia dei greci presenti al concilio di Basilea, che egli possedeva in manoscritto. Ora, il manoscritto è perduto (come rilevò Karl Preisendanz nel 1925, il ms. 440 della Badische Landesbibliothek di Karlsruhe non è, contro l’opinione di W. Brambach e K. Christ, l’originale, ma un’altra copia), ma fu copiato da Martin Crusius (e l’apografo si conserva a Tubinga, segn. Mc 62) così che il testo in questione è apparso a stampa già nel XVI secolo. Sono perciò poco giustificati gli editori della versione tedesca del 2010, che appongono al testo in questione un malinconico «Quelle unbekannt» (fonte sconosciuta) e, di conserva, Posset, che a p. 683 ripete generalizzando «researchers could not identify them», che è vero solo se si ignorano le ricerche che hanno dato frutto (come quelle di François Secret e, in dialogo con quest’ultimo, la traduzione italiana del *De arte cabalistica*, a cura di G. Busi e S. Campanini, Opus Libri, Firenze 1995, p. 94, n. 80, che seppure non senza oscurità, avevano indicato la strada da seguire). Riportiamo di seguito la frase in questione e la sua fonte: «Quod unanimi consensu Graecorum quondam magnifici et ornatissimi legati anno a nativitate Iesu MCCCCXXXVIII universali concilio Basiliensi illustri quadam et disertissima oratione exposuerunt his verbis dicentes: τὸ γὰρ σωθῆναι καὶ σώζεσθαι καὶ ἡ σωτηρία ἀπλῶς οὐδὲν ἄλλο παρὰ τοῖς Ἑλλησι καὶ τῇ ἡμετέρα βούλεται γλώττη ἢ τὸ διαμένειν καὶ εἶναι, id est: ‘Ipsium autem salvare et salvari et ipsa salus simpliciter nihil aliud apud Graecos et in nostra vult lingua quam permanere et esse’». Se si segue la pista indicata da Karl Christ (*Die Bibliothek Reuchlins in Pforzheim*, O. Harassowitz, Leipzig 1924, p. 53) si troverà, nel volume *Orthodoxographia theologiae sacrosanctae ac synceriori fidei*, pubblicata a Basilea per i tipi di Heinrich Petri nel 1555, alla p. 1381, proprio il passo in questione, che era già apparso, per quanto solo in traduzione latina nell’appendice all’edizione di Basilea (Hervagium) del 1546 delle *Enarrationes seu Postillae Martini Lutheri maiores*, al f. Ooo 3r.

Spero si sia compreso che il punto archimedeo della presente critica al volume di Posset è da collocare nel carente spirito critico e nella trascuratezza verso le fonti primarie. Solo secondariamente e, direi di conseguenza, l’inevitabile *caveat lector* si dirige verso la scarsa cura editoriale o la carente esattezza dei riferimenti, benché anche in questo campo si possano muovere motivati rilievi all’autore, in particolare per quel che riguarda l’ortografia: se non si può escludere, come sostiene Posset, che Reuchlin appartenesse a una cultura profondamente segnata dall’oralità, il che ne giustificerebbe le oscillazioni e imprecisioni ortografiche, un tema che meriterebbe una disamina a parte del cui risultato sono meno che certo, non vi è dubbio che Posset dovrebbe appartenere invece a una cultura che si presume pienamente alfabetizzata, rendendo le imprecisioni che costellano il testo meno giustificabili. Mi limito a offrire un elenco, per dare sostanza alle osservazioni precedenti: p. 11, n. 49: spirates / spirantes; p. 75: בשמך / בשמך; p. 136: ethicorum / ethnicorum; p. 148: unigenti / unigeniti; p. 232, n. 308: Tübingen 1504 / Tübingen 1501; p. 255: scaturavit / scaturivit; p. 266: secre / secret; p. 276: Bresca / Brescia; p. 291: Iraelita / Israelita; p. 315, n. 105: Friedenthal / Freudenthal; Letter of 1506 / Letter of 1505; p. 428, n. 6: Hyssoeo / Hyssopeo; p. 436: למנצח lemenazah / למנצה la-menazeah; p. 470, n. 127: virgine / virginis; p. 478: תִּהְיֶה / תִּהְיֶה; p. 480, n. 186: Defensio, SW IV-1, 442 / RBW II, 315; p. 541: would a lover / would be a lover; p. 568: shoshim / shorashim; p. 613: גרמנייא / גרמנייא; p. 635, n. 58: Iustinianus / Giustiniani; p. 642: Carintol... Carintolis / Carnitol... Carnitolis; p. 648: מאמר / מאמר; p. 653: Christo entric / Christocentric; p. 711: fidei / veritatis; p. 725: archanis / arcanis; p. 728, n. 79: editur / editus; p. 775: Hyssopaevus / Hyssopaeus; p. 845: Proclus / Proclus. Quel che appare più deludente è proprio uno dei capitoli più importanti del volume, la prolissa disamina delle fonti cabbalistiche di Reuchlin (al capitolo 13) che non apporta informazioni nuove rispetto alla

letteratura secondaria citata, e anzi spesso riesce a confondere i dati acquisiti: per esempio, a p. 696, afferma che Geremia avrebbe sudato nel leggere e interpretare il “Libro della speranza” per creare un *golem*. Ma, se si legge Reuchlin, si trova che Geremia avrebbe creato il *golem* studiando il *Sefer Yeširah*, mentre il “Liber de spe” (*sefer ha-biṭṭaḥon*) è la fonte alla quale Reuchlin fa risalire la notizia e non il grimorio. D’altra parte, quando Posset si avventura in ipotesi interpretative, abbandonando il terreno sicuro o lubrico della letteratura secondaria, rivela una singolare inclinazione per le ipotesi strampalate: a p. 409 egli si spinge a ipotizzare, senza alcuna necessità, che Reuchlin potrebbe aver trovato le parole delle 18 benedizioni scritte a mano nei risguardi del suo incunabolo contenente i Salmi (un estratto della Bibbia Soncino, stampata a Brescia nel 1494, conservata a Francoforte, segn. Inc. hebr. 56). In realtà è più che probabile che il testo ebraico della preghiera sia stato vergato da Reuchlin stesso, o in ogni caso da un umanista cristiano, mentre le glosse in latino che lo accompagnano, se non sono della mano di Reuchlin, potrebbero risalire a uno dei suoi allievi che possedettero successivamente il volumetto (Ecolampadio, Erhard Schnepf, Erasmus Alber o Johannes Hartmann Bayer; cfr. W. Von Abel - R. Leicht, *Verzeichnis der Hebraica in der Bibliothek Johannes Reuchlins*, Thorbecke, Ostfildern 2005, p. 200). Quello che è certamente inutile, è immaginare, come fa Posset, che Reuchlin dovesse trovare la preghiera, oggetto di lunghe polemiche contro Johannes Pfefferkorn sin dal 1510, in quel luogo anodino e non in uno dei numerosi libri di preghiera ebraici che certamente possedeva.

Il merito principale, più nelle intenzioni che nella realizzazione concreta, di questo imponente volume è di controbilanciare l’idea, promossa soprattutto da Heiko Oberman, che vedeva in Reuchlin un antisemita, moderato fin che si vuole, ma sulla stessa linea di Lutero. Posset combatte giustamente questa idea tutto sommato riduttiva, anche se scade, a mio modo di vedere, nell’eccesso opposto, arrivando a parlare di “filosemitismo” (p. 238), una categoria storiografica alquanto problematica, la cui applicazione è già discutibile nei casi esaminati da H.J. Schoeps nel XVII secolo e certamente inadeguata per il secolo precedente. Va ascritto tra i meriti di F. Posset di avere riaperto la questione dell’esatta valutazione della *Tütsch missive*, pubblicata da Reuchlin nel 1505, un testo sconcertante perché pare asserire con forza il concetto di colpa collettiva degli ebrei, a giustificazione del perdurare dell’esilio e delle sofferenze del popolo ebraico. L’idea di per sé non sorprende, ma si resta sorpresi che l’autore di quel testo (forse scritto per Johann von Dalberg?), potesse pochi anni dopo diventare il paladino del diritto degli ebrei a non vedere condannare al rogo la propria letteratura religiosa, e in particolare il Talmud. Certamente ne fu sorpreso Pfefferkorn, che aveva incontrato Reuchlin e aveva ottenuto che quest’ultimo fosse incluso nel novero degli esperti per legittimare le sue campagne anti-giudaiche: mal gliene incolse, e non smise mai di dar voce alla propria profonda delusione per quello che interpretava come un incomprensibile voltafaccia da parte dell’umanista svevo. Per comprendere quel testo bisognerà forse studiarne ancora meglio il contesto, il mutamento di condizione degli ebrei sotto Massimiliano d’Asburgo, che aveva revocato la politica più tollerante di Federico III, ma soprattutto l’impressione che fecero su Reuchlin due eventi che ponevano con urgenza questioni di teologia della storia: la cacciata degli ebrei da Spagna (1492) e Portogallo (1497), nonché, ma è difficile determinare quanto Reuchlin ne fosse consapevole, il fallimento delle attese messianiche suscitate da Asher Lemlein. Forse però quella breve meditazione sul destino degli ebrei è soprattutto un modo, erudito alla sua maniera, di respingere in anticipo, mentre si apprestava a introdurre lo studio dell’ebraismo in pubblico (il *De rudimentis Hebraicis* apparve già nel 1506, appena un anno dopo la *Missive*) e non solo nella sua biblioteca privata, nella cristianità, le eventuali accuse di voler giudaizzare, una protesta della propria ortodossia, e la persuasione incrollabile che l’ebraismo ha intrapreso una via sbagliata, dalla quale solo il cristianesimo può salvarlo, cosa che Reuchlin credeva sinceramente. Affermare però, come fa Posset, che Reuchlin si limitasse a formulare “talking points”, cioè temi aperti alla discussione mi pare dovuto a un eccesso di irenismo. E l’irenismo, si sa, gioca brutti scherzi, per esempio quando Posset scrive che il termine violentemente derogatorio “Haria”, usato nel libello anticristiano intitolato *Sefer Nišaḥon* per designare Maria, madre di Gesù, deriverebbe etimologicamente dalla radice הרה, vale a dire “essere incinta” (p. 247). La proposta etimologica di Posset è irricevibile. Ora, è vero che lo stesso Reuchlin, nella già ricordata *Tütsch missive* del 1505 non aveva inteso esattamente il significato del termine (nell’originale חריא) interpretandolo come

se fosse derivato dalla radice חרה, “irarsi” e dunque lo aveva tradotto come “ein wüeterin” (una furia). Lo stesso Pfefferkorn, che avrebbe dovuto saperne di più, si limita a riprendere le parole di Reuchlin nel suo *Handtspiegel* (Magonza 1511 e Colonia 1512; cfr. Posset, p. 381); ma anche nel *Brantspiegel* del 1512 (Posset, p. 424). Ci aveva pensato però già Sebastian Münster, nella sua edizione della Bibbia, commentando Is. 31,22, ed. 1535, p. 446v, a citare il passo rilevante dal *Sefer Nisāhon*, in cui si legge ישו בן חריא, tradotto con qualche rossore con «sterquilinium». Lutero se ne sovviene nel suo trattato polemico “Degli ebrei e delle loro menzogne”, adoperando anche il rude termine tedesco «Dreckhaufen», vale a dire, per attenersi alla traduzione più eufemistica, “mucchio di sporcizia”. Sull’uso derogatorio di Haria per Maria nelle fonti ebraiche si può rinviare a E. Carlebach, *Palaces of Time. Jewish Calendar and Culture in Early Modern Europe*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2011, p. 121 e n. 28.

Ricordavamo più sopra che ogni biografia reuchliniana è figlia del proprio tempo: si sarebbe tentati di non chiedersi, con raccapriccio, che cosa dunque questo vasto, bulimico e ingenuo canovaccio riveli dell’epoca nostra, dei suoi potenti mezzi e delle sue generose ambizioni naufragate nell’insipienza.

Saverio Campanini

RABBI JONATHAN EIBESCHÜTZ, *And I Came this Day unto the Fountain* [ואבוא היום אל העין. קונטרס בקבלה] [לר' יהונתן אייבשיץ], Critically Edited and Introduced by Paweł Maciejko, «Sources and Studies in the Literature of Jewish Mysticism» 42, Cherub Press, Los Angeles 2014, ISBN 9781933379456, pp. 300 + LII, 42,00 \$.

Un libro dalla reputazione sulfurea quant’altri mai, “E venni oggi alla sorgente”, secondo il versetto di Gen. 24,42, è un singolarissimo prodotto della letteratura clandestina dei sabbatiani degli inizi del XVIII secolo. Un manoscritto contenente il pericoloso libello ultra-eretico, fu trovato nel 1724 nel bagaglio di un *colporteur* polacco di nome Moshe Meir Kamenker, che tentava di entrare a Mannheim, per smerciare il suo carico esplosivo. Kamenker era il fratello di un altro libraio polacco Leib Buchbinder, che ben presto sarebbe divenuto padre del famigerato Jacob Frank. Fin da subito, nei circoli dei cacciatori di cripto-sabbatiani guidati da Ya‘aqov Emden, si indicò nel prestigioso rabbino praghese Yehonatan Eibeschütz l’autore di quel trattato, definito da Paweł Maciejko «una storia di guerra e un manuale di combattimento». Raramente, anche in un’epoca in cui i libri “maledetti” non furono rari quale il Settecento, un altro manoscritto fu più temuto, esecrato e avidamente ricercato di questo. Se servissero prove, basterebbe riferirsi alle parole del rabbino Ezekiel Katzenellenbogen il quale, scrivendo da Mannheim a Moshe Hagiz, altro grande mangia-sabbatiani, non esitò a sostenere che tutte le copie del libro dovessero essere bruciate senza indugio. Ancora più drammatica la reazione che il già ricordato Emden affidò alle pagine della propria autobiografia: «...mi misi a studiare il manoscritto. Dopo aver letto due o tre paragrafi si rizzarono i peli della mia carne [cfr. Gb. 4,15] per gli oltraggi blasfemi che conteneva capovolgendo il senso dei misteri cabbalistici contro il Dio vivente. Non si era mai visto né conosciuto al mondo alcunché di simile dalla penna di un eretico miscredente» [cfr. *Megillat sefer*, secondo la versione che si legge nel ms. Neubauer 590 della Bodleian Library]. Anche Emden ritenne senza indugio che il libro dovesse essere dato alle fiamme, ma discretamente, perché temeva che lo scandalo avrebbe acceso indebite curiosità nonché pericolose indagini da parte delle autorità cristiane. Siamo agli inizi della lunga e devastante disputa che dividerà Emden ed Eibeschütz su opposti fronti per decenni e che arriverà a un altro *climax* con la ben nota vicenda degli amuleti sabbatiani degli anni ’50 del XVIII secolo, generando una vasta letteratura di controversia. Ancora oltre venticinque anni dopo la scoperta del manoscritto eretico e blasfemo, Emden doveva riconoscere che se ne trovavano molte copie in vaste regioni dell’Europa centro-orientale e non mancava chi lo riteneva addirittura un libro santo contenente profondi misteri. Il rabbino Ezekiel

Landau, nella sua proposta di compromesso onorevole per risolvere la devastante disputa tra Emden e Eibeschtütz (*Iggeret šelomim*), adopera parole durissime per circoscrivere, ma solo mediante iperboli, la pericolosità di quel libello: «nemmeno i pagani arrivarono mai a concepire simili eresie», poiché vi si afferma che la provvidenza è inefficace a causa dell'inflaccidirsi della potenza divina. Egli invita tutte le parti in causa a dissociarsi da questa e simili opere suggerite dal demonio (*beli'al*) e a condannarle alla distruzione. La vasta e insistente campagna censoria non dovette sortire gli effetti sperati, almeno non del tutto, se ancora oggi si conservano, tra Oxford e Gerusalemme, almeno quattro esemplari dell'opera. In almeno un caso (il ms. 2491 della Jewish National Library di Gerusalemme), parrebbe, lo zelo di un lettore ha inferto una ferita simbolica al testo pugnalandolo una frase particolarmente raccapricciante («e questo è il significato esoterico di introdurre il rotolo della Torah in una latrina, secondo il *tiqqun* che egli ha compiuto»; laddove “egli” è da intendersi per Shabbetay Tzvi, ma rinvio al saggio introduttivo di Maciejko [p. XLVII] per un'interpretazione ancora più blasfema di quel gesto di profanazione, che implicherebbe, da parte del “messia mistico”, la *performance* di un atto pedofilo indossando i *tefillin*, il che, data la fonte che ne riferisce con orrore i dettagli, un sabbatiano pentito, deve essere giudicato, come suggeriva Scholem, con una certa cautela). Tuttavia la maggioranza dei manoscritti, al posto della “latrina” (בית הכסא), riporta un innocuo “sinagoga” (בית הכנסת). D'altra parte, e in generale, è estremamente difficile districarsi in una situazione testuale in cui, proprio per le caratteristiche della comunicazione cifrata della setta sabbatiana e per la strenua volontà di mascherare i reali contenuti del credo messianico dopo la conversione forzata del messia, persino un atto apparentemente univoco, come la condanna dei sabbatiani promulgata dai maggiorenti della comunità di Praga, può essere letta, con qualche accorgimento malizioso, come un manifesto sabbatiano perfettamente ambiguo. Persino la maledizione del nome del messia, שבתאי צבי ימח שמו, può essere letta, interpretando il verbo *yimmaḥ*, “sia cancellato”, come *notarikon*, o acronimo, dei tre nomi del messia, vale a dire Yinnon, Menaḥem e Hizqiyah, senza considerare, aggiungiamo noi, che basta aggiungere וזכרו, “e il suo ricordo” alla formula esecratoria, per ottenere le iniziali del nome di Gesù (Yešū) e avvicinarsi così all'identificazione tra il messia di Smirne e quello dei cristiani per arrivare pienamente all'eresia frankista. A lungo, perciò, si è dibattuto se Eibeschtütz fosse davvero l'autore di questo scandaloso trattato, fino alle ricerche di Moshe Arieḥ Perlmutter (Anat), che nel suo volume del 1947 (*R. Yehonatan Eibeschtütz we-yahasō el ha-šabbeta'ut*, Schocken, Jerusalem) dimostrò in modo conclusivo che i sospetti (in realtà livide certezze) di Emden erano, almeno quanto al libro *Wa-avo' ha-yom el ha-'ain*, del tutto fondati. Il maggiore contributo alla comprensione dell'opera è venuto poi dalle ricerche, non sempre esenti da controversia e talora segnate da un notevole grado di radicalità, ma appropriate quando si parla di un libro che, quanto a radicalismo, non sembra conoscere confini, di Yehudah Liebes (opportunamente raccolte nel volume *Sod ha-emunah ha-šabbeta'it*, Mossad Bialik, Jerusalem 1995). Liebes, sulla base di nuove fonti e di una lettura passionata del trattato, non aveva esitato ad ascriverlo al genere della pornografia, considerandolo il primo, rarissimo, esempio di opera pornografica scritta nello stile del commento rabbinico. Nessuno, tuttavia, aveva mai osato (o ritenuto meritevole) pubblicare l'opera nella sua integralità, anche se circola su internet l'abbozzo di una versione inglese incompleta (limitata ai due primi capitoli del trattato), a cura di David J. Halperin. Va dunque riconosciuto a Paweł Maciejko il merito (scientifico) di aver preparato un'edizione commentata di questo sconcertante trattato che consente per la prima volta di accedere a questo libro giudicato “infernale”, ma nel quale, forse non a caso, non si fa menzione del male né del demonio. Maciejko offre, in lingua inglese, un'agevole prefazione (dal titolo *Coitus interruptus*, tutt'altro che allusivo, semmai piana-mente descrittivo), che permette di affrontare la lettura del testo, peraltro assai intricato, con gli strumenti essenziali per comprenderne le immagini talora astruse, spesso straordinariamente crude e sempre avvolte di un'atmosfera perturbante. Al testo vero e proprio, preceduto da una prefazione ebraica dedicata alla disamina dei manoscritti in cui il *Wa-avo' ha-yom el ha-'ain* è conservato, si accompagnano tre saggi in ebraico, di Noam Lefler, Jonatan Benarroch e Shai Alleson Gerberg, dedicati a singoli aspetti esegetici del trattato e in particolare alla questione, davvero complicata, del significato da attribuire al cristianesimo, oggetto di una mistura di fatale attrazione e frenetica ripulsa, che rende la comprensione del testo così ardua e sfuggente. Sembra di poter

condividere la tesi degli autori, secondo la quale Eibeschütz non fu un cripto-cristiano, ma anche grazie alle sue parole una conversione opportunistica al cristianesimo diventava accettabile e persino necessaria, in determinate circostanze, ma, beninteso, una conversione puramente formale, ché la fede, per i sabbatiani, era altra cosa e, più o meno, il contrario di quel che i missionari credevano suscitare. Se è lecito esprimere un *desideratum* parlando di un testo che va al di là del desiderabile fino al parossismo voyeuristico, si sarebbe auspicato un qualche orientamento per il lettore interessato e certo non sprovveduto, ma pur sempre non specialista, sul genere letterario specifico di quest'opera sconcertante: che cos'è esattamente il *Wa-avo' ha-yom el ha-'ain*? Se lo si considera, come pare accertato, un'opera esoterica di chiara ispirazione tardo-sabbatiana, un mito quasi-nichilista sui misteri sessuali della creazione e in particolare dell'esilio, nonché sulle possibilità della redenzione del finito (proprio nel senso di esaurito) nell'infinito (*en sof*), proveniente dalla penna di Y. Eibeschütz, si sarebbe desiderato capire meglio come l'opera possa trovare posto accanto alla produzione essoterica del celebre rabbino. L'editore, lodevole nel suo sforzo di creare un accesso in piena luce a un libro malfamato, non ha ritenuto necessario dirci come lo si debba leggere e nemmeno come evitare eventuali letture improprie: risulta difficile resistere alla tentazione di vedervi una speciale declinazione ebraico-eretica, di luciferina serietà, dello stile di alcuni beffardi *pamphlet* del Marchese di Sade che, non a caso, scriveva in prigione o in manicomio, combinato con la piatta metafisica del *Trattato dei tre impostori*, il tutto ampiamente *avant la lettre*. Sul piano storico non restano dubbi, e Maciejko (che ha al suo attivo importanti contributi sulla disputa Emden-Eibeschütz nonché su Jacob Frank) è su questo molto eloquente, questo trattato omiletico è fermentato nell'ambiente intellettuale dei sabbatiani radicali e troverà la propria nemesis negli stupefacenti *table talks* di Jacob Frank, raccolti, spiegati e resi comprensibili, ma non meno scandalosi, nel *Libro delle parole del Signore*. Scholem aveva seguito l'evoluzione del libro "E venni oggi alla sorgente" fino ai precetti massonici dei Fratelli Asiatici, tradotti da Ephraim Joseph Hirschfeld con Moses Dobrushka, traccia di un suo antico sospetto: che dal sabbatanesimo e dal frankismo si arrivasse alla Rivoluzione francese e al tormentato ingresso degli ebrei nella modernità. Un libro pugnalato, non certo una lettura per tutti, o per anime delicate, forse una parodia, ma certo un'occasione imperdibile per chi non tema i paradossi né disdegni le latrine nelle quali, talora, si legge una scritta *sull'intonaco del muro*.

Saverio Campanini

RAIMUNDUS MARTINI, *Texte zur Gotteslehre. Pugio fidei I-III, 1-6. Lateinisch – Hebräisch/Aramäisch – Deutsch*. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Görge K. Hasselhoff, «Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters», Herder, Freiburg-Basel-Wien 2014, pp. 160, s. i. p., ISBN 9783451340475.

La grande raccolta polemica di testi ebraici che va sotto il titolo bellicoso di *Pugio fidei* e con un sottotitolo ancora più crudo (*ad impiorum perfidiam iugulandam sed maxime Judaeorum*), compilata dal domenicano Ramón Martí, ha conosciuto nei secoli un singolare paradosso: nel Medioevo e nel Rinascimento, infatti, fu molto letta (e copiata) ma raramente menzionata in modo esplicito, mentre dopo la sua tardiva pubblicazione a stampa, avvenuta a Parigi nel 1651 e nuovamente a Lipsia nel 1657, il suo destino è stato di essere più sovente citata che letta. Non si può dunque che salutare con favore il progetto di un'edizione critica dell'opera, nella *Bibliotheca Philosophorum Medii Aevi Cataloniae*, della quale il presente volumetto rappresenta una sorta di anticipo (*Pilotstudie*) o *ballon d'essai*. Un primo frutto dei lavori preliminari in vista dell'edizione critica è l'individuazione, nel ms. 720 della Biblioteca Geral da Universidade di Coimbra, di un inizio di traduzione castigliana del *Pugio fidei*, in realtà poche righe, ma certo indice di un progetto di traduzione completa, come segnalato da Ryan Szpiech (*Cracking the Code. Reflections on Manuscripts in the Age of Digital Books*, in «Digital Philology» 3,1 [2014], pp. 75-100). Da un'edizione critica dell'opera si possono legittimamente attendere delucidazioni su diversi proble-

mi strettamente legati all'origine, la struttura e il destino del *Pugio fidei*. Per menzionarne solo alcuni: è tutt'ora irrisolta, benché non più nuovissima, dopo gli studi di Saul Liebermann, di Ch. Merchavia e di altri, la questione dei "falsi", ossia dei passi rabbinici o midrashici citati da Martí, che non trovano riscontro nelle opere corrispondenti nella forma che è giunta a noi. Di particolare interesse, poi, la questione, suggerita con qualche esitazione da Hasselhoff, se il manoscritto 1405 della biblioteca Sainte Geneviève possa essere considerato autografo (a p. 40 viene dato per assodato, mentre alle pp. 35-37 si presenta un quadro più variegato e si evidenziano i problemi che tale identificazione porta con sé, primo fra tutti il fatto che altre versioni manoscritte sono certamente più ampie e presentano un maggior numero di testi ebraici). Su questo manoscritto, a dire il vero, aveva già attirato l'attenzione Ch. Merchavia, *'Al nusha'otaw ha-'ivriyot sel sefer "Pugio fidei" bi-ktav yad St. Geneviève*, in «Kiryat Sefer» 51 (1976), pp. 283-288, non citato da Hasselhoff. Di particolare interesse per chi scrive, benché nel volumetto di cui stiamo parlando non se ne faccia quasi menzione, il problema della fortuna del *Pugio fidei* nel Rinascimento, oltre e al di là del cosiddetto "plagio" dell'opera da parte di Pietro Galatino, si attende ancora uno studio che verifichi puntualmente i rapporti tra il *Pugio fidei* e la *Victoria Porcheti* del certosino genovese Porchetto dei Salvatici (XIII-XIV secolo), pubblicato a Parigi nel 1520 dal domenicano Agostino Giustiniani e divenuto ben presto un classico della polemica anti giudaica, divorato, per esempio, da Lutero (come dimostra il suo esemplare glossato e le citazioni che ne ha prelevato). Ancora più rilevante, a mio parere, la questione dell'influsso esercitato dal *Pugio fidei*, o da una sua versione rimaneggiata, sull'atteggiamento controversistico di un Flavio Mitridate, una pista suggerita già da Ch. Wirszubski e meritevole di essere approfondita, in particolare per quanto concerne i rapporti tra Mitridate e il domenicano Giovanni Gatti, vescovo di Cefalù. Ma la storia del *Pugio fidei* nel tardo medioevo e nel Rinascimento, per parafrasare il titolo di un articolo di François Secret, dovrebbe essere scritta per intero: da Nicola di Lira, che conosce e usa l'opera di Martí, passando per i polemisti spagnoli, ebrei convertiti, fino a Fuguerolas e a Pablo de Heredia. Appare ragionevole ritenere che questa storia potrà essere scritta sulla base di un'edizione critica affidabile e per quanto possibile completa del *Pugio fidei*, un libro di grandi dimensioni e ambizioni, velenoso e influente che proprio per questo merita una speciale attenzione. Il lavoro che qui esaminiamo si limita, con un'agile introduzione, a offrire un assaggio piuttosto limitato, sei capitoli della prima parte della terza *distinctio*, indicati nel titolo come I-III, 1-6, secondo la consuetudine invalsa nelle citazioni dalla Summa di Tommaso d'Aquino, ma sarebbe apparso più logico procedere *a maiori ad minus*, e indicare la porzione qui presentata, edita e tradotta come III, I, 1-6. Come che sia, l'introduzione di Hasselhoff ha il merito di indicare con essenzialità gli elementi più importanti che devono essere tenuti in conto per avvicinarsi a quest'opera, ivi compresa una breve disamina dei manoscritti conservati e un sommario di quelli perduti. Un neo di questa breve introduzione va tuttavia segnalato: non si può concordare con l'affermazione davvero sensazionale del curatore secondo il quale Ramón Martí possa essere utilmente ascritto al filone del filogiudaismo (*Philojudaismus*, sic, p. 13) e che le sue ampie e "accurate" citazioni rabbiniche non possano essere spiegate altrimenti che con "una grande simpatia" (*eine große Sympathie*, ibid.) per quella letteratura. Seguendo la medesima impostazione si potrebbe trovare, a cercarla, una grande simpatia tra il macellaio e le vene del collo dell'animale da sgozzare, e certo è richiesta una notevole competenza per un così cruento mestiere, ma dovrebbe restare chiaro che lo scopo per cui il famigerato "pugnale" è stato sfoderato non è quello di incidere cuoricini. Tuttavia anche da un'affermazione grossolana si può ricavare una indicazione di qualche interesse: sembra ormai tramontata l'ipotesi che Ramón Martí fosse un rabbino convertito, come ancora riteneva il Wolf, ma certo non è ancora chiarito quali fossero i suoi informatori e quali le sue fonti, con il che si ritorna alla questione dirimente già accennata in precedenza delle fonti del *Pugio fidei*, dalla quale dipende, se non mi sbaglio, la tenuta e il senso della vasta ricognizione critica del testo che ci si propone oggi. L'occasione invero è troppo importante perché ci si possa permettere di spreccarla con approssimazione. Si deve purtroppo rilevare che il testo ebraico presente in questo volume è spesso meno che corretto e una revisione competente avrebbe senz'altro evitato le sviste più fastidiose: (p. 54, erratum: אָדני / corrige: וי; p. 56: אָד / אָד; גאלהים / אלהים; p. 58: בארץ / הארץ; בראשית / בראשי; וכו' / וכן; p. 60: והיו בני / והיו בני; והכל כי הוא / הכל כי הוא; p. 62: מלאשת עבדא / מלאשת עבדא; p. 64: בראשית / ברשית;

אם / אמ; שאמ' / שאה; מעניינו / מעמינו; p. 72: לעתיד / לעתיר; p. 70: בְּעֵשׂוֹ / בְּעֵשׂוֹ; p. 66: ולשום / ולשום; ושכנתי בתוכך / ושכנתי ונלוו גוים רבים אל יי' בתוכך נאם יי'; p. 76: כביכול / צביכול; הקב"ה / להקב"ה; p. 74: שנא' ויי' / שנא' יי'; קטנה / קתנה (בעידנא: vel, ut p e l); בעידנא / בעינא; נאם יי' ונלוו גוים רבים אל יי'; צח ואדום גדול מרבבה צח לי בעולם / צח גדול נרבבה צח לי בעולם הבא ואדום; מה מדודך מדוד / מדוד מה מדודך; בהית / בהית; p. 86: שהנביאים / שהנביאים; p. 84: אל תאמר בו אל תמירני בו / אל תמר בו אל תמירני בו; הבא / הבא; p. 94: כה / כה; p. 92: וג"ר / וג"כ; קטנה / קתנה; p. 90: יש מס / יש הם; לא מראש / לאמיאש; p. 88: בהיות / בהיות; p. 108: בתחילה / בתחילה; p. 104: ודע כי / ודעפי; p. 96: להזכיר / להזפיר; שבהן / שנהן; שמו / שמו; בהכמה / ועל איזה מהן השתחוה משה רב חסדא אמ' / ועל זה מהן הותהוה משה רב חסדא אמ'; p. 112: רבותיהו / רבותיהו; p. 118: ואילו הן / ואילוהן; p. 116: ד"א / ר"א; והקב"ה / הקב"ה; p. 114: מיכאל הוה / מיכאל הזה; p. 132: (ומעולם ועד עולם / ומעולם עד עולם); p. 142: דודו / דדו; מה דאת / מהדאת; p. 134: ליה / לה; p. 132: 132). Il testo latino è assai meno martoriato, ma non vi mancano le goffaggini: p. 46 "Incipit partis [p; l: tertiae] distinctio [p; l: prima]" rappresenta una inutile complicazione, con rinvio alle edizioni di Parigi (p) e di Lipsia (l), mentre il ms. 1405 è in effetti chiarissimo: "Incipit prima distinctio": dove è evidente che l'editore si è infilato in un ginepraio non riuscendo a sciogliere la sigla p con una piccola a in apice, vale a dire "prima" e non "partis"! A p. 56 compare persino un inaudito "huiusmodo" per "hoc modo". A p. 58 troviamo un erroneo "quaeremus" per "quaerimus", garantito dal testo ebraico a fronte. Alla medesima pagina, la formula ebraica "פרש' ה'", rinvio alla ottava porzione o capitolo del Midrash citato è lasciata senza corrispondente nel testo tedesco. A p. 62: "in distinctione qui" per "in distinctione qua". Talora gli errori si dispongono a slavina: mentre il ms. ha: «ibi evidenter nobis ostenditur ubi in ps. Cxlix taliter dicitur», l'aver sciolto erroneamente la sigla "u" con una piccola i in apice, come se fosse "verbi", costringe l'editore a una traduzione a dir poco impacciata: «...wird uns auch dort auf deutliche Weise durch ein Wort in Psalm 149,2 gezeigt; so wird gesagt». A p. 72 sono numerose le sviste: "a primo Ade" / "a primo Adam"; "sanctum benedictum" / "sanctum et benedictum"; "dixit Iosua" / "dixit Iosue" "glossa qua ipsi medras vocant" / "glossa quam ipsi medras vocant". Si tratta peraltro, insieme ai pochi refusi che colpiscono la bibliografia, su tutti un "Bliesenthal", costantemente riportato nelle note e in fondo al volume, per "Biesenthal", di errori isolati, mentre l'ebraico avrebbe meritato più attenzione. L'edizione di Hasselhoff è la prima, e gliene va dato atto, che ha cercato di identificare, nei limiti del possibile, le fonti delle citazioni ebraiche, arabe e latine che costituiscono l'elemento di maggiore interesse di questa vasta compilazione. Tuttavia, ci permettiamo di rilevare, il lavoro di individuazione delle fonti non sarà completo fin quando, oltre a rettificare o individuare quelle esplicite, non saranno rese trasparenti anche le citazioni implicite o prelievi taciti da altri autori, un fenomeno del quale Martí non fu solo vittima, ma anche perpetratore. Ci limiteremo qui a un solo esempio: a p. 52, poco dopo una citazione esplicita dal terzo *Tractatus theologicus* di Boezio, correttamente identificata da Hasselhoff, si trova un passo sull'impossibilità che vi siano due sommi beni: «[Duo... summa bona...] simul esse non possunt. Etenim quae discrepant bona non esse alterum quod est alterum liquet. Quare neutrum potuerit esse perfectum cum alterutri alterum deest. Sed quod perfectum non est, id summum non esse manifestum est. Nullo igitur modo quae summa sint bona ea possunt esse plurima, neque diversa». Si tratta di un passo, ancora una volta da Boezio, stavolta dal *De consolatione philosophiae*, libro III, prosa 10. Infine, una annotazione per eventuali ricerche future: Hasselhoff ipotizza che il ms. 1405 della Bibliothèque Ste. Geneviève di Parigi sia da identificare con quello appartenuto a Philippe du Plessis Mornay: tale ipotesi non dovrebbe essere di impossibile verifica, da un lato perché il manoscritto di Du Plessis Mornay fu l'antigrafo del ms. A XII 9-11 della Universitätsbibliothek di Basilea (copia di Buxtorf) e dall'altro perché, come aveva notato Secret, lo stesso Du Plessis Mornay ha copiosamente utilizzato il *Pugio fidei* nel suo *De veritate religionis Christianae*, molto prima che Joseph de Voisin stampasse la compilazione di Ramón Martí sulla base del manoscritto di Foix e di altri codici ora perduti, il che agevola una collazione puntuale con il manoscritto parigino. Siamo persuasi che l'opera di edizione critica del *Pugio fidei* rivesta un particolare valore scientifico e meriti, correggendo con un supplemento di attenzione ciò che in questo primo assaggio non soddisfa e proseguendo in ciò che suscita plauso, un partecipe incoraggiamento.

Saverio Campanini

ROBERT J. WILKINSON, *Tetragrammaton: Western Christians and the Hebrew Name of God. From the Beginnings to the Seventeenth Century*, Brill, Leiden-Boston 2014, pp. XI + 587, Euro 199, ISBN 9789004284623.

Robert J. Wilkinson, ricercatore, prima del pensionamento, allo Wesley College, si era già segnalato all'attenzione, non sempre benevola, degli studiosi con la pubblicazione in simultanea di due volumi dedicati al ruolo rivestito dalla *qabbalah* cristiana nella pubblicazione del testo siriano della Bibbia a Vienna nel 1555 e nella Poliglotta di Anversa (cfr. R.J. Wilkinson, *Orientalism, Aramaic and Kabbalah in the Catholic Reformation. The First Printing of the Syriac New Testament*, e Id., *The Kabbalistic Scholars of the Antwerp Polyglot Bible*, entrambi Brill, Leiden-Boston 2007). L'orientalista Alastair Hamilton, nella sua recensione dedicata ai due volumi del 2007 e apparsa su «Quarendo» nel 2008, ha mosso a Wilkinson due rimproveri: da un lato una tendenza notevolmente incline al sensazionalismo, che compromette la tesi fondamentale dei due libri, peraltro corretta anche se non nuova, secondo la quale il ruolo dei cabbalisti cristiani, e in particolare di Guillaume Postel, nella diffusione e nello studio del testo siriano della Bibbia fu essenziale. Poiché Johann Albrecht Widmannstetter nel caso dell'edizione di Vienna e, per altri versi, Andreas Masius nelle complesse vicende della Poliglotta di Anversa ebbero ottime ragioni per minimizzare fin quasi a occultare la figura di Postel, Wilkinson ha avuto buon gioco a presentare la propria ricerca, basata per lo più su fonti primarie e secondarie ben note, come la rivelazione di un complotto cabbalistico a tutto svantaggio di una presentazione più equilibrata nuocendo, di fatto, alla ricezione dell'imponente massa di informazioni, per lo più di seconda mano, che pure aveva raccolto. D'altro canto, ed è la seconda obiezione di Hamilton, del tutto condivisibile, Wilkinson si mostra particolarmente trascurato nel riportare le proprie fonti, nel citare testi latini e persino nel mantenere una qualche coerenza nell'evocare i nomi. Questo rilievo vale, mi pare, ancora di più per il nuovo volume, dalle amplissime ambizioni, che Wilkinson ha dato ora alle stampe, dedicato a una questione apparentemente marginale, ma dalle implicazioni incalcolabili: il nome ebraico di Dio, il Tetragramma impronunciabile e la sua ricezione in ambito cristiano, dalle origini sino al secolo XVII. L'idea che sta alla base del volume è eccellente, ma il suo svolgimento, per le quasi seicento pagine dell'opera, lascia il lettore con la duplice e paradossale impressione che il libro sia troppo lungo (e mal strutturato) e troppo breve. Troppo lungo perché l'autore si perde in innumerevoli dettagli senza riuscire a ricondurre materiali molto eterogenei per epoca e ambiente culturale a un denominatore comune, spesso non riuscendo nemmeno a rispettare la sequenza cronologica delle sue minuzie erudite, e troppo breve perché ai singoli autori e alle diverse teorie concernenti il significato e il valore del Tetragramma vengono dedicate poche righe contratte dalla fretta. Al libro avrebbe giovato, crediamo, una più rigorosa selezione dei materiali da presentare, il che sarebbe stato possibile se l'autore si fosse attenuto con qualche coerenza alla tesi di fondo, che pure ha presentato all'inizio e riassunto alla fine, senza tenerne gran conto nel corso dello svolgimento pletorico dei capitoli centrali dell'opera, affetta, dispiace constatarlo, da una forma di bulimia erudita con conseguente cattiva digestione. La dicotomia fondamentale nella ricezione del Tetragramma è da collocarsi nel processo formativo della LXX, la scelta, fatale o provvidenziale, a seconda dei punti di vista, di tradurre la tautologia di Es. 3,14 אֱהִיָּה אֲשֶׁר אֱהִיָּה, che forse illustra o enuncia il senso del Tetragramma, con il greco “ego eimi ho on”, esplicando o definitivamente tradendo il senso di quelle parole, nella direzione di una teo-ontologia universalistica pronta a integrarsi con il pensiero greco. La storia della teologia del Nome di Dio è qui percorsa in tre grandi articolazioni storiche: l'eclissi del Nome (The Eclipse of the Name), tempi oscuri (Times of Ignorance) e la riscoperta del Nome (The Rediscovery of the Name), che permettono di ripercorrere la storia della conoscenza del testo ebraico della Bibbia, e dunque del Nome di Dio che ne è la sintesi suprema, da parte dei cristiani. Se non sapessimo che Heidegger (liquidato troppo frettolosamente da Wilkinson in uno dei suoi bizzarri a parte, pp. 260-261) avrebbe alquanto da ridire, si potrebbe accostare la vicenda del Nome di Dio nei primi secoli della Chiesa all'oblio dell'essere, ma rovesciandolo, dato che l'Essere si sostituisce qui al Nome, in una singolare *Namensvergessenheit*. La riscoperta del Nome (proprio) di Dio non assomiglia a un evento puntuale, ma a una corrente che attraversa varie epoche e strati delle società cristiane. In

realtà, proprio il libro di Wilkinson potrebbe essere adoperato per dimostrarlo, il Nome ineffabile, impronunciabile o mal pronunciato di Dio accompagna come un sospetto tutta la storia del cristianesimo, facendo spesso da contrappunto, da fattore irritante o da centro vuoto disponibile per irradiazioni e concentrazioni devote, qui largamente documentate. Uno dei tentativi compiuti dai cristiani per far spazio al Nome nella propria teologia è quello (comprensibile per quanto avventato) di identificare il Nome di Dio con quello di Gesù, arrivando a sostenere, come fece Reuchlin, che il nome di Gesù rende pronunciabile il Nome ineffabile di Dio. L'idea di rendere pronunciabile il Tetragramma inserendovi una consonante, la lettera “šin”, per formare il nome IHSUH non è una trovata di Reuchlin, che la aveva reperita, come egli stesso afferma, in Cusano, nel sermone *Dies Sanctificatus* del 1439. Wilkinson ha il merito di aver posto in evidenza che vi era un precedente patristico per questa idea: lo si trova nel breve testo, pubblicato però solo nel XVII secolo, attribuito a un Evagrio (forse il teologo eremita Evagrio Pontico) dedicato a interpretare la curiosa forma ΠΙΠΠΙ, che in alcuni manoscritti greci prende il posto del Tetragramma. Evagrio, pur senza dire esplicitamente che si tratta del Nome di Gesù, ma apparentemente suggerendolo, riprende le considerazioni dell'Epistola XXX di San Gerolamo per proporre di inserire la lettera “šin” nel mezzo del Tetragramma. Sarebbe interessante completare il lavoro di Wilkinson, cercando di stabilire se Cusano, come è possibile, conoscesse il testo di Evagrio, che in alcuni manoscritti appare adespoto, e in quale forma. Anche in questa occasione Wilkinson si mostra meno che preciso: cita infatti il testo di Evagrio sulla base della prima edizione dell'*Onomastica sacra* di Paul de Lagarde (Göttingen 1870, pp. 205-206), riuscendo a sfigurarne ulteriormente le trascrizioni già poco accurate (p. 129: “ioth, eph, ouab, ethp”, al posto di “ioth, ep, ouau, iep”), mentre ignora la versione riveduta dello stesso de Lagarde (Göttingen 1887, pp. 229-230), che offre lezioni più plausibili (ioth, e ה, ouau, e ה) sulla base di una collazione personale dei mss. Al di là delle insufficienze nell'esposizione, nello scarso rigore nel presentare i propri materiali, ciò che più irrita nel lavoro di Wilkinson, proprio in un volume interamente dedicato a questioni di “orthographia sacra”, è l'incapacità apparentemente irrimediabile di attenersi a una qualche esattezza, in specie nel citare nomi di persona e di luogo, titoli di libri, e nelle citazioni da lingue diverse dall'inglese, tutte equanimente maciullate dalla trasandatezza dell'autore. Wilkinson ringrazia i revisori del volume e ci si chiede con sconcerto quale ne sarebbe stato l'aspetto senza il loro solerte intervento. Non ho a disposizione spazio sufficiente per una disamina completa delle innumerevoli sviste che costellano l'opera, ma per dimostrare l'importanza, la diffusione e la capillarità degli errori mi limiterò a darne qualche assaggio, scelto abbastanza casualmente, nella speranza che ciò serva, se non a una eventuale nuova edizione del volume, almeno come *caveat* per il lettore che intenda avventurarsi in questa *silva* strafalcionesca (p. 16, n. 51, erratum: *Name Gottes in seinen Verhältnis zum Tetragram* / corrige: *Namen Gottes in seinem Verhältnis zum Tetragramm*; p. 19, n. 62: *Orientalistiche* / *Orientalistische*; p. 23: *weches* / *welches*; p. 29, n. 98: *Deux Ostraca Paleo-Hebrew* / *Deux ostraca paléo-hébreux*; p. 51, n. 11: *Der Hellenisierung* / *Die Hellenisierung*; p. 53, n. 17: *von Anfängen* / *von den Anfängen*; p. 96, n. 19: *Yadai* / *Yadaim*; p. 111, n. 63: *duanbus* / *duabus*; p. 121: *Dennach... des Gottessuchenden... heute weder* / *Dennoch... der Gottessuchenden... heute wieder*; p. 126: *communer* / *commune*; p. 170, n. 51: *Magische*; *magischen*; p. 188, n. 35: *Grunenbaum, Gesammelte Aufsätze*; *Grunbaum, Gesammelte Aufsätze*; p. 199, n. 63: *aux* / *au*; p. 200, n. 71: *origins* / *origines*; p. 204, n. 82: *Creenias* [2 volte] / *Creencias*; p. 204, n. 83: *Ha-Kohan* / *Ha-Kohen*; p. 205 confonde il *Bahir* con lo *Zohar*; p. 206 confonde l'*Enchiridion* magico attribuito a papa Leone con la *Precatio* di Giustiniani; p. 206, n. 87: *Über die Gottes*; *Über die 72 Namen Gottes*; p. 221: *aiunt... dedit* / *aiunt... dederit*; p. 223; *per VII vias*; *per XII vias*; p. 225, n. 42: *tantae virtute... asserrunt... distinuatur*; *tantae virtutis... asserunt... distinguatur*; p. 235: *judizare* / *judaizare*; p. 239, n. 106: *l'Angelterre* / *l'Angleterre*; p. 240: *Tetragrammaton* [2 volte] / *Tetragrammum*; *jod, he, vaf, he* / *jod, he, vaf iungas he*; *dicta* / *dic*; p. 241; *nequitur* / *nequiter*; p. 243: *eit* / *erit*; p. 244, n. 125: *repetituret* / *repetitur et*; p. 245, n. 126: *manfesta* / *manifesta*; p. 246: *Bavid* / *David*; p. 247, n. 133: *trium* / *trinum*; p. 254, n. 158: *Sholem* / *Scholem*; p. 261: *separator discretium* / *separator (discretivum)*; p. 261, n. 187: *Opus Tripartitus* / *Opus Tripartitum*; p. 265, n. 197: *de cause... Dalth* / *de causa... Daleth*; p. 276, n. 44: *Ms Regina* / *Ms Reginensis*; p. 278 [e p. 347]: *Sienna* / *Siena*; *Dies Sanctificatis* / *Dies*

Sanctificatus; p. 284: Bamberg / Bamberg; p. 297: Briende / Briuede; p. 287, n. 10: *in Northern / in the Northern*; p. 287, n. 11: *hebraeo-Typographi / hebraeo-Typhographici; Inkunablen / Inkunabeln*; p. 295 [e p. 306] *lector royau / lecteur royal*; p. 295, n. 37: Coibre / Coimbre; p. 298, n. 42 [e p. 572]: Walte / Walde; p. 298, n. 44 [e p. 518]: *wissenschaftliche / wissenschaftlichen; zu dem Wechselwirkung / zu deren Wechselwirkung; hebräische / hebräischen*; p. 304: Tisserant [2 volte] / Tissard; p. 306, n. 67: Hadas-Lebl / Hadas-Lebel; p. 311: Amana's / Amama's; p. 313: Megistus / Trismegistus; p. 313, n. 3: *christiano / cristiano*; [anche a p. 528] Hanegraaf / Hanegraaff; p. 314, n. 5 [e p. 560]: the Cabal / the Cabala; p. 315: *secundam / secundum*; p. 316 [e 495]: *memoria... confirmentes / memoria... confirmantes*; p. 317 [e p. 585]: Recanti [2 volte] / Recanati; *Ars combinadi / Ars combinandi*; p. 325 [e 496]: *Aphoristae... Isagogue / Aphoristicae... Isagoge*; . 328, n. 49: *humanista... Cabale / umanista... Cabala*; p. 329: Peitro / Pietro; p. 329, n. 51: *elegenter / eleganter*; p. 329, n. 53: *Humanistica... Convego / umanistica... Convegno*; p. 335: Ospedale / Ospedale; p. 337: *Candélabra / Candélabre*; ותאכל הוא והיא / היא הוא ותאכל; p. 338: *Hierarchia Caelestia / Hierarchia Caelestis; angélique govern / angélique gouverne*; p. 339: 1579 / 1578; p. 339, n. 82 [e p. 509]: Zorti... *Mundo... Giogio... Florence / Zorzi... mondo... Giorgio... Lavis [Tn]*; p. 341, n. 85: *Iseu / Iesu*; p. 344, n. 86: *quadrilatri / quadrilateri*; p. 346: *pe and zade / pe et zade*; p. 346, n. 91: *Cabbalistorum / Cabalistarum*; p. 347: *Sapienza / Sapiencia; Hacodos / Hacados*; p. 348, n. 96: *representa / repraesentata*; p. 349, n. 101: *cabbalistique / cabalistique*; p. 353, n. 10: *Prosylytenleben / Proselytenleben*; p. 354: Luffts / Lufft; p. 362, n. 41: Rounbaud / Roubaud; p. 363: *nomini... ciama / uomini... chiama*; p. 366: *Kunsthistorische / kunsthistorischen*; p. 367: *Die Protestantismus / Der Protestantismus*; p. 381: *Dortkirche in Sils Domletsch / Dorfkirche in Sils Domleschg*; p. 382, n. 2: *presignato... ad amussim dissertur / praesignativo... adamussim disseritur*; p. 393, n. 27: *Jüdentüms / Judentum*; p. 393, n. 28: *Beispiel / Beispiel*; p. 402: *genuine versione / genuina versione*; p. 413: *Catholic Parvum Encheiridion... Provincale Colonensi / Encheiridion... Provinciale Coloniensi*; p. 426: *theolgia / theologia*; p. 432, n. 44: Biggeman... *Christliches... Cannstaff / Biggemann... christlichen... Cannstatt*; p. 434, n. 45: *in den früher / in der frühen*; p. 435 [e 567]: *Exultation / Exaltation*; p. 453, n. 79: *Christentums / Christentum*; p. 454: *Chrisostomos / Chrisostomus*; p. 454, n. 83: *De Ineffabile ac Gloriosissime / De Ineffabili ac Gloriosissimo*; p. 455, n. 84: *gladium / gladium*; p. 459: F60r... *persecutoris / F61r... persecutoribus*; p. 467: *Judicient / Judicent*; p. 470: *Sextinus / Sixtinus*; p. 471: *Sabbionetta / Sabbioneta*; p. 478: *These Theologicae / Theses Theologicae*; Ricanti / Recanati; p. 479: *Iustititia / Iustitia*; p. 479: *Compendarium / Compendiaria*; p. 480: *Endoits difficiles; Endroits difficiles*; p. 481: *Theologico-Philologico-Exegetica / Theologico-Philologico-Exegetica; Thesaurus Theologicum / Thesaurus Theologicus*; p. 489: *secundo / secundo*; p. 492: *nostrae temporis / nostrae tempestatis*; p. 496 [due volte]: *Augsburg 1509 / Papiae 1509; De Restituto; Restitutio*; p. 501: *Biblical Languages / Biblical Language*; p. 518: *Sohne / Sonne*; p. 532: *Überzetzung / Übersetzung*; p. 535: *publié / publiée*; p. 545: *Semistik / Semistik*; p. 546: *in der frühen / in den frühen*; p. 547: *Cohecimento / Conhecimento*; p. 551: *Bienheureux partir / Bienheureux à partir*; p. 560: *Hebrerw / Hebrew; kabbalistische / kabbalistischer*; p. 562: *dams / dans; Mirandole / Mirandola; Penserio / Pensiero*; p. 563: *Reprecht / Ruprecht*; p. 573: *Vorderasiatische / Vorderasiatischen; Griechische / Griechische*; p. 575: *de christianisme / du christianisme*; p. 576: *Der Namen... Gottesbezeichnungen vor ihren / Die Namen... Gottesbezeichnungen vor ihrem*). Lo stesso Wilkinson ricorda a più riprese le conseguenze distruttive (ma anche creative) che il mancato rispetto dell'ortografia può determinare, eppure sembra che proprio nella resa dei nomi propri egli abbia incontrato insormontabili difficoltà, di cui diamo solo qualche esempio: nella stessa pagina (p. 203) troviamo "Alfonso" e "Alphonso"; Agostino Giustiniani è indicato ora (p. 238) come Giustiniano, ora (p. 327, n. 48) come Giustinini; ancora, per due volte leggiamo Tisserant (p. 204) per Tissard (citato correttamente a p. 305); le varianti Hochstraten/Hockstraten (entrambe su p. 325); non diversa la sorte di Agazio Guidacerio, ora dato come Agathius ora come Agathias (per esempio a p. 394); il nome di Arcangelo da Borgonovo è variamente storpiato (cfr. p. 345 e 489) ma quando Athanasius Kircher, in modo legittimo, rende il suo nome come "Novoburgensis", Wilkinson (p. 346) si ritiene legittimato a correggerlo. Nemmeno le date, in un libro che ne è così ricco, vengono risparmiate: la pubblicazione dell'opera di Johannes Pistorius (*Artis cabalisticae scriptores*) è datata due volte

1582 (p. 326 e p. 496) e un'altra 1593 (p. 345) e ancora 1589 (p. 423), ma nessuna delle ondivaghe proposte è esatta, poiché l'antologia del Pistorius apparve nel 1587. Semplicemente falso è affermare, come fa Wilkinson (p. 211, n. 107), che nella *Biblia Hebraica Quinta* il Tetragramma non sarebbe vocalizzato: lo è, come nelle precedenti edizioni, e come nel Codex Leningradensis, secondo le vocali dell'aramaico אמנש . Non meno inesatto è dire (p. 285) che Aldo Manuzio non stampò nemmeno una pagina della sua progettata Bibbia poliglotta, una pagina di prova si conserva alla Bibliothèque Nationale de France. Il riassunto della teoria dei Nomi divini successivi legati alle tre età del mondo, attribuita da Wilkinson a Ricci (p. 326), è in realtà da attribuirsi interamente a Reuchlin; inoltre è dimostrato che Reuchlin non utilizzò, contrariamente a quanto scrive Wilkinson (p. 327), la traduzione di Ricci dello *Ša'are Orah* di Gikatilla. Talora i nomi sono lasciati senza alcun commento, per esempio a p. 383 non sarebbe forse stato inutile precisare chi sia il "Christopolitanus" evocato da Pierre des Groux, lasciato senza commento da Wilkinson: si tratta di Jaime de Valencia, vescovo titolare di Cristopoli in Macedonia, nel suo commento (*Expositio*) al Salmo 8. Le imprecisioni sono talora esilaranti: a p. 287 Wilkinson parla, a proposito delle origini della stampa ebraica, di un documento avignonese del 1446 nel quale si farebbe riferimento a un contratto precedente datato 1466 (*sic*): se si controlla il volume di L. Fuks e R.G. Fuks-Mansfeld (*Hebrew Typography in the Northern Netherlands 1585-1815. Historical Evaluation and Descriptive Biography*, I, Brill, Leiden 1984, p. 1) si può facilmente constatare che il primo contratto è datato 1444. Malgrado i suoi fastidiosi difetti questa rassegna, a leggerla con prudenza e disincanto, riserva un gran numero di sorprese, se solo si sia disposti a seguire uno degli innumerevoli sentieri interrotti che l'autore scheda con larghezza. Oltre alla già ricordata, e promettente, pista di ricerca suggerita dal passo di Evagrio, si può accennare agli splendidi manoscritti del *De ineffabile ac gloriosissimo Dei nomine Tetragrammato* di Crisostomo da Capranica, dedicato all'Imperatore Ferdinando II (oltre alle copie di Harvard, Oxford e Innsbruck, ricordate da Wilkinson, si può aggiungere il Cod. 13421 della Biblioteca nazionale di Vienna) e più in generale alla vastissima vicenda del Tetragramma nei libri a stampa e nell'architettura barocca. Un volume dedicato alla storia del Tetragramma era un *desideratum* della ricerca e, nonostante il risultato sotto i nostri occhi, malgrado lo sfoggio di erudizione e l'innegabile merito di aver focalizzato una questione storiografica degna di attenzione, sia piuttosto deludente, converrà tener conto, in mancanza di meglio, di questo arruffato zibaldone.

Saverio Campanini

The Monk's Haggadah. A Fifteenth-Century Illuminated Codex from the Monastery of Tegernsee, with a Prologue by Friar Erhard of Pappenheim, Edited by D. STERN, C. MARKSCHIES, and S. SHALEV-EYNI, The Pennsylvania University Press, Philadelphia 2015, pp. xiii+200, 79,95 \$, ISBN 978-0-271-06399-7.

In un celebre passo dei suoi scritti giovanili Hegel osserva: «Le grandi e folgoranti rivoluzioni devono essere precedute da una rivoluzione intima e silenziosa nello spirito dell'epoca che non a tutti è visibile, meno ancora osservabile dai contemporanei».¹ Di fronte alla pubblicazione di questo elegante volume, che contiene, tra le altre cose il facsimile di un manoscritto di straordinario interesse, conservato attualmente alla Bayerische Staatsbibliothek di Monaco (ms. hebr. 200), ci si chiede, una volta di più, se la storia dell'ebraistica cristiana non debba essere riscritta da cima a fondo. Per una ormai lunga e consolidata tradizione storiografica, ci siamo abituati a ritenere che la conoscenza dell'ebraico tra i cristiani fosse un fenomeno marginale, per non dire trascurabile, prima dell'*exploit* dei cabbalisti cristiani, anzitutto Giovanni Pico della Mirandola e Johannes

¹ G.F.W. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1972, p. 311; ed. orig. H. NOHL (Hrsg.), *Hegels theologische Jugendschriften*, Mohr, Tübingen 1907, p. 220.

Reuchlin i quali, per leggere i testi cabbalistici da loro ritenuti profetiche conferme della verità del cristianesimo, si misero seriamente ad apprendere l'ebraico, cercando, proprio perché in cerca di verità *ad intra* e non di comodi argomenti polemici *ad extra*, di sceverare materiali autentici da interessate e tendenziose falsificazioni che circolavano ampiamente, soprattutto nel XV secolo.

In realtà, le ricerche sulle fonti e sugli informatori ebraistici di Pico avevano messo in evidenza che il retroterra sul quale la *qabbalah* cristiana fiorì, in particolare il profilo biografico e la formazione ideologica di Flavio Mitridate ne facevano un adepto della tradizionale controversistica anti-giudaica che non disdegnava di servirsi e probabilmente anche di produrre, falsificazioni e interpretazioni speciose dei testi della tradizione ebraica. Tuttavia fu la *qabbalah* cristiana, non ci stanchiamo di ripeterlo, a fare la differenza perché se taluni testi ebraici erano da ritenersi valide conferme del cristianesimo, la conoscenza dell'ebraico per meglio intenderli non poteva più essere un servizio da affidare a convertiti poco affidabili ma doveva essere assunta come un compito per i cristiani, da delegare con onestà intellettuale.

In apparenza il testo pubblicato qui per la prima volta sembra portare scompiglio in questa rapida ricostruzione. Pertanto sarà opportuno delineare in breve di che cosa si tratti, nei limiti che le conoscenze acquisite sinora ci permettono di affermare con sicurezza. Il ms. hebr. 200 della Staatsbibliothek di Monaco è un singolare volume, non propriamente miscelaneo, ma nemmeno omogeneo: si tratta in effetti di un libro che, nel corso della sua esistenza, ha cambiato natura per accumulazione. In origine era una *haggadah* di Pasqua, finemente miniata, con lettere decorate a foglia d'oro, vergato su pergamena da un copista anonimo in scrittura *aškenazita*, databile alla seconda metà del secolo XV. In una data imprecisata, ma collocabile tra il 1475 e il 1489, data della sua morte, il predicatore tedesco Paul Wann entrò in possesso del manoscritto che fu poi trasmesso in eredità al convento benedettino di Tegernsee. Wann, infatti, era stato in contatto con il bibliotecario del convento (Ambrosius Schwerzenbeck) e con l'abate (Konrad von Ayrinschmalz). Quest'ultimo inviò il manoscritto a un domenicano, Erhard von Pappenheim, il quale tradusse il testo dell'*haggadah* in latino e gli premise una breve introduzione. Il testo della prefazione insieme a quello della traduzione furono in seguito copiati e allegati, con un fascicolo aggiuntivo, al manoscritto, mentre i titoli e i punti salienti del testo ebraico furono accompagnati da brevi rubriche in latino, per facilitare l'orientamento di chi volesse seguire il testo ebraico della *haggadah* nell'originale. Erhard von Pappenheim non è un perfetto sconosciuto, anche se si desidererebbe sapere di più sull'origine delle sue competenze ebraistiche. Quello che è certo è che dovette seguire da vicino il (primo) processo di Trento del 1475, in cui, come è tristemente noto, diversi imputati ebrei “confessarono” sotto tortura l'impiego di sangue cristiano, nella fattispecie quello del fanciullo Simone, per preparare il vino e le azzime necessarie al rito della Pasqua ebraica. Erhard è infatti l'autore dell'adattamento in lingua tedesca degli atti del processo di Trento, realizzato con ogni probabilità per il duca di Württemberg Eberardo il Barbutto (il manoscritto, attualmente conservato presso la Yeshiva University di New York, può essere consultato online al seguente indirizzo: http://digital.cjh.org:80/R/-?func=dbin-jump-full&object_id=1033084&silolibrary=GEN01). Erhard von Pappenheim nel suo proemio non si limita a offrire un contesto polemico in cui collocare il proprio lavoro di traduttore delle formule liturgiche e dei gesti rituali che contrassegnano il *seder* di Pesah, ma aggiunge, proprio sulla base delle “confessioni” di Trento, dettagli sconcertanti sulla preparazione del vino e delle azzime conditi con sangue cristiano. Il suo sapere ebraistico, di notevole qualità, se si considera la data e il contesto geografico in cui operava, tanto da far supporre che dovette avvalersi dell'aiuto di uno o più ebrei convertiti, viene dunque messo al servizio di un'opera polemica di particolare raffinatezza, se si considera che arriva a inglobare, nel ruolo di *corpus delicti*, è il caso di dirlo, un manoscritto ebraico autentico nel quale, come dovrebbe essere ovvio, non si trova alcun accenno a pratiche ematofaghe.

La presente edizione ha numerosi meriti che mette conto sottolineare: non si tratta infatti di un mero facsimile, ma del prodotto di una vasta ricerca che ha visto coinvolti tre studiosi di diversa provenienza e di competenze assai variegata. Dopo una introduzione generale di David Stern, che aiuta a collocare storicamente questo singolare documento, gli aspetti codicologici, paleografici e, soprattutto iconografici, sono studiati da Sarit Shalev-Eyni. Tutto il libro è ricco di sorprese che si lasciano leggere con profitto e passione, ma i risultati dell'analisi iconografica della Shalev-Eyni

sul programma delle illustrazioni della *haggadah* sono certamente i più sconcertanti. Nessuno di quanti si erano occupati del manoscritto, da Moritz Steinschneider e Bernhard Bischoff fino allo stesso Stern, che ha avuto l'idea di organizzare uno sforzo interdisciplinare per studiare e far conoscere questo manoscritto, aveva mai messo in dubbio che a un manoscritto ebraico autentico si fosse sovrapposta l'opera dei monaci che lo avevano reso accessibile anche per un pubblico cristiano. Ora, le ricerche di Shalev-Eyni mostrano che, in almeno due casi (Cod. Hebr. 200, f. 17r e 24v), le illustrazioni non sembrano coerenti con le norme e le abitudini che caratterizzano questo genere di immagini. Nel primo caso, infatti, l'illustrazione che si riferisce al "braccio teso" con il quale l'Eterno ha liberato il suo popolo, associato alla spada, secondo l'interpretazione midrashica del *Sifre*, quando arriva ad essere rappresentato, ha la forma di una spada sguainata retta da un braccio che esce dalle nubi o simili. Nel nostro caso, invece, una figura umana completa, dai tratti solitamente attribuiti al Cristo, brandisce la spada con la mano destra, mentre tre dita della mano sinistra sono raccolte nel gesto che è usualmente associato alla benedizione cristiana, anche se potrebbero semplicemente essere prese come il gesto di chi indica, riferendosi al testo commentato da questa immagine e posto di fronte alla figura. In ogni caso lo stesso gesto si ritrova nella seconda illustrazione, di carattere palesemente messianico, nella quale il profeta Elia suona lo *šofar* ed è seguito dal messia sul dorso d'un asino. Ora, i tratti del messia coincidono con il personaggio (Dio?) che regge la spada al f. 17r, e anche il gesto delle tre dita è il medesimo. Quali conclusioni trarne? Il volume oggetto della presente recensione si limita a proporre alcune ipotesi, la più semplice delle quali è che l'artista incaricato di miniare la *haggadah* fosse un cristiano, un fenomeno tutt'altro che raro, e applicasse stilemi formali cristiani nella raffigurazione di Dio con le fattezze del Cristo e nella gestualità attribuita al Messia, nuovamente raffigurato come il Gesù dell'iconografia di area tedesca coeva. Shalev-Eyni e Stern avanzano, con prudenza, anche altre ipotesi, al momento indimostrabili, arrivando a prospettare la possibilità che il manoscritto, che sarebbe già stato in mani cristiane prima di essere terminato, sia stato miniato, almeno in parte, con intenti "suggestivi". Ci troveremmo perciò di fronte, se questa ipotesi, invero piuttosto improbabile, fosse confermata, alla "conversione" di un manoscritto ebraico. D'altra parte, per quanto si osservava prima sulla sua natura di documento e di elemento di prova, occorre che almeno i monaci di Tegernsee e Erhard stesso lo ritenessero autentico. In effetti nel manoscritto, tanto nelle parti in latino quanto nei commenti marginali, non si trova alcun riferimento a queste "anomalie". Ci permettiamo di far notare, peraltro, che la rigida proibizione aniconica ebraica, anche nel caso gravissimo della rappresentazione di Dio con fattezze umane, non fu sempre rispettata, se è vero che non solo nella celeberrima "Haggadah Kaufmann" (ms. A422 di Budapest, f. 59v) si può vedere la divinità, con tratti cristici, nel rovetto ardente ma persino, anche se l'epoca e la tecnica sono assai diverse, nella notissima *Haggadah* curata da Abraham Chay Morpurgo, stampata a Trieste nel 1864. Non potendo risolvere l'enigma rappresentato da quelle figurazioni, sarà prudente attenersi a considerazioni di carattere generale e difficili da smentire: il ms. 200 della Biblioteca statale bavarese di Monaco è già nel suo nucleo ebraico il documento di una interpenetrazione ebraico-cristiana che si spinge, nonostante i durissimi conflitti e gli steccati tra le due confessioni, a profondità raramente esplorate. Nel nocciolo più intimo c'è, evidentemente, la questione del rapporto, assai intricato, tra Pasqua ebraica e Pasqua cristiana, giacché, paradossalmente, i cristiani che vedono nell'azzima il corpo di Cristo e nel vino pasquale il suo sangue, attribuiscono agli ebrei la pratica di mescolare sangue umano (anzi cristiano) alle principali vivande del *seder* pasquale.

Proprio in questa direzione va il capitolo firmato da Christoph Marksches, che si incarica di studiare il retroterra teologico del prologo di Erhard. Marksches presenta in modo corretto, benché un poco sbilanciato a favore di una lettura "protestante", i cardini teologici cristiani della polemica anti-giudaica dispiegata da Erhard nel suo prologo e nella sua traduzione tendenziosa del rituale. Purtroppo, la parte più interessante della ricerca, almeno ad avviso di chi scrive, è piuttosto abbreviata, per non dire francamente incompleta. Sappiamo infatti che Erhard fu il dedicatario, verosimilmente tra il 1487 e il 1495, della traduzione in prosa della *Batrachomyomachia* eseguita da Johannes Reuchlin. Inoltre, sulla base delle ricerche di Martin Sicherl, si sapeva che Johannes Cuno aveva definito Erhard von Pappenheim «hebraice admodum peritus». Proprio su questo punto avremmo desiderato saperne di più. Pare infatti, ma Marksches fa riferimento a ri-

cerche in corso, condotte da Georg Nicolaus Knauer, non solo che Erhard sia anche l'autore di un breve testo sul Tetragramma, tuttora inedito, conservato nel ms. Cgrm 323, f. 1v della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco, ma che, attraverso Johannes von Grafting avrebbe condiviso gli interessi ebraistici di Reuchlin. Si ha l'impressione che Marksches, per evitare di anticipare i risultati della ricerca di Knauer (che appare in corso di svolgimento da oltre quindici anni, secondo quanto risulta dal secondo volume del carteggio di J. Reuchlin, *Briefwechsel, Bd. II 1506-1513*, Bearbeitet von M. Dall'Asta und G. Dörner, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003, p. 9), abbia lasciato molti elementi di questo quadro particolarmente interessante, nell'ombra, cosicché è difficile capire quali fossero in realtà i rapporti tra Erhard e Reuchlin, vale a dire tra l'ebraistica medievale e quella moderna, delle quali questi due personaggi sono tra i rappresentanti di maggiore spicco. Seguendo le indicazioni di Bernhard Bischoff, pioniere degli studi su Erhard von Pappenheim, si tenderebbe piuttosto a ricondurre quest'ultimo all'attività polemica anti giudaica di un altro domenicano tedesco, quel Petrus Nigri (o Peter Schwarz) che, nel suo trattato intitolato "Stella del Messia" aveva offerto i rudimenti della grammatica ebraica proprio a fini polemici anti giudaici. Non è un caso che il primo autore di una grammatica ebraica elementare, Konrad Pellikan, evocasse proprio Nigri tra i pochi punti di riferimento sui quali aveva potuto contare per iniziarsi, da autodidatta, allo studio delle lettere ebraiche. Nel caso dello studio di Marksches vale, ancor più che per le pagine di Sarit Shalev-Eyni, la considerazione, non necessariamente corrispondente a un giudizio negativo, che le domande suscitate superano ampiamente le risposte.

Il capitolo successivo è dedicato da David Stern al retroterra ebraistico del prologo di Erhard. Si tratta di uno studio di grande interesse, perché propone la verifica delle costumanze (*minhagim*) evocate da Erhard per descrivere il rituale della Pasqua nella letteratura ebraica aškenazita medievale. Erhard afferma di essersi servito, quali fonti per la sua descrizione, oltre agli atti del processo di Trento, di altre *haggadot*, nonché di «trattati in volgare ad uso delle donne e dei meno esperti». Malauguratamente questo genere di testi in yiddiš, benché preservati, sono assai poco conosciuti (fanno eccezione le ricerche di Lucia Raspe, ancora agli inizi). Assai meglio noti sono i libri che appartengono al genere dei *minhagim*, e in particolare il Maharil, ovvero Ya'aqov Möllin, il volume sulle usanze di Abraham Klausner e quello di Yišḥaq Tyrnau. Stern, comparando le usanze e i riti di cui dà notizia Erhard con queste fonti può dimostrare che le conoscenze ebraistiche di quest'ultimo non si limitavano a una, per i suoi tempi, straordinaria perizia nella lingua, ma si estendevano alle pratiche ebraiche, particolarmente di area aškenazita, tanto che si può ipotizzare che egli dovette ritenere veridiche le informazioni relative all'uso del sangue, pur provenendo da confessioni estorte sotto tortura. La ricchezza e la qualità, con l'eccezione appena ricordata, delle sue informazioni rafforza, a mio modo di vedere, l'ipotesi che egli dovesse appoggiarsi alla consulenza di qualche ebreo, più probabilmente convertito. Va detto che l'ebraico di Erhard è persino migliore di quanto gli accrediti il giudizio, pure positivo, di Stern. Infatti, quello che Stern sembra giudicare un "raro" errore di Erhard, l'aver reso l'ebraico *melek ha-olam* con il latino *rex seculi* non mi pare per nulla frutto di una svista. Se è vero che l'ebraico ha valore temporale (eterno) e non spaziale (del mondo), è altrettanto vero che il termine latino *seculum*, proprio come l'ebraico, possiede entrambe le valenze, significando tanto 'secolo' quanto 'mondo', il che rende la censura di Stern (a p. 74) quantomeno discutibile. Questa, peraltro, non è l'unica svista nel testo di Stern e mi pare opportuno, pur ribadendo la qualità generale del libro, di darne conto in questa sede: a p. 79 Stern descrivendo la pratica ebraica, ben nota, di socchiudere la porta dopo aver recitato la benedizione al termine del pasto e prima di recitare il versetto שפוך חמתך אל הגוים ("Riversa il tuo sdegno sulle genti", o "sui gentili") di Sal. 79,6, punto estremamente controverso del rituale ebraico e oggetto di innumerevoli affondi polemici, soprattutto da parte di convertiti, afferma che essa non è documentata prima dell'opera dell'apostata Antonius Margaritha, intitolata *Der gantz Jüdisch Glaub* e apparsa ad Augsburg nel 1530. In realtà, senza spingersi ad indagare se, come appare probabile, non vi siano già in ambito ebraico riferimenti più antichi a quel rito, così diffuso ancor oggi, è certamente errato attribuire a Margaritha il primato nel fornire quella informazione. Infatti, un altro ebreo convertito di area tedesca, il famigerato Johannes Pfefferkorn, ne aveva parlato esplicitamente in un libello apparso sempre ad Augsburg nonché in edizione parallela a Colonia nel 1509 e risalente, come indicato nel testo, al 1507. Il

testo, comunemente noto come *Osterbüchlein*, ha in realtà un titolo assai più lungo: *In disem buchlein vindet Yr ein entlichen fürtrag, wie die blinden Juden yr Ostern haltenr, und besonderlich wie das Abentmal gessen wirt*. Vi si legge, tra le altre cose (ed. Colonia, p. [16]):

Wann nu[n] also der kuchen wie gehort geessen ist nymbt eyn yder seyn leß- oder betbuch, darnach wirt auch auß beuelhe des hawßvaters die thur auff gethan. So reynt eyner auff eynem Esel, der dar tzu bestellt und vermombt ist, in das gemach, und alle die sitzen schryen mit heller stym, die wort des psalmisten am acht und sebzestzigsten psalmen also lautentde: O herr geuß deynen tzorn uber die volcker die dich nye erkent haben da bey wyr Cristen gemeint werden etc.

[Non appena, come detto, l'azzima è mangiata, ciascuno prende il proprio libro di preghiere e quindi, al comando del padrone di casa, si apre la porta ed entra un uomo a dorso d'asino, preparato e mascherato allo scopo e tutti i presenti gridano a gran voce le parole del salmista, al salmo settantotto, che dicono: O Signore riversa la tua ira sulle genti che non ti hanno riconosciuto, il che si riferisce a noi cristiani, ecc.]

Il passo presenta un particolare interesse perché, accanto al rituale di aprire la porta al momento di recitare lo *šefok*, ricorda anche la pratica di fare entrare una persona mascherata da profeta Elia o da Messia, spesso raffigurata icasticamente anche nelle *haggadot*, compresa quella di cui stiamo parlando (al f. 24v). Ora questa pratica, ampiamente documentata e ricordata con approvazione nel libro *Yosef Omeš* di Yosef Yospa Hahn (ed. Francoforte 1928, p. 172), è evocata anche da Erhard nella sua traduzione commentata della *haggadah*, edita nel presente volume, sulla base della versione originale (presente nel ms. Lat. 18526b della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco) messa a confronto con il testo deterioro e privo delle parole ebraiche copiato nel ms. Hebr. 200, nel capitolo 6 del presente volume, a cura di Ch. Marksches con la collaborazione di Erik Koenke e Anna Rack-Teuteberg, immediatamente a seguito della descrizione codicologica e paleografica del manoscritto, a cura di S. Shalev-Eyni (pp. 93-96). Malauguratamente, nella traduzione inglese del prologo, curata da E. Koenke e D. Stern, proprio a proposito dell'irruzione messianica figurata, si registra una mancata comprensione del testo latino che rende arduo per il lettore non medievista cogliere il senso delle parole del domenicano ebraista. Ritengo opportuno riprodurre qui il testo latino e la sua resa in inglese per dare conto del contesto originale delle parole di Erhard e per mostrare come esse siano state radicalmente fraintese. Al paragrafo 57 [56] del proemio si legge:

Imago equitantis representat fantasma, per quod aliqui in hac nocte faschangali more factum, messiam, quem adhuc expectant, designant. Et predicta cena finita, aperto cenaculi ostio quidam quasi iam adventantem christum introducunt.

Ed ecco la resa in inglese delle medesime parole:

This image of a horseman represents a vision, through which some signify that on this night the Messiah (whom they continue to await) has arrived in the manner of an angel of the Passover. And once the meal we have mentioned has ended, and the dining room door has been opened, some give welcome to the Christ as if he were just arriving (p. 124).

Gli errori e le imprecisioni di questo passo sono numerosi, ma paiono discendere tutti, più o meno direttamente, dalla mancata comprensione del termine tedesco appena superficialmente latinizzato «faschangali», che i traduttori intendono in riferimento all'angelo della pasqua, qui completamente fuori luogo. Per questa ragione anche il termine «fantasma» è inteso, in modo del tutto fuorviante, come «visione» mentre si tratta, come appare evidente, di una mascherata, giudicata con sufficienza dall'autore cristiano. Ora, il termine «faschangali», per quanto raro, non è certamente un *hapax legomenon*, ed era stato riconosciuto come un germanismo da Bernhard Walde (*Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1916, p. 179), è attestato, con numerose varianti grafiche, proprio nel XV secolo, come resa latina del termine tedesco, di area bavarese e austriaca «Fasching», a

sua volta derivato da «Fast-schank», a indicare il carnevale. Per esempio, lo si trova nel ms. 382 dell'Augustiner-Chorherrenstift di Klosterneuburg, in una annotazione del rubricatore Iohannes Kewrl, che scrive: «terminavit rubricando feria secunda post festum Appolonie Anno 1457 in Hadersdorf tempore faschangali», vale a dire il lunedì dopo sant'Apollonia (che cade il 9 febbraio, quell'anno un mercoledì) dell'anno 1457 e Hadersdorf nel tempo del carnevale, il che permette di datare il *colophon* al 14 febbraio. Curiosamente, una variante della medesima parola, scritta «vaschangali», si trova nel *Liber de contractibus* del predicatore Paul Wann, l'antico possessore della nostra *haggadah* ricordato in precedenza, il quale descrivendo una partita a carte durante la quale un giocatore aveva bestemmiato e per questo era stato tratto in arresto, evento al quale aveva assistito a Herbipolis (corrispondente alla moderna Würzburg), data il proprio ricordo all'epoca del principe-vescovo Gottfried IV (1443-1455) e aggiunge: «Illo tempore vaschangali unus quidam ibi ludens ad cartas ludum vocatum imperatoris, cum blasphemaret deum et beatam virginem, captus fuit» (cfr. W.L. Schreiber, *Die ältesten Spielkarten und die auf das Kartenspiel Bezug habenden Urkunden des 14. und 15. Jahrhunderts*, Heitz, Strassburg 1937, p. 52).

Quel che Erhard aveva detto, sfigurato nella traduzione può essere ora facilmente inteso: «L'immagine dell'uomo a cavallo rappresenta una mascherata, che alcuni mettono in scena in questa notte in stile carnevalesco, ad indicare il messia, da essi ancora atteso. Al termine di questa cena alcuni, dopo aver aperto la porta del cenacolo lo fanno entrare come se fosse il messia che sta arrivando».

Completano il volume splendide tavole a colori del manoscritto: benché esso sia attualmente accessibile e liberamente scaricabile anche sul sito della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco, è altamente apprezzabile che il documento sia riprodotto nella sua interezza. Il testo della *haggadah* può essere così visto come un modello per il presente volume, in esso contenuto in una sorta di *mise en abîme*: a un testo originario (l'*haggadah* in ebraico), si aggiungono ulteriori stratificazioni, prima l'apparato iconografico, forse già opera di cristiani, poi il prologo e la traduzione di Erhard von Pappenheim, quindi gli apparati e i sussidi di cui siamo venuti parlando qui. Ma la funzione del testo è radicalmente mutata, in questi passaggi: da *haggadah* (sulla quale si stenta a trovare, come è invece normale in altri casi, la benché minima traccia di cibo o bevande, forse perché fu poco o punto usata nel corso di un *seder*) a curioso cimelio benedettino, da palestra polemica per un domenicano quale Erhard von Pappenheim, divulgatore dei diffamatori atti del processo di Trento, sino a questa lussuosa e improbabile strenna, la cui bellezza risulta tanto più struggente per lo stratificarsi in essa di violenze spaventose e di un sublime, perverso e non terminato gioco di specchi tra ebrei e cristiani.

Il modo di intendere l'ebraistica di un Erhard von Pappenheim è perfettamente in linea con l'affermazione che si legge (f. a3v) nella prima traduzione completa del testo della *haggadah* di Pasqua, pubblicata a Francoforte nel 1512 dal poeta e frate francescano Thomas Murner (*Ritus et celebratio Phas[c]e iudeorum*). Lo scopo della sua traduzione letterale del *seder* non è, come si potrebbe ritenere, di dare la parola agli ebrei ma di “chiudere loro la bocca” (*ad ora iudeorum ostruenda*).

Ripensando alla questione posta all'inizio: non sembra di dover riscrivere la storia dell'ebraistica cristiana alla fine del medioevo, Reuchlin conosceva Erhard von Pappenheim e condivideva con lui larghi tratti della sua formazione, ma forse proprio perché entrò in conflitto con Pfefferkorn, si abituò a controllare (spesso, non sempre) le proprie fonti con maggiore acribia. Quello che semmai entra in crisi una volta di più con la pubblicazione di questo singolare documento è l'idea, davvero troppo ingenua, secondo la quale l'ebraico fu “scoperto” dagli umanisti. Le idee, anche in questo caso, non crescono in cielo, ma pericolosamente vicino alle radici.

Saverio Campanini

MADDALENA DEL BIANCO COTROZZI, RICCARDO DI SEGNI, MARCELLO MASSENZIO (curr.), *Non solo verso Oriente. Studi sull'ebraismo in onore di Pier Cesare Ioly Zorattini*, Leo S. Olschki editore, Firenze 2014, 2 voll, pp. 730, Euro 75, ISBN 9788822263568.

«On apprend à tout âge». Sulla soglia dei 70 anni scopro le mie lontane origini ebraiche portoghesi, nonché marrane e mi immergevo tardivamente da principiante in questi studi. Fui presto sorretto e guidato da Pier Cesare Ioly Zorattini, incontrato a un Convegno AISG, naturale punto di partenza di un'amichevole, duratura e fertile frequentazione, dalla quale io avevo tutto da imparare, mentre lui incontrava in me un esemplare superstite del mondo marranico. Gradito è quindi per me questa occasione per scrivere questa modesta segnalazione dei due volumi pubblicati in suo onore, il cui titolo *Non solo verso Oriente*, scrive la curatrice Maddalena Del Bianchi Cotrozzi, sottintende «verso l'Italia, *I-tal-jah*, 'l'isola della rugiada divina', dove è fiorita e persiste ancora con forza la millenaria presenza ebraica». Altro curatore d'eccezione dell'opera è il Rabbino Capo di Roma Riccardo Di Segni che, ricordando i quarant'anni di reciproca collaborazione sottolinea «come Ioly Zorattini ha sempre lavorato con la passione del ricercatore, l'attenzione al minimo particolare, la creazione di una squadra pluridisciplinare», artefice anche della «creazione di una Scuola! È di una sua allieva, curatrice di questo volume, [la già citata Del Bianco Cotrozzi ndr] l'opera fondamentale sulla storia della scuola rabbinica di Padova, e oltre alle competenze indiscusse dell'autrice, tutto questo non sarebbe stato possibile senza l'avvio del Maestro».

È d'altronde doveroso sottolineare il lavoro infaticabile dei curatori, tra i quali anche Marcello Massenzio, nonché la collaborazione preziosa di Maria Amalia D'Aronco «senza il cui impegno, competenza e sensibilità quest'opera non sarebbe stata realizzata» scrivono i curatori. Il libro si apre con una Tabula Gratulatoria di 210 nomi, eloquente indizio della fama e della stima che circonda il festeggiato, come testimoniato dall'enorme numero di contributi, dei quali non tutti hanno potuto essere pubblicati, anche se ben due volumi, con 39 saggi hanno visto la luce.

Il primo volume comprende una ricca bibliografia delle opere di Ioly Zorattini, che consta di 134 titoli, rispecchianti i suoi molteplici interessi, ma i cui cavalli di battaglia spaziano in particolare tra i vari aspetti dell'ebraismo friulano e Veneto, di cui i 14 volumi sui *Processi del Sant'Uffizio di Venezia contro Ebrei e Giudaizzanti*, il lavoro di una vita, che alimenta d'altronde numerosi studi e monografie che da lì prendono le mosse. Quel mondo col quale ormai convive, insuperato, Ioly Zorattini, pullula di personaggi multiformi che vanno da un variopinto marranesimo sefardita, fatto di doppie, a volta triple, enigmatiche identità, alla presenza di personalità contingenti sottoposte all'esigenza di sbarcare il lunario, altre volte all'ambizione di raggiungere alti traguardi sociali sotto l'apparenza di un indecifrabile conformismo. Si pensa alla vastità del mondo balzacchiano, quando l'autore sceglieva per scrivere le ore notturne per vivere, indisturbato dai rumori del presente, in prima persona le vicende dei suoi personaggi, resuscitando per noi la varietà di un ambiente che ha il sapore del vissuto. Non manca, alla fine dell'opera un triplice indice: un indice degli autori, un indice dei luoghi e un indice dei nomi, a testimonianza del titanico impegno dei curatori.

Se i due volumi qui recensiti, all'ombra dell'opera omnia del festeggiato, rendono onore al grande storico, mi si permetta questa breve digressione per segnalare la natura intimista e poetica di Ioly Zorattini, che gli ha ispirato deliziosi (quanto sottilmente ermetici) versi che, riflettendo lo svolgersi delle stagioni, i capricci delle intemperie, i colori cangianti del creato, si traducono in altrettanti stati d'animo. Mi riferisco in particolare all'ultimo lavoro poetico del Nostro, pubblicato sotto il titolo montaliano di *L'insopportabile ordito*: sotto il paziente e rigoroso impegno dello storico ci appare qui un Pier Cesare segreto e misterioso, dalla forte affettività. L'attività intellettuale ha finalità pratiche, ricordava Bergson, e non metafisiche. Le verità più profonde sono di carattere intuitivo e non si esprimono razionalmente. Scrive Pier Cesare: *Solo il mio verso non era illusione*. Qui capiamo che l'importanza dello studioso come storico, il suo rigore documentario, la sua indispensabile dose di pazienza e di minuzie hanno fatto sì che rimanesse in ombra l'estrema sensibilità esistenziale del poeta. Ma nel contempo scopriamo che quelle doti sono indispensabili quando, come fa Ioly Zorattini, si scava nel profondo dei personaggi, estraendoli dai crudi dati documentari per sondarne una realtà più profonda, risultato delle mille pressioni esterne o interne,

che fanno del *marrano* un personaggio così indecifrabile: al punto che lui stesso non si raccapezzi.

I 39 sapienti contributi in onore di Ioly Zorattini si suddividono a loro volta in quattro settori, a seconda del periodo storico o del genere:

1. ANTICHITÀ E MEDIO EVO, con i contributi di: Silvia Castelli (*Philo's Legatio between rethoric and history: allusions to the Jews of Rome in Philo's Embassy to Gaius*); Maria Amalia D'Aronco (*Giuditta eroina anglosassone*); Marcello Del Verme (*Voci del Passato per l'oggi: l'angelo [del Signore] alla piscina di Bēthzatà / Bēthesdà di Gerusalemme (Gv 5,3b-4) e la 'Guerra dei sei Giorni' (5-10 giugno 1967)*); Michele Luzzati z.l. (*Elia di Genazzano: la sua parentela e i quattro cognomi della famiglia*); Daniele Nissim (*Nomi ebraici e corrispondenti nomi locali a Padova nella seconda metà del XV secolo*).

2. ETÀ MODERNA, con i contributi di: Michela Andreatta (*Raccontare per persuadere: conversione e narrazione in Via della Fede di Giulio Morosini*); Benjamin Arbel, *Notes on the Delmedigo of Candia*; Stefano Arieti (*Amato Lusitano nella medicina del Cinquecento*); Elvira Azevedo Mea (*Fermento de novas mentalidades: memórias das que saltaram tabus*); Carla Boccato (*Vicende giudiziarie di un ebreo di Venezia nel Settecento in due processi degli Ufficiali al Cattaver*); Maddalena del Bianco Cotrozzi (*Ancora su Samuel e Abram Morpurgo di Gradisca*); Riccardo Di Segni (*L'immersione rituale (tevilà) e la tonsura nel procedimento di riammissione dei convertiti: fonti e problemi*); Cristiana Facchini (*Predicare nel ghetto. Riflessioni sulla predicazione come performance rituale nel mondo ebraico di età barocca*); Lucia Frattarelli Fischer («*Vivere nella sua Legge*»: *Phelipe alias Philotheo Montalto da Firenze a Venezia, da Parigi ad Amsterdam. Nuovi Documenti*); Andrea Gardi (*Vicini e lontani. Luigi Ferdinando Marsigli e gli Ebrei*); Laura Graziani Secchieri (*Gli Ebrei di Ferrara di fronte al terremoto del 1570*); Pietro Ioly Zorattini (*Carlo Antonio Maria Saverio Giuli alias Mariam, convertito presso la Pia Casa di Venezia nel secondo Settecento*); Gérard Nahon – Michèle Escamilla (*Matines juives à Bayonne au XVIIème siècle au filtre du Saint Office*); Maria Pia Pedani (*Kira e sultane nel Cinquecento ottomano*); Mauro Perani (*L'atto di morte del rabbino Šabbetai Mikà' el Ginesi (1759) e il Registro dei verbali delle sedute consiliari. Un interessante esempio di incrocio delle fonti interne per la storia degli Ebrei di Lugo a metà Settecento*); Adriano Prosperi (*Un ebreo gesuita: Gian Battista Romano alias Eliano; Benjamin Ravid (A Moneylender (1592) and a Ghetto (1777-78): New Light on Venetian Spalato and its Jews*); Myriam Silvera, (*Un midrash, due interpretazioni: la pluralità dei mondi per Mosè Maimonide e per Isaac Abravanel; Giuliano Tamani (Il commento di Šemu'el ha-Kohen da Pisa al capitolo terzo del Qohelet (Venezia 1640))*); Andrea Zannini (*Nazionalità, religione e commercio a Venezia agli inizi del Seicento*).

3. ETÀ CONTEMPORANEA, con i contributi di: Elia Boccara (*Elitarismo, Israelitismo e Neo-Marranesimo tra gli Ebrei portoghesi di Tunisi: l'esempio della famiglia Valensi*); Antonio Daniele (*La poesia di Primo Levi*); Emanuele d'Antonio, (*Graziadio Isaia Ascoli e l'antisemitismo di Cesare Lombroso. Una critica epistolare*); Bruno di Porto (*Per un profilo culturale di Raffaele Ottolenghi. Contributo su aspetti di fondo*); Giovanni Luigi Fontana (*La Scuola 'Ottorino Tombolan Fava' e le origini del distretto calzaturiero della Riviera del Brenta (1923-1943)*); Felice Israel (*Studi su Filosseno Luzzatto II: i rapporti familiari dalla fanciullezza alla maturità*); Gadi Luzzatto Voghera (*Ripensare Jules Isaac: a cinquant'anni dalla morte*); John Tedeschi (*A harbinger of Mussolini's Racist Laws: the case of Mario Castelnuovo -Tedesco*); Ida Zatelli (*Graziadio Isaia Ascoli e il IV Congresso Internazionale degli Orientalisti a Firenze*).

4. TEORIA E STORIOGRAFIA, con i contributi di: Luca Arcari (*La comparazione come metodo di selezione 'cristianocentrica' in Wilhelm Bousset. La 'sostanziale differenza' del giudaismo nel comparativismo storico-religioso tra Ottocento e Novecento*); Pier Angelo Carozzi («*Quanto è difficile dire mito...*». *Una lettera storico-esegetica di Salvatore Minocchi a Uberto Pestalozzi*); Marcello Massenzio (*Etnologia e teoria della religione. I contributi di Émile Durkheim, Sigmund Freud, Rudolf Otto*); Renato Oniga (*Le Pagine ebraiche di Arnaldo Momigliano*); Fulvio Salimbeni (*Tra storia e letteratura. A proposito di un'antologia di scrittori ebrei italiani*).

Lo spazio occupato dai nomi degli autori e dai titoli dei loro contributi dimostra la difficoltà

di estendersi su ogni singolo saggio. È parzialmente arbitraria quindi la mia decisione di concentrarmi su due titoli soltanto, riferentesi entrambi all'Età Moderna, il periodo maggiormente trattato da Ioly Zorattini, e su argomenti riguardanti degli ebrei di origine iberica.

Inizierò col saggio di Carla Boccato *Vicende giudiziarie di un ebreo di Venezia nel Settecento in due processi degli Ufficiali al Cattaver*. Come prima riflessione vi è il fatto che questi due processi rappresentano una variante rispetto ai processi del Tribunale dell'Inquisizione di Venezia maggiormente trattati da Ioly Zorattini. Gli ufficiali al Cattaver (dal verbo *cattaver*, accattare, ricercare gli averi del fisco) ebbero poi, tra l'altro, il compito di sorvegliare il comportamento degli ebrei, di cui il rispetto dell'obbligo di indossare un cappello rosso invece di uno nero riservato ai cristiani (trasgressione molto comune, pare): per aver disobbedito a quest'obbligo fu processato tra il 1741 e il 1742 Abram di Iekultiel Sulam, detto Pasteler, e quindi condannato a pagare una multa di un ducato più le spese. Più grave l'imputazione subita durante il secondo processo (1749), cioè di aver nascosto la sua identità ebraica a una cameriera cristiana, indossando ancora il cappello nero e sotto un falso nome. Scoperto, egli dichiarava l'intenzione di farsi cristiano entrando nella Pia Casa dei Catecumeni, lucrando così vari regali e quindi fuggendo, facendo perdere le sue tracce, per cui il processo non ebbe un seguito... Teniamo presente che siamo nel Settecento, l'era dell'Illuminismo che sfocerà nella Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo. Malgrado il benevolo trattamento riservato agli ebrei appare sempre più ingiusto l'obbligo di sentirsi bollati agli occhi di tutti dal porto di segni distintivi della propria identità; fa anche capolino il desiderio di abolire il divieto dei matrimoni misti, con la tendenza (eredità del marranesimo), a rifugiarsi in una finta conversione (non portata a termine): l'estrema reazione dinanzi ai divieti è in questo caso l'adozione di un atteggiamento opportunistico: il soggetto, che non è Cristiano, si rivela qui altrettanto religiosamente lontano dall'ebraismo.

Il secondo saggio cui mi riferisco è presentato da una coppia di studiosi francesi: Gérard Nahon, specialista del cripto-ebraismo del Sud-Ovest della Francia intorno ai due principali centri di Bordeaux e di Bayonne e Michèle Escamilla (la cui principale opera riguarda i processi dell'Inquisizione spagnola). In effetti le rispettive competenze dei due autori si completano. Titolo del loro saggio: *Matines juives à Bayonne au XVIIème siècle au filtre du Saint Office*. Tutto sorge dal testo di una lunghissima deposizione svoltasi nelle giornate del 15, 21, 24, 26, 27 febbraio 1676 di Jorge Rodriguez Cardoso, alias de Medina Cardoso dinanzi all'Inquisizione di Toledo. Questo documento eccezionale permette a quel capostipite di una numerosa famiglia di ricostituire tutta la storia di quest'ultima: in particolare la sua fuga a Bayonne, almeno nel 1754, fino alla cattura del capofamiglia durante un suo viaggio d'affari in Spagna con conseguente istruttiva deposizione. È noto che in seguito alla cacciata degli ebrei dalla Spagna nel 1492 e alla loro conversione forzata in Portogallo nel 1497, una loro linea di fuga li condusse successivamente in Aquitania dove, malgrado la loro storica cacciata dalla Francia, essi vennero accolti a partire della seconda metà del Cinquecento, a condizione che pubblicamente si comportassero da cristiani, chiudendo un occhio sulla loro pratica dell'ebraismo in forma strettamente privata. Per cui quella deposizione è una miniera d'informazioni su tutti gli aspetti della condotta di questi cripto-ebrei. Nahon ed Escamilla contrastano decisamente le tesi distruttive di A.J. Saraiva sull'affidabilità delle fonti del S. Ufficio per la ricostruzione della storia del marranesimo. Lo spazio a nostra disposizione non mi permette di entrare esplicitamente nell'argomento: è tutto da leggere, come tutti i lavori che allietano questo erudito festeggiamento della lunga carriera di Pier Cesare. Con il tandem Nahon-Escamilla concluderò segnalando che il processo a carico di Jorge Rodriguez Cardoso dimostra che a fine Seicento non vengono più utilizzati rigorosamente i criteri che codificavano le modalità del ritorno del marrano al Giudaismo come avviene invece in una vicenda di fine Cinquecento riportata da Ioly Zorattini, citata da Nahon-Escamilla, «une déposition en date du 3 novembre 1594, recueillie par Pier Cesare Ioly Zorattini en trois versions, celle d'un Joseph Gallo alias João Saraiva né à Bayonne d'une mère chrétienne devenue juive», con una nota che rinvia ai capp. XII e XIII dei *Processi del S. Ufficio di Venezia contro Ebrei e Giudaizzanti*.

Elia Boccara
e-mail: eliaboc@tin.it

MOŠEH ZACUTO, *L'inferno allestito. Poema di un rabbino del Seicento sull'Oltretomba dei Malvagi*, Testo ebraico a Fronte, a cura di Michela Andreatta, Bompiani, Testi a fronte, Rizzoli Libri S.p.A. / Bompiani, Milano 2016, pp. 221, ISBN 9788845281631.

Mi è appena arrivato, fresco di stampa e annunciato dalla curatrice, l'amica Michela Andreatta, questo bel volume che segue l'interessante ed intelligente via di offrire al lettore il testo originale ebraico a fronte della versione italiana fatta dalla curatrice. L'autore mi è noto perché, come mantovano, sono particolarmente interessato ai rabbini mantovani nella storia, e certamente Moše Zacuto è uno dei più importanti, assieme a Marco Mordekai Mortara, al quale ho dedicato un congresso dell'AISG, e tanto impegno per ricostruire la sua vita, le sue opere e la sua bibliografia, che risultava piuttosto confusa e incompleta. Poi ho avuto la soddisfazione di ritrovare il cippo funerario di questo rabbino cabbalista, che era già stato trovato nel 1953 o 1954 da Vittore Colorni e Shlomo Simonsohn, giovani trentenni, a Mantova in un magazzino di materiale edile, già mutile della parte superiore, che lo acquistarono e lo posero nel cimitero ebraico di Mantova. Ma da quel luogo sparì e non se ne seppe più nulla, finché nel 2008, io, preparavo il volume sui cimiteri ebraici del Mantovano, non lo ritrovai presso il Museo Diocesano assieme a un altro cippo cilindrico di un rabbino Norsa.¹

Mošeh Zacuto fu rabbino di Mantova dal 1673 alla morte, avvenuta il 1 ottobre 1697. Apprezzato cabbalista e poeta nato ad Amsterdam all'inizio del Settecento (secondo Appelbaum attorno al 1610 per altri attorno al 1625), fece i suoi studi nelle accademie rabbiniche dell'Europa orientale e dal 1645 abitò a Venezia, fino al suo insediamento come rabbino capo di Mantova. Zacuto scrisse una quantità incredibile di opere in diversi campi del sapere ebraico: normativa, poesia ed esoterismo o *qabbalah*, allo studio della quale introdusse una schiera di suoi discepoli mantovani, tra cui spiccano Aviad Sar Shalom Basilea e Yehudah Briel.

Zacuto ha scritto una quantità impressionante di opere di vario genere fra cui possiamo elencarne tre: la poesia, l'enigma e due drammi che forse furono anche rappresentati sul palcoscenico. Il suo *corpus* di poesie è stato studiato da Dvora Bregman, mentre il genere a cui appartiene quello qui presentato per la prima volta in versione italiana è quello del dramma. Si tratta di un lunghissimo poema intitolato *Tofte aruk*, vale a dire l'inferno "allestito" come traduce la curatrice, ma si potrebbe anche più letteralmente dire "apparecchiato, preparato" come il tavolo apparecchiato di Yosef Caro ossia il grande compendio della normativa talmudica lo *Šulḥan aruk*. Sul *Tofte aruk* ha recentemente scritto un articolo in *Tofte aruk* Andrea Yaakov Lattes.²

In esso Zacuto si abbandona a lunghe descrizioni della condizione dei dannati, descrivendo l'oltretomba ebraica, che, come è noto, non ha affatto avuto quell'interesse e tante pubblicazioni come è avvenuto nel mondo cristiano, a partire dalla Commedia di Dante, che tuttavia è stata imitata anche da poeti ebrei già dal Medioevo.

Quello che si può dire è che all'ebreo, tendenzialmente dell'aldilà interessa poco, e nemmeno osa provare a descriverlo. L'ebreo non può osservare i precetti per *salvar l'anima*, perché se così facesse, avendolo fatto per interesse e non per puro amore di Dio, non gli conterebbe nulla. Dunque perché nel Seicento Zacuto si prende la briga di descriverci l'inferno ebraico? perché è proprio in quel secolo che, parallelamente a quello che avviene nel mondo cristiano, la morte e tutto quello che la circonda diventa improvvisamente un problema esplicito dello spirito moderno, che su questo fatto inizia a tormentarsi, soffrire, temere avere paura. È chiaro che, in questa tragica e spaventosa descrizione, emergono le paure, le concezioni e i sensi di colpa diffuse fra la gente del XVII secolo.

Zacuto, che a Mantova aveva fondato una Confraternita cabbalistica delle Sentinelle del

¹ Cfr. M. PERANI, Introduzione, edizione del testo ebraico e versione italiana di tutti gli epitaffi contenuti nel volume *Il 'giardino' degli ebrei: Cimiteri ebraici del Mantovano*, a cura di Annamaria Mortari e Claudia Bonora Previdi, collana: *Corpus Epitaphiorum Hebraicorum Italiae*, 1, Giuntina, Firenze 2008, p. 141.

² A.Y. LATTES, *La concezione della morte e dell'oltretomba nel dramma Tofte 'aruk di rabbi Mošeh Zacuto*, in «Materia giudaica» XVII-XVIII (2012-2013), pp. 149-154.

Mattino, con quest'opera si propone un'opera moralizzatrice, al tempo stesso di spaventare i viventi, con la paura delle tremende pene della *gehenna*, al fine di portarli ad una conversione verso una vita morale più fedele ai precetti. L'opera è scritta in un linguaggio di *straordinaria complessità e di macabra suggestione* – come scrive la curatrice – *e traboccante di astrusi riferimenti cabalistici*. L'opera moralizzatrice che queste opere si propongono nasce nella scia della ridondante e tragica retorica seicentesca successiva alla svolta del Concilio di Trento.

Infatti per l'ebraismo, i miti, i riti e la prassi della morte sono stati oggetto di una particolare riflessione e descrizione solo a partire dall'opera di un intellettuale ebreo che ha avuto un forte impatto sulla cultura ebraica del XVII: si tratta di Yehuda Arie (Leone) Modena, che ne ha trattato ampiamente nella sua opera *l'Historia de' riti Hebraici* stampata per la prima volta a Parigi nel 1637, poi riveduta dall'autore e nuovamente pubblicata a Venezia nel 1638. In essa troviamo una descrizione dei riti, delle preghiere recitate durante i funerali e nei mesi successivi al decesso, come pure dei comportamenti da tenersi durante i giorni che precedono e seguono la sepoltura del defunto. Un'altra opera di estrema importanza per questa problematica, sempre composta in età moderna, è il *Ma'avar Yabbok o Il passaggio del (fiume) Yabbok*, del cabalista italiano Aaron Berekyah ben Moses ben Neḥemiah da Modena, allievo e pupillo del rabbino Hillel da Modena e del rabbino Menahem Azariah da Fano, – il famoso cabalista noto con l'acronimo di Rama –, e cugino, per parte di madre, di Leone Modena stesso. Tutta questa importante famiglia di ebrei, dottissimi e famosi, era originaria di Modena. Lo Yabbok nella Bibbia è il fiume che gli israeliti, dopo la peregrinazione nel deserto devono attraversare per entrare nella Terra Promessa, e che in ambito funerario esso nel Seicento diviene allegoria della morte che l'uomo deve "attraversare" per entrare nella vita ultraterrena.

È del tutto probabile che questa sensibilità degli intellettuali ebrei del Seicento su temi così precedentemente trascurati e di nessun interesse, sia in parte nato per l'influsso del mondo cristiano, che fece del Seicento il secolo dei sepolcri. In particolare si diffonde a livello popolare anche nelle comunità ebraiche italiane un crescente interesse per la morte che in qualche modo si ricollega alla *Qabbalah* luriana che nel XVII ebbe una diffusione importante anche in Italia. La dottrina della *Qabbalah* di Yiṣḥaq Luria si insinua negli usi, preghiere e riti degli ebrei italiani, alimentando gesti e atti apotropaici, l'uso di amuleti e pratiche operate attorno al cadavere. Il rito e l'azione mistica rappresentano realtà in cui l'azione esoterica e la magia son difficilmente distinguibili. Un esempio può essere l'uso, ampiamente documentato ad esempio nei registri dei morti della comunità ebraica di Lugo e di altre, è quello di abbandonarsi ad accurate descrizioni della morte e della veglia al morto, e di compiere ostracismi di valore apotropaico contro la morte ad esempio facendo dei giri rituali, in ebraico *haqqafot*, attorno al morto nella veglia notturna che segue il suo decesso.

Nell'introduzione Michela Andreatta dopo un cenno alle vicende biografiche di Zacuto e ai suoi scritti letterari, descrive al lettore i contenuti e la struttura del *Tofte aruk*, descrivendo come avviene nella *Commedia* dantesca, le varie bolge dell'inferno, la prima delle quali si chiama *bor*, pozzo, fossa o buco, riservato ai peccatori che fecero un uso perverso della parola.

La seconda bolgia è *Ṣaḥat* ossia letteralmente *fossa*, ma anche *distruzione*, riservata a chi peccò per la menzogna e peccò colpe sessuali. La terza è *Dumah*, silenzio, riservata ad usurari, delatori, maldicenti. La quarta bolgia, *Tiṭ yawen*, o melma di fango, è riservata agli spergiuri, a chi non preparò il sabato, a chi non restituì pegni e che si lasciarono corrompere dai beni materiali e dai piaceri della carne.

La quinta bolgia è lo *Še'ol*, a cui sono destinati seminari di discordia, ladri e assassini. Nella sesta bolgia, *Ṣalmawet*, o ombra di morte, vanno i dannati lussuriosi, vanitosi e superbi. Infine, nella settima bolgia chiamata *Taḥtit ha-areš* o fondo della terra, destinata a chi si unì a una donna in stato impuro per il mestruo o commise adulterio con una donna sposata.

Segue nell'introduzione un capitolo dedicato alle fonti e all'ispirazione dell'autore, e un altro ad esaminare gli elementi barocchi del *Tofte aruk*, per proseguire con un cenno a chi sono i destinatari dell'opera, e concludere con la fortuna del testo.

Dopo le note all'introduzione, che non sono messe a piè di pagina compare una nota editoriale in cui la traduttrice e curatrice dice di aver condotto la sua versione sull'*editio princeps* apparsa a Venezia nel 1715. A pagina 106 inizia la versione italiana, sempre ad apertura di libro

nella pagina destra, avendo in quella di sinistra il testo ebraico a fronte, e termina alle pagine 172-173, seguite dalle note alla versione italiana.

Occorre dire che la curatrice ha svolto davvero un lavoro eccellente, data la complessità e l'astrusità della fonte ebraica, che permette al lettore di leggere in maniera fluente e con ottima resa del significato il testo ebraico reso in italiano.

Ovviamente la versione italiana non può mantenere le rime che ci sono nelle strofe di cinque righe in ebraico, il quale termina sempre o con cinque rime identiche, o con variazioni che seguono gli schemi della poesia barocca dell'epoca. Ad esempio i cinque versi della strofa 3 escono per cinque volte in *-u -u, -u, -u, -u*, la strofa 4 in *-e, -a, -a, -e, -e*, la successiva in *-u, -a, -a, -u -u*, mentre la sesta strofa in *-u, -e, -e, -u, -u* dove la settima nuovamente per cinque volte esce in *-i, -i, -i, -i, -i*.

Ottimo dunque il lavoro di Michela Andreatta, che alla poesia barocca ha già dedicato diversi studi, e nei quali si è fatta apprezzare per la solida e raffinata preparazione filologica, letteraria e storica,

Mauro Perani

Finito di stampare nel mese di settembre 2016
da ABC Tipografia, Sesto Fiorentino (FI)