



HAL
open science

**The development of the Sabbatean movement in Italy :
Binyamin ben El‘azar Coen Vitale da Reggio and his ‘Et
ha-zemir (The time of song)**

Rachele Jesurum

► **To cite this version:**

Rachele Jesurum. The development of the Sabbatean movement in Italy : Binyamin ben El‘azar Coen Vitale da Reggio and his ‘Et ha-zemir (The time of song). Religions. Institut National des Langues et Civilisations Orientales- INALCO PARIS - LANGUES O’; Università degli studi (Bologne, Italie), 2021. Italian. NNT : 2021INAL0011 . tel-04274774

HAL Id: tel-04274774

<https://theses.hal.science/tel-04274774>

Submitted on 8 Nov 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Alma Mater Studiorum
Università di Bologna

Institut National des Langues et Civilisations Orientales

École doctorale n°265

Langues, littératures et sociétés du monde

CERMOM

THÈSE EN COTUTELLE

avec

Alma Mater Studiorum - Università di Bologna

présentée par

Rachele Jesurum

soutenue le 31 Mai 2021

pour obtenir le grade de **Docteur de l'INALCO**

en Histoire, sociétés et civilisations

Le développement du mouvement sabbatianiste en Italie

**Binyamin ben El'azar Coen Vitale da Reggio et son 'Et ha-zamir (עת הזמיר),
Le temps du chant)**

Thèse dirigée par :

M. Alessandro GUETTA Professeurs des Universités, INALCO
Mme. Cristiana FACCHINI Professeur, Alma Mater Studiorum - Università di Bologna

RAPPORTEURS :

Mme. Marina CAFFIERO Professeur émérite, Università di Roma "La Sapienza"
M. David MALKIEL Professeur, Bar Ilan University

MEMBRES DU JURY :

M. Alessandro GUETTA Professeurs des Universités, INALCO
Mme. Cristiana FACCHINI Professeur, Alma Mater Studiorum - Università di Bologna
Mme. Marina CAFFIERO Professeur émérite, Università di Roma "La Sapienza"
M. David MALKIEL Professeur, Bar Ilan University
M. Asher SALAH Professeur, Bezalel Academy of Arts and Design

Indice p.2

Riassunto della tesi in francese, Résumé de thèse en français p. 5

Introduzione p. 36

Avvertenze sulla traslitterazione dall'ebraico all'italiano p. 45

Parte prima. Il contesto storico e spaziale dell'ebraismo italiano tra XVII e XVIII secolo. Sullo sfondo della Controriforma: Città, ghetti, confraternite.

Capitolo 1. Alcuni tratti caratterizzanti del passaggio tra medioevo ed età moderna p. 46

1.1 Il periodo tridentino p. 49

1.2 L'attuazione dei decreti tridentini e la spiritualità rinnovata p. 54

1.3 Come si sviluppa l'atteggiamento cristiano nei confronti degli ebrei: l'istituzione dei ghetti p. 58

1.4 I principali ghetti italiani p. 62

1.5 Il significato storiografico del ghetto p. 66

Capitolo 2. Nascita e sviluppo delle confraternite devote cattoliche ed ebraiche in Italia p. 68

2.1 Cosa s'intende per confraternita laica d'ispirazione cattolica p. 68

2.2 Nascita e sviluppo delle confraternite in seno al mondo cristiano p. 76

2.3 Nascita e sviluppo delle confraternite in seno al mondo ebraico: la svolta segnata dalla Cabala p. 84

2.4 Le confraternite mantovane p. 91

Capitolo 3. La “nuova” mistica di Safed e le confraternite devote p. 95

3.1 Come nascono le prime confraternite pietiste-cabaliste a Safed p. 98

3.2 Una “nuova” ritualità p. 99

3.3 I più importanti gruppi pietisti-cabalisti di Safed p. 104

**Parte seconda. Il movimento sabbatiano: nascita, sviluppo e interpretazione.
Diffusione in Italia e nel circolo di Binyamin ben El'azar Coen Vitale da
Reggio.**

Capitolo 1. La nascita del movimento sabbatiano e l'interpretazione scholemiana p. 111

1.1 Messia e messianismo ebraico p. 112

1.2 La risposta teologica di Scholem: la Cabala luriana p. 114

Capitolo 2. Le maggiori correnti d'interpretazione post-scholemiana del Sabbatiansimo p. 117

2.1 Il ruolo della Cabala luriana p. 117

2.2 Il Sabbatiansimo come prodotto del suo tempo p. 119

2.3 Conversos e Sabbatiansimo p. 124

2.4 La redenzione politica e il sionismo p. 127

Capitolo 3. Le vicende storiche e i protagonisti del movimento sabbatiano p. 129

3.1 Šabbetai Ševi p. 129

3.2 Natan di Gaza p. 134

3.3 L'agitazione messianica e l'apostasia p. 137

3.4 Cosa resta del Sabbatiansimo dopo l'apostasia p. 143

Capitolo 4. Il movimento sabbatiano in Italia p. 146

4.1 Dove e come il credo sabbatiano si diffuse in Italia p. 146

4.2 Il network sabbatiano "sapiente", o mistico pietista di Binyamin ben El'azar Coen Vitale da Reggio p. 160

Parte terza. Binyamin ben El'azar Coen Vitale da Reggio. Biografia, produzione letteraria e analisi della raccolta poetica 'Et ha-zamir (עת הזמיר, Il tempo del canto).

Capitolo 1. Note biografiche p. 170

Capitolo 2. Opere principali p. 178

2.1 *Alon Bakut*, אלון בכוח, La Quercia del pianto p. 178

2.2 *Avot Olam*, אבות עולם, I padri dell'universo p. 197

2.3 *Gevul Binyamin*, גבול בינימין, Il confine di Binyamin p. 208

Capitolo 3. 'Et ha-zamir; עת הזמיר, Il tempo del canto p. 222

3.1 La poetica cabalistica di Binyamin Coen p. 223

3.1.1 La poesia sacra ebraica in Italia a cavallo tra XVI e XVIII secolo p. 223

3.1.2 Gli innari e i formulari degli Šomrim la-boqer p. 226

3.1.3 Šomrim la-boqer mantovani e l'innario Ayyelet ha-šahar p. 229

3.1.4 L'influenza della lauda e del modello editoriale cristiano p. 231

Capitolo 4. Analisi e traduzione dell'opera 'Et ha-zamir; עת הזמיר, Il tempo del canto p. 235

4.1 Le tre versioni manoscritte p. 235

4.2 La stampa e le ristampe p. 237

4.3 Analisi e traduzione del testo p. 241

Conclusione p. 356

Bibliografia p. 359

Riassunto della tesi in francese, Résumé de thèse en français

Ma thèse de doctorat, “Le développement du mouvement sabbatianiste en Italie. Binyamin ben Coen Vitale da Reggio et son ‘Et ha-zamir (הזמיר עת), Le temps du chant)”, tente d'étudier l'évolution qu'a connue le mouvement sabbatianiste en Italie, en essayant de cerner les traits caractéristiques d'un représentant du mouvement à son époque tardive. Le contexte est donc celui du post-sabbatianisme ou du sabbatianisme tardif, en référence à une époque où le principal chef du courant messianique -Šabbetai Ševi - avait déjà échoué dans sa mission rédemptrice et fait acte d'apostasie, faisant donc peser sur lui et sur ses disciples la menace de l'excommunication et la répression exercée alors par l'autorité rabbinique. Dans cette thèse, on analyse en particulier les événements biographiques et les textes produits par un rabbin italien ayant vécu à cheval sur les XVII^e et XVIII^e siècles, Binyamin ben El'azar Coen Vitale da Reggio (1651-1730). Pour cela, une question importante à laquelle il nous faut tenter de répondre concerne la duplicité qui caractérisait la figure de Coen - un trait qui peut être étendu à certains de ses contemporains tels qu'Abraham Rovigo et Mosé Zacuto, et qui est largement discuté dans la thèse. Même s'il était un rabbin extrêmement estimé à la tête d'une communauté, Coen était en fait considéré par Gershom Scholem - le père des études sur le Sabbatianisme – comme l'un des représentants de ce mouvement les plus en vue en Italie, à une époque où ce courant messianique n'était pas considéré comme étant orthodoxe. Ces deux niveaux existentiels - rabbin et sabbatéen - peuvent-ils être considérés officiels pour le premier, et officieux pour le second ? Ou bien ont-ils plutôt coexisté dans un système de personnalité complexe et multiforme ? Là encore, est-il possible d'établir le profil culturel de ces sabbatéens, post-sabbatéens ou sabbatéens tardifs ?

Le domaine d'étude privilégié est donc celui de l'Italie pré-moderne et plus précisément - en raison des origines piémontaises de Coen Vitale et de la zone géographique où s'étendait par son réseau de relations – celui de certaines des communautés juives du nord et du centre du pays: Alexandrie, Venise, Modène, Reggio Emilio, Mantoue, Ferrare et Carpi. Le fait que l'espace dans lequel est menée cette étude soit l'espace italien, oblige inévitablement à engager un parallélisme et une comparaison continue

avec le monde chrétien environnant. Enfin, la recherche se concentre sur la figure de Coen Vitale car, comme nous l'avons déjà écrit, bien qu'il soit mentionné par Scholem dans plusieurs publications comme étant l'un des principaux représentants du mouvement sabbatianiste italien, aucune étude spécifique le concernant et visant à approfondir la réflexion, à travers l'étude de ses écrits, n'a été menée.

Toutefois, avant de commencer à présenter de façon détaillée le rabbin piémontais et la question de son affiliation au Sabbatianisme, nous procéderons dans l'ordre, en suivant une démarche d'étude et d'analyse qui nous permettra de contextualiser sa vie et ses œuvres.

Un premier pas fondamental pour comprendre ce personnage et ses écrits a consisté à découvrir comment sa poésie, qui sera traitée de façon très détaillée dans cette thèse, a été utilisée au sein des confréries juives pieuses de l'époque, des groupes qui se sont développés dans les murs de nombreux ghettos italiens. Il a donc fallu se pencher d'abord sur la période tridentine et l'époque des ghettos, afin de reconstituer le cadre historique, social et culturel dans lequel ces confréries se sont développées. Il fallait donc, en premier lieu, comprendre ce que le terme "confrérie" signifiait dans le contexte juif, quelle était son origine, quel était son développement à l'époque pré-moderne et s'il existait des réalités similaires dans la communauté chrétienne de l'époque.

La première partie de la thèse traite du contexte historique et spatial du judaïsme italien entre les XVII^e et XVIII^e siècles ; elle s'ouvre sur un excursus qui concerne les villes, les ghettos et les confréries à l'époque de la Contre-Réforme, et qui analyse certaines des transitions du Moyen Âge aux Temps modernes qui ont impliqué l'histoire du judaïsme italien, entre autres. Ce n'est qu'à la lumière d'une analyse tenant compte des développements décisifs, notamment de ceux qui ont suivi la période tridentine et la création des ghettos juifs, qu'il devient possible de mesurer la diffusion des associations religieuses de nature pieuse, qui eut lieu à partir de la fin du XVI^e siècle, et de comprendre la participation des laïcs à la vie spirituelle, tant dans la sphère chrétienne que dans la juive.

Il a alors fallu se concentrer sur les débats théologiques qui caractérisaient le monde chrétien de l'époque, sur la spiritualité nouvelle et répandue qui en résulta, sur la tournure coercitive que l'attitude de l'Église prit vis-à-vis de la population juive, laquelle aboutit à la création des ghettos. Il a ensuite été nécessaire de mesurer le développement

qui, à partir du XIII^e siècle, conduisit à la croissance des centres urbains, à l'augmentation du niveau d'éducation de leurs habitants et à une plus grande participation des laïcs à la vie religieuse. De nouvelles dévotions, centrées sur la vénération des saints et des reliques, s'affirmèrent dans les villes. Dans le même temps, les campagnes connurent elles aussi un processus de christianisation, au travers de l'appropriation d'anciens rites paysans, appelés à ritualiser et à ordonner l'existence humaine.

Une brève description de quelques-uns des courants de *devotio moderna* qui se répandirent à l'époque - également soutenus par l'avènement de l'imprimerie au XV^e siècle - nous mène au XVI^e siècle, qui connut un ensemble d'éléments politiques et religieux qui, avec les courants réformateurs hérités des XIV^e et XV^e siècles, conduisirent le catholicisme à se définir de manière radicale. C'est dans ce contexte que se situent des phénomènes tels que les Etats généraux français de la fin du XV^e siècle qui ont œuvré pour la création d'églises territoriales, les efforts religieux éminents de certains évêques actifs dans les villes, jusqu'aux débats qui animèrent les ordres religieux.

Dans ce cadre complexe, où les réformes protestantes et catholiques avaient souvent des objectifs qui se chevauchaient, des termes tels que "réforme catholique", "réforme protestante" et "contre-réforme" ne sont pas très appropriés. En effet, l'historiographie actuelle tend à les remplacer par les termes plus exhaustifs de "christianisation", "confessionnalisation catholique", "modernisation" et "discipline sociale".

Le Concile de Trente fut le facteur de discrimination qui définit de manière rigide l'identité des églises. Ce texte analyse donc ses différentes phases historiques, en soulignant ses différentes compositions au niveau du consistoire et les débats et les questions théologiques qui y furent affrontés. C'est avec une attention particulière qu'il se concentre sur l'importance et l'influence capillaire que l'Église et ses appareils - les paroisses - commencèrent à avoir dans la vie sociale des croyants, de plus en plus animés par des sentiments liés au *salus animarum*.

Le texte décrit ensuite l'application des décrets tridentins et le regain de spiritualité qui s'affirma chez les croyants à la suite de ces élans liés à la discipline et à la confessionnalisation. Ce fut une époque marquée par l'intensification de la pratique spirituelle et l'approfondissement de la culture religieuse.

En ce qui concerne le rituel, cette période est caractérisée par une tendance générale à rendre le lien avec le sacrement toujours plus individuel et quotidien dans sa pratique - une approche également commune au monde juif de l'époque - par exemple avec l'intensification de la communion et de la confession. Entre les XVI^e et XVIII^e siècles, les manuels de doctrine chrétienne, comme on le verra plus en détail dans cette thèse, ont connu une authentique prolifération, avec une grande variété d'ampleurs et de contenus. L'éducation religieuse implique également éducation morale et pratique comportementale correcte. On vit s'affirmer une conception baroque du monde, selon laquelle tout croyant doit s'engager chrétiennement dans le cadre de ses fonctions et de ses activités.

La thèse analyse ensuite les événements qui aboutirent à un durcissement général du christianisme à l'égard de la communauté juive, qui se traduit pour les Juifs italiens par la création des ghettos. Ce moment est également présenté comme décisif dans la transition du Moyen Âge aux Temps modernes; cette évolution est expliquée par un exposé des politiques papales, par la présentation d'une carte des principaux ghettos des communautés juives du nord et du centre de l'Italie, et par l'approfondissement de la signification historiographique de la ségrégation des Juifs.

Une fois que le contexte culturel et social post-tridentin lié à l'institution des ghettos aura été présenté, l'étape suivante consistera à analyser le développement des associations chrétiennes et juives. On commencera par essayer d'établir ce qu'est une confrérie laïque d'inspiration catholique, et l'on illustrera la naissance, la croissance et la différenciation des premières confréries chrétiennes sur une période allant du XIII^e au XVII^e siècle, en soulignant avec une attention particulière l'essor de la dévotion qui eut lieu entre le XVII^e et le XVIII^e siècle et que l'on retrouve également dans le monde juif de l'époque. On passera ensuite à l'associationnisme juif, en commençant, pour lui aussi, par la description de ses tout débuts au XIII^e siècle. Toujours dans ce contexte, on soulignera aussi le passage fondamental qui se manifesta à partir du XVII^e siècle, des confréries purement caritatives et sociales aux groupes dévots et mystiques. Dans cette étude, qui s'inscrit dans une large tradition historiographique, un rôle décisif de cette évolution est reconnu à la Kabbale et à sa diffusion, devenue sans précédent précisément à partir du XVII^e siècle et avec une importance particulière dans les rangs du judaïsme italien.

Après avoir décrit la dynamique générale, un chapitre entier sera consacré aux confréries qui ont vu le jour dans le ghetto de Mantoue, au cadre d'utilisation des poèmes kabbalistiques de Binyamin ben El'azar Coen Vitale da Reggio et à la communauté avec laquelle il était en constante correspondance.

Afin d'expliquer l'essor de la dévotion et de l'ascèse des confréries italiennes au cours du XVII^e siècle, au-delà de la présentation d'un développement parallèle dans le monde chrétien environnant, on se référera à l'étude de l'expérience mystique confraternelle qui toucha la ville de Safed, en Galilée, au cours du XVI^e siècle. On analysera ainsi les principaux groupes cabalistiques qui y œuvrèrent, leur naissance, leur développement, leurs *Hanhagot* (statuts) respectifs, et on recherchera les influences et les parallèles avec les confréries pieuses et mystiques nées dans les ghettos italiens.

Après avoir reconstitué le contexte dans lequel s'inscrivent Binyamin Coen Vitale et ses œuvres, la deuxième partie de la thèse traite de la naissance et du développement du mouvement sabbatianiste, en prêtant une attention particulière à l'Italie et au réseau de Coen Vitale.

Il faudra tout d'abord expliquer succinctement ce que signifient les termes "messie" et "messianisme" dans le contexte juif, définitions fondamentales pour comprendre la naissance et le développement d'un mouvement messianique à l'ère pré-moderne. On analysera ensuite l'utilisation du terme משיח *mašiah*, messie, et l'évolution que cette figure a subie à partir de son sens biblique.

On situera ensuite la naissance du mouvement messianique sabbatianiste et l'on recherchera les causes de son énorme succès dans le judaïsme de l'époque, tant en Terre d'Israël que dans les communautés diasporiques.

Nous commencerons par la réponse fondamentale à la recherche sur le Sabbatianisme, celle que formula Gershom Scholem dans l'ouvrage qui reste une référence incontournable dans l'étude de ce mouvement, *Sabbatai Tsevi. Le Messie Mystique. 1626-1676*. L'érudit allemand vit dans l'élément théologique le facteur unificateur et commun pouvant expliquer la propagation du phénomène sabbatéen. Le chercheur fit notamment référence à la Safed de Luria et au développement que la ville connut au XVI^e siècle, longuement évoqué dans la première partie de notre thèse. En effet, dans la Safed de cette époque, la piété ascétique était très répandue, forte de l'affirmation d'une conduite individuelle et collective fondée également sur la nouvelle doctrine de Luria.

Celle-ci proposait effectivement une vision messianique imprégnée de mysticisme: le Messie pourrait arriver à l'issue du *tiqqun olam* (réparation du monde), l'effort réparateur, prérogative de tout croyant. La force du messianisme de Luria est qu'il ne se présentait pas comme un espoir abstrait tourné vers un futur lointain, mais qu'il affirmait que la plus grande partie du processus de réparation avait déjà été accomplie, et que la rédemption finale était donc proche.

Selon Scholem, l'attitude des croyants à l'égard de l'idée messianique subit donc une sorte de scission: les espoirs liés à l'apocalypse traditionnelle ont continué à jouer un rôle décisif dans l'imaginaire populaire, tandis que les cercles de sages, y compris ceux de la diaspora, adhèrent à cette élaboration lurienne sur le *tiqqun*. Scholem expliqua donc, en substance, la large diffusion du mouvement sabbatianiste par l'intense propagande du lurianisme, qui avait créé un climat favorable à l'émergence des aspirations messianiques. Il souligna également que c'est précisément dans le développement de la "nouvelle" Kabbale que se trouve la raison pour laquelle même des villes comme Amsterdam, Leghorn et Thessalonique, où les Juifs vivaient dans des conditions relativement favorables, devinrent des centres d'activité sabbatéenne. Il semble toutefois hasardeux de penser que des théories mystiques complexes, élaborées au sein de quelques groupes restreints de kabbalistes, suffirent à expliquer la naissance et la propagation d'un réveil pénitentiel et messianique de masse.

Il s'est donc avéré nécessaire de faire le point sur l'état de la question, en abordant le développement historiographique que connut l'interprétation du mouvement sabbatianiste après Scholem. En effet, l'historiographie postérieure à celui-ci engagea une démarche de déconstruction - qui se poursuit aujourd'hui - des théories de Scholem, en remettant en cause, plus particulièrement, l'idée que la Kabbale lurienne soit la cause principale de la propagation du mouvement sabbatianiste, l'importance de l'élément de rédemption politique et nationale dans la "théologie sabbatéenne", la relation privilégiée entre les *conversos* et le mouvement messianique sabbatianiste, la nature centripète du Sabbatianisme et sa matrice exclusivement juive. C'est ainsi que le deuxième chapitre de cette seconde partie s'attachera à résumer les principales théories sur le mouvement sabbatianiste qui sont nées de la déconstruction et de l'opposition à la pensée de Scholem.

La présentation des débats historiographiques sur la naissance, la diffusion et

l'interprétation du mouvement sabbatianiste sera suivie par une description succincte des événements purement historiques liés au mouvement et à ses protagonistes: Šabbetai Ševi et Natan de Gaza. A partir de l'analyse de la figure de Ševi, on rapportera les éléments biographiques fondamentaux et les principales étapes de son parcours de perception de soi et d'affirmation messianique. Lorsque son cheminement rejoint celui de l'homme qui devint son prophète et théologien, Natan de Gaza, on passera à la description des événements qui leur sont liés. Cet excursus historique des événements sabbatéens décrira le déclenchement de l'agitation messianique et le choix tragique final de l'apostasie de Ševi. Ce moment marque un point de non-retour dans l'affaire messianique sabbatéenne et il produisit un véritable traumatisme dans le monde juif de l'époque, qui paralysa partout les chefs de communauté et les adeptes du mouvement.

Le dilemme crucial qui tourmentait les cercles sabbatéens fut de savoir s'il fallait admettre que leur foi s'était révélée vide et que leur rédempteur était un imposteur, ou s'il fallait s'opposer à la réalité extérieure, en cherchant une explication et une justification à ce qui s'était passé. Certains ont choisi la seconde alternative, et le Sabbatianisme ne connut pas de fin brutale. Les opposants, en revanche, décidèrent d'agir avec beaucoup de circonspection, en ignorant toute l'affaire et en essayant de donner, une nouvelle fois, une structure stable à la vie juive dans la Diaspora. En Italie, par exemple, les pages des registres des communautés qui avaient reporté les événements concernant Šabbetai Ševi furent détruites sur ordre des rabbins, et un silence officiel tomba alors pendant de nombreuses années sur la littérature publiée en hébreu. Lorsque Natan reçut des nouvelles de l'apostasie des cercles sabbatéens au début du mois de novembre 1666, il annonça immédiatement que ce mystère aurait été bientôt résolu. Il quitta Gaza avec son entourage au complet pour aller rencontrer Šabbetai Ševi.

Le point central de l'argument que le prophète messianique développa, et qu'il avait déjà développé dans le traité kabbaliste *Deruš ha-Tanninim* (Le Traité des Dragons), était une explication salvatrice et rédemptrice de l'acte d'apostasie.

En effet, dans le sillage de la Kabbale de Luria, Natan soutint que si la tâche du peuple juif était de contribuer au processus de *tiqqun en* suivant les règles de la *Torah*, le Messie, dont l'existence entière était basée sur la lutte contre le royaume du mal, devait s'impliquer en première personne pour accomplir la dernière et la plus difficile partie de

sa mission: le racheter de l'intérieur.

Šabbetai Ševi dut donc accepter la honte d'une trahison apostatique avant de pouvoir se révéler dans toute sa gloire. En établissant ainsi le paradoxe d'un messie converti, un rédempteur tragique mais légitime, au cœur de la nouvelle théologie sabbatéenne, Natan fournit les fondements nécessaires à la foi et à l'idéologie des croyants.

L'échange incessant de lettres entre les cercles sabbatéens a continué à répandre la nouvelle théologie post-apostatique, contribuant ainsi à l'instauration d'un esprit sectaire. Ceux qui étaient restés fidèles au Sabbatianisme se divisèrent profondément. Il y eut une faction modérée, à laquelle adhérèrent de nombreux rabbins, selon laquelle la conversion du Messie ne devait pas être un exemple pour les autres et la loi juive ne devait pas être modifiée, au moins jusqu'à l'avènement effectif de la rédemption; une autre faction radicale se caractérisa par une certaine tendance nihiliste. En effet, ces derniers, déçus par le cours de l'histoire, commencèrent à dévaloriser de plus en plus la réalité extérieure au profit de la réalité intérieure. Une sorte de mentalité marrane s'affirma pour soutenir que la vraie foi ne pouvait plus être professée en public et qu'elle devait rester cachée. Cette faction "intégriste" s'exprima en quatre grandes tendances :

- les croyants qui choisirent de se convertir à l'Islam tout en dissimulant leur affiliation sabbatéenne;
- les croyants qui, en apparence, restèrent des Juifs traditionnels, en ne conservant leur foi sabbatéenne qu'en leur for intérieur;
- les frankistes polonais qui se convertirent au catholicisme au cours du XVIII^e siècle;
- les frankistes de Moravie, de Bohême, de Hongrie et de Roumanie qui choisirent de rester juifs.

Le mouvement perd ainsi la plupart de ses fidèles et devient une sorte de secte hérétique. Šabbetai Ševi mourut le 17 septembre 1676. Natan s'efforça alors de répandre l'idée que la mort du messie était, en réalité, une ascension, pour l'introduire dans les cieux éternels, conformément à ses premières spéculations sur la déification progressive du messie. Natan de Gaza est également mort peu après, le 11 janvier 1680, à Skoplje, en Macédoine.

Après avoir décrit les principaux événements historiques liés au mouvement sabbatianiste et à ses protagonistes, on se concentrera sur la diffusion du courant messianique en Italie, zone géographique privilégiée de cette étude. Il semble que dans la péninsule italienne, le mouvement ne se développa pas par le bas, en conséquence de la ferveur messianique qui enflamma les couches inférieures des différentes congrégations, mais qu'il s'affirma grâce à l'intervention de nombreux rabbins et chefs de communautés, qui prirent la tête de la renaissance messianique. Dans les communautés les plus importantes de l'époque, telles que Livourne, Venise, Florence, Ancône, Mantoue, Modène, Reggio Emilia et Casale Monferrato, la plupart de l'élite instruite embrassa le Sabbatianisme. Puisque, comme le montre la thèse, l'aspect principal sur lequel les écrits messianiques qui atteignirent la Diaspora insistèrent, était l'appel au repentir, même les rabbins les plus prudents ont pu, au moins dans un premier temps, soutenir cette vague de renouveau religieux et moral. Ainsi, les manuels de dévotion écrits par Natan de Gaza, dont deux éditions parurent d'abord à Mantoue, furent introduits dans la liturgie synagogale de nombreuses communautés italiennes. Dans la dispute déjà abordée sur le lien plus ou moins profond entre la Kabbale de Luria et le mouvement sabbatianiste, il convient de souligner à nouveau que le judaïsme italien avait été profondément marqué par le mouvement kabbaliste du siècle précédent. L'Italie fut, en effet, le premier pays de la diaspora occidentale à être atteint par la propagande luranienne au cours du XVI^e siècle et, par conséquent, des confréries spécifiques apparurent dans de nombreuses communautés, dans le but de pratiquer des dévotions liturgiques et ascétiques particulières. Ces confréries, comme nous l'avons vu dans la section précédente, jouèrent un rôle important dans le judaïsme italien avant l'explosion messianique et elles sont à l'origine d'une vaste littérature liturgique ayant une forte empreinte kabbalistique. Gershom Scholem proposa donc l'idée que les écrits messianiques de Natan avaient été reçus par les croyants italiens comme une suite naturelle à cette vague piétiste et ascétique déjà en cours. C'est ainsi qu'est décrit le renouveau messianique à Venise, Livourne, Casale Monferrato, Alexandrie, Ferrare, Vérone, Turin, Ancône, Mantoue et Modène.

Après avoir décrit ce qu'était le mouvement sabbatianiste, vu comment il s'est développé et s'être demandé quelle fut l'étendue de sa diffusion dans la diaspora et en Italie en particulier, on s'intéressera au cercle mystique auquel appartenait Binyamin

ben El'azar Coen Vitale da Reggio. Ce dernier, ainsi que son collègue et ami Abraham Rovigo, a en effet été mentionné par Gershom Scholem, dans l'ouvrage largement cité sur Šabbetai Ševi, comme étant l'un des principaux représentants du Sabbatianisme en Italie.

Au-delà de l'affiliation réelle de Coen au mouvement, une théorie qui mérite certainement une analyse plus approfondie et plus problématique que celle qui a été menée jusqu'à présent et que l'on a essayé d'aborder à la fin de cette thèse, il faut certainement reconnaître que les deux rabbins italiens en question ont été pleinement insérés dans un réseau pertinent du point de vue de l'intérêt kabbalistique et piétiste.

Les principales figures de ce cercle de sages étaient Abraham Rovigo, Coen lui-même et Mosé Zacuto ; triade et cœur, comme on le verra maintenant, d'un réseau plus large.

Les événements liés à Rovigo, le camarade vénitien et confident de Coen, ont déjà été largement traités - et continuent de l'être - par Matt Goldish. On se limitera donc à en souligner les aspects essentiels, que l'on peut circonscrire ici à son soutien constant à l'établissement de *yeshivot* en Terre d'Israël, à son intérêt profond pour les études kabbalistiques et la prophétie, en particulier les épisodes liés au *maggid*. En 1702, il alla s'installer en Palestine avec son étudiant préféré et principal prophète, Mordekhai Ashkenazi, et ils rejoignirent tous deux le groupe de Judah he-Ḥasid. Il rentra ensuite en Europe pour y collecter des fonds pour le judaïsme palestinien.

En ce qui concerne le grand kabbaliste Mosé Zacuto, maître de Rovigo et de Coen, son affiliation au Sabbatianisme a fait et fait aujourd'hui encore l'objet de débats. Le point sur lequel l'historiographie s'accorde est que l'on peut supposer une curiosité initiale vis-à-vis du mouvement, attrait abandonné immédiatement après l'apostasie du messie. Ce qui apparaît clairement, c'est que Zacuto est toujours resté dans le cadre d'un judaïsme traditionnel, attiré par les nouveautés qui circulaient et espérant ardemment un salut proche, mais restant toujours dans les rangs des modérés, n'apportant ainsi aucune contribution particulière ni au développement du mouvement messianique, ni à sa diffusion.

L'analyse de la correspondance échangée entre Coen et Zacuto a été effectuée dans le cadre de cette recherche: il s'agit des douze lettres envoyées par Zacuto à Coen et quinze dans l'autre sens. Les deux hommes ont commencé à s'écrire avant que Coen ne s'installe à Venise avec Rovigo pour étudier avec le maître de la Kabbale, et en fait ils

n'ont jamais cessé, montrant un lien profond à la fois d'un point de vue intellectuel et affectif.

Une autre personne avec laquelle Coen a échangé des lettres à la fin de sa vie, entre 1726 et 1730, et qui a certainement été influencée par ce cercle savant, est le rabbin italien qui a peut-être joui de la plus grande renommée de tous, le kabbaliste et poète padouan Mosé Hayim Luzzatto (1707-1746). C'est à propos du *maggid*, qui apparut en 1727 à son collègue padouan, que Coen a commencé à lui écrire, à la recherche de détails et de réponses sur cette expérience prophétique tant convoitée mais jamais atteinte. C'est précisément en raison des *maggidim* et des attitudes mystiques de Luzzatto que celui-ci fut plus tard persécuté en tant que crypto-sabbatéen et finit par partir d'abord à Amsterdam, puis en Palestine, où il mourut.

En ce qui concerne les relations étrangères avec les personnes tournées vers le Sabbatianisme, tant Abraham Rovigo que Binyamin Coen ont ouvert les portes de leurs demeures émiliennes aux voyageurs et aux émissaires venant principalement de la Terre d'Israël et du judaïsme ashkénaze. Se référant principalement aux documents recueillis par Meir Benayahu, nous nous concentrerons uniquement sur les récits des voyageurs qui ont été accueillis chez les deux hommes, en prêtant une attention plus particulière à ceux qui ont explicitement traité des thèmes sabbatéens. En ce sens, les éléments qui ressortent des notes des deux rabbins sont des expressions de louange envers le messie apostat et son prophète, avec l'intention, comme le souligne Benayahu, de diffuser l'idée que la foi dans le Rédempteur doit être maintenue même après sa conversion et sa mort ; les prophéties de Natan de Gaza se manifesteront en effet et la révélation messianique triomphera.

Un deuxième thème récurrent concerne l'intérêt pour l'exercice du rituel de la prière et de la piété, et enfin, on y trouve des sujets de nature kabbalistique. La particularité de ces notes est l'absence de cette autocensure typique des écrits sur les sujets sabbatéens : il s'agit en effet de témoignages directs qui ont été échangés au sein d'un cercle de confiance et restreint, qui ne nécessitait donc pas de prudence particulière.

Ces relations et ces liens noués entre Binyamin Coen et différentes personnalités de son temps, ont pour dénominateur commun un intérêt pour la Kabbale et un mode de vie piétiste et ascétique, qui pouvait contenir et catalyser des aspects et des curiosités de nature sabbatéenne, mais qui était marqué par la recherche perpétuelle du

perfectionnement et de la manière correcte de vivre sa foi.

La troisième et dernière partie de la thèse est consacrée aux événements biographiques et à l'œuvre littéraire et poétique de Binyamin Coen, afin de tenter de comprendre la nature du rabbin et du kabbaliste piémontais, et sa façon de s'insérer - ou non - dans les rangs des post-sabbatéens.

Pour tenter de comprendre ce contexte italien, que l'on peut peut-être définir comme appartenant au sabbatianisme tardif, l'analyse de la figure et de la pensée de Binyamin ben El'azar Coen Vitale da Reggio (Alessandria 1651- Reggio Emilia 1730) revêt une valeur paradigmatique. Il n'existe pas d'informations particulièrement détaillées sur sa vie, et il n'existe pas encore de biographie complète de l'auteur, mais seulement quelques références éparses, presque toujours en relation avec d'autres personnages liés à lui qui ont eu plus de succès du point de vue de la mémoire historique, comme Mosé Zacuto, Abraham Rovigo ou Mosé Hayim Luzzatto.

La tentative de reconstruction entreprise dans cette thèse s'est donc basée sur la collecte de ces fragments biographiques et sur les données qui peuvent être obtenues à partir des propres écrits de l'auteur.

Coen Vitale est né à Alexandrie (Piémont) en 1651, comme on peut le lire dans son introduction de l'ouvrage גבול בנימין (*Gevul Binyamin*, La limite de Benjamin), dont il sera question plus tard. Alexandrie, ville du Piémont, dans le nord de l'Italie, après être passée sous le contrôle des familles Visconti et Sforza, subit la domination espagnole de 1535 à 1708, avant d'être annexée au duché de Savoie en 1709. La présence d'une communauté juive dans la ville remonte à la fin du XV^e siècle.

Au tournant des XV^e et XVI^e siècles, une succession de décrets ordonnent l'expulsion des Juifs des territoires ducaux, mais comme une partie de la *nation juive* resta dans la ville, toute activité leur fut interdite en 1493, à commencer par les prêts à intérêt. Ces expulsions ont cependant connu une application variable et, l'année même de l'expulsion, en 1490, Abraham, fils de Joseph Coen Vitale de Valenza - peut-être l'ancêtre de notre Binyamin et le fondateur de la très importante dynastie des Coen Vitale dans la ville – obtint la permission de s'installer à Alexandrie et d'y ouvrir une banque. Une dizaine d'années plus tard, il parvint même à consolider ce statut privilégié contre l'engagement de continuer à fournir les services de banque de prêt aux citoyens.

À partir du milieu du XVI^e siècle, avec le passage du territoire sous la domination

impériale, l'attitude envers la population juive se durcit radicalement: l'obligation de porter un badge fut introduite, le prêt fut à nouveau supprimé et les Juifs furent à nouveau expulsés en 1597. Cependant, une exception a été accordée à un membre de la famille Vitale, élément qui confirme une fois de plus l'importance de ce noyau; en effet, Samuel Simon Sacerdote-Vitale a été autorisé à rester dans la ville et à poursuivre la pratique de l'usure.

En 1640, onze ans avant la naissance de Binyamin Coen Vitale, il y avait environ 120 Juifs dans la ville. En ce qui concerne la localisation urbaine des Juifs d'Alexandrie, à l'époque où vivait Binyamin Coen, il n'y avait pas de ghetto délimité par des murs et fermé la nuit - comme c'était plutôt la pratique dans de nombreuses villes italiennes du début des temps modernes - et certains Juifs résidaient encore en dehors de la zone qui leur était destinée, ce qui a conduit les historiens à penser plus à un quartier juif qu'à un véritable ghetto.

L'entrée de l'Encyclopaedia Judaica décrit Binyamin Coen comme un descendant d'une famille illustre et riche, un élément qui semble être confirmé non seulement par les éléments concernant le noyau Vitale que nous venons de mentionner, mais aussi par les choix professionnels de Coen: au début, il se consacra uniquement aux études religieuses - financées par les ressources de son père - et ensuite il s'adonna à l'activité rabbinique, qu'il n'exerça jamais parallèlement à un autre travail, contrairement à beaucoup de ses contemporains.

Sous la direction de Mosé Zacuto (1625-1697), il se consacra à l'étude de la Kabbale, en particulier de cette doctrine mystique élaborée à Safed par Issac Luria dont nous avons longuement parlé. Il existe de nombreuses preuves de cette formation kabbalistique dans sa production littéraire, notamment dans ses *piyyutim* - poèmes liturgiques - analysés dans les chapitres suivants.

Avec son ami Abraham Rovigo (1650-1713), comme nous l'avons déjà vu, il se rendit à Venise pour étudier à la *yeshiva* de Zacuto et y resta sept mois, devenant ainsi l'un des disciples préférés du maître. Durant cette période, leur lien devint profond et durable, et il le resta jusqu'aux derniers jours de Zacuto, comme en témoignent une copieuse correspondance et un éloge écrit par Coen, dans lequel transparaissent toute son estime et sa gratitude. La relation entre les deux hommes est développée dans la deuxième partie de la thèse, où l'on parlera de la période vénitienne et des lettres qu'ils ont

échangées.

Puis rappelé à Alexandrie par son père pour des raisons personnelles - il lui avait trouvé une épouse - Coen s'installa à Casale où il résida pendant trois ans, et où il étudia avec Shimshon Bachi (1640-1691), mentionné dans l'ouvrage *Gevul Binyamin, deruš* 44.

En 1676, il rentra dans sa ville natale d'Alexandrie pour y devenir le rabbin de la communauté locale.

Coen, comme Zacuto, nourrissait l'espoir de faire la *aliyah* (s'installer en Terre d'Israël) et d'établir une *yeshiva* à Jérusalem, mais il est toujours resté en Italie, ancré à ses devoirs de rabbin. En ce sens, la consultation des archives de la communauté de Reggio Emilia - où il a exercé la fonction de rabbin de 1682 jusqu'à sa mort - est intéressante. Elle révèle quelques lettres, transcrites dans une note de la thèse, dans lesquelles il exprime son engagement quotidien dans les devoirs communautaires et ses relations constantes avec les communautés juives voisines de Carpi et de Modène.

Sa maison émilienne était ouverte et accueillante et est rapidement devenue un point de référence pour les émissaires et les *ḥaḥamim* qui voyageaient à travers les communautés italiennes. De nombreux sages envoyés en mission en Italie, dont la plupart venaient de la terre d'Israël ou des communautés d'Europe de l'Est, y ont en effet été accueillis.

Pendant son rabbinat à Reggio, il s'est également efforcé d'enrichir le corpus des coutumes et rituels communautaires, composant d'abord le *Sepher Šipper ha-tiqqunim* (1686) puis le *Sepher Megilat sedarim*. Cette attention à la production de matériel rituel et liturgique était répandue, du moins dans le réseau rabbinique le plus proche de Coen. Son maître Mosé Zacuto avait lui aussi été très actif dans ce domaine, en composant, entre autres, le *Tiqqun Šovavim* (Réparation des méchants, Mantoue 1674), le *Seder Mišmeret He-ḥadaš* (Le Seder pour le nouveau changement, Venise 1660), *Seliḥot le Hašmoret ha-boqer* (Supplications pour la confrérie *Hašmoret ha-boqer*, Venise 1735), *Seder Tiqqoun ḥašot* (Mantoue 1713).

Sous la direction de Coen, la pratique du jeûne s'est largement répandue parmi les fidèles. Il créa des groupes qui priaient ensemble à l'aube et au crépuscule en se réunissant dans les synagogues et les *yeshivot*, en étudiant et en pratiquant le *tiqqun*. Il a également fondé une confrérie dédiée à l'étude des *halaḥot* du rabbin Isaac Alfasi.

Coen était certainement une figure de référence pour le judaïsme italien et au-delà, comme en témoignent ses *responsa* ; il avait de nombreux disciples et quelques savants

éminents sont venus de loin pour y suivre ses enseignements sur la Kabbale de Loria : parmi ces derniers, il convient de mentionner le célèbre *poseq* (arbitre des questions rituelles) et kabbaliste de Livourne Joseph Ergas (1685-1730).

Un autre de ses élèves, ainsi que son seul gendre attesté (nous ne savons pas combien d'enfants il a eus), était l'une des personnalités les plus intéressantes du judaïsme italien de l'époque, Isaia Bassan, qui prit la place de Coen à la tête de la communauté de Reggio Emilia et devint plus tard le professeur de Mosé Ḥayim Luzzatto. Parmi les disciples de Coen figurent également Salomon Abiad Sar Sholom de Bâle (1680-1743), qui le compte parmi ses maîtres avec Mosé Zacuto et Yehuda Bariel dans l'introduction de son ouvrage "אמונת חכמים" (*La foi des sages*), et le rabbin Shimshon Ḥayim Naḥmani (1706-1779).

Dans ses *responsa*, *Še'elot we Tešuvot ha-Rabak*, on prend la mesure de l'estime dont il jouissait en tant que rabbin et *poseq* parmi ses contemporains et du nombre de relations qu'il entretenait avec la communauté rabbinique de l'époque. Des citations du *Zohar* et de la Kabbale de Luria apparaissent souvent dans ses réponses et dans la version publiée par Nissim, on trouve même quelques *qinot* (éloges funèbres) en l'honneur de Coen, écrites par, entre autres, Bassan et Luzzatto.

C'est pendant son séjour à Reggio Emilia que furent imprimées ses principales œuvres, qui témoignent d'une érudition encyclopédique en matière juive et nous montrent qu'il était un véritable intellectuel juif capable d'écrire dans un hébreu courtois et de s'adonner à la prose et à la poésie, ainsi qu'à l'art de l'exégèse et de l'interprétation kabbalistique, tout en produisant une littérature ritualiste et piétiste propre à l'activité des confréries pieuses.

Avant d'analyser les principales œuvres de Binyamin Coen qui ont été imprimées, il est utile de rappeler que nombre de ses écrits sont restés sous forme manuscrite, et nombre de ceux-ci portaient sur des sujets kabbalistiques. Ce fait est précieux pour essayer de saisir l'image culturelle la plus complète possible de l'auteur. Parmi ces textes kabbalistiques restés sous forme manuscrite, il convient de citer un recueil de *piyyutim* pour l'rite de la circoncision inspiré de la Kabbale lurienne, une édition du siddur d'Isaac Luria préparée avec Shimshon Bachi, quelques brèves interprétations ou commentaires en marge des textes de Ḥayim Vital, en particulier עץ חיים (*Eš ḥayim*, L'arbre de vie), אוצרת חיים (*Oseret ḥayim*, Le trésor de la vie) et מבוא שערות (*Mavo*

šearim, L'entrée des portes).

Certains de ces manuscrits présentaient, au-delà de leur nature kabbalistique, un intérêt sabbatéen évident, comme nombre de commentaires que Coen écrivit en marge des textes du Natan de Gaza ספר הבריאה (Sepher ha-beriah, Le livre de la création) ומינת עריצים יענה (zamid 'arizim ya'aneh, Ainsi ont été étouffés les chants de triomphe des tyrans, Esaïe 25:5).

Le premier de ses écrits à être imprimé est אלון בכות *Alon Bakut* (Chêne des pleurs, Genèse 35.8), publié à Venise à la Stamperia Bragadina en 1712. Présenté comme un commentaire détaillé du livre des Lamentations, il se compose d'une première partie qui est divisée en cinq chapitres correspondant aux sections du rouleau, d'un commentaire sur le *midrash Eika Rabbati*, et d'une section finale reportant les Psaumes 120 à 134. *Eika* est le nom hébreu des Lamentations, qui trouve son origine, comme souvent, dans le premier mot du texte, précisément איכה, littéralement “comment ?”. Dans la *Torah*, il figure parmi les Hagiographies, avec les Psaumes, Job, les Proverbes, le Cantique des Cantiques, Ruth, l'Ecclésiaste, Esther, Daniel, Esdras et Néhémie, les Chroniques. Il s'agit d'un texte assez court totalement dédié à la destruction de Jérusalem en 586 avant J.-C. par les Babyloniens.

Ce texte est lu dans la liturgie juive traditionnelle - la *Torah* est, en effet, “le seul texte qui, depuis l'époque rabbinique, est exposé dans son intégralité en lecture continue, soit dans un délai d'un an (d'où la pratique actuelle, qui se base sur le cycle de lectures babylonien [...]), soit dans un délai plus long [...]” - la nuit et le matin du 9 Av, anniversaire qui commémore la destruction du premier et du second Temple. Ce jour, toujours fondamental dans le calendrier liturgique et célébré par un jeûne, correspond traditionnellement à la date de naissance du Messie, comme on peut le lire dans le *midraš Eika Rabbati* : “Le jour où le Sanctuaire a été détruit, le libérateur est né”.

En ce qui concerne la tradition du commentaire des Lamentations dans laquelle le texte de Coen est inclus, en consultant les catalogues de Joseph Zedner et de Moritz Steinschneider, on remarque immédiatement combien ce texte a circulé et comment il a été étudié à l'époque où Coen a écrit *Alon Baout*. Dans les pages de cette thèse, on trouvera en particulier les commentaires qui ont été imprimés en Italie et ceux qui sont contemporains de notre auteur. On verra aussi que ces commentaires sont souvent liés à une tradition kabbalistique, voire, comme dans le cas d'Eybeschütz et de Coen, à des

personnages accusés de Sabbatianisme.

Le texte de Coen révèle ensuite une interprétation typiquement sabbatéenne du rouleau d'*Eika*, qui est lu et interprété par l'auteur comme un “hymne de joie et de louange à la rédemption du futur âge messianique”, en accord avec la tradition sabbatéenne de célébrer le 9 *Av* comme une commémoration joyeuse liée à la date de naissance du messie. La particularité de ce recueil, qui se distingue par sa densité et ses références savantes, articulées en citations continues de la Bible et du Talmud, est en fait le choix de relire toutes les Lamentations dans une interprétation positive et consolatrice - comme l'indique l'introduction du texte elle-même.

Coen aborde ensuite la lecture et le commentaire de chaque verset du rouleau d'*Eika* en donnant tout d'abord une interprétation littérale fondée sur une analyse grammaticale approfondie de chaque terme choisi et utilisé, en procédant mot à mot et en révélant toute son érudition avec des citations continues de la littérature rabbinique, de la Bible et du Talmud, puis en passant à l'interprétation personnelle et consolatrice du même passage.

Avot Olam, littéralement “Les Pères de l'Univers” est un commentaire très détaillé des *Pirkei Avot* de Binyamin Coen, publié à la Stamperia Bragadina de Venise en 1718.

Dans le paragraphe d'introduction, l'auteur explique comment cette écriture, qui a suivi deux autres – l'*Alon Bakut* précité et *ha'zemir* dont nous parlerons bientôt - a renforcé et, d'une certaine manière, complété son œuvre littéraire: “sur lui brillera son diadème (Psaumes 132:18)”, car “une corde à trois fils ne se brise pas (Ecclésiaste 4:12)”.

Coen souligne ensuite que le but de ce commentaire, en accord avec le rôle du traité *Avot* dans la tradition juive, est de montrer “à l'homme son devoir (Job 33:23)”. En effet, “Le chapitre des Pères”, contenu dans *Nezikin*, le quatrième ordre de la *Mišna*, est le traité qui rassemble les maximes et les enseignements de nature éthique des sages d'Israël. Le prestige qu'elle revêt dans la littérature rabbinique peut être comparé à celui dont jouit le “Livre des Proverbes” dans les Écritures : leur but est d'indiquer la voie qui mène à la dévotion la plus appropriée. Peut-être en raison de leur nature éloignée de la *Halaka* (loi juive) et de leur inspiration délicieusement morale et éthique, les *Pirkei Avot* ont toujours connu un grand succès auprès du public, ils ont été largement étudiés et analysés, comme en témoigne le nombre extraordinaire de commentaires qu'ils ont inspirés. La liste des textes de commentaires sur les *Avot* qui ont été imprimés en Italie

entre la fin du XV^e siècle et le XVIII^e donne une idée du phénomène auquel il est fait référence.

Avant d'entrer dans le vif de son commentaire, Binyamin Coen compose une longue introduction dans laquelle transparaît toute son aptitude kabbalistique à lire et à expliquer le monde terrestre en relation étroite avec le monde céleste, une tendance qui, comme nous le verrons, est également largement confirmée dans sa production poétique. Développant ce thème qui relie la création divine à la création humaine et corporelle, il décrit ensuite les différents types de pères, construisant le paradigme du père idéal, calqué sur le modèle biblique. Coen poursuit sur ce thème, que l'on peut considérer comme typique des auteurs du XVII^e siècle, comme le souligne Cristiana Facchini en parlant des sermons d'Isacco Cantarini, avec de nombreuses citations bibliques, notamment à propos de la relation entre Abraham et Isaac, Ruth et Noémi, et la fille du Pharaon et Moïse. Enfin, il explique comment il a décidé de commenter précisément le traité *Avot* car il rassemble tous les enseignements et exemples qu'un père devrait donner à son fils pour le guider sur le bon chemin. Il aborde également un sujet qui lui est cher et qu'il a largement traité dans l'ouvrage *Alon Bakut*, la destruction du Temple de Jérusalem, qu'il oppose, de manière positive, à la survie d'Israël. Comme dans les Lamentations, qu'il cite directement, il décide d'axer son analyse non pas sur la destruction du premier Sanctuaire mais sur la reconstruction du second, et sur le fait que le peuple élu finira par tirer force et protection de cette expérience apparemment tragique.

L'auteur insiste à nouveau sur le jugement divin et la conduite individuelle. Il est particulièrement intéressant de voir comment Coen commente le verset 10 : “Semaja et Abtalion ont reçu la tradition de leurs prédécesseurs. Semaja affirmait: ‘Aime le travail, honnis la grandeur et ne cherche pas l'amitié des puissants’”. Coen interprète “le travail” en question comme la *rabbanut*, une profession qui n'est pas pour tout le monde, qui doit être aimée, pour laquelle il faut une certaine vocation, et dont il faut rendre compte devant les rois. Coen lui-même était extrêmement dévoué à son rôle de rabbin communautaire, comme cela a été souligné dans le chapitre dédié à sa biographie.

Dans la suite de son traité, il s'attarde à nouveau sur la conduite individuelle, et cite abondamment le *Zohar Berešit*, une autre source kabbalistique.

Il explique ensuite que la nature d'un homme ne peut être établie qu'au moment de sa

mort, pas avant. Celui qui grandit dans la *Torah* du jour de sa naissance à celui de sa mort sera appelé juste et jouira d'une bonne réputation, en hébreu *šem tov* שם טוב, et ses bonnes actions sont considérées comme un *siman tov* סימן טוב, littéralement un bon signe. Il est souligné que le jour de la mort, c'est-à-dire le moment du jugement, commence le jour où l'on vient au monde et, citant Louria, Coen déclare que le caractère moral d'un individu reste imprécis jusqu'à ce que le moment de la tombe arrive.

Là encore, en parlant de la conduite à tenir pour assurer son salut, il se concentre sur les actions plutôt que sur l'étude ; s'attarder trop longtemps sur les mots, écrit-il, conduit en fait à la faute. Le silence s'avère souvent être la meilleure solution, soit en gardant le silence, soit en essayant de ne dire que le nécessaire, surtout si l'on compte au nombre des sages. Le chemin qu'il convient de suivre est centré sur la *tšedaka* et le *hessed*, la charité et la bienveillance, les deux éléments principaux sur lesquels la *Torah* est fondée. La *Gemilut Ḥasadim*, l'ensemble des actions caritatives, est ce que Coen reconnaît plutôt comme le fondement du monde, s'inscrivant une fois de plus dans la tendance de son époque, qui voit fleurir les associations caritatives dans les milieux chrétiens et juifs.

גבול בנימין *Gevul Binyamin, la limite de Benjamin*), le troisième - par ordre chronologique - texte imprimé de Binyamin Coen Vitale da Reggio, a été publié à Amsterdam en 1726 à l'imprimerie du rabbin Shlomo ben Joseph Proops. C'est la seule œuvre de Coen à entrer sur le marché du livre étranger et non par le biais de l'imprimerie Bragadina de Venise.

L'intérêt principal de ce corpus, qui compte 720 pages, est de nature biographique puisqu'il fournit différentes informations sur l'auteur et ses relations personnelles et intellectuelles. Comme cela est précisé immédiatement après le titre, il s'agit d'un recueil de דרושים (*derušim*), sermons, composé en relation avec les différentes *Parašot* de la *Torah*, les *Haftarot*, les Sabbats, les *Moadim*, les quatre *Parašot* supplémentaires et les jours בין המצרים (*ben ha'mišraim*). Des oraisons occasionnelles apparaissent également sous forme d'éloges funèbres et de compositions pour les mariages et les circoncisions.

Traditionnellement, le contenu du sermon était déterminé par la dissection liturgique de la lecture de la *Torah* et du thème biblique correspondant, ainsi que par les fêtes et commémorations religieuses. Par exemple, autour du Nouvel An et de *Kippur*; fêtes

d'expiation, les homélies avaient tendance à se concentrer sur la repentance et le péché. En ce sens, nous verrons dans la collection de Coen, comme l'a souligné Cristiana Facchini dans la production du docteur padouan Cantarini, combien la métaphore entre pécheur et malade, entre prédicateur et médecin est récurrente, suivant une tendance baroque qui met souvent au centre la maladie, le sang et la diffusion de la culture scientifique.

Dans l'introduction du texte, Coen souligne l'importance de l'action du *daršan*, le prédicateur, pour le salut du peuple élu, et la décision conséquente de composer un recueil de sermons, rejoignant ainsi une tendance qui était répandue à l'époque des ghettos. La prédication était en effet très en vogue au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles, non seulement chez les chrétiens et les protestants, qui en avaient toujours fait un élément central de leur tradition religieuse, mais aussi chez les juifs, avec une pertinence particulière dans le contexte de la ségrégation de la Renaissance. Comme l'écrit David Ruderman, les sermons composés dans les ghettos italiens ont apporté avec eux une spécificité liée à la condition des communautés juives de l'époque. Par rapport à la période médiévale et à celle de la renaissance, en effet, les *daršanim* au tournant des XVI^e et XVII^e siècles se sont confrontés à un public fortement conditionné par les politiques oppressives du pape Paul IV et de ses successeurs, qui - comme nous l'avons vu - ont agi pour détériorer la condition juridique et physique de la population juive de l'État pontifical et du reste de l'Italie, jusqu'à instaurer la ségrégation dans les ghettos, l'accomplissement d'épisodes d'expulsion et l'incendie du *Talmud* (1553). À tout cela s'ajoute une très forte volonté de convertir, qui se traduit notamment par l'apparition de prédicateurs chrétiens dans les synagogues.

Nous passons ensuite à la description du sermon juif et à sa construction, en accordant une attention particulière au *deruš* séfarade, qui s'est établi après l'expulsion d'Espagne et auquel Coen fait également référence dans son recueil. Presque toujours dans la période considérée, la figure du *daršan* correspondait à celle d'un rabbin, comme dans le cas de notre auteur. La prédication, en effet, a été une partie décisive de la formation des rabbins italiens de la Renaissance, attestée et nourrie par de nombreux traités produits par des synagogues. Le fait d'être un rabbin affirmé a également contribué à consolider la réputation et la crédibilité du prédicateur, souvent soutenu par un rôle social aussi important que celui de médecin ou de membre d'une famille de premier plan de la

communauté. En effet, le prédicateur se présentait comme « un gardien des principes moraux et religieux, critiquant sévèrement les péchés et les fautes de ses auditeurs ». Dans les sermons des temps de la Renaissance, qui s'inscrivent parfaitement dans une tendance alors très répandue dans la société chrétienne également, on constate une forte tendance à la discipline morale et à l'amélioration de soi. Quant à l'aspect linguistique, les sermons de la synagogue - comme ceux de Coen - ont été publiés en hébreu, mais la première ébauche de manuscrit était dans le patois local, tout comme la représentation orale.

Revenons maintenant à l'introduction du texte de Binyamin Coen, dans laquelle une expression particulièrement intéressante revient puisqu'elle s'avère être une citation directe du *Sefer Ševet Mussar* (Axe de conduite morale) d'Eliyahu Hakohen Ha'Itamri (1659-1729), un ouvrage de nature éthique imprimé pour la première fois à Constantinople en 1712 et divisé en cinquante-deux chapitres correspondant au nombre de semaines d'une année. L'élément qu'il convient de souligner est que si l'on cherche à se documenter sur Eliyahu Ha'Itamri, on découvre immédiatement que, dans un article bref, Gershom Scholem le qualifie de sabbatéen modéré, littéralement שבחאי המתוני. Le plus grand spécialiste du Sabbatianisme explique que l'une des raisons qui l'amène à identifier Ha'Itamri comme étant un disciple de Šabbetai Ševi est précisément l'analyse des œuvres d'un grand prédicateur contemporain de l'auteur, précisément Binyamin Coen da Reggio. Le chercheur ne donne aucune indication précise sur les œuvres de Coen auxquelles il se réfère et s'exprime en propos extrêmement génériques, mais il est à supposer qu'il a à l'esprit *Gevul Binyamin*, dans lequel apparaît la citation directe de *Ševet Mussar*.

Cette méthode, qui nous semble typiquement scholémienne lorsqu'il s'agit d'identifier un représentant du post-sabbatianisme, s'avère pleine d'une certaine ambiguïté, et c'est la même que l'érudit applique à l'affiliation supposée de Coen au mouvement messianique. En fait, Scholem identifie le rabbin piémontais comme l'un des plus importants représentants italiens du Sabbatianisme, sans jamais se référer au contenu de ses œuvres, mais en se basant sur son réseau relationnel et intellectuel; de même, Ha'Itamri est enrôlé par le chercheur dans les rangs du sabbatianisme essentiellement parce qu'il est cité par un auteur qu'il considère à son tour sabbatéen, à savoir Coen.

Après avoir expliqué la structure du recueil de sermons de Coen, il convient de se

concentrer de façon détaillée à l'analyse des éloges de Zacuto et Rovigo, deux personnages clé - comme nous l'avons déjà vu - dans la biographie de Coen: son professeur et guide pour le premier, son ami et camarade de classe pour le second.

Dans l'élégie pour Zacuto, Coen construit un excursus long et complexe sur le sang et la maladie, reprenant cette tendance baroque que nous avons mentionnée plus haut en utilisant des métaphores scientifiques, en décrivant le savant médecin qui doit drainer le sang du malade pour soulager sa douleur, et en s'attardant sur le traité talmudique *Bava Batra* 58b, où il est écrit que le sang est le principe de toute maladie et le vin de toute guérison. Il cite à cet égard le commentaire de Rachi sur le passage du traité *Ketoubot* 17a concernant les règles pour emporter un cadavre, et le chapitre *Pinḥas* du *Zohar*, s'inspirant ainsi de la Kabbale. Elliott Horowitz a considéré qu'un élément novateur des éloges italiens de l'époque était l'utilisation de citations directes du *Zohar*, un texte ésotérique, dans la prédication publique. Cette utilisation explicite du texte doit être considérée, selon l'érudit, en relation avec le fait qu'il avait été publié récemment (Mantoue 1558), ce qui lui a enlevé une partie de l'aura ésotérique dont il jouissait auparavant, alors qu'il ne circulait que sous forme manuscrite. Après le passage biblique et le commentaire y afférent, Coen poursuit en décrivant le thème clé du sermon, à savoir que les sages - les *daršanim* en général et Zacuto en particulier - travaillent pour le salut du peuple d'Israël tout entier en endurant la douleur et l'affliction à sa place. Coen explique ces passages en citant abondamment la *Genèse Rabba*, et les commente d'une manière très consolante, en montrant comment les douleurs et les tribulations doivent être interprétées par les hommes pieux comme un signe positif, car c'est la manière dont le Seigneur se manifeste à eux dans le monde terrestre.

Zacuto est décrit comme un expert en exégèse biblique et en *ḥokmat ha-dikduk* (grammaire), un excellent prédicateur et un grand kabbaliste qui connaissait les secrets du *Zohar*; et qui étudiait jour et nuit sans donner de repos à ses yeux ni de sommeil à ses paupières. Capable de renouveler l'interprétation biblique à la lumière des vérités de Louria et de ses disciples, il a commenté chaque signe graphique. Parfait connaisseur de la *Mišna* et de la *Gémara*, amateur de *pilpouls* (débat) de premier ordre, il inculquait au peuple les paroles de la Torah par ses sermons.

Un autre thème qui ressort de cette élégie est celui de la relation père-fils et de la transmission d'un héritage moral et éthique qui, comme l'explique Cristiana Facchini en

analysant les sermons de Cantarini, était un modèle cher à la culture du XVII^e siècle. Avec la mort de son maître Mosé Zacuto, c'est toute une génération qui sera rachetée, "les justes sont éternels et ils le sont devenus quand les afflictions et les douleurs se sont abattues sur eux".

L'éloge de Rovigo est la cinquantième pièce du recueil. Le fidèle compagnon de Coen est comparé à un palmier-dattier, et il insiste sur son étude frénétique qui rendait ses nuits égales à ses jours. Coen poursuit sur l'importance de la prière du sage, s'inspirant là encore directement du *Zohar*, puis s'attarde sur le fait que tous les hommes ne sont pas capables de trouver le Seigneur, et que l'homme pieux doit donc prier plus que les autres pour que cela arrive. L'auteur explique ensuite ce qu'il entend par l'expression "homme pieux", l'identifiant comme celui qui étudie la *Torah*. Il s'interroge ensuite sur la légitimité ou non d'apporter des innovations dans l'interprétation du texte biblique, répondant à la question de savoir comment l'homme peut s'interroger sur la *Torah* et renouveler son étude et son exégèse, "mais la réponse de la langue vient (seulement) de Dieu" (Proverbes 16:1). Il commence alors à introduire une réflexion sur la mort et en particulier sur le concept de bonne mort, en précisant que le *hasid* doit prier pour avoir une bonne mort et surtout pour ne pas périr d'une maladie affectant la gorge, sort réservé à ceux qui ont commis un *lašon hara* (propos désobligeant sur son prochain) ou à ceux qui ont rendu vaines les paroles de la *Torah*. Il poursuit en faisant explicitement référence à Rovigo : «Voici ce *šaddik* qui a aimé la *Torah* et aura une place dans le monde de demain, il est le plus sage et le plus humble des disciples d'Abraham notre père, son nom (Abraham) lui convient, car ses actes sont comme ceux d'Abraham, car sa maison était grande ouverte comme celle d'Abraham notre père, et c'était un homme pieux qui cherchait à améliorer tous les aspects de sa propre personne, et il se remettait en question jour et nuit, car même la nuit il ne se reposait pas, car il n'y a de joie dans la *Torah* que la nuit». Il ressort de ce passage l'importance de la prière et de l'étude nocturne - un élément fondamental, comme le soulignent les pages de cette thèse, dans la pratique religieuse collective de nombreuses confréries pieuses du XVII^e siècle - en référence à laquelle Coen cite le *Zohar lek leka* et écrit que des groupes ont été fondés pour l'étude de la *Torah* et que leurs membres auront accès au *Gan Eden*. Il fait également référence, en s'inspirant une nouvelle fois du *Zohar*, *Paraša Balak*, aux groupes nocturnes pratiquant le *tiqqun* au moment opportun, et écrit "et le Seigneur se

réjouira des justes de minuit מהצות הלילה , avec une référence claire aux pratiques de la veille de nuit, revenues à la mode grâce à l'élan piétiste de l'époque, comme le *tiqqun ḥaṣot*.

Après avoir analysé les trois principales œuvres imprimées de Coen, une attention particulière doit être prêtée à son recueil poético-kabbalistique עת הזמיר ('Et hazamir, Le temps du chant, le Cantique des Cantiques 2:12), publié pour la première fois à Venise par la Stamperia Bragadina en 1707. Pour en comprendre la poétique, il faut la considérer comme faisant partie de la production littéraire qui fut l'expression des pieuses confréries italiennes entre le XVII^e et le XVIII^e siècle : le cadre de lecture de ces poèmes fut en effet la confrérie mantouane Šomrim la-boqer, (Sentinelles du matin), dédiée à la veillée pré-aurorale.

Suit une brève description de la poésie juive italienne entre le XVI^e et le XVIII^e siècle, centrée sur l'époque pré-moderne et sur le lien entre la poésie religieuse et la vie religieuse collective, avec une référence particulière à la vie juive des ghettos. En effet, la renaissance de la poésie sacrée dans le monde juif a été perçue comme la conséquence et l'expression d'une vie religieuse collective qui a nécessité la composition de poèmes pour des événements publics et privés tels que les mariages, les circoncisions, les deuils, ou pour un contexte plus spécifiquement rituel, celui des confréries spirituelles d'inspiration kabbalistique. Ainsi, la poésie lyrique a commencé à envahir toutes les occasions de socialité partagée, en se rapprochant d'une poésie d'un genre occasionnel, même si elle a toujours eu une connotation religieuse.

Les compositions à usage strictement religieux et spirituel comme celles de Coen, celles qui ont été produites dans le cadre des confréries, étaient pour la plupart des *piyyutim* composés pour les fêtes du calendrier liturgique, ou des poèmes à caractère pénitentiel. Ces textes ont pris une fonction para-liturgique en dehors de la liturgie officielle qui, comme l'explique Michela Andreatta, faisant écho aux observations de Dan Pagis, était alors définie et fixée dans le judaïsme italien de l'époque. Particulièrement importantes pour comprendre la fonction du recueil poétique de Binyamin Coen, ces pages mettent l'accent sur la poésie des confréries italiennes consacrées à la veillée pré-aurorale (*Ašmoret ha-boqer*), établie, comme nous l'avons déjà vu, pour déplorer la destruction du Temple de Jérusalem et pour encourager et accélérer la rédemption. A partir de la fin du XVI^e siècle, ces associations religieuses

ont commencé à produire et à imprimer largement des formes de dévotion, qui devaient guider les frères dans la pratique du *tiqqun*, appelé précisément *tiqqunim*. Une attention tout particulière est donc prêtée à la production poétique des groupes *Šomrim la-boqer* (Les Sentinelles du matin), des associations dévotionnelles qui, comme nous l'avons vu, étaient extrêmement répandues à l'époque dans les communautés juives italiennes, et du groupe auquel le texte poétique de Coen fait également référence. On présentera les principaux cantiques et recueils qui ont été produits et imprimés pour ces groupes et l'on décrira leur structure et leur organisation générales, ces groupes étaient d'abord organisés comme *sedarim* à usage exclusif en semaine, puis incluant également l'appareil festif et semi-festif, et quelques sections pour des occasions spéciales comme la circoncision. Cette structure, comme nous le verrons, apparaît plus clairement dans le recueil de Coen.

Comme l'explique Michela Andreatta, à l'instar de leurs voisins chrétiens, les Juifs ont également commencé à adopter certaines caractéristiques de la poésie profane lors de l'impression des recueils dévotionnels - critères que l'on retrouve tous dans le recueil de Mantoue qui contient les poèmes de Coen - comme le choix de donner un titre spécifique aux recueils, le fait d'indiquer explicitement le nom du compilateur, l'ajout d'un prologue et d'un épilogue, et le fait de privilégier fréquemment un poète principal parmi les *paytanim* de l'époque.

Les recueils de ces confréries spécifiques consacrés à la veillée pré-aurorale confirment également la théorie de Bonfil et de nombreux autres érudits, largement utilisée dans cette thèse, selon laquelle la Kabbale était un élément prépondérant et répandu dans le judaïsme italien à l'époque des ghettos. Les hymnes, et le *piyyutim* de Coen, comprenaient souvent de nombreux *kawwanot* (intentions) de méditation mystique, qui avaient pour but de placer l'adorateur dans une attitude de concentration adéquate pour qu'il puisse saisir l'enseignement moral du poème. Ces textes témoignent également d' "une époque où les attentes millénaires et le désir de renouveau spirituel ont favorisé l'intensification de la dévotion" et de la piété. On y trouve aussi cette attention que la Contre-Réforme et l'époque baroque accordèrent à l'au-delà et à la confession des péchés, typique du contexte poétique chrétien.

Après avoir parlé spécifiquement des *Šomrim la-boqer* de Mantoue dont le recueil, l'*Ayyelet ha-šaḥar* (La biche de l'aube), contient le recueil poétique de Coen, nous avons

entrepris une brève comparaison avec la poétique chrétienne de la même époque et le renouveau de la *lauda*, parallèle à celui du *piyyut*. En fait, outre l'influence des groupes kabbalistiques de Safed sur la poésie juive, il faut également tenir compte de celle du monde chrétien environnant. Pendant la période de la Contre-Réforme, de nombreux ouvrages de dévotion ont été imprimés, ce qui est également dû à la politique de christianisation menée par l'Église, action à laquelle nous nous sommes référés dans la première partie de cette thèse. Les similitudes entre la poétique juive et chrétienne à l'époque des ghettos étaient essentiellement contenues dans la sphère d'utilisation et dans les thèmes abordés. L'un des éléments communs, en termes de contenu, était la préférence pour le *docere* (enseignement) par rapport au *delectare* (divertissement). En fait, au cours de la période qui a suivi le Concile de Trente, on a vu émerger une théorie littéraire mettant l'accent sur la valeur éducative de la poésie. Le contraste entre *docere* et *delectare*, dans ce contexte, doit être compris comme l'opposition entre la poésie sacrée, qui s'adresse à Dieu, et la poésie profane, qui est amoureuse et sensuelle. Même dans le *piyyut* hébreu, comme nous le verrons en détail dans l'œuvre de Coen, on peut traditionnellement trouver un penchant didactique certain, mis en évidence par les références aux *midrašim* et par l'utilisation extensive de paraphrases bibliques, notamment du Livre des Psaumes. L'éducation, cependant, n'était pas le seul but de la poésie religieuse juive et chrétienne: elle visait également à induire des sentiments religieux et pieux, en soulignant la peur du châtement divin et le sens de la responsabilité du croyant dans la lutte contre la culpabilité et le péché. "L'appel au repentir et à l'expiation, l'admission répétée des péchés, la demande confiante de pardon" ont été les thèmes principaux de la production poétique confraternelle dans et hors du ghetto. D'un point de vue stylistique, le baroque a représenté le motif commun aux deux univers religieux, s'exprimant par une préférence marquée pour l'érudition, l'utilisation de jeux de mots et de répétitions, l'abondance de descriptions dramatiques afin d'induire chez les fidèles les sentiments de repentance mentionnés ci-dessus. Les pleurs étaient également un élément récurrent dans les deux traditions poétiques, qui prenaient désormais une valeur instrumentale fondamentale dans la réussite de la contrition et du repentir qui devaient conduire à la rédemption. Les modèles narratifs de l'époque baroque étaient ceux de la supplication et de la demande de pardon, avec l'utilisation de la première personne ou d'un ton collectif. Cependant, l'élément que Michela Andreatta identifie comme étant le plus significatif pour souligner la proximité

entre la poésie juive et la poésie chrétienne à l'époque est celui qui intéresse le plus notre réflexion sur la poésie de Coen, c'est-à-dire la sphère de production et de réalisation de cette poétique renouvelée. Comme la poésie juive, en fait, la poésie chrétienne était divisée entre un usage strictement liturgique et un usage para-liturgique, de nature individuelle et/ou confraternelle.

Cette brève esquisse de la poésie juive italienne de l'époque et l'identification des influences tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du monde juif sont suivies d'une analyse et par la traduction du recueil poétique de Coen, עת הזמיר, 'Et ha-zamir. Nous avons donc décrit les trois versions manuscrites, conservées respectivement à la bibliothèque de l'Université de Haïfa (Ms. HA 12), à celle de l'Université de Californie à Los Angeles (Ms. 779 bx. 11.4) et aux archives de la communauté juive de Turin (Ms. 13), et nous avons retracé leurs différences et leurs particularités. Nous avons ensuite décrit l'histoire éditoriale du texte imprimé, en partant de la première édition vénitienne de 1707, pour passer ensuite à celle intégrée dans le cantique *Ayyelet ha-šahar* (La biche du matin), édité pour la deuxième édition en 1724 (la première datait de 1612 et ne contenait pas encore les compositions de Coen), à l'occasion de la réorganisation de la confrérie *Šomrim la-boqer* de Mantoue. עת הזמיר fut re-publié en 1753, toujours en rapport avec le même groupe, dans lequel le texte a été donné après l'*Ašmoret ha-boqer* d'Aharon Bereḥyah Modène.

Dans sa version finale imprimée de 1753, "Le temps du chant" se compose d'une introduction de l'auteur et d'une introduction de son gendre Isaia Bassan, d'un seder de semaine de sept poèmes, un pour chaque jour de la semaine, d'un seder festif et semi-festif de quinze poèmes consacrés aux fêtes du calendrier liturgique (Rosh Ḥodeš, Pessaḥ, Šavuot, 9 Av, Roš Ha-šana, Kippur, Sukkot, la veille d'Hošana Rabbah, Hošana Rabbah, Šemini Ašeret, la veille de Sim'hat Torah, Sim'hat Torah, pour le Sefer Torah, Hanukkah, Purim), un pour les jours qui n'ont pas de prière supplémentaire (en hébreu תהינה *teḥina*), et un de nature occasionnelle, celle de la circoncision, la *berit milah*. Le recueil poétique de Coen reflète donc la composition typique décrite ci-dessus des hymnes de fraternité pour la veillée précédant l'aurore : *seder* en semaine, festif et semi-festif, poèmes occasionnels.

Les thèmes récurrents sont ceux que nous avons déjà mentionnés comme étant typiques de la poésie religieuse de l'époque : le repentir, les pleurs, la rédemption, le salut,

l'avènement messianique, mais on retrouve aussi ce penchant didactique dont nous avons parlé plus haut, dans l'utilisation récurrente de citations bibliques, notamment des Psaumes, et de références continues aux *midrašim*.

Les *piyyutim* de Coen dans les versions imprimées sont également caractérisés par un profond afflux kabbalistique, particulièrement évident dans les *kawwanot* qui introduisent de nombreuses compositions. Ces “intentions” ont pour fonction d’induire une méditation mystique liée à certains éléments kabbalistiques que nous avons abordés dans la première partie de cette thèse, tels que les *olamot* (les mondes kabbalistiques), les *sefirot* (les émanations divines), la *merkavah* (le char céleste de la tradition mystique), et les noms divins. En outre, Coen applique une nature cyclique kabbalistique à la scansion des jours de la semaine, attribuant aux trois premiers (selon la semaine juive, dimanche, lundi et mardi) la sainteté du šabbat qui vient d’avoir lieu, tandis que les quatrième, cinquième et sixième jours se préparent à sanctifier le šabbat suivant. La correspondance des jours de la semaine avec les quatre mondes mystiques que l’auteur fait dans chaque *kawwana* d’introduction est également d’origine kabbalistique et suit cette logique: le Šabbat est dans le monde le plus élevé, l’*Ašilut*, l’émanation. Le dimanche, premier jour de la semaine juive, comme nous l’avons, porte encore en lui les traces du Šabbat précédent et se trouve donc dans le monde immédiatement inférieur, celui de *Beriah*, la création. Le lundi est dans le monde immédiatement inférieur, celui de *Yeširah*, la formation. Le mardi correspond au dernier monde, l’*Assiyah*, ou monde de l’action. À partir du mercredi, on commence à remonter l’ordre des mondes, car on approche du prochain sabbat, et donc le mercredi reprend là où il s’est arrêté le mardi, et se trouve aussi dans le monde de l’action. Le jeudi est donc dans le monde précédant l’*Assiyah*, celui du *Yeširah*. Le vendredi est dans le *Beriah*, et nous revenons au Šabbat placé dans l’*Ašilut*. Chaque semaine, le même cycle se répète.

Cette application mystique que l’on retrouve dans la poétique de Coen confirme l’appartenance de l’auteur au système kabbalistique luranien, ce qui est conforme à la croyance - remise en question par une partie de l’historiographie la plus récente - qui lie le sabbatianisme et la mystique luranienne. Il convient, en particulier, de souligner la manière dont Coen s’inspire des enseignements de Luria transmis par Ḥayim Vital dans l’ouvrage *Eš Ḥayim*, en faisant spécifiquement référence au chapitre intitulé שער הנהגת הלימוד, la porte de la conduite à tenir pendant l’étude, 1:12, dans lequel Vital expose

précisément les correspondances entre les jours de la semaine, les noms divins et les mondes kabbalistiques.

D'un point de vue métrique, les compositions de Coen sont composées de strophes qui suivent le modèle quantitatif-syllabique que nous avons mentionné précédemment. Dans ce système, les éléments traditionnellement considérés comme des semi-voyelles, tels que les *šewa* et les *ḥatafîm*, sont plutôt comptés comme de véritables voyelles et forment une syllabe (en hébreu, chaque voyelle correspond à une syllabe). Les formes prosodiques sont les *pizmonim* (laudes et *seliḥot*) strophiques dans la forme à structure embrassée du *šir me-en ezori*. Coen, cependant, introduit un élément particulier dans le choix métrique évident dans le *seder* des jours de la semaine, celui qui est consacré aux jours de la semaine. En fait, il explique dans les *kawwanot* d'introduction comment il applique une correspondance entre la connotation métrique et kabbalistique du *piyyut*: les poèmes de cinq jours sur sept sont en fait construits par les syllabes de six voyelles "vraies" (nous utilisons le mot général "vrai", car des termes tels que "plein" ou "long" feraient référence à des concepts grammaticaux qui induiraient ici en erreur, dans la mesure où aucune distinction sur la longueur des voyelles n'est appliquée par l'auteur), et seuls les poèmes relatifs au lundi et au jeudi sont composés d'un *yated* (*šewa* + voyelle) et de quatre voyelles "vraies". Le lundi et le jeudi sont des jours spéciaux, souvent consacrés au jeûne. Dans les confréries contemporaines et plus anciennes, une attention particulière est accordée à ces jours, comme on peut le voir dans les statuts de la confrérie Solerti, fondée à Bologne en 1546. L'une des obligations des membres du groupe était en effet d'être ponctuels lors des services religieux à la synagogue le premier jour du mois, à *Hanukka*, le lundi et le jeudi ainsi que les jours de jeûne. Le lundi et le jeudi, les frères étaient également tenus de verser un tribut pécuniaire aux caisses du groupe. Dans les cercles de dévotion de Safed aussi, ces journées étaient tenues en grande estime, et il était d'usage que les sages envoient des sermons à la confrérie.

Coen précise comment la présence ou l'absence de jugement divin, et la peur qui lui est associée, détermine ainsi son choix de métrique, six voyelles "vraies" lorsque le jugement divin est absent, *yated* et quatre voyelles lorsqu'il est imminent: ainsi, dans le *seder* hebdomadaire, nous avons le dimanche, le mardi, le mercredi, le vendredi et le samedi, dont chacun comporte des vers composés de six voyelles vraies, et les poèmes

du lundi et du jeudi exprimés en vers qui comportent chacun un *yated* et quatre voyelles vraies.

Cette utilisation particulière et explicite de la métrique liée au sens kabbalistique de l'époque semble intéressante en tant que témoignage d'une période historique où l'étude et l'exercice mystique étaient largement répandus dans la population, et comment elle a trouvé une place également dans la production poétique.

Enfin, nous nous sommes consacrés à l'analyse et à la traduction du texte en tenant compte de la version imprimée, qui est reprise telle quelle dans la première édition vénitienne, ainsi que dans la deuxième édition de Mantoue. Une exception pour des raisons évidentes est la première page où le titre, l'auteur et l'imprimeur apparaissent dans la version vénitienne, tandis que dans la version de Mantoue, ces informations sont complétées par une explication des circonstances dans lesquelles il a été décidé d'imprimer cette collection.

En conclusion de la thèse, une dernière réflexion vise à clarifier le résultat auquel la recherche a conduit en ce qui concerne le développement du mouvement sabbatianiste en Italie et la figure de Binyamin Coen en particulier. Cette réponse personnelle est, une fois de plus en opposition à une hypothèse de Scholem, à savoir à la simplification mise en avant par l'érudit allemand lorsqu'il définit Coen comme étant un «simple» représentant du mouvement sabbatianiste en Italie. Certes, l'affirmation de Scholem repose sur une part de vérité, mais elle s'avère partielle à nos yeux, car elle ne repose que sur une étude des relations personnelles et intellectuelles de Coen, et non sur le contenu des écrits qu'il a réellement produits. Si le réseau de Coen, que j'ai largement analysé dans la thèse, fait certainement penser à un intérêt sabbatéen - il suffit de se rappeler les notes du rabbin sur les conversations qu'il a eues avec les différents émissaires sabbatéens accueillis par lui-même et par Rovigo - la lecture de ses œuvres imprimées et des textes produits pour un usage para-liturgique et confraternel met en évidence avec une force extrême la prépondérance de l'élément kabbalistique et ascétique, tandis qu'elle limite un éventuel intérêt sabbatéen à un espoir messianique générique extrêmement développé et absolument référencé et inséré à l'époque où l'auteur vivait et travaillait. Notre conclusion personnelle est donc que, en supposant que l'on puisse prendre la figure de Coen comme modèle et paradigme, on dispose des éléments pour identifier un développement bien défini du mouvement sabbatianiste au

moins en ce qui concerne l'Italie au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles. Ce sabbatianisme tardif serait donc identifié à des rabbins savants et cultivés qui menaient une existence guidée par un puissant espoir de rédemption messianique, consacrée à l'étude de la Kabbale et à l'exercice d'une piété ascétique, exercée au sein d'un judaïsme orthodoxe qui, cependant, élargissait ses horizons dans une sphère para-liturgique et confraternelle. Une existence marquée par la recherche perpétuelle du perfectionnement et de la manière correcte de vivre sa foi.

Introduzione

La mia tesi di dottorato, “Le développement du mouvement sabbatianiste en Italie. Binyamin ben El‘azar Coen Vitale da Reggio et son ‘Et ha-zamir, (עת הזמיר), Il tempo del canto)”, tenta d'indagare lo sviluppo che ha subito il movimento sabbatiano in Italia, cercando d'inquadrare quali fossero i tratti caratterizzanti di un esponente del movimento in poca tardiva. Parliamo quindi di post-sabbatanesimo o di sabbatanesimo tardivo, riferendoci a un momento in cui il leader principale della corrente messianica - Šabbetai Ševi - aveva già fallito la sua missione redentiva e aveva fatto atto di apostasia, portando su di sé e sui suoi fedeli l'onta della scomunica e la conseguente repressione da parte dell'autorità rabbinica.

In particolare, analizzo le vicende biografiche e la produzione testuale di un rabbino italiano vissuto tra XVII e XVIII secolo, appunto Binyamin ben El‘azar Coen Vitale da Reggio (1651-1730). In questo senso, un interrogativo determinante cui cercare risposta riguarda la duplicità che caratterizzava la figura di Coen, tratto che si può estendere ad alcuni suoi contemporanei come Avraham Rovigo e Mosè Zacuto, di cui si parlerà ampiamente nella tesi.

Pur rivestendo il ruolo di rabbino estremamente stimato a capo di una comunità infatti, Coen veniva annoverato da Gershom Scholem – il padre degli studi sul Sabbatanesimo - tra i fedeli sabbatiani più in vista nel panorama italiano, in un momento in cui questa corrente messianica non era considerata ortodossa. Questi due piani esistenziali – rabbino e sabbatiano - possono essere affrontati come ufficiale l'uno e ufficioso l'altro, o coesistevano piuttosto in un sistema di personalità complesso e multiforme? Ancora, è possibile stabilire un profilo culturale di questi sabbatiani, post-sabbatiani o sabbatiani tardivi? Si cercherà di dare risposta a questo quesito analizzando la biografia e la produzione letteraria di Binyamin Coen.

L'area di studio privilegiata è quindi quella dell'Italia pre-moderna e più specificamente - a causa delle origini piemontesi di Coen Vitale e dell'area geografica interessata dal suo network relazionale - alcune delle comunità ebraiche del nord e del centro del paese: Alessandria, Venezia, Modena, Reggio Emilia, Mantova, Ferrara e Carpi. Il fatto che lo spazio in cui si muove questo studio sia quello italiano, fa sì che divenga inevitabile un parallelismo e una comparazione continua con il mondo cristiano circostante. Infine,

la ricerca si focalizza sulla figura di Coen Vitale poiché, come già scritto, seppur venga citato da Scholem in svariate pubblicazioni come uno degli esponenti principali del movimento sabbatiano italiano, non vi sono studi specifici che lo riguardino e ne approfondiscano il pensiero tramite lo studio dei suoi scritti.

Un primo passo determinante per poter comprendere questo personaggio e la sua produzione letteraria, è stato per me quello di apprendere come la sua poesia fosse utilizzata all'interno delle confraternite ebraiche devote dell'epoca, gruppi sviluppatesi tra le mura di numerosi ghetti italiani. Dovevo quindi prima di tutto approfondire il periodo tridentino e l'epoca dei ghetti, così da poter ricostruire la cornice storica, sociale e culturale in cui si svilupparono le suddette confraternite. Dunque capire cosa s'intendesse col termine confraternita in ambito ebraico, che origine avesse, quale fosse stato il suo sviluppo in epoca pre-moderna e se vi fossero realtà simili nella coeva compagine cristiana.

La prima sezione della tesi - Il contesto storico e spaziale dell'ebraismo italiano tra XVII e XVIII secolo. Sullo sfondo della Controriforma: Città, ghetti, confraternite – si apre così con un excursus che analizza alcuni dei passaggi dal Medioevo all'età moderna che coinvolsero la storia dell'ebraismo italiano, e non solo. Alla luce di un'analisi che tenga conto di sviluppi determinanti come quelli che seguirono il periodo tridentino e l'istituzione dei ghetti ebraici, diviene infatti possibile cogliere la diffusione delle associazioni religiose a carattere devoto cui si assistette a partire dalla fine del Cinquecento, e comprendere la partecipazione laica alla vita spirituale sia in ambito cristiano che ebraico.

Una volta presentato il contesto culturale post-tridentino e quello dell'istituzione dei ghetti, si passa ad analizzare lo sviluppo dell'associazionismo cristiano ed ebraico. Si comincia così col cercare di stabilire cosa s'intenda per confraternita laica d'ispirazione cattolica, illustrando la nascita, l'incremento e la differenziazione delle prime confraternite cristiane in un arco di tempo che va dal XIII al XVII secolo. Ci si sofferma con particolare attenzione sulla svolta in senso devozionale che si ebbe tra XVII e XVIII secolo e che ritroviamo anche nel mondo ebraico dell'epoca.

Si passa così all'associazionismo ebraico, descrivendone anche in questo caso gli albori risalenti al XIII secolo. Si sottolinea nuovamente il fondamentale passaggio, che avvenne altresì a partire dal XVII secolo, da confraternite puramente assistenziali e caritatevoli a gruppi dal carattere devoto e mistico. Inserendosi in un'ampia tradizione storiografica, si riconosce un ruolo determinante in questa svolta alla Cabala e alla sua diffusione,

divenuta senza precedenti proprio a partire dal Seicento e con particolare importanza tra le fila dell'ebraismo italiano.

Dopo averne descritte le dinamiche generali, si dedica un intero capitolo alle confraternite nate nel ghetto di Mantova, contesto di utilizzo delle poesie cabalistiche di Binyamin ben El'azar Coen Vitale da Reggio e comunità con la quale quest'ultimo era in continua corrispondenza.

Per spiegare la svolta devozionale e ascetica delle confraternite italiane durante il Seicento, oltre ad aver presentato uno sviluppo parallelo nel mondo cristiano circostante, ci si rifà allo studio dell'esperienza confraternale di natura mistica che investì durante il Cinquecento la città di Safed, in Galilea. Si analizzano così i gruppi cabalistici più importanti che vi operarono, la loro nascita, lo sviluppo, le rispettive *Hanhagot* (statuti), e si cercano influenze e parallelismi con le confraternite devote e mistiche nate nei ghetti italiani.

Dopo aver ricostruito dunque il contesto in cui inserire Binyamin Coen Vitale e le sue opere, si affronta con la seconda sezione della tesi la nascita e lo sviluppo del movimento sabbatiano, con particolare attenzione all'Italia e al network del nostro autore. Così si spiega brevemente cosa s'intenda con i termini "messia" e "messianismo" in ambito ebraico, definizioni fondamentali per poter comprendere la nascita e lo sviluppo di un movimento messianico in epoca pre-moderna. Si passa poi ad inquadrare la nascita del Sabbatanesimo e le cause del suo enorme successo nell'ebraismo dell'epoca, sia in Terra d'Israele che nelle comunità diasporiche. In questo senso, si costruisce l'esposizione partendo dalla risposta fondativa della ricerca sul Sabbatanesimo formulata da Gershom Scholem nell'opera che resta un punto di riferimento imprescindibile nello studio di questo movimento, *Sabbetay Sevi. Il messia mistico. 1626-1676*. Lo studioso tedesco identificò come elemento unificante e comune nella diffusione del fenomeno sabbatiano quello teologico, riferendosi in particolare alla Safed luriana e allo sviluppo che la città subì nel sedicesimo secolo, di cui si parla diffusamente nella prima sezione di questa tesi. Poiché appare però problematico pensare che complesse teorie mistiche elaborate all'interno di alcuni gruppi ristretti di cabalisti, fossero sufficienti per spiegare la nascita e la diffusione di un risveglio penitenziale e messianico di massa, si è rivelato necessario fare il punto sullo *status quaestionis*, affrontando lo sviluppo storiografico che ha subito l'interpretazione del movimento sabbatiano in epoca post-scholemiana. La storiografia

grafia successiva a Scholem ha infatti intrapreso un percorso di de-costruzione che perdura tutt'oggi, andando a scardinare in particolare: la Cabala luriana come causa principe di successo e diffusione del Sabbatanesimo, la rilevanza dell'elemento di redenzione politica e nazionale nella 'teologia sabbatiana', il rapporto privilegiato tra *conversos* e movimento messianico sabbatiano e la centripeticità e la matrice esclusivamente ebraica della corrente sabbatiana. Ed è così che il secondo capitolo di questa seconda sezione si occupa di riassumere le teorie principali sulla nascita del Sabbatanesimo, scaturite dalla de-costruzione e dalla contrapposizione alla prospettiva scholemiana.

Dopo aver illustrato il dibattito storiografico attorno alla nascita, alla diffusione e all'interpretazione del movimento, passo poi a tracciarne una breve presentazione delle vicende puramente storiche e dei suoi protagonisti: Šabbetai Ševi e Natan di Gaza. Procedo in questo excursus di eventi sabbatiani descrivendo il divampare dell'agitazione messianica e la tragica scelta finale dell'apostasia da parte di Ševi. Questo snodo segna un punto di non ritorno nella vicenda messianica, producendo un vero trauma nel mondo ebraico dell'epoca.

Mi concentro poi sulla diffusione del Sabbatanesimo in Italia, area geografica privilegiata di questo studio. Viene così descritta la rinascita messianica a Venezia, Livorno, Casale Monferrato, Alessandria, Ferrara, Verona, Torino, Ancona, Mantova e Modena.

Dopo aver illustrato cosa fosse il movimento sabbatiano, quale sviluppo subì e di che portata fu la sua diffusione nella diaspora e in particolare in Italia, mi sono soffermata sul network mistico di cui faceva parte Binyamin ben El'azar Coen Vitale da Reggio. Questi, assieme al collega ed amico Avraham Rovigo, è stato infatti indicato da Gershom Scholem nell'opera già ampiamente citata su Šabbetai Ševi, come uno dei maggiori esponenti italiani del credo sabbatiano. Al di là dell'affiliazione effettiva di Coen al movimento, teoria che a mio parere merita un'analisi più profonda e problematica di quella operata fino ad ora e che ho cercato di affrontare a conclusione della tesi, va sicuramente riconosciuto come i due rabbini italiani in questione fossero pienamente inseriti in una rete rilevante da un punto di vista d'interesse cabalistico e pietistico.

Le figure principali di questo circolo sapiente, erano Avraham Rovigo, Coen stesso e Mosè Zacuto; triade e cuore, come vedremo, di un network più ampio. Le relazioni e i rapporti intessuti tra Binyamin Coen e varie personalità della sua epoca, hanno come comune denominatore un interesse per la Cabala e per uno stile di vita pietistico e asce-

tico, che poteva contenere e catalizzare anche aspetti e curiosità di carattere sabbatiano, ma era improntato alla perenne ricerca di un miglioramento di sé e della via corretta per vivere la propria fede.

Nella terza e ultima sezione della tesi, affronto le vicende biografiche e l'opera letteraria e poetica di Binyamin Coen. Per cercare di comprendere questo contesto italiano che possiamo forse definire sabbatiano tardivo, l'analisi della sua figura e del suo pensiero assumono infatti un valore paradigmatico.

Il tentativo di ricostruzione biografico che ho affrontato si è basato sulla raccolta di elementi disseminati e sparsi in diverse pubblicazioni e sui dati che è possibile ricavare dagli scritti dell'autore stesso.

Fu durante la permanenza a Reggio Emilia che vennero stampate le sue opere principali, che testimoniano un'erudizione di carattere enciclopedico in materia giudaica e ci mostrano un vero intellettuale ebreo capace di scrivere in un ebraico aulico e di cimentarsi in prosa e in poesia, così come nell'arte dell'esegesi e dell'interpretazione cabalista, producendo anche una letteratura ritualistica e pietistica specifica per l'attività delle confraternite devote.

Analizzo quindi le principali opere a stampa di Coen, ricordando però che numerosi suoi scritti restarono in versione manoscritta, e tra questi molti erano di argomento cabalistico. Questo dato è prezioso per cercare di cogliere un quadro culturale dell'autore il più completo possibile.

Il primo dei suoi scritti ad essere stampato fu אלוֹן בְּכוֹת *Alon Bakut* (Quercia del pianto, Genesi 35.8), pubblicato a Venezia presso la Stamperia Bragadina nel 1712. Presentato come un ampio commento al libro delle Lamentazioni, il testo rivela un'interpretazione tipicamente sabbatiana del rotolo di *Eika*, letto e interpretato dall'autore come un "inno di gioia e lode alla redenzione della futura epoca messianica", in linea con la tradizione sabbatiana di festeggiare il 9 di Av come una ricorrenza gioiosa legata alla data di nascita del messia. La particolarità di questa raccolta, che spicca per densità e riferimenti colti, articolandosi in citazioni continue della Bibbia e del Talmud, è infatti la scelta di rileggere tutte le Lamentazioni in chiave positiva e consolatoria.

Passo poi ad analizzare *Avot Olam*, "I padri dell'universo", dettagliatissimo commento dei *Pirkei Avot* pubblicato presso la Stamperia Bragadina di Venezia nel 1718. Prima di entrare nel vivo del suo commento, Binyamin Coen compone una lunga introduzione in

cui traspare tutta la sua attitudine cabalistica nel leggere e spiegare il mondo terreno in stretta connessione col mondo celeste, tendenza che come vedremo si confermerà ampiamente anche nella sua produzione poetica.

גבול בינימין *Gevul Binyamin* (Il confine di Binyamin), terzo – per cronologia - testo a stampa di Binyamin Coen, è stato pubblicato ad Amsterdam nel 1726 presso la stamperia di Rabbi Šlomo ben R. Yosef Proops. È l'unica tra le opere di Coen a entrare nel mercato librario all'estero e non tramite la Bragadina di Venezia. L'interesse principale di questo corposo scritto di 720 pagine, che ci presenta questa volta un Coen predicatore, è di natura biografica poiché fornisce svariate informazioni sull'autore e sulle sue relazioni personali e intellettuali.

Dopo aver analizzato le tre principali opere a stampa di Coen, mi sono concentrata con particolare attenzione sulla sua raccolta poetico-cabalistica עת הזמיר ('Et hazamir Il tempo del canto, Cantico dei Cantici 2:12), pubblicata per la prima volta a Venezia presso la Stamperia Bragadina nel 1707. Per poterne comprendere la poetica, dobbiamo considerarla inserita in quella produzione letteraria che era espressione delle confraternite devote italiane tra XVII e XVIII secolo: l'ambito di fruizione di questi poemi era infatti la confraternita mantovana Šomrim la-Boqer, (Sentinelle del mattino), gruppo dedito alla veglia antelucana.

Ho quindi descritto brevemente la poesia ebraica italiana tra XVI e XVIII secolo, soffermandomi sull'epoca pre-moderna e sul legame che intercorre tra poesia religiosa e vita religiosa collettiva, con particolare riferimento alla vita ebraica dei ghetti. Ho preso in considerazione la produzione poetica degli *Šomrim la-boqer* (Sentinelle del mattino), che come abbiamo visto erano estremamente diffusi all'epoca nelle comunità ebraiche italiane, e gruppo al quale si riferisce anche il testo poetico di Coen.

Dopo aver parlato specificamente degli *Šomrim la-boqer* mantovani il cui formulario, l'*Ayyelet ha-šaḥar* (La cerva dell'aurora), contiene la raccolta poetica di Coen, ho intrapreso un breve paragone con la coeva poetica cristiana e con la rinascita della *lauda*.

Oltre all'influenza dei gruppi cabalistici di Safed sulla poesia ebraica infatti, va considerata anche quella del mondo cristiano circostante. Il periodo della Controriforma vide la stampa di numerosissime opere a carattere devozionale, anch'esse conseguenza di quella cristianizzazione operata dalla Chiesa cui ci siamo riferiti nella prima sezione della tesi.

Le similitudini tra poetica ebraica e cristiana all'epoca dei ghetti erano essenzialmente racchiuse nell'ambito di fruizione e nelle tematiche affrontate.

Dopo aver tracciato quindi brevemente una panoramica sulla poesia ebraica italiana dell'epoca e averne identificato le influenze sia interne che esterne al mondo ebraico, mi sono dedicata all'analisi e alla traduzione della raccolta poetica di Coen, עת הזמיר, *'Et ha-zamir*. Ho così descritto le tre versioni manoscritte, custodite rispettivamente alla Biblioteca dell'Università di Haifa (Ms. HA 12), in quella dell'Università della California di Los Angeles (Ms. 779 bx. 11.4), e nell'archivio della comunità ebraica di Torino (Ms. 13), tracciandone le differenze e le peculiarità. Poi mi sono occupata d'illustrare la vicenda editoriale del testo a stampa, partendo dalla prima edizione veneziana del 1707, per poi passare a quella integrata nell'innario *Ayyelet ha-šahar* (La cerva del mattino), che vide la sua seconda edizione nel 1724 (la prima risaliva al 1612 e non conteneva ancora i componimenti di Coen), in occasione della riorganizzazione della confraternita *Šomrim la-boqer* di Mantova. עת הזמיר fu pubblicato poi nuovamente nel 1753, anche questa volta in relazione allo stesso gruppo, in cui il testo veniva recitato dopo l'*Ašmoret ha-boqer* di Aharon Berekyah Modena.

“Il tempo del canto” nella sua versione a stampa finale del 1753 è composto da un'introduzione dell'autore e da una di suo genero Isaia Bassan, da un *seder* feriale di sette poesie, una per ogni giorno della settimana, un *seder* festivo e semi-festivo di quindici poesie dedicate alle feste del calendario liturgico, una per quei giorni che non hanno una preghiera supplementare (in ebraico תהנה *tehina*), e una di natura occasionale, quella per la circoncisione, il *berit mila*. La raccolta poetica di Coen rispecchia quindi la composizione tipica degli innari delle confraternite per la veglia antelucana: *seder* feriale, festivo e semi-festivo, poesie occasionali.

Le tematiche ricorrenti sono quelle della poesia religiosa del tempo: il pentimento, il pianto, la redenzione, la salvezza, l'avvento messianico, ma possiamo riscontrare anche quell'inclinazione didattica descritta nella tesi, nell'uso ricorrente di citazioni bibliche, in particolare dei Salmi, e di riferimenti continui ai *midrašim*.

I *piyyutim* di Coen nelle versioni a stampa sono inoltre caratterizzati da un profondo afflato cabalistico, evidente in particolare nelle *kawwanot* che introducono molte delle composizioni. Queste “intenzioni” hanno la funzione di indurre una meditazione mistica legata ad alcuni elementi cabalistici che abbiamo trattato nella prima sezione della tesi,

come gli *olamot* (i mondi cabalistici), le *sefirot* (le emanazioni divine), la *merkavah* (il carro celeste della tradizione mistica) e i nomi divini. Inoltre Coen applica una ciclicità cabalistica alla scansione dei giorni della settimana. Anche la corrispondenza dei giorni settimanali coi quattro mondi mistici che l'autore opera in ogni *kawwana* introduttiva è di origine cabalistica. Quest'applicazione mistica che riscontriamo nella poetica di Coen conferma l'appartenenza dell'autore al sistema cabalistico luriano, in linea quindi con la convinzione - posta in discussione da parte della storiografia più recente - che lega Sabbatanesimo e mistica luriana. In particolare sottolineiamo come Coen si ispiri agli insegnamenti di Luria nella forma tramandata da Ḥayim Vital nell'opera *Eṣ Ḥayim*, con particolare riferimento al capitolo intitolato שער הנהגת הלימוד, la porta della condotta da tenere durante lo studio, in cui Vital espone appunto le corrispondenze tra giorni della settimana, nomi divini e mondi cabalistici.

Da un punto di vista metrico, i componimenti di Coen sono fatti di strofe che seguono il modello quantitativo-sillabico. L'autore introduce però un elemento peculiare nella scelta metrica molto evidente nel *seder* feriale, quello dedicato ai giorni della settimana. Esplicita infatti nelle *kawwanot* introduttive come venga applicata una corrispondenza tra connotazione metrica e cabalistica del *piyyut*: componimenti di cinque giorni su sette sono infatti costruiti da sillabe di sei vocali “vere” (utilizzo il termine generico di vere perché termini come “piene” o “lunghe” rimanderebbero a concetti grammaticali che qui svierebbero, poiché non è applicata dall'autore alcuna distinzione sulla lunghezza delle vocali), e solo le poesie relative al lunedì e al giovedì sono fatte di uno *yated* (*šewa*+ vocale) e quattro vocali “vere”. Lunedì e giovedì sono giorni particolari, spesso dedicati al digiuno. Sia nelle confraternite coeve che in quelle più antiche è riscontrabile un'attenzione particolare per questi giorni.

Coen specifica come la presenza o la mancanza di giudizio divino e il timore ad esso associato, determinino così la sua scelta metrica: sei vocali “vere” quando il giudizio divino è assente, *yated* e quattro vocali quando invece incombe. Così nel *seder* settimanale abbiamo domenica, martedì, mercoledì, venerdì e sabato che presentano versi ognuno composto da sei vocali vere, e le poesie del lunedì e del giovedì espresse in versi che includono ciascuno uno *yated* e quattro vocali vere.

Quest'uso peculiare ed esplicito della metrica legata al significato cabalistico mi sembra interessante a testimonianza di un periodo storico in cui lo studio e l'esercizio mistico

erano largamente diffusi nella popolazione, e di come trovassero spazio anche nella produzione poetica.

Mi sono infine dedicata all'analisi e alla traduzione del testo prendendo in considerazione la versione a stampa, che si ripete invariata nella prima edizione veneziana così come nella seconda mantovana. Fa eccezione per ovvie ragioni la prima pagina in cui compaiono titolo, autore e stamperia nella versione veneziana, mentre in quella mantovana a queste informazioni viene aggiunta la spiegazione della circostanza in cui si è deciso di stampare questa raccolta.

Avvertenze sulla traslitterazione dall'ebraico all'italiano

'	א
b/v	ב
g	ג
d	ד
h	ה
w	ו
z	ז
ḥ	ח
ṭ	ט
y	י
k	כ
l	ל
m	מ
n	נ
s	ס
'	ע
p/f	פ
ṣ	צ
q	ק
r	ר
ś	ש
š	שׁ
t	ת

Parte prima. Il contesto storico e spaziale dell'ebraismo italiano tra XVII e XVIII secolo. Sullo sfondo della Controriforma: Città, ghetti, confraternite.

Per poter comprendere l'evoluzione del fenomeno confraternale cristiano ed ebraico che tratteremo nei capitoli successivi è necessario affrontare un breve inquadramento storico che si focalizzi rispettivamente sul cosiddetto periodo tridentino e sull'istituzione dei ghetti ebraici. Solo alla luce di un - seppur rapido - *excursus* che tenga conto di questi sviluppi determinanti, diviene infatti possibile cogliere la diffusione delle associazioni religiose a carattere devoto cui si assistette a partire dalla fine del Cinquecento, e comprendere la partecipazione laica alla vita spirituale.

Questi due elementi - confraternite devote e spiritualità laica - si riveleranno a loro volta funzionali allo studio della figura al centro di questa tesi, Binyamin Coen Vitale da Reggio (1651-1730), e della sua raccolta di poesie cabalistiche, *'Et ha-zamir* Venezia, 1707.

Ci concentriamo ora in particolare sui dibattiti teologici che caratterizzarono il mondo cristiano in epoca tridentina, sulla spiritualità rinnovata e diffusa, sullo sviluppo in senso coercitivo che subì l'atteggiamento della Chiesa nei confronti della compagine ebraica e che sfociò nell'istituzione dei ghetti.

Capitolo 1. Alcuni tratti caratterizzanti del passaggio tra medioevo ed età moderna

Come scrive la studiosa Paola Vismara, tracciando una storia della Chiesa non bisogna assecondare quell'atteggiamento storiografico che va a distinguere nettamente - se non a contrapporre - medioevo ed età moderna, ma considerare uno sviluppo complessivo a partire dal XIV secolo¹.

Dal Duecento, infatti, fenomeni come lo sviluppo dei centri urbani e dei nuovi ceti cittadini e un'istruzione più diffusa tra mercanti e artigiani, si accompagnarono quasi in tutta Europa ad una maggiore partecipazione e rivendicazione da parte del mondo

¹ P. Vismara, «Il cattolicesimo: dalla "riforma cattolica" all'assolutismo illuminato», in *Storia del Cristianesimo*, III. L'età moderna, a cura di G. Filoramo, D. Menozzi, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 151-290, cit. p. 187.

laico². Con le città nacquero infatti anche nuove devozioni – spesso a carattere domestico – che ponevano al centro della venerazione i santi protettori e facevano un uso diffuso delle reliquie³.

Anche negli ambiti rurali la Chiesa manteneva una certa egemonia, in un ampio processo di cristianizzazione di antichi riti contadini⁴. Il clero ritualizzava poi i passaggi fondamentali dell'esistenza umana, dal battesimo dei neonati all'estrema unzione dei moribondi.

Un'attenzione sempre più marcata e diffusa per la salvezza delle anime e per la vita *post mortem* portò alla teorizzazione teologica del limbo che, seppur molto dibattuta, si accompagnò a pratiche come quella dei pellegrinaggi ai santuari - in particolare quelli mariani - e alla vendita delle indulgenze. Quest'ultima prassi iniziò ad affermarsi come consuetudine in occasione dei giubilei - anni dichiarati santi che vedevano il concentramento a Roma di centinaia di pellegrini - a partire dal papato di Bonifacio VIII (1230-1303)⁵.

Sullo sfondo delle nuove realtà cittadine, inoltre, parte dei chierici si dedicava alla catechesi e alla cura dei più fragili, cooperando o scontrandosi con le organizzazioni laiche che rivendicavano la propria partecipazione alla vita religiosa⁶. Da questo incontro tra mondo ecclesiastico e mondo laico nacquero le prime confraternite che analizzeremo più dettagliatamente nei capitoli successivi.

Quest'inclinazione alla carità e alla penitenza riempirono le città di flagellanti, come vedremo meglio nelle pagine seguenti, soprattutto in momenti chiave della religiosità cristiana come la Quaresima⁷. Queste correnti di *devotio moderna* professavano un cristianesimo rinnovato, "interiore, personale, modellato sull'imitazione di Cristo"⁸. Que-

² V. Lavenia (a cura di), *Storia del Cristianesimo. L'età moderna (secoli XVI-XVIII)*, Carocci editore, Roma, 2015, p. 39.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem.

⁵ Idem, p. 40.

⁶ Idem, p. 41, sulle associazioni assistenziali si veda J. W. Brodman, *Charity and Religion in Medieval Europe*, Catholic University of America Press, Washington, 2009.

⁷ V. Lavenia (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, op.cit. p. 41.

⁸ P. Vismara, «Il cattolicesimo: dalla "riforma cattolica" all'assolutismo illuminato», op. cit., p. 153.

sto processo fu agevolato anche dall'avvento della stampa che, a partire dal Quattrocento, rese la lettura della Bibbia in lingua volgare e dei testi di devozione in genere, accessibile ad un pubblico decisamente più ampio⁹. Sempre nel corso del XV secolo gli ordini monastici e mendicanti si fecero promotori di un ritorno “alla rigida applicazione delle regole conventuali”¹⁰.

Un altro elemento fortemente caratterizzante del periodo a cavallo tra medioevo e prima età moderna fu l'ampia diffusione della profezia e della predicazione¹¹, fenomeni che analizzeremo più volte nel corso della tesi.

Si affermò una tendenza generale a voler “espandere e radicare il cristianesimo entro un orizzonte di maggior conoscenza e interiorizzazione”¹², premessa determinante per il successo che riscontrarono poi entrambe le riforme di matrice cristiana, quella protestante e quella cattolica.

Se nel Duecento le eresie più diffuse erano state quelle dei catari e dei valdesi, quelle trecentesche si erano caratterizzate per la lotta alla ricchezza e alla corruzione ecclesiastica; i gruppi eretici che si svilupparono nel Quattrocento erano invece per lo più espressione di “un dissenso dottrinale sul piano dei sacramenti e del potere del clero di perdonare, aver accesso esclusivo alle Scritture e subordinare i laici”¹³.

Il Cinquecento vide così combinarsi elementi politici e religiosi che, con le spinte riformatrici ereditate dal Tre e dal Quattrocento, portarono il cattolicesimo a definirsi in modo radicale¹⁴.

⁹ V. Lavenia (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, op. cit., p. 39.

¹⁰ Idem, p. 41.

¹¹ Ibidem; C. Delcorno, *‘Quasi quidam cantus’. Studi sulla predicazione medievale*, Olschild, Firenze, 2009; K. A. Rivers, *Preaching the Memory of Virtue and Vice: Memory, Images, and Preaching in the Late Middle Ages*, Brepols, Turnhout, 2010.

¹² P. Vismara, «Il cattolicesimo: dalla "riforma cattolica" all'assolutismo illuminato», op. cit., p. 153.

¹³ V. Lavenia (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, op. cit., pp. 44-45. Si veda anche M. Firpo, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento. Un profilo storico*, Bari, Laterza 2008; D. Cantimori, *Eretici Italiani del Cinquecento*, Torino, Einaudi 2009 (ed. or. 1992); *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500. Nuovi testi di Symon Budny, Niccolò Paruta e Jacopo Paleologo*, Firenze, La Nuova Italia Editrice 1977; D. Caccamo, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611). Studi e documenti*, Firenze-Chicago, Sansoni Editore-The Newberry Library 1970.

¹⁴ P. Vismara, «Il cattolicesimo: dalla "riforma cattolica" all'assolutismo illuminato», op. cit., p. 154. Si veda anche G. Alberigo, “The Council of Trent”, in *Catholicism in Early Modern History: A Guide to Research*, John W. O'Malley (ed.), St. Louis, Center for Reformation Research, 1988, pp. 211–226.

Da inserire in questo panorama sono fenomeni come gli Stati generali francesi di fine XV secolo che si adoperarono per la creazione di chiese territoriali, l'eminente sforzo religioso di alcuni vescovi attivi nelle città, fino ai fermenti in seno agli ordini religiosi - si pensi uno tra tutti all'azione di Girolamo Savonarola (1452-1498) all'interno dell'ordine domenicano¹⁵.

Si mirava così ad un rinnovamento morale e religioso, condannando alcune consuetudini licenziose e concentrandosi “più sulla *renovatio* che sulla *reformatio*”¹⁶.

Per quanto riguarda l'universo dei laici, in cui ricordiamo per importanza l'oratorio del Divino Amore, prevaleva, come abbiamo già sottolineato, la volontà di esprimere la spiritualità attraverso opere caritative¹⁷.

In questo quadro complesso, che vedeva spesso sovrapporsi finalità comuni tra riforma protestante e cattolica, risultano quindi poco adeguati termini come riforma cattolica, protestante e controriforma, da sostituire, secondo la storiografia attuale, con i più esauritivi “cristianizzazione”, “confessionalizzazione cattolica”, “modernizzazione”, “disciplinamento sociale”¹⁸.

Il cattolicesimo del primo Cinquecento si caratterizzava quindi per “un'estrema mobilità delle tensioni religiose, delle energie volte al mutamento o alla riforma, in un intreccio sovente inestricabile tra fedeltà a Roma e tensione al rinnovamento”¹⁹.

Il Concilio di Trento fu il discrimine che definì in modo rigido l'identità delle chiese²⁰.

1.1 Il periodo tridentino

Il Concilio di Trento si aprì ufficialmente nell'omonima città il 13 dicembre 1545. La composizione del concistoro era formata quasi solo da ecclesiastici italiani, con qualche

¹⁵ P. Vismara, «Il cattolicesimo: dalla "riforma cattolica" all'assolutismo illuminato», op. cit., pp. 154-56.

¹⁶ Idem., p. 155.

¹⁷ Idem, p. 156.

¹⁸ Idem, p. 160.

¹⁹ Idem, p. 161.

²⁰ Idem, p. 162.

rara eccezione di rappresentanti spagnoli, tedeschi, francesi e inglesi. L'assemblea non rappresentava quindi la totalità del corpo episcopale e pur svolgendosi geograficamente lontano da Roma, era di fatto sotto il controllo papale²¹. Questa condizione, come ha spiegato dettagliatamente Adriano Prosperi, si era potuta creare per gli accordi di carattere giuridico ed economico che il papato aveva stipulato coi principi degli stati territoriali - poteri su scala regionale che erano andati a crearsi in Europa nel corso del Quattrocento²². Forte di queste premesse, Roma guardava al concilio tridentino come ad un'occasione per poter condannare le dottrine luterane e indirizzare il mondo ecclesastico verso un percorso di moralizzazione che non comportasse però strutturali modifiche²³. Lo scopo del concistoro era infatti multiplo: chiarire la dottrina ufficiale con lo scopo di contrapporla definitivamente a quella protestante, “rinvigorire e riformare la disciplina interna [...] ripristinare l'unità frantumata²⁴”.

Nonostante la limitata partecipazione e l'altrettanto scarsa rappresentanza, l'assemblea aveva poteri amplissimi. Si concordò di trattare sin da subito sia tematiche di risanamento morale e disciplinare sia dottrine teologiche, queste ultime spartiacque di una cristianità che si presentava ormai diversificata.

Rispetto alla durata effettiva del Concilio, possiamo individuare una prima fase che andò dal 1545 al 1547, una seconda che si svolse tra il 1551 e il 1552, contando questa volta anche la presenza di rappresentanti di principi e città protestanti, e un'ultima parentesi convocata nel 1561 da papa Pio IV (1499-1565)²⁵. Questo terzo momento vide la partecipazione più numerosa di vescovi italiani e imperiali, spagnoli e francesi, e si concluse nel 1563 lasciando però aperte, come vedremo, diverse questioni determinanti, in particolare lo spinoso dibattito sull'obbligo di residenza dei vescovi nelle diocesi²⁶.

²¹ A. Prosperi, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Giulio Einaudi Editori, Torino, 2010, p. 13.

²² Per approfondire l'argomento si faccia riferimento a A. Zorzi, *La trasformazione di un quadro politico. Ricerche su politica e giustizia a Firenze dal comune allo stato territoriale*, Firenze University Press, 2009; I. Lazzarini, *L'Italia degli Stati territoriali*, Editori Laterza, 2003.

²³ A. Prosperi, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, op. cit., p. 25. Si veda anche L. Felici, *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Roma, Carocci 2016.

²⁴ P. Vismara, «Il cattolicesimo: dalla "riforma cattolica" all'assolutismo illuminato», op. cit., p. 172.

²⁵ Idem, pp. 172-73.

²⁶ Ibidem.

Per quanto riguarda le questioni dottrinali si operò tendenzialmente secondo una logica di contrapposizione ai principi luterani, e così i teologi si trovarono ad affrontare questioni di fondamentale portata come il rapporto tra Bibbia e Tradizione, che poneva al centro la domanda se la via per la salvezza fosse interamente contenuta nelle Sacre Scritture o se si dovesse attingere anche da una tradizione orale²⁷. Venne affermato – contrariamente al concetto di *sola scriptura* luterano - che per i cattolici le fonti della rivelazione fossero sia Scrittura che Tradizione.

Ancora, strettamente legata allo stesso interrogativo, si poneva il dubbio se fosse lecito leggere le versioni volgarizzate della Bibbia. A tale riguardo i teologi sostennero che l'unica versione autentica fosse quella latina, la *Vulgata* di san Girolamo, schierandosi quindi in netta contrapposizione con le teorie luterane ed erasmiane²⁸.

Sempre nel confronto del 1546 si cercarono di definire le linee guida per i predicatori e di trovare formule di controllo per la stampa. Roma lavorava infatti perché il concilio definisse in modo netto ciò che era da considerarsi ortodosso e ciò che si presentava come eretico. In questo senso, la questione più delicata era rappresentata dalla dottrina della giustificazione, che vedeva la “fazione luterana” sostenere che il battezzato mantenesse parte del peccato originale anche dopo il bagno rituale, considerando dunque ogni cristiano al contempo “giusto e peccatore”. Prevalse però la corrente secondo cui a seguito del battesimo “la concupiscenza sopravvive come un qualcosa che deriva dal peccato e inclina ad esso, ma non è di per sé peccato”²⁹. Si affermava inoltre, in antitesi agli anabattisti che sostenevano che il battesimo dovesse essere un atto cosciente e volontario, che “i meriti di Cristo sono comunicati agli infanti nel battesimo”³⁰.

Questo dibattito risultava determinante poiché Lutero aveva basato gran parte della sua dottrina sulla giustificazione per sola fede che metteva in discussione quell'apparato di pietà religiosa e opere di carità che strutturava la società cristiana³¹. Durante il concisto-

²⁷ A. Prosperi, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, op. cit., p. 54.

²⁸ Idem, pp. 54-56,

²⁹ Idem, p. 58.

³⁰ Ibidem.

³¹ Idem, p. 59.

ro si contrapposero così l'idea di una fede viva, da cui scaturiscono opere buone, e una fede morta, sterile.

Questi confronti decisivi fecero emergere alcune figure peculiari, come quella del cardinal legato Reginald Pole (1500-1558), che postosi a capo della fazione degli “spirituali”, sosteneva che la giustificazione per fede non dovesse essere intesa “alla luterana” come contrapposta alle opere di carità, che anzi divenivano nella sua visione una necessaria conseguenza³².

Di questo gruppo di “spirituali” faceva parte anche la poetessa Vittoria Colonna, che prenderemo in considerazione nei prossimi capitoli in riferimento alla diffusione della poesia devota e spirituale cristiana, e alla sua comparazione con quella ebraica coeva.

Il primo maggio 1551 cominciò la seconda fase del concilio, incentrata questa volta sulla definizione dell'apparato sacramentale: eucarestia, penitenza, unzione degli infermi. Il dibattito sull'eucarestia riguardava principalmente la dottrina della transustanziazione, che si affermò come la ripetizione del sacrificio di Cristo, in contrapposizione ai calvinisti e al rito di memoria da essi teorizzato³³.

Il 28 aprile 1552 il concilio si arrestò nuovamente, per riprendere i lavori alla fine del 1560. In questa terza fase al concistoro si demandò anche la questione dell'Indice dei libri proibiti, e si affrontarono le tematiche riguardanti la riforma interna all'apparato ecclesiastico³⁴.

In questo senso i dibattiti di maggior rilievo si ebbero attorno all'obbligo o meno di residenza dei vescovi nelle diocesi per garantire la priorità dell'ufficio e del compito, che prevedeva ora un reddito specifico³⁵. La questione rispecchiava infatti un'esigenza più ampia, quella che la Chiesa si ponesse come obiettivo principale la cura delle anime, divenuta fondamentale per mantenere la sua egemonia in una società in forte mutamento³⁶. Il parroco rappresentava ora un punto di riferimento per i fedeli, in grado di guidarli culturalmente, moralmente e religiosamente, operando attraverso la predicazione e

³² Idem, p. 64.

³³ Idem, p. 68.

³⁴ Idem, pp. 70-72.

³⁵ P. Vismara, «Il cattolicesimo: dalla "riforma cattolica" all'assolutismo illuminato», op. cit., p. 175.

³⁶ A. Prosperi, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, op. cit., p. 77.

l'insegnamento della dottrina cristiana. Doveva inoltre conoscere il latino, perché il concilio stabilì ufficialmente nel 1562 che fosse l'unica lingua lecita per la liturgia; vennero così istituiti seminari in ogni diocesi e sottolineata sempre di più la necessaria distinzione tra clero e laici. L'ordine sacro, dai tratti e dai confini sempre più definiti, prevedeva ora esami che testassero la preparazione degli aspiranti chierici, che a loro volta dovevano rispettare limiti di età, accettare l'abito talare e la tonsura e fare propria una certa disciplina comportamentale³⁷.

La separazione tra clero e laici, che si era andata perdendo sempre più durante l'epoca medioevale, tornava ad essere marcata. Nell'epoca post-tridentina si affermò così la figura del vescovo-pastore – come Carlo Borromeo (1538-1584) a Milano o Gabriele Paleotti (1522-1597) a Bologna – impegnato primariamente nella salvezza delle anime dei suoi fedeli e in grado di “legittimare il mondo dei laici”³⁸. In questa direzione andarono anche alcuni editti come quello *Tametsi* (1563), che riconosceva il matrimonio come un rito disciplinato e sacro, d'istituzione divina e indissolubile, da celebrarsi in presenza di un parroco e due testimoni, andando dunque a screditare la pratica delle unioni clandestine diffusa al tempo³⁹.

L'influenza della Chiesa sulla vita sociale diveniva così man mano più diffusa e capillare. La parrocchia assumeva infatti anche la funzione di registro delle tappe decisive della vita del credente, dall'unione matrimoniale appena descritta al battesimo, andando ad espletare le funzioni di una sorta di anagrafe e divenendo centro della vita religiosa e sociale dell'individuo⁴⁰.

Sempre nell'ottica della *salus animarum*, s'introdussero registri per controllare la prassi sacramentale dei fedeli nella parrocchia, sinodi diocesani e provinciali e la pratica della visita pastorale⁴¹.

Nella fase finale del concilio si affrontò un'altra tematica determinante nello scontro con i protestanti: la venerazione dei santi e l'immagine del purgatorio. Il sistema romano si

³⁷ Idem, pp. 81-85.

³⁸ P. Vismara, «Il cattolicesimo: dalla "riforma cattolica" all'assolutismo illuminato», op. cit., p. 177.

³⁹ A. Prosperi, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, op. cit., p. 78.

⁴⁰ P. Vismara, «Il cattolicesimo: dalla "riforma cattolica" all'assolutismo illuminato», op. cit., p. 174.

⁴¹ A. Prosperi, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, op. cit., p. 82.

basava infatti su indulgenze e suffragi giustificati dal fatto che i credenti potessero operare in vita per alleviare le pene delle anime purganti, mentre i luterani rimandavano tutto al giudizio divino, negando il limbo e la condizione purgatoriale. Anche in questa occasione il concistoro si rivelò determinato nella volontà di definire in modo netto la distinzione con le idee di riforma protestante: si affermò l'uso delle immagini devote intese come supporto all'educazione religiosa, in una concezione che considerava l'arte figurativa una forma di linguaggio. Inoltre il controllo sulle immagini aiutava ad incarnare la devozione popolare⁴². Venne ufficialmente legittimata l'intercessione dei santi, nonché l'autorità della Chiesa sulle anime del purgatorio.

Il 4 dicembre 1563 il concilio di Trento era definitivamente concluso.

1.2 L'attuazione dei decreti tridentini e la spiritualità rinnovata

I decreti tridentini stabiliti dal concistoro vennero perpetrati principalmente dall'autorità romana: Pio IV con la bolla *Benedictus Deus* del 1564 confermava infatti i decreti conciliari e affidava al papato il compito di garantirne l'applicazione⁴³.

Tre questioni fondamentali non erano state esaurite durante l'assemblea conciliare: l'Indice dei libri proibiti, il catechismo e la riforma dei testi liturgici, cui si aggiunse la formulazione della *professio fidei tridentina*⁴⁴. Quest'ultima era un giuramento di fede che enunciava fedeltà alla Chiesa e a Roma e che si impose anche in ambito accademico in sede di laurea, e per mestieri con risvolti pubblici come il medico o l'insegnante⁴⁵.

La rinnovata missione pastorale, cui accennavamo in precedenza, non si limitava infatti a educare e guidare i fedeli, ma si poneva come forza motrice verso un'azione di disciplinamento collettivo contro i peccatori⁴⁶. In questo processo di regolamentazione e confessionalizzazione post conciliare giocavano un ruolo determinante anche gli ordini religiosi - fondati ex novo o rinnovati - spinti dal desiderio comune di tornare all'osser-

⁴² P. Vismara, «Il cattolicesimo: dalla "riforma cattolica" all'assolutismo illuminato», op. cit., pp. 206-08.

⁴³ Idem, p. 182.

⁴⁴ A. Prosperi, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, op. cit., pp. 98-99.

⁴⁵ Idem, p. 101.

⁴⁶ Idem, p. 107.

vanza dei voti e della regola. Erano capillarmente presenti nella società e operavano tramite la predicazione, l'attività educativa e pastorale, le azioni caritatevoli e benefiche nei confronti dei bisognosi. In particolare, si affermò la compagnia di Gesù di Ignazio di Loyola (1491-1556), i cui membri erano estremamente preparati da un punto di vista culturale, animati da forte spirito missionario, presenti in maniera capillare anche nei ceti più abbienti e fedeli al papato e a Roma⁴⁷. La mistica e la spiritualità propugate da Loyola erano infatti caratterizzate principalmente dal trovare compimento nel mondo, “luogo della presenza di Cristo tra gli uomini”⁴⁸. I gesuiti, estremamente attivi tra Cinque e Seicento, divennero confessori e consiglieri dei principi, emergendo nell'opera d'istruzione ed educazione dei fedeli.

Anche l'universo religioso femminile, cui varrebbe la pena dedicare uno studio approfondito in un'altra sede, era attraversato dalla medesima volontà di operare all'interno della *societas* cristiana – si pensi tra tutte alle Orsoline - ma subì al contrario in epoca post-tridentina uno sviluppo tendente sempre più alla clausura⁴⁹.

L'idea di riforma cattolica che scaturì dal concilio tridentino e caratterizzò la fase successiva, va intesa all'interno di una concezione cristiana di storia della Chiesa, che postula un allontanamento dalla perfezione apostolica delle origini, con la volontà quindi di riformare nel senso di sostituire un moderno inteso come elemento negativo⁵⁰.

La Chiesa dell'età confessionale, come abbiamo detto, era determinata a disciplinare la società, e in questo senso applicò limiti e restrizioni come l'abolizione dei giochi o l'interdizione di festeggiamenti e balli, coltivando invece forme spettacolari e collettive di devozione, in particolare processioni, pellegrinaggi e giubilei. Lo stesso atteggiamento si riscontra in modo parallelo, come vedremo, nel mondo ebraico delle confraternite devote dell'età dei ghetti.

⁴⁷ Idem, p. 108. Sulla Compagnia di Gesù si vedano F. Motta, “La compagine sacra. Elementi di un mito delle origini nella storiografia sulla Compagnia di Gesù”, in *Rivista storica italiana*, 117/1 (2005), pp. 5-25; “Il serpente e il fiore del frassino. L'identità della Compagnia di Gesù come processo di autolegittimazione”, in *Nunc alia tempora, alii mores. Storici e storia in età post-tridentina*, Atti del Convegno internazionale, Torino, 24-27 settembre 2003, a c. di M. Firpo, Firenze, Olschki, 2005, pp. 189-210; L. Biasiori, “Il controllo interno della produzione libraria nella Compagnia di Gesù e la formazione del Collegio dei Revisori generali (1550-1650)”, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, serie 5 (2010), 2/1, pp. 221-250.

⁴⁸ A. Prosperi, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, op. cit., p. 168.

⁴⁹ P. Vismara, «Il cattolicesimo: dalla "riforma cattolica" all'assolutismo illuminato», op. cit., p. 166

⁵⁰ A. Prosperi, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, op. cit., p. 114.

Con la svolta tridentina le confraternite che esprimevano una “sociabilità orizzontale” vennero man mano sostituite da associazioni controllate sempre più dal clero, come le Compagnie del Santissimo Sacramento⁵¹ e altri gruppi affini di cui parleremo nei capitoli successivi.

Fu un'epoca che vide l'intensificarsi della pratica spirituale e un approfondimento della cultura religiosa⁵². Da un punto di vista rituale questo periodo è caratterizzato da una tendenza generale a rendere il rapporto col sacramento sempre più individuale e quotidiano nella sua pratica – approccio che vedremo nelle pagine che seguono essere comune anche al mondo ebraico dell'epoca - per esempio con l'intensificarsi della comunione e della confessione⁵³. Quest'ultima in particolare assunse un'importanza decisiva poiché garantiva al credente cattolico la salvezza eterna tramite la figura del sacerdote, in risposta alle teorie della giustificazione per fede della riforma luterana⁵⁴.

Tra Cinque e Settecento i manuali di dottrina cristiana, come vedremo più approfonditamente nel corso della tesi, ebbero un'autentica proliferazione con grande varietà di ampiezza e contenuti. L'educazione religiosa comportava infatti anche un'educazione morale e una corretta pratica di comportamento. “La religione mirava a coprire tutte le modalità dell'esistenza” dell'individuo civile e virtuoso, l'identità personale si definiva in ambito confessionale⁵⁵. Nell'età post-tridentina si assistette così, oltre che a un “nuovo tipo” di sacerdote, anche all'affermarsi di una nuova tipologia di devoto, in cui “la vita interiore e l'adesione intellettuale alla religione influenzano profondamente gli aspetti concreti del vivere quotidiano”⁵⁶.

Si affermò un'idea barocca del mondo, in cui ogni credente “doveva impegnarsi cristianamente all'interno delle sue funzioni e attività”⁵⁷.

⁵¹ Idem, p. 115.

⁵² P. Vismara, «Il cattolicesimo: dalla "riforma cattolica" all'assolutismo illuminato», p. 204.

⁵³ A. Prosperi, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, op. cit., p. 121.

⁵⁴ Sulla confessione si veda R. Rusconi, *L'ordine dei peccati. La confessione tra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna, 2002.

⁵⁵ P. Vismara, «Il cattolicesimo: dalla "riforma cattolica" all'assolutismo illuminato», pp. 209-212.

⁵⁶ Idem, p. 216-17.

⁵⁷ Idem, p. 217.

Legata alla confessione è la questione dell'attività inquisitoria, per mezzo della quale la Chiesa sorvegliava sulla fede, coadiuvata dal controllo sulla stampa e sull'attività predicatoria. L'Inquisizione, dopo un intensissimo periodo medioevale, aveva avuto una ripresa agli inizi del Cinquecento e a partire dalla fine del secolo, concentrava le sue attenzioni verso “eresie inconsapevoli” come la bestemmia, osteggiata all'epoca con particolare fervore, come vedremo anche nelle confraternite ebraiche⁵⁸.

Come abbiamo detto, con la fine del XVI secolo era stato portato a termine la gran parte del lavoro conciliare, con la ridefinizione della dottrina cattolica e il ridimensionamento della presenza eretica.

Così, nel corso del XVII secolo, si assistette alla soppressione di alcuni tribunali del Sant'Uffizio, mentre le strutture dell'Inquisizione spagnola perdurarono invece fino al XIX secolo.

Il concilio di Trento si era cristallizzato contemporaneamente sia come risposta alla riforma protestante che come promotore di un'azione disciplinante interna. Pur mantenendo il *despositum fidei*, infatti, innovò e consolidò il processo di modernizzazione della Chiesa, sia in campo amministrativo-giuridico che ecclesiastico-religioso⁵⁹. Lo stesso apparato ecclesiastico si poneva ora come un elemento di rinnovamento religioso all'interno della società, operando come abbiamo visto attraverso l'azione dei vescovi nelle diocesi e nelle parrocchie⁶⁰.

Roma, il centro della cristianità, esprimeva la potenza di Dio e del papato con opere come la basilica di San Pietro – costruita tra Cinque e Seicento - che con la sua piazza divenne la cornice di manifestazioni religiose grandiose, insite nello spirito del tempo⁶¹. L'ecclesiologia dominante post-tridentina imponeva così una Chiesa come società organizzata, dominata dal pontefice assistito dalle congregazioni romane, passando per una globale riorganizzazione della curia e di tutta l'amministrazione ecclesiastica. La centralizzazione romana corrispondeva ad una ovvia perdita di autonomia in sede locale, che

⁵⁸ A. Prosperi, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, op. cit., p. 151.

⁵⁹ P. Vismara, «Il cattolicesimo: dalla "riforma cattolica" all'assolutismo illuminato», op. cit., p. 180.

⁶⁰ Idem, p. 181.

⁶¹ Idem, p. 183.

mantenevano però come abbiamo visto un'importanza sostanziale dal punto di vista amministrativo, giuridico, religioso⁶².

La preminenza della *salus animarum* e il notevole centralismo che caratterizzarono questa fase portarono all'affermazione del cattolicesimo cinque-seicentesco come religione su scala mondiale⁶³.

1.3 Come si sviluppa l'atteggiamento cristiano nei confronti degli ebrei: l'istituzione dei ghetti

Le comunità ebraiche che vivevano in società cristiane nell'Europa pre moderna e della prima età moderna erano accomunate in linea generale da una forma di discriminazione collettiva, cui si contrapponeva una relativa autonomia interna⁶⁴.

Nel 1199 papa Innocenzo III confermava, con la *Licet perfidia Iudaeorum*, che gli ebrei potessero risiedere all'interno della cristianità, poiché la loro presenza - soggiogata e dispersa - diveniva una conferma della verità cristiana. Secondo questo principio la minoranza ebraica doveva quindi vivere applicando le proprie norme religiose e non doveva essere né cacciata né obbligata al battesimo. Questa disposizione venne in realtà violata innumerevoli volte nel corso della storia, sia in seguito a tensioni e scoppi anti-ebraici di natura popolare, sia per volontà dei poteri pubblici locali o centrali, che a più riprese espulsero gli ebrei dai loro territori⁶⁵. Si assistette così alla cacciata dal Regno d'Inghilterra nel 1290 e dai territori francesi nel 1394⁶⁶.

Dal tardo Trecento l'atteggiamento generale nei confronti della compagine ebraica si inasprì decisamente, anche a causa delle speranze millenaristiche - il ritorno del regno di Cristo, reso possibile, tra le altre cose, dalla conversione di tutti gli ebrei - e dell'ideo-

⁶² Idem, p. 185.

⁶³ Idem p. 201.

⁶⁴ V. Lavenia (a cura di), *Storia del Cristianesimo.*, op. cit., p. 110.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ibidem.

logia crociata diffusa anche dai preti mendicanti. Si scatenarono così terribili *pogrom* e massacri tra cui ricordiamo, per la sua ferocia, quello di Siviglia del 1391⁶⁷.

Passando per la terribile istituzione dell'Inquisizione spagnola (1478-81) e per gli statuti della *limpieza del sangre*⁶⁸ (la purezza del sangue), si giunse alle celebri cacciate iberiche: dalla Spagna nel 1492 e dal Portogallo tra il 1496 e il 1497⁶⁹.

A fronte di questi diffusi contesti estremamente drammatici, l'Italia del XV e del XVI secolo si poneva in una posizione diversa e privilegiata, rendendo addirittura possibile l'incontro tra pensiero ebraico e Umanesimo, e producendo risultati importantissimi come l'influsso del pensiero giudaico su quello cristiano⁷⁰ – un esempio tra tutti il già citato Pico della Mirandola - e del pensiero platonico su alcuni intellettuali ebrei⁷¹. L'umanesimo teologico si basava sulla lettura filologica delle Scritture e dei Padri della Chiesa. In questa prospettiva anche la conoscenza della lingua ebraica assumeva un ruolo determinante per un approccio approfondito e “primordiale” ai testi, combinando filologia e spiritualità⁷². Il rappresentante più noto dell'Umanesimo teologico fu Erasmo da Rotterdam (1466-1536) che affiancando cultura e spiritualità e mirando all'*imitatio Christi*, professava un ritorno alle fonti essenziali del cristianesimo e una devozione interiore basata sull'insegnamento di Cristo⁷³.

⁶⁷ V. Lavenia (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, op. cit., p. 47; J. R. Marcus, M. Saperstein, *The Jews in Christian Europe*, Hebrew Union College Pr., 2015; G. Testuzza, “Fuga di un marrano? Dalla Spagna a Roma: Juan Arias Davila vescovo di Segovia (1461, 1497).”, in *La Rassegna Mensile Di Israel*, vol. 64, no. 3, 1998, pp. 41–52.

⁶⁸ C. H. Lee, *The Anxiety of Sameness in Early Modern Spain*. Manchester University Press, 2016; F. Soyer, “Purity of Blood: An Iberian Exception?”, in *Medieval Antisemitism?*, Arc Humanities Press, Leeds, 2019, pp. 67–86; H. Mechoulam, “Nouveaux elements dans la controverse des statuts de purete de sang en Espagne au XVII^e siecle.”, in *Studia Rosenthaliana*, vol. 10, no. 2, 1976, pp. 142–150.

⁶⁹ C. B. Stuczynski, C. Pugliese. “Dalla corte spagnola al ghetto italiano. Ricezione e significato” , in *La Rassegna Mensile Di Israel*, vol. 81, no. 2/3, 2015, pp. 64–92; C. B. Stuczynski, “Harmonizing Identities: the Problem of the Integration of the Portuguese Conversos in Early Modern Iberian Corporate Polities.” *Jewish History*, vol. 25, no. 2, 2011, pp. 229–257.

⁷⁰ Si veda tra i moltissimi G. Bartolucci, *Vera religio. Marsilio Ficino e la tradizione ebraica*, Paideia, 2018.

⁷¹ Un esempio estremamente rilevante in questo senso è rappresentato dall'opera filosofica dalla fortissima impronta platonica *Dialoghi d'amore* (Roma 1535) di Leone ebreo, nato Yehuda Abravanel (1464-1530). V. Lavenia (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, op. cit., p. 116.

⁷² P. Vismara, «Il cattolicesimo: dalla "riforma cattolica" all'assolutismo illuminato», op. cit., p. 214.

⁷³ *Ibidem*.

In quest'ottica, se la Bibbia veniva accettata come parola di Dio - pur declassata ad Antico Testamento - il Talmud veniva additato come simbolo del rifiuto di Cristo, e fu più volte messo al rogo, come accadde a Campo dei fiori, a Roma, nel 1553.

In questa tensione tra Bibbia e Talmud, la Cabala si collocava in un punto intermedio costituendo un discorso a sé e suscitando grande curiosità e fascino. Si assistette infatti anche alla nascita di un'importante corrente cabalistica cristiana⁷⁴.

In epoca protestante e controriformistica, l'atteggiamento anti-ebraico continuò a degenerare; Lutero compose “*Von den Juden und ihren Lügen*” (Degli ebrei e delle loro menzogne) nel 1543, e nel 1555 venne promulgata da Papa Paolo IV (1476-1559) la bolla “*Cum nimis absurdum*” che avrebbe inaugurato l'epoca della segregazione spaziale e fisica⁷⁵.

Lo scritto luterano si scagliava contro il proselitismo ebraico, sfruttando e associando immagini demoniache dell'ebreo e presentando lo stereotipo del messianismo ebraico come fenomeno esclusivamente esteriore e privo di spiritualità⁷⁶. Lutero attinse inoltre largamente alla Bibbia, attribuendo un ruolo determinante all'appartenenza di Cristo per nascita al popolo ebraico. Questo elemento doveva infatti, secondo il pensatore protestante, facilitare gli ebrei ad accettare il battesimo e il Vangelo. Tuttavia, aggiungeva Lutero, anche diverse comunità cristiane che avevano accolto la parola di Cristo si erano poi allontanate dai suoi insegnamenti. La speranza dell'autore affiancava quindi al ritorno alla fede evangelica del mondo cristiano anche una conversione, almeno parziale, della minoranza ebraica⁷⁷.

Il ritorno al testo biblico, fortemente incentivato dalla Riforma, sviluppò anche, seppur raramente, l'adozione di costumi ebraici da parte di comunità cristiane, come gli anabat-

⁷⁴ Basti pensare in questo senso al frate francescano Francesco Zorzi (1467-1540) e a Johannes Reuchlin (1455-1520). Su tale argomento si faccia riferimento in particolare ai lavori di Claude Stuczynski, tra cui ricordiamo *Portuguese Jews, New Christians, and 'New Jews': A Tribute to Roberto Bachmann*, C. Stuczynski e B. Feitler (cur.), Brill, Leiden, 2018; “What does Judeo-Christianity mean in Late Medieval and Early Modern Iberia”, in *Cadernos de Estudos Sefarditas*, 20 (2019), pp. 11-35, S. Campanini, “Ebrei ed ebraisti cristiani in Italia nel Rinascimento”, in G. Busi – S. Greco (a cura di), *Il rinascimento parla ebraico*, Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo (Mi) 2019, pp. 184-195. V. Lavenia (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, op. cit., p. 117.

⁷⁵ P. Stefani, “Cristiani ed ebrei nella prima età moderna”, in V. Lavenia (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, op. cit., pp. 120-123.

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ Ibidem.

tisti moravi che rispettavano il sabato ebraico e la norma della circoncisione⁷⁸. Queste deviazioni vennero però duramente criticate da Lutero nello scritto “*Wider die Sabbather an einen guten Freund*” (Contro i sabbatisti, [lettera] a un caro amico), del 1538⁷⁹.

La conseguenza più importante della progressiva degenerazione dell'atteggiamento cristiano nei confronti dei gruppi ebraici fu la separazione fisica e tangibile tra cristiani ed ebrei. Nel 1555 Paolo IV Carafa emanò, come abbiamo già accennato, la bolla “*Cum nimis absurdum*”, istituendo di fatto il ghetto di Roma e limitando fortemente la libertà d'azione ebraica, regolamentando l'esercizio delle professioni, i diritti di possesso, la possibilità di costruire luoghi di culto, obbligando ad indossare un segno distintivo, e introducendo norme che rendessero evidente la subordinazione dell'ebreo al cristiano.

Le disposizioni della bolla restarono oscillanti nella loro applicazione per i primi decenni, finché Pio V Ghislieri (1504-1572) nel 1569 e Clemente VIII Boncompagni (1536-1605) nel 1593 con la bolla “*Caeca et obdurata*”, obbligarono gli ebrei degli stati pontifici a risiedere esclusivamente nei ghetti di Roma, Ancona e Avignone⁸⁰. Questa situazione perdurò fino al 1870 quando con la breccia di Porta Pia venne abbattuto anche il ghetto romano e la popolazione ebraica ottenne l'emancipazione.

Come abbiamo già sottolineato la posizione dei papi nel periodo controriformista, seppur durissima e repressiva, fu comunque differente da quella dei sovrani spagnoli: segregati, gli ebrei degli stati pontifici non vennero però annientati né espulsi in modo sistematico. Restava però viva la speranza che si convertissero, e a questo scopo vennero istituiti organi come la Casa dei catecumeni e dei neofiti, e fu reintrodotta la predica coatta, obbligatoria appunto, per gli abitanti del ghetto⁸¹. Con la controriforma infatti questa pratica, in realtà antichissima perché risalente al 1278 con la “*Vineam Soreth*” di papa Niccolò III (1225-1280), venne ripresa e applicata a tutte le comunità ebraiche⁸². Questa predica obbligata venne inoltre regolamentata e definita, stipulando che dovesse

⁷⁸ P. Stefani, “Cristiani ed ebrei nella prima età moderna”, in V. Lavenia (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, op. cit., p. 121.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Idem, pp. 123-125.

⁸¹ Idem, p. 125.

⁸² A proposito di tale pratica si faccia riferimento a A. Milano, “Un Sottile Tormento Nella Vita Del Ghetto Di Roma: La Predica Coattiva.”, in *La Rassegna Mensile Di Israel*, vol. 18, no. 12, 1952, pp. 517–532.

basarsi solo sulla Bibbia ebraica e rispettare il ciclo della lettura liturgica sinagogale, confutando le interpretazioni rabbiniche e contrapponendovi quelle ecclesiastiche. Questa norma restò in vigore fino al 1847⁸³.

La pratica della predica coatta è uno degli elementi che ben aiuta a distinguere la prima età moderna dal periodo medioevale. Quest'ultimo infatti era stato caratterizzato dalle dispute pubbliche tra cristiani ed ebrei: se prima questi ultimi – pur entro parametri ben definiti – avevano diritto di parola, ora erano declassati ad un ruolo passivo di soli uditori. I temi delle prediche restavano essenzialmente gli stessi delle dispute, la messianicità di Gesù e la sua natura divina, la verginità di Maria, il dogma trinitario; anche lo scopo era il medesimo, dimostrare la verità cristiana partendo dalle Scritture stesse⁸⁴.

Dunque all'inizio dell'età moderna l'anti-giudaismo cristiano oscillava tra dura discriminazione verso antiche origini ebraiche (modello spagnolo) e strumentalizzazione dei convertiti ritenuti invece appieno membri della Chiesa (modello romano)⁸⁵.

L'istituzione dei ghetti fu così il risultato di due spinte interne alla società cristiana: una di carattere urbano, come accadde per esempio a Venezia, in cui le minoranze in genere - gli ebrei, ma anche i turchi, i greci, gli albanesi - venivano posti in una condizione di marginalità spaziale, e una cultural-religiosa, che vedeva questa perifericità spaziale divenire controllo e disciplinamento di una diversità appunto culturale e religiosa.

1.4 I principali ghetti italiani

Alla fine del Quattrocento, come abbiamo già detto, gli ebrei iberici fuggiti dall'Inquisizione spagnola avevano cercato rifugio in Europa. Papa Paolo III (1468-1549) e Giulio III (1487-1555) assieme al Granduca di Toscana e al duca di Ferrara, li invitarono a stabilirsi nelle loro città, garantendo protezione dai tribunali inquisitori e privilegi economici. In cerca di salvezza e perseguendo un *utilitas* di carattere monetario, ebrei spagno-

⁸³ P. Stefani, "Cristiani ed ebrei nella prima età moderna", in V. Lavenia (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, op. cit., p. 125.

⁸⁴ Idem, p. 126.

⁸⁵ Ibidem.

li e nuovi cristiani si stabilirono ad Ancona, Pesaro, Ferrara, Venezia, Livorno e in altre città italiane, andando ad ampliare le comunità ebraiche locali.

L'Italia si costellò mano a mano di ghetti, tra i quali ricordiamo di seguito quelli delle comunità ebraiche più rilevanti dell'epoca nella zona di pertinenza di questo studio, a partire da quello veneziano del 1516, seguito poi da Roma e Ancona nel 1555, Bologna 1566, Firenze nel 1571, Verona nel 1599, Padova 1603, Mantova nel 1612, Rovigo nel 1615, Ferrara 1624/26, Urbino 1634, Modena 1638, Lugo 1639, Reggio Emilia 1669, Torino 1679, Trieste 1684, Alessandria 1723, Casale Monferrato 1723.

La parola ghetto, definito da Richard Sennett⁸⁶ un condom urbano atto a proteggere da un'infezione dilagante, trae la sua origine dal primo ghetto italiano, quello veneziano, nominato appunto Ghetto Nuovo e istituito nel 1516⁸⁷. Qui infatti sorgevano le antiche fonderie della città in cui si gettava il rame, e dal verbo 'gettare' deriverebbe il termine 'ghetto'.

Inizialmente adibito ad ospitare gli ebrei ashkenaziti, si componeva di una ventina di case per settecento persone circa. Fu il primo esempio di una forma di residenza coatta, circondato da mura e delimitato da porte che venivano chiuse a chiave di notte. L'idea di ghetto medioevale non ha quindi alcun fondamento storico. Nel medioevo gli ebrei vivevano spesso in quartieri separati ma non recintati; il ghetto come area di segregazione spaziale è un'invenzione dell'età moderna.

L'architettura, segregata anch'essa come i suoi abitanti, si sviluppava verso l'alto per mancanza di spazi adeguati, andando a creare così un'asimmetria urbana poco comune per i canoni dell'epoca. Posizionato in una zona che possiamo definire periferica, poiché distante sia dal cuore politico della città – Piazza San Marco – che da quello economico – Ponte di Rialto, esprimeva dunque anche la subordinazione civica dei suoi abitanti⁸⁸.

La superficie del ghetto veneziano venne poi ampliata rispettivamente nel 1541 e nel 1633 con l'istituzione del Ghetto Vecchio e del Ghetto Nuovissimo, ai lati del Ghetto Nuovo. Dopo la bolla del 1555 infatti - che come abbiamo accennato andava a limitare

⁸⁶ R. Sennett, *Flash and Stone: The Body and the City in Western Civilization*, W. W. Norton & Co Inc., 1996.

⁸⁷ Si vedano sull'argomento G. Veltri, E. Chayes, *Oltre le mura del ghetto. Accademie, scetticismo e tolleranza nella Venezia barocca. Studi e documenti d'archivio*, NDF, 2016.

⁸⁸ D. E. Katz, *The Jewish ghetto and the visual imagination of early modern Venice*, Cambridge University Press, 2017.

enormemente le garanzie e i privilegi di cui godeva la popolazione ebraica da un punto di vista economico in molti stati italiani - Venezia divenne una meta ambita e vide crescere moltissimo la sua popolazione ebraica, sempre più variegata da un punto di vista sociale. Il fatto di essere riconosciuti, seppur segregati, rendeva la Serenissima – come altre città italiane - un luogo privilegiato in cui risiedere, come testimoniò il celeberrimo rabbino Leone Modena (1571-1648) nella sua autobiografia *Ḥayye Yehudah* (La vita di Yehuda)⁸⁹.

Queste nuove aree abitative, Ghetto Vecchio e Ghetto Nuovissimo, servivano dunque ad ospitare i mercanti ebrei levantini e ponentini discendenti degli esuli spagnoli e portoghesi che facevano gola economicamente alla Repubblica veneziana⁹⁰.

Il modello veneziano presentava gli ebrei come soggetti marginali ma li includeva all'interno della città. La marginalità – urbana e civica - del ghetto e della sua popolazione poteva esprimersi anche quando questo fosse ubicato in pienissimo centro, ponendo un'altra tipologia ancora di rapporto tra ‘dentro’ e ‘fuori’. Questo accadeva per esempio a Roma, dove il ghetto era collocato ad un miglio dalla Basilica di San Pietro – cuore della cristianità - anche nell'ottica di quelle mire conversionistiche che distinguevano l'atteggiamento pontificio nei confronti degli ebrei da quello della Repubblica veneziana. La marginalità del ghetto romano era dettata dall'insalubrità della zona paludosa⁹¹. Anche a Firenze il ghetto era in centro città, nella zona del Mercato Vecchio. Qui la subordinazione e l'esclusione derivavano dal fatto che gli ebrei fossero collocati in una zona precedentemente occupata dalle prostitute⁹². La sovrapposizione tra ebrei e meretrici era parte di una narrazione diffusa all'epoca che accomunava usura e mercificazione del corpo: come gli ebrei dovevano portare un segno distintivo di colore giallo, così le prostitute venivano identificate da una sciarpa della medesima tinta⁹³.

⁸⁹ N. Z. Davis, C. Grendi Baglietto. “Fama e riservatezza: la «Vita» di Leone Modena come autobiografia della prima età moderna.”, in *Quaderni Storici*, vol. 22, no. 64 (1), 1987, pp. 39–60; M. J. Rader, M. Saperstein. "Leon Modena on Gambling, Money-Lending, and Jewish Languages 1584–1616." In *The Jews in Christian Europe: A Source Book, 315-1791*, Hebrew Union College Press, 2015, pp. 594-602.

⁹⁰ J. S. Gerber, “The Jew of Venice : between toleration and expulsion 1516–1648.” in *Cities of Splendour in the Shaping of Sephardi History*, Liverpool University Press, Liverpool, 2020, pp. 124–170.

⁹¹ D. E. Katz, *The Jewish ghetto*, op. cit., p. 37.

⁹² Idem, p. 39.

⁹³ R. Sennett, *Flash and Stone*, op. cit., pp. 224-25, 240.

A Modena il ghetto fu istituito nel 1638, nell'area compresa fra le contrade Coltellini e Blasìa, con la sinagoga inglobata nel perimetro designato⁹⁴. A Reggio Emilia gli ebrei si stabilirono nella prima metà del Quattrocento, e subirono un forte incremento demografico alla fine del secolo quando, con il già menzionato atto del 20 novembre 1492, il duca Ercole I d'Este (1431-1595) concesse alle famiglie cacciate dalla Spagna di stabilirsi nei suoi domini. Successivamente, dopo la metà del 1600, vi fu una nuova ondata migratoria di ebrei spagnoli, portoghesi e tedeschi. Tra il 1669 e il 1670, per volere della duchessa reggente Laura Martinozzi (1639-1687), venne istituito il ghetto che, nonostante la segregazione, fu una fucina culturale estremamente vivace. Nel 1796 il Governo provvisorio unico per Modena e Reggio proclamò l'uguaglianza tra ebrei e cristiani.

A Mantova il ghetto fu proclamato dal duca Vincenzo Gonzaga (1562-1612) nel 1602, e la comunità ebraica locale iniziò immediatamente un'opera di negoziazione⁹⁵. Gli ebrei mantovani accettarono la reclusione, ma richiedendo che l'area includesse tre strade d'importanza strategica: la strada Pietà che ospitava il Monte di Pietà, la contrada del Gallo e la Contrada degli Ebrei. Chiesero che il ghetto comprendesse anche la Piazza dell'Aglio e il palazzo della principessa Felicita Gonzaga, perché fosse possibile riuscire a sistemare tutte le famiglie ebraiche e le loro attività. L'attuazione del ghetto fu però posticipata, e venne messa in atto solo nel 1610. Venne istituito in città un comitato che doveva occuparsi di tutte le questioni riguardanti la gestione e il trasferimento degli ebrei, e tra i sette uomini nominati dalla comunità spicca anche Avraham Rovigo (1650-1713), amico di Binyamin Coen e figura che scopriremo ricorrente in questa tesi.

Lo spostamento degli ebrei nel ghetto fu difficoltoso e impiegò due anni; la segregazione ebraica fu completata all'inizio del 1612. Così, gli ebrei vennero trasferiti in un'area delimitata e chiusa durante la notte come era costume nelle altre città. Le spese che questo impianto comportava - come la paga dei guardiani e delle sentinelle poste alle porte del ghetto - vennero risolte appesantendo le tasse delle comunità ebraiche.

La notte nel e del ghetto, che rappresentava un momento di massima reclusione fisica - le porte venivano chiuse a chiave dall'esterno e controllate da sentinelle - divenne in

⁹⁴ F. Francesconi, "Spazi e tempi nel ghetto ebraico di Modena", in *Quaderni Estensi Rivista*, I - 2009, p. 9.

⁹⁵ Per un approfondimento sul ghetto mantovano e la sua comunità si rimanda a S. Simonsohn, *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, Kiryath Sepher, Gerusalemme, 1977, pp. 39-45. La descrizione qui resa del ghetto mantovano è tratta dallo stesso saggio.

realtà un momento di libertà se analizzata, come vedremo in seguito, in relazione alla pratica rituale notturna delle confraternite devote e cabalistiche⁹⁶.

1.5 Il significato storiografico del ghetto

Per gli storici il significato del ghetto e delle sue mura resta ancora ad oggi fluido, oscillante tra segregazione ed emarginazione da un lato, vivace produzione identitaria, culturale e gestione autonoma interna dall'altro. Benjamin Ravid ad esempio, un esperto della legislatura del ghetto veneziano, definisce i ghetti attraverso l'utilizzo di tre termini: murati, forzati/obbligatori, rigidamente segregati⁹⁷. Se si considera però l'esperienza del ghetto anche all'interno del processo di modernizzazione ebraica – la graduale integrazione degli ebrei in una società straniera ed esterna – esso diventa sì l'esemplificazione fisica della separazione, ma al contempo la creazione di un'autenticità ebraica protetta dall'influenza della modernità circostante⁹⁸.

La storiografia più recente ha così insistito sulle dinamiche interne al ghetto e sull'oscillazione culturale tra tradizionalismo e chiusura, razionalismo progressivo e apertura⁹⁹. Si è così arrivati a sostenere che il ghetto non fosse solo un ambiente chiuso, ma che attraverso le sue mura, presentate in quest'ottica come porose e attraversabili, si potesse attuare anche una collaborazione culturale¹⁰⁰.

⁹⁶ F. Francesconi, "Spazi e tempi nel ghetto ebraico di Modena", op. cit., p. 11; *Jewish Families in Modena from the Renaissance to the Napoleonic Emancipation (1600–1810)*, Ph.d. dissertation, University of Haifa, 2007, pp. 206-15.

⁹⁷ B. Ravid, *Studies on the Jews of Venice, 1382-1797*, Taylor & Francis Ltd, 2018; "The Legal Status of the Jews in Venice to 1509", in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 54, 1987, pp. 169–202; "Venice and its Minorities", in *Brill's Companion to European History*, vol. 4, 2013; "The Legal Status of the Jewish Merchants of Venice, 1541–1638", in *The Journal of Economic History*, 35(1), 1975, pp. 274-279; "All Ghettos were Jewish Quarters but not all Jewish Quarters were Ghettos", *Jewish Culture and History*, 10/2-3, 2008, pp. 21-27. B. D. Cooperman, "Cultural Pluralism from the Ghetto: What Might It Have Meant?", in *Non contrarii, ma diversi*, A. Guetta e P. Savy (a cura di), Roma, Viella, 2020, p. 24.

⁹⁸ B. D. Cooperman, "Cultural Pluralism from the Ghetto: What Might It Have Meant?", op. cit., p. 21.

⁹⁹ A questo proposito si veda R. Bonfil, "Change in the Cultural Patterns of a Jewish Society in Crisis: Italian Jewry at the Close of the Sixteenth Century", *Jewish History*, 3/2, 1988, pp. 11-30; D. Ruderman, "The Cultural Significance of the Ghetto in Jewish History", in *From Ghetto to Emancipation: Historical and Contemporary Reconsiderations of the Jewish Community*, D. N. Myers e W. V. Rowe (a cura di), Scranton, University of Scranton Press, 1997, pp. 1-16.

¹⁰⁰ G. Veltri, "Exchanging cultural space: The Jewish Ghetto and the Italian Academies", in *Rivista di Storia del Cristianesimo*, Vol. 14, 2017, pp. 15-29; I. Kajon (a cura di), *Identità di confine*, Roma, Lithos Editrice, 2010.

Si ha una certa difficoltà a categorizzare e comprendere questa normativa che contemporaneamente ammetteva e rigettava la presenza ebraica, e che ha coinciso con una crescita numerica e culturale senza precedenti delle comunità ebraiche veneziane, romane e italiane in genere.

Sono state fornite negli anni spiegazioni “teologiche” del ghetto¹⁰¹, considerazioni di carattere urbano e di controllo territoriale, o interpretazioni di carattere economico.

La scuola romana di Marina Caffiero ha messo fortemente in discussione la tradizionale concezione legata esclusivamente alla miseria del ghetto - in particolare di quello romano - e ha focalizzato le proprie ricerche sul ruolo attivo della compagine ebraica nella società dell'epoca e sul suo potere contrattuale con i poteri centrali e locali¹⁰².

Le mura dei ghetti, coercitive e soffocanti, potevano divenire anche sinonimo di protezione, oltre che dall'assimilazione culturale, anche da minacce di violenze fisiche e di *pogrom*, particolarmente diffusi in periodi specifici della religiosità cristiana come la Quaresima.

Come abbiamo già detto il ghetto sviluppava inoltre una certa autonomia e autodeterminazione nella gestione interna delle comunità ebraiche, e permetteva e rappresentava diversi ebraismi e una differenziazione sia sociale che rituale, testimoniata per esempio dalle diverse sinagoghe e confraternite presenti. Allo stesso tempo però ha portato al rafforzamento di un senso di appartenenza ebraico generale e ad un'impressionante crescita culturale, testimoniata anche dall'incessante attività delle stamperie ebraiche e dalla circolazione dei testi.

Questo contesto così complesso e stratificato, chiuso e aperto allo stesso tempo, è la cornice urbana e culturale in cui collocare le confraternite devote d'ispirazione cabalisti-

¹⁰¹ K. Stow, *Il ghetto di Roma nel Cinquecento. Storia di un'acculturazione*, Roma, Viella, 2014.

¹⁰² Si faccia riferimento a M. Caffiero *Storia degli ebrei nell'Italia moderna. Dal Rinascimento alla Restaurazione*, Carocci, Roma, 2014; “Tra Stato e Chiesa. Gli ebrei in Italia nell'età dei Lumi e della Rivoluzione”, in *Gli ebrei in Italia*, C. Vivanti (a cura di), Storia d'Italia, Annali 11/II, 1997, pp. 1091-1132; “Tra repressione e conversioni: la “restaurazione” degli ebrei”, in *Roma fra la Restaurazione e l'elezione di Pio IX. Amministrazione, economia, società e cultura*, A.L. Bonella - A. Pompeo - M. Venzo (a cura di) Roma, 1997, pp. 373-395; *Religione, politica e “disciplinamento” a Roma. Riflessioni in margine ad un volume recente*, RmModCont IV (1996), pp. 495-505; “Roma nel Settecento tra politica e religione. Dibattito storiografico e nuovi approcci”, in *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, n.2/2000, pp.81-100; *Il grande mediatore. Tranquillo Vita Corcos, un rabbino nella Roma dei papi*, Carocci, Roma, 2019. S. Di Nepi, “Il Posto Delle Minoranze: Spazi, Norme e Rappresentazioni (Europa e Mediterraneo, Sec. XIII-XIX)”, in *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, Roma, Carocci, 2020, pp. 1-7; M. Caffiero e S. Di Nepi, “Relazioni oltre le mura. Un processo ad Ancona all'epoca dei ghetti (1555-1563)”, in *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 1, 2017, pp. 27-48.; *Sopravvivere al ghetto. Per una storia sociale della comunità ebraica nella Roma del Cinquecento*, Roma, Viella, 2013.

ca, nonché le vicende biografiche e la produzione letteraria di Binyamin Coen Vitale da Reggio.

Capitolo 2. Nascita e sviluppo delle confraternite devote cattoliche ed ebraiche in Italia

Le confraternite devote che si svilupparono in Italia tra il XVI e il XVII secolo sia nel contesto cattolico che in quello ebraico, rappresentavano l'ambito di fruizione della poesia mistica ebraica.

Ed è proprio all'interno del formulario di una confraternita mantovana di questo tipo, gli *Šomrim la-Boqer*, che s'inserisce la produzione poetica di Binyamin ben El'azar Coen Vitale da Reggio (1651-1730).

Queste realtà di natura associativa offrono anche la possibilità di condurre uno studio di tipo comparativo tra il mondo ebraico e quello cattolico dell'epoca. Dal momento che l'ebraismo italiano ha sempre vissuto al confine col vicino cristiano/cattolico, quest'ultimo non può essere mai ignorato quando si cercano d'indagare momenti di storia ebraica italiana.

2.1 Cosa s'intende per confraternita laica d'ispirazione cattolica

É necessario cercare di fornire una descrizione dell'esperienza confraternale in ambiente cristiano cominciando a chiarire, avvalendoci del Codice di Diritto Canonico, cosa s'intenda in questa sede con il termine “confraternita”:

«Le associazioni di fedeli erette per l'esercizio di qualche opera di pietà e di carità si chiamano pie unioni; esse, se costituite come corpo organico si chiamano sodalizi; i sodalizi eretti anche ad incremento del culto pubblico si chiamano col nome particolare di confraternite» (Can. 707).¹⁰³

¹⁰³ G. Angelozzi, *Le confraternite laicali. Un'esperienza cristiana tra medioevo e età moderna*, Brescia, Ed. Queriniana, 1978, p. 7.

La confraternita si configurava dunque prima di tutto come un'associazione spontanea di laici, da identificare per la stragrande maggioranza in uomini adulti¹⁰⁴ che, una volta entrati a far parte del gruppo, si riconoscevano vicendevolmente come semplici fedeli.

Per poter essere definita tale, doveva inoltre fondarsi su uno statuto particolare, la famosa “regola”, presentare una struttura gerarchica e avere come scopo lo sviluppo del culto pubblico, tratto che la differenziava dalle semplici unioni pie¹⁰⁵. Inoltre il Codice di Diritto Canonico stabilisce che una confraternita dovesse essere istituita da “decreto formale dell'ordinario”¹⁰⁶.

Gli unici criteri validi per poterla sopprimere erano la volontà della Chiesa o l'assenza di membri per un periodo pari o superiore ai cento anni.

Non erano solo l'istituzione e l'eventuale scioglimento di un gruppo confraternale ad essere regolati dal diritto canonico, ma anche l'ammissione e l'espulsione dei confratelli.

Per poter avere accesso a questa particolare realtà associazionistica si doveva essere battezzati, professare il cattolicesimo in modo attivo, non fare parte di una setta non riconosciuta dall'autorità ecclesiastica, non essere peccatori pubblici, non essere mai stati censurati dalla Chiesa, non praticare l'usura e l'adulterio, non essere sodomiti e - nei casi più severi - non frequentare taverne e non essere soliti al gioco d'azzardo¹⁰⁷.

Rappresentanti del clero, donne e minori non facevano in genere parte di una confraternita laica ma, nel caso quest'eventualità si verificasse, venivano confinati ad una posizione di inferiorità, godendo di diritti e privilegi limitati.

La partecipazione più o meno rilevante di uomini di Chiesa dipendeva però dalla tendenza interna di ciascuna associazione: in alcune poteva rivelarsi consistente mentre in altre, più sensibili alla propria autonomia, quasi del tutto assente.

Per quanto riguarda l'esperienza confraternale femminile, minoritaria rispetto al fenomeno associazionistico maschile, ricordiamo la compagnia delle Devote di Gesù di Napoli, fondata nel 1554, che si rivolgeva a nobili, e quella di Sant'Anna per le donne,

¹⁰⁴ Vedremo poi in modo più specifico chi fossero i confratelli e quale fosse il ruolo riservato alle donne, agli esponenti del clero e ai minori.

¹⁰⁵ G. Angelozzi, *Le confraternite laicali*, op. cit., p. 7.

¹⁰⁶ Questo punto la differenzia dall'unione pia per la cui fondazione è sufficiente l'approvazione informale dell'ordinario. Idem, p.7.

¹⁰⁷ Idem, p. 8.

realtà romana successiva al 1640: le consociate, tendenzialmente di alta estrazione sociale, si dedicavano all'assistenza delle “derelitte”¹⁰⁸.

Esistevano anche confraternite miste, che ospitavano al loro interno sia uomini che donne, ma l'apertura o meno verso il femminile variava di caso in caso. Quando la confraternita le ammetteva tra i suoi associati, si trovano all'interno degli statuti clausole riferite esclusivamente alla loro condotta. Ci si riferisce, per esempio, all'abbigliamento, alle preghiere particolari che dovevano recitare, alla pratica dell'astinenza e del digiuno, all'assistenza agli ammalati e ai carcerati¹⁰⁹.

La medesima situazione si verificava in ambito ebraico, dove comparivano allo stesso modo negli statuti punti che regolavano solo la pratica riservata alle fedeli, come possiamo notare in relazione alla *hevrah* chiamata dei *Nizharim*, ovvero dei solerti, costituita a Bologna nel 1546¹¹⁰.

La funzione del gruppo era di natura religiosa, volta all'osservazione dei tre principali precetti: lo studio della *Torah*, la preghiera comunitaria e le opere di carità. Il gruppo dei *Nizharim* bolognesi risale a un momento di grave difficoltà per la comunità locale che si trovava vessata da pesanti editti. Era dunque necessario, perché la religiosità si mantenesse viva, un rafforzamento spirituale che vedeva le confraternite ebraiche assumere lo stesso ruolo che avevano, come vedremo poco più avanti, quelle cattoliche durante il periodo controriformistico.

Lo zelo che caratterizzava i fedeli dell'epoca è infatti espresso nell'articolo 52 della seconda redazione dello statuto, in cui leggiamo:

“Per obbedire a Dio, noi ci purificheremo e saremo santi. Poiché le buone azioni sono compiute da uomini buoni, con l'aiuto di Dio, ciascuno consegue meriti per se stesso e

¹⁰⁸ Ch. F. Black, *Italian Confraternities in Sixteenth Century*, Cambridge University Press, 1989, trad. it. di A. Faré, Rizzoli, 1992, p. 54.

¹⁰⁹ Ch. F. Black, *Le confraternite italiane*, op. cit., p. 55.

¹¹⁰ M. Perani, B. Rivlin (a cura di), *Vita religiosa ebraica a Bologna nel Cinquecento. Gli statuti della Confraternita dei solerti*, Firenze, La Giuntina, 2000; M. PERANI - A. FRISONI, “Il registro e gli statuti della Hevrat Gemilut Hasadim di Finale Emilia (1615-1750) con cenni di storia e bibliografia sulla carità nell'ebraismo”, in *Materia giudaica*, XXIV (2019), pp. 173-212. Per inquadrare a grandi linee come si reggesse il gruppo, sottolineiamo che i responsabili della confraternita venivano fatti ruotare il primo di ogni mese, vi erano due amministratori e due tesorieri, estratti a sorte. Quattro personalità-guida erano invece nominate a vita tra i notabili della comunità. L'ammissione e l'espulsione dei confratelli erano regolate da norme specifiche come in ambito cattolico.

per gli altri”¹¹¹.

La terza sezione è quella dedicata alle donne, che venivano considerate membri a pieno titolo dell'associazione confraternale. Nel primo articolo leggiamo infatti come facessero parte della confraternita solo le donne che lo avessero scelto volontariamente, sottomettendosi alle regole dell'associazione. Potevano scegliere – era quindi per loro facoltativo - di rispettare le norme comuni ai confratelli¹¹² per le quali si sentivano particolarmente portate, oltre alle regole specifiche cui dovevano attenersi in quanto donne. Si iniziano poi ad enumerare i dettami veri e propri che riguardano l'universo femminile come, ad esempio, astenersi dal lavoro in occasione della vigilia del Sabato e delle feste dalle dieci di sera in poi. In caso di trasgressione, le fedeli dovevano pagare un'ammenda monetaria. L'unica attività loro concessa in occasione dello *Šabbat* (il Sabato, giorno sacro e dedicato a Dio) e dei *ħaggim* (festività religiose) era quella di dedicarsi ai pasti che la famiglia avrebbe consumato, poiché l'ideale di vita ascetica e la pratica confraternale non dovevano mai collidere coi doveri famigliari e coniugali.

Ci sono regole poi che riguardano il periodo d'impurità mestruale e la pratica del *miqveh*, il bagno rituale e purificatore. È consigliato ai membri femminili di compiere l'abluzione durante la notte e d'insegnare questa pratica alle proprie figlie.

Anche le donne inoltre, e questo è un dato particolarmente interessante poiché le accomuna ai membri maschili, dovevano assolutamente evitare di nominare invano Dio (bestemmiare): in questo caso la multa sarebbe stata la stessa attribuita a un confratello. Da un punto di vista economico le fedeli erano infatti considerate al pari degli uomini.

Riporto testualmente dallo statuto:

“Qui noi stabiliamo ed affermiamo che le donne devono comunque essere come noi, poiché lo spirito del Signore è sceso su di loro. [...] anche le donne dovranno versare la propria parte (di denaro), poiché tutte esse hanno un proprio fondo distinto, essendo a tutti gli effetti membri della nostra confraternita e, in quanto tali, hanno l'obbligo di contribuire alle spese della

¹¹¹ Idem, p. 19

¹¹² Tra i vari divieti cui dovevano sottostare i confratelli troviamo quello, diffuso e ricorrente nelle confraternite dell'epoca, di pronunciare il nome di Dio, quindi di non bestemmiare. Inoltre era assolutamente vietato arrivare in ritardo alla funzione sinagogale, con particolare attenzione in occasione del Capomese, della festa di *Ĥanukka*, di lunedì e giovedì e nei giorni di digiuno. Per tutti, vigeva l'obbligo di mantenere il segreto, che ritroviamo molto diffuso anche in ambito cristiano e che probabilmente proveniva proprio dal vicino mondo cattolico. *Ibidem*.

Le donne che facevano parte del gruppo avevano inoltre l'obbligo di comportarsi con particolare modestia, anche questo un aspetto figlio di quella corsa all'ascetismo tipica dei tempi, e così:

“ogni volta che una donna se ne andrà al mercato o per strada, si dovrà coprire il capo con un velo o con un'acconciatura, come si conviene alle modeste e degne figlie d'Israele. Dopo essersi poste un velo sulla testa, procederanno sulla loro strada con calma, senza mai correre né inciampare; non dovranno mostrarsi irritate, degradare se stesse o essere causa di vergogna e di scherno [...]”¹¹⁴

La seconda metà del XVI secolo e il XVII secolo vedono un aumento considerevole dell'attività femminile all'interno delle comunità ebraiche nella zona nord ed est del bacino mediterraneo, zone di tradizione sefardita¹¹⁵.

Le donne divennero infatti da tenere in grande conto in relazione all'attività profetica e alle visioni estatiche e mistiche, da cui i cabalisti dell'epoca erano profondamente attratti¹¹⁶. Un ruolo molto simile era stato riconosciuto all'elemento femminile anche all'interno del movimento sabbatiano¹¹⁷.

Come sottolinea Roni Weinstein, a differenza dell'Europa orientale in cui si trovavano all'epoca moltissimi libri stampati in *yiddish* per un pubblico specificamente femminile a testimonianza della loro presenza attiva nella vita religiosa, si hanno pochissimi documenti riguardanti la vita sacra e religiosa dell'universo femminile italiano¹¹⁸.

Per cercare di ovviare a questo problema Roni Weinstein si concentra sul commentario a “La donna di valore” (*Ešet Hail*, passaggio che conclude il libro biblico dei Proverbi) di Abraham Yaghel (Gallico) (1553-1623), in cui emerge chiaramente quanto anche la

¹¹³ M. Perani, B. Rivlin (a cura di), *Vita religiosa ebraica*, op. cit., p. 69.

¹¹⁴ Idem, p. 70.

¹¹⁵ R. Weinstein, “Feminine Religiosity in Jewish-Italian Context during the Early Modern Period: Preliminary Observations”, in M. Luzzati, C. Galasso (a cura di), *Atti del IX Convegno Internazionale di Studi, Italia Judaica: Donne nella storia d'Italia*, (Lucca 6-9/6/2005), Firenze, Giuntina, 2007, pp. 147-170.

¹¹⁶ Idem, p. 147.

¹¹⁷ Matt Goldish studia l'elemento profetico all'interno del movimento sabbatiano concentrandosi anche sul ruolo femminile in *The Sabbatean Prophets*, Harvard University Press, 2004.

¹¹⁸ Non scarseggiano invece documenti riguardanti tutti gli altri ambiti della vita femminile dell'epoca. R. Weinstein, “Feminine Religiosity”, op. cit.

vita domestica femminile tra la fine del XVI e l'inizio del XVII tendesse verso quei sentimenti di colpa e peccato che vedremo successivamente quanto impregnassero il mondo ebraico e cattolico post-tridentino¹¹⁹. Traspaiono un'attenzione quasi ossessiva al pentimento e al timore divino, un interesse crescente per la sfera mistica che porta all'abbandono di qualsiasi piacere mondano e una pratica ascetica pressante che arrivava a scontrarsi con i doveri della vita familiare e coniugale¹²⁰.

Roni Weinstein è inoltre convinto che la scarsità di documentazione che riguarda la vita delle donne ebraiche italiane durante il periodo early modern¹²¹ possa essere superata concentrandosi, in un'ottica comparativa, sugli innumerevoli studi che sono stati condotti sull'universo femminile in ambito cattolico nel medesimo periodo.

La principale attività religiosa che la donna svolgeva all'interno delle mura domestiche, unico luogo in cui metteva in pratica la sua fede perché estromessa da una dimensione pubblica, era pregare.

Di questo sono testimoni anche in campo ebraico i *siddurim* (libri di preghiera) stampati in italiano per il pubblico femminile a partire dal XV secolo fino a tutto il XVIII.

Anche lo studio mistico si svolgeva in casa, guidato da figure femminili particolarmente erudite. L'azione religiosa femminile riuscì però a trovare espressione anche al di fuori delle mura domestiche. A questo riguardo troviamo varie fonti, come sottolinea lo studioso, che menzionano esempi di “compagnie delle donne” (*havurat našim*) anche in campo ebraico¹²². Non è ancora chiaro quale fosse il ruolo specifico di questi gruppi e quanto fossero strutturate a livello formale, né se si dedicassero ad attività di carattere sacro o laico.

Questi gruppi rappresentavano sicuramente, a partire dal Cinquecento, uno spazio aggregativo esterno all'ambito familiare, che era cosa rara e preziosa per l'universo femminile dell'epoca.

¹¹⁹ Idem, p.154 e seguenti.

¹²⁰ Come leggiamo in Yaghel Gallico per esempio le donne sceglievano di praticare l'astensione come segno di santità venendo meno ai doveri coniugali nei confronti del marito. Al contrario, soprattutto durante il periodo medievale, l'astensione maschile come segno di vita ascetica e di concentrazione solo alla pratica religiosa era considerata positiva e auspicabile. R. Weinstein, “Feminine Religiosity”, op. cit., p. 156.

¹²¹ Per un approfondimento su questo periodo in ambito ebraico si faccia riferimento a A. Guetta, *Italian Jewry in the Early Modern Era. Essays in Intellectual History*, Brighton, Academic Studies Press, 2014; D. B. Ruderman, *Early Modern Jewry. A New Cultural History*, Princeton University Press, 2011.

¹²² R. Segre, *La Scuola Canton e la nazione tedesca a Venezia nella prima metà del Seicento*, in D. Porat, M. Rozen, A. Shapira, Daniel Carpi Jubilee Volume, Tel Aviv, 1996; D. Calabi, *Venezia e il ghetto*, ed. Bollati Boringhieri, 2016.

Un altro gruppo minoritario all'interno dell'esperienza confraternale cattolica era quello dei minorenni. È per lo più durante il XV secolo che si affermarono confraternite a loro rivolte¹²³; l'atmosfera controriformistica favorì poi l'incremento e lo sviluppo di questi gruppi¹²⁴.

I fedeli potevano decidere di abbandonare spontaneamente il gruppo associazionistico in qualsiasi circostanza, mentre venivano allontanati solo in base al regolamento dello statuto - dopo essere stati ammoniti almeno una volta – o per volontà dell'ordinario¹²⁵.

La vita confraternale era infatti scandita, come abbiamo già detto, da una regola ben precisa, “la base della fratellanza”¹²⁶, cui ci si doveva attenere in modo ligo e che interessava sia la gestione economica¹²⁷ del gruppo che la sfera devozionale.

Uno dei motivi più comuni che prevedevano l'espulsione dei confratelli era la violazione del segreto, tratto di primaria importanza anche per le confraternite ebraiche.

Nello statuto della già citata “Confraternita dei Solerti” leggiamo infatti al punto 16:

“Per l'onore di Dio, si è convenuto di tenere nascosto ogni nostro affare, perciò a nessun membro della Confraternita dei Solerti, Dio la protegga e la preservi, è permesso divulgare le faccende interne della nostra congregazione, Dio la protegga e la preservi. [...] Questo perché è nostro desiderio che tutte le nostre dispute e disaccordi rimangano fra noi e non siano divulgati in pubblico, mettendo in grado degli estranei di conoscerli...”¹²⁸

Nel Codice e nella regolamentazione della vita confraternale cristiana troviamo anche i parametri per la celebrazione delle funzioni sacre. Se si svolgevano in un luogo di proprietà e pertinenza della confraternita stessa, si potevano esercitare

¹²³ Ch. F. Black, *Le confraternite italiane*, op. cit., p. 69.

¹²⁴ Con la fine del Cinquecento le associazioni giovanili vennero spesso accorpate tra loro, poiché la formazione religiosa dispensata dall'apparato gesuita e dai collegi era di gran lunga superiore a quella offerta dalle confraternite giovanili tradizionali. Ch. F. Black, *Le confraternite italiane*, op. cit., p. 71.

¹²⁵ Ibidem.

¹²⁶ Ch. F. Black, *Le confraternite italiane*, op. cit., p.109.

¹²⁷ Leggiamo per esempio nello statuto della società dei devoti di Bologna, al punto XXXVI: “Parimenti che il massaro di detta società in carica sia tenuto a render conto ogni mese a rettore e guardiani delle entrate e delle spese passate per le sue mani, e tali uscite ed entrate siano annotate dal notaio di detta società; e, una volta esaminato e presa visione di tale rendiconto, ogni mese si dia lettura nel capitolo di detta società di tutte le entrate e delle spese fatte in detto mese”. G. Angelozzi, *Le confraternite laicali*, op. cit., p. 94.

¹²⁸ M. Perani, B. Rivlin (a cura di), *Vita religiosa ebraica*, op. cit., p. 45.

“tutte le funzioni non parrocchiali, purché non intralcino il normale andamento di quelle parrocchiali (con particolare attenzione ai rispettivi orari) e si svolgano secondo le leggi liturgiche che le regolano; così è nelle facoltà della confraternita la benedizione dei ceri, delle ceneri e dei rami d'ulivo; la celebrazione di messe private e solenni, l'esposizione delle quaranta ore, l'organizzazione di processioni interne alla chiesa, l'esposizione di reliquie, la celebrazione delle ore canoniche e delle cerimonie della settimana santa. [...] Minore libertà di azione hanno invece le confraternite qualora non dispongano di chiesa propria; perché esse non possono fare uso di tutto l'oratorio o la chiesa in cui sono ospitate, ma solo della cappella o dell'altare loro assegnati e non possono esercitare tutte le funzioni religiose non parrocchiali, ma solo quelle inerenti al loro specifico impegno devozionale”¹²⁹

Dal punto di vista della pratica religiosa si notano differenze anche profonde tra una realtà associazionistica e l'altra. In generale si può stabilire che le feste più significative corrispondevano ai giorni chiave nel calendario di ciascun gruppo come, per esempio, la data di fondazione.

In queste occasioni, che potevano essere di natura prettamente privata o coinvolgere anche un pubblico al di fuori del gruppo confraternale, venivano spesso organizzate grandi processioni.

Dal Cinquecento, come vedremo, le feste assunsero un tono maggiormente pietista e spirituale, divenendo un momento propizio per confessarsi e comunicarsi.

Non era inusuale inoltre, che venissero tenuti sermoni da parte di un prete o di un confratello laico¹³⁰. In Italia, durante il periodo medioevale, alcune confraternite come quelle d'ispirazione francescana o domenicana prestavano molta attenzione a sermoni tenuti anche da letterati laici e, a partire dal Quattrocento, era abbastanza comune che tra i predicatori scelti dalle confraternite comparissero alcuni umanisti¹³¹.

Le festività prevedevano anche aspetti più mondani e ludici, come l'organizzazione di

¹²⁹ G. Angelozzi *Le confraternite laicali*, op. cit., pp. 8-9.

¹³⁰ Ch. F. Black, *Le confraternite italiane*, op. cit., p. 124.

¹³¹ Per esempio il cancelliere Bartolomeo Scala a Firenze era membro di un gruppo di flagellanti per cui tenne alcuni sermoni. Nella compagnia de' Magi, sempre a Firenze, il Giovedì Santo predicavano figure di spicco della cultura umanista dell'epoca come Cristoforo Landini, Donato Acciaiuoli e Alamanno Rinuccini. Anche Giovanni Nesi predicò nel 1486, e nella sua opera si possono notare importanti influenze del neoplatonico Marsilio Ficino. Ch. F. Black, *Le confraternite italiane*, op. cit., p. 124.

banchetti e pasti condivisi, spesso criticati dall'autorità ecclesiastica¹³².

2.2 Nascita e sviluppo delle confraternite in seno al mondo cristiano

Le prime forme associative complesse a carattere religioso nate su iniziativa laica si possono datare alla fine del XII secolo. Spinta dalla volontà di santificazione personale e perseguendo l'ideale di vita cristiana¹³³, la compagine laica iniziò infatti a guardare oltre il modello monastico.

Inoltre la crescita demografica portò con sé la ripresa dell'attività commerciale e l'aumento della circolazione monetaria. Come conseguenza si assistette ad un'importante espansione urbana che produsse, tra i vari risultati, la nascita delle prime forme associative comunali, da quelle di arte e mestiere alle università. Queste nuove realtà divennero poi durante tutto il XIII secolo un modello cui ispirarsi per le confraternite laiche¹³⁴.

La Chiesa col passare del tempo riconobbe maggior spazio d'azione all'universo laico, iniziando a considerarlo come un valido alleato nella lotta all'eresia¹³⁵.

Così nel XIII secolo le confraternite arrivarono a rappresentare il punto di riferimento per la spiritualità laica e assunsero un ruolo rilevante anche nell'organizzazione sociale, cominciando a differenziarsi sempre più l'una dall'altra.¹³⁶

Crebbero numericamente quelle di “fabbrica” o di “luminaria”, che si dedicavano al decoro e al mantenimento della chiesa parrocchiale, si diffusero quelle di devozione,

¹³² Idem, p. 125.

¹³³ G. Angelozzi *Le confraternite laicali*, op. cit., p. 18.

¹³⁴ Ibidem.

¹³⁵ Per una storia del fenomeno eretico all'interno del Cristianesimo si vedano: G. M. Grado, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna, Il Mulino, 1989; D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento – Ricerche storiche*, Firenze, Sansoni, 1977; M. Firpo, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del '500*, Laterza, 1993; Valerio Marchetti, *Gruppi ereticali senesi nel Cinquecento*, Firenze, La Nuova Italia editrice, 1975; A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Turin, 1996; *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi: Granada 1492*, Laterza, 2011; E. Riparelli, *Eresie cristiane, antiche e moderne*, Giunti, 2006; Brown, Harold O.J., *Heresies. Heresy and Orthodoxy in the History of the Church*, Hendrickson, 1998.

¹³⁶ G. Angelozzi *Le confraternite laicali*, op. cit., p. 23.

soprattutto mariane¹³⁷ ed eucaristiche, quelle dedicate ai santi locali, all'ospitalità dei pellegrini, all'assistenza a malati e defunti. Come nota Giancarlo Angelozzi il moltiplicarsi di istituzioni caritative testimoniava, tra le altre cose, un nuovo impegno religioso e civico delle borghesie cittadine¹³⁸.

A partire dal Duecento figure come quelle dei *fratres de poenitentia* divennero all'ordine del giorno: pii laici dediti ad una vita di natura fortemente penitenziale, al confine tra mondo laico e mondo religioso¹³⁹.

La tensione spirituale che serpeggiava tra le fila dei fedeli trovò la sua massima espressione nella grande devozione dei flagellanti, promossa dal predicatore laico Raniero Fasani nel 1260¹⁴⁰, che si diffuse con una rapidità e una capillarità notevoli. In seguito si assiste alla formazione di numerose confraternite dei Disciplinati (la disciplina va intesa con la flagellazione)¹⁴¹. Movimenti come quelli dei flagellanti denunciavano “una tensione penitenziale ed escatologica [...] che non riusciva ad esaurirsi nella normale prassi culturale e sacramentale”¹⁴².

La pratica della flagellazione, di carattere intimo o professata pubblicamente, riscosse moltissimo successo durante tutta la prima parte del secolo. Era però un uso riservato prettamente agli uomini, poiché alle donne era assolutamente vietata la fustigazione pubblica, che avrebbe posto l'attenzione su un corpo femminile che era invece da rifiutare e relegare all'universo domestico e coniugale. A queste ultime era riservata invece la recita del Rosario e la contemplazione dei Misteri.

I gruppi di flagellanti portarono all'istituzione di un numero di nuove confraternite senza precedenti, che per tre secoli rimasero vicine all'ispirazione iniziale del movimento, laica e penitenziale, lontana dalla gerarchia ecclesiastica e votata all'auto-

¹³⁷ Confraternite fondate perché la Vergine proteggesse contro gli eretici e per incoraggiare le penitenze corporali. Ch. F. Black, *Le confraternite italiane*, op. cit., p. 49.

¹³⁸ G. Angelozzi *Le confraternite laicali*, op. cit., p. 24.

¹³⁹ Ibidem.

¹⁴⁰ Il movimento nasce a Perugia in occasione della quaresima del 1260.

¹⁴¹ Per un approfondimento si veda G. G. Meersseman, “Disciplinati e Penitenti nel Duecento”, in *Il movimento dei Disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio (Perugia - 1260)*. Convegno internazionale (Perugia, 25-28 settembre 1960), Perugia, Deputazione di storia patria per l'Umbria, 1962, rist. anast. 1986 (Appendici al Bollettino, 9), pp. 43-72

¹⁴² G. Angelozzi *Le confraternite laicali*, op. cit., p. 20.

mortificazione¹⁴³.

Dopo questo periodo d'oro per la realtà confraternale e l'affievolirsi della minaccia eretica, i secoli XIV e XV videro uno sviluppo continuo dell'associazionismo, che non venne compromesso nemmeno dalla peste del 1348.

Come scrive Angelozzi, “dal XIV secolo in poi le confraternite rappresentavano la più capillarmente diffusa forma di associazione volontaria nell'Europa cristiana”¹⁴⁴.

Anche se non esistono studi che propongano una sintesi parziale, è comunque possibile individuare dei tratti comuni che caratterizzarono in modo almeno generico l'esperienza confraternale di quest'epoca.

Si può individuare una tendenza diffusa e trasversale ad impegnarsi in modo sempre più rilevante nelle attività caritative ed assistenziali. In questo senso giocò sicuramente un ruolo non secondario anche la crisi economica che colpì l'Europa intorno alla seconda metà del XIV secolo.

Un altro processo che sembra affermarsi è quello del cambiamento nella composizione sociale delle confraternite: fino ad allora infatti il loro raggio d'azione era rimasto per lo più circoscritto alla piccola e media borghesia artigiana e commerciante, ma dal XV secolo in poi alcuni gruppi cominciarono ad aprirsi anche ai ceti più abbienti.

La differenziazione sociale portò inevitabilmente al fatto che le posizioni più rilevanti nella gerarchia confraternale venissero occupate dai membri più benestanti o, come suggerisce Danilo Zardin, da quella che divenne una vera e propria “aristocrazia parrocchiale”¹⁴⁵. Le classi dirigenti guardavano ora infatti con maggiore interesse al mondo associazionistico, con una partecipazione più rilevante e con la volontà di esercitarvi una funzione di preminenza e di controllo¹⁴⁶.

Ancora durante il Quattrocento si assistette alla diffusione di confraternite per i forestieri e gli stranieri di passaggio sul territorio italiano. Questi gruppi, pur avendo un carattere principalmente religioso, esercitavano anche un ruolo rilevante a livello sociale.

¹⁴³ La pratica della flagellazione volontaria venne abbracciata inoltre da numerose associazioni già esistenti, come quelle mariane e dei laudesi. Idem, p. 28.

¹⁴⁴ Idem, p. 30.

¹⁴⁵ D. Zardin, *Le confraternite in Italia settentrionale fra XV e XVIII secolo*, in “Società e storia”, 1987, pp. 81-137.

¹⁴⁶ G. Angelozzi *Le confraternite laicali*, op. cit., p. 33.

Roma era la città con la più ampia presenza di questo tipo di associazioni, annoverandone almeno nove già alla fine del XV secolo¹⁴⁷.

Da un punto di vista più strettamente religioso, il XIV e il XV secolo si caratterizzarono “nelle riprese del movimento penitenziale e nel processo evolutivo interno alle confraternite disciplinate”¹⁴⁸. I gruppi di disciplinati rappresentavano infatti la rinnovata pietà della masse laiche; la devozione del 1349 però se paragonata a quella del 1260 presentò caratteri eterodossi e aspetti di fanatismo e intolleranza¹⁴⁹, soprattutto anti-giudaica.

Con la fine del XV secolo troviamo una cristianità attraversata da un ampio movimento di riforma, che poneva la figura di Cristo

“come uomo e mediatore e veniva dato maggior peso alla partecipazione dei laici all'esperienza e all'attività religiosa nel mondo, con l'impiego del volgare al posto del latino per una migliore comprensione degli insegnamenti”¹⁵⁰.

Anche gli autori ebrei tra l'altro, come sottolinea Alessandro Guetta, dettero particolare importanza all'epoca all'uso dell'italiano, con particolare attenzione “a tradurre la Bibbia, gli scritti rabbinici e le composizioni liturgiche per l'espiazione del giorno di Kippur”¹⁵¹. Lo stesso, come mette in luce Cristiana Facchini e come analizzeremo più dettagliatamente nella terza sezione della tesi, valeva all'epoca per l'ambito dei sermoni ebraici¹⁵².

La seconda metà del Cinquecento rappresentò un periodo decisivo per il mondo associazionistico, segnandone il picco e l'inizio del declino. Fu infatti il secolo della

¹⁴⁷ Questo tipo di confraternite conoscerà invece il declino durante il Cinquecento, con l'avvento della Riforma e dell'espansione ottomana. Ch. F. Black, *Le confraternite italiane*, op. cit., p. 66.

¹⁴⁸ G. Angelozzi *Le confraternite laicali*, op. cit., p. 34.

¹⁴⁹ Ibidem.

¹⁵⁰ Ch. F. Black, *Le confraternite italiane*, op. cit., p. 20.

¹⁵¹ A. Guetta, “Le traduzioni liturgiche italiane cinque-seicentesche come esempi di ‘poesia spirituale ebraica’”, *Archivio Italiano per la storia della pietà*, 25 (2012), pp. 11-33.

¹⁵² C. Facchini, *Predicare nel ghetto. Riflessioni sulla predicazione come performance orale*, in: M. Del Bianco Cotrozzi, R. Di Segni, M. Massenzio, *Non solo verso Oriente. Studi sull'ebraismo in onore di Pier Cesare Ioly Zorattini*, Firenze, Casa editrice Leo S. Olschki, 2014, pp. 173 - 186

Controriforma¹⁵³, o riforma cattolica, qui intesa come l'insieme di quelle iniziative che miravano a contrapporsi alle istanze riformatrici protestanti e ad affermare l'insegnamento della Chiesa romana.

Le azioni della compagine cattolica vennero istituzionalizzate come abbiamo visto dal Concilio di Trento, tra il 1545 e il 1563¹⁵⁴. Lo scisma, e la conseguente Riforma cattolica, avevano riavvicinato il laicato pio alla Chiesa, accomunati ancora una volta da una lotta condivisa: l'opera di rinnovamento religioso.

Ne sono segni la spiritualità diffusa che si espresse nel movimento dei Bianchi, l'autoriforma di numerose confraternite e il fiorire degli oratori del Divino Amore, che divennero un appoggio agli ambienti più fervidi della Riforma.

Di fratellanze simili a questa si riempirono in quel periodo molte zone d'Italia. Il loro obiettivo fondamentale era quello di condurre un ideale di vita moralmente impeccabile, accettando il giogo di una stretta disciplina, confessandosi spesso, facendo la comunione di continuo e dedicandosi ad atti di carità. Vedremo più avanti come la confessione diverrà un elemento fondamentale anche per l'ebraismo in epoca post-tridentina.

Nello stesso periodo, anche se meno note di quelle del Divino Amore, si diffusero le confraternite del *Corpus Christi* e del Sacramento, che si occupavano principalmente di propagandare la comunione frequente e la devozione dei sacramenti¹⁵⁵.

Il contributo delle confraternite italiane alla Controriforma va infatti ricercato nella volontà di diffondere ed affermare quei dogmi che tracciavano una distanza dalla dottrina protestante, come la transustanziazione, l'eucarestia, l'adorazione della Vergine e la credenza nell'Immacolata Concezione, il culto dei santi, il potere miracoloso attribuito alle reliquie, la salvezza che l'anima poteva ottenere tramite la preghiera.

Così, mentre nelle regioni d'Europa conquistate dalla Riforma protestante le

¹⁵³ Per un approfondimento su questo tema si faccia riferimento a S. Caponetto, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Claudiana, 1997 ; S. Cavallotto e L. Mezzadri (ed.), *Dizionario dell'età delle riforme 1492-1622*, Città Nuova, 2006 ; G. Filoramo e D. Menozzi (éd. par), *Storia del Cristianesimo (l'età moderna)*, op. cit. ; A. Prosperi, *Tra evangelismo e controriforma. Gian Matteo Giberti (1495-1543)*, Ed. di Storia e letteratura, 1969 ; *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, op. cit. ; Welti, Manfred: *Breve storia della Riforma italiana*, Marietti, 1999 ; A. Berlendis, *La Riforma a Venezia nel Cinquecento*, Coop. Filadelfia, 1991, Roland Herbert Bainton, *Bernardino Ochino esule e riformatore senese del Cinquecento, 1487-1563*, Firenze, 1940.

¹⁵⁴ Tra i vari riformatori che ebbero un ruolo di rilievo in Italia, ricordiamo San Bernardino da Siena (1380-1444), l'arcivescovo Antonino da Firenze (1389-1459) e fra' Girolamo Savonarola (1452-1498). Ch. F. Black, *Le confraternite italiane*, op. cit., p. 20.

¹⁵⁵ Idem, p. 48.

confraternite scomparirono, in quelle rimaste fedeli o riconquistate alla Chiesa di Roma, soprattutto nelle zone di frontiera fra i due mondi, ricevettero nuova attenzione da parte di vescovi e parroci, e divennero lo sbocco di molti ordini nuovi conseguenti alla Controriforma.

A partire dal 1560 le fratellanze si possono considerare veri e propri agenti della riforma cattolica, grazie ad un processo di controllo delle stesse da parte del clero, sancito, come abbiamo già sottolineato, dai decreti tridentini. Questa tendenza portò al declino dell'iniziativa di stampo secolare, ma allo stesso tempo confermò ancora una volta le confraternite come luogo privilegiato di espressione della popolarità laica.

Il Concilio di Trento inoltre aveva sancito l'obbligo dei vescovi a visitare le confraternite e gli atti delle visite pastorali, dalla metà del XVI secolo in poi, divengono una delle fonti privilegiate per la conoscenza del mondo associazionistico¹⁵⁶. I decreti tridentini segnarono quindi una nuova partecipazione dell'apparato clericale al mondo confraternale.

Le autorità ecclesiastiche iniziarono così ad occuparsi “di tutti i tipi di confraternite, della loro condotta morale, della possibilità di deviazioni verso eresie, della giusta esecuzione dei testamenti e dei legati, della loro collaborazione o opposizione alla vita parrocchiale¹⁵⁷”.

Il clero guardava però ancora con sospetto e ambiguità all'associazionismo laico, nonostante incarnasse la testimonianza più eclatante, soprattutto nel periodo controriformistico, della rinascita di una Chiesa cattolica composta da fedeli animati da una forte spiritualità e attivi nelle opere pie e caritatevoli. L'esempio più significativo della volontà di controllo da parte del clero sul mondo confraternale laico trovò espressione nella bolla *Quaecumque* di Clemente VII, datata 7 dicembre 1604, che decretava il principio generale per cui il permesso episcopale diveniva *conditio sine qua non* per poter istituire una nuova confraternita.

I gruppi italiani operanti nel Cinquecento ponevano particolare attenzione alle opere pie, non solo come atto meritevole in sé, ma come mezzo per poter ottenere la salvezza

¹⁵⁶ Idem, p. 44.

¹⁵⁷ Idem, p. 88.

sia di colui che le metteva in pratica che di chi le riceveva¹⁵⁸.

Questo discorso va inserito in un panorama più ampio, ovvero “il problema della povertà” nel XVI secolo, e la risposta che ad esso diedero le confraternite. Queste infatti categorizzarono i poveri in gruppi più o meno meritevoli di aiuto, spesso concentrando la propria attenzione prima su una cerchia di bisognosi interna o legata ai membri della confraternita stessa, per guardare poi in alcuni casi anche all'universo esterno. In generale possiamo affermare che questo rinnovato interesse per la funzione fondamentale delle attività caritatevoli derivava, anche, dalla “tesi della Riforma sulla salvezza tramite la fede e la salvezza tramite le opere”¹⁵⁹. Durante il Concilio di Trento come abbiamo già sottolineato venne infatti condannata la corrente che affermava che le opere caritatevoli simboleggiassero di per sé la salvezza e non fossero invece un mezzo per raggiungerla. I cattolici ne derivarono dunque la convinzione che esse conducessero per certo al perdono e iniziarono a considerarle “un mezzo per ottenere [...] la salvezza, e avevano quindi un significato che andava al di là dell'attività in sé [...] bisogna tenere presente che si cercava la salvezza sia del donatore che del ricevente, e che esse erano legate”¹⁶⁰.

Tutto ciò portò in ambito cristiano ad un incremento dell'attività caritatevole, che veniva professata ampiamente anche tra i protestanti. Questi affermarono infatti che “secondo i Trentanove Articoli anglicani del 1553, mentre le opere pie sono «frutto della fede, vengono in seguito al perdono», e «non possono cancellare il peccato, servono comunque a desiderare Dio in Cristo, e a far scaturire una fede autentica e viva, tanto che, tramite esse, si può riconoscere la vera fede, come un albero nato dal frutto». [...] I protestanti attaccavano la carità inefficiente, indiscriminata e talvolta immorale, praticata dalla vecchia chiesa, soprattutto dall'ambiente monastico”¹⁶¹.

Ma cosa s'intendeva all'epoca per opere di carità? Non ci si limitava ad un supporto di tipo materiale, ma si guardava anche ad un aiuto spirituale, che si esprimeva nella

¹⁵⁸ Idem, p. 25.

¹⁵⁹ Idem, p. 26. Sull'argomento si veda anche B. M. G. Reardon, *Religious Thought in the Reformation*, Londra e New York, 1981.

¹⁶⁰ Ch. F. Black, *Le confraternite italiane*, op. cit., p. 25. Sull'argomento si veda anche B. S. Pullan, “Catholics and the poor in early modern Europe”, in *Royal History Society Transactions*, 26, 1976, pp. 15-34.

¹⁶¹ Idem, p. 26.

preghiera e nella confessione, nelle intercessioni per gli ammalati, i moribondi e i defunti. Nell'atto di compiere opere pie la salvezza dell'anima prevaleva su quella del corpo, e quella del benefattore traeva maggior beneficio di quella del bisognoso.

In questo clima l'attività confraternale prosperò, ed è possibile ipotizzare con una certa sicurezza, come afferma Black, che alla fine del XVI secolo quasi ogni villaggio italiano, anche piccolo, e ogni parrocchia, annoverassero almeno una confraternita. In questo senso, solo alcune zone della Spagna potevano essere paragonate alla realtà italiana¹⁶².

Fino al XVII secolo però il termine confraternita deve essere inteso in senso più elastico rispetto alla definizione fornita dal Canone che abbiamo analizzato in precedenza. Solo durante il '700

“la confraternita di devozione iniziò a distinguersi nettamente dall'associazione di arte e mestiere, dalla società di mutuo soccorso, dal consiglio di gestione di opere di carità e di assistenza, con cui per secoli e sin dalle origini si era confusa”¹⁶³.

Nel Settecento, infatti, i confratelli si trovarono accomunati da un sentimento di solidarietà profonda, basata sulla

“consuetudine alla preghiera, all'atto di culto, alla pratica ascetica esercitati in comune, l'aiuto scambievole, spirituale e materiale, in vita e in morte [...], l'attività caritativa ed assistenziale [...], una struttura gerarchica fondata sul principio dell'autogoverno e fissata in deliberati statuari, espressione della volontà e dell'impegno degli stessi confratelli”¹⁶⁴.

Durante questo secolo, seguendo una tendenza tipica della cultura barocca¹⁶⁵, si diffuse un profondo interesse per la sorte delle anime nell'aldilà, la morte divenne una tematica preponderante, cui iniziarono ad affiancarsi precise devozioni¹⁶⁶. Far parte di una

¹⁶² Idem, p. 72.

¹⁶³ G. Angelozzi *Le confraternite laicali*, op. cit., p. 10.

¹⁶⁴ Idem, p. 11.

¹⁶⁵ Per approfondire questo tema si faccia riferimento a J. A. Maravall, *La cultura del Barocco. Analisi di una struttura storica*, Bologna, Il Mulino, 1999; A. Battistini, *Il Barocco. Cultura, miti, immagini*, Salerno editrice, 2000; G. Getto, *Il Barocco letterario in Italia*, Bruno Mondadori, 2000.

¹⁶⁶ Ch. F. Black, *Le confraternite italiane*, op. cit., p. 49.

confraternita garantiva infatti, tra le altre cose, un trapasso decoroso, che si esprimeva in un funerale dignitoso e nella certezza che sarebbero state pronunciate preghiere di accompagnamento e di conforto per il passaggio delle anime dal purgatorio al paradiso. Alcuni gruppi si occupavano anche dell'organizzazione dei funerali per le famiglie indigenti. Vedremo più avanti come questa stessa tendenza sia riscontrabile all'epoca anche nell'ambiente ebraico italiano, con particolare riferimento alle pratiche delle confraternite spirituali. I defunti erano considerati membri “attivi” della confraternita quanto i vivi: questi pregavano per le loro anime e i morti, dal Paradiso, intercedevano per i confratelli.

La prima metà del XVIII secolo è ancora un momento di massima espansione per le confraternite, che iniziarono però a subire un processo di mondanizzazione che tendeva ad una riduzione drastica dell'attenzione all'esercizio della pietà e della spiritualità.

L'Italia del XVII e del XVIII secolo si presenta come il campo di studi privilegiato per poter immaginare ed indagare uno sviluppo comune che coinvolgeva il mondo cattolico e quello ebraico dell'epoca. Entrambe le realtà religiose, infatti, stavano vivendo un momento di profonda spiritualità e rinnovato pietismo, che sfociava nelle pratiche devozionali e nei rituali delle confraternite. Questi sentimenti, come vedremo, erano originati da un lato dall'esperienza controriformistica e dall'altro dall'influenza dei circoli cabalistici di Safed, in Galilea.

2.3 Nascita e sviluppo delle confraternite in seno al mondo ebraico: la svolta segnata dalla Cabala

Dopo aver tracciato a grandi linee la storia dell'associazionismo cattolico italiano, passiamo ora a quello ebraico, in particolare all'esperienza confraternale di fine Cinquecento.

Associazioni religiose di carattere formale conosciute col nome di *hevrot* (confraternite) comparvero sulla scena ebraica diasporica a partire dal XIII secolo, in particolare nei

territori iberici e nel Sud della Francia¹⁶⁷.

In Spagna subirono un grande sviluppo durante il XIV secolo a causa della crisi, anche di natura economica, che gli ebrei locali stavano attraversando e culminata poi con l'espulsione del 1492. Il deteriorarsi della condizione ebraica portò infatti alla necessità sempre più pressante di associazioni caritatevoli e benefiche, note localmente coi nomi di *confradia*, *confratria* o *confrarie*¹⁶⁸.

L'esperienza confraternale è invece rintracciabile in Italia a partire dagli inizi del XVI secolo, quando questi gruppi cominciarono a divenire un elemento predominante nella vita comunitaria.

Le prime associazioni erano rivolte principalmente all'azione caritatevole, in particolare verso malati e defunti. Comparvero per lo più sotto il nome di *Gemilut Hasadim*¹⁶⁹ (atti di bontà caritatevole), sottolineando così il proprio fine d'ispirazione benefica e annoveravano i membri quasi esclusivamente tra le fila dell'élite comunitaria (s'intenda in questa sede come coloro che godevano del diritto di votare al "Consiglio Generale"¹⁷⁰ delle comunità).

I gruppi confraternali che ci interessano in questo studio sono però quelli che iniziarono a diffondersi verso la fine del Cinquecento, quando le tendenze associazionistiche virarono verso una maggiore specializzazione devozionale, accentuando l'importanza del rituale rispetto all'esercizio della pietà caritatevole¹⁷¹.

Si presentavano ora con epiteti quali *Šomrim la-Boqer* (sentinelle del mattino) e conducevano, almeno inizialmente, una vita parallela a quella della *qehila* (comunità religiosa)¹⁷². Dal punto di vista della composizione sociale, includevano strati di

¹⁶⁷ Y. T. Assis, "Welfare and Mutual Aid in the Spanish Jewish Communities", in H. Beinart (a cura di) *Moreshet Sepharad. The Sephardi Legacy*, Gerusalemme, 1992, vol. 1. pp. 318-345; R. Ben Shalom, "The Jewish Community in Arles and its institutions", in *Michael*, 1991, vol. 12, pp. 9-42.

¹⁶⁸ R. Weinstein, "Kabbalistic innovations in Jewish Confraternities in the Early Modern Mediterranean", in *Faith's Boundaries*, Brepols Publishers, 2012, p. 235.

¹⁶⁹ Per farsi un'idea di questo tipo di confraternite si faccia riferimento a D. Ruderman, *The Founding of a Gemilut Hasadim Society in Ferrara in 1515*, "AJSR" I, 1976, pp. 233-268 e la bibliografia ivi citata.

¹⁷⁰ Vedi R. Bonfil, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, Littman Library of Jewish Civilization, Littman Library Liverpool University Press Series, 1990.

¹⁷¹ E. S. Horowitz, "Jewish Confraternal Piety in the Veneto in the Sixteenth and Seventeenth Centuries," in Gaetano Cozzi (ed.), *Gli ebrei e Venezia, secoli XIV-XVII*, Edizioni Comunita, Milano, 1987, pp. 301-313; D. Ruderman, *The Founding of a Gemilut Hasadim Society in Ferrara in 1515*, op. cit.

¹⁷² E. S. Horowitz, *Jewish Confraternal Piety*, op. cit., p. 301.

popolazione più ampi rispetto alle confraternite di inizio secolo.

Questi gruppi dal carattere pietista che comparvero nei ghetti italiani alla fine del Cinquecento, come vedremo dettagliatamente nel capitolo successivo, possono essere considerati¹⁷³ una delle innovazioni prodotte dalla spiritualità di *Safed* - centro cabalistico di primaria importanza situato in Galilea - durante quel periodo identificato dagli storici come early modern.

Roni Weinstein spiega come accanto alle tradizionali sinagoghe e i *Talmud Torah*, istituzioni dedite appunto allo studio del testo sacro, iniziarono a diffondersi per opera dei cabalisti di *Safed* confraternite devozionali che divennero in breve tempo il fulcro dei sentimenti religiosi della popolazione dell'epoca. Queste realtà insegnavano e istituzionalizzavano in riti di natura collettiva la via corretta per vivere la mistica e la spiritualità¹⁷⁴.

Erano associazioni canonizzate i cui membri dovevano attenersi a un codice di comportamento stabilito da uno statuto, in ebraico *Hanhagot*, il corrispettivo, pur con le ovvie differenze e distanze, della “regola” cristiana. In caso di trasgressione, come abbiamo visto essere uso anche tra i vicini cattolici, i confratelli venivano puniti o addirittura espulsi.

Questi decreti si concentravano sulla pratica pietistica quotidiana, regolavano i rapporti tra i membri del gruppo e stabilivano le innovazioni rituali che venivano introdotte dai leaders delle confraternite, in genere maestri cabalisti¹⁷⁵.

Una, tra le tante, delle nuove usanze che presero piede e che desta particolare interesse per l'affinità col mondo cristiano è quella della confessione, sia collettiva che personale, in presenza di un capo spirituale¹⁷⁶. Questa nuova pratica va inquadrata in una generale tendenza al pentimento e ad una diffusa ossessione per il sentimento di colpa, atteggiamenti che riscontriamo parallelamente anche in ambito cristiano, come abbiamo già sottolineato, soprattutto in seguito alla Controriforma.

Quest'attenzione verso la contrizione trovava espressione nei sermoni pubblici che

¹⁷³ Inserendosi dunque nella linea di pensiero di molti altri studiosi come Michela Andreatta o Roni Weinstein.

¹⁷⁴ L. Fine, *Safed Spirituality. Rules of Mystical Piety, The Beginning of Wisdom*, Paulist Press, 1984, p. 10-11.

¹⁷⁵ Per alcuni esempi di *Hanhagot* si faccia riferimento a L. Fine, *Safed Spirituality*, op. cit.

¹⁷⁶ Si faccia riferimento a R. Weinstein, *Kabbalah and Jewish Modernity*, Oxford, Littman Library of Jewish Civilization/Liverpool University Press, 2016.

spesso accompagnavano l'attività confraternale, un altro elemento che avvicinava l'esperienza associazionistica ebraica a quella cristiana.

Come per i penitenti e i flagellanti, troviamo anche in ambito ebraico grande diffusione di pratiche ascetiche¹⁷⁷. Ovviamente la modalità di espressione di questa rinascita pietistica pone numerose differenze tra la compagine controriformista e il mondo cabalista, ma certamente tra gli elementi comuni possiamo enumerare, come sottolinea lo studioso Roni Weinstein, il carattere pubblico e collettivo che assunse la chiamata al pentimento, l'importanza del confessarsi, l'introduzione di nuovi rituali religiosi d'ispirazione mistica¹⁷⁸.

Molte delle innovazioni liturgiche e rituali adottate dalle confraternite in Terra d'Israele si diffusero ampiamente anche nelle comunità diasporiche. Tra queste pratiche spiccano l'istituzione di veglie di mezzanotte (*Tiqqun Hašot*) o antelucane (*Ašmoret ha-Boqer*) in ricordo della distruzione del Tempio, alcuni rituali legati ai pasti del Sabato, l'usanza di considerare la vigilia del novilunio come un *Kippur qatan* (Kippur minore), le veglie di studio dal crepuscolo all'alba in occasione della vigilia di *Šavu'ot*, *Hoša'ana rabbah* e del settimo giorno di *Pesaḥ*, speciali usanze funebri e digiuni espiatori¹⁷⁹.

I gruppi che nacquero in Galilea e che divennero così determinanti nell'esperienza italiana grazie alla diffusione che ne diedero i viaggiatori che si muovevano nelle due direzioni e che consolidavano il legame tra la Terra d'Israele e le comunità italiane, si dedicavano principalmente a veglie notturne o antelucane durante le quali praticavano il *tiqqun*¹⁸⁰ (riparazione). La teoria e la conseguente pratica rituale del *tiqqun*, già presente nel *Sefer ha-Zohar*, testo di riferimento di una cospicua tradizione cabalista, venne sviluppata grandemente dalla corrente mistica propagandata da Yišḥaq ben Solomon Luria (1534-1572)¹⁸¹ appunto a *Safed*.

¹⁷⁷ L. Fine, *Safed Spirituality*, op. cit.

¹⁷⁸ R. Weinstein, "Kabbalistic innovations in Jewish Confraternities", op. cit., p. 241.

¹⁷⁹ M. Anderatta, *Poesia religiosa ebraica di età barocca*, Studio Editoriale Gordini Editore, Padova, 2007, p. 30. Si faccia riferimento anche a I. Elbogen, *Jewish Liturgy A Comprehensive History*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1993.

¹⁸⁰ Per approfondire questo termine si veda G. Busi, *Simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in 70 voci*, Einaudi, 1999.

¹⁸¹ Si veda G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, trad. di Guido Russo, Il Saggiatore, Milano, 1965; poi Genova: Il melangolo, 1982; poi Torino: Einaudi, 1993; *Le origini della Kabbala*, trad. di Augusto Segre, Bologna: Il Mulino, 1973; poi Bologna: ed. Dehoniane, 1990; *La Cabala e il suo simbolismo*, trad. di Anna Solmi, Torino: Einaudi, 1980; *La cabala*, trad. di Roberta Rambelli, Roma: ed. Mediterranee, 1982.

Il presupposto centrale di questa dottrina - che verrà spiegata in modo più dettagliato nel paragrafo successivo relativamente alle confraternite spirituali di Safed - afferma sostanzialmente che per poter dare il via alla creazione del mondo fisico e finito, Dio debba compiere un atto di regressione in se stesso, *Šimšum* (riduzione, diminuzione). Dopo che questo processo si è compiuto si passa all'emanazione delle scintille divine, che come tutti gli elementi della mistica ebraica, devono essere contenute in un guscio, che al momento dell'emanazione si frattura, portando alla dispersione di scintille divine in uno spazio primordiale. La loro separazione dalla sostanza divina ha causato uno stato di dissociazione e distacco in tutti gli strati del mondo creato, cui il fedele deve contribuire a rimediare tramite azioni di tipo spirituale e il rispetto dei precetti biblici. È proprio su questa scia che le confraternite della Galilea ritrovarono un forte slancio e una nuova dignità nel ruolo dell'essere umano, che col suo operato poteva porre fine a questa condizione di separazione e recuperare le scintille di sostanza divina disperse. Questa missione unificatrice si mette in pratica attraverso l'osservanza delle *mišwot* (precetti), la pratica della preghiera attuata con la giusta dose di *kawwanah* (intenzione mistica) e lo studio cabalistico¹⁸².

Il compimento del processo di *tiqqun*, che a questo punto intendiamo come la riparazione di questa frattura sostanziale ed originaria, dovrebbe dunque esprimersi nella fine della condizione di esilio e nell'avvento dell'era messianica.

Una delle ragioni per cui queste nuove pratiche rituali trovarono un terreno così fertile nell'ebraismo italiano, può essere identificata nell'attesa mistica e messianica che caratterizzava l'Italia dell'epoca e, secondo Richard Popkin e Matt Goldish, tutta l'Europa, e nell'ampia diffusione delle dottrine e delle pratiche cabalistiche tra la popolazione. Bisogna infatti avere presente ciò che Robert Bonfil definisce come uno dei passaggi alla modernità quando spiega il cambiamento di atteggiamento della società ebraica del tempo verso la Cabala¹⁸³. Questa era infatti un elemento di primaria importanza nella cultura ebraica italiana tra XV e XVI secolo che coinvolgeva larghi strati della popolazione, allineandosi sempre più ad una sorta di cultura popolare. Lo

¹⁸² M. Andreatta, *Poesia religiosa ebraica di età barocca*, op. cit., pp. 28-29.

¹⁸³ R. Bonfil, *Cultura e mistica a Venezia nel Cinquecento*, in: *Gli Ebrei e Venezia (secoli XIV-XVII)*, Atti del Convegno organizzato dall'Istituto di Storia della Società e dello Stato Veneziano della Fondazione Cini, 5-10 Giugno 1983, p. 471. Si veda anche Malkiel D., "Rapture and Rupture: Kabbalah and the Reformation of Early Modern Judaism", in *Jewish Quarterly Review* 103 (1), 2013, pp. 107-21.

studioso arriva a individuare una “rivoluzione dell'intera struttura socio-culturale dei gruppi ebraici” sottolineando come nell'Italia centro-settentrionale l'universo ebraico dalla seconda metà del Cinquecento in poi, si differenzi profondamente da quello precedente¹⁸⁴. Parte dunque dal presupposto di base che nell'approccio alla Cabala esistessero due atteggiamenti tra loro antitetici. Individua una prima fase caratterizzata da un forte esoterismo ed elitarismo, che incontrava il favore dei più importanti umanisti italiani come Marsilio Ficino e Pico della Mirandola. Durante il Cinquecento i tratti di elitarismo, l'apertura e lo scambio culturale con il mondo umanista cristiano andarono diminuendo fino a scomparire.

Questo importante cambiamento di rotta venne segnato dall'integrazione nelle comunità ebraiche italiane dei profughi iberici, ostili a qualsiasi apertura verso il mondo cristiano¹⁸⁵ e decisamente orientati verso tensioni missionarie e millenaristiche.

Con il passaggio degli esuli spagnoli nelle comunità italiane prima dell'epoca controriformistica infatti, i gruppi di studiosi di mistica adottarono un atteggiamento di apertura verso l'interno e di forte chiusura verso l'esterno, che caratterizzò tutta la società ebraica dalla fine del secolo in poi. Vediamo così affermarsi una tendenza che portava al rifiuto del mondo cristiano circostante, rifiuto corrisposto pienamente, tanto da portare a un significativo peggioramento della condizione ebraica in Italia.

La Cabala si poneva quindi come un apparato ideologico e rituale ideale in questa fase di attenzione centripeta dell'ebraismo italiano, divenendo uno dei tratti essenziali dell'identità ebraica e della sua peculiarità.

Dai primi anni del '600, lo studio della mistica si vestì di un carattere pubblico ed estremamente diffuso: “la Cabala si predicava dal pulpito, si popolarizzava, penetrava ogni espressione dell'attività culturale dei gruppi ebraici”¹⁸⁶.

Le realtà ebraica e cristiana dell'epoca, come abbiamo già detto, stavano vivendo un momento di affermazione spirituale che portava inevitabilmente all'esclusione di tendenze eterodosse ma che vedeva i due mondi accomunati da una rinnovata pietà.

¹⁸⁴ Lo studioso prende ad esempio in questo articolo ciò che si verificò in questo senso a Venezia, perché funge da esatto paradigma di quanto accadde in altre importanti comunità ebraiche centro-settentrionali dell'epoca, come Verona, Ferrara, Mantova, Modena e altre.

¹⁸⁵ Per approfondire l'atteggiamento di ostilità da parte degli ebrei spagnoli passati per l'esperienza della conversione forzata o del marranesimo nei confronti della religione cristiana si faccia riferimento a Y. Yerushalmi, *Dalla corte al ghetto. La vita, le opere, le peregrinazioni del marrano Cardoso nell'Europa del Seicento*, Garzanti, 1991.

¹⁸⁶ R. Bonfil, *Cultura e mistica*, op. cit., p. 482.

Proprio alla luce di questo sforzo riparatorio è possibile cogliere il ruolo e la diffusione delle confraternite di studio e preghiera, che avevano rimodellato in senso cabalistico la propria attività devozionale e all'interno delle quali si esprimeva gran parte dell'energia socio-culturale dei gruppi ebraici. Il rinnovamento liturgico portava con sé la compilazione di nuovi *siddurim* (libri liturgici), costituiti per lo più da *piyyutim* (poesie religiosi). La produzione poetica di questi gruppi la indagheremo approfonditamente nei prossimi capitoli.

Quest'incremento, anche numerico, dell'attività associazionistica è testimoniato dalla sovrapposizione di confraternite volte alle medesime funzioni. La situazione che venne a crearsi a Venezia, in questo senso, esemplifica perfettamente quanto affermato, come viene mostrato dettagliatamente da Elliott Horowitz.

A Venezia infatti venne fondato, in relazione alla Scola (termine particolare utilizzato dall'ebraismo locale per indicare la sinagoga) di rito italiano, il primo gruppo *Šomrim la-boqer* italiano, risalente alla fine degli anni 70 del '500. La creazione di questa confraternita va associata all'attività rabbinica di Menahem Azaria da Fano, quindi in un arco di tempo che va dal 1574 al 1580.

Nel 1596 apparve una seconda confraternita con lo stesso nome, questa volta in riferimento alla vicina sinagoga di rito ashkenazita. Questa si pose in diretto rapporto con i circoli di Safed, introducendo nel formulario lamentazioni per la distruzione del Tempio e per la condizione diasporica del popolo. Questa tendenza venne poi adottata anche dalla confraternita italiana che stampò un suo opuscolo nel 1625 sulla scia del formulario tedesco.

Dal 1622 fu operativo un terzo gruppo, stabilito all'interno del ghetto e associato alla recente comunità levantina¹⁸⁷.

Grazie allo statuto della prima confraternita *Šomrim la-boqer*, quella associata alla congregazione di rito italiano, si impara che l'età minima per essere ammessi al gruppo corrispondeva ai tredici anni, l'età adulta religiosa, per poter votare i diciotto e per officiare i ventidue¹⁸⁸.

Dal punto di vista dell'origine etnica dei confratelli troviamo, per esempio, tra i membri della confraternita associata alla sinagoga italiana molti cognomi spagnoli, anche nel

¹⁸⁷ E. S. Horowitz, *Jewish Confraternal Piety*, op. cit. p. 304.

¹⁸⁸ Ibidem.

periodo in cui era già attiva all'interno del ghetto la congregazione levantina. L'appartenenza etnica non rappresentava quindi un elemento discriminante.

Per quanto riguarda l'estrazione sociale del gruppo, sembra che non si rivolgesse all'élite comunitaria: tra le fila dei confratelli non comparivano infatti i dieci membri più abbienti della congregazione¹⁸⁹.

Si può desumere inoltre che la confraternita non facesse parte a pieno titolo della congregazione a cui si appoggiava, e questo fatto spiegherebbe anche l'assenza dei membri più ricchi. Pare godesse piuttosto di uno status di ospite, come si può intendere da un dono che aveva fatto nel 1611 alla scola italiana per ottenere il permesso di praticare nella loro sede un certo rituale¹⁹⁰. Il rapporto di ospitalità tra la confraternita *Šomrim la-boqer* e la sinagoga di rito italiano sembra essere confermato dal decreto che quest'ultima emanò nel 1655, secondo cui le *qupot* (scatole per le offerte) della confraternita potevano circolare in sinagoga solo dopo che erano state fatte passare quelle della congregazione.

Nel 1663 il rapporto si deteriorò ulteriormente e gli *Šomrim la-boqer* iniziarono ad essere trattati come gli altri gruppi associazionistici del ghetto, tollerando la circolazione delle loro scatole per le offerte solo di Lunedì e di Giovedì.

Sempre grazie a questo primo statuto che si è conservato nel tempo e che è stato studiato e pubblicato da Elliott Horowitz, possiamo imparare che le attenzioni delle confraternite erano rivolte anche al di fuori delle proprie ristrette fila, invitando alle preghiere antelucane anche i fedeli non appartenenti al gruppo.

Gli *Šomrim la-boqer* italiani costituirono solo la prima della nuova ondata di confraternite pie che si svilupparono nel ghetto veneziano dalla fine del Cinquecento e per tutto il secolo successivo.

2.4 Le confraternite mantovane

Di particolare rilevanza per questo studio è la situazione confraternale del ghetto di Mantova, contesto di utilizzo delle poesie cabalistiche di Binyamin ben El'azar Coen Vitale da Reggio e comunità con la quale quest'ultimo era in continua

¹⁸⁹ Ovvero che pagavano le tasse comunitarie più ingenti. E. S. Horowitz, *Jewish Confraternal Piety*, op. cit., p. 305.

¹⁹⁰ Idem, p. 306.

corrispondenza¹⁹¹. All'interno del ghetto mantovano tra la fine del Sedicesimo secolo e l'inizio del Diciassettesimo si annoveravano svariati gruppi associazionistici, tra cui ricordiamo il “Talmud Torah” (studio della Torah), “Pidyon Ševuyim” (riscatto dei prigionieri), “Aniyei Ereš-Israel” (i poveri della Terra d'Israele), “Parnasat Aniyim” (mantenimento dei poveri), “Lehanś' Betulot” (sposare le nubili)¹⁹².

A cavallo tra i due secoli venne fondata la prima confraternita che si distanziava dal carattere filantropico di quelle sopracitate – seguendo quindi il trend generale nello sviluppo associazionistico che abbiamo illustrato nel seguente capitolo – appunto i già citati *Šomrim la-boqer* (Sentinelle del mattino)¹⁹³. Il suo scopo principe era infatti di natura socio-religiosa, istituita perché i confratelli si alzassero prima dell'alba per pronunciare preghiere penitenziali e suppliche. Gruppi del genere, come abbiamo visto, vennero fondati nel panorama italiano per primo dal grande cabalista Menahem Azaria da Fano a Venezia. Il suo esempio fu poi seguito dal discepolo Aaron Beraḥiah di Modena, e a Mantova dai rabbini Hananiah Eliakim Rieti e Mordeḥai ben Beraḥiah Reuven Jare¹⁹⁴. Altri gruppi associazionistici che sorsero in città sulla scia degli *Šomrim la-boqer* durante il diciassettesimo e il diciottesimo secolo furono gli *Ḥadašim la-beqarim* (Rinnovamenti mattutini), *Nišmat Haim* (Spirito della vita), *Meire Hašaḥar* (Illumina l'alba), *Mišmeret ha-ḥodeš* (il cambiamento di mese), *Ḥaṣot* (mezzanotte), *Šem Tov* (buona fama) e altre¹⁹⁵. La più significativa era la *Ḥadašim la-beqarim*, fondata da Mosè Zacuto nel 1673, allo scopo di raccogliere attorno a sé alcuni discepoli per piangere assieme la distruzione del Tempio. Ne seguì anche una proficua produzione di innari e antologie di lamentazioni, tra cui ricordiamo il *Seder Tiqqun Ḥaṣot* (Venezia 1654) e *Tiqqun Šovavim* (Mantova 1674)¹⁹⁶. Questo tipo di testi rituali, alcuni dei quali composti da Zacuto e dal suo circolo, altri da gruppi di cabalisti in

¹⁹¹ Per esempio J.C.A., filza 81, doc. 15. Una lettera in cui Binyamin Coen annuncia alla comunità di Mantova che il suo libro “Gevul Binyamin” verrà pubblicato ad Amsterdam, e chiede di acquistarne alcune copie. La comunità di Mantova acconsente a comprarne trenta per la cifra complessiva di 1800 lire mantovane. S. Simonsohn, *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, Kiryath Sepher, Roma, 1977, p. 553.

¹⁹² Ibidem.

¹⁹³ Idem. pp- 554-57.

¹⁹⁴ Ibidem.

¹⁹⁵ Ibidem.

¹⁹⁶ Ibidem.

Palestina, Italia e altri paesi, divennero molto comuni nel diciassettesimo e diciottesimo secolo e vennero stampati plurime volte riscontrando molto successo nella società dell'epoca.

L'influsso dell'elemento cabalistico sulle confraternite di questo tipo è testimoniato principalmente da questa produzione massiva di innari e formulari penitenziali, sebbene solo alcuni dei confratelli fossero effettivamente cabalisti.

Il gruppo *Ḥadašim la-beqarim* mantovano fondato da Zacuto ottenne una posizione rilevante nel panorama comunitario, e annoverava tra i confratelli alcuni tra i rabbini più influenti della città e diversi discepoli di Zacuto stesso. Nel corso del tempo inoltre, alcuni costumi propri di questa società si consolidarono fino ad essere integrati anche da altre confraternite simili¹⁹⁷.

Alla fine della sua vita Zacuto non era più in grado di guidare il gruppo e passò la leadership a Rabbi David (ben Azriel) Finzi, che continuò il suo operato nel *beit midraš* (luogo di studio) Finzi. Dopo la morte del maestro la compagnia comprò il suo *beit midraš* così da proseguire l'attività di studio sotto la guida dei rabbini Raffaele Modigliani e Isacco Reggio¹⁹⁸. Nel 1751 la confraternita si riorganizzò.

Alcune delle società mantovane “di vecchio stampo”, maggiormente incentrate quindi sull'assistenza e sulla carità, si dissolsero¹⁹⁹. Fu questo il caso per esempio della *Ḥevrat Raḥamim* (confraternita dei misericordiosi), fondata nel 1579 con lo scopo di assumere alcuni dei compiti delle *Gemilut Ḥasadim*, come la sepoltura e l'assistenza delle famiglie in lutto, che scomparve però agli inizi del XVIII secolo e venne poi ricostituita successivamente²⁰⁰. Un altro gruppo che si sciolse per poi ricomporsi più volte fu la *Ḥevrat Ḥašot* o *Ḥašot Laila*, sempre con finalità benefiche.

Nel 1659 venne istituito nella sinagoga Norsa il gruppo *Mišmeret Erev Ḥodeš*, i cui membri digiunavano ogni *Roš Ḥodeš*, seguendo il costume dei “luttuosi di Zion” e professavano le devozioni di mezzanotte con lamentazioni, preghiere penitenziali e suppliche. Il seder del gruppo venne pubblicato a Venezia nel 1660, con un'introduzione

¹⁹⁷ Si faccia sempre riferimento all'opera di S. Simonsohn, *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, op. cit.

¹⁹⁸ Ibidem.

¹⁹⁹ Per le informazioni che seguono relative a questi gruppi si faccia riferimento a S. Simonsohn, *History of the Jews*, op. cit., pp. 554-58.

²⁰⁰ Ibidem.

di Zacuto che faceva diretto riferimento all'influenza palestinese nella fondazione della società. Da Mantova il gruppo si diffuse poi a Modena e ad altre città. La sinagoga Norsa fondò anche il gruppo *Meire ha-Šaḥar*, che aveva come obiettivo quello di pregare e recitare suppliche alla vigilia di ogni novilunio, delle preghiere mattutine e pomeridiane, in occasione dei digiuni, delle preghiere pomeridiane del mese di Elul e durante i dieci giorni penitenziali. Il seder del gruppo venne stampato a Mantova nel 1672²⁰¹.

Gli italiani della Grande Sinagoga di Mantova fecero la stessa cosa e fondarono la società *Rodfe Šedeq* (perseguire la giustizia). Questo condusse alla pubblicazione del *Seder Elu ha-Devarim*, dove sono riportate le norme e le azioni che si debbono compiere alla vigilia della luna nuova.

Tra le altre organizzazioni fondate nel medesimo contesto troviamo la *Sur Mera* (voltare le spalle al diavolo); lo scopo dei suoi membri era quello di andare alla Grande Sinagoga il 9 di Av e ascoltare il *ḥaḥam* (il saggio) che si lamentava per la distruzione del Tempio, per poi piangere a loro volta. Il gruppo *Nišmat Ḥayim* (respiro/alito di vita) stabilì di studiare 18 capitoli della *mišna* quotidiana e pronunciare suppliche²⁰².

I membri della società *Hevrat ha-Aširi* (società del decimo) avrebbero digiunato, a turno, ogni 10 giorni, cominciando dal 1 di Tamuz del 1713, e tutti assieme avrebbero digiunato il 7 di Adar e studiato la Torah²⁰³.

Quasi tutte queste confraternite praticavano anche la carità, seppur non fosse esplicitamente enunciato nei loro statuti. Il gruppo *Šem Tov ve so'ed Ḥalašim* (Buon nome e mantenimento dei deboli) nel 1712 pubblicò le preghiere di mezzanotte introdotte da Mosè Zacuto (*Sefer Tiqqun Ḥašot*, Stamperia di Menaḥem Isaac Halevi, Mantova). La *Mišmeret ha-Boqer ve-ha-Erev* (Veglia della mattina e della sera) venne fondata nel 1702 e nel 1715 pubblicò un poema in occasione dell'anniversario, lo *Šir lama'alot Mišmeret ha-Boqer ve-ha-Erev*. Anche Binyamin Coen, come vedremo più avanti, alla fine della sua opera *Alon Bakut* (La quercia del pianto) riporta le *Šir lama'alot*²⁰⁴.

²⁰¹ Idem, pp. 557-58.

²⁰² Ibidem.

²⁰³ Idem, p. 558.

²⁰⁴ Ibidem.

Nel 1737, come riporta S. Simonsohn, sono enumerate quindici confraternite a Mantova²⁰⁵: *Ḥadašim la-Beqarim*, *Temime Dereḥ*, *Nišmat Ḥayim*, *Menaḥem Avelim* (il cui statuto fu scritto da Zacuto nel 1688 e da lui corretto nel 1693; il gruppo si occupava di tutto quello che riguardava la morte dei confratelli, partecipazione al funerale, preghiere, cibo per i parenti nei giorni successivi etc), *Eš Ḥayim*, *Ḥafeš Ḥayim*, *Matan Betulot*, *Šem Ṭov*, *Šodek Ḥalašim*, *Bikkur Ḥolim* (una delle più grandi della città, poteva far circolare la propria cassetta delle offerte in spazi pubblici e nel 1742 aveva stilato un accordo con la comunità cui si sostituitiva in vari compiti come pagare i medici per i poveri e altre attività assistenziali, oltre a donare tutti gli anni una cifra consistente alla comunità), *Mazal Betula* (altro gruppo molto grande, il cui scopo primario era di provvedere alla dote per le ragazze indigenti), *Ba'ale Berit Avraham*, *Raḥamim*, *Gemilut Ḥasadim* e *Šomrim la-boqer*²⁰⁶.

Sicuramente però, come sottolinea S. Simonsohn, la lista è incompleta e il numero superava probabilmente il venti.

Capitolo 3. La “nuova” mistica di Safed e le confraternite devote

Per poter comprendere l'origine delle confraternite devote che si svilupparono in Italia tra XVI e XVII secolo, è necessario soffermarsi sulla svolta mistica che investì la città di Safed durante il Cinquecento. Alcuni degli elementi che si presentarono preponderanti nell'esperienza confraternale italiana – l'attenzione al condurre una vita fortemente ascetica e pietista, una devozione fortissima nella pratica del *Tiqqun olam*²⁰⁷ (riparazione del mondo) che vedeva una nuova consapevolezza del ruolo del fedele, la funzione primaria attribuita alla *kawwanah*²⁰⁸ e al mondo sefirotico, le novità liturgiche

²⁰⁵ Idem, p. 559.

²⁰⁶ Ibidem.

²⁰⁷ Per approfondire il concetto di *Tiqqun olam* (riparazione del mondo), ovvero lo sforzo per riportare alla sua unione originaria il mondo divino e in particolare sefirotico e porre fine all'esilio mondano, si veda G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York, 1946.

²⁰⁸ Per comprendere il significato cabalistico di questo termine si veda Uri Safrai, “The Daily Prayer Intentions (Kavvanot) According to R. Isaac Luria /"הארה החיים שהן" של הארה"י ואורה החיים שהן" של הארה"י, in *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Cabala / יהודית וקבלה* (קיץ תשע"ד) No. 77, pp. 143-181.

che animavano la vita religiosa dei confratelli – trovano infatti un precedente nell'attività delle congregazioni spirituali che nacquero attorno a importanti figure cabalistiche a Safed. La città, posta sulle alture della Galilea, assistette dal 1530 ad una forte crescita demografica dovuta sia alle numerose possibilità economiche che offriva²⁰⁹, sia al suo essere un polo di attrazione dal punto di vista religioso. Qui si trovano infatti le tombe di moltissimi maestri della tradizione, tra cui quella di Rabbi Šimon bar Yoḥay²¹⁰, cui è tradizionalmente attribuita la composizione dello *Zohar*, il testo fondativo della Cabala ebraica. Safed divenne la meta prescelta da numerosi rabbini e studiosi dell'epoca, trasformandosi man mano nel punto di riferimento spirituale per l'ebraismo del Vicino Oriente e contribuendo in modo fondamentale al corpus letterario ebraico. Fu in particolare l'ambito cabalistico che trovò qui un impulso, un'originalità e una diffusione senza precedenti, segnando profondamente la storia della mistica ebraica successiva. Infatti, la svolta cui si assistette nel XVI secolo, che vide il passaggio della Cabala da una disciplina strettamente esoterica ad una pratica decisamente più diffusa tra la popolazione²¹¹, si deve secondo Roni Weinstein anche all'opera degli studiosi di Safed²¹².

Qui cominciò infatti ad assumere sempre più vigore l'idea che l'essere umano esercitasse tramite le proprie azioni un influsso sul mondo sefirotico, un concetto di origine neoplatonica che presuppone alla base della creazione dell'universo un atto divino di emanazione. Forti di questa convinzione, gli studiosi locali iniziarono a predicare

²⁰⁹ Nota principalmente per l'attività tessile, offriva molte più possibilità da un punto di vista economico rispetto a Gerusalemme anche ad artigiani, agricoltori e commercianti. Era inoltre strategicamente vicina alla Siria, importante centro ebraico e rotta migratoria privilegiata per e da l'Impero Ottomano. L. Fine and L. Jacobs., *Safed Spirituality. Rules of Mystical Piety, the Beginning of Wisdom*, Paulist Press, 1984. p. 2; S. Avitsur, "Safed – Center of the Manufacture of Woven Woolens in the Fifteenth Century", *Sefunot* 6 (1962), pp. 41-69. N. Luz, *The Mamluk City in the Middle East: History, Culture, and the Urban Landscape* (Cambridge Studies in Islamic Civilization). Cambridge: Cambridge University Press, 2014; Solomon Schechter, "Safed in the Sixteenth Century: a City of legists and Mystics," in *Studies in Judaism: Second Series*, 202–85 (Philadelphia: JPS, 1908).

²¹⁰ Importantissimo Rabbino che visse nella Galilea del II secolo tradizionalmente considerato l'autore dello *Zohar*. Si veda la voce "Simeon bar Yohai", I. Burgansky e S. G. Wlad (a cura di), in *Encyclopaedia Judaica*, vol.18, seconda edizione, Farmington Hills, Michigan, 2007 p. 595; Turner, Edith. "Bar Yohai, Mystic: The Creative Persona and His Pilgrimage.", in *Creativity/Anthropology*, Smadar Lavie (a cura di), Cornell University Press, Ithaca, London, 1993, pp. 225–252.

²¹¹ Si veda R. Bonfil, "Cultura e mistica a Venezia nel Cinquecento", op. cit.

²¹² R. Weinstein, "Kabbalistic Innovation in Jewish Confraternities in the Early Modern Mediterranean", in *Faith's Boundaries: Laity and Clergy in Early Modern Confraternities*, Brepols Publishers, 2012, pp. 233-47.

quanto la pratica cabalistica fosse necessaria ad ogni individuo e, di conseguenza, cominciarono ad innovare anche l'aspetto rituale. Così, tra il 1530 e il 1590 i mistici di Safed elaborarono una dottrina teologica dai tratti fortemente pietistici che si caratterizzava essenzialmente per cinque elementi²¹³: il fervore messianico, un forte atteggiamento ascetico e una conseguente innovazione rituale, la necessità di fondare confraternite istituzionalizzate, la pratica diffusa di esercizi contemplativi.

Gershom Scholem, il padre degli studi cabalistici, ha individuato una delle ragioni di quest'ondata mistica e spirituale che investì il mondo ebraico dell'epoca nella cacciata spagnola del 1492²¹⁴. Secondo lo studioso lo sconvolgimento che ne conseguì rese infatti urgente e necessario trovare risposte nuove ed efficaci, e fu proprio l'interpretazione del “nuovo esilio” - che andava ad aggiungersi a quello biblico - a rappresentare una delle novità fondamentali prodotte dai maestri della Galilea. Se la risposta tradizionale aveva annoverato la tragedia iberica tra i travagli necessari per la venuta messianica²¹⁵ attribuendole quasi un valore positivo, la corrente mistica generatasi a Safed guardava all'esilio con maggiore amarezza, senza individuarvi un risvolto ottimistico. La speranza nell'avvento dell'era messianica restava un elemento di primaria importanza, ma legato in modo indissolubile alla dottrina cabalistica. L'esilio storico divenne così una questione spirituale, che poneva al centro l'azione umana come mezzo per rimediare alla condizione di esilio mondano e divino, perseguendo l'ideale del *Tiqqun olam*. Il parallelo sefirotico²¹⁶ dell'esilio storico è infatti rappresentato dal destino della *sefira Malkut*, che altro non è che la *Šekinah*, ovvero l'elemento femminile presente nella divinità e che da essa è stata separata.

Quest'interpretazione storica operata da Scholem è stata però fortemente confutata, tra gli altri, da Moshe Idel, uno studioso successivo a Scholem e di primaria importanza

²¹³ L. Fine and L Jacobs, *Safed Spirituality*, p. 4.

²¹⁴ Cecil Roth, *A History of the Marranos*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1932; *The Spanish Inquisition*, Robert Hale, London, 1937.

²¹⁵ Si pensi ad Isaac Abrabanel (1437-1508) o all'esperienza di David Reuveni (1490-1538 ca) e del marrano Solomon Molko (1500-1532).

²¹⁶ Le *sefirot* sono emanazioni divine tramite cui Dio si manifesta. Si veda il termine “sefirot”, G. Scholem (a cura di), in *Encyclopaedia Judaica*, V. 18, op. cit., p. 244; Dan, Joseph, *The Safed school of the Cabala. Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*, NYU Press, New York; London, 1987, pp. 244–285; Sandra Valabregue-Perry, “The Concept of Infinity (Eyn-Sof) and the Rise of Theosophical Cabala.” in *The Jewish Quarterly Review*, vol. 102, 2012, no. 3, pp. 405–430.

soprattutto nell'analisi del pensiero mistico ebraico. Idel ha infatti criticato l'approccio storicistico di Scholem nella spiegazione di fenomeni di natura mistica²¹⁷, affermando al contrario come lo sviluppo delle correnti cabalistiche sia da ricercare solo al loro interno e come non ci sia nessuna indicazione nei testi prodotti dai cabalisti di Safed riguardante l'esilio. Idel si è spinto poi oltre nel corso degli anni, arrivando a mettere in discussione - come vedremo nella seconda sezione della tesi - e a dichiarare sovrastimato il legame fondamentale individuato da Scholem tra Cabala luriana e movimento sabbatiano.

3.1 Come nascono le prime confraternite pietiste cabalistiche a Safed

Sta di fatto che intrisi di una forte spiritualità i “moderni” cabalisti di Safed iniziarono a riunirsi e a perseguire un ideale di vita ascetica, dove la preghiera si accompagnava a devozioni di natura mistica e il compimento dei precetti non poteva mancare di una forte dose di *kawwanah* (intenzione) cabalistica²¹⁸. Le prescrizioni che caratterizzavano un comportamento considerato retto venivano stilate in statuti (in ebraico *hanhagot*) che le varie personalità cabalistiche compilavano per i propri circoli di riferimento. In questo periodo iniziarono infatti a sorgere confraternite che esprimevano quest'interesse sempre crescente per la sfera pietistica e spirituale. Come sottolinea Roni Weinstein, non vi è traccia di attività associazionistica in nessuno dei documenti riguardanti il periodo che spazia dal Secondo Tempio alla tarda antichità (dal secondo al settimo secolo circa), né nei numerosissimi materiali della *genizah*²¹⁹, che concernono l'ebraismo mediterraneo tra ottavo e undicesimo secolo²²⁰. Le prime testimonianze di associazioni religiose – che compaiono col nome di *confradia*, *confratria* o *confrarie* – risalgono alla Spagna del XIII secolo e si riferiscono a congregazioni dai fini caritatevoli. Un nuovo tipo di confraternita che si distanziava da quelle dedicate alle buone opere nacque a Saragozza nel 1378, la confraternita dell'Alba (*confradia de la*

²¹⁷ M. Idel, *Cabala. New Perspectives*, New Haven, Yale University Press, 1988.

²¹⁸ Nonostante ci siano stati precedenti in questo senso nella storia ebraica, si pensi tra gli altri ai *Hovot ha-Levavot* di Ibn Paquda, la pratica ascetica non si presentò mai così intensa come nella città di Safed.

²¹⁹ Si fa riferimento in questa sede alla famosa *genizah* del Cairo, rinvenuta da Solomon Schechter nel 1896.

²²⁰ R. Weinstein, “Kabbalistic Innovation”, op. cit., p. 234.

Maytinal o confradia d'Azmuro), che riuniva i credenti per i servizi dell'alba²²¹. Questo genere di sodalizio era espressione del clima pietista che caratterizzò la Spagna dal tardo XIV all'inizio del XV secolo, ed è lo stesso spirito che porterà alla nascita di confraternite ebraiche pietiste anche nel resto dell'Europa cattolica.

Fino al XVI secolo, però, la maggior parte dei gruppi associazionisti si occupava ancora dei bisogni materiali e non spirituali delle comunità, e le cerchie di penitenti non ricevevano particolare attenzione. Le confraternite pietiste furono infatti una delle innovazioni emerse dalla spiritualità di Safed durante il cosiddetto “early modern period”²²². Il loro fine era quello di regolamentare la pietà mistica e l'energia religiosa, vivendola in modo collettivo e disciplinato. A differenza delle sinagoghe e delle congregazioni tradizionali che traevano origine da un'appartenenza che possiamo definire “etnica” (sefarditi, ashkenaziti etc.) o familiare, l'unico elemento comune tra i confratelli era quello di esercitare un certo rituale o una pratica devota che operasse nel senso del *Tiqqun olam*. Queste associazioni erano chiamate *Aḥawot* (fratellanze), *Ḥavurot* (compagnie, confraternite) o *Ḥavurot Mišvah*²²³ (compagnie/confraternite del precetto) e nascevano spesso per iniziativa di un cabalista locale, che si dedicava alla composizione di letteratura pietistica e liturgica. Erano associazioni regolamentate i cui membri dovevano attenersi alle regole presenti nelle sopra-menzionate *hanhagot* (statuti). Queste norme erano di vario tipo e scandivano la vita quotidiana dei credenti e la loro sfera spirituale e comportamentale in un'ottica fortemente ascetica.

3.2 Una “nuova” ritualità

Tra i cabalisti di Safed era molto diffusa per esempio la tendenza ad evitare carne e vino o quantomeno a limitarne l'assunzione a momenti specifici. Il digiuno divenne una pratica all'ordine del giorno; in particolare era comune astenersi dal consumare cibo alla

²²¹ Ibidem.

²²² Un lasso di tempo che spazia circa dal 1500 al 1800.

²²³ R. Weinstein, “Kabbalistic Innovation”, op. cit., p. 233.

vigilia della luna nuova e il giovedì²²⁴. Alcuni circoli, come quello di Yiṣḥaq Luria, usavano affamarsi come pratica espiatoria in caso di trasgressione. Il maestro della Cabala cosiddetta luriana spronava i suoi discepoli anche ad indossare sai, a compiere abluzioni in acqua gelida durante l'inverno, a coricarsi a terra e a rotolare nudi nella neve o sulle spine se colpevoli di peccati considerati particolarmente nefasti²²⁵.

Anche la vita matrimoniale veniva ad assumere un valore cosmico nella teologia di Safed: l'atto sessuale non si limitava all'ambito della procreazione, considerata tradizionalmente una *mišva* (precepto), ma diveniva un ulteriore mezzo per porre rimedio alla condizione sefirotica di esilio, andando a riunire *Tiferet* e *Šekinah*, l'elemento maschile e femminile, all'interno della divinità²²⁶. Allo stesso tempo, però, le devianze di natura sessuale erano giudicate con estrema severità e rendevano necessarie pratiche di auto-mortificazione volte al pentimento²²⁷.

Un'altra novità che si affermò a Safed era l'uso cristiano della confessione, che divenne anche in ambito ebraico una pratica diffusa. Poteva essere di natura pubblica in presenza dei membri della confraternita, o individuale al cospetto di una guida spirituale²²⁸. L'attenzione alla confessione andava di pari passo a quella per la colpa e la redenzione personale, tutti temi ricorrenti sia nella spiritualità di Safed che in quella cristiana coeva, come abbiamo analizzato nei paragrafi precedenti. Secondo Roni Weinstein ci sono infatti svariati elementi per poter ipotizzare una consapevolezza da parte dei cabalisti di Safed della Riforma che stava avendo luogo nel mondo cattolico, e la conseguente intenzione di voler adattare simili esercizi devozionali alla tradizione mistica ebraica²²⁹. Questi fattori vengono identificati dallo studioso nell'attenzione crescente alla redenzione espressa con caratteri pubblici e teatrali, la pratica della confessione dinnanzi a una guida spirituale invece che come formula verbale fissa, le

²²⁴ L. Fine and L Jacobs, *Safed Spirituality*, op. cit., p. 12.

²²⁵ Idem, pp.61-80.

²²⁶ M. Perani, "La Iggeret ha-Qodesh (Lettera sulla santità, sec. XIII)", in *Annali di storia dell'esegesi* 17/2 (2000), pp. 463-485.

²²⁷ L. Fine and L Jacobs, *Safed Spirituality*, op. cit., p.13.

²²⁸ Per approfondire l'uso della confessione in ambito ebraico si veda R. Weinstein, *Kabbalah and Jewish Modernity*, op. cit.

²²⁹ R. Weinstein, "Kabbalistic Innovation", op. cit., p. 241.

innovazioni rituali legate al misticismo pietistico come le veglie notturne e i *tiqqunim*. Se questo clima di estremo ascetismo fosse stato legato – come ipotizzava Scholem – all'interpretazione dell'esilio come una colpa da espiare, sicuramente giocava un ruolo la forte presenza di marrani in città. Portatori di un peccato ancestrale, il battesimo forzato, facevano ampio ricorso ad atti di ascetismo e mortificazione. A questo si andava però ad aggiungere il desiderio dei mistici di Safed di raggiungere lo stato di *devequt*²³⁰ (adesione a Dio) che i cabalisti agognavano e che era raggiungibile solo in stato di totale purità.

A differenza del movimento sabbatiano che trovò origine - se si quota la visione scholemiana - nell'esperienza cabalistica luriana, e che assunse in alcune fasi connotati eretici, la corrente mistica di Safed è sempre rimasta nei confini dell'ebraismo rabbinico, come si estrapola dalla sfera giuridica e rituale da essa prodotta. Senza alcuna intenzione di contrapporre una nuova legge religiosa a quella tradizionale infatti, i cabalisti locali desideravano soltanto attribuirle un nuovo livello di significato esoterico, scoprendo nei rituali tradizionali verità mistiche nascoste. Istituirono anche pratiche rituali *ex novo* per poter esprimere al meglio la propria pietà, ma restando sempre fedeli ad una tradizione antica. Uno degli usi più diffusi in questo senso era l'istituzione delle veglie di mezzanotte, che ha però dei precedenti nello *Zohar* dove viene sottolineata più volte l'importanza mistica di alzarsi a metà della notte²³¹ - considerato un momento carico di presenza divina compassionevole e non giudicante - per studiare la *Torah*. La mezzanotte è anche l'ora in cui la *Šekinah* si unisce amorosamente a *Tiferet*.

Partendo dunque da questi antichi motivi cabalistici, i mistici locali iniziarono a praticare e diffondere il rituale di alzarsi a mezzanotte per studiare la *Torah*, pregare Dio, piangere la distruzione del Tempio e rammaricarsi per le proprie colpe. Nei circoli luriani il rituale di mezzanotte assunse connotati più precisi e standardizzati, andando a comporsi di tre parti: il rituale per Raḥel, quello per Lea e il rito per l'anima²³². Durante la prima parte della notte si metteva in pratica il rito per Raḥel dedicato al lamento per

²³⁰ Lo stato di *devequt* è il raggiungimento di una condizione di unione con l'elemento divino. Si veda M. Idel, "Ecstatic Cabala as an experiential lore", in *Cabala in Italy, 1280-1510: A Survey*, Yale University Press, New Haven, London, 2011, pp. 52-63.

²³¹ L. Fine and L Jacobs, *Safed Spirituality*, op. cit., p. 17.

²³² Il fatto che il *Tiqqun Hašot* sia diviso in rituali che recano nomi femminile, in particolare due matriarche, credo possa essere spiegato col fatto che tramite questa pratica si cerchi di legare lo spirito umano alla presenza divina, appunto la *Šekinah*, manifestazione femminile della divinità. L. Fine and L Jacobs, *Safed Spirituality*, op. cit., p. 17.

la condizione di esilio della *Šekinah* che si esprimeva in atti di mortificazione come togliere le scarpe, piangere, cospargere il viso di cenere e sfregare un occhio nella polvere del pavimento per simboleggiare il giacere nella polvere della *Šekinah*. Il fedele doveva poi recitare il salmo 137 che tratta dell'esilio babilonese, il 79, il capitolo finale del primo libro delle Lamentazioni e altri passi di lamento. Il rito successivo è quello per Lea, in cui l'attenzione si sposta dal pianto alla redenzione e si recitavano gli inni che riguardano la venuta messianica. Infine si compiva il rito per l'anima, durante il quale il fedele doveva cercare attraverso uno sforzo di tipo contemplativo di restaurare l'unità di *Šekinah* e *Tiferet*²³³.

Molti dei rituali innovativi che vennero istituiti a Safed si affermarono poi anche nella pratica religiosa delle generazioni successive, specialmente dalla metà del XVII secolo in poi²³⁴. Un posto di rilievo in questo senso assunse l'inno *Leka dodi* di Salomon Alkabez, che fa ancora oggi parte della *Qabalat Šabat*, il rituale legato all'entrata del Sabato. Anche l'uso di recitare il Cantico dei Cantici alla vigilia dello *Šabat* e Proverbi 31:10-31 in occasione dei pasti festivi ha origine a Safed, così come l'abitudine di riunirsi per studiare la Torah durante la notte in occasione delle festività di *Šavuot*, *Hošanah Rabah* e nelle sette notti di *Pesah*²³⁵.

Un'altra pratica molto diffusa nella religiosità di Safed erano gli esercizi contemplativi, che potevano avere come fine il raggiungimento della *devequt* o della conoscenza mistica²³⁶. L'adesione a Dio era considerata dai mistici locali la più alta forma di conquista spirituale, perseguibile solo tramite la rinuncia a ogni aspetto mondano e materiale dell'esistenza. Elia de Vidas²³⁷, cabalista di Safed, sviluppò nel suo *Rešit hoḥma*²³⁸ (Il principio della sapienza) tre fasi per riuscire ad ottenerla: “aderire”,

²³³ Per questa descrizione del rituale fare sempre riferimento a L. Fine and L Jacobs, *Safed Spirituality*, op. cit., pp. 16-18.

²³⁴ L. Fine and L Jacobs, *Safed Spirituality*, op. cit., p. 28.

²³⁵ Ibidem.

²³⁶ Idem, p. 19.

²³⁷ Si veda la voce “Vidas, Elijah b. Moses de”, G. Scholem (a cura di), in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 20, op. cit., pp. 517-18. Per una lettura in italiano si veda A. Schwarz, M. Idel, *Cabbalà e alchimia*, Firenze, Giuntina, 1999. L. Fine and L Jacobs, *Safed Spirituality*, op. cit., pp. 19-21.

²³⁸ Stampato per la prima volta a Venezia nel 1579.

“desiderare” e “volere” Dio²³⁹. Aderire a Dio significava cercare di riunire *Šekinah* e *Tiferet* con un enorme sforzo contemplativo che allontanasse dalla *Šekinah* ogni residuo di male che la contamina. Desiderare Dio consisteva nel connettere se stesso alla *Šekinah* compiendo ogni precetto religioso con entusiasmo e amore. Infine il volere Dio si ottiene associando una pratica entusiastica delle norme religiose ad una profonda attenzione allo studio della *Torah*. Queste due attività infatti svolte con lo zelo e l'amore necessario renderanno l'anima capace di connettersi a Dio²⁴⁰.

Nella Safed del Cinquecento era molto diffusa anche la tendenza a cercare di ottenere gnosi mistica attraverso l'esperienza diretta; in questo senso va intesa la pratica degli *yihudim* diffusa da Yiṣḥaq Luria (1534-1572)²⁴¹. Questo esercizio prevedeva che il fedele si sdraiasse sulla tomba di un saggio e si concentrasse col fine di risvegliarne l'anima; meditando sulle lettere che formano i nomi esoterici di Dio sarebbe poi riuscito ad unire la propria anima a quella dello *šaddiq* (uomo giusto) in questione²⁴². Un altro tipo di esperienza diretta della conoscenza mistica avveniva attraverso il *maggid* (messaggero)²⁴³, un'entità celeste che si manifesta attraverso una voce che rivela segreti mistici. I cabalisti di Safed erano sempre alla ricerca di un livello più elevato di conoscenza mistica, perché convinti che la rivelazione del significato segreto delle Scritture fosse segno di redenzione imminente²⁴⁴.

Così, queste nuove pratiche iniziarono a circolare sempre più diffusamente attraverso la formulazione di *Tiqqunim*, manuali composti al fine di istruire su rituali specifici.

Come si è già sottolineato, le confraternite devote di Safed divennero il contesto principale di istituzionalizzazione di questa spinta mistica e ascetica, disciplinando la pratica della devozione e lavorando per il passaggio ad una dimensione sempre più

²³⁹ L. Fine and L Jacobs, *Safed Spirituality*, op. cit., p. 20.

²⁴⁰ Idem, pp. 18-24.

²⁴¹ Idem, pp. 21-24.

²⁴² Ibidem.

²⁴³ Angelo o entità celeste che si manifesta parlando e rivelando segreti cabalistici. Horowitz, Daniel M. “Mystical Experiences, Ascetic Practices.” in *A Cabala and Jewish Mysticism Reader*, University of Nebraska Press, Philadelphia, 2016, pp. 255–270.

²⁴⁴ L. Fine and L Jacobs, *Safed Spirituality*, op. cit., p. 23.

collettiva²⁴⁵.

3.3 I più importanti gruppi pietisti-cabalisti di Safed

Tra le confraternite - e le conseguenti *hanhagot* - che si diffusero in città, viene annoverata da Lawrence Fine²⁴⁶ quella di Joseph Karo (1488-1575)²⁴⁷. Esule spagnolo, visse a lungo in Turchia dove entrò in contatto con Solomon Molko (1500-1532)²⁴⁸, un visionario apocalittico morto come martire nel 1532. Famoso per aver compilato un codice della legge ebraica, il sopracitato *Šulchan Aruh*, nutriva anche una forte propensione per la mistica e l'esercizio pietistico. Nei suoi statuti²⁴⁹ si trova per esempio l'ammonizione a mangiare carne con moderazione anche in occasione dello *Šabbat*, a tenere sempre a mente le proprie trasgressioni e non smettere mai di preoccuparsene. Si sofferma anche sulla quantità di pane che è lecito consumare durante un pasto e sul quantitativo consentito di dolci o frutta a fine pranzo. Il principio generale da applicare al cibo se si desidera condurre una vita ascetica è che quanto più una pietanza piace, tanto più va evitata.

Un altro cabalista attorno a cui si formò una confraternita devota fu Mosé Cordovero

²⁴⁵ Idem, p. 10.

²⁴⁶ Idem, pp. 54-57.

²⁴⁷ Werblowsky, R. J. Z., *Joseph Karo: Lawyer and mystic*. Oxford, Univ. Press, 1962. Si veda la voce "Caro, Joseph ben Ephraim", D. Tamar (a cura di), in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 4, op. cit., pp.488-91 .

²⁴⁸ Si veda la voce "Molcho, Solomon", J. Shochetman (a cura di), in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 14, op. cit., pp. 423-24.

²⁴⁹ Lawrence Fine fornisce la traduzione di alcuni punti tratti dal diario dello stesso Karo, *Maggid Mešarim*, nell'edizione del 1865, Vilna. L. Fine and L Jacobs, *Safed Spirituality*, op. cit., pp. 54-57.

(1522-1570)²⁵⁰, di origine spagnola. Discepolo e genero di Solomon Alkabez (1500-1576)²⁵¹ divenne una delle principali autorità nell'insegnamento degli studi esoterici: tra i suoi discepoli si annoverano Elia de Vidas (1518-1592), Avraham ben Mordekai Galante (1480-1560)²⁵², Ḥayim Vital (1543-1620)²⁵³, Avraham Berukim (1540-morto prima del 1572)²⁵⁴ e Samuel Gallico²⁵⁵. Anche Mordekai Dato (1527 - morto dopo il 1585)²⁵⁶ studiò con lui per un breve periodo e ne diffuse gli insegnamenti in Italia.

Il più importante rappresentante italiano della Cabala cordoveriana fu però Azaria da Fano (1548-1620), che operò a Ferrara, Venezia e Mantova, tenendo sermoni intrisi di

²⁵⁰ Dopo aver studiato la legge rabbinica con Joseph Karo e la Cabala - ambito in cui diviene una vera e propria autorità - con Solomon Alkabez, Cordovero ha prodotto una sintesi sistematica di tutto il pensiero cabalista fino ai suoi giorni, l'opera intitolata *Pardes Rimoni*. Tra i suoi scritti figura anche il manuale *Tomer Devorah* - scritto in ebraico e stampato a Venezia nel 1588 - che tratta la tematica dell'*Imitatio Dei* come mezzo per migliorare se stessi modellando le proprie azioni sulle qualità spirituali rappresentate dalle dieci Sefirot. Le altre sue opere che hanno conosciuto la stampa sono "Or Ne'erab" (Venezia, 1587; Cracovia, 1647; Fürth, 1710), un'introduzione alla Cabala; "Sefer Gerušin" (Venezia, 1543), un commentario cabalistico della Bibbia; "Zibḥe Šelamim" (Lublino, 1613), un commentario cabalistico alle preghiere di Roš ha-Šanah e "Abodah" di Yom Kippur; "Tiqqun Ḳeri'at Šema" (Praga, 1615), sullo Šema; "Tiqqun Lel Šebu'ot we-Hoša'na Rabbah" (n.d.), preghiere per le notti di Pentecoste e Hoshana Rabbah; "Peruš ha-Tefillah" (n.d., n.p.), commentario cabalistico sulle preghiere. I lavori rimasti inediti sono invece: "Elimah Rabba"; "Ši'ur Ḳomah" (MS. Benzion, No. 18); "Sefer Or Yaḳar"; "Peruš Sefer Yeširah"; "Peruš 'al Megillat Ekah"; "Perush 'al ha-Torah"; "Perush 'al Shir ha-Shirim"; "Be-Saba Ta'ama"; "Henezu ha-Rimmonim"; "Mebaḳḳesh Adonai"; e "Tefillah le-Mošeḥ." Si faccia riferimento a M. Benayahu, *Yosef Behiri*, Gerusalemme, Yad Harar Nissimi, 1991, pp. 189-229; B. Zack, *Be-Ša'arei ha-Kabbalah šel R. Moshe Cordovero*, Gerusalemme, Ben Gurion University Press, 1995, pp. 1-32; I. Robinson, *Moshe Cordovero's introduction to Cabala*, New York, Ktav, 1994, pp. 24-34; L. Fine, "Moše Cordovero", in M. Eliade et. al., eds., *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan, 1987, 4, pp. 87-88. L. Fine and L. Jacobs, *Safed Spirituality*, op. cit., pp. 30-40.

²⁵¹ Autore della poesia liturgica "*Leka Dod*" recitata ancora oggi in occasione dell'entrata del Sabato. Si veda la voce "Alkabez, Solomon ben Moses ha-Levi", G. Kressel (a cura di), in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 1, pp. 662-63.

²⁵² Si veda la voce "Galante, Abraham ben Mordekai", D. Tamar (a cura di), in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 7, p. 338.

²⁵³ Si veda la voce "Vital, Hayyim ben Joseph", G. Scholem (a cura di), in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 20, pp. 546-49.

²⁵⁴ Si veda la voce "Abraham ben Eliezer ha-Levi Berukhim", S. Assaf (a cura di), in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 1, p. 299.

²⁵⁵ Si veda la voce "Gallico", A. Milano (a cura di), in *Encyclopaedia Judaica* op. cit., vol. 7, p. 350.

²⁵⁶ Si veda la voce "Dato, Mordekai ben Judah", E. Gottlieb (a cura di), in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 5., pp. 440-1; Y. Jacobson, "The messianic doctrine of Mordekai Dato", (in ebr.), PhD diss., Hebrew University, 1982; R. Bonfil, "One of the Italian sermons of R. Mordekai Dato", (in ebr.), *Italia* 1, 1976, pp. 1-32; I. Tishby, "The image of R. Moses Cordovero in a composition of R. Mordekai Dato", (in ebr.), *Sefunot* 7, 1962-63, pp. 121-61; M. Goldish, "Mystical Messianism: From the Renaissance to the Enlightenment.", in *Jewish Mysticism and Kabbalah: New Insights and Scholarship*, Frederick E. Greenspahn (ed.), NYU Press, 2011, pp. 115-138; D. Tennen, "Megillat Ester in Ottava Rima: Mordekai Dato's Poetry Regarding Sixteenth-Century Italian Jewish Women." in *Renaissance Studies*, vol. 22, no. 4, 2008, pp. 507-541.

conoscenza cabalistica, inizialmente di stampo cordoveriano e poi lurianico²⁵⁷. L'autore infatti divenne un approfondito conoscitore e un appassionato divulgatore anche del sistema luriano, grazie alla guida di Israel Sarug.

Le *hanhagot* composte per la sua confraternita sono una fonte efficace per conoscere le pratiche in uso in quei circoli, e si collocano perfettamente nel clima di pietà ascetica e di attesa redentiva sopra descritto²⁵⁸. Vi si leggono infatti ammonimenti perché venga tenuta in gran considerazione la *kawwanah*, l'intenzione religiosa, inviti a rifiutare l'ira e cercare la gioia nella compagnia altrui, il divieto di bere vino di giorno - è permesso invece di notte se diluito, ma di giorno si può solo in occasione dello *Šabbat*, di *Roš Hodeš* e durante le festività. Di domenica non si deve mangiare carne, né cibi cucinati né bere vino né concedersi alcuna frivolezza poiché è considerato il giorno della settimana in cui il Santuario è stato distrutto. Ogni notte si ha il dovere di sedersi a terra e di piangere la distruzione del Tempio assieme a una colpa individuale, contribuendo così ad avvicinare la redenzione. È inoltre vietato organizzare banchetti se non in occasione di festività religiose. Bisogna fare attenzione a non entrare a far parte delle quattro categorie di persone che non meritano la presenza della *Šekinah*, ovvero gli ipocriti, i bugiardi, i conta-frottole e gli schernitori. Ancora, è necessario fare elemosina ogni giorno per ottenere la redenzione dei propri peccati, che vanno inoltre confessati prima di mangiare e di andare a dormire. Bisogna digiunare secondo le proprie capacità, ma sarebbe indicato farlo per almeno tre giorni a stagione. Vi è l'indicazione di piangere almeno durante uno dei servizi di preghiera quotidiani e conversare con gli associati solo in ebraico²⁵⁹.

Il rituale della *Qabalat Šabbat* divenne un momento chiave per i confratelli, che recitavano il *Lekah Dodi* composto da Alkabez e, come molti cabalisti locali, uscivano

²⁵⁷ Si veda la voce "Fano, Menahem Azariah da", S. Rosenblatt (a cura di), in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 6, p. 709. Tra i suoi scritti principali ricordiamo *Responsa* (Venice 1600); *Ašarah Maamarot* (Venice 1597), un corposo trattato teologico di argomento cabalista, a sua volta copiosamente commentato, *Kanfei Yonah* (Korzec, 1786), una collezione di interpretazioni cabalistiche sia cordoveriane che luriane di versi biblici e *kawwanot* per la preghiera, studio della Torah e altri rituali. Gilgulei Nešamot (Prague 1688), un contegno dettagliato delle reincarnazioni delle anime attraverso personaggi della storia ebraica; *Pelah ha-Rimmon* (Venice 1600), un riassunto del *Pardes Rimmonim* di Cordovero; *Yonat Elem* (Amsterdam 1648), una spiegazione mistica della creazione. Si veda R. L. Eisenberg, *Essential figures in Jewish Scholarship*, Jason Aronson, Inc., Marzo 2014, p. 171; G. Busi, *Mantova e la Cabala*, Skira, 2001, p. 37; R. Calimani, *Storia degli ebrei italiani*, II vol., Mondadori, 2013.

²⁵⁸ Le sue *Hanhagot* furono pubblicate da Solomon Schechter in appendice al saggio "Safed in the Sixteenth Century", in *Studies in Judaism*, S. Schechter (a cura di), Philadelphia, 1908, pp. 202-306. Le troviamo riportate in parte in L. Fine and L. Jacobs, *Safed Spirituality*, op. cit., pp. 30-40, da cui prendiamo spunto nella descrizione delle stesse.

²⁵⁹ L. Fine and L. Jacobs, *Safed Spirituality*, op. cit., pp. 30-40.

nel cortile della sinagoga per accogliere anche fisicamente l'entrata dello *Šabbat*.

Il Sabato ebraico assume infatti una rilevanza senza precedenti nella teologia di Safed perché è considerato l'occasione per la *Šekinah* di ricongiungersi a *Tiferet*, aiutando la riunificazione nel mondo sefirotico e rappresentando una sacra celebrazione matrimoniale. Alla vigilia del Sabato era uso inoltre compiere un'abluzione purificatrice e indossare vestiti di colore bianco²⁶⁰.

Le *hanhagot* dei circoli di Avraham Galante²⁶¹ attribuiscono una grande attenzione al digiuno, che compare al primo punto come obbligatorio in occasione della vigilia della luna nuova, insieme a quello di confessare le proprie colpe e praticare l'auto-punizione. Questa può consistere nel porsi una pietra sullo stomaco, stringere il collo con le proprie mani o mettersi in un sacco e farsi trascinare in giro per la sinagoga. La notte della luna nuova è inoltre uso che gli uomini si alzino per recitare Salmi. Un'altra norma tipica di questa confraternita era quella che tutti i membri indossassero il *taled* (lo scialle rituale) e i *tefillin* (filatteri) anche durante il servizio sinagogale pomeridiano e non solo - come è uso tradizionale - durante quello mattutino. Ogni venerdì sera inoltre uscivano in un campo o nel cortile della sinagoga per accogliere lo *Šabbat*. La notte di *Kippur* ci si deve astenere dal dormire per studiare e pregare e ogni giorno si deve cercare di arrivare tra i primi dieci in sinagoga la mattina come la sera²⁶².

Gli statuti di Abraham Berukhim²⁶³ esprimono particolare attenzione alla pratica dell'auto-mortificazione, indicando una confraternita di penitenti i cui membri digiunavano regolarmente due giorni a settimana, si esibivano in pianti e auto-flagellazione e indossavano il saio cospargendosi di cenere. Molto probabilmente era un gruppo composto da marrani il cui fine era quello di espiare nel modo più efficace le colpe commesse²⁶⁴.

²⁶⁰ Idem, pp. 33-34,

²⁶¹ Noto per un commentario cabalistico dello Zohar - *Yareah Yaqar* – i suoi commenti alle lamentazioni e ai *Pirkei Avot*. Le *hanhagot* ivi descritte sono tratte sempre dal testo L. Fine and L Jacobs, *Safed Spirituality*, op. cit., pp. 41-46.

²⁶² Faccio sempre riferimento nella descrizione di questi circoli al volume di L. Fine and L Jacobs, *Safed Spirituality*, op. cit.

²⁶³ La traduzione pubblicata da Lawrence Fine in *Safed Spirituality*, op. cit., pp. 47-54, segue il manoscritto del Jewish Theological Seminary, si veda S. Schechter, *Studies in Judaism*, op. cit., pp. 297-99.

²⁶⁴ L. Fine and L Jacobs, *Safed Spirituality*, op. cit., p. 50.

Una delle confraternite più importanti di Safed per lo sviluppo della tradizione ebraica successiva fu quella creatasi attorno alla figura di Yiṣḥaq Luria²⁶⁵, la cui teologia si rivelò determinante anche per la nascita del movimento sabbatiano. Nato a Gerusalemme nel 1534 da una famiglia di emigranti ashkenaziti, rimasto orfano di padre si trasferì in Egitto, dove visse a casa dello zio Mordekai Frances, che godeva di una posizione economica agiata. Tra il 1569 e il 1570 giunse a Safed, dove cominciò a studiare Cabala con Mosé Cordovero e ad insegnare a un piccolo gruppo di discepoli tra cui spiccava Ḥayim Vital, che diverrà poi il suo allievo più importante. L'attività di Luria si interruppe presto perché morì a soli 38 anni nel 1572. Il suo sistema si fondava sulle nozioni di base che avevano ispirato i pensatori di Safed prima di lui, l'esilio e la redenzione, innovate però da un complesso sistema di dottrine che partendo dall'atto creativo andavano a ridefinire il ruolo "cosmico" di ogni credente. Alla base del suo pensiero²⁶⁶ infatti vi erano tre concetti riguardanti la creazione divina: *šimšum* (ritiro o contrazione), l'idea secondo cui perché il mondo fisico e finito divenga possibile, Dio deve compiere in principio un atto di regressione in se stesso. Dopo che questo processo di contrazione si è compiuto, si può procedere al secondo passo, ovvero l'emanazione delle scintille divine, che come tutti gli elementi della mistica ebraica, devono essere contenute in un guscio, e dunque vengono mandate nel mondo racchiuse in recipienti. Nella dottrina luriana il materiale di questi contenitori non riesce però a contrastare la forza della luce che viene posta al loro interno, e al momento dell'emanazione necessaria alla costruzione del mondo cede, causando la fuoriuscita di scintille divine che rimangono così imprigionate in uno spazio primordiale, generando una sorta di esilio divino che fonda l'idea di un esilio cosmico primordiale. La necessaria rottura dei contenitori nel sistema cabalistico diviene comprensibile se si pensa che i cabalisti descrivono il funzionamento del sistema divino paragonandolo a quello di un organismo. Così, come per la procreazione lo sperma deve fuoriuscire perché fecondi l'uovo, così la materia divina non può rimanere racchiusa nei suoi involucri se vuole dare vita al mondo. Ed è qui che entra in gioco la vera novità luriana, legata al terzo atto

²⁶⁵ Si veda la voce "Luria, Isaac ben Solomon", G. Scholem (a cura di), nella *Encyclopedia Judaica*, op. cit., vol. 13, pp. 262-65; L. Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos*, Stanford Studies in Jewish History and Culture, 2003; L. Fine and L. Jacobs, *Safed Spirituality*, op. cit., pp. 61-80.

²⁶⁶ Per una breve ma efficace descrizione del sistema luriano si faccia riferimento a G. Scholem, "Issac Luria: A Central Figure in Jewish Mysticism." *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 29, no. 8, 1976, pp. 8-13.

di questo scenario, il *tiqqun*, la volontà di andare a ricomporre l'unità divina restituendo al Signore le scintille disperse. Il fedele assume in questo senso un ruolo fondamentale, contribuendo alla restaurazione cosmica tramite azioni di tipo spirituale e il rispetto dei precetti biblici. Secondo Luria questo compito spetta principalmente al popolo esiliato per eccellenza, quello ebraico, la cui diaspora terrena corrisponderebbe appunto a quella cosmica²⁶⁷.

Questa necessità di pietà devozionale trova riscontro nelle *hanhagot* dei circoli luriani²⁶⁸, il cui primo punto è l'importanza della paura legata alla colpa, dell'umiltà e della modestia. Continuano ammonendo a proposito dei sentimenti di malinconia e tristezza, che impediscono di acquisire conoscenza esoterica e venire in contatto con lo Spirito Santo. Lo stesso vale per la rabbia. L'amore è invece un elemento importantissimo, e prima di iniziare a pregare in sinagoga ci si deve concentrare intensamente sul precetto "ama il tuo prossimo come te stesso" [Lev. 19:18]; solo così la preghiera potrà contribuire al processo di *tiqqun*²⁶⁹.

Anche la confessione ha un ruolo determinante, connessa al tema centrale della colpa. Bisogna praticare la carità per ottenere redenzione e astenersi da conversazioni frivole e inutili. Si deve ricercare l'auto-afflizione tramite il digiuno. Anche nei circoli luriani si presta molta attenzione al rituale della *Qabalat Šabbat*, che inizia ancora una volta uscendo in un campo ad accogliere il Sabato cantando i Salmi 29, 92 e 93. Sempre legato all'importanza del Sabato è l'uso di disporre il pane in modo preciso sulla tavola dello *Šabbat*: 12 pagnotte, 6 sul lato sinistro e 6 su quello destro, divise a loro volta in 3 coppie. Le tre inferiori sul lato destro devono essere disposte a forma di *segol* (vocale dell'alfabeto ebraico) con le altre tre restanti sopra di loro; lo stesso si deve fare a sinistra²⁷⁰. Questo uso della vocalizzazione ebraica durante un rituale mistico è importante da tenere presente per iniziare a comprendere il clima di mistica e pietà in cui fioriranno poi le poesie cabalistiche di Binyamin Coen Vitale da Reggio, dove lo stesso utilizzo mistico del *nikkud* (vocalizzazione) verrà fatto in campo poetico.

²⁶⁷ L. Fine and L Jacobs, *Safed Spirituality*, op. cit., pp. 60-64.

²⁶⁸ La traduzione pubblicata da Fine in *Safed Spirituality*, op. cit., pp. 65-80, si rifà ad alcuni dei testi luriani assemblati da M. Benayahu in *Sefer Toledot ha-'Ari*, Gerusalemme, 1967, pp. 315-344.

²⁶⁹ L. Fine and L Jacobs, *Safed Spirituality*, op. cit., p. 66.

²⁷⁰ Idem, pp. 74-76.

Luria era inoltre convinto che durante il corso della storia ebraica cinque sodalizi sacri avessero operato per plasmare la tradizione e le norme religiose; la penultima di queste istituzioni doveva essere la confraternita dei mistici itineranti della storia zoharica, e Rabbi Luria considerava che il suo gruppo discendesse direttamente da questi. Così, ogni personalità zoharica s'incarnava in uno dei confratelli e il maestro stesso rappresentava Rabbi Bar Yoḥai. La confraternita mistica, nell'ottica luriana veniva così ad incarnare un principio cosmico, in cui divino e umano cooperavano nella battaglia contro il male²⁷¹.

Altri costumi che si diffusero tra la popolazione di Safed furono quelli di digiunare il Giovedì e di pregare durante il servizio sinagogale del pomeriggio con dieci persone digiunanti; uscire tutte le notti di *Simḥat Torah* (festività ebraica che festeggia il dono della Torah) per cantare e ballare davanti al rotolo sacro nelle sinagoghe. Era inoltre diffuso l'uso da parte dei saggi e degli uomini pii di destinare alle congregazioni omelie che si basassero sul pentimento, in particolare di lunedì e giovedì poiché considerati giorni di giudizio²⁷².

Si sottolineerà più avanti come questi due giorni, lunedì e giovedì, mantengano uno statuto particolare legato al giudizio divino anche nelle poesie cabalistiche di Binyamin ben El'azar Coen Vitale da Reggio.

La spinta ascetica che si diffuse a Safed e che produsse confraternite devote con i loro statuti particolari si rivela essere quindi alla base dell'esperienza confraternale che si ebbe in Italia a partire dalla fine del XVI secolo. Come si è visto nei paragrafi precedenti, l'associazionismo delle comunità italiane si sviluppò da una pratica prettamente caritatevole e attenta ai bisogni materiali dei fedeli a una sfera nettamente spirituale e ascetica. Vennero istituite confraternite dedicate a temi centrali nella religiosità di Safed, come la veglia di mezzanotte o la preghiera dell'alba. Questi ultimi sodalizi, noti col nome di *Šomrim la-boqer* (I custodi del mattino), saranno oggetto più avanti di uno studio particolareggiato.

²⁷¹ R. Weinstein, "Kabbalistic Innovation", op. cit., p. 242.

²⁷² L. Fine and L Jacobs, *Safed Spirituality*, op. cit., pp. 58-60.

Parte seconda. Il movimento sabbatiano: nascita, sviluppo e interpretazione.
Diffusione in Italia e nel circolo di Binyamin ben El'azar Coen Vitale da
Reggio

Prima di entrare nel vivo della narrazione storica degli eventi legati alla figura di Šabbetai Ševi e del suo “cosiddetto” profeta Natan di Gaza - fondamentali per poter comprendere cosa s'intenda con il termine “sabbatanesimo” e “sabbatiano” quando ci riferiremo più avanti a Binyamin Coen Vitale da Reggio - è opportuno illustrare almeno un sunto del vivace dibattito storiografico che li ha da sempre accompagnati. Partendo dalla visione di Gershom Scholem, pioniere indiscusso degli studi sabbatiani, e via via contestandola, si è infatti ripensata negli anni la genesi e lo sviluppo di questo importante movimento messianico.

Capitolo 1. La nascita del movimento sabbatiano e l'interpretazione scholemiana

Il Sabbatanesimo è stato uno dei fenomeni messianici tra i più rilevanti, per portata e diffusione, nella storia dell'ebraismo pre-moderno²⁷³. La figura attorno alla quale prese forma questo movimento religioso e sociale, che si sviluppò in Palestina nella seconda metà del 1600, fu quella di Šabbetai Ševi (1626-1676), il messia mistico, come lo definisce Gershom Scholem in quella che resta l'opera di riferimento principale

²⁷³ M. Idel, *Mistici messianici*, Milano, Adelphi, 2004. Tra i movimenti messianici premoderni precedenti all'esperienza sabbatiana ricordiamo l'avventura di David Reubeni (1490-1535) e del suo profeta Solomon Molko, in riferimento alla quale si veda Cassuto Umberto, and Enzo Rocca. “Chi Era David Reubeni?” *La Rassegna Mensile Di Israel*, vol. 35, no. 2, 1969, pp. 59–84; H. Lenowis, *The Jewish Messiahs: From the Galilee to Crown Heights*, Oxford University Press, 1998.

sull'argomento²⁷⁴. Prima di poter parlare di messianismo ebraico²⁷⁵ dobbiamo però brevemente definire cosa s'intenda con questo termine e con quello di messia.

1.1 Messia e messianismo ebraico

Il termine messia ha infatti un significato originario di natura rituale, nello specifico purificatrice. Nella Bibbia il verbo מָשַׁח *mašah* indica l'azione di ungerne, una persona o un oggetto che sia, per trasformarlo da profano a sacro: l'unto diviene così il מָשִׁיחַ *mašiah*, il messia. Nell'Antico Testamento però l'aggettivo non è mai riferito ad un Redentore o ad un Salvatore futuro. L'idea messianica come speranza di redenzione e salvezza è successiva all'uso del termine biblico e va collocata ai tempi del Secondo Tempio, periodo in cui comincia ad incarnare l'attesa di un tempo migliore, che può declinarsi, semplificando molto, nel concetto di giustizia sociale e politica, nella fine dell'esilio e nel ricongiungersi delle tribù disperse, nella conversione di tutte le nazioni al Dio d'Israele, nella resurrezione dei morti.

Questa evoluzione semantica, che ha generato l'idea di un Salvatore e la conseguente attesa, si riempie di significato se si considera la tradizionale credenza ebraica che, pur riconoscendo in Dio l'origine della salvezza del popolo d'Israele, la identifica però nell'agire di un discendente della casa di Davide. Dal I secolo dell'era volgare in poi, le speranze messianiche iniziarono così a concretizzarsi attorno a pretendenti specifici, ed è in questa tradizione di messia ricorrenti che dovremo inserire l'avventura sabbatiana²⁷⁶.

²⁷⁴ G. Scholem, *Sabbetay Sevi. Il messia mistico. 1626-1676*, Torino, Einaudi, 2001 (ed. originale *Sabbetay Sevi we-ha-tenu' ah ha-sabbeta'it bi-yeme hayyaw*, Gerusalemme, 1957).

²⁷⁵ Sul messianismo ebraico si veda la voce "Messiah", in *Encyclopedia Judaica*, vol. 11, op. cit., pp. 1407-08; la voce "Messianism and Apocalypticism", in J.J. Collins - B. McGinn - S.J. Stein (eds.), *The Encyclopedia of Apocalypticism. The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, Continuum, New York, 1998, pp. 193-228; G. Scholem, *L'idea messianica nell'ebraismo*, Milano, Adelphi, 2008; R. Popkin, *Jewish messianism and christian millenarianism*, California Press, 1980; J. Taubes, *Il prezzo del messianismo*, Quodlibet, Macerata, 2000; *Escatologia Occidentale*, Garzanti, Milano, 1997; L. Arcari, *Escatologia, letteratura apocalittica e messianismi nel giudaismo del secondo Tempio e nel cristianesimo delle origini*, Studi e materiali di storia delle religioni/78:1, 2012, pp. 227-251; *L'apocalittica giudaica e proto cristiana tra «crisi della presenza» e «crisi percepita» Il testo apocalittico e la pratica visionaria*, Studi e materiali di storia delle religioni/2, 2010, pp. 480-533; Y. Redalié, *Note introduttive sulla letteratura apocalittica e l'Apocalisse di Giovanni*, in Ida De Michelis (a cura di), *Apocalissi e letteratura*, Roma, Bulzoni, 2005, pp. 17-29.

²⁷⁶ G. Scholem, *L'idea messianica nell'ebraismo*, op. cit.

Secondo Scholem l'approccio dell'ebraismo nei confronti del fenomeno messianico si sviluppa secondo tre forze principali: conservatrici, restauratrici ed utopiche²⁷⁷. Lo studioso spiega come le forze conservatrici siano mosse dalla volontà di preservare ciò che esiste e che è in pericolo. Esse operano nell'ambito della *Halakah*, la legge ebraica, sviluppandola e conservandola. La corrente restauratrice mira invece al ritorno e alla ricreazione di una condizione passata, ovviamente considerata ideale. La terza tipologia di forze motrici, quella utopica, spinge invece verso un rinnovamento futuro, tendendo ad uno stato di cose che non è mai esistito²⁷⁸.

Il messianismo ebraico si cristallizza, secondo lo studioso tedesco, grazie al contributo e all'esistenza delle correnti restauratrici ed utopiche, poiché quelle conservatrici non ne permettono per definizione alcuno sviluppo interno. C'è un terreno comune che lega infatti queste due spinte, apparentemente così distanti tra loro, quello della speranza messianica: il contenuto ideale del passato è infatti considerato la base per la visione del futuro²⁷⁹.

Le parole degli apocalittici portarono un cambiamento fondamentale in questo senso, che si manifestò nella ripresa e nella rielaborazione delle rivelazioni degli antichi profeti. Dio non si limitava più a mostrare solo singoli eventi, ma tutta la storia nella sua completezza, dall'inizio alla fine, con massima attenzione al nuovo eone che si manifesterà con gli avventi messianici²⁸⁰.

La nuova escatologia superava quindi le antiche profezie: l'antitesi nazionale tra Israele e i regni pagani si trasformò in un'antitesi di carattere cosmico, che investiva la contrapposizione tra il bene e il male. Si diffusero in questo periodo anche le credenze nella resurrezione dei morti e nel Giorno del Giudizio.

L'apocalittica messianica rielaborò quindi le promesse tradizionali nell'ottica di due aspetti centrali del messianismo: l'intrinseca natura catastrofica della redenzione e l'utopismo messianico²⁸¹. Gli elementi catastrofici legati alla salvezza messianica si

²⁷⁷ Idem, p. 15.

²⁷⁸ Ibidem.

²⁷⁹ Idem, p. 16.

²⁸⁰ Idem, p. 17.

²⁸¹ Idem, p. 19.

possono individuare in parte nella convinzione tradizionale che l'avvento dell'unto del Signore sarà preceduto da disastri e sofferenze, i famosi 'dolori del parto del Messia', dall'altro nel terrore del Giudizio Finale, che nella maggior parte di queste descrizioni conclude il periodo messianico. I due aspetti principali che animano l'idea messianica ebraica, quello catastrofico e quello utopico, sono accomunati da un'indefinitezza riguardo alla figura messianica²⁸².

Esiste infatti uno sviluppo storico del Redentore, che vede lo sdoppiamento in un messia della casa di Davide e in uno della casa di Giuseppe²⁸³. Il messia ben Yosef è colui che non sopravvive e perisce nella catastrofe messianica, perde, ma compie la battaglia finale con le potenze del mondo. L'utopismo messianico deve quindi rivolgere la sua attenzione al messia ben David, che sarà invece trionfante.

Col tempo si perse questa tradizione dualista e la figura del messia ben Yosef divenne sempre più marginale²⁸⁴.

Fino a che il messianismo si presentava solo come una speranza astratta, l'opposizione fra l'autorità rabbinica, essenzialmente conservatrice, e quella messianica, sussisteva senza alcun vero contrasto. Quando però si verificava un'esplosione di tali speranze utopiche, come vedremo nel caso del Sabbatanesimo, la tensione esistente fra queste e l'autorità religiosa diveniva immediatamente evidente²⁸⁵.

1.2 La risposta teologica di Scholem: la Cabala luriana

Per spiegare la nascita e la vasta diffusione del movimento sabbatiano sono state proposte negli anni diverse teorie, anche distanti tra loro. La risposta storicistica teorizzò un diretto legame tra il Sabbatanesimo e altri avvenimenti socio-politici ad esso coevi²⁸⁶. Secondo questa prospettiva giocò un ruolo determinante la difficile situazione in cui versava il popolo ebraico nella diaspora, condizione che fomentava

²⁸² Ibidem.

²⁸³ Quest'ultimo messia, il famoso "messia ben Yosef" è stato analizzato dal punto di vista psicologico da Siegmund Hurwiş, si veda S. Hurwiş, *Die Gestalt des sterbenden Messias*, Zurigo, 1958.

²⁸⁴ G. Scholem, *L'idea messianica nell'ebraismo*, op. cit., p. 29.

²⁸⁵ Idem, p. 32.

²⁸⁶ G. Scholem, *Sabbatay Sevi. Il messia mistico*, op. cit., p. 11.

speranze di redenzione politica e spirituale incoraggiate dalla tradizione religiosa, e creava un terreno fertile per il fiorire di movimenti messianici²⁸⁷. La condizione ebraica diasporica dell'epoca, seppur con le dovute differenze e sfumature, era infatti accomunata da un presupposto di marginalità rispetto alla società circostante e dominante, cristiana o musulmana che fosse²⁸⁸. Nello specifico, vengono tradizionalmente collegati in modo diretto alla nascita del fenomeno sabbatiano l'espulsione degli ebrei dalla Spagna²⁸⁹, la conseguente integrazione dei marrani nelle comunità ebraiche diasporiche e le forti ondate di odio anti-ebraico che percorsero la Polonia e la Russia e culminarono nei massacri di Chmielnicki²⁹⁰ (1648).

Questa lettura si rivela però riduttiva se pensata in relazione alla stupefacente diffusione che ebbe il Sabbatanesimo, presente tendenzialmente ovunque vivessero ebrei.

Ugualmente parziali e poco efficaci appaiono le argomentazioni di carattere economico e sociale: è evidente infatti che l'entusiasmo nei confronti delle novità messianiche fu dirompente sia nelle comunità più povere, come quelle polacche, sia nei centri più fiorenti, basti pensare in questo senso ad Amsterdam o Livorno. Bisogna aggiungere che al Sabbatanesimo, come vedremo in seguito, aderirono infatti le masse incolte come le classi dirigenti.

L'unico elemento che Scholem, ponendo la pietra miliare degli studi sabbatiani, identificò come unificante e comune fu quello teologico. Lo studioso si riferiva in particolare alla Safed luriana e allo sviluppo che la città subì nel sedicesimo secolo, di cui si è parlato diffusamente nella prima sezione di questa tesi. Nella Safed dell'epoca – come abbiamo già sottolineato - la pietà ascetica era infatti largamente diffusa, forte dell'affermazione di una condotta individuale e collettiva basata anche sulla nuova dottrina luriana. Questa proponeva effettivamente una visione messianica intrisa di

²⁸⁷ La voce “Shabbetai Zevi” a cura di G. Scholem in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 18, p. 1219.

²⁸⁸ M. Idel, *Mistici messianici*, op. cit.

²⁸⁹ Sul legame tra nascita del Sabbatanesimo, espulsione spagnola e massacri polacchi si faccia riferimento a Y. Barnai, “Christian Messianism and the Portuguese Marranos: The Emergence of Sabbateanism in Smyrna”, in *Jewish History* VII, 1993, pp. 119-26; “The Outbreak of Sabbateanism – The Eastern European Factor”, *Journal for Jewish Thought and Philosophy* IV, 1994, pp. 171-83, S. Berti, “A world apart? Gershom Scholem and Contemporary Readings of 17th century Christian Relations”, in *Jewish Studies Quarterly* III, 1996, pp. 212-14.

²⁹⁰ La voce “Chmel’nickij”, in J. Maier e P. Schafer (a cura di), *Piccola enciclopedia dell'ebraismo*, Casale Monferrato, ed. Marietti, 1985, pp. 129-130.

misticismo: a conclusione del *tiqqun Olam*²⁹¹, lo sforzo riparatore prerogativa di ogni credente e di cui abbiamo parlato riguardo alle confraternite cabalistiche di Safed, sarebbe potuto arrivare il messia. La forza del messianismo luriano è che non si presentava come una speranza astratta rivolta ad un futuro distante, ma affermava che la maggior parte del processo di restaurazione fosse già stato compiuto, e che la redenzione finale fosse quindi prossima.

In realtà il *mašiah* in sé gioca un ruolo marginale nella costruzione dottrinale di Luria: trasferendo sul popolo d'Israele gran parte della responsabilità redentiva, molte delle caratteristiche messianiche distintive, quali figurano nella letteratura apocalittica, erano scomparse. Venne mantenuta però sostanzialmente invariata l'idea delle doglie messianiche, le sofferenze che precedono la salvezza²⁹².

Secondo Scholem quindi l'atteggiamento dei credenti rispetto all'idea messianica subì una sorta di sdoppiamento: le speranze legate all'apocalittica tradizionale continuarono a giocare un ruolo determinante nell'immaginario popolare, mentre i circoli sapienti anche diasporici aderirono all'elaborazione luriana relativa al *tiqqun*²⁹³.

Divenuta preponderante attorno al 1630-40, la Cabala luriana si diffuse infatti dalla Palestina all'attuale Europa prima in forma orale e poi attraverso manoscritti. Fu esportata dapprima in Italia, e da lì verso nord - Praga e le comunità ebraiche del territorio polacco-lituano²⁹⁴.

Scholem presentò dunque come spiegazione sostanziale alla diffusione così vasta del movimento sabbatiano l'intensa propaganda del Lurianesimo, che aveva così creato un clima favorevole per la realizzazione delle energie messianiche. Sottolineò inoltre come fosse da ricercare proprio nella circolazione della “nuova” Cabala la ragione per cui anche luoghi come Amsterdam, Livorno e Salonico, dove gli ebrei vivevano in condizioni relativamente favorevoli, divennero comunque centri di attività sabbatiana.

²⁹¹ Si veda il capitolo “La nuova mistica di Safed” nella prima sezione della tesi.

²⁹² G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit

²⁹³ Idem, p. 60.

²⁹⁴ M. Idel, “Italy in Safed, Safed in Italy: Toward an Interactive History of Sixteenth Century Kabbalah” in D. B. Ruderman e G. Veltri (a cura di) *Cultural Intermediaries in Early Modern Italy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004; Amnon Raz-Krakotzkin, “From Safed to Venice: The Shulhan Arukh and the Censor,” in *Tradition, Heterodoxy, and Religious Culture: Judaism and Christianity in the Early Modern Period*, ed. Chanita Goodblatt and Howard Kreisel, 91–115 (Beer Sheva: Ben-Gurion University of the Negev Press, 2006).

Appare problematico però pensare che complesse teorie mistiche, elaborate all'interno di alcuni gruppi ristretti di cabalisti, fossero sufficienti per spiegare la nascita e la diffusione di un risveglio penitenziale e messianico di massa. Si rivela pertanto necessario fare il punto sullo *status quaestionis*, affrontando lo sviluppo storiografico che ha subito l'interpretazione del movimento sabbatiano in epoca post-scholemiana. La storiografia successiva a Scholem ha infatti intrapreso un percorso di de-costruzione, che perdura tutt'oggi, delle teorie scholemiane, andando a scardinare in particolare: la Cabala luriana come causa principe della diffusione del movimento sabbatiano, la rilevanza dell'elemento di redenzione politica e nazionale nella 'teologia sabbatina', il rapporto privilegiato tra *conversos* e movimento messianico sabbatiano, la centripeticità del Sabbatianesimo e la sua matrice esclusivamente ebraica.

Capitolo 2. Le maggiori correnti d'interpretazione post-scholemiana del Sabbatianesimo

2.1 Il ruolo della Cabala luriana

Come abbiamo detto, l'elemento determinante individuato da Scholem nell'analisi del successo sabbatiano fu appunto quello dell'influenza della Cabala luriana. Moshe Idel, allievo dello stesso Scholem, mette in discussione per primo questo legame profondo tra misticismo luriano e nascita del movimento sabbatiano²⁹⁵, presupposto fondativo però ancora oggi di moltissime ricerche in questo campo.

La tesi scholemiana viene rifiutata sostenendo sostanzialmente che una costruzione dottrinale così complessa - e di conseguenza inaccessibile ai più - com'era quella luriana, non potesse essere stata alla base di una risposta così diffusa e trasversale. Inoltre, la circolazione della Cabala luriana non fu secondo Moshe Idel così ampia come Scholem sostenne, e soprattutto non si focalizzava sui concetti di esilio e redenzione, cruciali nella costruzione dell'aspettativa messianica²⁹⁶. Ševi stesso inoltre non

²⁹⁵ Moshe Idel, "One from a Town, Two from a Clan," *The diffusion of lurianic Kabbala and Sabbateanism: a re-examination*, *Jewish History* 7 (1993): 79–104.

²⁹⁶ *Ibidem*.

approfondì lo studio della dottrina di Luria, ma si concentrò piuttosto sullo *Zohar*, sul *Sefer ha-Peliah* e sul *Sefer ha-Kanah*²⁹⁷, come affermò tra l'altro lo stesso Scholem²⁹⁸.

Adottando un atteggiamento implicitamente anti-storicistico, Idel si volge così ad una metodologia di stampo fenomenologico, che apre la riflessione ad una dimensione anche psicologica. In particolare ci si concentra sull'elemento astrologico²⁹⁹ e sulla connessione tra il pianeta Saturno, i mutamenti religiosi e la figura messianica di Šabbetai Ševi³⁰⁰.

Sempre in risposta al ruolo principe della Cabala luriana, la storiografia successiva a Scholem propone invece una risposta multipla al fenomeno sabbatiano, fatta di elementi storici, sociali e politici³⁰¹. In particolare Ya'aqov Barnai indica una visione complessa del fenomeno, elencando tra i fattori che hanno contribuito alla nascita e al successo del movimento sabbatiano la diffusione della Cabala tra la popolazione, ma anche il declino dello studio della Torah, le guerre sia in territorio europeo che ottomano e i conseguenti cambiamenti politici, le aspettative millenaristiche cristiane, il misticismo islamico, il fenomeno della profezia di massa, l'oppressione per mano cristiana, le aspettative messianiche ebraiche, i massacri di Chmielnicki, gli sviluppi nel campo delle comunicazione, l'impatto dei *conversos*, le crisi economiche, l'influenza della Terra d'Israele, le tendenze messianiche dell'ebraismo sefardita ed est-europeo, l'avvento della stampa, il carisma di Šabbetai Ševi, l'influenza ideologica rinascimentale e della Riforma, l'ascendente di Sara - la terza moglie del "messia mistico" - le associazioni con l'astrologia e le crisi interne alle comunità ebraiche dell'epoca³⁰².

²⁹⁷ Sono due dei principali testi cabalistici precedenti alla scuola di Safed. Il primo è un lungo e densissimo commentario ai comandamenti, il secondo al libro della Genesi.

²⁹⁸ G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit.

²⁹⁹ Sul legame tra Cabala e astrologia di faccia riferimento a J. Halbronn, *Le monde juif et l'astrologie*, Milano, Arché 1985, pp. 289-334.

³⁰⁰ In ebraico Saturno si dice infatti Šabbetai. Idel Moshe, "Saturno e Shabbetai Zvi: per una nuova interpretazione del Sabbatanesimo", (trad. di Fabrizio Lelli), in *La Rassegna Mensile Di Israel*, 82/3, 2010, pp. 25-54.

³⁰¹ Y. Barnai, *שבתאות היבטים חברתיים* (Sabbatanesimo, gli aspetti sociali), Zalman Shazar Center, Gerusalemme, 2000.

³⁰² Y. Barnai, *שבתאות היבטים חברתיים*, op. cit.; M. Goldish, "Sabbatai Zevi and the sabbatean movement", in Jonatan Karp and Adam Sutcliffe (a cura di), *The Cambridge History of Judaism*, Vol. VII: The Early Modern World, 1500 – 1815, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, pp. 491-521.

2.2 Il Sabbatanesimo come prodotto del suo tempo

Il Sabbatanesimo post-Scholem è stato analizzato anche in relazione al contesto religioso coevo cristiano e musulmano, rifiutando l'idea che fosse un fenomeno esclusivamente centripeto e d'influenza puramente interna. Lo si è così considerato per esempio dal punto di vista dell'elemento profetico, inserendolo in un contesto di attitudine alla profezia diffuso nell'Europa dell'epoca in ambito sia cristiano che ebraico. In particolare Matt Goldish³⁰³, soffermandosi sul clima tipico del XVII secolo - un'epoca di rapidi cambiamenti sociali, politici e religiosi, caratterizzata da un sentimento d'incertezza che ha favorito l'emergere di numerose figure messianiche in seno ai tre monoteismi³⁰⁴ - fa dell'elemento profetico sabbatiano ciò che ne permette il confronto col millenarismo cristiano. La sua analisi prende in considerazione in particolare gli episodi profetici legati a Natan di Gaza e Avraham Cardoso, e più recentemente quelli riguardanti Avraham Rovigo, di cui parleremo diffusamente in seguito.

Ancora su rapporti ebraico-cristiani e sabbatian-millenaristi si concentra, tra le altre, l'analisi di Richard Popkin, che indaga le influenze reciproche che caratterizzarono il millenarismo protestante e il messianismo ebraico nell'Europa del 1600³⁰⁵. Lo studioso si allontana ancora una volta dalla visione scholemiana che teorizzava una purezza ebraica per quanto riguarda le origini del Sabbatanesimo, e ne dà una lettura trasversale, basata sul clima di aspettativa di redenzione che animava a suo avviso tutta l'Europa dell'epoca.

Il messianismo ebraico, come sottolinea Popkin, ha infatti sempre influenzato il millenarismo cristiano: l'aspettativa cristiana si è costruita su quella ebraica, ed è presentata nella Rivelazione come il compimento delle speranze di redenzione

³⁰³ M. Goldish, *The sabbatean prophets*, Harvard University Press, Cambridge, 2004.

³⁰⁴ Si veda P. Fenton, "Shabbatay Sebi and His Muslim Contemporary Muhammad an-Niyazi", *Approaches to Judaism in Medieval Times*, D.Blumenthal (a cura di), Scholar Press, Atlanta, 1988, pp. 3-84.

³⁰⁵ R. Popkin, "Jewish Messianism and Christian Millenarianism", op. cit., pp. 67-90.

giudaiche³⁰⁶. In secondo luogo, gli elementi che connotano l'era messianica ebraica sono segni fondamentali per l'avvento del millennio cristiano, come il ritorno degli ebrei in Palestina, la ricostruzione di Gerusalemme, il ricongiungimento con le tribù perdute. Inoltre le profezie di Daniele giocano un ruolo di primo piano in entrambe le tradizioni. Ovviamente, forti come le convergenze, si presentavano profonde differenze tra le due correnti, a partire dal fatto che per i millenaristi la conversione degli ebrei alla cristianità fosse un punto centrale per l'avvento del millennio³⁰⁷.

Se i contatti tra cristiani ed ebrei erano sempre esistiti, si intensificarono – come noto – nei territori dell'attuale Europa durante il Rinascimento e il periodo della Riforma. Gli scambi intellettuali che avvennero in questa fase erano dettati per lo più, come abbiamo visto nella prima parte della tesi, dal desiderio degli umanisti di imparare l'ebraico per poter accostarsi alle fonti in lingua originale, e portarono anche ad una corrente di cabalisti cristiani³⁰⁸.

Questa situazione era particolarmente accentuata in Inghilterra all'inizio del diciassettesimo secolo: alcuni movimenti protestanti divennero infatti sempre più interessati alle radici ebraiche della cristianità³⁰⁹. Inoltre, i resoconti messianici ebraici trovarono posto nella stampa inglese. La pubblicazione più significativa in questo senso risale all'inizio del secolo, per opera di Sir Henry Finch che scrisse “La grande restaurazione del mondo, o la chiamata degli ebrei e con loro di tutte le nazioni e i regni della terra, alla fede di Cristo”, pubblicata nel 1621³¹⁰. L'opera teorizzava l'imminente affermazione degli ebrei come forza dominante nel mondo, e la loro conversione al cristianesimo. Nonostante il libro avesse forti tratti millenaristi e conversionisti, la teoria che gli ebrei stessero per acquisire potere condusse Finch all'arresto e il libro venne ritirato dalla stampa³¹¹.

La reale situazione politica e sociale in cui versava l'ebraismo dell'epoca in Inghilterra

³⁰⁶ Idem, p. 68.

³⁰⁷ Ibidem.

³⁰⁸ Si faccia riferimento alla prima sezione della tesi.

³⁰⁹ R. Popkin, “Jewish Messianism and Christian Millenarianism”, op. cit., p. 70.

³¹⁰ Ibidem.

³¹¹ Ibidem.

era però tutt'altra questione. A differenza dell'Olanda, che aveva una comunità ebraica attiva e fiorente, l'Inghilterra non permetteva infatti agli ebrei di risiedere ufficialmente sul territorio, sebbene ve ne fossero presenti alcune centinaia, specialmente rifugiati spagnoli e portoghesi³¹². Dalla metà del secolo in poi, quando si sviluppò la visione puritana, il ruolo degli ebrei nel disegno millenarista inglese crebbe d'importanza, e si decise che la restaurazione della condizione ebraica doveva ora compiersi anche a livello storico. Alcuni millenaristi risolsero questo scarto tra profezia e realtà storica dichiarandosi essi stessi i veri ebrei, e che avrebbero portato a termine lo scenario del millennio su suolo britannico, stabilendo il *Sanhedrin* come Parlamento³¹³. Questa teoria si sviluppò a tal punto da dar vita ad un movimento: la Britannia derivava ora la sua civiltà da Re Davide, e il movimento “Gli Israeliti britannici” si basava sulla convinzione che il millennio sarebbe giunto attraverso il compimento degli eventi millenaristi in Gran Bretagna e all'azione del popolo inglese³¹⁴. Alcuni millenaristi erano però dell'idea che l'avvento del millennio fosse invece indissolubilmente legato al destino degli ebrei “biologici”, che dovevano essere quindi ammessi in Inghilterra³¹⁵. In questo contesto fu molto interessante la vicenda legata alla figura di Menasseh ben Israel³¹⁶, che era stato in prima persona una vittima della tragedia iberica. Era nato a Madeira nel 1604 da genitori convertiti forzatamente al cristianesimo. La sua famiglia era fuggita a La Rochelle, in Francia, e da lì in Olanda. Divenne insegnante all'età di diciotto anni, fu stampatore, e divenne presto un conosciuto predicatore e autore. Scrisse in spagnolo, latino e ebraico di soggetti teologici e filosofici. Nei circoli cristiani divenne ben presto molto noto e fu considerato il filosofo ebreo per eccellenza³¹⁷. Da un punto di vista messianico, era intriso delle teorie di Isaac Abravanel, di Luria e dei suoi discepoli, e le rese note al mondo dei letterati dell'epoca, con cui era in costante

³¹² Ibidem.

³¹³ Ibidem.

³¹⁴ Si fa sempre riferimento al saggio di R. Popkin, “Jewish Messianism and Christian Millenarianism”, op. cit.

³¹⁵ Idem, p. 71.

³¹⁶ La voce “Menasseh ben Israel” a cura di C. Roth e A. K. Offenbergh, in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 13, pp. 454-455.

³¹⁷ R. Popkin, “Jewish Messianism and Christian Millenarianism”, op. cit., p. 71.

contatto³¹⁸.

Nei suoi scritti sviluppò una visione messianica incentrata sulla tragedia dell'ebraismo iberico, interpretata come il preludio alla redenzione.

Inoltre, come riporta Richard Popkin, un esploratore portoghese, Antonio de Montezinos, era arrivato ad Amsterdam dal Sud America, raccontando a Menasseh di essersi imbattuto in una tribù indiana nelle montagne andine, che praticava il giudaismo³¹⁹.

Prima che il rabbino olandese estrapolasse le implicazioni teologiche di questi racconti provenienti dall'America, i millenaristi inglesi avevano già cominciato a ricamare moltissimo attorno a questa faccenda. L'opera più conosciuta in questo senso è quella di Thomas Thorogwood, "Jews in America Or Probabilities That the Americans Are of That Race³²⁰" (Ebrei in America, o le probabilità che gli americani siano di quella razza). L'autore basò le sue rivendicazioni su due lettere che il suo amico, John Dury, ricevette da Menasseh riguardo alle scoperte di Montezinos. Thorogwood sosteneva che gli ebrei fossero dispersi ovunque e quindi anche in America, e che prima della fine del mondo sarebbero stati convertiti alla cristianità³²¹.

Così i millenaristi offrirono immediatamente un'interpretazione conversionista della questione ebraica. Presto Menasseh presentò la sua lettura di tali eventi nella "Esperança de Israel", pubblicata per la prima volta nel 1650. Quest'opera, destinata ad un pubblico ebraico e non, fu tradotta in latino, ebraico, inglese e tedesco³²².

"La speranza d'Israele", è in realtà un trattato messianico, che si apre con una dedica al governo inglese rivoluzionario. Viene inoltre sottolineata dall'autore l'importanza teologica della scoperta degli ebrei indiani, fatto riferimento alla possibile esistenza di altre tribù perdute, esaltata la capacità giudaica di sopravvivere alle tragedie, predetta la sofferenza che giungerà per i nemici degli ebrei come i re di Spagna e del Portogallo³²³.

³¹⁸ Idem, p. 72.

³¹⁹ Ibidem.

³²⁰ Pubblicato a Londra nel 1650.

³²¹ R. Popkin, "Jewish Messianism and Christian Millenarianism", op. cit., p. 74.

³²² Ibidem.

³²³ Ibidem.

Tutte queste affermazioni e queste aspettative presagivano agli occhi di Menasseh l'avvento imminente dell'atteso messia della casa di Davide.

L'opera giocò un ruolo di rilievo nella discussione riguardo l'ammissione degli ebrei su suolo britannico³²⁴. In questo senso la fazione millenarista vedeva centrale la conversione degli ebrei al Cristianesimo, convinti del fatto che la fine del mondo non potesse giungere fino a che la totale dispersione degli ebrei non fosse stata effettiva³²⁵.

Menasseh giunse in Inghilterra nel Settembre del 1655 e incontrò Cromwell. Il figlio di Menasseh morì in Inghilterra, ed egli morì durante il suo ritorno in Olanda. Con la sua scomparsa il legame diretto tra studiosi ebrei e pensatori millenaristi cessò.

I millenaristi inglesi continuarono però imperterriti per tutta la seconda metà del XVII secolo a produrre opere in cui sostenevano la necessità di convertire gli ebrei e di ristabilire la Restaurazione di Sion. Il culmine di questo fervore giunse quando iniziò a diffondersi in tutta Europa la notizia che il messia degli ebrei era giunto³²⁶.

Nel 1666, anno considerato da molti millenaristi cristiani come l'inizio del millennio, arrivarono infatti dalla Turchia notizie riguardanti l'apparizione di un messia ebreo che colpirono profondamente l'immaginario millenarista.

Le notizie riguardo l'intera vicenda sabbatiana giunsero in Inghilterra principalmente grazie al console di Smirne, Paul Rycout, che le riportò nella "Storia dell'impero turco"³²⁷. Rycout descrisse la sezione relativa all'anno 1666 cominciando col sottolineare quanto fossero pressanti all'epoca le aspettative di redenzione nel mondo cristiano. Il 1666 viene qui indicato come l'anno delle meraviglie, delle strane rivoluzioni, e della benedizione degli ebrei, che sarebbero stati convertiti e restaurati al loro potere temporale³²⁸.

Richard Popkin si chiede quale relazione intercorra tra il fatto che i millenaristi cristiani

³²⁴ Idem, pp. 76-80.

³²⁵ Ibidem.

³²⁶ Idem, p. 80.

³²⁷ Ibidem.

³²⁸ Ibidem.

guardassero al 1666 con un grado di aspettativa così profondo, in particolare riguardo agli eventi che avrebbero sconvolto in quell'anno il mondo ebraico, e il fatto che Şevi si annunci proprio nel 1666.

Gershom Scholem, pur avendo affermato che notizie relative al messia ebreo avessero raggiunto le piccole comunità ebraiche inglesi e creato eccitamento non solo tra gli ebrei ma anche tra i millenaristi, non approfondì l'argomento, ignorando una fonte chiarissima in questo senso e riesumata da Popkin: la corrispondenza di Henry Oldenburg³²⁹.

Questi, un tedesco stabilitosi in Inghilterra, era il segretario della Royal Society inglese. Oldenburg s'interessò a lungo di questioni ebraiche e conobbe Menasseh ben Israel. Quando le notizie su Şevi raggiunsero l'Inghilterra, cercò di capire cosa realmente stesse accadendo, scrivendo a Baruk Spinoza³³⁰. Oldenburg esprime tutto l'eccitamento che ruotava attorno alle notizie messianiche provenienti dalla Turchia anche nel mondo cristiano, e dimostra la confusione teologica che esse provocarono. Nonostante le forti speranze cristiane, infatti, gli ebrei non si erano convertiti e il loro messia sembrava avere poco a che fare con quello cristiano. Questa situazione di crisi non durò a lungo: Şevi si convertì infatti all'Islam pochi mesi dopo. Con l'apostasia, l'anomalia di un possibile messia ebreo era finita³³¹.

2.3 Conversos e Sabbatianesimo

Sempre sulle influenze ebraico-cristiane in materia sabbatiana, si concentra anche l'analisi di Yosef Hayim Yerushalmi, che analizza la predisposizione dei *conversos* nei confronti del Sabbatianesimo, basandosi sull'ipotesi di un'influenza messianica portoghese. Parte anch'egli da Scholem, che aveva costruito un parallelismo tra la crisi che investì l'ebraismo dopo l'apostasia di Şevi e quella cristiana successiva alla crocifissione di Cristo³³². Entrambi i monoteismi infatti, secondo lo studioso, si erano

³²⁹ Idem, p. 81.

³³⁰ Ibidem.

³³¹ Ibidem.

³³² Y. H. Yerushalmi, *Dalla corte al ghetto*, Garzanti, 1991, p. 270.

trovati a fronteggiare la stessa condizione: dopo aver sperimentato la realtà della presenza messianica - rispettivamente con Cristo e Şevi - dovevano ora confrontarsi con l'insuccesso della storia: la crocifissione e l'apostasia. Il dilemma da risolvere consisteva quindi nello scegliere se ridurre il tutto ad un'illusione e ad un abbaglio, oppure insistere sulla validità della propria esperienza spirituale, e in quest'ottica reinterpretare la realtà. L'apostasia di Şevi fu subito tradotta da parte dei suoi seguaci più irriducibili, come vedremo dettagliatamente più avanti, come parte di un disegno divino. I fedeli sabbatiani infatti si convinsero, con la guida del profeta Natan di Gaza, che il messia fosse stato costretto a immergersi nel regno del male per liberare così da dentro le scintille divine che vi erano imprigionate, e il Sabbatanesimo si trasformò da movimento messianico di massa in eresia mistica esoterica³³³.

Il più importante esponente della nuova teologia sabbatiana dopo Natan di Gaza fu il sopracitato Avraham Cardozo³³⁴, che agì incessantemente nell'opera di propaganda sabbatiana fino alla sua morte, nel 1706. Secondo Yerushalmi l'attività teologica di Cardozo va considerata inizialmente alla luce della sua esperienza marrana, di cui parleremo in seguito, ambito in cui si sviluppò lo scontro col fratello Isaac. Scholem infatti utilizzò le lettere scritte da Avraham al fratello per dimostrare la propria teoria di una predisposizione psicologica particolarmente positiva dei *conversos* verso il movimento sabbatiano, in particolare dopo l'apostasia del messia. Secondo lo studioso, infatti, un ex marrano non aveva alcuna difficoltà ad accettare la conversione del messia, se presentata come la copertura di una fede interiore. Inoltre il fatto che il messia stesso avesse dovuto convertirsi a un'altra religione scagionava parzialmente anche il loro passato di marrani³³⁵.

La “psicologia marrana del Sabbatanesimo” teorizzata da Scholem era supportata inoltre da una tendenza messianica da sempre presente tra gli ebrei iberici, documentabile anche prima dell'espulsione del 1492³³⁶. Durante tutto il XVI secolo, infatti, apparvero profeti e profetesse all'interno delle comunità spagnole e portoghesi;

³³³ Idem, p. 271.

³³⁴ H. Lenowiş, *The Jewish Messiahs: From the Galilee to Crown Heights*, op. cit.

³³⁵ Y. H. Yerushalmi, *Dalla corte al ghetto*, op. cit., p. 271.

³³⁶ Idem, p. 272.

basti pensare in quest'ottica alle vicende legate a David Reubeni nel 1525, e il successo che riscosse Šelomoh Molko, autentica figura messianica³³⁷.

Tale era il fervore messianico dell'ebraismo iberico, che Yerushalmi si chiese se esistessero convergenze con l'esperienza messianica portoghese³³⁸.

I portoghesi vissero infatti, durante il XVI secolo, un risveglio messianico di grande rilievo. La forma più importante di questo messianismo prese forma dopo la morte del giovane re Dom Sebastiano nel 1578 durante la battaglia di Alcazarquivir, in Marocco. Dopo lo scontro i pochi sopravvissuti non trovarono il corpo del re, e in Portogallo non si voleva accettare la sua morte³³⁹. Ad aggravare la situazione, due anni dopo questa battaglia, la Spagna prese possesso del paese. Sorse quindi la convinzione, sopravvissuta fino al XIX secolo, che il re Sebastiano sarebbe tornato per liberare il suo popolo³⁴⁰.

I parallelismi tra il Sebastianesimo e il Sabbatanesimo proprio della fase successiva all'apostasia sono evidenti; inoltre, poco prima del 1666, padre Antonio Vieira aveva preannunciato con grande fervore il ritorno di Sebastiano e la trasformazione messianica del mondo³⁴¹.

Yosef Yerushalmi concorda con Scholem nell'affermare che le radici del Sabbatanesimo non debbano essere ricercate nelle influenze cristiane, ma afferma che dopo la nascita del movimento si possano avvertire questi influssi, da individuare appunto nel messianismo portoghese.

Quale che sia stato l'influsso della tradizione messianica portoghese, resta la tesi di fondo proposta da Scholem che esistesse effettivamente una predisposizione psicologica tra molti marrani a seguire Ševi e ad accettare l'interpretazione mistica della sua conversione. Con questa teoria Scholem ha spiegato l'atteggiamento di Avraham Cardozo, ma ha ignorato quello del fratello Isaac, fervente anti-sabbatiano. Yerushalmi

³³⁷ A proposito di tale figura si veda Moti Benmelech, *Shlomo Molcho - The life and Death of Messiah Ben Joseph* (ed. or. in ebraico בן יוסף משיח של מותו חייו ומותו של משיח בן יוסף), Ben-Zvi Institute, Gennaio 2016.

³³⁸ Y. H. Yerushalmi, *Dalla corte al ghetto*, op. cit., p. 273.

³³⁹ Si veda su tale argomento Lucette Valensi, *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des Trois Rois (1578). Souvenirs d'une grande tuerie chez les chrétiens, les juifs et les musulmans*, Chandeigne, Gennaio 2009.

³⁴⁰ Y. H. Yerushalmi, *Dalla corte al ghetto*, op. cit., p. 273.

³⁴¹ Idem, p. 273.

parte quindi da quest'ultimo per ipotizzare un nesso tra vissuto marrano e anti-sabbatianesimo.

Isaac Cardozo si trovava a Verona nel 1665, quando le notizie su Ševi iniziarono a diffondersi in Italia, e la città divenne ben presto una roccaforte del movimento italiano. Avraham nel frattempo si era trasferito a Tripoli, dove si trovava anche nel 1666 quando iniziò la polemica col fratello³⁴². L'appassionato sforzo di Avraham per convincere il fratello che Ševi fosse il vero messia poggiava su diverse motivazioni, sia di natura personale - rivelazioni divine avvenute a casa sua – sia di natura teologica³⁴³. Presenta un messia che all'inizio si manifesterà misero e sfortunato, per poi rivelare in seguito la sua gloria. Agli occhi dell'ex marrano Avraham, il significato esplicito delle sofferenze del messia diventa chiaro solo retrospettivamente, con la conversione all'Islam, di cui fornisce un'interpretazione totalmente personalistica: Ševi era destinato sin dall'inizio a diventare marrano, così da giustificare il passato dei peccatori dei *conversos*³⁴⁴.

Il punto di maggior conflitto tra i due fratelli riguardava la violazione della legge ebraica da parte del messia, su cui verteva l'opposizione al movimento sabbatiano portata avanti da Isaac, strenuo difensore della *Halakah*. La teologia di Avraham inoltre, che vedeva forti parallelismi tra Šabbetai e Gesù soprattutto per quanto riguarda l'umiliazione del messia, portava con sé tratti cristiani che terrorizzavano il fratello³⁴⁵.

La tesi di Scholem risulta dunque, come sottolinea Yerushalmi, corretta ma incompleta: se è vero che l'esperienza sabbatiana poteva convergere con quella marrana, è altrettanto vero che l'esperienza di *conversos* poteva prendere la direzione opposta, come nel caso di Isaac, un ex marrano che tornando all'ebraismo rifiutò in toto il cristianesimo.

2.4 La redenzione politica e il sionismo

Sempre nel processo di de-costruzione post scholemiana, il Sabbatianesimo è stato preso in considerazione anche da una prospettiva politica, legato all'idea di redenzione

³⁴² Ibidem.

³⁴³ Ibidem.

³⁴⁴ Si fa sempre riferimento all'opera di Y. H. Yerushalmi, *Dalla corte al ghetto*, op. cit.

³⁴⁵ Ibidem.

terrena del popolo ebraico. La prima storiografia sionista ha così presentato il movimento messianico epurato da qualsiasi influenza esterna e di matrice non ebraica. Questi studiosi, tra cui ricordiamo Iṣḥak Ben-Zvi e Zalman Šazar, presidenti dello Stato d'Israele rispettivamente dal Dicembre 1952 all'Aprile 1963 e dal 1963 al 1973, vedevano in Gershom Scholem il loro faro culturale ed ideologico.

Yehuda Liebes mette invece in discussione il rapporto tra Sabbatanesimo e redenzione politica ancora una volta partendo da Scholem e contestandolo³⁴⁶. A differenza dello studioso tedesco, Liebes sostiene che il tema politico fosse solo una delle tante narrazioni sabbatiane, non decisivo né connotante, ma che sia stato sopravvalutato dagli storici semplificando il Sabbatanesimo a tradizionale movimento messianico, di conseguenza portatore di un carattere politico nazionalista. L'attenzione si sposta quindi su una redenzione religiosa e teologica, sottolineando come anche il rapporto con la Terra d'Israele fosse infatti ambiguo: se alcuni personaggi vicini alle schiere sabbatiane, tra cui gli italiani Avraham Rovigo e Mosé Ḥayim Luzzatto, fecero *l'alyah*, altri non misero mai piede nella Terra Promessa. Tra questi ultimi, anche il nostro Binyamin Coen.

Secondo Liebes quindi, la redenzione terrena era semplicemente un elemento aggiuntivo, una speranza convenzionale derivante dalle Scritture. Ne è prova il fatto che il fallimento della missione 'storica', che culminò nella conversione del presunto messia, non smorzò la fede di numerosi credenti proprio perché il successo tangibile non ne era l'elemento fondativo³⁴⁷. La conversione fornì anzi la possibilità di approfondire quegli aspetti teologici che veramente connotavano la corrente sabbatiana e il suo messianismo, la redenzione della religione e della fede, di Dio e del messia³⁴⁸. Come vedremo più avanti, infatti, Šabbetai era concentrato sul suo rapporto con la divinità, che chiamava il 'Dio della mia fede', più che con le masse di credenti.

Non vi è quasi traccia di un'idea di redenzione politica neanche nella produzione teologica di Natan di Gaza. Nella sua opera maggiore, il *Sefer ha-Beri'ah* (Libro della creazione), risalente al 1670, vengono sviscerati piuttosto i misteri della divinità, i suoi

³⁴⁶ Y. Liebes, *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*, State University of New York, 1992.

³⁴⁷ Idem, p. 99.

³⁴⁸ Idem, p. 99.

confini, la struttura dell'anima, la definizione di fede, la propria disposizione psicologica e quella di Šabbetai³⁴⁹.

Anche Avraham Cardozo vedeva nella redenzione sabbatiana un fine religioso³⁵⁰: sentiva che fosse suo dovere, come messia figlio di Yosef, esplicitare e chiarire il mistero della divinità che Šabbetai Ševi, messia figlio di Davide, a causa del suo carattere tormentato, aveva avuto difficoltà a spiegare³⁵¹.

Questa era dunque l'anima del Sabbatanesimo secondo Yehuda Liebes, la speranza in una redenzione e in un rinnovamento della religione, della fede e della verità divina.

Capitolo 3. Le vicende storiche e i protagonisti del movimento sabbatiano

Dopo aver illustrato il dibattito storiografico attorno alla nascita, alla diffusione e all'interpretazione del movimento sabbatiano, andiamo ora a tracciare una breve presentazione delle vicende puramente storiche legate al movimento e ai suoi protagonisti: Šabbetai Ševi e Natan di Gaza.

3.1 Šabbetai Ševi

La sua biografia, grazie all'opera di Scholem cui si fa in queste pagine continuo riferimento³⁵², è una delle più complete e documentate della storia ebraica. Nacque a Smirne il 9 di Av del 1626. Già la data di nascita appare controversa, aprendo alla possibilità che sia stata modificata per essere conformata alla tradizione secondo cui il messia sarebbe nato il giorno dell'anniversario della distruzione del Tempio, appunto il 9 di Av³⁵³;

³⁴⁹ Idem, p. 101.

³⁵⁰ Idem, p. 104.

³⁵¹ Idem, p. 105.

³⁵² G. Scholem, *Sabbetai Sevi. Il messia mistico*, op. cit.

³⁵³ G. Scholem, *L'idea messianica nell'ebraismo*, op. cit. pp. 58-86.

d'altro canto i bambini nati di Sabato venivano tradizionalmente chiamati Šabbetai, e in effetti il 9 di Av del 1626 cadde di sabato³⁵⁴.

La sua famiglia aveva vissuto in Grecia³⁵⁵ fino a quando il padre, Mordekai Ševi, si era trasferito a Smirne, che stava diventando all'epoca un importante centro per il commercio levantino. Come conseguenza della guerra tra la Turchia e Venezia infatti, che bloccò la rotta marittima per Costantinopoli, la città divenne uno snodo commerciale fondamentale per gli scambi con l'Europa e la sua - fino ad allora - irrilevante comunità ebraica, raggiunse una certa prosperità negli anni tra il 1625 e il 1630³⁵⁶. Mercanti dall'Olanda, dall'Italia, dalla Francia e dall'Inghilterra vi si stabilirono, e quasi tutti scelsero d'impiegare agenti ebrei poiché conoscevano sia le lingue occidentali sia quelle orientali³⁵⁷. La situazione economica della popolazione giudaica migliorò così molto rapidamente, e anche Mordekai Ševi divenne piuttosto benestante, passando dall'attività di pollicoltore e venditore di uova a quella di agente di alcuni mercanti britannici in città³⁵⁸.

Šabbetai era il secondo di tre figli; mentre i fratelli Elia e Yosef seguirono la professione paterna, egli si dimostrò portato per gli studi sin dalla più tenera infanzia, e fu destinato a divenire un *hakam*, un membro dell'élite rabbinica. Gli venne dunque impartita un'educazione religiosa e iniziò a studiare con Isaac de Alba³⁵⁹ nel 1642, che gli insegnò le “questioni pertinenti alla pietà” e i modi di servire Dio. Dopo di che continuò i suoi studi con il più illustre rabbino di Smirne dell'epoca, Yosef Eskapa. Aveva dunque ricevuto

³⁵⁴ G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit. p. 110.

³⁵⁵ Il luogo di origine della famiglia Ševi in Grecia è ad oggi sconosciuto, ma si può ipotizzare che essa provenisse da Patrasso, la più grande comunità ebraica all'epoca stanziata in quell'area geografica. Il nome Ševi è sconosciuto tra i sefarditi sia come nome di famiglia che come nome di persona, ed è probabile che il nome e la famiglia siano quindi entrambi di origine ashkenazita. G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., p. 111.

³⁵⁶ Ibidem.

³⁵⁷ Idem, p. 113.

³⁵⁸ Ibidem.

³⁵⁹ Dopo la morte di Yosef Eskapa nel 1666 De Alba venne nominato capo *dayyan* (giudice) della comunità ebraica di Smirne. Si veda Leah Bornstein-Makovetsky, “Alba, Isaac de”, in: *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Executive Editor Norman A. Stillman

un'approfondita istruzione religiosa e talmudica ed era in grado di padroneggiare pienamente le fonti della cultura rabbinica³⁶⁰.

Lasciò la *yešivah* all'età di quindici anni, iniziando una vita di astinenza e solitudine e studiando senza l'aiuto e la guida di alcun maestro. In questi anni si avvicinò allo studio della Cabala, concentrandosi particolarmente, come abbiamo già accennato, sullo *Zohar*, sul *Sefer ha-Kanah*, e sul *Sefer ha-Peli'ah*³⁶¹. Il fatto che dalle fonti non risulti che abbia studiato la Cabala luriana dimostra, come abbiamo visto secondo Moshe Idel, che quella forma di misticismo non fu – come invece sostiene Scholem - una delle fonti principali della sua auto-consapevolezza messianica³⁶². Probabilmente si concentrò invece su alcuni elementi della Cabala estatica di Abulafia³⁶³ che, consideratosi anch'egli a suo tempo il messia, è incentrata sulle norme per la meditazione attraverso la ripetizione dei nomi sacri, forse alla base del primo “atto insolito” di Ševi, la pronuncia del Tetragramma divino³⁶⁴.

Avendo acquisito una certa conoscenza della Cabala, Šabbetai attirò a sé altri giovani coetanei che iniziarono a studiare sotto la sua guida e lo imitavano nella scelta di una vita ascetica³⁶⁵.

Tra il 1642 e il 1648 visse in una condizione di semi-isolamento. Durante questo periodo iniziò a mostrare le caratteristiche di ciò che in psichiatria si descrive come psicosi maniaco-depressiva: periodi di profonda depressione e malinconia alternati a spasmi di esaltazione maniaca ed euforica, separati da intervalli di normalità.

Questi aspetti così peculiari del carattere di Ševi sono stati considerati dalla critica contemporanea secondo tre diverse prospettive. La più popolare, formulata ancora una

³⁶⁰ G. Scholem, *Sabbetai Sevi. Il messia mistico*, op. cit., pp. 109-130.

³⁶¹ La voce “Kanah and Pelyah, Books of”, a cura di M. Idel, in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 11.

³⁶² Idee di matrice luriana vennero utilizzate da altri esponenti del movimento sabbatiano, in particolare da Natan di Gaza, per spiegare il ruolo messianico di Ševi, ma i pochi scritti di quest'ultimo non sembrano recare tracce evidenti di tale influenza. M. Idel, *Mistici messianici*, op. cit.

³⁶³ La voce “Abulafia, Abraham ben Samuel”, a cura di M. Idel, in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 1, pp. 337-339; Idel's "Mystical Experience in Abraham Abulafia". *The Jewish Quarterly Review*, 82(1/2), 207-214; “Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia.”, *The Jewish Quarterly Review*, vol. 83, no. 1/2, 1992, pp. 294-296.

³⁶⁴ G. Scholem, *Sabbetai Sevi. Il messia mistico*, op. cit., pp. 109-130.

³⁶⁵ G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., p. 128.

volta da Scholem, lo definisce una persona patologica, motivo per cui lo studioso attribuisce a Ševi un ruolo relativamente secondario nella nascita e nell'organizzazione del movimento. In questa prospettiva fu Natan di Gaza il motore della crescita di tutta l'ideologia e l'organizzazione sabbatiana; senza di lui, Šabbetai sarebbe rimasto una figura marginale nella storia del popolo ebraico³⁶⁶.

Una seconda lettura, suggerita da Isaiah Tishby³⁶⁷, tenta di riequilibrare la valutazione di Scholem, attribuendo un ruolo di maggior rilievo allo stesso messia nell'organizzazione pratica del movimento³⁶⁸.

Yehuda Liebes, come abbiamo visto, ha invece prestato più attenzione alla vita interiore di Šabbetai, dipingendolo come un mistico che si dedicava a coltivare una relazione personale con il proprio Dio³⁶⁹.

Queste fasi alterne di depressione, euforia e semi normalità persistettero fino alla morte del “messia”. I suoi seguaci spiegarono questi episodi non in termini psicopatologici bensì teologici, come momenti d'illuminazione e rivelazione divina.

L'elemento maggiormente destabilizzante della vicenda era però costituito dalla tendenza di Ševi a esprimere questi momenti di esaltazione tramite azioni che andavano contro la legge religiosa, successivamente denominate *ma'asim zarim* (letteralmente atti strani o paradossali). Questa espressione ebraica ha un doppio significato nella tradizione sabbatiana: si riferisce ad azioni che in se stesse non erano proibite né dalla legge biblica né da quella rabbinica, ma che erano semplicemente bizzarre, strane e sorprendenti. Ma si riferisce anche a trasgressioni effettive, sia lievi che gravi, della normativa religiosa. Il contenuto di queste azioni variava di volta in volta, ma era costante una predilezione per strane cerimonie e improvvisi innovazioni rituali, come pronunciare l'Ineffabile Nome di Dio, il Tetragramma o esperienze di levitazione³⁷⁰.

Nei periodi di melanconia invece egli evitava il contatto umano, e si ritirava in uno stato di profonda solitudine che gli permetteva di combattere con le forze demoniache dalle

³⁶⁶ M. Idel, *Mistici messianici*, op. cit.

³⁶⁷ I. Tishby, *Paths of Faith and Heresy*, Masada, Ramat Gan, 1964.

³⁶⁸ M. Idel, *Mistici messianici*, op. cit.

³⁶⁹ Y. Liebes, *Sod ha-emunah ha-Shabta'it: kovets ma'amarim*, Gerusalemme, Mosad Byalik, 1995.

³⁷⁰ G. Scholem, *Sabbetai Sevi. Il messia mistico*, op. cit., pp. 130-42.

quali si sentiva attaccato e sopraffatto.

Tra il 1646 e il 1650, all'età di vent'anni, si sposò due volte; entrambi i matrimoni si rivelarono però un fallimento e sfociarono in un divorzio perché mai consumati. I nomi delle sue mogli sono ancora sconosciuti³⁷¹.

Questi comportamenti bizzarri portarono infine i rabbini, incluso il suo maestro Yosef Eskapa, ad intervenire: attorno al 1651-54 lo bandirono da Smirne³⁷².

Per alcuni anni Ševi vagò tra la Grecia e la Tracia, passando molto tempo a Salonicco, dove intesse numerose relazioni. Quando però celebrò una cerimonia nuziale sotto il baldacchino con la *Torah* e commise altre azioni considerate intollerabili, venne nuovamente espulso e nel 1658 andò a Costantinopoli, dove si fermò nove mesi³⁷³. Qui fece amicizia col famoso cabalista David Habbillo³⁷⁴, un emissario della comunità di Gerusalemme. Durante questo periodo compì il primo tentativo di sconfiggere le proprie ossessioni demoniache concentrandosi sulla pratica della Cabala. Contemporaneamente però, durante uno dei suoi momenti estatici, non solo celebrò le tre festività di *Pesaḥ*, *Šavu'ot* e *Sukkot* nella stessa settimana - comportamento che provocò forte ostilità nei suoi confronti - ma giunse vicinissimo a proclamare l'abolizione dei comandamenti, pronunciando una benedizione blasfema verso "Colui che permette il proibito"³⁷⁵.

Allontanato nuovamente tornò a Smirne, dove rimase fino al 1662, attraversando un periodo di grande solitudine. Nel 1662 decise di trasferirsi a Gerusalemme, e viaggiò attraverso Rodi e il Cairo. Durante questo periodo non ci sono tracce di nessuna agitazione messianica attorno alla sua figura³⁷⁶. Il suo comportamento ascetico inoltre, sommato alla sua conoscenza rabbinica e cabalistica, fecero di lui una figura rispettata agli occhi dell'ebraismo dell'epoca³⁷⁷.

³⁷¹ Ibidem.

³⁷² J. Freely, *Il messia perduto*, Milano, Il Saggiatore, 2007.

³⁷³ G. Scholem, *Sabbetay Sevi. Il messia mistico*, op. cit., pp. 143-57.

³⁷⁴ La voce "Habbillo, David" da A. Yaari, in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 8, p.196.

³⁷⁵ G. Scholem, *Sabbetay Sevi. Il messia mistico*, op. cit., pp. 157-81.

³⁷⁶ Idem, pp. 181-201.

³⁷⁷ J. Freely, *Il messia perduto*, op. cit.

Alla fine del 1662 raggiunse Gerusalemme, fermandovisi per circa un anno. Venne poi mandato in Egitto come emissario nel 1663 dove si legò al circolo di Raphael Yosef Chelebi, leader dell'ebraismo locale, che aveva in simpatia le tendenze ascetiche e cabalistiche.

Di tanto in tanto le fantasie messianiche di Šabbetai riaffioravano, ed è probabile che in una di queste fasi d'illuminazione decise di sposare Sara, una ragazza ashkenazita di dubbia reputazione, che era giunta da sola dall'Italia, orfana dei massacri polacchi del 1648³⁷⁸. La natura dell'influenza di Sara sulla carriera messianica di Šabbetai restano ad oggi poco indagate.

Nell'inverno 1664-65, profondamente turbato dalla continua esigenza di violare la legge religiosa, Ševi provò ad esorcizzare i suoi demoni inaugurando un periodo di tranquillità, che terminò quando il suo destino si legò a quello del secondo protagonista dell'avventura sabbatiana, colui che divenne il profeta del falso messia, Natan di Gaza.

3.2 Natan di Gaza

Il suo vero nome era Avraham Natan ben Eliša Ḥayim Ashkenazi, nato a Gerusalemme tra il 1643 e il 1644 da Eliša Ḥayim ben Ya'aqov, giunto in Palestina dalla Polonia o dalla Germania³⁷⁹.

Studiò con Ya'aqov Hagiz³⁸⁰ e compiuti i vent'anni si sposò, com'era consuetudine all'epoca. Samuel Lissabona, un ricco ebreo di Damasco che si era trasferito a Gaza, chiese infatti al maestro di Natan di consigliargli uno sposo per sua figlia, assicurando che avrebbe provveduto al mantenimento del genero e gli avrebbe permesso così di dedicarsi agli studi³⁸¹. Hagiz scelse il suo studente migliore, e Natan andò a vivere con la famiglia di sua moglie a Gaza, dove il rabbino della piccola comunità era Ya'aqov

³⁷⁸ Dopo qualche anno trascorso ad Amsterdam Sarah partì per l'Italia, dove si mantenne servendo famiglie e istituzioni ebraiche a Mantova. G. Scholem, *Sabbetai Sevi. Il messia mistico*, op. cit., pp. 181-201.

³⁷⁹ J. Freely, *Il messia perduto*, op. cit.

³⁸⁰ G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., p. 204.

³⁸¹ Idem, p. 203.

Najara, un nipote del poeta cabalista Israel Najara³⁸².

Avendo raggiunto l'età di venti anni ed essendo un uomo sposato, Natan poté intraprendere lo studio della Cabala. È in questo periodo che iniziò ad avere le prime visioni profetiche di *Amirah* (*Adoneinu Malkenu YaRum Hodo*, il Nostro Signore e Re, la Sua maestà sia esaltata), appellativo di Šabbetai Ševi largamente utilizzato nella letteratura sabbatiana fino all'inizio del diciannovesimo secolo³⁸³.

Un giorno vide la sua immagine incisa sulla *merkavah* - il carro celeste tipico delle visioni estatiche nella tradizione mistica - e la sua bocca pronunciò la profezia: “Così dice il Signore, ecco che arriva il tuo salvatore, Šabbetai Ševi è il suo nome. Egli grida, anzi lancia un urlo contro i suoi nemici...”³⁸⁴. La profezia non fu però resa pubblica fino all'estate del 1665.

Ševi intanto venne informato che un uomo di Dio era apparso a Gaza e mostrava a chiunque la via segreta che la sua anima doveva intraprendere per redimersi. Così si recò in città verso la metà di Aprile del 1665 per visitare questo personaggio eccezionale che avrebbe curato il suo spirito³⁸⁵. Quando s'incontrarono però Natan, invece di cercare di liberare Šabbetai dai suoi tormenti interiori, iniziò a persuaderlo di essere realmente il messia; fu così il primo ad assecondare le aspirazioni messianiche di Ševi e preparò il terreno per la sua proclamazione come redentore d'Israele, iniziando a creare una vera e propria teologia sabbatiana³⁸⁶. Il 17 di *Siwan* (31 Maggio) 1665 Šabbetai si proclamò il messia a Gaza, e trascinò con sé nel fervore messianico l'intera comunità, incluso il suo rabbino Ya'aqov Najara. Šabbetai, vestito in modo maestoso, comparve a cavallo con un gruppo di seguaci, che indicava come apostoli e rappresentanti delle dodici tribù³⁸⁷. Le notizie del risveglio messianico divamparono

³⁸² La voce “Najara, Israel ben Moses” a cura di A. David in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 14; M. Benayahu, “Rabbi Israel Najara”, in *Asufot* 4, 1990, pp. 203-84; Edwin Seroussi. “Iggale Kevod Malkhutekha – A Piyyut by R. Israel Najara Sung by the Sabbateans, and Its Melodies”, *Tabriz* 3, 1993, pp. 361-79; Tova Beeri. “R. Levi — An Unknown Son of R. Israel Najara — and His Piyyutim, *Tabriz* 64 (2), 1995, 275-300.

³⁸³ G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., pp. 205-10.

³⁸⁴ Idem, p. 208.

³⁸⁵ Idem, p. 216.

³⁸⁶ G. Scholem, *L'idea messianica nell'ebraismo*, op. cit. pp. 58-86.

³⁸⁷ G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., pp. 219-24.

come un incendio in tutta la Palestina, incontrando una forte opposizione da parte di alcuni rabbini di Gerusalemme, tra cui Avraham Amigo, Ya'aqov Hagiz - il maestro di Natan sopracitato - Samuel Garmison, e Ya'aqov Zemah³⁸⁸, il famoso cabalista che si pronunciò apertamente contro Šabbetai Ševi. Denunciato al *qadi* di Gerusalemme, il presunto messia viaggiò verso la Città Santa con un largo seguito e riuscì, grazie al suo fascino, a convincerlo dell'innocenza della propria missione³⁸⁹. Informati i colleghi di Costantinopoli riguardo agli ultimi avvenimenti, i rabbini gerosolimitani non agirono ulteriormente per contrastare la propaganda messianica, limitandosi a rifiutare di rispondere alle numerose lettere che vennero loro indirizzate e decidendo di mantenere un silenzio enigmatico che perdurò anche negli anni successivi.

Nel frattempo, Natan attirava a sé un gruppo di discepoli sempre più numeroso. Indisse un movimento penitenziale di massa per facilitare la redenzione, sicuro di conquistare molti cuori e di non scatenare l'antagonismo dell'élite rabbinica. Numerosi ebrei dei paesi e delle comunità circostanti iniziarono a rivolgersi a lui per sapere come prepararsi all'avvento del messia e redimere la propria anima: digiuni ed altri esercizi ascetici divennero all'ordine del giorno.

Il profeta sabbatiano proclamò inoltre l'abolizione del digiuno del 17 di *Tamuz*, che divenne giorno di giubilo. Iniziarono a diffondersi lettere che raccontavano le azioni meravigliose e stupefacenti del profeta e del suo messia, di particolare rilievo in questo senso quella indirizzata da Natan al circolo di Raphael Yosef in Egitto nel Settembre del 1665³⁹⁰. Il profeta sabbatiano annunciava infatti cosa sarebbe successo da quel momento fino al completamento della redenzione: Ševi avrebbe conquistato la corona del re della Turchia senza bisogno di ricorrere alla guerra e avrebbe fatto del sultano il suo servo. Dopo quattro o cinque anni avrebbe superato il fiume Sambatyon³⁹¹ per riunire le tribù perdute e sposare Rebecca, la figlia tredicenne del resuscitato Mosè. Durante questa fase in cui il messia sarebbe stato costretto ad assentarsi per compiere la

³⁸⁸ La voce “Zemah, Jacob ben Hayyim”, da M. Hallamish, in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 21.

³⁸⁹ G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., p. 209.

³⁹⁰ Y. Sasportas, *Šiṣat novel Ševi*, I. Tishby (a cura di), Gerusalemme, 1954. La lettera viene riportata interamente da G. Scholem ne *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., pp. 266-87.

³⁹¹ La voce “Sambatyon” a cura di A. Ro, in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 17, pp. 743-44.

sua missione, il sultano sarebbe tornato in carica, ribellandosi contro di lui³⁹². Questo periodo viene identificato da Natan con la “nascita degli spasmi della redenzione”, un momento di grandi turbamenti che avrebbe risparmiato solo chi risiedesse a Gaza. Il tono è leggendario e mitico. Tra il tempo presente e l'inizio degli eventi messianici ci sarebbe un intervallo di un anno e qualche mese che dovrebbe essere sfruttato da tutto il mondo ebraico per fare penitenza. A questo scopo Natan compose molte liturgie che vennero diffuse per tutta l'Europa assieme alle notizie riguardo all'avvento del messia, fissato per il 1666³⁹³.

Uno dei concetti fondamentali veicolati da queste lettere divulgative era il messaggio che né il profeta né il messia fossero obbligati a dare prova della loro missione attraverso azioni miracolose, e che Israele avrebbe dovuto riporre la propria fede in Šabbetai Ševi senza il supporto di alcuna prova esteriore³⁹⁴.

Un'altra tematica che divenne ricorrente è “il mistero della Divinità”, una fortissima affinità tra il messia e il suo Dio personale³⁹⁵. Natan sottolineava infatti la relazione necessaria tra conoscenza divina e auto-consapevolezza messianica, sostenendo che ciò che differenzia il messia dagli altri individui sia proprio il fatto di possedere una capacità particolare nel percepire Dio.

Ci troviamo dunque davanti a uno scarto importante tra la domanda di fede pura come valore di redenzione da parte di Natan e di Šabbetai, e l'innumerabile ondata di leggende e storie miracolose che invase invece la diaspora.

Notizie di vicende stupefacenti continuarono a propagarsi e raggiunsero il Marocco, l'Inghilterra, l'Olanda, la Germania e l'Italia nell'estate del 1665.

3.3 L'agitazione messianica e l'apostasia

Nel frattempo il “messia mistico” aveva lasciato Gerusalemme e si era diretto, passando per Safed, verso Aleppo, dove giunse il 20 Luglio 1665 e che lasciò il 12 di Agosto

³⁹² G. Scholem ne *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., pp. 266-87.

³⁹³ Per un approfondimento sugli opuscoli penitenziali di Natan di Gaza si faccia riferimento a G. Scholem ne *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., pp. 287-322.

³⁹⁴ Idem, p. 279.

³⁹⁵ G. Scholem, *L'idea messianica nell'ebraismo*, op. cit., pp. 58-86.

dello stesso anno. Tra Ottobre e Novembre esplose in città una grande agitazione messianica cui parteciparono anche membri delle file rabbiniche come Mosè Galante da Gerusalemme, che si trovava in città come emissario e scelse poi di seguire Ševi anche a Smirne e Costantinopoli³⁹⁶. Sono gli eventi di Aleppo a costituire la prima testimonianza, non palestinese, “dello scoppio di una generale atmosfera revivalista” che trovò riscontro anche nell’istituzione di un fondo comune d’investimento per mantenere i poveri e tutti coloro che avessero abbandonato le loro attività per dedicarsi al fervore messianico³⁹⁷. Dall’Ottobre del 1665 iniziarono a giungere in Italia, Olanda, Germania e Polonia racconti leggendari che si riferivano ora nello specifico alla persona di Ševi.

Questi si stava dirigendo verso Smirne dove ricadde dopo pochi mesi in uno stato di estasi che lo portò a compiere strane azioni provocando grande agitazione attorno a sé sia nella compagine ebraica che in quella cristiana dei mercanti locali³⁹⁸.

In uno dei primi giorni di Ḥanukka Ševi apparve vestito in modo regale in sinagoga e provocò una gran commozione tra i credenti grazie alle sue doti canore. Arrivò una delegazione da Aleppo, formata da Mosè Galante, Daniel Pinto e due laici, che avevano precedentemente visitato il profeta a Gaza e ora speravano di salutare ufficialmente Ševi come il messia d’Israele. Šabbetai iniziò a pronunciare il Tetragramma in pubblico, a mangiare grassi proibiti agendo contro la legge divina e spronando anche i suoi discepoli a fare altrettanto³⁹⁹. Adottò comportamenti sempre più trasgressivi, provocando una rottura netta tra i suoi seguaci e gli oppositori: *ma’aminim* (credenti) e *koferim* (eretici) divennero i termini usati per indicare le due fazioni.

Venerdì 11 Dicembre i *ma’aminim* cercarono di assaltare la casa di Ḥayim Peña, uno dei principali dissidenti anti sabbatiani a Smirne⁴⁰⁰. Pochi giorni dopo, iniziata la preghiera mattutina in una delle sinagoghe della città, Šabbetai s’interruppe e, accompagnato da un grande seguito, procedette verso le porte chiuse della congregazione portoghese, il

³⁹⁶ Idem, p. 236.

³⁹⁷ Idem, p. 238 e seguenti.

³⁹⁸ Per la descrizione del periodo Šabbetai a Smirne, si faccia riferimento sempre all’opera di G. Scholem, pp. 365-83.

³⁹⁹ J. Freely, *Il messia perduto*, op. cit.

⁴⁰⁰ G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., p. 388.

quartier generale dei suoi oppositori⁴⁰¹. Prendendo una scure iniziò a distruggere le porte, fino a che i suoi avversari lo lasciarono entrare. Qui lesse una porzione di *Torah* non dai rotoli consueti ma da una copia a stampa e, ignorando i sacerdoti e i leviti presenti, chiamò a leggere la Bibbia suo fratello e altri uomini e donne, domandando loro di pronunciare il Tetragramma⁴⁰². Tenne poi un discorso furioso contro i rabbini infedeli, paragonandoli agli animali impuri vietati nella *Torah*. Dunque procedette verso l'arca, prese un rotolo sacro, e cantò un'antica canzone castigliana svelando molti segreti cabalistici. Poi si proclamò “l'Unto del Dio di Giacobbe”, il Redentore d'Israele, profetizzando l'arrivo della redenzione al 18 Giugno 1666, data conforme a quella proposta da Natan precedentemente⁴⁰³. Aggiunse poi che a breve avrebbe conquistato la corona del re di Turchia, rifacendosi sempre alle profezie diffuse dal suo profeta. Quando Ḥayim Benveniste⁴⁰⁴, uno dei rabbini presenti, gli chiese una prova della sua missione lo scomunicò, chiamando alcuni dei presenti a testimoniare la loro fede pronunciando il Tetragramma. Inoltre promise alle donne che le avrebbe liberate dal peccato di Eva. Immediatamente dopo la fine dello *Šabbat* mandò uno dei suoi rabbini a Costantinopoli per preparare il suo arrivo⁴⁰⁵.

Chiamato dinnanzi al *qadi* per avere delle spiegazioni, Ševi riuscì nuovamente a rassicurarlo sulla sua innocenza. Nei giorni successivi tutti i fedeli furono chiamati a baciare la mano del re messianico: la maggior parte della comunità lo fece, inclusi alcuni “infedeli” che avevano paura della reazione dei seguaci sabbatiani⁴⁰⁶. Immediatamente dopo questa cerimonia regale, Ševi decretò l'abolizione del digiuno del 10 di *Tevet*⁴⁰⁷, radicalizzando l'opposizione di alcuni rabbini. Il conflitto con gli

⁴⁰¹ Trovo interessante che sia proprio la congregazione portoghese di Smirne ad opporsi strenuamente al messianismo sabbatiano. La notizia sembrerebbe scardinare, almeno in questo caso specifico, la lettura di Idel e Scholem che vedono anche nei *conversos* un elemento costitutivo del successo sabbatiano.

⁴⁰² J. Freely, *Il messia perduto*, op. cit.

⁴⁰³ La voce “Shabbetai Zevi” a cura di G. Scholem in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 18, pp. 1228-29.

⁴⁰⁴ La voce “Benveniste, Hayyim ben Israel” a cura di M. N. Zobel, in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 3, pp. 382-83.

⁴⁰⁵ La descrizione dell'episodio si trova sempre in G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., pp. 365-83.

⁴⁰⁶ Idem, pp. 383-409.

⁴⁰⁷ La voce “Fasting and Fast Day” a cura di J. Milgrom e M. D. Herr, in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 6, pp. 719-23.

“eretici” divenne sempre più pesante e Solomon Algazi⁴⁰⁸, un grande studioso e un famoso cabalista che persisteva nella sua opposizione a Ševi, fu costretto a trasferirsi.

Durante lo *Šabbat* seguente venne istituita una preghiera per il messia, riconosciuto come il re messianico d'Israele, usanza che successivamente si consolidò in molte comunità della diaspora.

Un'atmosfera di estasi e di gioia caratterizzò i giorni successivi: moltissime persone provenienti dalle altre comunità turche arrivarono in città e abbracciarono il movimento: tra loro Avraham Yakini⁴⁰⁹, un famoso predicatore e cabalista di Costantinopoli, che conosceva Šabbetai Ševi dal 1658 e ora divenne uno dei suoi più attivi propagandisti. In una sorta di isteria di massa, persone appartenenti a tutte le classi sociali iniziarono a profetizzare riguardo al messia. Donne, uomini e bambini entravano in trance proclamandolo il redentore e citando passi biblici di natura messianica⁴¹⁰. Sorsero a Smirne in quel periodo circa 150 profeti. C'era chi aveva visioni della corona di Šabbetai o di lui seduto sul trono, ma la maggior parte produceva una mera ripetizione di frasi bibliche e di libri di preghiera⁴¹¹.

Il 30 Dicembre 1665 Šabbetai lasciò nuovamente Smirne diretto a Costantinopoli, accompagnato da alcuni dei suoi; la febbre messianica cresceva sempre più. Ancora prima dell'arrivo dell'acclamato messia, già Costantinopoli vedeva sorgere un profeta, Mosè Serviel o Suriel, un giovane rabbino proveniente da Bursa che rivelava i misteri sabbatiani nella lingua dello *Zohar* e godeva di un particolare carisma⁴¹².

Alcuni esponenti dell'élite rabbinica avvertirono il governo dell'agitazione messianica in corso. Le rivolte erano frequenti in Turchia a quell'epoca, e i ribelli erano generalmente messi a morte per ripristinare l'ordine pubblico⁴¹³. Šabbetai Ševi fu portato davanti al *diwan*, l'alto consiglio, presidiato all'epoca dal gran *vizir* Ahmed Koprulu.⁴¹⁴ Poiché gli

⁴⁰⁸ La voce “Algazi, Solomon ben Abraham” in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 1, p. 645.

⁴⁰⁹ La voce “Yakhini, Abraham ben Elijah” a cura di G. Scholem in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 21.

⁴¹⁰ G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., pp. 409-424.

⁴¹¹ La voce “Shabbetai Zevi” da G. Scholem in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 18, pp. 1229-30.

⁴¹² G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., p. 424.

⁴¹³ Idem, pp. 424-426.

⁴¹⁴ A. Black, *The history of Islamic political thought*, Edinburgh University Press, 2011.

archivi turchi del tempo furono distrutti dal fuoco, non sono sopravvissuti documenti sul processo a Ševi. La cosa certa è che il *vizir* decise di rinchiuderlo in prigione, dove Šabbetai conduceva una vita confortevole e poteva ricevere visite. Qui tornò a uno stato mentale più quieto, pregando e conducendo una vita ascetica. Quando il Koprulu partì per la guerra⁴¹⁵, Ševi fu trasferito nella fortezza di Gallipoli⁴¹⁶.

Nel frattempo lettere e missive continuavano a circolare incessantemente in tutta la diaspora producendo un tremendo eccitamento. La data prevista per la redenzione finale si avvicinava, atteggiamenti penitenziali e ascetici erano sempre più diffusi, il commercio subì una battuta d'arresto, molti ebrei vendettero le loro case per procurarsi i soldi per trasferirsi in Terra Santa, altri erano convinti che sarebbero stati trasportati in Palestina su una nuvola. I più realistici organizzarono l'affitto di navi che trasportassero i poveri delle varie comunità diasporiche⁴¹⁷.

Alcuni resoconti provenienti da piccole città e villaggi tedeschi testimoniano che il fervore messianico non si limitava ai grandi centri, ma investiva anche le piccole realtà⁴¹⁸. Era stata dunque inaugurata una nuova era, e alcune lettere o libri dell'epoca furono datati secondo “il primo anno della rinnovata profezia del regno”⁴¹⁹.

In Nord Africa, dove il movimento mise radici profonde, il medico Avraham Miguel Cardozo⁴²⁰ a Tripoli, divenne, come abbiamo visto, uno dei protagonisti più attivi nella propaganda sabbatiana. Anche i rabbini del Marocco si schierarono presto a fianco del messia; molti di loro, come abbiamo già ricordato, conoscevano bene il padre di Natan che aveva viaggiato spesso nel paese come emissario di Gerusalemme.

Poesie in onore di Šabbetai e del suo profeta vennero composte in Yemen, Kurdistan, Costantinopoli, Salonico, Venezia, Ancona, Amsterdam e altri luoghi ancora. Allo stesso modo però, si faceva sentire anche l'opposizione: in Italia per esempio il poeta

⁴¹⁵ Si tratta della guerra di Candia, un lungo conflitto tra Turchia e Venezia che si protrasse dal 1645 al 1669.

⁴¹⁶ G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., pp 424-48.

⁴¹⁷ Ibidem.

⁴¹⁸ La voce "Shabbetai Zevi," in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit, vol. 18, pp. 340–359.

⁴¹⁹ Ibidem.

⁴²⁰ La voce “Cardozo, Abraham Miguel” a cura di G. Scholem in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 4, pp. 464-466; D. L. Halperin, *Abraham Miguel Cardozo: selected writings*, Paulist Press, 2001; Y. Liebes, *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*, State University of New York Press, 1992.

Ya'aqov Frances a Mantova, con l'aiuto di suo fratello Immanuel residente a Firenze, compose una serie di versi denunciando il movimento, i suoi protagonisti e i suoi seguaci⁴²¹. Si esposero sempre pubblicamente contro Ševi anche Yosef ha-Levi, predicatore della comunità di Livorno, e Ya'aqov Sasportas⁴²², che non occupava una posizione ufficiale all'epoca e risiedeva ad Amburgo come rifugiato a seguito della peste di Londra. Ma la fazione degli "infedeli" era apparentemente più scarna di quella dei credenti⁴²³.

Le notizie sull'arresto di Šabbetai a Gallipoli non diminuirono quest'euforia diffusa anzi, il fatto che egli non fosse stato ucciso ma fosse stato recluso vivendo comunque in uno stato onorevole, confermò per molti la sua missione divina.

Il movimento sabbatiano raggiunse il suo apice tra il Luglio e l'Agosto 1666, quando ogni credente era in attesa dei grandi eventi che dovevano dispiegarsi di lì a poco secondo le profezie di Natan e del messia. Con l'avvicinarsi delle ricorrenze del 17 di *Tamuz* e del 9 di *Av* anche l'entusiasmo di Ševi crebbe, esprimendosi in modifiche del calendario liturgico e nell'istituzione di nuove feste: il ritmo e la struttura solida dell'anno liturgico tradizionale avevano cessato di esistere. Secondo Scholem questa sua continua ricerca di un nuovo senso del tempo, era espressione della convinzione che il calendario ebraico in epoca messianica sarebbe stato diverso da quello vigente tradizionalmente⁴²⁴.

Fu così che ad un'ora stabilita del 17 di *Tamuz* i profeti annunciarono che il messia aveva appena interrotto il digiuno e stava ora mangiando: alla notizia tutti i fedeli iniziarono a trasgredire. La situazione precipitò velocemente e le azioni di Ševi divennero intollerabili agli occhi degli oppositori e di gran parte dell'élite rabbinica. Tutti i fedeli si aspettavano che Natan facesse a questo punto visita alla corte messianica, ma ciò non accadde. Andò invece a trovare Šabbetai un cabalista polacco, Nehemiah ha-Coen⁴²⁵, apparentemente inviato a nome di alcune comunità dell'Europa

⁴²¹ G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., pp 502-04.

⁴²² La voce "Sasportas, Jacob", in *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, op. cit., vol. 18,

⁴²³ G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., p. 198.

⁴²⁴ Idem, p. 455.

⁴²⁵ M. Gil, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, Brill, 2004.

orientale. Arrivato il 3 o 4 Settembre, passò due o tre giorni con il presunto messia a Gallipoli ma non riuscì a intravedere nessuna corrispondenza tra le attività di Şevi e le predizioni degli antichi scritti *haggadici* sul messia, finendo per denunciare Šabbetai al sultano con l'accusa di agitare e sovvertire le masse.

Così, il 15 Settembre una delegazione lo prelevò e lo portò ad Adrianopoli. Nei giorni successivi fu condotto davanti al *diwan* e gli fu presentata infine la scelta tra la morte e la conversione all'Islam, ed egli scelse quest'ultima: Šabbetai Şevi diventava Aziz Mehmed Effendi.

3.4 Cosa resta del Sabbatanesimo dopo l'apostasia del messia

L'apostasia di Şevi produsse un vero trauma nel mondo ebraico dell'epoca, paralizzando ovunque i leaders comunitari e i seguaci del movimento⁴²⁶.

Il dilemma cruciale che tormentava gli ambienti sabbatiani era se abbandonarsi all'ammissione che la loro fede si fosse rivelata vacua e il loro redentore un impostore, o opporsi alla realtà esteriore, cercando una spiegazione e una giustificazione a ciò che era successo. Alcuni scelsero la seconda alternativa, e il Sabbatanesimo non conobbe una fine brutale⁴²⁷.

Gli oppositori dal canto loro decisero di agire con grande circospezione, ignorando l'intera faccenda e cercando di dare nuovamente un assetto stabile alla vita ebraica in diaspora. In Italia ad esempio, le pagine dei registri delle comunità che avevano annotato gli eventi riguardanti Šabbetai Şevi furono distrutte per ordine dei rabbini, e un silenzio ufficiale calò anche sulla letteratura pubblicata in ebraico per molti anni a seguire⁴²⁸.

Quando Natan ricevette la notizia dell'apostasia dai circoli sabbatiani all'inizio del Novembre 1666, annunciò immediatamente che questo mistero si sarebbe risolto a breve. Lasciò Gaza per incontrare Šabbetai Şevi.

Il punto centrale dell'argomentazione che il profeta messianico elaborò, già esposto

⁴²⁶ Per quanto riguarda la descrizione del movimento dopo l'apostasia del messia, si faccia riferimento sempre all'opera di G. Scholem, pp. 675-804.

⁴²⁷ La voce "Shabbetai Zevi," in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 18, pp. 340-359.

⁴²⁸ G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., p. 460.

nella disquisizione cabalista *Deruš ha-tanninim* (La disquisizione sui draghi), era una spiegazione salvifica e redentiva dell'atto apostatico. Sulla scia della Cabala luriana infatti, Natan sosteneva che mentre il compito del popolo ebraico fosse quello di contribuire al processo del *tiqqun* seguendo le norme della *Torah*, il messia, la cui intera esistenza si era basata sulla lotta al regno del male, dovesse immergersi in prima persona nel regno delle *qelipot* per compiere l'ultima e più difficile parte della sua missione: redimerle dall'interno⁴²⁹. Šabbetai doveva dunque accettare l'onta del tradimento apostata prima di potersi rivelare in tutta la sua gloria. Stabilendo quindi il paradosso di un messia convertito, un redentore tragico ma legittimo, al centro della nuova teologia sabbatiana⁴³⁰, Natan fornì il fondamento necessario alla fede e all'ideologia dei credenti.

Mano a mano che il tempo passava e le profezie sabbatiane si rivelavano infondate, l'eccitazione calò lentamente. Natan continuò ad incontrare di tanto in tanto il suo messia per proclamarlo il vero redentore, annunciando alcune date in cui aspettarsi la rivelazione.

Dietro ordine di Ševi, si recò poi a Roma per compiere un segreto rituale magico destinato ad affrettare la caduta del Papa⁴³¹. Durante questa missione, la sua apparizione a Venezia per la Pasqua del 1668 creò molta agitazione⁴³². I rabbini locali, dopo averlo interrogato, pubblicarono un manifesto sostenendo che avesse ammesso i suoi errori riguardo a Šabbetai Ševi. Il profeta sabbatiano rifiutò però tutte queste dichiarazioni, supportato da un considerevole numero di credenti. Egli portò a termine la sua missione a Roma e tornò nei Balcani, dove trascorse il resto della sua vita, tra Adrianopoli, Sofia, Kastoria e Salonicco, tutti luoghi con un forte seguito sabbatiano.

Ševi visse ad Adrianopoli e di tanto in tanto a Costantinopoli fino al 1672, conducendo una doppia vita, comportandosi esteriormente da musulmano, ma osservando gran parte dei rituali giudaici. I turchi si aspettavano che egli agisse come missionario, ma le 200 famiglie che aveva convertito all'islam erano tutte segretamente composte da fedeli

⁴²⁹ Per comprendere cosa s'intenda in questo passaggio parlando di *tiqqun* e *qelipot* si faccia riferimento al capitolo su Safed nella prima sezione della tesi.

⁴³⁰ G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., p. 460.

⁴³¹ Idem, p. 727.

⁴³² Idem, pp. 470-71.

sabbatiani, che il messia mistico spronava a rimanere uniti, come un gruppo segreto di combattenti contro le *qelipot*⁴³³. Continuando ad alternare periodi di depressione con fasi d'illuminazione, Ševi istituiva nuove festività, confermava la sua missione mistica e persuadeva i fedeli a seguirlo nell'islam, che da allora fu chiamato “la *Torah* della grazia”, contrapposto all'ebraismo e alla sua “*Torah* della verità”.

Lo scambio incessante di lettere tra i circoli sabbatiani continuò a diffondere la nuova teologia post-apostatica, contribuendo a creare uno spirito settario.

Quel che restava dei credenti sabbatiani si divise profondamente al suo interno⁴³⁴. Una fazione moderata, cui aderirono molti rabbini e secondo cui la conversione del messia non doveva essere un esempio per gli altri e non si doveva modificare la legge ebraica almeno fino all'avvento effettivo della redenzione, e una radicale, caratterizzata da una certa tendenza nichilista. Questi infatti, delusi dal corso della storia, iniziarono a svalutare sempre più la realtà esteriore in favore di quella interiore. Si affermò una sorta di mentalità marrana: la vera fede non poteva più essere professata in pubblico e doveva rimanere celata. Questa fazione “integralista” si espresse in quattro tendenze principali:

i credenti che scelsero di convertirsi all'islam mantenendo però nascosta la propria appartenenza sabbatiana

i credenti che esteriormente rimasero ebrei tradizionali mantenendo solo a livello interiore la propria fede sabbatiana

i frankisti polacchi che si convertirono al Cattolicesimo durante il Settecento⁴³⁵

i frankisti di Moravia, Boemia, Ungheria e Romania che scelsero di rimanere ebrei

⁴³³ Idem, pp. 805-12.

⁴³⁴ Si faccia riferimento sempre all'opera di G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., pp. 675-81.

⁴³⁵ Una ripresa del Sabbatanesimo nella sua ultima fase avvenne infatti in Podolia, con l'apparizione di Jacob Frank (1726-1791) come nuovo capo del fronte estremista. Tra il 1756 e il 1760 una grande parte dei seguaci di Frank si convertirono al Cattolicesimo, costituendo una sorta di *Doenmeh* polacchi, solo in senso cattolico. In riferimento a tale argomento si veda P. Maciejko, *The Mixed Multitude: Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755-1816*, Penn Press, 2011.

Poiché tutti i fedeli dell'ala radicale erano convinti che l'apparenza esteriore non esprimesse la vera fede, l'apostasia ai loro occhi non era più un problema. Inoltre la violazione sistematica della legge tradizionale assumeva un nuovo significato, esprimendo la convinzione che anche la *Torah* dovesse subire una fase di occultamento per poi essere rinnovata⁴³⁶.

Dopo la denuncia da parte sia di ebrei che di musulmani del doppio comportamento del messia e del libertinismo sessuale che pare praticasse durante gli stati d'illuminazione, Šabbetai venne nuovamente arrestato nell'Agosto del 1672 a Costantinopoli. Il gran *vizir* decise di esiliarlo, nel Gennaio 1673 a Dulcigno, in Albania.

Sebbene godesse di una relativa libertà, il messia mistico sparì dalla vita pubblica, ma alcuni dei suoi fedelissimi continuarono a compiere pellegrinaggi per incontrarlo.

Nel 1674 sua moglie Sarah morì, e lui sposò Esther, la figlia di Yosef Filosofo, un rispettato rabbino di Salonicco e uno dei più ferventi sostenitori sabbatiani.

Šabbetai si spense il 17 Settembre 1676.

Natan si adoperò allora per diffondere l'idea che la morte del messia fosse in realtà un'ascensione, per essere assorbito nelle luci superne, in linea con le sue prime speculazioni sulla graduale deificazione del messia⁴³⁷.

Anche Natan di Gaza morì poco dopo, l'11 gennaio 1680, a Skoplje, in Macedonia.

Capitolo 4. Il movimento sabbatiano in Italia

Vediamo ora quale fu la diffusione del movimento sabbatiano in Italia, area geografica privilegiata di questo studio.

4.1 Dove e come il credo sabbatiano si diffuse in Italia

I resoconti che giunsero in Italia, prima dall'Egitto e successivamente da Smirne e dai Balcani, animarono, più o meno vivacemente, tutte le comunità ebraiche di maggior rilievo dell'epoca. Possiamo farci un'idea del contenuto di tali notizie grazie alla testimo-

⁴³⁶ Si faccia riferimento sempre all'opera di G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit.

⁴³⁷ G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., pp. 896-912.

nianza lasciata da Immanuel Frances⁴³⁸ e alle copie di lettere e notiziari che si sono conservati⁴³⁹.

Sembra che nella penisola il movimento sabbatiano non si sia sviluppato dal basso, come conseguenza dell'impeto messianico che infiammò le classi inferiori delle varie congregazioni, ma si affermò grazie all'intervento di numerosi rabbini e dirigenti comunitari, che si posero a capo della rinascita messianica⁴⁴⁰. Nelle comunità più grandi e rilevanti dell'epoca infatti, quali Livorno, Venezia, Firenze, Ancona, Mantova, Modena, Reggio Emilia, Casale Monferrato, la maggioranza dell'élite colta abbracciò il Sabbatanesimo. Poiché, come abbiamo visto, l'aspetto principale su cui si soffermavano gli scritti messianici che giungevano nella diaspora era la chiamata al pentimento, anche i rabbini più cauti poterono almeno inizialmente appoggiare quest'ondata di rinascita religiosa e morale⁴⁴¹.

Così i manuali devozionali scritti da Natan di Gaza, di cui comparvero per prime due edizioni a Mantova⁴⁴², vennero introdotti nella liturgia sinagogale di numerose comunità italiane.

Nella diatriba già affrontata sul legame più o meno profondo tra Cabala luriana e movimento sabbatiano, va sottolineato nuovamente che l'ebraismo italiano era stato profondamente colpito dal movimento cabalista del secolo precedente. L'Italia era stata infatti il primo paese della diaspora occidentale ad essere raggiunto dalla propaganda luriana durante il XVI secolo e conseguentemente, in molte comunità si erano formate confraternite specifiche con lo scopo di praticare particolari devozioni liturgiche e ascetiche⁴⁴³. Queste confraternite, come abbiamo visto nella sezione precedente, assunsero un ruolo di rilievo nell'ebraismo italiano prima dell'esplosione messianica e

⁴³⁸ Habermann, "Collections from Letters Concerning the Sabbatean Movement", in *Qoves 'al yad*, n.s., III, 1940; la voce "Frances, Immanuel ben David" a cura di Yohan David, in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit. vol. 7, pp. 170-171.

⁴³⁹ G. Scholem, "An Italian Note-Book on the Sabbatian Movement in 1666 / רשימות מאיטליה על התנועה השבתאית בשנת 1666", *Zion* no. 10, 1944, pp. 55-66; M. Benayahu, "ראשיתיה של השבתאות", *Ereš Israel*, 4, 1957, pp. 194-205.

⁴⁴⁰ G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., pp. 465-466.

⁴⁴¹ Ibidem.

⁴⁴² La prima risale all'aprile del 1666 e la seconda all'ottobre dello stesso anno, dunque una precedente e una successiva all'apostasia di Ševi. G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., pp. 465

⁴⁴³ Idem, pp. 464-466.

produssero una vasta letteratura liturgica d'impronta fortemente cabalistica. Gershom Scholem propone quindi che gli scritti messianici di Natan siano stati accolti dai fedeli italiani come un naturale seguito di quest'ondata pietistica e ascetica già in atto⁴⁴⁴.

L'Italia era stata inoltre la meta prescelta per propagandare la Cabala luriana sia di R. Binyamin ha-Levi di Safed e Gerusalemme, sia di R. Natan Sapira di Gerusalemme, due degli esponenti principali della nuova corrente mistica. Entrambi trascorsero molto tempo nella penisola: Binyamin ha-Levi fino al 1660-63, e Sapira morì a Reggio nel 1664, due anni prima della rivelazione messianica. I due rabbini contribuirono in modo decisivo alla diffusione del lurianesimo e ha-Levi restò in contatto con alcune famiglie mantovane anche dopo il suo ritorno in Palestina e riportò notizie riguardanti Ševi⁴⁴⁵.

Un altro elemento rilevante che riguarda il risveglio messianico italiano è che a Siena fosse diventato uso dare ai neonati il nome di Šabbetai già nel Dicembre 1665 “poiché in tutte le province d'Israele si udivano racconti riguardo all'imminente redenzione per mano del rabbino Šabbetai Ševi”⁴⁴⁶. Inoltre è stato rinvenuto l'elenco di un *mohel* (circoncisore rituale) di un'imprecisata comunità del Nord Italia, che intitolò le pagine del suo scritto con l'espressione “nel primo anno della venuta del nostro messia”⁴⁴⁷. Anche alcune tra le comunità ebraiche minori vennero dunque raggiunte dai resoconti mitici e fantasiosi riguardanti le ultime novità messianiche.

Nonostante l'entusiasmo diffuso, fin dall'inizio l'opinione dei leaders comunitari si divise rispetto all'atteggiamento corretto da assumere nei confronti della questione sabbatiana: divulgarla e contribuire alla sua diffusione, o ignorarla e metterla a tacere. Il fatto che i credenti sabbatiani veicolassero i resoconti che ricevevano con estremo entusiasmo provocò inquietudine in numerosi rabbini. Questi temevano infatti che qualora i gentili fossero venuti a conoscenza delle novità messianiche prima dell'avvento di un'eventuale redenzione, ci sarebbero state tremende conseguenze per la compagine ebraica. Proibirono così una propaganda esplicita. Per questo motivo in molti scritti non compare esplicitamente il nome del messia, che viene al limite indicato

⁴⁴⁴ Ibidem.

⁴⁴⁵ A. Freiman עניני שבתאי צבי (Riguardo Šabbetai Ševi), *Hevrat Maḳitse nirdamim*, 1912, p. 59.

⁴⁴⁶ G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., p. 46.

⁴⁴⁷ Ibidem.

con l'uso delle iniziali⁴⁴⁸.

Un documento molto importante pubblicato da Scholem⁴⁴⁹ per comprendere quale fosse lo spirito che animava le comunità ebraiche del Nord Italia tra il 1665 e il 1666 è costituito da un taccuino di viaggio appartenuto ad un ebreo che viveva nei pressi di Venezia. Questi descrisse la maggior parte delle comunità ebraiche visitate durante le sue peregrinazioni come pervase di un forte eccitamento messianico, che sembrerebbe condividere. Decise così di trascrivere tutto ciò che gli capitava di sentire riguardo al movimento, copiando, tra gli altri documenti, anche la lettera sopracitata che Natan di Gaza aveva inviato a Rafael Yosef in Egitto, e che quest'ultimo aveva inoltrato al fratello Salomon Yosef a Livorno.⁴⁵⁰

Il taccuino, costituito da parti in ebraico e da altre in italiano, conserva inoltre la prima descrizione del risveglio messianico a Venezia, Livorno e Casale Monferrato, mostrando quanto mitica e fantasiosa fosse la natura dei resoconti che alimentavano le comunità diasporiche, che spaziava dalle leggende sulle tribù perdute, alla ricostruzione del Tempio attraverso l'intervento di mani invisibili⁴⁵¹. Il viaggiatore esprime anche la sua profonda convinzione che presto i fedeli si sarebbero tutti trasferiti in Israele, in attesa della vicina redenzione.

Sono riportati inoltre alcuni dettagli che aiutano a comprendere quanto i vicini cattolici fossero ugualmente al corrente delle novità messianiche. Viene annotato infatti che i governatori veneziani avessero chiesto delucidazioni agli esponenti di maggior rilievo della comunità rispetto alle novità messianiche, e alcune voci su presunte conversioni di cittadini ferraresi all'ebraismo e su un certo eccitamento che circolava in seno agli ambienti ecclesiastici romani⁴⁵².

Il fervore penitenziale e messianico che si stava diffondendo nelle comunità italiane si esprimeva a livello pratico nell'astensione dai divertimenti di natura mondana e nella crescita esponenziale dello studio dei testi religiosi. In una lettera che il viaggiatore

⁴⁴⁸ G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., pp. p. 467.

⁴⁴⁹ G. Scholem, "An Italian Note-Book..", op. cit.

⁴⁵⁰ G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., pp. 467.

⁴⁵¹ Idem, p. 468.

⁴⁵² Ibidem.

inviò alla propria famiglia mentre si trovava a Casale Monferrato, troviamo riferimenti espliciti a un nuovo *tiqqun* che si praticava in città e all'esigenza di dedicarsi solo allo studio della Torah e dei testi sacri, abbandonando qualsiasi attività mondana⁴⁵³.

Riguardo al sabbatanesimo alessandrino - Alessandria come vedremo è la città natale della figura al centro della tesi, Binymain Coen Vitale da Reggio - ricordiamo che Rabbi Meir Rofè, un importante inviato sabbatiano, ha raccolto donazioni per il movimento in città. Inoltre Avraham Rovigo, parla in una sua opera di un documento sabbatiano custodito da un sapiente di Alessandria, che resta però anonimo⁴⁵⁴.

Appaiono invece relativamente scarse le notizie riportate nelle fonti riguardo allo sviluppo del risveglio messianico a Roma⁴⁵⁵. Alla fine dell'estate 1666 si iniziarono però a ricevere notizie provenienti anche dalla roccaforte della cristianità: il rabbino capo della congregazione locale, R. Yehošua Menaggen, scrisse al rabbino di Venezia, R. Samuel Aboab⁴⁵⁶ esprimendogli le sue preoccupazioni per le novità diffuse dai credenti sabbatiani, in seguito ad una visita a Roma da parte di un giovane appartenente alla cerchia palestinese di Šabbetai, espulso dagli anziani e dai rabbini per la sua follia⁴⁵⁷.

Anche a Livorno, all'epoca polo ebraico emergente che nel 1666 contava circa milleduecento ebrei, il risveglio messianico fu di enorme portata e investì sia gli strati più popolari della comunità che le classi più abbienti.

La comunità inoltre era per lo più benestante e versava in una condizione migliore rispetto ad altre congregazioni; la città era infatti uno snodo commerciale determinante per gli scambi con il Vicino Oriente, il Mediterraneo, il Nord Africa e la Turchia, e l'attività mercantile era quasi totalmente in mano alla popolazione ebraica. Questo elemento contribuisce inoltre a smentire la correlazione ipotizzata tra condizione peggiore in cui versava la compagine ebraica e maggiore adesione al Sabbatanesimo.

L'entusiasmo messianico livornese non riguardò solo i mercanti e i laici, ma infervorò

⁴⁵³ Idem, p. 469.

⁴⁵⁴ I. Tishby, *Igrot le-Rabbi Abraham Rovigo*, in *Sefunot* 3-4 (1960), pp. 73-130, p. 109.

⁴⁵⁵ Si faccia riferimento in questo senso a Y. Lattes, *זוטות שבתאיות בפנקס קהילת רומא* (Questioni sabbatiane nel taccuino della comunità di Roma), in *קבלה כתב עת לחקר כתבי המיסטיקה היהודית*, n.8, 2003, pp. 145-50 e al recente lavoro di Marina Caffiero, *Il grande mediatore. Tranquillo Vita Corcos, un rabbino nella Roma dei papi*, Carocci, 2019.

⁴⁵⁶ E'interessante che Coen abbia scritto un elogio funebre per Aboab, pubblicato in *Gevul Binyamin*.

⁴⁵⁷ G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., p. 471.

anche l'élite rabbinica. In città infatti soltanto R. Yosef ha-Levi, il predicatore della comunità, persistette per tutto il corso della sua esistenza ad opporsi al nuovo movimento messianico con costanza e coerenza.⁴⁵⁸ Il rabbino era però totalmente isolato nella sua attività di denuncia: eccetto alcuni rari casi, tra cui Immanuel Frances che si trasferì però poi a Venezia, la maggior parte degli studiosi e del rabbinato livornese aveva adottato la nuova fede sabbatiana ⁴⁵⁹.

Inoltre rabbi Mose Pinheiro, collega di studi di Šabbetai a Smirne, si era trasferito in città ed era diventato il maggior esponente della compagine sabbatiana. L'ebraismo livornese continuava ad essere stimolato da lettere provenienti da Alessandria d'Egitto, Aleppo e da altre comunità dell'Asia, che alimentavano e rafforzavano il risveglio penitenziale, portando inevitabilmente ad un forte conflitto tra il rabbino ha-Levi e il resto della congregazione. Le divergenze d'opinione arrivarono al punto di determinare la sostituzione temporanea di ha-Levi nella sua funzione di predicatore, con R. Yşhaq Nahar, un sabbatiano olandese che stava attraversando l'Italia nel 1666 per recarsi da Şevi e venne stipendiato dalla comunità livornese per fermarsi ad operare in città per svariati mesi⁴⁶⁰.

Il Sabbatanesimo attecchì con successo anche ad Ancona, Mantova, Firenze, Verona, Torino e Ferrara. In quest'ultima comunità le pratiche penitenziali divulgate da Natan di Gaza e dal suo circolo vennero interpretate con eccessivo zelo: Rabbi Yşhaq Lampronti conservò la notizia che tre fedeli ferraresi morirono in seguito a tre giorni di digiuno devozionale⁴⁶¹.

A Verona il movimento mise radici profonde, e molti credenti persistettero nella loro convinzione messianica anche dopo l'apostasia di Şevi, nonostante vivesse in città uno dei più ferventi oppositori del movimento, come abbiamo visto, il già menzionato Isaac Cardozo⁴⁶².

A Torino, altro importante centro di attività sabbatiana, gli ebrei si vantavano di aver

⁴⁵⁸ G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., p. 473-74; Y. Sasportas, *Şiřat novel Şevi*, op. cit., p. 170.

⁴⁵⁹ G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., p. 473.

⁴⁶⁰ G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., p. 475; Y. Sasportas, *Şiřat novel Şevi*, op. cit., p. 57.

⁴⁶¹ G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., p. 478.

⁴⁶² Idem, p. 480.

ricevuto le notizie riguardanti Şevi e il risveglio messianico direttamente dal principe di Savoia e Piemonte, e vi sono resoconti del fatto che all'epoca molti governanti italiani avessero comunicato ai loro ebrei i contenuti di lettere ricevute da fonti non ebraiche⁴⁶³. Particolarmente interessanti sono le notizie legate ad Ancona, che all'epoca era un importante porto commerciale per tutto l'Adriatico, e godeva quindi del privilegio di ricevere notizie di prima mano provenienti dall'Oriente. Qui il rabbino della comunità era Rabbi Mahallal'el Halleluyah, che compose un inno sabbatiano, *Sefer Halleluyah*, per l'uso sinagogale della sua congregazione⁴⁶⁴.

Riguardo alla fede sabbatina del rabbino anconetano possediamo un manoscritto custodito presso la Biblioteca Ambrosiana di Milano che non compare nel Catalogo di C. Bernheimer⁴⁶⁵ e la cui segnatura è X 148 sup. Il documento, che ho potuto analizzare dal vivo, si compone di quattordici fogli cartacei rilegati tra di loro sotto forma di un quadernino con la copertina nera. La grafia del manoscritto, redatto in lingua ebraica, è italiana ed elegante, non vi compaiono segni di punteggiatura, se non il punto alla fine di ogni paragrafo⁴⁶⁶.

Nehemiah Alloni⁴⁶⁷ nel 1960 identificò questa fonte come parte di un gruppo di manoscritti ebraici che nel XIX secolo appartenevano ai fratelli Isacco e Giacobbe Treves di Venezia. In seguito passò nelle mani di Abramo Lattes⁴⁶⁸ che svolgeva il mestiere di pedagogo presso casa Treves, per poi essere nominato nel 1839 *'Ab Bêt Dîn* (Presidente del Tribunale Rabbinico) di Venezia⁴⁶⁹.

Il documento è stato pubblicato per la prima volta da Gershom Scholem nel 1965⁴⁷⁰, e

⁴⁶³ Ibidem.

⁴⁶⁴ Idem, p. 479.

⁴⁶⁵ *Codice hebraici Bybliothecae Ambrosiana*, a cura di C. Bernheimer, Fontes ambrosiani 5, Firenze, 1933.

⁴⁶⁶ G. Laras, "Un 'importante fonte sul Sabbatanesimo nella Biblioteca Ambrosiana di Milano", in *Gli Studi Orientalistici in Ambrosiana nella cornice del IV centenario (1609-2009)*, Ed. Bulzoni, Roma 2012, p. 189.

⁴⁶⁷ N. Alloni e E. Kupfer, *Manoscritti ebraici aggiuntivi nell'Ambrosiana di Milano non compresi nell'elenco di Bernheimer*, in *Areshet* 4, 1965-66, pp. 234-270.

⁴⁶⁸ La voce "Lattes Abraham ben Isaac" in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 12.

⁴⁶⁹ G. Laras, "Un 'importante fonte sul Sabbatanesimo", op. cit., p. 189.

⁴⁷⁰ G. Scholem, *Documenti sabbatiani su Rabbi Natan di Gaza dagli archivi di Rabbi Mehallal Halleluyah ad Ancona*, Gerusalemme, 1965, pp. 225-241.

poi in traduzione italiana dal compianto Rabbino Giuseppe Laras⁴⁷¹. Il contenuto è la verbalizzazione fedele degli incontri e dei colloqui che si svolsero ad Ancona nell'estate del 1668 tra Rabbi Natan Binyamin⁴⁷² - il nostro profeta sabbatiano Natan di Gaza - e Rabbi Mahallal'el Halleluyah⁴⁷³ da Civitanova, nell'abitazione di quest'ultimo. La narrazione, dettata dal rabbino anconetano ad un suo aiutante, è in terza persona; Rabbi Mahallal'el non nomina mai il proprio nome, ma si riferisce a se stesso con il termine ebraico di *hakam*, saggio.

L'occasione che si presentò a Rabbi Mahallal'el di potersi confrontare di persona con il portavoce di Šabbetai fu rara e preziosa, e l'anziano rabbino, all'epoca sessantottenne, la sfruttò al meglio, cercando di soddisfare le proprie curiosità e dubbi riguardo al movimento sabbatiano e alla figura del messia stesso.

Natan di Gaza raccontò di come questo suo viaggio, all'interno del quale dobbiamo collocare la tappa di Ancona, fosse il risultato di una volontà espressa dal messia in persona, che pagò di tasca sua tutte le spese senza chiedere contributi né a comunità di fedeli né a privati benefattori, come era invece consuetudine all'epoca⁴⁷⁴. Lo scopo principale della missione di Natan era quello di giungere a Roma, dove era infatti stato prima di recarsi ad Ancona, per eseguire un rituale magico che avrebbe dovuto provocare la caduta dei paesi cristiani. Racconta di come si recò in città travestito da pellegrino cristiano e di come recitò dall'alba al tramonto alcune *kawwanot* (intenzioni) speciali, gettando nel Tevere un rotolo di pergamena: le preghiere unite a quest'ultimo gesto avrebbero dovuto portare alla distruzione di Roma nel giro di un anno⁴⁷⁵.

Le speranze messianiche sembrarono inizialmente confermate dall'andamento della Guerra di Candia, tra la Repubblica di Venezia e l'Impero Ottomano, che vedeva il Papa e i suoi alleati subire sconfitte continue. Poco dopo tuttavia, nel 1669, la guerra si concluse con un trattato di pace tra le due potenze belligeranti, e tutto l'ambiente

⁴⁷¹ G. Laras, "Un 'importante fonte sul Sabbatanesimo", op. cit., pp. 189-97.

⁴⁷² G. Scholem, *Sabbetai Sevi. Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., pp. 649-651.

⁴⁷³ Rabbino, poeta e sabbatiano fervente, si veda G. Scholem, *Sabbetai Sevi. Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., pp. 404-405.

⁴⁷⁴ G. Laras, "Un 'importante fonte sul Sabbatanesimo", op. cit., p. 191.

⁴⁷⁵ G. Scholem, *Documenti sabbatiani su Rabbi Natan di Gaza dagli archivi di Rabbi Mehallel Halleluyah ad Ancona*, Gerusalemme, 1965, pp. 225-241.

sabbatiano ne rimase profondamente deluso⁴⁷⁶.

Tornando al colloquio tra Rabbi Mahallal'el Halleluyah e Rabbi Natan, svoltosi esattamente come indica il manoscritto tra il 12 e il 20 di *Tamuz* del 5428 (1668), dobbiamo sottolineare le novità più rilevanti che ne emergono.

In primis, la spiegazione del cambiamento di nome di Rabbi Natan, che si presenta qui come Natan Binyamin⁴⁷⁷. Il rabbino palestinese spiega infatti come durante una veglia di preghiera in occasione della festa di Šavu'ot egli si trovasse a Gaza in compagnia del Redentore e di altri discepoli, e il messia individuò in ciascuno di loro l'anima di personaggi antichi nati fuori dalla Terra Promessa. Infatti dei dodici figli che ebbe il Patriarca Giacobbe undici nacquero a Haran, e solo uno in Israele, Binyamin. Per questo motivo Ševi scelse proprio questo appellativo per indicare il suo profeta e il suo portavoce Natan, anch'egli nato in Palestina nel 1644. Da questo passaggio si evince che Šabbetai Ševi avesse costituito attorno a lui un cenacolo di dodici seguaci, riferendosi ai dodici figli di Giacobbe e quindi alle dodici tribù d'Israele.

Un'altro elemento che si rivela durante il colloquio tra i due rabbini è la convinzione di Natan che la conversione del messia fosse da imputare alle “caduta del medesimo nella profondità del grande Abisso, per colpa delle anime oppresse, molto difficili da sollevare”⁴⁷⁸. Quest'affermazione da parte di Natan s'inserisce nella più ampia costruzione teologica del profeta sabbatiano riguardante le *qelipot* e il dovere di Ševi d'immergervisi per riscattarle.

Un'altra questione interessante è quella riguardante il rapporto tra Sabbatianesimo e mondo caraita⁴⁷⁹, una componente scismatica interna all'ebraismo che non riconosce la tradizione orale e che ha sempre sollevato moltissime problematiche. Rabbi Mahallal'el Halleluyah chiese infatti a Rabbi Natan quale sorte verrà riservata ai Caraiti al momento dell'avvento della Redenzione⁴⁸⁰. La risposta che gli viene data è che una parte dei

⁴⁷⁶ G. Laras, “Un 'importante fonte sul Sabbatianesimo”, op. cit., p. 192.

⁴⁷⁷ Idem, pp. 192-93.

⁴⁷⁸ Idem, p. 193.

⁴⁷⁹ P. B. Fenton, “The European Discovery of Karaism in the Sixteenth to Eighteenth Centuries”, in M. Polliack (ed.), *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*, Leiden-Boston, Brill 2003, pp. 3-7; G. Tamani, “Il Caraismo nella cultura europea del seicento e del settecento” in *Annali di Ça' Foscari, serie orientale*, 8/(1977), pp. 1-17.

⁴⁸⁰ G. Laras, “Un 'importante fonte sul Sabbatianesimo”, op. cit., pp. 194-95.

Caraiti riconosceva Šabbetai Ševi come messia e professava il Sabbatianesimo, e che avevano anche mandato una delegazione a visitare il Redentore per chiedergli se avrebbero fatto parte o meno della salvezza imminente. Pare che il messia, sempre secondo le parole di Natan, abbia risposto loro di considerarsi parte del destino di redenzione come qualsiasi altro ebreo che rispetta la *Torah* del Signore. Il fatto che neghino l'insegnamento e la tradizione dei Maestri sarà loro perdonato perché ridotto a un comportamento conseguente all'esempio che hanno ricevuto⁴⁸¹.

I due rabbini continuano nel loro confronto e approdano ad un altro argomento fondamentale per l'ebraismo tradizionale: il digiuno del 9 di *Av*⁴⁸². Questa pratica rituale, tutt'ora largamente diffusa, ricorda due tra gli eventi più tragici nella storia ebraica, la doppia distruzione del Tempio di Gerusalemme, quella del 586 a.C. per mano babilonese e quella del 70 d.C. ad opera dei Romani.

Rabbi Mahallal'el aveva ricevuto notizia che il messia avesse pubblicamente abolito questo digiuno tramutandolo in un giorno di festa e, rimastone profondamente sconvolto, volle ricevere delle spiegazioni da Rabbi Natan. Così, Rabbi Mahallal'el chiese al profeta sabbatiano se questa notizia fosse vera e, in caso affermativo, come fosse possibile che gli ebrei si dividessero su un punto così fondamentale, alcuni digiunando e altri festeggiando⁴⁸³.

In questo passaggio del manoscritto si assiste ad un confronto serrato tra i due rabbini, basato su argomentazioni halakiche, normative: Rabbi Natan vuole sostenere che il digiuno del 9 di *Av*, come quello del 3 di *Tišri*, del 10 di *Ṭevet* e del 17 di *Tamuz*, non sia di derivazione divina o profetica, ma debba essere fatto risalire ad una consuetudine stabilita dai Maestri al tempo della distruzione del primo Tempio. Dunque, come afferma Natan, “il nostro Signore aveva tutto il diritto e l'autorità di abolire quel digiuno”⁴⁸⁴. R. Mahallal'el ribatte immediatamente sostenendo che anche se il digiuno fosse realmente una prassi consuetudinaria, Šabbetai Ševi non poteva abolirlo.

La discussione tra i due rabbini giunge infine ad una sorta di tacito accordo, basato sul

⁴⁸¹ Ibidem.

⁴⁸² Idem, pp. 195-97.

⁴⁸³ Ibidem.

⁴⁸⁴ Idem, p. 195.

presupposto che in determinate e particolari situazioni, un divieto stabilito da un'autorità riconosciuta a suo tempo possa essere dichiarato nullo da un'altra autorità, altrettanto influente⁴⁸⁵.

Rabbi Mahallal'el Halleluyah, nonostante fosse molto più anziano del suo interlocutore, ne subiva in pieno il fascino e l'autorità, riconoscendolo come il profeta di Ševi. Il vecchio rabbino anconetano non esitò inoltre, come riportato ad un certo punto del manoscritto, a chiedere a Natan Binyamin d'intercedere per lui con il messia perché lo guarisse dalla cecità che lo affliggeva quasi completamente⁴⁸⁶.

Anche Mantova fu un centro sabbatiano di primaria importanza nel panorama italiano. Qui, riprendendo il ragionamento sul legame tra la diffusione della Cabala in Italia e il successo che riscontrò il movimento messianico, ricordiamo che venne stampata la prima versione dello Zohar nel 1558 (in contemporanea all'edizione di Cremona).

Alcune delle confraternite fondate in città tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento contenevano parte di questa tradizione cabalista nelle loro preghiere, come si evince per esempio dall'*Ayyelet ha-šahar*, l'innario degli *Šomerim la boqer* mantovani, che contiene come vedremo anche le poesie cabalistiche del nostro Binyamin Coen.

Inoltre la terza moglie di Šabbetay Ševi, Sarah, pare avesse vissuto per un certo periodo della sua vita in città⁴⁸⁷. Notizie sul messia sabbatiano vennero inviate alle due più importanti famiglie locali Norsa e Sullam dal rabbino Binyamin ben Meir ha-Levi e da suo figlio Solomon⁴⁸⁸. Mantova divenne così uno degli snodi per la diffusione d'informazioni su Šabbetai Ševi e sul suo circolo.

Nel 1666 i rabbini e gli studiosi principali in città erano Zemah ben Isaac Porto Kaš (che morì nello stesso anno), Solomon ben Binyamin Formiggini, Gur Aryeh Halevi (Finzi), e Ḥayim ben Yehiel Norsa⁴⁸⁹. È difficile stabilire chi tra loro fosse sabbatiano. Solomon Formiggini e Gur Aryeh Halevi erano cabalisti e apparentemente avversari del poeta Ya'aqov Frances, uno dei leader dell'opposizione sabbatina a Mantova e altrove.

⁴⁸⁵ Idem, 195-97.

⁴⁸⁶ Idem, p. 196.

⁴⁸⁷ G. Scholem, *Sabbetay Sevi. Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit. pp. 148-49.

⁴⁸⁸ S. Simonsohn, *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, op. cit.

⁴⁸⁹ Ibidem.

Ma è altrettanto probabile che se anche avessero avuto idee anti-messianiche non avrebbero potuto esprimerle pubblicamente, visto il fervore che infiammò la città⁴⁹⁰. Jacob Frances stesso si vide costretto a fuggire a Firenze, per scampare alla collera dei credenti. A Mantova inoltre venne stampato nel 1667 il *Tiqqun Ha-middot*, che altro non era che una delle edizioni del *Tiqqun Qeri'ah* di Natan di Gaza, un'opera dal carattere ascetico⁴⁹¹.

L'archivio comunitario contiene solo un documento relativo agli episodi sabbatiani: la storia di un testimone oculare proveniente da Costantinopoli, il gesuita Becceranda, che racconta la storia di Šabbetai Ševi e della sua conversione⁴⁹². Nonostante Formiggini fosse lo scriba della comunità, sembrerebbe non aver annotato nulla del risveglio messianico in atto, tenendo conto che anche qui, come nelle altre comunità italiane, dopo l'apostasia del messia vennero distrutti tutti i documenti e le tracce relative ad esso⁴⁹³.

La posizione del rabbinato mantovano rimase chiara, almeno formalmente, anche durante il XVIII secolo, per esempio in relazione alle accuse di proto-sabbatanesimo a Rabbi Mosè Hayim Luzzatto. Quando nel 1735 i rabbini di Venezia chiesero di aderire al bando nei confronti di Luzzatto e dei suoi scritti infatti, la comunità di Mantova fu la prima a rispondere in maniera affermativa⁴⁹⁴.

Se almeno apparentemente non abbiamo notizia di esponenti della comunità che portarono avanti il loro credo sabbatiano anche durante il Settecento, notiamo invece

⁴⁹⁰ Ibidem.

⁴⁹¹ Idem, p. 563.

⁴⁹² Ibidem.

⁴⁹³ Ibidem.

⁴⁹⁴ Rav Moshe Hagiz (1672-1731) di Gerusalemme, oppositore sabbatiano, era all'epoca in missione in Europa per raccogliere fondi per la Terra Santa. Intorno al 1730, Hagiz accusò il Ramchal, che a Padova aveva stabilito un circolo di discepoli che studiavano e pregavano secondo rituali di natura apparentemente esoterica. Luzzatto fu accusato di sabbatanesimo e Hagiz incitò i Rabbini veneziani a condannare i cabalisti padovani. Dopo lunghe vicende Luzzatto firmò un documento di ritrattazione e rinunciò a insegnare la Cabala, le sue pubblicazioni vennero bandite ed egli scomunicato dal rabbinato della Serenissima nel 1732. Si trasferì ad Amsterdam e poi in Terra d'Israele, dove morì nel 1746. Dopo che i rabbini veneziani misero al bando Luzzatto divulgarono la notizia alle altre comunità ebraiche italiane chiedendo di fare lo stesso, e Mantova fu la prima a rispondere in modo affermativo. Isaia Bassan, Rabbino di Reggio Emilia e maestro del Ramchal, inviò poi una lettera alla comunità mantovana dove affermava che le accuse al suo discepolo fossero basate su notizie false. Gli venne però risposto che la sua lettera era arrivata dopo quella veneziana, il bando era già stato emesso e non avevano intenzione di ritrattare. S. Simonsohn, *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, op. cit.; E. Carlebach, *The Pursuit of Heresy: Rabbi Moses Hagiz and the Sabbatian Controversies* (New York: Columbia University Press, 1990).

come i circoli cabalistici, a mio avviso come vedremo poi i nuovi “luoghi” di espressione sabbatiana, si fossero molto rafforzati grazie all'opera di Zacuto durante il suo rabbinato, a partire dal 1673.

A Modena, dove opererà Avraham Rovigo di cui parleremo più dettagliatamente nel capitolo successivo, si ha menzione di fedeli sabbatiani attivi e motivati⁴⁹⁵.

L'entusiasmo messianico degli ebrei di Casale Monferrato si esprime perfettamente nelle due lettere che questi inviarono Šabbetai Ševi tramite Rabbi Šimšon Bachi di Casale e Rabbi Ḥayim Segre di Vercelli⁴⁹⁶.

L'uniformità che caratterizzava queste comunità nella fede sabbatiana si differenziava dagli scontri, talvolta anche violenti, che animavano invece l'ebraismo veneziano⁴⁹⁷.

A Venezia, snodo commerciale fondamentale dell'epoca e punto di riferimento culturale dell'ebraismo italiano, transitavano mercanti provenienti dalla Palestina e dal Levante, e la comunità godeva di conseguenza di un canale privilegiato d'informazione riguardo al risveglio messianico.

Le novità sabbatiane incontrarono qui l'interesse delle masse e di parte dell'élite colta e rabbinica, ma furono numerosi anche gli studiosi e i maestri che si proclamarono pubblicamente scettici rispetto agli eventi che si stavano verificando⁴⁹⁸.

L'atteggiamento che assunse il rabbino capo della città, rabbi Samuel Aboab⁴⁹⁹, è riscontrabile nella risposta ad una lettera del rabbino di Verona, Šaul Merari, in cui il maestro veneziano consigliava discrezione e misura, vietando di parlare di questi argomenti in pubblico, nel timore che scatenassero disordini⁵⁰⁰. D'altro canto Aboab, convinto che una chiamata al pentimento fosse di per sé cosa buona per il popolo ebraico, non si oppose mai pubblicamente e con fermezza al divampare dell'eccitamento

⁴⁹⁵ G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., p. 480.

⁴⁹⁶ Idem, p. 481.

⁴⁹⁷ Idem, pp. 482-95.

⁴⁹⁸ Idem, p. 483.

⁴⁹⁹ M. Benayahu, 'ס' הזכרון לשלמה ס מאיר in, *אגרות ר' שמואל אבוהב לחכמי ארץ ישראל שנישבו במאלטה ובמסינה*, 1956, pp.17-47.

⁵⁰⁰ La lettera è stata pubblicata da M. Benayahu a partire dal Ms Montefiore 257, in *Eres Yisra'el*, IV, 1956, p. 200; G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., pp. 483-84.

messianico⁵⁰¹.

Anche a Venezia, nonostante fosse all'epoca il centro da cui partivano le offerte per la Terra Santa e la prima meta per gli emissari che partivano dalla Palestina stessa, la comunità si nutriva più di notizie leggendarie e fantasiose che di resoconti fedeli agli eventi; il rabbinato di Gerusalemme restava infatti coerente con la scelta di mantenere il silenzio sulla vicenda sabbatiana⁵⁰². Non essendo però al corrente della linea stabilita dai colleghi gerosolimitani, i rabbini veneziani continuarono a indirizzare lettere sia ai colleghi delle comunità palestinesi che a quelli di Costantinopoli. Rivolgendosi a questi ultimi la “Grande Accademia”, composta all'epoca da R. Ya'aqov ha-Levi, R. Mosè Treves, R. Mosé Zacuto, R. Yosef Valensi e R. Šelomo Hay Saraval, scrisse una lettera, pervenutaci grazie alla testimonianza di Sasportas, chiedendo notizie relative agli avvenimenti palestinesi. R. Aboab, capo dell'Accademia, non firmò però la missiva⁵⁰³.

In città si andò a creare una frattura sempre più profonda tra la compagine degli “infedeli”, molto esigua, e quella dei credenti. Si verificarono anche episodi di violenza, aggravati dal fatto che giunse una lettera inviata da Semuel Primo⁵⁰⁴, il segretario di Šabbetai a Gallipoli, che spiegava come punire gli infedeli colpevoli di lesa maestà⁵⁰⁵.

Il 4 Luglio 1666, esasperati dalla situazione di conflittualità e tensione interna alla comunità, il rabbinato di Venezia emanò un proclama ufficiale in cui si vietava di divulgare qualsiasi informazione inerente al Sabbatanesimo. Si oppose subito il Piccolo Comitato, dichiarandolo nullo⁵⁰⁶. Successivamente però la situazione tornò ad una semi-normalità e lo scontro tra le due fazioni fu parzialmente appianato.

Inoltre a Corfù, che all'epoca era parte della Repubblica veneziana, si assistette ad un episodio profetico. Si è infatti conservato un testo scritto da un membro della piccola nobiltà locale, Andrea Marmora, da cui traspare in modo inequivocabile l'atmosfera di

⁵⁰¹ Y. Sasportas, *Šiṣat novel Ševi*, op. cit., p. 60; G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., p. 484.

⁵⁰² G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., p. 485.

⁵⁰³ Idem, p. 487.

⁵⁰⁴ Y. Sasportas, *Šiṣat novel Ševi*, op. cit., p. 165; la voce “Primo, Samuel” a cura di G. Scholem, in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 16, pp. 527-528.

⁵⁰⁵ G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., p. 499.

⁵⁰⁶ Idem, p. 490.

risveglio messianico entro cui l'episodio profetico del 1666, nonostante non compaiano riferimenti espliciti al Sabbatanesimo, va collocato⁵⁰⁷. Nella Corfù dell'epoca risiedevano cinquecento famiglie ebraiche, per lo più affascinate dalle speranze messianiche sabbatiane. Quando la figlia del mercante veneziano Ḥayim ben Aharon iniziò a cadere in episodi di trance e profetizzare i rabbini, timorosi che la notizia potesse giungere alle orecchie dei gentili e provocare una sommossa anti-ebraica, la costrinsero a rinchiudersi nella casa paterna, dove veniva onorata dalla popolazione come profetessa⁵⁰⁸.

4.2 Il network sabbatiano “sapiente”, o mistico pietista di Binyamin ben El‘azar Coen Vitale da Reggio

Dopo aver illustrato cosa fosse il movimento sabbatiano, quale sviluppo subì e di che portata fu la sua diffusione nella diaspora e in particolare in Italia, vediamo ora come si componesse il network mistico di cui faceva parte Binyamin ben El‘azar Coen Vitale da Reggio.

Questi, assieme al collega ed amico Avraham Rovigo, è stato infatti indicato da Gershom Scholem nell'opera già ampiamente citata su Šabbetai Ševi, come uno dei maggiori esponenti del credo sabbatiano in Italia. Questa teoria è stata poi perseguita da uno dei suoi discepoli, Meir Benayahu, che la sostiene particolarmente in una pubblicazione in cui fa riferimento diretto ad alcune fonti primarie sicuramente rilevanti, i taccuini di appunti di Rovigo e Coen relativi ad alcuni viaggiatori che ospitarono a casa loro tra il 1679 e il 1699⁵⁰⁹.

⁵⁰⁷ Idem, p. 490.

⁵⁰⁸ G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., pp. 490-91.

⁵⁰⁹ M. Benayahu, “Sabbatean Rumors from the Notebooks of Rabbi Benjamin ha-Kohen and Rabbi Abraham Rovigo,” *Michael 1* (1972): 9–77; *Shu”t haRaba”kh (Jerusalem: Bet Midrash le-Rabanim u-le-Dayyanim Press, 1970), Introduction.*

Anche Matt Goldish, che si è concentrato sull'analisi della figura di Avraham Rovigo⁵¹⁰, parte da questo assunto di base e dal saggio di Benayahu per avvalorare l'appartenenza sabbatiana del rabbino modenese, concentrandosi particolarmente sui noti eventi a lui collegati di natura profetica e agli episodi relativi al *maggid*⁵¹¹.

Al di là dell'affiliazione effettiva di Coen al movimento sabbatiano, teoria che a mio parere merita un'analisi più profonda e problematica di quella operata fino ad ora e che affronterò a conclusione della tesi, va sicuramente riconosciuto come i due rabbini italiani in questione fossero pienamente inseriti in un network rilevante da un punto di vista d'interesse cabalistico e pietistico. Le figure principali di questo circolo sapiente, erano Avraham Rovigo, Coen stesso e Mosè Zacuto; triade e cuore, come vedremo ora, di un network più ampio.

Le vicende legate a Rovigo, compagno di studi veneziani di Coen e confidente fidato, sono già state affrontate largamente – e continuano ad esserlo - da Matt Goldish⁵¹². Mi limiterò quindi a tracciarne gli aspetti essenziali, che possiamo qui circoscrivere al suo supporto costante all'insediamento di *yeshivot* in Terra d'Israele, al profondo interesse verso gli studi cabalistici e la profezia, in particolare gli episodi legati al *maggid*. Nel 1702 si trasferì in Palestina col suo allievo prediletto, nonché principale profeta, Mordekai Ashkenazi, e assieme si unirono al gruppo di Yudah he-Hasid⁵¹³. Tornò poi in Europa per raccogliere fondi per l'ebraismo palestinese.

Per quanto riguarda il grande cabalista Mosè Zacuto, maestro sia di Rovigo che di

⁵¹⁰ Per un approfondimento sulla figura di Rovigo si prendano in considerazione M. Benayahu, "The Sabbatean Movement in Greece", *Sefunot* 14, 1977; "Sabbatean Rumors from the Notebooks of Rabbi Benjamin ha-Kohen and Rabbi Abraham Rovigo," *Michael* 1, 1972, pp. 9-77; J. Mann, "The Stay of Rabbi Abraham Rovigo and his Entourage in Jerusalem in 1702," *Zion* 6, 1934, pp. 59-84; G. Scholem, "Halomotav shel ha-shabta'i R. Mordekai Ashkenazi: 'Al devar pinkas ha-halomot shel R. Mordekai Ashkenazi, talmido shel R. Avraham Rovigo", Leipzig, Schocken, 1938; I. Sonne, "On the History of Sabbateanism in Italy," in Alexander Marx Jubilee Volume, New York, Jewish Theological Seminary, 1943, pp. 89-103; "New Material on Sabbatai Zevi from a Notebook of R. Abraham Rovigo," *Sefunot* 3-4, 1961, pp. 39-70; I. Tishby, "R. Meir Rofe's Letters of 1675-80 to R. Abraham Rovigo," *Sefunot* 3-4, 1961, pp. 71-130; "The First Sabbatean 'Magid' in the Study Hall of R. Abraham Rovigo," in *Paths of Faith and Heresy: Essays in Cabala and Sabbateanism*, Jerusalem, Magnes Press, 1982, pp. 81-107; A. Elqayam, "The Rebirth of the Messiah," *Cabala* 1, 1996, pp. 85-166.

⁵¹¹ Si faccia riferimento a M. Goldish, "Rabbi Abraham Rovigo's Home as a Center for Traveling Scholars," in Francesca Bregoli, et al., eds., *Italian Jewish Networks from the Seventeenth to the Twentieth Century: Bridging Europe and the Mediterranean* (New York: Palgrave Macmillan, 2018), 25-38; "Sabbatai Zevi and the Sabbatian Movement," in Jonatan Karp and Adam Sutcliffe, eds., *The Cambridge History of Judaism*, Vol. VII: The Early Modern World, 1500 – 1815 (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 491-521.

⁵¹² *Ibidem*.

⁵¹³ M. Benayahu, "The 'Holy Brotherhood' of R. Judah Hasid and their Settlement in Jerusalem," (in Hebrew) *Sefunot* 3-4 (1961): 131-182.

Coen, la sua affiliazione sabbatiana è stata ed è oggetto di dibattito. Il punto su cui la storiografia si trova concorde è che si possa ipotizzare una curiosità iniziale verso il movimento, poi abbandonata immediatamente dopo l'apostasia del messia. Quello che appare con chiarezza⁵¹⁴ è che Zacuto sia sempre rimasto all'interno di un ebraismo di stampo tradizionale, come testimoniano ad esempio da alcune sue riposte alle domande del discepolo Rabbi Šimšon Bachi di Casale Monferrato⁵¹⁵. Col passare del tempo, e con una conoscenza sempre più diffusa delle lettere di Natan di Gaza che continuavano a circolare incessantemente tra i credenti italiani, questi iniziarono infatti ad abbandonare le devozioni di mezzanotte e le meditazioni luriane durante la preghiera, poiché secondo le indicazioni del profeta il processo di *tiqqun* era pressoché completo e la rivelazione prossima⁵¹⁶. La risposta di Zacuto a Baqi relativamente a queste questioni – in cui metteva in discussione l'autenticità delle lettere di Natan e affermava di aver deciso di continuare a praticare come era abituato le devozioni luriane - mostra secondo Scholem come questi probabilmente fosse attirato dalle novità che circolavano e sperasse fortemente in una salvezza vicina, ma restando sempre tra le fila dei moderati, non portando così particolare contributo né allo sviluppo del movimento messianico né alla sua diffusione⁵¹⁷.

Lo stesso Šimšon Bachi tra l'altro è indicato come fervente sabbatian⁵¹⁸; scrisse anche lui come Coen - vedremo dettagliatamente nella prossima sezione - un commentario alle Lamentazioni e uno al Cantico dei Cantici. Oltre ad essere stato anch'egli discepolo di Zacuto, aveva avuto sicuramente ottimi rapporti anche con Binyamin Coen che gli era succeduto come rabbino a Casale Monferrato, e che gli dedicò un'elegia funebre pubblicata nell'opera *Gevul Binyamin*⁵¹⁹, che verrà analizzata nella terza parte della tesi.

⁵¹⁴ Sul complesso rapporto di Zacuto col Sabbatanesimo si faccia riferimento a Gershom Scholem, "Rabbi Moses Zacuto's Relationship with Sabbateanism," in Scholem, *Researches in Sabbateanism*, ed. Y. Liebes (in ebraico), Tel-Aviv: Am Oved, 1991, pp. 510–529.

⁵¹⁵ La lettera è stata pubblicata da Scholem in *Zion*, XIII-IV, 1948-49, pp. 49-51.

⁵¹⁶ G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., p. 487.

⁵¹⁷ Idem, p. 488.

⁵¹⁸ Si veda la voce "Baki Shimshon", L. Ginzberg, G. A. Kohut, K. Kohler (a cura di), in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 2, p. 462.

⁵¹⁹ Sermone 44, parte b.

L'atteggiamento di Zacuto mostra quindi quanto potesse variare l'attitudine sabbatiana anche tra gli stessi cabalisti; abbandonò in ogni caso qualsiasi speranza messianica legata a Ševi immediatamente dopo l'apostasia di quest'ultimo.

Per quanto riguarda il rapporto tra Coen e Zacuto, è molto interessante analizzare il loro carteggio⁵²⁰: dodici lettere inviate da Zacuto a Coen e quindici nell'altra direzione. I due iniziarono a scriversi prima che Coen si trasferisse a Venezia assieme a Rovigo per studiare col maestro cabalista, e di fatto non smisero più, mostrando un legame profondo sia da un punto di vista intellettuale che affettivo.

In queste lettere possiamo leggere come Zacuto abbia esortato Coen a raggiungerlo a Venezia, così da potergli trasmettere le sue conoscenze “di giorno e di notte”, spronando il giovane Binyamin a chiedere sostentamento al padre per questo soggiorno. Coen risponde che sarà lietissimo di raggiungerlo e che suo padre lo aiuterà in questa impresa, che lo riempie di onore⁵²¹. Poco più avanti, al foglio 12 verso, viene descritto l'arrivo di Coen nella Serenissima assieme all'amico Rovigo, che definisce גבר עמיתי הסיני, un compagno devoto⁵²². Il legame che univa Zacuto e l'allievo prediletto appare chiarissimo nel passaggio di una lettera che il grande cabalista scrisse ancora una volta al rabbino Šimšon Bachi a Casale (foglio 1 recto):

תלמידי היקרים בינמין הכהן ואברהם רוויגו....

בינמין היה לו יותר פנאי להשתהות בזה לשמוי בלימודים וקורא אני עליו אשר המדבר על און שומעת ובעל נפש יקרה ועל כן מסרתי לו כל כתבי הנחמדים מה שלא היה לו בתחילה ואם יזכה הדור יהיה לאור

⁵²⁰ Ho visionato il microfilm della Biblioteca nazionale di Gerusalemme del manoscritto "אגרות הרמ"ז", XVII secolo, scrittura ebraica italiana, 23 fogli, custodito presso il The Jewish Theological Seminary of America, New York, NY, USA, con la dicitura Ms. 3836. Si faccia anche riferimento al manoscritto "משנה בכמהה"ר : התכתבות ר' "משה בכמהה"ר", XVIII secolo, scrittura ebraica italiana, 44 fogli, custodito presso il The Jewish Theological Seminary of America, New York, NY, USA con la segnatura Ms. 3761. Si tratta di 137 lettere d'intellettuali ebrei italiani circolate tra il XVII e il XVIII secolo. Un gruppo di 101 lettere (Venezia e Mantova, 1670-1686), assemblate da Binyamin Coen Vitale, per la maggior parte scritte da Mosè Zacuto o a lui indirizzate per lo più da parte dei suoi discepoli come Vitale stesso, Abraham Rovigo, Samson Bachi, Solomon Formiggini, Israel Lingo, Gabriel Pontremoli. Un secondo gruppo formato invece da 36 lettere (Torino, 1672, 1692-1732), che coinvolgono in gran numero la famiglia Segré di Torino. Si fa ampio riferimento alle stesse lettere nell'articolo di M. Benayahu, "Elogi funebri per Rabbi Binyamin Coen da Reggio", in ספר הזכרון : שירי קינה על רבי בנימין הכהן מריג'ו, volume 5, 1985, pp. 237-305; *Shu"t haRaba"kh* (Jerusalem: Bet Midrash le-Rabanim u-le-Dayyanim Press, 1970).

⁵²¹ M. Benayahu, "Elogi funebri per Rabbi Binyamin Coen da Reggio", op. cit., p. 10.

⁵²² Ibidem.

“I discepoli più cari, Binyamin Coen e Avraham Rovigo...

Binyamin era più propenso a dilungarsi e approfondire lo studio e aveva un’animo amabile, perciò gli ho tramandato tutti gli scritti rilevanti che non conosceva, e se la generazione meriterà, sarà luce perpetua”

In questo passaggio si evince una netta preferenza del maestro per Coen, che si è rivelato più predisposto di Rovigo all'apprendimento e più meritevole di conoscenza.

Ancora, al foglio 13 recto, leggiamo le parole di Zacuto al discepolo in occasione della loro separazione:

כי קשתה מאוד עלי פרידתך לבלי אוכל לאכול פרי דתך בחורי בכורך לבקרים ושיחך הערב לערבים⁵²⁴

ché grava molto su di me la separazione da te come se non avessi cibo di cui nutrirmi senza i frutti della tua saggezza

Zacuto esprime quanto questa condizione gli sia invisa, paragonandola al digiuno.

L'intero carteggio continua in una testimonianza ininterrotta di scambi intellettuali e personali, passando per le tappe fondamentali della vita di Coen, dal matrimonio alla gravidanza della moglie, dal trasferimento a Casale alle suppliche da parte del discepolo al maestro perché accetti il rabbinato a Mantova, così da essere ancora una volta vicini e risiedere all'interno dello stesso Stato, di modo che gli spostamenti e gli incontri potessero essere più agevoli.

Si leggono ovunque anche confronti di natura spirituale e rituale, chiarimenti sui costumi da perseguire – particolarmente ricorrenti i riferimenti alla pratica del *tiqqun Hašot*– dell'importanza dello studio della Torah, di digiunare e fare *tešuva*, pentimento. Affrontano anche argomenti cabalistici e viene spesso citato lo ‘*Eš Hayim* di Hayim

⁵²³ Ibidem.

⁵²⁴ Ibidem.

Vital.

Un altro personaggio con cui Coen si è scambiato lettere alla fine della sua vita, tra il 1726 e il 1730, e che sicuramente ha subito l'influsso di questo circolo sapiente, è il rabbino italiano che forse ha goduto di maggior fama in assoluto, il cabalista e poeta padovano Mosè Hayim Luzzatto (1707-1746). Il suo maestro fu infatti Isaia Bassan, genero e discepolo di Coen, per cui scrisse anche una bellissima elegia funebre⁵²⁵. Anche Luzzatto inoltre scrisse una *qinah* per il nostro cabalista piemontese⁵²⁶.

È a proposito del *maggid* che apparve nel 1727 al collega padovano che Coen iniziò a scrivergli, in cerca di dettagli e risposte su questa esperienza profetica tanto agognata e mai raggiunta. In una lettera datata 17 Novembre 1726 Luzzatto annuncia a Coen che si trova sul punto di pubblicare l'opera *Lešon Limudim*⁵²⁷ (La lingua per insegnare) e interroga il suo interlocutore su questioni relative alla cabala luriana⁵²⁸. Binyamin Coen rispose il 4 dicembre esprimendo il suo apprezzamento all'opera e chiarendo i dubbi cabalistici di Luzzatto, menzionando oltre agli insegnamenti di Luria anche quelli del suo maestro Zacuto.

In una lettera del 18 dicembre 1729 Luzzatto racconta a Coen, che si lamentava di non riuscire a vivere l'esperienza mistica della rivelazione di un *maggid*, quanto siano significative le apparizioni quotidiane del suo *maggid*, che gli ispira *tiqqunim* e *ħiddušim*, innovazioni. La risposta di Coen, datata fine dicembre del 1729, è un'amara considerazione sulla sua incapacità di ottenere questo tipo di rivelazione profetica⁵²⁹.

È proprio riguardo ai *maggidim* e alle attitudini mistiche di Luzzatto che questi verrà poi perseguito come cripto-sabbatiano e finirà col trasferirsi prima ad Amsterdam e poi in Palestina, dove morirà.

Per quanto riguarda i rapporti esteri con personaggi dall'aurea sabbatiana, sia Avraham Rovigo che Binyamin Coen, aprirono le porte delle proprie abitazioni emiliane a

⁵²⁵ Ms Ginzburg 360, fogli 183verso-187 verso. Entrambe pubblicate da Meir Benayahu nell'articolo שירי קינה על רבי (תשמ"ה in בנימין הכהן מריג'יי ספר הזכרון להרב יצחק נסים, סדר חמישי (תשמ"ה) in בנימין הכהן מריג'יי, pp. 237-305, 1985.

⁵²⁶ Ms Ginzburg 734, foglio 214v.

⁵²⁷ Pubblicata a Mantova presso la stamperia di Rafael Chaim nel 1727.

⁵²⁸ Per il contenuto delle lettere e le informazioni ivi riportate si faccia riferimento a N. Danieli, *L'epistolario di Moshe Hayyim Luzzatto*, Giuntina, 2006.

⁵²⁹ Ibidem.

viaggiatori ed emissari provenienti principalmente dalla Terra d'Israele e dall'ebraismo di area ashkenazita.

Una prima lista di visitatori della casa di Rovigo, che in alcuni casi sono gli stessi che si fermarono anche da Coen, venne pubblicata da Isaia Sonne all'inizio degli anni '60⁵³⁰, ripresa poi da Meir Benayahu e Matt Goldish nelle loro analisi successive. L'arco di tempo cui si riferiscono gli appunti dei due rabbini va dal 1679-94 al 1698-99.

Qui mi concentrerò, riferendomi ai materiali raccolti da Benayahu nel suo articolo⁵³¹, solo ai resoconti relativi ai viaggiatori che vennero ospitati a casa di entrambi e con un occhio privilegiato per coloro che esplicitamente trattarono tematiche di carattere sabbatiano. In questo senso, gli elementi che emergono dagli appunti dei due rabbini sono espressioni di lode nei confronti del messia apostata e del suo profeta, con l'intento, come sottolinea Benayahu⁵³², di diffondere l'idea che la fede nel Redentore vada mantenuta anche in seguito alla sua conversione e alla sua morte; le profezie di Natan di Gaza infatti si manifesteranno e la rivelazione messianica tornerà.

Una seconda tematica ricorrente riguarda l'interesse per l'esercizio del rituale di preghiera e di pietà, e infine vengono affrontati soggetti di natura cabalistica⁵³³.

La caratteristica particolare di questi appunti è la mancanza di quell'autocensura tipica degli scritti riguardanti argomenti di natura sabbatiana: si tratta infatti di testimonianze dirette che si sono consumate all'interno di un circolo fidato e ristretto, che non necessitava quindi particolare prudenza⁵³⁴.

Tra i viaggiatori ospitati sia a casa del rabbino modenese che a Reggio, ricorre Ḥayim Malak⁵³⁵, uno studioso polacco nonché fervente sabbatiano che giocò un ruolo importante nello sviluppo del movimento durante il XVII secolo. Malak studiò sia con Rovigo che con Coen in Italia per poi tornare in Polonia, da lì trasferirsi in Turchia per

⁵³⁰ I. Sonne, "Ovrīm ve-shavīm be-veto shel Rabi Avraham Rovigo," *Sefunot* 5 (1961): 275–295.

⁵³¹ M. Benayahu, "Sabbatean Rumors from the Notebooks of Rabbi Benjamin ha-Kohen and Rabbi Abraham Rovigo," *Michael* 1, 1972, pp. 9–77.

⁵³² *Ibidem*.

⁵³³ *Idem*, p. 10.

⁵³⁴ *Ibidem*.

⁵³⁵ Nato tra il 1650 e il 1660 a Kalish e morto nel 1717.

studiare col sabbatiano Samuel Primo a Edirne, e infine seguire Yudah he-Hasid stabilendosi a Gerusalemme. Venne poi espulso dalla città e passò il resto della sua esistenza a vagare per l'Europa diffondendo segretamente il credo sabbatiano.

Il rabbino polacco, ospitato assieme ad altri saggi a casa di Binyamin Coen nel mese di Tevet del 1691, raccontò del leggendario Rabbi Heschel Zoref di Vilna⁵³⁶, un uomo semplice e privo di cultura, che si dedicava ad un lavoro di tipo manuale, ma era estremamente pio⁵³⁷. Si impegnava infatti in mortificazioni e digiuni, faceva molta beneficenza e pregava perché gli giungesse un po' di sapienza. Nel 1667 ebbe la sua rivelazione, una grande nube che entrò nella sua bocca e lo rese un esperto cabalista. Gli venne trasmessa l'essenza della Torah senza una “veste esterna”; è infatti così, profetizza Rabbi Heschel, che si presenterà la Scrittura nell'era messianica⁵³⁸.

Dopo che le sue conoscenze furono testate e indagate, divenne famoso in tutta la Polonia come possessore di uno spirito santo che lo visitava attraverso rivelazioni del *maggid*. In molti iniziarono a recarsi da lui per ricevere conoscenza e perché interpretasse i loro sogni. I suoi insegnamenti erano basati sulla *gematria* - la scienza ebraica che attribuisce ad ogni lettera, e quindi parola, un preciso significato numerico - e sui nomi divini; la sua fede sabbatiana – nonostante fosse tenuta nascosta – era famosa anche fuori dalla Polonia, specialmente in Italia e in Turchia⁵³⁹. Rabbi Heschel affermava infatti che Šabbetai Ševi fosse il vero Salvatore, destinato però a rimanere incompreso, se si escludono pochi saggi, fino a che l'era messianica non si affermerà esplicitamente. Tutte le azioni del *mašiah*, anche quelle apparentemente contraddittorie, sono infatti espressione del volere divino. Il rabbino aggiunse anche che non fosse più necessario il rituale del *tiqqun Hašot* perché la *Šeḥinah*, - la presenza divina secondo il pensiero cabalistico - si era innalzata a un livello superiore, ma che si dovesse ancora

⁵³⁶ R. A. P. Friedman, *Chanukas HaTorah: Mystical Insights of Rav Avraham Yehoshua Heschel on Chumash*, Feldheim Publihsers, 2004.

⁵³⁷ M. Benayahu, “Sabbatean Rumors from the Notebooks of Rabbi Benjamin ha-Kohen and Rabbi Abraham Rovigo”, op. cit., pp. 20-24.

⁵³⁸ Ibidem.

⁵³⁹ Abraham Michael Cardoso per esempio si era scambiato delle lettere con lui. M. Benayahu, *החברה קדושה של רבי יהודה*, in *Sefunot* 3-4, 1944.

piangere per la distruzione del Tempio e pronunciare preghiere e poemi⁵⁴⁰.

Sempre su Rabbi Heschel si concentra la testimonianza⁵⁴¹ di Mosè Borgo di Praga, che si trovava a Padova per studiare medicina e giunse a Reggio da Coen nel mese di *Heshwan* (Ottobre-Novembre) del 1691, dopo essere stato a Modena da Rovigo. Borgo riporta alcune profezie di Rabbi Heschel sugli eventi che si succederanno tra il 1691 e il 1707.

Ancora riguardante Rabbi Heschel e le sue vicende miracolose è la testimonianza di Rabbi Mordekai ben Šlomo, che serviva alla sinagoga ashkenazi di Vilna, e che scrisse a Coen e a Rovigo. Inoltre, appunta Binyamin Coen, anche il polacco Avraham Eziel, ospitato a casa sua nel mese di *Elul* (Agosto-Settembre) del 1691, gli raccontò delle vicende e delle profezie del rabbino di Vilna⁵⁴².

A quanto pare, queste notizie colpirono moltissimo i due rabbini italiani, e si legge in una lettera di Coen al rabbino polacco⁵⁴³, la richiesta di ricevere il *tiqqun* per la propria anima, e indicazioni sulla via corretta per la preghiera; è ormai da anni infatti che si astiene dalle *kawwanot* luriane – a differenza quindi del suo maestro Zacuto - poiché la *Šehinah* si è rialzata dalla polvere.

A casa di Coen è transitato anche Rabbi Moshe Hayyun di Belgrado, padre del famoso sabbatiano Nehemia Hayyun⁵⁴⁴, che gli ha narrato come dopo aver ospitato Natan di Gaza si fosse convinto che fosse il vero profeta⁵⁴⁵.

Ancora si hanno testimonianze di carattere sabbatiano risalenti al 1692, quando Coen ospitò Ḥayim Binyamin Halatim di Belgrado, che racconta di eventi profetici verificatisi a Sofia e di pratiche ascetiche portate avanti dai circoli locali, come sessioni di studio notturno istituite ogni notte eccetto la vigilia dello *Šabbat*, in cui si

⁵⁴⁰ M. Benayahu, “Sabbatean Rumors from the Notebooks of Rabbi Benjamin ha-Kohen and Rabbi Abraham Rovigo”, op. cit., pp. 20-24.

⁵⁴¹ Idem, pp. 24-45.

⁵⁴² Ibidem.

⁵⁴³ A. Freiman, עניני שבתי צבי, op. cit., p. 107.

⁵⁴⁴ Per un approfondimento sulla figura di Nehemia Hayyun si veda, Y. Liebes, *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*, op. cit.

⁵⁴⁵ M. Benayahu, “Sabbatean Rumors from the Notebooks of Rabbi Benjamin ha-Kohen and Rabbi Abraham Rovigo”, op. cit., p. 30.

concentravano sulla *Mišna*, sui salmi, sui *tiqqunim* di Natan di Gaza e sullo *Zohar*⁵⁴⁶.

Coen scrive anche che nel mese di Ševaṭ del 1692 arrivò a casa sua Mosè Levi Ashkenazi di Francoforte, giunto con una delegazione di Gerusalemme, diretta in Polonia. Non era un saggio, ma è sempre stato un grande credente, “che non digiuna mai il 9 di Av dopo che è stata rivelata la cosa nota”⁵⁴⁷. L'abitudine di non considerare più il 9 di Av una ricorrenza tragica e la conseguente abolizione del digiuno sono di chiara ispirazione sabbatiana.

Questi racconta di aver sognato come la nave su cui era arrivato avesse iniziato ad imbarcare acqua, di come continuasse a piangere e implorare Dio e di come fosse apparso improvvisamente un uomo a trarlo in salvo.

Poi Aškenazi racconta il sogno che aveva fatto a casa di Avraham Rovigo, in cui comparivano tre grandi saggi, uno dei quali aveva accanto un rotolo della Torah. A quest'ultimo Aškenazi giurava che avrebbe fatto tre digiuni alla settimana, il secondo giorno, il quinto e il sesto⁵⁴⁸, e che avrebbe letto ogni giorno il Libro dei Salmi e avrebbe pronunciato suppliche ogni notte prima di andare a dormire e ad ogni risveglio all'alba; tutto questo perché la rivelazione era vicina⁵⁴⁹.

Queste relazioni e questi rapporti intessuti tra Binyamin Coen e varie personalità della sua epoca, hanno come comune denominatore un interesse per la Cabala e per uno stile di vita pietistico e ascetico, che poteva contenere e catalizzare anche aspetti e curiosità di carattere sabbatiano, ma era improntato alla perenne ricerca di un miglioramento di sé e della via corretta per vivere la propria fede.

Nella terza e ultima sezione della tesi, affrontiamo le vicende biografiche e l'opera letteraria e poetica di Binyamin Coen, per cercare di comprendere la natura del rabbino e cabalista piemontese e il suo modo d'inserirsi - o meno - tra le fila dei post-sabbatiani.

⁵⁴⁶ Idem, p. 31.

⁵⁴⁷ Idem, p. 28.

⁵⁴⁸ Il lunedì e il giovedì, quindi il secondo e il sesto giorno della settimana ebraica che comincia di domenica, sono dei giorni chiave anche nel sistema mistico e poetico di Coen. Come vedremo nell'ultima sezione di tesi infatti, sono i giorni di digiuno e di espiazione che corrispondono ad una particolare metrica nella composizione poetica dell'autore.

⁵⁴⁹ M. Benayahu, “Sabbatean Rumors from the Notebooks of Rabbi Benjamin ha-Kohen and Rabbi Abraham Rovigo”, op. cit.

Parte terza. Binyamin ben El'azar Coen Vitale da Reggio.

Biografia, produzione letteraria e analisi della raccolta poetica 'Et עַתָּה הַזְמִיר, zamir (Il tempo del canto).

Capitolo 1. Note biografiche

Come abbiamo già avuto modo di constatare nella seconda sezione della tesi, Binyamin ben El'azar Coen Vitale da Reggio (Alessandria 1651- Reggio Emilia 1730) viene definito da Gershom Scholem, padre degli studi sabbatiani, una delle figure chiave del movimento messianico italiano, assieme al collega e amico Avraham Rovigo, già ampiamente citato in queste pagine. Per cercare di comprendere quindi questo contesto italiano che possiamo forse definire sabbatiano tardivo, l'analisi della sua figura e del suo pensiero assumono un valore paradigmatico.

Prima di tutto è necessario domandarsi cosa significasse essere un sabbatiano a cavallo tra Sei e Settecento. Dopo il 1666 infatti, anno dell'apostasia di Ševi, si inaugurò un'epoca in cui – come abbiamo visto nei capitoli precedenti - il movimento messianico era già stato condannato dai più e il messia mistico⁵⁵⁰ aveva fallito palesemente la sua missione. Dieci anni dopo poi, nel 1676, Ševi morì, dando ulteriore prova della fallacia delle sue pretese messianiche: non inaugurò infatti alcun'epoca di pace e salvezza accompagnato dai segni della redenzione, ma scomparve lui stesso dal mondo tangibile. Un altro interrogativo determinante cui cercare risposta riguarda la duplicità che caratterizzava la figura di Coen - tratto che si può estendere ad alcuni suoi contemporanei come Rovigo e Zacuto; pur rivestendo il ruolo di rabbino a capo di una comunità - tra l'altro estremamente stimato dai suoi contemporanei⁵⁵¹- questi veniva infatti annoverato da Scholem tra i credenti sabbatiani più in vista nel panorama italiano, in un momento in cui il messianismo sabbatiano non era considerato ortodosso.

⁵⁵⁰ Per un inquadramento generale della figura di Šabbetai Ševi restano di fondamentale importanza G. Scholem, *Sabbetai Sevi. Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit.; *L'idea messianica nell'ebraismo*, op. cit.; *Le grandi correnti della mistica ebraica* (ed. or., 1941), traduzione italiana a cura di G. Busi, Einaudi, Torino, 1993; *Mistica, utopia e modernità*, traduzione italiana a cura di M. Cavarocchi Arbib, Marietti, Genova, 1998; la voce "Šabbetai Zevi" da G. Scholem in *Encyclopaedia Judaica* (M. Berenbaum – F. Skolnik eds.), Macmillan Reference USA, Detroit, 2007, vol. 18, p. 1219; M. Idel, "Saturn and Sabbatai Tzevi: A New Approach to Sabbateanism", in *Toward the Millennium. Messianic Expectations from the Bible to Waco*, vol. 77, Brill, 2018; M. Goldish, "Sabbatai Zevi and the Sabbatian Movement," in Jonathan Karp and Adam Sutcliffe, eds., *The Cambridge History of Judaism, Vol. VII: The Early Modern World, 1500 – 1815* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 491-521.

⁵⁵¹ Come si deduce dal testo *Še'elot ve Tešuvot ha-Rabak* di cui parleremo in seguito.

Questi due piani esistenziali possono essere considerati rispettivamente ufficiale l'uno e ufficioso l'altro, o coesistevano piuttosto in un sistema di personalità complesso e multiforme? In ultimo, è possibile stabilire un profilo culturale di questi sabbatiani, post-sabbatiani o sabbatiani tardivi?

Sulla vita di Binyamin ben El'azar Coen Vitale da Reggio⁵⁵², non si hanno notizie particolarmente dettagliate, non esiste infatti ad oggi una biografia completa dell'autore ma solo qualche cenno sparso e quasi sempre in relazione ad altri personaggi a lui legati e che hanno avuto maggior fortuna da un punto di vista della memoria storica, come Mosé Zacuto⁵⁵³ (1625-97), Avraham Rovigo⁵⁵⁴ (1650-1713) o Mosé Ḥayim Luzzatto⁵⁵⁵ (1707-46).

Il tentativo di ricostruzione affrontato nelle pagine seguenti si baserà quindi sulla raccolta di questi frammenti biografici e sui dati che è possibile ricavare dagli scritti dell'autore stesso.

Binyamin ben El'azar Coen Vitale di Reggio nacque ad Alessandria (Piemonte) nel 1651, come leggiamo nella sua introduzione al testo גבול בנימין (Gevul Binyamin, Il recinto/confine di Binyamin), di cui parleremo in seguito. Alessandria, dopo essere passata dal controllo dei Visconti e degli Sforza, fu di dominio spagnolo dal 1535 al 1708, e nel 1709 fu poi annessa al ducato di Savoia. La presenza di una comunità ebraica in città risale alla fine del Quattrocento⁵⁵⁶, e le norme che ne regolavano le relazioni col potere centrale erano contenute nella “condotta”, un documento che consentiva la presenza ebraica e aveva una durata prestabilita che doveva essere poi riconfermata⁵⁵⁷. Inoltre, garantiva ampia autonomia interna in relazione alle questioni di natura religiosa.

⁵⁵² In riferimento a Binyamin Coen Vitale di Reggio si vedano: M. Benayahu, שירי קינה על רבי בנימין הכהן מריג'ו, “Elogi funebri per Rabbi Binyamin Coen da Reggio”, op. cit., pp. 237-305; “Sabbatean Rumors from the Notebooks of Rabbi Benjamin ha-Kohen and Rabbi Abraham Rovigo”, op. cit., pp. 9-77; I. Sonne, “On the History of Sabbateanism in Italy”, op. cit., pp. 89-103; si veda anche la voce “Benjamin ben Eliezer ha-Kohen Vitale of Reggio”, in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 22; cfr. Neppi-Ghirondi, *Toledot gedole 'Ysrael*, Trieste, 1853, p. 55.

⁵⁵³ Si veda la voce “Zacuto, Moses ben Modercai” in *Encyclopaedia Judaica*, seconda edizione, op. cit., vol. 22. M. Andreatta, “L'inferno allestito” (*Toftèh 'ariukh*). Poema di un rabbino del Seicento sull'oltretomba dei malvagi. Introduzione, traduzione con testo ebraico a fronte e note a cura di Michela Andreatta (Testi a fronte. Collana diretta da Giovanni Reale). Milan: Bompiani, 2016.

⁵⁵⁴ M. Goldish, “Rabbi Abraham Rovigo's Home as a Center for Traveling Scholars,” op. cit., pp. 25-38.

⁵⁵⁵ Si veda la voce “Moses Hayym Luzzatto” a cura di Elieser Kagan / Samuele Rocca, in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 13, pp. 281-86.

⁵⁵⁶ S. Foa, “Gli ebrei in Alessandria”, in *Rassegna mensile di Israel*, XXIII, 12 (1957), pp. 547-556; XXIV, 3, (1958), pp. 121-129; 5, pp. 215-220; 7, pp. 320-324; 11-12, pp. 463-471; XXV 3-4 (1959), pp. 141-146; A. Perosino, *Gli ebrei di Alessandria. Una storia di 500 anni*, ed. Le Mani-Microart's, 2015.

⁵⁵⁷ S. Simonsohn, *The Jews in the Duchy of Milan*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Gerusalemme, 1982-86, 4 vols., p.

A cavallo tra XV e XVI secolo si susseguirono svariati decreti di espulsione degli ebrei dai territori ducali⁵⁵⁸, ma poiché una parte della nazione ebrea rimase sempre in città, nel 1493 le fu proibita qualsiasi attività, a partire dal prestito a interesse⁵⁵⁹. Queste cacciate furono però oscillanti nella loro applicazione e proprio nell'anno dell'espulsione, il 1490, Avraham di Yosef Coen Vitale di Valenza - forse avo del nostro Binyamin e iniziatore dell'importantissima 'dinastia' Coen Vitale in città - ottenne il permesso di stabilirsi ad Alessandria e aprire un banco⁵⁶⁰. Una decina di anni dopo, riuscì poi a consolidare questa condizione di privilegio dietro l'impegno di continuare a fornire il servizio di banco di prestito alla cittadinanza⁵⁶¹.

Dalla metà del Cinquecento, con il passaggio del territorio sotto il dominio imperiale, l'atteggiamento nei confronti della popolazione ebraica s'indurì drasticamente: venne introdotto l'obbligo di portare il segno distintivo, fu abolito il prestito e gli ebrei vennero espulsi nuovamente nel 1597⁵⁶². Fu però concessa un'eccezione sempre a un membro della famiglia Vitale, elemento che va a confermare ancora una volta la rilevanza di questo nucleo familiare; a Samuele Simone Sacerdote-Vitale, fu così permesso di rimanere in città e proseguire l'attività feneratizia⁵⁶³.

Nel 1640, undici anni prima della nascita di Binyamin Coen Vitale, erano presenti in città circa 120 ebrei⁵⁶⁴.

Per quanto riguarda l'ubicazione urbana degli ebrei alessandrini, all'epoca in cui visse Binyamin Coen non vi era un ghetto limitato da mura e chiuso di notte - come era invece prassi in molte delle città italiane della prima età moderna - e alcuni ebrei risiedevano ancora al di fuori dell'area loro destinata, portando quindi gli storici a pensare più ad un quartiere ebraico che ad un ghetto vero e proprio⁵⁶⁵.

⁵⁵⁸ Ci riferiamo qui al 1490 e al decreto di Ludovico il Moro, Ludovico Maria Sforza, Duca di Milano dal 1494 al 1499.

⁵⁵⁹ S. Foa, "Gli ebrei in Alessandria", op. cit.; A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino 1963; R. Segre, *The Jews in Piedmont*, 3 voll., Jerusalem, 1986-1990; S. Simonsohn, *The Jews in the Duchy of Milan*, op. cit.

⁵⁶⁰ S. Simonsohn, *The Jews in the Duchy of Milan.*, vol., I, pp. 34-5.

⁵⁶¹ S. Foa, "Gli ebrei in Alessandria", op. cit., p. 550.

⁵⁶² S. Simonsohn, *The Jews in the Duchy of Milan.*, vol. I, Introduction, pp. 28-36; S. Foa, "Gli ebrei in Alessandria", op. cit., pp. 121-122.

⁵⁶³ S. Simonsohn, *The Jews in the Duchy of Milan*, op. cit.; A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, op. cit., p. 27

⁵⁶⁴ Ibidem.

⁵⁶⁵ R., Segre., *The Jews in Piedmont*, op. cit., Introduction, p. 76; S. Foa, *Gli ebrei in Alessandria*, op. cit., pp. 219-220.

La voce dell'*Encyclopaedia Judaica*⁵⁶⁶ descrive Binyamin Coen come discendente di una famiglia illustre e benestante, elemento che appare confermato, oltre che dagli elementi riguardanti il nucleo Vitale che abbiamo appena riportato, dalle scelte professionali di Coen: dedicatosi in un primo momento solo agli studi religiosi – finanziato dalle risorse paterne – si votò successivamente all'attività rabbinica, cui non affiancò mai un altro mestiere, a differenza di molti suoi contemporanei⁵⁶⁷.

Sotto la guida di Mosé Zacuto si diede allo studio della Cabala, in particolare della dottrina mistica elaborata a Safed da Yiṣḥaq Luria⁵⁶⁸: di questa formazione cabalistica si ha un riscontro notevole nella sua produzione letteraria, in particolare nei suoi *piyyutim* - poesie liturgiche - che verranno analizzate nei capitoli successivi.

Assieme all'amico Avraham Rovigo, come abbiamo già visto, si trasferì a Venezia per studiare alla *yešivah* di Zacuto e vi restò per sette mesi, divenendo uno dei discepoli prediletti del maestro. Durante questo periodo il loro legame divenne profondo e duraturo, e si mantenne fino agli ultimi giorni di Zacuto, come è testimoniato da un copioso carteggio⁵⁶⁹ e da un elogio funebre scritto da Coen⁵⁷⁰ in cui traspaiono tutta la sua stima e la sua riconoscenza. Mi sono già dilungata sul rapporto che intercorreva tra i due nella seconda sezione della tesi, parlando del periodo veneziano e delle lettere che si scambiarono⁵⁷¹.

Richiamato poi ad Alessandria dal padre per motivi di natura personale – aveva trovato per lui una sposa – Coen si trasferì a Casale dove risiedette per tre anni⁵⁷², e dove studiò con Šimšon Bachi (1640-1691)⁵⁷³, citato da Coen nell'opera che analizzeremo a breve

⁵⁶⁶ “Benjamin ben Eliezer ha-Kohen Vitale of Reggio”, in *Encyclopaedia Judaica*, seconda edizione, op. cit., vol. 22.

⁵⁶⁷ Si pensi tra i moltissimi al rabbino italiano contemporaneo di Coen, Isacco Cantarini, che oltre all'attività rabbinica esercitava quella di medico; C. Facchini “Icone in sinagoga. Emblemi e imprese nella predicazione barocca di Yitzchaq Hayyim Kohen Cantarini (1644-1723)”, *Materia giudaica* VII/1 (2002), pp. 124-144.

⁵⁶⁸ Sulla dottrina luriana si faccia riferimento a G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, op. cit.; *Le origini della Kabbala*, trad. di Augusto Segre, Bologna: Il Mulino, 1973; poi Bologna: ed. Dehoniane, 1990; *La Kabbalah e il suo simbolismo*, trad. di Anna Solmi, Torino: Einaudi, 1980; *La cabala*, trad. di Roberta Rambelli, Roma: ed. Mediterranee, 1982.

⁵⁶⁹ אגרות הרמ"ז ליוורנו, The Jewish Theological Seminary of America, New York, NY, USA, Ms. 3761. Notizie relative al carteggio e al rapporto che correva tra Zacuto e Coen sono riportate nel capitolo *Il network sabbatiano “sapiente”, o mistico pietista di Binyamin ben El'azar Cohen Vitale da Reggio*, nella seconda sezione della tesi.

⁵⁷⁰ *Gevul Binyamin*, parte seconda, *deruś* 48, analizzato nel capitolo relativo all'opera in questione.

⁵⁷¹ Fare riferimento al capitolo sul network di Coen nella seconda sezione della tesi.

⁵⁷² Come si evince dalle lettere che si scambiò in quel periodo con Zacuto. Si faccia riferimento alla nota 9.

⁵⁷³ Rabbino di Casale Monferrato, allievo di Zacuto.

Gevul Binyamin, sermone 44.

Per quanto riguarda il matrimonio di Coen e il nome della moglie, ho potuto riscontrare - grazie a un manoscritto custodito alla Biblioteca Nazionale di Gerusalemme - che la sposa si chiamasse Neḥama Rofe, figlia del rabbino Mosè Rofe. La biblioteca offre infatti in forma digitalizzata il manoscritto שירים לכבוד חתונת בנימין בן אליעזר הכהן ויטל (Poesia in onore del matrimonio di Binyamin ben Elie'zer Coen Vitale)⁵⁷⁴, una raccolta di poesie composta da tale Menašeh Ḥayim Padova in occasione dello sposalizio. Lo scritto si compone di sette poesie che corrispondono alle sette benedizioni matrimoniali, e che s'intitolano rispettivamente:

- אעלה את ירושלם על ראש שמחתי (Innalzerò Gerusalemme al di sopra della mia più grande gioia, Salmi 137:6)
- עלי נבל והגיון בעת כי אזכרה ציון (Con l'arpa e con la cetra [Salmi 92:4] nel tempo in cui ricorderò Sion)
- אילן אשר שתול על פלגי מים (Come un albero piantato lungo i rivi d'acqua Salmi 1:3)
- גויות וגויות וגילו פה בקול רינה (Gioite ed esultate [Isaia 65:18] con voce gioiosa)
- שטף אור מצור ומי פרפר (Un lampo di luce da un masso, ed è una farfalla)
- קול צלצלי שמע את הן שמעו (Con suono di cembali risonanti [Salmi 150:5] ascoltatele)
- אזמר ידידות ושון אעורר (Canterò l'amicizia e porterò gioia)

Nel 1676 fece ritorno nella sua città natale, Alessandria, per ricoprire il ruolo di rabbino della comunità locale.

Coen, come Zacuto, nutriva il desiderio di fare la *'alyah* (trasferirsi nella Terra d'Israele) e fondare una *yešivah* a Gerusalemme, ma restò sempre in Italia ancorato ai propri doveri di rabbino. In questo senso è interessante lo spoglio dell'archivio della comunità di Reggio Emilia - dove servì come rabbino dal 1682 fino alla sua morte - e che rivela

⁵⁷⁴ Conservato sotto il numero di sistema 990026910890205171, è un manoscritto costituito di 9 fogli, attribuito a Menašeh Ḥayim Padova, risalente al XVIII secolo, scritto in ebraico con stile italiano.

alcune lettere⁵⁷⁵ – di cui riporto la trascrizione in nota - in cui si esplicita il suo impegno quotidiano nelle incombenze comunitarie e il rapporto costante con le comunità ebraiche vicine di Carpi e Modena.

⁵⁷⁵ Filza 39 LR "Lettere provenienti da Reggio", Mazzo 01, Gennaio 1642 - 31 Dicembre 1742, Segnatura: 2.39, Segnature precedenti: 2.39, Contenuto: fasc. n.o. 1-70 (mancano fasc. 1-10, 26, 65-73).

Reggio, 8 Febbraio 1717

Avendo io sborsato ai vicini di Carpi le lire due di Modena ogni settimana come d'accordo fatto già da tempo e ne fui soddisfatto, dagli ... antecedenti a loro .. netto ...sono a supplicarli farmi entrare le lire cento ...che vi attenderò il rimborso ...loro comandamenti. Alli questi mi dichiaro e col riverirli ossequioso mi rassegnò.

Reggio, 25 Luglio 1720

Serviva la presente a riverirli e supplicarli della loro assistenza al Signor Levi carcerato qui, quale ben conosciuto da tutte le genti e hanno da bene di tutta onorevolezza; si suppone di quanto si serve (?). Sia di erev (sera) interrogato da altri, ad ogni modo, essendo lui capo di famiglia cioè della famiglia del giallo (?) che Levi la sostieneche da lungo carcerata. Li porterà dono alla salute e ...; di cui siamo i supplicanti pronunciare con la loro bontà e prudenza che sia scarcerato al più presto possibile ...assisteva di questo,io non (?) nel personale , che del favore li avevamo sempre tenuti, oltre del merito li vi (?) dal בית e sapendo quanto sia la loro gentilezza, non ne facciamo maggior istanza con che restano da noi riveriti e pronti a servirli in ogni evento, che sempre sia del bene e ci dichiariamo.

Reggio, Febbraio 1724

Avendo io somministrato alli prieri di Carpi le lire due di Modena ogni settimana come il consueto e l'anno scorso che... prossimo, sono col riverirli e pregarli e pregare lire cento di Modena; l'anno scorso cioè di netto il presente mese di ... che così ho sborsato ... li affetti, e riverendoli...

Reggio, 18 Febbraio 1725

Sono con questa a riverirli, e dirle che avendo io sborsato lire cento di Modena li parevi di fabrico (?) come il solito, tutto l'anno del Coro (?) ההונות si contentino farmeli entrare con loro comodo, e se li pareva di nuovo (?) loro incomodo, li contentino pagarli al S. Abramo Vita (?) Levi, che da lui mi saranno pagati qui, resto con riverirli e ...

Reggio 20 (?) 1729

Ho seicento la somma loro con le lire quattrocento e venti loro che ne farò quello che occorre che le serve con tutta la celerità e la segretezza possibile, mi persuado che loro avranno disposto alli soggetti molti n' altro occorrendo li riverisco con ogni ossequio e mi congedo.

Reggio 16 febbraio 1729

Questa mia per riverirlo e per dimostrargli che io sono in (?) dei Poveri di Carpi per il solito הסודר/מ che li somministravo questi due כפילונן פקדש de 34 di Reggio per ciascun "קק" e come che al fine di אדר פהמ"ת fui compito (?) החונוים così dunque sono a pregare loro nostri di pagare all'Ecc.mo mio genero נרן l'importo del loro Anno cio à נרן per tutto e(?) אדר פהמ"ת sono in tutto שבהות זו che importerò lire cento e dieci di Modena che levando le 34 come sopra restano lire settantasei di Modena che tanto si compiaceranno pagare al Medesimo mio Genero נרן (ribaltato sopra la resh), restando con (?) riverirli e augurargli ogni prosperità. (questa lettera è per lo più incomprendibile ma devo rivederla con maggiore calma)

Reggio, 13 gennaio 1729

Nonostante le mie indisposizioni note a tutti, sempre mi vengono recati nuovi incomodi e spesso, come pure oggi dalla posta ricevo un plico di lettere de שלוחי הצרון קוצצו che si trovano in Ferrara che già un mese circa mandarono le loro credenziali parimenti a me con la spesa della posta, e che buttami divisando quello che li deve mandare. צפהצא hanno replicato come dico, senza riguardo al mio incomodo e spesa, et in quelle informo(?) incluse (?) mandarglieli et accompagnarli con le mie istanze, minacciando che non vedendo il fRuthto desiderato scriveranno in persona

La sua abitazione emiliana era aperta ed accogliente e divenne presto un punto di riferimento per gli emissari e i *ḥaḥamim* che viaggiavano attraverso le comunità italiane. Molti dei saggi mandati in missione in Italia⁵⁷⁶, la maggior parte dei quali proveniva dalla terra d'Israele o dalle comunità dell'Europa orientale, vi trovò infatti ospitalità.

Durante il suo rabbinato a Reggio si adoperò inoltre per arricchire il corpus dei costumi e dei riti comunitari, componendo prima il *Sefer Šipper ha-tiqqunim*⁵⁷⁷ (1686) e poi il *Sefer megilat sedarim*⁵⁷⁸. Quest'attenzione alla produzione di materiale rituale e liturgico era diffusa quantomeno nel network rabbinico più vicino a Coen. Anche il suo maestro Mosè Zacuto era infatti stato molto attivo in questo senso, componendo, tra i moltissimi, il *Tiqqun Šovavim* (Riparazione dei malvagi, Mantova 1674), il *Seder Mišmeret He-ḥadaš* (Il Seder per il nuovo cambiamento, Venezia 1660), *Seliḥot le Hašmoret ha-boqer* (suppliche per la confraternita *Hašmoret ha-boqer*, Venezia, 1735), *Seder Tiqqun ḥašot* (Mantova, 1713).

Sotto la sua guida la pratica del digiuno si diffuse largamente tra i fedeli⁵⁷⁹, e il Rabak (acronimo di Binyamin ben El'azar Coen Vitale da Reggio) istituì gruppi che pregavano assieme all'alba e al tramonto, riunendosi nelle sinagoghe e nelle *yešivot*, studiando e praticando il *tiqqun*. Fondò inoltre una confraternita per lo studio delle *halaḥot* di rabbi Yišḥaq Alfasi⁵⁸⁰.

Coen rappresentava sicuramente una figura di riferimento per l'ebraismo italiano e non solo, come risulta dai suoi *responsa*⁵⁸¹; aveva numerosi discepoli e alcuni studiosi di

⁵⁷⁶ Per quanto riguarda questo argomento si faccia riferimento al capitolo *Il network sabbatiano "sapiente", o mistico pietista di Binyamin ben El'azar Coen Vitale da Reggio*, nella seconda sezione della tesi.

⁵⁷⁷ Breve *siddur* che riporta solo concise indicazioni sulle abitudini rituali del Tempio di Reggio Emilia in occasione delle varie festività e ricorrenze. Stampato a Mantova דפוס האחים בני יהושע מפרושה.

⁵⁷⁸ *Siddur di tefillot e haftarot* riguardanti tutto l'anno ebraico per la comunità di Reggio Emilia nella cui introduzione viene citato il ספר שפר התיקונים su cui si basano i costumi e le tradizioni della comunità locale. Acclusi anche un "סדר השעות מכוונות לכ"ג שעות איטלייאני" e un "סדר שעות צרפתיות מכוונות לכ"ב שעות איטלייאני" e un "סדר השעות אשר בהם". Compare inoltre una lista di *seliḥot* (preghiere penitenziali) relative alla confraternita Šomrim la-boqer, che come vedremo più avanti gioca un ruolo fondamentale nella produzione letteraria di Binyamin Coen in particolare per quella poetica.

⁵⁷⁹ *Qinah* scritta per lui da suo genero rabbi Isaia Bassan, Ms ginzburg 360 fogli 183verso-187 verso. Come si legge in alcune *qinot* in suo onore tra cui ricordiamo quella di Isaia Bassan

⁵⁸⁰ Ricordato in *Gevul Binyamin*.

⁵⁸¹ *Še'elot we Tešuvot ha-Rabakh*, pubblicato da Y. Nissim, דפוס דף חן, Gerusalemme, 1970; i suoi *responsa* legali sono contenuti nell'enciclopedia talmudica Pahad Yizhaq (Il timore di Isacco), compilata tra il XVII e il XVIII secolo da Isacco Lampronti, a Ferrara, nel Massat Mosheh (Il carico di Mosè) di Israel, M. di Rodi (Costantinopoli, 1734–1735) e nel Shemesh Zedaqah (Sole di giustizia) di Morpurgo S. (Venezia, 1743), M. Mortara., *Indice alfabetico dei rabbini e scrittori israeliti*, Padova 1886, p. 60.

spicco giunsero da lontano per poter essere istruiti da lui nella Cabala di matrice luriana: tra questi, ricordiamo il noto *poseq* (arbitro di questioni rituali) e cabalista livornese Yosef Ergas (1685-1730).

Un altro dei suoi allievi, nonché l'unico suo genero attestato (non sappiamo infatti quanti figli avesse avuto), fu una delle personalità più interessanti dell'ebraismo italiano dell'epoca, Isaia Bassan, che prese il posto del Rabak a capo della comunità di Reggio Emilia e divenne successivamente il maestro di Mosè Ḥayim Luzzatto. Tra i discepoli di Coen ricordiamo anche Solomon Abi'ad Sar Šalom di Basilea (1680-1743) che lo annovera tra i suoi maestri assieme a Mosé Zacuto e Yehuda Bariel nell'introduzione alla sua opera “אמונת חכמים” *La fede dei sapienti*, e Rabbi Šimšon Ḥayim Naḥmani (1706-1779).

Nei suoi *responsa*, *Še'elot we Tešuvot ha-Rabak*⁵⁸², cogliamo la misura di quanto fosse stimato come rabbino e *poseq* dai suoi contemporanei e di quanti rapporti intrattenesse con la comunità rabbinica dell'epoca⁵⁸³. Nelle sue risposte ricorrono spesso citazioni dello *Zohar* e della Cabala luriana e nella versione pubblicata da Nissim compaiono inoltre alcune *qinot* (elogi funebri) in onore di Coen scritte tra gli altri dai già citati Bassan⁵⁸⁴ e da Luzzatto⁵⁸⁵.

Fu durante la permanenza a Reggio Emilia che vennero stampate le sue opere principali, che testimoniano un'erudizione di carattere enciclopedico in materia giudaica e ci mostrano un vero intellettuale ebreo capace di scrivere in un ebraico aulico e di cimentarsi in prosa e in poesia, così come nell'arte dell'esegesi e dell'interpretazione cabalista, producendo anche una letteratura ritualistica e pietistica specifica per l'attività delle confraternite devote.

⁵⁸² Pubblicata da Y. Nissim, דפוס דף חן, Gerusalemme, 1970.

⁵⁸³ Tra questi ricordiamo Isaia Bassan, Šimšon Bachi, Avraham Sigari, Šimšon Morpurgo, Rav Gur Ariè ha-Levi Finzi di Mantova.

⁵⁸⁴ Ms ginzburg 360, fogli 183verso-187 verso. Entrambe pubblicate da Meir Benayahu nell'articolo שירי קינה על רבי בנימין הכהן מריג'יי, op. cit.

⁵⁸⁵ Istituto Ben Zvi 4037, ms ginzburg 734, foglio 214v. Sul carteggio tra Luzzatto e Coen mi sono soffermata nella seconda sezione della tesi.

Capitolo 2. Opere principali

Prima di analizzare le principali opere di Binyamin Coen che videro la stampa, è utile ricordare che numerosi suoi scritti restarono in versione manoscritta, e tra questi molti erano di argomento cabalistico. Questo dato è prezioso per cercare di cogliere un quadro culturale dell'autore il più completo possibile. Tra questi testi cabalistici rimasti manoscritti, menzioniamo una raccolta di *piyyutim* per il rito della circoncisione ispirati alla Cabala luriana⁵⁸⁶, un'edizione del siddur di Isaac Luria preparata con Šimšon Baqi⁵⁸⁷, qualche breve interpretazione o commento a margine di testi di Ḥayim Vital, in particolare di עץ חיים (Eš ḥayim, L'albero della vita), אוצרות חיים (Ošeret ḥayim, Il tesoro della vita) e מבווא שערים (Mavo šearim, L'entrata dei cancelli).

Alcuni di questi manoscritti, oltre che di argomento cabalistico, erano di evidente interesse sabbatiano, come diversi commenti di Coen a margine di testi di Natan di Gaza quali il ספר הבריאה (Sefer ha-beriah, Il libro della creazione) e זמיר עריצים יענה (zamir 'arišim ya'aneh, Il canto dei tiranni sarà fatto tacere, Isaia 25:5).

2.1 *Alon Bakut*, אלון בכוח, La Quercia del pianto

Il primo dei suoi scritti ad essere stampato fu *Alon Bakut* (Quercia del pianto, Genesi 35.8), pubblicato a Venezia presso la Stamperia Bragadina nel 1712. Presentato come un ampio commento al libro delle Lamentazioni, si compone di una prima parte che si articola in cinque capitoli corrispondenti alle sezioni del rotolo, un commento al *midraš Eika Rabbati*, e un'ultima sezione che riporta i salmi dal 120 al 134⁵⁸⁸.

Eika è il nome ebraico delle Lamentazioni, che trova origine, come spesso accade, nella prima parola del testo, appunto איכה, letteralmente “come?”. Nella Torah compare tra gli

⁵⁸⁶ “Siddur per la circoncisione: che comprende le regole per la circoncisione secondo la Cabala luriana, e le preghiere, le benedizioni e le poesie per la circoncisione”, manoscritto datato XVIII secolo, digitalizzato alla Biblioteca Nazionale di Gerusalemme sotto la dicitura 990000547470205171, scritto in ebraico in stile italiano, composto di 33 fogli.

⁵⁸⁷ “Siddur di Luria (una parte): in una delle versioni italiane, forse di Binyamin ben Eliezer Ha-Coen e Šimšon Bachi, manoscritto datato XVII secolo, digitalizzato alla Biblioteca Nazionale di Gerusalemme sotto la dicitura 990000583190205171, scritto in ebraico e composto da 22 fogli.

⁵⁸⁸ I cosiddetti *Šir ha-maalot*, *I canti dell'Ascensione*.

Agiografi, assieme a Salmi, Giobbe, Proverbi, Cantico dei Cantici, Ruth, Ecclesiaste, Ester, Daniele, Esdra e Neemia, Cronache. È un testo abbastanza breve tutto incentrato sulla narrazione della distruzione di Gerusalemme nel 586 a.C. ad opera dei babilonesi.

Nel primo carne la città è personificata con una donna, sola, abbandonata e caduta in miseria. La sua sofferenza e quella degli abitanti vengono descritte prima dal poeta e poi da Gerusalemme stessa, cui viene data voce, implorante. Il secondo capitolo descrive tutta la violenza e l'ira che il Signore ha riversato nella distruzione della città, descrivendone prima l'annientamento "politico" (Dio si comporta come un nemico devastando le fortezze e i palazzi) e poi religioso (viene profanato il Tabernacolo e cadono nell'oblio le feste solenni e l'osservanza del sabato).

Si passa, dopo una breve digressione sui falsi profeti, a narrare il destino degli abitanti, esortati a piangere e implorare il Signore. Il terzo carne, dai toni tragici e disperati e scritto in prima persona, riconosce e illustra la colpa che ha portato alla giusta, seppur terribile, punizione divina. Confidando però nell'estrema giustizia e misericordia del Signore, ci si conforta nella speranza della sua pietà. Nella quarta sezione viene ancora descritta la città devastata e si addita la *leadership* ebraica politica e religiosa come responsabile di questa sventura. L'ultimo capitolo riprende un tono collettivo, rappresentando di fatto una sorta di preghiera che tutto il popolo rivolge a Dio, evocando la sua misericordia.

Questo testo viene letto nella liturgia ebraica tradizionale - la Torah è "l'unico testo che dal tempo rabbinico viene esposto integralmente in lettura continua, o entro un anno (così la prassi odierna, che si rifà al ciclo di letture babilonese [...]), o entro un arco temporale più esteso [...]"⁵⁸⁹ - la notte e la mattina del 9 di *Ay*, ricorrenza che ricorda appunto la distruzione del primo e del secondo Tempio. Questo giorno, ancora oggi fondamentale nel calendario liturgico e celebrato con un digiuno, viene fatto corrispondere tradizionalmente alla data di nascita del messia, come si legge nel *midraš Eika Rabbati*: "Nel giorno in cui è stato distrutto il Santuario è nato il liberatore".

Per quanto riguarda la tradizione di commento alle Lamentazioni in cui s'inserisce anche il testo di Coen, consultando i cataloghi di Joseph Zedner e Moritz Steinschneider, salta all'occhio immediatamente quanto questo testo circolasse e venisse studiato a cavallo dell'epoca in cui Coen scrisse *Alon Bakut*. Riportiamo di seguito in

⁵⁸⁹ G. Stemberger, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, Paideia Editrice, Brescia, 2000 (vers. or. Gottingen, 1996), p. 160.

particolare i commentari che vennero stampati in Italia e quelli coevi al nostro autore.

Ci riferiamo per prima all'opera קול בוכים (*Qol Bokim*, la voce dei piangenti) del cabalista Avraham Galante⁵⁹⁰, stampato a Venezia nel 1589. A questo testo si riferisce infatti direttamente lo stesso Coen nel corso del suo commento.

Elenchiamo poi:

“ספר להם דמעה” Sefer lehem dima’h, Il pane delle lacrime”, Venezia, 1600, Amsterdam 1710

“ביאור מגלת איכה” Biur megilat Eika, Spiegazione del rotolo di Eika”, di Mošeh Alšik, discepolo del cabalista Yosef Caro, Venezia, 1601

“commentario cabalistico alle Lamentazioni, editato con aggiunte di Jacob ben Ezekiel Moses”, Praga , 1621

“אלון בכות” Alon Bakut, La quercia del pianto”, Venezia 1712

“מגילת איכה עם תרגום אשכנזי” un commento al rotolo di Eika di tradizione ashkenazita” Berlino, 1788

Rav Jonathan Eybeschütz, “פירוש אלון בכות” rotolo di Eika con commento di Alon Bakut”, Varsavia, 1864

Possiamo notare come questi commentari siano spesso legati ad una tradizione cabalistica se non addirittura come nel caso di Eybeschütz e Coen, a figure tacciate di Sabbatanesimo. Rav Eybeschütz (1690-1764) era stato infatti protagonista di una controversia col “disciplinatore” Ya’aqov Emden (1697-1776), che lo aveva accusato di simpatie sabbatiane a causa di alcuni amuleti mistici.

⁵⁹⁰ Avraham ben Mordekai Galante (morto nel 1560) fu un importante cabalista italiano che, tra gli altri, scrisse un commento alla Lamentazioni, *Ḳin'at Setarim* – ed è questo il testo cui fa riferimento Binyamin Coen – pubblicato dal figlio Samuel nella raccolta *Kol Bokim* a Venezia nel 1589.

Il testo di Coen poi, rivela un'interpretazione tipicamente sabbatiana⁵⁹¹ del rotolo di *Eika*, che viene letto e interpretato, come vedremo di seguito, come un “inno di gioia e lode alla redenzione della futura epoca messianica”⁵⁹². La particolarità di questa raccolta, che spicca per densità e riferimenti colti, articolandosi in citazioni continue della Bibbia e del Talmud, è infatti la scelta di rileggere tutte le Lamentazioni in chiave positiva e consolatoria – come viene riportato anche nell'introduzione al testo:

“In questo libro sono discusse questioni importanti da un uomo sapiente, asceso in cielo e ridisceso; che ha raccolto e divulgato con magnificenza e devozione nuove idee eccezionali e interpretazioni meravigliose, enunciate dall'uomo di Dio, il Santo Benedetto Egli Sia, il grande rabbino, cabalista e ḥassid Binyamin Coen, esegeta eccellente per il suo popolo; che il suo nome sia celebre e illumini tutto il mondo con la sua gloria; e ancora la sua mano si tenda a donare splendore con questa magnifica composizione e a compiere miracoli innalzando la sua voce; (come) vi è fragore di acque nella gioia e barlumi di salvezza dentro l'acqua amara e maledicente⁵⁹³, (così) commenta tutte le Lamentazioni in modo consolatorio. E s'intravede nel buio una luce per ogni anima, e verrà rischiarata la via della saggezza. (Coen) interpreta i maestri ottimamente, (sebbene) le loro discussioni necessitino di approfondito studio per poter svelare tutti i segreti che vi sono insiti.

Infine equilibra amabilmente, approfondisce e corregge il tutto in modo appropriato.

Edificò così il suo Santuario, come i luoghi altissimi⁵⁹⁴ per mezzo delle lodi”⁵⁹⁵.

E ancora leggiamo nella prefazione allo scritto per mano dell'autore stesso:

“Arriverà il tempo della consolazione in cui la nostra anima troverà pace, ma anche

⁵⁹¹ Il 9 di Av – la data della distruzione del Tempio di Gerusalemme, elemento chiave nella narrazione delle Lamentazioni – diviene nella dottrina sabbatiana una ricorrenza gioiosa ed è anche la data di nascita del Messia.

⁵⁹² N. Danieli, *L'epistolario di Mošeh Ḥayyim Luzzatto*, Giuntina, Firenze, 2006, p.175.

⁵⁹³ Numeri 5:24.

⁵⁹⁴ Salmi 78:69.

⁵⁹⁵ La traduzione dall'ebraico è di mio pugno e si riferisce all'edizione a stampa veneziana del 1712.

allora non verrà cancellata nemmeno una parola della Torah⁵⁹⁶. Se Israele non avesse peccato avrebbe ricevuto solo i cinque libri della Torah e Giosuè, perché come è detto “dove c'è molta sapienza c'è molto affanno” [Ecclesiaste 1:18].

Il peccato è quindi interpretato qui come un passaggio necessario per la redenzione e la sapienza. Coen cita poi nel corso del testo altri rabbini - tra cui Mosé Maimonide - che sostengono ugualmente che nell'era messianica non verrà alterata nemmeno una parola della Torah perché “non ci sono libri (biblici) che non contengano conoscenza [...]”.

Spiega poi su cosa si fondi la sua scelta di rileggere le Lamentazioni in chiave positiva, sempre facendo riferimento alla futura epoca messianica:

“ma certamente non verranno ricordati gli affanni e le disgrazie, poiché le promesse e le consolazioni d'Israele sono scritte sotto forma di maledizioni” .

L'autore sostiene infatti che i passaggi che appaiono come nefasti per il popolo eletto siano in realtà benedizioni “mascherate” che vanno rilette e reinterpretate svelandone la natura positiva:

“Per questo ho deciso di commentare tutte le Lamentazioni in chiave consolatoria, di redenzione e ricompensa. Poiché la Torah ha settanta volti e nessuno di questi è triste. Così Israele innalzerà la lode”.

Coen inizia quindi ad affrontare la lettura e il commento di ogni versetto del rotolo di *Eika* dandone prima di tutto un'interpretazione letterale, che si basa su un'analisi grammaticale approfondita di ogni termine scelto e utilizzato, procedendo parola per parola e mostrando tutta la sua erudizione con citazioni continue di letteratura rabbinica, della Bibbia e del Talmud. La tecnica del *pešat*, qui utilizzata costantemente dall'autore come primo approccio al testo, va intesa come “senso letterale” solo a partire dal

⁵⁹⁶ Penso che il bisogno di sottolineare che nell'epoca messianica non verrà modificata o cancellata nemmeno una parola della Bibbia sia da riferire alla diatriba che si era consumata attorno e all'interno del movimento sabbatiano sul destino della Torah nell'epoca della rivelazione. Abraham Miguel Cardozo, noto esponente del movimento messianico in perenne disputa col fratello Isaac, nel 1668 affermò che la Bibbia quale esiste ora, non esisterà nell'era messianica, perché il mondo sarà purificato e riportato al suo *tiqqun*, alla sua condizione originaria. Si faccia riferimento a la voce “Cardozo, Abraham Miguel” a cura di G. Scholem in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 4, pp. 464-466; Y. H. Yerushalmi, *Dalla corte al ghetto*, op. cit.; G. Scholem, *Il messia mistico. 1626-1676*, op. cit., pp. 449-455.

medioevo; durante l'età rabbinica indicava invece “la comprensione diffusa ovunque e da tutti accettata di un passo, quindi il senso sostenuto dalla tradizione giudaica”⁵⁹⁷.

Vengono di seguito analizzati e tradotti alcuni versi dell'opera di Coen relativi a tutti e cinque i capitoli di *Eika*, così da dare un'idea abbastanza completa di come si sviluppi il commentario dall'inizio alla fine.

Leggiamo ora il primo verso delle Lamentazioni e il commento di Coen, prima letterale e poi re-interpretato:

1:1 Come mai siede solitaria, la città già piena di popolo? È diventata come vedova; la grande tra le genti, la principessa tra le nazioni è diventata tributaria”.

“Il principio delle parole di Geremia è molto difficile (da comprendere); comincia usando il termine città עיר e finisce col termine nazione 'העיר רבתי עם שרתי במדינו'. Inoltre non si capisce come mai domandi all'inizio «come mai siede solitaria?» dal momento che non vi sono in essa abitanti. Subito dopo, come può scrivere «era tributaria», se siede solitaria non vi è nessuno cui pagare il tributo. E ancora, perché se «è piena di popolo» ripete «piena di genti (grande tra le genti)?»; secondo Rashi⁵⁹⁸ l'espressione עם רבתי è riportata con una *yod* superflua e corrisponde in realtà a רבת עם, ma è difficile sostenere che il profeta abbia inserito *yod* di troppo, poiché a ogni segno grafico corrispondono moltissime regole, perciò è necessario trovare dei supporti alle sue parole che si adattino al linguaggio (scelto). In realtà il tutto diviene comprensibile con ciò che ho trovato nel libro קול בוכים (*Qol Bokim, La voce dei piangenti*), nell'interpretazione che ne dà il grande rabbino Avraham Galante⁵⁹⁹ «i nostri padri hanno peccato e non sono più» (Lamentazioni 5:7). [...] «Poiché questa città, dal giorno che fu edificata fino ad oggi, è stata per me fonte di ira e di furore; perciò la farò scomparire dalla mia presenza (Geremia 32:31)». Anche lui (Salomone, qui paragonato al destino di

⁵⁹⁷ G. Stemberger, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, op. cit.

⁵⁹⁸ Solomon bar Isaac (1040-1105), conosciuto come Rashi, fu un rabbino francese tra i commentatori di Bibbia e Talmud in assoluto più influenti di epoca medioevale. Si veda la voce “Rashi” a cura di Amnon Netzer, in *Encyclopaedia Judaica*, seconda edizione, vol. 17, pp. 101-07.

⁵⁹⁹ Avraham ben Mordekai Galante (morto nel 1560) fu un importante cabalista italiano che, tra gli altri, scrisse anch'esso un commento alla Lamentazioni, *Kin'at Setarim* – ed è questo il testo cui fa riferimento Binyamin Coen – pubblicato dal figlio Samuel nella raccolta *Kol Bokim* a Venezia nel 1589.

Gerusalemme) ha visto la distruzione della casa che ha costruito. Ed ecco riguardo Salomone ciò che viene detto in *Sanhedrin* [...] che non gli vennero aumentati cavalli, donne, oro e argento. Ed è scritto in *Šemot Rabbà* che nello stesso momento ascese la *yod* di ירבה e s'inchinò davanti al Signore Benedetto Egli Sia e disse: «Padrone del mondo non hai parlato in questo modo, non ci sono segni inutili nella Torah per il mondo [...]»

Coen passa poi a parlare nuovamente delle *yod*, mantenendosi quindi su un'interpretazione fortemente legata al testo, sempre paragonando il destino di Salomone a quello di Gerusalemme:

“«Il savio non si glori della sua sapienza, il forte non si glori della sua forza, il ricco non si glori della sua ricchezza» (Geremia 9:23). Poiché invece della saggezza ebbe molte donne e si legò dunque a numerose nazioni; la sua sapienza era riconosciuta nel mondo e da ovunque giungevano per ascoltarlo; al posto di una grande forza ebbe molti cavalli pronti per il giorno della guerra, e quando si ha un popolo numeroso si necessita di tanti cavalli; al posto della ricchezza ebbe oro e argento. Questo è ciò che dice lo scritto «Come mai siede solitaria, la città già piena di popolo?». Ecco le “proporzioni” del Santo Benedetto Egli sia, misura per misura”.

Coen cita poi Avraham Ibn Ezra riguardo alla radice נ. ל. א che è la stessa dei termini vedova e muto (senza la possibilità di parlare) e continua nell'analisi puntuale del linguaggio e dell'ordine delle parole scelti per il primo versetto. Conclusa l'interpretazione letterale passa poi ad una lettura maggiormente interpretativa, rivisitata in chiave consolatoria e messianica, rifacendosi largamente al *midraš Eika Rabbati*.

E' questo il metodo con cui procede nel commento di tutte le Lamentazioni: prima *pešat*, poi *deraš*, “esegesi edificante, di stile omiletica, basata sul *midraš*⁶⁰⁰”. In alcuni passaggi sembrerebbe applicare anche la tecnica del *mašal*, una lettura di tipo allegorico o tipologico.

“[...] ed è dunque complicato per lui cominciare con ciò che che verrebbe teoricamente

⁶⁰⁰ G. Stemberger, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, op. cit., p. 174.

prima e dire «la città piena di popolo, come mai siede solitaria»; allo stesso modo «la grande tra le genti, è diventata come vedova». In questo modo le cose sarebbero presentate in ordine, ma verrà successivamente spiegato che alla vista Gerusalemme appariva piena di popolo come è scritto in Zaccaria 8:4-6 «Nelle piazze di Gerusalemme sederanno ancora anziani e anziane, ognuno con il suo bastone in mano a causa della sua età avanzata. Le piazze della città saranno affollate di ragazzi e ragazze che giocheranno». Stupisce quindi come sedesse solitaria durante la sua distruzione la città che ora appare piena di popolo, e cita Isaia 49:19 «saranno ora troppo angusti per gli abitanti, mentre quelli che ti divoravano saranno ben lontani»; «questo posto è troppo angusto per me» (Isaia 49:20), «Allora tu dirai in cuor tuo: Chi ha generato costoro? [...] Ecco, io ero rimasta sola [...]» (Isaia 49:21); [...] poi scrive «è diventata come vedova la grande tra le genti».

Ma come abbiamo già spiegato, è comunque piena di saggezza, e questo determinerà il suo futuro, una terra piena di sapienza divina, *Ereš Ysrael* e Gerusalemme, e cita Zaccaria 8 «ed è chiamata Gerusalemme città della verità», che significa che è da Sion che fluirà la Torah e da Gerusalemme la parola del Signore; [...] e riguardo a questo ha detto «poiché i figli della desolata saranno più numerosi dei figli della maritata» (Isaia 54:1), «Chiunque si radunerà contro di te, cadrà davanti a te» (Isaia 54:15), che significa che chiunque si scaglierà contro di te nel momento della tua povertà cadrà davanti a te nella tua ricchezza; «Non sarai più chiamata Abbandonata [...] perché l'Eterno trova piacere in te» (Isaia 62:4), e che diventi tributaria significa che in futuro tutte le nazioni la rimborseranno come è scritto in Isaia 60 «Tu succhierai il latte delle nazioni [...]» (60:16), «Invece di bronzo farò venire oro» (60:17) e come è detto «I re di *Taršiš* e delle isole pagheranno il tributo» (Salmi 72:10) e si rifà alle spiegazioni esegetiche di *Berešit Rabbah* 48:12, in cui viene spiegato che tutti i meriti di nostro padre Giacobbe sono avvenuti perché in futuro torni il Re Messia”.

E così procede col secondo versetto, prima l'interpretazione letterale, poi quella ‘innovativa’:

1:2 “La notte non fa che piangere, le lacrime scorrono sulle sue guance, nessuno dei suoi amanti la consola, tutti i suoi amici l'hanno tradita, le sono diventati nemici”.

“Vediamo in questo passo perché è trascritto בכו con la *waw* al posto della *he* (quindi il verbo coniugato al plurale) riportato anche in Isaia 30 [...] Diviene comprensibile con ciò che è scritto nella *paraša Baha'loteka* ⁶⁰¹ בהעלותך «e ascolterà Mosè il popolo che piange per le sue famiglie in due punti בכו בכיה, uno con voce alta e con anima alta, e uno presso i fiumi di Babilonia, lì sedevamo e piangevamo⁶⁰²»; e così è scritto anche in *Eika rabbati*. Qui la lamentazione e il pianto sono segni della distruzione del Tempio”.

Anche nell'interpretare questo passaggio Coen costruisce un parallelismo, che se nel primo versetto era con Salomone, qui è con la figura biblica di Rachele:

“Così Rachele piange per i suoi figli, che riconoscano qualche segno da comunicare a sua sorella affinché resti la moglie di Giacobbe e non rimanga sola, come è riportato all'inizio di *Rabbati*. E così è scritto che come ricompensa a lei che si lamenta, il Santo Benedetto Egli sia la ripagherà in futuro, come è detto «trattieni la tua voce dal pianto [...]»⁶⁰³. Della stessa natura è il pianto innalzato la notte in cui le spie ritornarono sul granaio della terra desiderata, per questo presso i fiumi di Babilonia sedevamo e piangevamo mentre ricordavamo Sion esiliata dalla sua terra, e con questo sarà espiata la loro colpa⁶⁰⁴”.

Coen stabilisce ora una distinzione tra il pianto vano e il pianto di verità. Quest'operazione rimanda immediatamente alla mente la distinzione operata dai sabbatiani tra *Torah* tradizionale e *Torah* della verità: come il pianto vero è l'unico che lascerà traccia sulle guance anche durante il giorno, così la *Torah* della verità è l'unica che perdurerà anche nell'era messianica. Inoltre, iniziamo a intuire una certa preminenza della notte sul giorno, tratto tipico - come abbiamo visto - della spiritualità propria delle confraternite ebraiche dell'epoca dei ghetti, che piangevano e praticavano il *tiqqun* in piena notte o appena prima dell'alba. Anche in questo passaggio infatti, il pianto vero corrisponde solo al pianto notturno:

⁶⁰¹ Trentaseiesima porzione settimanale della Torah nel ciclo annuale ebraico di lettura del Pentateuco.

⁶⁰² Salmi 137

⁶⁰³ Geremia 31:15

⁶⁰⁴ Isaia 27:9

“La sua lacrima sulla guancia, il pianto perdurerà sulla sua guancia perché è un pianto di verità, proprio della notte [...], come è scritto nella raccolta Geremia 8 «chi farà del mio capo una fonte di acqua dei miei occhi una sorgente di lacrime, perché pianga giorno e notte gli uccisi della figlia del mio popolo?⁶⁰⁵», [...] (il pianto) è per espiare [...], pertanto piangeranno di notte per le generazioni (future) e la maggior parte del pianto lascerà traccia della sua lacrima sulla guancia anche di giorno. [...] che nella stessa notte che Salomone sposò la figlia del Faraone è stato decretato l'ordine della distruzione, ed è così che hanno pianto due volte, per la prima e la seconda distruzione, come è scritto in *Sanhedrin* «nel momento in cui Salomone sposò la figlia del Faraone giunse Gabriele e piantò uno stelo nel mare e su di esso è stata costruita la grande città dei Romani».

Passa poi all'interpretazione personale dello stesso passo:

“*La notte non fa che piangere*, come commenta David Kimki esiste il pianto di gioia, poiché il massimo della gioia consiste nell'essere ricondotti alla propria terra e piangere di felicità, dopo che per molti anni sono stati esiliati da essa, come è scritto in Isaia 30:29 «Allora innalzerete un canto come la notte quando si celebra una festa», come nella notte di *Pesak* siete stati liberati dall'Egitto, così faranno quelli che verranno redenti in futuro, com'è scritto in Esodo 12:42 «Questa è una notte da celebrarsi in onore dell'Eterno», come siamo stati liberati in passato saremo liberati in futuro.

Nella *Massorah* è riportato in Isaia 30:19 «O popolo di Sion che abiti a Gerusalemme, tu non piangerai più». [...] E questo è chiaro nel commento di Rashi alla *Paraša Bekukotai* riguardo al passaggio «allora io mi ricorderò del mio patto con Giacobbe» (Levitico 26:42); in cinque punti infatti il nome di Giacobbe è trascritto in modo completo e Eliyahu mancante, in cinque punti Giacobbe toglie una lettera al nome di Eliyahu. Questa è la garanzia che il Signore verrà e annuncerà la redenzione dei suoi figli. [...] Giacobbe è chiamato verità, «Tu mostrerai la tua fedeltà a Giacobbe» (Michea 7:20); e anche per Eliyahu «e che la parola dell'Eterno sulla tua bocca è verità» (1 re:17). E così la lettera *waw* è chiamata segno di verità, come è scritto nello *Zohar*, *paraša* Levitico.

⁶⁰⁵ Geremia 8:23

Perciò in futuro piangeranno di somma gioia; e cos'è questa gioia? è la gioia della Torah che sarà conosciuta senza alcuna incertezza, e perciò (commentano) i maestri in Isaia 30:19 «O popolo di Sion che abiti [...]», a Gerusalemme da dove fluirà la Torah, non piangerai, poiché piangeranno di massima gioia e non piangeranno più per le difficoltà del deserto, e ancora «tuttavia non si terrà più nascosto il tuo maestro» (Isaia 30:20), «le tue orecchie udranno dietro a te [...]» (Isaia 30:21)”.

Per quanto riguarda il terzo versetto del primo capitolo di *Eika* leggiamo:

1:3 “Giuda è in esilio, vittima di oppressione e di dura schiavitù; abita fra le nazioni, ma non trova riposo; tutti i suoi persecutori l'hanno raggiunto mentre si trovava nell'angoscia”.

Qui Coen interpreta la condizione di esilio di Giuda come conseguenza dell'inosservanza dell'obbligo religioso di dover lasciare a riposo i campi dopo sei anni di sfruttamento, e di dedicarsi nel settimo anno allo studio della Torah. Poiché la maggior parte del popolo aveva ignorato questo monito e non aveva lasciato il giusto ristoro alla terra, non avrebbe a sua volta trovato pace durante l'esilio. Nel commento rielaborato l'autore si concentra invece su quanto la gioia della fine dell'esilio risulti incompleta fino a che «il tuo re (non) viene a te» (Zaccaria 9:9), ovvero fino al momento della rivelazione messianica. Utilizza anche citazioni lurianiche, in particolare riguardo al passaggio «abita fra le nazioni», che interpreta come il fatto che al popolo d'Israele si siano aggiunti stranieri. Prosegue spiegando come la «dura schiavitù» non sia in realtà altro che la sottomissione ai precetti divini e che la frase «i suoi persecutori l'hanno raggiunto mentre si trovava nell'angoscia» parli dei convertiti all'ebraismo che verranno ammessi anche nel giorno del messia.

Proseguendo ora nella lettura del secondo libro delle Lamentazioni troviamo:

2:1 “Come mai nella sua ira il Signore ha coperto con una nube la figlia di Sion? Egli ha gettato dal cielo in terra la gloria d'Israele e non si è ricordato dello sgabello dei suoi piedi nel giorno della sua ira”.

L'autore spiega il versetto partendo dal presupposto che le disgrazie ricadono sui figli d'Israele solo in seguito alla distruzione del Tempio:

“Tutte le profezie nefaste e malvagie che fece Geremia riguardo ad essi, non si riversarono su di loro se non dopo la distruzione del primo Tempio. E la ragione è che il Tempio fungeva per loro da protezione, come è scritto in *Tanḥuma (midraš)* Numeri 28, «Non c'era uomo a Gerusalemme e nella sua mano la colpa».

Questa è la ragione che Coen adduce anche per risolvere un uso apparentemente improprio della *consecutio temporum*:

“come mai nella sua ira il Signore coprirà con una nube la figlia di Sion? Perché ha detto עֵיב al futuro che invece nella prima Lamentazione parla al passato “come mai sedette solitaria”. [...] avrebbe dovuto dire «come mai ha coperto», così come ha scritto «egli ha gettato dal cielo in terra [...]». Perciò è detto «come mai nella sua ira il Signore coprirà», poiché riguardo alle tragedie che oscurano gli occhi di Israele, (avverranno) dopo che «egli ha gettato dal cielo in terra la gloria d'Israele» con la distruzione del Tempio, da allora in avanti si compiranno tutte le profezie nefaste, e perciò l'espressione יְיָ אֱדַנִּי con le lettere דִּינִי⁶⁰⁶, poiché prima che fosse distrutto il Tempio (il Signore) era misericordioso con Israele, dopo (al contrario) incombe su di lui con giudizio.

Inoltre, diviene (maggiormente) comprensibile lo scritto con ciò che troviamo in *Šemot rabba* 25, ovvero che nello stesso modo in cui l'olio illumina, così il Tempio rischiara tutto il mondo, come è detto «le nazioni cammineranno alla tua luce⁶⁰⁷». Così parlò il Santo Benedetto Egli Sia a Mosé «che ti portino olio puro di olive schiacciate⁶⁰⁸, non perché io abbia bisogno di loro, ma per elevarvi dinnanzi a tutte le nazioni, che dicano Israele illumina tutto. Poiché ecco dal luogo in cui si trova il Tempio è creata la luce, come è scritto in Genesi 3. Questo è ciò che significa lo scritto «come mai nella sua ira [...]» poiché fino ad ora Israele aveva illuminato tutto, e ora si adombra la sua luce «ha gettato dal cielo in terra la gloria d'Israele», poiché la stessa magnificenza e grandezza che avevano dinnanzi alle nazioni, ora è gettata a terra con la distruzione del Tempio.

⁶⁰⁶ Radice legata al termine giudizio.

⁶⁰⁷ Isaia 60:3

⁶⁰⁸ Levitico 24:2

«E non ha ricordato il supporto dei suoi piedi» si riferisce qui al Tempio (distrutto), «nel giorno della sua ira» indica il 9 di Av, giorno in cui accaddero cinque cose che meritavano una punizione divina. [...] «Il lebbroso, affetto da questa piaga [...] si coprirà la barba e griderà [...]»⁶⁰⁹», quando Israele venne esiliato tra le nazioni del mondo non ci fu uno tra loro che riuscì a pronunciare una parola dalla Torah. Perciò è scritto «Come mai coprirà» al futuro, poiché oscurerà tutto Israele, e ha usato l'espressione la figlia di Sion, poiché da Sion sorgerà la Torah. E inoltre viene utilizzata l'espressione la figlia di Sion connessa all'interpretazione di «l'Eterno ama le porte di Sion»⁶¹⁰», le porte meravigliose dell'*Halakah*. E dopo che viene distrutto il Tempio si oscura tutto «mi ha fatto abitare in luoghi tenebrosi»⁶¹¹», questo è il Talmud babilonese, e questo è il significato del passaggio «ha gettato dal cielo in terra la gloria d'Israele» [...] «ha gettato dal cielo in terra», come dire ha gettato scagliando dal cielo in terra la gloria d'Israele, (come) le tavole della legge che erano per Israele onore e gloria, e sono le tavole della volontà di Dio. Si riferisce alle prime tavole, e viene rinnovata la *Halakah* nel momento della distruzione”.

Coen procede poi parlando di relazioni sessuali proibite e dell'obbligo della circoncisione, precetti violati e che hanno contribuito alla distruzione del *Bet ha-mikdaš*. Nel *deraš* l'autore si concentra poi su come il Signore abbia sì lasciato che i nemici distruggessero il Tempio ma solo perché «il Santuario era lo sgabello dei suoi piedi e non la Sua dimora», e ancora «non era né lo sgabello né la dimora adatto, perché ancora non era nel mondo». Viene in qualche modo relativizzata dunque la punizione divina della distruzione del Tempio, sottolineando quanto non fosse la dimora adatta per il Signore, e come verrà invece ricostruita in modo appropriato nell'era messianica.

2:2 “Il Signore ha distrutto senza pietà tutte le dimore di Giacobbe; nella sua ira ha demolito le fortezze della figlia di Giuda, le ha gettate a terra, profanando il regno e i suoi capi”.

“Si comprende questo versetto con il *midraš* contenuto nella raccolta Lamentazioni

⁶⁰⁹Levitico 13:45

⁶¹⁰Salmi 87:2

⁶¹¹Lamentazioni 3:6

riguardo al passaggio «tutti i suoi amici l'hanno tradita⁶¹²». [...] «ha gettato dal cielo in terra», ed è scritto «il Signore ha pigiato come in un tino⁶¹³». Entrarono tutti a Gerusalemme e furono abbattute le barriere, questo è ciò che è scritto, «il Signore è divenuto come un nemico; ha divorato Israele⁶¹⁴ [...]». Con questo passaggio si chiarisce l'espressione «il Signore ha distrutto senza pietà tutte le dimore di Giacobbe». Vennero distrutte le barriere di Gerusalemme è ciò a cui si allude con l'espressione «nella sua ira ha demolito le fortezze della figlia di Giuda». [...] «Tu mi hai persuaso, o Eterno, e io mi sono lasciato persuadere⁶¹⁵». Giunsero i nemici e stabilirono il loro altare sul monte del Tempio [...] ed è scritto לו e letto ולו, ad indicare che non è sufficiente che sia distrutto il Santuario, non avrà infatti pietà nemmeno delle case dei saggi che subiscono la stessa sorte della dimora divina, il Tempio”.

L'autore riesce questa volta a dare una lettura positiva del versetto avvalendosi di numerose citazioni, in particolare del libro dello Zohar. Afferma così come in realtà sia un fatto da considerare positivo che Dio abbia distrutto il Tempio e le dimore dei saggi, perché ha scelto di abbattere la sua furia su legno e pietra per preservare i suoi figli, e non riversarla su di loro massacrandoli nel sangue. Inoltre la distruzione del Santuario viene nuovamente relativizzata come annientamento dello sgabello di Dio e non della Sua dimora.

2:3 “Con ira ardente egli ha infranto tutta la potenza d'Israele, ha ritirato la propria destra davanti al nemico, ha bruciato in mezzo a Giacobbe come un fuoco fiammeggiante che divora tutt'intorno”.

“«Profezia contro la Valle della Visione [...]» (Isaia 22:1) nel momento in cui il Signore decise di distruggere il Tempio affermò per tutto il tempo che sono stato presente in esso (nel Tempio) (loro, i figli d'Israele) non vi si sono recati, così lo farò conquistare davanti ai loro occhi e giurerò che non avrò più bisogno di lui (del Tempio) fino al

⁶¹²Lamentazioni 1:2

⁶¹³Lamentazioni 1:15

⁶¹⁴Lamentazioni 2:5

⁶¹⁵Geremia 20:7

tempo della fine (chiamato ‘*Et Qes*⁶¹⁶), arriveranno i nemici e lo distruggeranno immediatamente. Il Signore ha giurato con la Sua destra e l'ha ritirata poi dietro di lui, ed è scritto «ha ritirato la propria destra davanti al nemico», in quel momento entrarono i nemici nel Tempio e lo bruciarono. [...] Ed è scritto «Con ira ardente egli ha infranto tutta la potenza d'Israele», che significa che ha distrutto i saggi, la vera potenza d'Israele, è da loro infatti che comincia la punizione divina come è scritto «così essi cominciarono dagli anziani» (Ezechiele 9:6) e questo spiega l'espressione «ha ritirato la propria destra davanti al nemico», «ma non avvicinatevi ad alcuno su cui ci sia il segno» (Ezechiele 9:6) «incominciate dal mio Santuario» (Ezechiele 9:6)».

Coen cerca di reinterpretare anche questo passaggio in una prospettiva ottimistica e messianica «E stroncherò tutta la potenza degli empi, ma la potenza dei giusti sarà esaltata» (Salmi 75:10), giungendo alla conclusione che il Signore è Padre sia dei misericordiosi che dei malvagi che si ribellano. La salvezza e la redenzione – che arriveranno per certo - restano due concetti fondamentali anche in questo commento.

Lamentazioni 3:1,2,3 “Io sono l'uomo che ha visto l'afflizione sotto la verga del suo furore. Egli mi ha guidato e mi ha fatto camminare nelle tenebre e non nella luce. Sì, contro di me egli ha volto ripetutamente la sua mano tutto il giorno”.

“Farà ritorno il profeta, desolato alla vista della prima distruzione, e si meraviglierà molto di come si susseguano i momenti nefasti a lui rivelati. Il Signore gli si manifesta una seconda volta per anticipare che giungerà una disgrazia terribile, la seconda distruzione, accennata all'inizio della composizione. Ora riordiniamo gli eventi. Poiché ecco che in Lamentazioni 1 abbiamo commentato la distruzione del Tempio, come è scritto «poiché questa città è stata per me una provocazione della mia ira e del mio furore [...] perciò la farò scomparire dalla mia presenza⁶¹⁷». [...] è risaputo che è la distruzione del Santuario ad aver causato l'invasione della città, poiché il solo scopo dei nemici era quello di distruggere il Tempio, come è scritto, una voce divina (parlò) a Nabucodonosor «distruggerò le loro case dalla via». [...] Ed ecco nel trattato *Šabbat*

⁶¹⁶ Termine che ricorre nel Libro di Daniele, 12:4 e 12:9.

⁶¹⁷Geremia 32:31

capitolo 5, scrive Rabbi Yehuda che disse Samuele «quando Salomone sposò la figlia del Faraone⁶¹⁸», «scese Gabriele e piantò un bastone nel mare, ed emerse un cumulo di sabbia, su di esso venne costruita la grande città di Roma», è stato tramandato nella tradizione *baraita*⁶¹⁹: in quell'esatto giorno che Yerobo'am introdusse due vitelli d'oro, uno in Bet-El e l'altro in Dan, fu costruito un solo piccolo riparo, che fu la prima casa edificata lì. [...] «Sgrida la bestia dei canneti, il branco dei tori con i vitelli dei popoli⁶²⁰». Nel trattato talmudico *Pesaḥim*, disse il Santo Benedetto Egli sia a Gabriele «Sgrida la bestia dei canneti». Sgrida la bestia che abita nei canneti è un'espressione legata al fatto che Gabriele abbia piantato un bastone - o una canna - per costruire una città, e quando giungerà il tempo della loro sconfitta dirà a lui il Santo Benedetto Egli sia che si vendicherà di loro, e l'espressione «che viveva tra i canneti», si riferisce dunque al canneto ricordato in precedenza, che cresce poi e si moltiplica in diversi canneti. Inoltre riguardo al gruppo degli eroi, che divennero eroi a causa dei vitelli che fece Yerobo'am nelle tribù d'Israele, come scrisse Rashi riguardo a questo passaggio «Certo, egli ama i popoli»⁶²¹. E così «Essi chiameranno i popoli al monte»⁶²². [...] E questo è ciò che è scritto in Re 1:14. «Inoltre il Signore percuoterà Israele, il cui agitarsi sarà simile all'agitarsi di una canna sull'acqua. Eliminerà Israele...⁶²³». [...] E come ci si lamenta in *Eika* 1 che mancavano in Israele saggezza, coraggio e ricchezza, enumerando tre elementi, così sono tre le espressioni «gremita di popolo, la grande tra le nazioni, la principessa fra le province». [...] Anche ora al momento della seconda distruzione è detto «io sono l'uomo che fu coraggioso» [...]. Con l'espressione «ha visto la povertà» si riferisce alla ricchezza, non c'è infatti povertà peggiore della povertà di conoscenza [...] e ancora diviene comprensibile con ciò che è scritto nel trattato *Hagiga* capitolo 1, «il Santo Benedetto Egli Sia non ha trovato in Israele virtù ma solo povertà. La gente ha detto che la povertà è cosa buona per gli ebrei [...]»⁶²⁴. Questo è ciò che è scritto «io sono l'uomo che ha visto la povertà più che in ogni altra nazione, e

⁶¹⁸Trattato talmudica Šabbat 56 b.

⁶¹⁹ Insegnamenti non inseriti nella Mišna, la tradizione orale.

⁶²⁰Salmi 68:30

⁶²¹Deuteronomio 33:3

⁶²²Deuteronomio 33:19

⁶²³Primo Libro dei Re 14:15

⁶²⁴Trattato Hagiga 9b

le loro colpe meritano che giunga su di loro la verga della Sua collera». [...] Nel momento in cui Gerusalemme ha meritato di essere distrutta, ha detto il Santo Benedetto Egli Sia a Geremia per mezzo di un angelo [...] verranno i nemici e entreranno nel Tempio in cui non c'è il nostro Signore, e lo saccheggeranno e lo distruggeranno [...]; egli è partito da Anatot per andare a Gerusalemme, ha rivolto i suoi occhi alla città e ha visto il fumo salire dal Tempio [...] e disse «Tu mi hai persuaso, o Eterno, e io mi sono lasciato persuadere» (Geremia 20:7) [...] questa è la canna che diviene capanna a causa della colpa di Yerobo'am, «Sgrida la bestia dei canneti, il branco dei tori con i vitelli dei popoli» (Salmi 68:30), significa che sono diventati tori assieme ai vitelli dei popoli. E dirà anche «buio e non luce», per indicare che se anche era stata concessa l'autorità di costruire il Tempio, ecco questo era buio e non luce, poiché vi mancavano le virtù necessarie, in particolare *orim ve'tomim*⁶²⁵, «come mai il signore ha coperto...» (Lamentazioni 2:1) [...] «Egli mi ha guidato nelle tenebre e non nella luce» (Lamentazioni 3:2) [...] E allo stesso modo verranno compresi tutti i passaggi «Io sono l'uomo che ha visto l'afflizione..» (Lamentazioni 3:1) durante l'apertura delle porte del palazzo, commovente alla vista più del resto, e come commenta Rashi, «vennero aperte da Dio (le porte del palazzo) come segnale per i nemici di entrare e profanare»⁷.

Coen reinterpreta poi il passo riferendosi principalmente a Zaccaria e al fatto che il Signore porrà fine alle sofferenze dell'uomo. «Quindi alzai gli occhi e guardai, vidi quattro corna» (Zaccaria 2:1); «Sono le corna che hanno disperso Giuda, Israele e Gerusalemme» (Zaccaria 2:2), «Poi il Signore mi fece vedere quattro operai» (Zac. 3:3), il tutto viene commentato con promesse di redenzione e di venuta messianica, le corna citate in Zaccaria vengono infatti date e tolte dal Signore, passando da Israele alle nazioni del mondo, ma solo Sion alla fine sarà salvato.

Cita poi un estratto della collezione di *midrašim* aggadici *Pesiqta Rabbati* 37:1 in cui si parla delle tenebre in cui giace Israele:

“«Egli mi ha guidato e mi ha fatto camminare nelle tenebre e non nella luce» Rabbi Yehošua ben Levi disse a Elia: quando arriverà il Messia? Elia gli rispose: vai a chiederglielo. Rabbi Yehošua ben Levi chiese: e dove si trova? Elia gli rispose:

⁶²⁵ Tradotte con i termini di luci e perfezioni, indicano un'antica tecnica divinatoria .

all'entrata della città di Roma. Rabbi Yehošua ben Levi gli chiese: e qual è il segno identificativo tramite cui posso riconoscerlo? Elia rispose: siede tra i poveri che soffrono per malattia. Tutti loro slegano le loro bende e le legano tutte in una volta sola, ma il Messia slega le bende e le lega una alla volta dicendo: forse sarò necessario affinché giunga la redenzione, tuttavia non leggerò mai più di una benda (alla volta), così ciò che farò non sarà cancellato”.

Passando poi al quarto libro delle Lamentazioni leggiamo il primo versetto:

“Come si è annerito l'oro, si è alterato l'oro migliore! Le pietre del Santuario sono sparse all'imbocco di tutte le strade” (4:1), passaggio che Coen commenta come suo solito prima da un punto di vista letterale soffermandosi nuovamente sui tempi dei verbi e citando largamente da Bibbia e Talmud, per costruire poi una visione futura consolatoria

“[...]in futuro (il Tempio) sarà costruito con pietre preziose come è scritto «e ti fonderò sugli zaffiri. Farò i tuoi merli di rubini» (Isaia 54:11-12) [...] e inoltre in Isaia i futuri domini di Gerusalemme saranno pieni di pietre meravigliose e preziose, e tutto Israele verrà e ne prenderà, «e tutto il tuo recinto sarà di pietre preziose» (Isaia 54:12).

L'autore è convinto che l'espressione «Come si è annerito l'oro» si riferisca quindi al primo Tempio e «si è alterato l'oro migliore» al secondo Tempio, e aggiunge che il terzo Tempio verrà costruito con pietre buone e preziose “e che le pietre del Santuario sono sparse all'imbocco di tutte le strade poiché non solo il Tempio sarà costruito con esse ma anche le strade e le costruzioni di Gerusalemme ne saranno piene[...]”.

Continua commentando Lamentazioni 4:2 “I preziosi figli di Sion valutati come oro fino, come mai sono ritenuti quali vasi di argilla, frutto delle mani di un vasaio?”. Citando largamente da *Sanhedrin*, *Gittin* 5, Rashi e riferendosi a Isaia 60, Coen spiega come:

“nello stesso momento in cui il Santo Benedetto Egli Sia dona la Torah e la pone sul suo petto, fa brillare la luce d'Israele da un capo all'altro del mondo [...], come mai sono ritenuti quali vasi di argilla, poiché quando si rompono non si riparano, così il Signore

non ha riparato la nazione ma l'ha cambiata, ed ecco Israele che è creato dalle mani del Santo Benedetto Egli Sia «Poiché l'Eterno ha scelto per sé Giacobbe e Israele come suo particolare tesoro» (Salmi 135:4) e in futuro godranno di grande importanza [...] E questo è ciò che è scritto nella raccolta Isaia 60, nello stesso momento in cui il Santo Benedetto Egli Sia fa brillare la luce del messia e di Israele e vengono tutti alla loro luce come è detto «Le nazioni cammineranno alla tua luce» (Isaia 60:3) e tutti s'inginocchiano sui loro volti davanti al messia e davanti a Israele e dicono saremo servi tuoi e di Israele [...]"

Lamentazioni 4:3 “Perfino gli sciacalli porgono le mammelle per allattare i loro piccoli, ma la figlia del mio popolo è divenuta crudele come gli struzzi del deserto.”

Coen stabilisce qui un paragone con i figli di Sion, che sono passati dall'essere misericordiosi ad essere crudeli, cita da Daniele 3 i passaggi riguardanti Nabucodonosor e il sogno:

«Sei tu, o re, che sei diventato grande e forte; la tua grandezza è cresciuta ed è giunta fino al cielo e il tuo dominio fino alle estremità della terra» (Daniele 4:22), «Questa è l'interpretazione, o re; questo è il decreto dell'Altissimo, che è stato emanato riguardo al Re mio Signore» (Daniele 4:24). Sempre rifacendosi alla vicenda di Daniele, Coen cita il *Midraš Tankuma, Mišpatim* e nuovamente lo *Zohar Šemot* e Luria, ragionando anche sull'uscita dall'Egitto e attribuendo lo stesso ruolo agli sciacalli e al Faraone.

Per quanto riguarda la rilettura positiva del testo - filo conduttore di tutto il commentario - sostiene che l'espressione «Perfino gli sciacalli porgono le mammelle..» significhi ciò che è scritto in Isaia 60:16, «Tu succhierai il latte delle nazioni, succhierai alle mammelle dei re..ma la figlia del mio popolo è divenuta crudele come gli struzzi nel deserto», che interpreta, rifacendosi a Rashi, spiegando che le azioni crudeli che si sono riversate su Israele saranno consolate, e ciò che è gli è stato tolto verrà restituito e ne sarà aggiunto molto di più.

Passa poi all'ultimo libro del rotolo, Lamentazioni 5:1 “Ricordati, Eterno, di quanto ci è accaduto, guarda e vedi il nostro obbrobrio”.

Questo versetto si riferisce al fatto che l'oblio della Torah sia la causa principale della

diaspora, poiché Israele ha perso la Torah di Dio. È costruito però in egual misura anche sulla consolazione e sulla salvezza che scaturiranno dal merito della Scrittura:

“i saggi e chiunque si sia impegnato nello studio della Torah tornerà e metterà le mani sul suo compenso. [...] ogni nazione copierà la Torah e la tradurranno pensando che li riguarda, ma dice a loro il Santo Benedetto Egli Sia «Chi tra di loro può annunciare questo» (Isaia 43:9) [...] questa è la Torah orale che non è trasmessa se non a Israele [...] poiché l'Eterno predisse che le nazioni del mondo avrebbero in futuro tradotto la Torah e l'avrebbero letta in greco e avrebbero affermato di essere Israele. [...]. La spiegazione dell'espressione «Ricorda Eterno» è che noi abbiamo ricevuto la Torah mentre le altre nazioni l'hanno rigettata, e ora Signore guarda e osserva la nostra disgrazia”.

Anche il versetto successivo 5:2 “La nostra eredità è passata a stranieri, le nostre case a estranei” si fonda sull'importanza dello studio della Torah, che è la nostra eredità, e le case rappresentano qui per Coen il Tempio profanato dai nemici. Nella rivalutazione messianica finale, l'autore aggiunge che questo versetto diviene comprensibile con ciò che è scritto in Ezechiele 47:22 «Lo dividerete a sorte in eredità tra voi e gli stranieri che risiedono fra di voi e hanno generato figli in mezzo a voi», e ancora, «avranno anch'essi in sorte un'eredità in mezzo alle tribù d'Israele, perché ti espanderai a destra e a sinistra; la tua discendenza possederà le nazioni» (Isaia 54:3).

Alla fine dell'opera Coen inserisce i quindici *Šir ha-ma'alot* (“Cantici dei gradini”, Salmi 120-134), componimenti che si caratterizzano per la densità di lodi che contengono.

2.2. אבות עולם, *Avot Olam*, I padri dell'universo

Avot Olam, letteralmente “I padri dell'universo”, è un dettagliatissimo commento dei *Pirkei Avot* di Binyamin ben El'azar Coen Vitale da Reggio, pubblicato presso la Stamperia Bragadina di Venezia nel 1718.

Nel cappello introduttivo l'autore spiega come questo scritto giunto successivo ad altri due - il già analizzato *Alon Bakut* ed *'Et ha-zamir* di cui parleremo a breve - abbia rafforzato e in qualche modo completato la sua opera letteraria: “su di lui fiorirà la sua corona (Salmi 132:18)”, infatti “una corda a tre capi non si spezza (Ecclesiaste 4:12) dalla sua tenda, dal suo rifugio sicuro”.

Coen sottolinea poi come lo scopo di questo commento, in linea col ruolo del trattato *Avot* nella tradizione ebraica, sia quello di mostrare “all'uomo il suo dovere (Giobbe 33:23)”. “Il capitolo dei Padri” infatti, contenuto in *Nezikin*, il quarto ordine della *Mišna*, è il trattato che raccoglie le massime e gli insegnamenti di natura etica dei saggi d'Israele. Il prestigio che assume nella letteratura rabbinica può essere paragonato a quello di cui gode il “Libro dei Proverbi” nelle Scritture: il loro fine è quello d'indicare la via che porta alla devozione più adeguata.

I *Pirkei Avot* si compongono di cinque capitoli, a loro volta suddivisi in paragrafi. Le prime quattro sezioni presentano i detti, concisi ed efficaci, di sessanta dotti *mišnaici*. Le massime traggono spesso spunto da insegnamenti o principi biblici, ampliandoli, riassumendoli o contestualizzandoli in modo innovativo, per esempio in relazione alla vita quotidiana.

Il quinto capitolo – probabilmente compilato da una mano diversa – si differenzia invece dai precedenti passando improvvisamente, ad eccezione degli ultimi quattro paragrafi, ad uno stile che punta sull'anonimato, non indicando più i nomi dei saggi cui attribuire i diversi insegnamenti.

Il trattato *Avot* è divenuto col tempo anche un punto di riferimento liturgico, integrato nel servizio del Sabato pomeriggio durante i mesi estivi (quelli che vanno da *Pesaḥ* a *Roš ha-Šana*).

A partire dai *siddurim* antichi, la raccolta compare arricchita da una sesta sezione che raccoglie sentenze rabbiniche non incluse nella *Mišna*, le *baraitot*, intitolate *Kinyan Torah* (acquisizione della Legge).

I *Pirkei Avot*, forse per la natura distante dalla normativa *halakica* (la legge ebraica) e d'ispirazione squisitamente morale ed etica, hanno sempre goduto di moltissima fortuna a livello di pubblico, sono stati ampiamente studiati e analizzati, come si evince dallo straordinario numero di commentari che hanno ispirato.

Di seguito, per dare un'idea del fenomeno cui mi riferisco, riporterò solo i testi di commento ad *Avot* che vennero stampati in Italia tra la fine del 1400 e il 1700⁶²⁶:

“פירוש משנת אבות” Piruš mišna Avot, Commento alla mišna dei Padri”, introduzione e traduzione di Samuel ben Judah Aben Tibbon, Soncino, 1484

מסכת אבות עם פירוש הרמב"ם ועם פירוש הרב עובדיה ספורנו” Maseket Avot ‘im piruš ha-Rambam we ‘im piruš ha-Rav Ovadia Sforno, Trattato dei padri con commento di Maimonide e di Rav Ovadia Sforno”, Bologna, 1540

פירקי אבות עם פירוש רבינו משה בר מיימון ועם פירוש דון יצחק אברבנאל וקרא בשם נחלת אבות” Pirke’Avot ‘im piruš rabenu Mošeh bar Maimon we ‘im piruš don Iṣḥak Abravanel we - qara ba-šem Naḥalat Avot, Trattato dei Padri con commento del nostro maestro Mosè Maimonide e col commento di don Iṣḥak Abravanel, intitolato Eredità dei padri”, Venezia, 1545

פירוש מסכת אבות אשר חיבר הר' יהודה בכמ"ר שמואל לירמה ספרדי וקרא שם הספר הזה לחם יהודה , Piruš mesket Avot ašer ḥiber ha-Rav Yehuda Lerma sefardita we-qara šem ha-sefer ha-ze Leḥem Yehuda, Commento al Trattato dei Padri composto dal rabbino Yehuda Lerma sefardita, e intitolato Leḥem Yehuda, il pane di Yehuda”, Sabbioneta, 1554

⁶²⁶ Ho individuato questi commentari nei cataloghi della British Library - J. Zedner - e della Bodleyan Library - M. Steinschneider.

מסכת אבות עם פירוש רבינו משה בר מיימון עם הקדמת שמונה פרקיו וגם פירוש רבינו שלמה נדפס“
שנית, Maseket Avot ‘im piruš rabenu Mošeh bar Maimon ‘im ha-qadmat šmone pirkav
we-gam piruš rabenu Šlomo nidfas, Trattato dei Padri con commento del nostro maestro
Maimonide e un'introduzione di otto capitoli; inoltre, un commento del nostro maestro
Salomone", Mantova, 1560

“פירקי אבות עם פירוש רבינו משה בר מיימון ועם פירוש נחלת אבות“, Pirkei Avot ‘im piruš rabenu
Mošeh bar Maimon we ‘im piruš Naḥalat Avot, Trattato dei Padri con commento del
nostro maestro Mosè Maimonide e col commentario Eredità dei Padri”, Venezia, 1566

ספר מדרש שמואל והוא באור על פרקי אבות מהחכם שמואל די אוזידא והנה האשל הגדול הרש"י נצב“
Midraš Šmuel we hu beur ‘al Pirkei Avot me ha-ḥakam Šmuel de Uçeda... , spie-
gazione dei Pirkei Avot del saggio ben Isaac de Uçeda...”, Venezia, 1579; Venezia,
1585, Venezia, 1600

“ספר מילי דאבות“, Sefer milei deAvot Parole dei Padr”i, Hayyun, Joseph ben Abraham,
Venezia, 1600

“ספר נחלת זבי“, Sefer Naḥalat Zvi Eredità di Zvi, Commentario del trattato *Avot*”,
Venezia, 1659

“זה ספר אבות עולם פירוש על מסכת אבות אשר און כמוהר"ר בינימן כהן“, Ze sefer Avot Olam...
commentario ai Pirkei Avot di Binyamin Coen Vitale da Reggio”, Venezia, 1718

“פירקי אבות עם פתרונו בלשון ספרד“, Pirkei Avot ‘im pitrono belašon sefarad, Pirkei Avot
con interpretazione in linguaggio spagnolo”, Venezia, 1739

“ ספר מגן אבות על מסכת אבות אשר חיבר כמההיר שמעון בר צמח ”, Sefer Magen Avot., sul trattato dei Padri, scritto dal saggio Simeon ben Zemah Duran”, pubblicato da C. J. Ben T. Duran, Livorno, 1762

“ Ze sefer toledot Šimšon..Storie di Šimšon di Šimšon Hayyim Nahmani (1707-1779)⁶²⁷”, pubblicato a Livorno nel 1766

פרקי אבות, (Pirkei Avot), traduzione degli Signori S. Calimani e J. Saraval, Mantova, 1777

Tra i commentari più celebri antecedenti al periodo qui preso in considerazione e non stampati in Italia bisogna ricordare פירוש המשניות (Piruš ha-mišnaiot), il commentario alla *Mišna* scritto da Mosè Maimonide nel 1158 e נהלת אבות (Naḥalat Avot, Patrimonio dei padri) di Isaac ben Judah Abravanel, stampato a Costantinopoli nel 1505.

Prima di entrare nel vivo del suo commento, Binyamin Coen compone una lunga introduzione in cui traspare tutta la sua attitudine cabalistica nel leggere e spiegare il mondo terreno in stretta connessione col mondo celeste, tendenza che come vedremo si confermerà ampiamente anche nella sua produzione poetica. Così l'autore scrive “gioirà il padre e si rallegherà la madre quando i frutti dei loro lombi li chiameranno semplicemente madre e padre” e continua con un complesso parallelismo sulla creazione cosmica e quella che avviene nel ventre materno. Sviluppando questa tematica che va a connettere la creazione divina con quella umana e corporea, passa poi a descrivere le varie tipologie di padre - “dunque ci sono tre padri, colui che genera, colui che cresce, colui che guida e insegna, e Dio li ha creati tutti «il suo popolo e il gregge del suo pascolo» (Salmi 100:3)”, costruendo il paradigma del padre ideale, plasmato sul modello biblico.

La paternità non si limita infatti all'atto generatore, האב המוליד (il padre che procrea), ma si concretizza nella guida dei figli, nell'insegnamento della *Torah* e nell'esercizio della volontà e dell'autorità: “Chi risparmia la verga odia il proprio figlio” (Proverbi 13:24).

⁶²⁷ Nato a Modena, studiò Cabala proprio con Rabbi Binyamin Coen Vitale da Reggio.

Coen prosegue su questa tematica che possiamo assumere come tipica degli autori seicenteschi, come sottolinea Cristiana Facchini parlando dei sermoni di Isacco Cantarini: “padri e figli [...] argomento caro alla cultura seicentesca, vale a dire la trasmissione ereditaria della nobiltà e della virtù, della ricchezza e dell'onore ad essa associate, ma anche della conoscenza e della saggezza”⁶²⁸.

Il rabbino piemontese argomenta quanto sia fondamentale un'educazione rigida e decisa che non permetta ai figli di ribellarsi ai padri, e porta in tal senso alcuni esempi tratti dalle Scritture, confermando il suo utilizzo costante di fonti e testi biblici, anche in quell'ottica didascalica e pedagogica tipica dell'epoca e che ricorrerà ampiamente nella sua raccolta poetica. In particolare fa riferimento a Ismaele, Esaù e Assalonne: tutti e tre, pur per motivazioni differenti, lasciati crescere senza una guida severa hanno poi abbandonato la retta via e la parola della *Torah*.

Lo stesso accade ad intere generazioni se non vengono ammonite e guidate a dovere; finiranno per assumere una condotta malvagia, chiamata da Coen "תרבות רעה", e desidereranno uccidere il loro padre e allontanarsi dalla Legge. L'ammonimento è infatti sinonimo di amore paterno e divino “perché proprio come un padre, di tanto in tanto castiga suo figlio; quando un padre lo fa, opera a beneficio di suo figlio; allo stesso modo Nostro Padre in cielo impiega tali mezzi a nostro vantaggio, visto che siamo suoi figli” (*Tur Ha-Aroch*, Deuteronomio 8:5)⁶²⁹.

Coen continua citando la Bibbia e riferendosi a come Abramo abbia punito suo figlio Isacco e gli abbia insegnato la *Torah*, mostrandogli dunque il cammino; allo stesso modo si è comportato Isacco con Giacobbe, e così quest'ultimo con i suoi figli. Spiega poi come l'educazione e la punizione dei figli vadano modulate e declinate di pari passo alla loro crescita, passando da una modalità più fisica a una esclusivamente verbale e fondata sulle capacità intellettive. Il processo educativo deve però cominciare già dall'infanzia, in caso contrario si rivelerà infatti inefficace.

Ancora, sull'importanza di crescere un figlio e non solo di generarlo, l'autore continua a portare ad esempio figure e parabole bibliche, come quella di Ruth e Noemi e della fi-

⁶²⁸ C. Facchini, “Le metamorfosi del corpo. Forme del sé e dignità dell'uomo”, saggio in corso di pubblicazione, p. 14.

⁶²⁹ *Tur HaAroch*, commentario della Torah scritto da R' Jacob ben Asher (c. 1269 - c. 1343), conosciuto come Ba'al ha-Turim.

glia del Faraone e Mosè, introducendo tra l'altro anche la tematica delle donne convertite e del loro ruolo nel popolo d'Israele.

Spiega infine come abbia deciso di commentare proprio il trattato *Avot* perché riunisce tutti gli insegnamenti e gli esempi che un padre dovrebbe dare a suo figlio per guidarlo sulla retta via.

Passando al commento testuale, di cui traduciamo e analizziamo alcuni passaggi significativi, leggiamo in apertura: “Tutto Israele ha la sua parte nel mondo a venire, come è scritto «tutti quelli del tuo popolo saranno giusti; essi possederanno il paese per sempre, il germoglio da me piantato, l'opera delle mie mani, per manifestare la mia gloria» (Isaia 60:21).

Questo è infatti, come sottolinea Coen, l'assunto fondamentale per poter comprendere il resto dell'opera: non credere che Israele avrà parte nel mondo a venire equivarrebbe a non avere fede nella risurrezione dei morti e nell'origine celeste della *Torah*, significherebbe essere un eretico e non tenere in considerazione la Legge orale. Aggiunge inoltre come sia fondamentale che il trattato *mišnaico* cominci con un principio positivo, che tutto Israele avrà parte nel mondo futuro, perché il Signore – comportandosi da padre esemplare - ci ha dato la *Torah* per guidarci ad essere dei figli adeguati.

Il primo versetto parla appunto della trasmissione della Legge divina:

“Mosè ricevette la *Torah* dal Sinai e la trasmise a Yeošua, e Yeošua agli anziani e gli anziani ai profeti e i profeti la consegnarono agli uomini della grande sinagoga. Essi erano soliti dire tre cose: siate cauti nel giudizio, allevate molti allievi, fate siepe intorno alla *Torah*”.

Coen commenta come l'uomo che si trovi in difficoltà rispetto a questioni terrene debba ricorrere all'insegnamento divino “ti leverai e salirai al luogo che l'Eterno, il tuo Dio, ha scelto” (Deuteronomio 17:8). Prosegue introducendo la tematica del dualismo che caratterizza la tradizione ebraica, che si divide in scritta e orale, e di come entrambe debbano essere tenute in egual considerazione, fondamentali per l'ammaestramento d'Israele e per la sua alleanza col Signore. Inoltre la *Torah* orale fornisce una garanzia ulteriore al popolo eletto poiché, a differenza di quella scritta, non può essere tradotta, e di conse-

guenza sottratta e usata per creare ambiguità su chi sia il “vero Israele”. Questo passaggio esprime un *topos* classico della tradizione polemica ebraico-cristiana: la ricezione e comprensione corretta della Bibbia da parte dell'universo cristiano, con conseguente declassamento della *Torah* ad Antico Testamento.

Coen prosegue col parallelismo paterno celeste e terreno, “Il segreto dell'Eterno è rivelato a coloro che lo temono ed egli fa loro conoscere il suo patto” (Salmi 25:14). Mosè è presentato come padre, maestro e guida “Or questa è la legge che Mosè espose ai figli d'Israele” (Deuteronomio 4:44), “Mosè ci ha prescritto una legge, un'eredità dell'assemblea di Giacobbe” (Deuteronomio 33:4).

Cita poi il *Mišne Torah* di Maimonide, soffermandosi sul dovere di “fare siepe attorno alla Torah” soprattutto quando “il momento lo richiede” (Yevamot 90b). Questa protezione va attuata attraverso tre elementi, הגזרות והתקנות והמנהגות, rispettivamente i precetti senza una spiegazione logica, le regole religiose e le usanze. Coen sottolinea inoltre che è considerato eretico non solo chi non crede nella resurrezione dei morti – come aveva già scritto precedentemente - ma anche chi cerca un presupposto razionale alle *mišvot* non avrà parte nel mondo a venire.

I tre principi fondativi del mondo corrispondono nel commento di Coen ai tre Padri d'Israele, ognuno con le sue peculiarità. Cita poi il commento di Rashi a Numeri 21, in particolare il passaggio

“Israele quindi mandò ambasciatori” (Numeri 21:21) associandolo ad un altro episodio biblico “Allora mandai ambasciatori dal deserto di Kedemoth” (Deuteronomio 2:25), in cui la missione è attribuita a Mosè. Questo parallelismo viene creato appositamente dall'autore poiché Mosè è Israele e viceversa, il che va a significare che il leader di ogni generazione rappresenta e diviene la generazione stessa, di conseguenza quando Mosè ha ricevuto la *Torah* sul Sinai è stato tutto Israele ad accoglierla. Si procede poi nell'analisi della catena di trasmissione della Bibbia, sempre allo scopo di dimostrare quanto sia fondamentale la Legge orale e come in ogni generazione si debba formare uno scudo attorno ad essa.

Commentando il secondo versetto:

“Šimon il giusto era uno degli ultimi membri della grande assemblea. Egli soleva affermare: su tre cose il mondo poggia: sulla legge, sul servizio divino e sulle opere di carità”

Coen torna su un argomento a lui caro e che ha trattato ampiamente nell'opera *Alon Bakut*, la distruzione del Tempio di Gerusalemme cui contrappone, in chiave positiva, la sopravvivenza d'Israele. Così come nello scritto sulle Lamentazioni, che cita infatti in modo diretto, decide di concentrare la sua analisi più che sulla distruzione del primo Santuario sulla ricostruzione del secondo e sul fatto che il popolo eletto trarrà infine forza e protezione da quest'esperienza apparentemente così tragica. Crea inoltre un parallelismo tra la Torah, che secondo la tradizione precede la creazione del mondo di mille anni, e il Tempio, anch'esso antecedente alla fondazione dell'universo “Trono di gloria eccelso fin dal principio è il luogo del nostro Santuario” (Geremia 17:12).

I tre principi su cui il mondo si fonda e che l'uomo deve perseguire durante l'esistenza terrena, sono propedeutici anche per quella a venire. Nella *Masseket Avot* questi assiomi si traducono nell'onore dovuto al padre e alla madre, nell'esercizio di azioni caritatevoli e nella mediazione pacifica tra due persone. Lo studio della *Torah* equivale a tutti e tre gli assiomi.

Coen continua il suo ragionamento commentando il terzo versetto della catena di trasmissione biblica:

“Antigono di Soko ricevette la tradizione da Šimon il giusto. Egli soleva dire: non siate come quegli schiavi che servono il loro padrone allo scopo di ricevere un premio; ma siate invece come quegli schiavi che non servono il loro padrone allo scopo di ricevere un premio: e che il timore del cielo sia sempre su di voi”

Coen attua quindi una distinzione tra i frutti del mondo terreno e quelli del mondo celeste, affermando quanto sia fondamentale servire il Signore senza la prospettiva di un risarcimento “perché, una volta sazio, non ti rinneghi” (Proverbi 30:9), “Ma Ješurun si è ingrassato e ha recalcitrato” (Deuteronomio 32:15).

Ancora con la metafora del rapporto tra padre e figlio, che sia essa una relazione terrena o incarni quella tra Israele e il Signore, Coen spiega il quarto versetto

“Jose, figlio di Joezer, di Zereda, e Jose figlio di Joḥanan, di Gerusalemme, ricevertero la tradizione dai precedenti. Jose figlio di Joezer, di Zereda, affermava: lascia che la tua casa sia luogo di incontro per i sapienti; avvolgiti nella polvere dei loro piedi; e bevi con sete le loro parole”,

sottolineando quanto rallegrì un genitore la vista di un figlio che ama la sapienza, contrapposta a chi invece dissipa la sua ricchezza in prostitute.

Dai versetti successivi l'autore estrapola l'importanza di avere un maestro, di circondarsi di discepoli e di cercare di redimere i malvagi col pentimento senza giudicare in modo repentino:

“Se hai visto uno studioso di *Torah* trasgredire un precetto durante la notte, non dubitare di lui durante il giorno; forse se ne è pentito nel frattempo” (Berakot 19a).

Coen sottolinea nel commento come si debba prestare molta attenzione al rischio di equipararsi al malvagio accompagnandosi a lui, impegnandosi invece per divenire un esempio ai suoi occhi così da volgere al bene anche le sue azioni.

L'autore insiste ancora sul giudizio divino e sulla condotta individuale “Chi persegue giustizia e misericordia troverà vita, giustizia e gloria” (Proverbi 21:21), “Difendete il debole e l'orfano, fate giustizia all'afflitto e al povero” (Salmi 82:3).

Particolarmente interessante come Coen commenta il versetto 10: “Šemaja e Avtalion ricevertero la tradizione dai precedenti. Šemaja affermava: ama il lavoro, odia la grandezza e non ricercare l'amicizia dei potenti”. Coen interpreta “il lavoro” in questione come la *rabbanut*, mestiere che non è per tutti, che va amato e per cui ci vuole una certa vocazione, di cui si deve rendere conto davanti ai re. Coen stesso era estremamente devoto al suo ruolo di rabbino comunitario, come abbiamo avuto modo di sottolineare ricostruendo la sua biografia.

Prosegue poi nella lettura del trattato e si sofferma sul fatto che sia necessario soppesare con molta attenzione le proprie parole, non inventare frottole e non riferire ciò che si è sentito da altri, citando ampiamente lo *Zohar Berešit*, ancora una volta una fonte cabalistica. Ragiona poi sul fatto che senza punizione non ci possa essere ricompensa, ma che il Signore nella sua misericordia possa decidere di dispensare dal castigo chi compie le *mišvot* e studia la *Torah*, portando loro solo riconoscimenti in assenza di comportamenti da redimere.

Le parole cui si deve prestare particolare attenzione secondo l'autore sono proprio quelle dei saggi, di coloro che si occupano di *Torah* e che tentano di rinnovarla e interpretarla. Questi infatti dovranno badare più degli altri a non pronunciare discorsi riguardanti la comprensione delle Scritture che non provengano direttamente dai loro rabbini e maestri, per non attirare su di sé le pene dell'esilio; anche l'omicidio involontario infatti esige esilio: "Insegna al saggio e diventerà ancor più saggio" (Proverbi 9:9) .

Continua poi Coen spiegando come la natura di un uomo si possa stabilire solo al momento della sua morte, non prima. Chi cresce nella *Torah* dal giorno della sua nascita a quello della sua fine sarà chiamato giusto e godrà di una buona fama, in ebraico שם טוב, e le sue buone azioni sono considerate סימן טוב, letteralmente buon segno. Viene sottolineato il fatto che il giorno della morte, il momento quindi del giudizio, cominci il giorno in cui si viene al mondo e, citando Luria, Coen afferma come si resti indecisi sulla caratura morale di un individuo fino a che non arriva il momento della tomba.

Ancora, insiste citando l'episodio di Hillel il vecchio (*Vaikra rabba* 34:3) che lascia lo studio per recarsi al bagno rituale, ragionando sulla divisione tra corpo e anima, su quanto sia fondamentale nutrire l'anima con lo studio della *Torah* e prepararla al giorno del giudizio, ma su come si debba anche onorare il corpo, santuario della *nešamah*. A tale proposito cita Maimonide e Luria.

Commenta ancora i celebri passi che riguardano il rapporto col prossimo sottolineando come il punto di partenza in questo senso sia "accogliere ogni uomo con viso piacevole", è da quest'azione che comincia il cammino per la verità della *Torah*. Bisogna inoltre trovare dei maestri e rispettarli, perché non proliferino le dispute e la *Torah* resti un'unica entità condivisa (Sotah 47b).

Ancora, sulla condotta adeguata a garantirsi la salvezza Coen si concentra sulle azioni più che sullo studio, indugiare troppo sulle parole, scrive, porta infatti alla colpa. Il silenzio si rivela spesso la soluzione migliore, o si tace o si cerca di dire solo il necessa-

rio, in particolare se si fa parte delle fila dei saggi. La via indicata da perseguire è quella incentrata sulla *ṣedaka* e lo *ḥesed*, i due elementi principali su cui si fonda la *Torah*. La *Gemilut Ḥasadim*, le azioni caritatevoli, è ciò che Coen riconosce invece come fondamento del mondo, inserendosi ancora una volta nella tendenza del suo tempo, che vedeva il fiorire delle associazioni caritatevoli sia in ambito cristiano che ebraico:

“Sion sarà redenta mediante la rettitudine” (Isaia 1:27) e solo pace e verità, *šalom* ed *emet* trionferanno sulla terra nel prossimo futuro, Benedetto sia il Signore per sempre.

2.3 גבול בנימין, *Gevul Binyamin*, Il confine di Binyamin

גבול בנימין (*Gevul Binyamin, Il confine*⁶³⁰ di *Binyamin*), il terzo – per cronologia - testo a stampa di Binyamin Coen Vitale da Reggio, è stato pubblicato ad Amsterdam nel 1726 presso la stamperia di Rabbi Šlomo ben R. Yosef Proops. È l'unica tra le opere di Coen a entrare nel mercato librario all'estero e non tramite la Bragadina di Venezia.

L'interesse principale di questo corposo scritto, che si compone di 720 pagine, è di natura biografica poiché fornisce svariate informazioni sull'autore e sulle sue relazioni personali e intellettuali. Come indicato subito di seguito al titolo infatti, si tratta di una collezione di דרושים (*derušim*), sermoni, composti in relazione alle varie *Parašot*⁶³¹ della *Torah*, le *Haftarot*⁶³², i sabati, i *Mo'adim*, le quattro *parašot* addizionali⁶³³ e i giorni בין המצרים⁶³⁴ (*ben ha'miṣraim*). Compagnano inoltre orazioni occasionali sotto forma di elogi funebri e di componimenti per matrimoni e circoncisioni. Il contenuto della predica era infatti determinato dal sezionamento liturgico della lettura della *Torah* e dal tema biblico ad esso connesso, e dalle festività e ricorrenze religiose. Per esempio in prossimità del capodanno e del *Kippur*, feste dell'espiazione, le omelie erano tendenzialmente incentrate su pentimento e peccato. In questo senso vedremo nella

⁶³⁰ גבול *gevul*, che significa limite o confine viene tradotto con la parola recinto in Isaia.

⁶³¹ Porzioni di *Torah* che si leggono durante il servizio sinagogale del Sabato.

⁶³² Estratti dei Profeti che si leggono durante il servizio sinagogale dopo la lettura della *Torah* in occasione del Sabato e delle festività.

⁶³³ "פרשת שקלים", "פרשת זכור", "פרשת פרה", "פרשת החודש", *paršat šekalim*, *paršat zakor*, *paršat parah*, *paršat haḥodeš*: sono quattro letture addizionali che si aggiungono alla liturgia del mese di Adar, o durante lo stesso o immediatamente prima.

⁶³⁴ Sono le tre settimane che vanno dal digiuno del 17 di Tamuz al digiuno del 9 di Av.

raccolta di Coen, così come Cristiana Facchini ha rilevato nella produzione del medico padovano Cantarini, quanto ricorresse la metafora tra peccatore e malato e predicatore e medico⁶³⁵, seguendo una tendenza barocca che poneva spesso al centro la malattia, il sangue e la diffusione della cultura scientifica⁶³⁶.

Nell'introduzione a *Gevul Binyamin* l'autore espone la scelta di comporre questa raccolta di omelie: “La gloria del re è nella moltitudine del popolo”⁶³⁷ ברוב עם הדרת מלך; Coen spiega infatti come i figli d'Israele si rechino nelle sinagoghe e nei *batei midraš* (luoghi dedicati allo studio della Torah) per ascoltare i *daršanim* (predicatori), e con l'azione stessa di riunirsi attorno al predicatore glorifichino il Signore. Lo stesso avviene quando i fedeli ascoltano le parole della Torah, לפיכך כשישראל שומעין דברי תורה אז מתעלה, “quando Israele ascolta le parole della Torah, anche allora si aumenta la sua gloria” והדרו e ancora leggiamo, sempre nel prologo: בשעה שהחכם יושב ודורש אני מוחל ומכפר עונותיהם של ישראל ולא עוד אלה בשעה שהם עונים אמן יהא שמיה רבא אפי' אם נחתם גזר דינם אני מוחל להם ומכפר עונותיהם “nel momento in cui un saggio si siede e inizia a predicare, Io perdono e assolvo le colpe di Israele”, Coen sottolinea così quanto fosse importante l'azione del *daršan* per la salvezza del popolo eletto, e la conseguente decisione di comporre una collezione di sermoni, inserendosi in una tendenza decisamente diffusa all'epoca dei ghetti. L'attività della predicazione era infatti molto in voga a cavallo tra Seicento e Settecento non solo nella compagine cristiana e protestante, che da sempre ne aveva fatto un elemento centrale della propria tradizione religiosa, ma anche per quella ebraica⁶³⁸, con particolare rilievo nel contesto della segregazione rinascimentale. Il predicatore ebreo delle sinagoghe cittadine si rivolgeva così - a conclusione della liturgia mattutina - ad un gruppo di fedeli vario - fatto di uomini, donne, bambini, studiosi e talvolta cristiani⁶³⁹. La presenza dei gentili nelle sinagoghe non è ancora del tutto chiara, poteva essere determinata da una curiosità di carattere puramente

⁶³⁵ C. Facchini, *Temi predicabili, riti collettivi, corpo politico*, opera in corso di pubblicazione, p. 141.

⁶³⁶ Idem, p. 145.

⁶³⁷ Proverbi 14:28.

⁶³⁸ A tal proposito si veda D. B. Ruderman, *Preachers of the italian ghetto*, University of California Press, 1992; C. Facchini, “Predicare nel ghetto : riflessioni sulla predicazione come performance rituale nel mondo ebraico di età barocca”, in *Non solo verso Oriente studi sull'ebraismo in onore di Pier Cesare Ioly Zorattini: I-II*.-(Storia dell'ebraismo in Italia. Studi e testi 1122-0716; XXX), Leo. S. Olschki, 2014; “Icone in sinagoga. Emblemi e imprese nella predicazione barocca di Yisḥaq Hayyim Kohen Cantarini”; in *Materia giudaica. Rivista dell'associazione italiana per lo studio del giudaismo. VII/I*, Giuntina, Firenze, 2002.

⁶³⁹ C. Facchini, “La voce del Dio vivente. I predicatori dei ghetti italiani”, opera in corso di pubblicazione, p. 1.

spettacolare e d'intrattenimento, o dalla volontà di carpire segreti cabalistici ed esoterici anche in funzione di un'azione conversionistica. Quello che è probabile è che il rischio di avere tra gli uditori soggetti esterni alla comunità religiosa determinasse un certo grado di auto-censura da parte dei predicatori, in particolare su argomenti cabalistici ed esoterici, facilmente strumentalizzabili.

Come scrive David Ruderman, le prediche composte nei ghetti italiani portavano con sé una specificità legata alla condizione delle comunità ebraiche dell'epoca. Rispetto al periodo medievale e rinascimentale infatti, i *daršanim* a cavallo tra Cinquecento e Seicento si interfacciavano con un pubblico fortemente condizionato dalle politiche oppressive di Papa Paolo IV e dei suoi successori, che - come abbiamo visto - agirono per un deterioramento della condizione legale e fisica della popolazione ebraica dello stato pontificio e del resto d'Italia, fino a giungere alla segregazione nei ghetti, ad episodi di espulsione e al rogo del *Talmud* (1553)⁶⁴⁰. A tutto ciò si sommava una fortissima spinta conversionistica, che prevedeva anche la comparsa di predicatori cristiani in sinagoga.

Questo nuovo panorama si rivelava ancora più tragico poiché seguiva un periodo relativamente positivo per l'ebraismo italiano, che dal tredicesimo al quindicesimo secolo era stato caratterizzato, come abbiamo già sottolineato, da politiche di privilegio a livello individuale (condotte), e da una fruttuosa commistione culturale.

Tornando alla costruzione della predica ebraica, questa poteva iniziare con un'invocazione divina, in ebraico *rešut*, o una *captatio benevolentiae* nei confronti dell'uditorio in genere o di gruppi specifici della congregazione; diversamente, poteva aprirsi direttamente col passo biblico legato alla lettura liturgica settimanale⁶⁴¹. L'esordio, qualunque esso fosse, era dunque seguito dall'argomento vero e proprio da porsi all'attenzione dei fedeli e poi da un epilogo, spesso accompagnato da un'invocazione messianica. Questo modello, conosciuto come *deruš* sefardita, si affermò in particolare dopo la cacciata dalla Spagna, ed è lo stesso cui si rifà anche Coen nella sua raccolta. Mosé Luzzatto descriveva questa costruzione omiletica come segue: “*thema*, versetto o gruppi di versetti appartenenti alla *parašah* settimanale cui è associato un detto rabbinico; corpo del sermone nel quale viene sviluppato un

⁶⁴⁰ Sugli ebrei italiani ai tempi dei ghetti è dedicato un intero paragrafo della tesi, precedente a questo capitolo.

⁶⁴¹ C. Facchini, “La voce del Dio vivente”, op. cit., p. 2.

argomento in modo approfondito [...]; conclusione che contiene una preghiera di redenzione, o inviti a compiere buone azioni o al pentimento”⁶⁴².

La performance orale poteva durare dai trenta minuti all’ora e mezza, e spesso se ne teneva una seconda più breve durante il servizio liturgico pomeridiano⁶⁴³.

Quasi sempre nell’epoca presa in considerazione la figura del *daršan* corrispondeva a quella di un rabbino, come nel caso di Coen. La predicazione infatti era parte determinante della formazione dei rabbini italiani rinascimentali, testimoniata e nutrita da numerosi trattati per la produzione sinagogale⁶⁴⁴. L’essere rabbini ordinati aiutava inoltre a consolidare la fama e la credibilità del predicatore, spesso aiutata da un ruolo sociale rilevante come quello di medico, o membro di una famiglia importante della comunità⁶⁴⁵.

La Cabala, diffusa all’epoca come abbiamo avuto modo di analizzare nella pratica religiosa, non era invece utilizzata in modo esplicito nella predicazione pubblica, forse anche a causa delle tensioni e delle divisioni che seguirono lo scoppio e la repressione del movimento sabbatiano, e per quell’auto censura impostasi dai predicatori come conseguenza della presenza cristiana in sinagoga⁶⁴⁶.

I temi dei sermoni erano una commistione tra la cultura e la formazione del predicatore stesso e gli interessi del suo pubblico⁶⁴⁷. I testi pubblicati, sulla scia delle numerosissime omelie cristiane che circolavano all’epoca, contribuivano infatti a creare un collegamento tra gli ambienti più colti delle comunità ebraiche e la cultura popolare⁶⁴⁸. Il predicatore si presentava come “un guardiano dei principi morali e religiosi, criticando aspramente i peccati e le colpe dei suoi ascoltatori”⁶⁴⁹. Nei sermoni di periodo rinascimentale infatti, inserendosi perfettamente in una tendenza diffusa all’epoca anche nella società cristiana, appare una forte tendenza al “disciplinamento che mira a formare la personalità di un ideale uomo ebreo e barocco”, in parte basato sui modelli della società

⁶⁴² Idem, p. 46.

⁶⁴³ Idem, p. 2.

⁶⁴⁴ Idem, p. 5.

⁶⁴⁵ Idem, p. 6.

⁶⁴⁶ Idem, p. 6.

⁶⁴⁷ Idem, p. 7.

⁶⁴⁸ D. B. Ruderman, *Preachers of the italian ghetto*, op. cit., p. 3

⁶⁴⁹ Idem, p. 29.

cristiana circostante in parte su sviluppi interni costruiti su trattati mišnaici come *Avot*, L'etica dei padri⁶⁵⁰. “La perfezione dell'uomo è [...] possibile attraverso una prassi e una conoscenza teologica che permette all'anima di elevarsi verso Dio e allontanarsi dalle sue forme più basse. In questo senso gli insegnamenti della Cabala possono essere proficuamente utilizzati nella predicazione senza essere espressamente citati”⁶⁵¹.

I sermoni sinagogali venivano pubblicati in ebraico, ma la prima stesura manoscritta era nel vernacolo locale, così come la performance orale. La lingua locale quindi faceva parte della tradizione ebraica già prima dell'opera dei riformatori ottocenteschi, e gli idiomi utilizzati per la predicazione erano molteplici in riferimento ad un solo autore⁶⁵². Torniamo ora all'introduzione di Binyamin Coen e all'ultima espressione citata (... בשעה בשר ומוחל ומכפר), che si rivela particolarmente interessante poiché ho scoperto essere una citazione⁶⁵³ diretta del *Sefer Švet Mussar* (Asse della condotta morale) di Eliyahu HaKohen Ha'Itamri (1659-1729), un'opera di natura etica stampata per la prima volta a Costantinopoli nel 1712 e divisa in 52 capitoli che corrispondono al numero di settimane in un anno.

L'elemento da sottolineare è che se ci si documenta su Eliyahu HaKohen Ha'Itamri si scopre immediatamente come Gershom Scholem lo definisca in un breve articolo un sabbatiano moderato, letteralmente שבתאי המתוני⁶⁵⁴. Il massimo esperto di Sabbatanesimo spiega come una delle ragioni che lo porta a identificare Ha'Itamri come seguace di Šabbetay Ševi sia proprio l'analisi delle opere di un grande predicatore coevo all'autore, appunto Binyamin Coen di Reggio. Lo studioso non dà alcuna indicazione specifica delle opere di Coen a cui si riferisce e si mantiene su un discorso estremamente generico, ma suppongo abbia in mente proprio *Gevul Binyamin*, in cui compare appunto la citazione diretta del *Švet Mussar*:

Questo metodo, per mia esperienza tipicamente scholemiano quando si tratta

⁶⁵⁰ C. Facchini, “Iconografia in sinagoga. La parola dipinta”, p. 21.

⁶⁵¹ Idem, p. 22.

⁶⁵² D. B. Ruderman, *Preachers of the italian ghetto*, op. cit., p. 3; C. Facchini, “Iconografia in sinagoga.”, op. cit., p. 128.

⁶⁵³ Eliyahu Ha-Kohen Ha'Itamri, *Švet Mussar*, 41:1. Quest'opera riscosse molto successo e venne tradotta in diverse lingue e pubblicata in oltre 45 edizioni differenti.

⁶⁵⁴ G. Scholem, Rav Eliyahu HaKohen Ha'Itamri e il Sabbatanesimo, in *Sefer ha-iuval lekavodo shel alexander Marx*, ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס, 1950, pp. 451-60

d'individuare un esponente post sabbatiano, si rivela portatore di una certa ambiguità, ed è lo stesso che lo studioso applica, come vedremo più avanti, anche in riferimento a una supposta affiliazione di Coen al movimento messianico. Scholem identifica infatti il rabbino piemontese come uno degli esponenti sabbatiani italiani di maggior rilievo senza fare però mai riferimento al contenuto delle sue opere, ma basandosi sul suo network relazionale e intellettuale; ugualmente Ha'Itmari viene arruolato dallo studioso nelle file sabbatiane essenzialmente perché citato da un autore da lui considerato sabbatiano a sua volta, appunto Coen⁶⁵⁵.

Sempre leggendo l'introduzione a *Gevul Binyamin* si trovano alcuni riferimenti biografici che aiutano ad identificare la data di nascita dell'autore, che riporta nel testo di essere stato ordinato rabbino ad Alessandria – dove ha avuto l'onore d'intraprendere l'attività di predicatore - nel 1675 all'età di 24 anni, confermando così il 1651 come anno di nascita. Ancora, aggiunge di aver preso servizio nel 1691 nella comunità di Reggio Emilia all'età di 40 anni.

Coen intrattiene poi il lettore sulla scelta del titolo dell'opera, *Gevul Binyamin* spiegando come sia coerente con la volontà di essersi mantenuto entro i propri limiti, “poiché non sono uscito dal mio confine” *כי לא יצאתי חוץ מגבולי*, riferendosi ai metodi ermeneutici tradizionali applicati all'interpretazione biblica:

“Tratto tutti i sermoni in modo letterale (פשוט), poiché ho seguito l'esempio di uomini saggi e sapienti, le cui parole sono come chiodi ben piantati⁶⁵⁶, mi sono impegnato fino alla fine⁶⁵⁷, tutto il tempo in cui lo spirito era dentro di me, così benedirò l'Eterno che mi consiglia⁶⁵⁸ e mi guida nella via della verità, che mi resuscita e mi supporta, e mi fa raggiungere lo scopo del mio lavoro, ovvero comporre per Lui le mie lodi, e questo mi è stato di consolazione tutti i giorni della mia esistenza, fino a che è giunta la mia preghiera ed è arrivata la pace del mio riposo, in te o Signore mi sono rifugiato”.⁶⁵⁹

⁶⁵⁵ Sul rapporto tra Binyamin Coen e movimento sabbatiano si tratta specificamente nella parte finale della tesi.

⁶⁵⁶ Ecclesiaste 12:11.

⁶⁵⁷ Salmi 119:112.

⁶⁵⁸ Salmi 16:7.

⁶⁵⁹ Salmi 31:2.

Coen illustra inoltre come abbia diviso la raccolta in un numero di parti corrispondenti al valore numerico delle lettere del proprio nome וחלקתי אותו לכמה חלקים בשם שלי. Così, i primi due sermoni להתלת מדרש e למעלת הצדיקים sono al posto della ב (bet, valore numerico 2) di Binyamin; segue la נ (nun, valore numerico 50), rappresentata da cinquanta sermoni וההפטרות הפרשיות⁶⁶⁰. Troviamo poi la י (yod, valore numerico 10) e i rispettivi dieci sermoni per le quattro *parašot* addizionali (פרשת שקלים, פרשת זכור, פרשת פרה, פרשת החודש) che si leggono in occasione dei quattro Sabati che cadono a cavallo tra il mese di *Adar* e quello di *Nissan*; successivamente compaiono i quaranta דרושים corrispondenti alla lettera מ (mem, valore numerico 40), in occasione dell'שבט הגדול (il Sabato che precede la festa *Pesah*, la Pasqua ebraica), delle “feste dell'Eterno”⁶⁶¹, dei ימים נוראים⁶⁶² (dieci giorni di penitenza) e dell'שבט שבוש, il Sabato che chiude i dieci giorni penitenziali appena citati. Per la seconda י (yod, valore numerico 10), sono composti dieci elogi funebri e ancora cinquanta sermoni per le *parašot* dell'anno a simboleggiare la seconda נ (nun, valore numerico 50).

Particolarmente interessanti da un punto di vista storico e biografico sono i dieci elogi funebri, dunque sermoni di natura occasionale, contenuti nella seconda parte della raccolta. Sono dedicati, in ordine di composizione, a Isacco Levi (morto a Modena nel 1680), Rabbi Yosef Haim Katzigin (morto a Casale nel 1681), Avraham Yosef Šlomo b. Mordekay Graziano⁶⁶³ (morto a Modena nel 1685), Šimšon Bachi (morto a Casale nel 1691)⁶⁶⁴, Elhanan David Carmi (morto a Reggio nel 1693), Moshe Šimšon Casili (morto a Mantova nel 1694), Samuel Aboab⁶⁶⁵ (morto a Venezia nel 1694), al suo maestro Mosè Zacuto⁶⁶⁶ (morto a Mantova nel 1697), Emanuel Sonino (morto a Reggio

⁶⁶⁰ Legati tra di loro con un metodo – si suppone esegetico – a detta dell'autore “nuovo, non utilizzato precedentemente” מה ענין זה על זה בדרך חדש לא שעהו הראשונים

⁶⁶¹ Levitico 23:4.

⁶⁶² I dieci giorni di penitenza che vanno dal primo al dieci del mese ebraico di *Tišri*.

⁶⁶³ Si veda la voce "Graziano, Abraham Joseph Solomon ben Mordecai", Simon Marcus (a cura di), in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 08, p. 42.

⁶⁶⁴ Nella *Jewish Encyclopedia* vol. 2, p 462, nella voce a lui dedicata a cura di Louis Ginzberg, George Alexander Kohut, Kaufmann Kohler, viene indicato come un fervente credente sabbatiano. Scrisse anche lui come Coen un commentario alle Lamentazioni e uno al Cantico dei Cantici citati nell'epistolario di Mosè Zacuto.

⁶⁶⁵ Si veda la voce “Aboab, Samuel ben Abraham”, a cura di Abraham David, in *Encyclopaedia Judaica*, seconda edizione, vol. 1, pp. 268-69. Noto per aver interrogato Nathan di Gaza giunto a Venezia quando era presidente del *Bet-din* (tribunale rabbinico) veneziano.

⁶⁶⁶ Per un elenco delle opere letterarie di Zacuto si veda A. Y. Lattes, “L'opera letteraria di Rabbi Moshè Zacuto”, in *La Rassegna Mensile di Israel*, (63:2), Maggio-Agosto 1997, pp. 1-26.

nel 1707), al suo amico e compagno di studi Abraham Rovigo⁶⁶⁷ (morto a Mantova nel 1713).

Di seguito sono analizzate più dettagliatamente le ultime due composizioni, quella per Zacuto e quella per Rovigo, due personaggi chiave – come abbiamo già visto - nella vicenda biografica di Coen: suo maestro e guida il primo, amico e collega di studi il secondo.

L'elogio per Mosè Zacuto compare come *deruš* 48 e si apre, come la maggior parte degli elogi funebri dell'epoca, con una formula commemorativa classica dove vengono indicati la data e il luogo della morte e dove è stata tenuto l'omelia:

“Perché l'arca di Dio è stata presa (1 Samuele 4:21) il cabalista di Dio, sapiente su ogni argomento; non vi è limite per lui rispetto alla pratica religiosa *הלכה למעשה*; mio maestro e guida, il nostro onorato e rispettato rabbino Mosè Zacuto, il suo ricordo giusto e santo sia di benedizione, morto a Mantova il secondo giorno della festa di Sukkot del 1697, e la sua omelia (si tiene) qui a Reggio Emilia dove riposa”.

Inizia poi il vero e proprio sermone composto in suo onore, che è un commento a un passo di *Berešit*, Genesi:

“E l'Eterno sentì un odore soave; così l'Eterno disse in cuor suo: «Io non maledirò più la terra a motivo dell'uomo, perché i disegni del cuore dell'uomo sono malvagi fin dalla sua fanciullezza; e non colpirò più ogni cosa vivente, come ho fatto” (Genesi 8:21).

Coen utilizza qui il trattato talmudico *Sota* (Talmud Bavli, capitolo primo), per creare un parallelo tra Mosè – il maestro per eccellenza nella tradizione ebraica - e Zacuto.

⁶⁶⁷ In riferimento a Rovigo si prendano in considerazione M. Benayahu, “Sabbatean Rumors from the Notebooks of Rabbi Benjamin ha-Kohen and Rabbi Abraham Rovigo,” op. cit.; Shu”t haRaba”kh, introduction, op. cit.; “The Shabbatean Movement in Greece”, *Sefunot* 14, 1977; M. Goldish, “Rabbi Abraham Rovigo’s Home as a Center for Traveling Scholars,” op. cit.; “Sabbatai Zevi and the Sabbatian Movement,” op. cit.; J. Mann, “The Stay of Rabbi Abraham Rovigo and his Entourage in Jerusalem in 1702,” *Zion* 6, 1934, pp- 59-84; G. Scholem, “Halomotav shel ha-shabta’i R. Mordecai Ashkenazi: ‘Al devar pinkas ha-halomot shel R. Mordecai Ashkenazi, talmido shel R. Avraham Rovigo”, Leipzig, Schocken, 1938; I. Sonne, “On the History of Sabbateanism in Italy,” in Alexander Marx Jubilee Volume, New York, Jewish Theological Seminary, 1943, pp. 89-103; “New Material on Sabbatai Zevi from a Notebook of R. Abraham Rovigo,” *Sefunot* 3-4, 1961, pp. 39-70; I. Tishby, “R. Meir Rofe’s Letters of 1675-80 to R. Abraham Rovigo,” *Sefunot* 3-4, 1961, pp. 71-130; “The First Sabbatean ‘Magid’ in the Study Hall of R. Abraham Rovigo,” in *Paths of Faith and Heresy: Essays in Kabbalah and Sabbateanism*, Jerusalem, Magnes Press, 1982, pp- 81-107; A. Elqayam, “The Rebirth of the Messiah,” *Kabbalah* 1, 1996, pp. 85-166.

Viene narrato come una volta morto Mosé fu posto tra le braccia della *Šekina*, poiché gli angeli ambasciatori affermarono che “aveva eseguito la giustizia dell'Eterno e i suoi decreti con Israele” (Deuteronomio 33:21) e poiché era un saggio: “Chi è come il saggio? Chi conosce l'interpretazione delle cose” (Ecclesiaste 8:1).

Coen inizia poi un lungo e complesso excursus sul sangue e sulla malattia, riprendendo quella tendenza barocca cui accennavamo sopra nell'utilizzare metafore scientifiche, descrivendo il medico esperto che deve drenare il sangue del malato per alleviare le sue pene, e dilungandosi sul trattato talmudico *Bava Batra* 58b, dove è scritto che il sangue è principio di ogni malattia e il vino di ogni guarigione. A tal proposito cita il commento di Rashi al passo, il trattato *Ketubot* 17a riguardo alle norme per la rimozione di un cadavere e il capitolo *Pinḥas* dello *Zohar*, attingendo dunque dalla Cabala.

Elliott Horowitz ha considerato un elemento innovativo degli elogi funebri italiani dell'epoca l'utilizzo di citazioni dirette dello *Zohar*, un testo esoterico, nella predicazione pubblica. Quest'uso esplicito del testo è da considerare secondo lo studioso in relazione al fatto che fosse stato recentemente pubblicato (Mantova 1558), il che gli aveva tolto parte dell'aura esoterica di cui godeva precedentemente, quando circolava solo in forma manoscritta⁶⁶⁸.

Coen dunque dopo il passo biblico e il commento relativo, passa poi a illustrare la tematica chiave del sermone, ovvero che i saggi - i *daršanim* in genere e Zacuto nello specifico - operino per la salvezza dell'intero popolo d'Israele sopportando pene e afflizioni al suo posto. Parte quindi dal commento di Deuteronomio 33:26: “Nessuno è pari al Dio di Ješurun, che cavalca i cieli in tuo aiuto [...]”, spiegando come il Signore aiuti Israele attraverso uomini saggi che compiono miracoli nel mondo terreno nel momento del bisogno, e supportano e reggono con le loro azioni il mondo celeste. Questi giusti sono chiamati מצוקי ארץ (dirupi della terra) e rappresentano le braccia eterne del Signore (Deuteronomio 33:27).

Il riferimento alle braccia non è casuale ma riprende il passaggio iniziale del commento di Coen, in cui il medico drenava il sangue dalle braccia del malato per curare il resto degli organi; allo stesso modo Dio punisce i saggi per redimere l'intera generazione, e in questo modo “Egli scaccerà il nemico davanti a te e dirà: “Distruggi!” (Deuteronomio 33:27) e “Allora Israele dimorerà al sicuro, la fonte di Giacobbe da

⁶⁶⁸ D. B. Ruderman, *Preachers of the italian ghetto*, op. cit., p. 137.

sola” (Deuteronomio 33:28).

Continua in questa direzione commentando Isaia 57:1 “Il giusto muore ma nessuno vi bada; gli uomini pii sono portati via”, spiegando come questo meccanismo di espiazione collettiva che avviene attraverso la punizione di un saggio avviene dai tempi del primo *Gaon* d'Israele. Tuttavia, continua Coen, “Anche se li ho castigati e ho fortificato le loro braccia” (Hosea 7:15), essi macchinano del male contro di me” (Hosea 7:15); Israele compie dunque un processo di *tesuva* (pentimento) fallace: “Essi tornano, ma non all'Altissimo; sono come un arco fallace; i loro capi cadranno di spada per il furore della loro lingua; questo tornerà a loro, derisione nel paese d'Egitto” (Hosea 7:16) “e i figli d'Israele gemevano a motivo della schiavitù; essi gridarono” (Esodo 2:23) e poi tornarono sulla via malvagia e non ebbero fede”.

Ancora, “E il Signore sarà con loro “sulla casa dell'Eterno come un'aquila” (Hosea 8:1), come un'aquila che è misericordiosa con i suoi figli che si svegliano quando lei entra nel nido e non li sopraffà, e allo stesso modo si comporta il Signore con il popolo eletto “L'Eterno fa udire la sua voce davanti al suo esercito” (Gioele 2:11), “Ecco, il mio servo prospererà e sarà innalzato, elevato e grandemente esaltato” (Isaia 52:13). Con quest'ultima espressione ci si riferisce, come spiega l'autore, al giusto che s'impegna nello studio della Torah.

Sempre seguendo il filo logico della narrazione del pio che soffre per salvare Israele, Coen parla del

concetto di פְּרִדָּת״ס⁶⁶⁹, i quattro metodi ermeneutici dello studio della Torah, e cita il trattato mišnaico *Bava Mešia*, in particolare il passaggio in cui Eliezer bar Šimon accetta su di sé i tormenti del Signore pur di espriare le colpe di tutto il popolo. Ancora, Isaia 53:4 “Eppure egli portava le nostre malattie e si era caricato dei nostri dolori; noi però lo ritenevamo colpito”, poiché non sapevamo che lui portasse solo le nostre colpe, “lo ritenevamo colpito” poiché “Le sue iniquità hanno sconvolto” (Geremia 5:25). “Ma piacque all'Eterno di percuoterlo, di farlo soffrire. Offrendo la sua vita in sacrificio per il peccato, egli vedrà una progenie, prolungherà i suoi giorni, e la volontà dell'Eterno prospererà nelle sue mani” (Isaia 53:10).

Coen spiega questi passaggi citando copiosamente *Genesi Rabba*, e li commenta in chiave fortemente consolatoria mostrando come le pene e le tribolazioni vadano

⁶⁶⁹ Acronimo dei termini פְּרִדָּת״ס, דְּרַשׁ, רְמַז, רִמְזוֹ, פֶּשֶׁט.

ramaz deraš pešat sod che corrispondono rispettivamente a significato letterale, allegorico, comparativo e mistico.

interpretate dagli uomini pii come un segno positivo, perché è la via in cui il Signore si manifesta loro nel mondo terreno: colui che soffrirà in questo mondo infatti “Vedrà il frutto del travaglio della sua anima e ne sarà soddisfatto”, e ancora “per sua conoscenza, il giusto, il mio servo, renderà giusti molti” (Isaia 53:11). Quest'ultima frase indica come l'esempio dello *šaddik* contribuisca grandemente a rendere giuste le azioni altrui: accettando le pene che gli vengono inflitte “Perciò gli darò la sua parte fra i grandi” (Isaia 53:12) riceverà la ricompensa che merita “ed egli dividerà il bottino con i potenti”(Isaia 53:12). Nella *Sota* viene ribadito che i giusti sono coloro che si adoperarono per far pentire gli empi, e tra questi spiccavano i patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe, cui viene paragonato Zacuto. Coen torna così a parlare esplicitamente dello *šaddik* elogiato nella sua omelia, e di come il suo operato sia stato una guida per molti. Lo descrive come esperto di esegesi biblica nelle tecniche dello פשט רמז דרש *pešat ramaz deraš e ḥokmat ha-dikduk* (grammatica), ottimo predicatore “meraviglioso era l'ascolto della sua voce per molti” e grande cabalista conoscitore dei segreti dello *Zohar*, che studiava giorno e notte senza concedere riposo ai suoi occhi e sonno alle sue palpebre “si lavava gli occhi col latte per portare il sapore del latte nella *Torah*”. Capace di rinnovare l'interpretazione biblica alla luce delle verità di Luria e dei suoi discepoli, commentava ogni singolo segno grafico. Conoscitore profondo della *Mišna* e della *Gemara* e fautore di *pilpul(im)* (dibattiti) di altissimo livello, instillava nel popolo le parole della Torah con i suoi sermoni. E alla fine dei suoi giorni giunsero per lui pene terribili, ma le sopportava dicendo che sarebbero servite per redimere tutto Israele “come dalla sua bocca ha udito chiunque gli si è avvicinato facendogli visita”.

Coen procede poi nel commento in suo onore analizzando *Berakot* 9:5 “Bisogna benedire il Signore per il male allo stesso modo in cui lo si benedice per il bene”, così “Con l'aiuto di Dio celebrerò la sua parola; con l'aiuto dell'Eterno celebrerò la sua parola” (Salmi 56:10). L'autore spiega come “Con l'aiuto di Dio celebrerò la sua parola” si riferisca al bene ricevuto, “con l'aiuto dell'Eterno celebrerò la sua parola” alle calamità. E ancora in questa direzione, “Rabbi אבדו ha detto “canterò della tua benignità e giustizia; canterò le tue lodi, o Eterno” (Salmi 101:1); Rabbi Tanhum ha detto “Io alzerò il calice della salvezza e invocherò il nome dell'Eterno” (Salmi 116:13) “sventura e dolore mi avevano sopraffatto” “invocherò il nome dell'Eterno”; Rabbu Amri ha detto “L'Eterno ha dato e l'Eterno ha tolto. Sia benedetto il nome dell'Eterno” (Giobbe 1:21). È scritto in Proverbi 3:11-12 “Figlio mio, non disprezzare la punizione dell'Eterno e non

detestare la sua correzione, perché l'Eterno corregge colui che ama, come un padre il figlio che predilige”. La tematica del rapporto padre-figlio e della trasmissione di un’eredità morale ed etica che, come spiega Cristiana Facchini analizzando i sermoni di Cantarini⁶⁷⁰, era un pattern caro alla cultura seicentesca.

Coen illustra quindi l'esistenza di quattro tipologie di pene: מוסר, quando un uomo sbaglia e viene punito per spiare la propria colpa, come è scritto “Tu correggi l'uomo castigando il suo peccato” (Salmi 39:11), l'Eterno ti guida con indulgenza tormentandoti in questo mondo per ripararti dal *tiqqun* nel mondo futuro. Ci sono poi le pene necessarie all'uomo per riportarlo sulla retta via e non farlo indietreggiare, “e non detestare la sua correzione”. Il terzo tipo sono i tormenti dell'amore, che troviamo citati in *Berakot* e commentati da Rashi, che sostiene che in questo caso Dio affligga l'uomo nel mondo terreno senza un motivo scatenante, ma semplicemente per aumentare la sua ricompensa nel mondo a venire, e per questo è scritto “perché l'Eterno corregge colui che egli ama” (Proverbi 3:12). La quarta tipologia sono le pene che fungono da guida e monito “per far sperimentare le pene di Abramo”, questo è l'approccio paterno, fare sì che il figlio osservi la sua legge e i suoi precetti.

L'autore conclude il ragionamento affermando che l'uomo debba accettare le pene con gioia in qualsiasi forma gli si presentino, poiché così David ha stabilito nel Salmo 56:3 “Quando avrò paura, confiderò in te”; è l'uomo pio che porta su di sé il giudizio divino “Ho posto la mia fiducia in Dio” (Salmi 56:11).

Vengono dedicati a Zacuto anche alcuni passaggi del Cantico dei Cantici 5:11-12 “Il suo capo è oro finissimo, i suoi riccioli sono crespi, neri come il corvo. I suoi occhi sono come colombe [...]”, “La sua bocca è la dolcezza stessa” (16), e col *midraš* Levitico Rabba 30 “c'è abbondanza di gioia alla tua presenza..” (salmi 16:11), “Quelli che hanno sapienza risplenderanno come lo splendore del firmamento...” (Daniele 12:3), “e quelli che avranno condotti molti alla giustizia, risplenderanno come le stelle in eterno” (Daniele 12:3), “L'Eterno non permetterà che il giusto soffra la fame” (Proverbi 10:3).

Con questi passaggi Coen sottolinea ancora una volta che il destino del pio è la salvezza eterna. Riprende poi il concetto di *šaddik* sempre utilizzando il parallelo Mosé/Zacuto, e citando la *Sota* e il *midraš Deuteronomio Rabba*. Qui emerge il concetto di giusto in

⁶⁷⁰ C. Facchini, “Le metamorfosi del corpo. Forme del sé e dignità dell’uomo”, op. cit., pp. 14-15.

riferimento alla salvezza della propria generazione e all'accettazione dei precetti divini. Anche Zacuto come Mosè ha redento la sua generazione con il suo esempio, la sua predicazione e le sue sofferenze “Chi si leverà per me contro i malvagi? Chi si metterà dalla mia parte contro gli operatori d'iniquità?” (Salmi 94:16). “E l'Eterno sentì un odore soave; così l'Eterno disse in cuor suo: «Io non maledirò più la terra a motivo dell'uomo, perché i disegni del cuore dell'uomo sono malvagi fin dalla sua fanciullezza; e non colpirò più ogni cosa vivente, come ho fatto” (Genesi 8:21), perché attraverso la morte del giusto, Zacuto, viene redenta tutta la generazione, “i giusti sono eterni e lo sono divenuti quando gli sono state gettate addosso le affezioni e le pene”.

Passiamo ora all'elegia per Avraham Rovigo, il cinquantesimo componimento della raccolta. Si apre sempre con una formula commemorativa

“Il mio cuore viene meno dentro di me poiché è morto la sera dell'uscita del Sabato Santo nel 9 di *Kislev* 1713 a Mantova, amato come me stesso, il devoto e modesto cabalista Avraham Rovigo e il suo sermone è stato pronunciato a Reggio Emilia la sera del 10 di *Tevet*”.

Anche in suo onore, come ha fatto per Zacuto, Coen inizia a commentare un passo di Genesi:

“Egli ha visto che il riposo è buono e che il paese è gradevole; ha curvato la spalla per portare il peso ed è divenuto un servo del lavoro forzato” (Genesi 49:159)

Rovigo è paragonato a una palma da datteri, e s'insiste sul suo studio forsennato che rendeva le sue notti uguali ai suoi giorni.

“La *Gemara* continua raccontando di famosi elogi funebri. Quando Ravina morì, un tale ha iniziato il proprio elogio con le seguenti parole: palma da datteri, inclina il tuo capo con tristezza sugli uomini pii che potrebbero essere paragonati a una palma da datteri. Donne, rendete le vostre notti uguali ai giorni piangendo, su un uomo che ha fatto le proprie notti uguali ai giorni studiando la Torah”. (*Moed Katan* 25b)

Continua Coen sull'importanza della preghiera del saggio, “Il *hasid* prega davanti al suo Creatore perché al momento giusto mandi il suo aiuto dal Santuario”, “Perciò ogni uomo pio t'invocherà nel tempo in cui puoi essere trovato” (Salmi 32:6). Passa poi, dilungandosi largamente, a illustrare le citazioni talmudiche riguardo al passo⁶⁷¹. Attingendo ancora direttamente dallo *Zohar* Coen si sofferma poi sul fatto che non tutti gli uomini riescano a trovare (il Signore), “nel tempo in cui puoi essere trovato”, e l'uomo pio deve quindi pregare più degli altri perché questo accada. L'autore spiega come intenda qui con l'espressione “uomo pio” colui che studia la *Torah*, e continua dicendo come le innovazioni apportate al commento e allo studio della *Torah* avverranno in modo fortuito e senza il rischio di sbagliare, “Poiché chi mi trova, trova la vita” (Proverbi 8:35).

Sempre sulla questione se sia legittimo o meno apportare innovazioni all'interpretazione del testo biblico leggiamo, “Si getta la sorte nel grembo, ma ogni decisione dipende dall'Eterno” (Proverbi 16:33); ma “Le disposizioni del cuore appartengono all'uomo” (Proverbi 16:1).

Questi passaggi vengono interpretati da Coen come a stabilire che l'uomo possa interrogarsi sulla *Torah* e rinnovarne lo studio e l'esegesi, “ma la risposta della lingua viene dall'Eterno” (Proverbi 16:1), da cui provengono solo verità e non parole false. Ancora, “ogni decisione dipende dall'Eterno” significa, secondo l'autore, che al momento della morte e della sepoltura verrà pronunciato il giudizio e si pagherà il conto di ogni azione compiuta: “ti riposerai e poi ti rialzerai per ricevere la tua parte di eredità alla fine dei giorni” (Daniele 12:13).

Coen inizia quindi a introdurre una riflessione sulla morte e in particolare sul concetto

⁶⁷¹ “Rabbi Hanina ha detto: il tempo in cui puoi essere trovato si riferisce al tempo in cui uno deve trovare moglie, poiché si deve pregare per trovare una donna adatta da sposare. Come è detto: “Chi trova una moglie trova qualcosa di buono e ottiene cortesia dal Signore” (Berakot 8a). Rabbi Natan dice: “Il tempo in cui puoi essere trovato si riferisce al tempo in cui si trova la *Torah*, come è detto in riferimento alla *Torah*: “Chi mi trova, trova la vita.” Rav Nahman bar Yitzhak ha detto: “Il tempo in cui puoi essere trovato si riferisce alla morte. Uno deve pregare perché quando la morte giunge, lasci il mondo in modo pacifico, come è detto “Questioni [totzaot] relative alla morte” (Salmi 68:21). L'assunto di Rav Nahman bar Yitzhak si basa sulla somiglianza etimologica tra le parole *totzaot* (questioni) e *matza*, trovare. Rabbi Yoḥanan dice: “Il tempo in cui puoi essere trovato si riferisce a una sepoltura dignitosa, per la quale ognuno dovrebbe pregare. Supportando l'interpretazione di Rabbi Yoḥanan, Rabbi Hanina dice: Qual è il verso che indica che il tempo in cui puoi essere trovato si riferisce a una sepoltura? “si rallegrano grandemente ed esultano quando trovano la tomba?” (Giobbe 3,22). Ci sono infatti situazioni in cui si è sollevati quando il corpo trova una tomba in cui riposare. Rabba bar Rav Šeila dice, questo è il senso del detto popolare: una persona non dovrebbe mai pregare per la grazia (divina) fino a che l'ultima palata di terra non è stata lanciata sulla sua tomba. Mar Zutra dice: Il tempo in cui puoi essere trovato si riferisce alla scoperta di un bagno. Poiché la maggior parte dei luoghi (all'epoca) non aveva fognature, e si era obbligati a recarsi fuori dalla città. A causa di questa sgradevolezza trovare un luogo adatto (al bagno) viene chiamato da Mar Zutra, il tempo in cui puoi essere trovato. Nell'Ovest, la Terra d'Israele, si dice: questa spiegazione di Mar Zutra è preferibile alle altre, quindi il termine *motza* è esplicitamente associato nella Bibbia (2Re 10:27) con il bagno (Rabbi Abraham Moshe Horovitz)”.

di buona morte, affermando che il *ḥasid* deve pregare per avere una morte buona e soprattutto di non perire a causa di una malattia che colpisce la gola, destino riservato a chi ha commesso *lašon ha'ra* (discorso denigratorio sul prossimo) o a chi ha reso vane le parole della *Torah*.

Passa quindi a riferirsi esplicitamente a Rovigo “ecco questo *ṣaddik* che ha amato la *Torah* avrà posto nel Mondo a venire, è il più saggio e il più umile tra i discepoli di Abramo Nostro padre, il suo nome (Avraham) gli si addice, perché le sue azioni sono come quelle di Abramo: la sua casa era infatti molto aperta (allo spirito) come quella di Abramo nostro padre, ed era un uomo pio che cercava di migliorare ogni aspetto di se stesso, e s’interrogava di giorno e di notte, perché anche di notte non si riposava, infatti non c’è gioia nella *Torah* se non di notte”. Emerge in questo passaggio l’importanza della preghiera e dello studio notturno – elemento fondamentale come abbiamo visto nella pratica religiosa collettiva di molte confraternite devote seicentesche - in riferimento alla quale Coen cita lo *Zohar lek leka* e riporta che sono stati fondati dei gruppi per lo studio della *Torah* i cui membri avranno accesso al *Gan Eden*. Fa inoltre riferimento, prendendo spunto sempre dallo *Zohar, Parašah Balak*, a gruppi notturni che praticano il *tiqqun* al momento appropriato, e scrive “e il Signore gioirà dei giusti di mezzanotte מהצות הלילה, con un chiaro riferimento alle pratiche di veglia antelucana tornate in voga grazie alla spinta pietistica dell’epoca, come il *tiqqun ḥašot*⁶⁷².

Capitolo 3. עת הזמיר, ‘*Et ha-zamir*; Il tempo del canto

3.1 La poetica cabalistica di Binyamin Coen

Per poter comprendere la poetica di Binyamin ben El’azar Coen Vitale da Reggio, in particolare la raccolta di poemi cabalistici intitolata עת הזמיר ‘*Et ha-zamir*, “Il tempo del canto” (Cantico dei Cantici 2:12), dobbiamo considerarla inserita in quella produzione letteraria che era espressione delle confraternite devote italiane tra XVII e XVIII secolo. L’ambito di fruizione dei poemi di Coen era infatti, come vedremo nel dettaglio di

⁶⁷² Rituale notturno in cui la preghiera diviene espressione del lamento per la distruzione del Tempio di Gerusalemme e della supplica di ripristinarlo. Il *tiqqun ḥašot* venne formalizzato dai circoli luriani nei rituali di Rachele e di Lea, di già descritti nella prima sezione della tesi.

seguito, la confraternita mantovana *Šomrim la-Boqer*; (Sentinelle del mattino), dedicata alla veglia antelucana.

3.1.1 La poesia sacra ebraica in Italia a cavallo tra XVI e XVIII secolo

Tra XVI e XVIII secolo la poesia fu una modalità espressiva feconda e creativa dell'ebraismo italiano, inserendosi e contribuendo largamente a quella tradizione, già presente dal Trecento, che adattava le forme prosodiche tradizionali ebraiche ai dettami della poetica italiana⁶⁷³. I poeti ebrei locali infatti svilupparono e utilizzarono il “metro quantitativo e sillabico delle strofe italiane”, come lo definì Dan Pagis⁶⁷⁴, in auge per un lunghissimo periodo, dagli albori del XIV fino al XIX secolo. Questa nuova metrica, al contempo quantitativa e sillabica, associava così alle forme tipiche del poetare italiano, come il sonetto, l'ottava, la sestina, la struttura quantitativa propria della tradizionale poesia ebraica di origine spagnola⁶⁷⁵.

Il primo e il più celebre esponente di questa rinnovata prosodia mista fu il poeta ebreo Immanuel Romano (1261-1328), che la applicò diffusamente nella sezione poetica delle sue *Mahbarot*⁶⁷⁶.

Concentrandosi tuttavia sulla poesia ebraica sacra seicentesca si nota, come ha già ampiamente sottolineato Michela Andreatta⁶⁷⁷, quanto essa sia stata ad oggi relativamente poco indagata. Nonostante i pionieristici e fondamentali apporti del già

⁶⁷³ M. Andreatta, *Poesia religiosa ebraica di età barocca*, Studio Editoriale Gordini, Padova, 2007 ; D. Pagis, *Liturgical Poetry in the 17th Century Italy. A Hebrew Manuscript*, KS 50, 1975, pp. 288-312.

⁶⁷⁴ D. Pagis, “L’invenzione del giambo ebraico e la metrica ebraica in Italia”, (in ebr.) *Ha-Sifrut*, 4 (1973), pp. 651-712.

⁶⁷⁵ Per un approfondimento sull'argomento si legga la voce enciclopedica “Prosody, Hebrew” in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 16, pp. 595-623.

⁶⁷⁶ D. Bregman, “I sonetti di Immanuel Romano”, (trad. di Claudia Orvieto), *La Rassegna Mensile di Israel*, 60/1-2 (1994), pp. 42-86.

⁶⁷⁷ M. Andreatta, *Poesia religiosa ebraica di età barocca*, op. cit.

citato Dan Pagis⁶⁷⁸ e di Dvora Bregman⁶⁷⁹ infatti, sono stati privilegiati fino ad ora gli autori più noti e influenti dell'epoca, uno tra tutti Mosé Zacuto.

La rinascita della poesia sacra nel mondo ebraico è stata letta come conseguenza ed espressione di una vita religiosa collettiva, resa ancor più intensa dall'istituzione dei ghetti. Questa infatti richiedeva la composizione di poesie per eventi pubblici e privati come matrimoni, circoncisioni, lutti, o per un contesto più specificamente ritualistico, quello delle confraternite spirituali di ispirazione cabalistica.

La lirica iniziò così a pervadere ogni occasione di socialità condivisa, avvicinandosi alla poesia di tipo occasionale, seppur connotata sempre in senso religioso. Seguiva per lo più il modello del sonetto, “secondo la convenzione vigente nella lirica celebrativa di lingua italiana”⁶⁸⁰.

I componimenti per uso strettamente religioso e spirituale, quelli prodotti nell'ambito confraternale, erano per la maggior parte *piyyutim*⁶⁸¹ composti per le feste del calendario liturgico, o poesie di carattere penitenziale⁶⁸². Questi testi assumevano una funzione para-liturgica esterna alla liturgia ufficiale che, come spiega Andreatta riprendendo a sua volta le osservazioni di Pagis⁶⁸³, era ormai definita e fissa nell'ebraismo italiano dell'epoca⁶⁸⁴.

La fruizione di questa poesia para-liturgica poteva distinguersi ulteriormente in un uso individuale, volto al pentimento e alla meditazione, o collettivo-confraternale. Come abbiamo avuto modo di analizzare nella prima sezione della tesi infatti, le comunità ebraiche italiane erano state investite, a partire dalla seconda metà del Cinquecento,

⁶⁷⁸ D. Pagis, “L'invenzione del giambo ebraico e la metrica ebraica in Italia” op. cit., pp. 651-712; *Innovazione e tradizione nella poesia secolare: Spagna e Italia* (in ebr.), Keter Publishing House, Gerusalemme, 1976; *Liturgical Poetry in the 17th Century Italy. A Hebrew Manuscript* (in ebr.), KS 50, 1975, pp. 288-312.

⁶⁷⁹ D. Bregman, *A Bundle of Gold: Hebrew Sonnets from the Renaissance and the Baroque* (in ebr.), Ben Gurion University of The Negev Press, 1997; “Wedding poems by Rabbi Mošeh Zacuto” (in ebr.), in *Pe'amim*, 96, 2003, pp. 143-62; “Shifting Trends in the Style of Hebrew Italian Poetry”. *Tarbiz* 61, 1992, pp. 505-27 (in hebr).

⁶⁸⁰ M. Andreatta, *Poesia religiosa ebraica di età barocca*, op. cit., p. 26.

⁶⁸¹ *Piyyut* è un termine generico che si riferisce a svariati generi della poesia liturgica ebraica. Alcuni studiosi distinguono così tra *piyyut* e *seliha*, intendendo col primo termine qualsiasi tipo di inno e con il secondo esclusivamente le suppliche, le elegie e le poesie religiose esortative. Si veda la voce “Prosody, Hebrew”, in *Encyclopedia Judaica*, op. cit., vol. 16, pp. 595-623.

⁶⁸² M. Andreatta, *Poesia religiosa ebraica di età barocca*, op. cit., p. 27.

⁶⁸³ D. Pagis, *Liturgical Poetry in the 17th Century Italy. A Hebrew Manuscript*, op. cit., pp. 288-312.

⁶⁸⁴ M. Andreatta, *Poesia religiosa ebraica di età barocca*, op. cit., p. 27.

dalla corrente mistica che si era sviluppata tra i circoli cabalistici di Safed, in Galilea. La circolazione di queste idee, sulle quali non mi dilungo nuovamente avendole già ampiamente affrontate⁶⁸⁵, aveva portato a uno sviluppo interno in senso pietistico anche da un punto vista ritualistico e religioso, e le confraternite devozionali costruivano i loro rituali su quest'idea di penitenza legata alla riparazione del mondo (*tiqqun olam*)⁶⁸⁶.

Dalla Terra d'Israele non venne esportato solo il modello confraternale dei circoli devoti e cabalistici, ma anche la loro poesia. Così, come riporta Andreatta⁶⁸⁷, i componimenti di El'azar ben Moše Azikri (1533-1600)⁶⁸⁸, Yisra'el ben Moše Najara (c. 1555-c. 1625)⁶⁸⁹, Menachem ben Yehuda Lonzano (1550-ante 1624)⁶⁹⁰, Šelomoh ben Moše Ha-Levi Alkabetz (c. 1505-1584)⁶⁹¹, e dello stesso Iṣḥak Luria (1534-72), divennero un modello per i *paytanim* italiani dell'epoca.

In particolare ci concentriamo in queste pagine, perché particolarmente rilevanti per comprendere la funzione della raccolta poetica di Binyamin Coen, sulla poesia delle confraternite italiane dedite alla veglia antelucana (*Ašmoret ha-boqer*), istituite, come abbiamo già visto in precedenza, per piangere la distruzione del Tempio di

⁶⁸⁵ Cfr. prima sezione della tesi.

⁶⁸⁶ Per quanto riguarda l'influenza della mistica sulla liturgia si faccia riferimento a I. Elbogen, *Jewish Liturgy, A Comprehensive History*, a joint publication of The Jewish Publication Society and the Jewish Theological Seminary, 1983; M. Hallamish, *Kabbalah in Liturgy, Halakhah and Customs*, (in ebr.), Bar Ilan University, Ramat Gan, 2000; G. Scholem, *La qabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino, 1980.

⁶⁸⁷ M. Andreatta, *Poesia religiosa ebraica di età barocca*, op. cit., p. 35. Si veda anche M. Benayahu, "Libri di preghiera stampati in Italia per le confraternite Šomrim la-boqer fondate dai Saggi a Salonicco", *Asufot*, 2 (1998), pp. 87-99; "La confraternita Šomrim la-boqer", (in ebr.), *Asufot*, 2 (1998), pp. 101-126; "Poesia liturgica, preghiera e confessione pronunciate per volontà di Ramḥal nel suo circolo a Roš ha-šana in occasione della sua fondazione", (in ebr.), *Sinai* 82, (1978), pp. 40-61; M. Andreatta, "The Printing of Devotion in Seventeenth Century Italy: Prayer Books Printed for the Shomrim la-Boker Confraternities," in *The Hebrew Book in Early Modern Italy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011, pp. 156-170.

⁶⁸⁸ Cabalista di Safed, compose il *Sefer haredim* (Venezia, 1601) un prontuario religioso dal carattere ascetico che includeva anche alcuni *piyyutim*.

⁶⁸⁹ Attivo a Safed, fu uno dei più influenti poeti ebrei. Si veda D. Bregman, *The Golden Way. The Hebrew Sonnet During The Renaissance and the Baroque*, Gerusalemme, Istituto Ben Zvi- Ben Gurion University of the Negev Press, 1995; *A Bundle of Gold: Hebrew Sonnets from the Renaissance and the Baroque* (in ebr.), op. cit.

⁶⁹⁰ Si veda la voce "Lonzano, Menahem ben Juda De", a cura di David Samuel Loewinger, in *Encyclopaedia Judaica*, op.cit., vol. 13, pp. 187-88.

⁶⁹¹ Già citato nella prima sezione della tesi, si veda "Alkabetz, Solomon ben Moses ha-Levi, in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., pp. 635-38.

Gerusalemme e favorire e accelerare la redenzione⁶⁹².

Dalla fine del XVI secolo in poi, queste associazioni religiose iniziarono a produrre e stampare diffusamente formulari devozionali, che dovevano guidare i confratelli nella pratica del *tiqqun*, chiamati appunto *tiqqunim*⁶⁹³.

3.1.2 Gli innari e i formulari degli Šomrim la-Boqer.

Prendiamo in particolare considerazione la produzione poetica dei gruppi *Šomrim la-boqer* (Sentinelle del mattino), associazioni devote che come abbiamo visto erano estremamente diffuse all'epoca nelle comunità ebraiche italiane, e gruppo al quale si riferisce anche il testo poetico di Coen.

Il nome stesso di questa tipologia di confraternita trae origine dalla tradizione dei Salmi⁶⁹⁴, in particolare dei *Šire ha-ma'alot* (Salmi delle ascensioni), di contenuto penitenziale, che troviamo difatti estremamente citati nelle composizioni dello stesso Coen⁶⁹⁵.

Per quanto riguarda lo sviluppo delle confraternite dedite alla veglia antelucana nelle congregazioni italiane, rimandiamo alla prima sezione della tesi, ma ricordiamo qui come il loro scopo principe fosse quello di riunire i confratelli ogni giorno un'ora prima dell'alba per pregare, recitare *seliḥot* (componimenti penitenziali), *qinot* (lamentazioni, componimenti per lutti) e *piyyutim*, piangere le sofferenze della distruzione del Tempio e dell'esilio e invocare il Messia.

La pratica della veglia antelucana⁶⁹⁶ non costituiva un'innovazione nella tradizione religiosa ebraica italiana, ma si assisteva ora ad una dimensione quotidiana di questa

⁶⁹² Oltre a queste due usanze, si diffusero anche l'abitudine di considerare la vigilia del novilunio come un *Kippur* minore (*Yom Kippur katan*), le veglie di studio mistico dal crepuscolo all'alba alla vigilia di *Shavuot*, *Hosha'na rabbah* e del settimo giorno di *Pesach*, alcuni digiuni espiatori. M. Andreatta, *Poesia religiosa ebraica di età barocca*, op. Cit. p. 30.

⁶⁹³ Per avere un'idea dell'entità del fenomeno, si confronti per esempio con M. Steinschneider, *Catalogus librorum Hebraeorum*, in Bodleian Library, Berlino 1852-60, n° 2924 e ss.

⁶⁹⁴ Salmo 130:6.

⁶⁹⁵ I Salmi dell'ascensione 120-34 sono riportati da Coen per esempio alla fine del testo *Alon Bakut*.

⁶⁹⁶ Perché quest'importanza della veglia antelucana nella tradizione ebraica? Perché la redenzione d'Israele è simbolizzata dall'aurora sia nella tradizione rabbinica che cabalistica, mentre le doglie messianiche sono l'oscurità della notte, in più richiama gli antichi culti del tempio legati al primo sacrificio quotidiano che si compiva appunto all'alba.

pratica, forse da ricondurre anche all'influenza dei gruppi cabalistici di Safed⁶⁹⁷, le cui abitudini rituali, come abbiamo visto, erano veicolate in Italia dagli emissari in viaggio da e verso la Terra d'Israele⁶⁹⁸.

Nelle comunità italiane attecchì con maggior successo la veglia antelucana rispetto a quella di mezzanotte, chiamata *tiqqun haṣot*⁶⁹⁹.

Il primo formulario legato agli *Šomrim la-Boqer*, il *Seder taḥanunim u seliḥot le-leylei ašmoret*, vide la stampa a Venezia nel 1587, nell'ambito della confraternita di rito italiano⁷⁰⁰. Nel 1596 venne fondato un secondo gruppo di *Šomrim la-Boqer*, che faceva capo alla sinagoga di rito tedesco, e stampò i suoi due *sedarim* di preghiera nel 1597. Anche la terza associazione delle “Sentinelle del mattino” presente a Venezia, quella di rito levantino, stampò due formulari. Già questi primissimi esemplari includevano sia *piyyutim* tradizionali che componimenti più recenti o addirittura contemporanei⁷⁰¹. In armonia col carattere penitenziale della veglia antelucana, la maggior parte dei *piyyutim* moderni sono *seliḥot*⁷⁰². La *seliḥa* aveva una lunghissima tradizione di produzione poetica a fini religiosi, ed esprimeva un genere penitenziale che assumeva spesso un tono intimo e personale.⁷⁰³

Ad Ancona le “Sentinelle del mattino” erano attive a partire dalla seconda metà del Seicento, come attesta il rabbino Mahallel di Civitanova, di cui abbiamo per altro già parlato relativamente alla diffusione del movimento sabbatiano in Italia⁷⁰⁴. Anche la confraternita anconetana stampò così il suo formulario penitenziale, che racchiude anche *piyyutim* contemporanei composti appositamente dal rabbino locale Yosef

⁶⁹⁷ M. Andreatta, *Libri di preghiera delle Sentinelle del mattino*, p. 9.

⁶⁹⁸ M. Idel, “Italy in Safed, Safed in Italy: Toward an Interactive History of Sixteenth-Century Kabbalah”, in D. Ruderman, G. Veltri, (a cura di), *Cultural Intermediaries. Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*, Philadelphia. University of Pennsylvania Press, 2004, pp. 239-69.

⁶⁹⁹ M. Andreatta, *Poesia religiosa ebraica di età barocca*, op. cit., p. 60.

⁷⁰⁰ Per la ricostruzione della vicenda editoriale dei formulari degli *Šomrim la-boqer* si veda M. Andreatta, *Libri di preghiera delle Sentinelle del mattino*, pp. 10-18, cui faccio riferimento per questa panoramica riassuntiva.

⁷⁰¹ M. Andreatta, *Libri di preghiera delle Sentinelle del mattino*, p. 12.

⁷⁰² Componimenti che hanno come tema la richiesta del perdono dei peccati commessi.

⁷⁰³ M. Andreatta, *Poesia religiosa ebraica di età barocca*, op. cit., p. 99.

⁷⁰⁴ M. Andreatta, *Libri di preghiera delle Sentinelle del mattino*, p. 14.

Fiammetta nel 1709⁷⁰⁵.

Anche gli ebrei modenesi avevano ordinato la stampa di alcuni formulari di preghiera sempre indirizzati a gruppi dediti alla veglia antelucana. In città erano presenti infatti sia i *Me'irei šaḥar* (Coloro che si alzano all'alba) sia gli *Šomrim la-boqer* (Sentinelle del mattino) di Yosef Yedidyah ben Binyamin Yequti'el Carmi, istituiti nel 1624⁷⁰⁶. Anche il già citato Avraham Rovigo fondò in città un gruppo confraternale, i *Hašot laila*, e nel 1702 diffuse tra i fedeli l'usanza della veglia alla vigilia di un *berit mila*, la circoncisione⁷⁰⁷, costume che analizzeremo nelle pagine che seguono relativamente alla composizione poetica di Coen per questa circostanza.

In totale gli innari pubblicati tra il Cinquecento e il Seicento solo dai gruppi *Šomrim la-boqer* italiani furono una dozzina. Come illustra Andreatta, apparvero in un primo momento organizzati come dei *sedarim* di uso solo feriale, per poi includere anche l'apparato festivo e semi festivo, e alcune sezioni per occasioni particolari come la circoncisione. Questa struttura, come vedremo, appare chiarissima nel formulario di Coen.

Come spiega Andreatta, al pari dei vicini cristiani, anche gli ebrei iniziarono ad adottare alcune caratteristiche della poesia profana per quanto riguarda la stampa dei formulari devozionali - criteri tutti riscontrabili nel formulario mantovano che ospita le poesie di Coen, lo *Ayyelet ha-šaḥar* (La cerva dell'aurora) - come la scelta di attribuire un titolo specifico alle raccolte, il fatto di riportare in modo esplicito il nome del compilatore, l'aggiunta di prologo ed epilogo, e il privilegiare spesso un poeta principale tra i *paytanim* contemporanei.

I formulari di queste specifiche confraternite dedite alla veglia antelucana confermano inoltre la teoria di Bonfil e di molti altri studiosi largamente utilizzata in questa tesi, di quanto la Cabala fosse un elemento preponderante e diffuso nell'ebraismo italiano all'epoca dei ghetti. Gli innari, e i *piyyutim* stessi di Coen, includevano spesso estese *kawwanot* (intenzioni) per la meditazione mistica, che dovevano porre il fedele nel giusto atteggiamento di concentrazione perché cogliesse l'insegnamento morale del

⁷⁰⁵ Ibidem.

⁷⁰⁶ Si fa sempre riferimento a M. Andreatta, *Libri di preghiera delle Sentinelle del mattino*.

⁷⁰⁷ F. Francesconi, "Spazi e tempi nel ghetto ebraico di Modena", in *Quaderni Estensi Rivista*, I – 2009, pp. 9-16; sull'uso specifico di riunirsi alla vigilia di una circoncisione e sullo sviluppo di tale abitudine si veda E. Horowitz "The Eve of the Circumcision: A Chapter in the History of Jewish Nightlife," *Journal of Social History*, 23:1, 1989, pp. 45-69.

poema. Questi testi testimoniano inoltre “un'epoca nella quale attese millenaristiche e ansie di rinnovamento spirituale favorivano l'intensificarsi della devozione”⁷⁰⁸ e della pietà. Vi si ritrova anche quell'attenzione contro-riformistica e barocca all'aldilà e alla confessione dei peccati tipica del contesto poetico cristiano.

3.1.3 Šomrim la-boqer mantovani e l'innario Ayyelet ha-šahar.

Anche a Mantova era attiva la confraternita degli *Šomrim la-boqer* istituita in città da Mordecai b. Berekiah Re'uven Jarè⁷⁰⁹ e Hananyah Elyaqim b. Asa'el Refa'el Rieti⁷¹⁰. La sede del gruppo era la sinagoga della congregazione di rito italiano, la più influente dell'epoca nel panorama mantovano⁷¹¹. Il formulario prodotto e utilizzato da questa associazione, *Ayyelet ha-šahar* (La cerva dell'aurora)⁷¹² può essere considerato un modello per gli innari che circolavano all'epoca tra i gruppi dediti alla veglia antelucana, e i *piyyutim* moderni che vi compaiono sono esemplificativi della poesia diretta alle confraternite devozionali⁷¹³.

La prima edizione risale al 1612, presso la stamperia di Eli'ezer d'Italia, per iniziativa del già citato Mordekay Re'uven Jaré, che compilò la raccolta sulla base dell'uso rituale della confraternita⁷¹⁴. Presenta un'introduzione di Elhanan Yedidyah Rieti, figlio di Hananyah Elyaqim Rieti e membro della confraternita; un *seder* feriale organizzato sui giorni della settimana, quello per la veglia dei giorni festivi e semi-festivi, le *seliḥot* per i giorni che non prevedono da un punto di vista liturgico la recitazione di preghiere penitenziali, *seliḥot* contro l'alluvione e poi contro la siccità, qualche poesia in onore della confraternita⁷¹⁵, *piyyutim* per occasioni gioiose di Elhanan Yedidyah Rieti,

⁷⁰⁸M. Andreatta, *Libri di preghiera delle Sentinelle del mattino*, p. 18

⁷⁰⁹S. Simonsohn, *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, Kiryath Sepher, Gerusalemme, 1977, p. 716.

⁷¹⁰Ibidem, p. 608, 619, 731.

⁷¹¹Ibidem, pp. 500-01.

⁷¹²Il titolo è preso dal Libro dei Salmi, in particolare Salmi 22:1, a carattere penitenziale.

⁷¹³M. Andreatta, *Libri di preghiera delle Sentinelle del mattino*, op. cit. p. 24.

⁷¹⁴Le informazioni relative al formulario sono estrapolate dal saggio dell'Andreatta *Libri di preghiera delle Sentinelle del mattino*, op. cit., dove ne presenta le varie edizioni.

⁷¹⁵Una di Elhanan Yedidyah Rieti e un'altra del correttore Mešullam b. Yišḥaq Sullam.

un'appendice di *seliḥot* e un *seder widduy*⁷¹⁶ sempre di Elḥanan Rieti. Si può quindi dividere il formulario in due grandi sezioni secondo il criterio di poesie per uso feriale e festivo⁷¹⁷. La prima annovera Salmi, preghiere, *piyyutim* e letture che seguono il modello liturgico dei *ma'amadot*⁷¹⁸. La sezione festiva presenta poesie per le varie ricorrenze e nessuna lettura.

I *piyyutim* inclusi nella prima edizione del formulario sono quasi esclusivamente di tradizione medioevale, fanno eccezione alcuni componimenti moderni tra cui figurano una *qinah* (elogio funebre) di Moše Alšek, tre *piyyutim* di Šemu'el Marli, uno di Ya'aqov b. Yšaq Segre e due del compilatore Mordekay Jaré⁷¹⁹.

Il formulario venne successivamente ristampato con alcune modifiche nel 1724, in occasione della riorganizzazione del gruppo, ed è questa seconda versione che include i *piyyutim* di Coen. I costi della stampa furono sostenuti da Mosè De' Rossi e dai membri degli *Šomrim la-boqer* di Ferrara, che ottennero così l'aggiunta di due preghiere in uso presso la loro comunità⁷²⁰.

Nel complesso, mantiene la struttura della prima edizione, ma scompaiono le note del primo tipografo, del compilatore e del correttore. Vengono aggiunti altre poesie di Elḥanan Rieti, ventisei *piyyutim* di Binyamin Coen tratti dalla raccolta עת הזמיר che analizzeremo di seguito, e anche l'introduzione alla medesima del genero di Coen, Isaia Bassan. La decisione di aggiungere la raccolta poetica di Coen, assemblando così di fatto due testi in uno, è stata del curatore e compositore Mahalal'el ben Menaḥem Yišḥaq Levi⁷²¹. Compaiono in questa ristampa anche altre poesie di contemporanei tra cui Mosé Zacuto.

Questa seconda versione del formulario, compilata e corretta da Mahalal'el b. Menaḥem Yišḥaq Levi, presenta una tendenza cabalistica decisamente più marcata della prima. Gli

⁷¹⁶ Formula per la confessione dei peccati.

⁷¹⁷ M. Andreatta, *Libri di preghiera delle Sentinelle del mattino*, pp. 24-28.

⁷¹⁸ Collezione di versi del Tanakh (Bibbia ebraica), della Mišna e del Talmud da recitare ogni giorno, che risalgono alla liturgia sacrificale levitica del Secondo Tempio. Per approfondire l'argomento si veda J. Tabor, "Ma'amadot: a Second-Temple Non Temple Liturgy", in *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls*, Brill, pp. 235-61.

⁷¹⁹ M. Andreatta, *Libri di preghiera delle Sentinelle del mattino*, op. cit., pp. 24-28.

⁷²⁰ M. Andreatta, *Poesia religiosa ebraica di età barocca*, op. cit., p. 88.

⁷²¹ Idem, p. 89.

innari di Mantova e quelli di Modena cui ci si riferiva sopra, sono quelli dai tratti più cabalistici, e non a caso le pratiche rituali di natura mistica si diffusero ampiamente in queste due comunità, come il digiuno del lunedì e del giovedì legato al periodo degli *Šovavim*⁷²² che divenne di particolare rilievo, tratto che si evidenzia anche nell'uso della metrica di Coen, come vedremo di seguito.

3.1.4 L'influenza della lauda e del modello editoriale cristiano

Oltre all'influenza dei gruppi cabalistici di Safed, va sottolineata, come già ha fatto Andreatta, anche quella del mondo cristiano circostante. Il periodo della Controriforma vide infatti la stampa di numerosissime opere a carattere devozionale, anch'esse conseguenza di quella cristianizzazione operata dalla Chiesa cui ci siamo riferiti nella prima sezione della tesi.

La *lauda* era legata alle attività devozionali cristiane sin dal tempo dei Laudesi, associazioni dedicate alla Vergine Maria che risalivano al XIII secolo. Dal Quattrocento in poi, l'interesse per la *lauda* divenne principalmente religioso, e durante la Controriforma assunse un ruolo fondamentale nel processo di spiritualizzazione ed educazione delle masse di credenti. Questo suo utilizzo è particolarmente chiaro se analizzato in riferimento alle confraternite della dottrina cristiana⁷²³.

Questa poesia spirituale e sacra, costruita per lo più sul metro della ballata, tornava ora

⁷²² La parola *Šovavim* si compone delle iniziali delle sei sezioni, *Šemot, Vaera, Bo, Beshalak, Yitro e Mišpatim*. Le sei settimane sono 42 giorni che possiamo impiegare per espandere il vaso. La radice di *Tešuvah* (pentimento) è presente nella parola *Šovavim* e aiuterebbe il fedele a connettersi alla Festa dell'Albero della Vita, *Tu Bi'Sevat* che cade nell'ultima settimana di questo periodo.

⁷²³ Menziono solo alcuni titoli di innari per dare un'idea dell'importanza del fenomeno: *Lodi spirituali e devotissime per la dottrina Cristiana*, Modena, 1572; *Lodi e canzoni spirituali per cantar insieme con la dottrina cristiana*, Milano, 1576; *Il primo/secondo/terzo libro delle laudi spirituali stampate ad istanza delli reverendi padri della Congregazione dell'Oratorio*, Rome, 1577, 1583, 1588; *Dottrina cristiana e sua dichiarazione da insegnarsi alli putti e putte della città e diocese di Bologna divisa in tre parti. Nuovamente stampata colla giunta d'alcune laudi spirituali*, Bologna, 1576 and 1577; Vicenza, 1579; Loreto, 1580; Parma, 1596; *Li canti o arie conforme alle lodi spirituali stampate per cantar insieme con la dottrina cristiana*, Milano, 1578; Torino, 1579 e 1580; *Lodi spirituali nuovamente composte e date in luce ad istanza della venerabile Congregazione dell'Umiltà per comune utilità delle scole della dottrina cristiana*, Venezia, 1580; *Lodi spirituali poste in musica da diversi eccellenti compositori cantate nel Duomo di Brescia per tramezo nella disputa generale della dottrina cristiana fatta l'anno 1583*, Brescia, 1583; *Laudi spirituali che si cantano in Roma nella Chiesa Nuova a Pozzo bianco dalli fanciulli che recitano la dottrina cristiana*, Perugia, 1584; *Lode e canzoni spirituali accomodate a tutte le feste e domeniche de l'anno per cantare insieme con la dottrina cristiana*, Torino, 1580; Verona, 1585; Roma, 1590. Si veda Amedeo Quondam, "Note sulla tradizione della poesia spirituale e religiosa (part 1)", *Paradigmi e tradizioni. Studi (e testi) italiani*, 16 (2005), pp. 127-211; Medieval Conduct, ed. by Kathleen Ashley and Robert L. A. Clark, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001; A. Vettori, *Poets of Divine Love: The Rhetoric of Franciscan Spiritual Poetry*, New York, Fordham University, 2004.

in auge sotto forma di antologie tematiche, avvicinandosi così alla poesia profana quantomeno per il formato editoriale⁷²⁴. Si passò inoltre da una scrittura puramente anonima alla scelta sempre più diffusa di trasmettere il nome del rimatore, e a un'attenzione crescente per il mantenimento di un buon livello dell'espressione poetica. Quest'identico sviluppo si aveva anche, come abbiamo visto subito sopra, tra i *paytanim* ebrei, che iniziarono ad affermare la paternità dell'opera negli innari dati alle stampe, e a tendere a una lirica sempre più raffinata⁷²⁵.

La *lauda* spirituale iniziò così a diffondersi anche sotto forma di poesia individuale. Possiamo riferirci in questo senso, tra i molti altri, ai poemi di Vittoria Colonna (1490-1547)⁷²⁶, Pietro Bembo (1470-1547), Torquato Tasso (1544-1595), Giovan Battista Marino (1569-1625), e a quelli di Agostino De Cupiti (1550-1618)⁷²⁷, Giacomo Lubrano (1619-1693)⁷²⁸, Francesco De Lemene (1634-1704)⁷²⁹.

La produzione poetica sacra ebraica e cristiana, oltre che di una vicinanza "editoriale" godeva di una certa similitudine anche nell'ambito di fruizione e delle tematiche affrontate⁷³⁰. Uno degli elementi in comune, in termini di contenuto, era la preferenza del *docere* (insegnare) sul *delectare* (intrattenere)⁷³¹. In effetti, durante il periodo che seguì il Concilio di Trento, si affermò una teoria letteraria che poneva l'accento sul valore educativo della poesia. Il contrasto tra *docere* e *delectare*, in questo contesto, va inteso come opposizione tra poesia sacra, che si rivolge a Dio, e poesia secolare, amorosa e sensuale. Giovanni Ciampoli (1589-1643), per esempio, nella sua *Poetica sacra*, stabilì le regole che un poeta doveva seguire quando componeva poesia sacra:

⁷²⁴ M. Andreatta, *Poesia religiosa ebraica di età barocca*, op. cit., p. 37.

⁷²⁵ Idem, p. 38.

⁷²⁶ In particolare, si vedano *Le rime spirituali della illustrissima signora Vittoria Colonna marchesana di Pescara. Non più stampate da pochissime infuori, le quali altroue corrotte, et qui corrette si leggono*, Venezia, Vincenzo Valgrisi, 1546.

⁷²⁷ In particolare, si veda *Poeta illuminato*, 1598.

⁷²⁸ In particolare *Scintille poetiche*, 1690.

⁷²⁹ *Poesie diverse*, 1692.

⁷³⁰ M. Andreatta, *Poesia religiosa ebraica*, op. Cit, pp. 38-44.

⁷³¹ Il riferimento da tenere a mente è la "Retorica" di Aristotele.

Mai Christo, e Giove in un medesimo scritto.
Nei carmi o falsi, o veri
solo una legge imperi:
ch'esser non lice entro all'istesso canto
ora idolatra, ora santo⁷³².

Possiamo anche leggere il passaggio da poesia secolare a sacra nel poema alla vergine Maria di Francesco de Lemene (1634-1704), in *Poesie Diverse*, 1698:

Muse, addio: già divoto
la cetra, appendo in voto
a Lei, che guida imploro al passo estremo.
Pur troppo, ohimè, d'aver cantato parme
or di glorie caduche, or d'amor vani,
chiuda i labbri profani
questo sacro a Maria povero carne,
onde i miei falli, e le sue grazie esprimo,
e sia l'ultimo almen, se non fu il primo.

Anche nel *piyyut* ebraico, come vedremo dettagliatamente nell'opera di Coen, si può tradizionalmente trovare un'inclinazione didattica definita, resa chiara dai riferimenti ai *midrašim* e dall'uso esteso di parafrasi bibliche, in particolare del Libro dei Salmi. Educare non era però il solo scopo della poesia religiosa ebraica e cristiana: era anche intesa per indurre sentimenti religiosi e devoti, enfatizzando la paura della punizione divina e il senso di responsabilità del credente nella lotta contro la colpa e il peccatore. “Il richiamo al pentimento e all'espiazione, la reiterata ammissione dei peccati, la richiesta fiduciosa del perdono⁷³³” erano le tematiche principali della produzione poetica confraternale dentro e fuori dal ghetto.

⁷³² Ho tratto i due esempi poetici da S. Ussia, *Il Sacro Parnaso, il Lauro e la Croce*, Laboratorio Umanistico, Catanzaro, Pullano Editori, 1993, p. 24.

⁷³³ M. Andreatta, *Poesia religiosa ebraica di età barocca*, op. cit., p. 40.

Da un punto di vista stilistico, il barocco rappresentava il motivo comune per entrambi gli universi religiosi, esprimendosi in una preferenza marcata per l'erudizione, l'uso di giochi di parole e le ripetizioni, l'abbondanza di descrizioni drammatiche allo scopo di indurre nel fedele quei sentimenti di pentimento cui si accennava sopra⁷³⁴. Anche il pianto era un elemento ricorrente in entrambe le tradizioni poetiche, che assumeva ora un valore strumentale fondamentale nella riuscita della contrizione e del pentimento che avrebbero dovuto condurre alla redenzione⁷³⁵.

I modelli narrativi di epoca barocca erano quelli della supplica e della richiesta di perdono, con l'utilizzo della prima persona o di un tono collettivo.

Sempre parlando di similitudini tra tradizione poetica cristiana ed ebraica, ci sarebbe da affrontare l'importante tematica dell'utilizzo della musica nella recitazione delle poesie all'interno delle confraternite sia ebraiche che cristiane. Questa riflessione presupporrebbe però uno studio a sé che non trova spazio in questa sede⁷³⁶. L'unico elemento che teniamo presente, determinante nel comprendere l'uso confraternale della poesia e in particolare gli innari come la raccolta poetica di Coen, è quanto la preghiera fatta di canti e inni fosse considerata la via più efficace per rivolgersi a Dio⁷³⁷.

L'elemento che l'Andreatta identifica però come il più significativo nel sottolineare la vicinanza tra poesia ebraica e cristiana all'epoca, è quello che maggiormente interessa la nostra riflessione sulla poesia di Coen, ovvero l'ambito di produzione e di fruizione di questa poetica rinnovata. Come quella ebraica infatti, anche la poesia cristiana si divideva tra un utilizzo strettamente liturgico e uno para-liturgico, di natura individuale e/o confraternale.

⁷³⁴ Ibidem., p. 40-1.

⁷³⁵ Ibidem, p. 102; si veda anche A. Quondam (a cura di), "Note sulla tradizione della poesia spirituale e religiosa" (parte prima), op. cit., pp. 127-211.

⁷³⁶Per quanto riguarda il rapporto tra musica e poesia, fare riferimento ai lavori di Francesco Spagnolo, "The Bimah & The Stage: Synagogue Music and Cultural Production in the Italian Ghettos" in *Venice, The Jews, and Europe 1516-2016*, D. Calabi (a cura di), Marsilio, Venezia, 2016: 264-269; "Music and Synagogue Life" in *Italy*, R. Weinstein (a cura di), Gerusalemme, Ben Zvi Institute, 2012: 143-150 [in Hebrew].

⁷³⁷M. Andreatta, *Poesia religiosa ebraica*, op. cit., p. 47.

Capitolo 4. Analisi e traduzione dell'opera עת הזמיר, 'Et ha-zamir; Il tempo del canto

4.1 Le tre versioni manoscritte

Prima di affrontare l'avventura editoriale della raccolta poetica di Coen, soffermiamoci brevemente sull'analisi testuale delle tre versioni manoscritte del testo che si sono conservate, e che ho avuto l'occasione di consultare alla sezione microfilm della Biblioteca Nazionale di Gerusalemme, dove compaiono con le segnature F35853, F32340 e F69655.

Le versioni originali di questi esemplari sono conservate rispettivamente alla Biblioteca dell'Università di Haifa (Ms. HA 12), in quella dell'Università della California di Los Angeles (Ms. 779 bx. 11.4), e nell'archivio della comunità ebraica di Torino (Ms. 13).

Il manoscritto custodito all'Università di Haifa presenta esclusivamente il nucleo originario del testo, la raccolta poetica di Coen classificata col titolo עת הזמיר e composta di 24 fogli in ebraico scritti con una grafia italiana quadrata e datata diciottesimo secolo. Non compare alcuna introduzione dell'autore né le *kawwanot* mistiche che, come vedremo, precedono i componimenti nella versione a stampa.

Lo scritto si apre direttamente col *piyyut* dedicato al primo giorno della settimana ebraica, la domenica, *yom rišon*. Procede parimenti con tutti i giorni della settimana, sempre presentando direttamente la poesia senza intenzione mistica introduttiva.

Concluso il *seder* feriale, si apre quello festivo e semi-festivo con la poesia dedicata alla festività di *Roš Hodeš* (Capomese, celebrazione mensile della luna nuova), che manca però dell'intitolatura fino a che questa non compare nell'ultima pagina, in cui si conclude il *piyyut*.

Alcuni margini non si leggono chiaramente, e in tal caso la pagina viene spesso ricopiata interamente. Dopo *Roš Hodeš*, si susseguono i componimenti relativi a *Pesaḥ*, la Pasqua ebraica, la prima delle feste dei tre pellegrinaggi), *Šavu'ot* (la feste delle settimane, la seconda delle ricorrenze legate ai tre pellegrinaggi), il 9 di *Av* (giorno in cui si ricorda la distruzione del Tempio di Gerusalemme), *Roš ha-Šana* (il Capodanno ebraico), *Kippur* (il giorno dell'espiazione), *Sukkot* (la festa delle capanne, terza e ultima celebrazione dei tre pellegrinaggi), *Leyl Hošana Rabba* (vigilia di *Hošana Rabba*

durante la quale era usanza stare svegli a pregare e leggere parti della Torah), *Hošana Rabba* (settimo giorno della festa di *Sukkot*), *Leyl Šemini Ašeret* (vigilia di *Šemini Ašeret*), *Šemini Ašeret* (ottavo giorno di *Sukkot*), *Leyl Simḥat Torah* (vigilia di *Simḥat Torah*), *Simḥat Torah* (Gioia della Torah, a conclusione della festa di *Sukkot*), *Ḥanuka* (Festa delle luci), *Purim* (festa che ricorda gli eventi narrati nel Rotolo di Ester). Segue poi a conclusione della raccolta una preghiera per i giorni in cui non c'è una devozione supplementare (ימים שאין בהם תחינה). Non compare in questo manoscritto il componimento per la circoncisione che chiude invece le versioni a stampa, ma in compenso vengono aggiunte alla fine del testo poesie specifiche per *Roš Ḥodeš* e *Ḥanuka* e per “tutte le notti”, ad uso di una confraternita dedita alla veglia antelucana, “coloro che si levano all'alba” i מעירי שחר. Si trovano altre indicazioni che fanno presupporre l'uso della raccolta per una recitazione di tipo liturgico collettivo, come l'espressione “che si reciti a voce alta”, פי יגיד,

La versione manoscritta de “Il tempo del canto” custodita in California, presenta anch'essa una scrittura dell'ebraico italiana quadrata, e reca una nota di possesso che riporta il nome di Rosenberg Heimann di Ancona. Assieme al titolo עת זמיר è riportato qui specificamente in apertura che il testo è stato compilato per la confraternita מעירי השחר, la stessa che ricorre nel documento custodito ad Haifa, finanziato da Yosef ha-Coen e dal genero David Naḥman nel 1761 (quindi trent'anni dopo la morte di Binyamin Coen). La raccolta poetica di Coen è introdotta questa volta dal poema אני מפקיד יחידתי (Ani Mafqid yehidati, Conservo la mia unità) del suo maestro Mosé Zacuto. Per quanto riguarda il seder feriale, si presenta identico al manoscritto conservato a Haifa, trascrivendo direttamente i *piyyutim* relativi ai sette giorni settimanali senza alcuna *kawwanah* introduttiva. Il seder feriale si differenzia da quello del manoscritto di Haifa in pochi passaggi: compare da subito la titolatura di *Roš Ḥodeš*, che nell'altro manoscritto è segnata solo alla fine del componimento, non c'è distinzione tra la poesia per *Hošana Rabba* e quella per la vigilia della stessa, il che potrebbe anche suggerire che non fosse uso in quel frangente che la confraternita si riunisse in veglia alla vigilia di *Hošana Rabba* per pregare e leggere la Torah. La stessa operazione viene compiuta per le poesie in occasione di *Šemini Ašeret* e *Simḥat Torah*, che non vengono distinte da quelle per la vigilia delle feste. Rispetto alle versioni a stampa compaiono anche qui dei *piyyutim* in più, aggiunti perché specificamente legati all'uso locale della confraternita

in occasione di *Roš Hodeš* e *Hanukka*, mentre manca il componimento per la circoncisione, il che potrebbe indicare nuovamente che non fosse uso dei membri di questa confraternita riunirsi a casa dei congiunti del bimbo da circoncidere la sera prima del rito di passaggio.

Nel terzo manoscritto, custodito nella comunità di Torino, עת הזמיר compare all'interno di una raccolta più ampia attribuita a Mosé Zacuto dal titolo זמיר עריצים (Il canto dei tiranni, Isaia 25.5), composta di 125 fogli in scrittura ebraica italiana, e che reca il sottotitolo “Libro di preghiere di mezzanotte” סדר תקון הצות , indicando un uso liturgico confraternale indirizzato ai gruppi dediti alla veglia di mezzanotte. La raccolta “Il tempo del canto” compare dalla pagina 66 in poi, ed è l'unica versione manoscritta a presentare le *kawwanot* mistiche introduttive ai *piyyutim*, confermandone dunque l'utilizzo da parte di gruppi devoti dall'orientamento cabalista. Per quanto riguarda il seder festivo e semi-festivo, manca completamente il componimento per il 9 di Av, mentre è l'unica versione manoscritta in cui compare la parte dedicata alla circoncisione, allineandosi quindi alle versioni a stampa. Il fatto che non compaia proprio il poema dedicato al 9 di Av potrebbe suggerire che ci sia un forte legame tra questa festività e la figura messianica di Šabbetai Ševi, che si diceva fosse nato, come vuole la tradizione ebraica, proprio in questa data; di fatto però non ci sono elementi per interpretare in alcun modo questa scelta.

4.2 La stampa e le ristampe

La prima versione a stampa de “Il tempo del canto” risale al 1707 e fu pubblicata dalla Stamperia Bragadina di Venezia. Successivamente fu integrata nell'innario *Ayyelet ha-šahar* (La cerva del mattino), che vide la sua seconda edizione nel 1724 (la prima risaliva come abbiamo visto al 1612 e non conteneva ancora i componimenti di Coen), in occasione della riorganizzazione della confraternita *Šomrim la-boqer* di Mantova. עת הזמיר fu ripubblicato poi nuovamente nel 1753, anche questa volta in relazione allo stesso gruppo, in cui il testo veniva recitato dopo l'*Ašmoret ha-boqer* di Aharon Berekyah Modena⁷³⁸.

⁷³⁸M. Andreatta, *Poesia religiosa ebraica di età barocca*, op. cit., p. 90.

“Il tempo del canto” nella sua versione a stampa finale del 1753 è composto da un'introduzione dell'autore e da una di suo genero Isaia Bassan, da un *seder* feriale di sette poesie, una per ogni giorno della settimana, un *seder* festivo e semi-festivo di quindici poesie dedicate alle feste del calendario liturgico, una per quei giorni che non hanno una preghiera supplementare (in ebraico תהנה *tehina*), e una di natura occasionale, quella per la circoncisione, il *berit mila*. La raccolta poetica di Coen rispecchia quindi la composizione tipica sopra descritta degli innari delle confraternite per la veglia antelucana: *seder* feriale, festivo e semi-festivo, poesie occasionali.

Le tematiche ricorrenti sono quelle già ricordate della poesia religiosa del tempo: il pentimento, il pianto, la redenzione, la salvezza, l'avvento messianico, ma possiamo riscontrare anche quell'inclinazione didattica di cui parlavamo sopra, nell'uso ricorrente di citazioni bibliche, in particolare dei Salmi, e di riferimenti continui ai *midrašim*.

I *piyyutim* di Coen nelle versioni a stampa sono inoltre caratterizzati da un profondo afflato cabalistico, evidente in particolare nelle *kawwanot* che introducono molte delle composizioni. Queste “intenzioni” hanno la funzione di indurre una meditazione mistica legata ad alcuni elementi cabalistici che abbiamo trattato nella prima sezione della tesi, come gli *olamot* (i mondi cabalistici), le *sefirot* (le emanazioni divine), la *merkavah* (il carro celeste della tradizione mistica) e i nomi divini⁷³⁹.

Inoltre Coen applica una ciclicità cabalistica alla scansione dei giorni della settimana, attribuendo ai primi tre (secondo la settimana ebraica domenica, lunedì e martedì) la santità dello Šabbat appena trascorso, mentre il quarto, il quinto e il sesto giorno, si preparano a santificare lo Šabbat successivo. Anche la corrispondenza dei giorni settimanali coi quattro mondi mistici che l'autore opera in ogni *kawwanah* introduttiva è di origine cabalistica e segue questa logica: lo Šabbat si trova nel mondo più alto, Ašilut, l'emanazione. La domenica, come abbiamo detto il primo giorno della settimana ebraica, porta in sé ancora traccia dello Šabbat precedente e per questo è nel mondo immediatamente successivo, quello della Beri'ah, creazione. Il lunedì è nel mondo subito sottostante, quello della Yeširah, la formazione. Il martedì corrisponde all'ultimo mondo, l'Assyah, o mondo dell'azione. Dal mercoledì si comincia a risalire l'ordine dei mondi, perché ci si appropinqua allo Šabbat successivo, e così il mercoledì riparte da dove si era fermato martedì, ed è anch'esso nel mondo dell'azione. Il giovedì si trova

⁷³⁹ Tutti questi concetti sono illustrati nella prima sezione della tesi, in riferimento alla Safed cinquecentesca.

dunque nel mondo precedente all'Assyah, quello della Yeširah. il venerdì nella Beri'ah, e si giunge nuovamente allo Šabbat collocato nell'Ašilut. Ogni settimana si ripresenta lo stesso ciclo. Quest'applicazione mistica che riscontriamo nella poetica di Coen conferma l'appartenenza dell'autore al sistema cabalistico luriano, in linea quindi con la convinzione - posta in discussione da parte della storiografia più recente - che lega Sabbatanesimo e mistica luriana. In particolare sottolineiamo come Coen si ispiri agli insegnamenti di Luria tramandati da Ḥayim Vital nell'opera *Eš Ḥayim*, con particolare riferimento al capitolo intitolato שער הנהגת הלימוד, la porta della condotta da tenere durante lo studio, 1:12, in cui Vital espone appunto le corrispondenze tra giorni della settimana, nomi divini e mondi cabalistic⁷⁴⁰.

Da un punto di vista metrico, i componimenti di Coen sono fatti di strofe che seguono il modello quantitativo-sillabico di cui abbiamo parlato in precedenza. In questo sistema elementi tradizionalmente considerati semi-vocali come gli *šewa-na'* e i *ḥatafim*, sono invece contati come vocali vere e proprie e formano una sillaba (nell'ebraico ad ogni vocale corrisponde infatti una sillaba). Le forme prosodiche sono *pizmonim* (lodi e *seliḥot*) strofici nella forma simil-cinturata dello *šir me-'ein ezori*. La poesia simil-cinturata è la versione popolare di quella cinturata, propria quest'ultima della poetica sefardita dell'XI secolo, a sua volta ereditata dalla tradizione araba andalusa⁷⁴¹. In Italia si ha diffusione di queste forme a partire dal XIII secolo.

Coen introduce però un elemento peculiare nella scelta metrica del *seder* feriale, quello dedicato ai giorni della settimana. Esplicita infatti nelle *kawwanot* introduttive come venga applicata una corrispondenza tra connotazione metrica e cabalistica del *piyyut*: i componimenti di cinque giorni su sette sono infatti costruiti da sillabe di sei vocali "vere" (utilizzo il termine generico di vere perché termini come "piene" o "lunghe" rimanderebbero a concetti grammaticali che qui svierebbero, poiché non è applicata dall'autore alcuna distinzione sulla lunghezza delle vocali), e solo le poesie relative al lunedì e al giovedì sono fatte di uno *yated* (*šewa* + vocale) e quattro vocali "vere". Lunedì e giovedì sono giorni particolari, spesso dedicati al digiuno. Sia nelle confraternite coeve che in quelle più antiche è riscontrabile un'attenzione particolare per questi giorni, come si evince dallo statuto della confraternita dei Solerti, fondata a

⁷⁴⁰ Ḥayim Vital, *Eš Ḥayim*, 1:12 שער הנהגת הלימוד.

⁷⁴¹M. Andreatta, *Poesia religiosa ebraica di età barocca*, op. cit., p. 184.

Bologna nel 1546⁷⁴². Uno degli obblighi dei membri del gruppo era infatti quello di essere puntuale alle funzioni religiose in sinagoga nel primo giorno del mese, a *Ḥanukka*, di lunedì e di giovedì e nei giorni di digiuno. Lunedì e giovedì i confratelli erano anche obbligati a pagare un tributo pecuniario alle casse del gruppo. Anche nei circoli devozionali di Safed, questi giorni erano tenuti in particolare conto, ed era uso che i saggi inviassero sermoni alla confraternita.

Coen specifica come la presenza o la mancanza di giudizio divino, e il timore ad esso associato, determinino così la sua scelta metrica, sei vocali “vere” quando il giudizio divino è assente, *yated* e quattro vocali quando invece incombe: così nel seder settimanale abbiamo domenica, martedì, mercoledì, venerdì e sabato che presentano versi ognuno composto da sei vocali vere, e le poesie del lunedì e del giovedì espresse in versi che includono ciascuno uno *yated* e quattro vocali vere.

Quest'uso peculiare ed esplicito della metrica legata al significato cabalistico del giorno mi sembra interessante a testimonianza di un periodo storico in cui lo studio e l'esercizio mistico erano largamente diffusi nella popolazione, e di come trovasse spazio anche nella produzione poetica. Ho trovato un uso simile della metrica intrecciata ad un significato mistico, anche se meno esplicito di quello fatto da Coen, nell'opera *Kenaf Renanim* di un autore italiano coevo al nostro, Yosef Yedidiah ben Binyamin Yekutiel Carmi (1590-?), stampata a Venezia presso la Stamperia Bragadina nel 1626.

La raccolta poetica, non a caso, era stata composta dal Carmi per il gruppo di veglianti antelucani *Šomrim la-boqer* di Modena, e riporta a lato dei componimenti del seder feriale alcune annotazioni sulla metrica utilizzata. Per esempio, riferendosi al Lunedì, scrive che il *miškal* (metro) utilizzato è formato da due vocali, uno *yated* e due vocali poiché il componimento è legato al concetto di colpa, ma procede poi in modo decisamente meno sistematico di Coen nell'applicare questo criterio al resto delle poesie.

Non ho trovato un uso simile ed esplicito di quella che possiamo considerare una “metrica cabalistica” invece laddove lo potevamo attendere, ovvero nei componimenti del maestro di Coen, Mosé Zacuto, in particolare nelle poesie per i *sedarim* paraliturgici, con finalità quindi simili all' עת הזמיר *Hen qol ḥadaš*,

⁷⁴²M. Perani, B. Rivlin (a cura di), *Vita religiosa ebraica a Bologna nel Cinquecento. Gli statuti della Confraternita dei solerti*, Firenze, La Giuntina, 2000; Perani M., Frisoni A., “Il registro e gli statuti della Ḥevrat Gemilut Ḥasadim di Finale Emilia (1615-1750) con cenni di storia e bibliografia sulla carità nell'ebraismo”, in *Materia giudaica*, XXIV (2019), pp. 173-212

ḥadaš, Ecco una voce nuova), pubblicato ad Amsterdam nel 1712, o nella raccolta *Preghiere di perdono da dirsi all'alba secondo l'uso delle comunità sefardite*, pubblicata a Venezia nel 1735 col titolo “Canti del rabbino e mistico divino Rabbi Mosé Zacuto perché il pubblico le dica all'alba di ogni giorno”⁷⁴³.

Nemmeno in Israel Najara, uno dei poeti di Safed ad aver più influenzato la produzione liturgica confraternale anche in Italia, nella raccolta poetica *Zemirot Yisrael* (prima edizione Safed, 1587, 109 poesie; seconda edizione Salonicco 1599; terza edizione Venezia, 1600, 346 poesie⁷⁴⁴). Nell'*Ešel Avraham* (Furth, 1701), il commentario allo *Zohar* di Mordekai Ashkenazi, il discepolo prediletto di Avraham Rovigo cui abbiamo accennato nel capitolo sul gruppo cabalistico-sabbatiano in cui era inserito Coen, compare invece una tabella sulla corrispondenza cabalistica tra le dieci *sefirot* (emamazioni divini) e quattro livelli di *širim* (letteralmente canti, poesie):

sefira keter - šir pašut, poesia semplice שיר פשוט

sefira ḥoḥma e bina - šir kaful, poesia doppia שיר כפול

sefira ḥesed, ghevura e tiferet - šir mešulaš, poesia tripla שיר משולש

sefira nešaḥ, hod, yesod e malkhut- šir meruba, poesia quadrupla שיר מרובע

Nonostante in questo contesto il termine *šir* non appaia collegato alla poesia né tantomeno ad un uso metrico, ma solo ad un ambito cabalistico, trovo comunque interessante l'utilizzo di termini poetici nella costruzione cabalistica.

4.3 Analisi e traduzione del testo

Prendo qui in considerazione la versione a stampa del testo, che si ripete invariata nella prima edizione veneziana così come nella seconda mantovana. Fa eccezione per ovvie ragioni la prima pagina in cui compaiono titolo, autore e stamperia nella versione veneziana, mentre in quella mantovana a queste informazioni viene aggiunta la spiegazione della circostanza in cui si è deciso di stampare questa raccolta:

⁷⁴³Per un elenco delle opere di Zacuto si veda A. Y. Lattes, “L'opera letteraria di Rabbi Moshè Zacuto”, in *La Rassegna Mensile di Israel*, (63:2), Maggio-Agosto 1997, pp. 1-26.

⁷⁴⁴ Edizione critica a cura di I. Pris-Ḥorev, Mahbaraot le-sifrut, Tel Aviv, 1946.

Tra i membri della confraternita “Veglia del mattino” della comunità di Modena era uso pronunciare ogni giorno con voce di gioia e di ringraziamento la novità tra i cari e gli splendidi membri dei Sanguineti⁷⁴⁵.

Dopo aver recitato il libro *Ašmoret ha-boqer* del cabalista divino (onore per il nostro insegnante e rabbino) Rav Aharon Berakyah Modena (la sua memoria sia di benedizione). E ora i membri della confraternita hanno ritenuto fosse il caso di riportarlo alle stampe nell'anno in cui è stata riorganizzata l'associazione qui a Mantova, in casa del capo, il medico Refa'el Ḥayim d'Italia, nel 1724⁷⁴⁶.

Segue poi identica in entrambe le versioni l'introduzione dell'autore. In questa leggiamo un'esplicita speranza messianica e la volontà di Coen di guidare attraverso le sue composizioni il popolo d'Israele a onorare il Signore in maniera adeguata:

Si leveranno i canti e i cuori continueranno a fendere le fiamme di fuoco della fede eminente⁷⁴⁷; e giunse povero verso (un paese) buono e spazioso⁷⁴⁸; e fiorirà ancora nella vecchiaia⁷⁴⁹, poiché vi è in esso gioia e spirito generoso; riempirà di prodotti la superficie del mondo⁷⁵⁰; anche io sono tra coloro che giungono nell'assemblea di Dio⁷⁵¹; nei giorni della mia giovinezza⁷⁵²; nella nuova canzone che ho composto; ho ricordato Dio; per glorificarlo e lodarlo ogni giorno; per servirlo e benedire il suo nome; ho temuto poiché ho pensato⁷⁵³ che le mie parole fossero

⁷⁴⁵ Una delle famiglie ebraiche più influenti di Modena.

⁷⁴⁶ La traduzione è mia, ecco di seguito la versione originale in ebraico :

אשר מע' מנהל עבודה בני חברת אשמורת הבקר מקהלת מודונא הנהיגו לאומרו מידי יום ביום בקול רנה ותודה בב"ה כבלי הגבלת הכלליות
יעי"א החדשה מהיקרים והמפוארים בני סגויניטי
כמו'הרר אהרון ברכיה מודונא אחר אמירת ס' אשמורת הבקר מהמקובל האלהי זצ"ל ועתה נדב לב מע' בני החברה הנ"ל הנזכר למעלה להביאו
אל הדפוס בשנת ונבנתה עיר על תלה לפ"ק פה מנטובה
בבית מע' הרופא כמה"הר רפאל חיים מאיטליא
נטריה, רחמנא ופרקיה גר"ו

⁷⁴⁷ Deuteronomio 33:2

⁷⁴⁸ Esodo 3:8.

⁷⁴⁹ Salmi 92:15

⁷⁵⁰ Isaia 27:6

⁷⁵¹ Deuteronomio 23:4

⁷⁵² הרפי ricorre in Giobbe 29:4. Ringrazio il Professor A. Salah per avermi aiutata con la traduzione di questa espressione.

⁷⁵³ Genesi 31:31

sconsiderate⁷⁵⁴; sono giovane infine⁷⁵⁵; e non sono cresciuto tra i sapienti, pertanto non ho trovato nulla di meglio del silenzio⁷⁵⁶; e non ne avrò rimorso⁷⁵⁷; e accadde che i giorni della mia giovinezza passarono; e così sorgeva il mio covone⁷⁵⁸; e su di me cadevano le mie parole⁷⁵⁹; prendi ora alcuni dei prodotti migliori del paese che è davanti a te⁷⁶⁰ e onora il Signore con i tuoi beni⁷⁶¹; la poesia è sufficiente in questo momento; ora è (infatti) vicina la venuta⁷⁶²; ora vieni, scrivi questo su una tavoletta⁷⁶³ e scrivilo in un libro⁷⁶⁴, così dicendo, essi offriranno all'Eterno sacrifici in modo adeguato⁷⁶⁵; allora ho detto: «Il mio letto mi darà sollievo...»⁷⁶⁶, e ora il mio capo s'innalzerà⁷⁶⁷; e offrirò nella sua dimora sacrifici con grida di giubilo; canterò e celebrerò le lodi dell'Eterno⁷⁶⁸; porterò il timore divino nei momenti del canto; perciò l'ho intitolato “Momento del canto”, poiché il Signore è in me in ogni momento; in esso il mio nome è riportato⁷⁶⁹; “Il momento del canto”, (con i suoni bet nun yod mem nun)⁷⁷⁰, e con voce più lieve (sarà pronunciata) la supplica supplementare (*teḥina*), giorno per giorno per voi (siano) una sorta di benedizione, ogni mese e ogni sabato guiderò i tuoi narratori; a onorare il Tuo nome; esisteva un Tabernacolo; ho chiesto una cosa a Dio, che possa la mia meditazione essergli gradita⁷⁷¹; e di nutrire così la mia vita spirituale; di concedermi con la sua misericordia di ascendere verso la sua santità; e pregare che dal luogo della sua santità con la sua destra salvi

⁷⁵⁴ Giobbe 6:3.

⁷⁵⁵ Giobbe 32:6

⁷⁵⁶ Avot 1:17

⁷⁵⁷ 1 Samuele 25:31.

⁷⁵⁸ Genesi 37:7.

⁷⁵⁹ Giobbe 29:22.

⁷⁶⁰ Genesi 43:11.

⁷⁶¹ Proverbi 3:9.

⁷⁶² Chiara espressione delle speranze messianiche dell'autore.

⁷⁶³ Isaia 30:8.

⁷⁶⁴ Isaia 30:8.

⁷⁶⁵ Malachia 3:3.

⁷⁶⁶ Giobbe 7:13.

⁷⁶⁷ Salmi 27:6.

⁷⁶⁸ Salmi 27:6.

⁷⁶⁹ Si riferisce al fatto che il testo sia pieno di acronimi del suo nome, Binyamin בנימין.

⁷⁷⁰ Acronimo di Binyamin, in ebraico בנימן.

⁷⁷¹ Salmi 104:34.

Giuda e Israele; e venga per Sion il salvatore; e tornino in attività il palazzo e il vestibolo; in te Dio ho creduto; sempre⁷⁷².

Segue una brevissima Introduzione del genere di Coen, Isaia Bassan (1670-1739), che ricorre identica in entrambe le edizioni. Nelle parole di Bassan l'operato di Coen, il fatto di aver composto questa raccolta poetica, viene paragonato a quello del primo uomo, Adamo. Coen viene affiancato anche alla figura del sacerdote levita, che coi suoi componimenti e la sua voce sapiente guida i credenti verso un'era di pace e salvezza. Il genere riporta poi un estratto di un salmo consolatorio, parte dei cosiddetti Salmi di re Davide, gli שמעלות, che ricorrono quindi nuovamente⁷⁷³ in relazione alla liturgia delle confraternite Šomrim la-boqer.

Analizziamo ora la prima parte dell'innario, quella dedicata alla preghiera dei giorni feriali, iniziando dunque dalla domenica, come vuole la settimana ebraica.

Domenica ליום ראשון

כוונת יום ראשון בעולם הבריא' להעמיד כל אותו היום הרושם של תוספת נשמה רוח משבת שעברה והכוונה לה' ראשונה שבשם שהיא בבריאה א' יהוה שם המרגלא של יום זה ושם אל שדי שהוא בבריאה ולשם אבג יתץ וש של שקוצית המאיר בו מהארת השבת ושם ע'ב שבחסד שאברהם מרכבה אליו והכל רמוז בזה הפזמון שבא במשקל פשוט בלי שבא הרומז לגבורה כי היום הזה בחסד יומא דכליל כולהו יומי ולכן הוא פשוט משש תנועות

Leggiamo così che la *kawwanah* (intenzione mistica) del primo giorno⁷⁷⁴ è nel mondo

⁷⁷² Ecco la versione originale del passaggio in ebraico:

יקומו השרים וימשיכו הלבבות לחצוב להבות אש דת חשובה ובא רש טובה ורחבה עוד ינובון בשיבה שיש בה שמחה ורוח נדיבה ומלאו פני תבל תנובה גם אני בתוך הבאים בקהל ה' בימי חרפי מקדמוני בשירה חדשה שחברתי את ה' זכרתי להללו ולשבחו דבר יום ביומו לשרתו ולברך בשמו אמנם מאז עקבותי לא נודעו כי יראתי כי אמרתי הלא דברי לעז צעיר אני לימים ולא גדלתי בין החכמים ולכן לא מצאתי לגוף טוב משתיקה ולא תהיה זאת לי לפוקה ויהי כי עברו ימי בחרותי הנה קמה אלומתי ועלי תטוף מלתי קח נא מומרת הא"רץ אשר לפניך וכבד את ה' מהונך דיה לשירה בשעתה וקרוב לבא עתה עתה בא כתבה על לוח אתה ועל ספר חקה ה' אומר וה"ן דברים והיו לה' מגישי מנחה בצדקה אז אמרתי תנחמני ארשי ועתה ירום ראשי ואזבחה זבחי צדק בקהל אמוני אשירה ואזמרה לה' אוביל שי למורא לעתות בשירה על כן קראתי שמו עת הזמיר כי בי את ה' בכל עת אאמיר גם בו שמי נמנה עת הזמיר עם כללות שתי המלות בית נון יוד מים נון ובשפל קול התחנה יום יום אתן מעין ברכותיו ומדי חדש בחדשו ומידי שבת בשבתו אשא מדברותיו מספרם לכבוד שמו המיוחד והיה המשכן אחד אחת שאלתי מאת ה' יערב עליו שיחי וכלכל בהן חיי רוחי יזכני ברחמי לעלות למעון קדשו ולפאר מקום מקדשו בימינו תושע יהודה וישראל ובא לציון גואל וישיב העבודה להיכל ולאולם בך ה' חסיתי אל אבושה לעולם

⁷⁷³ Avevamo già incontrato questi Salmi riportati da Coen alla fine dell'opera *Alon Bakut*.

⁷⁷⁴ Si tratta della domenica secondo la settimana ebraica.

della creazione (עולם הבריאה), in cui il livello⁷⁷⁵ dell'anima è *nešamah* (נשמה) e la lettera corrispondente del Tetragramma divino (יהוה, yod he waw he) è la prima He (ה). Nel *piyyut* del primo giorno compaiono alcuni nomi divini di tradizione cabalista, in forma completa o sotto forma di acrostico:

אבג אַנא בכח גדולת
 יתץ ימינך תחיר צרורה
 שם עיב(72)
 אל שדי

שקוצית שועתנו קבל ושמע צעקתנו יודע תעלומות⁷⁷⁶

La *sefira* corrispondente alla domenica è *Hesed* (benevolenza, misericordia, amore), che tra l'altro corrisponde nel sistema numerico ebraico al 72, nome divino presente come abbiamo visto in questo giorno e nel relativo *piyyut*, e la *merkavah* (carro celeste) è diretta ad Abramo (personaggio biblico assieme ad Aronne tipico della *sefira Hesed*).

Il poeta specifica poi come questo *pizmon* (lode, inno liturgico) sia composto da un metro semplice, פשוט *pašut*, fatto di sei vocali tenuot, תנועות. Esplicita inoltre come non vi compaiano semivocali - *ševa* e *yated* - poiché la domenica corrisponde alla *sefira*

⁷⁷⁵ Per poter leggere le *kawwanot* introduttive ai *piyyutim* di Coen si deve avere presente come nella tradizione mistica ebraica esista una complessa costruzione di mondi e relative corrispondenze. Semplificando estremamente, nel tentativo di fornire qualche strumento di lettura, ricordo solo come ad ogni mondo - ne esistono in totale cinque (Adam Qadmon, Ašiluth, Beri'ah, Yeširah, Assiah), corrispondano una *sefira* (emanazione divina), una lettera del Tetragramma divino (nome divino formato da quattro lettere יהוה), un livello di anima e un nome divino. Per quanto riguarda le *sefirot*, rimando alla prima sezione della tesi in cui viene trattato l'argomento nel capitolo sulle confraternite devote di Safed, e alla bibliografia che vi compare.

⁷⁷⁶ Sono tutti nomi divini cabalistici che appaiono di continuo nei *piyyuim*. Traggono origine dalla preghiera attribuita a Nehunyah ben HaKanah (rabbino originario della Terra d'Israele vissuto tra I e II secolo dell'era volgare) אַנא בכח "Ana Bechoak". Le iniziali formano le 42 lettere del nome di Dio e i Ecco la Tefillah, e i 7 gruppetti di nomi divini corrispondono ai 7 giorni settimanali:

אב"ג ית"ץ: אַנא בכח גדלת ימינך תחיר צרורה
 קר"ע שט"ן: קבל רנת עמך שגבנו טהרנו נורא
 נג"ד יכ"ש: נא גבור דורשי חודך כבבת שגמך
 בט"ר צת"ג: ברכם טהרם רחמי צדקתך תמיד גמלם
 חק"ב טנ"ע: חסין קדוש ברב טובך נהל עדתך
 יג"ל פז"ק: יחיד גאון לעמך פנה זוכרי קדשתך
 שק"ו צי"ת: שועתנו קבל ושמע צעקתנו יודע תעלומות

תועי רוח קמים כל היום ממולי
צור חי העולמים קומה עזרתה לי
אתה הוא אל חילי ולך אשא עיני
טוב לחסות ביהוה מלך אלקום עמו

Coloro che errano nello spirito⁷⁸¹ si ergono ogni giorno accanto a me,
roccia, immortale ergiti in mio aiuto,
tu sei il Signore, la mia forza e a te rivolgerò i miei occhi,
è meglio confidare nel Signore⁷⁸³, il Re che incede alla testa del suo popolo⁷⁸²

שמעה את רנתי רחם אב על בנים
השב נא לשבותי וכימים קדמונים
ובתוך מעין גנים שמה נרוה דודים
ובדברי מחמדים ידרוש לשלום עמו

Ascolta la mia gioia e sii misericordioso oh Padre coi tuoi figli,
rispondi deh al mio ritorno, e come nei giorni passati
nella primavera dei loro giardini inebriamoci di amplessi⁷⁸⁴,
chiederà come ricompensa al suo popolo solo parole preziose

⁷⁸⁵ילקוט ישעיה כ"ו על פ' פתחו שערים

יודו לשמו גדול אז לישרים סודו
היה למו מגדול ויט להם חסדו
ויוסף את ידו שנית עוד לקנותם

⁷⁸¹Isaia 29:24

⁷⁸²Proverbi 30:31

⁷⁸³Salmi 118:8

⁷⁸⁴Proverbi 7: 18

⁷⁸⁵ Qui viene inserito un riferimento testuale esplicito, la raccolta Isaia 25:2 “Aprite le porte ed entri la nazione giusta, che mantiene la fedeltà”.

Glorificheranno il tuo grande nome⁷⁸⁶, così i timorati di Dio godranno del suo segreto
e fioriranno, rivolga a loro la sua gloria,
e aggiunga anche la sua seconda mano per riscattarli,
oggi dai loro primi frutti creò il suo mondo

דבר ויקרא אור הן הוא ראשית דרכו
האיר בלבוש נאור הגיה את חשכו
והיה שלם סכו ומעונתו ציון
יושב סתר עליון כי כן ברוך טעמו

Parlò e disse “Luce!”⁷⁸⁷ così fu l'inizio del suo cammino
ha illuminato con una veste splendente e ha rischiarato il buio,
la sua sede è in Gerusalemme⁷⁸⁸ e la sua residenza in Sion⁷⁸⁹,
il segreto risiede nel cielo poiché così il Benedetto desidera⁷⁹⁰

בראשית רבה ע"ג מהיכן נבראת האורה⁷⁹¹

יבנה במהרה מקדש העיר בית אל
במקום צרה שירה אז ישיר ישראל
בימיני מיכאל כהן אל עליון
אז לא יהיה אביון כי לא יחסר לחמו

Sarà costruito presto il Santuario della città, dimora divina,
al posto della distruzione ci sarà la poesia e così canterà Israele,

⁷⁸⁶Salmi 99:3

⁷⁸⁷ Chiaro riferimento alla Genesi e all'opera della creazione divina del mondo: il primo giorno infatti Dio creò la luce.

⁷⁸⁸Salmi 76:3

⁷⁸⁹Ibidem

⁷⁹⁰ C'è un inciso dell'autore che indica come qui si riferisca a Berešit Rabba capitolo 3.

⁷⁹¹ Altro riferimento testuale fornito direttamente dall'autore, Bereshit Rabba 3:4, il midrash che riguarda il libro della Genesi. In particolare in questo passaggio si tratta della creazione della luce.

alla mia destra Michael, sacerdote del Dio altissimo⁷⁹²,
allora non vi sarà povero perché non mancherà il pane

מאל אביך ויעזרך ואת שדי ויברכך ברכת שמים מעל ברכת תהום רבצת תחת ברכת שדים ורחם
Dal Dio di tuo padre che ti aiuterà, e dall'Altissimo che ti benedirà con benedizioni del
cielo di sopra, con benedizioni dell'abisso che giace di sotto, con benedizioni delle
mammelle e del grembo materno (Genesi 49:25)

יוםם יצוה יהוה חסדו ובלילה שירה [שירן] עמי תפלה לאל חיי
Di giorno l'Eterno mi largisce la sua benignità, e di notte innalzo a lui un cantico, una
preghiera al Dio della mia vita (Salmi 42:9)

ליום שני Lunedì

כוונת יום שני בעולם היצירה להעמיד כל אותו היום הרושם של תוספת רוח ונפש משבת שעברה והכוונה
לו' שבשם שהיא ביצירה ולה יהוה שם המרגלא של יום זה ולשם אל יהוה שביצירה ולשם קרע שטן ושם
שקוצית ושם ס"ג שבגבורה יוד הי ואו הי שיצחק מרכבה אליו והכל רמוז בפזמון זה ביתד וארבע תנועות כי
השכה בגבורה

La *kawwana* del lunedì è nel mondo della formazione, il livello di anima è *ruach* רוח, e
la lettera corrispondente del Tetragramma divino יהוה è la *waw* ו ; altri nomi cabalistici
che compaiono nel *piyyut* o per intero o sotto forma di acrostici sono

ס"ג סימן גדול
שקוצית שועתנו קבל ושמע צעקתנו יודע תעלומות
קרע שטן קבל רנת עמך שגבנו טירנו נורא

La *sefira* corrispondente al lunedì è *Gevura* (timore, giustizia, potere, rigore), e la
merkavah è diretta verso Isacco, personaggio biblico legato appunto a questa *sefira*. Il
poeta specifica come questo *pizmon* sia composto da uno *yated* (semivocale) e quattro

⁷⁹² Genesi 14:18

vocali vere, poiché è riferito alla *Gevura*, che porta con sé giudizio e timore. Anche in questo componimento i temi ricorrenti sono quelli della richiesta di perdono, che si esprime anche nel ricorso al pianto, della lotta perenne tra il bene e il male e della speranza nella salvezza che Dio elargirà al suo popolo. Coen si riferisce inoltre all'episodio biblico della legatura di Isacco.

La struttura prosodica è ~ - - - - - ; aBaBbCcB, dEdEeFfB ecc. Troviamo inoltre nel componimento un acrostico onomastico dell'autore.

Vocalizzo la versione in ebraico dei componimenti del lunedì e del giovedì per mostrare la costruzione metrica. In questo senso colorerò di rosso gli *yated* e di blu le “vocali vere”.⁷⁹³

וּאָמַתְּ אֶל תְּרַחֵק לְעִזְרָתִי חוּשָׁה
 וּמִפְחַד יִצְחָק תִּכְסֵּנִי בּוֹשָׁה
 לֵךְ נַפְשִׁי אֲשָׂא יְהוָה אֶל צוּרֵי
 וְקוּמָה אֶל עֲזָרֵי לַעֲתוֹת פְּצֹרָה

E Tu non tenerti lontano⁷⁹⁴ e affrettati ad aiutarmi⁷⁹⁵,
 del Terrore di Isacco⁷⁹⁶ nascondi la mia vergogna,
 a te volgerò la mia anima, Dio, mia rupe⁷⁹⁷
 si erga il Signore in mio aiuto, nei momenti di angustia⁷⁹⁸

קָדוֹשׁ מִשְׁכּוֹן עֲלִיּוֹן שָׁמַע אֶל שׁוֹעֲתֵי
 רָצוֹה אֶת עַם אֲבִיוֹן קָשׁוּב קוֹל רִנְתֵי
 עֲנֵה לְתַפְלָתִי וְעֵת רְצוֹן תִּזְמֵן
 שְׂמֹאל תִּשׁוּב יְמִין צְפִירַת תִּפְאָרָה

⁷⁹³ Gli *šewa* quiescenti non vengono calcolati dall'autore nel conteggio delle vocali e delle sillabe.

⁷⁹⁴ Salmi 22:20

⁷⁹⁵ *Ibidem*

⁷⁹⁶ Genesi 31:42/54.

⁷⁹⁷ Salmi 28:1

⁷⁹⁸ Salmi 10:1

Santo Santuario Celeste, ascolta il mio pianto
 guarda il tuo popolo misero, ascolta il mio canto
 rispondi alla mia preghiera e comanda il tempo della misericordia
 ciò che è a sinistra riporta a destra⁷⁹⁹ come uno splendido ⁸⁰⁰diadema

טָמֵא לֵב יַצֵּר רָע יִגְרֹשׁ אֶזְכָּלָה
 נִצּוֹר לְשׁוֹן מֵרַע תִּמְוַרֵת הָעוֹלָה
 בְּרָכָה וּתְהִלָּה הָיִוֹת אֶל מְעוֹז לִי
 יִהְיֶה אֶל חֵילִי יְהִי עָלַי סִתְרָה

Il cuore impuro e la tendenza al male, verranno allora rifiutati e cesseranno
 ritirati dal male⁸⁰¹, in cambio del sacrificio
 vi saranno benedizione e lode⁸⁰², poiché il Signore è la mia forza
 il Signore è la mia fortezza, sia per me rifugio⁸⁰³

קָנָה אֶת קַנְיָנָהּ וּמֵרַע הַנְּחָם
 רָעָה נָא אֶת צִאֲנָהּ כְּמִרְעָה טוֹב תִּנְחָם
 בְּעֵת רִגְזוֹ רַחֵם כְּבוֹשׁ אֶת כַּעֲסָהּ
 וְאֵז לְכַבּוֹד שְׁמָהּ לֵךְ יַעֲנֵנו שִׁירָה

Prendi le tue creature e consolale
 raduna deh il tuo gregge e come il pastore buono confortalo
 nel momento di ira esercita la pietà e contieni la tua rabbia
 allora in onore del tuo nome ti risponderanno con un canto

⁷⁹⁹ Si riferisce qui all'albero sefirotico in cui la *sefira gevura* appare a sinistra.

⁸⁰⁰ Isaia 28:6

⁸⁰¹ Salmi 34:14.

⁸⁰² Nehemia 9:5

⁸⁰³ Deuteronomio 32:38

אֱלֹהִים צוֹר מִחֶסֶה וּמִשָּׁגֵב אֶל עַמּוֹ
וַיִּזְדַּע נִכְסָה הָיִיתָ קוֹרָא בְּשִׁמְךָ
וְאוֹיֵב מוֹעֵמָּךְ יְהִי גֵרָא תִרְד
פְּלָאִים הוּא יֵרֵד בְּזַעַם אַף עֲבָרָה

Dio sei rupe, rifugio e fortezza per il tuo popolo
conosci ciò che è nascosto in colui che invoca il tuo nome
il nemico deve temere terrorizzato la tua rabbia
infatti perirà atrocemente nell'ira e nella collera divina

בַּיּוֹם זֶה אֵל עוֹלָם לְמִים אֵז הַגְּדִיל
נִהְרֹת אֵת קוֹלָם בְּכִי רַב עַד הַגְּדִיל
יְהוָה לֹא הִתְדִיל שְׂכָרָם מִשְׁלָם
מִקוֹם הָעִיר שְׁלָם בְּמִזְבֵּחַ כַּפָּרָה

In questo giorno il Signore dell'universo divise le acque⁸⁰⁴
e i fiumi fecero udire il loro rumore⁸⁰⁵ come un grande pianto che si levava
Dio non ha cessato di pagare il loro tributo
il luogo della città è sicuro sull'altare dell'espiazione

יִסְתֵּה הַמַּתִּים בְּתִסְדּוֹ הַגְּדוֹל
נְסוּגִים נִכְרְתִים וְעַד עוֹלָם תְּדוֹל
וְאֵז מְעוֹז מְגְדוֹל יִשׁוּעוֹת לְמִשִּׁיחוֹ
וַיֵּשֶׁב אֵת רוּחוֹ לְמַרְכָּה הַמִּשְׁנָה

Farà risorgere i morti con grande misericordia
ma coloro che si ritirano e indietreggiano spariranno per sempre

⁸⁰⁴ Altro riferimento alla genesi e al racconto della creazione divina del mondo, il secondo giorno infatti Dio creò le acque.

⁸⁰⁵Salmi 93:3

lo splendore d'Israele, ogni ginocchio si prostrerà davanti a lui
che non distoglie i suoi occhi dai giusti⁸⁰⁸, lo splendore dei suoi sguardi alteri⁸⁰⁹,
volgerà a lui il suo viso e proclamerà il nome della sua santità⁸¹⁰

נר מצוה תורה אור בהם חיי רוחי
גדול גבור נאור השיבה את נדחי
דור תשלה למשיחי מקודש את עזרו
יציץ עליו נזרו להיות צל על ראשו

Il comandamento è una lampada e la legge è luce⁸¹¹, vi si trova il mio spirito,
con grande coraggio hai illuminato il ritorno di colui che è distante,
alla generazione manderai il messia⁸¹² santificando il suo aiuto,
su di lui fiorirà la sua corona⁸¹⁴ per fare ombra sulla sua testa⁸¹³

כסאו לעד יכון יעלה מעלה מעלה
שרשו תמיד ישכון בברכה ותהלה
זאת תורה העולה על מזבח נקריב
ובחודש האביב עת בנין מקדשו

Renderà stabile il suo trono per sempre⁸¹⁵ e salirà molto in alto⁸¹⁶,
le sue radici saranno salde in eterno con benedizione e gloria,

⁸⁰⁸Giobbe 36:7

⁸⁰⁹Isaia 10:12

⁸¹⁰Salmi 145:21

⁸¹¹Proverbi 6:23

⁸¹²Zohar III, 204:2

⁸¹³Giona 4:6

⁸¹⁴Salmi 132:18

⁸¹⁵Proverbi 29:14

⁸¹⁶Deuteronomio 28:43

questa è la legge per quanto riguarda l'olocausto⁸¹⁷: sacrificheremo sull'altare
e in primavera sarà il momento di costruire il suo santuario

ותיק הצור תמים ברוך שם מלכותו
אור שבעת הימים שמש בגבורתו
נשמח בישועתו עולם באמת נחתם
אז בית יעקב איש תם עוד לא ימוט שרשו

Eminente e perfetta è la roccia⁸¹⁸, benedetto è il nome del suo regno
la luce dei sette giorni è il sole del suo potere,
gioiremo nella sua salvezza, il mondo si è riposato nella verità,
e così anche la radice della dimora di Giacobbe, uomo semplice non sarà mai smossa⁸¹⁹

יודו לשמו עמים ברוך הוא עד עולם
האל רם על רמים נשא ומאד נעלם
ואומר אל כלם ישאו קול עם עגב
הא לכם אל משגב משלהבת אשו

Lodino il suo nome le nazioni⁸²⁰, benedetto sia per sempre
il Signore alto sugli alti, elevato e occulto,
dirà a tutti di elevare la voce⁸²¹ con l'organo,
così per loro sarà un rifugio dalle fiamme del suo fuoco

⁸¹⁷Levitico 6:2

⁸¹⁸ Deuteronomio 32:4.

⁸¹⁹ Salmi 112:6.

⁸²⁰Salmi 99

⁸²¹Isaia 42:11

מים היום נקבו ימה מיבשה
צוה על יום קוו נפלאות כי עשה
פדה את הכבשה כי הוא רועה נאמן
צדיק אב הרחמן נשבע הוא אל נפשו

Le acque oggi sono designate, il mare si prosciuga
comanda di mantenere la speranza grazie ai miracoli che ha compiuto,
ha redento il gregge poiché è un pastore fedele,
il padre misericordioso è giusto, giura il Signore

אורי גם צור ישעי ולך עוז תפארה
אלי ולכל זרעי תפתח שערי אורה
ללמוד סתרי תורה כי במ כל מעיני
השער ליהוה לקום במקום קדשו

Mia luce, rocca di salvezza, tu forza splendente
a me e a tutta la discendenza aprirai i cancelli della luce
per imparare i segreti della Torah poiché in essi è ogni mia fonte,⁸²²
la porta dell'Eterno sorgerà nel luogo della sua santità⁸²³

ואני תפלתי לך יהוה עת רצון אלהים ברב חסדך ענני באמת ישעך

Ma quanto a me, o Signore, la mia preghiera s'indirizza a te, o Eterno, nel tempo del gradimento; per la tua grande misericordia rispondimi, o Dio, nella certezza della tua salvezza. (Salmi 69:14)

ליום רביעי Mercoledì

כוונת יום רביעי בעולם העשייה להבין עצמו לתוספת נפש יתירה משבת הבאה והכוונה לה אחרונה שבשם י
אל שם המרגלא של יום זה אל אדוני שבעשייה ולשם בטר צטג ושקוצית והכל רמוז בפזמון זה פשוט משש
תנועות להיות יום זה בנצח ענף החסד שמשה מרכבה אליו

⁸²² Resta chiara l'idea che la salvezza principale risieda nella Torah, e il maggior privilegio cui si può essere destinati è infatti quello di conoscerla approfonditamente in tutti i suoi segreti.

⁸²³ Salmi 118:20.

Benedetto sia il nome del Signore che è buono e che tutto migliora⁸²⁷,
principio dell'eternità di Israele, giusto è il desiderio che possa
(esserci) più succo nel grappolo⁸²⁸ della vite fertile,
poiché il Signore ha scelto per sé Giacobbe⁸²⁹, languono i vigneti di Sibma⁸³⁰

צאן מרעיתו ירעה כי אז ירום ראשו
ולאיש שדה תועה מהר יעלה באשו
נשא לשוא נפשו גבהות אדם שפל
כי יפול הנופל וכבודו לכלימה

Il gregge ch'egli pasce⁸³¹ guiderà, e così leverà il suo capo
l'uomo che vaga per la campagna e velocemente salirà verso il suo fuoco,
eleverà l'animo a vanità⁸³², l'orgoglio dell'uomo sarà abbassato⁸³³,
poiché qualcuno cadrà⁸³⁴ e il suo onore sarà umiliato

יום זה אל הצבאות קבע את המאורות
גזר כי יהיו אות מיד גם לדורות
ויוציא מזרות כל אחד בזמנו
לעשות לרצון קונו על פיו היתה שומה

Questo giorno il Dio degli eserciti ha designato le luci,
e ha decretato che ci saranno subito segni anche per le generazioni future,

⁸²⁷ M. Cordovero, *Pardes Rimonim*, 23:9

⁸²⁸ Isaia 65:8

⁸²⁹ Salmi 135:4

⁸³⁰ Isaia 16:8

⁸³¹ Salmi 95:7

⁸³² Salmi 24:4

⁸³³ Isaia 2:11

⁸³⁴ Deuteronomio 22:8

ché farà uscire dall'alienazione ognuno a suo tempo
per compiere la volontà del suo creatore, era cosa decisa⁸³⁵

אז רוח אחרת היתה עם הלבנה
צרעת ממארת כי כן זיוה פנה
זה יצא ראשונה שמש בגבורתו
יוצה מחופתו עוטה אור כשלמה

Così la luna aveva un altro spirito
di piaga maligna⁸³⁶, poiché in questo modo il suo splendore si è voltato,
il sole con la sua forza sorge per primo,
dalla sua *Huppa*⁸³⁸, avvolto di luce come una veste⁸³⁷

ולהפיס את דעתה גזר ויקם לה
כי רבים הם אתה ככבים במסלה
למשול יום ולילה ככתוב בתורה
יביאו כפרה ותהי לה לנחמה

Per soddisfare la sua conoscenza giudica e vendica,
poiché numerosi sono con lei come le stelle nel firmamento,
per governare giorno e notte come è scritto nella Torah:
porteranno espiazione e ci sarà per lei consolazione

אנא הושיעה נא ובנה את עיר ציון
למשנאיך תשנא תעמוד לימין אביון

⁸³⁵ 2 Samuele 13:32.

⁸³⁶ Levitico 13:51

⁸³⁷ Salmi 104:2

⁸³⁸ Baldacchino nuziale.

ביתך יהיה עליון וכבוד שמך קדש
אור ירה חדש וכמו אור החמה

Deh, salva, deh⁸³⁹, costruisci la città di Sion,
odierai i tuoi nemici e starai alla destra del povero⁸⁴⁰,
la tua dimora sarà nel cielo e la gloria del tuo nome consacrerai,
la luce della luna rinnoverai come la luce del sole

תודיעני ארה חיים שבע שמחות את פניך נעמות בימיך נצח

Tu mi mostrerai il sentiero della vita; c'è abbondanza di gioia alla tua presenza; alla tua
destra vi sono delizie in eterno (Salmi 16:11)

ליום חמישי **Giovedì**

כוונת יום חמישי בעולם היצירה להבין עצמו לתוספת רוח יתירה משבת הבאה והכוונה לוי שבשם ה' אלוהים
שם המרגלה של יום זה אל יהוה שביצירה הקיב טנע ושם שקוצית והכל רמוז בפזמון זה משתי תנועות ויתד
ושתי תנועות להיום יום זה בהוד ענף הגבורה שאהרון מרכבה אליו

La *kawwanah* del giovedì, come il lunedì, è nel mondo della formazione, il livello
dell'anima è *ruah* רוח e la lettera del Tetragramma la *waw* ם . Gli altri nomi divini
menzionati sono:

חקב חסין קדוש ברב
טנע טובך נהל עדתך

Come il lunedì presenta inoltre una metrica che si differenzia dagli altri *pizmonim*, fatta
di **due vocali**, uno *yated* e altre **due vocali**. Questo perché la *sefira* corrispondente è *Hod*
(gloria, regalità, giustizia) un ramo di *Gevura*, che come abbiamo visto nel
componimento relativo al lunedì porta con sé il giudizio divino. La *merkavah* è diretta
ad Aronne, personaggio biblico corrispondente alla *sefira* *Hod*. Le tematiche affrontate
si concentrano sulla glorificazione di Dio e della sua potenza e sulla salvezza che
aspetta i giusti. La struttura prosodica è $\bar{\bar{\bar{\bar{\sim}}}} \bar{\bar{\bar{\bar{\sim}}}}$; aBaBbCcD, eFeFfGgD ecc.

⁸³⁹Salmi 118:25

⁸⁴⁰Salmi 109:31

Troviamo inoltre nel componimento un acrostico onomastico dell'autore.

וּבְכֹן לְטוֹבָה אוֹת יִגְלֶה כְבוֹד הוֹדוּ
אֶל כָּל הַמּוֹן צָבָאוֹת⁸⁴¹ חִילוֹ וְצִאֵן יְדוּ
וּלְאַהֲרֹן מְדוּ יִלְבִּישׁ בְּיוֹם גִּילִי
כִּי אֵל יִהְיֶה לִּי אֲבָטַח וְלֹא אִירָא

Così con un segno di benevolenza⁸⁴² mostrerà la gloria del suo splendore
alla moltitudine degli eserciti, al suo soldato e al gregge che la sua mano conduce⁸⁴³,
e Aronne⁸⁴⁴ abbiglierà nel giorno della mia gioia,
poiché Dio è il mio Signore avrò fede e non avrò timore

חֹזֵקָה לְעַם יִדְמַע שׁוֹב מִתְרוֹן אֶפְךָ
קוֹל הוֹדֵךְ הַשְּׁמַע קוֹמָה שְׁפוֹךְ וְעַפְךָ
בִּינָה לְהוֹד נְהַפְךָ וְרָאָה עֲנִי עַמִּי
טוֹב נָא גָאֵל דְּמִי צַר לִי לֵךְ אֶקְרָא

Attendi che il popolo pianga e desisti dalla tua ira⁸⁴⁵,
il suono della tua gloria farai ascoltare, sorgi e abbatti la tua rabbia,
Binah⁸⁴⁶ verso Hod⁸⁴⁷ si volgerà, guarda l'afflizione del mio popolo⁸⁴⁸
buono, deh, che hai redento il mio sangue, quando mi trovo in angustia⁸⁴⁹ ti invocherò

⁸⁴¹ Nella sillabazione di צָבָאוֹת notiamo un'incongruenza da parte dell'autore rispetto alla grammatica ebraica tradizionale: o Coen considera lo *shewa* sotto la *צ* erroneamente quiescente - quando non lo è essendo posizionato ad inizio di parola - o più probabilmente non considera nel conteggio vocalico nessuno *ševa* che non sia accompagnato da segno vocalico (*shewa chataf*).

⁸⁴²Salmi 86:17

⁸⁴³Salmi 95:7

⁸⁴⁴Su Aronne ricade infatti la merkavah di questo giorno.

⁸⁴⁵Esodo 32:12

⁸⁴⁶ *Sefira* della comprensione.

⁸⁴⁷ *Sefira* della gloria.

⁸⁴⁸Esodo 3:7

⁸⁴⁹Salmi 102:3

גרי באישון ליל זאיר ולא ידער
על זאת להתפלל תחיש למו ישעך
כי אז יהי זרעך נודע ובגוים
אותך ובאיים כל איש בשם יקרא

La mia candela nel cuore della notte brillerà e non si spegnerà,⁸⁵⁰
per pregare che la tua salvezza giunga presto,
poiché così sarà la tua discendenza⁸⁵¹, conosciuta tra le nazioni
e nelle isole ogni uomo per nome ti invocherà

יראו בעיניהם כי האלהים לי
ובמאמר פיהם יודו לזה אלי
סלתי וגורלי הן אל ישועתי
סלעי מצודתי גדול וגם נורא

Vedranno con i loro occhi che il Signore è con me,
con l'espressione delle loro bocche ringrazieranno il mio Signore per questo,
mia parte e destino, così Dio mia salvezza,
mia roccia e mio caposaldo è grande e al contempo terribile⁸⁵²

היום בחוד גזר פי ישרצו מים
תנין והוא אכזר מוכן ליומים
יושב בשמים ישחק ברוב גדלו
מלכי צבאות לו מאז הלא כרא

⁸⁵⁰Giobbe 18:6

⁸⁵¹Genesi 15:5

⁸⁵²Deuteronomio 7:21

Oggi con gloria ha decretato che brulichino le acque⁸⁵³
 di coccodrilli feroci, pronti per due giorni,
 colui che risiede nei cieli riderà⁸⁵⁴ nella sua grandezza,
 non aveva forse creato i re a capo degli eserciti per lui?⁸⁵⁵

בְּרִכּוֹת תְּהוֹם רוֹבֵץ נִתַּן כְּהוֹד קוֹלוֹ
 יָד גַּם לְיַד קוֹבֵץ מִתָּן כְּמִפְעָלוֹ
 יִרְבֶּה כְבוֹד חֵילוֹ נִהַר וְגַן עֵדֶן
 כִּי כִּם לְהִתְעַדָּן יֵשֶׁב בְּלֵא מוֹרָא

Con le benedizioni dell'abisso che giace di sotto⁸⁵⁶ fece udire la sua voce⁸⁵⁷ di gloria,
 riunendo uno accanto all'altro doni, come la sua impresa che
 incrementerà la gloria del suo esercito, il fiume e il giardino dell'Eden
 poiché in essi si delizia e vi sosterrà senza timore

הֵן זֶה מְשׁוֹשׁ דְּרָכָו מוֹכֵן לְצַדִּיקִים
 שְׁלֵם יְהִי סָכוֹ עֲזוֹ וּבִשְׂתֵּקִים
 בְּרוּךְ אֲשֶׁר יִקִּים חֲקִיו וּמִשְׁפָּטָיו
 יִשְׁכֹּן וּבִשְׁבָטָיו לָהֶם דְּרוֹר יִקְרָא

Ecco il gaudio che gli procura la sua condotta⁸⁵⁸, pronto per i giusti
 Gerusalemme è la sua sede⁸⁵⁹, la sua forza è nei cieli
 benedetto colui che si attiene alle sua legge e ai suoi giudizi,

⁸⁵³Genesi 1:20

⁸⁵⁴Salmi 2:4

⁸⁵⁵Salmi 68:13

⁸⁵⁶Genesi 49:25

⁸⁵⁷Gioele 2.11

⁸⁵⁸Giobbe 8:19

⁸⁵⁹Salmi 76:3

per lui il mondo è stabile⁸⁶¹ e così anche il fondamento del palazzo,
al centro della città è l'assemblea cui conduce come un gregge Giuseppe,
in quel giorno continuerà a redimere ciascuno secondo il suo posto⁸⁶²

מגדל עוז שם האל צדיק ירוץ נשגב
פודה את ישראל צור מחסה גם משגב
ובמינים תף עגב נגמור את ההלל
כיום יאיר הליל אשרי כל חוכי לו

Il nome dell'eterno è una forte torre⁸⁶³ in cui il giusto corre e vi trova un alto
rifugio⁸⁶⁴,

colui che riscatta Israele è una roccia di protezione e di riparo,
e con specie di timpani e flauti⁸⁶⁵ completeremo l'inno di lode,
come il giorno così illuminerà la notte, beati quelli che sperano in lui⁸⁶⁶

יום השישי אמר תוצא נפש חיה
גם בו ביום גמר למלאכת כל בריה
לפעלות מעשי יה אדם עם עזרתו
פרצוף מצלעתו חלקו ומנת חבלו

Il sesto giorno ha detto: “Produca animali viventi”⁸⁶⁷,
e in questo giorno ha concluso l'opera di tutta la creazione,
Adamo e il suo aiuto (la donna),

⁸⁶¹ Salmi 93:1.

⁸⁶² Numeri 2:2.

⁸⁶³ Proverbi 18:10

⁸⁶⁴ Proverbi 18:10

⁸⁶⁵ Gli strumenti תף ונגב compaiono anche in Giobbe 21:12 dove vengono tradotti come timpani e flauti.

⁸⁶⁶ Isaia 30:18

⁸⁶⁷ Genesi 1:24

il viso (tratto) dalla sua costola è parte di lui e parte della sua sofferenza

זה היום הוא עשה בו נשמח נגילה
קול אש דת מורשה ישמיע לסגלה
כי בו משה עלה אל שמים מעל
הגבר הקם על כבוד אומר כלו

Questo è il giorno che lui ha fatto⁸⁶⁸, in esso festeggiamo e ⁸⁶⁹ralleghiamoci
la voce di un fuoco di fede e di eredità annuncerà l'unicità,
poiché in esso Mosè è asceso verso i cieli superiori⁸⁷⁰,
così l'uomo sarà innalzato⁸⁷² e tutto proclama la Sua gloria⁸⁷¹

בראות נחש ערום אמר אל האשה
כי הנה שוכן רום עם זה פעל עשה
ותתן אל האשה מפריו ויאכל
אמר לכל סכל וגמולו ישיב לו

Vedendola, un serpente astuto disse alla donna:
ecco ciò che ha operato e fatto colui che dimora in alto⁸⁷³,
e diede alla donna il frutto e lei ne mangiò,
mostrò così a tutti che è uno stolto⁸⁷⁴, scatenando su di sé ciò che meritava

⁸⁶⁸Salmi 118:24

⁸⁶⁹ Salmi 118:24

⁸⁷⁰Salmi 50:4

⁸⁷¹ Salmi 29:9

⁸⁷²Samuele 2, 23:1

⁸⁷³Isaia 41:4

⁸⁷⁴ Ecclesiaste 10:3

יום מימים שלו הוסיף לתת כחו
כי חסד אל כלו שדי ישב רוחו
ולהשיב את נדחו תמיד חפץ יכול
כי לא אלמוץ ושכול דודי לי ואני לו

Ha aggiunto uno dei suoi giorni per donare la sua potenza,
poiché la benevolenza di Dio è tutto e Šaday fa soffiare il suo vento
per far tornare coloro che si sono smarriti e che sempre desidera,
poiché non è abbandonato⁸⁷⁵ e in lutto, il mio amato è per me e io per lui

יקום נופל מעיר כי עד עולם חסדו
הן עשו איש שעיר פתאום יבוא אידו
יראו עיניו כידו קול דודי הנה בא
אל חי אות בצבא יבא אל היכלו

Si ridesta colui che è caduto poiché la sua benevolenza è eterna,
così ad Esaù uomo peloso improvvisamente è giunta la sua sfortuna,
che veda con i suoi propri occhi la sua rovina⁸⁷⁶, ecco la voce del mio amato che giunge,
il Dio vivente con l'esercito giunge al suo palazzo

נכספה וגם כלתה נפשי לחצרות יהוה לבי ובשרי ירננו אל אל חי
L'anima mia anela e si strugge per i cortili dell'Eterno; il mio cuore e la mia carne
mandano grida di gioia al Dio vivente (Salmi 84:3)

ליום שבת קודש Il Sabato Santo

כוונת יום השבת בעולם האצילות שבשם ה' יה' אדני ומכלול עמו כל שאר שם שמות המרגלא שקוציית והכל
רמוז בפזמון זה פשוט ממש תנועות כי אין בשבת דין כלל ודוד מרכבה למלכות השולטת בו

⁸⁷⁵ Geremia 51:5

⁸⁷⁶ Giobbe 21.20

il giorno che ascolterai il mio grido sarò puro con te,
non voglio morire ma vivere⁸⁸⁰ e celebrare le gesta del Signore

אורה שמך גדול שם המרגלא נוראות בימינך
צורי מעוז מגדול ליום א' רחם נא על צאנך
אברהם קנינך ברוך הוא ליהוה
בזכותו שא פני בצר קראתי יה

Brilla il tuo grande nome e azioni terribili sono nella tua destra⁸⁸¹,
mia roccaforte e torre, sii misericordioso, deh, col tuo gregge,
Abramo è il tuo servo ed è stato benedetto da Dio⁸⁸²,
grazie al suo merito si eleva il mio viso, nell'angoscia invocai il Signore⁸⁸³

הושיעה את עמך ליום ב' אל נאזר בגבורה
יודו גוים לשמך מושיעו בצרה
ובקול שירה זמרה אשירה ליהוה
גבוה לגבוהים עונה במרחב יה

Salva il tuo popolo⁸⁸⁵, Dio cinto di forza⁸⁸⁴
le nazioni glorificheranno il tuo nome, salvatore nella calamità⁸⁸⁶
e canterò Dio⁸⁸⁷ con voce di poesia e di canto

⁸⁸⁰Salmi 118:17

⁸⁸¹Salmi 45:5

⁸⁸²Ruth 2:20

⁸⁸³Salmi 118:5

⁸⁸⁴ Salmi 65:7

⁸⁸⁵Salmi 28:9

⁸⁸⁶ Geremia 14:8

⁸⁸⁷Salmi 104:33

alto tra gli alti, rispondi donando sollievo

יציץ ציץ גם יפרח ליום ג' תפארת ישראל
מי העיר ממזרח ציר קרוב אל שואל
פודה הוא גם גואל צור לגוים ישלח
את חטא עמו יסלח יסר יסרני יה

Germoglierà il germoglio e fiorirà lo splendore d'Israele,
chi ha destato (un vincitore) dall'Oriente?⁸⁸⁸ L'inviato è vicino a colui che domanda,
colui che riscatta è anche il redentore, manderà il suo emissario alle nazioni
e perdonerà la colpa del suo popolo, il Signore che mi ha inflitto dei tormenti⁸⁸⁹

האר את פניך ליום ש' ק' יום הקדוש הזה
רחם על בניך כי משמנם רזה
טהור מהר הזה מי ישעך על פני
אז אשמח באדני כי יעקב בחר יה

Illumina il tuo volto⁸⁹⁰ questo giorno sacro,
abbi pietà dei tuoi figli poiché sono deperiti,
puro, affretta a far fluire le acque della salvezza sul mio viso
allora gioirò in Dio poiché il Signore si è scelto Giacobbe⁸⁹¹

יוליך לימין משה ליום ד' לזרוע תפארתו
אל נפלאות עושה מושיע אין בלתו
לשמור את משמרתו הן לא אבד נצחי
יערב עליו שיחי אמרתי אראה יה

⁸⁸⁸Isaia 41:2

⁸⁸⁹Salmi 118:18

⁸⁹⁰Salmi 119:135

⁸⁹¹Salmi 135:4

Farà camminare Mosè alla destra⁸⁹² del suo braccio glorioso⁸⁹³,
il Dio che compie miracoli, non esiste salvatore all'infuori di lui,
se mi attengo ai suoi ammonimenti⁸⁹⁴ non scomparirà la mia vittoria⁸⁹⁵,
⁸⁹⁷possano le mie parole essergli gradite⁸⁹⁶, ho pensato: vedrò Dio

השיר יהיה עם פי ליום ה' ולשון אלם תרון
אל אל אשא כפי ובמנחת זכרון
אמרו נא בית אהרון כי עד עולם חסדו
אז לאלהים הודו עם נברא הלל יה

Canterò e canterà anche il muto,
verso Dio leverò i palmi⁸⁹⁹ nell'offerta di ricordo⁸⁹⁸
Invocate, deh, casa di Aronne, poiché eterna è la sua benignità⁹⁰⁰
così glorificate Dio, popolo creato, loda l'Eterno⁹⁰¹

ותתן לי מגן ליום ה' ישעי ומנת כוסי
מצרה לי הגן צל שדי צור מחסי
פניך אל נסי צדק אותם אחזה
כאשר אמר חוזה ברוך בן גרי יה

⁸⁹²Isaia 63:12

⁸⁹³Ibidem

⁸⁹⁴Deuteronomio 11:1

⁸⁹⁵Lamentazioni 3:18

⁸⁹⁶Salmi 104:34

⁸⁹⁷Isaia 38:11

⁸⁹⁸Numeri 5:16

⁸⁹⁹Salmi 119:48

⁹⁰⁰Geremia 33:11

⁹⁰¹Salmi 102:19.

E mi hai dato lo scudo⁹⁰², mia salvezza e mio calice
proteggimi dalla disgrazia, l'ombra di Dio è la rocca del mio rifugio
Il tuo volto Signore è il mio stendardo, la tua giustizia ho contemplato
quando ha parlato il profeta, benedetto il figlio del lume del Signore⁹⁰³

אור שבעת הימים כי קדש היא לכם
לא כן אל כל עמים רק אות היא ביניכם
ולכל דורותיכם ברכות טובה הרבה
אש לא נפח תכהב רשפי שלהבת יה

Il settimo giorno è sacro per voi⁹⁰⁴,
non è così per tutti i popoli⁹⁰⁵, l'indicazione è infatti solo per voi
e per tutte le vostre generazioni, che siano ampiamente benedette,
il fuoco delle scintille di fiamma del Signore⁹⁰⁶ se non viene nutrito si spegnerà

יודע את תפארתו יקרא אל השרידים
ההוגים סוד דתו יכניע כל זרים
ווי העמדים יקים ובתוך ביתו
ההר חמד שבתו אבא במ אודה יא

Colui che conosce il suo splendore, chiamerà superstiti⁹⁰⁷
coloro che riflettono sul segreto della sua religione e soggiogherà tutti gli stranieri,
coi chiodi ricurvi del Tabernacolo ergerà la sua dimora

⁹⁰²Salmi 18:36

⁹⁰³ Qui Coen fa un gioco di parole, tipico esempio di barocchismo, tra “figlio del lume del Signore” e il nome de profeta biblico “Baruk ben Nerya”.

⁹⁰⁴Esodo 31:14

⁹⁰⁵ Il Sabato è il giorno sacro solo per il popolo ebraico.

⁹⁰⁶Cantico dei Cantici 8:6

⁹⁰⁷Gioele 3:5

sul monte che desidera per la sua sede⁹⁰⁹, così entrerò e celebrerò il Signore⁹⁰⁸

שם בנימין צעיר יקום גם יתעודד
יאבד שריד מעיר כעוף הוא יתנודד
ישכון בטח בדד יעקב תוך עיר שלם
שם עם כסא שלם לא עוד יד על כס יה

Vi si trova il piccolo Beniamino⁹¹⁰ che si ergerà e prenderà coraggio,
sterminerà i superstiti della città⁹¹¹ e come un uccello fuggirà,
Giacobbe dimorerà certamente solo all'interno di Gerusalemme,
con il trono intero poiché la mano non vi si è ancora abbattuta

והיה יהוה למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה יהוה אחד ושמו אחד

L'Eterno sarà re su tutta la terra; in quel giorno ci sarà soltanto l'Eterno e soltanto il suo nome (Zaccaria 14:9)

Inizia ora la parte festiva dell'innario, quella dedicata alle principali festività del calendario liturgico ebraico.

לראש חודש Roš Ḥodeš

Prima di leggere la *kawwanah* introduttiva e il componimento in occasione di Roš Ḥodeš, ricordiamo brevemente di quale festività si tratti. La tradizione liturgica e religiosa ebraica si basa sui mesi lunari - che possono essere di 29 o 30 giorni - e

⁹⁰⁸ Salmi 118:19

⁹⁰⁹ Salmi 68:17

⁹¹⁰ Salmi 68:28

⁹¹¹ Numeri 24.19

contemporaneamente sull'anno solare. Il Capo mese (appunto Roš Ḥodeš) è la celebrazione mensile della luna nuova. Poiché 12 mesi lunari non totalizzano un anno solare completo, vengono di tanto in tanto intercalati nel calendario ebraico alcuni mesi extra, per pareggiare i due calendari. Molte festività, come Sukkot e Pesah per esempio, sono legate al ciclo lunare; diventa quindi determinante poter stabilire con certezza la luna nuova a fini liturgici. Quando un mese dura 30 giorni, il mese seguente Roš Ḥodeš viene festeggiato per due giorni di seguito: il trentesimo giorno di quello precedente e il primo di quello successivo. La festività del Capo mese viene annunciata in sinagoga durante lo *šabbat* precedente - chiamato *šabbat* della benedizione - con una speciale preghiera recitata dopo la lettura della Torah.

Coen fa inoltre riferimento implicitamente nel piyyut al commento di Rashi sulla creazione della luna e del sole (Ḥullin 60:b).

כוונא ראש חדש בשם שדי במלואו גימ' ראש חדש והוא רמוז בראשי תיבוי החרוזות של זה הפזמון

La *kawwana* di Roš Ḥodeš è nel nome שדי nella sua interezza della *gematria* di Roš Ḥodeš, ed è indicato nelle lettere iniziali delle rime di questo *pizmon*. La struttura prosodica del componimento è $\text{---}\text{---}\text{---}\text{---}\text{---}$; aBaBbCcD, eFeFfGgD ecc.

שמש עם ירח ברא אל בתחלה
 מהם אור זורח אל ארץ ויבולה
 ושניהם בגדלה נשתוו למאורות
 גלת הכתרות בברכה ותהלה

Dio ha creato in principio⁹¹² il sole con la luna,
 e da essi emana la luce verso la terra e la sua coltura,
 entrambi sono stati creati uguali come dimensione e come lucentezza,
 con somma incoronazione di benedizione e gloria

ירח אז פתחה פיה ותאמר לו
 כי כן דעתה נוחה לעמוד איש בגבולו

⁹¹² Genesi 1:1

כל אחד משלו יופיע את אורו
עליו יציץ נזרו את היד הגדולה

Così la luna aprì la bocca e gli disse
che per essere soddisfatta - così come l'uomo sta nel suo confine -
ognuno doveva trarre la propria luce⁹¹³ da sé,
e su di lui farà germogliare la sua corona⁹¹⁴ con mano grande

נורא ממקדשו אל ירח אמר
שמש ירום ראשו כי לדברי שמר
וראי כי רע ומר את אמרתך לאמר
פי מלך הן לשמור מבלתי תת תפלה

Allora il meraviglioso (Dio) disse alla luna dal suo santuario:
il sole si leverà per primo poiché ha obbedito alle mie parole,
al contrario vedi come sono causa di male e di amarezza⁹¹⁵ le tue parole,
(bisogna) osservare l'ordine del Re,⁹¹⁶ senza considerarlo vano

דרך קשתו נגדה כי המעיט את עצמה
דוה נהפך הודה מימים ימימה
רק מאור החמה תאיר את קדרותה
ממחץ מכתה לה מרפא ותעלה

Così ha teso il suo arco contro di lei (la luna) che si ritrae,
la su gloria si è trasformata in dolore da molto tempo,
solo la luce del sole rischiarerà il suo buio,

⁹¹³ Questo componimento diviene comprensibile se letto alla luce del trattato talmudico Hullin 60b, dove si parla della luna che desiderava primeggiare e prevalere sul sole, e di come Dio l'abbia conseguentemente punita.

⁹¹⁴ Salmi 132:18

⁹¹⁵ Geremia 2:19

⁹¹⁶ Ecclesiaste 8:2

guarendola ed elevandola dalle terribili offese e ingiurie

למשול יום ולילה עם על הככבים
קדש יקרא לה ולימים הטובים
צדיקים נשגבים כלם בשמה יקרא
יובל שי למורא רוח גם הצלה

Regnerà giorno e notte con tutte le stelle,
e verrà chiamata⁹¹⁷sacra, nei giorni buoni
giusti e supremi da ciascuno sarà chiamata con il suo nome⁹¹⁸,
saranno recate offerte al Signore⁹¹⁹ e vi saranno sollievo e salvezza

תועי רוח קמים אנשי דמים מרמה
כי זה שבעת ימים המה למלחמה
ובזעם אף חימה איש מלחמות יעיר
קנאה על איש צעיר צמא לשתות עולה

I traviati di spirito⁹²⁰ attaccheranno, uomini sanguinari e ingannatori
che anche nel settimo giorno pensano alla guerra⁹²¹,
e così un guerriero farà agire⁹²² con rabbia e ira
il suo furore, sull'uomo giovane e assetato d'ingiustizia

⁹¹⁷ Isaia 35:8

⁹¹⁸ Isaia 40:26

⁹¹⁹ Salmi 76:12

⁹²⁰ Isaia 29.4

⁹²¹ Salmi 120:7

⁹²² Isaia 42:13

יקום במקום קדשו זה האיש גבריאל
היום יבעיר אשו שם יעמוד מיכאל
יקריב לפני האל את אשמת איש שעיר
ישפוט את הר שעיר לעשות בהם כלה

Starà in un luogo a lui sacro⁹²³ l'uomo Gavriel
che oggi incendierà col suo fuoco, e lì sarà Michael
che sacrificherà davanti a Dio⁹²⁴ la colpa dell'uomo peloso⁹²⁵,
giudicherà il monte Seir se hanno veramente agito⁹²⁶

וברוח אף יכלו זדים עושי רשעה
צדיקים יגילו ליי הישועה
חרשים ארבעה לבנות את הר ציון
כי אז יהוה עליון יעלה מעלה מעלה

Con il soffio della narice⁹²⁷ spariranno i superbi che operano in modo malvagio,
i giusti si rallegreranno poiché a Dio appartiene la salvezza,
quattro fabbri⁹²⁸ vi saranno per costruire il monte Sion,
poiché il Signore è eccelso⁹³⁰ e si innalzerà sempre più alto⁹²⁹

דרך אולם מחוץ שער פונה קדים
כדבר מלך נחוץ שם שם נרוה דודים

⁹²³ Salmi 24:3. L'angelo Gabriele è l'angelo del fuoco, simbolo della forza e della potenza divina.

⁹²⁴ E' l'angelo Michele, che rappresenta nel regno celeste il Grande Sacerdote.

⁹²⁵ Esaù viene indicato con questo appellativo in Genesi 27:11.

⁹²⁶ Genesi 18:21

⁹²⁷ Esodo 15:8

⁹²⁸ Zaccaria 2:3

⁹²⁹ Deuteronomio 28:43

⁹³⁰ Salmi 47:3

גם לחם מחמדים נשיא הוא יאכל בו
עת מלך במסבו כי לו הממשלה

Attraverso l'atrio di fuori⁹³¹ rivolto a oriente⁹³²,
secondo la parola urgente del re⁹³³ li inebriamoci di amplessi⁹³⁴
e il principe mangerà⁹³⁵ pane e altri cibi piacevoli
quando il re è alla sua mensa, poiché ha lui il comando

אל בנימין יאמר לשכון בטח עליו
כי כן אביו שמר דבר דבור אליו
ובקדם מפעליו כי לא השבית גואל
גם נצח ישראל לו משפט הגאולה

A Binyamin dirà di dimorare tranquillamente
poiché suo padre mantiene la parola data
prima della sua azione, ché non ha lasciato senza un redentore⁹³⁶
anche la gloria di Israele⁹³⁷, a cui appartengono giustizia e redenzione

עוטה אור כשלמה יזהיר אור הלבנה
וכמו אור החמה תהיה אל ראש פנה
ובמעלה עליונה כתר על ראש ופאר
את פניה יאר ישראל לסגלה

⁹³¹ Ezechiele 46:2

⁹³² Ezechiele 44:1

⁹³³ Primo Libro di Samuele 21:9

⁹³⁴ Proverbi 7:18

⁹³⁵ Ezechiele 44:8, si riferisce tutta la strofa alle mansioni dei sacerdoti nel servizio al Tempio

⁹³⁶ Ruth 4:14

⁹³⁷ I Samuele 15:29

Egli si avvolge di luce come di una veste⁹³⁸ e risplenderà la luce della luna,
e come la luce del sole sarà verso la pietra angolare⁹³⁹
e in alto nei cieli la corona ne adorna il capo e lo splendore,
e illuminerà il volto di Israele per la sua unicità

הנה ימים באים לשקוט כי אין מחדיר
יתמו חטאים לא ישאר שריד
מר המות יפריד יחיו מתי עולם
המה ישאו קולם הנה מי זאת עולה

Ecco giungono i giorni della tranquillità, ché nulla fa più paura
cesseranno le colpe e non resterà un superstite,
la morte amara separerà i vivi e i morti dell'universo,
essi volgeranno le loro voci, ecco chi è costei che sale?⁹⁴⁰

יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את יהוה הללו יה
Scompaiano i peccatori dalla terra e gli empì non siano più. Anima mia, benedici
l'Eterno! Alleluia (Salmi 104:35)

לפסח Pesah

La Pasqua ebraica - letteralmente passare oltre⁹⁴¹ - cade il 15 del mese di Nissan. E' la prima delle feste dei tre pellegrinaggi - le altre due sono Šavuot e Sukkot - ricorrenze che hanno un significato sia storico che agricolo. Essa rappresenta infatti sia l'inizio della stagione del raccolto, sia il ricordo dell'uscita biblica (Esodo, capitoli 1-15) degli ebrei dall'Egitto per mano di Mosè che, guidato dal Signore, li libera dalla schiavitù

⁹³⁸ Salmi 104:2

⁹³⁹ ראש פנה si può tradurre anche col termine "base", Salmi 118:22

⁹⁴⁰ Cantico dei Cantici 3:6

⁹⁴¹ In riferimento alla narrazione biblica in cui il Signore oltrepassò le case segnate degli ebrei quando uccise i primogeniti degli egiziani.

גומל לחיבים טובות תהינה אזניו קשבות
סלו לרכב בערבות ובכל הארץ משפטיו

Dispensa bontà anche ai colpevoli, le sue orecchie udranno
attentamente⁹⁴⁶ chi cavalca sulle nubi⁹⁴⁷, le sue leggi avranno vigore su tutta la⁹⁴⁵
terra

דרך ככב ובראש מטיו כי אין כושל אז בשבטיו
ויוצא עמו ופליטיו כי גבר עלינו חסדו

Spunta una stella⁹⁴⁸ sul capo, poiché nessuno è debole nelle sue tribù⁹⁴⁹,
il suo popolo esce (dall'Egitto) e trova rifugio, poiché grande è la bontà che ci ha
usato

הקים אל אברהם עבדו מאז לו נראה בכבודו
הנה יום בא לנטות ידו לשום במ דברי אותותיו

Ha innalzato Abramo suo servo rivelandosi a lui nella sua gloria,
ecco che il giorno giunge in cui tendere la sua mano ed operare i portenti da lui⁹⁵⁰
ordinati

ובארץ חם וסביבותיו ראו גוים לגבורותיו
מתהפך עם תחבולותיו כי ליי הממלכה

Nella Terra di Ham⁹⁵¹ e tutt'intorno videro così i gentili la sua forza

⁹⁴⁵ Salmi 105:7

⁹⁴⁶ Salmi 130:2

⁹⁴⁷ Salmi 68:5

⁹⁴⁸ Numeri 24:17

⁹⁴⁹ Salmi 105:37

⁹⁵⁰ Salmi 105:27

⁹⁵¹ Salmi 105:23-27; 106:22, la terra di Cam è la terra di Canaan, luogo promesso a Israele nella Bibbia.

(la terra) gira secondo gli ordini del Signore⁹⁵², poiché il regno è del Signore

זכר צדיק לו לברכה ויוציא עם ממהפכה

אף גם באלהי מסכה עשה האל כל משפטים

La memoria del giusto sia di benedizione⁹⁵³, fai uscire il popolo dalle difficoltà⁹⁵⁴,
anche per gli dei di metallo⁹⁵⁵, ha fatto Dio tutte le leggi

חובר חבר אל האטים יסר אותם גם בשוטים

ובניהם להרג מטים ראשית אונם גם תכליתם

Lancia incantesimi⁹⁵⁶ verso le ombre⁹⁵⁷, li tormenta anche con le fruste
uccide i loro figli corrotti, il principio e la fine della loro forza

טפש כחלב לבותם מה זאת עשו לפטור אותם

וישאלום ביציאתם זהב וכסף ושמלות

La loro mente è spesso come il grasso⁹⁵⁸, cos'hanno fatto per dispensarli?
hanno fornito loro durante l'esodo oro, argento e vestiti⁹⁵⁹

⁹⁵² Giobbe 37:12

⁹⁵³ Proverbi 10:7

⁹⁵⁴ Qui la traduzione letterale sarebbe “dal rovescio”, che intendo come “dalla difficoltà”.

⁹⁵⁵ Esodo 34:17, s'intende qui dall'idolatria.

⁹⁵⁶ Deuteronomio 18:11

⁹⁵⁷ Isaia 19:3

⁹⁵⁸ Salmi 119:70

⁹⁵⁹ Si riferisce qui alla narrazione dell'uscita degli ebrei dall'Egitto.

תפים ומחולות ירדו כאבן במצולות ויקחו
כל הבחורים ובתולות אז שרו ליי שירה

Sprofonderanno come la pietra nelle acque profonde⁹⁶⁰, e prenderanno tamburi e
⁹⁶¹danzeranno

tutti i giovani e le vergini per lodare Dio

כי ליהודים היתה אורה ויצילם מכל צרה
וישלח מקדש עזרה תמיד להם יאר פניו

Perché per gli ebrei c'è stata la luce e saranno salvati da ogni tragedia,
e il santo manderà il suo aiuto e sempre illuminerà i loro volti

לא יגרע מצדיק עיניו כי באל שם כל מעיניו
האיש משה במאד עניו הנה לו משפט הבכורה

Non rimuovere lo sguardo dall'uomo giusto⁹⁶² che in Dio pone tutta la sua
attenzione,
l'uomo Mosè che era estremamente modesto, ecco ha il diritto della primogenitura

מסיני קבל התורה מאז מקדם נחקרה
ממסחר כסף טוב סחרה כי זכר אל לדבר קדשו

E dal Sinai ha ricevuto la Torah che da allora è stata studiata,
il suo valore è maggiore di quello dell'argento⁹⁶³, poiché Dio si ricorda della sua
⁹⁶⁴sacra promessa

⁹⁶⁰ Esodo 15:5, si riferisce qui alla chiusura delle acque del Mar Rosso sugli egiziani.

⁹⁶¹ Fa riferimento alla narrazione biblica, secondo cui il popolo ebraico ha gioito e festeggiato con danze e canti la distruzione degli egiziani nelle acque del Mar Rosso.

⁹⁶² Giobbe 36:7

⁹⁶³ Proverbi 3:14

⁹⁶⁴ Salmi 105:42

נורא אל חי ממקדשו אל ישראל הדים ראשו
כי לא נשא לשוא נפשו לא עשה כן אל כל גוים

Il Dio grandioso per la sua santità verso Israele leva il suo capo,
ché non si è rivolto a cose false⁹⁶⁵ e non ha agito così verso tutte le nazioni

סלה כל אבירי איים ימחו מספר חיים
כי פנו עורף כפתיים לא אבו לשמוע אליו

Ha atterrato tutti i prodi delle isole⁹⁶⁶ che saranno cancellati dal libro della vita⁹⁶⁷,
poiché volsero la nuca come sciocchi e non vollero ascoltarlo

על כן יתן וכמפעליו אל איש ואיש כל תגמוליו
אשרי הגבר אם עליו שם מבטחו ובלי מרמה

Per questo darà le sue promesse all'uomo, e all'uomo ogni sua ricompensa
beato l'uomo che ripone in lui la sua fiducia senza inganno

פקוד יפקוד וביד רמה לצבא מרום שוכן רומה
גם על כל מלכי האדמה כאשר עשה מיומים

Certamente vi visiterà⁹⁶⁸ e con mano alta verso l'armata celeste colui che dimora in
alto
e su tutti i regni della terra, come fece al tempo

⁹⁶⁵ Salmi 24:4

⁹⁶⁶ Lamentazioni 1:15

⁹⁶⁷ Salmi 69:28

⁹⁶⁸ Esodo 13:19

צאת ישראל ממצרים ויט ידו על שמים

כן יכה צור יזוב מים ישם הים לחרבה

dell'uscita d'Israele dall'Egitto che diresse la sua mano verso il cielo⁹⁶⁹,

così colpì la roccia per far fluire l'acqua e ridusse il mare all'asciutto⁹⁷⁰

קול קורא ומבשר טובה במדבר ארץ הערבה

כי תוחלתי לא נכזבה אם יתמהמה הן אוחיל לו

La voce che porta buone notizie nel deserto desolato,

poiché la mia speranza non è stata delusa, se tarda⁹⁷² confiderò comunque in lui⁹⁷¹

רחם יזכור יום הנחילו יקום יעקב אחרי נפלו

פתאום יבא אל היכלו כסא כבוד מראש הזמין

Misericordioso, ricorderà il giorno in cui spartirà l'eredità⁹⁷³ e solleverà Giacobbe

dopo la sua caduta⁹⁷⁴,

e subito Dio entrerà nel suo Tempio⁹⁷⁶ e farà giungere il trono di gloria⁹⁷⁵

⁹⁶⁹ Esodo 10:22

⁹⁷⁰ Esodo 14:21, si riferisce all'apertura delle acque del Mar Rosso da parte del Signore per mettere in salvo il popolo d'Israele.

⁹⁷¹ Lamentazioni 3:24

⁹⁷² Abacuc 2:3

⁹⁷³ Deuteronomio 21.16

⁹⁷⁴ 2 Samuele 1:10

⁹⁷⁵ Geremia 17:12

⁹⁷⁶ Malachia 3:1

שם שם לו בגבול בנימין לשמועתי מי זה האמין
כי אעמוד אל קץ הימין שהכל נהיה בדברו

Là pose nel confine di Beniamino⁹⁷⁷ ad ascoltarmi colui che crede,
poiché mi accingo alla fine dei giorni e tutto è stato fatto nella sua parola⁹⁷⁸

תמים דרכו בא בשכרו אשרי שאל יעקב עזרו
המלך חפץ ביקרו הנה אל זה קיינו לו

Nel suo cammino giungono ricompensa e gioia per i timorati di Dio, chi viene
aiutato⁹⁷⁹ dal Dio di Giacobbe,
il re desidera visitarlo, ecco questo è il nostro Dio in cui abbiamo sperato⁹⁸⁰

ואמר ביום ההוא הנה אלהינו זה קיינו לו ויושיענו זה יהוה קיינו לו נגילה ונשמחה בישועתו

In quel giorno si dirà: «Ecco, questo è il nostro Dio: in lui abbiamo sperato ed egli ci
salverà. Questo è l'Eterno in cui abbiamo sperato; esultiamo e rallegriamoci nella sua
salvezza! (Isaia 25:9)

לשבועות Šavuot

La festività di Šavuot, letteralmente settimane, è la seconda dei tre pellegrinaggi e cade tra il 6 e il 7 di Sivan, esattamente sette settimane dopo Pesah. Il periodo che separa le due ricorrenze viene contato dagli ebrei giorno per giorno, a partire dalla seconda notte di Pasqua fino alla vigilia di Šavuot, ed è chiamato conteggio dell'Omer, un'antica unità di misura. La connessione tra le due feste è infatti molto importante, perché se la prima festeggia la liberazione da una schiavitù fisica, quella egiziana, la seconda, celebra la

⁹⁷⁷ Titolo anche di un testo di Coen, גבול בנימין, analizzato nel capitolo precedente.

⁹⁷⁸ Beraka shehakol.

⁹⁷⁹ Salmi 146:5

⁹⁸⁰ Isaia 25:9

redenzione da un vincolo spirituale fatto d'idolatria. Al pari della Pasqua, essa ha infatti sia un significato agricolo - il ricordo dei primi prodotti raccolti e portati in sacrificio al Tempio - sia uno storico, il dono della Torah a Mosè sul monte Sinai, ampiamente esaltato anche nel componimento di Coen. A Šavuot è vietato lavorare, bisogna consumare almeno un pasto a base di latte o derivati, ed è uso leggere il libro di Ruthh.

חג השבועות הוא בתפירת שיעקב מרכבה אליו

La festa delle settimane è nella *sefira Tiferet* e Giacobbe ha la *merkavah* su di lui.

La forma prosodica è abcd, abcd. abcd, efef, etc.

יום זה לטובה אות אשר נפתחו
בו שערי בינה מאד נפלאו
הן כל יקר לראות ואז נפקחו
כל איש אשר ענה בהוד נרפאו
ובכן בזאת יאות אשר לקחו
תורה במתנה ושם נמצאו
הון רב ועץ חיים ברוב תפארת
אך להמון גוים אמת נעדרת

Questo giorno è adatto a che vengano aperte
le porte meravigliose della comprensione
così da mostrare ogni gloria, e dunque si spalancheranno
e ogni uomo sofferente sarà curato nello splendore,
e così è bene che ricevano
in dono la Torah e vi trovino
con immenso splendore il grande tesoro e l'albero della vita,
ma non vale per la moltitudine di nazioni per le quali non vi sarà verità

הודו בהר סיני הלא הופיע
עם כל צבא מעלה לרגליו באו
הקדים ואל פני בקול יריע

חתן למול כלה הכי יצאו
אורו אזי עיני אשר הודיע
עם זו ולסגלה ולו נקראו
בנים בכורי אל להשתעשע
אך טוב לישראל בלי מונע

La sua gloria sul monte Sinai non è forse apparsa
con tutta l'armata dispiegata ai suoi piedi? Giunsero
di fronte ai volti⁹⁸¹, e come lo sposo acclamerà
la sposa, così sono usciti,
e i miei occhi allora si sono illuminati, poiché ha annunciato
questo popolo e la sua unicità, popolo che per lui sarà come
un figlio primogeniti di Dio, da amare
dunque per Israele il bene si compirà senza ostacoli

כל מלאכי שרת בעוז יביעו
מה אל ילוד אשה היות בינינו
סופו להכרת וכן השמיעו
תורה למורשה לקנינו
לנו למשמרת לאל הפניעו
ללמוד ובקדושה כאור פנינו
חמדה גנוזה לך למן יומים
אנא תנה הודך עלי שמים

Tutti gli angeli ministri si esprimeranno con forza
come verso un neonato⁹⁸², mentre tra di noi
la sua fine è segnata, e così hanno annunciato
che la Torah è la nostra eredità
e noi ne abbiamo custodia, a Dio ci rivolgeremo

⁹⁸¹ Ezechiele 42:10

⁹⁸² Giobbe 25:4

per apprendere nella sua santità con la luce sui nostri volti,
l'ardore segreto è per te che da tempo
poni la tua maestà al di sopra dei cieli⁹⁸³

אל ממכון שבתו אזי השגיה
אל עם בבר נבר ורודף צדק
ולנאמן ביתו בזיו הזריח
נתן בפיו דבר לחזק בדק
מהר תשובתו בנעם שיה
גבר ואז עבר משכת חזק
לקח ביד רמה פאר ראשנו
לא שכנה דומה בכך נפשנו

Dal luogo della sua dimora il Signore⁹⁸⁴ allora protegge
il popolo ignorante che ricerca e persegue la giustizia
e la verità, nella sua dimora illumina con luce
e ha donato dalla sua bocca la parola per rinforzare la crepa,
dal monte della sua penitenza ha parlato con maestosità,
ha trionfato e dunque superato come una siepe di spine⁹⁸⁵,
ha posto con mano alta lo splendore sulle nostre teste,
la nostra anima non abiterà il luogo del silenzio⁹⁸⁶

הוליד להר פארן ושעיר למו
אמון כבד אצלו ואז נמוגו

⁹⁸³ Salmi 8:1

⁹⁸⁴ Salmi 33:14

⁹⁸⁵ Proverbi 15:19

⁹⁸⁶ Salmi 94:17

כי יאבדו עזרן ושם יתמו
 אז פרקו עלו וכן נסוגו
 ראה והתירן וכל חילמו
 אל יושבי צלו והם יחוגו
 כי לא להתבונן ולא לדעת
 סוד מחקרי חונן לאדם דעת

Ha condotto al monte Paran⁹⁸⁷ e Seir
 una folla che l'ha onorato, e allora hanno tremato
 poiché hanno perso l'aiuto e là svaniranno,
 così gettarono via il suo giogo e si ritirarono,
 lui vide e li liberò e tutti i suoi soldati
 sederanno alla sua ombra e vacilleranno,
 poiché non è conoscibile né comprensibile
 il segreto di Colui che dà la conoscenza all'uomo

דבר לכל עמים ולו השיבו
 כי טוב לישראל במתן סתר
 המה בלב תמים ופה הטיבו
 נשמע ולו גואל במעוז יתר
 אז משלל אמים אשר הקריבו
 עשה עטרות אל לראשם כתר
 ישיב כמעולם עדי נזרנו
 שמחת ימי עולם להכתירנו

Parlò a tutti i popoli e gli risposero,
 ché è buono verso Israele come un dono segreto,
 essi col cuore e la bocca dei timorati di Dio si sono perfezionati,
 il redentore sarà compreso e sarà rifugio,

⁹⁸⁷ I monti *Paran*, *Seir* e *Sinai* sono i luoghi da cui discende il Signore nella Bibbia per soccorrere Israele.
 Deuteronomio 33:2

così a più nazioni che hanno sacrificato
Dio ha fatto corone per le loro teste, una corona
rimarrà per sempre come ornamento,
e la gioia eterna per incoronarci

מה טוב ומה נעים בבא ישענו
לנו יהי סתרה ואור זורח
יפליא תמים דעים להודיענו
כל שערי תורה יהי פותח
אכיר לכל רועים בטוב ירענו
תורה וקול זמרה יהי צורח
עמדו לקץ ימין אשר הגיע
מפלט לבנימין ושם נרגיע

Com'è bello e com'è piacevole quando giunge la nostra salvezza
Per noi sarà infatti il segreto, e con una luce splendente
ci meraviglierà colui che tutto sa per annunciarci che
spalancherà tutte le porte della Torah:
riconoscerò tutti coloro che osservano e saranno graziati,
la Torah e il suono del canto verranno gridati,
si apprestano alla fine dei giorni che è imminente,
vi sarà rifugio per Binyamin e ci quieteremo

לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את יהוה כמים לים מכסים

Non si farà né male né distruzione su tutto il mio monte santo, poiché il paese sarà
ripieno della conoscenza dell'Eterno, come le acque ricoprono il mare (Isaia 11:9)

9 di Av לט באב

Il 9 di Av è tradizionalmente considerato un giorno di lutto e di digiuno, in cui si commemorano le due distruzioni del Tempio di Gerusalemme, la prima per mano babilonese nel 586 a.C., la seconda nel 70 d.c. ad opera dei romani. Col tempo è arrivato a rappresentare la summa delle tragedie che hanno colpito il popolo ebraico nel corso della storia. In sinagoga è uso leggere in questo giorno il Libro delle Lamentazioni. Per un'analisi più approfondita del significato che il Libro delle Lamentazioni e il 9 di Av (considerata anche la data di nascita del messia) hanno rivestito nel movimento sabbatiano, rimandiamo al capitolo dedicato all'opera *Alon Bakut*, dello stesso Coen.

Il componimento poetico che segue inizia senza alcun riferimento a intenzioni cabalistiche. La tematica della poesia è legata alla tragicità tradizionale che accompagna la festività del 9 di Av ma si apre a una speranza di redenzione messianica.

La struttura prosodica è aAaB, cCcb, aAaB, cCcb, etc

בכי יעזר אכבה וכף אל כף אכה
בלב נשבר נדכה בעת רעה צרה

Io piango per te come si piange per Jazer⁹⁸⁸ e batto palmo su palmo
col cuore distrutto e oppresso in un periodo nefasto di tragedia

נוה קדשי חרב ומלך בי ירב
ועלי דוב אורב בסופה וסערה

La dimora sacra è stata distrutta e il re in me aumenta,
su di me l'orso sta in agguato nella tempesta

יפה נוף הר ציון בחרב ובציון
ועם עני אביון בארץ הגזרה

⁹⁸⁸ Geremia 48:32

È giusto lo scenario del monte Sion nell'aridità, e in Zion
il popolo misero e povero in una terra di disgrazia

משוש עיר עליזה לחרב ולבזה
ופרץ את עזה וחלל את נזרה

La gioia di una città felice da distruggere e saccheggiare,
e frantumò la sua difesa e profanò la sua corona

ימי מועד קרא אלוהים הנורא
להציב מטרא והגדיל המדורה

Li chiamò giorni di *moed*⁹⁸⁹ il Dio terribile,
per fare un bersaglio⁹⁹¹ e fare un gran rogo⁹⁹⁰

נשי עמי ענו בתולותי הונו
ומחמדי פנו קדושת התורה

Le donne del mio popolo furono torturate e le vergini oppresse
le cose preziose sottratte (compresa) la sacra Torah

כמו הרה תחיל אני תמיד אוחיל
ודומם טוב יחיל לעת ישלח עזרה

⁹⁸⁹ Massima festività, in cui valgono tutti i divieti del Sabato.

⁹⁹⁰ Ezechiele 24:9.

⁹⁹¹ Lamentazioni 3:12

Come una donna incinta si contorce⁹⁹² io sempre mantengo la speranza
che silenziosamente il bene prevarrà quando manderà il suo aiuto

השכח חנות אל לזרע ישראל
לשלה לו גואל ומרבה המשרה

Ha forse Dio dimenticato di aver pietà⁹⁹³ del seme di Israele
mandandogli il redentore e incrementando l'impero⁹⁹⁴?

נטויה עוד ידו ולא גבר חסדו
וכמוס לו סודו ודרכו נסתרה

Ancora è distesa la sua mano e non si è imposta la sua benignità,
è ancora nascosto il suo segreto e la sua via rimane misteriosa⁹⁹⁵

חברים מקשיבים שחטים ככשבים
כעולה נקרבים בתוך אש בוערה

L'amante è in ascolto⁹⁹⁶, come una pecora al macello
che sale al sacrificio del fuoco ardente

⁹⁹² Isaia 26:17

⁹⁹³ Salmi 77:10

⁹⁹⁴ Isaia 9:6

⁹⁹⁵ Giobbe 3:23

⁹⁹⁶ Cantico dei cantici 8:13.

זכותם אל עליון זכור אל עיר ציון
ותחיש לה פדיון ומרפא אל שברה

Il Dio celeste ricordi il merito della città di Sion,
acceleri per lei la redenzione e guarisca la sua ferita

קרב הטא אזנך לקול שועת צאנך
ושובה למעונך בנהו במהרה

Avvicina e tendi le tue orecchie alla voce implorante del tuo gregge,
torna alla tua residenza e costruiscila velocemente

ואמיץ את כחי לבל יאבד נצחי
ערוך נר למשיחי והצמח העטרה

Corroborata la mia forza perché non si perda eternamente,
prepara la candela per il mio messia e fai germogliare la corona

צבאיך העיר ויציציו מעיר
וירשו הר שעיר בעת תדרוך פורה

Il tuo esercito si ridesta e guarderanno dalla città,
possederanno il monte Seir nel tempo fertile in cui procederai

אלוהים אל חילי ביום שמחת גילי
ואז אשא קולי מקום צרה שירה

Dio, Signore che sei la mia forza, nel giorno della mia gioia
allora leverò la mia voce e al posto della tragedia regnerà il canto

ופדויי יהוה ישובון ובאו ציון ברנה ושמחת עולם על ראשם ששון ושמחה ישיגון נסו יגון ואנחה

Così i riscattati dall'Eterno torneranno, verranno a Sion con grida di gioia e un'allegrezza eterna coronerà il loro capo; otterranno gioia e letizia, e il dolore e il gemito fuggiranno (Isaia 51:11)

לראש השנה Roš ha-šana

Il Capo d'anno ebraico cade il primo e il secondo giorno di Tišri, e apre i 10 giorni di pentimento che culminano poi nella festività dello Yom Kippur, il giorno dell'espiazione. La festività del Capo d'anno ha origine biblica (Levitico 23:24-25), dove viene chiamata “giorno del ricordo” o “giorno del suono dello *šofar*”, un antico strumento liturgico fatto di un corno di montone, che suonato a mo' di tromba richiama il popolo all'attenzione. Il precetto principale di questa ricorrenza è infatti quello di riunirsi in sinagoga e ascoltare il suono dello *šofar*, che apre al periodo di pentimento.

בפיזמון זה בא ענין העקידה וסודות השופר כאשר נזכרו בזהר פ' אמור והוא במשקל עת שערי רצון להפתח

In questo *pizmon* ricorre il soggetto della legatura di Isacco e dei segreti dello *šofar*, come vengono ricordati nello *Zohar*. Viene pronunciato in rima “in questo tempo in cui i cancelli della volontà divina stanno per essere aperti”, il *piyyut* עת שערי רצון, scritto da Yehuda Abbas⁹⁹⁷, cantato a Roš ha-šana tra le preghiere di *šahrit* e *musaf* (preghiera mattutina la prima, e preghiera mattutina addizionale in caso di festività la seconda) nelle comunità ebraiche mitteleuropee, mentre altre tradizioni liturgiche, tra cui quella italiana, la inseriscono durante la *Ne'ilah*, il servizio di chiusura della festa di *Kippur*, il giorno dell'espiazione.

In linea con quanto appena descritto, Coen si riferisce spesso nel componimento poetico all'episodio biblico della legatura d'Isacco.

La struttura prosodica è aAaA, bBbB, cCcC etc.

⁹⁹⁷ Vissuto nel XII secolo, nato a Fez e morto ad Aleppo.

תכון תפלתי לעמתך צורי מאד רבה אמונתך
יום זה לכל יבא גבורתך רק טוב לישראל בחמלתך
אשרי אשר ישכון בחצרותך
אנא נחנו נא בצדקתך

Giunga la mia preghiera⁹⁹⁸ alla tua presenza, mia roccia, molto grande è la tua fedeltà
oggi a tutti verrà la tua potenza ⁹⁹⁹, Israele è destinato solo al bene grazie alla tua pietà
felice colui che dimorerà nel tuo giardino
riposiamo ora nella tua giustizia

הבט לאברהם מאד חבבת לאמר לקח בנך אשר אהבת
קום העלהו לי כשי הקרבת השכים ועשה כאשר תאבת
תמים ולא הרהר למדותך
אנא נחנו נא בצדקתך

Osserva come Abramo che ami molto e a cui hai detto “prendi tuo figlio che ami¹⁰⁰⁰
alzati e sacrificalo a me come dono”, si è alzato presto e ha agito secondo il tuo
desiderio
timoroso di Dio, non si è opposto ai tuoi ordini
riposiamo ora nella tua giustizia

נצב לשטן לו כזקן בער מה זה בידך אש עצי היער
הפף אזי פניו למול הנער עוד בא כנהר צר ברוח סער
פנה לך אברם לעזרתך
אנא נחנו נא בצדקתך

⁹⁹⁸ Salmi 141:2

⁹⁹⁹ Salmi 71:18

¹⁰⁰⁰ Genesi 22:2

Stava Satana davanti lui¹⁰⁰¹ come un anziano inerte¹⁰⁰², chiedendo perché ci fossero nella sua mano fuoco e legna
volse allora il suo volto al giovane, e apparve un fiumiciattolo con un vento¹⁰⁰³ di tempesta davanti a te Abramo, in tuo aiuto
riposiamo ora nella tua giustizia

יום השלישי בא ולמלונך ערך עצי עולה ולרצונך
לשחוט בנו נגש לקרבנך בכו במר נפש ובמעונך
כל מלאכי שלום וצבאותיך
אנא נחנו נא בצדקתך

Il terzo giorno giunse alla tua dimora e dispose la legna per il sacrificio da bruciare e secondo la tua volontà
si apprestò a uccidere suo figlio come sacrificio per te, piansero con amarezza nella tua dimora
tutti gli angeli di pace e le tue armate
riposiamo ora nella tua giustizia

אמר לאברהם נשא ירך אל תעשה בו מום וזה חסדך
נודע הלא לכל כבוד הודך איל לך מוכן והוא נגדך
לקח והקריבו לעולתך
אנא נחנו נא בצדקתך

Disse ad Abramo “leva la tua mano, non agire in modo sbagliato, questa è la tua benevolenza”
non diminuiranno tutto il tuo onore e la tua gloria, il montone è pronto davanti a te

¹⁰⁰¹ Numeri 22:22

¹⁰⁰² Riferimento midrašico al diavolo che tenta Abramo travestito da anziano mentre sta andando a sacrificare Isacco.

¹⁰⁰³ Isaia 59:19

Così lo ha preso e lo ha sacrificato per te
riposiamo ora nella tua giustizia

שנית למולו קולך השמעת יען למצותי מאד יגעת
בנך להקריב לי ולא מנעת לכן בפה מלא בך נשבעת
כי תעניק אותו בברכותיך
אנא נחנו נא בצדקתך

Per la seconda volta ha parlato davanti a lui: “Poiché hai molto penato per il mio comando e non ti sei rifiutato di sacrificarmi tuo figlio”, perciò senza esitazione hai giurato di concedere le tue benedizioni
riposiamo ora nella tua giustizia

לנו כמאז יהמו מעיך מה עצמו מה יקרו רעיך
המקדשים שמך והם זרעך היום עננו באמת ישעך
תקום תרחם עם סגולתך
אנא נחנו נא בצדקתך

Deh per noi quindi si agiteranno le tue viscere, quanto sono preziosi i tuoi pensieri,
quanto grandi¹⁰⁰⁴,
coloro che santificano il tuo nome sono la tua discendenza, rispondici con la certezza
della¹⁰⁰⁵tua salvezza
ti leverai e avrai compassione del tuo popolo unico per te
riposiamo ora nella tua giustizia

¹⁰⁰⁴ Salmi 139:17

¹⁰⁰⁵ Salmi 69:13

חושה יי נא לעזרתנו היום קרע שטן סביבותינו
קבל ברצון את תקיעותינו גם יערב לך קול תרועתנו
הם יעלו דרך מסלותך
אנא נחנו נא בצדקתך

Affrettati Signore in nostro aiuto, distruggi oggi il Satan¹⁰⁰⁶ che è intorno a noi
accogli volentieri i nostri *tekiah*¹⁰⁰⁷ e sarà gradito a te anche il suono dei nostri
*teruah*¹⁰⁰⁸,
che saliranno lungo il cammino che conduce a te
riposiamo ora nella tua giustizia

הן קול לאברהם בראש יגיע יכון בחסדו אז וכס יציע
קול עוז ליצחק בו לדין יכניע וליעקב איש תם הלא נריע
הם יכבשו תקף גבורתך
אנא נחנו נא בצדקתך

Deh, così il suono ad Abramo giungerà per primo, e stabile nella sua gloria e sul
trono, porgerà
un suono forte per Isacco con cui lo sottometterà al giudizio, e certamente
acclameremo
Giacobbe - uomo timorato di Dio -
essi conquisteranno il potere della tua forza
riposiamo ora nella tua giustizia

חסד אמת הם יקדמו פניך רחם באף תזכור ביום דינך
תזכור ברית אבות אלי בניך ובטובך גדול פקח עיניך

¹⁰⁰⁶ קרע שטן " קבל רינת עמך שגבנו טהרנו נורא" Dio.

¹⁰⁰⁷ Uno dei suoni prodotti dallo *šofar*.

¹⁰⁰⁸ Altra topologia di suono prodotto dallo *šofar*.

וראה בקרבם לעבודתך

אנא נחנו נא בצדקתך

Benignità e verità¹⁰⁰⁹ ti precederanno, sii misericordioso e ricorda nel giorno del tuo giudizio

l'alleanza dei padri verso i tuoi figli, e nella tua grande bontà apri i tuoi occhi e guarda attraverso di essi la tua opera
riposiamo ora nella tua giustizia

אל נא ברוב חסדך רפא שברנו ובספרך הטוב יהי זכרנו
גם ממעון קדשך שלח עזרנו את קצפך תשפוך לראש צרינו
ישפטו גוים בעברתך
אנא נחנו נא בצדקתך

Dio, nella tua grande benevolenza guarisci le nostre ferite e scrivici e nel tuo libro del bene¹⁰¹⁰,
inviaci inoltre dalla tua santa dimora il tuo aiuto e riversa la tua forza sulla testa dei nostri nemici
vengano giudicate le nazioni per le trasgressioni contro di te
riposiamo ora nella tua giustizia

תבא לפניך תפלתנו ובחסדך תכבוש עונותינו
השלך מצולות ים לחטותינו ותקע בשופרך לחירותנו
נשתחווה נגדך ביראתך
אנא נחנו נא בצדקתך

Deh, giungerà a te la nostra preghiera e nella tua benevolenza preserverai le nostre

¹⁰⁰⁹ Salmi 89:15

¹⁰¹⁰ Riferimento ai giorni del pentimento che si aprono appunto con il Capodanno e che terminano col giorno dell'espiazione, in cui si crede che Dio scriva i fedeli nel libro della vita o della morte in base alla loro condotta.

stagioni

e getterai nelle profondità del mare le nostre colpe, ascolta il tuo *šofar* per la nostra
redenzione,

ci inchineremo davanti a te con terrore

riposiamo ora nella tua giustizia

ברוך כבוד שמך ומלכותך נגיד בפינו את תהלתך
יראו בכל גוים ישועתך מי זה ימלל כל גבורותיך
יחיו אזי מתים כדברתך נשבע מאד יחד בטוב ביתך
אנא נחנו נא בצדקתך

Deh, siano benedetti e glorificati il tuo nome e il tuo regno, oh Re, le nostre bocche ti
lodano,

tutte le nazioni vedranno la tua salvezza, chi può narrare le gesta dell'Eterno¹⁰¹¹,

vivranno allora i morti come nelle tue parole e ci sazieremo assieme dei beni della

¹⁰¹²tua casa

riposiamo ora nella tua giustizia

והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האבדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים והשתחוו ליהוה בהר
הקדש בירושלם

In quel giorno avverrà che suonerà la grande tromba e gli sperduti nel paese di Assiria e
i dispersi nel paese d'Egitto verranno e adoreranno l'Eterno sul monte santo, in
Gerusalemme (Isaia 27:13)

¹⁰¹¹ Salmi 106:2

¹⁰¹² Salmi 65:5

ליום הכפורים Kippur

Il giorno dell'espiazione cade il 10 del mese di Tishri, è un giorno di afflizione e di pentimento in cui ci si astiene da cibo e acqua per 25 ore e si prega affinché il Signore scriva i nostri nomi nel libro della vita e non in quello della morte. Oltre ad essere proibita qualsiasi attività lavorativa o che contempra fatica, non ci si può lavare né profumare, avere rapporti sessuali o indossare scarpe di cuoio. Inoltre è uso vestirsi di bianco, nella speranza che le nostre colpe siano rese bianche come la neve ("Venite quindi e discutiamo assieme, dice l'Eterno, anche se i vostri peccati fossero come scarlatto, diventeranno bianchi come neve; anche se fossero rossi come porpora, diventeranno come lana", Isaia 1:18), passaggio ripreso anche da Coen nel componimento che segue. La liturgia del Kippur è molto vasta e fatta di varie preghiere addizionali, ma il servizio finale è quello specificamente riservato a questa festa, la *Ne'ilah* (conclusione), che dura all'incirca un'ora. Durante questa fase conclusiva viene aperto l'armadio in cui è custodita la Torah e si prega con particolare fervore e disperazione perché i cancelli che permettono di accedere alla misericordia divina si stanno per chiudere, è l'ultima possibilità di essere redenti prima della fine del giorno dell'espiazione. Il servizio, e la festa stessa, terminano con un lungo suono dello *šofar*.

כוונת פזמון זה להודות על העלאת המלכות בבינה כי יום הכפורים תרי משמע ככתוב בזהר פ' אמור וכלו
בנוי על ענין המאמר הנז' שם

La *kawwana* di questo *pizmon* è atta a glorificare l'ascesa della *sefira* Malkut assieme alla *sefira* Binah, e viene indicato dal fatto che il giorno dell'espiazione in ebraico si dica *יום הכפורים* in una forma plurale. La spiegazione la troviamo nel capitolo *Emor* dello Zohar, al passaggio 34, collegato appunto allo *Yom Kippur*. Qui viene spiegato che questi ha una forma plurale poiché vi splendono contemporaneamente due luci, la luce superna della *sefira* Binah, assieme a quella più bassa della *sefira* Malkut. La struttura prosodica è aBaB, bCcd, etc

אבן בחן פנת יקראת היא העולה אל ראש פנה
היום קדוש בברית כרת להיות חלק לה בבינה
הנה לשאר וכסות עונה לשלש אלה לה לא יגרע

אין שטן גמ לא פנע רע כי ליהודים היתה אורה

Una torre di pietre preziose¹⁰¹³ sale verso la base,
il giorno è santificato con il patto del taglio¹⁰¹⁴ così da divenirne parte con saggezza,
cibo, vestiti e diritti coniugali¹⁰¹⁵ triplicheranno invece di diminuire,
non vi saranno né il Satan né disgrazie, poiché per gli ebrei ci sarà la luce

גרש לץ ויצא מדון בשעיר עלה אל גרלו
נשא עליו חטא גם זדון שלישים המה על כלו
אשרי העם שעעב לו יצמיח צדק ותהלה
כי הוא דומה לצבא מעלה היום יום צום יום כפרה

Cacciando lo schernitore se ne andranno pure le contese¹⁰¹⁶, il capro è salito incontro
al suo destino
portando su di sé colpa, malvagità e guerrieri su ognuno di essi¹⁰¹⁷,
Beato il popolo che è in tale stato¹⁰¹⁸ poiché farà aumentare giustizia e preghiera,
poiché è simile all'armata celeste, oggi è un giorno di digiuno e un giorno di
penitenza

דרך המלך הוא הולך ויאסור לו כל הנאות
במצולות ים אל נא השלך היום הזה כל הטאות
ומחה מספר משאות לא יזכרו לימי עולם
כשג ילבינו כלם לא יראו אל יום עברה

A colui che percorre la via del Re saranno riservati tutti i benefici,

¹⁰¹³ Isaia 28:16

¹⁰¹⁴ S'intende qui la circoncisione, come si evince da Isaia 28:15, Genesi 15:18 e 21:27, Esodo 24:8.

¹⁰¹⁵ Talmud bavli, Trattato Bava Batra, 126b.

¹⁰¹⁶ Proverbi 22:10

¹⁰¹⁷ Esodo 14:7

¹⁰¹⁸ Salmi 144:15.

getta deh o Signore nelle profondità del mare in questo giorno tutti i peccati,¹⁰¹⁹
cancellali dal libro dei tributi e non verranno più ricordati,¹⁰²⁰
come la neve diventeranno tutti bianchi¹⁰²¹ e non vedranno il giorno¹⁰²² dell'ira

זכר חסדו אל ישראל טרם יקראו הוא עונה
גם מכל רע אותם גואל סביב ליראיו הוא חונה
ויושיעם מיד שונא גם מצלמות יגאלם
מלכי צדק מלך שלם תמיד היה להם סתרה

Si è ricordato della sua bontà per Israele e risponderà ancor prima che lo¹⁰²³
invochino,
li redimerà da tutto il male accampanandosi attorno a coloro che lo temono¹⁰²⁴,
e salvandoli dalla mano nemica e dalle tenebre,
Melchisedek, re di Salem¹⁰²⁵ sia in eterno per loro uno scudo

יום כפורים גדול נורא לילה כיום לנו יאיר
ודרור אל כל עמו יקרא לשמור חקיו אם הוא זהיר
יכתוב ובעט סופר מהיר כל איש צדיק הולך בתום
לפנות ערב אותם יחתום לשנות חיים ולתפארה

Il giorno di Kippur è terribilmente grande, la notte al pari del giorno illuminerà per

¹⁰¹⁹ Michea 7:19

¹⁰²⁰ Isaia 63:9

¹⁰²¹ S'intende qui i peccati, Isaia 1:18

¹⁰²² Sofonia 1:15

¹⁰²³ Isaia 65:24

¹⁰²⁴ Salmi 34:8

¹⁰²⁵ Genesi 14:18. Melchisedek, letteralmente re giusto, è una figura abbastanza misteriosa nell'Antico testamento, ma sicuramente positiva, e rappresenta un alto grado di sacerdozio eterno.

noi,
proclamerà la libertà per tutto il suo popolo per conservare la sua legge e se sarà
attento
scriverà con la penna di uno scrittore veloce¹⁰²⁶ che ogni giusto proceda sicuro
verso la notte, e li scriverà rinnovando la vita e la gloria¹⁰²⁷

מה נאמר לך על חטאים סורי הגפן נכריה
הבט לבות הנדכאים ובכך עון לא תשמור יה
וראה על הר המוריה אפר צבור על מזבח
הצל בנים ממטבח וברית אבות להם זכרה

Cosa ti diremo riguardo alle colpe? che sono tralci di vigna straniera¹⁰²⁸,
osserva i cuori umiliati e così della colpa non terrai conto o Signore¹⁰²⁹,
e guarda sul monte Moriah¹⁰³⁰ la cenere accumulata sull'altare,
così salverai i tuoi figli dal massacro e ricorderai per loro il patto dei padri

עובר על פשע אין בלתך צדיק ישר הצור תמים
ולבנימין ישכון אתך מלך אל חי העולמים
תציל אותו מאיש דמים לא תביט אין גם מרמה
יזכה לראות בנחמה תשלח מקדש לו עזרה

Colui che passa sopra le offese¹⁰³¹, non vi è (alcuno) all'infuori di te¹⁰³² giusto,

¹⁰²⁶ Salmi 45:1

¹⁰²⁷ Tutta questa strofa si riferisce alla credenza ebraica che il giorno dell'Espiazione il Signore scriva gli uomini nel libro della vita o della morte in base ai loro comportamenti.

¹⁰²⁸ Geremia 2:21

¹⁰²⁹ Salmi 130:3

¹⁰³⁰ Monte biblico che compare nella Genesi legato all'episodio della legatura di Isacco.

¹⁰³¹ Proverbi 19:11

¹⁰³² 1 Samuele 2:2

onesto e roccia

e Binyamin dimorerà in te, Dio Re del mondo

salvalo dall'uomo sanguinario¹⁰³³, egli non ha scorto iniquità¹⁰³⁴ né inganno

meriterà di vedere la consolazione e gli invierai aiuto dal santuario

קול רעמך על הגוים שבט אפך אותם יכלה
תודיענו אורח חיים אל עיר קדשך עלה נעלה
עם ישראל עוד לא יגלה מאדמתו כי בו בחר
אז יבקע וכמו שחר אורם הגנוז במהרה

Il fragore del tuo tuono¹⁰³⁵ sulle nazioni e la verga della tua ira li finiranno,

annunciaci la condotta corretta e saliremo verso la tua città santa,

il popolo d'Israele non sarà esiliato dalla sua terra poiché lo ha scelto,

così prontamente come l'aurora¹⁰³⁶ irromperà la loro luce nascosta

אז יבקע כשחר אורך וארכתך מהרה תצמח והלך לפניך צדקך כבוד יהוה יאספך

Allora la tua luce irromperà come l'aurora e la tua guarigione germoglierà prontamente,

la tua giustizia ti precederà e la gloria dell'Eterno sarà la tua retroguardia (Isaia 58:8)

לסכות Sukkot

La festa delle capanne cade il 15 di Tišri e dura fino al 23. E' la terza e ultima delle feste dei tre pellegrinaggi, e si presenta sia come festa legata al raccolto, che come ricordo dei quarant'anni in cui il popolo ebraico ha vagato per il deserto dopo essere uscito dall'Egitto. La ricorrenza ha origine biblica (Levitico 23:33) ed è considerata *moed* per i primi due giorni, in cui è quindi vietata ogni attività lavorativa o pratica. In questa

¹⁰³³ 2 Samuele 16:8

¹⁰³⁴ Numeri 23:21

¹⁰³⁵ Salmi 77:19

¹⁰³⁶ Isaia 58:8

occasione viene comandato ai figli d'Israele di costruire una *sukkah*, una capanna, seguendo norme ben precise, e di trascorrerci più tempo possibile durante i giorni festivi, in ricordo degli antenati nel deserto. Nella capanna si debbono compiere anche alcune azioni rituali e recitare benedizioni. Viene ordinato di prendere un cedro, un ramo di palma, un ramo di mirto e uno di salice, unirli formando un *lulav* e recitare una benedizione specifica.

La struttura prosodica della prima parte del componimento relativo a Sukkot è aBaB, aBaB, etc.

זכר עשה האל לנפלאות

פעל אל ישראל סגלתו

Il Signore ha fatto sì che le sue meraviglie siano ricordate¹⁰³⁷,
e fece di Israele il suo tesoro

עת צאתם מסבלות ומתלאות

הקיפם בענני שכינתו

È il momento per voi di uscire dalle pene e dalle sofferenze,
così vi ha circondato con nubi di presenza divina

כרת את אברהם ברית ואות

כי כל ימיו הלך בצדקתו

Strinse con Abramo un'alleanza, simbolo
che in tutti i suoi giorni procedeva con rettitudine

עמד תחת העץ ורוב משאות

נשא מאת פניו בתוך ביתו

¹⁰³⁷ Salmi 111:4

Attese sotto l'albero¹⁰³⁸ e portò moltissimo cibo
davanti a loro dalla sua dimora

לשלשת שרפי אל ולצבאות
באו אז בשלישי למילתו

Tre serafini di Dio
giunsero allora nel terzo (giorno) dopo la sua circoncisione

לשמיע קול תודה ומקראות
כי ילד יולד לו ולנותו

Per proclamare ad alta voce la tua lode¹⁰³⁹
poiché gli è nato un bambino

יזכור לדבר קדשו ולנבואות
אל קץ ימים תהיה גאולתו

Si ricorderà del comandamento santo e della profezia
e verso la fine dei giorni ci sarà la redenzione

שמש בגבורתו בכל פאות
יגח בשביב אשו ולכתו

¹⁰³⁸ Genesi 18:8, Coen si rifà all'episodio biblico dei serafini che fanno visita ad Abramo per annunciare un figlio a lui e Sara, e ne cita vari passaggi.

¹⁰³⁹ Salmi 26:7

Il sole con la sua potenza

illumina da ogni lato con la scintilla del suo fuoco e della sua fiamma

ותלהט זדים יחשכו רואות

וליראי האל שם רפואתו

E brucerà i malvagi cui si offuscherà la vista,

mentre per i timorati di Dio vi sarà rifugio

צל צח אל בנימין ובתשואות

הן חן יפרוס עליו לסכתו

A Tseltsah per Benjamin¹⁰⁴⁰, e come ricompensa

si dispiegherà la grazia attorno a lui e alla sua tenda

וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה ויצאתם ופשתם כעגלי מרבק

Per voi invece, cultori del mio nome, sorgerà il sole di giustizia con raggi benefici e voi

uscirete saltellanti come vitelli di stalla (Malachia 3:20)

La struttura prosodica di questa seconda parte del componimento è aBcB, aBcB, etc.

סכה אשר נקראת מצוה קלה

מכרה הלא רחוק גם מפנינים

la sukka è considerata un precetto minore¹⁰⁴¹

¹⁰⁴⁰ 1 Samuele 10:2; Pirkei Avot 4:2

¹⁰⁴¹ Talmud Bavli, trattato Avodah Zara 3a.

ma il suo valore non è forse di gran lunga superiore alle perle¹⁰⁴²

כי כן ליום הבא יבא מופת
אל רם בעת ישפוט התחתונים

Poiché il giorno che verrà porterà con sé un prodigio
e il Dio supremo in quel momento giudicherà coloro che sono sulla terra

אז יאמרו גוים בזדון לבם
מלא ומרמות תוך אליו עונים

Così parleranno le nazioni con la malizia del loro cuore
pieno di inganni e di frode¹⁰⁴³, rispondendogli

תורת אמת אנו לא קבלנו
לכן לדרך זו אנו פונים

Noi non abbiamo ricevuto la Torah della verità,
perciò ci volgiamo verso questa via

מראש תנה לנו כי נעשנה
בוהן כליות גם כל רעיונים

Dalla a noi in principio e noi la metteremo in pratica¹⁰⁴⁴,
mettendo alla prova la mente¹⁰⁴⁵ e anche tutte le idee

¹⁰⁴² Proverbi 31:10.

¹⁰⁴³ Salmi 10:7

¹⁰⁴⁴ Talmud Bavli, trattato Avodah Zara 3a.

¹⁰⁴⁵ Geremia 17:10

מביט לסוף דבר להם יגזור
מצוה וקלה היא רבת אונים

Guardando alla conclusione per loro decreterà
il precetto che sarà considerato minore dagli inetti

כל איש לראש גגו מצות סכה
ישמור מאד לעשות ובכונים

Ogni uomo sopra il tetto (compia) il precetto della *sukka*
avendo cura di mettere in pratica i comandamenti¹⁰⁴⁶

יוציא ברק חמה מנרתקה
אז יעלה כל לבם קמשונים

Farà uscire una luce ardente¹⁰⁴⁷
allora eleverà tutti i loro cuori diardi

כי בועטים בשאט אל סכתם
גם הופכים לו ערף לא פנים

Poiché recalcitrano¹⁰⁴⁸ con disprezzo verso la loro *sukka*,
e anche di coloro che gli rivolgono le spalle e non il volto¹⁰⁴⁹

¹⁰⁴⁶ Giosué 22:5

¹⁰⁴⁷ Espressione che ricorre nel commentario di Rashi a Isaia 6:4 שהקב"ה מוציא חמה מנרתקה ומקדרה עליהם

¹⁰⁴⁸ Deuteronomio 32:15

¹⁰⁴⁹ Geremia 18:17

יושב בשמים ישחק למו
ילעג בבא גם בוז לגאי יונים

riderà colui che siede nei cieli¹⁰⁵⁰
e si farà beffe¹⁰⁵¹ anche del disprezzo dei¹⁰⁵² superbi

וסכה תהיה לצל יומם מחרב ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר

E vi sarà una tenda per far ombra contro il caldo di giorno, e per servire di rifugio e di asilo contro la tempesta e la pioggia (Isaia 4:6)

Da dire dentro la Sukkà durante il rituale dell'*Ušpizin* (uno dei sette ospiti mitici¹⁰⁵³ che visitano la *sukkà*) come è detto nello Zohar.

La struttura prosodica è la stessa della parte appena precedente, aBcB, aBcB, etc.

באו ברוכי אל מאד נאמנו
באו להסתופף בסכתנו
מראש לאברהם תהי עמנו
יצחק וישראל בהצרותנו
משה וגם אהרן אשר נזמנו
יוסף ועם דוד בדירתנו
ונרננה יחדו לצור ישענו
הנה אלהינו ויושיענו

Giunsero i benedetti perfettamente stabili¹⁰⁵⁴,
vennero per trascorrere del tempo nella nostra tenda,
per primo Abramo sarà con noi
poi Isacco e Israele saranno nei nostri giardini,
invitiamo Mosè e anche Aronne,

¹⁰⁵⁰ Salmi 2:4

¹⁰⁵¹ Salmi 2:4

¹⁰⁵² Salmi 123:4

¹⁰⁵³ Abramo, Isacco, Israele, Mosè, Aronne, Giuseppe e David.

¹⁰⁵⁴ Salmi 93:5

e Giuseppe e David nella nostra dimora,
e canteremo la sua gloria, roccia della nostra salvezza
ecco il nostro Signore, nostro Salvatore

ליל הושענא רבה **Vigilia di Hoša'na Rabbah**

La ricorrenza di *Hoša'na Rabbah* è il settimo giorno della festa di *Sukkot* - 21 di Tišri - ed è caratterizzato principalmente dal fatto che si compiano sette giri con il *lulav* in mano attorno all'altare da cui si legge la Bibbia, mentre nei giorni precedenti il giro è soltanto uno. A partire dal XIII secolo si diffuse l'usanza di passare svegli la notte della vigilia di *Hoša'na Rabbah* riunendosi in sinagoga e leggendo interamente il Pentateuco, o recitando il Deuteronomio, i Salmi, alcuni passaggi dello Zohar e molte preghiere cabalistiche, il tutto intervallato da pause di ristoro in cui si consumavano dolci e frutta. Questa ricorrenza assunse poi particolare importanza durante l'età dei ghetti, poiché molte confraternite facevano coincidere questa festività coi festeggiamenti per il proprio anniversario di fondazione, organizzando processioni notturne e rituali particolari, come vediamo di seguito nel componimento di Coen.

נוהגים בק"ק ריג'זו להדר את בית הלהינו ולכבדו באורים בליל זה הקדוש למשמרת לאות חברת שומרים לבקר
וזה החלום לעשות בליל התעודה בסוד ישרים ועדה¹⁰⁵⁵ ולכבודם חברתי פזמונים אלו

É uso nella comunità di Reggio¹⁰⁵⁶ adornare la casa del Nostro Dio e onorarlo con le luci in questa notte santa come segno di monito della compagnia degli Šomrim la-boqer. E questo è ciò che essi hanno cominciato a fare nella notte della testimonianza, nel consiglio dei giusti dell'assemblea, e per il loro onore ho composto questi *pizmonim*.

La struttura prosodica della prima parte è aBbC, aBbC, etc.

¹⁰⁵⁵ Salmi 111:1

¹⁰⁵⁶ Qui vediamo citata da Coen l'usanza liturgica relativa alla comunità di Reggio Emilia in cui era rabbino, ma in realtà la particolare attenzione alla festività di *Hoša'na rabbah* era propria di moltissime confraternite ebraiche all'epoca dei ghetti, che con questa ricorrenza facevano coincidere anche il proprio anniversario di fondazione. Si veda M. Andreatta, *Poesia religiosa*, op. cit. p.177.

ברא אלהים אדם בצלמו
יצר לגלמו מן האדמה

Il Signore creò l'essere umano a sua immagine
e gli diede forma dalla terra

נפח באפיו צורה חשובה
מכם הצובה כל הנשמה

soffiando nel suo naso e plasmando
l'involucro assieme a tutta l'anima,

יחדו בשלום יהיו שניהם
יתן אליהם חיים ועצמה

e coesisteranno così entrambi (anima e involucro) pacificamente,
e il Signore darà la vita e la forza

מפי כבודו גזר והקים
מצות וחקים כלם בחכמה

dalla mia bocca verrà pronunciata la sua gloria, che decreta e stabilisce
saggiamente ordini e leggi

יומם ולילה זכור ושמור
ללמוד ולגמור תורה תמימה

da ricordare e rispettare di giorno e di notte
per poter apprendere e acquisire la Torah pura

נאוה תחילה ובסוד ישרים
כלם ברורים עושים באימה

la preghiera è appropriata nel consiglio dei giusti¹⁰⁵⁷
e tutto è chiaro per coloro che agiscono con timore

כרצון אלוהים חשים וששים
כלם קדושים עדה שלימה

nella volontà di Dio saranno tutti felici, gioiosi
e santi, il gruppo

הם העומדים בית אל בלילות
לשאת תפלות כמה וכמה

di coloro che stanno nella dimora di Dio di notte¹⁰⁵⁸
a intonare preghiere ancora e ancora

נפשם תברך פועל גבורות
יוצר מאורות עוטה בשלמה

la loro anima sarà benedetta da colui che agisce con forza,
e che crea luci con cui ti avvolge come un manto¹⁰⁵⁹

עת ככבי רום יחד בקול דון
הכשר ויתרון דעת מזימה

nel momento in cui le stelle (compaiono) nel cielo, insieme con voce gioiosa

¹⁰⁵⁷ Salmi 111:1

¹⁰⁵⁸ Riferimento all'usanza della veglia di *Hoša'na rabbah*.

¹⁰⁵⁹ Salmi 104:2

tu autorizzi conoscenza e riflessione¹⁰⁶⁰

הנה בליל זה ראשית עבודה
זאת התעודה מאז קדומה

ecco in questa veglia la prima pratica
è la testimonianza, sin dall'inizio

כל הפקודים על משמרותם
ראשי עדתם ובלי תנומה

tutti quelli recensiti¹⁰⁶¹ in merito alla propria posizione
i capi dei loro gruppi etnici¹⁰⁶², senza sonno

אל בית אלהים משאת ומנחה
אורה ושמחה כבוד ודקמה

portano verso la casa del Signore doni e offerte
,luce e gioia, gloria e ricchezza

הוא בעבור זה ירבה ימיהם
וימי בניהם על האדמה

¹⁰⁶⁰ Proverbi 5:2

¹⁰⁶¹ Numeri 7:2

¹⁰⁶² Questo passaggio suggerisce e conferma che le confraternite travalicassero le divisioni etniche che vigevano all'interno delle varie comunità.

a motivo di ciò¹⁰⁶³ aumenterà i loro giorni
e i giorni dei loro figli sulla terra,

לא יחסרו טוב לעד לעולם
יטיב לכלם את החתימה

non mancheranno mai del bene,¹⁰⁶⁴
per tutti migliorerà la fine

כל מעשיהם יהיו רצויים
להיות נקים מחטא ואשמה

tutte le loro azioni saranno benvenute
e purificate dalla colpa, e gioirò

יפדום מהרה סכת שלומו
יהיה לעמו מגן וחומה

e redimerà prontamente la capanna della sua pace
ci sarà per il suo popolo protezione e difesa

אליו ישובון ציון בדנה
אור הלבנה יהיה כחמה

a lui tornerà Sion con gioia
e la luce della luna sarà come (quella) del sole¹⁰⁶⁵

¹⁰⁶³ Esodo 13:8

¹⁰⁶⁴ Salmi 34:11

¹⁰⁶⁵ Isaia 30:26

והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים ביום חבש יהוה את שבר עמו
ומחץ מכתו ירפא

La luce della luna sarà come la luce del sole, e la luce del sole sarà sette volte più forte,
come la luce di sette giorni, nel giorno in cui l'Eterno fascierà la piaga del suo popolo e
guarirà la ferita prodotta dalle sue percosse. (Isaia 30:26)

הושענא רבה Hoša'na Rabbah

Dalla vigilia di Hoša'na Rabbah si passa al giorno della festività, e la struttura prosodica
del componimento è aAbC, aAbC, etc.

בשפתי רננות ושירי נגינות
נהלל בקול עז לשוכן שחקים

Con labbra canterine¹⁰⁶⁶ e melodie soavi
loderemo a gran voce colui che dimora in cielo

נעימות ימינו לעושי רצונו
ברכה ושלום בכל עת מריקים

Piacevolmente la sua destra¹⁰⁶⁷ sarà su coloro che compiono la sua volontà,
elargendo sempre benedizione e pace

ישרים בעודם במשכן כבודם
בליל זה שמחים במחול משחקים

I giusti sono ancora nel santuario della loro gloria,

¹⁰⁶⁶ Salmi 63:6

¹⁰⁶⁷ Salmi 16:11

¹⁰⁶⁸e in questa notte esultano e gioiscono con danze

מאירים בנרות לכל החצרות
בתוך עיר קדושו במראה ברקים

Illuminano con candele tutte le vie
della santa città¹⁰⁶⁹ come bagliore di lampi

יעידון יגידון בפיהם יהודון
לאל רם ונשא אשר בו דבקים

Testimonianza, proclama e confessione di fede con le loro bocche
rendono con devozione al Dio supremo

נדבות גשמיו ויזלו בשמיו
ולשאוב בששון למימות מתוקים

Stillino le sue piogge¹⁰⁷⁰ e i suoi aromi si effondano¹⁰⁷¹,
e traggano gioia le acque dolci

כמו כן עבדיו וזרע ידידיו
באימה ביראה הלא מחזיקים

¹⁰⁶⁸ Geremia 31:4

¹⁰⁶⁹ Ecco una testimonianza originale che fosse diffuso l'uso di organizzare delle processioni in questo giorno.

¹⁰⁷⁰ Si riferisce alla festività successiva, *Šemini Ašeret*, che cade subito dopo *Hoša'na Rabbah* e in cui Dio è glorificato come elargissero di pioggia.

¹⁰⁷¹ Cantico dei Cantici 4:16

Così come i suoi servitori, la discendenza dei suoi diletti
non si rafforza forse nella devozione e nel timore

הליכות אבותם דברים בעתם
בבית אל בלילות וממעמקים

Secondo l'uso dei padri, t'invocano a tempo opportuno
nella casa del Signore dalla profondità della notte

נכונים לספר ונכתב בספר
כא"ל בש"חר ועל האפיקים

Pronti a ripetere ciò che è scritto nel libro,
¹⁰⁷³come la cerva all'alba¹⁰⁷² anela ai rivi delle acque

יהי שם אדני ובקהל אמוני
מברך לעולם בכל הפרקים

Sia il nome del Signore nella comunità dei fedeli
benedetto per l'eternità in ogni tempo

צבאות יחונן ועמו יגונן
ויחיש מבשר לקרב רחוקים

Avrà pietà delle sue schiere e difenderà il suo popolo,

¹⁰⁷² Salmi 22:1

¹⁰⁷³ Salmi 42:2

solleciterà un messo a radunare i dispersi¹⁰⁷⁴

ויביא לציון גאלה ופדיון
וישלח משיחו להציל עשוקים

Per Sion porterà salvezza e riscatto
e manderà il suo messia a risollevare gli oppressi

ויבנה דבירו ומושב יקרו
בשלם לסכו מהרה להקים

Ricostruirà il suo santuario e la sua preziosa dimora,
nella sua interezza ergerà presto la sua tenda

תהי נא רוחה ואורה ושמחה
להלל בקול עז לשוכן שחקים

Vi siano sollievo, luce e gioia
per lodare a gran voce chi risiede nell'alto

אז ימלא שחוק פיננו ולשונונו רנה אז יאמרו בגוים הגדיל יהוה לעשות עם אלה

Allora la nostra bocca si riempì di riso e la nostra lingua di canti di gioia, allora si diceva fra le nazioni: «L'Eterno ha fatto cose grandi per loro». L'Eterno ha fatto cose grandi per noi, e siamo pieni di gioia. (Salmi 126:2-3).

Prosegue poi il componimento con una struttura prosodica differente: dDeF, dDeF, etc.

¹⁰⁷⁴ L'autore si riferisce qui alla credenza secondo cui al momento della rivelazione messianica tutte le tribù disperse saranno riunite.

לרובב ערבות וגומל לטובות
תנו עוז ותודה ועלזו לפניו

A colui che cavalca nei deserti¹⁰⁷⁵ e che ricompensa le buone azioni,
date forza e grazia e gioite davanti a lui

אשר יצ בהודו ונגלה כבודו
לעמו בחידו ונגד זקניו

che appare nella sua gloria e mostra il suo onore
al suo popolo prescelto e ai suoi anziani

בתתו לדתו זכרת בריתו
ולהם לבדם לגלות צפוניו

Concede la sua legge e il suo patto di alleanza
ad essi soli, cui rivela i suoi segreti

שמו שם עליהם ומי גוי כמוהם
אשר לו אלהים קרובים בדיניו

Il suo nome pone su di essi, e quale nazione è
come quella cui il Signore è vicino coi suoi giudizi

למשגב ועזרה לעתות בצרה
ורחום יכפר עונות זדוניו

¹⁰⁷⁵ Salmi 68:5

Sarà rifugio e aiuto nei momenti di tormento
e il misericordioso perdonerà le trasgressioni

וגם זו לטובה במצוה חשובה
בלילי תעודה וקדוש זמניו

Anche questo è per il bene, il precetto importante
delle notti della testimonianza e la consacrazione del suo tempo

אשר מלפנים במושב זקנים
שמחים בצאתם חכמיו נבניו

Difronte all'assemblea degli anziani¹⁰⁷⁶,
felici alla loro uscita, saggi e dotati di discernimento¹⁰⁷⁷

ולכן ישרים כאחד חברים
באורים מאירים לכבוד מעוניו

E perciò retti come uno dei compagni
che con le luci luminose onora la sua dimora

לזכר ברכה וראשית מלאכה
לשחר פני אל בקול תחנוניו

ricordando la benedizione e la prima opera,

¹⁰⁷⁶ Salmi 107:32.

¹⁰⁷⁷ Deuteronomio 1:13

e cercando Dio col grido delle sue suppliche¹⁰⁷⁸

ואלה פקודים לראשם פקידים

ועושי רצונו והטוב בעיניו

E vengono censiti per primi gli officianti

e coloro che compiono la sua volontà, ed il bene è nei loro occhi

ואותם ימלט ומצד יפלט

וישקם בטובו ונהל עדניו

Li libererà e li farà uscire dalle calamità,

li innalzerà nella sua benevolenza e così comincia la sua era

אלהים יחונן וביתו יכונן

וירחיב גבולו להנחיל לבניו

Il Signore avrà pietà, e la sua dimora sarà ristabilita

e amplierà il suo confine per lasciarlo in eredità ai suoi figli

ואת קץ ימינו יקרב זמנו

ואשרי מחכה ושומר אמוניו

E la fine dei nostri giorni si avvicina

¹⁰⁷⁸ Salmi 140:7

e felicemente attendo conservando la sua fede

וישלח מנחם לציון ירחם

ונזכה ונחיה לרצות אבניו

E invierà consolazione a Sion e sarà misericordioso,
così vinceremo e resusciteremo adorando le sue tavole di pietra¹⁰⁷⁹

אתה תקום תרחם ציון כי עת לחננה כי בא מועד

Tu ti leverai e avrai compassione di Sion, perché è tempo di usarle misericordia; e il tempo fissato è giunto”. (Salmi 102:14)

לשמיני עצרת Šemini Ašeret

Šemini Ašeret, (l'assemblea dell'ottavo giorno), cade per l'appunto l'ottavo giorno della festa di Sukkot. In questa occasione si conclude il ciclo di letture annuali della Torah, per ricominciare poi subito col primo capitolo di Genesi.

La struttura prosodica del componimento è aBbC, aBbC, etc.

מרום וקדוש פועל גבורות

עזרה בצרות נאזר גבורה

Alto e santo è colui che compie azioni coraggiose,
è un aiuto nelle avversità¹⁰⁸¹ ed è cinto di forza¹⁰⁸⁰

¹⁰⁷⁹ Keter Malkut 39:10, è un testo in forma poetica composto da Solomon ibn Gabirol tra il 1040 e il 1060. Per i suoi toni di pentimento e le richieste di perdono viene recitato in alcune comunità in occasione dello Yom Kippur.

¹⁰⁸⁰ Salmi 65:7

¹⁰⁸¹ Salmi 46:2

דבר בקדשו נאמן בביתו
צוה בדתו מפז יקרה

Ha parlato nella sua santità¹⁰⁸², leale nella sua dimora
ha comandato la sua legge preziosa

כל מועדי אל ובסוד ישרים
כלם ברורים ובלי תמורה

in tutte le assemblee divine¹⁰⁸³ e nel consiglio dei giusti¹⁰⁸⁴,
tutto è chiaro e senza sostituzione

להם לבדם חכמה ובינה
ורשות נתונה לגזור גזירה

Per essi soli (vi saranno) saggezza e comprensione
ed è concesso il permesso di dare un comando¹⁰⁸⁵

כי באמונה עושים באימה
כל תעלומה לצאת לאורה

Poiché agiscono con fede e con timore
e tutte le cose nascoste portano alla luce

¹⁰⁸² Salmi 60:8

¹⁰⁸³ Salmi 74:8

¹⁰⁸⁴ Salmi 111:1

¹⁰⁸⁵ M. Maimonide, *Mišne Torah, Mamrim* 1.

הנה בחדש זה השביעי
אורי וישעי הרים עטרה

Ecco in questo settimo mese¹⁰⁸⁶
la mia luce e il mio aiuto¹⁰⁸⁷ elevano la corona

בקרב מרעים לדרוך בקשתם
לתפוש ברשתם חנם מזורה

Quando i malvagi hanno assalito¹⁰⁸⁸ caricando i loro archi
¹⁰⁸⁹e prendendo le loro reti che si tendono invano

הקדים רפואה למחות להוות
משבע במצות דרך ישרה

Provvede alla guarigione eliminando le sofferenze
attraverso i sette precetti¹⁰⁹⁰ della retta via

לצאת בדימוס הורה לבניו
לולב ומיניו כתוב בתורה

Per essere perdonati¹⁰⁹¹ ordina ai suoi figli

¹⁰⁸⁶ La festa di Šemini Ašeret nel calendario ebraico cade il 22 del mese di Tišri, settimo mese nel conto del calendario biblico.

¹⁰⁸⁷ Salmi 27:1

¹⁰⁸⁸ Salmi 27:2

¹⁰⁸⁹ Proverbi 1:17

¹⁰⁹⁰ Si riferisce alle sette leggi di Noè, i sette imperativi morali validi per tutta l'umanità: non commettere idolatria; non uccidere; non rubare e/o non rapire; non compiere relazioni sessuali illecite non ammesse dalla Torah; non bestemmiare; divieto di mangiare parti del corpo di animali ancora vivi; istituire tribunali giusti.

¹⁰⁹¹ Vaykra Rabbah 29:1

il lulav e le sue misure, come descritti nella Torah

גם כל לאומים יהגו בטובה
ארץ ערבה שבת יצרה

Anche tutte le nazioni rifletteranno benevolmente,
e la terra deserta sarà abitata¹⁰⁹²

לשאוב בששון מימי ישועה
חלק לשבעה לקריב תשורה

Per attingere con gioia dalle acque della salvezza¹⁰⁹³,
fanne parte a sette¹⁰⁹⁴ da gioire come dono

אך יום שמיני רגל לעצמו
אמר לעמו לקרוא עצרה

Ma l'ottavo giorno è un'occasione speciale,
e disse al popolo di chiamarlo “assemblea”¹⁰⁹⁵

בו פר יחידי לרום יעודד
הן עם לבדד ישים קטורה

In esso un solo bovino si eleverà (in sacrificio) verso il cielo,
e da solo la grazia del popolo renderà incenso

¹⁰⁹² Isaia 45:18

¹⁰⁹³ Isaia 12:3

¹⁰⁹⁴ Ecclesiaste 11:2

¹⁰⁹⁵ Col termine עצרה che ho tradotto “assemblea” fa evidente riferimento all'ottavo giorno di Sukkot che costituisce una festività a sé, ovvero עצרת שמיני, letteralmente l'ottavo (giorno) di assemblea.

רוה ירוה גשמי נדבה
תבל תנובה חטה שעודה

Disseta e disseterà con le piogge dell'abbondanza¹⁰⁹⁶
la superficie della terra¹⁰⁹⁷ di grano e orzo¹⁰⁹⁸,

לכן ביום זה עשה יי
בקהל אמוני נשפוך עתירה

Perciò in questo giorno Dio ha fatto sì
che nella comunità religiosa riverseremo la supplica

לנו יצוה את הברכה
במאד ערוכה בכל שמורה

Che ci comandi la benedizione
regolata in ogni cosa e sicura¹⁰⁹⁹

ישלח דברו יוציא אסירים
על כל ישרים תופע נהרה

Mandò la sua parola¹¹⁰⁰ e fece uscire i prigionieri
cosicché su tutti i retti splendesse la luce¹¹⁰¹

¹⁰⁹⁶ Salmi 68:10

¹⁰⁹⁷ Isaia 27:6

¹⁰⁹⁸ Deuteronomio 8:10

¹⁰⁹⁹ 2 Samuele 23:5

¹¹⁰⁰ Salmi 107:20

¹¹⁰¹ Giobbe 3:4

יציל לעמו מבא בדמים
יהפוך לעמים שפה ברורה

Ha preservato il suo popolo dallo spargimento di sangue¹¹⁰²
e ai popoli darà un linguaggio puro¹¹⁰³

מתים יחיה וברוב חסדיו
ובפי ידידיו שירה וזמרה

I morti vivranno nell'abbondanza della sua benevolenza
e nelle bocche dei suoi fedeli (vi saranno) poesia e canto

אז בנימין ילבש בגדים
כי ליהודים שמחה ואורה

Così Binyamin indosserà le vesti,
poiché per gli ebrei (vi saranno) gioia e luce

לליל שמחת תורה **Vigilia di Simḥat Torah**

Nel sedicesimo secolo si diffuse l'uso di festeggiare la vigilia di Simḥat Torah portando in processione attorno all'altare sinagogale i rotoli della Bibbia, leggendo da tre rotoli differenti Deuteronomio 33: 1-29, Genesi 1 e 2:3, e Numeri 39:35-39, e intonando alcuni inni. Questi costumi vengono confermati dalle parole che Binyamin Coen pone a introduzione del componimento:

¹¹⁰² 1 Samuele 25:33

¹¹⁰³ Sofonia 3:9

בהתאסף ראשי עם מוציאים ז' ספרי תורה ומסבבים את התיבה ואומרים תחלה פזמון זה ואח"כ אומרים ג
מזמורים ויט וכ"ט וק"ן בין הכל ז' הקפות

Riunendo i capi del popolo, si tirano fuori i cinque libri della Torah e si fanno girare attorno alla *Tevah* (altare da cui si legge la Torah) pronunciando l'inizio di questa lode , e successivamente si pronunciano tre salmi durante i giri attorno all'altare.

La struttura prosodica è aBcD, eFgD, etc.

שמש ומגן האל צבאות
הנחיל לעמו תורה תמימה

Sole e scudo è il Signore delle schiere
che trasmetterà al suo popolo la Torah pura

אש דת שחורה ראו במראות
על אש לבנה בכתב קדומה

Videro apparire nello scritto antico
il fuoco nero della legge sopra al fuoco bianco¹¹⁰⁴

נפש משיבה מכל תלאות
היא לפתאים דעת וחכמה

L'anima ristabilita da tutte le sofferenze,
è per le persone semplici conoscenza e saggezza

גם היא תשמח לבות נכאות

¹¹⁰⁴ Riferimento al midraš Tanḥuma, Genesi 1, in cui Rashi commenta come la Torah fosse stata data la prima volta scritta con lettere di fuoco nero incise su una superficie di fuoco bianco.

Rallegrerà anche i cuori degli oppressi,
il precetto di Dio che è puro come il sole¹¹⁰⁵

לשמחת תורה Simḥat Torah

Simḥat Torah, la gioia della Torah, è il secondo giorno di Šemini Ašeret, il 23 del mese di Tišri, e conclude la festività di Sukkot. In questa occasione si festeggia la Bibbia e la fine del ciclo di lettura annuale, si portano i rotoli in processione per la sinagoga cantando e ballando.

La struttura prosodica del componimento è aBcD, eFgD, etc.

יראה טהורה אל הבריאות
כל משפטי אל צדק ותומה

Apparirà chiaro alle creature
come tutti i giudizi di Dio siano giusti e onesti

מהם רקיעים ששם כסאות
תולה ארצות במ על בלימה

come vengono da quei cieli poiché lì (sono) i troni¹¹⁰⁶,
e con essi tiene sospesa la terra sul nulla¹¹⁰⁷

¹¹⁰⁵ Cantico dei cantici 6:10

¹¹⁰⁶ Salmi 122:5

¹¹⁰⁷ Giobbe 26:7

לעוסקים בה בקרוא קריאות
תוסיף אליהם חיים ועצמה

Per coloro che s'impegnano nel recitare letture
aggiungerai vita e forza

גם מחזיקים עם רוב יציאות
ירבו ימיהם על האדמה

Anche coloro che tengono il popolo di grande esodo (?),
aumenteranno i loro giorni sulla terra

הנה בפרק אלו מציאות
חדש שביעי הורם תרומה

Ecco sono queste le scoperte¹¹⁰⁸ del capitolo
nel settimo mese il dono verrà elevato

בו חג אסיפת מגד תבואות
יום השמיני נעצר לאומה

In esso la festa del raccolto dei frutti preziosi¹¹⁰⁹,
cesserà per la nazione nell'ottavo giorno

הן היא יחידה תקריב מנאות
מים בששון שמחה נעימה

¹¹⁰⁸ Talmud Bavli, Bava Metzia 2

¹¹⁰⁹ Deuteronomio 33:14

Così essa sola scarificherà in modo appropriato
e (attingerà) con gioia alle acque di felicità

דבר בעתו מה טוב ונאות
כי כן בחג זה תורה שלימה

Quanto è buona la parola pronunciata a tempo debito¹¹¹⁰
ché in questa festa la Torah è completa¹¹¹¹

הקבצו נא ובקול תשואות
סבו ישרים מגדל ובימה

Vi riunirete deh, e con voce acclamante
girerete, timorosi di Dio, attorno alla torre¹¹¹² e alla Bimah

חלו פני אל יעש לטוב אות
יהיה אליכם מגן וחומה

Implorerete il favore di Dio¹¹¹³, che dia un buon segno
che sia per voi guida e difesa

יריק עליכם ידיו מלאות

¹¹¹⁰ Proverbi 15:23

¹¹¹¹ Se ne conclude infatti il ciclo annuale di lettura.

¹¹¹² Sinonimo di *Bimah*, si tratta sempre della piattaforma elevata da cui si leggono i rotoli della Torah in sinagoga.

¹¹¹³ Malachia 1:9

טובות בלי די כמה וכמה

Che elargisca su di voi le sue mani piene
di bontà senza fine, ancora e ancora

בנים יקבץ מצד ופאות
תושע ימיני מאף וחזימה

Riunirà i figli da ogni angolo
sarà salvata la (sua mano) destra dall'ira

רוה ירוה נפשות צמאות
יוציא לאורה כל תעלומה

Placherà e disseterà le anime assetate
e porterà alla luce ogni mistero

מהר יגלה קץ הפלאות
אל יה תהלל כל הנשמה

Presto mostrerà la fine di queste cose terribili,¹¹¹⁴
glorificherai il Signore con tutta l'anima

השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע

I cieli raccontano la gloria di Dio e il firmamento dichiara l'opera delle sue mani (Salmi
19:2)

הבו ליהוה בני אלים הבו ליהוה כבוד ועז

Date all'Eterno, o figli dei potenti, date all'Eterno gloria e forza (Salmi 29:1)

¹¹¹⁴ Daniele 12:6.

הללו יה הללו אל בקדשו הללוהו ברקיע עזו

Alleluia, lodate Dio nel suo santuario, lodatelo nel firmamento della sua potenza (Salmi 150:1)

לספר תורה Per il Sefer Torah

בהקריב שי ספר תורה להיכל יכון פזמון זה יסודתו בהדדי קדש מאמרי הזהר ובפרט בפי נשא קל"ד א'
Sacrificando il dono del Sefer Torah al Tempio, questa lode pone il suo fondamento sui
monti santi¹¹¹⁵ come è detto nello Zohar paraša Nasso נשא

In questo *pizmon*, sempre carico di messaggi di speranza messianica per chi osserva la Torah e di rimprovero e timore per gli empi, Coen dimostra ancora una volta la sua attitudine fortemente cabalistica citando il titolo di un'opera di Mosè Cordovero, עור נערב "La luce gradevole", pubblicato a Venezia nel 1587.

La struttura prosodica del componimento è aAaB, cCcB, etc.

באו בני אלים וכל חילים
פה לערוך מילים והתיצבו

Giunsero qui i figli del Signore e tutte le schiere
per pronunciare le parole e presentarsi

נגד מעון אורה שאו זמרה
כי זה כבוד תורה בעוז תרהבו

alla dimora della luce, elevate un canto

¹¹¹⁵ Salmi 87:1

poiché questo è in onore della Torah, e con forza allargate la bocca¹¹¹⁶

יום בו בקהל רב הלא נקרב
ספר ואור נערב אשר נכתבו

Il giorno in cui “nella grande assemblea”¹¹¹⁷ porteremo
il libro “la luce gradevole”,¹¹¹⁸ le cui parole sono state scritte

מליו בעט דודים ונחמדים
חקים ופקודים מאד נחשבו

con penna d’amore e delizia,
le leggi e i comandi saranno molto apprezzati

יגיד תהלתו פרי דתו
שם שם קדושתו ושם ישבו

E proclamerà la sua lode¹¹¹⁹, frutto della sua religione
lì ha posto la sua santità e lì si sono stabiliti

¹¹¹⁶ Isaia 57:4

¹¹¹⁷ Salmi 35:18

¹¹¹⁸ עור נערב (la luce gradevole) è il titolo di un trattato del famoso cabalista di Safed Mosé Cordovero (1522-70), pubblicato a Venezia nel 1587. Con questo scritto l'autore voleva giustificare lo studio della Cabala, aiutare chi volesse avvicinarsi allo studio mistico e costituire il modello per la sua grande opera cabalistica, *Pardes Rimonim*, Cracovia, 1591.

¹¹¹⁹ Salmi 51:17

נכנס להיכלו במזלו
עשר קדושות לו בשם נקבו

è entrato nel suo palazzo con la sua buona sorte,
egli ha dieci livelli di santità¹¹²⁰ segnalati col nome,

¹¹²¹כעת יצו האל לישראל
מהר ובא גואל ולא ידאבו

Ora comanda il Signore per Israele
che giunga velocemente il redentore e non siano rattristati

הוא יעביר פשע וגם רשע
ממעניי ישע אזי ישאבו

Egli rimuoverà sia il peccato che l'empio
dai miei occhi, e attingeranno allora alla salvezza

נבון וגם תלמיד הלא יעמיד
כל פושעים ישמיר באף יחרבו

Sia il saggio che colui che studia sicuramente saranno elevati
mentre i peccatori saranno osservati e perfino distrutti

¹¹²⁰ Mišnah Kelim 1:6

¹¹²¹ Trattato del talmud Bavli Sanhedrin 56a.

אז תהיה אורה ותפארה
אל שומרי תורה אמת אבהו

Allora ci saranno luce e gloria,
per coloro che osservano la Torah, amate la verità¹¹²²

הבו ליהוה בני אלים הבו ליהוה כבוד ועז

Date all'Eterno, o figli dei potenti, date all'Eterno gloria e forza (Salmi 29:1)

להנוכה **Ḥanukah**

La festa di Ḥanukah, o festa delle luci, cade il 25 del mese di Kislev e dura otto giorni. Ricorda la rivolta ebraica per mano dei Maccabei contro i dominatori greci, comandati da Antioco IV. Si festeggia la vittoria e il miracolo dell'olio sacro per l'accensione della lampada rituale nel Tabernacolo, la menorah, che durò per otto giorni nonostante fosse di scarsa quantità. Per questo ancora oggi durante gli otto giorni di Ḥanukah si accendono le otto candele di un candelabro chiamato Ḥanukiah.

La forma prosodica del componimento è aBaB, bCcD, etc.

מגדול עוז ישועות אל המה נפלאו ממנו
דבר טוב לישראל וישקיט שאון קמנו
וינקום נקם דמנו מיד צר אשר הרשיע
לכן יום ליום יביע דור אל דור אמונתך
פי יגיד תהלתך כל היום תשועתך

Come una forte torre¹¹²³ sono gli aiuti di Dio, troppo meravigliosi per noi¹¹²⁴,
ha parlato bene a Israele e ha placato lo strepito di quelli che si levano contro di,¹¹²⁵

¹¹²² Zaccaria 8:19

¹¹²³ Proverbi 18:10

¹¹²⁴ Proverbi 30:18

¹¹²⁵ Salmi 74:23

noi

ha vendicato il nostro sangue, (proveniente) dalla mano dell'avversario che ha
condannato

perciò un giorno proferisce all'altro¹¹²⁶, di generazione in generazione la fede in te
la mia bocca proclamerà la tua lode¹¹²⁷, tutto il giorno la tua giustizia¹¹²⁸,

שרים אז רדפנונו עד כי הללו בית קדש
על הרים דלקינו יום שבת וראש החודש
גם לכרות בשר הגדש הנה מנעו עמך
כמה קדשו לשמך כי ששו לאמרתך
פי יגיד תהלתך כל היום תשועתך

I principi alloro ci perseguitarono¹¹²⁹ fino a che profanarono il Tempio
ci inseguirono sui monti¹¹³⁰ il giorno di Šabbat e di Roš Ḥodeš,
hanno proibito al tuo popolo¹¹³¹ anche di tagliare il prepuzio¹¹³²,
quanto hanno consacrato il tuo nome, e così hanno gioito nella tua parola
la mia bocca proclamerà la tua lode¹¹³³, tutto il giorno la tua giustizia¹¹³⁴,

¹¹²⁶ Salmi 19:3

¹¹²⁷ Salmi 51:17

¹¹²⁸ Salmi 71:15

¹¹²⁹ Salmi 119:161

¹¹³⁰ Lamentazioni 4:19

¹¹³¹ Si riferisce qui l'autore al divieto di circoncisione e di celebrare il Sabato imposto dai greci al popolo ebraico. La festività di Hanukah ricorda infatti la miracolosa vittoria degli ebrei sui greci.

¹¹³² La circoncisione rituale.

¹¹³³ Salmi 51:17

¹¹³⁴ Salmi 71:15

ישבנו באשמנים זרים גברו עלינו
מתו אם עלי בנים הכבידו מאד עלנו
זכרת ברית אלינו אתה אל ועושה פלא
הוצאת ומבית כלא אהבת מעון ביתך
פי יגיד תהלתך כל היום תשועתך

Ci siamo seduti sulle tombe e gli stranieri hanno trionfato su di noi,
sono cadute le madri sui figli, incombevano su di noi,
ma hai ricordato il patto verso di noi, tu che sei il Signore che compie miracoli
e ci hai liberato dalla prigionia, poiché ami la dimora della tua casa¹¹³⁵
la mia bocca proclamerà la tua lode¹¹³⁶, tutto il giorno la tua giustizia¹¹³⁷,

נטית ימין עזך אל בית אהרון הבדלת
במעוזך שם קדשך מאד הגדלת נחית
כי אותם הלא נהלת מאז להרוס קמיד
שפכת חרון זעמך על אויב בקנאתך
פי יגיד תהלתך כל היום תשועתך

Hai steso la tua forte mano destra¹¹³⁸ verso la casa di Aronne che hai separato
e hai condotto al tuo rifugio, esaltando di molto il tuo nome e la tua santità,
poiché li hai condotti a distruggere i tuoi nemici
sul nemico hai riversato la tua ira e la tua furia con rabbia
la mia bocca proclamerà la tua lode¹¹³⁹, tutto il giorno la tua giustizia¹¹⁴⁰,

¹¹³⁵ Salmi 26:8

¹¹³⁶ Salmi 51:17

¹¹³⁷ Salmi 71:15

¹¹³⁸ Esodo 15:12

¹¹³⁹ Salmi 51:17

¹¹⁴⁰ Salmi 71:15

נר מצוה ואור תורה יחדו נשאו ראשנו
לנו היתה אורה בזמן זה בבית קדשנו
לך אל חכמה נפשנו שמן ראש לרוב השפעת
הוד מלכות אזי הופעת על נסי פלאותך
פי יגיד תהלתך כל היום תשועתך

Il precetto è una lampada e la legge una luce¹¹⁴¹, insieme hanno alzato il nostro
capo¹¹⁴²,
per noi a quel tempo c'era luce nel nostro santo Tempio
la nostra anima attende te o Signore, che hai riversato con abbondanza l'olio per il
capo
hai mostrato allora la gloria del regno e i miracoli dei tuoi prodigi
la mia bocca proclamerà la tua lode¹¹⁴³ tutto il giorno la tua giustizia¹¹⁴⁴,

התגדל והתקדש בית קדשך והיכליך
ובהלל ושיר חדש הודו ברכו אליך
כי לא תעזוב חילך עד עולם ברוב חסדך
קומה אל נשא ידיך אל תשכח סגלתך
פי יגיד תהלתך כל היום תשועתך

Hai innalzato e santificato il tuo Tempio e il tuo palazzo,
e per mezzo di preghiere e poesie nuove rendono grazia e ti benedicono,
poiché non abbandonerai mai i tuoi soldati grazie alla tua grande benevolenza,
levati o Signore, alza la tua mano¹¹⁴⁵, non dimenticare il tuo tesoro

¹¹⁴¹ Proverbi 6:23

¹¹⁴² Salmi 83:3

¹¹⁴³ Salmi 51:17

¹¹⁴⁴ Salmi 71:15

¹¹⁴⁵ Salmi 10:12

la mia bocca proclamerà la tua lode¹¹⁴⁶, tutto il giorno la tua giustizia¹¹⁴⁷,

אבן מאסו בונים תתעלה כמיומים
הרועה בשושנים אל קמי מחץ מתנים
ובתוך עיר ירושלים תתחזק במעוזך
אתה וארון עזך רומה אל מנוחתך
פי יגיד תהלתך כל היום תשועתך

La pietra che i costruttori avevano rigettato¹¹⁴⁸ ergerà in due giorni,
pascola il gregge fra i gigli¹¹⁴⁹ e trafiggi i lombi¹¹⁵⁰ dei miei nemici,
dentro alla città di Gerusalemme fortificherai il tuo rifugio
e l'arca della tua forza¹¹⁵¹, Levati, o Eterno, (e vieni) al luogo del tuo riposo¹¹⁵²,
la mia bocca proclamerà la tua lode¹¹⁵³, tutto il giorno la tua giustizia¹¹⁵⁴,

בנימין זאב יטרף יאכל עד במקדשך
אש תמיד אשר תשרף עוד תוקר למו אשך
בין כתפי ידיך נפשך יכון בית תפלתך
כהן שם במצותך ידליק נר בחצרותיך

¹¹⁴⁶ Salmi 51:17

¹¹⁴⁷ Salmi 71:15

¹¹⁴⁸ Salmi 118:22

¹¹⁴⁹ Cantico dei Cantici 6:3

¹¹⁵⁰ Deuteronomio 33:11

¹¹⁵¹ Salmi 132:8

¹¹⁵² Salmi 132:8

¹¹⁵³ Salmi 51:17

¹¹⁵⁴ Salmi 71:15

פי יגיד תהלתך כל היום תשועתך

Binyamin è un lupo rapace¹¹⁵⁵ che divora la preda, nel tuo tempio
il fuoco che brucerà sempre sarà mantenuto acceso,
tra le mie spalle, oh mio amato, viene fondata la casa della tua preghiera
e lì il sacerdote accenderà, secondo i tuoi precetti, la candela nei tuoi giardini,
la mia bocca proclamerà la tua lode¹¹⁵⁶, tutto il giorno la tua giustizia¹¹⁵⁷,

אדני שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך

O Signore, apri le mie labbra, e la mia bocca proclamerà la tua lode (Salmi 51:17)

לפורים Purim

La festa di Purim si celebra il 14 di Adar, per ricordare la salvezza degli ebrei persiani dalla minaccia di sterminio che incombeva su di loro per mano del malvagio Haman, come narrato nel rotolo di Ester, che si legge in questa occasione.

La struttura prosodica del componimento è aBaB, bCcD, etc.

מזמור לתודה שירו בשמחה
קהל ועדה יום הרוחה
כי בו מנוחה אור ליהודים
כל הפקודים אל עם סגלה

Innalzate con gioia un salmo di lode¹¹⁵⁸,
oh comunità e gruppo, nel giorno della benevolenza
poiché in esso vi saranno pace e luce per gli ebrei

¹¹⁵⁵ Genesi 49:27

¹¹⁵⁶ Salmi 51:17

¹¹⁵⁷ Salmi 71:15

¹¹⁵⁸ Salmi 100:1

e tutti saranno censiti nel popolo eletto

איש צר ואויב אז קם בשושן
אותי לחייב בוער ככבשן
כלו כעשן אונו והונו
הורד גאונו אל בור מצולה

Il nemico e l'avversario¹¹⁵⁹ che allora si è levato a Susa¹¹⁶⁰,
per condannarmi, brucia come una fornace
e svaniscono come fumo¹¹⁶¹ il suo potere e la sua fortuna
la sua grandezza è stata gettata in una cisterna profonda

מים עמקים עצה בלב איש
שוכן שחקים החפיר והבאיש
כי על ידי איש נקרא יהודי
הגדיל כבודי נורא עלילה

Il consiglio nel cuore dell'uomo (è come) acqua profonda¹¹⁶²,
colui che dimora nei cieli veniva disonorato e reso putrido,
ma attraverso un uomo chiamato ebreo
che ha aumentato il mio onore, egli è divenuto tremendo nelle sue opere¹¹⁶³

¹¹⁵⁹ Ester 7:6

¹¹⁶⁰ Riferimento al Rotolo di Esther, il racconto che si celebra e si legge in occasione di Purim e che si svolge appunto nell'antica città di Susa.

¹¹⁶¹ Salmi 102:4

¹¹⁶² Proverbi 20:5

¹¹⁶³ Salmi 66:5

שבר יי מטה רשעים
הכרית לעיני זרע מרעים
מה טוב ונעים לגיד כבודו
כי לו לבדו נאווה תהלה

Così il Signore ha spezzato il bastone degli empi,¹¹⁶⁴
e ha distrutto davanti ai miei occhi il seme dei malvagi,
ciò che è buono e gradevole riporterà alla sua gloria,
poiché a lui solo si addice la lode¹¹⁶⁵

זכר בריתו לעד לעולם
אל כל עדתו חסד גמלם
תמיד גאלם מאויביהם
ויט אליהם טובה כפולה

Egli ha ricordato il suo patto in eterno e per sempre¹¹⁶⁶
verso tutta la sua gente¹¹⁶⁷, e così la benevolenza sarà loro concessa¹¹⁶⁸,
sempre li redense dai loro nemici,
e concesse loro bontà duplicata

צדיק כתמר יציץ ויפרח
לילה למשמר יאיר ויזרח
ירוץ לארח יומם בחסדו
כי זה יסודו מקרא מגלה

Il saggio come la palma germoglierà e fiorirà,

¹¹⁶⁴ Isaia 14:5

¹¹⁶⁵ Salmi 33:1

¹¹⁶⁶ Salmi 111:8

¹¹⁶⁷ Numeri 16:5

¹¹⁶⁸ Isaia 63:7

a guardia della notte splenderà e illuminerà,
procederà di giorno nella sua benevolenza,
poiché questo è il suo segreto, la Scrittura e il Rotolo

שם הרשעים ירקב וימה
בן שעשועים יגדל ויצמח
יין ישמח כוסי דויה
וברוב שתיה על האכילה

Il nome dei malvagi marcirà e sarà dimenticato,
il figlio delle mie delizie¹¹⁶⁹ invece aumenterà e crescerà,
di vino sarà rallegrata¹¹⁷⁰ la mia coppa che trabocca¹¹⁷¹,
con abbondanza di bevande e di cibo

דרשו אלהים ויחי לבבכם
רם על גבוהים יפן אליכם
את אויביכם מהר יסלק
זכר עמלק ימחה לכלה

E (per) voi che cercate Dio, si ravvivi il vostro cuore¹¹⁷²
l'alto tra gli alti si è voltato verso di voi,
eliminarà velocemente i vostri nemici,
ricorda che Amalek sarà dimenticato per sempre

¹¹⁶⁹ Geremia 31:19

¹¹⁷⁰ Salmi 104:15

¹¹⁷¹ Salmi 23:5

¹¹⁷² Salmi 69:33

כי יד לכם יה הנף והרים
לשון רמיה ישמיד ויחרים
נאוו בהרים רגלי מבשר
יתרון והכשר על הגאולה

perché ha brandito e sollevato la mano contro il trono dell'Eterno
che sterminerà e distruggerà la lingua bugiarda¹¹⁷³,
siano benvenuti sui monti i passi del messaggero¹¹⁷⁴,
passi di conquista e di salvezza

יבנה מעוני לכבוד שכינה
אל איש ימיני יתן חנינה
נשיר ברנה שירה חדשה
ארץ קדושה תתן יבולה

Costruirà una dimora in onore dello spirito divino,
all'uomo a destra¹¹⁷⁵ donerà il perdono,
canteremo con gioia la nuova canzone,
la terra santa donerà il suo prodotto

אז ימלא שחוק פינו ולשונונו רנה אז יאמרו בגוים הגדיל יהוה לעשות עם אלה

Allora la nostra bocca si riempì di riso e la nostra lingua di canti di gioia, allora si
diceva fra le nazioni: «L'Eterno ha fatto cose grandi per loro» (Salmi 126:2)

¹¹⁷³ Salmi 120:3

¹¹⁷⁴ Isaia 52:7

¹¹⁷⁵ Sinonimo nella Bibbia degli uomini della tribù di Beniamino, beniamiti, quindi richiamo al nome proprio dell'autore, Binyamin.

לימים שאין בהם תחנה Per i giorni che non hanno una preghiera aggiuntiva

La struttura prosodica del componimento, anch'esso pieno di speranza messianica e di salvezza, è aBaB, aCdD, etc.

תתן מנוחה אל לכל עמך תשוב תחיינו ומימים
תרדוף באך גוים שפוך זעמך תקום תרחם את ירושלים
תציל לגוי הרוקאים בשמך תפקוד צבא מרום בהשמים
תעוז ימין עזך להצילנו תסיר גאון זרים שבור עלנו

Concederai quiete, oh Dio, a tutto il tuo popolo e ci donerai nuovamente la vita¹¹⁷⁶,
perseguiterai le nazioni con la tua ira, mentre eleverai misericordioso Gerusalemme,
salverai tra le nazioni quelle che invocano il tuo nome e comanderai l'esercito alto
nei cieli,
rafforzerai la (mano) destra della tua forza per salvarci e distruggerai la grandezza
degli stranieri che ci minaccia

תנקום נקם עמך בקנאתך תמלוך לעולמים בעוז מטך
תלין בתוך משכן מנוחתך תכרית לכל זדים במשפטך
תישיר לבננו לאירתך תטיב אלי טובים רעה שבטך
תחמול ביום נקם עלי צאנך תזכור ברית אבת לכל בניך

Vendicherai il tuo popolo con la tua furia e regnerai sui mondi con la forza del tuo
bastone,
risiederai nel Santuario della tua quiete e annienterai tutti i malvagi con la tua
sentenza,
hai reso retti i nostri cuori col timore, e farai del bene ai buoni guidando la tua tribù
avrà pietà del tuo gregge nel giorno della vendetta e ricorderai l'alleanza coi padri
per tutti i tuoi figli

¹¹⁷⁶ Salmi 85:7

תוציא אסירים כאשר אמרת תהל לאור חמה לשבעתים
תדרש שלום העיר מאד יקרת תגער בים סוף יחרב ממים
תבקע נהרות אז כמו דברת תאיר כאור נגה בזיו קרנים
חושה יי נא לעזרתנו קבל ברצון את תפלתנו

Farai uscire i prigionieri come hai detto, illumina la luce del sole sette volte più forte¹¹⁷⁷,
perseguirai la pace per la città molto amata, ammonirai il Mar Rosso e si¹¹⁷⁸
prosciugherà
dividerai allora i fiumi come hai detto e illuminerai con un fascio di luce luminosa,
affrettati Signore deh a soccorrerci e accetta con favore la nostra preghiera

לברית מילה Berit mila, Circoncisione

Prima di leggere la poesia relativa alla circoncisione, è interessante accennare brevemente allo sviluppo che subì il cerimoniale relativo alla vigilia del *berit mila* (circoncisione) tra gli ebrei italiani pre-moderni. Come ha evidenziato Elliott Horowitz¹¹⁷⁹ infatti si assistette, ancora una volta sia in ambito cristiano che ebraico, a una cristallizzazione sempre più evidente della separazione tra sacro e profano nella ritualità religiosa: “va data particolare attenzione agli sforzi simili tra ebrei e cattolici nell'Italia post-tridentina a mitigare le celebrazioni popolari tramite la loro sacralizzazione”¹¹⁸⁰. La veglia della circoncisione in particolare si era configurata durante tutto il Medioevo come una pratica piuttosto profana e dal carattere pubblico; era uso infatti che numerosi parenti e amici si riunissero nottetempo nella casa dei genitori del bambino e vegliassero per scongiurare che gli spiriti maligni si avvicinasero al neonato. Durante la notte si danzava, si consumavano cibi e bevande in

¹¹⁷⁷ Isaia 30:26

¹¹⁷⁸ Salmi 106:9

¹¹⁷⁹ Per un approfondimento sullo sviluppo che subì la pratica della veglia della circoncisione durante l'ebraismo pre-moderno si faccia riferimento a E. Horowitz, “The Eve of the Circumcision: A Chapter in the History of Jewish Nightlife.” *Journal of Social History*, vol. 23, no. 1, 1989, pp. 45–69.

¹¹⁸⁰ *Ibidem*. p. 46.

abbondanza e in alcuni casi, come per esempio tra i fedeli veneziani, si praticava addirittura il gioco d'azzardo¹¹⁸¹. Anche le donne erano incluse nei festeggiamenti notturni, cui partecipavano in modo attivo, se non addirittura preponderante.

Mano a mano però, coerentemente a quel parallelo processo di cristianizzazione che accompagnò la Controriforma e a quella contrapposizione alla cultura popolare teorizzata da Burke¹¹⁸², anche la veglia della circoncisione finì con l'assumere nel Seicento tratti sempre più moderati divenendo un affare sostanzialmente maschile e riducendosi allo studio notturno della Torah. E' questa ritualità dai tratti decisamente più ascetici e morigerati che dobbiamo immaginare quando leggiamo il componimento di Coen relativo al *berit mila*.

יסודתו בהררי קדש על כל סודות המילה לאומרו קודם המילה המוהל לעצמו למען מקובל עבודתו ברצון וכל
אשר יעשה יצליח

Il suo fondamento è sui monti santi (salmi 87:1), il fondamento della parola che il *mohel* (circoncisore rituale) deve pronunciare prima della circoncisione, perché venga accettato il suo operato con favore e perché riesca con successo in ciò che sta per compiere.

La forma prosodica del componimento è AaAa, BbBb, etc.

אפתח בפי אגיד תהלתך על השמינית שיר כמצותך
אל חי לדור ודור אמונתך נשיש כעל כל הון באמרתך
אשרי אשר תבחר בחצרותיך נשבע בהקיץ את תמונתך

Aprirò la mia bocca e pronuncerò la tua lode nell'ottavo¹¹⁸³ (giorno) come (vuole) il tuo precetto,

Dio vivente di generazione in generazione è la tua fede¹¹⁸⁴, gioiremo come (se

¹¹⁸¹ E. Horowitz, "The Eve of the Circumcision: A Chapter in the History of Jewish Nightlife.", op. cit.

¹¹⁸² P. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Routledge, 2009.

¹¹⁸³ I bambini maschi si circoncidono all'ottavo giorno di vita.

¹¹⁸⁴ Salmi 119:90

possedessimo) tutte le ricchezze¹¹⁸⁵, come nella tua promessa,
beato (l'uomo) che tu scegli¹¹⁸⁶ nei tuoi giardini, ci sazieremo della tua presenza¹¹⁸⁷,

יבא מבשר טוב בזה השער הוא על זרועותיו יקבל נער
וירננו עתה עצי היער אל נא רפא נא לו והסר צער
חושה לעזרתו בחמלתך נשבע בהקיץ את תמונתך

Giungerà il messaggero del bene attraverso questo cancello e sulle sue braccia
accoglierà il bambino¹¹⁸⁸,
canteranno ora gli alberi della foresta¹¹⁸⁹, guariscilo o Signore te ne prego¹¹⁹⁰ e
rimuovi la tristezza,
affrettati in suo aiuto¹¹⁹¹ con la tua compassione, ci sazieremo della tua presenza¹¹⁹²,

מילה תהי עולה כאשה ריח תאיר לאור שמש וזיו ירח
צדיק כמו תמר יהי פורה וברוב חסדיך היה זורח
הם יכבשו תקף גבורתך נשבע בהקיץ את תמונתך

la circoncisione porterà giustizia¹¹⁹³ al pari di un sacrificio fatto col fuoco¹¹⁹⁴,
illuminerà come la luce del sole e la brillantezza della luna,

¹¹⁸⁵ Salmi 119:14

¹¹⁸⁶ Salmi 65:5

¹¹⁸⁷ Salmi 17:15

¹¹⁸⁸ Il termine ebraico è in realtà נער che indica il minore, il giovane, ma in questo caso è chiaro che si riferisce al neonato da circoncidere.

¹¹⁸⁹ Cantico dei Cantici 2:3

¹¹⁹⁰ Numeri 12:13

¹¹⁹¹ Salmi 38:23

¹¹⁹² Salmi 17:15

¹¹⁹³ Giobbe 6:29

¹¹⁹⁴ Levitico 1:9

il giusto fiorirà come la palma¹¹⁹⁵ e brillerà nella tua grande benevolenza,
conquisteranno l'aggressore con il tuo coraggio, ci sazieremo della tua presenza¹¹⁹⁶

קומה יי אל נשא ירך לתמול ימיני כי אני עבדך
ורצה עבודתי ברוב חסדך לבי יהי תמים בפקודיך
אנא נחני נא בצדקתך נשבע בהקיץ את תמונתך

Levati, oh Eterno, oh Dio, alza la tua mano¹¹⁹⁷ e sostieni la mia destra poiché sono il
tuo servo¹¹⁹⁸,
apprezza la mia opera nella tua benevolenza, e sia il mio cuore irreprensibile¹¹⁹⁹
riguardo ai tuoi comandi,
ti prego guidami deh nella tua giustizia, ci sazieremo della tua presenza¹²⁰⁰

שדי אמור נא די לצרותינו תבוא לפניך תפלתנו
קבץ תקבץ את נפוצותינו גם משאול תציל שאריתנו
כל שומרי אמרי תעודתך נשבע בהקיץ את תמונתך

Signore ti prego stabilisci che le nostre tragedie sono sufficienti, e giunga davanti a
Te la nostra preghiera,
riunisci le nostre (persone) disseminate¹²⁰¹, salverai anche dagli inferi¹²⁰² ciò che
resta di noi,

¹¹⁹⁵ Salmi 92:13

¹¹⁹⁶ Salmi 17:15

¹¹⁹⁷ Salmi 10:12

¹¹⁹⁸ Salmi 116:16

¹¹⁹⁹ Salmi 119:80

¹²⁰⁰ Salmi 17:15

¹²⁰¹ Trattato talmudico *Berakot* 29a.

¹²⁰² Proverbi 23:14

tutti conservano le parole della tua testimonianza, ci sazieremo della tua presenza¹²⁰³

הבט יי ממעון שמידך כי את דמיהם שופכים לשמך
על אויביך אל שפוך זעמך וברוב גאונך תהרוס קמידך
אז ידעו גוים ישועתך נשבע בהקיץ את תמונתך

Osserva oh Signore dalla dimora dei tuoi cieli che versano il loro sangue in tuo

nome,

sui tuoi nemici riversa la tua ira e con la grandezza della tua maestà¹²⁰⁴ rovescia

quelli che si levano contro di te¹²⁰⁵,

allora conosceranno tutte le nazioni la tua salvezza¹²⁰⁶, ci sazieremo della tua

presenza¹²⁰⁷,

שובה יי אל מנוחתך ובנה עדי עד בית קדושתך
וימינך תעוז במלכותך כהן יכהן לעבודתך
שם נשמחה יחדו בטוב ביתך נשבע בהקיץ את תמונתך

Torna oh Signore al luogo del tuo riposo e costruisci eterno il tuo Santuario,

la tua destra è potente¹²⁰⁸ nel tuo regno e il Sacerdote eserciterà la sua funzione al tuo

servizio,

lì gioiremo assieme dei beni della tua casa¹²⁰⁹, ci sazieremo della tua presenza¹²¹⁰.

¹²⁰³ Salmi 17:15

¹²⁰⁴ Esodo 15:7

¹²⁰⁵ Esodo 15:7

¹²⁰⁶ Salmi 67:3

¹²⁰⁷ Salmi 17:15

¹²⁰⁸ Salmi 89:14

¹²⁰⁹ Salmi 65:5

¹²¹⁰ Salmi 17:15

Finito e completato con l'aiuto di Dio, Creatore dell'Universo

Conclusione

A conclusione della tesi vorrei operare una riflessione che provi a chiarire il risultato cui la ricerca mi ha condotta rispetto allo sviluppo del movimento sabbatiano in Italia e alla figura di Binyamin Coen in particolare. Costruisco la mia personale risposta ancora una volta in contrapposizione a un assunto scholemiano, ovvero quella che a mio parere si può riassumere come una semplificazione attuata dallo studioso tedesco nel momento in cui ha definito Binyamin Coen “unicamente” un esponente del movimento sabbatiano italiano.

Sicuramente questa prospettiva si basa su una parte di verità, che si rivela però parziale perché fondata esclusivamente su uno studio delle relazioni personali e intellettuali di Coen, tralasciando completamente il contenuto dei suoi scritti. Una questione metodologica dunque, che come ho già sottolineato in queste pagine ho riscontrato in Scholem anche nell'etichettatura sabbatiana di un altro personaggio, Eliyahu HaKohen Ha' Itamari (1659-1729). L'autore del *Sefer Švet Mussar* (Asse della condotta morale), un'opera di natura etica stampata per la prima volta a Costantinopoli nel 1712 e citata da Coen in *Gevul Binyamin*, viene definito da Scholem in un breve articolo¹²¹¹ un sabbatiano moderato, letteralmente šabtai ha metuny שבתאי המתוני. Lo studioso spiega che ciò che lo porta a identificare Ha' Itamari come seguace di Šabbetay Ševi sia proprio l'analisi delle opere di un grande predicatore coevo a sua volta sabbatiano, appunto Binyamin Coen di Reggio. Non viene fornita alcuna indicazione specifica delle opere cui si fa riferimento e ci si mantiene su un discorso estremamente generico, ma suppongo che Scholem abbia in mente proprio *Gevul Binyamin*, in cui compare appunto la citazione diretta del *Švet Mussar*.

Questo metodo reiterato quantomeno nei riguardi dei due sabbatiani tardivi sopracitati, Coen e Itamari, si rivela portatore di una certa ambiguità. Lo studioso tedesco

_____ presenta _____

¹²¹¹ G. Scholem, ר' אליהו הכהן האתמרי והשבטאות, op. cit.

infatti il rabbino piemontese come uno degli esponenti sabbatiani italiani di maggior rilievo basandosi esclusivamente sul suo network relazionale e intellettuale, senza fare però mai riferimento al contenuto delle sue opere; ugualmente, Itamari viene arruolato nelle fila sabbatiane essenzialmente perché citato da un autore considerato sabbatiano a sua volta, appunto Coen.

Entrambi quindi sabbatiani come conseguenza di legami intellettuali con altri personaggi, non alla luce di una rappresentazione o di un'espressione personale. Vero è d'altronde che proprio nell'epoca di cui parliamo e in cui s'inseriscono sia Coen che Ha'Itamri, vigesse una certa auto-censura e limitazione nel poter divulgare un eventuale credo sabbatiano, ormai condannato dall'autorità rabbinica.

Nonostante ciò, se la rete personale e intellettuale di Coen analizzata anche in questo studio, porta sicuramente a pensare a un interesse sabbatiano – basti ricordare gli appunti del rabbino sulle conversazioni avute con i vari emissari ospitati da lui e Rovigo – la lettura delle sue opere a stampa, dei testi prodotti ad uso para-liturgico e confraternale e dei suoi carteggi con Zacuto e Luzzatto, evidenziano con estrema efficacia la preponderanza dell'elemento cabalistico e ascetico, limitando un eventuale trasporto sabbatiano ad una generica speranza messianica salda e potente, riconducibile però al tempo in cui vive e opera Binyamin Coen.

La mia conclusione personale è dunque - sempre ipotizzando che si possa assumere a modello e paradigma la figura di Coen - che si abbiano gli elementi per identificare uno sviluppo ben definito del movimento sabbatiano quantomeno per quanto riguarda l'Italia a cavallo tra Seicento e Settecento. Questo Sabbatianesimo tardivo si identificherebbe dunque con dotti e colti rabbini che conducevano un'esistenza guidata da una fortissima speranza di redenzione messianica e votata allo studio cabalistico e all'esercizio della pietà ascetica. Una vita esercitata all'interno di un ebraismo ortodosso che ampliava e approfondiva però i propri orizzonti in un ambito para-liturgico e confraternale, improntata alla perenne ricerca di un miglioramento di sé e della via corretta per vivere la propria fede. Un Sabbatianesimo dunque che diventa misticismo e ascetismo e che non si scontra più con un esercizio regolare della fede religiosa e dell'attività rabbinica. Una sfumatura inserita all'interno di uno sviluppo complesso e multiforme, di un percorso composito che deve tenere in considerazione influenze interne all'ebraismo - la Safed luriana fatta di circoli cabalistici, di ritualità e di poesia mistica e la religiosità collettiva dei ghetti - e di stimoli esterni, la spiritualità post-tridentina,

l'associazionismo cristiano e la *lauda*.

Un aspetto, quello del Sabbatainesimo tardivo, e in questo caso del tardo Sabbatanesimo confraternale italiano, che va trattato non più come una parentesi deflagrante e dall'onda lunga, ma come una delle espressioni delle comunità ebraiche dell'epoca dei ghetti, e altresì una tra i tanti elementi che plasmarono la figura di Binyamin Coen.

Così come questa seconda fase del movimento si distanzia dall'irruenza della prima, anche Coen ha poco a che spartire con un sabbatiano "della prima ora". Traspare infatti una figura polimorfa che poteva essere al contempo un rabbino ortodosso a capo di una comunità, un fervente cabalista che ispirava e nutriva la spiritualità e la ritualità dei suoi contemporanei, un poeta che esercitava la Cabala nella costruzione metrica dei suoi *piyyutim*, alla ricerca continua di una riparazione di sé e del mondo, in un impegno perenne verso quel *tiqqun olam* tanto presente in queste pagine.

Bibliografia

- Alberigo G., "The Council of Trent", in *Catholicism in Early Modern History: A Guide to Research*, John W. O'Malley (ed.), St. Louis, Center for Reformation Research, 1988
- Allegra L., *Identità in bilico: il ghetto ebraico di Torino nel Settecento*, Zamorani, Turin, 1996
- Allegra L., *Una lunga presenza: studi sulla popolazione ebraica italiana*, Zamorani, Turin, 2009
- Alloni N. e Kupfer E., "Manoscritti ebraici aggiuntivi nell'Ambrosiana di Milano non compresi nell'elenco di Bernheimer", in *Areshet*, 4, 1965-66, pp. 234-270
- Andreatta M., "Libri di preghiera della confraternita *Le sentinelle del mattino*", in *Annali di Ca' Foscari* 44, 3, pp. 5-45, 2005
- Andreatta M., *Poesia religiosa ebraica di età barocca*, Studio Editoriale Gordini, Padova, 2007
- Andreatta M., "The Printing of Devotion in Seventeenth Century Italy: Prayer Books Printed for the Shomrim la-Boker Confraternities," in *The Hebrew Book in Early Modern Italy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011, pp. 156-170
- M. Andreatta, "L'inferno allestito" (Toftèh 'arùkh). Poema di un rabbino del Seicento sull'oltretomba dei malvagi. Introduzione, traduzione con testo ebraico a fronte e note a cura di Michela Andreatta (Testi a fronte. Collana diretta da Giovanni Reale). Milan: Bompiani, 2016.
- Angelozzi G., *Le Confraternite laicali. Un'esperienza cristiana tra Medioevo e Età moderna*, Brescia, Ed. Queriniana, 1978
- Arcari L., *Escatologia, letteratura apocalittica e messianismi nel giudaismo del secondo Tempio e nel cristianesimo delle origini*, Studi e materiali di storia delle religioni/78:1, 2012, pp. 227-251

- Arcari L., *L'apocalittica giudaica e proto cristiana tra «crisi della presenza» e «crisi percepita» Il testo apocalittico e la pratica visionaria*, Studi e materiali di storia delle religioni/2, 2010, pp. 480-533
- Assis Y. T., “Welfare and Mutual Aid in the Spanish Jewish Communities”, in H. Beinart (a cura di) *Moreshet Sepharad. The Sephardi Legacy*, Gerusalemme, 1992, vol. 1. pp. 318-345
- Avitsur S., “Safed – Center of the Manufacture of Woven Woolens in the Fifteenth Century”, *Sefunot* 6 (1962), pp. 41-69. N. Luz, *The Mamluk City in the Middle East: History, Culture, and the Urban Landscape (Cambridge Studies in Islamic Civilization)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014
- Bainton R. H., *Bernardino Ochino esule e riformatore senese del Cinquecento, 1487-1563*, Firenze, 1940
- Barnai Y., “From Sabbateanism to modernization”, in *Sefardi and middle eastern Jewries*, Indiana, 1996
- Barnai Y., “The outbreak of the Sabbateanism: the eastern european factor”, in *The journal of the jewish thought and philosophy IV*, 1994, pp. 171-83
- Barnai Y., “The spread of the Sabbatean movement in the seventeenth and eighteenth centuries”, in *Communication in the jewish diaspora*, Leiden, 1996
- Barnai Y., שבתאות היבטים חברתיים (Sabbatianesimo, gli aspetti sociali), Zalman Shazar Center, Gerusalemme, 2000
- Barnai Y., “Christian Messianism and the Portuguese Marranos: The Emergence of Sabbateanism in Smyrna”, in *Jewish History VII*, 1993, pp. 119-26
- Bartolucci G., *Vera religio. Marsilio Ficino e la tradizione ebraica*, Paideia, 2018
- Battistini A., *Il Barocco. Cultura, miti, immagini*, Salerno editrice, 2000

- Beeri T., “R. Levi — An Unknown Son of R. Israel Najara — and His Piyyutim, *Tabriz* 64 (2), 1995, 275-300
- Benayahu M., “ידיעות מאיטליה ומהולנד על ראשיתה של השבתאות”, *Rapporti provenienti dall’Italia e dall’Olanda riguardo l’inizio del movimento sabbatiano*”, in *Eres Yisra’el*, IV, 1957, pp. 194-205
- Benayahu M., “ידיעות על הדפסת ספרים והפצתם באיטליה”, *Fonti riguardanti la stampa e la distribuzione di libri ebraici in Italia*”, in *Sinai*, XXXIV, 1954, pp. 156-202.
- Benayahu M., “שמועות שבתאיות מפנקסיהם של ר’ בנימין הכהן ו ר’ אברהם רוויגו”, *Sabbatean Rumors from the Notebooks of Rabbi Benjamin ha-Kohen and Rabbi Abraham Rovigo*”, *Michael* 1, 1972, pp. 9-77
- Benayahu M., “Lettere di R. Samuel Aboab ai saggi della Terra d’Israele diffuse a Malta e Messina”, in *ס’ הזכרון לשלמה ס* 1956, pp. 17-47
- Benayahu M., *Shu”t haRaba”kh* (Jerusalem: Bet Midrash le-Rabanim u-le-Dayyanim Press, 1970), Introduction
- Benayahu M., “The Shabbatean Movement in Greece”, *Sefunot* 14, 1977
- Benayahu M., “The ‘Holy Brotherhood’ of R. Judah Hasid and their Settlement in Jerusalem,” (in Hebrew) *Sefunot* 3–4 (1961): 131–182
- Benayahu M., “Elogi funebri per Rabbi Binyamin Coen da Reggio”, in *סדר חמישי*, volume 5, 1985, pp. 237-305
- Benayahu M., “החברה קדושה של רבי יהודה חסיד”, in *Sefunot* 3-4, 1944
- Benayahu M., “Poesia liturgica, preghiera e confessione pronunciate per volontà di Ramḥal nel suo circolo a Roš ha-šana in occasione della sua fondazione”, (in ebr.), *Sinai* 82, (1978), pp. 40-61
- Benayahu M., “Rabbi Israel Najara”, in *Asufot* 4, 1990, pp. 203-84

- Benayahu M., “Libri di preghiera stampati in Italia per le confraternite Šomrim la-boqer fondate dai Saggi a Salonicco”, *Asufot*, 2 (1998), pp. 87-99
- Benayahu M., “La confraternita Šomrim la-boqer”, (in ebr.), *Asufot*, 2 (1998), pp. 101-126
- Benayahu M., “Formulari per la preghiera stampati in Italia per le confraternite Šomerim la boqer su iniziativa dei dotti di Salonicco”, *Asufot* II, 1998, pp. 87-99.
- Benayahu M., “La confraternita Šomerim la boqer”, (in ebr.), *Asufot* 2, 1998, pp. 101-126.
- Benayahu M., “Libri di preghiera stampati in Italia per le confraternite Šomrim la-boqer fondate dai Saggi a Salonicco”, (in ebr.), *Asufot*, 2 (1998), pp. 87-99
- Benayahu M., “La confraternita Šomrim la-boqer”, (in ebr.), *Asufot*, 2 (1998), pp. 101-126;
- Benayahu M., *Yosef Behiri*, Gerusalemme, Yad Harar Nissimi, 1991, pp. 189-229
- Benmelech M., *Shlomo Molcho - The life and Death of Messiah Ben Joseph* (ed. or. in ebraico שלמה מלכו חייו ומותו של משיח בן יוסף), Ben-Zvi Institute, Gennaio 2016
- Ben Shalom R., “The Jewish Community in Arles and its institutions”, in *Michael*, 1991, vol. 12, pp. 9-42.
- Berlendis A., *La Riforma a Venezia nel Cinquecento*, Coop. Filadelfia, 1991
- Berti S., “A world apart? Gershom Scholem and Contemporary Readings of 17th century Christian Relations”, in *Jewish Studies Quarterly* III, 1996, pp. 212-14
- Biasiori L., “Il controllo interno della produzione libraria nella Compagnia di Gesù e la formazione del Collegio dei Revisori generali (1550-1650)”, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, serie 5 (2010), 2/1, pp. 221-250
- Boesch Gajano S., Luzzati M., “Gli ebrei in Italia”, *Quaderni Storici* III, Il Mulino, Bologna, 1983
- Black Ch., *Italian Confraternities in the Sixteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989 (trad. it. di A. Faré, Rizzoli, 1992).

- Black Ch, "The Development of Confraternity Studies Over the Past Thirty Years", in N. Terpstra, (ed.), *The politics of Ritual Kinship. Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 9-29.
- Bonfil R., "One of the italian sermons of R. Mordecai Dato", (in ebr.), *Italia* 1, 1976, pp. 1-32
- Bonfil R., *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, Littman Library of Jewish Civilization, Oxford, 1990
- Bonfil R., *Jewish life in Renaissance Italy*, University of California Press, 1994
- Bonfil R., "Cultura e mistica a Venezia nel Cinquecento", *Gli Ebrei e Venezia (secoli XIV-XVII)*, ed. Comunità, Milano, 1987, pp. 469-506
- Bonfil R., "Le biblioteche degli ebrei d'Italia nell'epoca del Rinascimento", *Manoscritti, frammenti e libri ebraici nell'Italia dei secoli XV-XVI*. Atti del VII Congresso Internazionale, S. Miniato (Pisa), 7-8-9 novembre 1988, Carucci, Roma, 1991, pp. 137-150
- Bonfil R., "The History of Spanish and Portuguese Jews in Italy", in Haim Beinart (éd. par), *The Sephardi Legacy*, vol. II, Gerusalemme, Magnes, 1992, pp. 217-239
- Bonfil R., "Lo spazio culturale degli ebrei d'Italia fra Rinascimento ed Età barocca", in *Storia d'Italia. Annali 11: Gli ebrei in Italia, Vol. I: Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, Corrado Vivanti (éd. par), Turin, Einaudi, 1996, pp. 413-73
- Bonfil R., "Change in the cultural patterns of a Jewish society in crisis : Italian jewry at the close of the Sixteenth century", *Jewish History*, Vol. 3, No. 2, Fall, 1988, pp. 11-30. [Stampato nuovamente printed in: David B. Ruderman (Ed.), *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York and London: New York University Press, 1992), pp. 401-425]

- Bottoni R., “Libri e lettura nelle confraternite milanesi del secondo Cinquecento”, in N. Raponi, A. Turchini (a cura di), *Stampa, libri e letture a Milano nell'età di Carlo Borromeo*, Milano, Vita e pensiero, 1992, pp. 247-277
- Bregman D., Orvieto C., “I sonetti di Immanuel Romano”, *La Rassegna Mensile di Israel*, 60/1-2 (1994), pp. 42-86.
- Bregman D., *A Bundle of Gold: Hebrew Sonnets from the Renaissance and the Baroque* (in ebr.), Ben Gurion University of The Negev Press, 1997
- Bregman D., “Wedding poems by Rabbi Mošeh Zacuto” (in ebr.), in *Pe'amim*, 96, 2003, pp. 143-62
- Bregman D., “Shifting Trends in the Style of Hebrew Italian Poetry”, *Tarbiz* 61, 1992, pp. 505-27 (in hebr)
- Bregman D., *The Golden Way. The Hebrew Sonnet During The Renaissance and the Baroque*, Istituto Ben Zvi- Ben Gurion University of the Negev Press, Gerusalemme, 1995
- Brodman J. W., *Charity and Religion in Medieval Europe*, The Catholic University of America Press, Washington, 2009
- Brown, Harold O.J., *Heresies. Heresy and Orthodoxy in the History of the Church*, Hendrickson, 1998
- Burke P., *Popular culture in early modern Europe*, Ashgate, 1978
- Busi G., *Simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in 70 voci*, Einaudi, 1999
- Busi G., *Mantova e la Cabala*, Skira, 2001
- Caccamo D., *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611). Studi e documenti*, Firenze-Chicago, Sansoni Editore-The Newberry Library 1970
- Caffiero M., *Storia degli ebrei nell'Italia moderna. Dal Rinascimento alla Restaurazione*, Carocci, Roma 2014

- Caffiero M., “Tra Stato e Chiesa. Gli ebrei in Italia nell’età dei Lumi e della Rivoluzione”, in *Gli ebrei in Italia*, C.Vivanti (a cura di), Storia d’Italia, Annali 11/II, 1997, pp. 1091-1132
- Caffiero M., “Tra repressione e conversioni: la “restaurazione” degli ebrei”, in *Roma fra la Restaurazione e l’elezione di Pio IX. Amministrazione, economia, società e cultura*, A.L. Bonella - A. Pompeo - M. Venzo (a cura di) Roma, 1997, pp. 373-395
- Caffiero M., *Religione, politica e “disciplinamento” a Roma. Riflessioni in margine ad un volume recente*, RmModCont IV (1996), pp. 495-505
- Caffiero M., “Roma nel Settecento tra politica e religione. Dibattito storiografico e nuovi approcci”, in *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, n.2/2000, pp.81-100
- Caffiero M., *Il grande mediatore. Tranquillo Vita Corcos, un rabbino nella Roma dei papi*, Carocci, Roma, 2019
- Caffiero M. e Di Nepi S., “Relazioni oltre le mura. Un processo ad Ancona all’epoca dei ghetti (1555-1563)”, in *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 1, 2017, pp. 27-48
- D. Calabi, *Venezia e il ghetto*, ed. Bollati Boringhieri, 2016
- Calimani R., *Storia degli ebrei italiani*, Mondadori, 2015
- Campanini S., “Ebrei ed ebraisti cristiani in Italia nel Rinascimento”, in G. Busi – S. Greco (a cura di), *Il rinascimento parla ebraico*, Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo (Mi) 2019, pp. 184-195
- Cantimori D., *Eretici Italiani del Cinquecento*, Torino, Einaudi 2009 (ed. or. 1992)
- Cantimori D., *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Einaudi, 1980
- Cantimori D., *Antitrinitari nell’Europa orientale del ‘500. Nuovi testi di Symon Budny, Niccolò Paruta e Jacopo Paleologo*, Firenze, La Nuova Italia Editrice 1977
- Capp B.S., *The Fifth Monarchy Men; a Study in Seventeenth-Century English Millenarianism*, Rowman and Littlefield, Totowa, New Jersey, 1972
- Caponetto S., *La Riforma protestante nell’Italia del Cinquecento*, Claudiana, Milano, 1997

- Carlebach E., Schacter J. J., *New Perspectives on Jewish-Christian Relations*, Brill, Leiden, 2012
- Carnevali L., *Il ghetto di Mantova*, A. Forni, 1975
- Cassuto U., Rocca E., “Chi Era David Reubeni?” *La Rassegna Mensile Di Israel*, vol. 35, no. 2, 1969, pp. 59–84
- Cassuto U., *Gli ebrei di Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze, 1918
- Castaldini A., *Mondi paralleli: ebrei e cristiani nell'Italia padana dal tardo Medioevo all'età moderna*, Olschki, Florence, 2004
- Cavallotto S. e Mezzadri L. (ed.), *Dizionario dell'età delle riforme 1492-1622*, Città Nuova, 2006
- Cerqueglini L. (éd. par), *Ebrei dell'Italia centrale: dallo Stato Pontificio al Regno d'Italia*, Editoriale umbra, 2012
- Cohn N., *I fanatici dell'Apocalisse*, Einaudi, Torino, 2000
- Collins A. Y., “Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism”, in *Supplements to the Journal for the study of Judaism*, Brill, Leiden, 1996.
- Colorni E., *C'era una volta il ghetto: storia, immagini e guida di Mantova ebraica*, Di Pellegrini, Mantova, 2011
- Cooperman B. D., “Cultural Pluralism from the Ghetto: What Might It Have Meant?”, in *Non contrarii, ma diversi*, A. Guetta e P. Savy (a cura di), Roma, Viella, 2020, p. 24
- Dan J. *The Safed school of the Cabala. Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*, NYU Press, New York; London, 1987, pp. 244–285
- Danieli N., *L'epistolario di Moseh Hayyim Luzzatto*, Giuntina, Firenze, 2006
- Davis N. Z., Grendi Baglietto C., “Fama e riservatezza: la «Vita» di Leone Modena come autobiografia della prima età moderna.”, in *Quaderni Storici*, vol. 22, no. 64 (1), 1987, pp. 39–60

- Delcorno C., *'Quasi quidam cantus'. Studi sulla predicazione medievale*, Olschild, Firenze, 2009
- Dessì R. M., “Parola, scrittura, libri delle confraternite. I laudesi fiorentini di San Zanobi”, in *Il buon fedele. Le confraternite tra Medioevo e prima età moderna*, Cierre Edizioni, 1998, pp. 83-97
- Di Nepi S., “Il Posto Delle Minoranze: Spazi, Norme e Rappresentazioni (Europa e Mediterraneo, Sec. XIII-XIX)”, in *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, Roma, Carocci, 2020, pp. 1-7
- Di Nepi S., *Sopravvivere al ghetto. Per una storia sociale della comunità ebraica nella Roma del Cinquecento*, Roma, Viella, 2013
- Eisenberg R. L., *Essential figures in Jewish Scholarship*, Jason Aronson, Inc., 2014
- Elbogen I., *Jewish Liturgy A Comprehensive History*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1993
- Elqayam A., “The Rebirth of the Messiah,” *Cabala* 1, 1996, pp. 85-166
- Facchini C., “The City, the Ghetto and two Books. Venice and Jewish Early Modernity”, *QUEST*, 2011, pp. 11-44
- Facchini C., “Predicare nel ghetto. Riflessioni sulla predicazione come performance orale”, in *Non solo verso Oriente. Studi sull'ebraismo in onore di Pier Cesare Ioly Zorattini*, Firenze, Olschki, 2014, pp. 173-186
- Facchini C., “Icône in sinagoga. Emblemi e imprese nella predicazione barocca di Yitzchaq Hayyim Kohen Cantarini (1644-1723)”, *Materia giudaica* VII/1 (2002), pp. 124-144
- Facchini C., “Le metamorfosi del corpo. Forme del sé e dignità dell'uomo”, saggio in corso di pubblicazione
- Facchini C., “Temi predicabili, riti collettivi, corpo politico”, saggio in corso di pubblicazione

- Facchini C., “La voce del Dio vivente. I predicatori dei ghetti italiani”, saggio in corso di pubblicazione
- Fallani G., *La letteratura religiosa in Italia*, Napoli, Libreria Scientifica editrice, 1973
- Fedecostante R., *Ebrei illustri anconitani*, Marcelli, Ancona, 1992
- Felici L., *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Roma, Carocci 2016
- Fenton P. B., “Shabbatay Sebi and His Muslim Contemporary Muhammad an-Niyazi”, in *Approaches to Judaism in Medieval Times*, D. Blumenthal (a cura di), Scholar Press, Atlanta, 1988, pp. 3-84
- Fenton P. B., “The European Discovery of Karaism in the Sixteenth to Eighteenth Centuries”, in M. Polliack (ed.), *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*, Leiden-Boston, Brill 2003, pp. 3-7
- Filoramo G e Menozzi D. (ed), *Storia del Cristianesimo (l'età moderna)*, Laterza, 1997
- Filippi G. (a cura di), *La lauda spirituale tra Cinquecento e Seicento. Poesie e canti devozionali nell'Italia della Controriforma*, Roma, Ibimus, 2001
- Fine L. e Jacobs L., *Safed Spirituality. Rules of Mystical Piety, the Beginning of Wisdom*, Paulist Press, 1984
- Fine L., *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos*, Stanford Studies in Jewish History and Culture, 2003
- Firpo M., *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento. Un profilo storico*, Bari, Laterza 2008
- Foa A., *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione*, Laterza, 2001
- Foa S., “Gli ebrei in Alessandria”, in *Rassegna mensile di Israel*, XXIII, 12 (1957), pp. 547-556; XXIV, 3, (1958), pp. 121-129; 5, pp. 215-220; 7, pp. 320-324; 11-12, pp. 463-471; XXV 3-4 (1959), pp. 141-146

- Foa A., *Eretici, storie di streghe, ebrei e convertiti*, Il Mulino Intersezioni, 2004
- Francesconi F., “Spazi e tempi nel ghetto ebraico di Modena”, in *Quaderni Estensi Rivista*, I – 2009
- Francesconi F., *Jewish Families in Modena from the Renaissance to the Napoleonic Emancipation (1600–1810)*, Ph.d. dissertation, University of Haifa, 2007, pp. 206-15
- Freely J., *Il messia perduto*, Il Saggiatore, Milan, 2007
- Freiman A., עניני שבתי צבי (Riguardo Šabbetay Ševi), Hevrat Maḳitse nirdamim, 1912
- Friedman R. A. P., *Chanukas HaTorah: Mystical Insights of Rav Avraham Yehoshua Heschel on Chumash*, Feldheim Publishers, 2004
- Garb, J., “The Circle of Moshe Hayyim Luzzatto in Its Eighteenth-Century Context”, *Eighteenth-Century Studies Eighteenth-Century Studies*, vol. 44, no. 2, 2011, pp. 189–202
- Garvin B. e Cooperman B. (ed.), *The Jews of Italy: Memory and Identity*, in *Studies and Texts in Jewish History and Culture VII*, University Press of Maryland, 2000
- Gerber J. S., “The Jew of Venice : between toleration and expulsion 1516–1648.” in *Cities of Splendour in the Shaping of Sephardi History*, Liverpool University Press, Liverpool, 2020, pp. 124–170
- Getto G., *Il Barocco letterario in Italia*, Bruno Mondadori, 2000
- Gil M., *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, Brill, 2004
- Goldish M., *The Sabbatean prophets*, Harvard University Press, Cambridge, 2004.
- Goldish M., *Jewish Questions: Responsa on Sephardic Life in the Early Modern Period*, Princeton University Press, Princeton, 2008.
- Goldish M., “Sabbatai Zevi and the sabbatean movement”, in Jonatan Karp and Adam Sutcliffe (a cura di), *The Cambridge History of Judaism*, Vol. VII: The Early Modern World, 1500 – 1815, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, pp. 491-521

- Goldish M., “Rabbi Abraham Rovigo’s Home as a Center for Traveling Scholars,” in Francesca Bregoli, et al., eds., *Italian Jewish Networks from the Seventeenth to the Twentieth Century: Bridging Europe and the Mediterranean* (New York: Palgrave Macmillan, 2018), 25-38
- Goldish M., “Mystical Messianism: From the Renaissance to the Enlightenment.”, in *Jewish Mysticism and Kabbalah: New Insights and Scholarship*, Frederick E. Greenspahn (ed.), NYU Press, 2011, pp. 115–138
- Guetta A., *Italian Jewry in the Early Modern Era. Essays in Intellectual History*, Academic Studies Press, Boston, 2014
- Guetta A., “Livorno, un centro di qabbalah?”, in Adriano Prospero (ed.), *Livorno 1606-1806. Luogo d’incontro tra popoli e culture*, U. Allemandi, Turin, 2010, pp. 375-381
- Guetta A., “Le traduzioni liturgiche italiane cinque-seicentesche come esempio di « poesia spirituale ebraica»”, in *Archivio Italiano per la storia della pietà*, vol 25 (2012), pp. 11-33
- Guetta A., “Messianesimo, a-messianesimo e antimessianesimo nella tradizione ebraica italiana”, in I. Bahbut, D. Gentili, T. Tagliacozzo (éd.), *Il messianesimo ebraico*, Firenze 2009
- Habermann A. D. (ed), “Collections from Letters Concerning the Sabbatian Movement”, in *Qoves 'al yad*, III, 1940, pp. 207-15
- Hallamish M., *Kabbalah in Liturgy, Halakhah and Customs*, (in ebr.), Bar Ilan University, Ramat Gan, 2000
- Halperin D. J., *Abraham Miguel Cardozo: selected writings*, Paulist Press, New York, 2001.
- Horowitz E. S., *Jewish Confraternities in Seventeenth-Century Verona. A Study in the Social History of Piety*, Ph.D. Thesis, Yale University, 1982
- Horowitz E. S., “A Jewish Youth Confraternity in Seventeenth-Century Italy”, *Italia* 5, 1985, pp. 252-257

- Horowitz E. S., “Jewish Confraternal Piety in the Veneto in the Sixteenth and Seventeenth-Centuries”, in G. Cozzi (a cura di), *Gli ebrei a Venezia Secoli XIV-XVIII*, Milano, Edizioni Comunità, 1987, pp. 301-313
- Horowitz E. S., “La confraternita dei Solerti – Hevrat Nizharim. Religiosità ebraica delle confraternite nella Bologna del XVI secolo”, in M. Perani (a cura di), *La cultura ebraica a Bologna tra Medioevo e Rinascimento*, Firenze, Giuntina, 2000, pp. 175-187
- Horowitz E. S., “Jewish Confraternal Piety in Sixteenth-Century Ferrara. Continuity and change”, in N. Terpstra, *The Politics of Ritual Kinship. Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 150-171
- Horowitz E. S., “Processions, Piety, and Jewish Confraternities”, in R.C. Davis, B. Ravid (eds.), *The jews of Early Modern Venice*, London, The Johns Hopkins University Press, 2001, pp. 231-248
- Horowitz E. S., “The way we were : Jewish life in the middle ages”, *Jewish History*, vol. 1, No. 1, Spring, 1986
- Horowitz E. S., “The eve of the circumcision : a chapter in the history of jewish nightlife”, *Journal of social history*, vol. 23, no. 1, 1989, pp. 45–69
- Horowitz, D. M. “Mystical Experiences, Ascetic Practices.” in *A Cabala and Jewish Mysticism Reader*, University of Nebraska Press, Philadelphia, 2016, pp. 255–270
- Idel M., “Ecstatic Cabala as an experiential lore”, in *Cabala in Italy, 1280-1510: A Survey*, Yale University Press, New Haven, London, 2011, pp. 52–63
- Idel M., “Italy in Safed, Safed in Italy: Toward an Interactive History of Sixteenth Century Kabbalah” in D. B. Ruderman e G. Veltri (a cura di) *Cultural Intermediaries in Early Modern Italy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004
- Idel M., *Cabala. New Perspectives*, New Haven, Yale University Press, 1988
- Idel M., *Mistici messianici*, Milano, Adelphi, 2004

- Idel M., “‘One from a Town, Two from a Clan,’ The diffusion of lurianic Kabbala and Sabbateanism: a re-examination,” *Jewish History* 7 (1993): 79–104
- Idel M., “Saturno e Shabbetai Zvi: per una nuova interpretazione del Sabbatanesimo”, (trad. di Fabrizio Lelli), in *La Rassegna Mensile Di Israel*, 82/3, 2010, pp. 25-54
- Idel M., “Mystical Experience in Abraham Abulafia”, *The Jewish Quarterly Review*, 82(1/2), pp. 207-214
- Idel M., “Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia.”, *The Jewish Quarterly Review*, vol. 83, no. 1/2, 1992, pp. 294–296
- Jacobson Y., “The messianic doctrine of Mordecai Dato”, (in ebr.), PhD diss., Hebrew University, 1982
- Kajon I., (a cura di), *Identità di confine*, Roma, Lithos Editrice, 2010.
- Katz D. E., *The Jewish ghetto and the visual imagination of early modern Venice*, Cambridge University Press, 2017
- Katz D. S., “Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England, 1603-1655”, in *Oxford Historical Monographs*, Oxford, Clarendon Press, 1982
- Laras G., “Una composizione poetica del sec. XIII per un terremoto ad Ancona”, in *La Rassegna mensile di Israel XXXIX*, Giuntina, Firenze, 1973.
- Laras G., “Un'importante fonte sul Sabbatanesimo nella Biblioteca Ambrosiana di Milano”, in *Saggi e tradizioni culturali e religiose del Vicino Oriente*, (ed.) C. Baffioni, R. B. Finazzi, A. Passoni dell'acqua, E. Vergani, Bulzoni, 2012
- Lattes Y. A., זוטות שבתאיות בפנקס קהילת רומא (Questioni sabbatiane nel taccuino della comunità di Roma), in *קבלה כתב עת לחקר כתבי המיסטיקה היהודית*, n.8, 2003, pp. 145-50
- Yaakov Lattes A., *Il maggid di Ramhal: alcune osservazioni sul fenomeno delle rivelazioni mistiche diffuso in Italia*, pubblicazione on-line https://www.academia.edu/3717631/II_-

Magghid di Ramhal alcune osservazioni sul fenomeno delle rivelazioni mistiche dif-
fuso in Italia

- Lattes A. Y., "L'opera letteraria di Rabbi Moshè Zacuto", in *La Rassegna Mensile di Israel*, (63:2), Maggio-Agosto 1997, pp. 1-26
- Lavenia V. (a cura di), *Storia del Cristianesimo. L'età moderna (secoli XVI-XVIII)*, Carocci editore, Roma, 2015
- Lazzarini I., *L'Italia degli Stati territoriali*, Editori Laterza, 2003
- Lee C. H., *The Anxiety of Sameness in Early Modern Spain*. Manchester University Press, 2016
- Lenowitz H., *The Jewish Messiahs: From the Galilee to Crown Heights*, Oxford University Press, New York, 1998
- Leone Leoni A., *La nazione ebraica spagnola e portoghese negli stati estensi*, Luisè editore, Rimini, 1992
- Leone Leoni A., "La presenza sefardita a Venezia intorno alla metà del Cinquecento. I libri e gli uomini", in *La Rassegna mensile di Israel*, LXVII-N, Giuntina, Firenze, 2001
- Liebes Y., *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*, State University of New York Press, 1992.
- Liebes Y, סוד האמונה השבתאית : קובץ מאמרים / יהודה ליבס (Le secret de la foi sabbatianiste: un recueil d'essais), Mosad Byalik, Gerusalemme, 1995.
- Liebes Y. (ed), גרשם שלום / מחקרי שבתאות (Recherches sur le Sabbatiansime/ Gershom Scholem, Tel-Aviv: Am Oved, 1991
- Maciejko P., *The Mixed Multitude: Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755-1816*, Penn Press, 201

- Malkiel D., “Ebraismo, tradizione e società: Isacco Lampronti e l'identità ebraica nella Ferrara del XVIII secolo”, in *Rabbini e maestri nell'ebraismo italiano*, Zakhor VIII, Giuntina, 2005
- Malkiel D., “Rapture and Rupture: Kabbalah and the Reformation of Early Modern Judaism”, in *Jewish Quarterly Review* 103 (1), 2013, pp. 107-21
- Mann J., “The Stay of Rabbi Abraham Rovigo and his Entourage in Jerusalem in 1702,” *Zion* 6, 1934, pp. 59-84
- Maravall J. A., *La cultura del Barocco. Analisi di una struttura storica*, Bologna, Il Mulino, 1999
- Marchetti V., *Gruppi ereticali senesi nel Cinquecento*, La Nuova Italia editrice, Firenze, 1975
- Marcus J. R., Saperstein M., *The Jews in Christian Europe*, Hebrew Union College Pr., 2015
- Mazzetti R., *L'anti-ebraismo nella cultura italiana dal 1700 al 1900: antologia storica*, Società tipografica modenese, 1939
- McGinn B. (ed), “Apocalypticism and Church Reform, 1100-1500”, in *The Continuum History of Apocalypticism*, Continuum, New York, 2003. pp. 273-98
- Mechoulam H., “Nouveaux elements dans la controverse des statuts de purete de sang en Espagne au XVII^e siecle.”, in *Studia Rosenthaliana*, vol. 10, no. 2, 1976, pp. 142–150
- Meersseman G. G., “Disciplinati e Penitenti nel Duecento”, in *Il movimento dei Disciplinati nelsettimo centenario dal suo inizio (Perugia - 1260)*. Convegno internazionale (Perugia, 25-28 settembre 1960), Perugia, Deputazione di storia patria per l'Umbria, 1962, rist.anast. 1986 (Appendici al Bollettino, 9), pp. 43-72
- Milano A., *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1963

- Milano A, “Un Sottile Tormento Nella Vita Del Ghetto Di Roma: La Predica Coattiva.”, in *La Rassegna Mensile Di Israel*, vol. 18, no. 12, 1952, pp. 517–532
- Milano A., “Le confraternite pie del ghetto di Roma”, *Rassegna mensile di Israel XXIV*, 1958, pp. 107-120, 166-180
- Montanari D. (ed.), *Monti di pietà e presenza ebraica in Italia: secoli XV-XVIII*, Bulzoni, Rome, 1999
- Mortara M., *Indice alfabetico dei rabbini e scrittori israeliti di cose giudaiche in Italia*, Sacchetto, Padova, 1886
- Mosès S., “Gershom Scholem e il messianesimo ebraico”, in *Tradizione ebraica e cultura di lingua tedesca*, Lithos, Rome, 1995, pp. 163-176
- Motta F., “La compagine sacra. Elementi di un mito delle origini nella storiografia sulla Compagnia di Gesù”, in *Rivista storica italiana*, 117/1 (2005), pp. 5-25
- Motta F., “Il serpente e il fiore del frassino. L'identità della Compagnia di Gesù come processo di autolegittimazione”, in *Nunc alia tempora, alii mores. Storici e storia in età post-tridentina*, Atti del Convegno internazionale, Torino, 24-27 settembre 2003, a c. di M. Firpo, Firenze, Olschki, 2005, pp. 189-210
- Mozzarelli C. e Zardin D. (a cura di), *I tempi del concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, Bulzoni editore, Roma, 1997
- Muir E., “The Idea of Community in Renaissance Italy”, in *Renaissance Quarterly*, vol. 55 n. 1, The University of Chicago Press, 2002
- Naveh P (ed), *The Collected Poems of Jacob Frances*, Gerusalemme, 1969
- Nissim Y., “Abraham Miguel Cardozo: selected writings by David J. Halperin”, in *The Jewish Quarterly Review*, New Series 94, 2004, pp. 410-413
- Nissim Y., (a cura di), *Še'elot we Tešuvot ha-Rabakh*, דפוס דף הן, Gerusalemme, 1970

- Pagis D., המצאת היאמבוס העברי ותמורות במטריקה העברית באיטליה, "L'invenzione del giambo ebraico e la metrica ebraica in Italia", *Ha-sifrut*, 4 (1973), pp. 651-712
- Pagis D., *Liturgical Poetry in the 17th Century Italy. A Hebrew Manuscript*, KS 50, 1975, pp. 288-312
- Pagis D., *Innovazione e tradizione nella poesia secolare: Spagna e Italia* (in ebr.), Keter Publishing House, Gerusalemme, 1976
- Perani M., Rivlin B. (a cura di), *Vita religiosa ebraica a Bologna nel Cinquecento. Gli statuti della Confraternita dei solerti*, Firenze, La Giuntina, 2000
- Perani M., "La Iggeret ha-Qodesh (Lettera sulla santità, sec. XIII)", in *Annali di storia dell'esegesi* 17/2 (2000), pp. 463-485
- Perani M., Frisoni A., "Il registro e gli statuti della Hēvrat Gemilut Ḥasadim di Finale Emilia (1615-1750) con cenni di storia e bibliografia sulla carità nell'ebraismo", *Materia giudaica*, XXIV (2019), pp. 173-212
- A. Perosino, *Gli ebrei di Alessandria. Una storia di 500 anni*, ed. Le Mani-Microart's , 2015.
- Popkin R., *Jewish messianism and christian millenarianism* , California Press, Berkeley, 1980
- Popkin R., Weiner G. M., *Jewish Christians and Christian Jews. From the Renaissance to the Enlightenment*, Springer, 1994
- Popkin R., Mulsow M., *Secret Conversions to Judaism in Early Modern Europe*, Brill, Leiden, 2004
- Popkin R., Kaplan Y., Méchoulán H., *Menasseh Ben Israel and His World*, Leiden, Brill, 1989
- Popkin R., *The Philosophy of the Sixteenth and Seventeenth centuries*, New York, Free Press, 1966
- 376 - Popkin R., *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, Leiden, Brill, 1992

- Potesta G. L., “Movimenti apocalittici radicali alla fine del Medioevo”, in *The Encyclopedia of Apocalypticism*, Bernard McGinn, John Joseph Collins and Stephen J. Stein (ed), Continuum, New York, 1998, pp. 110-42
- Prosperi A., *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino, 1996
- Prosperi A., *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Giulio Einaudi Editori, Torino, 2010
- Prosperi A., *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi: Granada 1492*, Laterza, 2011
- Prosperi A., *Tra evangelismo e controriforma. Gian Matteo Giberti (1495-1543)*, Ed. di Storia e letteratura, 1969
- Pullan B. S., “Catholics and the poor in early modern Europe”, in *Royal History Society Transactions*, 26, 1976, pp. 15-34
- Quondam A., “Note sulla tradizione della poesia spirituale e religiosa (part 1)”, *Paradigmi e tradizioni. Studi (e testi) italiani*, 16 (2005), pp. 127-211
- Quondam A., *Medieval Conduct*, ed. by Kathleen Ashley and Robert L. A. Clark, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001
- Rabinowicz H., *The Jewish Library Treasures of England and America*, New York, 1962
- Rader M. J., Saperstein M., “Leon Modena on Gambling, Money-Lending, and Jewish Languages 1584–1616.”, in *The Jews in Christian Europe: A Source Book, 315-1791*, Hebrew Union College Press, 2015, pp. 594-602
- Ravid B., *Studies on the Jews of Venice, 1382-1797*, Taylor & Francis Ltd, 2018
- Ravid B., “The Legal Status of the Jews in Venice to 1509”, in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 54, 1987, pp. 169–202
- Ravid B., “Venice and its Minorities”, in *Brill's Companion to European History*, vol. 4, 2013

- Ravid B. "The Legal Status of the Jewish Merchants of Venice, 1541–1638", in *The Journal of Economic History*, 35(1), 1975, pp. 274-279
- Ravid B., "All Ghettos were Jewish Quarters but not all Jewish Quarters were Ghettos", *Jewish Culture and History*, 10/2-3, 2008, pp. 21-27
- Raz-Krakořkin A., "From Safed to Venice: The Shulhan Arukh and the Censor," in *Tradition, Heterodoxy, and Religious Culture: Judaism and Christianity in the Early Modern Period*, ed. Chanita Goodblatt and Howard Kreisel, 91–115 (Beer Sheva: Ben-Gurion University of the Negev Press, 2006)
- Reardon B. M. G., *Religious Thought in the Reformation*, Londra e New York, 1981
- Redalié Y., *Note introduttive sulla letteratura apocalittica e l'Apocalisse di Giovanni*, in Ida De Michelis (a cura di), *Apocalissi e letteratura*, Roma, Bulzoni, 2005, pp. 17-29
- Riparelli E., *Eresie cristiane, antiche e moderne*, Giunti, 2006
- Rivers K. A., *Preaching the Memory of Virtue and Vice: Memory, Images, and Preaching in the Late Middle Ages*, Brepols, Turnhout, 2010
- Robinson I., *Moshe Cordovero's introduction to Cabala*, New York, Ktav, 1994
- Rosenberg H., *Cenni biografici di alcuni rabbini e letterati della comunità israelitica di Ancona*, Comunità ebraica di Ancona (ed.), Casale Monferrato, 1932
- Rosenstock B., *Abraham Miguel Cardoso's Messianism: A Reappraisal*, in *Association of Jewish Studies Review*, 32/1, University Press, Cambridge, 1998
- Rosenstock B., *Messianism, Machismo, and 'Marranism': The Case of Abraham Miguel Cardoso*, *Theory and the Jewish Question*, New York, 2003
- Roth C., *The History of the Jews of Italy*, The Jewish Publication Society of America, 1946
- Roth C., *The life of Menasseh ben Israel*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1945
- Roth C., *A History of the Marranos*, Schocken Books, New York, 1976

- Roth C., *History of the jews in England*, Clarendon Press, Oxford, 194
- Ruderman D., “The Cultural Significance of the Ghetto in Jewish History”, in *From Ghetto to Emancipation: Hisotrical and Contemporary Reconsiderations of the Jewish Community*, D. N. Myers e W. V. Rowe (a cura di), Scranton, University of Scarnton Press, 1997, pp. 1-16
- Ruderman D. B., *Early Modern Jewry. A New Cultural History*, Princeton University Press, 2011
- Ruderman D., “The Founding of a Gemilut Hasadim Society in Ferrara in 1515”, *AJSR I*, 1976, pp. 233-268
- Ruggini C. L., “Note sugli ebrei in Italia dal IV al XVI secolo”, in *Rivista storica italiana*, Napoli, 1964
- Rusconi R., “Confraternite, compagnie e devozioni”, in G. Chittolini, G. Miccoli (a cura di), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Torino, Einaudi, 1986, pp. 469-506.
- Rusconi R., *L'ordine dei peccati. La confessione tra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna, 2002.
- Rusconi R. e Millar R. (a cura di), *Devozioni, pratiche e immaginario religioso*, Viella, Roma, 2011.
- Rusconi R., “Pratica culturale e istruzione religiosa nelle confraternite italiane del tardo Medio Evo: Libri da compagnia e libri di pietà”, in *Le mouvement confraternel au Moyen Âge. France, Italie, Suisse. Actes de la table ronde de Lausanne (9-11 mai 1985)*, École Française de Rome, Roma, 1987, pp. 133-153
- Safrai U., “The Daily Prayer Intentions (Kavvanot) According to R. Isaac Luria / ולואי" ויתפלל האדם כל היום כולו": הכוונות היומיומיות של האר"י ואורח החיים שהן מעצבות

nal of Jewish Philosophy & Cabala / לקבלה וקבלה / כתב-עת לפילוסופיה יהודית וקבלה (קיץ תשע"ד) No. 77: דעת: כתב-עת לפילוסופיה יהודית וקבלה, pp. 143-181

- Salah A., *La République des lettres*, Brill, 2007
- Schechter S., "Safed in the Sixteenth Century: a City of legists and Mystics," in *Studies in Judaism: Second Series*, 202–85 (Philadelphia: JPS, 1908)
- Scholem G., "Issac Luria: A Central Figure in Jewish Mysticism." *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 29, no. 8, 1976, pp. 8–13
- Scholem G., *Concetti fondamentali dell'Ebraismo (1970-1976)*, Marietti, Genova, 1995
- Scholem G., *Sabbetai Sevi. Il messia mistico. 1626-1676*, Torino, Einaudi, 2001 (ed. originale Sabbetai Sevi we-ha-tenu' ah ha-sabbeta'it bi-yne hayyaw, Gerusalemme, 1957)
- Scholem G., *Mistica, utopia e modernità*, trad. a cura di M. Cavarocchi Arbib, Marietti, Genova, 1998
- Scholem G., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, (ed. or., 1941) trad. di Guido Russo, Il Saggiatore, Milano, 1965; poi Genova: Il melangolo, 1982; poi Torino: Einaudi, 1993
- Scholem G., *Le origini della Kabbala*, trad. di Augusto Segre, Bologna: Il Mulino, 1973; poi Bologna: ed. Dehoniane, 1990
- Scholem G., *La Cabala e il suo simbolismo*, trad. di Anna Solmi, Torino: Eianudi, 1980; *La cabala*, trad. di Roberta Rambelli, Roma: ed. Mediterranee, 1982
- Scholem G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York, 1946
- Scholem G., "Notes from Italy on the Sabbatean Mouvement in 1666", in *Zion*, X, 1945, pp. 55-66
- Scholem G., "לידיעת השבתאות מתוך כתבי קרדוזו", *À la connaissance du Sabbatianisme par les écrits de Cardozo*", in *Zion VII*, 1942
- Scholem G., "An Italian Note-Book on the Sabbatian Movement in 1666 / רשימות מאיטליה / על התנועה השבתאית בשנת תכ"ו" *Zion* no. 10, 1944, pp. 55–66

- Scholem G. , *Documenti sabbatiani su Rabbi Natan di Gaza dagli archivi di Rabbi Mehal-
lel Halleluyah ad Ancona*, Gerusalemme, 1965, pp. 225-241
- Scholem G., “Halomotav shel ha-shabta’i R. Mordecai Ashkenazi: ‘Al devar pinkas ha-ha-
lomot shel R. Mordecai Ashkenazi, talmido shel R. Avraham Rovigo” , Leipzig, Schocken,
1938
- Scholem G., “Rabbi Moses Zacuto’s Relationship with Sabbateanism,” in Scholem, Re-
searches in Sabbateanism, ed. Y. Liebes (in ebraico), Tel-Aviv: Am Oved, 1991, pp. 510–
529
- Scholem G., “Rav Eliyahu HaKohen Ha’Itamri e il Sabbatia-
nesimo, in *Sefer ha-iuval lekavodo shel alexander Marx* , ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס ,
1950, pp. 451-60
- Schwarz A., Idel M., *Cabbalà e alchimia*, Firenze, Giuntina, 1999
- Sclar D., “Perfecting Community as 'One Man': Moses Hayim Luzzatto's Pietistic Confra-
ternity in Eighteenth-Century Padua”, *Journal of the History of Ideas* 81:1, Gennaio 2020,
pp. 45–66
- Segre B., *Gli ebrei in Italia*, Giuntina, Firenze, 2001
- Segre R., *La Scuola Canton e la nazione tedesca a Venezia nella prima metà del Seicento*,
in D. Porat, M. Rozen, A. Shapira, Daniel Carpi Jubilee Volume, Tel Aviv, 1996
- R. Segre, *The Jews in Piedmont*, 3 voll., Jerusalem, 1986–1990
- Sennett R., *Flash and Stone: The Body and the City in Western Civilization*, W. W. Norton
& Co Inc., 1996.
- Seroussi E., “Iggale Kevod Malkhutekha – A Piyyut by R. Israel Najara Sung by the Sab-
bateans, and Its Melodies”, *Tabriz* 3, 1993, pp. 361-79
- Shulvass M.A., *The Jews in the World of the Renaissance*, Brill Archive, 1973
- Simonsohn S., *Storia degli ebrei nel Ducato di Mantova (or. ebr. Toldot ha-Yehudim be-du-
kassut Mantova)*, Gerusalemme, 1962–1964

- Simonsohn S., *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, Kiryath Sepher, Gerusalemme, 1977, pp. 39-45
- Simonsohn S., *The Jews in the Duchy of Milan*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Gerusalemme, 1982-86, 4 vols
- Sonne I., "On the History of Sabbateanism in Italy," in Alexander Marx Jubilee Volume, New York, Jewish Theological Seminary, 1943, pp. 89-103
- Sonne I., "New Material on Sabbatai Zevi from a Notebook of R. Abraham Rovigo," *Sefunot* 3-4, 1961, pp. 39-70
- Sonne I., "Ovrim ve-shavim be-veto shel Rabi Avraham Rovigo," *Sefunot* 5 (1961): 275–295
- Sonnino G., "Storia della tipografia ebraica in Livorno", in *Il Vessillo Israelitico LIX*, 1911
- Soyer F., "Purity of Blood: An Iberian Exception?", in *Medieval Antisemitism?*, Arc Humanities Press, Leeds, 2019, pp. 67–86
- Spagnolo F., "The Bimah & The Stage: Synagogue Music and Cultural Production in the Italian Ghettos" in *Venice, The Jews, and Europe 1516-2016*, D. Calabi (a cura di), Marsilio, Venezia, 2016: 264-269
- Spagnolo F., "Music and Synagogue Life" in *Italy*, R. Weinstein (a cura di), Gerusalemme, Ben Zvi Institute, 2012: 143-150 [in ebr]
- Stefani P., "Cristiani ed ebrei nella prima età moderna", in V. Lavenia (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, op. cit., pp. 120-123
- Stemberger G., *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, Paideia Editrice, Brescia, 2000 (vers. or. Gottingen, 1996)
- Stow R. K., *Il ghetto di Roma nel Cinquecento: storia di un'acculturazione*, Viella, 2014.
- Stuczynski C. B., C. Pugliese. "Dalla corte spagnola al ghetto italiano. Ricezione e significato" , in *La Rassegna Mensile Di Israel*, vol. 81, no. 2/3, 2015, pp. 64–92

- Stuczynski C. B., “Harmonizing Identities: the Problem of the Integration of the Portuguese Conversos in Early Modern Iberian Corporate Polities.” *Jewish History*, vol. 25, no. 2, 2011, pp. 229–257
- Stuczynski C. B., *Portuguese Jews, New Christians, and 'New Jews': A Tribute to Roberto Bachmann*, C. Stuczynski e B. Feitler (cur.), Brill, Leiden, 2018
- Stuczynski C. B., “What does Judeo-Christianity mean in Late Medieval and Early Modern Iberia”, in *Cadernos de Estudos Sefarditas*, 20 (2019), pp. 11-35
- Tabory J., “Ma'amadot: a Second-Temple Non Ttemple Liturgy”, in *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls*, Brill, pp. 235-61
- Tamani G., “Il Caraismo nella cultura europea del seicento e del settecento” in *Annali di Ca' Foscari, serie orientale*, 8/(1977), pp. 1-17.
- Tateo F., “La letteratura della confraternita”, in *Storia della letteratura italiana*, Roma, Salerno Editrice, 1987, pp. 11-224
- Taubes J., *Il prezzo del messianismo*, Quodlibet, Macerata, 2000
- Tennen D., “Megillat Ester in Ottava Rima: Mordecai Dato's Poetry Regarding Sixteenth-Century Italian Jewish Women.” in *Renaissance Studies*, vol. 22, no. 4, 2008, pp. 507–541
- G. Testuzza, “Fuga di un marrano? Dalla Spagna a Roma: Juan Arias DAavila vescovo di Segovia (1461, 1497).”, in *La Rassegna Mensile Di Israel*, vol. 64, no. 3, 1998, pp. 41–52
- Tishby I., “The image of R. Moses Cordovero in a composition of R. Mordecai Dato”, (in ebr.), *Sefunot* 7, 1962-63, pp. 121-61
- Tishby I., *Messianic Mysticism: Moses Hayim Luzzatto and the Padua School*, Littman Library Of Jewish Civilization, Oxford, 2008
- Tishby I., “R. Meir Rofe’s Letters of 1675-80 to R. Abraham Rovigo,” *Sefunot* 3-4, 1961, pp. 71-130

- Tishby I., “The First Sabbatean ‘Magid’ in the Study Hall of R. Abraham Rovigo,” in *Paths of Faith and Heresy: Essays in Cabala and Sabbateanism*, Jerusalem, Magnes Press, 1982, pp- 81-107
- Tishby I., *Igrot le-Rabbi Abraham Rovigo*, in *Sefunot* 3-4 (1960), pp. 73-130
- Ussia S., *Il Sacro Parnaso, il Lauro e la Croce*, Catanzaro, Pullano Editori, 1993
- Valabregue-Perry S., “The Concept of Infinity (Eyn-Sof) and the Rise of Theosophical Cabala.” in *The Jewish Quarterly Review*, vol. 102, 2012, no. 3, pp. 405–430
- Valensi L., *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des Trois Rois (1578). Souvenirs d'une grande tuerie chez les chrétiens, les juifs et les musulmans*, Chandeigne, Gennaio 2009
- Veltri G, Chayes E., *Oltre le mura del ghetto. Accademie, scetticismo e tolleranza nella Venezia barocca. Studi e documenti d'archivio*, NDF, 2016
- Veltri G., “Exchanging cultural space: The Jewish Ghetto and the Italian Academies”, in *Rivista di Storia del Cristianesimo* , Vol. 14 , 2017, pp. 15-29 Vivanti C., *Gli ebrei in Italia*, Einaudi, 1996
- Vettori A., *Poets of Divine Love: The Rhetoric of Franciscan Spiritual Poetry*, New York, Fordham University, 2004
- Vismara P., «Il cattolicesimo: dalla "riforma cattolica" all'assolutismo illuminato», in *Storia del Cristianesimo*, III. L'età moderna, a cura di G. Filoramo, D. Menozzi, Roma-Bari, Laterza, 2008
- Weinstein R., “Feminine Religiosity in Jewish-Italian Context during the Early Modern Period: Preliminary Observations”, in M. Luzzati, C. Galasso (a cura di), *Atti del IX Convegno Internazionale di Studi, Italia Judaica: Donne nella storia d'Italia*, (Lucca 6-9/6/2005), Firenze, Giuntina, 2007, pp. 147-170

- Weinstein R., “Kabbalistic Innovation in Jewish Confraternities in the Early Modern Mediterranean”, in *Faith's Boundaries: Laity and Clergy in Early Modern Confraternities*, Brepolis Publishers, 2012, pp. 233-47
- Weinstein R., *Kabbalah and Jewish Modernity*, Oxford, Littman Library of Jewish Civilization/Liverpool University Press, 2016
- Welti M., *Breve storia della Riforma italiana*, Marietti, 1999
- Werblowsky, R. J. Z., *Joseph Karo: Lawyer and mystic*. Oxford, Univ. Press, 1962
- Zack B., *Be-Ša'arei ha-Kabbalah šel R. Moshe Cordovero*, Gerusalemme, Ben Gurion University Press, 1995, pp. 1-32
- Yerushalmi Y., *Dalla corte al ghetto. La vita, le opere, le peregrinazioni del marrano Cardoso nell'Europa del Seicento*, Garzanti, 1999
- Zardin D., “Le confraternite in Italia settentrionale fra XV e XVIII secolo”, *Società e storia*, 1987, pp. 81-137
- Zorzi A., *La trasformazione di un quadro politico. Ricerche su politica e giustizia a Firenze dal comune allo stato territoriale*, Firenze University Press, 2008

Fonti primarie

- Le tre versioni del manoscritto ‘Et ha-zamir עת הזמיר: Haifa (Ms. HA 12), Università della California di Los Angeles (Ms. 779 bx. 11.4), archivio della comunità ebraica di Torino (Ms. 13)
- Le tre versioni a stampa di ‘Et ha-zamir עת הזמיר: Venezia 1707, Mantova 1724 e 1753
- Ms X 148 sup. conservato alla Biblioteca Ambrosiana di Milano

- Filza 39 LR "Lettere provenienti da Reggio", Mazzo 01, Gennaio 1642 - 31 Dicembre 1742, Segnatura: 2.39, Segnature precedenti: 2.39, Contenuto: fasc. n.o. 1-70 (mancano fasc. 1-10, 26, 65-73), conservata all'archivio della Comunità ebraica di Modena
- Ms. אגרות הרמ"ז "Lettere del Ramaz (Mosé Zacuto)", XVII secolo, scrittura ebraica italiana, 23 fogli, custodito presso il The Jewish Theological Seminary of America, New York, NY, USA, con la dicitura Ms. 3836
- Ms. אגרות הרמ"ז : התכתבות ר' "משה בכמהה"ר מרדכי זכותו" עם חכמים מבני דורו בשנים ת"ל-תמ"ג. "Lettere del Ramaz: corrispondenza di Rabbi Mosé Zacuto con i saggi della sua generazione" XVIII secolo, scrittura ebraica italiana, 44 fogli, custodito presso il The Jewish Theological Seminary of America, New York, NY, USA con la segnatura Ms. 3761
- Manoscritto "Poesie in onore del matrimonio di Binyamin ben El'azar Coen Vitale", digitalizzato alla Biblioteca Nazionale di Gerusalemme sotto la dicitura 990026910890205171, costituito di 9 fogli, attribuito a Menaše Ḥayim Padova, risalente al XVIII secolo, scritto in ebraico con stile italiano
- "Siddur , סדר ברית מילה : כולל הלכות מילה ופריעה על דרך קבלת האר"י ותפלות, ברכות ופיוטים למילה per la circoncisione: che comprende le regole per la circoncisione secondo la Cabala luriana, le preghiere, le benedizioni e le poesie per la circoncisione", manoscritto datato XVIII secolo, digitalizzato alla Biblioteca Nazionale di Gerusalemme sotto la dicitura 990000547470205171, scritto in ebraico in stile italiano, composto di 33 fogli
 - (סדר האר"י) קטע : באחת העריכות האיטלקיות, אולי משל בנימין בן אליעזר הכהן, ושמשון באקי - "Siddur di Luria (una parte): in una delle versioni italiane, forse di Binyamin ben El'azar Coen e Šimšon Bachi", manoscritto datato XVII secolo, digitalizzato alla Biblioteca Nazionale di Gerusalemme sotto la dicitura 990000583190205171, scritto in ebraico e composto da 22 fogli

Codici ed Enciclopedie

- *Codice hebraici Bybliothecae Ambrosiana*, a cura di C. Bernheimer, Fontes ambrosiani 5, Firenze, 1933
- *Encyclopaedia Judaica*, Skolnik F., Berenbaum M. eds., Macmillan Reference USA, Detroit, 2007
- Steinschneider M., *Catalogus librorum hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, 2 v., Berolini, Typis Ad. Friedlaender, 1852-1860
- Zedner J., *Catalogue of the Hebrew Books in the Library of the British Museum*, London, L. Wertheimer, 1867
- Maier J., Schäfer P., *Piccola enciclopedia dell'ebraismo*, (trad. di Daniela Leoni), Marietti, Casale Monferrato, 1985

Rachele Jesurum	Alma Mater
Le développement du mouvement sabba-tianiste en Italie.	Studiorum
Binyamin ben El'azar Coen Vitale da Reggio et son 'Et ha-zemir עת הזמיר (Le temps du chant)	Università di
The development of the Sabbatean movement in Italy. Binyamin ben El'azar Coen Vitale da Reggio and his 'Et ha-zemir עת הזמיר (The time of song)	Bologna

Résumé

Ma thèse concerne le développement du mouvement sabbatien en Italie - qui fut l'un des pôles centraux d'enracinement et de diffusion de cette nouvelle foi messianique - entre le XVIIe et XVIIIe siècle, donc pendant une phase tardive du Sabbatienisme. J'essaie de décrire le post-Sabba-tianisme italien et ses représentants à travers la figure de Binyamin ben El'azar Coen Vitale da Reggio (1651-1730), un rabbin piémontais identifié par Gershom Scholem – le père des études sabba-tianistes - comme l'un des fidèles les plus importants de Šabbetai Ševi (1626-76).

Après une contextualisation historique et culturelle mise en œuvre en procédant par une méthode comparative soit entre milieu juif et chrétien de l'époque, soit entre mysticisme juif italien et mysticisme originaire de Safed en Galilée, j'analyse la production textuelle de Binyamin Coen.

Je me concentre sur ses textes imprimés, en particulier je traduis entièrement et étudie bien d'un point de vue linguistique qu'au niveau des contenus, la version imprimée de עת הזמיר ('Et ha-zamir, Le temps du chant), un recueil de *piyyutim* (poèmes) cabalistiques consacrés à chaque jour de la semaine et aux fêtes religieuses les plus importantes. Publié la première fois à Venise en 1707, ce texte était utilisé dans le contexte des confréries piétistes dans les ghettos italiens, et se distingue pour une utilisation mystique très particulière de la métrique, en s'inscrivant parfaitement dans une époque qui voyait une large diffusion de la Cabale. Sabbatienisme, Šabbetai Ševi, Histoire juive, Judaïsme italien, Italie, Confréries juives, Cabale, Piyyut, Poésie hébraïque.

Résumé en anglais

My thesis focuses on the development of sabbatean movement in Italy between the XVII and XVIII century, so a late phase of Sabbateanism. I am trying to describe this post-sabbateanism and his re-presentatives through the study of a figure such as Binyamin ben El'azar Coen Vitale da Reggio

(1651-1730), a Piedmontese rabbi identified by Gershom Scholem – the father of the sabbatean studies – as a paragon of Sabbateanism in the Italian landscape. After an historical and cultural contextualization carried out by a comparative approach that compares both the Jewish and Christian environment at the time, and the Jewish Italian mysticism with the one originated from Safed in Galilee, I analyze the literary production of Binyamin Coen. I focus on his printed texts, in particular I translate entirely and analyze the printed edition of עת הזמיר ('Et ha-zamir, The time of song) a collection of cabalistic piyyutim (poems), composed of poems for each day of the week and for the main festivities. The first printed edition of "The time of the song" dates back to 1707, and was printed in Venice. The text was used in the context of the pietistic brotherhoods in the Jewish Italian ghettos, and stands out for his very particular mystic use of the metric. 'Et ha-zamir is therefore perfectly inscribed in an era who saw a large spread of Kabbalah.

Sabbateanism, Šabbetai Ševi, Jewish History, Italian Judaism, Italy, Jewish brotherhoods, Kabbalah, Piyyut, Jewish poetry.