

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN

Storia, Culture, Civiltà

Ciclo xxx

**Settore Concorsuale:** 11/A4

**Settore Scientifico Disciplinare:** M-STO/07 STORIA DEL CRISTIANESIMO E DELLE CHIESE

**Gesù nella letteratura polemica ebraica anticristiana:  
studi sul *Sefer Hizzuq Emunah* di Yiṣḥaq ben Avraham Troqi  
(c. 1533-1594)**

**Presentata da Miriam Benfatto**

**Coordinatore Dottorato**

Prof. Massimo Montanari

**Supervisore**

Prof.ssa Cristiana Facchini

**Esame finale anno 2018**

## Indice

Introduzione.....	p. 1
Avvertenze sulla traslitterazione dall'ebraico all'italiano .....	p. 6
Avvertenze sulla citazione di opere, parole e nomi ebraici .....	p. 7
Avvertenze sulla numerazione e sulla traduzione della Bibbia ebraica .....	p. 8
 <b>Parte prima.</b>	 p. 9
 <b>Tra lo scudo e la spada: Gesù nella <i>Sifrut ha-vikkuaḥ</i></b>	
 Capitolo 1. <i>Sifrut ha-vikkuaḥ</i> : stili, temi e metodologie .....	 p. 9
1.1. Stili e modelli testuali .....	p. 13
1.2. Generi argomentativi e strategie metodologiche .....	p. 18
 Capitolo 2. La figura di Gesù nella <i>Sifrut ha-vikkuaḥ</i> medievale .....	 p. 20
2.1. I testi .....	p. 23
2.1.1. <i>Sefer Nestor ha-Komer (Qišṣat Mujādalat al-Usquf)</i> .....	p. 25
2.1.1.1. Gesù e la Legge .....	p. 31
2.1.1.2. La divinità di Gesù .....	p. 34
2.1.2. <i>Sefer ha-Berit</i> .....	p. 37
2.1.2.1. La divinità di Gesù .....	p. 44
2.1.3. <i>Sefer Milḥamot ha-Šem</i> .....	p. 45
2.1.3.1. Gesù e la Legge .....	p. 52
2.1.3.2. La divinità di Gesù .....	p. 54
2.1.4. <i>Sefer Yosef ha-Meqanne</i> .....	p. 57
2.1.4.1. Gesù e la Legge .....	p. 63
2.1.4.2. La divinità di Gesù .....	p. 65
2.1.5. <i>Sefer Nišṣhon Yašan</i> .....	p. 67
2.1.5.1. Gesù e la Legge .....	p. 73
2.1.5.2. La divinità di Gesù .....	p. 78
2.1.6. <i>Sefer Ezer ha-Emunah</i> .....	p. 84
2.1.6.1. Gesù e la Legge .....	p. 90

2.1.6.2. La divinità di Gesù .....	p. 94
2. 1. 7. <i>Even Boħan</i> .....	p. 97
2.1.7.1. Gesù e la Legge .....	p. 104
2.1.7.2. La divinità di Gesù .....	p. 114
2. 1. 8. <i>Kelimat ha-Goyim</i> .....	p. 118
2.1.8.1. Gesù e la Legge .....	p. 126
2.1.8.2. La divinità di Gesù .....	p. 130
 Capitolo 3. Tante immagini di Gesù, un solo intento.....	 p. 135
 <b>Parte seconda.</b>	 p. 138
<b>Contesto e biografia di Yiřhaq ben Avraham Troqi</b>	
 Capitolo 1. Dal contesto al testo: la Confederazione polacco-lituana .....	 p. 138
1.1. L'organizzazione politico-istituzionale della Confederazione .....	p. 141
1.2. Il contesto religioso-confessionale e l'avanzata della Riforma .....	p. 143
1.3. L'Umanesimo e l'eredità di Erasmo .....	p. 148
1.4. I gruppi antitrinitari .....	p. 151
1.5. La comunità ebraica .....	p. 157
1.5.1. I Caraiti .....	p. 169
1.5.2. La comunità caraita nei territori polacco-lituani .....	p. 176
1.5.3. La comunità caraita di Trakai .....	p. 180
 Capitolo 2. Dal testo al contesto: il <i>Sefer Hizzuq Emunah</i> .....	 p. 183
 Capitolo 3. Yiřhaq ben Avraham Troqi: un profilo biografico .....	 p. 188
 <b>Parte terza.</b>	 p. 195
<b>L'opera del <i>Sefer Hizzuq Emunah</i> .</b>	
 Capitolo 1. Il testo del <i>Sefer Hizzuq Emunah</i> .....	 p. 195

1.1. L'edizione di David Deutsch .....	p. 195
1.2. Caratteri e intenti dell'opera .....	p. 199
1.2.1. La struttura .....	p. 200
1.2.2. I temi .....	p. 201
1.2.3. Il metodo espositivo .....	p. 204
1.2.4. L'aspetto funzionale .....	p. 206
1.3. L'introduzione di Yiṣḥaq ben Avraham Troqi .....	p. 207
1.4. L'introduzione di Yosef ben Mordekay Malinovsqi .....	p. 212
 Capitolo 2. Le fonti del <i>Sefer Hizzuq Emunah</i> .....	 p. 216
2.1. I commentari biblici .....	p. 218
2.2. I trattati filosofici .....	p. 219
2.3. La letteratura rabbinica .....	p. 220
2.4. I libri storici .....	p. 223
2.5. Le opere cristiane .....	p. 226
 Capitolo 3. Gesù nel <i>Sefer Hizzuq Emunah</i> .....	 p. 232
3.1. I Vangeli nel <i>Sefer Hizzuq Emunah</i> .....	p. 232
3.1.1. La strategia polemica .....	p. 235
3.1.2. Il Vangelo di Matteo .....	p. 238
3.1.3. Il Vangelo di Marco .....	p. 240
3.1.4. Il Vangelo di Luca .....	p. 240
3.1.5. Il Vangelo di Giovanni .....	p. 241
3.1.6. Sinossi delle fonti evangeliche .....	p. 242
3.2. Il Gesù legislatore e il Gesù divino nel <i>Sefer Hizzuq Emunah</i> .....	p. 253
3.2.1. Gesù e la legge .....	p. 254
3.2.2. La divinità di Gesù .....	p. 263
3.3. Quale Gesù nel <i>Sefer Hizzuq Emunah</i> ? .....	p. 279
 Capitolo 4. La ricezione del <i>Sefer Hizzuq Emunah</i> : cenni di fortuna .....	 p. 282
 Conclusioni e prospettive .....	 p. 335

## **Appendice A**

L'indice dei capitoli del *Sefer Hizzuq Emunah* ..... p. 341

## **Appendice B**

Selezione di manoscritti del *Sefer Hizzuq Emunah* ..... p. 372

Abbreviazioni per i libri della Bibbia ..... p. 384

Altre abbreviazioni ..... p. 387

Bibliografia ..... p. 388

## Introduzione

Gesù era un ebreo. Un ebreo nato e vissuto nel contesto giudaico della Palestina del I secolo dell'Era volgare. Questo assunto è alla base della contemporanea ricerca storica sulla figura di Gesù<sup>1</sup>. La religione cristiana fonda quindi i suoi testi sacri su un ebreo e i suoi primi seguaci. L'apparente banalità di questa osservazione è direttamente proporzionale alla difficoltà con cui essa è stata recepita nel corso della storia e nella ricerca scientifica<sup>2</sup>. È comprensibile che gli Ebrei abbiano espresso un parere su un loro correligionario che, per i Cristiani, ha incarnato le aspettative messianiche del popolo d'Israele. Chiedersi come la tradizione ebraica abbia elaborato un discorso su Gesù è interessante sotto diversi punti di vista, che riguardano in primo luogo le storie, passate e presenti, dell'Ebraismo, del Cristianesimo e del rapporto tra le due religioni<sup>3</sup>.

I più ricchi contributi della tradizione ebraica alla figura di Gesù, nel periodo medievale e pre-moderno, sono rintracciabili nella letteratura polemica ebraica anticristiana<sup>4</sup>. Oltre a mostrarci la conoscenza del Cristianesimo, dei suoi testi e delle sue dottrine da parte ebraica, la letteratura polemica anticristiana ci permette di comprendere

---

<sup>1</sup> Vd. l'interesse dedicato al tema nel recente volume G. Bella, D. Garibba (a cura di), *Ricerche Storico Bibliche. La riscoperta del Gesù ebreo. Atti del XVI convegno di Studi Neotestamentari* (Napoli, 10-12 Settembre 2015), 19/2 (2017). Cfr. anche l'ottimo lavoro di P. Schäfer, *The Jewish Jesus. How Judaism and Christianity shaped each other*, Princeton, Oxford, Princeton University Press 2012.

<sup>2</sup> Vd., per esempio, le riflessioni a riguardo di G. Vermes, "La religione di Gesù l'ebreo", in G. Pirola e F. Coppellotti (a cura di), *Il "Gesù storico": Problema della modernità*, Casale Monferrato, Piemme 1988, pp. 19-36; M. Pesce, "La riscoperta dell'ebraicità di Gesù. Un compito non finito", *Vita Monastica* 261/(2014), pp. 11-14.

<sup>3</sup> Vd., per esempio, le illuminanti questioni poste da M. Goldstein in merito all'importanza dello studio del Talmud e del materiale rabbinico per la storia del Cristianesimo e delle relazioni ebraico-cristiane in M. Goldstein, *Jesus in the Jewish Traditions*, New York, The Macmillan Co. 1950, pp. 3-15.

<sup>4</sup> Intendiamo qui i trattati polemici propriamente detti, anche se esistono altre forme di discorso ebraico polemico, o presunto tale, su Gesù o sul Cristianesimo nei commentari biblici, nel Talmud, etc. Vd. parte prima, capitolo 1: *Sifrut ha-vikkuaḥ: stili, temi e metodologie*.

alcuni aspetti delle relazioni ebraico-cristiane<sup>5</sup>. Inoltre, ci si può chiedere se la conoscenza ebraica del Cristianesimo non abbia avuto una spinta decisiva proprio in virtù dei suoi intenti polemici o apologetici.

Pur riconoscendo l'importanza di questi aspetti, ciò che ci interessa nella presente ricerca sono le immagini di Gesù che si possono riscontrare in questa letteratura. Per fare questo, abbiamo scelto di prendere esempi appartenenti al periodo medievale e altomedievale, in cui la figura di Gesù è definita essenzialmente dalle riflessioni su due questioni, che riguardano il suo rapporto con la legge mosaica e la sua divinità. Nel multiforme *corpus* di questa letteratura, il *Sefer Hizzuq Emunah* di Yiṣḥaq ben Avraham Troqi ricopre un ruolo di primo piano. I temi e lo stile di questo testo non si distanziano in maniera netta dai precedenti, ma la fortuna di cui ha goduto negli ambienti cristiani ed ebraici, le diverse traduzioni di cui è stato oggetto e le reazioni che ha scaturito non hanno pari e dimostrano il grande rilievo dell'opera. Per molto tempo, come vedremo, questo testo ha rappresentato una parte importante di ciò che sapevano i Cristiani sulla polemica ebraica anticristiana.

Un altro quesito che potremmo porci riguarda la nascita e lo sviluppo degli strumenti del metodo storico. Senza peccare di anacronismo, ci si può chiedere se non sia il caso di collocare parte dei primi passi compiuti dal metodo storico, o qualche germinale aspetto della sua successiva evoluzione, non in un ambiente di distaccata e compassata obiettività, bensì nel vivo della controversia, ossia nella scrittura apologetica e polemica. Di qui l'oggetto di questa indagine: la figura di Gesù nella letteratura ebraica polemica anticristiana; una figura che potrebbe esser diventata spontaneamente e quasi accidentalmente oggetto di ricerca storica, se si tengono presenti i limiti propri di questo genere di letteratura. È noto che la ricerca storiografica attribuisce il punto di partenza della 'Ricerca sul Gesù storico' alla pubblicazione dei cosiddetti *Wolfenbüttel Fragmente* (1774-1778) di H. S. Reimarus, grazie all'impegno di G. Lessing<sup>6</sup>. Qui non si vuole discutere l'importanza di questi scritti,

---

<sup>5</sup> D. Berger intitola la sua opera sul trattato polemico *Sefer Nišṣḥon Yašan* proprio tenendo conto di questa caratteristica. Vd. D. Berger, *Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical Edition of the Nizzahon Vetus*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America 1979.

<sup>6</sup> Vd., tra gli altri, A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, Mohr P. Siebeck 1906; W. G. Kummel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg, K. Alber 1958; C. A. Evans, *Life of Jesus Research: An Annotated Bibliography*, Leiden,

ma portare l'attenzione su una parte di produzione letteraria che non ha di certo il fine consapevole o l'espressa intenzione di illuminare storicamente la figura di Gesù; ma poiché tale visione storica diventa un mezzo che sostiene i propositi principali, appare necessario e importante considerarla<sup>7</sup>. Inoltre, non è escluso che questo genere di produzione ebraica abbia influenzato l'approccio storico-critico che è stato applicato al Nuovo Testamento e che ha restituito una figura storica di Gesù; e ciò potrebbe essere accaduto, come vedremo, proprio nel caso di H. S. Reimarus.

La prima parte di questo lavoro si prefigge l'obiettivo di presentare la figura di Gesù nella letteratura polemica ebraica medievale e vuole essere una sorta di lunga introduzione

---

Brill 1989; G. Theissen, A. Merz, *Der Historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1996. Vd. anche le importanti riflessioni, che hanno ispirato molte di queste pagine, di M. Pesce, "Per una ricerca storica su Gesù nei secoli XVI-XVIII: prima di H.S. Reimarus", *Annali di Storia dell'Esegesi* 28/1 (2011), pp. 433-464; *Id.*, "Quali paradigmi per comprendere le ridefinizioni del cristianesimo in età moderna?", in M. Priarolo, E. Scribano (a cura di), *Le ragioni degli altri. Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari 2017, pp. 13-46; *Id.*, "Gesù alla ricerca di certezze e le forme di mediazione della divinità nel giudaismo di età ellenistico-romana", in G. Bella, D. Garibba (a cura di), *Ricerche Storico Bibliche*, op. cit., pp. 57-107. Cfr. il contributo di G. Jossa, "La riscoperta del Gesù ebreo. I limiti delle precedenti ricerche e le aporie di quella attuale", *Ibidem*, pp. 11-24. Per l'edizione di G. Lessing, Vd. F. Parente (a cura di), *H. S. Reimarus, I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G. E. Lessing*, Napoli, Bibliopolis 1977. Per un'interessante riflessione sul paradigma storiografico della 'Ricerca del Gesù Storico' vd. F. Bermejo Rubio, "The Fiction of the 'Three Quests': An Argument for Dismantling a Dubious Historiographical Paradigm", *Journal for the Study of the Historical Jesus* 7/(2009), pp. 211-253.

<sup>7</sup> Vd. C. Facchini, "Historicizing Jesus: Leon Modena (1571–1648) and the Magen va-herav", in A. Destro, M. Pesce (eds.), *Proceeding of the 2nd Annual Meeting on Christian Origins*, Turnhout, Brepols 2018 (forthcoming); C. L. Wilke, "Historicizing Christianity and Profiat Duran's Kelimat ha-Goyim (1397)", *Medieval Encounters* 22/(2016), pp. 140-164; C. Del Valle Rodríguez, "La impugnación del cristianismo desde la perspectiva del Jesús histórico en la obra de Profiat Duran (s. XIV–XV)", *Ibérica Judaica* 2/(2010), pp. 143-176; D. Berger, "On the Uses of History in Medieval Jewish Polemic against Christianity: the Search for the Historical Jesus", in E. Carlebach, J. M. Efron, D.N. Myers (eds.), *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, Hanover: Brandeis University Press 1998, pp. 25-39; J. Cohen, "Profiat Duran's *The Reproach of the Gentiles* and the Development of Jewish Anti-Christian Polemic", in D. Carpi (ed.), *Shlomo Simonsohn Jubilee Volume*, Tel Aviv, Tel Aviv University Press 1993, pp. 71-84; E. Gutwirth, "History and Apologetics in XVth Century Hispano-Jewish Thought", *Helmantica* 35/(1984), pp. 231-242. Il tema sta attirando un'attenzione accademica importante, come dimostra anche il convegno internazionale organizzato dall'Università di Vienna, dal titolo programmatico di "Can Polemics Innovate?" Change and Continuity in Jewish–Christian Polemics from Late Antiquity to the Modernity" (Novembre 2017).

al tema principale. Il primo capitolo è dedicato alla delineazione degli stili e delle metodologie tipici di questa letteratura ebraica, mentre nel secondo capitolo l'attenzione è rivolta alla figura di Gesù così come si presenta in alcune opere anticristiane, prodotte in ambienti differenti e lungo un arco temporale che va dal IX sec. al XV sec. Ogni testo scelto è introdotto da alcune notizie biografiche sull'autore, da una contestualizzazione storico-culturale e da una tabella panoramica in cui si presenta il ricorso a testi cristiani. Questa prima parte si chiude con alcune riflessioni, contenute nel terzo capitolo, sulle 'immagini' di Gesù che questa letteratura ci offre e sul rapporto tra l'interesse polemico e storico dei testi presi in esame.

La seconda parte è caratterizzata dalla descrizione dell'ambiente culturale, politico e religioso in cui il *Sefer Hizzuq Emunah* è stato composto. Siamo fermamente convinti che un testo, inteso come prodotto culturale, non sia comprensibile senza un'adatta contestualizzazione<sup>8</sup>. L'analisi del *background* ci fornisce gli strumenti adatti per valutare la funzione affidata al testo e le motivazioni che hanno spinto l'autore a comporlo. Per questo motivo i paragrafi del primo capitolo sono dedicati all'aspetto politico-istituzionale e religioso-confessionale dell'ambiente culturale in cui il testo ha avuto la sua origine. Se è vero che queste caratteristiche modellano il prodotto culturale-testo, quest'ultimo può insegnarci molto sulle sollecitazioni provenienti dal suo contesto. Questo è l'oggetto del secondo capitolo, dove, rovesciando la visuale e procedendo *a posteriori*, abbiamo provato a fornire un quadro di ciò che il testo può dirci sul *background* dell'autore. La ricostruzione biografica di Yiṣḥaq ben Avraham, che sarà affrontata nel terzo capitolo, è stata inserita alla fine di questa lunga riflessione, nel tentativo di rinsaldare ancor più fortemente l'autore al suo contesto storico e culturale.

La terza parte è dedicata alla presentazione dell'opera del *Sefer Hizzuq Emunah* e prende in esame diversi suoi aspetti. Il primo capitolo si sofferma sull'edizione di riferimento che abbiamo utilizzato in questo lavoro, sulla struttura del *Sefer Hizzuq Emunah*, sui suoi temi salienti, sul metodo espositivo dell'autore e sul carattere funzionale dell'opera. Questi

---

<sup>8</sup> Per un approfondimento sull'aspetto metodologico del testo inteso come prodotto culturale rimandiamo alle illuminanti pagine di A. Destro, M. Pesce, *Antropologia delle origini cristiane*, Bari-Roma, Laterza 1995, pp. 3-17 (rielaborazione del precedente saggio: A. Destro, M. Pesce, "Dal testo alla cultura. Antropologia dei testi proto-cristiani", *Protestantesimo* 94/(1994), pp. 214-230). Questo contributo si riferisce in particolare alla teoria dell'analisi antropologica dei testi protocristiani.

aspetti ci permettono di valutare le caratteristiche peculiari del testo e la sua potenza polemica. In questo capitolo, una particolare attenzione è stata dedicata alle introduzioni che corredano il testo, poiché esse ci offrono interessanti dati per ricostruire la genesi dell'opera e molte altre informazioni utili. Il secondo capitolo espone e commenta i materiali messi a frutto dall'autore, ossia le fonti letterarie a cui egli ha attinto per redigere la sua opera. Queste fonti sono particolarmente interessanti sia per la varietà sia per il modo in cui sono messe a frutto. Il terzo capitolo si concentra sull'analisi della figura di Gesù che è possibile ricavare dopo un'attenta lettura del testo. Il primo paragrafo presta particolare attenzione all'approccio riservato da Yiṣḥaq ben Avraham ai Vangeli di Matteo, Marco, Luca e Giovanni e alla sua strategia polemica e argomentativa. Per fornire una panoramica che esemplifichi l'uso dei Vangeli è stata preparata una tabella volta a sintetizzare le relazioni fra le tematiche affrontate nel *Sefer Hizzuq Emunah* e i passaggi evangelici a cui l'autore si riferisce. Il paragrafo successivo è specificatamente dedicato al Gesù del *Sefer Hizzuq Emunah*, con speciale riguardo al rapporto che quest'ultimo intrattiene con la legge mosaica e alla divinità attribuitagli dai Cristiani. Il capitolo si chiude con alcune riflessioni sulle differenze e sulle somiglianze che si possono riscontrare tra la trattazione della figura gesuana di Yiṣḥaq ben Avraham e quelle della letteratura precedente.

Le argomentazioni del *Sefer Hizzuq Emunah* hanno avuto una fortuna ineguagliabile nella storia della letteratura polemica ebraica. Il quarto capitolo di questa terza e ultima parte si propone dunque un obiettivo difficile: raccogliere le informazioni disponibili sulla ricezione del *Sefer Hizzuq Emunah*. La fortuna del testo si misura nell'attività di traduzione, critica e commento. Queste attività sono state intraprese in molte aree geografiche e per propositi eterogenei. La ricostruzione della fortuna del testo è fondamentale per comprendere l'importanza che il *Sefer Hizzuq Emunah* ha ricoperto nel corso della storia. Proveremo a capire quali siano state le caratteristiche che hanno agevolato la fortuna del testo di Yiṣḥaq ben Avraham, poiché i suoi temi, la sua forma e il suo metodo sono stati recuperati e affrontati anche al di fuori dei circoli di intellettuali cristiani ed ebraici.

La presente ricerca è corredata da due appendici. Nella prima si troverà l'indice dei capitoli del *Sefer Hizzuq Emunah*, così da fornire, per la prima volta in italiano, una panoramica di tutti gli argomenti affrontati nel testo. La seconda appendice riporta una lista dei materiali manoscritti del *Sefer Hizzuq Emunah* messi a frutto nella presente ricerca, corredata da alcune importanti annotazioni.

## Avvertenze sulla traslitterazione dall'ebraico all'italiano

א	‘	(non traslitterata in inizio e fine di parola)
ב	v	
בּ	b	
ג/גּ	g	
ד/דּ	d	
ה	h	
ו	v	
ז	z	
ח	ḥ	
ט	t	
י	y	
כ/כּ	k	
ל	l	
מ	m	
נ	n	
ס	s	
ע	‘	(non traslitterata in inizio e fine di parola)
פ	f	
פּ	p	
צ	ṣ	
ק	q	
ר	r	
שׁ	š	
שׂ	ś	
ת/תּ	t	

## Avvertenze sulla citazione di opere, parole e nomi ebraici

Gli articoli e i libri in ebraico sono citati in nota e in bibliografia con il titolo inglese, se presente. Le parole e i nomi ebraici meglio ambientati nella storiografia italiana vengono riprodotti secondo l'uso invalso. Nel resto dei casi seguiamo la traslitterazione sopra indicata.

## Avvertenze sulla numerazione e sulla traduzione della Bibbia ebraica

In queste pagine viene rispettata la numerazione ebraica dei versetti biblici e, quando diversa, la numerazione cattolica sarà presente subito dopo o tra parentesi tonde. Le traduzioni della Bibbia si basano sulla versione italiana di D. Disegni (*Bibbia ebraica*, Firenze, La Giuntina 1995-1996, 4 voll.).

## Parte prima. Tra lo scudo e la spada: Gesù nella *Sifrut ha-vikkuah*

### Capitolo 1. *Sifrut ha-vikkuah*: stili, temi e metodologie

La letteratura polemica ebraica anticristiana include parte della produzione ebraica che ha, se ci atteniamo alle intenzioni dichiarate dagli autori e alle formule più ricorrenti nelle loro prefazioni, due obiettivi principali: rafforzare le credenze dei correligionari affinché non cedano alle pressioni conversionistiche; difendere la propria religione dagli attacchi dei Cristiani o degli apostati<sup>9</sup>. Vedremo come e in quali circostanze alcuni polemisti hanno realizzato questi propositi nel corso del Medioevo e come Gesù è compreso nei loro discorsi in riguardo al suo statuto di Dio per i Cristiani e al suo rapporto con la Legge detta ‘veterotestamentaria’. È per questo motivo che si è scelto di intitolare questo capitolo echeggiando *Salmi* 76, 4 (76, 3): qui Gesù, il Messia cristiano, si trova tra lo scudo, ossia la

---

<sup>9</sup> Vd. le prefazioni delle opere polemiche e gli estratti delle stesse che si riporteranno in queste pagine. Precisiamo che questi sono gli obiettivi principali dichiarati dagli stessi autori. A questi obiettivi si può aggiungere un altro, che si ritrova almeno dal XV sec., e che riguarda l'intenzione di far riabbracciare agli Ebrei convertiti la fede originaria dei padri. Per una panoramica delle diverse teorie sulle funzioni della letteratura polemica proposte dai maggiori studiosi vd. l'ottima sintesi commentata di M. Ochs, *Matthaeus Adversus Christianos. The Use of the Gospel of Matthew in Jewish Polemics Against the Divinity of Jesus*, Tübingen, Mohr Siebeck 2013, pp. 13-23. Cfr. l'importante articolo di D. J. Lasker, “The Jewish Critique of Christianity: in Search of a New Narrative”, *Studies in Christian-Jewish Relations*, 6/(2011), pp. 1-9, in cui D. J. Lasker analizza le teorie precedenti e propone una teoria più articolata che prende in considerazione diversi fattori alla base della scrittura di trattati polemici ebraici. Cfr. anche la proposta di J. Cohen che riguarda principalmente la classificazione delle opere polemiche: J. Cohen, “Towards a Functional Classification of Jewish anti-Christian Polemic in the High Middle Ages”, in B. Lewis, F. Niewöhner (eds.), *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz 1992, pp. 93-114. Vd. anche il classico e indispensabile saggio di A. Funkenstein, “Changes in the Patterns of Christian Anti-Jewish Polemic in The Twelfth Century”, *Zion* 33/(1968), pp. 125-144 (in ebraico), ristampato in diverse versioni: “Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages”, *Viator* 2/(1971); *Perceptions of Jewish History*, Berkeley University of California Press 1993, pp. 172-201.

difesa, e la spada, ossia l'attacco<sup>10</sup>. Prima di presentare la letteratura polemica ebraica è necessaria una precisazione preliminare, che riguarda il nome con cui tale letteratura è conosciuta e il nome con cui verrà indicata in questa ricerca.

Alla letteratura polemica ebraica anticristiana si applica volentieri, almeno dal XVII secolo<sup>11</sup>, il titolo, di ascendenza classico-pagana, *Adversus Christianos* (Κατὰ Χριστιανῶν, secondo il titolo del perduto trattato porfiriano). Il termine si può considerare come contrapposto al noto termine *Adversus Judaeos*, che designa generalmente il *corpus* dei testi polemici cristiani specificatamente diretti contro gli Ebrei<sup>12</sup>. Nonostante il titolo di *Adversus Christianos* non sia considerato inadatto, in questa esposizione si userà il termine ebraico *Sifrut ha-vikkuah*, seguendo uno spunto suggerito dall'autorevole studioso, bibliografo e

---

<sup>10</sup> *Magen va-Herev* (Lo scudo e la spada) è il titolo del famoso trattato polemico anticristiano redatto da Leone Modena (1571-1648). Su questo testo vd. la bibliografia riportata nelle note successivamente. Per un aspetto dell'importanza del *Magen va-Herev* vd. l'interessante e convincente analisi di A. Guetta, "Leon Modena's *Magen va-Herev* as an Anti-Catholic Apologia", *Jewish Studies Quarterly* 7/(2000), pp. 296-318. Una versione aggiornata di questo saggio si può trovare nella sezione ebraica di D. Malkiel (ed.), *The Lion Shall Roar. Leon Modena and His World*, Jerusalem, Magnes Press and Ben Zvi Institute 2003, pp. 69-89; vd. anche, T. Fishman, "Changing Jewish Discourse About Christianity: The Efforts of Rabbi Leone Modena", *Ibidem*, pp. 159-194. Cfr. anche il recente contributo di D. K. Dobos, "The Impact of the Conversos on Jewish Polemical Activity in Baroque Italy. Was Yehuda Aryeh me-Modena's *Magen we-Herev* destined for a Converso audience?", *Annali di Storia dell'Esegesi* 33/2 (2016), pp. 413-434. Interessante, inoltre, l'osservazione di A. Geiger sulla somiglianza tra L. Modena e H. Reimarus, come si legge nella sua recensione a D. F. Strauss, "Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes", in A. Geiger, *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, Breslau, H. Skutsch, 1862, pp. 65-68, in particolare p. 67. I polemisti ebrei intitolano spesso i loro lavori con riferimenti ai versetti biblici. E.g. Yosef Qimhi, Šem Tov Ibn Šaprut, Yišḥaq ben Avraham Troqi. La scelta del titolo è legata al mio soggiorno parigino, in cui ho avuto la possibilità di frequentare un corso universitario, tenuto presso l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales, del prof. Guetta, co-tutor durante il mio dottorato, che ha dedicato l'intero corso alla polemica anticristiana ebraica.

<sup>11</sup> E.g. J. C. Wagenseil, *Tela Ignea Satanae, Hoc est: Arcani et horribiles Judaeorum adversus Christum Deum et Christianam Religionem Libri ANEKAOTOI*, Altdorf, Excudit J. H. Schönnerstaedt 1681, 2 voll.

<sup>12</sup> Esempi di questa letteratura si possono trovare nell'opera fondamentale di H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11.Jh.)*, Frankfurt, Peter Lang 1982; *Id.*, *Die christliche Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (11.-13. Jh.)*, Frankfurt, Peter Lang 1991; *Id.*, *Die christliche Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.-20. Jh.)*, Frankfurt, Peter Lang 1994.

orientalista Moritz Steinschneider (1816-1907). Steinschneider, nella sua monumentale opera dedicata alla bibliografica ebraica *Jewish Literature from the Eighth to the Eighteenth Century*, inserisce un'importante annotazione sul termine ebraico usato per identificare la letteratura polemica<sup>13</sup>. Il sostantivo ebraico utilizzato per riferirsi a questo genere di testi polemici è *vikkuaḥ* (ויכוח)<sup>14</sup>, reso in italiano con 'disputa' o 'controversia'. Il termine è spesso usato anche come titolo generico per le opere polemiche, assieme all'altrettanto frequente *niṣṣaḥon* (ניצחון)<sup>15</sup>, il quale ha pressoché lo stesso significato, ma è traducibile anche con il termine 'vittoria'<sup>16</sup>. Una prova della diffusione di queste designazioni si trova, per esempio, nella *Bibliotheca Judaica Antichristiana* di Giovanni Bernardo De Rossi (1742-1831). Nell'opera derossiana troviamo almeno venti opere indicizzate sotto questi e analoghi titoli<sup>17</sup>. Nel corso di questa trattazione si preferirà il termine *Sifrut ha-vikkuaḥ* per

<sup>13</sup> Vd. M. Steinschneider, *Jewish literature from the eighth to the eighteenth century*, London, Longman, Brown, Green, Longmans, & Roberts 1857, pp. 122-131 (voce: *Polemics*) e, nello specifico, la nota 25 a p. 317.

<sup>14</sup> Vd. J. Knaani, *Oṣar ha-Laṣon ha-Ivrit*, Jerusalem, Masada 1961, vol. 3, p. 967: "פולמוס, משא ומתן עיוני, חליפת; דברים בענינים שונים: ויכוח ותורני עם הפילוסוף"; A. Even-Shoshan, *Milon Even Šošan ha-Merukaz*, Jerusalem, Magnes Press 2010, p. 262: "חילפת דברים בין אנשים בעלי דעות שונות בענין מסים, פלמוס, טענות ומענות".

<sup>15</sup> vd. J. Knaani, *Oṣar ha-Laṣon ha-Ivrit*, op. cit., 1969, vol. 11, pp. 3788-3789: "התגברות על האויב" (sopraffazione del nemico); A. Even-Shoshan, *Milon Even Šošan ha-Merukaz*, op. cit., p. 645: "התגברות על" (sopraffazione del nemico o del rivale); Cfr. anche W. Horbury, *Jews and Christians in Contact and Controversy*, Edinburgh, T&T Clark 1998, p. 38

<sup>16</sup> J. C. Wagenseil, per esempio, traduce il termine '*Niṣṣaḥon*' del *Sefer Niṣṣaḥon* con 'vittoria' (*Librum Victoriam*) nella sua opera *Tela Ignea Satanae*. M. Steinschneider dichiara che in questo contesto il significato è però 'polemica', vd. D. Berger, *The Jewish Christian Debate*, op. cit., p. 233. Vd. I. Loeb, "La Controverse Religieuse entre les Chrétiens et les Juifs au Moyen Age", in *Revue d'Historie des Religions* 17/(1888), pp. 311-337 e in particolare p. 329, nota 5; J. Rosenthal ci informa che il *Sefer Yosef ha-Meqanne* è stato trasmesso anche sotto i nomi di *Tešuvot ha-Minim* e *Niṣṣaḥon*, vd. J. Rosenthal, "On 'Sefer Yosef ha-Meqanne'", in *Immanuel* 2/(1973), pp. 68-72, in particolare p. 68.

<sup>17</sup> Vd. J. B. De Rossi, *Bibliotheca Judaica Antichristiana, qua editi et inediti Jadaeorum adversus christianam religione libri recensentur*, Parma, Ex Regio Typographeo 1800. Vd. n. 3, *Vikkuaḥ ha-Dat*, Abraham ben Chasdai, n. 11, *Sefer ašer nitvakkah ym hegmon eḥad*, n. 42, *Vikkuaḥ*, Eliae de Nistratos, n. 55, *Neṣaḥ Ysra'el*, R. Jehudae filii Betzalel, n. 71, *Vikkuaḥ*, Kimhi R. David, n. 78, *Sefer Niṣṣaḥon*, Lipmanni R. Jom Tov, n. 91, *Sefer Niṣṣaḥon*, R. Matathiae, n. 92, *Vikkuaḥ*, R. Mathathiae fil. Mosis, n. 108, *Vikkuaḥ*, Nahmanide, n. 118, *Niṣṣaḥon Yašan*, n. 140, *Vikkuaḥ*, Salomonis fil. Mosis, n. 147, *Vikkuaḥ*, R. Scem Tov, n. 166, *Vikkuaḥ neged ha-Nošrim*, n. 167, 168, 169, 172, 173 *Vikkuaḥ*, n. 170 *Vikkuaḥ emunah*, n. 171 *Vikkuaḥ tešuva le-Minim*, 174,

esemplificare la letteratura polemica ebraica, dove il primo termine (ספרות) è il corrispettivo ebraico dell'italiano 'letteratura'. Inoltre, in queste pagine si userà il termine 'polemica' per esemplificare i diversi atteggiamenti critici, di matrice ebraica, nei confronti del Cristianesimo, sia diretti sia indiretti. La distinzione semantica tra 'apologetica', intesa come 'difesa', e 'polemica', intesa come 'attacco', non sarà rispettata a causa del grado di inestricabile connessione dei due aspetti nei testi della *Sifrut ha-vikkuaḥ*<sup>18</sup>. Infatti, è spesso arduo dire quando un argomento sia apologetico e quando invece sia polemico. La linea tra la posizione difensiva e quella offensiva è molto tenue e difficile da riconoscere. Come vedremo, gli scrittori ebrei che presenteremo rispondono alle argomentazioni cristiane e assumono necessariamente una posizione offensiva. Per esempio, la lettura cristologica della Bibbia ebraica, che è di fondamentale importanza per i Cristiani e per la loro dottrina, provoca la resistenza ebraica; e difendendo l'interpretazione ebraica della Scrittura inevitabilmente si attacca quella Cristiana.

---

*Vikkuaḥim*. Vd. anche le ricorrenze del termine nelle opere bibliografiche e nei cataloghi che trattano questo genere di letteratura. E.g.: M. Steinschneider, *Polemische and apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen and Juden*, Leipzig, F.A. Brockhaus 1877; G. Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, 4 voll, London, British Museum 1899, 1905, 1915, 1935; A. Marx, "The Polemical Manuscripts in the Library of the Jewish Theological Seminary of America", in I. Davidson (ed.), *Studies in Jewish Bibliography and Related Subjects in Memory of Abraham Solomon Freidus (1867-1923)*, New York, The Alexander Kohut Memorial Foundation 1929, pp. 247-278.

<sup>18</sup> W. Horbury, in riguardo a questo problema, scrive: "in what sense can this literature be called 'apologetic' or 'polemical'? These works were no doubt written in most cases with more than one end in view, and then as they circulated will have fulfilled a number of functions". W. Horbury, "Hebrew apologetic and polemical literature", in N. De Lange (ed.), *Hebrew Scholarship and the Medieval World*, Cambridge, Cambridge University Press 2001, pp. 189-209, citiamo da p. 189. Vd. *Supra*. Per una proposta su come usare i termini 'apologetica' e 'polemica' vd. H. Trautner-Kromann, *Shield and Sword, Jewish Polemics against Christianity in France and Spain from 1100-1500*, Tübingen, Mohr 1993, p. 18; Cfr. anche R. Chazan, *Fashioning Jewish Identity in Medieval Western Christendom*, New York, Cambridge University Press 2004, p. 7, nota 18.

## 1.1. Stili e modelli testuali

La *Sifrut ha-vikkuaḥ* si presenta come un *corpus* letterario non uniforme sotto diversi punti di vista<sup>19</sup>. È possibile distinguere i trattati che fanno parte di questa categoria sia attraverso la forma letteraria e lo stile, sia attraverso il contenuto argomentativo e la metodologia correlata<sup>20</sup>. Alcuni autorevoli studiosi hanno proposto classificazioni che aiutano a orientarsi nel vasto e variegato materiale a disposizione<sup>21</sup>. Per quanto riguarda i

---

<sup>19</sup> Per *corpus* letterario qui intendiamo i trattati polemici ebraici propriamente detti, appartenenti al periodo medievale. È necessario specificare che i contenuti polemici non si ritrovano solamente nelle opere ebraiche specificatamente dedicate a questo tema. Per esempio, il commentario biblico di Rashi (1035-1105) contiene obiezioni alle interpretazioni cristiane e cerca di mettere in guardia i suoi lettori dagli eretici. A tal proposito vd. J. Rosenthal, *Ha-pulmus ha-anti nošri be-Raši 'al ha-Tanak*, in S. Federbusch (ed.), *Rashi, his teaching and personality: essays on the occasion of the 850th anniversary of his death*, New York, Cultural Department of the World Jewish Congress and the Torah Culture Department of the Jewish Agency 1958, pp. 45-59 (in ebraico); E. Shereshevsky, "Rashi's and Christian Interpretations", *The Jewish Quarterly Review*, 61/1 (1970), pp. 76-86; A. Grossmann, "The Commentary of Rashi on Isaiah and the Jewish-Christian Debate", in D. Engel, L. H. Schiffman, E. R. Wolfson (eds.), *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History. Festschrift in Honor of Robert Chazan*, Leiden-Boston, Brill 2012, pp. 47-62. Cfr. anche i commentari di Abraham Ibn Ezra e di David Kimḥi, vd. J. Rosenthal, "Anti-Christian Polemic in Medieval Bible Commentaries", *Journal of Jewish Studies* 11/(1960), pp. 115-135. Anche la letteratura talmudica e midrashica contiene diversi riferimenti critici, o presunti tali, al Cristianesimo e alla figura di Gesù, i quali possono essere diretti o indiretti. Per una panoramica sull'argomento vd. R. Travers Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, London, Williams and Norgate 1903; A. Marmorstein, "The unity of God in rabbinic literature", in J. Rabinowitz, M. S. Lew (eds.), *Studies in Jewish Theology: The Arthur Marmorstein memorial volume*, London, Oxford University Press 1950, pp. 72-105; M. Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition*, op.cit.

<sup>20</sup> Per quanto riguarda lo studio dei temi ricorrenti nella *Sifrut ha-vikkuaḥ* ci sono alcune opere che trattano di specifici passaggi biblici e delle dottrine affrontate dai polemisti, come ad esempio: A. Posnanski, *Shiloh, Ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre*, Leipzig, Hinrichs 1904; A. D. Neubauer, S. R. Driver, *The Fifty-Third Chapter of Isaiah according to the Jewish Interpreters*, Oxford-Leipzig, James Parker and Co.- T. O. Weigel, 1876-7; B. Janowski, P. Stuhlmacher, *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company 2004 (ed. or.: *Der leidende Gottesknecht*, Tübingen, Mohr Siebeck 1996). Cfr. anche F. Talmage, *Disputation and Dialogue. Readings in the Jewish-Christian Encounter*, New York, Ktav Publishing House 1975.

<sup>21</sup> Per alcune proposte di catalogazione dello stile letterario vd. H. Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, op. cit., pp. 5-6; D. J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, Oxford, Littman Library of Jewish Civilization 2007, pp. 20-22 (ed. or. New York, Ktav Publishing House 1977). Vd.

modelli testuali è possibile riconoscere generi che, benché non includano la totalità delle opere a contenuto polemico, rappresentano una buona parte del *corpus*<sup>22</sup>. Proviamo a proporre qualche esempio, partendo dai resoconti delle dispute. Questi sono resi in una forma dialogica che vede impegnati i protagonisti in un dibattito, che può essere avvenuto pubblicamente o privatamente, e che può testimoniare un evento realmente accaduto, potenziale o fittizio<sup>23</sup>. Seguono i trattati che commentano passi biblici e contengono liste di *testimonia*, in cui i versetti biblici, o le singole parole, sono riportate al fine di criticare l'interpretazione avversaria e proporre l'esegesi ritenuta corretta. Lo stesso metodo può essere adottato anche per i libri del Nuovo Testamento<sup>24</sup>. Un genere molto simile è quello che propone, al posto del versetto, una specifica dottrina, spesso comunque fondata sull'interpretazione di un versetto biblico, con conseguente confutazione. Nella *Sifrut ha-vikkuaḥ* non mancano i generi poetico, epistolare, parodico, omiletico e quello dei *responsa*

---

anche la classificazione di A. Funkenstein, che però riguardo la letteratura polemica cristiana antiebraica del XII e XIII secolo. Le categorie proposte sono quattro: “1) Altercations, consisting mainly of scriptural proofs; 2) Rationalistic polemics (*sola ratione*); 3) Accusations against Talmud; 4) Attempts to prove [...] from the Jewish postbiblical literature itself [...] an implicit recognition of the messianity of Christ”, A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish history*, op. cit., p. 173.

<sup>22</sup> Una lista del *corpus* polemico ebraico si può trovare in J. Rosenthal, *Sifrut ha-vikkuaḥ ha-anti Nošrit 'ad sof ha-Me'ah ha-šmoneh-ešreh*, *Arešet* 2/(1960), pp. 130-179 (in ebraico); S. Krauss, W. Horbury, *The Jewish-Christian Controversy: From the Earliest Time to 1789*, vol. I: History, Tübingen: Mohr Siebeck 1995. P. Vd. anche: G. B. De Rossi, *Bibliotheca Judaica Antichristiana*, op. cit.; M. Steinschneider, *Polemische and apologetische Literatur*, op. cit.; G. Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts*, op. cit.; A. Marx, “The Polemical Manuscripts in the Library of the Jewish Theological Seminary of America”, in I. Davidson (ed.), *Studies in Jewish Bibliography*, op. cit., pp. 247-278.

<sup>23</sup> Per una panoramica generale sui dibattiti pubblici vd. J. Katz, *Exclusiveness and Tolerance, Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, London, Oxford University Press 1961, pp. 106-113; B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental. 430-1096*, Paris, Mouton 1960, pp. 68-75. S. Krauss, W. Horbury, *The Jewish-Christian Controversy*, op. cit., pp. 149-185. Per le dispute di Parigi, Barcellona e Tortosa vd. H. Maccoby, *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, New Jersey, Fairleigh Dickinson University Press 1982.

<sup>24</sup> Oltre ai testi evangelici, la critica si rivolge anche alle lettere neotestamentarie. Per una panoramica su alcuni aspetti del pensiero ebraico su Paolo vd. D. R. Langton, *The Apostle Paul in the Jewish Imagination. A Study in Modern Jewish-Christian Relations*, New York, Cambridge University Press 2010, in particolare pp. 26-29, dove D. R. Langton tratta della letteratura polemica ebraica. Il *Sefer Hizzuq Emunah* dedica diversi capitoli alla critica delle lettere neotestamentarie. Vd. Parte terza, capitolo 1, paragrafo: *Caratteri e intenti dell'opera*.

rabbinici<sup>25</sup>. È necessario specificare che i trattati polemici medievali sono spesso il risultato di una combinazione di questi generi e lo stesso vale per gli argomenti e le metodologie utilizzati<sup>26</sup>.

Esempi della prima tipologia sono le dispute che hanno avuto come oggetto principale il Talmud e la difesa del suo contenuto<sup>27</sup>. Tra le più importanti troviamo la ‘Disputa di Barcellona’, conosciuta sotto il nome ebraico di *Vikkuaḥ Ramban*, avvenuta nel 1236 tra Nachmanide e Fra Paolo Christiani<sup>28</sup>; la ‘Disputa di Parigi’ (*Vikkuaḥ Rabbi Yeḥie‘l mi-Pariz*), che ha visto come principali contendenti Rabbi Yeḥie‘l ben Yosef e l’apostata Nicholas Donin, nel 1240<sup>29</sup>; la ‘Disputa di Tortosa’ (*Vikkuaḥ Tortosa*) del 1413-1414 avvenuta tra i leader della comunità ebraica spagnola e Yoshua ha-Lorki, conosciuto dopo la conversione con il nome di Hieronymus de Sancta Fide<sup>30</sup>. Oltre ai resoconti di queste famose dispute, nella stessa categoria possiamo collocare i trattati che utilizzano parimenti la forma dialogica per i loro propositi: il *Sefer ha-Berit* (XII sec.) di Yosef Qimḥi; il *Milḥamot ha-Šem* (XII sec.) di Ya‘aqov ben Re‘uben; il *Sefer Ezer ha-Emunah* (XIV sec.)

---

<sup>25</sup> Per alcuni esempi sul genere omiletico e su quello dei *responsa* rabbinici vd. H. Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, op. cit., pp. 5-7.

<sup>26</sup> Per una trattazione sui temi ricorrenti nella polemica ebraica vd. H. J. Schoeps, *The Jewish-Christian Arguments: A History of Theological Conflict*, London, Faber and Faber 1963; D. J. Lasker, “Major Themes of the Jewish-Christian Debate: God, Humanity, Messiah”, in D. P. Bell (ed.), *The Solomon Goldman Lectures: Perspectives in Jewish Learnings 7*, Chicago, Spertus College of Judaica 1999, pp. 107-130.

<sup>27</sup> Vd. H. Maccoby, *Judaism on Trial*. op. cit., Il testo presenta una traduzione delle tre dispute di Parigi, Barcellona e Tortosa, corredate da un’introduzione dettagliata e da una traduzione.

<sup>28</sup> Vd. Y. Baer, “The Disputations of R. Yechiel of Paris and of Nachmanides”, *Tarbiš* 2/(5691/1930-31), pp. 172-187 (in ebraico); I. Loeb, “La Controverse de 1263 à Barcelone entre Paulus Christiani et Moïse ben Nachman”, *Revue des études juives* 15/(1887), pp. 1-18.

<sup>29</sup> Vd. Y. Baer, “The Disputations of R. Yechiel”, op. cit.; I. Loeb, “La Controverse de 1240 sur le Talmud”, *Revue des Études Juives* 1/(1880), pp. 247-261; J. Rosenthal, “The Talmud on Trial. The Disputation at Paris in the Year 1240”, *Jewish Quarterly Review* 47/1 (1956), pp. 58-76. Vd. anche l’importante saggio di P. Capelli, “Conversion to Christianity and Anti-Talmudic Criticism from Petrus Alsonfi to Nicolas Donin and Pablo Christiani”, in G. K. Hasselhoff, K. M. Stünkel (eds.), *Transcending Words. The Language of Religious Contact Between Buddhists, Christian, Jews, and Muslims in Premodern Times*, Bochum, Verlag. Dr. Dieter Winkler 2015, pp. 89-102.

<sup>30</sup> Vd. A. Posnanski, “La Colloque de Tortose et de San Matteo (7 février 1413-13 novembre 1414)”, *Revue des Études Juives* 74/(1922), pp. 17-39, 160-168; 75/(1922), pp. 74-88, 187-204; 76/(1923), pp. 37-45. Vd. *Infra*, capitolo 2, paragrafo: *Sefer Ezer ha-Emunah*.

di Moše ha-Kohen di Tordesillas e l'opera di Šem Tov Ibn Šaprut, *Even Boħan* (XIV sec.)<sup>31</sup>. Il *Milħemet Mišvah* (XIII sec.) di Me'ir ben Šime'on di Narbona rientra in parte in questa categoria, ma si presenta come un insieme di diversi stili. Infatti comprende una raccolta di dispute rese in forma di dialogo, ma presenta anche alcuni tratti del commentario biblico e del genere epistolare<sup>32</sup>.

Per quanto riguarda il secondo sotto-genere i commenti alle pericopi bibliche sono spesso disposti sulla base dell'ordine proprio del testo. Fra le opere che ricorrono a questo approccio, è possibile distinguere due tipologie: la prima presenta una discussione di alcune pericopi della Bibbia ebraica o del Nuovo Testamento; mentre la seconda presenta una dottrina che si fonda su un verso biblico. Entrambe le tipologie fanno seguire all'interpretazione cristiana del passo o della dottrina una confutazione argomentata. Alcuni esempi della prima tipologia si possono trovare negli scritti di David Qimħi conosciuti sotto il titolo di *Tešuvot Radaq la-Nošrim* (XIII sec.)<sup>33</sup>, nell'opera anonima *Sefer Niššħon Yašan* (XIII sec.), nel *Sefer Yosef ha-Meqanne* (XIII sec.) di Yosef ben Natan Offițial<sup>34</sup>, e nel libro di Yom Tov Lipman Mühlhausen, *Sefer Niššħon* (XIV sec.)<sup>35</sup>, oltre che nel *Sefer Hizzuq Emunah* (XVI sec.) di Yišħaq ben Avraham Troqi. Alcune opere che trattano specifiche

---

<sup>31</sup> Per le annotazioni bibliografiche di questi trattati vd. *Infra*.

<sup>32</sup> Vd. S. Stein, *Jewish-Christian Disputations in Thirteenth-Century Narbonne: Inaugural Lecture Delivered at University College London, 22 October 1964*, London, Lewis 1969; R. Chazan, *Daggers of Faith: Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response*, Berkeley, University of California Press 1989, pp. 39-44 e pp. 49-69.

<sup>33</sup> Questo testo fa parte del commentario di D. Qimħi ai Salmi. Vd. F. Talmage, "R. David Kimhi as Polemicist", *Hebrew Union College Annual* 38 (1967), pp. 213-235.

<sup>34</sup> Per le annotazioni bibliografiche di questi trattati vd. le pagine seguenti e le relative note.

<sup>35</sup> Vd. Y. Kaufmann, *Rabbi Yom Tov Lipman Muhlhausen: Ba'al ha-Nitsaħon, ha-ħoker veba-mekubal*, New York, Dropsie College 1926 (in ebraico); E. Kupfer, "Concerning the Cultural Image of German Jewry and its Rabbis in the Fourteenth and Fifteenth Centuries", *Tarbiš* 42/(1972), pp. 113-147 (in ebraico).

dottrine e rientrano nella seconda tipologia sono: il *Magen va-Romah* (XV sec.) di ḤaYm ibn Musa<sup>36</sup>, e il *Magen Avraham* (inizio XVI sec.) di Avraham Fariṣol<sup>37</sup>.

Alcuni esempi delle tipologie polemiche che appartengono al genere poetico, epistolare e parodico ci sono forniti dal *Zikeron Sefer Niṣṣhon* (XVI sec.)<sup>38</sup>, dal *Meakkot li-Kesil Me'ah* (XVIII sec.) attribuito ad Aharon ḤaYm Volterra<sup>39</sup>, e dal *Ahituv ve-Ṣalmon* (XV sec.) di Matityahu ben Moše ha-Yiṣhari<sup>40</sup>, per quanto riguarda la poesia; dalla lettera di Profiyat Dur'an intitolata *Al-tehi ka-avoteka* (XIV sec.) per il genere epistolare<sup>41</sup>. Nel genere parodico rientra lo scritto di Yonah Rapa, ossia la satira contro il Cristianesimo redatta nella forma di una *haggadah* di Pasqua, conosciuta sotto il nome di *Pilpul Zeman Zemanim Zemanhem* (XVIII sec.)<sup>42</sup>. Anche i racconti contenuti nelle *Toledot Yešu* sono un esempio del genere parodico, benché, per la loro particolarità, possano essere considerate un genere letterario a sé: queste storie si presentano come una sorta di contro-vangelo, in cui sono riportate le vicende della vita di Gesù in forma denigratoria e caricaturale<sup>43</sup>.

---

<sup>36</sup> Vd. D. Kauffmann, "Miktav ha-Rav ḤaYm ibn Musa", in A. H. Weiss (ed.), *Beth Talmud* 2 (1882), pp. 110-125 (in ebraico); A. Posnanski, *Shiloh*. op. cit., pp. 251-256. Cfr. anche S. Krauss, W. Horbury, *The Jewish-Christian Controversy*. op. cit., pp. 233-235; H. Trautner-Kromann, *Shield and Sword*. op. cit., pp. 174-178.

<sup>37</sup> Vd. D. B. Ruderman, *The World of a Renaissance Jew: The Life and Thought of Abraham Ben Mordecai Farissol*, Cincinnati, Hebrew Union College 1981, pp. 57-84; vd. anche: S. Krauss, W. Horbury, *The Jewish-Christian Controversy*, op. cit., pp. 176-178, 215.

<sup>38</sup> Vd. I. Davidson, "The Author of the Poem Zikheron Sefer Nizzahon", in *The Jewish Quarterly Review* 2/18/3 (1928), pp. 257-265; *Id.*, "Note on Zikheron Sefer Nizzahon", in *The Jewish Quarterly Review* 19/1 (1928), pp. 75-76; O. S. Rankin, *Jewish religious polemic of early and later centuries*, Edinburgh, University Press of Edinburgh 1956, pp. 49-85, nelle pp. 59-68 si può trovare la traduzione inglese del testo ebraico contenuto nell'edizione citata di J. C. Wagenseil.

<sup>39</sup> Vd. D. J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics*, op. cit., p. 18.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 15. Vd. anche B. Netanyahu, *The Marranos of Spain: From the Late 14th to the Early 16th Century, According to Contemporary Hebrew Sources*, Ithaca, Cornell University Press 1999, pp. 127-128 (ed. or. New York, American Academy for Jewish Research 1966).

<sup>41</sup> Per le annotazioni bibliografiche su Profiyat Dur'an e le sue opere vd. *Infra*, capitolo 2, paragrafo: *Kelimat ha-Goyim*.

<sup>42</sup> Vd. G. S. Belasco, *Jonah Rapa. Pilpul al zeman, zemanim, zemanhem*, London Jacobs 1908 (in ebraico); I. Davidson, *Parody in Jewish Literature*, New York, The Columbia University Press 1907, pp. 153-167.

<sup>43</sup> Vd. lo studio classico e indispensabile di S. Krauss, *Das Leben Jesu nach juedischen Quellen*, Berlin, S. Calvary 1902, oltre alle importanti ricerche contenute nei seguenti testi: R. Di Segni, *Il Vangelo del Ghetto*, Roma, Newton Compton 1985; P. Schäfer, M. Meerson, Y. Deutsch, *Toledot Yesu ("The Life Story of Jesus")*

## 1.2. Generi argomentativi e strategie metodologiche

Le categorie argomentative usate dai polemisti nelle loro opere anticristiane si possono riassumere in alcuni tratti tipici, che rispecchiano l'approccio metodologico dei loro autori, come ha illustrato esemplarmente lo studioso D. J. Lasker<sup>44</sup>. Questi autori affrontano e criticano le dottrine cristiane tramite argomenti che possiamo classificare come esegetici, storici e razionali.

Gli argomenti esegetici si possono distinguere a loro volta secondo il testo usato per la critica o la difesa, ossia: la Bibbia ebraica, il Nuovo Testamento e il Talmud. La Bibbia ebraica è comprensibilmente la fonte letteraria più sfruttata nella polemica ebraico-cristiana, poiché il testo biblico differisce sia per la parte prettamente testuale (e.g. testo masoretico ebraico e Vulgata cristiana)<sup>45</sup>, sia per la parte esegetica e interpretativa. Le divergenze su questo ultimo aspetto toccano diversi punti, in quanto Ebrei e Cristiani non concordano sul metodo interpretativo (e.g. letterale e allegorico), sull'atteggiamento riguardo ai *loci classici* dell'identificazione del Messia con Gesù di Nazareth (e.g.: *Is* 7, 14; 53, etc.) e persino in relazione ad alcune parole specifiche (e.g.: *almah*, *šiloh*, *avdi*, etc.). Il Nuovo Testamento, come vedremo, è usato soprattutto per evidenziare la contraddittorietà e l'inconsistenza dei racconti evangelici, le caratteristiche umane di Gesù e l'ignoranza degli evangelisti in materia biblica. Un'altra fonte di argomenti proviene dalla possibilità di rimproverare la morale e l'etica cristiane contemporanee, poiché esse non corrispondono a ciò che è predicato dai testi normativi del Cristianesimo: questo diventa uno strumento polemico usato per screditare i Cristiani sulla base della loro incoerenza e incapacità di seguire le norme

---

*Revisited*, Tübingen, Mohr Siebeck 2011; M. Meerson, P. Schäfer, *Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus. Two Volumes and Database. Vol. I: Introduction and Translation. Vol. II: Critical Edition*, Tübingen, Mohr Siebeck 2014; T. Murcia, *Jésus dans le Talmud et la littérature rabbinique ancienne*, Turnhout, Brepols 2014.

<sup>44</sup> Per questa classificazione seguiamo la proposta di D. J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics*, op. cit., pp. 3-11, ma con qualche variazione e aggiunta.

<sup>45</sup> Per esempio, Yosef Qimḥi (*Sefer ha-Berit*) e Profiyat Dur'an (*Kelimat ha-Goyim*), come vedremo, criticano Girolamo e la sua traduzione. Nel *Kelimat ha-Goyim*, Profiyat Dur'an dedica un intero capitolo agli errori di Girolamo.

trasmesse negli stessi testi neotestamentari. L'impiego del Talmud nella produzione polemica ebraica presenta caratteristiche peculiari, in quanto, a differenza dei testi succitati, non è riconosciuto dai Cristiani come fonte normativa. Il ricorso al Talmud è quindi quasi sempre limitato alla necessità di difenderlo dagli attacchi cristiani, che vedono in esso un insieme di blasfeme offese contro Gesù e la religione cristiana; e in altri casi, una prova della messianicità di Gesù<sup>46</sup>.

Gli argomenti storici rappresentano un'altra categoria usata dai polemisti e si basano per lo più sui fatti della realtà concreta. Alla base delle accuse cristiane si trova spesso la responsabilità dello stato in cui versano gli Ebrei: la lunga durata dell'esilio e le sofferenze correlate. Le vicissitudini del popolo ebraico, lungi dall'essere stabilite dal caso, sono regolate da Dio: le circostanze storiche sono interpretate come manifestazione di una volontà divina. Basti pensare alla questione dell'esilio adottata dai Cristiani come prova tangibile del rifiuto di Dio nei confronti di Israele a favore del nuovo popolo eletto. Alcuni polemisti affrontano l'accusa del rifiuto di Dio portando come prova storica, assunta appunto dalla realtà concreta, la situazione di prosperità dei paesi musulmani e, così facendo, scoraggiano la semplicistica equazione avanzata dai Cristiani<sup>47</sup>, mentre altri addebitano le circostanze di sofferenza ai peccati commessi dagli Ebrei, tra cui l'apostasia<sup>48</sup>.

Le dimostrazioni speculative e razionali appartengono alla terza categoria argomentativa utilizzata nelle polemiche anticristiane. Questa può essere suddivisa in deduzioni che si basano sul senso comune e spiegazioni che attingono alla riflessione

---

<sup>46</sup> Esempi della lettura cristologica del Talmud provengono da Alano di Lilla (c. 1125/1130-1203), il quale nella sua opera *De fide catholica. Contra haereticos, Valdenses, Iudaeos et paganos* sostiene, probabilmente per la prima volta, che il Talmud contiene passaggi a supporto della fede cristiana. Anche Pablo Christiani (Disputa di Barcellona - 1163) sostiene la presenza di prove cristologiche nel Talmud. Simili argomenti sono stati avanzati successivamente da Raimondo Martini (c. 1215-1285), da Abner di Burgos (1270-1348) e da Hieronymus de Sancta Fide (Disputa di Tortosa - 1413-1414). Vd. A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, op. cit., pp. 196-198; D. Berger, "How, when, and to what Degree Was the Jewish-Christian Debate Transformed in the Twelfth and Thirteenth Centuries?", in E. Baumgarten, J. D. Galinsky (eds.), *Jews and Christians in Thirteenth-Century France*, New York, Palgrave Macmillan 2015, pp. 123-137.

<sup>47</sup> Riportiamo un esempio per tutti: Il *Sefer Hizzuq Emunah* usa questo strumento argomentativo per sconfiggere l'interpretazione cristiana secondo la quale le condizioni di prosperità della nazione cristiana sarebbero il segno dell'elezione divina, ma l'argomento non è nuovo. Vd. S. Screinher, "Vom Sinn des Exils. Anmerkungen zu Isaak von Trokis Deutung der 'galut'", *Judaica* 55/(1999), pp. 34-50.

<sup>48</sup> Vd. *Infra*, soprattutto le prefazioni delle opere che presenteremo nel secondo capitolo.

filosofica<sup>49</sup>, intesa come il risultato di un ragionamento logico o metafisico, applicato a concetti teologici. L'elemento fondamentale di questa categoria riguarda l'illogicità e la contraddittorietà delle dottrine cristiane della Trinità, dell'Incarnazione e della verginità mariana, per proporre solo qualche argomento. Per esempio, la concezione trinitaria è combattuta dai polemisti tramite la dimostrazione dell'impossibilità di considerare Dio come trino e la necessità di mantenere l'unicità e l'unità di Dio, senza le implicazioni filosofiche che il concetto trinitario necessariamente recherebbe con sé (e.g. considerazioni sulla 'materia' e sugli attributi divini)<sup>50</sup>.

Le categorie che abbiamo presentato servono per orientarsi nel muliforme insieme della *Sifrut ha-vikkuaḥ*, ma non rispecchiano un ordine definito e compatto. Molte opere usano differenti strategie argomentative e mescolano stili e metodi molteplici per raggiungere il loro obiettivo. Come per i generi letterari presentati prima, si tratta dunque di tipologizzazioni che non vanno considerate affatto rigide.

## Capitolo 2. La figura di Gesù nella *Sifrut ha-vikkuaḥ* medievale

*Was Jesus of Nazareth the Messiah  
foretold by the Hebrew prophets or he was not?  
In a sense, the rest is commentary*<sup>51</sup>.

Nella *Sifrut ha-vikkuaḥ* la relazione di Gesù con l'Ebraismo è definita fondamentalmente da due problemi: la sua attitudine nei confronti della legge ebraica e la

---

<sup>49</sup> Per comprendere la differenza tra la deduzione fondata sul senso comune e quella fondata sulla riflessione filosofica vd. l'esempio proposto da D. J. Lasker, basato sulla critica ebraica alla teoria dell'incarnazione, D. J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics*, op. cit., pp. 9-10.

<sup>50</sup> Per un quadro dettagliato sulle strategie polemiche che hanno come oggetto la dottrina cristiana della Trinità vd. *Ibidem*, pp. 45-104.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. xxvii.

sua divinità. Secondo la visione cristiana, il carattere divino di Gesù è intrinsecamente connesso al suo carattere escatologico e messianico, che a sua volta rientra nel più ampio quadro delle attese salvifiche del popolo ebraico. Il ‘commentario’ di cui ci parla lo studioso D. J. Lasker nell’epigrafe sopra riportata può essere in qualche modo identificato con i secoli di discussione polemica di cui daremo un saggio in queste pagine<sup>52</sup>. Qui la questione centrale, che unisce e divide contemporaneamente Ebrei e Cristiani, ruota intorno alla figura messianica, che include di riflesso l’aspetto divino di Gesù di Nazareth da una parte e l’aspetto umano dall’altra. La divinità di Gesù, la sua auto-comprensione, la sua percezione come Dio e come Messia rappresentano temi centrali e imprescindibili su cui si concentrano le strategie polemiche ebraiche. Come vedremo, è partendo da queste basi che la *Sifrut ha-vikkuaḥ* costruisce l’armamentario per screditare la dottrina cristiana, ribadendo in maniera decisa anche la centralità e l’immutabilità della legge mosaica, della Torah, confermata spesso dalle stesse parole e azioni di Gesù e dei suoi primi seguaci.

È noto come entrambe le questioni succitate (la divinità di Gesù e la questione sulla Torah) siano cruciali per il Cristianesimo, per l’elaborazione della sua dottrina e della sua teologia. La divinità di Gesù, il suo rapporto diretto con Dio e la Torah rappresentano temi fondamentali. La dottrina dell’incarnazione (lat. *incarnatio*, gr. ἐνανθρώπησις o ἐνσάρκωσις) è il processo secondo il quale Dio è divenuto uomo in Gesù di Nazareth (*Immanuel*: ‘Dio con noi’), entrando nel mondo per salvare i peccatori (*Mt* 1, 23; 28, 20). Questa teoria ha occupato un posto centrale nelle discussioni teologiche sin dagli albori, divenendo un punto fondamentale della successiva sistematizzazione dottrinale<sup>53</sup>. La questione dell’autocomprensione è collegata alla divinità di Gesù, alla consapevolezza della sua messianicità e della sua missione. Anche la percezione che Gesù ha di se stesso come Dio e/o Messia/Cristo (ossia ‘unto’) ricopre nella teologia cristiana una componente decisiva, anche attraverso la considerazione dei cosiddetti titoli cristologici (e.g. ‘Figlio

---

<sup>52</sup> La letteratura ebraica polemica che si prenderà in considerazione non comprende altre forme di produzione letteraria ebraica con accenti polemicisti anticristiani. Vd. *Supra*, capitolo 1.

<sup>53</sup> E.g. le discussioni nel Concilio di Nicea (325 e.v.), di Costantinopoli I (381 e.v.), di Efeso (431 e.v.), di Calcedonia (451 e.v.) e di Costantinopoli III (680-681 e.v.). Per un approfondimento vd. F. Malmberg, “Incarnazione”, in H. Fries (a cura di), *Dizionario Teologico*, Brescia, Queriniana 1966, vol I, pp. 84-93; G. Mazza, “Incarnazione”, in R. Penna, G. Perego, G. Ravasi (a cura di), *Temi teologici della Bibbia*, Milano, Edizioni San Paolo 2010, pp. 680-688.

dell'uomo', 'Figlio di Dio') utilizzati nel Nuovo Testamento<sup>54</sup>. Nella letteratura polemica anticristiana, va da sé che dimostrare l'impossibilità di un Gesù divino, di un Dio fatto uomo, di un Dio con caratteristiche umane o di un Dio che non sa di esserlo, diventa uno strumento insostituibile. D'altra parte, la questione della durata e della validità della legge mosaica è collegata al suo superamento a favore della nuova legge, identificata con il Nuovo Testamento, il nuovo patto che sostituisce il vecchio e di cui Gesù è il mediatore<sup>55</sup>. Se il tema della 'nuova alleanza' è fondamentale per la teologia cristiana, lo è allo stesso modo per la *Sifrut ha-vikkuah*. Questo rappresenta uno dei diversi punti su cui gli Ebrei sono stati spesso obbligati a confrontarsi per difendere la loro posizione, e in particolar modo quando sono stati accusati di non aver accolto Gesù, il suo messaggio e la sua nuova Torah, la quale avrebbe sostituito la prima, quella mosaica. Tra le conseguenze della nuova legge, che sottintende una 'nuova alleanza', rientra anche quella che riguarda il 'nuovo popolo', quello cristiano, il *Verus Israel*, a scapito di quello ebraico originario, che diviene una sorta di popolo superato e rifiutato, che sconta anche con l'esilio (*galut*) la supposta colpa di non aver accolto, o addirittura di aver ucciso, il Messia<sup>56</sup>.

I polemisti ebrei si sono quindi serviti del Nuovo Testamento come strumento polemico, utilizzando le scritture cristiane per sovvertire e criticare alcuni assunti base sui cui poggia il loro impianto teologico e religioso. L'importanza della conoscenza delle Scritture e del pensiero cristiani rappresenta quindi un passaggio obbligato per una difesa

---

<sup>54</sup> E.g. Concilio di Calcedonia (451 e.v.). Per una visione generale vd. J. R. Geiselman, "Gesù Cristo", in H. Fries (a cura di), *Dizionario Teologico*, op. cit. pp. 676-714, in particolare pp. 687-693; A. P. Tarrech, "Gesù Cristo", in R. Penna, G. Perego, G. Ravasi (a cura di), *Temi teologici della Bibbia*, op. cit. pp. 541-554, in particolare pp. 548-549. Vd. l'ottimo lavoro di L. Arcari, *Visioni del figlio dell'uomo nel Libro delle Parabole e nell'Apocalisse*, Brescia, Morcelliana 2012.

<sup>55</sup> Vd. J. Haspecker, "Alleanza" in H. Fries (a cura di), *Dizionario Teologico*, op. cit., pp. 40-49, in particolare pp. 46-49; A. Wénin, "Alleanza", in R. Penna, G. Perego, G. Ravasi (a cura di), *Temi teologici della Bibbia*, op. cit., pp. 23-31, in particolare pp. 30-31.

<sup>56</sup> Per un interessante e utile studio sul tema del *Verus Israel* nella controversia ebraica-cristiana vd. P. Bobichon, "Le thème du «Verus Israel». Est-il constitutif de la controverse entre christianisme et judaïsme?", in *Annali di Storia dell'esegesi*, 22/2 (2005), pp. 421-444. Vd. anche P.C. Bori, "Immagini e stereotipi del popolo ebraico nel mondo antico: asino d'oro, vitello d'oro", in M. Brunazzi, A.M. Fubini (a cura di), *Ebraismo e antebraismo: immagini e pregiudizio*, Firenze, Giuntina 1989, pp. 149-160; P. Stefani, *L'antigiudaismo: Storia di un'idea*, Roma-Bari, Laterza 2004, pp. 135-203; D. Nirenberg, *Anti-Judaism: The Western Tradition*, New York-London, W. W. Norton & Company 2013.

efficace. La conoscenza dei Vangeli e degli altri scritti neotestamentari è nutrita dal bisogno di fornire una versione e una interpretazione ebraica utile alla difesa o all'attacco, partendo proprio dalla stessa base usata dai Cristiani per costruire la propria dottrina e spesso utilizzata per criticare e biasimare gli Ebrei. Questo processo ha incoraggiato una conoscenza sempre più dettagliata e un ricorso sempre più fitto, da parte ebraica, alle fonti cristiane ed evangeliche<sup>57</sup>. Per esempio, le prime versioni ebraiche del Vangelo di Matteo si trovano nelle opere polemiche, come per esempio nel *Sefer Milḥamot ha-Šem* e in *Even Boḥan*, come vedremo più avanti.

## 2.1. I testi

In questo capitolo si presenteranno alcuni trattati polemici ebraici che, nella loro più ampia strategia polemica, hanno affrontato i temi del rapporto di Gesù con la legge mosaica e della divinità attribuitagli dai Cristiani. Nella selezione sono state privilegiate le opere che presentano un impiego più o meno esteso della letteratura evangelica, cercando di fornire esempi da diverse aree geografiche e da un ampio arco temporale. I testi polemici che non ricorrono massicciamente al Nuovo Testamento, ma che in qualche modo includono i racconti evangelici nel loro armamentario polemico, saranno citati in nota ma non analizzati in maniera approfondita. Scriviamo queste pagine consapevoli che esistono altri testi che sono interessanti per l'impiego diretto o indiretto che fanno del Nuovo Testamento, ma la necessità di delimitare il campo di ricerca ha imposto delle scelte<sup>58</sup>.

I testi polemici medievali scelti fra quelli che precedono il *Sefer Hizzuq Emunah*, al fine di comprendere le differenze e le analogie tematiche e metodologiche e di illustrare il ricorso ai Vangeli nella strategia polemica della *Sifrut ha-vikkuaḥ*, sono i seguenti:

*Sefer Nestor ha-Komer*

IX sec. Nord Spagna o Sud Francia  
(Siria o Iraq)

---

<sup>57</sup> Vd. la riflessione di D. J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics*, op. cit., pp. xxiv-xxvi.

<sup>58</sup> Per esempio, il già citato lavoro di Leone Modena, composto dopo il nostro testo, restituisce un'immagine di Gesù oltremodo interessante. Vd. *Supra*, *Introduzione*.

*(Qiṣṣat Mujādalat al-Usquf)*

<i>Sefer ha-Berit</i>	XII sec.	Sud Francia
<i>Sefer Milḥamot ha-Šem</i>	XII sec.	Nord Spagna o Sud Francia
<i>Sefer Yosef ha-Meqanne</i>	XIII sec.	Francia
<i>Sefer Niṣṣhon Yašan (o Vetus)</i>	XIII sec.	Germania
<i>Sefer Ezer ha-Emunah</i>	XIV sec.	Spagna
<i>Even Boḥan</i>	XIV sec.	Spagna
<i>Kelimat ha-Goyim</i>	XIV sec.	Spagna

Il primo testo preso in esame è il trattato composto in giudeo-arabo nella metà del IX secolo, il *Qiṣṣat Mujādalat al-Usquf* e in particolare la sua traduzione in ebraico, conosciuta con il titolo di *Sefer Nestor ha-Komer* (XII sec.). Il secondo testo è il *Sefer ha-Berit* redatto in Francia da Yosef Qimḥi, mentre il terzo è il *Sefer Milḥamot ha-Šem*, composto nel nord della Spagna o in Francia da Ya‘aqov ben Re‘uben. Il *Sefer ha-Berit* e il *Sefer Milḥamot ha-Šem* condividono un importante primato: sono i primi testi polemici, pressoché contemporanei (XII sec.), composti in contesto europeo. Il quarto testo è il *Sefer Yosef ha-Meqanne* (XIII sec.) redatto da Yosef ben Natan Offiṣial, il quale si presenta come una collezione di materiali provenienti dagli ambienti provenzali. Il testo successivo è molto simile ed è conosciuto con il titolo di *Sefer Niṣṣhon Yašan*, ma anche con il nome di *Sefer Niṣṣhon Vetus*<sup>59</sup>. Quest’ultimo è una collezione di materiali diversi, ma provenienti dalla Germania e raccolti anonimamente nel XIII secolo. Gli ultimi tre testi analizzati provengono dalla Spagna e sono stati redatti nel corso del XIV secolo: il *Sefer Ezer ha-Emunah*, composto dal rabbino spagnolo Moše ha-Kohen di Tordesillas sulla base di una disputa avvenuta pubblicamente, l’*Even Boḥan* di Šem Tov Ibn Šaprut, che contiene una versione pressoché completa del Vangelo di Matteo, e il *Kelimat ha-Goyim* di Profiyat Dur‘an, che presenta un’interessante metodologia storica.

---

<sup>59</sup> La parola latina *vetus* è il corrispettivo latino dell’ebraico *yašan* (vecchio). L’aggiunta di questo aggettivo serve per distinguere questo trattato dall’opera omonima successiva redatta da Rabbi Yom Tov Lipmann Mühlhausen.

I trattati polemici selezionati saranno introdotti da una breve annotazione biografica e da alcuni rimandi al contesto culturale da cui sono emersi, mentre in nota saranno fornite le indicazioni per approfondire entrambi i temi. Un grande interesse è stato accordato alle prefazioni dei testi che, quando presenti, ci introducono al contesto dell'autore e ci presentano le motivazioni per cui hanno intrapreso la stesura. Inoltre, sulla base delle caratteristiche e della struttura dei testi, ogni trattato sarà accompagnato da una tabella, che presenterà una panoramica delle tematiche trattate nell'intero testo, o in parti selezionate, con speciale riguardo al ruolo della letteratura evangelica.

### 2.1.1. *Sefer Nestor ha-Komer (Qišṣat Mujādalat al-Usquf)*

Il primo trattato ebraico anticristiano giunto fino a noi è il *Qišṣat Mujādalat al-Usquf* (reso in italiano con 'Il resoconto della disputa del prete'), una dissertazione anonima risalente alla metà del IX secolo<sup>60</sup>, composta in giudeo-arabo in aerea islamica<sup>61</sup>. Il contesto della composizione è da rintracciare nelle aree sottoposte al controllo islamico durante il primo secolo della cosiddetta 'epoca d'oro' del califfato abbaside, in cui gli Ebrei godevano di uno *status* sociale relativamente vantaggioso, poiché era loro permesso di professare la loro religione e di organizzare in maniera autonoma la comunità. Gli Ebrei, così come i

---

<sup>60</sup> Vd. D. J. Lasker, S. Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest. Qiṣṣat mujādalat al-usquf and Sefer Nestor ha-komer*, Jerusalem, Ben-Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East 1996, vol. I, p. 19. Il primo volume comprende un'introduzione e una traduzione in inglese con note, mentre il secondo volume contiene un'introduzione in ebraico e l'edizione critica delle versioni giudeo-araba ed ebraica (da qui in poi, questa sarà l'edizione di riferimento). L'opera è stata tradotta in spagnolo da C. Del Valle Rodriguez, *El libro de Néstor el Sacerdote*, Madrid, Aben Ezra Ediciones 1998. Un'agevole sintesi introduttiva al *Qišṣat/Nestor* è stata fornita da R. Chazan, *Fashioning Jewish Identity*, op. cit., pp. 84-86. Vd. anche S. Krauss, W. Horbury, *The Jewish-Christian Controversy*, op. cit., pp. 236-238.

<sup>61</sup> Sulla produzione di testi polemici ebraici anticristiani in contesto musulmano vd. H. Lazarus-Yafeh, "Od al ha-Pulmus ha-Yehudi-Noṣri ve-meqorotav ha-Muslimiyim", *Pe'amim: Studies in Oriental Jewry*, 61/(1994), pp. 49-56 (in ebraico); D. J. Lasker, "The Jewish Critique of Christianity under Islam in the Middle Ages", in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 57, 1990-1991, pp. 121-153; *Id.*, "Ha-Pulmus ha-Yehudi-Noṣri ve-meqorotav be-arazṣot ha-Isl'am", in *Pe'amim: Studies in Oriental Jewry*, 57/(1993), pp. 4-16 (in ebraico).

Cristiani, potevano infatti approfittare delle concessioni derivanti dalla regolamentazione riservata agli abitanti non musulmani (*dhimma*), ossia alla ‘Gente del Libro’ (*Ahl al-Kitab*)<sup>62</sup>. La conoscenza mostrata dall’autore in merito alle opere cristiane e alle spaccature interne al Cristianesimo ci porta a pensare che egli, o il collettore, vivesse in un vivace ambiente di scambi e scontri culturali, oltre ad avere una certa familiarità con le tradizioni polemiche musulmane anticristiane e con materiali vicini agli ambienti del Cristianesimo siriano<sup>63</sup>. Il testo non ci dà notizie sul luogo preciso della stesura, né le informazioni testuali interne o quelle paratestuali ricavabili dai diversi manoscritti esistenti ci permettono di ricavarne la provenienza con precisione. Gli studiosi D. J. Lasker e S. Stroumsa propongono, come luogo di composizione del testo originario, i territori della Siria o dell’Iraq<sup>64</sup>. Questa opera fu poi tradotta in ebraico nel corso del XII secolo e da allora è conosciuta anche con il titolo di *Sefer Nestor ha-Komer* (‘Il libro di Nestor il prete’). Il *Sefer Nestor ha-Komer* è stato utilizzato da Ya‘aqov ben Re‘uben nel suo *Sefer Milḥamot ha-Šem*, raggiungendo quindi il contesto cristiano del nord della Spagna o del sud della Francia<sup>65</sup>. Le notizie sull’operazione di traduzione sono anch’esse incerte, ma si può supporre che il *Qiṣṣat* sia stato tradotto durante la fase di transizione che ha accompagnato gli Ebrei andalusi verso la Spagna cristiana o la Provenza<sup>66</sup>.

---

<sup>62</sup> Vd. B. Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton, Princeton University Press 2014, pp. 3-66, in particolare pp. 14-28 (ed. or. Princeton, Princeton University Press 1984). Per ulteriori informazioni sugli Ebrei in contesto islamico vd. l’ottima opera bibliografica preparata da M. A. Gallego, H. Bleaney, P. García Suárez (eds.), *Bibliography of Jews in the Islamic World*, Leiden Brill 2010. Per i temi specifici e le personalità legate a questo fiorente contesto Cfr. anche N. A. Stillman, P. I. Ackerman-Lieberman, Y. Ayalon (eds.), *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, 5 vols., Brill, Leiden 2010.

<sup>63</sup> Vd. D. J. Lasker, S. Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest.*, op. cit., vol. I, pp. 19-22.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>65</sup> Vd. *Infra* per il *Sefer Milḥamot ha-Šem*. Vd. anche D. J. Lasker, “The Jewish Christian Debate in Transition: From the Lands of Ishmael to the Land of Edom”, in B. H. Hary, J. L. Hayes, F. Astren (eds.), *Judaism and Islam: Boundaries, Communication, and Interaction – Essays in Honor of William M. Brinner*, Leiden, Brill 2002, pp. 53-65.

<sup>66</sup> Vd. D. J. Lasker, S. Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest.*, op. cit., vol. I, pp. 27-29. Sullo spostamento degli Ebrei verso questi territori vd. *Infra*.

Il testo si presenta come una lettera scritta da un ex prete convertito all'Ebraismo, il cui intento è spiegare ai suoi precedenti correligionari le motivazioni che lo hanno portato alla conversione<sup>67</sup>. A questo proposito, nell'introduzione si legge:

זה ספר נסתור הכומר אשר אהב את י"י בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאודו. ויתעב את אמונת הערלים [...]. ויבחר בחיי העולם הבא כי היה איש חכם במקרא. ויאר אלהים את עיניו ויבא בדת יהודית וימל בשר ערלתו. ולא עשה כן עד אשר נשא ונתן עם כל חכם שבערלים וכל המבין בספריהם. וגם איגרות שלח אל כל חכמי הגוים. וגם הם שלחו אליו ויבן וידע את כל טעותן והחושך אשר היה בו. אז כתב איגרת וישלחה אל כומר אחד בחרו להם הערלים לישא וליתן עמו<sup>68</sup>.

Questo è il libro di Nestor il Prete, che amò Dio con tutto il suo cuore, con tutta la sua anima e con tutta la sua forza (Cfr. *Deuteronomio* 6,5). Egli detestò la fede degli incirconcisi [...]. Egli scelse la vita eterna, poiché fu un uomo ben versato nella Scrittura. Dio illuminò i suoi occhi (Cfr. *Ezra* 9, 8), ed egli si convertì alla religione ebraica, e circoncise la carne del suo prepuzio (Cfr. *Genesi* 17, 23). Egli non fece questo fino a quando non discusse con ogni saggio degli incirconcisi e con ognuno che avesse capito i loro libri. Inoltre, inviò delle lettere ad ogni saggio degli incirconcisi; e anche loro le mandarono a lui. Egli capì e comprese tutti i loro errori e le loro oscurità in cui egli era (prima della conversione). Quindi, egli scrisse una lettera e la mandò a un prete che era stato scelto dagli incirconcisi per discutere con lui<sup>69</sup>.

Tenendo conto che la forma espistolare potrebbe derivare anche o soprattutto da esigenze retoriche, possiamo supporre che il testo sia stato composto in un *milieu* religioso in cui i Cristiani e gli Ebrei si scontravano su questioni dottrinali e scritturistiche. Inoltre, a differenza di alcune opere che vedremo successivamente, l'intento sotteso alla stesura non sembra riguardare la difesa dal proselitismo cristiano. I temi del libro avranno una eco importante nella cristianità europea, come dimostra già nel 1170 la menzione fatta da Ya'aqov ben Re'uben nel *Milhamot ha-Šem* della versione ebraica del *Qiṣṣat* e la stessa

---

<sup>67</sup> Non è escluso che la forma della lettera sia un espediente letterario. La potenza persuasiva di un ex prete convertito potrebbe essere una delle motivazioni che hanno orientato questa scelta. Per esempio, Ya'aqov ben Re'uben, che utilizza il *Qiṣṣat/Nestor* nel suo *Milhamot ha-Šem*, è colpito dal fatto e lo sottolinea. Vd. J. Rosenthal, *Milhamot ha-Šem, Ya'aqov ben Re'uben*, Jerusalem, Mossad ha-Rav Kook 1963, pp. 154-156 (in ebraico). Inoltre, esistono diverse polemiche che usano l'epistola per questioni legate alla circolazione del testo.

<sup>68</sup> D. J. Lasker, S. Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest*, op. cit., vol. II, p. 95;

<sup>69</sup> Le traduzioni, da qui in poi, sono mie.

esistenza del *Sefer Nestor ha-Komer*<sup>70</sup>. Per dare un saggio della varietà degli argomenti trattati nel testo, in cui è possibile scorgere diversi raggruppamenti tematici, si proporrà di seguito una panoramica sui temi presenti.

I curatori dell'edizione critica del *Qisṣat/Nestor*, D. J. Lasker e S. Stroumsa, descrivono il *Qisṣat/Nestor* in maniera concisa e convincente come “a compilation of arguments against Christianity, which are tied together into a more or less coherent treatise by a frame story and connecting lines”<sup>71</sup>. I gruppi tematici sono introdotti da alcune formule fisse, come ... ותמיהה אני עליך איך לא תתבייש ל... (Io mi chiedo come non ti vergogni a...); e והלא ... תדע כי... (forse non sai che...), e ognuno affronta una questione differente contro il Cristianesimo, la sua dottrina e Gesù<sup>72</sup>. Sulla base dell'analisi condotta dai succitati autori, la seguente tabella riporta una sintesi delle principali tematiche affrontate nel testo raggruppate per sezioni, assieme ai passaggi evangelici citati nel trattato<sup>73</sup>:

<u>Sezioni</u>	<u>Temi principali</u>	<u>Passaggi evangelici</u>
(1-8)	(Introduzione e presentazione dell'opera)	

<sup>70</sup> Vd. *Infra*.

<sup>71</sup> D. J. Lasker, S. Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest*, op. cit., vol. I, p. 23.

<sup>72</sup> Tutti i gruppi tematici sono stati evidenziati e rintracciati da D. Lasker e da S. Stroumsa. In base a questa caratteristica si suppone si tratti di un testo che è stato raccolto e costruito da un redattore. Vd. *Ibidem* p. 23 e pp. 33-34.

<sup>73</sup> D. J. Lasker e S. Stroumsa riportano nel loro commentario anche le allusioni al Nuovo Testamento, infatti molte citazioni provenienti da questa letteratura sono solamente parafrasate o richiamate. Vd. *Ibidem*, pp. 135-170. Qui ci limiteremo a riportare i passaggi evangelici citati nel trattato, anche quando queste presentano qualche imprecisione o fusione di due o più versetti.

9-24	Dimostrazione della fallacità della divinizzazione cristiana di Gesù, tramite la presentazione di candidati migliori (Adamo ed Eva, Enoch, Elia, il popolo di Israele, gli Apostoli, Eliseo, Ezechiele, Mosè, Giosuè ed Ezechia), sulla base delle credenze cristiane su Gesù (miracoli, ascensione ed epiteti).	
25-32	Critica della dottrina trinitaria e affermazione dell'insostenibilità dell'Incarnazione, con il coinvolgimento di temi filosofici e teologici (e.g.: relazione ipostasi-divinità) <sup>74</sup> .	
33-36; 63-71; 120-138	Affermazione della validità della Torah; rapporto tra Gesù e la Legge.	<i>Mt</i> 5, 17; <i>Mc</i> 13, 31; <i>Lc</i> 3, 22; <i>Mt</i> 5, 38-41; <i>Mt</i> 5, 44-45; <i>Mt</i> 5, 47; <i>Lc</i> 6, 27-29; <i>Mt</i> 6, 15; <i>Mt</i> 8, 4; <i>Mc</i> 10, 44; <i>Lc</i> 5, 14.
37-62	Critica alla divinità di Gesù, tramite la confutazione dei passaggi biblici utilizzati nei Vangeli e le contraddizioni interne al Nuovo Testamento.	<i>Mc</i> 13, 32; <i>Gv</i> 5, 30; <i>Gv</i> 8, 16-18; <i>Gv</i> 8, 29; <i>Gv</i> 14, 23-24; <i>Gv</i> 17, 25-26; <i>Gv</i> 20, 17; <i>Mt</i> 27, 46; <i>Mc</i> 15, 34; <i>Gv</i> 5, 36-38; <i>Mt</i> 22, 24; <i>Mt</i> 19, 16-17; <i>Mt</i> 26, 39; <i>Mc</i> 14, 36; <i>Lc</i> 22, 42; <i>Mt</i> 13, 53-57; <i>Mc</i> 6, 1-4; <i>Lc</i> 4, 22-24;

---

<sup>74</sup> Per un'analisi completa degli argomenti filosofici dispiegati nel *Qiṣṣat/Nestor* vd. D. J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics*, op. cit., pp. 83-85 (vs Trinità); 111; 115; 121-124 (vs Incarnazione).

		<i>Lc</i> 13, 31-33; <i>Gv</i> 5, 37; <i>Gv</i> 12, 49-50; <i>Mt</i> 12, 18.
69-119; 139-152	Contraddizioni del Nuovo Testamento e delle dottrine cristiane.	<i>Lc</i> 1, 35; <i>Mt</i> 1, 20; <i>Mt</i> 1, 1-16; <i>Lc</i> 2, 34; <i>Mt</i> 20, 20-23; <i>Mt</i> 17, 20; <i>Lc</i> 2, 48; <i>Lc</i> 3, 23-24; <i>Mt</i> 20, 28; <i>Mt</i> 10, 37; <i>Mt</i> 13, 54-55; <i>Mc</i> 6, 2-3; <i>Mt</i> 26, 38; <i>Mc</i> 14, 34; <i>Mt</i> 21, 3; <i>Mc</i> 11, 2; <i>Lc</i> 19, 30; <i>Mt</i> 13, 57; <i>Mc</i> 6, 4; <i>Lc</i> 4, 24; <i>Gv</i> 14, 8-11; <i>Lc</i> 3, 22; <i>Mt</i> 26, 36; <i>Mc</i> 14, 32; <i>Mt</i> 26, 39; <i>Lc</i> 22, 42; <i>Mc</i> 14, 36; <i>Mt</i> 26, 40-41; <i>Mt</i> 4, 3-10; <i>Lc</i> 4, 3-4; <i>Lc</i> 4, 7-11; <i>Mt</i> 1, 25; <i>Mt</i> 1, 20;
153-157; 180-184	Incompatibilità delle vicende di Gesù con le caratteristiche divine (ultima cena, tradimento di Giuda, processo, crocifissione).	<i>Mt</i> 26, 22-23; <i>Mt</i> 26, 25; <i>Mt</i> 26, 67-68.
158-179	Prove bibliche sull'unicità del Dio d'Israele <sup>75</sup> .	

La forza degli argomenti critici del *Qiṣṣat/Nestor* è dimostrata dall'influenza che il trattato ha avuto nella *Sifrut ha-vikkuaḥ*. Questi argomenti sono diventati fonte di ispirazione per autori che hanno redatto le loro opere in contesto europeo durante il Medioevo<sup>76</sup>. Gli

<sup>75</sup> Questa unità manca nella versione ebraica. Vd. D. J. Lasker, S. Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest*, op. cit., vol. I, p. 33.

<sup>76</sup> Sull'influenza generale della polemica prodotta in contesto islamico, come il *Qiṣṣat/Nestor*, sui trattati di *Milḥamot ha-Šem* e di *Sefer ha-Berit*, vd. D. J. Lasker, "The Jewish Christian Debate in Transition: From the

esempi più importanti di questo ricorso al *Qišṣat/Nestor* si trovano nella già citata opera di Yaʿaqov ben Reʿuben e in quella di Yosef Qimḥi, ossia nel *Sefer ha-Berit*<sup>77</sup>. È interessante notare che il *Qišṣat/Nestor* conosce materiale proveniente dalla letteratura cristiana apocrifia, lo utilizza alla stregua di quello divenuto canonico per i Cristiani e sembra attribuire a questo *corpus* la stessa autorità. Nel trattato troviamo riferimenti impliciti, per esempio, al Vangelo di Tommaso quando si tratta di screditare la dottrina trinitaria; al Protovangelo di Giacomo quando affronta il ruolo di Giuseppe come padre di Gesù, e alla Storia di Giuseppe il falegname, quando interviene sulla divinità di Gesù<sup>78</sup>.

La versione utilizzata in questa trattazione corrisponde alla traduzione ebraica del *Qišṣat Mujādalat al-Usquf*, ossia al *Sefer Nestor ha-Komer*<sup>79</sup>. I due argomenti su cui ci concentreremo, ossia il rapporto di Gesù con la Torah e la sua divinità, sono strettamente connessi alle altre tematiche affrontate dal testo, ma ci si limiterà a riportare gli estratti che le affrontano in maniera diretta.

---

Lands of Ishmael to the Lands of Edom”, in B. H. Hary, J. L. Hayes, F. Astren (eds.), *Judaism and Islam*, op. cit., pp. 53-65.

<sup>77</sup> Il *Milḥamot ha-Šem* mette a frutto il *Sefer Nestor ha-Komer* nel capitolo dedicato alla confutazione del Vangelo di Matteo. Vd. J. Rosenthal, *Milḥamot ha-Šem*, op. cit., pp. 154-156. Il *Sefer ha-Berit*, per esempio, mutua dal testo gli argomenti contro la teoria dell’incarnazione. Vd. F. Talmage, *Sefer ha-Berit. The Book of the Covenant and other Writings*, Jerusalem, Bialik Institute 1974, pp. 35-39, soprattutto p. 37 (in ebraico). Cfr. anche J. E. Rembaum, “The Influence of ‘Sefer Nestor Hakomer’ on Medieval Jewish Polemics”, in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 45/(1978), pp. 155-185.

<sup>78</sup> Per un approfondimento e per qualche esempio sull’utilizzo dei testi non considerati canonici nel *Qišṣat/Nestor* vd. J. E. Rembaum, “The Influence of ‘Sefer Nestor Hakomer’ on Medieval Jewish Polemics”, op. cit., pp. 155-185, in particolare da p. 160. Anche il *Sefer Ezer ha-Emunah*, che sarà presentato successivamente, ha un probabile riferimento al protovangelo di Giacomo. Vd. Y. Shamir, *Rabbi Moses Ha-Kohen of Tordesillas and His Book ‘Ezer Ha-emunah. A Chapter in the History of the Judeo-Christian Controversy*, Florida, Coconut Grove, vol. II, p. 64.

<sup>79</sup> I curatori dell’edizione del *Qišṣat/Nestor* informano che non è stato possibile produrre un testo ebraico unico per la traduzione ebraica del *Qišṣat*. Vd. D. J. Lasker, S. Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest*, op. cit., vol. I, p. 93. Qui utilizzeremo il testo ebraico che D. J. Lasker e S. Stroumsa chiamano ‘*Nestor with Latin*’. Vd. D. J. Lasker, S. Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest*, op. cit. vol. II, pp. 95-111. In nota sarà riportata anche la sezione segnalata dagli studiosi, al fine di facilitare il lettore nel reperimento del brano.

### 2.1.1.1. Gesù e la Legge

Per quanto concerne la validità della Torah, sono le sezioni 33-36 ad affrontare la tematica sul rapporto che Gesù intrattiene con la legge mosaica. In particolare, ci si chiede se Gesù, dopo esser venuto sulla terra per allontanare l'umanità da Satana, persegua il suo obiettivo sulla base della Torah di Mosè o di insegnamenti diversi. La sezione (n. 35) si conclude con due citazioni tratte dai Vangeli, in cui viene sottolineata l'aderenza di Gesù alla prima alleanza, quella ratificata da Mosè con il popolo d'Israele. I passi evangelici utilizzati dal *Sefer Nestor ha-Komer* sono tratti da *Matteo* 5, 17 e da *Marco* 13, 31, e sono riportati in latino, ma scritti con caratteri ebraici<sup>80</sup>:

אמור לי מעתה המשיח היה מלמד אתכם דין האמת בדבריו? הלא אמר בספר טעותכם איגו נון בינית אדיסולברי  
סיאה אדינפלירי. ועוד אמר לכם על תורת משה ודברי הנביאים: צילו איטירא טרנציבונט איבירבי סואה נון  
טרנציבונט<sup>81</sup>.

E ora dimmi, il Messia non vi ha insegnato la vera religione con le sue parole? Non ha forse detto nei vostri libri errati: non veni solvere, sed adimplere (Cfr. *Matteo* 5, 17). E ancora, egli vi parlò della legge di Mosè e delle parole dei Profeti: Caelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt (Cfr. *Marco* 13, 31).

Inoltre, il testo contiene un rimprovero per i Cristiani: essi hanno abbandonato l'osservanza delle *mišvot*, a differenza di Gesù. Infatti, egli non abbandonò l'osservanza delle pratiche religiose ebraiche, come la circoncisione, il rispetto dello *Shabbat* e della Pasqua ebraica<sup>82</sup>. La sezione dedicata al rapporto tra Gesù e la legge mosaica termina con un commento a *Matteo* 15, 18-19, in cui è discussa anche la questione della dottrina trinitaria e dell'unicità di Dio:

---

<sup>80</sup> Per le citazioni in latino nei testi della *Sifrut ha-vikkuaḥ* vd. il meticoloso studio di P. Bobichon, "Citations latines de la tradition chrétienne dans la littérature hébraïque de controverse avec le christianisme (XIIe-XVe S.)", in R. Fontaine, G. Freudenthal (eds.), *Latin-into-Hebrew: Texts and Studies*. Vol I, Leiden-Boston, Brill 2013, pp. 349-388, in particolare pp. 356-368 per le citazioni latine dal Nuovo Testamento.

<sup>81</sup> D. J. Lasker, S. Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest*, op. cit., vol. II, pp. 98-99, sezione 35.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 101, sezione 63.

ואמ' להם יתחלפו שמים וארץ ולא יתחלף דבר אחד מתורת משה וכל המבטל דבר אחד מדברי משה נקרא חסר במלכות שמים. ואם תאמר אמת אמר ישו כי לא המיר מדברי משה כלום אנה צוה ה' לעבוד לשלשה? ואם תאמר שישו צורך תחסרהו כי אין בכל העולם דבר מכוער ממי שמחלק אלוה אחד לשלשה ועובד לשלשתם וכאשר מצוי בספריכם<sup>83</sup>.

E lui disse loro: il cielo e la terra passeranno, ma nulla della legge di Mosè passerà. Chi annulla una parola delle parole di Mosè, sarà chiamato minimo nel regno dei cieli (Cfr. *Matteo* 15, 18-19). Se tu dici che Gesù disse la verità, poiché egli non cambiò nulla delle parole di Mosè, [allora] dov'è che Dio ha comandato di adorare la Trinità? Se dici che te l'ha comandato Gesù, lo rendi 'minimo', perché non c'è nulla di peggio nel mondo che qualcuno che divide Dio in tre e adora quei tre, così come si trova nei vostri libri.

Il ragionamento che si ritrova nel testo è lineare: se Gesù annullò la Torah, allora lui è 'minimo', così come ha detto egli stesso. Gesù ha di certo osservato la Torah, e poiché la Torah dice che Dio è uno, la credenza nella trinità la contraddice e non può essere stata insegnata da Gesù. Egli, infatti, riconosce come valida la Torah di Mosè e le prescrizioni ebraiche, come si evince dalla raccomandazione fatta ad un uomo affinché offrisse un sacrificio come prescritto da Mosè, dopo aver negato la sua richiesta di battesimo (*sic!*). L'episodio è riportato nei racconti evangelici di *Matteo* (8, 1-4), *Marco* (1, 40-43) e *Luca* (5, 12-14) e si riferisce alla guarigione del lebbroso, che viene così commentata:

והלא תדע כי ישו בא בגליל ובא אליו איש אחד ואמ' לו טבלני. אמ' לו ישו איני יכול לטבול אותך אלא לך לכהן והקרב קרבן כאשר צוה יי' את משה [...]. ותמיה אני ממך איך לא תתבייש לעבוד לאלוה שאין לו מנהג<sup>84</sup>.

Forse non sai che Gesù venne dalla Galilea, e un uomo andò verso di lui e gli disse: battezzami, e Gesù disse: Io non posso battezzarti, ma vai dal sacerdote e offri un sacrificio come Dio ha comandato a Mosè (Cfr. *Matteo* 8, 4; *Marco* 10, 44; *Luca* 5, 14) [...] Io mi chiedo come voi non vi imbarazziate nell'adorare una divinità che non ha le sue proprie pratiche.

A differenza di ciò che è riportato nei vangeli sinottici, il *Sefer Nestor ha-Komer* aggiunge la richiesta di battesimo, sostituendola alla semplice richiesta di purificazione

---

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 102, sezioni 70 e 71.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 108, sezione 138.

avanzata dal lebbroso. L'intento era forse quello di comparare il sacramento cristiano alle prescrizioni mosaiche, al fine di creare un parallelo utile all'intento polemico.

Nel *Sefer Nestor ha-Komer* si riscontra una contraddizione, proprio in merito al rapporto di Gesù con la Legge: se da una parte l'autore sembra presentare Gesù come un ebreo osservante, che non ha abolito e non intendeva abolire la Legge, dall'altra è spesso apostrofato come peccatore, un uomo che non perde molte occasioni per ubriacarsi e dormire:

ועוד ישן בחופת חתן אחד ונשתכר [...]. ותמיה אני איך תצויני לעבוד אלוה וישן בכל עת. [...] והלא תדע כי ישו נקרא אל בית משתה היין בחופה אחת ואמו עמו וישתו וישכרו וישן ותיקץ אותו ואמו ותאמר לו קם בני כי תם היין<sup>85</sup>.

E ancora, dormì nella *Huppah* di un matrimonio e si ubriacò [...]. Io mi stupisco di come voi possiate comandarmi di adorare un Dio che dorme tutto il tempo. [...] Forse che non sai che Gesù fu chiamato alla casa del banchetto del vino di una *Huppah*, e sua madre era con lui. Loro bevvero e si ubriacarono. Lui si addormentò e sua madre gli disse: alzati, figlio mio, il vino è finito.

Le due caratterizzazioni di Gesù, anche se difficilmente compatibili l'una con l'altra, sono funzionali allo stesso scopo: creare una confutazione del Cristianesimo sulla base delle parole e dei comportamenti di Gesù. Come vedremo, le immagini contrastanti di Gesù si presentano in diverse occasioni, soprattutto in riferimento al suo rapporto con la legge mosaica.

#### 2.1.1.2. La divinità di Gesù

La contestazione delle qualità divine di Gesù è l'argomento delle sezioni 37-62. Il *Sefer Nestor ha-Komer* usa alcuni testi del Nuovo Testamento per dimostrare sia che Gesù e Dio non sono un'unità, sia che è Gesù stesso ad ammettere che Dio è diverso da lui. Per esempio, leggiamo:

---

<sup>85</sup> *Ibidem*, pp. 103-104, sezioni 85, 88 e 95.

בספריכם [...] כאשר שאלוהו תלמידיו על תחיית המתים ואמ' לו: מתי יהיה היום ההוא? ויען ויאמ' להם: אין יודע היום ההוא ולא השעה ההיא מכל הבריות ולא מלאכי [...] ולא בן אדם [...] ולא ידע היום ההוא בלתי ליי לבדו.<sup>86</sup>

Nei vostri libri [...] [si legge] che quando i discepoli chiesero della risurrezione dei morti, dissero a lui: quando verrà quel giorno? Egli rispose, dicendo a loro: quel giorno e quell'ora, nessuna creatura, neppure gli angeli [...] e neppure il figlio dell'uomo [...], nessuno sa quel giorno, ma soltanto Dio (Cfr. *Marco* 13, 32).

Il termine 'figlio dell'uomo' usato da Gesù, così come riportato nei Vangeli, porta altre prove contro la divinità di Gesù. Il *Sefer Nestor ha-Komer* cerca di ribaltare la tradizionale interpretazione cristiana che vedrebbe il termine come titolo cristologico, come indizio di divinità e di un particolare rapporto di Gesù con Dio<sup>87</sup>. Secondo il *Sefer Nestor ha-Komer*, il termine 'figlio dell'uomo' è invece indizio certo di umanità. Gesù utilizzando il termine per riferirsi a se stesso rende inequivocabile la sua limitatezza, caratteristica della condizione umana. La sua autocomprensione come uomo è acclarata: Gesù è un messaggero, un profeta, un servo (sezz.: 57, 105, 150). L'utilizzo del passo in cui i discepoli chiedono a Gesù notizie sul giorno della risurrezione dei morti serve per dimostrare la sua distanza dalle caratteristiche divine. Inoltre, l'ignoranza di Gesù è sintomo della sua non coincidenza con Dio, così come le sue parole sulla croce. A tal proposito si legge:

ואם תאמרו כי יי' הוא משיח ומשיח הוא יי' כיזבתם ושקר אמרתם, שאם היה משיח יי', לא היה מבקש עוזר מאחר בעת צרתו לאמר אלי אלי למה עזבתני, דיאזו מיאזו דיאזו קלדליקווישטי מי<sup>88</sup>.

---

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 99, sezione 39.

<sup>87</sup> È noto che per i Cristiani 'figlio dell'uomo' è un titolo cristologico che acquisì una precisa connotazione messianica. Le discussioni sul significato originario del termine hanno occupato un posto centrale nella riflessione cristiana e nella ricerca scientifica. Vd., tra gli altri, J. Dunn, *Christianity in the Making, Volume 1: Jesus Remembered*, Grand Rapids, Eerdmans 2003, pp. 724-761. Dunn dedica una lunga riflessione, nella parte quarta della sua opera intitolata "The Question of Jesus' Self-Understanding", al problema dell'espressione 'figlio dell'uomo'. Vd. anche M. Müller, *The Expression Son of Man and the Development of Christology: A History of Interpretation*, New York, Routledge 2012.

<sup>88</sup> D. J. Lasker, S. Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest*, op. cit., vol. II, p. 99, sezione 45.

Se voi sostenete che Dio era il Messia e che il Messia era Dio, voi mentite e dite falsità. Poiché se il Messia fosse stato Dio non avrebbe chiesto aiuto ad un altro nel suo momento difficile, dicendo: Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?

A causa della sua invocazione sulla croce, Gesù non può essere Dio. Se fosse stato Dio, non avrebbe chiesto aiuto con le parole del *Salmo 22*. Lo stesso ragionamento è seguito successivamente, quando viene commentata la preghiera di Gesù nel Getsemani:

ואם היה משיח אל לא היה מתפלל לאחד, ולא היה כורע על ברכיו ואומר פטרי מיאוס העבר ממני כוס המות הזה ברצונך ולא מרצוני, וביקש האל להצילו ממרירות הכוס והיה עני ומושפל באבלו ובעוניו ובחולייו הקשה ומתפלל וכורע על ברכיו. וגם לא היה מבקש מאחד להעביר ממנו שום כאב ומחלה ולא כוס המות הזה היה אל<sup>89</sup>.

Se il Messia fosse stato Dio non avrebbe pregato qualcun altro, e non si sarebbe inchinato e non avrebbe detto: Pater meus, allontana da me questo calice di morte, come vuoi tu, non come voglio io (Cfr. *Matteo 26, 39*). Lui chiede a Dio di salvarlo dall'amarezza del calice, e fu povero, umiliato nel suo lutto, nella sua povertà e nel suo grave malessere. Egli pregò e si chinò. Se lui fosse stato Dio, non avrebbe dovuto chiedere a qualcun altro di allontanare da lui alcun dolore o malessere, o il calice di morte.

L'autore del *Sefer Nestor ha-Komer* impiega poi una diversa tipologia di argomentazioni, riprendendo la strategia polemica iniziata nella prima parte dell'opera (sez. 5), in cui si discutono alcuni momenti dell'esistenza di Gesù e la loro compatibilità con l'essere divino. Ci si chiede se Dio avrebbe potuto 'abitare in un utero, nel sudiciume dello stomaco, nell'oppressione del sangue mestruale, nel buio e nell'oscurità (האלהים שכן ברחם) <sup>90</sup>, riferendosi alla gestazione della madre di Gesù<sup>91</sup>;

---

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 100, sezione 53.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 95, sezione 5. Vd. anche la sezione 82 ripropone lo stesso strumento retorico del paragonare atti umani a Dio, e chiede se non si vergognano i Cristiani ad adorarlo, poiché è uscito dalla vagina della madre, la quale riceve il pene e il seme, poiché è uscito da un posto vicino il quale escono gli escrementi.

<sup>91</sup> Il tema è presente anche nella polemica anticristiana di matrice musulmana. In un *pamphlet* che riporta una discussione tra un Musulmano e un Cristiano, del IX secolo, si legge: "Tu sostieni che il Signore dei Mondi abbia abitato nel buio delle viscere e nella ristrettezza del grembo materno, e che si sporcò/mischiò con le mestruazioni". Il testo arabo, con commento e traduzione inglese può essere consultato in S. H. Griffith, "Bashīr/Bēsēr: Boon companion of the Byzantine Emperor Leo III. The Islamic recension of his story in Leiden Oriental MS 951(2)", *Le Muséon*, 103/3-4 (1990), pp. 293-327, in particolare p. 323, da cui riportiamo la citazione. Sul rapporto tra la polemica musulmana e quella ebraica vd. D. J. Lasker, "The Jewish Critique of Christianity under Islam in the Middle Ages", in *Proceedings*, op. cit., pp. 121-153. Isaac Orobio de Castro (c.

se le creature avrebbero potuto vederlo, se lui avrebbe potuto avere sonno e dormire, ma anche peccare, essere triste e trovarsi colpito dalla paura e dal terrore<sup>92</sup>. L'infanzia di Gesù è affrontata negli stessi termini, e l'autore scrive:

ולא תזכרו כי המשיח בהיותו נער היה עושה מנהג נערים ולא תוכל לכפור זה שאני אומר לך [...] הנער מטנף בגדיו ומשתין במטתו [...] ופעם בוכה. עתה נכון לעשותו אלוה והוא עשה כל אשר הזכרתי למעלה?<sup>93</sup>

Non ricordate che il Messia, quando era un bambino seguiva l'abitudine dei bambini? Tu non puoi negare ciò che ti sto dicendo. [...] Un bambino defeca nei suoi stessi vestiti, urina nel suo letto [...] e qualche volta piange. Ora, è corretto farlo Dio, dato che ha fatto tutto ciò che ti ho appena ricordato?

I segni della natura umana di Gesù sono rintracciati anche nel racconto della passione. Oltre alle già nominate preghiere di Gesù, in cui la debolezza tipicamente umana del condannato si accorda male con la suprema potenza di Dio, il *Sefer Nestor ha-Komer* tratta anche le vicende della cattura e della prigionia:

והיה שפוי ומושפל וישחקו בו וישקו אותו חומץ, וימררוהו וישימו על ראשו עטרת קוצים ונתאבל ופח.<sup>94</sup>

Fu prigioniero, fu umiliato, risero di lui e gli diedero da bere aceto, e fecero cose amare per lui, gli misero una corona di spine in testa, ed egli pianse ed ebbe paura.

Anche qui l'umiliazione e l'impotenza di Gesù, assieme ai sentimenti e alle emozioni ricordate, risultano caratteristiche incompatibili con il divino. L'umanità di Gesù, così come è attestata dai racconti evangelici, è una potente prova usata per combattere le pretese cristiane. Le caratteristiche antropiche rappresentano un argomento centrale, ma non l'unico volto a sottolineare l'intrinseca impossibilità di considerare Gesù come divino.

---

1617-1687) ripeterà un'argomentazione molto simile nel prologo del primo volume della sua opera polemica intitolata *Prevençiones divinas contra la vana idolatría de las Gentes* (c. 1670); vd. M. Silvera, *Isaac Orobio de Castro. Prevençiones divinas contra la vana idolatría de las Gentes. Edizione critica con introduzione, note di commento e riassunti parafrasi in italiano*, Firenze, Olschki 2013, p. 15.

<sup>92</sup> D. J. Lasker, S. Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest*, op. cit., p. 95, sezione 5.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 101, sezione 59.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 101, sezione 61.

### 2.1.2. *Sefer ha-Berit*

Il *Sefer ha-Berit* (reso in italiano con ‘Il libro del patto’) è un trattato polemico redatto da Yosef Qimḥi (1105-1170) e risalente allo stesso periodo in cui è stato composto il libro di Ya‘aqov ben Re‘uben, il *Sefer Milḥamot ha-Šem* (XII secolo), con cui condivide il primato cronologico quanto a composizione in contesto cristiano europeo<sup>95</sup>. L’autore è nato in Spagna e si spostò in Provenza, nella vivace comunità ebraica di Narbona, dove si occupò anche di esegesi biblica, grammatica ebraica, poesia e traduzione<sup>96</sup>. Tra le sue opere esegetiche si annoverano il *Sefer ha-Torah*, il *Sefer ha-Miqnah* e il *Ḥibbur ha-Leqet*, mentre per quanto riguarda la grammatica è necessario ricordare il *Sefer Zikkaron*, e l’opera di *Ḥovot ha-levanot* per le traduzioni. Come Ya‘aqov ben Re‘uben, che tratteremo tra poco, Kimhi fugge dalla penisola iberica a causa della persecuzione degli Almohadi, iniziata nel 1148, e si rifugia in Francia. È possibile che il testo del *Sefer ha-Berit* sia stato composto tra questa data e quella della sua morte, durante il periodo dell’esilio<sup>97</sup>. Per quanto riguarda la situazione della minoranza ebraica nella Spagna musulmana, sappiamo che inizialmente, ossia a partire dal VIII secolo, Ebrei e Cristiani convivevano nella penisola iberica conquistata dai Musulmani e godevano delle stesse condizioni, sottostando alla legislazione riservata agli abitanti non musulmani (*dhimma*)<sup>98</sup>. Gli Ebrei, nonostante le pesanti ricadute

---

<sup>95</sup> Un’utile introduzione al trattato e alla strategia polemica di Y. Qimḥi si può trovare in R. Chazan, *Fashioning Jewish Identity*, op. cit., pp. 94-98; 126-127; 130-138; 155-157; 184-189; 192-195; 228-229; 245-246; 254-258; 298-304; 320-322; R. Chazan, “Joseph Kimhi’s “Sefer Ha-Berit”: Pathbreaking Medieval Jewish Apologetics”, *Harvard Theological Review*, 85/(1992), pp. 417-432; S. Krauss, W. Horbury, *The Jewish-Christian Controversy*, op. cit., p. 222; H. Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, op. cit., pp. 61-72; oltre che all’introduzione dell’edizione del *Sefer ha-Berit* di F. Talmage, *Sefer ha-Berit*, op. cit., pp. 9-26. Cfr. anche A. Geiger, il quale affrontò, forse per primo, lo studio del *Sefer ha-Berit* in A. Geiger, “An Essay on R. Joseph Kimhi”, *Ošar Neḥmad* 1/(1856), pp. 97-119 (in ebraico).

<sup>96</sup> Per un elenco della sua produzione letteraria, oltre alle informazioni riportate nella nota precedente, vd. anche *Jew. Enc.*, vol. 7, pp. 495- 497.

<sup>97</sup> Vd. H. Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, op. cit., pp. 61-62.

<sup>98</sup> Vd. J. Cohen, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press 1994, pp. 52-74.

dovute alla svantaggiosa tassazione imposta, potevano professare la loro religione e gestire in maniera relativamente autonoma le questioni riguardanti l'organizzazione interna della comunità. È noto come gli Ebrei nella Spagna sotto il controllo arabo abbiano potuto vivere in condizioni migliori di quelle riservate ai correligionari nel resto dell'Europa, ossia nei territori sottoposti alla dominazione cristiana, ma non senza subire persecuzioni<sup>99</sup>. Gli Ebrei della Spagna musulmana attraversarono un florido periodo di crescita culturale e il X secolo sarà ricordato come il 'secolo d'oro' della comunità ebraica<sup>100</sup>. Tra l'XI e il XII secolo il fermento non si arresta e la tradizione culturale ebraica è segnata da importanti figure di intellettuali, tra cui talmudisti, filosofi, scienziati, linguisti ed esegeti. Non si può non ricordare almeno un protagonista del panorama della *al-Andalus* e del mondo ebraico in generale: Mosè Maimonide (1135-1204). Nonostante il vigore dimostrato dalla comunità ebraica, alla fine dell'XI secolo il suo contesto d'azione subisce un primo deterioramento<sup>101</sup>, mentre nel XII secolo, con la conquista dei territori spagnoli da parte degli Almohadi, la situazione si fa ancora più problematica. Infatti, le persecuzioni almohadi costringono le minoranze a lasciare le terre conquistate e gli Ebrei fuggono nei territori cristiani del nord, in quelli francesi e italiani<sup>102</sup>. Yosef Qimḥi fugge quindi dalla Spagna e si immerge nella comunità ebraica francese meridionale della Provenza<sup>103</sup>. L'ambiente è vivace soprattutto sotto il punto di vista della produzione letteraria, e la città in cui si rifugia, Narbona, sarà ricordata come un importante centro di studi rabbinici e talmudici<sup>104</sup>. A differenza di ciò che

---

<sup>99</sup> *Ibidem*, pp. 162-194.

<sup>100</sup> Vd. R. Chazan, *The Jews of Medieval Western Christendom*, op. cit., pp. 92-93.

<sup>101</sup> E.g. le persecuzioni contro gli Ebrei di Granada nel 1066. Per un approfondimento vd. J. Cohen, *Under Crescent and Cross*, op. cit., pp. 165-166.

<sup>102</sup> Vd. R. Chazan, *The Jews of Medieval Western Christendom*, op. cit., pp. 24-27.

<sup>103</sup> Vd. la ricostruzione di R. Chazan sulla base dei racconti del geografo ed esploratore ebreo spagnolo Beniamino di Tudela (1130-1173), *Ibidem*, pp. 79-81.

<sup>104</sup> Sull'importante comunità ebraica di Narbona vd. l'opera classica di J. Régné, *Etude sur la condition des Juifs de Narbonne du Ve au XIVe siècle*, Narbone, F. Caillard 1912; Cfr. anche: I. Twersky, "Aspects of the Social and Cultural History of Provençal Jewry", *Journal of World History* 11/1-2 (1968), pp. 185-207 (ristampato in H. H. Ben-Sasson, S. Ettinger (eds.), *Jewish Society Through the Ages*, New York, Schocken Books 1971, pp. 185-207); J. Shatzmiller, "Community and Super-Community in Provence in the Middle Ages", in C. Cluse, A. Haverkamp, I. J. Yuval (eds.), *Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext in kulturrräumlich vergleichender Betrachtung von der Spätantike bis zum 18 Jahrhundert*, Hannover, Hahn 2003, pp. 441-448; *Enc. Jud.*, vol 12, pp. 827-830.

accadeva nei territori della Spagna musulmana, dove gli Ebrei si interessavano anche alle materie coltivate dai musulmani, in Provenza la comunità ebraica non era altrettanto dedita alle materie secolari e si concentrava soprattutto su quelle bibliche classiche. La situazione cambia proprio con l'arrivo di importanti personalità dalla 'terra di Ismael', come dimostra l'esempio di Yosef Qimḥi<sup>105</sup>. Inoltre, tra i nomi più importanti che hanno contribuito al fiorire della cultura ebraica in Provenza, non possiamo non ricordare almeno il figlio di Yosef, David Qimḥi (c. 1160-1235), influente commentatore, esegeta e linguista conosciuto con il nome di *Radaq* (רד"ק)<sup>106</sup>, e Judah ben Saul Ibn Tibbon (c. 1120-1190), prolifico traduttore proveniente da una florida e attiva famiglia di traduttori, a cui si deve il primo capitolo dell'opera di etica ebraica, inizialmente scritta in arabo da Baḥia Ibn Paquda, *Hovot ha-levanot*, che sarà completata proprio da Yosef Qimḥi<sup>107</sup>. Lo sviluppo intellettuale nella Francia meridionale si deve anche alla mancanza di un controllo centralizzato, che ha garantito ai piccoli principati una relativa autonomia, e permesso alla comunità ebraica di crescere e occuparsi degli affari interni<sup>108</sup>. Durante le prime decadi del XIII secolo la situazione è destinata a cambiare, con l'irrigidimento della Chiesa cattolica contro coloro che erano esterni alla *Christianitas* e con le conseguenti decisioni conciliari del Lateranense IV (1215), come avremo modo di vedere successivamente.

Dalla lettura del *Sefer ha-Berit* possiamo supporre che i rapporti tra Ebrei e Cristiani siano stati caratterizzati da dispute e confronti su materie dottrinali ed esegetiche. È probabile che, a causa delle pressioni cristiane, l'apostasia da parte ebraica non fosse rara. Una delle preoccupazioni di Qimḥi è proprio il fenomeno dei convertiti. I propositi polemic

---

<sup>105</sup> Vd. I. Twersky, "Aspects of the Social and Cultural History of Provençal Jewry", in H. H. Ben-Sasson, S. Ettinger (eds.), *Jewish Society Through the Ages*, op. cit., pp. 196-200.

<sup>106</sup> Vd. il lavoro fondamentale di F. Talmage, *David Kimhi: the Man and the Commentaries*, Cambridge, Harvard University Press 1975. Cfr. anche F. Talmage, "Rabbi Joseph Kimhi: From the Dispersion of Jerusalem in Sepharad to the Canaanites in Zarephath", in R. Bonfils (ed.), *Tarbut ve-Ḥevrah be-Toldot Yisra'el bi-Yeme ha-Benayim*, Jerusalem, Merkaz Zalman Shazar 1989, pp. 315-332 (in ebraico).

<sup>107</sup> La famiglia Ibn Tibbon è una famiglia di traduttori presente soprattutto in Francia nel XII e XIII secolo. Vd. J. T. Robinson, "The Ibn Tibbon Family. A Dynasty of Translators in Medieval "Provence"", in J. M. Harris (ed.), *Be'erot Yitzhak: Studies in Memory of Isadore Twersky*, Cambridge, Harvard University Press 2005, pp. 193-224. Per i più noti componenti della famiglia vd. *Jew. Enc.*, vol. 5, pp. 544-550, su Judah Ibn Tibbon, pp. 544-545.

<sup>108</sup> Vd. R. Chazan, *The Jews of Medieval Western Christendom*, op. cit., pp. 78-90, in particolare pp. 81-85.

dell'autore si possono riconoscere già nella sua variegata produzione letteraria, ma sarà con il *Sefer ha-Berit* che egli metterà a frutto la sua esperienza in materia. Secondo F. Talmage, è stata proprio la precedente attività intellettuale e gli incontri con i Cristiani a preparare il terreno per la stesura della sua opera polemica<sup>109</sup>. Il titolo dell'opera rimanda a *Esodo* 24, 7 e mostra la volontà di alludere alla circostanza in cui Mosè ratifica il patto con il popolo di Israele. I destinatari della rievocazione sono coloro che si allontanarono dal patto, gli apostati<sup>110</sup>. La breve prefazione del *Sefer ha-Berit* inizia con un insieme di citazioni bibliche tratte da *Isaia*, *Cronache*, *Salmi* e *Samuele* usate per incoraggiare i correligionari. Yosef Qimḥi prosegue con un'allusione alla condizione coeva della sua comunità, con particolare riferimento al fenomeno dell'apostasia ebraica:

אחרי אשר ראיתי כי אנשים מפריצי בני עמנו התנשאו להעמיד חזון שקר ודברי כזבים [...], ופיתה אותם סכלותם להפוך דברי אלוהים חיים אשר הם דברי הנביאים ותלו אותם באמונת ישו הנוצרי אשר לא כדת, ופירשו אותם מבלי דעת והשכל ונטו מדרך האמת<sup>111</sup>.

Ho visto i figli degli impudenti del nostro popolo (Cfr. *Daniele* 11, 14) proclamare arrogantemente una visione menzognera (Cfr. *Geremia* 14, 14) e false parole [...] la loro pazzia li ha portati a sovvertire le parole del Dio della vita, che sono le parole dei Profeti e le associano impropriamente alla fede di Gesù il Nazareno, e le interpretano senza conoscenza e ragione, e si allontanano dalla via della verità.

Yosef Qimḥi vuole combattere l'interpretazione inappropriata che gli 'impudenti' offrono della parola di Dio, ossia delle parole dei Profeti, che vengono erroneamente accostate a Gesù di Nazareth e che, per questo motivo, si allontanano dalla via della verità. La ragione dichiarata per cui Qimḥi scrive il testo è lo sforzo di aiutare un suo studente a discutere con gli avversari<sup>112</sup>. Infatti, nell'introduzione egli presenta il motivo che l'ha spinto

---

<sup>109</sup> F. Talmage, *Sefer ha-Berit*, op. cit., p. 16, in cui sono ricordate le fonti letterarie che 'reveal great deal of disputation activity in private debates between Jews and Christian prelates or apostates from Judaism'.

<sup>110</sup> Vd. il capitolo di J. Katz, *Apostates and Proselytes*, in J. Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, op. cit., pp. 67-81.

<sup>111</sup> F. Talmage, *Sefer ha-Berit*, op. cit., p. 21. Da qui in poi, questa sarà l'edizione di riferimento.

<sup>112</sup> Il testo inizia con una citazione biblica tratta da *Isaia* 35, 3: "per rinforzare le mani deboli e le ginocchia tremanti". La stessa citazione è utilizzata anche da Yiṣḥaq ben Avraham Troqi per introdurre il suo *Sefer Hizzuq Emunah*. Vd. Parte terza, capitolo 1, paragrafo: *L'introduzione di Yiṣḥaq ben Avraham Troqi*.

a redigere il trattato e il metodo con cui intende combattere le concezioni avversarie, ossia percorrendo i sentieri della ragione (בדרכי השכל)<sup>113</sup>:

וביקש ממני תלמיד מתלמידיי לאסוף ולכנס כל החזיונות והנבואות שיש בתורה ובנביאים ובכתובים שיש בהן תשובה על המינין והאפיקורסין המתווכחים כנגד דתנו. [...] ואחל תהילה כי אלוהיי הטובה לדרוש ולחקור בדרכי השכל ותשובות הבינה והדעת<sup>114</sup>.

Mi venne chiesto, da uno dei miei studenti, di mettere insieme e riunire tutte le rivelazioni e le profezie che ci sono nella Torah, nei Profeti e negli Scritti, poiché in esse c'è la risposta per gli eretici e gli epicurei, i quali mettono in discussione la nostra credenza. [...] Io inizierò con la grazia di Dio a cercare ed esaminare tramite i sentieri della ragione per rispondere con saggezza e conoscenza.

Il testo del *Sefer ha-Berit* consiste in una discussione resa in forma di dialogo tra un 'credente' (המאמין) e un 'eretico' (המין). La trattazione non è divisa in capitoli, ma è possibile orientarsi nel testo tramite le formule ricorrenti che Yosef Qimḥi usa per introdurre le domande e le risposte, ossia: parla l'eretico (אמר המין) e parla il credente (אמר המאמין). I primi argomenti affrontati nel *Sefer ha-Berit* riguardano la concezione trinitaria e il peccato originale. Questi temi sono presentati sulla base dei versetti biblici con cui i Cristiani pretendono di corroborare le loro teorie; segue la critica e l'interpretazione ebraica. Oltre al rimprovero contro i costumi dei Cristiani contemporanei e a una difesa dall'accusa dell'usura, troviamo intere pagine dedicate alla dottrina dell'incarnazione e della divinità di Gesù e una discussione sui *loci classici* cristologici, che i Cristiani rintracciano nel testo biblico.

---

<sup>113</sup> Vd. il capitolo di D. Lasker dedicato all'analisi dell'impiego della ragione nella produzione letteraria polemica ebraica: *The Use of Reason in Religious Debate*, in D. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics*, op. cit., pp. 25-43, in particolare, su Yosef Qimḥi: p. 40, vd. anche p. 62 (vs. Trinità), p. 109 e 123 (vs. Incarnazione).

<sup>114</sup> F. Talmage, *Sefer ha-Berit*, op. cit., p. 21. F. Talmage sostiene che il *Vikkua Leha Radaq* conosce alcune dottrine eretiche cristiane (catarismo), vd. *Ibidem*, pp. 15-16. Vd. anche D. Berger, "Christian Heresy and Jewish Polemic in The Twelfth and Thirteenth Centuries", *The Harvard Theological Review*, 68/3-4 (1975), pp. 287-303.

Il *Sefer ha-Berit* ci è pervenuto grazie alla sua presenza nella collezione di trattati polemici *Milḥemet Ḥovah*, pubblicata a Costantinopoli nel 1710<sup>115</sup>. Qui si trova anche un'appendice a chiusura del trattato, contenente materiali molto simili a quelli del *Sefer ha-Berit*<sup>116</sup>; questa tratta, fra le altre questioni, anche il tema della responsabilità della morte e della divinità di Gesù, prendendo in considerazione le vicende evangeliche della passione. Oltre agli errori cristiani derivati dall'erronea esegesi del testo biblico, Qimḥi diagnostica anche veri e propri errori di traduzione, che egli fa risalire alla versione della bibbia utilizzata, ossia alla traduzione di Girolamo<sup>117</sup>. Il *Sefer ha-Berit* si conclude con un discorso diretto allo studente destinatario dell'opera:

הנה ביארתי לך ידידי חביבי קצת שאלות ותשובותיהם להשיב על המאמינים באדם ולא אל. אלוהים ישמורך, בני ותלמידי. אלוהים יאיר עיניך וישכילך ויורך בדרך זו תלך, וישמורך מדרך פתאים ומשוגים באמונתו. עד הנה פתחתי לך פתחים במקצת השאלות הנהוגות לשאול בהם העמים וביארתי לך תשובות המין המוכיח אמונתו מתורתנו. ואם ישאלך שאלה חוץ מן השאלות האלו שהזהרתיך בהם הנה, יש לשנות ולשלוש ולגרוס תשובות המפורשות בזה הספר ומהם תיקח אברא על זולתם על בלתי<sup>118</sup>.

Ora, per te mio caro amico, ho raccolto alcune domande e le loro risposte per replicare a coloro che credono all'uomo e non a Dio. Che Dio possa custodirti (Cfr. *Salmi* 121, 7), mio figlio e studente, Dio illuminerà gli occhi. Ti ammaestri e ti insegni la via per la quale devi camminare (Cfr. *Salmi* 32, 8), possa Egli preservarti dalla via dei folli e da coloro che sbagliano nella loro credenza. Fin qui ti ho esposto alcune delle domande che generalmente fanno i Gentili e ho spiegato per te le risposte dell'eretico, che conferma la sua fede dalla nostra Torah. Se ti domanderà qualcosa al di fuori di queste domande, per cui ti ho preparato, tu dovrai studiare bene le risposte spiegate in questo libro e usarle come modello, così potrai rispondere alle altre.

Qimḥi, se paragonato agli altri autori che si presentano in queste pagine, utilizza il Nuovo Testamento in maniera contenuta nel suo *Sefer ha-Berit*. Nonostante l'esiguo numero di citazioni evangeliche, la scelta di tener conto del trattato e di presentare queste poche

---

<sup>115</sup> Vd. *Milḥemet Ḥova*, Constantinopoli 1710, לה-ביח. Vd. R. Chazan, "Joseph Kimhi's *Sefer ha-Berit*: Pathbreaking Medieval Jewish Apologetics", *Harvard Theological Review*, op. cit., pp. 417-443, in particolare pp. 421-427.

<sup>116</sup> F. Talmage, *Sefer ha-Berit*, op. cit., pp. 25-26; H. Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, op. cit., pp. 84-90.

<sup>117</sup> F. Talmage, *Sefer ha-Berit*, op. cit., p. 22, in cui è scritto che l'errore proviene da Girolamo, il vostro traduttore (טעות בו מאת גירונימוס המעתיק שלכם)

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 55.

menzioni è motivata dalla necessità di mostrare quali episodi della vita di Gesù sono stati scelti in un testo che pure ricorre più di rado, per i suoi scopi polemici, al canone cristiano. Gli episodi scelti risultano proprio per questo più significativi; la seguente tabella li raccoglie e precisa l'occasione per cui sono stati utilizzati nel testo:

<u>Passaggi evangelici</u>	<u>Tema o dottrina contestata</u>
<i>Mc</i> 15, 34; <i>Mt</i> 27, 46; <i>Lc</i> 23, 34; <i>Mt</i> 26, 39.	Divinità di Gesù
<i>Gv</i> 18, 4-6; <i>Lc</i> 23, 34.	Morte di Gesù
<i>Lc</i> 16, 19-31.	Peccato originale

### 2.1.2.1. La divinità di Gesù

Le esigue citazioni del Vangelo nel *Sefer ha-Berit* riguardano per la maggior parte le ultime ore di Gesù. Un primo esempio ci è fornito dall'invocazione che *Matteo* 27, 46 e *Marco* 15,34 mettono in bocca al Messia cristiano, citando il *Salmo* 22, ossia: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?". Questa vicenda è presentata per respingere la possibilità di considerare Gesù come divino. L'autore si chiede perché Gesù si sarebbe dovuto rivolgere ad altri per salvarsi, dimostrando quindi la sua non coincidenza con Dio<sup>119</sup>. Inoltre, come accennato, nell'appendice posta in chiusura del *Sefer ha-Berit* troviamo una difesa dall'accusa di aver ucciso Gesù, che avrebbe portato gli Ebrei a scontare la pena dell'esilio, e un'attestazione dell'umanità di Gesù. Per quanto riguarda il primo tema, il *Sefer ha-Berit* riporta le parole di Gesù contenute in *Luca* 23, 34, usate anche per contestarne la divinità<sup>120</sup>.

---

<sup>119</sup> *Ibidem*, pp. 30-31.

<sup>120</sup> Nella stessa occasione è citato il Vangelo di Giovanni (18, 4-6) in cui si narra dell'arresto di Gesù nel Getsemani e il dialogo che avvenne tra Gesù e le guardie, con un riferimento presente anche nelle *Toledot Yešu*. Vd. *Ibidem*, pp. 63-65, e nota n. 142.

La supplica di Gesù chiede di scagionare i presunti esecutori dalla condanna, con le parole: “Padre mio, perdona questo popolo, poiché non non sanno quello che fanno”<sup>121</sup>. Questa richiesta porta Qimḥi a considerare due alternative: se la supplica di Gesù era sincera, allora il popolo accusato è scagionato dalle accuse perpetuate dai Cristiani; mentre se non era sincera, l’autore si chiede come sia possibile considerare vere le altre parole di Gesù. In riguardo alla pretesa divinità del Messia cristiano, l’autore cita il verso evangelico di *Matteo* 26, 39 per avvalorare la tesi dell’umanità di Gesù. Le parole pronunciate nel Getsemani: “Padre mio! Se è possibile, allontana da me questo calice di morte! Ma sia fatta la tua volontà”<sup>122</sup> sono sintomo di una limitatezza prettamente umana. La richiesta di aiuto è qui considerata come una chiara affermazione di non divinità, poiché in tal caso non sarebbe stato necessario chiedere aiuto a nessun altro. L’unica citazione neotestamentaria che riporta un episodio precedente la passione è il racconto di *Luca* 16, 19-31, in cui è presentata la parabola dell’uomo ricco e del mendicante Lazzaro. Il passo è riportato per intero, con l’intento di sottolineare l’assurdità delle credenze cristiane sul peccato originale. Per il nostro proposito, la citazione non è rilevante, poiché il *Sefer ha-Berit* non utilizza il racconto per commentare caratteristiche del personaggio Gesù, bensì per criticare la concezione cristiana del suo ruolo salvifico<sup>123</sup>.

### 2.1.3. *Sefer Milḥamot ha-Šem*

Il libro conosciuto con il titolo di *Milḥamot ha-Šem* (reso in italiano con ‘Le guerre del Signore’) è un trattato polemico risalente al XII secolo, ed è stato redatto nel 1170, secondo alcuni nella Spagna settentrionale, secondo altri nella Francia meridionale<sup>124</sup>. Come

---

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>123</sup> *Ibidem*, pp. 24-25.

<sup>124</sup> Per il luogo di componimento dell’opera non c’è accordo tra gli studiosi. J. Rosenthal propone la Spagna, mentre D. Berger e B. Netanyahu per la Francia. A tal proposito vd. J. Rosenthal, “Prolegomena to a “Critical Edition of ‘Milhamot Adonai’ of Jacob ben Reuben”, in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 26/(1957), pp. 127-137; B. Netanyahu, *The Marranos of Spain*, op. cit., p. 82; D. Berger, “Christian Heresy and Jewish Polemic in the Twelfth and Thirteenth Centuries”, in *The Harvard Theological Review*, op. cit., pp. 287-303; J. Rosenthal, *Milḥamot ha-Šem*, op. cit., p. VIII.; R. Chazan, *Fashioning Jewish Identity*, op.

abbiamo ricordato, questo, con il trattato *Sefer ha-Berit*, composto all'incirca nello stesso periodo, rappresenta la prima opera polemica anticristiana composta in un paese europeo. L'autore, Ya'aqov ben Re'uben (1136/1150-?), è nato in Spagna, ma ne fugge a causa delle persecuzioni perpetuate degli Almohadi dal 1148. Abbiamo già ricordato *supra* alcuni caratteri generali dello *status* comunitario ebraico nella Spagna musulmana, il quale ha subito un deterioramento proprio alla fine del XII secolo con la conquista almohade e la conseguente cacciata degli Ebrei dai territori sotto il controllo della dinastia berbera. È probabile che proprio a seguito di questi esilii forzati l'autore del *Milhamot ha-Šem* abbia dovuto lasciare la terra natia per spostarsi nel luogo dove ha probabilmente composto la sua opera. Tale luogo, lo abbiamo detto, non è espressamente documentato, ma alcuni indizi orientano al nord della Spagna<sup>125</sup>. Le comunità ebraiche che, in seguito alle persecuzioni, si insediaronero nella Spagna cristiana, trovarono il modo di ricostituirsi, anche se con diverse difficoltà<sup>126</sup>. Infatti, all'inizio del XIII secolo la Chiesa cattolica andava assumendo un atteggiamento poco favorevole nei confronti degli Ebrei. Lo dimostrano le disposizioni riguardanti gli Ebrei del Concilio Laterano IV del 1215, convocato da Papa Innocenzo III<sup>127</sup>. Oltre all'inasprimento della regolamentazione in materia economica tra Ebrei e Cristiani, fu richiesto un abbigliamento che rendesse immediatamente riconoscibili le comunità non cristiane e fu proibito agli Ebrei convertiti di conservare le vecchie pratiche o riaccostarsi in qualsiasi modo alla religione originaria. Inoltre, come si era già verificato in Francia nella prima metà del XIII secolo, un'importante componente della cultura religiosa ebraica, il Talmud, alimenta le pesanti diffidenze dalla Chiesa e coinvolge naturalmente la comunità ebraica spagnola con serie ricadute. Fu il domenicano Pablo Christiani (? - c. 1274), ebreo convertito, a chiedere una pubblica disputa nel 1263 a Barcellona, alla presenza del Re Giacomo I d'Aragona (sovrano di Aragona e conte di Barcellona dal 1213 al 1276)<sup>128</sup>. A prendere le difese del testo incriminato e a rappresentare la comunità ebraica fu scelto Rabbi

---

cit., pp. 99-100, sulla base di C. Del Valle, "Jacob ben Rubén de Huesca. Polemista. Su patria y su época", in J. Maier (ed.), *Polémica Judeo-Cristiana estudios, Aben Ezra Ediciones*, Madrid 1992, pp. 59-65.

<sup>125</sup> Qui si è scelto di seguire la proposta di R. Chazan, esposta nell'opera sopracitata, ma anche in *The Jews of Medieval Western Christendom*, op. cit., p. 100.

<sup>126</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 90-115.

<sup>127</sup> Per l'analisi delle ricadute delle decisioni conciliari in Spagna vd. Y. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America 1961, vol. I, pp. 46-96.

<sup>128</sup> Vd. H. Maccoby, *Judaism on Trial*, op. cit., pp. 39-75, 97-150.

Moše ben Naḥman (1194-1269), noto anche con l'acronimo di *Ramban* o con il patronimico grecizzato Nachmanide, e ricordato come uno dei massimi esponenti della cultura ebraica spagnola. Oltre a questi eventi storici, sono preoccupazioni più ampie che hanno spinto Ya'aqov ben Re'uben a redigere il trattato e a dirci quindi qualcos'altro sull'ambiente culturale da cui egli proveniva. Le relazioni tra gli Ebrei e Cristiani erano strette e connotate da un importante intento proselitistico da parte cristiana, che riesce a ottenere risultati discreti presso la minoranza ebraica. Inoltre, sia gli Ebrei sia i Cristiani dimostrano una buona conoscenza delle dottrine avversarie, anche grazie al fenomeno dei convertiti che utilizzano l'eredità ebraica abbandonata per convincere i vecchi correligionari a unirsi alla maggioranza cristiana del paese<sup>129</sup>.

Il testo, come mostrano i diversi manoscritti esistenti, è stato divulgato e conosciuto con altri nomi: 'Il libro delle risposte per gli eretici/atei' (ספר תשובות לכופרים), 'Il libro delle controversie' (ספר הויכוחים), 'La controversia sulla fede tra il Negatore e il Monoteista (ויכוח) (על האמונה בין המכחד והמיחד) e 'Il libro del Negatore (dell'unità di Dio) e del Monoteista (ספר המכחד והמיחד)<sup>130</sup>. Quest'ultimo è il titolo che l'autore sceglie per il proprio testo<sup>131</sup>, probabilmente perché esso potrebbe essere il risultato delle conversazioni intrattenute da Ya'aqov ben Re'uben con un prete/monaco, conosciuto proprio durante l'esilio in terra cristiana, come dichiara nella sua introduzione:

ושם בארץ מגורי אהבני נוצרי אחד מגדולי העיר ומחכמי הדור, והוא כומר בקיא בחכמת המאמר, ומחוכם בכל החכמות הפנימיות, לבד כי בוראינו יתברך טח מראות עיניו ומהשכיל לבבו ותדבק נפשו בפסלו, וחשקו ורעיוניו לעבוד את עציו ואת אבניו.<sup>132</sup>

E lì, nella terra dove vivevo, mi prese a ben volere un Cristiano, tra i più grandi della città e dei saggi della generazione. Lui era un prete ben versato nella filosofia e in teologia<sup>133</sup>. Peccato che, il nostro Creatore, sia

<sup>129</sup> Vd. R. Chazan, *The Jews of Medieval Western Christendom*, op. cit., pp. 100-101.

<sup>130</sup> Per la localizzazione dei diversi manoscritti vd. J. Rosenthal, *Milhamot ha-Šem*, op. cit., p. VIII. Utili introduzioni sul trattato si possono trovare in: H. Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, op. cit., pp. 49-61; R. Chazan, *Fashioning Jewish Identity*, op. cit., pp. 98-103 e *passim*. Vd. anche A. Posnanski, *Shiloh*, op. cit., pp. 141-143.

<sup>131</sup> Vd. J. Rosenthal, *Milhamot ha-Šem*, op. cit., p. 6 (וקראתיו ספר המכחד והמיחד למען יזכר שם הספר)

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 4-5. Da qui in poi, questa sarà l'edizione di riferimento.

<sup>133</sup> J. Rosenthal chiarisce che questi termini 'חכמת המאמר' e 'חכמות הפנימיות' si possono rendere con 'filosofia' e 'teologia', infatti, commentando questo passo del testo scrive: בפילוסופיה ובתיאולוגיה, *Ibidem* p. XIII. R.

egli benedetto, ha coperto lo sguardo dei suoi occhi e, allo stesso modo, il suo cuore: la sua anima è attaccata alle statue, e il suo desiderio e il suo piacere è di adorare i suoi legni e le sue pietre (Cfr. *Ezechiele* 20, 32).

L'obiettivo perseguito da Ya'aqov ben Re'uben è chiarito nel resto della sua introduzione, in cui testimonia di aver composto il libro per difendere la religione ebraica dall'apostasia e dall'influenza missionaria cristiana. Egli nomina i libri su cui i Cristiani basano le loro rimostranze, ossia i testi di Girolamo, Agostino e Paolo, poiché su questi si fonda l'errore cristiano<sup>134</sup>. Il vigore delle argomentazioni di Ya'aqov ben Re'uben è stato riconosciuto sia da parte ebraica sia da parte cristiana. Infatti, se da una parte gli argomenti del *Milhamot ha-Šem* hanno influenzato la produzione polemica successiva, dall'altra sono stati oggetto di una veemente critica da parte cristiana. Il trattato polemico di Šem Tov Ibn Šaprut (XIV sec.), *Even Boħan*, dichiara esplicitamente di essersi basato sul lavoro di Ya'aqov ben Re'uben per la composizione di parte della sua opera<sup>135</sup>; mentre due studiosi cristiani si sono scagliati contro le tesi critiche contenute nel *Milhamot ha-Šem*: il convertito Alfonso di Valladolid (1270-1346), già Alfonso di Burgos, e il famoso studioso ed esegeta francescano Niccolò De Lira (1270-1349)<sup>136</sup>. Quest'ultimo rigetta le tesi anticristiane del *Sefer Milhamot ha-Šem* nella sua trattazione intitolata *Responsio ad quendam Iudeum ex*

---

Chazan traduce con la frase: “he was a priest expert in logic and sophisticated in esoteric wisdom”, R. Cahzan, *Fashioning Jewish Identity*, op. cit., p. 99; D. J. Lasker traduce rispettivamente, non senza riserve, con “logic” e “other sciences”, D. J. Lasker, “Jewish Knowledge of Christianity in the Twelfth and Thirteenth Centuries”, in D. Engel, L. H. Schiffman, E. R. Wolfson (eds.), *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History*, op. cit., pp. 97-109, in particolare pp. 101-102.

<sup>134</sup> J. Rosenthal, *Milhamot ha-Šem*, op. cit., p. 5 (אלה שלשתם יסדו וחקרו ותקנו להם יסוד השעות כלו והעמידוהו על חזקתו). Vd. anche il saggio di D. J. Lasker in cui l'autore discute della conoscenza degli scritti cristiani da parte di Ya'aqov ben Re'uben, D. J. Lasker, “Jewish Knowledge of Christianity in the Twelfth and Thirteenth Centuries”, in D. Engel, L. H. Schiffman, E. R. Wolfson (eds.), *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History*, op. cit., pp. 97-109, in particolare pp. 101-103.

<sup>135</sup> Vd. *Infra*, paragrafo: *Even Boħan*.

<sup>136</sup> J. Rosenthal, “Prolegomena to a Critical Edition of ‘Milhamot Adonai’ of Jacob ben Reuben”, in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, op. cit., p. 135. Alfonso e Šem Tov Ibn Šaprut però attribuiscono l'opera a Yosef Qimħi, non a Ya'aqov ben Re'uben.

*verbis Evangelii secundum Mattheum contra Christum nequiter arguentem*<sup>137</sup>, concentrandosi sul capitolo undicesimo dell'opera polemica.

Per quanto riguarda la struttura dell'opera, essa è composta da una breve introduzione, alla quale seguono un indice e dodici capitoli, o 'porte' (שערים). I primi dieci capitoli sono composti da un numero variabile di domande o questioni e risposte, il cui prologo è spesso esposto in rima<sup>138</sup>. Questo dialogo avviene tra i partecipanti della disputa: il Negatore (dell'unità di Dio) (המכחד) e il Monoteista (המיחד): e cioè il potenziale avversario cristiano<sup>139</sup> e l'autore Ya'aqov ben Re'uben. Il primo capitolo riguarda le dottrine cristiane della Trinità, della nascita verginale e dell'Incarnazione, in cui il 'negatore' cerca di portare prove filosofiche e razionali per mostrare che non ci sono contraddizioni tra le credenze cristiane e le leggi della natura, mentre il Monoteista risponde con prove fondate sul semplice impiego della ragione (בראיות שהביא מן השכל שלא מן הכתב אך בעומק הלב)<sup>140</sup>. Il secondo capitolo tratta principalmente delle prove allegoriche e tipologiche su Gesù contenute nella Bibbia ebraica e dell'adempimento della Legge da parte di Gesù; mentre dal terzo al decimo capitolo vengono analizzati i versi cristologici presenti in *Salmi*, *Geremia*, *Isaia*, *Ezechiele*, in alcuni libri dei Profeti minori, *Daniele*, *Giobbe* e *Proverbi*. Il capitolo undici esamina le contraddizioni presenti nel Vangelo di Matteo e riprende diverse questioni dal *Sefer Nestor*

---

<sup>137</sup> Nicholas de Lyra, "Responsio ad quendam Iudeum ex verbis Evangelii secundum Mattheum contra Christum nequiter arguentem", in *Biblia sacra. Cum glossa interlineari ordinaria et Nicolai Lyrani postilla*, Venezia 1588, vol. 6, pp. 280-285. Vd. J. Rosenthal, *Milhamot ha-Šem*, op. cit., p. xx.

<sup>138</sup> Tutti i capitoli, esclusi 7-10, sono introdotti da un prologo rimato.

<sup>139</sup> R. Chazan analizza il modo in cui Ya'aqov ben Re'uben affronta e presenta il punto di vista cristiano e ammette che "[Ya'aqov ben Re'uben] maintains the exchange on a fairly high level and relates respectfully throughout to his Christian adversary", R. Chazan, "The Christian Position in Jacob ben Reuben's *Milhamot ha-Shem*", in J. Neusner, E. S. Frerichs, N. M. Sarna (eds.), *From Ancient Israel to Modern Judaism; Intellect in Quest of Understanding. Essays in Honor of Marvin Fox*, Atalanta, Scholars Press 1989, vol 2, pp. 157-170 e in particolare p. 161.

<sup>140</sup> J. Rosenthal, *Milhamot ha-Šem*, op. cit., p. 7. Vd. R. Chazan, *Fashioning Jewish Identity*, op. cit., pp. 101-102. Per una discussione sugli argomenti razionali (*min ha-shekel*) utilizzati dai polemisti medievali rimando a D. J. Lasker, *Jewish Philosophical*, op. cit., pp. 9-11. Sugli argomenti filosofici di Ya'aqov ben Re'uben pp. 48-49; 96-98 (vs. Trinità); 111-112; 115; 122-124 (vs. Incarnazione); 158 (vs. Nascita verginale).

*ha-Komer*<sup>141</sup>. Come è stato più volte riconosciuto<sup>142</sup>, questo capitolo ricopre un'importanza notevole nel campo della storia della traduzioni ebraiche delle scritture cristiane, e potrebbe essere la prima traduzione ebraica di una considerevole porzione del Nuovo Testamento (dal latino) e la prima critica sistematica al Vangelo di Matteo<sup>143</sup>. Nell'introduzione a questo penultimo capitolo, Ya'aqov ben Re'uben specifica che non era sua intenzione polemizzare con i Cristiani, ma a ciò egli è stato spinto da alcuni amici:

ה' יודע כי לא היה בלבי להזכיר ממנו כלל והנה חברי הכריחוני והביאוני והשיאוני להזכיר ממנו קצתו. על כן הזכרתי ממנו קצת משגיאות ספרם וממעוותו, ומעשר מן המעשר לא גליתי כי יראת<sup>144</sup>.

Dio sa che non era affatto mia intenzione dire [qualcosa su questi temi], ma i miei amici mi hanno costretto, incoraggiato e supplicato di menzionarne qualcuno. Per questa ragione io ho menzionato alcuni errori nei loro libri e le loro menzogne. Io non ho ricordato che un decimo del decimo [degli errori], perché ero spaventato.

I passaggi evangelici di *Matteo* riportati nel *Milhamot ha-Šem* includono la genealogia di Gesù, giudicata fallace per la mezione di quattro donne definite non dignitose e per l'omissione di altre che invece avrebbero reso il racconto rispettabile<sup>145</sup>. L'autore prosegue riportando l'episodio del battesimo, ed esponendo i suoi dubbi sulla discesa dello Spirito, il quale sarebbe dovuto essere già in Gesù, stando alla credenza cristiana della sua

---

<sup>141</sup> Vd. J. Rosenthal, *Milhamot ha-Šem*, op. cit., pp. 154-156 in cui il *Sefer Nestor ha-Komer* è citato esplicitamente. Sul tema vd. D. J. Lasker, "The Jewish Christian Debate in Transition: From the Lands of Ishmael to the Land of Edom", in B. H. Hary, J. L. Hayes, F. Astren (eds.), *Judaism and Islam*, op. cit., pp. 53-65.

<sup>142</sup> Vd. J. Rosenthal, "Prolegomena to a Critical Edition of 'Milhamot Adonai' of Jacob ben Reuben", in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, op. cit., p. 132; D. Berger, "Christian Heresy and Jewish Polemic in the Twelfth and Thirteenth Centuries", in *The Harvard Theological Review*, op. cit., p. 298. J. Rosenthal, "The Translation of the Gospel according to Matthew by Jacob ben Reuben", *Tarbiš* 32/(1962-63), pp. 48-66 (in ebraico).

<sup>143</sup> Vd. J. L. Levy, *Sefer Milhamot Hashem, Chapter Eleven: The Earliest Jewish Critique of the New Testament*, PhD dissertation, New York, New York University 2004. Ya'aqov ben Re'uben si è servito del testo del *Sefer Nestor ha-Komer*. Vd. H. Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, op. cit., p. 51; D. Berger, "Gilbert Crispin, Alan of Lille and Jacob ben Reuben: a study in the transmission of Medieval Polemic", *Speculum* 49/1 (1974), pp. 34-47.

<sup>144</sup> J. Rosenthal, *Milhamot ha-Šem*, op. cit., p. 141.

<sup>145</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 141-143.

nascita miracolosa<sup>146</sup>. Seguono parole di biasimo sui racconti della tentazione nel deserto<sup>147</sup>, sulle istruzioni che Gesù impartisce in riguardo ai giuramenti e al comportamento da tenere con il prossimo<sup>148</sup>, sulla preghiera di Gesù a Dio<sup>149</sup>, e sull'osservanza del precetto mosaico del Sabato<sup>150</sup>. I commenti critici a questi passaggi sono volti a sottolineare la mancata divinità di Gesù, l'inconsistenza della dottrina cristiana e le contraddizioni interne, così come avverrà con le porzioni evangeliche riportate in seguito. Queste riguardano il miracolo di guarigione del lebbroso e la richiesta di sacrificio, che non si accorda con quanto riportato successivamente<sup>151</sup>, la preghiera di Gesù nel Getsemani<sup>152</sup>, l'episodio della maledizione del fico<sup>153</sup>, il discorso con cui Gesù affida la missione ai discepoli<sup>154</sup>, e il detto di Gesù sulla bestemmia contro lo Spirito<sup>155</sup>. L'ultimo capitolo, il dodicesimo, espone le ragioni per cui Gesù non è da considerarsi il Messia, assieme alle prove addotte per dimostrare come il Messia debba quindi ancora arrivare.

Nella seguente tabella si radunano i passaggi evangelici, o le allusioni agli stessi, utilizzati nell'undicesimo capitolo del *Milḥamot ha-Šem*, in cui si concentrano le riflessioni critiche che interessano questo studio, affiancati dai temi principali per i quali sono stati utilizzati:

<u>Passaggi evangelici</u>	<u>Tema o dottrina contestata</u>
<i>Mt</i> 1, 1-16; <i>Mt</i> 3, 13-17; <i>Mt</i> 4, 1-11; <i>Mt</i> 11, 25-27; <i>Mt</i> 26, 36-41; 45;	Divinità di Gesù

---

<sup>146</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 143-144.

<sup>147</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 144-145.

<sup>148</sup> Vd. *Ibidem*, p. 146.

<sup>149</sup> Vd. *Ibidem*, p. 147.

<sup>150</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 147-148.

<sup>151</sup> Vd. *Ibidem*, p. 149.

<sup>152</sup> Vd. *Ibidem*, p. 150.

<sup>153</sup> Vd. *Ibidem*, p. 151.

<sup>154</sup> Vd. *Ibidem*, p. 152.

<sup>155</sup> Vd. *Ibidem*, p. 153.

*Mt 21, 19; Mt 28, 16-20;*

e dottrina trinitaria

*Mt 12, 30-32;*

*Gv 8, 30; 12, 44; 49; 14, 24;*

*Gv 5, 30; 37; 7, 16.*

*Mt 5, 33-39; 39-40; 43-44;*

Gesù e la Legge

*Mt 12, 1-8; Mt 8, 1-4; Mt 9, 13.*

*Mt 3, 13-17.*

Verginità di Maria e nascita verginale

*Mt 8, 1-4; Mt 9, 13; Mt 12, 1-8*

*Lc 8, 39; Mc 5, 18-20; Mt 10, 32;*

Contraddizioni evangeliche

*Mt 21, 19; Mt 5, 44; Mt 15, 21-25;*

*Mt 18, 11-13; Mt 13, 10-13.*

### 2.1.3.1. Gesù e la Legge

Come accennato, Ya'aqov ben Re'uben propone le sue reprimende contro la dottrina cristiana commentando alcune traduzioni del Vangelo di Matteo. La strategia generale è tesa a dimostrare l'inconsistenza della posizione cristiana, le contraddizioni presenti nel Nuovo Testamento e nella stessa dottrina cristiana. Per quanto riguarda il nostro proposito, è interessante la critica che Ya'aqov ben Re'uben avanza sulla base delle parole di Gesù contenute nel cosiddetto 'Discorso della Montagna'. In particolare, l'autore critica Gesù, il suo rapporto con la legge ebraica e i Cristiani contemporanei, sulla base di ciò che è scritto nel quinto capitolo del Vangelo di Matteo (vv. 33-39). Nel discorso di Gesù, le leggi della Scrittura sono introdotte con una contrapposizione, espressa dalle parole "Avete inoltre udito che fu detto... Ma io vi dico...". Dopo aver riportato la traduzione dei versi, Ya'aqov ben Re'uben commenta:

נמצא שבמקום הזה מוסיף וגורע, גורע באשר אמר לא תשבעו כלל וסתר מה שאמר משה, ובשמו תשבע (דברים ו, יג),  
מוסיף באמרו להם אם יכך אדם על לחיך נטה לו האחרת ומי אשר יחפוץ לריב עמך למשפט ולהפשיט כתנתך הפשט ותן

לו גלימתך (מתי ה, 39-40) נמצא כי תורת חן נתן לכם וסרתו המשפט האומר עין תחת עין וכו', ועוד סתירה אחרת שמאר להם שמעתם מה שאמרו הקדמונים, ואהבת לרעך כמוך (ויקרא יט, יח) [...] ואני אומת לכם אהבו שונאיכם ועשו טובה לאויביכם, נמצא שהוא פורק כל החוקים והמשפטים והתורות ונמצא כל אחד מכם העובדים אותו תהיו נקרחים מכאן ומכאן לא תקיימו תורת משה [...] בעבור תורת החן אשר הוא נותן לכם, גם תורת החן אינכם מקיימים כלל מכמה פנים<sup>156</sup>.

Qui vediamo che egli (*scil.* Gesù) aggiunge e toglie (*scil.* dalla Legge). Egli toglie, in quanto dice: non giurate affatto (Cfr. *Matteo* 5, 34), e revoca ciò che disse Mosè: e giurerai nel suo nome (*Deuteronomio* 6, 13). Egli aggiunge dicendo loro: Ma se uno ti percuote sulla guancia, porgigli anche l'altra; e a chi vuole farti causa e toglierti la tunica, dagli il tuo mantello (*Matteo* 5, 39-40). Vediamo che egli diede a voi la Legge della grazia, e revoca la legge che dice: occhio per occhio etc. (Cfr. *Levitico* 24, 20). Inoltre, egli ne revoca un'altra, poiché dice a loro: Voi avete udito che fu detto agli antichi... ama il tuo prossimo come te stesso (*Levitico* 19, 18) (Cfr. *Matteo* 5, 43) [...]. Ma io vi dico: amate i vostri nemici e fate del bene ai vostri rivali (Cfr. *Matteo* 5, 44). Vediamo che lui rigetta tutti gli statuti, le regole e le leggi. Vediamo che ognuno di voi, che lo adorate, cadete in una contraddizione insanabile tra l'una e l'altra [Legge]<sup>157</sup>. Voi non rispettate la Torah di Mosè [...] a causa della Torah della grazia che egli vi ha dato, però non rispettate affatto neanche la Torah della grazia, sotto molti aspetti.

Ya'aqov ben Re'uben sostiene che Gesù ha modificato le leggi della Torah, annettendo delle regole e sottraendone altre<sup>158</sup>. Al posto delle dottrine mosaiche, Gesù dona ai Cristiani una legge nuova, che sostituisce la prima, e che è chiamata Torah della grazia. Nonostante questo, i Cristiani non rispettano nemmeno la nuova legge. L'autore sembra ammettere quindi che Gesù non chiedesse il rispetto della legge ebraica, bensì – ma vanamente – quello della nuova. Nel commento all'episodio della violazione dello *Shabbat*, l'autore sottolinea però l'incoerenza del Messia cristiano. Nel suo commento a *Matteo* 12, 1-8 leggiamo:

ואם משיחכם הוא אלוה איך התיר לחלל השבת וכבר צום שמור יום השבת לקדשו ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי תשב (דברים ה, יב-יג)<sup>159</sup>.

---

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>157</sup> Per l'espressione idiomatica 'calvi da qui e da lì' (נקרחים מכאן ומכאן), che indica una situazione in cui due situazioni non sono conciliabili, bensì in aperta contraddizione, vd. *Bava Kamma* 60b e la parabola di Rabbi Yitzhak Nappaha sull'uomo con due mogli.

<sup>158</sup> L'autore qui probabilmente si riferisce all'ingiunzione di *Deuteronomio* 4, 2, ripetuta in 13, 1. Vd. *Infra* nel testo.

<sup>159</sup> J. Rosenthal, *Milhamot ha-Šem*, op. cit., p. 148.

Se il vostro messia è Dio, come mai permise l'annullamento dello *Shabbat*, [quando invece] precedentemente ordinò: Osserva lo *Shabbat* per santificarlo: lavorerai sei giorni, ma il settimo giorno ti riposerai (*Deuteronomio* 5, 12-13)?

Il rispetto dello *Shabbat* rientra tra i precetti che Dio ordinò di osservare. Se Gesù e Dio sono un'unità qui si presenta una contraddizione insanabile secondo Ya'aqov ben Re'uben: le parole di Gesù in *Matteo* 12 e le parole di *Deuteronomio* 5 sono antitetiche. È chiaro che qui lo scopo è di screditare il racconto evangelico. Infatti, l'obiettivo dell'autore è primariamente quello di portare alla luce le contraddizioni e la fallacità dei racconti evangelici per combattere la pretesa divinità di Gesù. In questa strategia, il rapporto di Gesù con la legge ebraica serve solamente come pretesto e come argomento accessorio. Il comportamento e le parole di Gesù nei confronti della Legge sono presi in considerazione per screditare la sua pretesa divinità. Inoltre, Gesù non riesce a tener fede alle sue parole e si contraddice<sup>160</sup>. Il suo comportamento nei confronti dei precetti biblici è ambivalente e subordinato all'esigenza del momento: Gesù 'a volte aggiunge' (פעמים מוסיף) qualcosa agli insegnamenti biblici e 'a volte sottrae' (פעמים גורע) dalle parole della Torah<sup>161</sup>, infrangendo anche l'ingiunzione deuteronomica, da cui Ya'aqov ben Re'uben mutua i verbi, che lo vieta esplicitamente (*Dt* 4, 2; 13, 1-5) e che fa parte della descrizione biblica del falso profeta. Questa sua caratteristica lo rende indecifrabile e ambiguo: 'nessun uomo riesce a star dietro alle sue parole. Ciò che dice una volta è in contraddizione con ciò che dice in un'altra occasione' ((כל בן אדם אינו יכול לעמוד על דבריו כי כל מה שמאמר בפעם אחת סותר בפעם אחרת))<sup>162</sup>. Infatti, una caratteristica con cui Ya'aqov ben Re'uben lo descrive è rappresentata dalla sua incapacità di essere coerente, perché 'egli non riesce a perseguire una sola strada' (אינו יכול לעמוד על דרך אחת)<sup>163</sup>. È con questa accusa di incoerenza che l'autore risolve – senza schierarsi nettamente per l'ebraicità di Gesù – il riferimento alla nuova Legge.

---

<sup>160</sup> Le contraddizioni si trovano, per esempio, nelle parole di Gesù sul sacrificio, cioè quelle pronunciate dopo il miracolo di guarigione del lebbroso (*Mt* 8, 4) e quelle contenute nella risposta data ai Farisei (*Mt* 12, 7), *Ibidem*, p. 148. Un'altra contraddizione riguarda le parole pronunciate da Gesù sull'amore per il prossimo (*Mt* 5, 44) e quelle di maledizione nei confronti del fico (*Mt* 21, 19). Vd. *Ibidem*, p. 151.

<sup>161</sup> Vd. *Ibidem*, p. 148 (הוא פעמים מוסיף ופעמים גורע ולא אמד על דרך אחת כי אם על כמה וכמה דרכים).

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 151.

### 2.1.3.2. La divinità di Gesù

La concezione di Gesù come Dio rappresenta uno dei punti cardine su cui l'undicesimo capitolo di *Milhamot ha-Šem* si concentra. La strategia primaria di Ya'aqov ben Re'uben, utilizzata per attaccare la credenza cristiana della divinità di Gesù, risiede nell'enfasi sulle caratteristiche vistosamente umane del Messia cristiano. Come abbiamo visto, le argomentazioni addotte affrontano l'intero arco delle vicende gesuane: dalla genealogia di Gesù alle sue ultime ore, passando per il racconto della tentazione. A questo proposito leggiamo il commento di Ya'aqov ben Re'uben ai primi undici versetti del quarto capitolo del Vangelo matteo, in cui si trova il racconto dell'incontro tra Gesù e Satana:

ומה השבח הזה לאלוה בצומו ארבעים יום וארבעים לילה ואחר כן נרעב והלא משה שהיה נביא ולא אלוה צם מ' יום ומ' לילה וכאשר ירד מן ההר קרן אור פניו (שמות לד, כט-ל), ועוד איך השיב אל השטן, כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי י"י אם כן היה לו להשיב עצמו בכל מוצא פיו<sup>164</sup>.

Che merito c'è per un Dio se egli, avendo digiunato per quaranta giorni e quaranta notti, poi ebbe fame? Forse che Mosè, che fu un profeta e non un Dio, non digiunò quaranta giorni e quaranta notti, e [nonostante ciò], quando scese dalla montagna il suo volto era raggianti? (*Esodo* 34, 29-30). Inoltre, com'è che risponde a Satana: Non di solo pane vive l'uomo, ma di ciò che esce dalla bocca di Dio (Cfr. *Matteo* 4, 4)? Se è così, perché non si è saziato da solo con ciò che uscì dalla sua stessa bocca<sup>165</sup>?

---

<sup>164</sup> *Ibidem*, pp. 144-145

<sup>165</sup> Come accennato, Niccolò De Lira compose una confutazione al capitolo undicesimo di *Milhamot ha-Šem*, nella sua *Responsio ad quendam Iudeum ex verbis Evangelii secundum Mattheum contra Christum nequiter arguentem* (1334). Quando De Lira affronta questa critica di Re'uben, non riporta questa domanda, bensì questa: 'perché Gesù non dice, usando la prima persona: tutto ciò che esce dalla mia bocca?'. Vd. *Ibidem*, p. 145, nota 15 (עפ"י די לירא יוצא כי השאלה היתה גם למה לא מאר ישו: כי על כל מוצא פי בגוף ראשון במקום כי על כל מוצא פי) (ה') e nota 17, in cui riporta il passo di Niccolò De Lira: "Debuisset enim eum dixisse: sed in omni re quae procedit de ore meo si erat deus qui potest vitam hominis conservare de omni re sive lignum sive lapis ut aliud huiusmodi". Sulla conoscenza del testo di Re'uben da parte di Niccolò De Lira vd. B. Blumenkranz, "Nicolas de Lyre et Jacob ben Reuben", *Journal of Jewish Studies* 16/(1965), pp. 47-51. Cfr. anche J. Cohen, *The Friars and the Jews*, op. cit., pp. 170-195.

I commenti critici sulla vicenda di Gesù sono affidati ad alcune domande retoriche con cui sulla possibilità di considerarlo divino. La conseguenza del digiuno di Gesù non si avvicina a quella del profeta Mosè, il quale, oltre a non soffrire la fame, divenne addirittura raggianti. Ya‘aqov ben Re‘uben con questo confronto ottiene un duplice scopo<sup>166</sup>. Il confronto potrebbe infatti essere motivato anche dalla necessità di evidenziare come il nuovo legislatore cristiano, Gesù, sia meno encomiabile di Mosè, considerato superato dai Cristiani, assieme alla legge mosaica. La lontananza dalla divinità è resa palese da un altro appunto critico: se Gesù fosse stato Dio, sarebbe riuscito a saziarsi con la sua stessa parola, in quanto pronunciò la frase: “non di solo pane vive l’uomo, ma di ciò che esce dalla bocca di Dio” (*Mt* 4, 4). Per Ya‘aqov ben Re‘uben, qui Gesù dimostra la sua lontananza da Dio e, contemporaneamente, la sua umanità. Ci sono altri episodi riportati nel Vangelo di Matteo in cui Gesù dimostra caratteristiche umane inconciliabili con la divinità, come per esempio la vicenda della ‘Maledizione del fico’ e la preghiera nel Getsemani. Per quanto riguarda il primo episodio, riportato in *Matteo* 21, 18-22, l’autore si chiede come mai Gesù non fosse già a conoscenza della mancanza di frutti sull’albero, riconducendo questa ignoranza alla sua mancata divinità. Inoltre, l’autore critica anche le contraddizioni degli insegnamenti di Gesù, poiché il gesto della maledizione contraddice ciò che egli dichiara ai suoi discepoli nel ricordato ‘Discorso della montagna’, quando ordina di amare i propri nemici (*Matteo* 5, 44)<sup>167</sup>. La preghiera di Gesù nel Getsemani implica allo stesso modo l’iconciliabilità tra Gesù e Dio. Ya‘aqov ben Re‘uben riporta e commenta così la supplica di Gesù:

ויהי כאשר בא ישׁו עם תלמידיו עד גיא שמנים ויאמר לתלמידיו שבו לי בזה עד אלך ואתפלל וילכו עמו השלשה שמעון כיפה ויעקב ויוחנן [...] ויפול על פניו ארצה ויתפלל ויאמר אבי אתה כל יכול העבר כוס המות ממני אבל לא יהיה כי אם כרצונך [...]. ואם זה משיחכם הוא האלוה, לגני מי היה מתפלל ומי הצריכו להתחנן והלא כתוב ותגזר אומר ויקם לך (איוב כב, כח)<sup>168</sup>.

<sup>166</sup> Il confronto con le figure bibliche non è inusuale nella polemica anticristiana. Per esempio, il *Sefer Nestor ha-Komer* (vd. *Supra*) suggerisce altri personaggi che potrebbero essere divinizzati dai Cristiani al posto di Gesù, poiché le loro imprese superano quelle compiute dal Messia cristiano.

<sup>167</sup> Vd. J. Rosenthal, *Milhamot ha-Šem*, op. cit., p. 151.

<sup>168</sup> *Ibidem*, p. 150.

Gesù arrivò con i suoi discepoli nel Getsemani e disse: sedetevi qui, mentre io prego (Cfr. *Matteo* 26, 36). Con lui andarono in tre: Simone Cefa, Giacomo e Giovanni [...]. [Gesù] si buttò con la faccia a terra e pregò, dicendo: Padre mio, tu puoi tutto, rimuovi da me il calice della morte, ma non sia che come vuoi tu (Cfr. *Matteo* 26, 39) [...] Se questo vostro messia è Dio, chi prega e chi implora? Non è forse scritto: Deciderai una cosa e ti riuscirà (*Giobbe* 22, 28).

In questo racconto, Gesù dimostra la sua umanità fundamentalmente in un modo: pregando. Infatti, la prima obiezione sollevata da Ya'aqov ben Re'uben riguarda l'esistenza della preghiera stessa, in quanto attesterebbe l'ineguaglianza tra Gesù e Dio. A partire da questa premessa, seguono diverse implicazioni: una concerne l'invocazione e la richiesta di aiuto, che non si addicono a una divinità, anzi, dimostrerebbero la totale divergenza tra i due; un'altra proviene dall'incapacità di Gesù di salvare se stesso, quindi, infine, la mancanza della caratteristica divina. Ya'aqov ben Re'uben continua il commento al racconto di *Matteo*, asserendo:

הוא מעיד על עצמו שאין היכולת בידו להושיע את נפשו ולא את בשרו שכן אמר בתפילתו אבי אתה כל יכול העבר כוס המות ממני אבל לא יהיה כי אם כרצונך נמצא שהיכולת והרצון לאביו ולא לו. ואתם אומרים שאביו והוא שוים<sup>169</sup>.

Lui stesso indica che non ha nelle sue mani la possibilità di salvare né la sua anima, né il suo corpo, poiché, nella sua preghiera, dice: Padre mio, tu puoi tutto, rimuovi da me il calice della morte, ma non sia che come vuoi tu (Cfr. *Matteo* 26, 39). È chiaro che la possibilità e la volontà appartengono a suo padre e non a lui, ma voi dite che lui e suo padre sono uguali.

La mancata coincidenza tra Gesù e Dio emerge chiara anche in questo passaggio. L'autore non ha bisogno di commentare lungamente ciò che vuole sottolineare, dato che Gesù, con le sue stesse parole, ammette e riconosce la differenza tra le capacità divine e umane, le quali sono le uniche ad appartenergli.

#### 2.1.4. *Sefer Yosef ha-Meqanne*

---

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 150

Il testo conosciuto sotto il nome di *Sefer Yosef ha-Meqanne* (reso in italiano con ‘Il libro di Yosef lo Zelante’) è un trattato polemico risalente al XIII secolo, attribuito a Yosef ben Natan Offiſial e a suo padre Natan Offiſial<sup>170</sup>. Il testo si presenta come una collezione di materiali provenienti da diversi ambienti francesi. La famiglia di Yosef ben Natan risiedeva nella parte settentrionale della Francia, ma le fonti dello scritto si possono rintracciare anche negli ambienti provenzali<sup>171</sup>. Per quanto riguarda il contesto culturale da cui è nato lo scritto, è necessario almeno accennare alla situazione degli Ebrei in Francia. Mentre l’XI secolo è riuscito ad assicurare al mondo ebraico e non solo - per fare solo un esempio - la produttiva e importantissima presenza di Rashi (1040-1105), e mentre il XII vede un ulteriore rafforzamento della comunità ebraica, il XIII secolo rappresenta un periodo di lento declino. Negli anni in cui vivono i nostri due autori, i rapporti tra i Cristiani e gli Ebrei sono venati da competizioni economiche e da questioni legate al prestito di denaro da parte ebraica<sup>172</sup>. Quest’ultima attività è utile all’economia cristiana, così come al sistema baronale francese che protegge gli Ebrei, ma espone la comunità a un controllo opprimente da parte del potere monarchico e all’attacco della Chiesa, nutrita dalla retorica contro l’usura (pur smentita dalla pratica) e più in generale dalla polemica anti-ebraica. Il prestito di denaro a interesse fu reso di fatto illegale a parite dal 1230 da Luigi IX (sovrano dal 1226 al 1270), che inasprì le decisioni regali in materia ebraica proposte dei suoi predecessori della stessa

---

<sup>170</sup> Per un utile introduzione agli autori del testo vd. L. Benotti, *A Critical Edition of Sefer Yosef ha-Meqanne', with an Introduction, a Translation and a Commentary*, PhD dissertation, Venezia, Università Ca' Foscari 2016, pp. LIV-LVII. Per la presentazione dell’autore e dell’opera seguiamo alcuni risultati della succitata ricerca di Luca Benotti, che ci ha gentilmente concesso il privilegio di attingere alla sua tesi di dottorato e che ringraziamo. Utili introduzioni al trattato si possono trovare in S. Krauss, W. Horbury, *The Jewish-Christian Controversy*, op. cit., pp. 150-153; D. J. Lasker, “Joseph Ben Nathan’s Sefer Yosef Ha-Mekannè and the Medieval Jewish Critique of Christianity”, in E. Baumgarten, J. D. Galinsky (eds.), *Jews and Christians in Thirteenth-Century France*, New York, Palgrave and Macmillan 2015, pp. 113-122; H. J. James, “Urinating on the Cross: Christianity as Seen in the Sefer Yoseph Ha-mekaneh (ca. 1260) and in Light of Paris 1240”, in J. M. Gàzquez, J. V. Tolan (eds.), *Ritus Infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*, Madrid, Casa de Velázquez 2013, pp. 209-220.

<sup>171</sup> Sulla provenienza di alcuni temi filosofici vd. D. J. Lasker, “Joseph Ben Nathan’s Sefer Yosef Ha-Mekannè and the Medieval Jewish Critique of Christianity”, in E. Baumgarten, J. D. Galinsky (eds.), *Jews and Christians in Thirteenth-Century France*, op. cit., pp. 113-122.

<sup>172</sup> Vd. R. Chazan, *The Jews of Medieval Western Christendom*, op. cit., pp. 131-153; *Id.*, *Medieval Jewry in Northern France: A Political and Social History*, Baltimore, Johns Hopkins University Press 1973.

dinastia dei *Capétiens*. Infatti, già durante il regno di Filippo II di Francia (1179-1223) il sovrano aveva imposto un controllo sugli affari degli Ebrei, incoraggiato e pungolato dall'autorità ecclesiastica, inaugurando il periodo di declino della comunità ebraica<sup>173</sup>. Anche il precedente regnante Luigi VIII (sovrano dal 1223 al 1226) impose una restrizione degli interessi che i prestatori ebrei avevano richiesto ai baroni debitori, mettendo così a rischio l'economia della comunità. Dopo il regno di Luigi IX, in cui troviamo anche la condanna al Talmud, salì al trono suo figlio con il nome di Filippo III (sovrano dal 1270 al 1285), il quale seguì le linee paterne in materia di politica anti-usura<sup>174</sup>. Sotto la spinta di ciò che accadeva in Inghilterra nel 1290, con la cacciata degli Ebrei da parte di Edoardo I (sovrano inglese dal 1272 al 1307), del crescente malcontento contro gli Ebrei da parte della popolazione francese e della ormai poca 'utilità' della comunità ebraica in materia economica, gli Ebrei subiscono il decreto di espulsione di massa nel 1306, da parte di Filippo IV (sovrano dal 1285 al 1314)<sup>175</sup>. Solamente nel 1315 fu permesso agli Ebrei, da Luigi X (sovrano dal 1314 al 1316), di tornare in Francia, ma le loro proprietà erano ormai state vendute e i loro crediti assorbiti dalla Corona. Se gli Ebrei avessero voluto riappropriarsi dei luoghi di culto, delle sinagoghe e dei cimiteri avrebbero dovuto ricomprare ciò che era stato loro sottratto<sup>176</sup>. Come accennato, un altro aspetto inerente alla vita ebraica che ha messo a repentaglio la comunità è rappresentato dall'accanimento nei confronti del Talmud da parte della Chiesa. Il Talmud è stato messo 'sotto processo' perché accusato di contenere diverse blasfemie contro la religione cristiana e Gesù di Nazareth. Ad aggravare la già problematica situazione degli Ebrei francesi sarà infatti la campagna contro il Talmud iniziata dall'ebreo convertito Nicola Donin, campagna che coinvolse direttamente la Chiesa Cattolica, ossia Papa Gregorio IX, e il sovrano Luigi IX<sup>177</sup>. Le preoccupazioni cristiane e regali sul Talmud porteranno alla famosa e già citata Disputa di Parigi nel 1240, che vide Yehie'el ben Yosef

---

<sup>173</sup> R. Chazan afferma che "Philip's reign was a turning point in the history of northern France and of northern French Jewry [...] His centralization of authority in general and his evolving Jewish policy in particular paved the way for the thirteenth-century history of northern-French Jewry and for the eventual demise of this Jewry in its entirety". Vd. R. Chazan, *The Jews of Medieval Western Christendom*, op. cit., pp. 141-145. La citazione proviene da pp. 141-142.

<sup>174</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 148-150.

<sup>175</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 150-152.

<sup>176</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 152-153.

<sup>177</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 147-150.

battersi inutilmente per la riabilitazione del testo imputato, poiché il libro fu dichiarato proibito ed esposto a una dura campagna di confische e requisizioni. Il resoconto della *disputatio* sarà redatta proprio da Yosef ben Natan Offiſial<sup>178</sup>. Inoltre, questa tenedenza coinvolgerà anche i paesi della Spagna già a partire dalla fine del XIII fino al XV secolo<sup>179</sup>. È in questo clima che possiamo collocare l'opera di stesura del trattato, non necessariamente sotto l'impulso di una crescente pressione cristiana, ma certo nella necessità di aggiornare l'armamentario apologetico, ormai inefficace, di cui disponevano i correligionari degli autori<sup>180</sup>.

Questa opera è stata trasmessa e conosciuta sotto altri nomi, come per esempio 'Le risposte agli Eretici' (תשובות המינים) e il generico 'Polemica' (בצחון)<sup>181</sup>, mentre il titolo di *Sefer Yosef ha-Meqanne* è stato aggiunto dal copista, Rabbi Elijah, che si è occupato di fornire al testo una breve introduzione<sup>182</sup>. Alla base del trattato sembrano esserci sia le dispute coeve avvenute tra studiosi cristiani ed ebrei, sia le opere ebraiche precedenti<sup>183</sup>. Le trattazioni contenute nel *Sefer Yosef ha-Meqanne* affrontano alcuni punti cruciali del dibattito ebraico-cristiano (e.g. interpretazioni allegoriche e cristologiche della Bibbia ebraica) e i suoi argomenti critici sono stati recuperati anche da altre opere polemiche, come ad esempio dal *Sefer Niššhon Yašan*, che costruisce buona parte della sua strategia partendo

---

<sup>178</sup> Vd. H. Maccoby, *Judaism on Trial*, op. cit., pp. 19-38, 153-162; J. Cohen, *The Friars and the Jews*, op. cit., pp. 65-69.

<sup>179</sup> E.g. la Disputa di Barcellona (1236) e la Disputa di Tortosa (1413-1414). Vd. H. Maccoby, *Judaism on Trial*, op. cit. Cfr. anche R. Chazan, *Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and its Aftermath*, Berkeley, Univeristy of California Press, 1992.

<sup>180</sup> Questa è la posizione di D. J. Lasker che commenta così "As one who rejects any necessary connection between Christian pressure and the Jewish critique of Christianity, I think in this case the answer is indeed the tenuous position of the Jewish community of France following the Disputation of Paris and in light of the blood libels", in D. J. Lasker, "Joseph Ben Nathan's Sefer Yosef Ha-Mekannè and the Medieval Jewish Critique of Christianity", in E. Baumgarten, J. D. Galinsky (eds.), *Jews and Christians in Thirteenth-Century France*, op. cit, p. 122.

<sup>181</sup> J. Rosenthal, "On 'Sefer Yosef Ha-Meqanne'", *Immanuel*, op. cit., pp. 68-72.

<sup>182</sup> L. Benotti, *A Critical Edition of Sefer Yosef ha-Meqanne'*, op. cit., pp. LIV-LV

<sup>183</sup> Per una lista delle fonti del *Sefer Yosef ha-Meqanne* vd. J. Rosenthal, *Sefer Yosef ha-Meqanne*, Gersusalemme, Metkitse nivdamim 1970, pp. 23-24 (in ebraico); Cfr. anche Z. Kahn, "Étude sur le livre de Joseph le Zélateur", *Revue des Etudes Juives* 1/(1880), pp. 222-246; *Id.*, *Revue des Etudes Juives* 3/(1881), pp. 1-38. Cfr. anche S. Krauss, W. Horbury, *The Jewish-Christian Controversy*, op. cit., p. 81.

da questa opera<sup>184</sup>. Le motivazioni che hanno spinto R. Elijah a intraprendere il lavoro sul *Sefer Yosef ha-Meqanne* sono principalmente due:

קראתי בשם החבור יוסיף המקנא. והנה בשמים עדי, כי לא להתגדר מלאני לבי לסדר הסדר, אך מפני שני דברים: האחד, כי קנא קנאתי לאלהי ישראל, ועל אשר ראיתי בני פריצי עמינו עוזבים מקור מים חיים [...] לשעות על דברי שקר [...]. והשני, בעבור כי זקנתי, ושלט אל ישראל שר של שכחה, ולא ידעתי עשות נכוחה, להעתיקו ולנתק<sup>185</sup>.

Ho chiamato questa opera *Yosef ha-Meqanne*. Ecco, il mio testimone è nei cieli (Cfr. *Giobbe* 16, 19). Non mi sono impegnato nella sua stesura per presunzione, ma solamente per due motivi. Il primo: perché sono stato mosso da una grande gelosia per il Dio d'Israele (Cfr. *I Re* 19, 10) e perché ho visto uomini impudenti (Cfr. *Daniele* 11, 14)<sup>186</sup> del nostro popolo abbandonare la sorgente di acqua viva (Cfr. *Geremia* 2, 13), deviando verso l'assurdità [...], prestando attenzione a parole di falsità [...]. Il secondo: perché sono diventato anziano e su Israele regna un principe dell'oblio, e io non sono capace di agire in modo da spodestarlo e scacciarlo.

Il *Sefer Yosef ha-Meqanne* è strutturato in due sezioni complementari, dedicate alla Bibbia ebraica e ai Vangeli. Quest'ultima, come vedremo, contiene alcune riflessioni utili per i nostri propositi d'indagine. La prima parte del *Sefer Yosef ha-Meqanne* analizza e confuta le prove cristologiche che i Cristiani rintracciano nel testo biblico. La trattazione include quasi tutti i libri biblici del *Tanak* e si presenta come una sorta di commentario, suddiviso in 137 capitoli<sup>187</sup>. Il testo propone la corretta interpretazione ebraica dei versetti, rifiutando quella, ritenuta erronea, dei suoi oppositori. Le argomentazioni si presentano per lo più in forma dialogica e gli avversari sono apostrofati con l'epiteto di 'eretici' (המינין). Questi ultimi propongono, direttamente o indirettamente, la loro propria interpretazione attraverso diversi personaggi. Questi possono essere molto generici, come nel caso dell'apostata (המשומד) o del prete (הכומר); essere nominati personalmente o essere accompagnati da qualche caratterizzazione, come nel caso del cancelliere/rettore di Parigi

<sup>184</sup> D. Berger, *The Jewish Christian Debate*, op. cit., p. 33.

<sup>185</sup> J. Rosenthal, *Sefer Yosef ha-Meqanne*, p. 15. Da qui in poi, questa sarà l'edizione di riferimento.

<sup>186</sup> La citazione ispirata a *Daniele* 11, 14 la troviamo anche nel *Sefer ha-Berit*. Vd. F. Talmage, *Sefer ha-Berit*, op. cit., p. 21.

<sup>187</sup> Per l'indice della prima sezione vd. J. Rosenthal, *Sefer Yosef ha-Meqanne*, pp. 7-12.

(קונצלייר מפריש)<sup>188</sup>, del domenicano (יקופין)<sup>189</sup> e del francescano (חובל)<sup>190</sup>. La seconda parte dedicata soprattutto ai Vangeli è suddivisa in quarantatré capitoli<sup>191</sup>, e la maggiorparte tiene conto di versetti provenienti dal testo matteoano<sup>192</sup>. Alcuni passaggi evangelici sono riportati in lingua latina e scritti con caratteri ebraici, accompagnati da una traduzione. La forma dialogica, che è spesso usata nella prima parte del *Sefer Yosef ha-Meqanne*, è qui sostituita da un monologo. Il proposito principale del testo è quello di contestare la divinità di Gesù tramite la valutazione delle caratteristiche umane del messia cristiano che si incontrano nei racconti evangelici. La seguente tabella presenta in maniera sintetica i temi affrontati nel *Sefer Yosef ha-Meqanne*, corredati dell'indicazione dei versetti evangelici citati nel capitolo<sup>193</sup>:

<u>Capitoli (passaggi evangelici utilizzati)</u>	<u>Tema o dottrina contestata</u>
1 (Mt 11, 11), 2 (Gv 2, 2-4), 3 (Mt 23, 37), 4 (Mt 11, 19), 6 (Mt 26, 38; 41), 7 (Mt 8, 20; Lc 9, 58), 9 (Mc 3, 29; Mt 12, 32; Lc 12, 10), 10 (Mt 26, 39), 11 (Gv 4, 7-21; Gv 14, 13-16), 13 (Mt 13, 37; Gv 8, 54), 15 (Mt 20, 22-23), 22 (Mt 2, 13-14), 25 (Mt 9, 1; 5-6), 26 (Mt 8, 18), 27 (Mt 8, 20), 28 (Mt 9, 6; 8, 20), 29 (Mt 8, 19; 24-25),	Divinità di Gesù e concezione trinitaria

<sup>188</sup> Si tratta di Odo of Châteauroux, come specifica J. Rosenthal nella nota a p. 35, in cui ricorre il termine.

<sup>189</sup> J. Rosenthal, in una nota a p. 40 dove ricorre il termine, specifica che si tratta di un componente di una comunità di monaci predicatori (i Domenicani): נזיר ממיסדר הדרשנים (הדומיניקאנים).

<sup>190</sup> J. Rosenthal in una nota a p. 42 specifica che si tratta della comunità di monaci francescani: נזיר ממיסדר הפראנציסקאנים. Inoltre, una lista dei personaggi menzionati nel *Sefer Yosef ha-Meqanne* si trova *Ibidem*, p. 145.

<sup>191</sup> Per l'indice della seconda sezione vd. *Ibidem*, pp. 12-13.

<sup>192</sup> Per uno studio illuminante sul ricorso al Vangelo di Matteo nel *Sefer Yosef ha-Meqanne* vd. C. Ochs, *Matthaeus Adversus Christianos*, op. cit., pp. 127-166.

<sup>193</sup> Per completezza sono stati inseriti anche i pochi capitoli che non si basano su un verso evangelico, i quali sono tutti raggruppati nella parte finale della presente tabella.

30 (*Mt* 28, 16-20), 32 (*Mc* 9, 13-26),  
33 (*Mc* 10, 17-21; *Mt* 19, 16-21; *Lc* 18, 18-23),  
34 (*Mt* 6, 25-26; *Lc* 12, 22-24), 35 (*Gv* 4, 7-9),  
37 (*Mt* 26, 39; 20, 28), 38 (*Mt* 27, 46),  
40 (*Gv* 5, 25-30), 41 (*Mt* 12, 31-32).

1 (*Mt* 11, 11), 2 (*Gv* 2, 2-4),  
17 (*Mt* 1, 25), 21 (*Mt* 1, 6),  
36 (*Gv* 2, 1-4).

Nascita verginale Gesù

12 (*Mt* 9, 20-22),  
24 (*Mt* 8, 1-4),  
29 (*Mt* 8, 19; 21-22).

Rapporto Gesù-Legge

16 (*Mt* 1, 16; 18; 20-21; *Gv* 15, 22),  
40 (*Gv* 5, 25-30).

Messianicità di Gesù

5 (-), 8 (-), 14 (*Mc* 7, 18-19; *Mt* 15, 17),  
18 (*Mt* 9, 13), 19 (-<sup>194</sup>), 20 (-),  
23 (*Mc* 1, 5), 31 (*Mt* 10, 1),  
33 (*Mc* 10, 17-21; *Mt* 19, 16-21; *Lc* 18, 18-23),  
39 (*Lc* 23, 34), 42 (-), 43 (-).

Altre credenze  
e usanze cristiane

#### 2.1.4.1. Gesù e la Legge

I riferimenti al rapporto tra la figura di Gesù e la legge ebraica non sono molti. I pochi esempi che si trovano del *Sefer Yosef ha-Meqanne* possono essere fondamentalmente riassunti da una triade di punti. La strategia argomentativa dell'autore infatti si serve di tre passi evangelici che evidenziano la violazione dei precetti biblici da parte di Gesù. La prima

---

<sup>194</sup> C. Ochs rintraccia in questo capitolo un riferimento a *Marco* 3, 27. Vd. *Ibidem*, p. 139.

occasione è offerta dal racconto, presente nei tre vangeli sinottici, dell'incontro tra Gesù e la ragazza emorragica (*Mc* 5, 21-43, *Mt* 9, 18-26, *Lc* 8, 40-56), e in particolare la sua azione correlata al miracolo di guarigione. Il *Sefer Yosef ha-Meqanne* commenta alcuni versi della versione matteana sottolineando la trasgressione operata da Gesù e la sua conseguente impurità:

אדונכם טמא היה ושקרן נדה של י"ב שנה באה לפניו ונגע בלבושה ורפאה לדבריכם א"כ טמא עצמו ועבר על דברי תורה.<sup>195</sup>

Il vostro signore era impuro e bugiardo. Una donna, che è stata impura per dodici anni, andò da lui. Lui toccò la sua veste e la curò (Cfr. *Mt* 9, 20-22), secondo le loro parole. Pertanto, egli si è reso impuro e trasgredì le parole della Torah.

Il racconto sinottico della guarigione del lebbroso (*Mc* 1, 40-45, *Mt* 8, 1-4, *Lc* 5, 12-16) offre al *Sefer Yosef ha-Meqanne* la seconda occasione per esprimere il suo giudizio su Gesù e, questa volta, il giudizio si basa sulle parole con cui egli esprime un ordine. Il commento è rivolto all'espressione matteana del Messia cristiano, che dopo aver guarito il malato, comanda a quest'ultimo di compiere un sacrificio al Tempio:

ומדוע צוה למצורע ההוא להביא קרבנו? כיון שנתרפא, למה צריך להביא קרבנו? ועוד, אין אנו רואים כל שאר מצות שבתורה [...] אפילו אחת, משנולד מן האשה, כגון מילה וחזיר והרבה אחרו.<sup>196</sup>

Perché egli ordina al lebbroso di portare la sua offerta? Dato che egli era già stato curato, perché sarebbe stato necessario portare la sua offerta? Inoltre, noi non vediamo che le altre *misvot* della Torah siano state rispettate [...] neanche una, da quando nacque dalla donna, come la circoncisione, l'astensione dal maiale e molte altre.

La terza occasione si presenta nel commento a *Matteo* 8, 21-22, dove il Vangelo racconta la richiesta di Gesù rivolta a un uomo che chiede di poterlo seguire. Le stesse parole si trovano anche nel racconto lucano (*Lc* 9, 60) e riguardano la condizione da esaudire per diventare seguace di Gesù, anche se presentate in due occasioni differenti. Il pronunciamento

---

<sup>195</sup> J. Rosenthal, *Sefer Yosef ha-Meqanne*, op. cit., p. 128.

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 131.

radicale di Gesù è quello espresso nelle parole: “Lascia che i morti seppelliscano i loro morti”. Il *Sefer Yosef ha-Meqanne* riporta il passo e lo commenta con durezza:

ועוד כתוב להם באותו מקום, שאמר לו הסופר: אלך אחריו. אמר לו אחד מתלמידיו: הניחתי עד שאקבר את אבי. ענה לו יש"ו: הנח לקבר מתים ובא אחרי. [...]. וכי יש רעה גדולה מזו שאמר לתלמידו: הנח מלקבר אביך? והלא אין מצוה גדולה מלקבר מתים נכרים וכל שכן אביו<sup>197</sup>.

Inoltre, nello stesso posto è scritto che lo scriba gli disse: ti seguirò (Cfr. *Matteo* 8, 19). Uno dei suoi discepoli gli disse: permettimi di seppellire mio padre. Gesù gli rispose: desisti dal seppellire i morti e seguimi (Cfr. *Matteo* 8, 21-22) [...] Non c'è una grande malvagità nel dire al suo discepolo: desisti dal seppellire tuo padre? Forse che non c'è una *misvah* più importante che il seppellire i morti importanti, soprattutto il proprio padre?

La radicalità della richiesta di Gesù è descritta come un atto iniquo che disattende le consuetudini legislative relative al rispetto dei morti. In definitiva, il Gesù dell' *Sefer Yosef Ha-Meqanne* è ritratto come un trasgressore, che non tiene conto né della legge ebraica né delle tradizioni, dimostrandosi impietoso addirittura nei confronti di coloro che desiderano seguirlo.

#### 2.1.4.2. La divinità di Gesù

A differenza del precedente argomento, al tema della divinità di Gesù è attribuita una grande importanza nel trattato: è questo il punto fondamentale dell'impianto critico della seconda parte del *Sefer Yosef ha-Meqanne*. Qui prenderemo in considerazione alcuni estratti che non rappresentano l'intera strategia polemica dell'autore, ma che forniscono alcuni esempi significativi per il nostro proposito. Nel *Sefer Yosef ha-Meqanne* le caratteristiche divine attribuite a Gesù sono screditate attraverso due strategie complementari: se da una parte vengono evidenziate le caratteristiche necessariamente umane di Gesù, dall'altra viene rimarcato il contrasto e l'inconciliabilità delle stesse con caratteristiche divine. Un esempio di questo metodo polemico è individuabile nel commento della vicenda di Gesù nel

---

<sup>197</sup> *Ibidem*, pp. 132-133.

Getsemani riportata in *Matteo* 26, 39 (*// Lc* 22, 42, *Mc* 14, 36), dove Gesù implora Dio affinché lo risparmi dalla morte:

נפלאת היא שכל הדברים שיש בבשר ודם יש בישׁוֹן, שהרי אמר: העבר ממני כוס זה, כי איננו ברצוני [מתי כו 39], כשהיה בין אויביו והיו מיסרין אותו. ואם אלוהים הוא, מי יכל לבטל רצונו? ועוד שמאר שלא בא אלא לקבל הצרות וליתן נפשו פדיון לרבים, ואחר כך אמר: העבר ממני כוס זה. הרי שניהם סותרין זה את זה. וכתוב: לא איש אל ויכזב, ובן אדם ויתנחם [במדבר כג יט]<sup>198</sup>.

È un miracolo che in Gesù si trovi tutto ciò che c'è [anche] nell' uomo (*lett.*: nella carne e nel sangue). Infatti, disse: allontana da me questo calice, perché non è nella mia volontà (*Matteo* 26, 39), mentre era tra i suoi nemici, che lo tormentavano. Se lui fosse stato Dio, chi avrebbe potuto annullare la sua volontà? Inoltre, disse che egli venne solamente per ricevere le sofferenze e per dare la sua anima come riscatto per molti (Cfr. *Matteo* 20, 28), ma dopo disse: allontana da me questo calice. Queste due [espressioni] si contraddicono l'un l'altra. È scritto: Dio non è un uomo, perché possa mentire, né un figlio d'uomo, perché possa pentirsi (*Numeri* 23, 19).

Gesù, oltre a chiedere soccorso, si contraddice: queste caratteristiche non si conciliano con la pretesa divinità attribuitagli dai Cristiani, anzi fanno parte degli aspetti che si trovano in un umano, fatto di 'carne e sangue' (בשר ודם). Le stesse perplessità sono avanzate in riguardo alle emozioni di Gesù. Infatti, la paura, che si riscontra in diversi passaggi evangelici, è un tratto squisitamente umano, non ammissibile per una divinità. Il *Sefer Yosef ha-Meqanne* sottolinea questo tratto sia nell'episodio dell'invocazione nel Getsemani, appena presentato, sia in quello della fuga in Egitto, così come riportato in *Matteo* 2, 13-14. La domanda che si pone l'autore è lapidaria: perché, se egli è Dio, avrebbe avuto paura di un qualsiasi uomo? (למה אם אלהים הוא למה היה ירא משום אדם?)<sup>199</sup>.

Per dimostrare l'umanità di Gesù, l'autore utilizza anche argomenti provenienti dalla considerazione che egli ha di se stesso: Gesù si riconosce come semplice uomo tramite il ricordo all'appellativo, che si autoattribuisce, di 'figlio dell'uomo' (בן אדם). Nel *Sefer Yosef ha-Meqanne* sono evidenziati alcuni episodi in cui Gesù svelerebbe la sua umanità in questo modo, come nei racconti di *Matteo* 8, 18-20 e 9, 1-6. Nel primo caso è riportato il dialogo fra Gesù e lo scriba. È nella risposta di Gesù dà all'uomo che si evince la sua piena ammissione di umanità:

---

<sup>198</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>199</sup> *Ibidem*, p. 130.

ויעבר ישׁו נהר פרת, ויבא סופר ויאמר לו: רבי, אלך אחריך אל המקומות אשר תלך. ענה לו ישׁו: לשועלים יש חפורות, ולעוף השמים יש קנים, ואני בן אדם אין קרקע להשים ראשי [מתי ח 18-20]. ואם אלוהים הוא, למה קרא עצמו בן אדם?<sup>200</sup>

Gesù attraversò il fiume Eufrate, uno scriba arrivò e gli disse: Rabbi, io ti seguirò nei posti in cui andrai. Rispose a lui Gesù: le volpi hanno delle tane, gli uccelli del cielo dei nidi, ma io, figlio dell'uomo, non ho dove poggiare il capo (*Matteo* 8, 19-20). Se egli è Dio, perché chiama se stesso 'figlio dell'uomo'?

Anche nel secondo caso (*Matteo* 9, 1-6), in cui è riportato l'episodio della guarigione del paralitico a Cafarnaon (*Mc* 2, 1-12; *Lc* 5, 17-26), Gesù usa lo stesso epiteto. Per il *Sefer Yosef ha-Meqanne* non ci sono dubbi sull'interpretazione di questo racconto:

אמר ישׁו לבעל השדה השוכב על המטה: קום לך, לבעבור תדע כי בן אדם מושל בארץ, סולה חטאות. אז אמר ישׁו לבעל השדה: שא מטתך ולך לביתך [מתי ט 1-5] הרי שקרא עצמו בן אדם<sup>201</sup>.

Gesù disse al proprietario del campo, che era sdraiato sul suo letto: alzati e cammina! Sappi che il figlio dell'uomo governa sulla terra e perdona i peccati. Quindi, Gesù disse al proprietario del campo: prendi il tuo letto e vai a casa tua (*Matteo* 9, 1-5). Ecco: egli chiama se stesso 'figlio dell'uomo'.

Per il *Sefer Yosef ha-Meqanne* l'espressione 'figlio dell'uomo' indicherebbe necessariamente due fatti: Gesù è un uomo e ne è consapevole. Come mostra la tabella riassuntiva riportata sopra, gli argomenti polemici che si basano sui racconti evangelici non si esauriscono qui. Infatti, l'infondatezza della dottrina trinitaria è evidenziata tramite il ricorso alle contraddizioni rintracciabili nel Vangelo<sup>202</sup>, oltre a quelle presenti tra quest'ultimo e le credenze cristiane<sup>203</sup>. Allo stesso modo sono prese in considerazione e rigettate le teorie cristiane riguardanti la concezione verginale e la messianicità di Gesù<sup>204</sup>.

---

<sup>200</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>201</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>202</sup> E.g.: capp. 9, 11, 15; *Ibidem*, pp. 127, 128, 129.

<sup>203</sup> E. g.: capp. 8; *Ibidem*, p. 127.

<sup>204</sup> E.g.: nascita verginale: capp. 1, 2, 17, 21, 36; *Ibidem*, pp. 125, 129, 130, 135; e.g.: messianicità, capp. 16, 40; *Ibidem*, pp. 129, 136.

### 2.1.5. *Sefer Niššaḥon Yašan*

Il *Sefer Niššaḥon Yašan* (reso in italiano con ‘Il vecchio libro della polemica/vittoria’<sup>205</sup>) è un trattato anonimo e si presenta come una collezione antologica contenente una varietà di argomenti anticristiani provenienti dall’ambiente franco-tedesco del XII-XIII secolo, il quale potrebbe essere stato redatto tra la fine del XIII e gli inizi del secolo successivo<sup>206</sup>. Il testo raccoglie i temi e le discussioni che agitavano le comunità ebraico-cristiane durante il medioevo e, come suggerito dal massimo studioso dell’opera, David Berger, abbiamo qui “an excellent and unusually interesting vehicle for the study of this crucial and intriguing dimension of medieval Jewish-Christian relations”<sup>207</sup>. Dato che non conosciamo con precisione il luogo di composizione dell’opera, proviamo a ricostruire brevemente l’ambiente da cui potrebbe derivare e l’intreccio di relazioni ebraico-cristiane dell’epoca. Come abbiamo già avuto modo di accennare nelle trattazioni precedenti, la situazione degli Ebrei francesi stava andando incontro a un inevitabile collasso durante il XIII secolo. La centralizzazione del potere nelle mani di una monarchia ostile e la crescente animosità nei confronti di coloro che erano considerati estranei sotto il punto di vista sia religioso sia nazionale hanno compromesso la sussistenza della comunità ebraica. Inoltre, le requisitorie contro il Talmud hanno messo in pericolo, con la sopravvivenza di questa relevantissima tradizione, la sopravvivenza degli stessi Ebrei. Accanto ai motivi religiosi, ricordiamo anche quelli economici. La tassazione a cui erano sottoposti gli Ebrei prestatori di denaro metteva a dura prova la possibilità di vivere nel territorio francese<sup>208</sup>. La situazione

---

<sup>205</sup> Per quanto riguarda il titolo sono necessarie due precisazioni: la traduzione della parola *Niššaḥon* è discussa, poiché il termine è traducibile sia con ‘vittoria’ sia con ‘polemica’. J. C. Wagenseil traduce con ‘vittoria’, mentre M. Steinschneider suggerisce il termine ‘polemica’. Il termine ‘vecchio’ (ebraico: *Yašan*, latino: *Vetus*) è usato per distinguere questo trattato dall’opera omonima successiva redatta da Rabbi Yom Tov Lipmann Mühlhausen. Vd. *Supra*, capitolo 1: *Sifrut ha-vikkuah: stili, temi e metodologie*.

<sup>206</sup> Vd. D. Berger, *The Jewish Christian Debate*, op. cit., pp. 33-34. La presentazione del *Sefer Niššaḥon Yašan* che si proporrà in queste pagine è basata su questo lavoro. Per un’agevole introduzione all’opera vd. anche S. Krauss, W. Horbury, *The Jewish-Christian Controversy*, op. cit., pp. 246-247.

<sup>207</sup> D. Berger, *The Jewish Christian Debate*, op. cit., p. 3.

<sup>208</sup> Vd. *Supra*.

delle comunità ebraiche in Germania sul finire del XIII secolo e all'inizio del XIV secolo non era dissimile<sup>209</sup>. Gli Ebrei tedeschi potevano contare sulla protezione a loro riservata dalla posizione di *servi camerae regis*, ma questo vincolo li assoggettava al controllo arbitrario dell'Imperatore. Il prezzo della protezione era alto, così come la tassazione, e la condizione di uomo libero veniva di fatto negata<sup>210</sup>. Inoltre, a mettere a dura prova la comunità ebraica furono le pesanti accuse di omicidio rituale. Per esempio, nel 1235, nella città tedesca di Fulda, gli Ebrei furono accusati di aver ucciso alcuni bambini cristiani per utilizzarne il sangue a scopo rituale durante la Pasqua ebraica. Il giudizio assolutorio dell'imperatore Federico II arriva un anno dopo e nel 1247 anche Papa Innocenzo IV scagionò gli ebrei da queste accuse, proibendone la reiterazione<sup>211</sup>. I sentimenti antiebraici della popolazione, assieme al deterioramento della politica tedesca, produssero però altri episodi di violenza a scapito della comunità ebraica, come dimostra l'esempio dei cosiddetti massacri di Rindfleisch (1298), i cui strascichi arrivarono fino all'inizio del XIV secolo<sup>212</sup>. La tendenza anti-ebraica rimase radicata nei territori tedeschi e, oltre alle accuse di omicidio rituale che ricompaiono in diverse città, si arriva alla ben conosciuta 'teoria del complotto' relativa alla grande Peste Nera che sconvolse l'Europa fra il 1347 e il 1352: gli Ebrei tedeschi furono accusati di aver provocato la propagazione dell'epidemia. Tale *escalation* di odio, sommata alle disgrazie dovute alle crisi politiche ed economiche del paese, farà della Germania di quel tempo un *unicum* per quanto riguarda le sofferenze della comunità ebraica, in confronto alle altre comunità europee<sup>213</sup>.

Data l'importanza che questi territori hanno ricoperto nella storia degli Ebrei europei, il testo del *Sefer Nisṣaḥon Yašan* può essere considerato una testimonianza fondamentale per capire qualche aspetto delle relazioni ebraico-cristiane dell'epoca. Non a caso, D. Berger intitola la sua edizione critica dell'opera *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages*. Il contenuto dell'opera si concentra sui temi che riguardano gli articoli centrali della fede cristiana, che non solo vengono descritti come privi di fondamento scritturistico, ma anche di una giustificazione logica. Il rifiuto dell'interpretazione cristologica delle Scritture

---

<sup>209</sup> Vd. R. Chazan, *The Jews of Medieval Western Christendom*, op. cit., pp. 170-198.

<sup>210</sup> Vd. D. Berger, *The Jewish Christian Debate*, op. cit., pp. 19-20.

<sup>211</sup> Vd. R. Chazan, *The Jews of Medieval Western Christendom*, op. cit., pp. 192-193.

<sup>212</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 193-194.

<sup>213</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 194-196.

ebraiche, la stroncatura delle dottrine cristiane, la critica ai Vangeli e alle usanze cristiane coeve sono espressi nel *Sefer Niššahon Yašan* con un linguaggio aggressivo e vigoroso. È probabile che per queste sue caratteristiche l'ebraista cristiano J. C. Wagenseil abbia deciso di aggiungerlo alla sua collezione di materiali anticristiani, pubblicati alla fine del XVII secolo sotto l'eloquente titolo di *Tela Ignea Satanae*<sup>214</sup>. Un simile atteggiamento è riscontrabile nel *Sefer Yosef ha-Meqanne* da cui l'opera qui discussa in parte attinge<sup>215</sup>. Per quanto riguarda il nostro proposito, il testo è interessante per l'impiego diffuso dei testi evangelici. Come abbiamo visto, l'altro trattato polemico composto in contesto europeo che utilizza in maniera estesa le scritture cristiane è il *Sefer Milhamot ha-Šem*. Quest'ultimo concentra però le sue argomentazioni critiche sul Vangelo di Matteo, mentre il *Sefer Niššahon Yašan* rivela un'apprezzabile familiarità con tutti i vangeli.

Sul modello dei trattati polemici precedenti, il testo è diviso in due sezioni complementari che affrontano rispettivamente argomentazioni tratte dalla Bibbia ebraica e dai Vangeli. La prima prende in esame l'interpretazione cristiana della Scrittura ed è introdotta da due versi biblici, che rappresentano anche una sorta di introduzione all'intera opera:

בטוב גדא אחל לכתוב ספר הנצחון. עזרי מעם ה' עושה שמים וארץ (תה' קכ"א ב). ברוך נותן ליעף נח ולאין אובים עצמה ירבה (יש' מ' כט)<sup>216</sup>.

Con buona fortuna comincerò a scrivere il *Sefer Niššahon*. Il mio aiuto viene dal Signore, che ha fatto i cieli e la terra. (*Salmi* 121, 2). Beato colui che dà forza allo stanco e accresce il vigore allo spossato (*Isaia* 40,29).

Questa prima parte è divisa in 153 sezioni<sup>217</sup>, tenendo conto anche della breve introduzione appena riportata. Anche qui la discussione è offerta sotto forma di commentario biblico, in cui i versetti rievocati sono corredati da un'interpretazione ebraica e dalla

---

<sup>214</sup> Su J. C. Wagenseil e la sua opera vd. Parte terza, capitolo 4: *La ricezione del Sefer Hizzuq Emunah: cenni di fortuna*.

<sup>215</sup> Per un approfondimento sulle fonti del *Sefer Niššahon Yašan* vd. D. Berger, *The Jewish Christian Debate*, op. cit., pp. 35-37.

<sup>216</sup> Vd. *Ibidem*, HEBREW TEXT, p. 3. Da qui in poi, questa sarà l'edizione di riferimento.

<sup>217</sup> Per la divisione del trattato seguiamo quanto proposto in merito da D. Berger nella sua edizione critica già citata.

confutazione dell'esegesi cristiana. L'interpretazione cristiana, che spesso segue il verso biblico in oggetto, è introdotta in molti casi da formule fisse, come 'se gli apostati diranno' (אם יאמרו המושומדים) e 'gli eretici dicono' (אומרים המינים). Le letture cristologiche delle profezie bibliche sono confutate in parte anche sulla base di ciò che è 'scritto nel loro libro degli errori' (כתוב בספר טיעותם)<sup>218</sup>, ossia nei libri del Nuovo Testamento<sup>219</sup>. I cinque libri della Torah occupano la discussione delle sezioni iniziali (2-59), alle quali segue la trattazione dei Profeti (60-116) e degli Scritti (117-153).

La seconda parte, che tratta della critica al canone neotestamentario e alla dottrina cristiana, è introdotta dalla massima rabbinica 'הוי שקור ללמוד תורה כדי שתשיב לאפיקורוס', 'sii diligente nello studio della Torah, per saper rispondere agli eretici', letteralmente 'agli epicurei'<sup>220</sup>. La critica al canone neotestamentario e alla dottrina cristiana occupa le restanti 91 sezioni (154-245). Lo scopo, anche qui, è primariamente quello di fornire ai correligionari un armamentario utile per ribattere alle pretese messianiche e divine su Gesù. Se il fine è lo stesso, a cambiare è il mezzo, in quanto la seconda parte è specificatamente dedicata alla confutazione delle credenze cristiane sulla base di ciò che 'è scritto nel loro foglio peccaminoso' (כתוב בעון גיליון שלהם)<sup>221</sup>. Nella seguente tabella si cercherà di fornire uno schema riassuntivo di alcuni argomenti trattati e dei passaggi evangelici utilizzati nellaseconda parte *Sefer Nišṣaḥon Yašan*<sup>222</sup>.

---

<sup>218</sup> *Ibidem*, HEBREW TEXT, p. 18.

<sup>219</sup> Vd. Il Vangelo di Matteo, *Ibidem*, HEBREW TEXT, pp. 3, 18, 21, 47, 48, 57, 60, 66, 94; il Vangelo di Luca, pp. 48, 52, 99; Lettere di Paolo, p. 30 (1 *Corinzi*).

<sup>220</sup> *Ibidem*, HEBREW TEXT, p. 106 e p. 108. Questa frase ricorre in diversi trattati polemici anticristiani (e.g.: *Sefer Nišṣaḥon* di Mühlhausen, *Sefer Yosef ha-Meqanne*, *Sefer Hizzuq Emunah*) e si trova in *Avot* 2,8 e in B. *Sanhedrin* 38b.

<sup>221</sup> Si tratta di un gioco di parole modellato sul greco 'εὐαγγέλιον'. Per ulteriori informazioni vd. Parte terza, capitolo 3, paragrafo: *I Vangeli nel Sefer Hizzuq Emunah*. D. Berger traduce con "sinful notation", *Ibidem*, p. 167. Gli scritti su cui si basa il *Sefer Nišṣaḥon Yašan* riguardano anche altri scritti cristiani oltre ai Vangeli, come nel caso del capitolo 165 in cui affronta ciò che è scritto nel 'Symbolum Athanasianum'. *Ibidem*, HEBREW TEXT, p. 115-116 e il relativo commento a p. 315.

<sup>222</sup> Per completezza sono stati inseriti anche i pochi capitoli che non si basano su un verso evangelico.

Capitoli (passaggi evangelici utilizzati)

Tema o dottrina  
contestata

159 (*Mt* 2, 13-14), 162 (*Mt* 4, 1-11),  
168 (*Mt* 9, 6, *Lc* 9, 52-53; 13-17; 58, *Mt* 8, 18-20; 26, 39; 20, 28; 28,  
18), 170 (*Mt* 11, 25-30), 172 (*Mt* 8, 22-26),  
176 (*Mc* 14, 32-42; *Mt* 26, 36-46),  
177 (*Mc* 13, 24-35), 178 (*Mc* 15, 33-34),  
179 (*Lc* 1, 28-33), 180 (*Lc* 42, 48),  
181 (*Mc* 11, 11-14), 182 (*Mt* 28, 16-20),  
185 (*Gv* 4, 3-9), 188 (*Gv* 4, 5-7; *Mt* 27, 46; 8, 24-25),  
191 (*Gv* 10, 30; 14, 28; *Lc* 23, 34), 192 (*Gv* 5, 28-30),  
194 (*Mc* 13, 4; 32; *Gv* 14, 23-24; 5, 30-33),  
198 (-), 199 (-), 202 (*Lc* 23, 32-43),  
205 (*Lc* 2, 1-7), 207 (*Lc* 22, 31-32; *Mt* 13, 54-58; *Mc* 6, 1-5; *Gv* 1, 45;  
12, 49; *Mt* 12, 17-18),  
208 (*Lc* 1, 28-32), 215 (*Mc* 14, 41), 222 (-), 223 (*Lc* 12, 10).

Divinità di Gesù  
e concezione trinitaria

154 (*Mt* 1, 15-17), 163 (*Mt* 1, 24-25),  
164 (*Lc* 2, 5-11), 167 (*Mc* 6, 1-4, *Mt* 13, 53-58),  
173 (*Lc* 2, 22), 186 (*Gv* 2, 1-4; 12-13).

Nascita verginale Gesù  
e verginità di Maria

157 (*Mt* 5, 17-19), 158 (*Mt* 5, 18),  
166 (*Mt* 8, 1-4), 171 (*Mt* 12, 1-12),  
172 (*Mt* 8, 21-22), 184 (*Mc* 10, 17-21; *Mt* 19, 16-21),  
221 (*Mt* 5, 17-18).

Rapporto Gesù-Legge

154 (*Mt* 1, 15-16, *Lc* 3, 21-31, *Gv* 1, 45-46),  
155 (-), 156 (-), 160 (*Mt* 3, 5-6),  
161 (-), 165 (-), 169 (*Gv* 5, 5-10),  
174 (*Mt* 15, 21-28), 175 (*Mc* 14, 22-24),  
181 (*Mc* 11, 11-14; *Lc* 6, 27-28),

183 (*Mc* 5, 35-42; *Mc* 6, 7-9; 9, 14-26),  
 187 (*Mt* 12, 47 - 13, 18), 189 (-),  
 190 (*Lc* 16, 19-31), 191 (*Lc* 23, 34),  
 193 (*Gv* 2, 7-9; *Mt* 14, 19-20; *Lc* 7, 14-15; *Gv* 11, 44;  
*Mt* 4, 23; *Mt* 14, 25; *Mc* 6, 48; *Gv* 6, 19; *Mt* 4, 2),  
 195 (-), 196 (-), 197 (*Mt* 26, 21; 16, 20), 200 (-),  
 201 (*Mt* 12, 40), 203 (*Mt* 17, 20), 204 (-), 206 (-),  
 209 (-), 210 (-), 211 (-), 212 (-), 213 (-), 214 (-), 216 (-),  
 217 (-), 218 (-), 219 (-), 220 (-), 224 (-), 225 (-), 226 (-),  
 227 (-), 228 (-), 229 (-), 230 (-), 231 (-),  
 232 (*Mt* 5, 39; *Lc* 6, 29; *Mt* 26, 62-66; *Gv* 4, 22),  
 223 (-), 234 (*Mt* 23, 23-24), 235 (-), 236 (-),  
 237 (-), 238 (-), 239 (-), 240 (-), 241 (-),  
 242 (-), 243 (-), 244 (-), 245 (-).

Altre credenze,  
 contraddizioni e usanze  
 cristiane.

Il *Sefer Nišṣaḥon Yašan* fornisce anche indicazioni di carattere retorico e raccomanda ai suoi correligionari di tenere le redini del discorso e di non permettere all'avversario di tergiversare:

ובדברך עמהם אל תניחהו ליכנס מדבר, כי כך הגוי העז והנמהר לדלג מדבר לדב [...] כי כשמרגיש שלא יכול  
 לאמת דבריו אז יתחיל לדברים אחרים<sup>223</sup>.

Quando ci parli, non permettere loro di cambiare argomento, perché è così che il Gentile determinato e impaziente passa da una cosa all'altra [...] perché quando si accorge che non può verificare le sue parole, comincia a parlare di altro.

### 2.1.5.1. Gesù e la Legge

<sup>223</sup> D. Berger, *The Jewish Christian Debate*, op. cit., HEBREW TEXT, p. 108.

I riferimenti critici al rapporto tra Gesù e la Legge si trovano già nella prima parte del *Sefer Nišṣaḥon Yašan*, e in particolare quando è affrontata l'interpretazione cristiana di Geremia. I Cristiani sostengono che nel trentunesimo capitolo di *Geremia* (*Ger* 31, 30 o 31, 31) si trovi una prefigurazione profetica su Gesù e sulla sua nuova legge, la quale sostituirebbe la ormai vecchia e superata legge mosaica<sup>224</sup>. Il *Sefer Nišṣaḥon Yašan* riporta la citazione matteana contenuta nel quinto capitolo (vv. 17-19), al fine di contrastare l'asserzione cristiana:

וכרתי את ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה (יר' ל"א לא): כאן פוקרין המינים ואמרים על ישו נתבא שמשנולד בתן להם תורה חדשה ושמץ טבילתם תחת ברית מילת ויום ראשון תחת השבת. תשובה: לפי דבריהם הנה הם מכזבים את תורתם שכן כתוב בספר טיעותם כי ישו בעצמו אמר לא באתי לבטל תורת משה ודברי הנביאים אלא להשלימם ויחלופו שמים וארץ ולא יחסר דבר מדברי משה, וכל המבטל דבר אחד מדברי משה חסר יקרא נמלכות שמים (מת' ה' יז יט)<sup>225</sup>.

Io stabilirò un nuovo patto con la casa d'Israele e con la casa di Giuda (*Geremia* 31, 30 o 31, 31). Qui, gli spavaldi eretici dicono che la profezia riguarda Gesù il quale, dal tempo della sua nascita, avrebbe dato loro una nova Torah, l'abominio del loro battesimo al posto della circoncisione, e la domenica al posto dello *Shabbat*. Risposta: con queste parole loro contraddicono la loro Torah, poiché è scritto nel loro libro degli errori che Gesù stesso ha detto: non sono venuto a distruggere la legge di Mosè o le parole dei Profeti, ma per portarle a compimento/completarle. I cieli e la terra passeranno, ma neppure una cosa della legge di Mosè passerà. Chi dunque trasgredirà una delle parole di Mosè, sarà chiamato minimo/ultimo nel regno dei cieli (*Matteo* 5, 17-19).

Le parole di Gesù sono usate per sovvertire la rivendicazione cristiana, in base alla quale la legge di Gesù prenderebbe il posto della legge mosaica. L'argomento è rafforzato da altre citazioni bibliche, provenienti da Geremia e dai Salmi, in cui la Torah di Mosè appare insovertibile e insostituibile. La stessa citazione neotestamentaria è usata più avanti, assieme al suo parallelo in *Luca* 16,17, per perseguire il medesimo obiettivo e dimostrare la validità eterna della Torah:

---

<sup>224</sup> Questa interpretazione è rigettata anche in trattati polemici precedenti. E.g.: nella quarta 'porta' del *Sefer Milḥamot ha-Šem* e nella sezione 65 del *Sefer Yosef ha-Meqanne*. Vd. J. Rosenthal, *Sefer Milḥamot ha-Šem*, op. cit., pp. 81-82 e J. Rosenthal, *Sefer Yosef ha-Meqanne*, op. cit., p. 70.

<sup>225</sup> D. Berger, *The Jewish Christian Debate*, op. cit., HEBREW TEXT, p. 47.

חדשיכם ומועדיכם שנאה נפשי וגו' (יש' א' יד): אומרים המינים: לפי שבא ישו ונתן תורה חדשה לכן אמר להם זה, כלומר די לכם באותה תורה שהייתה עד הנה ומעתה תיבטל. תשובה. והא כתיב לעולם ה' דברך נצא (תה' קי"ט פט), וכן דוד ראש דברך אמת ולעולם כל משפטיך צדק במזמור אשרי תמימי דרך (תה' קי"ט קס). ומה שפוקרין המינים ואומרים שהקב"ה שונא אותנו ואת שבתותינו ואת מועדינו ואין לנו עוד לשמור השבת ושאר מועדים, שכן אמר ישעיה חדשיכם ומועדיכם שנאה נפשי וגו', ואין לכם להחזיק עוד באותה תורה, הדבקו בנו ושמרו יום ראשון כמונו ולכו אחרי דת החדשה שלנו. כך אומרים למו. ויש לנו. ויש לנו להשיב להם כי דתם החדשה אין בה חפץ, שהרי ישו בעצמו לא בא לסתור את הישן אלא לקיימו כדבר אמת, ואמר: אם שמים וארץ יתבטלו דברי משה ושאר נביאים לא יתבטלו (לו ט"ז י"ז, השוה מת' ה' יז יח)<sup>226</sup>.

L'anima mia odia i vostri noviluni e le vostre feste stabilite (*Isaia* 1, 14). Gli spavaldi eretici dicono che Egli disse loro questo proprio perché Gesù è venuto e ha dato una nuova Torah, cioè: ne avete avuto abbastanza di quella Torah, che è esistita fino ad adesso, ed ecco, ora sarà abolita. Risposta. È scritto: per sempre, o Signore, la tua parola è stabile (*Salmi* 119, 89), e Davide aggiunse: la tua parola è verità dall'inizio, e ognuno dei tuoi giudizi è eternamente giusto (*Salmi* 119, 160). Gli eretici audaci dicono che Dio odia noi, i nostri *Shabbatot* e le nostre feste, e che quindi non dovremmo continuare a osservare lo *Shabbat* e le altre feste, per questo Isaia disse: l'anima mia odia i vostri noviluni e le vostre feste stabilite, quindi voi non dovete più rispettare quella Torah: unitevi a noi e osservate la domenica, come noi, e seguite la nuova religione. Noi possiamo rispondere loro, mostrando che Dio non desiderava la loro nuova religione, e anche Gesù non è venuto per distruggere la vecchia, ma per confermarla come vera; infatti dice: anche se i cieli e la terra passeranno, le parole di Mosè e degli altri profeti non passeranno (*Luca* 16, 17 // *Matteo* 5, 17-18).

Le pretese interpretative dei cristiani sono contestate con le stesse parole di Gesù. Egli, sia con le parole sia con le azioni, conferma la validità della legge mosaica e rispetta i suoi precetti, come un ebreo. Inoltre, il comportamento di Gesù ha una duplice finalità polemica per il *Sefer Nişṣaḥon Yaşan*: conferma le sue parole e crea un precedente, sulla cui base anche i cristiani contemporanei dovrebbero osservare i comandamenti come ha fatto lo stesso Gesù. Sono diverse le sezioni in cui si rimprovera ai Cristiani di non osservare ciò che Gesù stesso ha comandato ed esemplificato con la sua condotta. L'occasione si ripresenta nei commenti delle stesse pericopi nella seconda parte del trattato<sup>227</sup>. In questa seconda parte, è l'incontro e il dialogo tra Gesù e il 'giovane ricco', riportati in *Marco* 10, 17-21 e in *Matteo* 19, 16-21, a prestarsi per la stessa rivendicazione di Gesù come ebreo osservante:

<sup>226</sup> *Ibidem*, HEBREW TEXT, p. 52.

<sup>227</sup> Vd. *Ibidem*, HEBREW TEXT, pp. 109-110; 110; 150.

כתוב להם: ויצא ישו בדרך, וירץ אל ישו אדם אחד בבריכיים כורעות ויתחנן איליו ויאמר לו: רבי הטוב, מה אעשה שאנחל חיי העולם הבא? ויען לו ישו ויאמר לו: למה תקראני טוב? אין טוב כי אם אלהים לבדו. אין אתה יודע את המצוות לא תרצח, לא תנאף, לא תגנוב, לא תענה ברעך עד שקר, לא תעשוק, כבד את אביך ואת אמך? ענה לו ואמר: רבי, את כל זה שמרתי מנעורי. וישו היה מחבבו ואוהבו, ויאמר לו: עוד אחת יש לך לעשות. מכות את כל אשר לך ותן לעניים ויהיה לך אוצר בשמים ולך אחרי (מר' י'ז-כא). עכשיו, לא אמר לך ועשה טבילה, אלא מצוות קדמוניות ציוה לו, ובאותן המצוות הבטיחו לחיי עולם הבא<sup>228</sup>.

È scritto nei loro [libri]: Gesù uscì in strada e un uomo corse vero di lui, cadde sulle ginocchia, si prostrò davanti a lui e gli disse: Rabbi buono, cosa devo fare per ottenere la vita nel mondo a venire? Gesù rispose a lui e disse: perché mi chiami buono? Non c'è un buono, ma solo Dio. Tu non conosci i comandamenti: non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non pronunciare falsa testimonianza contro il tuo prossimo, non truffare, onora tuo padre e tua madre? Egli rispose a lui e disse: Rabbi, io ho osservato tutto questo dalla mia giovinezza. Gesù sentì affetto per lui, l'amo e gli disse: devi fare ancora una cosa. Vendi tutto ciò che hai e dallo ai poveri e avrai un tesoro nei cieli, [poi] vieni con me (*Marco* 10, 17-21). Ora, egli non disse: vai e battezzati, ma gli ordinò di osservare le antiche *mišvot*, e in base a queste *mišvot* gli promise la vita nel mondo a venire.

Le condizioni per ottenere la vita eterna sono elencate da Gesù e rispecchiano quelle ebraiche: per la salvezza è necessario rispettare le *mišvot* di Mosè. Questa immagine di Gesù come ebreo osservante, che è stata finora tratteggiata, è in contrasto con quella che segue. Il *Sefer Nišṣaḥon Yašan* riporta l'episodio in cui Gesù guarisce il lebbroso e ordina di andare dal Sacerdote per offrire un sacrificio, così come è ordinato dalla Legge. Dopo aver riportato i versi evangelici di *Matteo* 8, 1-4, si trova il seguente commento:

ועתה, נפלאות לי מדוע ציוה לאותו מצורע לילך אל הכהן להביא קרבנו. כיון שנתרפא של ידו למה היה צריך לילך לכהן? ועוד, אין אנו רואים את כל שאר מצוות שבתורה אפילו אחת נעשית על פיו אחר שנולד מן האשה כגון שבת ומילה וחזיר וכלאים ואחירות כמו וכמה שהתיר אחר ביאתו. וזאת עצמה לא נעשית מהיום ההוא והלאה<sup>229</sup>.

Ora, sono sorpreso da questo comandamento, rivolto al lebbroso, di andare dal sacerdote e portare il suo sacrificio. Dato che lui fu curato da Gesù, perché sarebbe dovuto andare dal sacerdote? Inoltre, dal momento della sua nascita, non abbiamo visto che lui abbia osservato nessun altro comandamento della Torah, come

<sup>228</sup> *Ibidem*, HEBREW TEXT, p. 129.

<sup>229</sup> *Ibidem*, HEBREW TEXT, p. 116.

quelli che riguardano lo *Shabbat*, la circoncisione, il maiale e il mischiare le specie, così come altre cose, infatti ha permesso alle persone di trasgredire, dopo la sua venuta. Inoltre, persino questo comandamento non è osservato da quel giorno.

Qui Gesù viene presentato come un trasgressore che permette di violare le leggi mosaiche. Inoltre, ciò che è richiesto da Gesù in questa occasione è in contraddizione con ciò che egli dichiara successivamente, nel dialogo con i Farisei sulla profanazione dello *Shabbat* (*Matteo* 12, 1-12), operato dai suoi discepoli. In particolare, le parole contenute in *Matteo* 12, 7 si prestano all'accusa di incoerenza:

אמר חסד הפצתי ולא זבח, כלומר שהוא אינו חפץ בזבח וקרבתו, והלא ראינו שהוא ציוה לאותו מצורע שריפא לילך לכהן ולהביא קרבן?<sup>230</sup>

[Gesù] disse: io voglio misericordia, e non sacrifici (Cfr. *Matteo* 12, 7), vale a dire che lui non voleva nessun sacrificio, come può essere compatibile con il comandamento, appena menzionato, dato al lebbroso che è stato curato, di portare un sacrificio.

Il *Sefer Nišṣaḥon Yašan* esprime lo stesso biasimo per le parole di Gesù in riguardo alla licenza di violare il riposo dello *Shabbat* e si chiede come possa permetterlo:

שכך גלוי כלל העמים שאין ישראלים רשאים להעלות שום בהמה בשבת לא מבאר ולא מחפורה. ומדוע השיב להם כך? ובכך היה מתיר להם לעשות מלאכה בשבת?<sup>231</sup>

Lo sanno tutti che agli Ebrei non è permesso sollevare nessun animale di *Shabbat*, né da un pozzo né da un fosso. Perché allora risponde così a loro? Dicendo questo, lui permise a loro di lavorare durante lo *Shabbat*.

Gesù consente di ignorare la prescrizione sabbatica e sembra non avere nessun riguardo per le consuetudini ebraiche. Il *Sefer Nišṣaḥon Yašan* lo ripete quando commenta la richiesta fatta da Gesù all'uomo che voleva seguirlo. Dopo aver riportato le parole di Gesù contenute in *Matteo* 8, 21-22, l'autore commenta:

---

<sup>230</sup> *Ibidem*, HEBREW TEXT, p. 120.

<sup>231</sup> *Ibidem*, HEBREW TEXT, p. 120.

וכי יש רעה גדולה מזו שאמר לאותו סופר הנח מלקבור אביך? והלא אין מצוה גדולה מלקבור מתים נכריים וכל שכן אביו של אדם<sup>232</sup>.

C'è qualcosa di peggio di quando dice a quello scriba: desisti dal seppellire tuo padre? (Cfr. *Matteo* 8, 22) Poichè non c'è *mišvah* più grande di quella di seppellire i parenti morti, e questo vale soprattutto per il padre di un uomo.

La richiesta radicale di Gesù appare crudele e si allontana dalle consuetudini ebraiche sul rispetto per i morti.

Come si vede, emerge un'immagine ambigua di Gesù. Infatti, da una parte egli è descritto come un ebreo osservante, attento al rispetto delle prescrizioni mosaiche e proclamatore della loro eterna validità; dall'altra egli è ritratto come un trasgressore che incita all'abbandono delle *mišvot* e dispensa i suoi seguaci dalla loro osservanza. Questo tipo di approccio non è nuovo nelle polemiche anticristiane, come è stato già notato in precedenza<sup>233</sup>. La necessità di combattere le pretese cristiane travalica la logica di un ritratto coerente. È chiaro che l'obiettivo non è quello di presentare Gesù e il suo rapporto con la legge, bensì quello di screditare le sue azioni e le sue parole in base alla necessità polemica contingente, su cui si modella la strategia da adottare a seconda dei casi.

#### 2.1.5.2. La divinità di Gesù

Il tema della divinità di Gesù ricopre un ruolo centrale nel testo. Come la nostra tabella ha evidenziato, i capitoli dedicati alla confutazione di questa dottrina cristiana sono molti, ma qui ci si concentrerà solamente su alcuni passaggi utili alla nostra indagine. Nelle seguenti pagine si esporranno le strategie argomentative utilizzate dal *Sefer Niššhon Yašan* per combattere la rivendicazione cristiana della divinità di Gesù sulla base della vicenda della tentazione, dell'utilizzo dell'appellativo 'figlio dell'uomo' da parte di Gesù, delle occasioni in cui egli ammette la sua distanza da Dio e quelle in cui si rivolge a Dio.

---

<sup>232</sup> *Ibidem*, HEBREW TEXT, p. 121.

<sup>233</sup> Vd. *Infra*, capitolo 3: *Tante immagini di Gesù, un solo intento*.

L'episodio della tentazione di Gesù è riportato tenendo conto della versione mattea (Mt 4, 1-11) e il commento critico alla vicenda è molto simile a quello del *Sefer Milḥamot ha-Šem*<sup>234</sup>. Il comportamento di Gesù non può essere considerato divino e nemmeno all'altezza di quello adottato dalle figure bibliche di Mosè e di Elia. Mosè, nonostate fosse umano, di carne e sangue (משה שהיה בשר ודם)<sup>235</sup>, affrontò lodevolmente il digiuno e ricevette l'aiuto di Dio. Oltre che rivelarsi inferiore a Mosè, Gesù mostra chiaramente la sua natura umana proprio perché ebbe fame, bisogno inconcepibile nell'essere divino.

L'umanità di Gesù si manifesta anche attraverso le sue stesse parole. Il *Sefer Nišṣḥon Yašan* utilizza i passi in cui Gesù ricorre all'appellativo di 'figlio dell'uomo' per esemplificare la considerazione che egli ha di sé e della sua missione. Gesù è un uomo, consapevole della sua limitatezza e della sua distanza da Dio. Il *Sefer Nišṣḥon Yašan* colleziona diversi passaggi contenenti dialoghi in cui Gesù si definisce 'figlio dell'uomo', quindi esplicitamente umano e non divino:

כתוב להם שאמר ישו לבעל השידה השוכב על המטה: קום לך, לבעבור תדעו כי יש בן אדם מושל בארץ לסלוח חטאות. אז אמר ישו לבעל השידה: קום לך ושא את מטתך ולך אל ביתך (מת' ט' ו). [...] ואמר להם: שועלים יש להם חפורות ולעוף השמים קינים ואני בן אדם אין לי קרקע במה שאוכל להשים את ראשי (לוק' ט, נח). עוד כתוב להם בספר מרקוש: וירא ישו כיתות רבות סביבותיו וילך מעבר לנהר פרת. ויבא סופר אחד ויאמר: אלך אחריך אל המקומות אשר תלך שם. ענה לו ישו: שועלים יש להם חפורות וגוי' (מת' ח יח כ) אם אלהים הוא למה קרא עצמו בן אדם? [...] וכל אילו הדברים היו בישו שנקרא שמו בן אדם, כמו שמצינו בעוון גיליון שבכל מקום אפילו הוא עצמו קרא את עצמו בן אדם, פילי הומא<sup>236</sup>.

È scritto nei loro [libri] che Gesù disse all'uomo afflitto dai demoni, che era sdraiato sul letto: alzati e cammina, affinché sappiate che il figlio dell'uomo ha autorità in terra di perdonare i peccati. Quindi Gesù gli disse: alzati, cammina, prendi il tuo letto e vattene a casa tua (*Matteo 9, 6*). [...] E disse loro: le volpi hanno le tane e gli uccelli del cielo hanno i nidi, ma io, il figlio dell'uomo, non ho un posto dove poggiare la mia testa (*Luca 9, 58*). Inoltre, è scritto nel loro libro di Marco: quando Gesù vide una grande moltitudine attorno a lui, attraversò l'Eufrate, e uno scriba arrivò e disse: ti seguirò dovunque andrai. E Gesù gli rispose: le volpi hanno le tane etc.

<sup>234</sup> Vedi il paragrafo dedicato al trattato e J. Rosenthal, *Sefer Milḥamot ha-Šem*, op. cit., pp. 144-145. Per un'ottima sintesi delle differenze strategiche e argomentative presenti nei due trattati sull'episodio della tentazione rimando all'analisi di M. Ochs, *Mattheaus Adverus Christianos*, op. cit., pp. 188-191.

<sup>235</sup> D. Berger, *The Jewish Christian Debate*, op. cit., HEBREW TEXT, p. 114.

<sup>236</sup> *Ibidem*, HEBREW TEXT, pp. 117-118.

(Matteo 8, 18-20). [...] Ora, se lui era Dio, perché chiamò se stesso ‘uomo’? [...] Tutte queste parole si riferiscono a Gesù, che fu chiamato ‘figlio dell’uomo’, come è scritto nei Vangeli, poiché lui chiamava se stesso ovunque ‘figlio dell’uomo’, fili homo.

L’utilizzo del termine ‘figlio dell’uomo’ dimostra quindi l’esclusiva identità umana di Gesù e non un rapporto privilegiato e men che meno un’identità con il divino. Il *Sefer Niššhon Yašan* giunge alla stessa conclusione di fronte alle parole che Gesù pronuncia in occasione del discorso escatologico ai suoi discepoli:

כתוב להם בספר חמישי של ספר מרקוש ששאלו תלמידיו לישו על תחיית המתים למתי יהיה היום ההוא. וענה להם ישו: אין מי שידוע אותו יום ואותה שעה בכל הבריות ולא במלאכי רומה ולא שום בן אדם כי אם ה' לבדו (מרי' י"ג ד לב), והוציא את עצמו מן האלוהות. וכתיב בספר חמישי של יוהנא: עתה אראה בני האדם האוהבים אותי, ואם ארצה אדין דיני ברשות האל, ואינני לבדי אבל אני ואשר שגרני (השוה יוחנן י"ד כג כד, ה' ל). ועוד כתוב כי העידו אנשים כי העיד על עצמו ואמר האל שיגרני (הש' יוחנן ה' לא לג)<sup>237</sup>.

È scritto nel quinto libro del libro di Marco, che i discepoli di Gesù gli chiesero quando sarebbe arrivato il giorno della risurrezione dei morti. Gesù rispose a loro: nessuna creatura conosce il giorno e l’ora, neanche gli angeli in alto, neanche i figli dell’uomo, ma solo Dio (*Marco* 13, 4 e 32). Lui quindi si esclude dalla categoria della divinità. È scritto nel quinto libro di Giovanni: ora i vedrò quegli uomini che mi amano, e se vorrò, effettuerò il mio giudizio con il permesso di Dio. Ma io non sono solo, ma sono io e colui che mi ha mandato (*Giovanni* 14, 23-24; 5, 30). Inoltre, è scritto che delle persone fidate hanno affermato che testimonia su sé stesso, dicendo: ‘Dio mi ha mandato’ (*Giovanni* 5, 31-33).

Con queste parole è lo stesso Gesù a mettere in chiaro la sua distanza da Dio, ammettendo di non conoscere ciò che conosce Dio, di essere stato mandato da lui, e quindi di essere un semplice ‘messaggero’. La sua estraneità alla divinità viene così dimostrata dal *Sefer Niššhon Yašan* non senza il soccorso di fonti extra-evangeliche, come nel caso che segue:

---

<sup>237</sup> *Ibidem*, HEBREW TEXT, pp. 138-139.

כתוב להם: ישו היה יושב על מעיין של מים ואכל לחם ושתה מים ובא לו אדם אחד ואמר לישו, אדוני שמעתי שאתה אלוה ואתה יכול לעזור לי מדוחקי. ענה לו ישו: אוי לו לאדם שנולד בפקחות עיניים ולא יכול לראות בהן, כמו שאתה רואה שיש לי בשר ודם כאדם אחר, הייתי יכול להיות אלהים? בתמייה<sup>238</sup>.

Gesù era seduto alla sorgente dell'acqua, e mangiava del pane e beveva dell'acqua. Arrivò un uomo e disse a Gesù: mio signore, ho sentito che tu sei Dio e che puoi aiutarmi con i miei problemi. E Gesù rispose: guai a quell'uomo che nacque con gli occhi, ma che non può vederli. Dato che hai visto che io ho carne e sangue, come ogni altro uomo, come posso essere io Dio?

D. Berger non rintraccia fonti o paralleli per questo aneddoto, né nella letteratura ebraica precedente, né in quella cristiana<sup>239</sup>, ma il *Sefer Niššhon Yašan* non sembra dubitare della sua attendibilità e notorietà, tanto da riportarlo e quindi reputarlo utile a i fini polemicici.

Le occasioni in cui Gesù prega e si rivolge a Dio rappresentano un'altra prova della sua mancata divinità. Infatti, sia le parole di Gesù sulla croce, sia quelle durante le ultime ore della sua vita, diventano un'occasione per dimostrare come Gesù stesso abbia avuto la necessità di rivolgersi a Dio. Così facendo, Gesù prende distanza dalla divinità:

אלי אלי למה עזבתני רחוק מישועתי דברי שאגתי (תה' כ"ב ב): פותרין המינים: מזמור זה ישו אמרו בעת תלייתו. ובספריהם אלי אלי פוקדיני למה עזבתני, ויש כמו כן כתוב בספרי המינים אלי אלי ראה אותי למה עזבתני רחוק מישועתי בדרי חטאתי. והנך רואה כי ישו בעצמו מודה שהוא חוטא, ואיך תאמר כי אלהים הוא? גם נמצא שישו היה מתלונן על מה שעזבו אלהים, אי"כ לא היה צדיק<sup>240</sup>.

Dio mio, Dio mio, perché mi ha abbandonato? Perché sei così lontano dall'aiutarmi e dalle parole del mio pianto? (*Salmi* 22, 2) Gli eretici dicono che Gesù ha pronunciato questo Salmo nel momento della sua impiccagione, e nei loro libri [è scritto infatti]: Dio mio, Dio mio, ricordami, perché mi ha abbandonato? Così come è anche scritto nei loro libri eretici: Dio mio, Dio mio, guardami. Perché mi ha abbandonato? Perché le parole della mia trasgressione sono lontane dalla mia salvezza? Ecco, tu vedi che Gesù stesso ammise di essere un peccatore, e come puoi dire che era Dio? Troviamo anche che Gesù chiede che Dio lo perdoni, quindi lui non può esser stato un uomo giusto.

---

<sup>238</sup> *Ibidem*, HEBREW TEXT, p. 140.

<sup>239</sup> *Ibidem*, p. 326.

<sup>240</sup> *Ibidem*, HEBREW TEXT, p. 94.

La richiesta di aiuto rivolta a Dio è rilevante per il proposito polemico del testo, in quanto da sola può dimostrare la non identità con Dio, l'incapacità di Gesù e il suo riconoscersi peccatore. Allo stesso modo, sia la preghiera di intercessione recitata durante l'ultima cena, sia la preghiera di Gesù nel Getsemani diventano indizi della sua mancata divinità. Il *Sefer Niššhon Yašan* commenta così ciò che Gesù disse a Pietro, riportando i passaggi contenuti in *Luca 22, 31-32*:

השטן מתעסק ומבקש להמיתך ואני ישו אבקש מן ה' מלקצר ימיך (השוה לוק' כ"ב לא לב). ואם היה עצמו אלוה  
מה היה צריך לבקש לו מאחרים? ועוד, שהוא בעצמו לא קרא את עצמו אלוה כי אם נביא או עבד או שלוח של  
מקום<sup>241</sup>.

Satana è coinvolto e chiede la tua morte, ma io, Gesù, pregherò Dio [affinché freni] la brevità dei tuoi giorni (*Luca 22, 31-32*). Se lui stesso fosse stato Dio, perché avrebbe dovuto chiedere ad altri per [salvare] Pietro? Inoltre, lui non chiama se stesso Dio, ma solo profeta, servo o messaggero di Dio.

Queste sono le prove che il *Sefer Niššhon Yašan* porta per dimostrare come Gesù non si sia considerato Dio, né proclamato tale. Sono i suoi stessi atti e le sue stesse parole a confermare questo assunto, anche nel commento della preghiera nel Getsemani si legge:

כתוב להם: כשבא ישו עם תלמידיו בכפר ששמו גיא שמנים, ויאמר אל תלמידיו: שבו בזה עד שאתפלל. [...] ולפני מי היה מתפלל ישו? וכי היה צריך לחלות ולחנן? [...] ועוד, שהיה מתפלל לפני אביו להעביר כוס זה ממנו, כלומר אתה יכול להעביר ממני ולא אני. ואמר לא יהא כרצוני כי אם כרצונך, אם כן, לא היו הרצונות שוות, ואם שתי רצונות להם נמצא שאינו אלהים<sup>242</sup>.

È scritto nei loro [libri]: quando Gesù, con i suoi discepoli, arrivò nel villaggio, il cui nome era Getsemani, disse ai suoi discepoli: sedetevi qui, affinché io preghi (Cfr. *Marco 14, 32; Matteo 26, 36*). [...] Ora, chi stava pregando Gesù? E perché aveva bisogno di implorare e di supplicare? [...] E ancora, Gesù pregò Dio affinché gli togliesse il calice; infatti, dice: tu puoi togliere questo da me, ma io no. E ancora dice: sia non come voglio io, ma come vuoi tu (Cfr. *Marco 14, 36; Matteo 26, 42*). Se è così, quindi i desideri non sono gli stessi, e se sono due desideri, allora Gesù non può essere Dio.

<sup>241</sup> *Ibidem*, HEBREW TEXT, p. 143.

<sup>242</sup> *Ibidem*, HEBREW TEXT, pp. 123-124

Ma in tal caso vediamo convivere ritratti gesuani diversi. Questa raffigurazione di Gesù come estraneo alla divinità, consapevole di essere umano e non divino, è in contrasto con un'altra immagine che viene presentata nel *Sefer Niššhon Yašan*. Infatti, se da una parte abbiamo un Gesù che sa di essere uomo, e che, da ebreo, prega, rispetta e incoraggia a rispettare le prescrizioni della legge Mosaica (con qualche contraddizione, come abbiamo visto), dall'altra abbiamo un Gesù che rivendica per se stesso qualità divine e si proclama Dio. Nel commento al passo di *Genesi 3, 22*, il *Sefer Niššhon Yašan* trova una sorta di preannuncio riguardante Gesù:

ראה הקב"ה שעתיד ישו להטעות העולם ולומר שהוא אלוה אמר הקב"ה מוטב שימותו בני אדם וישו יתלה בעץ אחד ואל יאכל מעץ החיים וידעו כל באי עולם כי לא אלוה הוא<sup>243</sup>.

Dio vide che nel futuro Gesù avrebbe ingannato il mondo, dicendo di essere Dio. [Quindi] Dio decise che sarebbe stato meglio che gli uomini potessero morire, cosicché Gesù avrebbe potuto essere impiccato senza aver mangiato dall'albero della vita, e tutto il mondo avrebbe saputo che lui non è Dio.

Secondo il *Sefer Niššhon Yašan*, la Bibbia contiene diversi avvertimenti sull'apparizione di Gesù, e questo è il primo che è possibile rintracciare. Questa strategia polemica è il capovolgimento della strategia esegetica cristiana, che individua nella Bibbia i versetti che indicherebbero diverse fasi della vita, della missione, della morte di Gesù e le vicende dei suoi seguaci. Quindi, anche secondo il *Sefer Niššhon Yašan* la Bibbia Ebraica contiene alcune prefigurazioni di Gesù, ma sotto forma di ammonimenti, dati per evitare di seguire gli insegnamenti di colui che si proclama Dio, quindi di un ingannatore<sup>244</sup>. La contraddizione tra la raffigurazione di un Gesù uomo e un Gesù divino non rappresenta un problema per l'intento polemico dello scritto.

---

<sup>243</sup> *Ibidem*, HEBREW TEXT, p. 7, Cfr. anche p. 34: שעשה את עצמו אלוה (si fece Dio) e p. 44: משים אדם את עצמו אלוה (un uomo che si fa Dio).

<sup>244</sup> Queste 'profezie negative' si trovano anche altrove: *Ibidem*, HEBREW TEXT, p. 34, 44-45, 52-54, 79, 86-87, 91-92 e 117-119. Un testo diverso sotto molti punti di vista, ma che adotta una strategia simile è il trattato, redatto in spagnolo, di Isaac Orobio De Castro, intitolato *Prevenções divinas contra la vana idolatría de las Gentes* (c. 1670). Vd. M. Silvera, *Isaac Orobio de Castro. Prevenções divinas contra la vana idolatría de las Gentes*, op. cit.

### 2.1.6. *Sefer Ezer ha-Emunah*

Il trattato polemico intitolato *Ezer ha-Emunah* (reso in italiano con ‘Il supporto della fede’) è stato redatto nel 1375-1379 dal rabbino spagnolo Moše ha-Kohen di Tordesillas<sup>245</sup>. Il testo è stato composto sulla base della discussione avvenuta pubblicamente, nei primi anni Settanta del secolo, ad Ávila, tra Ebrei e Cristiani, alla presenza della comunità ebraica, di quella cristiana e di quella musulmana; e gli Ebrei, stando al resoconto di Moše ha-Kohen, ebbero la meglio<sup>246</sup>. La disputa pubblica è stata promossa da un convertito, un ebreo battezzato, al fine di giustificare la sua nuova fede. Il dibattito si è articolato in quattro sessioni, ma l’ordine del libro non rispetta quello della disputa pubblica, bensì la suddivisione biblica dei testi via via richiamati. Moše ha-Kohen ci informa che, mentre era ancora impegnato nel dibattito appena menzionato, arrivò in Ávila un ‘cristiano dalla discendenza dei cristiani’ (נצרי מזרע נוצרים), notazione tesa probabilmente a chiarire che non si trattava di un convertito. Quest’ultimo è descritto come un esperto di polemica e allievo di Alfonso di Valladolid, conosciuto prima della conversione con il nome di Abner di Burgos<sup>247</sup>. Sulla base di questo incontro, egli compone la quinta sessione, a distanza di

---

<sup>245</sup> Le due date qui riportate segnalano le date di composizione delle due parti che compongono il testo; vd. Y. Shamir, *Rabbi Moses Ha-Kohen of Tordesillas*, Florida, Coconut Grove 1972, vol. I, pp. 9-10. Per un’agile introduzione al testo vd. H. Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, op. cit., pp. 148-151; S. Krauss, W. Horbury, *The Jewish-Christian Controversy*, op. cit., pp. 165-166; 232-233. Per un profilo biografico dell’autore vd. Y. Shamir, *Rabbi Moses Ha-Kohen of Tordesillas*, vol. I, op. cit., pp. 24-40. Vd. Anche *Jew. Enc.*, vol. 12, p. 199.

<sup>246</sup> H. Graetz usa il *Sefer Ezer ha-Emunah* per descrivere la disputa di Ávila; vd. H. Graetz, *History of the Jews*, vol. IV. *From the Rise of the Kabbala (1270 C. E.) to the Permanent Settlement of the Marranos in Holland (1618 C. E.)*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America 1897, pp. 140-142. Y. Shamir sottolinea come il testo non sia un esatto resoconto della disputa; vd. Y. Shamir, *Rabbi Moses Ha-Kohen of Tordesillas*, vol. I, op. cit., pp. 28-29; D. Berger sostiene che il *Sefer Ezer ha-Emunah* rifletta alcuni argomenti della disputa di Ávila, ma che le parti più importanti del testo non abbiano una relazione diretta con la disputa; vd. D. Berger, “Christians, Gentiles, and the Talmud: A Fourteenth-Century Jewish Response to the Attack on Rabbinic Judaism”, in B. Lewis, F. Niewöhner (eds.), *Religionsgespräche im Mittelalter*, op. cit., 115-130, in particolare p. 117; contenuto anche in D. Berger, *Persecution, Polemic, and Dialogue: Essays in Jewish-Christian Relations*, Academic Studies Press, Boston 2010, pp. 158-176. Per ulteriori informazioni sul background storico-culturale vd. Y. Shamir, *Rabbi Moses Ha-Kohen of Tordesillas*, vol. I, op. cit., pp. 11-24; per una descrizione della disputa tenutasi in Ávila, vd. *Ibidem*, p. 27.

<sup>247</sup> Per i *Conversos* vd. *Infra*. Vd. anche *Ibidem*, vol. II, p. 127, e il commento di Y. Shamir, *Ibidem*, vol. I, pp. 30-31.

qualche anno (1379) dalla stesura della prima parte (1375) e affronta principalmente argomenti tratti dalla letteratura talmudica haggadica<sup>248</sup>. Nello stesso anno in cui Moše ha-Kohen si accingeva a stilare quest'ultima parte, compose anche un altro trattato polemico di materia filosofica, più breve, intitolato *Ezer ha-Dat* (Il supporto della religione)<sup>249</sup>. I trattati sono conosciuti insieme sotto il nome di *Sefer ha-Ezer* (Il libro del supporto).

Il contesto storico in cui si può collocare l'opera è lo stesso da cui derivano le opere di Šem Tov Ibn Šaprut e di Profiyat Dur'an, analizzate successivamente. Questo periodo spagnolo è connotato da alcuni degli episodi più tristemente noti della storia degli Ebrei sefarditi, che raggiungerà il suo apice con l'espulsione degli Ebrei dalla penisola iberica a partire dal 1492. Qui, come per esempio in Germania, gli Ebrei vengono accusati della diffusione della Peste Nera e nel 1348-1349 inizia per loro un periodo di violenze e crisi. A questa già drammatica situazione bisogna sommare le decisioni regali che hanno accompagnato la fine della già nominata 'Disputa di Barcellona' del 1263: da allora, il potere regale permise alla Chiesa di lanciare con maggiore impeto la sua campagna di proselitismo, che sarà attuata soprattutto con l'aiuto dei neoistituiti ordini dei Domenicani e dei Francescani<sup>250</sup>. Alla fine del XIV secolo, con la morte di Giovanni I di Castiglia e la debolezza governativa del giovanissimo successore, il mondo ebraico spagnolo subisce una disastrosa violenza. Su istigazione dell'arcidiacono francescano Ferran Martinez, a Siviglia ci fu una violenta rappresaglia contro gli Ebrei nel 1391, che diede inizio a una serie di massacri anche in altre città, come per esempio a Cordova, Toledo, Madrid e Cuenca. Dopo la Castiglia, i tumulti si propagano anche in Aragona e in Catalogna. La già decimata minoranza ebraica dovette aderire al Cristianesimo o andare incontro alla morte<sup>251</sup>. Di qui la massiccia conversione degli Ebrei al Cristianesimo. La questione dei *Conversos* rappresenta

---

<sup>248</sup> Vd. *Ibidem*, vol. II, p. 127 ss. D. Berger descrive questa ultima sezione come "the first large scale example of a Jewish response to the mature Christian attack on the Talmud" e nota come non riguardi solo le *Aggadot*, ma anche l'*Halakah*, vd. D. Berger, "Christians, Gentiles, and the Talmud: A Fourteenth-Century Jewish Response to the Attack on Rabbinic Judaism", in B. Lewis, F. Niewöhner (eds.), *Religionsgespräche im Mittelalter*, op. cit., pp. 117-120.

<sup>249</sup> Il testo ebraico si può consultare in Y. Shamir, *Rabbi Moses Ha-Kohen of Tordesillas*, op. cit., vol. II, pp. 165-181. Per un'analisi dei temi filosofico-polemici vd. D. J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics*, op. cit., pp. 98-101 (vs. Trinità); 117-118 (vs. Incarnazione).

<sup>250</sup> Vd. R. Chazan, *Daggers of Faith*, op. cit., *passim*; J. Cohen, *The Friars and the Jews*, op. cit., *passim*.

<sup>251</sup> Vd. R. Chazan, *The Jews of Medieval Western Christendom*, op. cit., pp. 106-107.

un capitolo importante nella storia dell'Ebraismo e degli Ebrei spagnoli, ma anche della Chiesa<sup>252</sup>. L'organo istituzionale ecclesiastico deputato a reprimere l'eresia, ossia l'Inquisizione, da allora poté rivendicare il diritto di sottoporre al suo giudizio i 'nuovi Cristiani', per verificare, tra le altre cose, la bontà della loro conversione<sup>253</sup>. Un'altra caratteristica del movimento che ci interessa più da vicino è rappresentata dall'attività di proselitismo dei *Conversos*. Infatti, i *Conversos* furono particolarmente attivi nel tentativo di convincere gli ex correligionari ad abbracciare la fede cristiana, ma anche nell'aiutare l'Inquisizione a identificare le pratiche ebraiche che potevano segnalare, nei convertiti, un colpevole attaccamento alla fede originaria<sup>254</sup>. Lo dimostrano i casi legati ad Abner di Burgos (c. 1270-1346), Solomon ha-Levy di Burgos (1352-1435) e alla cosiddetta 'Disputa di Tortosa' (1413-1414). Abner di Burgos, ricevuto il nome cristiano di Alfonso di Valladolid, si sforzò infatti di convincere gli Ebrei a convertirsi servendosi di trattati e lettere in cui dispiegò tutta la sua conoscenza di ex rabbino<sup>255</sup>. Solomon ha-Levy, anche lui ex rabbino e in contatto con Yoshua ha-Lorki (*fl.* prima metà del XV sec.), prese il nome di Pablo de Santa Maria e nel giro di una decade divenne addirittura vescovo della città natale che aveva servito precedentemente in veste di rabbino<sup>256</sup>. Infine, troviamo il caso dell'ex ebreo Yoshua ha-Lorki, battezzato con il nome di Hieronymus de Sancta Fide, il quale fu molto vicino al cardinale Pedro de Luna. Quest'ultimo, divenuto antipapa nel 1394 con il nome di Benedetto III, accettò la proposta di Hieronymus per indire una disputa pubblica nella città di Tortosa con l'obiettivo di dimostrare la superiorità del Cristianesimo<sup>257</sup>. Lo zelo

---

<sup>252</sup> La letteratura sui *Conversos* è ampia. Ci limiteremo a segnalare N. Roth, *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*, Madison, The University of Wisconsin Press 1995. Cfr. anche C. Roth, *A History of the Marranos*, New York, Schocken Books 1975 (ed. or. 1932); J. I. Pulido Serrano. *Los conversos en España y Portugal*, Madrid, Arco Libros 2003.

<sup>253</sup> Vd. N. Roth, *Conversos*, op. cit., pp. 203-270; R. Chazan, *The Jews of Medieval Western Christendom*, op. cit., pp. 110-115.

<sup>254</sup> N. Roth sostiene infatti che "Conversos themselves, at least those who conversion was motivated exclusively by religious zeal and conviction, were the worst enemies of the Jews", vd. N. Roth, *Conversos*, op. cit., pp. 188-198, citazione da p. 188.

<sup>255</sup> Vd. N. Roth, *Conversos*, op. cit., pp. 190-192; R. Chazan, *The Jews of Medieval Western Christendom*, op. cit., pp. 101-102; *Id.*, "Maestre Alfonso de Valladolid and the New Missionizing", in *Revue des Études Juives* 143 (1984), pp. 83-94.

<sup>256</sup> Vd. N. Roth, *Conversos*, op. cit., pp. 139-144, 188-198.

<sup>257</sup> Vd. H. Maccoby, *Judaism on Trial*, op. cit., pp. 82-94, 168-215.

da proseliti, unito alle capacità e alle conoscenze di cui potevano giovare in materia di Ebraismo, rese i *Conversos* temibili avversari per gli Ebrei spagnoli, e verosimilmente l'impegno conversionistico diede i suoi frutti. Le tracce di questa preoccupazione ebraica, termometro dell'efficacia dei *Conversos*, si possono trovare nei trattati polemici che seguono le ondate di conversione in Spagna tra la fine del XIV e l'inizio del XV secolo, tra cui il *Sefer Ezer ha-Emunah* e i trattati che presenteremo successivamente.

Il trattato di *Ezer ha-Emunah* è strutturato in due sezioni principali e, in entrambe, gli argomenti sono trattati in forma dialogica: nella prima parte l'avversario è un convertito (הממיר), mentre nella seconda è un cristiano (הנצרי). La prima parte del trattato è fortemente influenzata dal *Sefer Milhamot ha-Šem*<sup>258</sup>, e Moše ha-Kohen, nella prefazione, composta in prosa rimata, testimonia la conoscenza del trattato di Ya'aqov ben Re'uben e presenta i motivi che l'hanno portato alla stesura della sua opera:

ויפצרו בי טובי הקהל ומשכיליהם לכתובי כל ארבעה הויכוחי אליהם, להיות בידם למשמרת, לאות ולמזכרת, והרהרתי בקרבי, תרתי אני בלבי, כי אמצא שכר וכופר כשאחבר ספר, להתיר כל הספקות שתופסין אותנו בהן האויבי, בתורה נביאי וכתובי ומקצתי הגדות מתלמודינו [...]. ואעפ"י שבעל "מלחמות ה'" כתב ספר, הנותן אמרי שפר, בענין ויכוח מתורתינו, כדי להגדיל אמונתנו, כתב מה שראה שצריך לזמנו, בהיותו חס על כבוד קונו. אבל עתה עניני משוני נבראו, חדשי מקרוב באו, רבו ממירי תורתנו, כל אחד מעיז פניו, למרוד ביוצרו לבו ועיניו, המתפרצי איש מפני אדוניו. [...] וחברתי זה הספר, להתוכח עם כל מין וכופר. ושמתי מגמתי בכונה, כדי לחזק ידי בעל אמנה, וקראתיו עזר האמונה [...]. הבאתי ראיות מעדותם החדשה, לקיום תורתנו הקדושה<sup>259</sup>.

I capi della comunità e i loro intellettuali mi implorarono di scrivere tutte le quattro dispute per loro, affinché fosse testimonianza e ricordo. Io ho pensato tra me e me, ho cercato nel mio cuore (Cfr. *Ecclesiaste* 2, 3): troverò ricompensa e riscatto quando comporrò il libro, per spiegare tutte le obiezioni con cui i nemici ci occupano [e che loro traggono] dalla Torah, dai Profeti, dagli Scritti e da alcune aggadoth dei nostri Talmudim [...]. Nonostante l'autore del *Milhamot ha-Šem* scrisse un libro, e disse belle parole (Cfr. *Genesi* 49, 21) sull'argomento, sulla disputa della nostra Torah, per aumentare la nostra fede, riportò ciò che vedeva e ciò che serviva alla sua epoca. Adesso, però, ci sono questioni diverse, apparse di recente (Cfr. *Deuteronomio* 32, 17): ci sono molti negatori della nostra Torah, ognuno osa parlare contro di lui, ribellandosi al suo Creatore col cuore e con gli occhi, allontanandosi dal loro padrone (Cfr. *ISamuele* 25, 10). [...] Ho composto questo libro

<sup>258</sup> Per una discussione sull'influenza dell'opera di Ya'aqov ben Re'uben sull'opera di Moše ha-Kohen vd. Y. Shamir, *Rabbi Moses Ha-Kohen of Tordesillas*, vol. I, op. cit., pp. 40-45.

<sup>259</sup> *Ibidem*, vol. II, pp. 7-8. Da qui in poi, questa sarà l'edizione di riferimento.

per discutere con ogni eretico e infedele<sup>260</sup>. Ho stabilito [questo] mio proposito per rafforzare le mani del fidato e l'ho chiamato *Ezer ha-Emunah* [...] Ho portato prove dal loro Nuovo Testamento per sostenere la nostra sacra Torah.

L'occasione per redigere il trattato è offerta dalla necessità di registrare ciò che è avvenuto durante la disputa pubblica, ma soprattutto di valorizzare, al di là dell'occasione specifica, le questioni emerse. Moše ha-Kohen sa bene che esiste il testo del *Sefer Milḥamot ha-Šem*, che si occupa delle stesse problematiche, ma lo reputa superato e non adatto alle nuove contese. Su questa base decide di aggiornare gli argomenti e comporre il suo trattato. L'autore dichiara che l'obiettivo principale del *Sefer Ezer ha-Emunah* è quello di consolidare la fede degli Ebrei, proponendo un ausilio fondato direttamente sulle parole del Nuovo Testamento, affinché la Scrittura sia tutelata<sup>261</sup>.

I centoquaranta paragrafi del *Sefer Ezer ha-Emunah* sono organizzati in diciannove sezioni che riguardano l'interpretazione cristiana della Bibbia ebraica, a cui si aggiunge una sezione dedicata alla difesa delle *haggadot* talmudiche<sup>262</sup>. Nel testo non troviamo una sezione specificatamente dedicata alle scritture cristiane, ma esse sono citate all'occorrenza nel trattato, soprattutto per contestare l'interpretazione cristologica della Scrittura<sup>263</sup>. Nella seguente tabella si proverà a fornire una panoramica dell'utilizzo della letteratura evangelica

---

<sup>260</sup> I. Loeb riporta 'prete' (כומר). Vd. I. Loeb, "Polémistes chrétiens et juifs en France et en Espagne", *Revue des Études Juives*, 18 (1889), pp. 219-242 e in particolare p. 226-228, in cui è riportata l'introduzione del *Sefer Ezer ha-Emunah*.

<sup>261</sup> Il problema della conversione in Spagna, durante gli ultimi anni del XIV secolo, è fondamentale per comprendere il contributo del trattato e la genesi dell'opera. Per ulteriori informazioni vd. Y. Shamir, *Rabbi Moses Ha-Kohen of Tordesillas*, vol. I, op. cit., pp. 50-75. Cfr. anche i recenti studi di D. Nirenberg, come per esempio: "Mass conversion and genealogical mentalities: Jews and Christians in fifteenth-century Spain", in *Past and Present* 174 (2002), pp. 3-41; *Id.*, "Enmity and assimilation: Jews, Christian, and converts in Medieval Spain", *Common Knowledge* 9 (2003), pp. 137-155; *Id.*, "Rethinking Spanish 'Judaism' and 'Christianity' in an age of mass conversion", in J. Cohen, M. Rosman (eds.), *Rethinking European Jewish History*, Oxford-Portland, Littmann Library of Jewish Civilization 2009, pp. 149-173.

<sup>262</sup> L'indice dei 140 paragrafi si può consultare in Y. Shamir, *Rabbi Moses Ha-Kohen of Tordesillas*, vol. II, op. cit., pp. 11-16.

<sup>263</sup> Per un'analisi delle argomentazioni polemico-filosofiche vd. D. J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics*, op. cit., pp. 69, 70-72, 85, 102 (vs. Trinità); 109-110 (vs. Incarnazione).

dispiegata da Moše ha-Kohen nelle diverse sezioni del testo, riguardo ad alcuni temi e credenze cristiane:

<u>Passaggi evangelici</u>	<u>Tema o dottrina contestata</u>
<i>Gv 1, 1; Mc 14, 34; Mt 26, 38-39; Mc 14, 36; Lc 22, 42; Mt 26, 40, 45; Mc 13, 37, 41; Lc 22, 46; Mt 27, 46; Mc 15, 34; Mt 3, 16-17; Mc 1, 11; Lc 3, 22; Mt 13, 54-57; Mt 2, 14; Mt 4, 1-11; Mt 27, 25; Mt 22, 44; Mc 12, 36; Lc 20, 42; Mt 4, 1-11; Gv 1, 23; Mt 3, 3; Lc 3, 4; Gv 13, 6; Mt 20, 28; Mt 1, 1-16; Lc 3, 23-38; Lc 1, 26-31; Mt 24, 36; Mt 4, 9-10.</i>	Divinità di Gesù e dottrina trinitaria
<i>Mt 5, 17-18; Lc 17, 17; Lc 2, 21; Mt 4, 9-20; Mt 4, 8-10.</i>	Gesù e la Legge
<i>Mt 1, 18; Mt 1, 20.</i>	Verginità di Maria e nascita verginale
<i>Mc 6, 17; Mt 13, 57; Mt 7, 6; Mt 15, 26; Mc 7, 27; Mt 2, 11; Mt 2, 1; Mt 15, 24; Mt 1, 1-16; Lc 3, 23-38; Mt 10, 34; Lc 2, 22-23, 34; Mt 26, 38-39; Mc 14, 34; Lc 22, 42; Mt 27, 46; Mc 15, 34; Mt 19, 16-17; Lc 18, 18; Mt 13, 54-56; Mt 21, 1-5; Mt 26, 14-15; Mt 27, 9; 10, 34; Mc 10, 18; Mt 21, 2; Mt 27, 29; Mt 28, 6; Mt 2, 22; Lc 10, 18.</i>	Messianicità di Gesù (interpretazioni cristologiche della Bibbia) e altre credenze cristiane

### 2.1.6.1. Gesù e la Legge

Il rapporto tra Gesù e la legge ebraica è affrontato in occasione della confutazione dell'interpretazione cristiana del libro di Geremia, in particolare del capitolo 31. Stando all'interpretazione cristiana, il verso profetico di Geremia 31, 30 (o *Ger* 31, 31) annuncerebbe il nuovo patto che Dio stipula con il nuovo popolo eletto, quello cristiano. La legge di Gesù sarebbe un segno di questa alleanza. Per sostenere l'impossibilità di tale interpretazione, Moše ha-Kohen cita i passaggi evangelici in cui Gesù dimostra rispetto per l'eternità della Torah mosaica:

”וכרתי את בית ישראל” וגו'. אמרת כי זה נאמר על משיחכם והתורה החדשה והמצוה והחוקי אשר נתן לכם ישו ושהיא הנקראת תורת חן, שעשה תפל מתורת משה. אתה מדלג ממקום למקום ותשים אמונתך על משענת הקנה רצון. ותהפוך דברי הנביא לדברי אשר בדית מלבך ובדו מעתיקי תורתך. והלא תורתך החדשה מעידה שאמר ישו שלא בא לחסר מתורת משה כי אם להוסיף. ועו' אמר על תורת משה ”שמ' וארץ ימושו ודברו ותורתו לא ימושו”. הנה לך ראיה שלא בא לחסר מתורת משה כי אם להוסיף, כפי דבריכם.<sup>264</sup>

Stipulerò con la casa di Israele etc. (Cfr. *Geremia* 31, 30/31, 31). Tu dici che si riferisce al vostro Messia, alla nuova Torah, alla *mišvah* e agli statuti che Gesù vi diede, la quale è chiamata Torah della Grazia, che rende secondaria la Torah di Mosè. Tu salti da un posto all'altro e fai riposare la tua fede su una canna rotta (Cfr. *Isaia* 36, 6; *2 Re* 18, 21), cambi le parole dei profeti con parole che inventi e che inventano i copisti della tua Torah. Forse che la tua nuova Torah non dice che Gesù non è venuto per abolire la legge di Mosè, ma per aggiungere (Cfr. *Matteo* 5, 17)? E ancora, dice, sulla Torah di Mosè: i cieli e la terra passeranno, ma la sua parola e la sua Legge non passerà (Cfr. *Matteo* 24, 35). Ecco a te una prova che [Gesù] non venne per abolire la Torah di Mosè, ma per aggiungere, secondo le vostre [stesse] parole.

Il fondamento legislativo dei Cristiani, alla base della nuova alleanza preannunciata da Geremia, è rappresentato dalla nuova legge che Gesù dona ai Cristiani (la Torah della Grazia). Dopo aver accusato i Cristiani di basare le loro credenze su parole inventate, Moše ha-Kohen cerca di combattere l'interpretazione cristiana citando due versi evangelici in cui Gesù stesso dichiara il suo rapporto con la legge mosaica. L'autore sottolinea, ben due volte in poche righe, come Gesù, stando alle stesse parole di Matteo, non sia venuto per 'abolire'

<sup>264</sup> Y. Shamir, *Rabbi Moses Ha-Kohen of Tordesillas*, vol. II, op. cit., pp. 92-93

(להסר) la Torah, ma per ‘aggiungere’ (להוסיף)<sup>265</sup> qualcosa alla stessa. A prima vista, Moše ha-Kohen sembra qui ammettere che Gesù abbia rispetto della legge mosaica, ma che abbia aggiunto delle prescrizioni alle precedenti. Proviamo a considerare anche un’altra ipotesi. La traduzione del termine greco ‘*πληρῶσαι*’ e del latino *adimplere* con l’ebraico ‘*lehosif*’ (aggiungere) potrebbe derivare dalla necessità di condannare il comportamento di Gesù, in quanto aggiungere alla Scrittura è condannato da *Deuteronomio* 4, 2 e ripetuto nello stesso libro in 13, 1<sup>266</sup>, che utilizza lo stesso verbo. È probabile però che in questo caso l’invettiva sarebbe stata esplicitata dall’autore. Se questa ipotesi è vera, il rapporto di Gesù con la legge mosaica sarebbe ambivalente: se da un lato Moše ha-Kohen vuole sottolineare l’inconsistenza delle pretese cristiane sull’abolizione della Torah di Mosè tramite le parole di Gesù, e ammette quindi una obbedienza da parte del messia cristiano, dall’altra sembra suggerire la trasgressione di Gesù, il quale sarebbe venuto meno all’ingiunzione deuteronomica che vieta l’aggiunta alle parole della Scrittura. Come abbiamo già visto<sup>267</sup>, un resoconto che faccia apparire Gesù come coerente non è tra i propositi dei polemisti: l’obiettivo prioritario è screditare l’ipotesi opposta.

Sempre nel commento al libro di Geremia, Moše ha-Kohen sottolinea come Gesù rispettasse le prescrizioni ebraiche e rimprovera i Cristiani contemporanei per non seguire le abitudini ebraiche di Gesù. In particolare, l’autore critica i Cristiani per aver sostituito il battesimo alla circoncisione e spiega il fraintendimento che sarebbe alla base dell’usanza cristiana del battesimo:

הוא היה נימול ומדוע אינכם נימולים כמוהו [...] כתו' בואנגיליאו שלכם שזאת הטבילה היה לפי שהיה בא ממצרים  
טמאה והיה בא לארץ ישראל לפי נטבל בירדן<sup>268</sup>.

<sup>265</sup> Vd. P. Reymond, *Dizionario di Ebraico e Aramaico biblici*, Roma, Società Biblica Britannica 2011, p. 179; *Dic. T. T. M.*, vol. I, p. 583. Cfr. *Shabbat* 116b.

<sup>266</sup> Deuteronomio 4, 2: ולא תגרעו ממנו, ולא תספו, על-הדבר אשר אנכי מצוה אתכם, ולא תגרעו ממנו. Deuteronomio 13, 1: ולא לא-תסף עליו, ולא לא-תספו, על-הדבר אשר אנכי מצוה אתכם, ולא תגרעו ממנו. Questo ultimo versetto è particolarmente interessante in quanto precede l’avvertenza sui falsi profeti che fanno segni e prodigi. Cfr. anche supra, sul *Sefer Milhamot ha-Šem*.

<sup>267</sup> Vd. *Supra*, l’opera del *Sefer Nestor ha-Komer*, in cui Gesù prima viene descritto come fedele alla legge mosaica, e poi come trasgressore. Vd. *Infra*, capitolo 3: *Tante immagini di Gesù, un solo intento*.

<sup>268</sup> Y. Shamir, *Rabbi Moses Ha-Kohen of Tordesillas*, vol. II, op. cit., p. 93.

Lui fu circonciso. Per quale ragione voi non siete circoncisi come lui? [...] È scritto nel vostro Vangelo che questa immersione (*scil.* battesimo) è stata fatta perché veniva dall'impuro Egitto e andava verso la terra di Israele (Cfr. *Matteo* 2, 13-23), per questo si immerse nel Giordano (Cfr. *Matteo* 3, 13; *Marco* 1,9; *Luca* 3, 21 e 4,1).

Il sacramento battesimale si spiega sulla base di un equivoco: i Cristiani imitano l'immersione di Gesù nel fiume Giordano e riproducono il rituale senza aver contestualizzato il gesto. L'atto battesimale è in verità un'abluzione e proviene dalla necessità di purificarsi dopo esser stati nella terra d'Egitto, stando a ciò che è riportato nel Vangelo di Matteo (2, 13-23)<sup>269</sup>. L'obiettivo dell'autore sembra essere quello di far apparire Gesù come un ebreo osservante.

Moše ha-Kohen sottolinea un'altra caratteristica ebraica di Gesù: il suo monoteismo. L'occasione è offerta dalla difesa che l'autore sostiene contro le accuse al Talmud, seconda le quali il Talmud conterrebbe delle calunnie sul Messia cristiano. In particolare, queste rimostranze cristiane affermano che nel trattato *Sanhedrin* 107b si nomina Gesù in maniera denigratoria e blasfema. Il passo talmudico, nella versione senza censura, racconta la vicenda secondo cui Gesù si sarebbe inchinato e prostrato a un mattone. Moše ha-Kohen difende il Talmud sostenendo che non si tratta dello stesso Gesù<sup>270</sup>, e sottolinea come invece il Gesù evangelico sia un fervente monoteista. L'autore si serve del racconto evangelico contenuto in *Matteo*, dove si narra della tentazione di Gesù (4, 1-11):

הנה לך ראיה שישו הכתו' בתלמוד שהשתחוה לע"ז וכבר הבאתי לך ראיה מהואנגיליאו שלקחו השטן לישו והעלהו להר גבוה ושאל "השתחוה לי ואמליכך על כל העולם שאתה רואה" והשי' לו "הלא כתו' בתורה את ה'

---

<sup>269</sup> Anche qui, il *Sefer Nestor ha-Komer* riporta lo stesso argomento. Vd. D. J. Lasker, S. Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest*, vol. II, op. cit., p. 106, sezione 114. Qui non si tiene conto del tempo trascorso tra il ritorno dall'Egitto e il Battesimo.

<sup>270</sup> Per quanto riguarda l'identificazione di Gesù nel Talmud, il polemist Profiyat Dur'an non sostiene la teoria di 'due Gesù', ma pensa che Gesù sia il discepolo di R. Yehoshua ben Perahiah. Vd. F. Talmage, *The Polemical Writings of Profiyat Duran, The Reproach of the Gentiles and 'Be not Like your Fathers'*, Jerusalem, The Zalman Shazar Center and The Dinur Center 1981 (in ebraico), p. 63: "ומה שכתבו חכמי האמת כי ישו היה תלמיד לר' יהושע בן פרחיה יראה אמת"

אליך תירא ואותו תעבוד וג'“ הרי לך שלא רצה להשתחוות כי אם לה' אע"פ שאמר שימליכהו וימשילהו על כל העולם ואתה ידעת שהוא עצמו הזהיר שלא לעבוד ע"ז, וישו הכתו' כאן השתחוה לע"ז<sup>271</sup>.

Ecco a te una prova che [il] Gesù scritto nel Talmud si prostra al culto straniero (*lett. Avodà Zarah*). Già ti ho portato una prova dal Vangelo, che Satana prese Gesù e lo portò su un alto monte e gli disse: prostrati a me e io ti farò Re su tutto il mondo che vedi. [Gesù] gli rispose: forse che non è scritto nella Torah ‘Temerai il Signore tuo Dio e lui servirai etc.’ (Cfr. *Matteo* 4, 8-10). [Gesù] non si prostra [a Satana], ma solo al Signore, nonostante egli avesse detto che lo avrebbe incoronato e messo a capo di tutto il mondo; tu sai che lui stesso avverte di non adorare (*lett. Avodà Zarah*) e il Gesù [del Talmud invece] si prostra al culto straniero (*lett. Avodà Zarah*).

Moše ha-Kohen non ha dubbi sulla mancata coincidenza tra colui che venera *avodà zarà* e Gesù: le parole rivolte al tentatore sono una prova del suo monoteismo. Questo argomento serve anche a dimostrare implicitamente la sua mancata coincidenza con Dio.

In maniera simile, le stesse parole evangeliche sono messe a frutto poco prima. Qui l'occasione è fornita dalla discussione sulle ingiurie che la letteratura talmudica riserverebbe ai Cristiani, soprattutto in materia di culto. Moše ha-kohen replica asserendo che il Talmud non si riferisce a loro: la condanna talmudica contro i templi pagani non si applica alle chiese cristiane proprio perché i Cristiani non adorano e pregano che un solo Dio, come Gesù stesso ha indicato<sup>272</sup>.

#### 2.1.6.2. La divinità di Gesù

---

<sup>271</sup> Y. Shamir, *Rabbi Moses Ha-Kohen of Tordesillas*, vol. II, op. cit., pp. 141-142.

<sup>272</sup> *Ibidem*, p. 137. (אינכם מתפללי' בבית תפילתכם כי אם לה' לבדו כי כן אמר ישו כשאמ' לו השטן...). L'importanza di questo approccio, in riguardo alla difesa del Talmud, è stata analizzata da D. Berger, che definisce il *Sefer Ezer ha-Emunah* come un libro che illustra in maniera esemplare “the transition from an assertive, confident, sometimes almost celebratory Jewish polemical literature to one of fear, defensiveness, and caution”. D. Berger, “Christians, Gentiles, and the Talmud: A Fourteenth-Century Jewish Response to the Attack on Rabbinic Judaism”, in B. Lewis, F. Niewöhner (eds.), *Religionsgespräche im Mittelalter*, op. cit., 115-130, la citazione proviene da p. 130. Cf anche J. Katz e la sua analisi sul lavoro dei tosafisti in riguardo alle esigenze derivate dal vivere in un contesto a maggioranza non ebraica: J. Katz, *Exclusiveness and tolerance*, op. cit., p. 24-47.

Per quanto riguarda la divinità di Gesù, Moše ha-Kohen utilizza diversi passi evangelici a cui fa seguire una serie di domande retoriche. L'obiettivo dell'autore è sottolineare la mancanza di prove che sostengano la pretesa divinità di Gesù. Nella sezione dedicata alla confutazione dell'interpretazione cristiana della Torah si legge:

כתו' לשם שהיה ישו בורה ומשתחוה לבורא שיצילהו מן המות. ואמר "פטר העבר ממני כס המות במצותך ולא ברצוני". [...] ואם היה אלוה והרשות בידו היאך היה ירא מן המות ולמי היה מתפלל, והרי אתם אומרי' שרשות האב והבן שוי'. ועו' היאך קרא לעמצו "בן הבשר", והלא "בן האלוה" היה לקרוא לעצמו. ועו' כתו' לשם שבזמן שנצלב, שמתוך יראתו מן המות אמר "אלי אלי למה עזבתני". ואם היה אלוה למה היה ירא מן המות. הנה לך ראיה שלא קבל המיתה ברצונו אלא לאונסו. וזה מורה שלא היה אלוה כי אם אדם<sup>273</sup>.

È scritto lì [*scil.* nel Vangelo] che quando Gesù era un fuggitivo, si prostrava al Creatore affinché lo salvasse dalla morte; e disse: *Pater*, allontana da me il calice della morte, come vuoi tu, non come voglio io. (Cfr. *Marco* 14, 36; *Luca* 22, 42; *Matteo* 26, 39). [...] Se lui fosse stato Dio e avesse avuto l'autorità nella sua mano, come mai era spaventato dalla morte? E chi pregava? Dato che voi dite che l'autorità del padre e del figlio sono uguali? E ancora: come mai chiama sé stesso 'figlio della carne'? Forse che si è chiamato 'figlio di Dio'? E ancora: è scritto lì [*scil.* nel Vangelo] che al tempo della crocifissione, spaventato dalla morte disse: Dio mio, Dio mio, perché mi hai lasciato? (Cfr. *Matteo* 27, 46; *Marco* 15, 34). Se fosse stato Dio, perché avrebbe avuto paura della morte? Ecco a te la prova che non ricevette la morte secondo la sua volontà, ma in maniera forzata. Questo insegna che non era Dio, bensì un uomo.

L'umanità di Gesù è testimoniata dai versetti evangelici che riportano alcune delle sue ultime parole<sup>274</sup>. La paura di Gesù e la sua richiesta di aiuto non si possono conciliare con le caratteristiche attribuite alla divinità. Egli stesso riconosce la sua limitatezza e l'atto di pregare ne è una prova manifesta. A conferma di ciò, e secondo un argomento che abbiamo visto ricorrere in molte altre opere, Moše ha-Kohen ricorda che Gesù si riferisce a se stesso con il titolo di uomo, espresso dalle parole 'ben ha-basar', figlio della carne<sup>275</sup>.

---

<sup>273</sup> Y. Shamir, *Rabbi Moses Ha-Kohen of Tordesillas*, vol. II, op. cit., pp. 27-28.

<sup>274</sup> Gli stessi versetti sono utilizzati anche successivamente, per screditare l'interpretazione cristiana di *Isaia* 53 che caldeggia l'esistenza di un riferimento alla morte di Gesù sulla base del verso 12. Vd. *Ibidem*, p. 77.

<sup>275</sup> Anche quando l'autore riporta e commenta *Matteo* 20, 28 a p. 68 dice 'ben ha-basar' ( והנה אואנגיליאו שלכם ), e lo ripete a p. 112. Il *Sefer Nestor ha-Komer* utilizza il termine 'ben ha-basar' quando riporta il detto di Gesù, contenuto in *Matteo* 20, 28 e in *Marco* 10, 45, in cui parla del 'figlio dell'uomo'; D. J. Lasker, S. Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest*, vol. II, op. cit. p. 138 e a p. 130. Rispettivamente:



messianica di Gesù e la dottrina della trinità<sup>277</sup>. In riferimento al primo punto, le genealogie evangeliche di Matteo e Luca sono utilizzate per indicare la mancata relazione di Gesù con la casata davidica<sup>278</sup>, come invece sostenuto dai Cristiani; mentre le stesse parole di Gesù confermano la mancanza degli elementi regali, attribuiti al Messia. Per Moše ha-Kohen è Gesù stesso ad ammettere di non essere in grado di governare la sua gente, e addirittura di non poter essere accettato; lo dimostrerebbe *Matteo* 13, 57 (נון אישטי פרופיטי שיני אונורי ניש) (אין פאטריאה שואה)<sup>279</sup>.

Oltre alle caratteristiche proprie del Messia cristiano, anche le condizioni esterne deludono le aspettative profetiche. L'era di pace e prosperità annunciata dalle Scritture, in riferimento al periodo messianico, non si è realizzata. Questo è confermato dalle stesse parole di Gesù, che confessa di non avere considerato la pace come caratteristica della sua missione, come testimoniato da *Matteo* 10,34<sup>280</sup>:

כתו' באואנגיליאו שלכם שאמר ישו בזמן ביאתו "אל תחשבו שבאתי לקום שלום בעולם כי לא באתי אלא לשו' חרב". הנה לך הפך הנבואה שנבא ישעיה<sup>281</sup>.

È scritto nel vostro Vangelo che Gesù al tempo della sua venuta disse: non pensate che sia venuto per portare la pace nel mondo, perché non sono venuto per quello, ma per portare la spada (Cfr. *Matteo* 10, 34). Ecco a te, l'opposto di ciò che ha profetizzato Isaia.

Inoltre, le parole di Gesù riportate in *Matteo* e in *Marco* sono utilizzate per screditare la dottrina trinitaria, in particolare la concezione correlata che presuppone l'unità tra la *potestas* divina e quella di Gesù. Nel paragrafo precedente abbiamo visto le stesse parole utilizzate da Moše ha-Kohen per combattere la pretesa divinità di Gesù. Qui l'autore fa un passaggio ulteriore, sottolineando la non coincidenza di Gesù con Dio. Questo perché il

---

<sup>277</sup> Ci sono anche altre occasioni per screditare l'identificazione di Gesù con ciò che è riportato nella Scrittura, attraverso il ricorso a passaggi evangelici, e.g.: p. 102 (contro l'identificazione di Gesù con il 'giusto' di *Amos* 2,6); p. 108 (contro il parallelo dei 'trenta denari' di *Zaccaria* 11, 12).

<sup>278</sup> *Ibidem*, pp. 63-64.

<sup>279</sup> "Non est propheta sine honore nisi in patria sua et in domo sua". Il verso evangelico è riportato in latino, ma scritto con caratteri ebraici, vd. *Ibidem*, p. 40.

<sup>280</sup> Un argomento simile si trova anche altrove, vd. *Ibidem*, p. 131.

<sup>281</sup> *Ibidem*, p. 64.

messia cristiano ammette di essere spaventato dall'eventualità della morte e perché Gesù chiede aiuto a un altro<sup>282</sup>, non avendo egli stesso la capacità di salvarsi<sup>283</sup>.

### 2.1.7. *Even Boḥan*

Il trattato polemico *Even Boḥan* (reso in italiano con 'Pietra di paragone') è un testo risalente al tardo XIV secolo, redatto dal rabbino e studioso spagnolo Šem Tov Ibn Šaprut<sup>284</sup>. L'autore è nato a Tudela, nella regione di Navarra, e si sposta per un periodo nella comunità di Aragona, dove esercita anche la professione medica. È qui che probabilmente egli completa le prime stesure del trattato, negli anni 1380-1384; ma l'opera subì diverse revisioni almeno fino al 1405<sup>285</sup>.

Il testo di Šem Tov Ibn Šaprut è tra quelli che risentono dell'apostasia ebraica e dell'opera di proselitismo intrapresa dai *Conversos* dalla fine del XIV secolo. Anche gli scritti di Moše ha-Kohen di Tordesillas e di Profiyat Dur'an, come abbiamo visto e vedremo successivamente, hanno lo stesso *background* culturale e religioso. A riprova della tensione esistente tra la maggioranza cristiana e la comunità ebraica troviamo il caso di Šem Tov Ibn Šaprut e il suo coinvolgimento nel dibattito pubblico a Pamplona. Šem Tov Ibn Šaprut ha preso parte alla 'Disputa di Pamplona', avvenuta negli stessi anni in cui si consumava quella di Ávila, con il già menzionato Pedro de Luna, futuro antipapa Benedetto III e promotore della 'Disputa di Tortosa' (1314-1315)<sup>286</sup>. Alcuni dei temi discussi nel trattato di *Even Boḥan*

---

<sup>282</sup> *Ibidem*, pp. 71-72.

<sup>283</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>284</sup> Per un approfondimento biografico sull'autore vd. E. Frimer, D. Schwartz, *Hagut bezel ha-emah*, Jerusalem, Ben Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East 1992 (in ebraico). Vd. anche J. Niclós, *Sem Tob Ibn Saprut, "La piedra de toque" (Eben bohan): una obra de controversia judeo-cristiana*, Madrid, Rumagraf 1997, pp. 17-26.

<sup>285</sup> Per un approfondimento sulle diverse revisioni vd. G. Howard, *The Gospel of Matthew according to a Primitive Hebrew Text*, Macon, Mercer University Press 1987, pp. ix-xii. Agli presentazioni al trattato di Šem Tov Ibn Šaprut si trovano in H. Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, op. cit., pp. 151-155; S. Krauss-W. Horbury, *The Jewish-Christian Controversy*, op. cit., pp. 167-168; 241-242.

<sup>286</sup> Vd. *Supra*.

potrebbero quindi derivare dal confronto scaturito dalla suddetta disputa e, come vedremo leggendo la prefazione, il confronto con il mondo cristiano e neo-cristiano ha avuto un forte impatto nella produzione dell'opera<sup>287</sup>.

Per quanto riguarda la composizione del trattato è probabile che il testo originario sia stato composto da dodici sezioni, chiamate 'porte' (שערים) introdotte da una breve prefazione<sup>288</sup>. La prima parte è dedicata ai principi fondamentali della fede ebraica, mentre dalla seconda alla decima compresa l'autore commenta e rigetta i passi biblici interpretati cristologicamente, esemplificando come sia possibile ribattere in caso di confronto con gli oppositori<sup>289</sup>. L'undicesima parte si concentra sulla confutazione di alcuni passaggi talmudici usati dai Cristiani per avvalorare le loro dottrine sulla messianicità di Gesù e sulla nascita verginale. Il Vangelo di Matteo è l'argomento principale della dodicesima e ultima parte del testo. All'interno di questa ultima sezione è presente una traduzione ebraica pressoché completa del suddetto Vangelo, assieme ad alcune osservazioni critiche<sup>290</sup>.

---

<sup>287</sup> L. Garshowitz, *Shem Tov ben Isaac ibn Shaprut's Touchstone (Even Boħan). Chapters 2-10 based on MS Plut. 2.17 (Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana) with collations from other manuscripts*, PhD dissertation, Toronto, University of Toronto, 1974, vol I, pp. IV-V. Cogliamo l'occasione per ringraziare la prof.ssa L. Garshowitz per la sua disponibilità e i preziosi suggerimenti. Per una panoramica sugli argomenti polemico-filosofici di Šem Tov Ibn Šaprut, in riguardo a specifiche dottrine cristiane, rimandiamo alle seguenti pagine di D. J. Lasker, in cui è commentata anche la dipendenza delle argomentazioni di *Even Boħan* dal *Sefer Milħamot ha-Šem*, D. J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics op. cit.*, pp. 49, 75-76, 90, 98 (Trinità); pp. 115-116, 122 (Incarnazione); pp. 136-137, 141, 146-150 (Transustanziazione ed eucarestia cristiana); p. 158 (Nascita verginale).

<sup>288</sup> Per una proposta sulla storia delle aggiunte successive vd. A. Marx, "The Polemical Manuscripts in the Library of the Jewish Theological Seminary of America" in *Studies in Jewish Bibliography and Related Subjects in Memory of Abraham Solomon Freidus (1867-1923)*, New York, The Alexander Kohut Memorial Foundation 1929, pp. 247-278. Cfr. anche: W. Horbury, "The Revision of Shem Tob Ibn Shaprut's *Eben Boħan*", *Sefarad* 43/(1983), pp. 221-237, ristampato in W. Horbury, *Jews and Christian in Contact and Controversy*, Edinburgh, T&T Clark 1998, pp. 262-275.

<sup>289</sup> Per una discussione sugli argomenti dei capitoli 2-10 vd. L. Garshowitz, *Shem Tov ben Isaac ibn Shaprut's Touchstone (Even Boħan)*, op. cit.

<sup>290</sup> L'importanza di questo testo è stata ampiamente riconosciuta, trattandosi della prima versione estesa del Vangelo di Matteo in ebraico. Anche nelle polemiche precedenti che abbiamo presentato si trovano diversi versetti e passaggi tradotti dal Vangelo (*Sefer Nestor ha-Komer, Milħamot ha-Šem, Sefer Yosef ha-Meqanne, Sefer Niššhon Yašan*). Vd. G. Howard, *The Gospel of Matthew*, op. cit.; *Id.*, *Hebrew Gospel of Matthew*, Macon, Mercer University Press 1995.

Šem Tov Ibn Šaprut fornisce nell'introduzione alcune notizie utili per comprendere la genesi dell'opera e, tramite la designazione dei destinatari, ci lascia capire in maniera adeguata i fini della sua impresa:

רבו בינינו מאנשי בריתנו אשר יצאו מכללנו רודפים אחרינו להתחנן בעיני הנוצרים להתוכח עמנו, ושואלים לנו מתוך פשטי הכתובים וההגדות, מהם לקיום דתם ואמונתם, ומהם דברי כבושים להבאישנו בעיני הנוצרים אדוננו, והם לנו לפה ולמוקש; גם יש עמנו רבים מחכמי הנוצרים רוצים להתוכח עמנו. ובעונותינו שרבו לסבות צרות הגלות ומקריו אנו הולכים ודלים ותורה משתכחת מישראל, ואיך אנו יכולים להשיב להם כדת וכהלכה [...] לכן שמתי פני כחלמיש ואדע כי לא אבוש לחבר ספר נותן אמרי שפר בשאלות הנשאלות מאת הנוצרים לנו גם תשובותינו אליהם [...] וקראתי שם ספרי זה אבן בחן יען יתבאר ויבחן בו האמת מהשקר והצדק מהבטל [...] ושם היהודי קראתי מיחד, ושם הנצרי משלש<sup>291</sup>.

Molti tra gli uomini del nostro patto, che abbandonarono la nostra società, ci perseguitano per ingraziarsi agli occhi dei Cristiani dibattendo con noi. Ci chiedono spiegazioni sulle Scritture e sulle *Haggadot*, alcuni per confermare la loro religione e la loro fede, alcuni usano parole di rimprovero per screditarci agli occhi dei Cristiani, nostri signori. Essi sono per noi un laccio e una trappola (Cfr. *Giosuè* 23, 13). Inoltre, ci sono molti saggi cristiani che vogliono discutere con noi. Come risultato dei nostri molti peccati, causati dei tempi difficili dell'esilio e delle sue circostanze, noi siamo diventati sempre più deboli e la Torah è scomparsa dalla memoria di Israele, e noi non riusciamo a rispondere a loro secondo la religione e propriamente. [...] perciò ho reso la mia faccia dura come la pietra e so che non sarò deluso (Cfr. *Isaia* 50,7) nel comporre un libro che fornisce belle parole (Cfr. *Genesi* 49, 21) per le molte domande che ci vengono poste dai Cristiani, assieme alle nostre risposte. [...] Ho chiamato questo mio libro *Even Boħan* (Cfr. *Isaia* 28,16) perché con esso verrà chiarita e distinta la verità dalla falsità, la giustizia dalla slealtà. [...] Ho chiamato gli Ebrei 'monoteisti' e i Cristiani 'triteisti'.

Gli avversari appartengono a due categorie: quella degli apostati e quella dei Cristiani. I primi hanno abbandonato la fede ebraica e cercano di rendersi propizi i Cristiani ponendo domande insidiose agli Ebrei sulle Scritture e sulle *Haggadot*; mentre i secondi sono i Cristiani stessi. Agli apostati è dedicata una particolare critica perché perseguitano gli Ebrei sia per entrare nelle grazie dei nuovi correligionari, sia per screditare gli ex correligionari davanti ai nuovi. Per questo motivo sono chiamati 'laccio' (לפה) e 'trappola'

---

<sup>291</sup> L. Garshowitz, *Shem Tov ben Isaac ibn Shaprut's Touchstone (Even Boħan)*, vol. II, op. cit., pp. 1-5. Una trascrizione si trova in H. Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, op. cit., p. 153, sulla base di I. Loeb, "Polémistes chrétiens et juifs en France et en Espagne", *Revue des Études Juives*, op. cit., pp. 219-242 e in particolare pp. 219-221.

(למוקש), in allusione alla prefigurazione di *Giosuè* 23, 13. L'autore lamenta la capacità ridotta, da parte ebraica, di rispondere a questi attacchi. L'inadeguatezza è giustificata sulla base della condizione sfavorevole in cui versano gli Ebrei coevi, e il libro di *Even Boḥan* vuole prestare un importante soccorso per sostenere questa situazione<sup>292</sup>. Infatti, nella composizione saranno presentate le domande esemplari, corredate di adeguate risposte, per confrontarsi con i succitati avversari. Questo confronto è immaginato come una discussione tra un 'monoteista' (מיחד) e un 'triteista' (משלש). Il titolo dell'opera proviene dal verso contenuto in *Isaia* 28, 16, perché *Even Boḥan* vuole essere appunto una 'pietra di paragone', un saldo ed efficace discrimine tra la verità e la falsità.

Šem Tov Ibn Šaprut ci informa che l'opera è ispirata al lavoro di *Milḥamot ha-Šem*, erroneamente attribuito a Yosef Qimḥi invece che all'autore Ya'aqov ben Re'uben. Il testo è definito come un libro di grande interesse, ma i toni sarcastici e derisori sono inappropriati per gli Ebrei suoi contemporanei. Šem Tov Ibn Šaprut, nella sua introduzione, dice a tal proposito:

והנה ראיתי ספר נכבד נקרא ספר מלחמות יי', ואומרים שהחכם ר' יוסף קמחי חברו; אך אמנה הרחיב לשונו בלי חק במליצותיו לחרף לאשר לא יתכן לנו [...] וקראתי את שמי המקצר במקומות אשר דבר בעל מלחמות יי' להיותי מיסד ספרי זה עליו<sup>293</sup>.

Ho visto un importante libro, che si chiama *Sefer Milḥamot ha-Šem*, dicono sia stato composto dal saggio rabbino Yosef Qimḥi. Ciò nondimeno, in verità, il suo linguaggio va oltre i limiti con le sue frasi eleganti di imprecazione, e non è adatto a noi. [...] Ho chiamato me stesso 'editore' dove parla l'autore del *Milḥamot ha-Šem*, essendo questo libro fondato su di esso.

Il testo del Vangelo matteano riportato nel dodicesimo capitolo non segue la numerazione ordinaria, ma è composto da 116 sezioni<sup>294</sup>. È probabile che il testo stesso non sia una traduzione dell'autore, ma che egli lo abbia copiato sulla base di un testo già

---

<sup>292</sup> Per uno studio sul *background* culturale vd. il capitolo introduttivo di J. Niclós, *Sem Tob Ibn Saprut*, op. cit., pp. 7-16; vd. anche N. Roth, *Conversos*, op. cit.

<sup>293</sup> L. Garshowitz, *Shem Tov ben Isaac ibn Shaprut's Touchstone (Even Boḥan)*, vol. II, op. cit., pp. 3-5.

<sup>294</sup> Per una ipotesi sulla provenienza di questa suddivisione vd. W. Horbury, "The Hebrew Text of Matthew in Shem Tob ibn Shaprut's Eben Bohan", in W. Davies, D. C. Allison, *Matthew 19-28: A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, London, T&T Clark Ltd 2004, pp. 729-738.

esistente<sup>295</sup>. Come accennato, il Vangelo è inframezzato da postille critiche poste a chiusura di pericopi scelte, che sono usate dall'autore per segnalare e commentare gli 'errori' (השגיאות) del testo matteo e introdotte dalla precisazione 'parla il copista' (אמר המעתיק). Le sezioni commentate sono cinquantotto e per il nostro proposito è interessante presentare i commenti critici che si occupano di considerare il rapporto di Gesù con la legge ebraica e la sua pretesa divinità. Il primo, e forse l'unico, studioso che si è occupato in maniera approfondita dei commenti polemici in *Even Boḥan* è C. Ochs, soprattutto per quanto riguarda le annotazioni critiche riguardanti la divinità di Gesù<sup>296</sup>.

Šem Tov Ibn Šaprut giustifica la volontà di riportare il testo evangelico con due precisazioni, che leggiamo nella breve introduzione al dodicesimo capitolo:

אמר המחבר שם טוב בן יצחק נב"ת בן שפרות ראיתי להשלים חבורי זה אשר קראתיו אבן בחן להעתיק ספרי האונגיליוש עם היותם שהספרים היות אסורים לנו לקרוא פן יבואו התלמידים שלא שמשו כל צורכם וישתו מהמים ההם. עם כל זה ראיתי להעתיקם לשתי סיבות. האחת: להשיב מתוכם לנוצרים ובפרט למומרים שמדברים בעניין אמונתם ואינם יודעים דבר ממנה ומפרשים פסוקי תורתנו הקדושה בעניין זה הפך האמת והפך אמונתם. [...] השנית: להראות לבעלי אמונתנו הרמה חסרון הספרים ההם והשגיאות הנופלות בתוכם. ובזה ידעו ויבינו יתרון ומעלת אמונתנו על שאר האמונות<sup>297</sup>.

---

<sup>295</sup> Vd. G. Howard, *The Gospel of Matthew*, op. cit.; H. J. Hames, "Translated from Catalan: Looking at a Fifteenth-Century Hebrew Version of the Gospels", in A. Alberni, L. Badia, L. Cifuentes, A. Fidora (eds.) *El Saber i les Llengües Vernacles a l'època de Llull i Eiximenis*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2012, pp. 285-302.

<sup>296</sup> Per l'analisi e la presentazione dei commenti critici riguardanti la divinità di Gesù seguiamo il suo lavoro riportato in C. Ochs, *Matthaeus Adversus Christianos*, op. cit., pp. 209-256. Questi commenti critici prendono in considerazione le prime pericopi del Vangelo matteo, quindi la genealogia, passando per la fuga in Egitto, il Battesimo, la tentazione, i miracoli, il rapporto con il Battista e con Pietro, le preghiere, l'esorcismo, la trasfigurazione e si concludono con il commento alle ultime ore di Gesù. Importanti rimandi alle note critiche si trovano anche in L. Garshowitz, "Shem Tov ben Isaac Ibn Shaprut's Gospel of Matthew", in B. Walfish, *The Frank Talmage memorial volume*, Haifa, Haifa University Press 1993, pp. 297-322. Cfr. anche G. Howard, *Hebrew Gospel of Matthew*, op. cit., pp. 173-175, che utilizza i commenti come ulteriore prova a sostegno del fatto che il testo non è una creazione del XIV secolo, bensì provenga da una traduzione ebraica precedente.

<sup>297</sup> Ms Laur. Plut. 2.17, f. 2.17, f. 134r. Per informazioni su questo manoscritto vd. *Supra*. L'introduzione è riportata anche in G. Howard, *The Gospel of Matthew*, op. cit., p. 177.

Parla l'autore Šem Tov ben Yišḥaq (la sua anima riposi nell'Eden) Ibn Šaprut: ho scelto di completare questa mia composizione, che ho chiamato *Even Boḥan*, con la trascrizione/copiatura<sup>298</sup> dei libri del Vangelo nonostante la lettura sia a noi vietata, affinché gli allievi abbiano sufficiente dimestichezza con essi e non bevano da quelle acque. Ho scelto comunque di trascriverli per due ragioni: la prima è per rispondere ai Cristiani direttamente da quei libri e in particolar modo per gli apostati, che parlano della loro fede ma non conoscono la parola della fede, e spiegano le Scritture della nostra santa legge secondo ciò che è contrario alla verità e alla loro fede [...]; la seconda è per mostrare ai nostri credenti il grado di imprecisione e gli errori che ci sono in questi libri. Così loro sapranno e capiranno la superiorità e la virtù della nostra fede in confronto alle altre religioni.

La volontà di aggiungere una traduzione del Vangelo deriva sia dalla necessità di replicare alle pretese dei Cristiani e degli Apostati, sia per rafforzare la consapevolezza degli Ebrei. Šem Tov Ibn Šaprut sa bene quanto sia pericoloso riportare l'intero testo, sottolineando come la sua lettura sia interdetta ai correligionari. Ma l'urgenza di una replica fondata sul testo, che fornisca agli Ebrei una base concreta per il dibattito, lo porta a concedersi questa deroga, purché sia corredata dalla presenza di commenti critici. Nella seguente tabella si presenteranno i temi dei cinquantotto commenti critici e le porzioni del testo matteo che chiosano:

<u>Commento critico n. (Vangelo di Matteo)</u>	<u>Tema</u> <u>o dottrina cristiana</u> <u>contestata</u>
VIII (5, 20-24); IX (5, 27-30); X (5, 31-42); XI (5, 43-48); XII (6, 2-4); XIII (6, 5-15); XIV (6, 19-23); XV (6, 24-34); XVI (7, 6-12); XVII (7, 24-29); XVIII (8, 1-4); XXI (9, 9-13); XXVI (12, 1-8); XXXIV (15, 1-20); XL (19, 13-26); XLV (22, 23-33); XLVI (22, 34-46); XLVII (23, 1-12);	Rapporto tra Gesù e la Legge

<sup>298</sup> 'Copiatura' invece che 'traduzione', vd. L. Garshowitz, "Shem Tov ben Isaac Ibn Shaprut's Gospel of Matthew", in *The Frank Talmage memorial volume*, op. cit., pp. 297-322.

XLVIII (23, 13-22); XLIX (24, 1-26).

I (1, 1-16); IV (2, 13-15); VI (3, 13-17);  
VII (4, 1-11); XVIII (8, 1-4); XXII (9, 18-26);  
XXIII (9, 32-38); XXIV (11, 11-15);  
XXV (11, 25-30); XXVIII (12, 22-29);  
XXIX (12, 30-37); XXX (12, 38-45);  
XXXV (15, 29-38); XXXVII (16, 13-20);  
XXXVIII (17, 1-8); XLII (21, 10-22);  
XLIV (22, 15-22); L (24, 27-36);  
LIII (26, 31-44); LVI (27, 27-66); LVIII (28, 16-20).

Divinità di Gesù

XX (8, 28-34); XXXIII (14, 22-36)  
XXXVI (15, 39; 16,1-12); XXXIX (17, 9-13)  
XLI (21, 1-9); XLIII (21, 23-27)  
LI (26, 1-13); LII (26, 26-30);  
LIV (26, 45-75); LV (27, 1-26); LVII (28, 1-7).

Contraddizioni evangeliche

III (2, 1-12); V (2, 16-23);  
XIX (8, 14-17); XXVII (12, 15-21).

Errori dell'impiego della  
Bibbia ebraica nel Vangelo

II (1, 18-25); XXXI (12, 46-50);  
XXXII (13, 53-58).

Verginità di Maria  
e nascita verginale

### 2.1.7.1. Gesù e la Legge

Il cosiddetto 'Discorso della montagna' (*Matteo 5-7*) è inframezzato da diversi commenti critici, che riguardano il rapporto di Gesù con la Legge e la sua interpretazione

della Scrittura. Le antitesi di questo discorso (“avete inteso che fu detto dagli antichi...ma io vi dico...”) offrono all'autore di *Even Boḥan* diverse occasioni per affermare che gli insegnamenti di Gesù sono vicini a quelli dei maestri del Talmud, quando non direttamente copiati, e della Scrittura.

Il primo commento (n. VIII) di Šem Tov Ibn Šaprut, riguardante un insegnamento di Gesù, compare alla fine del discorso in cui egli raccomanda ai discepoli di non comportarsi come gli Scribi e i Farisei, ma di superarli in giustizia. Dopo aver pronunciato l'ingiunzione biblica del 'non uccidere', Gesù contrappone il suo discorso (“ma io vi dico...”) e avverte che chiunque si adirerà contro suo fratello senza motivo sarà sottoposto al giudizio, e chi avrà umiliato il proprio fratello, con epiteti ingiuriosi, sarà punito severamente (Cfr. *Matteo* 5, 20-24). Šem Tov Ibn Šaprut affianca alle parole di Gesù due ammonimenti provenienti dalle parole dei Maestri di venerata memoria (חז"ל, *Chazal*)<sup>299</sup>:

אמר המעתיק. הנה חז"ל אמרו יותר מזה המלבין פני חברו ברבים אין לו חלק לעולם הבא ואמרו הקורא לח' ממ"א<sup>300</sup>.

---

<sup>299</sup> Chazal - חז"ל, acronimo di חכמינו זכרונם לברכה, che in italiano si può rendere con 'i nostri maestri di venerata memoria'. Qui traduciamo con 'i nostri maestri'. Sono diversi i tentativi intrapresi dagli studiosi per rintracciare i paralleli tra la letteratura evangelica e quella ebraica. Ci limitiamo a ricordare i lavori di J. Lightfoot, *A Commentary of the New Testament from the Talmud and Hebraica*, Peabody, Hendrickson Publishers 1989, 4 voll. (ed. or. 1684); H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1922, 4 voll. Vd. anche: A. J. Levine, M. Z. Brettler (eds.), *The Jewish Annotated New Testament*, New York, Oxford University Press 2011; W. Z. Harvey, "Harry Austryn Wolfson on the Jews' reclamation of Jesus", in N. Stahl, *Jesus Among the Jews. Representation and thought*, London-New York, Routledge 2012, pp. 152-170.

<sup>300</sup> Laur. Plut. 2.17, f. 137v. Per la trascrizione dei commenti critici abbiamo seguito il manoscritto Laur. Plut. 2.17, conservato presso la Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze. Il ms. Laur. Plut. 2.17 è stato usato da L. Garshowitz come testo principale per la sua edizione critica. Per la descrizione dello stesso vd. A. Biscioni, *Bibliothecae ebraicae graecae florentinae, sive Bibliothecae Mediceo-Laurentianae catalogus*, Florentiae, Ex Caesareo Typographio 1757, vol. II, pp. 218-228; L. Garshowitz, *Shem Tov ben Isaac ibn Shaprut's Touchstone (Even Boḥan)*, vol. I, op. cit., pp. xlv-xlvi. Ringraziamo il prof. Saverio Campanini per la disponibilità, l'aiuto e i preziosissimi suggerimenti.

Parla il copista: ecco, i nostri maestri si spinsero oltre (*lett.* dissero più di questo): colui che umilia un suo amico in pubblico non avrà posto nel mondo a venire (Cfr. *Avot* 3, 11); e dissero altrove: colui che chiama [il suo prossimo 'schiavo' sarà messo al bando] (Cfr. *Qiddushim* 28a).

L'autore evidenzia come le parole riportate in *Avot* e in *Qiddushim* contengono delle esortazioni simili a quelle contenute nel Vangelo. Le parole dei Saggi talmudici, però, comprendono avvertimenti più duri di quelli pronunciati da Gesù. Šem Tov Ibn Šaprut vuole sottolineare anche come il suo insegnamento non si discosta da quello che è possibile trovare nella tradizione ebraica.

Nella successiva annotazione critica (n. IX) l'autore commenta in maniera simile le parole di Gesù sull'adulterio (Cfr. *Matteo* 5, 27-30). La contrapposizione qui è basata sulle parole pronunciate dagli "antichi" in riguardo al divieto di commettere adulterio, mentre egli asserisce: "chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore" (v. 28). Šem Tov Ibn Šaprut ricorda che la Torah contiene già un avvertimento corrispondente a questo detto in *Deuteronomio* 5, 21 ("Non desidererai la moglie del tuo prossimo"), e quindi conclude asserendo che "Gesù non innovò nulla" (כבר כתו בתורה לא) <sup>301</sup> (תחמוד אשת רעך וא"כ לא חדש דבר).

Anche quando sembra che Gesù innovi, è possibile rintracciare un parallelo del suo insegnamento nella Scrittura e nelle parole dei Saggi, come suggerisce l'annotazione successiva (n. X), che commenta le parole contenute in *Matteo* 5, 31-42. Qui Gesù parla del comportamento da tenere in merito al ripudio della moglie, nei confronti del nemico e del giuramento, sempre ricordando la distanza di questi suoi insegnamenti da quelli precedenti. Šem Tov Ibn Šaprut commenta articolando la sua obiezione in tre punti:

אמר המעתיק. ראה זה שנראה שהוא מחדש דבר ואינו כי התורה לא התירה לעזוב האשה רק כי מצא בה ערות דבר. שנית. כתיב לא תשא את שם יי אלהיך לשוא כלומ' ללא צורך כגון הנשבע על האבן שהיא אבן וגם כתו ותשיב ליי שבועתך איננו בכל המקרא. שלישית. שהתורה לא צותה שלא למחול אדם על עלבוננו [...] ובכמה מקומות מצינו שמחלו הנביאים על עלבונם כמשה שהתפלל על מרים ודוד וזולתו [...] חז"ל ואמרו הוי מהעלובים ולא מהעלובים.<sup>302</sup>

---

<sup>301</sup> Laur. Plut. 2.17, f. 137v.

<sup>302</sup> *Ibidem*, f. 138r.

Parla il copista: [prima obiezione] guarda qui, perché sembra che lui abbia innovato qualcosa, ma non [è così], perché la Torah non permette di lasciare una donna, se non perché ha trovato in lei qualcosa di vergognoso (Cfr. *Deuteronomio* 24, 1). Seconda [obiezione]: è scritto [in *Esodo* 20, 7]: non userai il nome del Signore, tuo Dio, inutilmente, in altre parole: senza necessità, come per esempio un giuramento su una pietra che è una pietra (Cfr. Rashi su *Esodo* 20, 7 e *Shevuot* 29a). Inoltre, è scritto [nel Vangelo]: risponderai al Signore con le tue promesse (Cfr. *Matteo* 5, 33), [ma questa frase] non appare in tutta la Scrittura. Terza [obiezione]: la Torah non ha ordinato di non perdonare l'uomo per la sua offesa, [...] ma in molti posti troviamo che i profeti perdonarono la loro offesa, come Mosè che pregò per Miriam (Cfr. *Numeri* 12, 13), Davide e altri. [...]. I nostri maestri dissero... siate coloro che sono insultati, piuttosto che coloro che insultano (Cfr. *Shabbat* 88b).

Nel commento critico (n. XI) che segue *Matteo* 5, 43-48, l'autore aggiunge al metodo finora esposto – che come abbiamo visto consiste nel rintracciare nel Talmud e nella Scrittura paralleli per gli insegnamenti di Gesù – una riflessione sulle sue intenzioni e sul suo rapporto con l'interpretazione della Scrittura. In questi versi matteani Gesù raccomanda l'amore per il nemico, contrapponendo questo insegnamento a quello per il solo 'prossimo' che si troverebbe esortato nelle parole degli antichi. Šem Tov Ibn Šaprut afferma che nessun versetto della Torah permette di odiare il nemico (לא מצינו בשום מקום בתורה שמתיר לשנא) <sup>303</sup>, ed elenca diversi passaggi scritturistici in cui si può notare proprio il contrario (e.g.: *Esodo* 23, 5; *Deuteronomio* 23, 8). Alla fine delle due parti di cui è composto il commento critico, troviamo un'interessante annotazione sul proposito che Gesù si proporrebbe nei riguardi della Legge:

והנכון בעיני שאין כונת ישו בכל אלו המאמרים להוסיף דבר על דברי תורה ולא לחסר שכבר אמ' לעיל פרק י"ג שלא בא להפר אלא להשלים כו' אבל כונתו לבאר מאמרי התורה ושאינם כפשוטם ומהם דרך גדרים וסייגי לתורה<sup>304</sup>.

A me sembra che non era l'intenzione di Gesù in tutte queste espressioni di aggiungere una parola alle parole della Torah e non ridurre, come già ha detto sopra, al capitolo 13 che non è venuto per abrogare ma per compiere etc. (Cfr. *Matteo* 5, 17), etc. ma la sua intenzione era di chiarire le espressioni della Torah che non [sono da interpretare] letteralmente; [infatti] alcune di esse [hanno bisogno di un'interpretazione, che funziona come] confini e siepi [intorno alla] Torah (Cfr. *Avot* 1, 1).

---

<sup>303</sup> *Ibidem*, f. 138v.

<sup>304</sup> *Ibidem*, f. 138v.

Gesù è qui immaginato come un interprete della legge mosaica. L'autore sembra suggerire il ritratto di un Gesù impegnato nel rispetto del precetto talmudico espresso nelle parole poste in apertura del trattato della Mishnah (*Avot* 1, 1): “costruite una siepe intorno alla Torah” (עשו סייג לתורה). Un chiarimento sul significato di ‘siepe’ si legge più avanti, nello stesso trattato, nelle parole di Rabbi Akiva (*Avot* 3, 13): “la tradizione è la siepe della Torah” (מסרת סיג לתורה).

Il discorso di Gesù, che a prima vista può sembrare antitetico, perde il valore di contrapposizione e suggerisce un Gesù fortemente ancorato alle tradizioni ebraiche. Gesù interpreta e chiarisce le leggi bibliche, fornendo l'aiuto necessario per tenersi lontani dalla trasgressione. Per esempio, le parole di Gesù commentate nelle prime annotazioni presentate (n. VIII e n. IX) riguardano precauzioni che costituiscono la ‘siepe’ di cui parla *Avot* 1, 1: per non trasgredire il comandamento ‘non uccidere’, si deve preventivamente evitare l'ira e l'insulto, così come per evitare l'adulterio, si deve astenersi dal guardare una donna. E così via.

Sempre nel ‘Discorso della Montagna’, Gesù prosegue la sua orazione indicando la condotta da tenere in merito all'elemosina e durante la preghiera, sottolineando come queste debbano essere lontane dalle consuetudini ottemperate dagli ‘ipocriti nelle sinagoghe’ e dai ‘pagani’. Riguardo all'elemosina, Gesù raccomanda di praticarla non in modo vistoso, per essere riconosciuti ed elogiati dagli altri, ma in maniera disinteressata e priva di ostentazione (Cfr. *Matteo* 6, 2-4). Šem Tov Ibn Šaprut riconosce in questo richiamo di Gesù una somiglianza con un monito talmudico, che si legge nel commento successivo (n. XII):

כל זה מדברי חז"ל שכבר ידעת כמה הזהירו על זה ומעשה דקטינא חריך שקיה יוכיח<sup>305</sup>.

Tutto ciò che [Gesù dice proviene] dalle parole dei nostri maestri. Tu già sai quanto avvertirono su questo: la faccenda del piccolo [uomo con] le gambe bruciate [*scil.* Rabbi Zeira]. [*Bava Metsia* 85a; *Sanhedrin* 37a] lo dimosterà.

Rabbi Zeira offre all'autore un esempio di come sia inopportuno vantarsi dei propri atti pii, o comportarsi in maniera tale da suscitare l'invidia degli altri. L'esempio ricordato riguarda infatti la storia che portò Rabbi Zeira a essere indicato con il nome di ‘il piccolo

---

<sup>305</sup> *Ibidem*, f. 138v.

uomo con le gambe bruciate' (Cfr. *Bava Metsia* 85a). Durante uno dei suoi digiuni, il rabbino attirò il malocchio dei suoi compagni, poiché non fu attento nell'atto di dimostrare la sua santità. In quell'occasione, a differenza delle volte precedenti, il fuoco del forno con cui Rabbi Zeira metteva alla prova la sua santità, gli bruciò le gambe. Questo successe a causa della vistosità dell'atto, da cui scaturì la gelosia dei compagni. Anche qui, Šem Tov Ibn Šaprut segnala come il suo l'insegnamento si ritrova nella letteratura ebraica.

Le indicazioni di Gesù sulla preghiera sono simili a quelle appena esposte sull'atto dell'elemosina. Infatti, Gesù raccomanda principalmente di astenersi dalla visibilità e da 'inutili ripetizioni'. Šem Tov Ibn Šaprut fa seguire alle parole contenute in *Matteo* 6, 5-15 un commento (n. XIII), in cui spiega come queste prescrizioni si trovino anche nelle parole dei maestri talmudici e della Scrittura:

אמר המעתיק. בכל זה לא חדש דבר והועתק מדברי חז"ל כבר ידעת אומרם. המשמיע קולו בתפלת הרי זה מקטני אמנה. וכת' קהלת שמר רגלך כאשר תלך כו' אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים כי האלהים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים<sup>306</sup>.

Parla il copista: in tutto questo egli non rinnova nulla, [poiché è] copiato dalle parole dei nostri maestri, già conosci le loro parole: Colui che fa sentire la sua voce nella preghiera è piccolo di fede (Cfr. *Berakhot* 24b). [Inoltre] è scritto in *Qoelet* [4, 17]: Bada ai tuoi passi quando vai etc. Non essere precipitoso con la tua bocca, e il tuo cuore non si affretti a proferire alcuna parola davanti a Dio, perché Dio è in cielo e tu sulla terra; perciò le tue parole siano poche (Cfr. *Qoelet* 5,1).

I due commenti critici successivi (n. XIV e XV) chiosano le raccomandazioni di Gesù sui beni materiali, le quali sembrano provenire anch'esse dalla tradizione ebraica. La prima raccomandazione è quella in cui Gesù esorta a non accumulare tesori sulla terra, bensì in cielo, e a cui segue il detto sull'occhio come lucerna del corpo (*Matteo* 6, 19-23):

אמר המעתיק. כל זה הועתק ממעשה דמונובו המלך שפתח אוצרותיו בשני בצרות וכת' נר אלהים ושמת אדם כו' וכתו' והלך לפניך צדקך. החכם עיניו בראשו<sup>307</sup>.

---

<sup>306</sup> *Ibidem*, 2.17, f. 139r.

<sup>307</sup> *Ibidem*, f. 139r.

Parla il copista: tutto questo è copiato dalla faccenda del re Monobaz che dissipò i suoi tesori in anni di angoscia. (Cfr. *Bava Batra* 11a; *Yoma* 37a-b). Ed è scritto: la lucerna di Dio è lo spirito dell'uomo (Cfr. *Proverbi* 20, 27); la tua giustizia ti precederà (Cfr. *Isaia* 58, 8); Il saggio ha gli occhi in testa (Cfr. *Qoelet* 2, 14).

La seconda raccomandazione riguarda il completo affidamento a Dio richiesto da Gesù, il quale è da sostituire alle preoccupazioni che riguardano le questioni materiali (*Matteo* 6, 24-34). Egli esorta ad abbandonarsi alla provvidenza divina, rifuggendo dalle preoccupazioni superflue. Šem Tov Ibn Šaprut commenta riportando dei versi della Scrittura, in cui ciò è già chiaro:

אמר המעתיק כל זה הוא נכלל בפסוק השלך על יי יהבך והוא יכלכלך. וכן בטח ביי ועשה טוב. וכן ארור הגבר אשר יבטח באדם וכו' וכן אל תצר ליום מחר כו'<sup>308</sup>.

Parla il copista: tutto questo è incluso nel verso: Getta sull'Eterno il tuo peso, ed egli ti sosterrà (Cfr. *Salmi* 55, 23), e così: Confida nell'Eterno e fa' il bene (Cfr. *Salmi* 37, 3), e così: Maledetto l'uomo che confida nell'uomo etc. (Cfr. *Geremia* 17, 5), e così: Non vantarti del domani etc. (Cfr. *Proverbi* 27, 1).

Il penultimo commento critico (n. XVI) al 'Discorso della Montagna' è dello stesso tenore e si trova a chiusura di *Matteo* 7, 6-12. L'autore rintraccia nella letteratura rabbinica e nella Scrittura i paralleli di ciò che Gesù disse in riguardo alla profanazione delle cose sacre ("Non date ciò che è santo ai cani e non gettate le vostre perle davanti ai porci") e all'amore per il prossimo ("Tutte le cose che voi volete che gli uomini vi facciano, fatele anche voi a loro"):

אמר המעתיק כל זה הועתק מדבר תורה וחז"ל כתו' כצורר אבן במרגמה כו' ואחז"ל זה המלמד תורה לתלמיד שאינו הגון וכתו' ואהבת לרעך כמוך. ואמרו חז"ל דעלך סני לחברך לא תעביד<sup>309</sup>.

Parla il copista: tutto questo è copiato dalle parole della Torah e dai nostri Maestri. È scritto: [Chi dà gloria a uno stolto è] come chi lega il sasso alla fionda etc. (Cfr. *Proverbi* 26, 8); e i nostri Maestri dissero: colui che insegna la Torah allo studente che non è adeguato [è come uno che getta un sasso a Markolis] (Cfr. *Hullin*

---

<sup>308</sup> *Ibidem*, 2.17, f. 139v.

<sup>309</sup> *Ibidem*, f. 139v.

133a). È scritto: amerai il tuo prossimo come te stesso (Cfr. *Levitico* 19, 18), e i nostri Maestri dicono: ciò che è odioso per te, non fare al tuo prossimo (Cfr. *Shabbat* 31a).

Sia la raccomandazione sul preservare le cose sacre e importanti, sia quella sull'attenzione da rivolgere al prossimo sono esortazioni che Šem Tov Ibn Šaprut non reputa nuove, bensì ricalcate dalle parole della Scrittura e del Talmud. Gesù sembra usare parole diverse per esprimere concetti che appartengono pienamente alla tradizione ebraica.

L'autore conclude i suoi commenti al 'Discorso della Montagna' con una notazione critica riassuntiva (n. XVII) e una raccomandazione indirizzata ai correligionari:

אמר המעתיק. דע והבן שהמוסרים אלה כלם כתובי על ספרי הנביאים וספרי דוד ושלמה ובספרי חז"ל ובספרי מוסרי הפילוסופי ומיסדי זה הספר כתבום בהתחלה כדי להמשיך בהם את לב העם שיחשבו שכל דברים דברי אלהים חיים וישתו אחריהם בצמא את דבריהם ולולי בורחי מאריכות הייתי רושם לכל דבר מקומו בדברי הנביאים וכחכמים והפילוסופי עד שלא חדשו אפי' דבר אחד מלבם. והבן דברי אלה ושים לבך אליהם ואל יטעוך חלקות לשונם וטוב מאמרים<sup>310</sup>.

Parla il copista: sappi e comprendi che tutti questi insegnamenti morali sono tutti [basati] sui libri dei Profeti, i libri di Davide e Salomone, i libri dei nostri maestri e i libri degli insegnamenti morali dei filosofi. Gli autori di questo libro scrissero [queste cose] all'inizio per attirare con loro il cuore del popolo; [per far sì che] pensassero che tutte le parole erano del Dio della vita, [quindi] loro bevvero assetatati le loro parole (Cfr. *Amos* 8, 11). Se non fosse stato per evitare la lunghezza, avrei elencato ogni questione [proveniente] dalle parole dei Profeti, dai Saggi e dai Filosofi fino a [dimostrare] che non pensarono neanche con una parola nel loro cuore. Comprendi tutte queste parole e fai attenzione a loro (*lett.* metti il tuo cuore su di loro, Cfr. *Ezechiele* 40, 4), e non farti fuorviare dall'adulazione della loro lingua (Cfr. *Salmi* 12, 3-4) e dalla retorica (*lett.* dal buono) delle loro parole.

Šem Tov Ibn Šaprut riconosce e sottolinea di nuovo la dipendenza delle espressioni gesuane dalle parole contenute nella letteratura ebraica, ma aggiunge altro. Le parole evangeliche che si richiamano alla tradizione ebraica sono state scritte per trarre in inganno gli Ebrei e questo è il motivo per cui alcuni di loro abbandonarono la fede originaria. Il compito è stato facilitato dalla familiarità delle espressioni gesuane con quelle del 'Dio della Vita'. Per Šem Tov Ibn Šaprut è possibile riconoscere la fonte ebraica di ogni parola e

---

<sup>310</sup> *Ibidem*, f. 140r.

solamente la lunghezza dell'impresa lo ha scoraggiato dal rintracciare tutti i paralleli. L'autore chiude esortando i correligionari ad essere diffidenti di fronte a queste parole attraenti.

In almeno altre due occasioni, l'autore riconosce una consonanza tra le parole dei Maestri del Talmud e i detti di Gesù<sup>311</sup>. Una di queste è offerta nel commento critico (n. XXXIV) che segue gli episodi riportati in *Matteo* 15, 1-20. In particolare, Šem Tov Ibn Šaprut prende in esame il detto di Gesù sulla contaminazione del cibo (v. 11), che egli pronuncia durante la discussione che nasce dalle rimostranze dei Farisei contro i suoi discepoli che non osservarono il lavaggio tradizionale delle mani:

ואומ' היוצא בעד הפה הוא המלכלך העתיקו אותו ממאמר חז"ל הרהורי עבירה קשים מעבירה. לפי שההרהור בא מהנפש ומטמאה. והפועל בא מהגוף ומטמאו לא הנפש<sup>312</sup>.

[Gesù] dice: ciò che esce dalla bocca contamina [l'uomo] (Cfr. *Matteo* 15, 11), [questo] è copiato dall'espressione dei Saggi: i pensieri peccaminosi sono peggio del peccato stesso (Cfr. *Yoma* 29a), poiché passa attraverso l'anima e la contamina, mentre l'azione passa dal corpo e lo contamina, ma non [contamina] l'anima.

Anche qui, Gesù esprime lo stesso concetto contenuto nel trattato talmudico, ma usa parole differenti per parlare di purità.

Il passo in cui il Vangelo di Matteo racconta l'infrazione dello *Shabbat* da parte dei discepoli di Gesù e lo scontro verbale tra Gesù e i Farisei (*Matteo* 12, 1-8) è seguito da una lunga notazione critica (n. XXVI) composta da sei interrogativi. I primi due commentano l'utilizzo dei passi scritturistici sulla vicenda di Davide (*1 Samuele* 21, 2-7), che Gesù ricorda per legittimare ciò che è appena accaduto, mentre il terzo richiama l'attenzione sul fatto che i Cristiani contemporanei sono dispensati dall'osservanza sabbatica senza autorizzazione, poiché Gesù lo permette ai soli discepoli che erano con lui ( נראה שלא התיר )

---

<sup>311</sup> Vd. e.g. nel commento (n. XLVII) che segue *Matteo* 23, 1-12, in cui Šem Tov Ibn Šaprut asserisce che Gesù copia una storia dal Talmud e in cui rimprovera i Cristiani per apostrofare il Papa con 'Santo Padre', nonostante la proibizione di Gesù sul chiamare un uomo con l'epiteto di 'padre'. vd. *Ibidem*, f. 155v.

<sup>312</sup> *Ibidem*, f. 148v.

313. Il (חלול שבת אלא לתלמידיו בעודם עמו יען הוא אדון השבת ובאונם הרעב [...]) א"כ עתה מי התירה להם 314, in quanto interrogativo rimarca l'importanza del rispetto dello *Shabbat* da parte di Gesù, in quanto egli stesso ammise la durata e la validità della legge Mosaica, con le parole contenute in *Matteo* 5, 18 (שהשבת אחת מעשרת הדברות והוא אמר פרק י"ד כי עד שימושו שמים וארץ אחת) 315. Gli ultimi due interrogativi si concentrano sulle pratiche ebraiche che i Cristiani contemporanei non osservano, nonostante gli insegnamenti e le abitudini di Gesù, che invece si accordano con le consuetudini ebraiche:

חמישית. חמץ בפסח מי התירו להם והנה ישו צוה להכין לו הפסח כנז' פרק ק"ז והוא עדות על יציאת מצרים [...] ששית. יש לשאול לנוצרים הנה אתם אומרים שישו ירד לתת לכם תורה חדשה לכפר את עונותיכם ולהחיותכם כיום הזה א"כ היה ראוי שיבארה לכם ישו בחייתו וינהג הוא מנהגה [...] הוא אמר פרק י"ד לא באתי להפר אלא להשלים 316.

Quinto [interrogativo]. Chi vi ha autorizzati [a mangiare] i lieviti a pasqua? Ecco, Gesù comandò di preparare la Pasqua, come è ricordato nel capitolo 107 (Cfr. *Matteo* 26, 1-13), [e fece] questo a testimonianza dell'uscita dall'Egitto [...]. Sesto [interrogativo]. Ho una domanda per i Cristiani. Voi dite che Gesù scese per dare una nuova legge, per espiare i vostri peccati e per la vostra risurrezione in quel giorno. Pertanto non sarebbe opportuno [pensare che] Gesù la chiari a voi [direttamente] dalla sua vita e da come fu abituato? [...] Egli dice, nel capitolo 14: non sono venuto per spezzare, ma per compiere (Cfr. *Matteo* 5, 17).

La credenza cristiana riguardante la sostituzione della 'vecchia Legge' della Torah con la 'nuova Legge' donata da Gesù è un argomento su cui l'autore si sofferma anche nella sezione che ospita il dialogo tra il 'monotesita' e il 'tritesita'. In questo caso, il confronto si fonda sulle parole di *Geremia* 31, 30-31 (o *Ger* 31, 31-32), che conterrebbero la promessa del nuovo patto:

---

<sup>313</sup> *Ibidem*, f. 144v. (si vede che non permise la dissacrazione dello *Shabbat*, se non ai discepoli che erano con lui, dato che lui era il signore dello *Shabbat*, e a causa della forza della loro fame [...] Inoltre, ora chi lo permette a loro?).

<sup>314</sup> Anche il commento critico n. XLVI riprende l'importanza dello *Shabbat* per Gesù, commentando *Matteo* 24, 1-26, critica l'introduzione della domenica cristiana. Vd. *Ibidem*, f 156v.

<sup>315</sup> *Ibidem*, f. 144v. Lo *Shabbat* è tra i dieci comandamenti, ed egli disse nel capitolo 14: finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà neppure un punto o un segno dalla legge (Cfr. *Matteo* 5, 18).

<sup>316</sup> *Ibidem*, f. 144v-145r.

אמר המשלש: הנה ירמיה העיד על עדותנו החדשה דכתיב בפרשת הנה ימים באים נאום יי' וכרתי את בית ישראל ברית חדשה לא כברית אשר כרתי את אבותיכם ביום החזיקי בידם להוציאם מארץ מצרים [...] וזו היא עדותנו החדשה. ענה המיחד: [...] כבר אמר ישו באואנגיליו פרק יד: אל תחשבו שבאתי להפר תורה או נביאים כי לא באתי להפר אלא להשלים. אמן אני אומר לכם שעד שימושו שמים וארץ אות אחת לא התבטל מהתורה והנביאים שהכל יתקיים<sup>317</sup>.

Parla il 'triteista': Geremia testimoniò in riguardo alla nostra nuova testimonianza, è scritto nella parashà: Ecco, verranno i giorni, dice il Signore, nei quali stabilirò un nuovo patto con la casa d'Israele, non come il patto che ho stabilito con i vostri padri nel giorno in cui li presi per mano per farli uscire dal paese d'Egitto (Cfr. *Geremia* 31, 30-31/31, 31-32) [...]. E questa è la nostra nuova testimonianza. Risponde il 'monoteista': [...] Gesù disse, nel Vangelo, capitolo 14: non pensate che sia venuto per distruggere la Torah o i Profeti, perché non sono venuto per distruggere ma per completare. In verità vi dico che finché non passino il cielo e la terra, neanche un punto della Torah e dei Profeti sarà annullato, prima che tutto si compia (Cfr. *Matteo* 5, 17-18).

Il passo evangelico sull'osservanza della Pasqua da parte di Gesù (*Matteo* 26, 1-13) è utilizzato da Šem Tov Ibn Šaprut anche in un'altra occasione, assieme all'episodio della guarigione del lebbroso (*Matteo* 8, 1-4). L'autore ricorda che Gesù, oltre a riconoscere la validità dei dettami mosaici, ordina ai suoi seguaci di rispettarli:

עוד צוה למצורע פרק לא: לך והקרב קרבנך כאשר צוה מושה בתורה. ועוד שם שצוה להכין לו הפסח. הנה יראה מכל זה שהוא מודה באסורי התורה ומצותיה ושלא יתבטל ממנו דבר<sup>318</sup>.

Inoltre, ordina al lebbroso, al capitolo 31: va', offri il tuo sacrificio, come ha ordinato Mosè nella Torah (Cfr. *Matteo* 8, 4). E ancora [in *Matteo*] ordina che gli venga preparata la Pasqua (Cfr. *Matteo* 26, 17-19). Ecco, da tutto questo si vede che egli rispetta le proibizioni della Torah e le sue *mišvot*, e che non annullò nulla.

Gesù appare come un ebreo osservante che raccomanda osservanza, e Šem Tov Ibn Šaprut lo ricorda anche nel commento (n. XL) all'episodio riportato in *Matteo* 19, 13-26, in cui Gesù stesso, rispondendo alla domanda del giovane ricco, sottolinea l'importanza del

<sup>317</sup> L. Garshowitz, *Shem Tov ben Isaac ibn Shaprut's Touchstone (Even Boħan)*, vol. II, op. cit., pp. 265-267.

<sup>318</sup> *Ibidem*, p. 56.

rispetto dei precetti mosaici, come condizione necessaria per aver parte del mondo a venire (הנה ביאר ישו שבקיום עשרת הדברים יבא אדם בחיי העולם הבא)<sup>319</sup>.

Nei commenti critici di *Even Boḥan*, la predicazione di Gesù, lungi dall'essere una vigorosa protesta contro il legalismo giudaico, appare compatibile con lo sfondo culturale e religioso ebraico. Non si tratta quindi di una vibrata protesta, espressa dalle parole antitetiche "avete inteso che fu detto dagli antichi...ma io vi dico..."<sup>320</sup>, bensì di un monito che sottolinea la necessità di illustrare la Torah. L'autorità della Legge è indubbia per Gesù: non la combatte, ma la spiega.

### 2.1.7.2. La divinità di Gesù

Per quanto concerne questo tema, presenteremo i commenti critici che contestano la divinità di Gesù<sup>321</sup>. Qui prenderemo in considerazione le osservazioni che in qualche modo riguardano l'autocomprensione di Gesù come uomo e il suo rapporto con Dio. A differenza delle notazioni sul rapporto tra la Legge e Gesù, qui Šem Tov Ibn Šaprut segue gli argomenti classici della polemica anticristiana già analizzata e basa molti dei suoi argomenti sul trattato di *Milḥamot ha-Šem* e altri<sup>322</sup>. Un esempio si trova nel commento all'episodio della tentazione di Gesù, che, come abbiamo visto, rappresenta un *locus classicus* per i polemisti che intendono combattere la pretesa cristiana della divinità di Gesù. Šem Tov Ibn Šaprut dedica un esteso commento [n. VII] all'evento riportato in Matteo (4, 1-11), articolandolo in otto obiezioni. Le prime quattro riguardano la possibilità, o meglio l'impossibilità, di tentare, di comandare, di far peccare Dio e di considerarlo affamato:

---

<sup>319</sup> Laur. Plut. 2.17, f. 152r (Ecco, Gesù spiega che osservando i dei dieci comandamenti, l'uomo entrerà nel mondo a venire)

<sup>320</sup> Vd. A. M. Gale, "The Gospel According to Matthew", in A. J. Levine, M. Z. Brettler, *The Jewish Annotated New Testament*, op. cit., pp. 1-54, in particolare il commento a Matteo 5, 21-48 a p. 11.

<sup>321</sup> Questi sono stati raccolti e analizzati da C. Ochs, vd. *Supra*. Per il testo continuerò a seguire Laur. Plut. 2.17.

<sup>322</sup> Per un'analisi delle somiglianze tra gli argomenti di Šem Tov Ibn Šaprut e quelli utilizzati nella polemica precedente rimandiamo alla già citata opera di C. Ochs, *Mattaeus Adversus Christianos*, op. cit., pp. 223-254.

האחת. אם ישו הוא אלוה מה צורך בו הנסיון ואיך נופל בחוקו נסיון. שנית. איך משל בו השטן אם הוא אלוה. שלישית. איך חשב השטן להטעותו שהשטן כבר היה יודע שהוא בן אלהים. רביעית. אם הוא אלוה איך ירעב בעד שצם ארבעים יום<sup>323</sup>.

Prima [obiezione]: se Gesù era Dio, qual era la necessità di tentarlo? E come poteva essere soggetto alla tentazione? Seconda [obiezione]: Come avrebbe potuto comandarla Satana, se lui era Dio? Terza [obiezione]: Come pensava Satana di farlo peccare, dato che Satana già avrebbe dovuto sapere che era il figlio di Dio? Quarta [obiezione]: se lui era Dio, come ha potuto essere affamato dopo aver digiunato quaranta giorni?

A quest'ultima domanda si collega la quinta obiezione. Se Gesù fosse stato Dio avrebbe potuto vivere della sola sua parola (היה לו לחיות במוצא פיו אם היה אלוה)<sup>324</sup>, dato che aveva appena pronunciato la frase: “non di solo pane vive l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio” (Cfr. *Matteo* 4, 4; *Deuteronomio* 8, 3). Inoltre, Gesù non dimostra la potenza divina di cui potrebbe disporre se fosse stato Dio. Šem Tov Ibn Šaprut osserva che egli non compie nessun miracolo né alcuna dimostrazione per avvalorare la sua divinità in una situazione di pericolo<sup>325</sup>:

ששית. [...] אם הוא היה אלוה היה לו להראות כחו ועוצם ידו<sup>326</sup>.

Sesta [obiezione]: se lui era Dio, avrebbe potuto mostrare la sua forza e la potenza della sua mano (Cfr. *Deuteronomio* 8, 17).

Per il nostro proposito, la settima obiezione è particolarmente interessante, poiché riguarda la concezione che Gesù ha di se stesso. Egli, ribadendo e riconoscendo il dettame deuteronomico “non tenterai il Signore Dio tuo” (*Matteo* 4, 7; *Deuteronomio* 6, 16), dimostra la sua subordinazione a Dio:

---

<sup>323</sup> Laur. Plut. 2.17, f. 136v.

<sup>324</sup> Laur. Plut. 2.17, f. 136v.

<sup>325</sup> L'argomento ricorre anche altrove. E.g.: nel commento critico a *Matteo* 11, 11-15, in cui Šem Tov Ibn Šaprut si chiede come mai Gesù non ricorra alle sue facoltà per dimostrare la potenza divina. Vd. *Ibidem*, f. 144r: מדוע לא מראה מאותותיו ונפלאותיו לעם (perché non ha mostrato i suoi segni e i suoi miracoli al popolo?). I miracoli di Gesù sono presi in considerazione in altre annotazioni critiche, come per esempio nei commenti a *Matteo* 8, 1-4 (n. XVIII); 9, 18-26 (n. XXII); 9, 32-28 (n. XXIII); 12, 38-45 (n. XXX).

<sup>326</sup> *Ibidem*, f. 136v.

שביעית כיון שהשיב כתי' לא תנסו את אל אלהיכם יראה שיש אלוה ממעלה לו אשר הוא נזהר לנסותו וא"כ יראה שהוא איננו אלוה<sup>327</sup>.

Settima [questione]: dato che [Gesù] rispose: è scritto: non tenterai il Signore, dio vostro, si vede che c'è un Dio sopra di lui, che lui è attento a tentarlo. Se è così, si vede che lui non era Dio.

L'ottava e ultima osservazione critica si basa sulla risposta che Gesù dà al suo tentatore. Satana chiede a Gesù di adorarlo e in cambio gli propone 'tutti i regni del mondo' (*Matteo* 4, 8-9), i quali appartengono a Dio, quindi secondo la concezione cristiana a Gesù stesso. Šem Tov Ibn Šaprut si chiede come mai Gesù non risponda che Satana non è nella posizione di donare nulla:

שמינית. כשאמי' לו השטן שישתחוה לו ויתן לו כל הארצות איך לא השיב שהכל שלו ושאיין לו<sup>328</sup>.

Ottava [questione]: quando Satana gli dice che se lo adorerà, lui gli darà tutte le terre, perché [Gesù] non risponde che è [già] tutto suo e che lui non ha nulla?

Come nelle altre polemiche analizzate, anche in *Even Boħan* le invocazioni di Gesù, le preghiere e le ultime ore della sua vita sono ampiamente utilizzate per combattere la pretesa divinità<sup>329</sup>. Šem Tov Ibn Šaprut, nel commento (n. LIII) che segue *Matteo* 26, 31-44, si pone sei domande circa la preghiera di Gesù nel Getsemani. Il primo quesito si basa sull'invocazione rivolta da Gesù a Dio:

אמר המעתיק. יש לי בזה שש שאלות. האחת. איך היה מתפלל שיסור כוס המות ממנו והוא לא ירד אלא לזה. ועוד אומרו לא כמו שאני רוצה יהיה אלא כרצונך. יראה שרצונם בלתי שוה. וזה הפך מה שאמר שדעתם ורצונם וכוחם אחד<sup>330</sup>.

---

<sup>327</sup> *Ibidem*, f. 136v.

<sup>328</sup> *Ibidem*, f. 136v.

<sup>329</sup> Vd. l'annotazione critica (n. XXV) a *Matteo* 11, 25-30, in cui Gesù si rivolge a Dio. Šem Tov Ibn Šaprut espone cinque dubbi volti a confutare la divinità di Gesù e la concezione trinitaria. *Ibidem*, f. 144r-v.

<sup>330</sup> *Ibidem*, f. 159r.

Parla il copista. Io ho sei domande su questa [parte]. Prima [domanda]. Come mai lui prega affinché sia allontanato da lui il calice della morte? Non è forse sceso [proprio] per questo? Inoltre lui disse: non sia come voglio io, ma sia come tu vuoi (Cfr. *Matteo* 26, 39). Ciò mostra che le loro intenzioni non erano uguali. Questo è opposto a ciò che sostengono, [ossia] che le loro intenzioni e la loro forza fosse una.

In questo commento l'autore mette in dubbio la missione di Gesù proclamata dai Cristiani, basandosi sulle parole che egli stesso pronuncia. Questa invocazione contraddice due fondamentali idee cristiane, che riguardano la cognizione della missione di Gesù e la dottrina trinitaria. La volontà di Gesù di sottoporsi alla morte sembra mancare, così come la consapevolezza della sua missione salvifica; mentre la differenza tra ciò che Gesù desidera e ciò che Dio comanda va a intaccare la visione secondo la quale Dio e Gesù sarebbero una cosa sola.

La seconda e la terza domanda riguardano rispettivamente la frase attribuita a Gesù sullo spirito e la paura dimostrata per l'avvicinarsi morte:

שנית. אם הוא אלוה איך אמר שהרוח נכון לילך לבוראו א"כ יראם שיש לרוח בורא והוא ברוי. א"כ יש אלוה ממעל לו. השלישית. איך היה נרעד מהמות והלא האל שגיא כח<sup>331</sup>.

Seconda [domanda]. Se lui era Dio, come mai dice che lo spirito è pronto per andare al suo creatore? Se è così, [questo] mostra loro che lo spirito ha un suo creatore e che è stato creato. Se è così, ha Dio al di sopra di lui. Terza [domanda]. Come mai lui tremò per la morte? Forse che Dio non è sublime in potenza (Cfr. *Giobbe* 37, 23)?

La paura di Gesù, esibita con il suo tremito di paura, dimostrerebbe l'incompatibilità della sua umana debolezza con il suo presunto statuto divino. Subito dopo, Šem Tov Ibn Šaprut considera anche la possibilità che si tratti del tremito del solo corpo, anticipando ciò che potrebbero controbattere i Cristiani. Questa possibilità, però, contraddirebbe le stesse parole di Gesù, che recitando 'la mia anima è triste' (*Matteo* 26, 38) confermerebbero la critica sostenuta dall'autore.

Le altre tre obiezioni affrontano nuovamente la questione della consapevolezza di Gesù in riguardo alla sua missione, sulla base dello stesso verso della prima questione analizzata, ossia sulle parole: "Padre mio, se è possibile, allontana da me questo calice;

---

<sup>331</sup> *Ibidem*, f. 159r

tuttavia, non come io voglio, ma come vuoi tu” (*Matteo* 16, 39). Nella quarta domanda, l’autore si chiede perché Gesù supplichi aiuto con la preghiera e commenta questa richiesta asserendo che se fosse stato Dio, non avrebbe avuto bisogno di un intervento esterno, ma sarebbe riuscito a salvarsi da solo:

רביעית. איך היה מתפלל להסיר כוס המות אם יוכל להיות. נראה שהוא היה חסר הידיעה בזה האפשרות.<sup>332</sup>

Quarta [domanda]. Come mai pregò affinché sia allontanato da lui il calice della morte, se egli [stesso] poteva farlo? Si vede che lui non sapeva di avere questa possibilità.

Le ultime due questioni critiche ritornano sulla questione della volontarietà della morte. Šem Tov Ibn Šaprut afferma che, stando a ciò che è riportato nei versetti commentati, Gesù ricevette la morte senza volerlo e fu quindi costretto. Šem Tov Ibn Šaprut riconosce un’insanabile contraddizione, poiché ‘questo è l’opposto di ciò che si dice su di lui, [cioè] che ricevette volontariamente [la morte]’ (והוא הפך הנאמר עליו שקבלה ברצונו)<sup>333</sup>. L’autore conclude il lungo commento prendendo in considerazione l’ipotesi secondo la quale la morte sarebbe stata volontaria. In questo caso, l’accusa rivolta agli Ebrei perderebbe il suo senso, e con essa ogni punizione derivante da una presunta responsabilità ebraica<sup>334</sup>.

### 2.1.8. *Kelimat ha-Goyim*

Il *Kelimat ha-Goyim* (reso in italiano con ‘La vergogna dei Gentili’ o anche con ‘Il rimprovero dei Gentili’) è un testo polemico redatto da Profiyat Dur’an (c. 1350 – c. 1415)<sup>335</sup> nel 1396-7 in Spagna, sotto invito del filosofo e halackista Rabbi Hasdai Crescas

---

<sup>332</sup> *Ibidem*, f. 159r

<sup>333</sup> *Ibidem*, f. 159r

<sup>334</sup> Il testo recita: למה נענשו היהודים לדעתכם על זה (perché gli Ebrei sarebbero stati puniti per questo, secondo la tua opinione?), *Ibidem*, f. 159r.

<sup>335</sup> Le notizie biografiche sull’autore sono scarse, ma uno studio sulla sua vita e sulle sue opere, tra cui si annovera una famosa grammatica (*Ma’aseh Efod*), si trova in: F. Talmage, “The Polemical Writings of Profiat Duran”, in *Immanuel* 13/(1981), pp. 69-85. Vd. anche C. Del Valle, “La impugnación del cristianismo desde la perspectiva del Jesús histórico en la obra de Profiat Duran (s. XIV–XV)”, *Ibérica Judaica* 2/(2010), pp. 146-

(1340 – c. 1411), come si legge alla fine della dedica del libro<sup>336</sup>. Abbiamo avuto più volte modo di ricordare come gli ultimi anni del XIV secolo abbiano rappresentato per gli Ebrei spagnoli un periodo di scontri con il mondo della maggioranza cristiana e dei ‘nuovi Cristiani’<sup>337</sup>. L’occasione per redigere il trattato in oggetto è stata proprio quella di combattere le pretese dei *Conversos* ed evitare che l’apostasia ebraica si potesse diffondere maggiormente. Le vicende biografiche dell’autore ci possono aiutare nella comprensione del contesto in cui è stata redatta l’opera. Infatti, Profiyat Dur’an, il cui vero nome è Yiṣḥaq ben Moše ha-Levy<sup>338</sup>, fu battezzato intorno al 1391, ma probabilmente rimase legato alla sua fede ebraica originaria<sup>339</sup>. Egli compose altri scritti polemici, come per esempio il *Teshuvot be’Anshei Awen* (Risposte per gli uomini malvagi/empi)<sup>340</sup> e, in forma epistolare, il *Al-tehi*

---

151, in cui l’autore propone schede descrittive delle opere grammaticali, esegetiche, storiche, scientifiche, filosofiche e polemiche.

<sup>336</sup> F. Talmage, *The Polemical Writings of Profiyat Duran*, op. cit., p. 3.

<sup>337</sup> Vd. *Supra*.

<sup>338</sup> È conosciuto anche sotto il *nom de plume* di ‘Efod’ (אפ"ד). L’origine di questo nome è dibattuta. H. Trautner-Kromann crede sia un possibile acronimo di ‘En Profiyat Dur’an’, dove ‘en’ sta per ‘signore’ in catalano, o di ‘אני פרופייט דוראן’ (Io sono Profiyat Dur’an). Vd. H. Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, op. cit., p. 155; mentre N. Roth sostiene che *it probably is to be explained by the Talmudic statement “the efod [priestly breastplate] atones for the error of idolatry” (Araqin 16b, Cfr. Zevahim 88b, Lev. R. 10.6, Song of Songs R. 4.4, and Bahya b Asher on Exodus 28.4); i.e., he sought atonement for his own conversion and for other in his generation*, N. Roth, *Conversos*, op. cit., pp. 192-193.

<sup>339</sup> W. Emery sostiene che Profiyat Dur’an, dopo il battesimo, abbia vissuto pubblicamente come Cristiano, sotto il nome di Honoratus de Bonafide. Vd. R.W. Emery, “New Light on Profiyat Duran the Efodi,” *Jewish Quarterly Review*, 58/(1967-68), pp. 328-337; Cfr. anche: M. Kozodoy, *The Secret Faith of Maestre Honoratus Profiyat Duran and Jewish Identity in Late Medieval Iberia*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press 2015; Y. Israeli, “Constructing and Undermining *Converso* Jewishness: Profiyat Duran and Pablo de Santa Maria”, in I. Katznelson, M. Rubin (eds.), *Religious Conversion. History, Experience and Meaning*, Burlington, Ashgate 2014, pp. 185-215. F. Talmage sostiene che, dopo il battesimo, Profiyat Dur’an sia tornato Ebreo. Vd. F. Talmage, “The Polemical Writings of Profiyat Duran”, in *Immanuel*, op. cit., p. 72.

<sup>340</sup> Vd. J. Niclòs Albarracín, C. del Valle, *Profiyat Durán: Cinco Cuestiones debatidas de Polémica*, Madrid, Aben Ezra Ediciones 1999. I destinatari di questa opera sono rappresentati dalla comunità ebraica di Profiyat Dur’an, affinché si possano difendere dall’assalto dei convertiti. Le cinque *teshuvot* riguardano: (1) le promesse della Torah riservate al popolo ebraico, le quali sono spirituali e non solo materiali o carnali; (2, 3, 4) il rifiuto dell’interpretazione cristiana di porzioni della Bibbia ebraica (Salmo 72, 17; Isaia; Salmo 110, (5) il rifiuto dell’interpretazione cristiana dei miracoli di Gesù come segno di divinità. I miracoli non sono un segno di

*ka-avoteka*<sup>341</sup>. Il primo titolo è in allusione al versetto biblico di Giobbe 34, 36 (“perché le sue risposte sono come quelle degli uomini malvagi”); mentre il secondo è una citazione tratta da *Zaccaria* 1, 4 (“Non siate come i vostri padri”). Qui, l’autore, con un tono fortemente satirico, si finge un cristiano e discute con il suo interlocutore, consigliandogli di convertirsi alla fede in Gesù, e quindi di voltare le spalle ai suoi antenati, ai padri ebrei. H. Graetz ci informa del fatto che l’opera *Al-tehi ka-avoteka* fu scambiata per un’apologia del Cristianesimo, a causa della finzione letteraria utilizzata dell’autore<sup>342</sup>. L’occasione per redigere questa lettera è da rintracciare nella conversione dell’amico di vecchia data di Profiyat Dur’an, ossia David Bonet Bonjorn, che si avvicina al Cristianesimo negli stessi anni dell’autore. È probabile che entrambi volessero tornare a professare la fede originaria, ma David Bonet cambiò nuovamente idea e, persuaso dal già menzionato Pablo de Santa Maria, rimase cristiano. Per questo motivo Profiyat Dur’an compose *Al-tehi ka-avoteka*<sup>343</sup>. In questo testo sono affrontati alcuni articoli di fede cristiani reputati incompatibili con la ragione umana: la credenza trinitaria, la deificazione dell’uomo, il concetto di peccato originale e della transustanziazione<sup>344</sup>. I problemi testuali o storici del Nuovo Testamento non trovano molto spazio nell’opera *Al-tehi ka-avoteka*. La lettera si conclude con delle riflessioni sulla situazione coeva degli Ebrei, mentre le tesi centrali dello scritto sono di carattere filosofico<sup>345</sup>.

Il caso è diverso per il libro di *Kelimat ha-Goyim*, in cui si trova una sistematica discussione delle dottrine cristiane, del Nuovo Testamento e delle citazioni bibliche che vi

---

divinità ma considerati alla stregua di quelli fatti da profeti (Mosè, Elia, Elisha). Per una descrizione delle *tesuvot* vd. *Ibidem*, pp. 17-24.

<sup>341</sup> B. Netanyahu sostiene che i lavori di Profiyat Dur’an rappresentino un nuovo approccio polemico, poiché si rivolgono a nuovi destinatari (*Conversos*), analizzando i testi del Cristianesimo, quindi “it passed from the defensive to the offensive”. Vd. B. Netanyahu, *The Marranos of Spain*, op. cit., pp. 80-94, la citazione proviene da p. 81.

<sup>342</sup> La notizia è riportata in H. Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, op. cit, p. 157.

<sup>343</sup> Vd. N. Roth, *Conversos*, op.cit., pp. 193-194.

<sup>344</sup> Per gli argomenti polemico-filosofici rimando al lavoro di D. J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics*, op. cit., pp. 47, 90-92 (vs. Trinità); p. 118 (vs. Incarnazione); pp. 138-145; 146-150 (vs. Transustanziazione); p. 155 (vs. Nascita verginale).

<sup>345</sup> Per un’introduzione generale e agile al testo di *Al-tehi ka-avoteka* vd. H. Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, op. cit., pp. 155-162; S. Krauss-W. Horbury, *The Jewish-Christian Controversy*, op. cit., pp. 210-212.

si ritrovano<sup>346</sup>. Per comprendere appieno la produzione letteraria di Profiyat Dur'an è necessario tenere presente la situazione delle persecuzioni rivolte agli Ebrei nella Spagna del XIV secolo e la questione dei *Marranos*<sup>347</sup>. Come è stato accennato sopra, il trattato di *Kelimat ha-Goyim* è stato composto sotto sollecitazione di Rabbi Hasdai Crescas, il quale scrisse egli stesso un trattato polemico dal titolo *Bittul iqqare ha-Nosrim* ('Refutazione dei principi cristiani') alla fine del XIV secolo<sup>348</sup>. Il numero sempre maggiore di convertiti e la situazione degli Ebrei spagnoli sembra aver sollecitato entrambi gli autori e la loro volontà di scongiurare i pericoli provenienti da una crisi sempre più diffusa. Profiyat Dur'an ci parla esplicitamente degli 'apostati' (המתפרצים), letteralmente 'gli allontanati'<sup>349</sup>, che rappresentano una delle sue preoccupazioni, come è indicato nella sua stessa introduzione:

ראית ימי הרעה והחימה השפוכה על גלות ירושלים אשר בספרד ורבו המתפרצים והמעמיקים לסתיר עצה, לשפוך סוללה על חומת התורה האלוהית, לתת אותה כמלונה במיקשה כעיר נצורה ופרוצה<sup>350</sup>.

Hai visto i giorni della malvagità e della collera che si sono riversati sull'esilio di Gerusalemme, che è in Spagna e coloro che si sono allontanati (Cfr. *I Samuele* 25, 10) da noi si sono moltiplicati (*scil.* gli apostati), coloro che nascondono profondamente i loro piani (Cfr. *Isaia* 29, 15), per innalzare terrapieni (Cfr. *Ezechiele* 21, 27) contro il muro della Torah divina, permettendo che essa sia come una capanna in un campo di cocomeri, come una città assediata (Cfr. *Isaia* 1, 8) e violata.

<sup>346</sup> Vd. anche la riflessione di Gershom Scholem in merito alla considerazione di Profiyat Dur'an sulla dottrina trinitaria e la Kabbala in G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, Philadelphia, Jewish Publication Society 1987, p. 354 (ed. or.: *Ursprung and Anfage der Kabbala*, Berlin, Walter de Gruyter & co. 1962)

<sup>347</sup> Vd. *Supra*. Vd. B. Netanyahu, *The Marranos of Spain*, op. cit.; Y. Yisraeli, "Constructing and Undermining Converso Jewishness: Profiat Duran and Pablo de Santa María", in M. Rubin, I. Katznelson (eds.), *Religious Conversion*, op. cit., pp. 185-215.

<sup>348</sup> Vd. D. J. Lasker, *The Refutation of the Christian Principles by Hasdai Crescas*, New York, State University of New York Press 1992. Questo libro è la traduzione inglese dell'edizione ebraica precedentemente preparata da D. J. Lasker e pubblicata a Ramat Gan, Bar-Ilan University 1990.

<sup>349</sup> Vd. B. Netanyahu, *The Marranos of Spain*, op. cit., pp. 90-91, in particolare la nota 18 a p. 90. L'allusione è a *I Samuele* 25, 10. Anche in *Ezer ha-Emunah*, nell'introduzione, si indicano gli apostati indicati con questo termine. Vd. *Supra*. Vd. anche il *Sefer ha-Berit* di Yosef Qimhi, F. Talmage, *Sefer ha-Berit*, op. cit., p. 21.

<sup>350</sup> F. Talmage, *The Polemical Writings of Profiat Duran*, op. cit., p. 3. Da qui in poi, questa sarà l'edizione di riferimento.

Gli apostati e il loro numero crescente sono causa di afflizione per Profiyat Dur'an. Infatti, egli indirizza la sua opera principalmente agli Ebrei convertiti, i quali espongono la Scrittura ai pericoli dell'interpretazione cristiana con manovre segrete<sup>351</sup>.

Per quanto riguarda la strategia polemico-argomentativa, l'autore si serve dei testi cristiani come base per contestare le stesse dottrine cristiane. La metodologia storica di Profiyat Dur'an è stata ispirata da ciò che gli è stato suggerito da Rabbi Hasdai Crescas, come leggiamo nel seguito dell'introduzione:

שאלתני רוממותך להעמידך על מה שנתברר לי מכוונת המשיח המדומה ותלמידיו או שלוחיו על דרך כלל, ואם כיוונו הריסת התורה האלוהית בכל או בחלק כפי מה שנתפרסם ונמשך אצל המאמינים בו והנמשכים אחריו, ומה הייתה כוונתם באמונה ההיא, ועל איזה יסוד בנו אמונתם ודעתם המדברים באומה ההיא אשר באו אחריהם במה שיטענו מדבריהם ומדברי נביאי האמת ז"ל ותורה האלוהית<sup>352</sup>.

Tu mi hai chiesto, tua eccellenza, di farti sapere cosa mi è chiaro dell'intenzione del presunto messia, dei suoi seguaci o dei suoi apostoli, in modo generale, se loro intendevano distruggere la Torah divina, totalmente o in parte, stando a ciò che propagano e continuano a sostenere coloro che credono in lui e coloro che li hanno seguiti; quale fu la loro intenzione per quella fede, e su quale fondamento costruirono la loro fede e la loro credenza i teologi (המדברים)<sup>353</sup> di quel popolo, che vennero dopo di loro, cosa asserirono i loro teologi sulle parole dei profeti di verità e sulla Torah divina.

La confutazione del Cristianesimo parte dalle sue stesse fonti, dai Vangeli e dagli scritti apostolici, per verificare se Gesù e la sua prima comunità abbiano o meno condiviso le credenze adottate dal Cristianesimo successivo<sup>354</sup>. La strategia retorica e polemica di *Kelimat ha-Goyim* mira a contestare l'affermazione dell'avversario tramite le sue stesse

---

<sup>351</sup> Profiyat Dur'an potrebbe riferirsi qui al gruppo di convertiti capeggiati dal convertito spagnolo Pauli episcopi Burgensis (già Solomon ha-Levi, c. 1351-1435). Vd. B. Netanyahu, *The Marranos of Spain*, op. cit., p. 90.

<sup>352</sup> F. Talmage, *The Polemical Writings of Profiat Duran*, op. cit., p. 3

<sup>353</sup> F. Talmage specifica che qui ci si riferisce ai teologi. Vd. *Ibidem*, pag. 3, nota 1.

<sup>354</sup> Vd. il saggio di D. J. Lasker in cui l'autore discute sul tema della conoscenza delle scritture cristiane da parte ebraica: D. J. Lasker, "Jewish Knowledge of Christianity in the Twelfth and Thirteenth Centuries", in D. Engel, L. H. Schiffman, E. R. Wolfson (eds.), *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History*, op. cit., pp. 97-109.

parole. Nello specifico, Profiyat Dur'an attacca le dottrine cristiane dalle stesse basi su cui esse trovano fondamento. In questi casi, le argomentazioni sono introdotte dalla formula 'stando alle [stesse] parole dell'oratore' (כפי מאמר האומר)<sup>355</sup>, a cui segue l'introduzione del passo contestato. L'importanza del metodo storico di Profiyat Dur'an è stata giustamente identificata e discussa da molti studiosi<sup>356</sup>.

Nell'analisi del Cristianesimo, l'autore riconosce la discrepanza tra ciò credevano Gesù e la comunità primitiva e ciò che professava la Chiesa durante il medioevo. Questo argomento appare all'inizio del trattato e dimostra la centralità che ricopre nell'impianto critico e metodologico di Profiyat Dur'an. Nell'introduzione al primo capitolo si legge:

ישו הנוצרי ותלמידיו ושלוחיו אשר יקראו אפושטולי אני קורא טועים לפי שטעו הם לבד ולא הגיעה מדרגתם אל שיטעו את זולת [...] והבאים אחריהם ממדברי האומה הזאת והפיקחים אני קורא אותם מטעים, לפי שעם היותם טועים הגיעה מדרגתם להטעות את זולתם<sup>357</sup>.

Gesù il Nazareno, i suoi seguaci e i suoi emissari, che sono chiamati Apostoli, io li chiamo 'coloro che sbagliano', dato che loro stessi sbagliarono, ma non cercarono di far sbagliare gli altri [...]. Coloro che vennero dopo di loro, i teologi di questo popolo (מדברי האומה) e i saggi, io li chiamo 'coloro che ingannano', dato che oltre a sbagliare loro stessi cercano di far sbagliare gli altri.

---

<sup>355</sup> Per una discussione su questa strategia polemica rimandiamo all'introduzione di F. Talmage, *The Polemical Writings of Profiat Duran*, op. cit., pp. טו-טז, e a J. Cohen, "Profiat Duran's *The Reproach of the Gentiles* and the Development of Jewish Anti-Christian Polemic", in D. Carpi (ed.), *Shlomo Simonsohn Jubilee Volume. studies on the history of the Jews in the Middle Ages and Renaissance period*, Tel Aviv, Tel Aviv University 1993, pp. 71-84. Cfr. anche: D. J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics*, op. cit., pp. 5-6 e la nota 35 a p. 175; J. Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, op. cit., p. 111.

<sup>356</sup> J. Cohen, "Profiat Duran's *The Reproach of the Gentiles* and the Development of Jewish Anti-Christian Polemic", in D. Carpi (ed.), *Shlomo Simonsohn Jubilee Volume*, op. cit., pp. 71-84; C. L. Wilke, "Historicizing Christianity and Profiat Duran's Kelimat ha-Goyim (1397)", *Medieval Encounters* 22/(2016) pp. 140-164; D. Berger, "On the Uses of History in Medieval Jewish Polemic against Christianity: the Search for the Historical Jesus," in E. Carlebach, J. M. Efron, D.N. Myers (eds.), *Jewish History and Jewish Memory*, op. cit., pp. 25-39; C. Del Valle, "La impugnación del cristianismo desde la perspectiva del Jesús histórico en la obra de Profiat Duran (s. XIV-XV)", *Ibérica Judaica*, op. cit., pp. 143-176; E. Gutwirth, "History and Apologetics in XVth Century Hispano-Jewish Thought", *Helmantica* 35 (1984), pp. 231-242, in particolare pp. 232-238.

<sup>357</sup> F. Talmage, *The Polemical Writings of Profiat Duran*, op. cit., p. 4.

Profiyat Dur'an identifica qui due gruppi di personaggi come appartenenti a due fasi evolutive distinte del Cristianesimo. Il primo gruppo, quello di Gesù e i primi seguaci, è composto da 'coloro che sbagliano' (טועים), mentre il secondo gruppo è formato da 'coloro che ingannano' (מטעים). Entrambi i gruppi commettono errori, ma il secondo merita un'ulteriore biasimo, che riguarda il loro tentativo di convincere gli altri fuorviandoli. Gesù è apostrofato come un 'folle pio' (חסיד שוטה), così come il Battista<sup>358</sup>. La colpa di Gesù riguarda per lo più la sua ignoranza<sup>359</sup>, come sottolinea l'autore attribuendogli l'epiteto di 'ignorante/semplice' (עם הארץ)<sup>360</sup>.

La trattazione è divisa in dodici capitoli in cui vengono proposte le questioni cruciali della controversia ebraico-cristiana: il primo capitolo tratta della divinità di Gesù; il secondo e il terzo capitolo sono indirizzati rispettivamente alla contestazione della dottrina trinitaria e di quella dell'incarnazione<sup>361</sup>; il quarto e il quinto valutano il rapporto tra la legge mosaica, Gesù e i Cristiani; il sesto e il settimo si occupano di questioni inerenti i sacramenti della Comunione e del Battesimo; l'ottavo affronta la questione del papato; il nono discute la

---

<sup>358</sup> *Ibidem*, p. 40: "הנה היה יוחנן הטובל אשר גם הוא היה חסיד שוטה"

<sup>359</sup> L'ignoranza di Gesù e dei suoi seguaci è stigmatizzata anche in *Even Boḥan* e nel *Keshet u-Magen*. Vd. L. Garshowitz, "Shem Tov ben Isaac Ibn Shaprut's Gospel of Matthew", in B. Walfish, *The Frank Talmage memorial volume*, op. cit., p. 308; P. Murciano, *Keshet u-Magen: a Critical Edition*, Ph. D. Dissertation, New York, New York University 1975, p. 39: ומכל זה נראה כי עמי הארץ היו. כי היו מפחותי בני ישראל. כפריים ודייגים. (da tutto questo si vede che erano 'uomini ignoranti', venivano dalla classe più bassa del popolo, campagnoli e pescatori). Il *Kešet u-Magen* (L'arco e lo scudo, Cfr. *Salmi* 76, 4) è stato composto da Sim'on ben Šemah Dur'an (1361-1444). Il trattato critica principalmente le pretese cristiane sulla superiorità della Nuovo Testamento sulla Torah, sulla dottrina trinitaria, sulla venuta del Messia e sulle profezie bibliche. Per il sommario, vd. *Ibidem*, pp. xviii-xxv; per una biografia dell'autore vd. *Ibidem*, pp. i-x, e per l'influenza del *Kelimat ha-Goyim* sul testo, vd. *Ibidem* p. xxv. Il *Kešet u-Magen* comprende una sezione dedicata alla polemica contro l'Islam, vd. *Ibidem*, pp. xxvi-xlii.

<sup>360</sup> Il termine 'am ha-areš' risale alla letteratura biblica e talmudica, e indica 'un uomo folle, semplice e inesperto, uno della massa/popolo incolto che non conosce la Legge', vd. A. Even-Shoshan, *Milon Even Šošan ha-Merukaz*, op. cit., p. 724: "כנוי לאדם בור ופשוט, הדיוט, אחד מן ההמון שאינו יודע תורה". Questa visione è confermata anche da ciò che scrive Dur'an successivamente, quando si sorprende del fatto che 'il povero' Gesù non conosceva neanche la preghiera *Šemà Israel*: "ויהנה העני הזה גם שמע ישראל לא ידע", vd. F. Talmage, *The Polemical Writings of Profiyat Duran*, op. cit., p. 53.

<sup>361</sup> Profiyat Dur'an collega la credenza trinitaria alla Cabbala. A tal riguardo rimandiamo al commento di G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, op. cit., p. 354.

figura di Maria; il decimo porta alla luce i diversi errori che Gesù e i suoi seguaci commettono quando impiegano la Scrittura, quindi la loro ignoranza; l'undicesimo commenta alcune questioni calendariali; l'ultimo si concentra sugli errori di Girolamo, chiamato 'colui che confonde' (המשבש).

Per il nostro proposito è interessante considerare alcuni capitoli del *Kelimat ha-Goyim* che riportano la riflessione di Profiyat Dur'an sulla validità della legge mosaica e sulla divinità attribuita a Gesù. Nella tabella che segue si fornirà un prospetto dei passaggi evangelici utilizzati nei capitoli di nostro interesse, ossia nel primo, quarto e quinto:

<u>Capitoli</u>	<u>Passaggi evangelici</u>	<u>Tema generale del capitolo</u>
1	<p><i>Mt</i> 16, 13-16; 4, 1-11; 21, 18-20;  <i>Mc</i> 6, 3; 5; <i>Mt</i> 19, 16-17; <i>Mc</i> 10, 17-18;  <i>Mt</i> 4, 3-4; <i>Lc</i> 4, 3-4; <i>Mc</i> 10, 37-40; 45;  <i>Mc</i> 11, 13; <i>Gv</i> 5, 30; <i>Lc</i> 2, 42-45;  <i>Gv</i> 10, 30; 12, 45; 14, 9-10; 20; <i>Mt</i> 27, 46;  <i>Mc</i> 10, 18; <i>Gv</i> 10, 19-36; <i>Lc</i> 1, 28; <i>Gv</i> 1, 12.</p>	Divinità di Gesù
4	<p><i>Mt</i> 5, 17-22; 31-39; 43-44;  23, 2-3; 5, 1-3; 11; <i>Lc</i> 10, 3-7;  <i>Mt</i> 10, 5; <i>Mc</i> 7, 25-27; <i>Mt</i> 12, 1-4;  <i>Mt</i> 28, 19-20; <i>Mt</i> 24, 15-21;  <i>Lc</i> 16, 17; <i>Mc</i> 7, 6-17; <i>Mt</i> 23, 3-5;  <i>Mt</i> 28, 19; <i>Mc</i> 16, 15-16; <i>Mt</i> 16, 16.</p>	Gesù e la Torah
5	<p><i>Mt</i> 24, 20; 16, 19; 12, 18-21;  <i>Mt</i> 26, 28; <i>Lc</i> 22, 20.</p>	I Cristiani e la Torah

### 2.1.8.1. Gesù e la Legge

Per quanto riguarda la credenza cristiana sull'istituzione della nuova legge, nel testo ci sono due capitoli dedicati specificatamente al rapporto tra Gesù e la legge mosaica e tra quest'ultima e i Cristiani. Il quarto capitolo riguarda l'osservanza della Torah da parte di Gesù e dei suoi primi seguaci, ed è introdotto da un titolo esplicativo:

כי מעולם לא חשב ישו בזה לחלוק על התורה האלוהית אבל רצה בקיומה ונצחותה מאוד, וגם תלמידי חשבוה נצחית לעם אשר צוותה עליהם<sup>362</sup>.

Gesù non ha mai pensato di non essere d'accordo con la Torah divina, al contrario: egli desiderava molto la sua sussistenza e la sua eternità. Anche i suoi seguaci la consideravano eterna, [valida] sia per il popolo, sia per loro.

Profiyat Dur'an inizia asserendo che in nessuno dei quattro vangeli è possibile trovare indizi che dimostrerebbero il contrario di quanto sopra esposto. Il primo vangelo preso in considerazione è quello di Matteo. In particolare, l'autore riporta il lungo discorso di Gesù contenuto in *Matteo 5, 17-22*, al quale fa precedere la sua idea:

הוא האמין נצחותה והראה עצמו לפי מה שנזכר ממנו בסיפוריו [...], וחסיד שוטה היה. אמר פרק חמישי למטיב כי ישו אמר לתלמידיו, 'אל תחשבו שבאתי להתיר התורה והנביאים. לא באתי להתיר כי אם להשלימה. ובאמת אני אומר לכם ומי שיתיר אחד מן המצוות הקלות או ילמד זה לאנשים קטן אמד ייקרא במלכות שמיים. אמנם מי שיעשה אותם או ילמד זה לאנשים גדול יהיה במלכות שמיים<sup>363</sup>.

[Gesù] credeva alla sua eternità [scil. della Legge] e lo dimostra egli stesso, in base a ciò che è riportato nelle sue storie [...], lui era un folle pio. Il quinto capitolo di *Matteo* racconta che Gesù disse ai suoi seguaci: Non pensate che io sia venuto ad abrogare la legge o i profeti; io non sono venuto per abrogare, ma per compiere. Perché in verità vi dico: chi avrà trasgredito uno di questi minimi comandamenti e avrà così insegnato agli uomini, sarà chiamato minimo nel regno dei cieli; ma colui che li metterà in pratica e li insegnerà, sarà chiamato grande nel regno dei cieli (Cfr. *Matteo 5, 17-19*).

---

<sup>362</sup> F. Talmage, *The Polemical Writings of Profiyat Duran*, op. cit., p. 24.

<sup>363</sup> *Ibidem*.

Profiyat Dur'an riporta l'intero passaggio fino al ventiduesimo versetto, dove il discorso di Gesù dimostrerebbe il suo rispetto della legge mosaica<sup>364</sup>. Un'altra prova dell'osservanza di Gesù è fornita dalla raccomandazione che egli fa ai suoi discepoli:

עוד בפרק עשרים ושלושה למטיב שציוה ישו לתלמידיו שיעשו כל מה שיאמרו הסופרים והפרושים היושבים על כסא משה<sup>365</sup>.

Inoltre, al capitolo ventitré di *Matteo*, Gesù ordina ai suoi seguaci di fare tutto ciò che dicono gli Scribi e i Farisei che siedono sul trono di Mosè (Cfr. *Matteo* 23, 2-3).

Nonostante queste evidenti prove dell'osservanza di Gesù, i Cristiani, ossia 'coloro che ingannano' (המטעים), sostengono che Gesù permetta la trasgressione dei dettami ebraici e ciò è evidente in due occasioni (*Matteo* 15, 1-3 e 15, 11; *Luca* 10, 3-7). Una prima circostanza riguarda il mancato rispetto, da parte dei suoi discepoli, del lavaggio delle mani prima dei pasti, rimproverato dagli Scribi e dai Farisei (*Matteo* 15, 1-3); mentre un'altra concerne l'asserzione di Gesù sulla presunta liceità di mangiare cibi proibiti, ossia: "ciò che entra nella bocca non contamina l'uomo" (*Matteo* 15, 11). Per l'autore queste parole non sono una prova della sua trasgressione: l'insegnamento di Gesù riguarda il fatto che gli alimenti non sono intrinsecamente impuri, ma diventano tali per ingiunzione divina (המאכלות הם) <sup>366</sup> (לא יטמאו אלא מצד האזהרה האלוהית שבאה בהם).

---

<sup>364</sup> Il *Kešet u-Magen* riporta la stessa sequenza di passi evangelici, aggiungendo anche passaggi dagli *Atti degli Apostoli*, per dimostrare l'aderenza di Gesù e dei primi seguaci alla Legge, e scrive: הנה זכרנו דבריהם בלשונם להיות לנו לפה כנגד המאמינים בו כי הם החטיאו כונת ישו. אמנם תלמידיו להקל עול התורה והמצוות היתה אל הגוים למשוך לבם אל [...] ומה שירא' מדבריהם כי למשוך בני אדם האמונה כי ראו כי אם יטילו עליהם עול תורה כנגן עול המילה והמצוות המעשיות [...] Trad. It.: Ecco, le loro stesse parole sono contro i Cristiani, poiché tradirono l'intenzione di Gesù. In verità, i suoi seguaci, allentarono il giogo della Torah e delle *mišvot* per i Gentili, per attrarli verso la loro religione, perché vedevano che gravava su di loro il giogo della Torah, come la circoncisione e le *mišvot* pratiche [...]. È chiaro dalle loro parole che facevano così per attrarre gli uomini verso la loro religione. Citiamo da P. Murciano, *Keshet u-Magen: a Critical Edition*, op. cit., pp. 4-5. L'argomento è molto simile a quello che si ritrova nel *Kelimat ha-Goyim* quando Profiyat Dur'an parla di Paolo. Vd. F. Talmage, *The Polemical Writings of Profiat Duran*, op. cit., pp. 27-29.

<sup>365</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>366</sup> *Ibidem*.

Secondo i Cristiani, l'altra occasione in cui Gesù ammetterebbe la trasgressione della Legge, permettendo di mangiare anche i cibi proibiti, è riportata in *Luca* 10, 3-7 in cui egli, durante l'affidamento della missione, indica ai discepoli come dovranno comportarsi e dice: "mangerete e berrete ciò che vi daranno" (*Lc* 3, 7). L'autore chiosa riconoscendo che questa è una condizione necessaria per le esigenze di proselitismo universale:

הנה שהתיר להם לאכול ולשתות מה שימצאו שם ואפילו מאכלות אסורות כי השליחות הוא לכל העולם לפי דעתם<sup>367</sup>.

Ecco, [Gesù] permette a loro di mangiare e bere ciò che trovano lì, e persino i cibi proibiti, perché la missione è diretta a tutto il mondo, stando alla loro opinione.

Profiyat Dur'an sostiene che qui c'è un grave errore (טעות גמור), perché Gesù sta parlando delle case degli Ebrei (ביה ישראל). Infatti, in altre occasioni (e.g.: *Matteo* 10, 5: "Non andate tra i gentili e non entrate in nessuna città dei Samaritani"), Gesù vieta ai suoi seguaci di avere rapporti con i Gentili<sup>368</sup>.

Nel *Kelimat ha-Goyim* troviamo anche una spiegazione per la trasgressione che commisero i discepoli di Gesù. Il dodicesimo capitolo di *Matteo* (vv. 1-4) racconta che costoro, durante lo *Shabbat*, raccolsero spighe di grano, incorrendo nel rimprovero dei Farisei. Profiyat Dur'an sottolinea come i discepoli fecero questo perché affamati (ואולי) (תלמידיו לרעבונם עשו) e che Gesù non rispose al rimprovero dei Farisei sostenendo l'abolizione della Legge (ולא השיבם שהוא התיר התורה)<sup>369</sup>. Per l'autore ciò è sufficiente per sostenere che Gesù ripeteva la Legge:

ישו רצה בקיום התורה, וגם לגויים הנמשכים אחריו כי הוא אמר לתלמידיו כמו שכתוב בדיבור אחרון מהאונגילי למטיב: 'לכו ולמדו לגויים רבים לטבול בשם האב והבן ורוח הקודש, ולמדו אותם לשמור ולעשות כלל אשר ציוויתי אתכם'<sup>370</sup>.

---

<sup>367</sup> *Ibidem*.

<sup>368</sup> *Ibidem*.

<sup>369</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>370</sup> *Ibidem*.

Gesù voleva l'osservanza della Torah, e anche per i suoi seguaci Gentili, poiché egli disse ai suoi discepoli, come è scritto nell'ultimo discorso nel Vangelo di Matteo: Andate e insegnate a molti gentili e battezzate nel nome del padre, del figlio e dello spirito santo. Insegnate a loro di osservare e fare tutto ciò che vi ho comandato (Cfr. *Matteo* 28, 9-10).

I seguaci di Gesù, alla stregua del loro maestro, osservano i comandamenti e rispettano l'autorità della Scrittura<sup>371</sup>. Inoltre, anche i Gentili che abbracciarono la stessa credenza di Gesù erano soggetti al rispetto della Legge. Profiyat Dur'an sostiene che i primi segni di deviazione dei suoi insegnamenti si possono scorgere solamente a partire dalla predicazione paolina indirizzata ai Gentili<sup>372</sup>. Le fasi dell'elaborazione della Cristianità, della sua evoluzione, si concludono con i contemporanei di Profiyat Dur'an. I Cristiani di cui parla l'autore hanno un rapporto con la legge ebraica che si allontana da quello manifestato da Gesù e dalla comunità primitiva. Il quinto capitolo del *Kelimat ha-Goyim* è dedicato a coloro che, benché credano in Gesù, 'pensarono di smantellare e distruggere la Torah'<sup>373</sup>. Le pretese cristiane di annullamento della Legge sono incompatibili con ciò che fece e proclamò Gesù, mentre le profezie bibliche usate per corroborare la caducità della legge mosaica e la sua sostituibilità sono respinte nel corso di tutto il capitolo, così come le relative interpretazioni dei Padri della Chiesa<sup>374</sup>. Le teorie cristiane usate per giustificare la discrepanza tra il messaggio originario e ciò che è stato proclamato successivamente (*e.g.* *Brit Hadash* e *Verus Israel*) sono il risultato dello sforzo vanamente profuso dai cristiani per attenuare la contraddizione. Per esempio, Agostino, sostenendo che Gesù e i suoi seguaci abbiano osservato temporaneamente in maniera consapevole alcuni precetti mosaici, è

---

<sup>371</sup> *Ibidem*. L'autore sostiene questo sulla base di alcuni passi tratti dagli *Atti degli Apostoli*.

<sup>372</sup> *Ibidem*, pp. 27-29. La necessità di rivolgersi ai Gentili ha fatto sì che l'aderenza alla Legge si sia allentata e, in qualche caso, annullata. Secondo Profiyat Dur'an, Paolo chiama - non a torto - se stesso 'apostolo delle genti' (*Romani* 11, 13). Nel cap. I, però la lettera di Paolo ai Corinzi (1 *Corinzi* 8, 6) è riportata come prova contro la divinità di Gesù. Vd. *Ibidem*, p. 6.

<sup>373</sup> *Ibidem*, p. 30 (במה שחשבו להיעזר בו הבאים אחריהם המאמינים בישו בחולקם על התורה, ובהריסתה לפי דעתם), come quelli che li hanno seguiti, che hanno creduto in Gesù, hanno pensato (un metodo) per aiutare lo smantellamento della Torah, e la sua distruzione, secondo la loro opinione).

<sup>374</sup> *Ibidem*, pp. 30-34.

המפסיד צורת) (il distruttore della categoria della verità' da Profiyat Dur'an come apostrofato (האמת)<sup>375</sup>.

### 2.1.8.2. La divinità di Gesù

L'argomento della divinità di Gesù apre la trattazione di Profiyat Dur'an. Il primo capitolo è interamente dedicato alla confutazione della pretesa cristiana. Infatti, il sommario programmatico recita:

להביא ראיה כפי מאמר האומר שלא הייתה כוונת המשיח המדומה ולא כוונת תלמידיו שיהיה הוא אלוה כפי מה שחשבו הבאים אחריהם<sup>376</sup>.

Per portare una prova, basata sulle [stesse] parole dell'oratore, che né l'intenzione del presunto messia, né quella dei suoi discepoli era [di proclamarlo] Dio, ma è ciò che pensano quelli che sono venuti dopo di loro.

Il metodo con cui intende affrontare quanto promesso nel titolo è esposto nelle prime righe dello stesso capitolo. Profiyat Dur'an introduce i lettori all'analisi degli scritti cristiani con queste parole:

אנוכי אומר כי כשיושקפו מאמריהם בעיון מוחלט בזולת הרגל ומנהג משולל מהתואנה, ייראה כי מעולם לא כיוון המשיח המדומה לעשות עצמו אלוה וגם הטועים לא כיוונו בזה. ולא נמצא בכל מה שכתבו באונגיליוש והפישטוליס וזולת זה שקראו אותו אלוה, אבל תמיד יהיה אומרם 'האדון ישו' או 'אדוננו ישו' או 'מלמד'. ומעולם לא אמרו 'אלוהינו ישו' אבל חשבו היותו מבחר המין האנושי למעלה ממה רבינו עליו השלום. ולזה יקרא עצמו ויקראוהו תלמידיו 'בן אלוהים' להורות עליונות מדרגתו והיות משה רבינו עליו השלום לפי סברתם המדומה במדרגת העבד כמו שאמר 'עבדי משה', 'משה עבד יי', וישו במדרגת הבן החביב<sup>377</sup>.

Io dico che quando sono analizzate le loro espressioni con esame scrupoloso, senza [nessun tipo di] inclinazione e abitudine priva di preconconcetto, si vedrà che il presunto messia non ha mai previsto di farsi Dio,

---

<sup>375</sup> *Ibidem*, p. 30

<sup>376</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>377</sup> *Ibidem*, p. 4.

neanche ‘coloro che sbagliano’ (*scil.* i primi seguaci) intendevano [fare] questo. In tutto ciò che scrissero, nei Vangeli, nelle Epistole e nel resto [dei loro scritti] non si trova che essi lo chiamarono Dio, ma sempre ‘Signore Gesù’ o ‘nostro Signore Gesù’ o ‘Maestro’. Essi non dissero mai ‘nostro Dio Gesù’, piuttosto pensavano che egli era stato scelto dalla razza umana, superiore al nostro maestro Mosè (che la pace sia su di lui). Per questo [motivo] lui chiamava se stesso ‘figlio di Dio’, [così] come lo chiamavano i suoi discepoli, per indicare la superiorità del suo livello, dato che il nostro maestro Mosè (che la pace sia su di lui), secondo la loro fasulla opinione, è al livello del servo, come si dice [in *Numeri* 12, 7]: il mio servo Mosè e [in *Giosuè* 1, 1]: Mosè, il servo del Signore, e Gesù è al livello del figlio amato.

Secondo l’autore, dopo un’attenta e non pregiudiziale lettura di alcuni scritti neotestamentari, si può giungere a riconoscere che nelle intenzioni di Gesù non era presente alcuna volontà di definirsi Dio; tale volontà era del tutto assente anche nella comunità primitiva dei suoi seguaci (הטועים)<sup>378</sup>. Le prove di quanto asserito sono cercate nel passo evangelico di *Matteo* 16, 13-16, in cui Gesù domanda ai suoi discepoli chi pensino egli sia. L’unica risposta approvata da Gesù è quella di Pietro, il quale sostiene che Gesù sia ‘il Messia, figlio del Dio della vita’<sup>379</sup>. Profiyat Dur’an sembra suggerire che l’alta considerazione che i primi seguaci avevano di Gesù non deve essere confusa con un’attribuzione diretta di divinità<sup>380</sup>.

Seguendo l’ordine della trattazione del *Kelimat ha-Goyim* incontriamo il racconto della tentazione di Satana, contenuta in *Matteo* 4, 1-11. Secondo Profiyat Dur’an, Gesù mostra in tale circostanza quanto egli sia lontano dal considerarsi Dio:

והנה בפרק הרביעי למטיב אמר שהשטן הביא ישו למדבר להסיתו ולהדיחו. ופעם אחרת הביאו לירושלים ופעם אחרת הוליכו על הר גבוה ותלול כנזכר שם. וכל זה רחוק ומגונה הוא שייאמר על האלוה. וגם כששאל השטן ‘אם בן אלוהים אתה, השלך עצמך מהמקום הגבוה שאתה עומד בו למטה כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך’. השיב: אז כתוב בתורה: ‘לא תנסו את יי אלהיכם’<sup>381</sup>.

---

<sup>378</sup> C. Ochs sottolinea giustamente come Profiyat Dur’an ‘fails to acknowledge the existence of various passages that indeed relate the word ‘God’ to Jesus’, come *Giovanni* 1, 1 e 20, 28. C. Ochs, *Mattaeus Adversus Christianos*, op. cit., p. 267.

<sup>379</sup> F. Talmage, *The Polemical Writings of Profiat Duran*, op. cit., pp. 4-5.

<sup>380</sup> Anche la Lettera agli Ebrei (3, 5-6) è usata per lo stesso scopo, in quanto si afferma che Mosè è un servo della casa del Signore, mentre Gesù è un figlio della casa del Signore. Vd. *Ibidem*, p. 5.

<sup>381</sup> *Ibidem*.

Ed ecco, nel quarto capitolo di *Matteo* si dice che Satana portò Gesù nel deserto per tentarlo e sedurlo. Un'altra volta lo portò a Gerusalemme e un'altra [ancora] lo condusse su un'alta e ripida montagna, come è ricordato lì. Tutto questo è lontano e inappropriato in riferimento a Dio. Anche quando Satana domandò [a Gesù]: Se tu sei il figlio di Dio, gettati dal punto alto in cui sei, poiché lui ordinerà ai suoi angeli di custodirti in tutte le tue vie (Cfr. *Salmi* 91, 11), [Gesù] rispose: è scritto nella Torah: non metterete alla prova il Signore Dio vostro (Cfr. *Deuteronomio* 6, 16).

Profiyat Dur'an, oltre a sottolineare l'assurdità di concepire un Dio tentato da Satana, suggerisce un'ulteriore riflessione<sup>382</sup> che riguarda l'autocomprensione di Gesù come umano. La risposta ispirata a *Deuteronomio* è una prova della sua considerazione e della sua inclusione nel genere umano. L'autore sostiene che questa visione era condivisa anche dai suoi seguaci: se essi l'avessero consideravano Dio non sarebbero stati sconvolti dal miracolo che Gesù fece nei confronti dell'albero di fico. Con le parole dell'autore: 'se loro lo avessero considerato Dio, non ci sarebbe stato posto per la loro sorpresa' (ואם היו הם מחזיקים אותו באלוה, (לא היה מקום לתמהונם)<sup>383</sup>). Un'ulteriore prova della mancata auto-comprensione di Gesù come Dio è presente in *Matteo* 19 e in *Marco* 10, in cui si narra della cosiddetta 'conversazione tra Gesù e il giovane ricco':

ובפרק התשעה עשר למטיב ובפרק עשירי לנזכר אמר שם שאדם אחד בא אל ישו ואמר לו, 'מלמד טוב, מה אעשה שאשיג החיים הנצחיים?' השיבו: 'למה תקראני טוב ואין טוב אלא האל'.<sup>384</sup> אם כן הוא אינו האל.

Nel capitolo diciannove di *Matteo* e nel capitolo dieci [di *Marco*] si dice che un uomo andò da Gesù e disse a lui: Maestro buono, cosa devo fare per ottenere la vita eterna? [Gesù] gli rispose: perché mi chiami buono? Non c'è che uno buono ed è Dio (Cfr. *Matteo* 19, 16-17; *Marco* 10, 17-18). Se è così, egli non è Dio.

---

<sup>382</sup> Per gli altri polemisti basta l'assurdità di un Dio che si lascia tentare. Cfr. *Sefer Nestor ha-Komer, Milhamot ha-Šem, Sefer Niššhon Yašan*. L'episodio della tentazione di Gesù è utilizzato anche più avanti per evidenziare che Gesù non ha le stesse capacità di Dio. Vd. *Ibidem*.

<sup>383</sup> *Ibidem*. Anche qui Profiyat Dur'an si discosta dall'interpretazione che i polemisti precedenti diedero di questo passaggio, in quanto bastava l'ignoranza di Gesù per giustificare la sua non coincidenza con Dio. Vd. *Supra* il *Milhamot ha-Šem* e il *Sefer Niššhon Yašan*. Vd. anche *Infra*, capitolo 3: *Tante immagini di Gesù, un solo intento*.

<sup>384</sup> *Ibidem*.

Gesù qui ammette la non coincidenza con Dio. Dur'an continua la riflessione ricorrendo di nuovo al dialogo con Satana, contenuto nell'episodio della tentazione appena esposto, assieme al dialogo con Giacomo e Giovanni, figli di Zebedeo, in cui essi chiedono delucidazioni sul regno dei cieli:

ובפרק רביעי למטיב ולוק כי השטן אמר לישו, 'ואם בן אלוהים אתה, אמר לאבנים האלה שישבו לחם'. השיבו: 'לא על הלחם לבדו יחיה האדם, כי על מוצא פי יי' ובפרק עשירי למרק שאלוהו תלמידיו הפתאים שיושיבם לימינו במלכות השמים. והשיבם שאין בידו זה לתת להם. אם כן אין לו יכולת כמו האל<sup>385</sup>.

E nel capitolo quarto di *Matteo* (Cfr. *Matteo* 4, 3-4) e in *Luca* (Cfr. *Luca* 4, 3-4), Satana disse a Gesù: se tu sei il figlio di Dio, di' a queste pietre che diventino pane. [Gesù] gli rispose: non di solo pane vive l'uomo, ma di ciò che esce dalla bocca di Dio. E nel decimo capitolo di *Marco* (Cfr. *Marco* 10, 37-40) i suoi ingenui discepoli chiesero a Gesù di sedersi alla sua destra nel regno dei cieli, e [Gesù] rispose loro che [questo] non era nelle sue mani. Se è così, egli non ha [la stessa] abilità di Dio.

L'incapacità di Gesù, da lui stesso ammessa, è un'ulteriore prova della sua umanità. Profiyat Dur'an espone poi i restanti versetti del capitolo marciano e il vangelo di Giovanni, in cui Gesù ricorre all'appellativo di 'figlio dell'uomo' e dimostra la sua dipendenza da Dio:

ושם אמר כי 'בן אדם לא בא להיעבד כי אם לעבוד לזולתו' [...] ואמר, 'אני לעצמי לא אוכל לעשות דבר אבל כמו שאשמע אשפוט'. ותמיד בכל מאמריו היה קורא עצמו 'בן אדם' על דרך יחזקאל. אבל המטעים יאמרו כי אדם שם משותף לאדם ולאשה להימשכם אחר דעתם כי נולד מבתולה בלא אב, עם שלא הזכיר זה ישו. ולזה ייראה כי הוא חשב יוסף לאב גשמי<sup>386</sup>.

E li dice che: il figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire un altro da sé (Cfr. *Marco* 10, 45). [...] E dice: Io non posso far nulla da me stesso, come ciò che udirò giudicherò (Cfr. *Giovanni* 5, 30). In tutte le sue espressioni, lui si chiama sempre 'figlio dell'uomo', alla maniera di *Ezechiele*; ma 'coloro che ingannano' (*scil.* i Cristiani) dicono che li 'uomo' è usato per [indicare genericamente] l'uomo e la donna [*scil.* il genere umano] per portarsi avanti con la loro credenza e [poter dire] che [Gesù] nacque da una vergine, senza

---

<sup>385</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>386</sup> *Ibidem*, p. 5.

padre, ma questo Gesù non lo menziona. Da questo [invece] si vede che [Gesù] considerava Giuseppe il suo padre fisico.

Secondo l'autore, Gesù ammette la sua appartenenza al genere umano anche con l'appellativo 'figlio dell'uomo', in quanto questo è da intendere come lo intende Ezechiele, ossia in riferimento a un profeta. Inoltre, l'autore suggerisce che 'uomo' è da interpretare in maniera letterale, poiché Gesù qui intende dire che è il 'figlio dell'uomo Giuseppe'. I Cristiani, invece, per sfuggire all'immediata conclusione che includerebbe, in primo luogo, l'umanità di Gesù e, in secondo luogo, la filiazione naturale, propongono di interpretare il termine 'uomo' come un generico termine che starebbe a indicare il genere umano, salvando la possibilità della nascita verginale. L'umanità dei genitori di Gesù è confermata anche dal Vangelo di Luca (2, 41-48). Il racconto lucano di Gesù fanciullo nel Tempio riporta la domanda posta della madre (v. 48: "sua madre gli disse: Figlio, perché ci hai fatto questo? Ecco, tuo padre ed io, angosciati, ti cercavamo"), in cui si nominano nuovamente i genitori umani di Gesù<sup>387</sup>, confermando il rapporto genitoriale. Tutte queste prove portano Profiyat Dur'an a concludere così:

והנה כל אלו הראיות וזולתן בסיפורים ההם יראה כי מעולם לא טעו הוא ותלמידיו בזה כלל שיחשבוהו אלוה  
ובורא הכל<sup>388</sup>.

Ecco, da tutte queste prove e dalle altre che sono nei loro racconti, è chiaro che né lui [*scil.* Gesù], né i suoi discepoli abbiano mai commesso l'errore di pensare che lui era Dio e il creatore di tutto.

Ecco perché l'autore designa i primi seguaci 'coloro che sono ingannati' o 'gli ingenui'. La comunità più vicina a Gesù, così come egli stesso, non intendeva conferire la divinità a nessun altro che a Dio. Lo scarto tra le due visioni contrastanti è avvenuto più tardi. Questo porta a considerare una insanabile frattura tra la fede dei primi seguaci e quella dichiarata dal cattolicesimo romano dell'alto medioevo. Il primo capitolo del *Kelimat ha-Goyim* continua con una lista di passaggi neotestamentari commentati. Questi versetti, secondo Profiyat Dur'an, hanno portato i seguaci successivi a credere nella divinità di Gesù,

---

<sup>387</sup> *Ibidem*, pp. 5-6.

<sup>388</sup> *Ibidem*, p. 6.

perché suscettibili di malintesi<sup>389</sup>. Inoltre, le parole di Gesù pronunciate sulla croce, oltre a esser rimaste inascoltate, dimostrano ancora una volta la sua lontananza dal considerarsi Dio (בדיבור זה כי לא עשה עצמו אלוה)<sup>390</sup>.

### Capitolo 3. Tante immagini di Gesù, un solo intento

L'immagine o meglio le 'immagini' di Gesù che si possono trovare nella *Sifrut ha-vikkuaḥ* analizzata si presentano con caratteristiche diverse e spesso contrastanti. È chiaro che l'intento degli autori non è quello di presentare la figura di Gesù, bensì di combattere quella del Messia e Dio cristiano. L'obiettivo principale è da rintracciare nella necessità di difendere la fede ebraica. A questo si collega necessariamente l'impegno di osteggiare le interpretazioni cristologiche della Bibbia, sulle quali i Cristiani fondano parte della loro fede e in cui vedono realizzate le aspettative profetiche. I temi che abbiamo presentato per esemplificare la figura di Gesù nella *Sifrut ha-vikkuaḥ* riguardano il suo rapporto con la legge mosaica e la divinità attribuitagli dai Cristiani.

Il primo tema si è rivelato particolarmente interessante, perché è stato affrontato dai polemisti con metodologie diverse, che hanno spesso restituito di Gesù immagini contrastanti. Un primo esempio di questa strategia si può osservare nel *Sefer Nestor ha-Komer*, da cui altri trattati polemici attingeranno. Questo testo ci presenta Gesù sia come un ebreo osservante che non intende abolire la Legge, sia come un trasgressore dei precetti mosaici. Mentre la caratteristica principale dell'immagine di Gesù nel *Sefer Milḥamot ha-Šem* è la sua incoerenza e la sua incapacità di perseguire una sola strada. Questa sua specificità lo rende ambiguo e incomprensibile. Il *Sefer Yosef haMeqanne* presenta un Gesù che trasgredisce i precetti mosaici e appare impietoso nel chiedere lo stesso ai suoi seguaci. Anche l'immagine che si può trovare nella raccolta del *Sefer Nišṣḥon Yašan* concorda su questa severa critica a Gesù, ma non disdegna di sostenere, all'occorrenza, una caratterizzazione contraria: quella di un Gesù che non intendeva abolire la legge mosaica.

---

<sup>389</sup> *Ibidem*, pp. 6-10, e.g.: Le pericopi giovanee in cui si evince il rapporto tra Gesù e Dio.

<sup>390</sup> *Ibidem*, p. 6.

Una rappresentazione completamente diversa è possibile rintracciarla in *Even Boḥan*, in cui Gesù è descritto come un interprete della legge mosaica, impegnato nel tentativo di costruire ‘una siepe intorno alla Torah’ (*Avot* 1, 1), non di creare un’alternativa ai precetti mosaici. Il caso del *Kelimat ha-Goyim* è molto rilevante perché Gesù è ben distinto, assieme ai primi seguaci, dal cristianesimo successivo. Qui Gesù è descritto come un ebreo particolarmente devoto, un ‘folle pio’ (חסיד שוטה), che rispetta e osserva i precetti mosaici, dichiarandoli eterni e inviolabili. Anche nel *Sefer Ezer ha-Emunah* Gesù non aveva intenzione di abolire la *Torah* di Mosè e si conferma un rigido monoteista.

Le immagini antitetiche di Gesù, anche quando si presentano nello stesso testo, risultano utili al proposito polemico anticristiano. Da una parte, presentare Gesù come un trasgressore risponde all’esigenza di attaccare la figura centrale del Cristianesimo tramite il richiamo agli episodi che lo ritraggono come un peccatore. Dall’altra parte, l’immagine di Gesù come ebreo osservante è utile per ribadire la validità della *Torah* mosaica e per fornire una base autorevole alla critica dei costumi e della legge dei Cristiani.

Le pretese cristiane relative alla divinità di Gesù, correlate alla sua caratterizzazione messianica, sono l’argomento cardine che i polemisti della *Sifrut ha-vikkuaḥ* cercano di combattere. In questo studio sono state privilegiate le parole di Gesù utilizzate dagli autori per screditare la concezione divina e trinitaria. Per quanto riguarda questo tema, le immagini di Gesù sono generalmente coerenti e lo svelano come un semplice uomo (בן הבשר או בן אדם). Le caratteristiche umane di Gesù, così come le sue stesse parole, sono state evidenziate e utilizzate per attaccare le rivendicazioni teologiche dei Cristiani: Gesù è estraneo alla divinità e ne è consapevole. Nonostante questa coerenza di base che si riscontra nella *Sifrut* analizzata, si trova almeno una particolare eccezione. Per esempio, il *Sefer Nišṣḥon Yašan* presenta una contraddizione quando tratta della divinità di Gesù e della sua consapevolezza. In questo trattato sono riportate ‘profezie negative’ presenti nella Bibbia, le quali preannuncerebbero l’apparizione di colui che si proclamerà Dio, riferendosi a Gesù. Questo è in contrasto con l’autocomprensione di Gesù come uomo, sottolineata dall’utilizzo dell’epiteto ‘figlio dell’uomo’ e usata dal *Sefer Nišṣḥon Yašan* per svelare la sua consapevole umanità.

Gli autori della *Sifrut ha-vikkuaḥ*, nonostante il loro fondamentale interesse polemico, si sono trovati a fronteggiare questioni che presentano anche un carattere storico. Il loro interesse per la figura di Gesù è da rintracciare nel più ampio proposito critico nei

confronti del Cristianesimo. Nonostante questo, non si può negare che le questioni sollevate dai polemisti sono le stesse che ancora oggi impegnano gli storici del Cristianesimo e del Gesù storico.

## Parte seconda. Contesto e biografia di Yiṣḥaq ben Avraham Troqi

### Capitolo 1. Dal contesto al testo: la Confederazione polacco-lituana

*Li Nobili di Polonia sono quasi tutti heretici, caciato li spirituali ò ecclesiastici  
et tengono molti predicatori fra li quali sono 4 o 5 Italiani,  
li quali predicano le heresie in polaco  
[...]  
Venghino qua quelli che voglion andar nelle Indie:  
li prometto troveranno tante fatiche come in India<sup>391</sup>.*

Durante il XVI secolo la Confederazione polacco-lituana si presenta come un ambiente culturale molto particolare: mentre il resto dell'Europa è dilaniato dai dissidi religiosi e dai conseguenti tentativi di repressione, la Confederazione mostra alcune caratteristiche che l'avrebbero resa nota per essere un'isola di liberalità e tolleranza<sup>392</sup>. È importante tener presente che questo periodo storico è carico di cambiamenti politici, riassetti intellettuali e divergenze religiose, sia a livello locale, ossia nel contesto dei territori polacco-lituani, sia a livello europeo. Anche la posizione geografica fa della Confederazione un caso singolare: la rende un contrafforte del sistema politico europeo cattolico eretto nei confronti dell'Impero ottomano, rappresentando una sorte di baluardo a difesa di coloro che sono considerati infedeli. È anche per questi motivi, i cui dettagli vedremo nel corso del

---

<sup>391</sup> S. Kot, "Un gesuita boemo patrocinatore delle lingue nazionali slave e la sua attività in Polonia e in Lituania (1563-1572)", *Ricerche slavistiche* 3/(1954), pp. 139-161, citazione da p. 141.

<sup>392</sup> Vd. le caratterizzazioni in merito in J. Tazbir, "The Commonwealth of the Gentry", in A. Gieysztor, S. Kieniewicz, E. Rostworowski, J. Tazbir, H. Wereszycki (eds.), *History of Poland*, Warszawa, Polish Scientific Publisher 1968, pp. 187-188; *Id.*, *A State Without Stakes: Polish Religious Toleration in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, New York, Kościuszko Foundation 1973; N. Davies, *God's Palyground. A History of Poland*, New York, Columbia University Press 1982, vol. I, p. 160 (ed. or. 1979); J. Lukowski, H. Zawadzki, *Polonia. Un Paese che rinasce*, Triste, Beit 2009, pp. 99-100 (ed. or. *A Coincise History of Poland*, Cambridge, Cambridge University Press 2001); C. Madonia, *Fra l'orso russo e l'aquila prussiana. La Polonia dalla repubblica nobiliare alla IV Repubblica (1506-2006)*, Bologna, Clueb 2013, pp. 10-11.

capitolo, che il gesuita boemo può scrivere nel 1563 da Varsavia ciò che è riportato qui in epigrafe. Baldassarre Hostovinus, come non era insolito ai tempi per i Gesuiti, raggiunge i territori polacchi anche per trarre informazioni sugli effetti dei movimenti riformatori in Polonia e registra le sue impressioni in alcune lettere destinate alla Soprintendenza del Collegio della Compagnia di Gesù a Roma. Solo dopo un anno, lo stesso gesuita scrive che anche a Vilna la situazione è preoccupante, tanto da far pensare che “si appressi il tempo di Antichristo”<sup>393</sup>. I movimenti unitariani nei territori rientrano tra i motivi di apprensione della Compagnia di Gesù e della Chiesa. È compito di Baldassarre riuscire a ottenere dei libri della “setta delli Trinitarii”, senza però leggerli, per mandarli a Roma e far conoscere quanto gli ‘eretici’ dicono contro la dottrina della Trinità<sup>394</sup>. Poco dopo, Baldassarre viene scelto dalla Compagnia per porre rimedio a ciò che imperversava a Vilna e per capire se sussistevano le condizioni adatte per fondare un Collegio. La città lituana, “dove concorrono varie nationi, poloni, tedeschi, italiani, francesi, giudei, etc. at anchora molti et di diversa sorte heretici”, appariva come un posto privilegiato per “far gran frutto nel servizio divino, e per aprire la porta alla Moscovia, Tartaria e fin’ alla China et anche al Cielo per via di martirio”<sup>395</sup>. Baldassarre non arriva da solo a Vilna, ma è accompagnato da Padre Sunyer, il quale rimane molto sorpreso nel trovare “Tedeschi, Fiaminghi, Armeni, Moschi, Tartari, Greci, Hebrei, Italiani, Poloni in grandissima copia et tutte le nationi del mondo”<sup>396</sup>. Passati alcuni anni in questa città, Baldassarre sente la necessità di far arrivare al neonato Collegio anche un maestro di lingua “Arabica et Hebraea” per poter “aiutar i Tartari et Hebrei”.

Abbiamo scelto di aprire il capitolo dedicato al contesto culturale con questi scritti perchè, oltre a fornirci un punto di vista particolare, toccano diversi punti che si andranno a presentare. È necessario tenere conto che le notizie testè riportate ritraggono una sola sfaccettatura del complesso mondo culturale che andremo ad affrontare, ma ci offrono la visuale di uno scorcio di quello che avveniva nei territori della Confederazione. Ciò che ci si propone qui è di prestare particolare attenzione agli aspetti culturali e religiosi della Confederazione, senza sottovalutare quelli politici ed economici necessariamente collegati.

---

<sup>393</sup> S. Kot, “Un gesuita boemo patrocinatore delle lingue nazionali slave e la sua attività in Polonia e in Lituania (1563-1572)”, *Ricerche slavistiche*, op. cit., p. 143.

<sup>394</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>395</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>396</sup> *Ibidem*, p. 154.

Per quanto riguarda l'aspetto religioso, la presenza di diverse forme di culto provenienti sia dagli stati confinanti della Confederazione sia da quelli che furono poi annessi, l'espansione delle riforme, la successiva parcellizzazione della *Christianitas* e i moti controriformistici cattolici condizionarono e determinarono in maniera particolare il panorama interno. La presenza degli Ebrei, come di altre minoranze religiose, assicura inoltre un clima di confronto, ma anche di scontro. Come vedremo, le caratteristiche politiche, sociali ed economiche che distinguono questi territori sono particolarmente adatte all'evoluzione delle idee riformate, così come per l'inclusione di diversi popoli con altrettante confessioni religiose. Nelle seguenti pagine si proveranno a illustrare alcuni caratteri generali della Confederazione, i quali hanno fatto da sfondo alla composizione dell'opera di Yişhaq ben Avraham Troqi, avvenuta nella città lituana di Trakai. Questa presentazione ci servirà per comprendere il clima in cui è maturata l'opera del *Sefer Hizzuq Emunah* e per capire come essa sia stata plasmata sotto le spinte dell'ambiente circostante. Il testo, inteso come prodotto e parte di un processo culturale, è difficile da comprendere se non debitamente inserito nel suo contesto storico<sup>397</sup>. Qui risiede l'importanza di queste pagine introduttive. Infatti, la presentazione dei caratteri storico-culturali può aiutarci a gettar luce sul significato della funzione che il testo ha ricoperto e sulle motivazioni che hanno spinto il suo autore a comporlo. Ma è vero anche il contrario: una produzione letteraria ci mostra dei caratteri di grande interesse sull'ambiente in cui è sorto. Infatti, ogni testo si rivela come una particolare manifestazione del contesto dell'autore, condiviso dei suoi destinatari. Si proverà a partire dal contesto per capire il testo, ma anche viceversa. In particolare, il testo del *Sefer Hizzuq Emunah* può fornire qualche notizia sulla situazione vissuta dal suo autore e quindi verosimilmente dai suoi correligionari. Yişhaq ben Avraham ci parla dei suoi contatti e delle conversazioni intrattenute con delle alte cariche statali e religiose, legge e consulta libri cristiani, oltre a quelli ebraici. Il profilo biografico dell'autore, per quanto non sia possibile una ricostruzione soddisfacente, è stato inserito alla fine di questa trattazione proprio per cercare di non scollare l'autore dal suo imprescindibile contesto storico.

---

<sup>397</sup> Vd. A. Destro, M. Pesce, *Antropologia delle origini cristiane*, op. cit., pp. 3-17. Vd. *Supra*: *Introduzione*.

## 1.1. L'organizzazione politico-istituzionale della Confederazione

Di seguito si proverà a esporre una sintetica panoramica sull'organizzazione politica e governativa della Confederazione polacco-lituana. Questa presentazione servirà, in primo luogo, a collocare in maniera più precisa gli eventi culturali e sociali che si sono succeduti in questi territori e, in secondo luogo, a rendere più comprensibili le dinamiche di potere che hanno investito i rapporti tra i diversi gruppi esistenti. Ai tempi del nostro autore, Trakai è un centro abitato della Confederazione polacco-lituana - in polacco *Rzeczpospolita Obojga Narodów*, in lituano *Abiejų tautų respublika* - nata nel 1569 dall'unificazione della Corona del Regno di Polonia e del Granducato di Lituania, con l'atto politico dell'Unione di Lublino<sup>398</sup>. Quest'ultimo ufficializza un'intesa più antica risalente al 1385-6, che unisce i due territori sotto la sovranità della dinastia Jagiello<sup>399</sup>, e dà una spinta decisiva alla 'cristianizzazione' della Lituania, avviata anni prima<sup>400</sup>. Inoltre, questi territori ospitano diverse minoranze costituite, come abbiamo accennato e come vedremo più approfonditamente dopo, da Armeni, Musulmani, Ortodossi, Hussiti, Ebrei, oltre a diversi gruppi protestanti. Il XVI secolo rappresenta l'apogeo politico-territoriale del regno ed è destinato a diventare il 'secolo d'oro' nella storia della potenza polacca<sup>401</sup>. Per quanto concerne l'organizzazione politica, la Confederazione è guidata da un monarca, il quale ricopre sia la carica di Re polacco sia di Granduca lituano. Il potere monarchico è fortemente

---

<sup>398</sup> Il termine polacco *Rzeczpospolita* corrisponde più all'inglese *Commonwealth* che all'italiano Repubblica. Qui abbiamo scelto di tradurre con 'Confederazione'. vd. C. Madonia, *Fra l'orso russo e l'aquila prussiana*, op. cit., p. 16, nota 8. Per quanto riguarda i nomi di persona, si è scelto di mantenere i nomi polacchi o lituani, esclusi alcuni personaggi noti alla storiografia italiana. Per quanto riguarda i toponimi, si è fatto uso delle denominazioni geografiche italiane, qualora esistenti.

<sup>399</sup> Per una panoramica storica e dettagliata sull'unione della Polonia con la Lituania vd. N. Davies, *God's Playground*, op. cit., pp. 115-155. Cfr. anche D. Stone, *The Polish-Lithuanian State, 1386-1795*, Seattle, University of Washington Press 2001.

<sup>400</sup> Per un approfondimento vd. i saggi contenuti in P. Rabikauskas (a cura di), *La Cristianizzazione della Lituania*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1989; in particolare il contributo di J. Kloczowski, *La Pologne et la christianisation de la Lituanie*, pp. 138-157.

<sup>401</sup> Per uno studio sistematico e preciso sulla Polonia dal XVI al XXI sec. vd. C. Madonia, *Fra l'orso russo e l'aquila prussiana*, op. cit., in particolare pp. 9-67. Cfr. anche i saggi contenuti in: J. K. Federowicz, M. Bogucka, H. Samsonowicz (eds.), *A Republic of Nobles: Studies in Polish History to 1864*, Cambridge, Cambridge University Press 1982.

controllato dagli organi del parlamento, ossia dal *Sejm*. Quest'ultimo è guidato in buona parte dalla classe nobiliare polacca della *szlachta*<sup>402</sup>. Il *Sejm* acquista maggiore influenza e potere soprattutto dopo il 1573, ossia dall'anno in cui si assiste alla transizione dal regime monastico ereditario al sistema monarchico elettivo. La composizione governativa e parlamentare illustra in maniera indicativa il predominio della *szlachta*. Il parlamento polacco comprende una camera alta, il senato, e una camera bassa. Il senato è composto da diversi rappresentanti dell'autorità cattolica, governatori provinciali e altre figure laiche legate alla Corona. Sia i prelati, sia i funzionari provengono per lo più dai ranghi delle famiglie nobiliari, e quindi questa camera rappresenta sostanzialmente gli interessi della *szlachta*. La camera bassa, essendo composta dai rappresentanti delle più alte personalità nobiliari sostiene la politica oligarchica dei grandi proprietari terrieri di cui facevano parte<sup>403</sup>. L'evoluzione politica del ceto nobiliare polacco dà inizio a una battaglia istituzionale che la vede affermarsi come classe dirigente<sup>404</sup>. È interessante sottolineare questa caratteristica, poiché, come vedremo, gli ideali calvinisti attireranno proprio l'attenzione della *szlachta*, fornendo la controparte spirituale della loro aspirazione governativa.

---

<sup>402</sup> Con il termine *szlachta* si indica, generalmente, la nobiltà intesa come classe di origine feudale; mentre, nello specifico, in storiografia indica la media e piccola proprietà terriera in contrapposizione alla classe della magnateria. vd. C. Madonia, *Fra l'orso russo e l'aquila prussiana*, op. cit., pp. 10-13.

<sup>403</sup> Per un approfondimento vd. R. R. Betts, *Sviluppo costituzionale e pensiero politico nell'Europa orientale*, in G. R. Elton (ed.), *Storia del Mondo Moderno. Volume II. La Riforma 1520-1559*, Milano, Garzanti 1976, pp. 601-618 (ed. or.: *The New Cambridge Modern History. Volume II: The Reformation (1520-1559)*, Cambridge, Cambridge University Press 1965).

<sup>404</sup> Sul ruolo politico della classe nobiliare e la sua *aurea libertas* vd. A. Grześkowiak-Krwawicz, *Queen Liberty: The Concept of Freedom in the Polish-Lithuanian Commonwealth*, Leiden-Boston, Brill 2012. Cfr. anche R. Butterwick-Pawlikowski, "Review of Queen Liberty: The Concept of Freedom in the Polish-Lithuanian Commonwealth by A. Grześkowiak-Krwawicz", *The Slavonic and East European Review*, 92/ 2 (2014), pp. 352-354.

## 1.2. Il contesto religioso-confessionale e l'avanzata della Riforma

I territori della Confederazione sono coinvolti nelle faccende religiose che agitano il resto d'Europa sin dall'inizio e le idee riformate ottengono i loro maggiori successi proprio nella fascia orientale della preoccupata Europa cattolica. Infatti, le discussioni legislative, con le Diete e i decreti reali, toccano ben presto il tema dell'avanzata della Riforma nei territori polacchi e lituani, soprattutto a causa delle pressioni provenienti dalla Chiesa romana. Esempi dell'influenza del clero cattolico sul potere regale sono rappresentati dagli editti reali del 1523 e del 1534, sanciti dal Re polacco e Granduca lituano Sigismondo I (1506-1548), e promossi dai sinodi ecclesiastici. Il primo introduce la pena del rogo per l'importazione di opere considerate eretiche<sup>405</sup>, mentre il secondo proibisce agli studenti polacchi di frequentare le università in odore di eresia, e agli studenti già iscritti richiede l'immediato rientro in patria. Quest'ultimo decreto non è approvato dalla Dieta e di conseguenza non ottiene effetti importanti. Al contrario, nel 1543 la Dieta di Cracovia garantisce esplicitamente ai cittadini la libertà di studiare in qualsiasi università straniera<sup>406</sup>. Gli editti di Sigismondo I contro la propaganda protestante non riescono quindi a placare l'infiltrazione di idee riformate, considerate non ortodosse. In breve tempo, Hussiti, Luterani, Calvinisti e diversi gruppi antitrinitari diffondono le loro convinzioni e raccolgono consensi nella popolazione. A poco valgono anche le decisioni sinodali della Chiesa: l'incontro ecclesiastico di Piotrkow nel 1542 prova a imporre un controllo sulla stampa chiedendo alle autorità locali di requisire i libri considerati eretici nelle librerie e nelle case. Questo è però reso inattuabile dal precedente decreto reale del 1539, che assicura la libertà di stampa in tutto il territorio<sup>407</sup>.

L'avanzamento e la diffusione delle idee protestanti sono cospicuamente garantiti dall'interesse di alcune potenti personalità, come mostra l'esempio del Duca Alberto di Hohenzollern e della piccola e media nobiltà polacca in cerca di rinnovamento e gelosa del

---

<sup>405</sup> Vd. R. R. Betts, *La Riforma in Polonia*, op. cit., pp. 256-258.

<sup>406</sup> Vd. V. Krasinski, *Historical Sketch of the Rise, Progress, and Decline of the Reformation in Poland*, vol. I, London, J. L. Cox and Sons 1838, pp. 128-131.

<sup>407</sup> Vd. *Ibidem*, p. 130.

suo *status* indipendente e privilegiato<sup>408</sup>. In quest'ultimo caso, la Riforma rappresenta un fattore di crescita culturale nella misura in cui le nuove idee religiose portano con sé l'emancipazione dalle antiche strutture socio-politiche dominate dal clero. A questo proposito il 'movimento esecuzionista' sostenuto dalla nobiltà, il quale rivendica la riappropriazione e la gestione dei terreni allora detenuti dai potenti magnati e dalla Chiesa, si concilia bene con le idee riformiste sul potere ecclesiale. La nobiltà secolarizza e incamera i beni ecclesiastici nei propri territori, recuperando i patrimoni che il clero deteneva precedentemente<sup>409</sup>. Le rivendicazioni anticlericali della nobiltà traggono una nuova forza dai postulati dottrinali della Riforma, non tanto quella tedesca quanto quella calvinista, come vedremo. La politica della Santa Sede è infatti percepita come conservatrice, soprattutto per le questioni riguardanti i privilegi riservati al clero. Questo atteggiamento non è compatibile con l'impeto di autonomia tipico della classe nobiliare. La forma dell'assetto ecclesiastico calvinista, il presbiterianesimo, rappresenta l'idea speculare di quella che la *szlachta* stava cercando di attuare a livello civile e governativo, con le assemblee regionali e i diversi esercizi di controllo locali eletti autonomamente. Per quanto riguarda la penetrazione delle idee protestanti tedesche è utile indicare il caso dello stato vassallo della Confederazione polacco-lituana, ossia il Ducato di Prussia. Nel 1525 il luteranesimo diventa religione di stato nella provincia polacca della Prussia, grazie all'iniziativa del primo duca prussiano Alberto di Hohenzollern (1490-1568). L'avanzata protestante in Polonia è favorita sia dall'appoggio che il Duca sostiene a favore degli interessi protestanti nel senato polacco, sia dal favore e dall'ospitalità che egli riserva a importanti personalità protestanti in fuga *religionis causa*. Alberto di Hohenzollern, inoltre, promuove la diffusione degli scritti e della dottrina luterani: la stamperia di Königsberg fa uscire dai propri torchi il *Piccolo Catechismo* di Lutero nel 1530 e, appena quattordici anni dopo, l'Università protestante sorge nella stessa capitale del ducato<sup>410</sup>.

Intanto, la Santa Sede conduce diversi tentativi per istituire un rapporto solido con il regno polacco-lituano e per esercitare un controllo diretto su di esso in funzione

---

<sup>408</sup> Vd. J. Tazbir, *The Commonwealth of the Gentry*, in A. Gieysztor, S. Kieniewicz, E. Rostworowski, J. Tazbir, H. Wereszycki (eds.), *History of Poland*, op. cit., pp. 185-186.

<sup>409</sup> Per ulteriori informazioni sul 'partito per l'esecuzione dei beni' vd. C. Madonia, *Fra l'orso russo e l'aquila prussiana*, op. cit., pp. 15-16.

<sup>410</sup> Vd. R. R. Betts, *La Riforma in Polonia*, op. cit., p. 249.

antiprottestante. La creazione di un ufficio diplomatico permanente, ossia con l'istituzione della nunziatura apostolica stabile in Polonia (1555), e l'entrata in campo della Compagnia di Gesù nei territori della Confederazione, mostra la preoccupazione della Chiesa per la situazione religiosa e politica<sup>411</sup>. Il primo collegio gesuita è fondato a Braniewo (1564) dopo un ritardo di oltre un decennio dalle prime disposizioni<sup>412</sup>. Inoltre, nel 1570 viene inaugurato il primo collegio gesuita nella capitale lituana di Vilna. Questa istituzione detiene il monopolio dell'istruzione e, nel 1578, si trasforma nella prima università del Granducato, grazie ai favori del Re Stefano I Báthory (1576-1586)<sup>413</sup>.

Con il Cardinale polacco Stanislao Osio (1504-1579), membro attivo del Concilio di Trento e autore di testi apologetici e polemici, e con l'applicazione dei dettami del tridentino, la Chiesa Cattolica cerca di contrastare l'influsso protestante in maniera più sistematica<sup>414</sup>. Stanislao è particolarmente adatto al compito: egli dedica diversi scritti alla difesa dell'ortodossia cattolica e alla condanna delle tesi riformiste<sup>415</sup>, come dimostrano gli esempi della sua opera più conosciuta *Confessio fidei catholicae christianae* (1553-1557) e della *Confutatio Prolegomenon Brentii* (1560) rivolta al teologo luterano Johann Brenz (1499-1570), autore di un importante catechismo luterano e della *Confessio Virtembergica* (1551)<sup>416</sup>. I primi effetti dello spirito tridentino sono rintracciabili nel sinodo di Piotrków del 1551, dove il Cardinale presenta proprio la *Confessio Fidei Catholicae Christiane*. La Chiesa

---

<sup>411</sup> Vd. D. Caccamo, "Il rinnovamento cattolico nell'Europa orientale", in L. Mezzadri, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo confessionale. Dal Concilio di Trento alla pace di Westfalia (1563-1648)*, Milano, Edizioni Paoline 1988, pp. 221-271, in particolare pp. 227-231.

<sup>412</sup> Per le problematiche incontrate dai Gesuiti nei territori polacco-lituani e i rapporti tra il papato e la Polonia vd. C. Madonia, "Problemi della penetrazione gesuita in Europa orientale", in A. Biondi (a cura di), *Modernità: definizione ed esercizi*, Bologna, Clueb 1998, pp. 197-245; C. Madonia, *La Compagnia di Gesù e la riconquista cattolica dell'Europa orientale nella seconda metà de XVI secolo*, Genova, Name 2002, pp. 11-45.

<sup>413</sup> *Ibidem*, pp. 88-89

<sup>414</sup> Vd. al tal proposito il paragrafo 'The Doctrine of the Counter-Reformation' di J. Tazbir, contenuto in J. Tazbir, E. Rostworowski, *The Commonwealth of the Gentry*, in A. Gieysztor, S. Kieniewicz, E. Rostworowski, J. Tazbir, H. Wereszycki (a cura di), *History of Poland*, op. cit., pp. 169-395, in particolare pp. 227-234.

<sup>415</sup> Per un elenco delle opere del 'terribile avversario de' protestanti' vd. N. S. Bergier, *Dizionario enciclopedico della teologia, della storia della chiesa, degli autori che hanno scritto intorno alla religione, dei concili, eresie, ordini religioni, vol VI*, Milano, Carlo Turati Tipografo 1845, p. 520.

<sup>416</sup> Vd. J. M. Estes, *Christian Magistrate and Territorial Church: Johannes Brenz and the German Reformation*, Toronto, Centre for Refotmation and Renaissance Studies 2007.

di Roma è dunque presente in maniera continua, e le designazioni della Polonia, durante i secoli XVI e XVII, sono state spesso accompagnate da epiteti che pongono l'accento sulla sua figura di baluardo del cattolicesimo<sup>417</sup>. La religione di Roma rimane la fede di una grande percentuale di popolazione, ma i territori della Confederazione ospitano, o in alcuni casi inglobano, diverse comunità religiose. Inoltre, diventano la meta di diversi gruppi protestanti che vi si rifugiano per sfuggire alle persecuzioni in corso nei loro paesi di origine: il paese si trasforma, a tutti gli effetti, in un'isola di tolleranza nel vasto oceano d'intolleranza religiosa che era il resto d'Europa, e ospita così una varietà di minoranze confessionali le quali godono di libertà sia religiosa sia civile. L'espressione costituzionale giunge nell'atto della Confederazione di Varsavia del 28 gennaio del 1573: l'accordo prevede e garantisce la libertà di espressione religiosa nelle terre della Confederazione<sup>418</sup>. Data questa eterogeneità, i firmatari dell'atto decidono in questo modo di evitare pericolosi dissensi come quelli che imperversano nei paesi vicini. L'impegno preso è teso a preservare la pace nonostante la presenza di diverse confessioni religiose e a ostacolare scontri sanguinolenti, confische di beni, persecuzioni ed esili ai danni degli appartenenti alle diverse professioni di fede. Inoltre, la promessa riguarda anche il non sostenere alcuna autorità in tali procedimenti, ma al contrario è richiesto l'osteggiamento di queste illiberali iniziative<sup>419</sup>. La Chiesa prova con

---

<sup>417</sup> Per una panoramica sui diversi appellativi (*semper fidelis, antemurale...*) vd. N. Davies, *God's Playground*, op. cit., pp. 159-160.

<sup>418</sup> C. Madonia sottolinea come l'atto della Confederazione di Varsavia non fu "una proclamazione precoce dello spirito di tolleranza universale, quanto piuttosto l'affermazione di un principio dettato dal realismo politico: [...] ogni nobile, in quanto tale, era 'cittadino della Repubblica', libero di fare le sue scelte senza doverne render conto ad alcuno", vd. C. Madonia, *Fra l'orso russo e l'aquila prussiana*, op. cit., pp. 17-18. Vd. anche S. Grzybowski, "The Warsaw Confederation of 1573 and Other Acts of Religious Tolerance in Europe", *Acta Poloniae Historica* 40/(1979), pp. 75-96.

<sup>419</sup> La trascrizione ufficiale si trova in *Konstytucyje, statuta i przywileje na walnych sejmach koronnych od 1550 aż do roku 1578 uchwalone*, Kraków, M. Szarfenberg 1579, f. 119v-120v. (Costituzioni, statuti e privilegi durante le Commissioni Generali della Corona, dal 1550 al 1578). La pergamena del testo è conservata presso l'*Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie* (Archivio Centrale dei documenti storici di Varsavia). Vd. anche la traduzione inglese presente in K. M. Olszer (ed.), *For Your Freedom and Ours. Polish progressive Spirit from the 14th century to the present*, New York, Frederick Ungar Publishing Company 1981, pp. 131-133, l'informazione proviene da B. A. Porter, *Faith and Fatherland: Catholicism, Modernity, and Poland*, New York, Oxford University Press 2011, p. 397, nota 8. Cfr. anche la traduzione inglese in J. Lecler,

scarsi risultati a contestare i principi della Confederazione, mossa dalla convinzione che la stabilità e la pace poteva essere raggiunta con la protezione di una sola confessione, ossia quella cattolica<sup>420</sup>.

I grandi movimenti politici si rispecchiano così negli aspetti sociali e religiosi: nella Confederazione polacco-lituana, già da prima della Riforma, sono presenti diverse forme di culto. Come abbiamo accennato, sullo stesso suolo convivono Cattolici romani, Armeni, Musulmani, Ortodossi, Hussiti ed Ebrei, sia Rabbaniti sia Caraiti. Da lì a poco si insediano anche diversi gruppi di riformati, tra cui i cosiddetti ‘antitrinitari’. Per quanto riguarda gli armeni, la comunità fa il suo ingresso nei territori polacchi dopo l’ondata di migrazioni seguite al crollo del regno di Armenia del XI secolo. La Chiesa armena assume i primi lineamenti costitutivi durante il XIV secolo, quando Casimiro il Grande (1333-1370) concede nel 1356 lo *Ius Magdeburgicum* agli Armeni residenti nella città di Leopoli. Questo permette l’autogoverno secondo i propri diritti tradizionali<sup>421</sup>. I gruppi di religione musulmana arrivano nei territori polacco-lituani verosimilmente con la popolazione tatara. La prima ondata di migrazione risale al XIV secolo, mentre il XVI secolo rappresenta il culmine della loro prosperità nel territorio, garantita da decreti reali che ne riconfermano lo *status* privilegiato di cui erano beneficiari, grazie soprattutto al servizio militare che garantirono al paese<sup>422</sup>. La presenza ortodossa è assicurata dai Ruteni della Galizia e da buona parte della popolazione russa della Lituania. I primi riconoscono come capi religiosi i vescovi ortodossi della Galizia; i secondi, sottostanno al metropolita ortodosso di Kiev<sup>423</sup>.

---

*Toleration and the Reformation*, New York, Association Press 1960, vol. I, p. 398 (ed. or. J. Lecler, *Historie de la tolerance au siècle de la Réforme*, 2 vols. Paris, Aubier 1955).

<sup>420</sup> Per un approfondimento sull’opposizione della Chiesa romana nei confronti della Confederazione del 1573 vd. C. Keenan, “Polish Religious Toleration and Its Opponents: The Catholic Church and the Warsaw Confederation of 1573”, in D. Facca, V. Lepri (eds.), *Polish Culture in the Renaissance: Studies in the arts, humanism and political thought*, Firenze, Firenze University Press 2013, pp. 37-51.

<sup>421</sup> Per un approfondimento vd. G. Petrowicz, *La Chiesa Armena in Polonia*, Roma, Istituto degli Studi Ecclesiastici 1971.

<sup>422</sup> Vd. M. M. Dziekan, *History and cultures of Polish Tatars*, in K. Górak-Sosnowska (ed.), *Muslims in Poland and Eastern Europe*, Warszawa, University of Warsaw. Faculty of Oriental Studies 2011, pp. 27-39; L. Bohdanowicz, “The Muslims in Poland: Their Origin, History, and Cultural Life”, *The Journal of the Royal Asiatic Society*, 3/(1942), pp. 163-180.

<sup>423</sup> Vd. R. R. Betts, *La Riforma in Polonia*, op. cit., pp. 239-240.

Gli Hussiti provengono dai confini boemi e trovano appoggio, soprattutto nei territori della Grande Polonia, per poter organizzare una propria chiesa autonoma. L'affinità è garantita da precedenti inclinazioni: gli ecclesiastici polacchi, durante la condanna al Concilio di Costanza (1414-1418), erano tra i pochi che presero le difese del teologo e riformatore boemo Jan Hus (1371-1415)<sup>424</sup>. Sulla questione della comunità ebraica e delle diverse confessioni riformate torneremo successivamente. Questi temi meritano una discussione separata e più approfondita, poiché riguardano la comunità del nostro autore Yiṣṣāq ben Avraham Troqi e le fonti di cui si serve per portare avanti la sua critica alle dottrine cristiane<sup>425</sup>.

Possiamo dire che il pluralismo religioso e il clima di liberalità trovano la loro espressione nella peculiare forma polacco-lituana d'interconfessionalità. L'ambiente culturale trae dalla grande varietà di idee e dottrine alcune caratteristiche che aiutano a comprendere il *milieu* in cui si scontrano e incontrano modelli religiosi e dottrine confessionali. Ad esempio, l'influsso delle idee sociniane trova qui un terreno fertile, e le discussioni dottrinali non si placano neppure dopo un primo ordinamento avvenuto con la fondazione dell'*Ecclesia minor Fratrum Polonorum*. Le minoranze religiose che fanno capo alla dottrina unitariana si dividono in diverse correnti e, come vedremo, saranno in fase di assestamento per buona parte del XVI secolo. Inoltre, l'eredità umanista e il razionalismo critico portano diversi leader religiosi verso un radicale ripensamento delle dottrine religiose e teologiche.

### 1.3. L'umanesimo e l'eredità di Erasmo

Non è inusuale che il fervore del clima culturale, di cui abbiamo provato a dare un saggio, abbia richiesto fin da subito un nuovo e approfondito studio degli scritti religiosi e delle fonti legislative. Il pluralismo confessionale, in questo senso, diventa pluralismo interpretativo. Il rinnovato interesse per le fonti antiche, incoraggiato dal movimento umanista, risponde anche all'esigenza di trovare una linea di demarcazione o di intesa tra

---

<sup>424</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 239-240.

<sup>425</sup> Vd. Parte terza, capitolo 2: *Le fonti del Sefer Hizzuq Emunah*.

le confessioni in conflitto. L'umanesimo in Polonia penetra soprattutto grazie al favore della corte reale, ad alcuni eminenti uomini di Chiesa e all'Università Jagellonica di Cracovia<sup>426</sup>. Questi ambienti costituiscono così un terreno fertile per l'introduzione e la diffusione delle idee erasmiane. Un esempio paradigmatico è quello dall'italiano Filippo Buonaccorsi (1437-1496), conosciuto anche come Callimachus, vicino agli ambienti umanisti di Firenze e Venezia, continua i suoi studi all'università di Cracovia e diventa *consiliarius et praeceptor* dei principi reali, durante il regno di Casimiro IV Jagellone (1447-1492)<sup>427</sup>. Successivamente, Sigismondo I (1467-1548), introdotto al mondo dell'arte e della letteratura dal Buonaccorsi, e la consorte regina Bona Sforza (1494-1557) favoriscono un importante flusso di italiani, creando un circolo umanista cosmopolita. Lo stesso realizza il successore Sigismondo II Augusto circondandosi di poeti, filosofi e scienziati di corte provenienti dalle cerchie umaniste. Anche gli ambienti ecclesiastici polacchi prestano particolare attenzione al movimento che si dedicava agli *studia humanitatis*. Lo dimostrano i diversi carteggi tra il Cardinale polacco Zbigniew Oleśnicki (1369-1455) e l'umanista italiano Enea Silvio Bartolomeo Piccolomini (1405-1464), futuro Papa Pio II<sup>428</sup>. Oltre a importanti personalità provenienti da oltreconfine come il già menzionato Filippo Buonaccorsi, l'inglese Leonard Coxe (1495-1549), il tedesco Conrad Celtis (1459-1508)<sup>429</sup>, l'umanesimo polacco è rappresentato da Gregorio di Sanok (1406-1477): dopo la nomina ad Arcivescovo di Leopoli

---

<sup>426</sup> Per i contatti tra le università italiane, in particolare lo Studio Bolognese, e le università polacche e lituane vd. gli articoli contenuti in R. C. Lewanski (a cura di), *La Via dell'Ambr. Dal Baltico all'Alma Mater. Atti del Convegno italo-baltico svoltosi all'Università di Bologna dal 18 al 20 settembre 1991*, Bologna, Università degli studi di Bologna 1994. In particolare: A. Pelczar, *Friendship and cooperation between the Jagellonian University of Cracow and Italian University*, pp. 57-60; D. Quirini-Poplawska, *I Contatti dell'Accademia di Cracovia e dei Polacchi con Monte Regio (Königsberg) nei secoli XV e XVI*, pp. 61-76; L. Mokrzecki, *Academic contact between Poland, Grand Duchy of Lithuania, and the Albertina University (to 1772)*, pp. 77-88; R. Pavilionis, *The Italian tradition at the Vilnius University and in Lithuania: its Renaissance*, pp. 103-106.

<sup>427</sup> Sul contributo di F. Buonaccorsi all'umanesimo polacco vd. H. B. Segel, *Renaissance Culture in Poland: The Rise of Humanism, 1470-1543*, New York, Cornell University Press, 1898, pp. 36-82. Per un approfondimento biografico di F. Buonaccorsi vd. D. Caccamo, "Buonaccorsi Filippo (Callimachus Experiens)", *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. XV, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana 1972, *ad vocem*.

<sup>428</sup> Vd. H. B. Segel, *Renaissance Culture in Poland*, op. cit., p. 7.

<sup>429</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 12-13; 85-88.

nel 1451, raccoglie un circolo di umanisti e poeti nella città di Dunajów, tra cui il Buonaccorsi in fuga dalle accuse per la congiura contro Papa Paolo II<sup>430</sup>. Inoltre, Erasmo stesso intrattiene rapporti con alcune personalità polacche di spicco. Basti nominare gli scambi epistolari con il segretario reale di Sigismondo I, Ludovicus Decius (1485-1545), quelli intrattenuti con il Vescovo di Cracovia Piotr Tomicki (1464-1535), e con il combattivo controriformista Cardinale Stanislaw Osio<sup>431</sup>. La tendenza ad accogliere l'eredità umanistica di Erasmo si deve anche alla particolare predisposizione sociale e culturale di questi territori<sup>432</sup>. Gli ideali erasmiani sulla critica biblica, la Scrittura e la *philosophia Christi* sono accolti da gruppi religiosi in cerca di sistemazione dottrinale e di rinnovamento, e altrettanto interesse suscita nella controparte cattolica, come emerge dagli esempi testé citati. Questi brevi ma necessari accenni alla cultura umanista in Polonia possono essere conclusi con la menzione dello storico e umanista polacco Marcin Bielski (1495-1575). A lui si deve la *Kronika wszystkiego świata* (Cronaca del mondo intero), che appare a Cracovia (1551-1564) e vuole essere un compendio di storia e geografia universale. Il testo rappresenta il primo tentativo di comporre una storia della Polonia in lingua vernacolare e contiene diverse informazioni sui territori africani e americani<sup>433</sup>. L'importanza di questa impresa è testimoniata anche dall'utilizzo che i suoi contemporanei fanno delle informazioni contenute. È il caso di Yişhaq ben Avraham Troqi, che adopera la sua opera per reperire informazioni su questioni di storia generale. Particolarmente interessante è l'impiego della *Kronika* in riguardo alla descrizione dei culti antichi, professati da coloro che sono indicati

---

<sup>430</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 18-35.

<sup>431</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 12-13.

<sup>432</sup> Per un aspetto particolare della ricezione di Erasmo e della sua produzione letteraria vd. M. Kozłowska, "Popularizing Erasmus's *Lingua*: The Case of Its Polish Translation (1542)", in D. Facca, V. Lepri (eds.), *Polish Culture in the Renaissance*, op. cit., pp. 25-35. Vd. anche M. Cytowska, "L'influence d'Érasme en Pologne au 16<sup>e</sup> siècle", in J. Irmischer (ed.), *Renaissance und Humanismus in Mittel- und Osteuropa*, vol. II, Berlin, Akademie-Verlag 1962, pp. 192-196; J. Tazbir, "La Réception polonaise des "Colloques" d'Érasme de Rotterdam", *Literary Studies in Poland* 15/(1986), pp. 25-41; H. Louthan, "A Model for Christendom? Erasmus, Poland, and the Reformation", *Church History* 83/1 (2014), 18-37.

<sup>433</sup> Vd. C. Miłosz, *The History of Polish Literature*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press 1983, pp. 54-55. Cfr. anche: H. B. Segel, *Renaissance Culture in Poland*, op. cit., p. 232.

come i predecessori dei Cristiani<sup>434</sup>. Yişhaq ben Avraham, inoltre, riconosce la grande predisposizione cristiana per le materie secolari e le scienze umanistiche. Non sappiamo se il nostro autore si riferisce a qualche aspetto particolare dell'erudizione cristiana quando nominata le conoscenze di cui sono depositari i suoi avversari. Il biasimo, più che il complimento, esposto da Yişhaq ben Avraham è comunque una testimonianza dell'impegno profuso nei diversi campi del sapere da parte dei suoi contemporanei.

#### 1.4. I gruppi radicali antitrinitari

Non sorprende che l'Europa orientale negli anni centrali del Cinquecento sia stata oggetto di approfondite ricerche da parte degli studiosi interessati soprattutto alle declinazioni più radicali della Riforma<sup>435</sup>. Questo territorio fa da sfondo a incessanti sistemazioni dottrinali e religiose, ospita personalità in fuga *causa religionis* e, con la sua

---

<sup>434</sup> Vd. Parte terza, capitolo 1, paragrafo: *L'introduzione di Yişhaq ben Avraham Troqi*; capitolo 3: *I Vangeli nel Sefer Hizzuq Emunah*.

<sup>435</sup> Alcuni studi fondamentali sia sulla storia generale dei movimenti radicali sia su casi particolari polacchi e lituani si trovano in G. H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia, Westminster Press 1962 (Williams è stato il primo autore a introdurre questo nome nel dibattito storiografico per indicare questi gruppi riformatori); *Id.*, *The Polish Brethren: Documentation of the History and Thought of Unitarianism in the Polish-Lithuanian Commonwealth and in the Diaspora 1601-1685*, Missoula, Scholars Press 1980; E. M. Wilbur, *A History of Unitarianism*, Cambridge, Beacon Press 1945-1952, 2 voll.; S. Kot, *Socinianism in Poland. The Social and Political Ideas of the Polish Antitrinitarians in the Sixteenth and Seventeenth Century*, Boston, Starr King Press 1957; D. Caccamo, "Ricerche sul Socinanesimo in Europa", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 26/(1964), pp. 573-607; J. Miller, "The Origin of Polish Arianism", *Sixteenth Century Journal* 16/(1985), pp. 229-256; D. Cantimori, *Eretici Italiani del Cinquecento*, Torino, Einaudi 2009 (ed. or. 1992); M. Firpo, *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; *Movimenti ereticali in Italia e in Polonia nei secoli XVI e XVII. Atti del convegno italo-polacco*, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento 1974. Vd. anche i recenti lavori di: M. Biagioni, *The Radical Reformation and the Making of Modern Europe: A Lasting Heritage*, Leiden, Brill 2016. M. Biagioni, L. Felici, *La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Bari Laterza 2012; L. Felici, *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Roma, Carocci 2016.

particolare composizione culturale, fornisce un terreno straordinariamente fertile per i processi di trasformazione che investono la *Christianitas* nel XVI secolo. In particolare, i territori della Confederazione, assieme alla Moravia e alla Transilvania, si rendono adatti al proliferare di dottrine e scontri nel processo di assestamento del cosiddetto movimento radicale antitrinitario<sup>436</sup>. In generale, gli esponenti del movimento antitrinitario o unitariano, seguendo la lezione della filologia umanista, pongono al centro della loro attenzione il ristabilimento del testo biblico originario. Con questa operazione, il dogma trinitario appare loro una superfetazione, una degenerazione teologica e razionale, estranea al testo biblico. La Polonia diventa la meta di diverse personalità che, sfuggendo dai paesi in cui erano perseguiti e osteggiati per le loro dottrine, trovano in questi territori uno spazio per discutere e sviluppare le loro idee antitrinitarie. Importante è il contributo degli ‘eretici’ italiani<sup>437</sup>. Tra gli esuli troviamo infatti le figure di Giovanni Paolo Alciati della Motta (c. 1520-1573), Valentino Gentile (c. 1520-1566) e Bernardino Ochino (1487-1563)<sup>438</sup>. Questi esuli emigrati in Polonia portano il fervore delle loro idee a scontrarsi e a combinarsi con quelle esistenti. Un esempio è rappresentato dal rapporto dei gruppi ereticali grigionesi intrattenuto con i

---

<sup>436</sup> Per l'utilizzo del termine non intendiamo esprimere nessuna particolare ideologia o teologia, ma riproponiamo il nome con cui gli esperti hanno indicato i gruppi che hanno negato il dogma tradizionale della Trinità, chiamati anche ‘unitariani’, ‘unitari’ e ‘socianiani’, dal nome di Fausto Sozzini. Per Riforma radicale intendiamo i movimenti che, mentre si afferma la Riforma magisteriale, propongono diverse dottrine per ‘restaurare’ il Cristianesimo delle origini. Il nome ‘radicale’ deve il suo fortunato utilizzo a G. H. Williams, diventando anche il titolo della sua opera sopracitata *The Radical Reformation*. Vd. le annotazioni sul termine di Riforma radicale di M. Biagioni, L. Felici, *La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, op. cit., pp. v-viii; L. Felici, *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, op. cit., pp. 117-118.

<sup>437</sup> Vd. D. Cantimori, *Eretici Italiani del Cinquecento*, op. cit.

<sup>438</sup> Su Alciati vd. D. Caccamo, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611)*, op. cit., pp. 14-15, 23 e *passim*; M. Firpo, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500*, op. cit., p. 10, 16-18, 168-169, 196-199, 260-265; L. Addante, *Giampaolo Alciati della Motta e gli eretici piemontesi nell'Europa del Cinquecento*, Torino, Aragno 2013. Su Gentile vd. D. Caccamo, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611)*, op. cit., pp. 14-15, 22-23 e *passim*; M. Firpo, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500*, op. cit., pp. 16-24, 196-197 n. 24, 257-259, 261-262; L. Addante, *Valentino Gentile e il dissenso religioso nel Cinquecento. Dalla Riforma italiana al radicalismo europeo*, Pisa, Edizioni della Normale 2014. Su Ochino vd. R. Bainton, *Bernardino Ochino, esule e riformatore senese del Cinquecento 1487-1563*, Firenze, Sansoni 1940; D. Caccamo, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611)*, op. cit., pp. 13, 18-20, 25-26, 47-48 e *passim*; M. Firpo, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500*, op. cit., pp. 192-195; 208-214.

movimenti antitrinitari polacchi<sup>439</sup>. Tra questi troviamo l'ex benedettino Francesco Negri (1500-1563), il quale si trasferisce in Polonia nel 1562, e il bolognese Giambattista Bovio, che dopo esser stato allontanato da Lione e da Chiavenna, è a Cracovia nel 1582<sup>440</sup>. Entrambi hanno modo di confrontarsi con le idee antitrinitarie difese in suolo polacco e con le personalità più radicali. Essi rappresentano solamente due esempi dell'ondata di esuli italiani che hanno stretto vivacissime relazioni intellettuali con la tradizione antitrinitaria polacca.

Nei territori della Polonia e della Lituania i fermenti teologici interni vivono delle fasi di assestamento e revisione continui durante tutto il XVI secolo. Le discussioni che agitano le comunità spaziano dalla giustificazione del battesimo all'adorazione del Cristo, dalla polemica sul rapporto tra Bibbia ebraica e Nuovo Testamento al dibattito sul collegamento tra potere secolare e religioso. È ormai noto come l'esempio dell'Umanesimo porta la filologia biblica e lo studio delle fonti su un nuovo piano privilegiato. L'eredità ricevuta dal rinnovato interesse per il ristabilimento del testo biblico originale porta la discussione sui testi normativi a un incessante movimento, fatto di scontri, conflitti e revisioni e dove tutte le parti coinvolte pretendono di disporre della integra genuinità del messaggio biblico. Gli antitrinitari in terra polacca giungono a una sistemazione della dottrina, e sostanzialmente condividono alcune idee fondamentali come, per esempio, il radicalismo dottrinale ed esegetico che porta alla negazione della divinità di Gesù. Nella cosiddetta *Ecclesia Minor Fratrum Polonorum* queste idee si trasformano nelle dottrine fondanti dei gruppi antitrinitari che vi aderiscono cercando una dimensione religiosa indipendente. La sua fondazione risale al 1565, in seguito alla rottura con l'*Ecclesia Major*, ossia con la Chiesa calvinista polacca, anche grazie all'influsso dottrinale degli esuli italiani Giorgio Biandrata (1516-1588) e Lelio Sozzini (1525-1562). L'*Ecclesia Minor* deve alle riflessioni e alle elaborazioni dottrinali del nipote di quest'ultimo, Fausto Sozzini (1539-1604), buona parte del suo ordinamento teologico, anche se egli non fece formalmente parte di questa istituzione per alcune sue idee contrastanti<sup>441</sup>. I primi sinodi polarizzano le loro

---

<sup>439</sup> Sul movimento antitrinitario nei Grigioni e sui suoi protagonisti vd. D. Cantomori, *Eretici Italiani del Cinquecento*, op. cit., pp. 280-331.

<sup>440</sup> Vd. M. Firpo, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500*, op. cit., pp. 8-11.

<sup>441</sup> Per una panoramica sui primi problemi e le discussioni interne all'*Ecclesia Minor* vd. M. Firpo, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500*, op. cit., pp. 25-31. Su Lelio Sozzini vd. D. Cantomori, *Eretici Italiani del Cinquecento*, op. cit., pp. 135-156, 176-183; su Fausto Sozzini *Ibidem*, pp. 336-360, 400-417.

discussioni, oltre che sulla polemica cristologica, sulle questioni battesimali. Sarà Marcin Czechowic (c. 1532-1613), a partire dagli anni settanta del secolo, a guidare l'*Ecclesia Minor* verso un più organico assestamento delle concezioni nodali, che ha nel primo catechismo ufficiale del 1574 una sua iniziale sistemazione. I principi dottrinali del *Catechesis et confessio fidei coetus per Poloniam congregati*, che riaffermano la totale umanità di Cristo, non vengono accettati da alcuni gruppi di Diteisti, i quali rifiutano la negazione della divinità di Gesù<sup>442</sup>. La controversia sull'adorazione e sulla considerazione divina o umana di Gesù apre la riflessione sulla validità e sull'interpretazione del Nuovo Testamento. Questo porta, in alcuni casi, all'estrema conseguenza della negazione stessa del Cristianesimo e alla valorizzazione del cosiddetto legalismo veterotestamentario, come dimostra l'esperienza di Daniel Bieliński<sup>443</sup>. Egli, alla fine degli anni sessanta del Cinquecento, diffonde una sorta di catalogo commentato contenente ben centotrentanove contraddizioni che si possono trovare confrontando il Nuovo Testamento e la Bibbia ebraica, le quali vengono considerate insuperabili. A causa delle sue dottrine giudaizzanti, Bieliński è apostrofato dal suo importante contemporaneo Simon Budny con l'appellativo spregiativo di 'ebreo incirconciso'<sup>444</sup>. Il tentativo di mettere ordine e riaffermare i principi base dell'*Ecclesia Minor* viene intrapreso dallo stesso Marcin Czechowic nel 1575 con un'opera che è ricordata come la sua principale dissertazione teorica: *Rozmowy chrystyjanskie* (Dialoghi cristiani), pubblicata a Raków. Qui, oltre alla discussione sui problemi sociali e alla condanna del non adorantismo, si dichiara l'assoluto slegamento dei *Fratres Poloni* dalla legge Mosaica, con conseguente polemica contro gli Ebrei<sup>445</sup>. Due anni più tardi, Czechowic appronta la traduzione polacca del Nuovo Testamento, la quale rappresenta la quintessenza dell'unitarismo polacco<sup>446</sup>. Un'altra opera attribuita a Czechowic porta il titolo di *Tzrech dni rozmowa* (Conferenza di tre giorni) e tratta questioni riguardanti il pedobattesimo e la credenza trinitaria, contro cui l'autore si pronunciava a perentorio

---

<sup>442</sup> Vd. M. Firpo, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500*, op. cit., pp. 31-34.

<sup>443</sup> Sul contributo di D. Bieliński vd. M. Firpo, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500*, op. cit, pp. 43-45, 106-107. Le date di nascita e morte non sono conosciute, ma sappiamo che partecipa al sinodo di Skrzynna nel 1567, come riporta R. Wallace, *Antitrinitarian biography: or Sketches of the lives and writings of distinguished antitrinitarians*, vol II, London, E.T. Whitfield 1850, p. 239.

<sup>444</sup> Vd. M. Firpo, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500*, op. cit, pp. 107-108.

<sup>445</sup> *Ibidem*, pp. 44-45.

<sup>446</sup> *Ibidem*, p. 103 e nota 308.

sfavore<sup>447</sup>. L'opera, risalente probabilmente al 1564/5, è andata perduta, ma grazie alle citazioni fatte da altri autori è possibile ricavare qualche informazione sul suo contenuto<sup>448</sup>.

Questi brevi accenni possono aiutare la comprensione delle alternative concezioni religiose interne ai gruppi antitrinitari. Le diverse esigenze dottrinali e teologiche portarono a insanabili separazioni, che nel corso dei decenni si cristallizzano in altrettante visioni radicali. La revisione dei fondamenti del Cristianesimo, le rifiniture della dottrina antitrinitaria e l'argomentazione sulla validità della Torah accendono i toni della discussione anche nel Granducato lituano. Qui, a capo delle riflessioni unitariane troviamo Simon Budny (c. 1530-1593)<sup>449</sup>, il quale non nasconde il suo interesse per il confronto con l'Ebraismo, suffragato anche dalla sua edizione in polacco del *Dialogo con Trifone ebreo* di Giustino, pubblicato a Nieswiez nel 1564<sup>450</sup>. La classe nobiliare lituana ricopre un ruolo di prim'ordine nell'appoggio e nella promozione delle idee antitrinitarie. Il sostegno si concretizza nella possibilità di disporre di una stamperia per diffondere gli scritti e le opere dei principali leader antitrinitari<sup>451</sup>. Budny può ben presto trarre giovamento da queste elargizioni e, negli anni compresi tra 1572 e il 1574, stampa la sua traduzione dell'intera Bibbia in lingua

---

<sup>447</sup> Alcune informazioni a riguardo si possono trovare in G. H. Williams, *The Radical Reformation*, op. cit., pp. 650-652; J. Rosenthal, "Marcin Czechowic and Jacob of Belzyce: Arian-Jewish Encounters in 16th Century Poland", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 34/(1966), pp. 77-97, soprattutto p. 93; M. Firpo, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500*, op. cit., pp. 97-98.

<sup>448</sup> Vd. il tentativo di ricostruzione basato sulle menzioni nel *Sefer Hizzuq Emunah* di R. Dán, "Isaac Troki and his 'Antitrinitarians' Sources, in R. Dán (ed.), *Occident and Orient: A Tribute to the Memory of Alexander Scheiber*, Leiden, Brill 1988, 69-82, ma in particolare pp. 73-74. Per una sintetica panoramica sul ruolo di Czechowic nelle correnti antitrinitarie polacche vd. M. Biagioni, L. Felici, *La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, op. cit., pp. 131-132.

<sup>449</sup> Su Budny vd. M. Firpo, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500*, op. cit., pp. 118-185 (in riguardo soprattutto alla controversia con il teologo svizzero Iosias Simler); vd. anche il più recente lavoro di S. Fleischmann, *Szymon Budny: ein theologisches Portrait des polnisch-weissrussischen Humanisten und Unitariers (ca. 1530-1593)*, Köln, Böhlau 2006.

<sup>450</sup> Vd. M. Firpo, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500*, op. cit., p. 101. L'edizione di Porfirio è stata preparata con l'antitrinitario polacco Wawrzyniec Krzyszkowski (? - c. 1573). Vd. l'introduzione alla ristampa della Bibbia di S. Budny composta da D. Frick e contenente un'interessante saggio biografico di Budny in D. Frick *Biblia. To jest Księgi Starego I Nowego Przymierza / in der Übersetzung des Simon Budny*, Paderborn, F. Schoeningh 1994, pp. 309-349, ma soprattutto pp. 309-311.

<sup>451</sup> Sulla politica di protezione nobiliare a favore degli 'eretici' vd. l'esempio del principe Radzill in M. Firpo, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500*, op. cit., pp. 96-98, 103.

polacca. L'edizione del Nuovo Testamento del 1574 provoca una forte reazione sia da parte degli antitrinitari sia da parte cattolica<sup>452</sup>. La pubblicazione della Bibbia di Budny rende fruibile la sua esegesi teologica radicale sul problema tanto discusso dell'adorazione di Cristo, creduta incompatibile con le dottrine centrali della corrente unitariana<sup>453</sup>. L'estremizzazione di questa riflessione porta Budny vicino alle dottrine del Giosefismo, affermando la totale filiazione umana di Gesù<sup>454</sup>. La svalutazione della rivelazione evangelica rappresenta il necessario passo successivo, e questo lo porta a scontrarsi con la *Ecclesia Minor* polacca e quindi con Czechowic. Il tema del superamento delle leggi mosaiche a favore dell'importanza del messaggio evangelico rappresenta l'argomentazione dibattuta tra i due leader<sup>455</sup>. Mentre Budny rivaluta fortemente l'insegnamento veterotestamentario, decretando la sua invariata validità, Czechowic riduce al minimo il suo valore a favore del secondo patto che sarebbe stato sancito con il Nuovo Testamento. L'opera più importante di Budny, in cui condensa il suo punto di vista dottrinale e una risposta definitiva alle accuse sollevategli dall'*Ecclesia Minor*, è *O przedniejszych wiary chrystyjańskiej* (Sui più importanti articoli della fede cristiana), pubblicata nel 1576 a Losk. Qui troviamo la sua riflessione sul rapporto tra i due Testamenti e la sua difesa per quanti lo avevano definito 'giudeo e peggiore dei giudei'<sup>456</sup>.

Le spaccature, le polemiche e le proposte di soluzione che hanno caratterizzato il clima di questi territori ci mostrano il fermento incessante che queste teorie producevano. Il vigore degli interventi è un sintomatico avviso della fecondità intellettuale che su questi territori nutriva gli esponenti nel corso della parcellizzazione della credenza unitariana o antitrinitaria. Tra le personalità di rilievo che partecipano allo sviluppo dell'unitarianesimo in Europa centrale bisogna nominare l'esule italiano Niccolò Paruta (c. 1530-1581)<sup>457</sup>.

---

<sup>452</sup> Vd. l'introduzione alla ristampa della Bibbia di S. Budny composta da D. Frick in *Biblia. To jest Ksiegi Starego I Nowego Przymierza*, op. cit., pp. 311-312.

<sup>453</sup> Vd. D. A. Frick, *Polish Sacred Philology in the Reformation and the Counter-Reformation*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press 1989, pp. 81-115.

<sup>454</sup> Vd. M. Firpo, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500*, op. cit., pp. 106-107.

<sup>455</sup> Sulla distanza tra Budny e Czechowic vd. *Ibidem*, pp. 107-108; L. Felici, *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, op. cit., pp. 143-144.

<sup>456</sup> Vd. M. Firpo, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500*, op. cit., p. 108.

<sup>457</sup> Su Paruta in Polonia, oltre al lavoro di M. Firpo riportato nella nota precedente, vd. D. Caccamo, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611)*, op. cit., pp. 34-36, 47-49, 207-209, 213-214 e *passim*.

Fuggito dai natii ambienti veneziani, egli migra a Ginevra, Austerlich e Cracovia, per poi giungere in Transilvania. È probabile che egli sia stato un protagonista di quel processo inaugurato dall'esegesi cristologica di Sozzini, che si può riscontrare nel suo principale scritto, ossia l'opera conosciuta sotto il nome di *De uno vero Deo Iehova disputationes* e pubblicata a cura del già nominato Budny a Losk<sup>458</sup>. La diffusione a stampa di questa opera è da far risalire all'inizio del 1575, ma la data di composizione potrebbe avvicinarsi agli anni sessanta dello stesso secolo<sup>459</sup>. Le *Disputationes* contengono undici tesi riguardanti l'asserzione dell'assoluta e indivisibile unità di Dio, corredati anche da un'analisi scritturale basata sul testo ebraico della Bibbia.

Le opere di Czechowic, Budny e Paruta saranno messe a frutto da Yişhaq ben Avraham Troqi nel *Sefer Hizzuq Emunah*<sup>460</sup>. La produzione letteraria di questi autori antitrinitari funge spesso da valido aiuto per il dispiegamento delle sue argomentazione polemiche, soprattutto in riguardo alla critica della credenza nella pluralità di Dio. Non mancano parole di disapprovazione, ma in linea generale il riconoscimento della divisione interna al Cristianesimo, avvalorata in maniera caratteristica da queste opere, fa buon gioco al proposito di Yişhaq ben Avraham, contraddistinto da una severa accentuazione della mancata unità dottrinale cristiana.

## 1.5. La comunità ebraica

Una riflessione separata meritano gli Ebrei stanziati nei territori della Confederazione. Ci si limiterà a esporre alcuni caratteri generali utili al nostro proposito, anche se l'argomento, a causa dell'importanza che riveste nella storia degli Ebrei europei,

---

<sup>458</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 186-271 e pp. 329-360. Firpo, sulla base dell'unica versione disponibile delle *Disputationes*, ha commentato e reso disponibile il testo completo. Cfr. anche V. Marchetti, "Ricostruzione delle tesi antitrinitarie di Niccolo Paruta", in *Movimenti ereticali in Italia e in Polonia nei secoli XVI-XVII*, op. cit., pp. 211-268. Vd. anche D. Caccamo, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611)*, op. cit., pp. 47-49, in particolare p. 48 in cui si parla evidentemente di Yişhaq ben Avraham Troqi, anche se non è esplicitato. D. Caccamo scrive che un 'dotto caraita di Lituania citava con rispetto Paruta'.

<sup>459</sup> M. Firpo, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500*, op. cit., pp. 189-190.

<sup>460</sup> Vd. Parte terza, capitolo 2: *Le fonti del Sefer Hizzuq Emunah*.

andrebbe affrontato con una trattazione approfondita e consistente, che qui non è possibile. Gli Ebrei polacchi e lituani rappresentano una delle più importanti, se non la più importante, comunità ebraica esistente nel XVI secolo<sup>461</sup>. Sono le numerose ondate di migrazione, dovute alle espulsioni dai paesi dell'Europa occidentale e dalle tensioni esistenti nelle terre orientali, a trasformare quest'area in un importante centro culturale ebraico, soprattutto per gli ebrei ashkenaziti<sup>462</sup>. Queste migrazioni provengono, da una parte, dai territori bizantini e musulmani, dall'altra e in maggior numero, da quelli tedeschi, oltre che dalla Spagna, dal Portogallo e dall'Italia. Nel corso del XVI secolo, da quando agli Ebrei non era più concesso risiedere nei territori della Boemia come della Moravia, e con la divisione definitiva dell'Ungheria, essi cercano di stanziarsi in territori meno ostili, trovando nelle terre polacco-lituaniche una condizione favorevole e relativamente accogliente. Le espulsioni dalla penisola iberica, nel 1492-1498, e quelle dall'Italia meridionale, iniziate nello stesso periodo e protrattesi per diversi anni, danno inoltre avvio a un lungo flusso di migrazione degli Ebrei sefarditi e italiani verso le città polacco-lituaniche<sup>463</sup>. Come abbiamo visto precedentemente, la confessione predominante è quella cristiano-cattolica. La Chiesa romana rappresenta la fede di una grande parte della popolazione ed è stata introdotta definitivamente dall'unione personale del 1385-6: il Granduca lituano Jogaila (c. 1351-1434) sposa la Regina cattolica

---

<sup>461</sup> S. W. Baron sostiene che “by the end of the sixteenth century, the dual Commonwealth of Poland-Lithuania achieved the hegemony of all Ashkenazic, in fact, of all world Jewry”, vd. S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. XVI, New York-London, Columbia University Press 1976, p. 3. Per la seguente trattazione si seguirà soprattutto questo studio. Lo storico Baron dedica il sedicesimo volume della sua magistrale opera interamente alla storia degli Ebrei nei territori polacco-lituani. Vd. anche J. Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, op. cit., 1961, pp. 131-142.

<sup>462</sup> Per una panoramica su alcuni aspetti particolari dello sviluppo della comunità ebraica polacca, dai primi insediamenti al XX secolo, vd. i saggi contenuti in C. Abramsky, M. Jachimczyk, A. Polonsky (eds.), *The Jews in Poland*, Oxford, Basil Blackwell 1986; vd. anche: D. Tollet, *Histoire des juifs en Pologne du XVIe siècle à nos jours*, Paris, Presses universitaires de France 1992; *Id.*, *Être juif en Pologne. Mille ans d'histoire: du Moyen Âge à 1939*, Paris, Albin Michel 2010; A. Polonsky, *The Jews in Poland and Russia*. Vol. 1: 1350-1881, Oxford, Littman Library of Jewish Civilization 2010. Vd. anche il classico lavoro di S. Dubnow, *History of the Jews in Russia and Poland from the Earliest Times until the Present Day*, vol. I, Philadelphia, Jewish Publication Society 1920. Per i primi insediamenti nei territori della Lituania e gli sviluppi successivi vd. M. Greenbaum, *The Jews of Lithuania: a history of a remarkable community, 1316-1945*, Jerusalem, Gefen Publishing House 1995.

<sup>463</sup> Vd. S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. XVI, op. cit., pp. 4-9.

di Polonia Jadwiga (1373/4-1399) e ne abbraccia la fede diventando Re polacco con il nome di Ladislao II<sup>464</sup>. Da questo momento inizia quel processo culturale e politico che la storiografia contemporanea descrive come la ‘polonizzazione’ della Lituania<sup>465</sup>. L’antico astio della Chiesa espleta la sua contrarietà in riguardo all’insediamento ebraico nel territorio prodigandosi per ridimensionarne la portata. La Chiesa polacca, infatti, prova ad attuare delle politiche per mantenere un controllo sui nuovi stanziamenti e ridurre la possibilità di crescita. A fermare l’impeto cattolico ci pensa il potere regale, che vede in queste ondate di migrazione una fonte considerevole di profitti economici. Un riscontro dell’atteggiamento sfavorevole del Clero trova spazio nelle decisioni del sinodo ecclesiastico di Piotrków del 1542, in cui si richiede esplicitamente al Re Sigismondo I (1506-1548) un controllo e un arresto dello stanziamento delle comunità ebraiche nei territori. Alcune di queste pretese richiedono al Re di ordinare la distruzione delle nuove sinagoghe, l’assoluto divieto per la costruzione di nuove e la concessione della sola riparazione delle esistenti. Il testo dell’assemblea aggiunge che, nonostante gli Ebrei siano ‘tollerati dalla Chiesa in memoria della Passione del nostro Salvatore’, il loro numero deve rimanere controllato<sup>466</sup>. A dispetto di questi ostacoli, che non ottengono i risultati sperati, gli Ebrei riescono a insediarsi stabilmente, anche grazie all’avanzata della Riforma che inizialmente riveste maggior spazio nelle preoccupazioni della Chiesa territoriale<sup>467</sup>. Inoltre, sono gli anni in cui la Chiesa è impegnata nelle preparazioni e poi nelle celebrazioni del Concilio di Trento (1545-1563). La situazione cambia e diventa più complessa proprio con l’attuazione del programma di rinnovamento e riorganizzazione della Chiesa, scaturito dai dettami conciliari. La Controriforma, con la salita al trono di Sigismondo III (1587-1632), attua le sue disposizioni strategiche e inasprisce le regole inerenti alle comunità ebraiche. La Chiesa può esercitare la sua influenza antiebraica producendo maggiore effetto. A partire dal sinodo di Gniezno del 1589, la Chiesa territoriale chiede in maniera più determinata e vigorosa che si vietino le

---

<sup>464</sup> Vd. N. Davies, *God’s Playground*, vol. I, op. cit., pp. 115-155.

<sup>465</sup> Vd. *Ibidem*, p. 117; M. Greenbaum, *The Jews of Lithuania*, op. cit., p. 6.

<sup>466</sup> Vd. S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. XVI, op. cit., p. 9.

<sup>467</sup> Per uno studio interessante sulla posizione della Chiesa nei confronti degli Ebrei polacchi e il loro ruolo politico-sociale vd. M. Teter, *Jews and Heretics in Catholic Poland*, New York, Cambridge University Press 2005. La trattazione è interessante anche per l’analisi riservata al tema del trionfo della Controriforma in Polonia (in particolare pp. 142-145), che la studiosa sostiene essere più modesto di quello che gli storici hanno finora sostenuto.

costruzioni delle sinagoghe ebraiche. Gli effetti dell'influenza ecclesiastica sul potere regale arrivano con le disposizioni finali del decreto del 1638, durante il regno di Ladislao IV (1632-1648), con il quale si proibisce definitivamente la costruzione delle sinagoghe<sup>468</sup>. Una forte opposizione all'insediamento ebraico è portata avanti anche da alcuni cittadini, in particolare da coloro che scorgono nei mercanti e negli artigiani ebrei dei temibili rivali nei loro commerci. La conseguenza di questo atteggiamento avverso crea una mutua diffidenza tale da sfociare nella creazione di quartieri separati nei territori polacchi<sup>469</sup>. Segnali di intolleranza si manifestano anche nella stessa comunità ebraica, ossia tra gli Ebrei stanziati precedentemente e i nuovi arrivati. L'acme di questo atteggiamento ostile si manifesta nel 1595, quando il decreto della comunità ebraica di Cracovia impone alcune clausole tese a limitare l'insediamento di nuove comunità provenienti sia da altri stanziamenti polacchi vicini sia da fuori confine. La comunità ebraica della Lituania, nel 1623, arriva alle stesse condizioni, esercitando un controllo capillare per ostacolare gli insediamenti non precedentemente autorizzati<sup>470</sup>. Nonostante queste difficoltà, gli Ebrei dei territori della Polonia e della Lituania riescono a guadagnarsi diversi privilegi e diritti. Ciò accade soprattutto grazie al favore del potere regale e, in misura minore, della nobiltà e dei potenti proprietari terrieri<sup>471</sup>. I privilegi riguardano l'ordinamento legislativo sui rapporti tra gli Ebrei e il resto della popolazione, sui commerci, sui diritti di residenza, sulle possibilità di edificare luoghi di culto e cimiteri. Alcuni privilegi, inoltre, sono riservati a specifiche comunità o addirittura a singoli individui. La promulgazione di queste concessioni sono il frutto delle azioni intraprese dal Re e dalla *szlachta*, a seconda di dove risiedono gli Ebrei in questione, ossia se in un territorio sotto il controllo nobiliare o regale<sup>472</sup>.

Per quanto riguarda gli ordinamenti legislativi e amministrativi bisogna fare un passo indietro e nominare la regolamentazione presente alla base della comunità ebraica polacca e

---

<sup>468</sup> Vd. S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. XVI, op. cit., p. 10.

<sup>469</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 10-11.

<sup>470</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 11-12.

<sup>471</sup> Per una panoramica sui privilegi riservati agli Ebrei vd J. Goldberg, *Jewish Privileges in the Polish Commonwealth. Charters of Rights Granted to Jewish Communities in Poland-Lithuania in the Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities 1985. Il testo presenta una raccolta di testi riguardanti sessantatré vantaggi riservati agli Ebrei polacco-lituani. I testi sono in latino e in polacco, corredati da un'introduzione in lingua inglese.

<sup>472</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 8-11.

lituana, promossa già a partire dal XIII secolo: lo statuto emanato dal Duca polacco Boleslao il Pio di Kalisz (1224/7-1279) nel 1264. Le disposizioni contenute nello statuto concedono agli ebrei alcuni diritti per lo sviluppo economico e sociale: oltre alla gestione autonoma dei terreni e alla possibilità di venderne i prodotti, gli Ebrei possono raccogliersi in comunità relativamente autonome. Successivamente, Casimiro III Piast, detto il Grande (1310-1370), lo utilizza come punto di partenza per i diversi atti costitutivi relativi agli ebrei polacchi a partire dal 1334, mentre il Granduca Vitoldo (1352-1430) emana un documento simile nei contenuti per gli Ebrei lituani nel 1388<sup>473</sup>. Anche quest'ultimo riguarda sia i diritti legali sia le attività commerciali della comunità ebraica e infatti garantisce l'autonomia e permette una distinta organizzazione comunitaria altresì in Lituania. A questo punto è necessario introdurre le differenze che esistono tra la situazione delle comunità polacche e quelle lituane. Gli Ebrei lituani godono di una condizione più vantaggiosa rispetto a coloro che vivevano nei territori limitrofi della Polonia. Il documento del 1388 li esonera dal pagamento delle tasse sulle sinagoghe e sui cimiteri, e concede il privilegio di commerciare liberamente ed estendere i loro possedimenti. Per tutelare ulteriormente gli affari ebraici, l'atto costitutivo impone il pagamento raddoppiato del debito a favore di un prestatore ebreo nel caso in cui il creditore cristiano ritardi nel versare la somma pattuita. Inoltre, gli ebrei sono dispensati dalla giurisdizione e dall'autorità della Chiesa, essendo sottoposti alla protezione diretta del Granduca e dei successivi regnanti. Non di poco conto è il modello giudiziario. Infatti, gli Ebrei lituani sono tutelati dalle incriminazioni faziose e dalle accuse: la testimonianza di un Cristiano contro un Ebreo doveva essere corroborata anche dalla

---

<sup>473</sup> Vd. S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. IX, New York-London, Columbia University Press 1965, p. 150; M. Greenbaum, *The Jews of Lithuania*, op. cit., p. 8. Una traduzione in lingua inglese della Carta legislativa del 1389 si trova in D. Katz, *Lithuanian Jewish Culture*, Budapest, Central European University Press 2010, pp. 21-22. Esistono alcune copie cinquecentesche e seicentesche conservate in lingua bielorusa, latina e polacca in D. Katz, *Lithuanian Jewish Culture*, op. cit, p. 23. I destinatari dei privilegi dell'atto costitutivo di Vitoldo del 1388 sono stati per anni protagonisti di un continuo dibattito sulla possibilità di essere riservati ai soli Caraiti o ai soli Rabbaniti, o a entrambi. Vd. al riguardo il lavoro preciso e utilissimo di M. Kizilov, "The Arrival of the Karaites (Karaims) to Poland and Lithuania: A Survey of Sources and Critical Analysis of Existing Theories", *Archivum Eurasiae Medii Aevi* 12/(2003/2004), pp. 29-45. Cfr. anche R. Witkowski, "Some remarks on the history of the Karaites in Grand Duchy of Lithuania in the 15th century", *Karaite Archives* 1/(2013), pp. 211-241 e in particolare pp. 214-217.

testimonianza ebraica<sup>474</sup>. Se si pensa alle diverse accuse di omicidio rituale, avvelenamento dei pozzi, profanazione delle ostie, così come alle altre ingiurie antiebraiche a cui gli Ebrei sono abituati da secoli e che troviamo ripetute anche in questi territori, questa possibilità sembra portare con sé un grado di miglioramento delle condizioni non indifferente<sup>475</sup>. È grazie a tutte queste leggi e concessioni che gli Ebrei lituani raggiungono un grado di prosperità e autonomia sconosciuto ai loro correligionari polacchi: le comunità di Brest, Grodno, Trakai, Lutsk e Minsk crescono molto rapidamente. Gli stessi diritti sono riconfermati nel 1453 dal figlio di Jogaila, ossia dal Re polacco e Granduca lituano Casimiro IV Jagellone (1427-1492). Inoltre, nel 1441 egli garantisce alla comunità di Trakai lo ‘Statuto di Magdeburgo’, le quali disposizioni assicurano una serie di privilegi che garantirono l’amministrazione indipendente delle comunità, e soprattutto pongono gli Ebrei in uno *status* simile a quello degli altri residenti<sup>476</sup>.

Sul finire del XV secolo le cose cambiano e, sotto la pressione della Chiesa polacca, la politica nei confronti degli Ebrei lituani sembra destinata a irrigidirsi. L’arcivescovo di Cracovia, il Cardinale Zbignyev Oleshnitzki, denuncia come inappropriato l’atteggiamento positivo delle disposizioni reali nei confronti degli Ebrei. Il legato papale, Giovanni da Capestrano (1386-1456), arrivato in Polonia dalla Germania in quegli anni, rappresenta il culmine di un sentimento antiebraico cattolico<sup>477</sup>, che sfocia nell’accusa di aver causato le

---

<sup>474</sup> Vd. M. Greenbaum, *The Jews of Lithuania*, op. cit., *a history of a remarkable community, 1316-1945*, Jerusalem, Gefen Publishing House 1995, pp. 8-9.

<sup>475</sup> Per alcuni esempi in questi territori vd. D. Tollet, *Accuser pour convertir. Du bon usage de l'accusation de crime rituel dans la Pologne catholique à l'époque moderne*, Paris, Presses Universitaires de France 2000; vd. anche J. Verbickiene, “Blood libel in multi-confessional society: case of Grand Duchy of Lithuania”, *East European Jewish Affairs* 38/(2008), pp. 201-209.

<sup>476</sup> J. Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature. Karaitica*, Vol. II, Philadelphia, Jewish Publication Society 1935, p. 561.

<sup>477</sup> S. Dubnow, *The Jews in Russia and Poland. From the earliest times until the present day*, Philadelphia, The Jewish publication society of America 1916, pp. 62-63. Per ulteriori informazioni sulla sua lotta intrapresa contro gli Ebrei da Giovanni da Capestrano vd. R. Kampling, “John of Capistrano”, in R. S. Levy (ed.), *Antisemitism: A Historical Encyclopedia of Prejudice and Persecution*, Volume 1, Santa Barbara, ABC-CLIO 2005, pp. 96-97. Sull’attività di predicatore, vd. anche: O. S. Gecser, “Preaching and Publicness: St John of Capestrano and the Making of his Charisma North of the Alps”, in K. L. Jansen, M. Rubin (eds.), *Charisma and Religious Authority. Jewish, Christian, and Muslim Preaching, 1200-1500*, Turnhout, Brepols 2010, pp. 145-159.

epidemie che affliggono il paese e le sconfitte belliche subite dalla Lituania<sup>478</sup>. Nonostante la riconferma dello statuto emanato dal Granduca Vitoldo, Casimiro IV Jagellone non riesce a reggere l'avversione ecclesiasitica. Infatti, la tendenza anti-ebraica del potere cattolico porta Casimiro IV a nullificare i privilegi e i diritti concessi agli Ebrei, firmando lo Statuto di Nieszawa<sup>479</sup>. L'effetto rimane però blando: Il Re concede da subito agli Ebrei di coltivare le terre e di commerciare liberamente dentro e fuori i confini della Lituania, riconfermando così di fatto i privilegi concessi dai suoi predecessori<sup>480</sup>. Sarà il successore al trono polacco-lituano di Casimiro IV Jagellone a stravolgere in maniera decisiva l'atteggiamento favorevole che i granduchi lituani hanno intrattenuto nei confronti degli Ebrei per generazioni. Alessandro Jagellone (1461-1506) promulga un decreto di espulsione nel 1495, il quale è in linea con il trattamento riservato agli Ebrei nel resto d'Europa<sup>481</sup>. Infatti, tutti gli Ebrei residenti in Lituania avrebbero dovuto lasciare il paese, con l'eccezione di quelli disposti a convertirsi al Cristianesimo<sup>482</sup>. Solamente nel 1503, dopo l'ascesa al trono polacco (1501) da parte di Alessandro Jagellone, è concesso loro di tornare e di riacquisire le loro case e le terre - ormai occupate dai nobili - le sinagoghe e i cimiteri, nonché di riscuotere vecchi crediti<sup>483</sup>. La situazione per gli Ebrei sembra riacquisire condizioni migliori con il regnante Sigismondo I Jagellone (1467-1548), che sostiene la comunità ebraica garantendo la possibilità di eleggere autonomamente il rabbino provinciale e altre figure di comando laiche a partire dal 1527<sup>484</sup>.

Intanto, come abbiamo già ricordato all'inizio del paragrafo, le ondate migratorie provenienti dal resto d'Europa si dirigono verso questi territori e non accennano ad arrestarsi durante tutto il secolo. Il grande flusso migratorio suscita del malcontento generale, soprattutto per la competizione economica derivante. Per esempio, i cittadini di Vilna, la quale verrà ricordata per come la 'Gerusalemme della Lituania', sono spaventati proprio dalla competizione economica e chiedono a Sigismondo I uno speciale atto costitutivo anti-

---

<sup>478</sup> Vd. *Jew. Enc.*, vol. 3, op. cit., p. 554.

<sup>479</sup> Vd. M. Greenbaum, *The Jews of Lithuania*, op. cit., pp. 10.

<sup>480</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 10-11.

<sup>481</sup> Ci riferiamo, per esempio, ai ben noti decreti di espulsione della Spagna 1492 e del Portogallo 1495.

<sup>482</sup> Vd. J. Mann, *Texts and Studies*, op. cit., p. 563; Greenbaum, *The Jews of Lithuania*, op. cit., p. 14.

<sup>483</sup> Vd. *Ibidem*, p. 14.

<sup>484</sup> Vd. S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. XVI, op. cit., p. 27.

ebraico che arriva nel 1528: il *privilegium de non tolerandis Judaeis*, il quale proibisce agli Ebrei il commercio, gli affari e la residenza nella città di Vilna<sup>485</sup>. Lo stesso regolamento viene emesso un anno prima a favore dei cittadini di Varsavia e riconfermato dai successori al trono di Sigismondo I<sup>486</sup>. Nel 1533 Sigismondo I Jagellone, consapevole delle ricadute economiche positive collegate alla presenza degli Ebrei, prospetta la necessità di instaurare un rapporto stabile con gli Ebrei e concede loro il permesso di istituire un tribunale ebraico valido per entrambe le comunità. I primi sforzi congiunti da parte delle comunità polacco-lituaniane sono infine coronati dalla possibilità di creare due grandi consigli ebraici distinti<sup>487</sup>. Inoltre, nonostante l'avversione della Chiesa, Sigismondo I permette la costruzione di una seconda sinagoga a Cracovia nel 1537<sup>488</sup>. Il regnante ha però due temibili avversari su questo fronte: la Chiesa e il *Sejm*. Quest'ultimo, nel 1538, sotto l'influenza di una Chiesa locale preoccupata della parcellizzazione confessionale e di una nobiltà sempre più ostile, cerca di negare diversi privilegi riservati precedentemente agli Ebrei del Regno, restringendone le possibilità commerciali e chiedendo un abbigliamento che permettesse il riconoscimento degli Ebrei nei territori della Lituania<sup>489</sup>. Al nome del successore di Sigismondo I, ossia a Sigismondo II Augusto Jagellone (1520-1572) è legato l'atto dell'Unione di Lublino (1569), che ufficializza la precedente unione personale tra la Polonia e la Lituania. Da quell'anno, fino al 1795, si inaugura lo stato sovrano dei due territori che indichiamo con il nome di Confederazione polacco-lituana. Il regno di Sigismondo II rappresenta un periodo prospero e relativamente stabile per gli ebrei polacco-lituaniani. Oltre a rinsaldare e fortificare i rapporti con gli Ebrei sulle basi dell'esistente intesa precedentemente definita dal padre, istituisce anche una riforma economica. Il nuovo programma fiscale, imposto nel 1549, obbliga la comunità ebraica polacca a versare una tassa pro-capite, e nel 1552 impone lo stesso a quella lituana. Gli Ebrei che vivono sotto il controllo dei nobili e della Chiesa sono così legalmente sottoposti alla diretta protezione regale, sfuggendo dalle possibili conseguenze negative a

---

<sup>485</sup> Vd. M. Greenbaum, *The Jews of Lithuania*, op. cit., p. 15; Per un approfondimento sull'importante comunità ebraica di Vilna vd. I. Cohen, *Vilna*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America 1943, in particolare pp. 1-19.

<sup>486</sup> Vd. S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. XVI, op. cit., pp. 13-14.

<sup>487</sup> Vd. *Ibidem*, p. 27

<sup>488</sup> Vd. *Ibidem*, p. 26.

<sup>489</sup> Vd. M. Greenbaum, *The Jews of Lithuania*, op. cit., p. 16

cui la condizione precedente poteva portare<sup>490</sup>. Inoltre, le loro istituzioni comunitarie sono rafforzate direttamente dalle concessioni reali: dal 1551 la comunità ebraica è autorizzata a eleggere liberamente i propri leader e, successivamente, viene concessa la costruzione della prima sinagoga a Vilna nel 1573<sup>491</sup>.

Gli atteggiamenti favorevoli del Re stimolano una crescente animosità nei confronti degli Ebrei e in alcuni territori del regno si propagano sentimenti antiebraici da parte di nobili proprietari terrieri, che assecondano così il vecchio livore della Chiesa. Come abbiamo accennato, il clero cattolico si scaglia con veemenza contro tutte le comunità non cattoliche presenti nella Confederazione, comprendendo in un secondo momento anche quelle ebraiche. Per la Chiesa gli Ebrei non costituiscono una minaccia pari a quella rappresentata dai 'dissidenti' interni al Cristianesimo, ma rappresentano comunque motivo di apprensione. A conferma di ciò, troviamo la vicenda che ha coinvolto anche il nunzio apostolico Luigi Lippomano (1500-1559). Lippomano arriva nei territori polacco-lituani negli anni cinquanta del secolo per tentare di fermare la diffusione della Riforma, dopo aver partecipato ad alcune sedute del lungo Concilio tridentino ancora inconcluso<sup>492</sup>. Tra i suoi obiettivi c'è l'esercizio di un controllo capillare sulla nobiltà, ormai sempre più protesa verso le nuove idee religiose. Nello stesso periodo, contro gli Ebrei si ripresenta la vecchia accusa di omicidio rituale e profanazione delle ostie, sostenuta inoltre dallo stesso nunzio apostolico<sup>493</sup>. La conseguenza di questa accusa arriva con la condanna a morte sul rogo degli Ebrei ritenuti responsabili nella città di Sochaczew nel 1556<sup>494</sup>. Dopo l'accaduto, il regnante prende provvedimenti e cerca di garantire agli Ebrei il riconoscimento dei diritti: Sigismondo II decreta che ogni Ebreo accusato di aver commesso un omicidio a scopo rituale, o di aver rubato le ostie, deve essere portato davanti alla sua corte durante le sessioni del *Sejm*. Inoltre,

---

<sup>490</sup> Vd. S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. XVI, op. cit., p. 30.

<sup>491</sup> Vd. M. Greenbaum, *The Jews of Lithuania*, op. cit., pp. 19-20.

<sup>492</sup> Vd. L. Tacchella, "Paolo IV e la nunziatura in Polonia di Luigi Lippomano Vescovo di Verona (1555-1557)", in M. Fois, V. Monachino, F. Litva, (a cura di), *Dalla Chiesa antica alla Chiesa moderna*, Roma, Università Gregoriana Editrice 1983, pp. 231-260.

<sup>493</sup> Vd. *Ibidem*, p. 252.

<sup>494</sup> Per un approfondimento sulle accuse di omicidio rituale in Polonia e in Lituania vd. D. Tollet, *Accuser pour convertir*, op. cit. In particolare sull'episodio di Sochaczew, vd. pp. 36-38; J. Verbickiene, "Blood libel in multi-confessional society: case of Grand Duchy of Lithuania", *East European Jewish Affairs*, op. cit., pp. 201-209.

nel 1557 dispone che, prima di ogni processo, non è possibile trattenere l'accusato in prigione, ma che deve essere necessariamente affidato alla comunità ebraica di appartenenza. Non dissimile l'accortezza nei territori lituani: Sigismondo II decide di prendere in considerazione solamente le accuse corroborate sia da testimoni cristiani sia da ebrei, come accaduto in una precedente occasione in riguardo a un'accusa di omicidio rituale nei territori lituani nel 1564<sup>495</sup>. È necessario però sottolineare che l'unione di Lublino del 1569 cambia in parte lo *status* degli Ebrei lituani, i quali si devono adeguare alle disposizioni riservate ai correligionari polacchi. Per esempio, non è più permesso loro di indossare il tradizionale abbigliamento, molto simile a quello utilizzato dalla nobiltà<sup>496</sup>. Anche i privilegi riservati ai convertiti cambiano, anche se in maniera non definitiva. Infatti, prima dell'unione di Lublino, gli Ebrei lituani che si votano al Cristianesimo, avevano la possibilità di essere elevati al rango nobiliare una volta ricevuto il battesimo<sup>497</sup>. Dopo due secoli, con Sigismondo II la dinastia regnante dei Jagelloni scompare. Dal sistema ereditario si passa a quello elettivo e la scelta cade su Enrico V di Polonia, che sale al trono nel 1573. Questo regno si protrae un periodo molto limitato poiché Enrico V preferisce il trono francese, reso vacante dall'uscita di scena del fratello e quindi è incoronato con il nome di Enrico III di Valois sul trono francese appena un anno dopo. Nonostante la sua fervente adesione al Cattolicesimo e la sua verosimile partecipazione ai tragici fatti della notte di San Bartolomeo di Parigi (1573)<sup>498</sup>, egli dimostra un atteggiamento liberale nei confronti degli Ebrei e riconferma i precedenti decreti in materia. Il più importante atto reale di Enrico V di Polonia è rappresentato dalla sua sottoscrizione dei *Pacta conventa*, ai quali è incorporato l'atto della Confederazione di Varsavia con cui si garantisce la libertà di espressione religiosa nei territori polacco-lituani, la cosiddetta *Pax dissidentium*<sup>499</sup>. Vale la pena riportare un estratto dell'atto della Confederazione di Varsavia che tratta della libertà religiosa:

---

<sup>495</sup> Vd. S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. XVI, op. cit., p. 33.

<sup>496</sup> Vd. *Ibidem*, p. 31.

<sup>497</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 31-32.

<sup>498</sup> Vd. *Ibidem*, p. 34.

<sup>499</sup> I *Pacta conventa* furono una *condicio sine qua non* affinché l'eletto al trono potesse ricevere l'incarico. Vd. C. Madonia, *Fra l'orso russo e l'aquila prussiana*, op. cit, pp. 17-18.

Turchi, Armeni, Tartari, Greci ed Ebrei non soggiornano solamente in Polonia, ma ci risiedono e si muovono liberamente da un posto all'altro. Essi dovrebbero professare indisturbatamente le loro fedi, godere della loro autonomia e dei benefici, ossia degli stessi diritti di cui godono i cittadini<sup>500</sup>.

Come accennato, i *pacta conventa* sono un complesso di diritti e privilegi acquisiti dalla nobiltà e resi obbligatori per tutti i sovrani eletti. Questi rappresentarono l'apice di questo potere a cui il Re è da qui in poi vincolato. Le prerogative reali sono fortemente indebolite dal potere esercitato dalla nobiltà, la *szlachta*, a tal punto da poter considerare la Confederazione come una *Rzeczpospolita szlachecka*, una repubblica nobiliare<sup>501</sup>. Dopo l'abbandono da parte di Enrico V, sul trono polacco-lituano sale il principe transilvano Stefano I Báthory (1533-1586), il quale riconferma i privilegi e i diritti esistenti riservati agli Ebrei già all'inizio del suo regno nel 1576. La sua politica si dimostra sostanzialmente positiva nei confronti della comunità ebraica. A dimostrazione della sua predisposizione, troviamo il comportamento assunto durante una rivolta avvenuta a scapito degli Ebrei nel 1577. Il moto collettivo cittadino si mobilita nel quartiere ebraico di Poznan e il Re emana prontamente un decreto al fine di tutelare la comunità e far cessare le contestazioni<sup>502</sup>. Inoltre, durante l'estate dell'anno precedente, mette al bando la possibilità di accusare gli Ebrei di omicidio rituale, istituendo la pena capitale per queste incriminazioni<sup>503</sup>. Stefano I Báthory si fa così carico delle diffidenze della Chiesa romana, che appena venti anni prima ha sostenuto fortemente le accuse contro gli Ebrei. Secondo una leggenda ebraica, dopo la morte del sovrano transilvano, viene eletto per un solo giorno un Re ebreo, tale Saul Wahl (1541-1617). Le fonti di questa storia non sono state chiarite dagli studiosi, che si limitano a riportare la notizia nel tono leggendario che verosimilmente appartiene alla vicenda<sup>504</sup>. Nel 1587 al trono polacco viene designato Sigismondo III e due anni dopo prende anche la carica di Granduca lituano, governando i due paesi fino al 1632. Da fervente cattolico asseconda l'opera di evangelizzazione che la Chiesa cattolica stava mettendo in atto nell'avamposto

---

<sup>500</sup> Questo estratto è riportato, in inglese, in S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. XVI, op. cit., pp. 34-35.

<sup>501</sup> Vd. *Ibidem*, p. 23.

<sup>502</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 37-38.

<sup>503</sup> Vd. *Ibidem*, p. 38; Cfr. anche H. Graetz, *History of the Jews*, vol. IV, op. cit., pp. 640-643.

<sup>504</sup> M. Greenbaum, *The Jews of Lithuania*, op. cit., p. 23; S. J. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. XVI, op. cit., pp. 35-36.

per l'oriente<sup>505</sup>, con l'opera dei Gesuiti. Il clima di liberalità e tolleranza viene così stravolto: nel 1592 la sinagoga di Vilna, le case e le proprietà degli Ebrei sono fatte oggetto dell'assalto dei cittadini. La comunità ebraica si trova costretta a chiedere al Re delle nuove garanzie, che furono sottoscritte un anno dopo<sup>506</sup>.

Per quanto riguarda invece l'organizzazione comunitaria, gli Ebrei polacchi hanno la possibilità di adottare un indirizzo di governo e amministrazione indipendente da quello della Confederazione. La facoltà si concretizza pienamente alla metà del XVI secolo e perdura fino alla metà del XVIII, con l'istituzione del 'Consiglio delle quattro terre'<sup>507</sup>. Questo organo di governo autonomo garantisce agli ebrei polacchi una relativa indipendenza sulle questioni giudiziarie, religiose e amministrative che riguardavano la comunità. I motivi che spingono gli Ebrei polacchi verso un'organizzazione politica semi-indipendente sono da rintracciare nella necessità di pianificare l'ordinamento comunitario nell'ambito dei loro interessi giuridici e spirituali. La comunità gestisce così le sue questioni amministrative, legislative e religiose. Nato per esigenze fiscali legate alle richieste statali, il 'Consiglio delle quattro terre' si occupa ben presto anche dello stanziamento di denaro per l'istruzione, del controllo della pubblicazione di testi religiosi e degli affari legati al commercio. Gli Ebrei lituani non sono esclusi dal suddetto Consiglio: i delegati lituani rappresentano gli interessi e le esigenze della comunità con assidua partecipazione; e nel 1623, infine, formano un proprio organo decisionale e amministrativo indipendente<sup>508</sup>.

---

<sup>505</sup> Per un'analisi accurata della penetrazione dei Gesuiti nel regno di Polonia e nel Granducato di Lituania vd. C. Madonia, *La Compagnia di Gesù*, op. cit.

<sup>506</sup> Vd. M. Greenbaum, *The Jews of Lithuania*, op. cit., p. 24.

<sup>507</sup> Il nome proviene dalle regioni storiche della Grande Polonia, Piccola Polonia, Rutenia e Volinia; vd. *Jew. Enc.*, vol. 4, op. cit., pp. 304-308.

<sup>508</sup> Per una trattazione sistematica vd. S. Ettinger, "The Council of the Four Lands," in A. Polonsky, J. Basista, A. Link-Lenczowski (eds.), *The Jews in Old Poland, 1000-1795*, Oxford, Tauris 1993, pp. 93-109; A. Teller, "Rabbis without a Function?: The Polish Rabbinate and the Council of Four Lands in the 16th-18th Centuries", in J. Wertheimer (ed.), *Jewish Religious Leadership: Image and Reality*, vol. 1, New York, Jewish Theological Seminary 2004, pp. 354-384; vd. anche *Jew. Enc.*, vol. 8, pp. 130-131; M. Abitbol, *Storia degli Ebrei. Dalle origini ai nostri giorni*, Torino, Einaudi 2015, pp. 334-336 (ed. or. *Histoire des Juifs de la Genèse à nos jours*, Paris, Éditions Perrin 2013).

### 1.5.1. I Caraiti

Yiṣḥaq ben Avraham Troqi è un ebreo caraita. È per questo che una presentazione del gruppo religioso dei Caraiti è indispensabile per considerare il nostro autore. Oltre a un'introduzione generale incentrata sulle origini di questo movimento, si proporrà un'analisi dedicata alla presenza dei Caraiti nei territori di nostro interesse. Questa breve introduzione procederà da una prospettiva generale per giungere a quella particolare. Si partirà quindi dalla presenza caraita in Europa centrale, passando i territori della Confederazione, per arrivare infine alla presentazione del gruppo caraita della città di Trakai. Le vicende che hanno coinvolto questo gruppo religioso sono state presentate dalla storiografia con sostanziali differenze e cercare di mettere ordine nella storia di questo gruppo è un'impresa storiografica di non poco conto. Le origini di questo movimento, la diffusione e lo stanziamento delle diverse comunità caraitiche sono stati oggetto, come vedremo, di diverse teorie contrastanti e hanno subito un processo di continuo revisionismo. Ma partiamo dall'inizio della 'scoperta' dei Caraiti da parte del 'mondo occidentale', per cogliere una delle caratteristiche principali che li contraddistingue e, in qualche modo, li qualifica.

Ad informare il mondo intellettuale europeo, probabilmente per la prima volta, dell'esistenza del movimento dei *lecturarii* è Guillaume Postel (1510-1581). L'umanista francese, presentando la lingua dei Samaritani nel suo *Linguarum duodecim characteribus differentium alphabetum* (1538)<sup>509</sup>, affianco ai *Samaritai*' e ai *Talmudiim*, nomina i Caraiti tra le "Iudaeorum sectae in orientalibus partibus" e li descrive tenendo conto del loro rapporto con la Scrittura di carattere, ci riferisce, 'scritturalista'<sup>510</sup>. Infatti, i loro membri

---

<sup>509</sup> G. Postel, *Linguarum duodecim characteribus differentium alphabetum, introductio, ac legendi modus longe facilimus. Linguarum nomina sequens proxime pagella offert, Guilielmi Postelli Barentonii diligentia*, Paris, apud Dionysium Lesclavier 1538, pagine non numerate. La citazione è riportata dalla pagina n. 20. Per una panoramica sui primi studi europei sul Caraismo da parte degli intellettuali europei dal XVI al XVIII secolo vd. 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. Cfr. anche G. Tamani, "Il Caraismo nella cultura europea del seicento e del settecento" in *Annali di Ca' Foscari, serie orientale*, 8/(1977), pp. 1-17.

<sup>510</sup> Qui traduciamo il termine inglese 'scripturalist' utilizzato dagli studiosi del movimento caraita. E.g.: M. Polliack (ed.), *Karaite Judaism*, op. cit.; F. Astren, *Karaite Judaism and Historical Understanding*, Columbia, University of South Carolina Press 2004.

rigettano la legge orale codificata nel Talmud e le tradizioni rabbiniche, attenendosi alla stretta aderenza della Scrittura biblica considerata unica fonte legislativa. Un'altra opera fortunata, che riporta importanti informazioni sul gruppo dei Caraiti, è la traduzione francese della *Historia dei riti hebraici* (1637) di Leone Modena, approntata da Richard Simon (1638-1712) nel 1674 e pubblicata a Parigi con il titolo di *Ceremonies et coutumes qui s'observent aujourd'huy parmy les Juifs*<sup>511</sup>. Il biblista francese aggiunge a quest'opera di Modena un supplemento dedicato ai Samaritani e ai Caraiti del suo tempo, che conferma il suo interesse per questo gruppo religioso, espresso nella sua più celebre opera *Histoire critique du vieux Testament* (1678)<sup>512</sup>.

Nonostante le difficoltà che si incontrano nel tentativo di definire i Caraiti<sup>513</sup>, possiamo dire, molto in generale, che sono i seguaci di un movimento anti-talmudico sorto nell'Ebraismo tradizionale<sup>514</sup>. Il movimento nasce nell'VIII-IX secolo nei territori della Babilonia, e successivamente si diffonde in Medio Oriente, in Nord Africa, nella Penisola Iberica e nell'Europa orientale<sup>515</sup>. Questo movimento anti-talmudico, successivamente

---

<sup>511</sup> Vd. R. Simon, *Ceremonies et coutumes qui s'observent aujourd'huy parmy les Juifs. Traduites de l'Italien de Leon de Modene... Avec un Supplément touchant les Sectes des Caraites & des Samaritains de nostre temps*, Paris, Louis Billaine 1674. Abbiamo consultato la seconda edizione del 1681; e in questa edizione il supplemento sui Caraiti si trova nelle pp. 157-170.

<sup>512</sup> Vd. R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris, Vve Billaine 1678.

<sup>513</sup> Il termine 'Caraiti' non è il solo usato per designare questo gruppo religioso. Infatti, è possibile trovare il termine 'Caraimi', 'Qaraiti' e 'Karaiti'. L'ultimo (in inglese: *Karaites*) è quello usato anche dalla comunità caraita israeliana ([www.karaites.org.il](http://www.karaites.org.il)) e dalla comunità americana ([www.karaites.org](http://www.karaites.org); [kjuonline.com](http://kjuonline.com)). Quest'ultimo è usato in ambito accademico e la sua trasposizione in italiano, ossia Caraiti, sarà quella usata nel corso di questo studio.

<sup>514</sup> M. Polliack riconosce la difficoltà di definire il movimento caraita e suggerisce la seguente cauta descrizione: "a Jewish religious movement of a scripturalist and messianic nature, which crystallized in the second half of the ninth century in the areas of Persia-Iraq and Palestine [...] Karaism, in its spiritual essence and in the grain of its history, should be regarded, in my view, as an integral stream of Judaism, or alternatively, as one manifestation of the multi-faceted nature of Jewish culture and identity". M. Polliack, "Preface", in M. Polliack (ed.), *Karaite Judaism*, op. cit., pp. xvii-xviii.

<sup>515</sup> Per un'aggiornata introduzione alla storia del Caraismo vd. i lavori e la bibliografia contenuti in M. Polliack (ed.), *Karaite Judaism*, op. cit. Per lo studio delle comunità caraita nell'Europa orientale vd. gli eccellenti lavori di M. Kizilov, tra i quali segnaliamo: *The Karaites of Galicia. An Ethnoreligious Minority among the Ashkenazim, the Turks, and the Slavs 1772-1945*, Leiden-Boston, Brill 2009; *The sons of Scripture. The Karaites in Poland and Lithuania in the Twentieth Century*, Warsaw-Berlin, De Gruyter 2015.

denominato Caraismo, è il risultato dalla fusione di diverse correnti religiose che esistevano nel giudaismo nel momento in cui si sono caratterizzati per la loro opposizione alla tradizione orale rabbinica e alle istituzioni della *leadership* ebraica. Il Caraismo è stato spesso associato ad Anan ben David (715-795) in un rapporto di filiazione diretta<sup>516</sup>. Ma il movimento ananita, sorto alla metà dell’VIII secolo nel califfato abbaside (Persia-Iraq), è esistito in maniera autonoma come movimento anti-rabbinico, diffondendosi presto oltre i confini persiani in cui era nato. Solamente durante i secoli formativi del Caraismo (IX e XI secolo) gli Ananiti, ossia i seguaci di Anan, vengono assorbiti da questo movimento insieme ad altre correnti interne al giudaismo anti-talmudico<sup>517</sup>. Nel IX secolo i Caraiti sono tutt’altro che una setta unita sotto il punto di vista normativo: la presenza di diverse correnti interne non favorisce la sistemazione dottrinale. Le difficoltà vengono superate grazie alle forze coesive di alcuni importanti leader. Tra i primi teorici ed esponenti del movimento si può ricordare Benjamin ben Moše Naha’vandi, il quale è attivo nella prima metà del IX secolo<sup>518</sup>. Naha’vandi compone commentari biblici, trattati religiosi e compendi legislativi, tra cui il *Sefer Dinim* (Libro delle Leggi). Quest’ultimo riporta sul *colophon* l’originario termine con cui erano designati i Caraiti, ossia ‘Figli della Scrittura’ (בני מקרא) e probabilmente si tratta della prima attestazione sul nome dei componenti del Caraismo<sup>519</sup>. L’origine del termine ‘Caraita’ è stata interpretata in diverse maniere. Le ipotesi di derivazione sono perlopiù congetturali a causa della mancanza di specifiche documentazioni per il supporto delle

---

<sup>516</sup> Vd. M. A. Cohen, “Anan ben David and Karaite Origins”, *The Jewish Quarterly Review* 68/3 (1978) pp. 129-145. Su Anan ben David vd. L. Nemoj, *Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature*, Yale, Yale University Press 1952, pp. 3-20, in cui lo studioso Nemoj riporta quattro testimonianze sulla vita e sull’attività di Anan ben David, assieme ad alcuni estratti dalla sua opera dedicata ai precetti ebraici, il ‘*Sefer ha-Miṣvot*’.

<sup>517</sup> Vd. N. Schur, *The History of the Karaites*, Frankfurt am Main, Peter Lang 1992, pp. 22-24; Cfr. anche: L. Nemoj, “Early Karaism (The Need for a New Approach)”, in *The Jewish Quarterly Review*, 40/3 (1950) pp. 307-315; H. Ben-Shammai, “Between Ananites and Karaites: Observations on Early Medieval Jewish Sectarianism”, *Studies in Muslims-Jewish Relations* 1/(1993), pp. 19-31.

<sup>518</sup> Per un profilo biografico vd. *Jew. Enc.*, vol. 3, pp. 32-33; vd. anche L. Nemoj, *Karaite Anthology*, op. cit., pp. 21-29, in cui l’autore presenta alcuni estratti delle opere più significative di Benjamin ben Moše Naha’vandi.

<sup>519</sup> Vd. N. Schur, *The History of the Karaites*, op. cit., p. 25. In riguardo al termine, lo studioso Nemoj sostiene che “the most natural rendering of it is ‘champions of Scripture’”, L. Nemoj, *Karaite Anthology*, op. cit., p. xvii.

diverse possibilità. Lo studioso L. Nemoy formula tre ipotesi. La prima collega l'etimologia al verbo ebraico 'leggere' e più specificatamente 'leggere e studiare la Scrittura'. Caraita potrebbe quindi essere reso come 'scritturalista' o 'lettore', nel senso di 'esperto di Scrittura' o 'sostenitore della (sola) Scrittura'<sup>520</sup>. Questa ipotesi sembra essere la più verosimile, poiché riflette la caratteristica principale del movimento: il riconoscimento del solo *Tanak* come fonte normativa e il rigetto della tradizione orale successiva. La seconda possibile etimologia deriva dal verbo 'chiamare/invitare', la quale porterebbe il termine Caraita a indicare il significato di 'chiamante/missionario'; mentre l'ultima ipotesi connette il termine alla parola araba usata per designare un 'esperto lettore della Scrittura'. Per distinguere e indicare gli Ebrei che accolgono la tradizione talmudica e il suo insegnamento è stato coniato il termine 'Rabbanita', probabilmente nel medesimo periodo<sup>521</sup>.

In tema di fede e credenze, oltre al rifiuto della tradizione talmudica, non ci sono differenze sostanziali tra la teologia rabbanita e quella caraita: il rigido monoteismo, il riconoscimento dell'onnipotenza di Dio e l'attesa del Messia sono caratteristiche basilari comuni. Le prescrizioni pratiche come la proibizione di praticare sacrifici umani, la condanna dell'adulterio, del furto e della falsa testimonianza sono precetti fondamentali sia per i Rabbaniti sia per i Caraiti. La regolamentazione comportamentale è simile nei principi, ma differisce nell'applicazione. I Caraiti non praticano il levirato (il matrimonio della moglie senza figli con il fratello del marito deceduto) e sono estremamente tassativi sul rispetto del

---

<sup>520</sup> Il richiamo al principio della *sola scriptura* ci porta alla mente il movimento protestante. A tal proposito vd. J. Van den Berg, "Proto-Protestant? The Image of the Karaites as a Mirror of the Catholic-Protestant Controversy in the Seventeenth Century", in J. Van den Berg, E. G. E. van der Wall (eds.), *Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century: Studies and Documents*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 33-49; V. Marchetti, "The Lutheran Discovery of Karaite Hermeneutics", in M. Perani (a cura di), *Una manna buona per Mantova: Man tov Le-Man tovah: studi in onore di Vittore Colorni per il suo 92° compleanno*, Firenze, Leo S. Olschki Editore 2004, pp. 433-460; D. J. Lasker, "Karaism and Christian Hebraism: A New Document", *Renaissance Quarterly* 59/(2006), pp. 1089-1116; S. Berti, "Immaginazione erudita e identità religiosa nell'incontro ebraico-cristiano: la creazione del mito caraita nel Sei e Settecento", in C. Hermanin, L. Simonutti (a cura di), *La centralità del dubbio*, Firenze, Leo S. Olschki Editore 2011. Cfr. anche gli importanti contributi di J. Friedman, "The Reformation and Jewish Antichristian Polemics", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 41/1 (1979), pp. 83-97; *Id.*, "The Reformation in Alien Eyes: Jewish Perceptions of Christian Troubles", *The Sixteenth Century Journal*, 14/1(1983), pp. 23-40.

<sup>521</sup> Vd. L. Nemoy, *Karaite Anthology*, op. cit., p. xvii. Nemoy presenta in questa monografia quattordici personalità legale al Caraismo, fornendo estratti delle loro opere principali e utili cenni biografici.

giorno dello *Shabbat* e della purità rituale. Inoltre, interpretano la proibizione biblica “non cuocerai il capretto nel latte della madre” (*Esodo - Deuteronomio*), alla base delle regole alimentari dei Rabbaniti, letteralmente, ossia non estendono il divieto agli altri animali. La legge caraita non accetta la sostituzione operata dai Rabbaniti in materia penale: il principio “frattura per frattura, occhio per occhio, dente per dente” (*Levitico*) non è sostituito con un risarcimento monetario, come per i Rabbaniti<sup>522</sup>.

La diffusione del movimento caraita, iniziata nel X-XI secolo, è evidente dalla presenza di diverse comunità nei paesi del Medio Oriente, della Spagna, del Nord Africa e dell'Europa orientale. I territori della Persia e dell'Iraq, che hanno visto la nascita del movimento, persero presto la loro posizione dominante di riferimento. È la comunità gerosolimitana dei Caraiti a recuperarne l'eredità per diventare il nuovo importante centro culturale e religioso, almeno fino all'XI secolo. Verso la fine di questo secolo, infatti, subisce un forte arresto: la conquista di Gerusalemme da parte dei Selgiuchidi nel 1071 e l'avanzata dei Crociati nel 1099 portano al collasso della comunità<sup>523</sup>. Nel XII secolo il nuovo centro spirituale è Bisanzio, anche grazie all'annessione da parte dell'Impero Bizantino di territori in cui risiedevano comunità caraite<sup>524</sup>. Qui, durante i secoli XIV e XV secolo, emergono importanti studiosi caraiti come, per esempio, Caleb Afendopulo (?-1509)<sup>525</sup>, Eliyahu ben Moše ben Menaḥem (1420-1490), al quale dobbiamo un importante compendio sulla legge caraita, l'*Aderet Eliyahu* (Il mantello di Elia), contenente questioni sull'osservanza e la regolazione dei precetti e dei divieti<sup>526</sup>. Fuori da questi territori, troviamo la presenza dei Caraiti in Spagna nel XII secolo, come è testimoniato, per esempio, dallo scritto polemico di un noto rabbino spagnolo. L'autore del celebre *Kuzari*, Rabbi Yudah Halevi (c. 1050-1141) scrive il suo trattato in risposta alla presenza caraita, come dimostra la polemica

---

<sup>522</sup> Vd. *Ibidem*, pp. xxiii-xxv.

<sup>523</sup> Vd. N. Schur, *The History of the Karaites*, op. cit., pp. 32-33

<sup>524</sup> Per uno studio sul Caraismo a Bisanzio rimandiamo all'opera classica di Z. Anlari, *Karaites in Byzantium. The Formative Years (970-1100)*, New York, Columbia University Press 1956.

<sup>525</sup> Per un'introduzione sulla produzione letteraria di Caleb Afendopulo vd. F. Astren, “Karaites Historiography and Historical Consciousness”, in M. Polliack (ed.), *Karaite Judaism*, op. cit., pp. 23- 69, ma in particolare pp. 46-48.

<sup>526</sup> Eliyahu ben Moše ben Menaḥem è stato il più importante codificatore della legge caraita. Per un approfondimento vd. F. Astren, “Karaites Historiography and Historical Consciousness”, M. Polliack (ed.), *Karaite Judaism*, op. cit., pp. 23- 69, ma in particolare pp. 45-46.

contenuta nella terza parte dello scritto<sup>527</sup>. In Egitto si stanziava un'importante comunità caraita a partire dal X secolo, nella città di Fustat - successivamente Al Cairo. Alcune testimonianze provengono dalle scoperte della *Genizah* locale (1896), che riportano i nomi e le occupazioni dei Caraiti egiziani<sup>528</sup>. I membri di questa comunità sono talmente influenti da riuscire a ottenere la chiusura, nel 1039, di una sinagoga rabbanita<sup>529</sup>. È possibile che i primi insediamenti caraiti nei territori dell'Europa Orientale siano avvenuti durante il XIII e il XIV secolo. Una trattazione più approfondita della questione sarà proposta nelle seguenti pagine.

Lo studio del movimento caraita si deve in buona parte alle collezioni di fondi manoscritti caraiti che sono conservate attualmente in diverse biblioteche<sup>530</sup>. Le più importanti raccolte sono state assemblate durante il XIX secolo. La collezione Firkovich (San Pietroburgo), la collezione Günzberg (Mosca) e la collezione del British Museum (attualmente conservata dalla British Library di Londra). La più consistente è quella raccolta dal leader caraita Abraham Firkovich (1786-1874)<sup>531</sup>. Quest'ultima collezione contiene un

---

<sup>527</sup> Per un conciso resoconto vd. N. Schur, *Karaite Encyclopedia*, Frankfurt am Main, Peter Lang 1995, p. 267-268. Per un approfondimento vd. D. J. Lasker, "Karaism in Twelfth-Century Spain", *Jewish Thought and Philosophy* 1/(1992), pp. 179-195; *Id.*, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi: Studies in Late Medieval Karaite Philosophy*, Leiden, Brill 2008, pp. 125-140.

<sup>528</sup> Per un aspetto particolare delle comunità caraiti in Egitto segnaliamo lo studio dei materiali manoscritti delle *Ketubbot* della Genizah del Cairo analizzati esemplarmente dalla prof.ssa Judith Olszowy-Schlanger in *Karaite Marriage Documents from the Cairo Geniza: Legal Tradition and Community Life in Mediaeval Egypt and Palestine*, Leiden-New York-Köln, Brill 1998.

<sup>529</sup> Vd. N. Schur, *The History of the Karaites*, op. cit., pp. 46-47. Per una panoramica sul rapporto tra gli studi sul Caraismo e il rinvenimento della Genizah del Cairo vd. H. Ben-Shammai, *The Scholarly Study of Karaism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, in M. Polliack (ed.), *Karaite Judaism*, op. cit., pp. 10-24.

<sup>530</sup> Collezioni (o alcuni esemplari) di manoscritti caraiti sono conservati in: Armenia (Erevan), Austria (Vienna), Canada (Ottawa), Crimea (Bachčysaraj), Danimarca (Copenaghen), Francia (Parigi e Strasburgo), Germania (Amburgo, Berlino, Francoforte sul Meno, Gottinga, Jena, Lipsia e Monaco), Inghilterra (Cambridge, Leeds, Londra e Oxford), Italia (Roma e Parma), Città del Vaticano, Israele (Gerusalemme e Ramla), Iraq (Baghdad), Paesi Bassi (Leida), Polonia (Breslavia e Varsavia), Repubblica Ceca (Praga), Russia (Mosca e San Pietroburgo), Scozia (Edimburgo), Stati Uniti (Berkeley, Cincinnati, New Haven, New York, Philadelphia e Washinton), Svezia (Lund), Svizzera (Losanna e Zurigo), Ucraina (Kiev), Ungheria (Budapest). Per maggiori informazioni e sui dettagli sul numero delle collezioni rimandiamo a: D. Sklare, *A Guide to Collections of Karaite Manuscripts*, in M. Polliack (ed.), *Karaite Judaism*, op. cit., pp. 893-924.

<sup>531</sup> L'autenticità della collezione dei manoscritti è stata oggetto di un vivace dibattito accademico. Si è ipotizzata una manipolazione al fine di retrodatare alcuni documenti. Per maggiori informazioni vd. H. Ben-

buon numero di manoscritti, soprattutto di origine medievale, i cui esemplari sono stati raccolti principalmente durante i viaggi in Crimea, Siria, Israele ed Egitto; ed è conservata a San Pietroburgo, nella Libreria Nazionale. Questo importante patrimonio è stato reso inaccessibili agli studiosi esterni fino al 1991: solo in seguito alla dissoluzione dell'Unione Sovietica è stato possibile accedere ai fondi<sup>532</sup>.

Per quanto riguarda gli studi sul movimento caraita vale la pena segnalare l'impegno di alcuni studiosi che hanno collegato i Caraiti ad alcuni gruppi giudaici dei primi secoli<sup>533</sup>. Dopo le scoperte avvenute a Qumr'an e con la successiva divulgazione dei 'Rotoli del Mar Morto', è stata formulata l'ipotesi di una correlazione tra i Caraiti e le comunità ebraiche dei primi secoli. Questa tradizione, benché avvalorata da alcune somiglianze tra i Caraiti e questi gruppi settari del Secondo Tempio, non è stata recepita dal dibattito accademico come verosimile<sup>534</sup>.

Come vedremo, un'importante caratteristica che ha accompagnato lo studio del Caraismo riguarda le sue radici giudaiche, le quali sono state messe in discussione e rigettate più volte. A tal riguardo è interessante segnalare almeno un episodio correlato, poiché ebbe dei risvolti particolarmente significativi. Corrado Gini (1884-1965) e Nora Federici (1910-2001), del 'Comitato Italiano per lo studio dei problemi della popolazione' promosso dal

---

Shammai, *The Scholarly Study of Karaism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, in M. Polliack (ed.), *Karaite Judaism*, op. cit., p. 12; e T. Harviainen, *Abraham Firkovich*, *Ibidem*, pp. 875-892. Una falsificazione è stata segnalata da M. Kizikov, *The Karaites of Galicia*, op. cit., nota 72, p. 31, in cui l'autore segnala che una *ketubbah* della comunità Caraita di Trakai datata 1400 in realtà risalirebbe al XVI o XVII sec. Sull'importanza di questo documento si tornerà successivamente.

<sup>532</sup> Vd. M. Polliack, "Preface", in M. Polliack (ed.), *Karaite Judaism*, op. cit., p. xix. Per una panoramica sugli studi sul Caraismo medievale vd. i lavori di D. Frank, "The study of Medieval Karaism, 1959-1989: A Bibliographic Essay", *Bulletin of Judaean-Greek Studies* 6/(1990), pp. 15-23; *Id.*, "The study of Medieval Karaism, 1989-1999", in N. De Lange (ed.), *Hebrew Scholarship and the Medieval World*, Cambridge, Cambridge University Press 2001, pp. 3-22, in particolare la bibliografia contenuta nelle pp. 14-22.

<sup>533</sup> Vd. N. Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism*, London, East and West Library 1962. Questa opera è stata ripubblicata con alcune aggiunte e aggiornamenti dal Ben-Zvi Institute a Gerusalemme, nel 2005. Wieder sostiene un importante parallelismo tra i Rotoli del Mar Morto e la prima letteratura caraita. Le somiglianze si presentano a livello terminologico e a livello concettuale generale. Vd. anche la recensione di L. Nemoy, "The Judean Scrolls and Karaism by Naphtali Wieder", *Journal of Biblical Literature*, 82/2 (1963), pp. 222-224.

<sup>534</sup> Vd. D. J. Lasker, "The Dead Sea Scrolls in the Historiography and Self-Image of Contemporary Karaites," *Dead Sea Discoveries*, 9/3 (2002), pp. 281-294.

‘Comitato Italiano per lo Studio della Popolazione’, hanno riconosciuto come turca l’origine dei Caraiti della Polonia e della Lituania durante le loro spedizioni *in loco*<sup>535</sup>. Le ricerche statistiche e demografiche, condotte nel 1934, sono state pubblicate a partire dal 1936 nella rivista ‘Genus’<sup>536</sup>. Gini e Federici si sono serviti di questionari, misurazioni antropometriche, analisi biologiche e demografiche, producendo anche delle relazioni sul ceppo linguistico, sulle pratiche religiose, culturali, folcloriche ed economiche. La ricerca giunge alla conclusione che i ‘Caraimi’ della Polonia e della Lituania appartengono alla popolazione ugro-finnica e utilizzano la lingua ebraica solo per la liturgia, mentre quella turco-tartara è la lingua quotidiana. I risultati di queste ricerche saranno messe a disposizione del regime nazista e i Caraiti saranno risparmiati dalla sua furia sterminatrice<sup>537</sup>.

### 1.5.2. La comunità caraita nei territori polacco-lituani

Le notizie sul primo insediamento caraita nei territori polacco-lituani dell’Europa orientale, le circostanze della migrazione e i numeri sono tuttora argomento di discussione in ambito storico, demografico e scientifico<sup>538</sup>. La primaria mancanza di fonti medievali e alto-medievali, le vicissitudini che hanno causato la distruzione dei pochi materiali esistenti, assieme a svariate - consapevoli o meno - distorsioni storiche hanno portato gli studiosi a stabilire dati e teorie sulla base di congetture, più o meno verosimili<sup>539</sup>. Si discute sull’origine

---

<sup>535</sup> Su Gini vd. l’interessante e indispensabile lavoro di F. Cassata, *Il fascismo razionale: Corrado Gini fra scienza e politica*, Roma, Carocci 2006.

<sup>536</sup> Vd. C. Gini, “I Caraimi di Polonia e Lituania”, *Genus*, 2/(1936), pp. 1-56; N. Federici, “Caratteristiche demografiche di alcuni gruppi di Caraimi e di un gruppo di Ebrei dell’Europa orientale”, *Genus*, 9/(1950-1952), pp. 138-175. I questionari e i materiali utilizzati si possono ancora consultare in appendice alla rivista. Vd. anche C. Gini, N. Federici, *Appunti sulle spedizioni scientifiche del comitato italiano per lo studio dei problemi della popolazione (febbraio 1933 - aprile 1940)*, Roma, Tipografia Operaia Roma 1943.

<sup>537</sup> Vd. F. Cassata, *Il fascismo razionale*, op. cit., pp. 130-148, in particolare pp. 139-142.

<sup>538</sup> Vd. l’analisi di R. Witkowski, “Some remarks on the history of the Karaites in Grand Duchy of Lithuania in the 15th century”, *Karaites Archives*, op. cit., pp. 211-242.

<sup>539</sup> Per un’analisi dettagliata degli studi più influenti sull’argomento vd. l’ottima sintesi commentata di M. Kizilov, “The Arrival of the Karaites (Karaim) to Poland and Lithuania: A Survey of Sources and Critical Analysis of Existing Theories”, *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, op. cit., pp. 29-45.

dei Caraiti come gruppo religioso, sui loro diversi insediamenti territoriali, sulle loro forme di culto e, come vedremo, l'argomento che trattiamo qui non si è sottratto alla polemica. Infatti, l'esistenza dei Caraiti come minoranza nei territori della Confederazione polacco-lituana rappresenta un tema controverso, che è stato oggetto di diversi studi. Alcune tradizioni caraitiche fanno risalire l'arrivo di questo gruppo religioso in Lituania all'XI-XIII secolo, mentre la recente ricerca accademica avvalorava la tesi dell'arrivo dei Caraiti agli ultimi anni del XIV secolo, quando il paese era governato dal granduca Vitoldo. Per quanto riguarda il territorio polacco, un'altra tradizione associa l'arrivo dei Caraiti al regno di Casimiro il Grande (1333-1370). Il decreto reale del 1356 menziona, infatti, la presenza di un gruppo di Ebrei, tra cui diversi mercanti caraiti provenienti dalla Crimea e dalle regioni dell'Orda d'Oro<sup>540</sup>. Nel corso del XIX e del XX secolo, la stessa storiografia caraitica non trova accordo sul primo stanziamento avvenuto nei territori europei. Gli storici hanno mutato versione collegandola di volta in volta a diverse personalità e verosimilmente secondo il bisogno politico al quale erano legati come minoranza. Le difficoltà correlate alla mancanza di fonti primarie medievali sono state così aggravate dalla possibile manipolazione documentaria. Data questa premessa, per l'analisi che si condurrà in queste pagine si limiterà la discussione sulla base delle ricerche che hanno ricevuto maggior credito in ambito scientifico e accademico, ma non senza aver prima presentato alcuni cenni esplicativi sulle teorie maggiormente criticate.

La discussione sull'origine dei primi insediamenti è collegata alla provenienza di questi gruppi, che a sua volta comprende l'estrazione culturale e religiosa dei Caraiti. Le forme dell'identità ebraica dei Caraiti, come vedremo, sono state oggetto di vivaci discussioni: l'ebraicità dei Caraiti è stata più volte messa in discussione. Per comprendere la portata del dibattito e l'influenza esercitata dal processo di 'degiudeizzazione' nelle trattazioni sull'argomento si proporranno due esempi<sup>541</sup>. In termini temporali, le due

---

<sup>540</sup> Vd. M. Kizilov, *The Karaites of Galicia*, op. cit., p. 39.

<sup>541</sup> Sull'argomento vd. l'ottimo lavoro di R. Freud, *Karaites and Dejudatization: A Historical Review of an Endogenous and Exogenous Paradigm*, Stockholm, Coronet Books 1991. R. Freud fu il primo studioso a utilizzare il termine 'degiudeizzazione' per parlare del complesso processo multiforme che ha investito la storia dei Caraiti soprattutto nel XX sec. Vd. anche M. Kizilov, "Social Adaptation and Manipulation of Self-Identity: Karaites in Eastern Europe in Modern Times", in D. Shapira, D. J. Lasker (eds.), *Eastern European Karaites in the Last Generations*, Jerusalem, Ben Zvi Institute 2011, pp. 130-153.

posizioni che si riporteranno qui collegavano rispettivamente il più antico insediamento all'XI-XIII secolo, sostenendo una discendenza diretta dei Caraiti dai popoli Khazari; mentre l'altra propone il XIV secolo, collegandola al Granduca lituano Vitoldo. Quest'ultima raccoglie maggiore credito nel dibattito accademico - con sostanziali differenze argomentative - e sembra essere l'ipotesi più verosimile. Il tenace sostenitore della prima ipotesi è il caraita polacco Szymon Szyszman (1909-1993), il quale sostiene l'origine turca dei Caraiti che si sono insediati nell'europa orientale, descrivendoli come diretti discendenti dei Cazari e dei Cumani<sup>542</sup>. Le sue ricerche sono state pubblicate nei lavori dedicati ai Caraiti nel 1980 e nel 1989, rispettivamente intitolati *Le Karaïsme: ses doctrines et son histoire*<sup>543</sup> e *Les Karaites d'Europe*<sup>544</sup>. In quest'ultimo, specificatamente dedicato ai Caraiti dell'Europa orientale, Szyszman sostiene che la popolazione caraita si sarebbe insediata nei territori lituani tra l'XI e il XIII secolo, mentre i caraiti del XIV secolo rappresenterebbero solo l'ultima ondata migratoria. La sua posizione tende a screditare l'importanza del contributo di Vitoldo, considerato essenzialmente un semplice promotore dell'insediamento avvenuto durante il suo regno. I due lavori principali di Szyszman, quindi le teorie e la metodologia contenute, sono stati ampiamente criticati. I suoi studi sono stati screditati sulla base delle ultime ricerche accademiche, a causa delle inesattezze storiche e dell'imparzialità dei contenuti<sup>545</sup>. Per quanto riguarda la seconda teoria, è lo studioso caraita polacco Ananiasz Zajączkowski (1903-1970) a protendere verso l'ipotesi di un sostanziale stanziamento caraita durante il regno di Vitoldo, alla fine del XIV secolo<sup>546</sup>. È necessario aggiungere che anche le sue affermazioni sui Caraiti sono state recentemente oggetto di critiche, soprattutto per l'indagine condotta sull'etnogenesi turca di questa popolazione<sup>547</sup>. Lo studio di

---

<sup>542</sup> Vd. S. Szyszman, *Les Karaites d'Europe*, Uppsala, Almqvist & Wiksell International 1989, pp. 36-54, in particolare pp. 38-43. Lo studio è stato originariamente pubblicato in *Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Multiethnica Upsaliensia* 7/(1989)

<sup>543</sup> S. Szyszman, *Le Karaïsme: ses doctrines et son histoire*, Lausanne, L'Age d'Homme 1980.

<sup>544</sup> S. Szyszman, *Les Karaites d'Europe*, op. cit.

<sup>545</sup> Per un profilo biografico di S. Szyszman, un'analisi sulla sua produzione scientifica e la sua ricezione vd. lo studio condotto da M. Kizilov, *The sons of Scripture*, op. cit., pp. 416-433

<sup>546</sup> A. Zajączkowski, *Karaism in Poland: History, Language, Folklore, Science*, Warsaw, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1961, pp. 64-66.

<sup>547</sup> Anche qui, per un profilo biografico di A. Zajączkowski, un'analisi sulla sua produzione scientifica e la sua ricezione vd. lo studio condotto da M. Kizilov, *The sons of Scripture*, op. cit., pp. 400-408.

Zajączkowski sui Caraiti in Polonia, intitolato *Karaism in Poland: History. Language. Folklore. Science*, è stato pubblicato in inglese nel 1961 e la sua fortuna è stata notevole. Le sue ricerche si basano sui risultati provenienti da indagini linguistiche, etnografiche e antropologiche, le quali accerterebbero una discendenza khazara dei Caraiti polacchi. I risultati delle analisi condotte sui ceppi linguistici dei Khazari e dei Comani rappresenterebbero la prova più importante della loro etnogenesi<sup>548</sup>, e lo studio della cultura materiale, dei tratti confessionali, delle pratiche religiose e del folklore rafforzerebbero questa teoria<sup>549</sup>. Secondo l'ipotesi di Zajączkowski, i Caraiti rappresenterebbero una popolazione che si è caratterizzata nell'area delle steppe del sud-est russo, precisamente nell'antico regno dei Khazari<sup>550</sup>. Dopo essersi staccati dal più ampio alveo dell'Ebraismo nell'VIII secolo, i Caraiti avrebbero conservato alcune pratiche religiose ebraiche e, nel contempo, assimilato importanti tradizioni provenienti dalle credenze dei popoli con cui venivano a contatto o che li ospitavano. Il risultato di queste commistioni ha fatto sì, per citare un esempio, che i Caraiti accettassero Allah e Gesù di Nazareth come profeti<sup>551</sup>. Dall'indagine condotta da Zajączkowski è evidente come l'eredità turca dei Caraiti sia difesa con maggior impeto a scapito di quella ebraica. Le critiche mosse allo studioso partono da questa impostazione privilegiata che accoglie come caratteristiche predominanti dei Caraiti quelle vicine alle popolazioni turche, khazare e musulmane, ponendo in secondo piano le connotazioni ebraiche originarie<sup>552</sup>.

Nonostante il processo di 'degiudeizzazione' che li ha visti protagonisti a partire dalla metà del XIX secolo fino a raggiungere l'acme nella prima metà del XX secolo<sup>553</sup>, i Caraiti sono stati considerati Ebrei a tutti gli effetti nel XIV secolo nei territori polacco-lituani. Dai documenti ufficiali della Confederazione polacco-lituana coevi è possibile constatare che i Caraiti erano considerati una minoranza ebraica che viveva accanto alla maggioranza ashkenazita rabbanita. Essi erano parte integrante della più ampia comunità ebraica ed erano riconosciuti in questa maniera dal potere governativo, dagli altri gruppi religiosi cristiani e

---

<sup>548</sup> A. Zajączkowski, *Karaism in Poland*, op. cit., pp. 37-48.

<sup>549</sup> *Ibidem*, pp. 49-63.

<sup>550</sup> *Ibidem*, pp. 12-13; 38-43.

<sup>551</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>552</sup> Vd. M. Kizilov, *The Sons of Scripture*, op. cit. pp. 405-406.

<sup>553</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 96 ss.

non cristiani esistenti, dai Rabbaniti e dai loro stessi membri<sup>554</sup>. Possiamo dire, con le parole dello studioso F. Astren, che “the status of being a minority within a minority was to be the fate relegated to Karaism”<sup>555</sup>.

### 1.5.3. La comunità caraita di Trakai

Come abbiamo visto, molte delle fonti primarie sui Caraiti polacco-lituani si trovano nella raccolta di manoscritti ebraici della ‘Collezione Firkovich’, attualmente posseduta dalla Biblioteca Nazionale Russa di San Pietroburgo, oltre ad alcuni documenti conservati Biblioteca Nazionale di Gerusalemme e nell’archivio del centro caraita di Trakai, attualmente ospitato dall’Accademia delle Scienze di Vilnius. Una pubblicazione importante che raccoglie diverse testimonianze sui Caraiti, provenienti per lo più dalla ‘Collezione Firkovich’, è il secondo volume dell’opera *Texts and Studies in Jewish History and Literature* di Jacob Mann (1888-1940)<sup>556</sup>, sottotitolato *Karaitica*. Questo studio contiene documenti utili per la ricostruzione della storia del caraismo nei territori della Turchia, Crimea e della Confederazione polacco-lituana<sup>557</sup>. Le ricerche di Mann, assieme agli ultimi studi condotti da Mikhail Kizilov, sono alla base della seguente trattazione, in cui si cercherà di ripercorrere alcune tappe fondamentali dell’insediamento nel territorio polacco-lituano, soprattutto nella città lituana di Trakai, il successivo assestamento della comunità e i rapporti intrattenuti con il potere regale e gli altri abitanti del territorio.

---

<sup>554</sup> Per uno studio accurato sugli aspetti sociologici, le istituzioni comunitarie e le relazioni tra i Caraiti e le congregazioni dei Rabbaniti vd. A. Yariv, *The Karaite-Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth: community institutions, relations with the Rabbanite-Jews and with other minorities in the country*, PhD dissertation, Tel Aviv, Tel Aviv University 2014 (in ebraico). Cogliamo l’occasione per ringraziare A. Yariv che ci ha concesso di consultare la sua tesi di dottorato ancora inedita.

<sup>555</sup> Vd. F. Astren, *Karaite Judaism*, op. cit., p. 244.

<sup>556</sup> Per alcune informazioni sulla biografia e sugli importantissimi studi condotti da Jacob Mann vd. R. Mahler, יעקב מאן און זיין לעבנסווערק, *Yivo Bleter* 16/(1940), pp. 170-181 (in Yiddish).

<sup>557</sup> Vd. J. Mann, *Texts and Studies*, vol. II, op. cit. In particolare la terza sezione, specificatamente dedicata al Caraismo in Lituania e in Polonia, alle pp. 553-766 e i relativi documenti. Per gli studi precedenti vd. pp. 553-555 in cui sono riportati i nomi e le opere degli studiosi che si sono occupati del tema.

La città di Trakai è legata in maniera particolare al nome dei Caraiti per essere stata l'antica sede di un'importante comunità. In termini temporali si può supporre che l'arrivo dei Caraiti in questa città avvenga durante il regno di Vitoldo (1392-1430). Una tradizione caraita collega il primo insediamento nei paesi di Trakai, Nowe Miasto, Panevėžys alle incursioni della Crimea perpetuate da Vitoldo negli anni 1218-1219 e 1242-1243. Durante le due spedizioni, Vitoldo avrebbe portato via centinaia di famiglie caraitiche permettendo ai loro membri di insediarsi nei suddetti territori. I dati anacronistici e le inesattezze storiche rendono inverosimile questa tradizione: Vitoldo regna dal 1392 al 1430 e non giunge fino ai territori della Crimea<sup>558</sup>. Kizilov propone, con cautela ma in maniera convincente, una datazione più tarda per l'effettivo e definitivo stanziamento della comunità caraita nei territori polacco-lituani, ossia la fine del XIV secolo. Sono le contingenze commerciali a favorire il processo: Trakai, durante il regno di Vitoldo, rappresenta infatti un importante centro economico e mercantile. È probabile che, a partire da questo periodo, alcuni Caraiti arrivano a Trakai dai territori dell'Orda d'Oro e della Crimea, non escludendo un'ondata migratoria proveniente anche dai territori egiziani e bizantini<sup>559</sup>. Il primo documento che testimonia la presenza dei Caraiti in Lituania è una lettera, inviata dalla comunità di Trakai a Costantinopoli, risalente al 1483/4<sup>560</sup>. Fino a qualche anno fa si è sostenuto che la prima documentazione utile per fissare un limite *ante quem* per la presenza caraita fosse un contratto di matrimonio, una *ketubah* del 1400. Questa ipotesi ha trovato larga accoglienza tra gli studiosi che hanno seguito e adottato le teorie espresse nel lavoro succitato di Mann, il quale riporta il testo del documento e lo descrive come 'the earliest document at our disposal'<sup>561</sup> per provare la presenza di Caraiti a Trakai. Quest'ultimo contiene la descrizione di alcune usanze matrimoniali e prematrimoniali dei Caraiti e menziona l'atto costitutivo di Vitoldo del 1388. Un'attenta analisi della *ketubbah*, condotta da Kizilov, ha evidenziato una manipolazione a scopo falsificatorio. Il riferimento a Vitoldo che si trova nel documento

---

<sup>558</sup> Vd. *Ibidem*, p. 556. Per un'analisi di questa tradizione, le sue radici e la sua diffusione rimandiamo a M. Kizilov, "The Arrival of the Karaites (Karaims) to Poland and Lithuania: A Survey of Sources and Critical Analysis of Existing Theories", *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, op. cit. 29-45; vd. anche M. Kizilov, *The Karaites of Galicia*, op. cit. pp. 33-35.

<sup>559</sup> Vd. M. Kizilov, *The Karaites of Galicia*, op. cit., p. 40.

<sup>560</sup> Vd. *Ibidem*, p. 31, nota 72.

<sup>561</sup> Vd. J. Mann, *Texts and Studies*, Vol. II, op. cit. pp. 558-559. Il testo (n. 108a) della *ketubbah* si trova a pp. 1126-1131.

sarebbe stato aggiunto posteriormente per retrodatarlo. È probabile che la *ketubbah* risalga quindi al XVI o XVII secolo<sup>562</sup>. Secondo Mann è molto probabile che inizialmente, a differenza dei Rabbaniti, fossero gli unici ad avere il riconoscimento della residenza legale a Trakai, quindi gli unici destinatari delle disposizioni garantite dallo ‘Statuto di Magdeburgo’ del 1441, proposti da Casimiro IV Jagellone. A questo proposito, Mann riporta una lettera della lettera di Yosef ben Mordekay Troqi indirizzata a Eliyahu Bašiaši del 1484/5 in cui si menzionano i Rabbaniti e sono definiti *mit‘aksenim* (מתאכסנים)<sup>563</sup>, ossia delle persone di passaggio, non residenti stabilmente a Trakai. La situazione cambia quando, a causa di esigenze economiche, i Rabbaniti provano a stabilirsi a Trakai dalla vicina Vilna. Questo avviene soprattutto nel corso della prima metà del XVII secolo, incontrando una forte opposizione da parte dei Caraiti. Infatti, questi ultimi portano avanti una protesta contro lo stanziamento dei Rabbaniti rivolgendosi direttamente al potere regale<sup>564</sup>. Oltre al testé menzionato ‘Statuto di Magdeburgo’, i Caraiti di Trakai beneficiano di una transitoria estensione delle sue disposizioni e di quelle decretate da Casimiro IV Jagellone, sostenuta dal suo successore Alessandro Jagellone (Granduca lituano dal 1492 e Re di Polonia dal 1501 al 1506). Lo stesso Alessandro Jagellone, però, revoca questi privilegi e nel 1495 ordina l’espulsione degli Ebrei lituani, quindi anche dei Caraiti residenti nella città di Trakai. Gli Ebrei possono tornare nei territori precedentemente occupati solo nel 1503, quando Alessandro Jagellone, una volta diventato Re di Polonia, abroga il suo stesso editto precedente<sup>565</sup>. Il suo successore, Re Sigismondo I, nel 1507 riconferma la legislazione pregressa, con alcune estensioni a favore dei diritti degli ebrei Caraiti<sup>566</sup>. Grazie a queste disposizioni, i Caraiti lituani possono gestire la propria comunità con una relativa autonomia, affidando alcuni aspetti dell’amministrazione sociale e fiscale all’organo dell’assemblea

---

<sup>562</sup> Vd. M. Kizilov, *The Karaites of Galicia*, op. cit., p. 31, nota 72.

<sup>563</sup> Vd. J. Mann, *Texts and Studies*, Vol. II, op. cit., p. 559 e testo (n. 111) della lettera a p. 1155.

<sup>564</sup> J. Mann ci parla di un esposto fatto dai Caraiti nel 1646 e indirizzato a Ladislao IV contro i Rabbaniti che cercavano di stanziarsi a Trakai. Vd. *Ibidem*, p. 561.

<sup>565</sup> Vd. *Ibidem*, p. 563.

<sup>566</sup> Vd. *Ibidem*.

generale<sup>567</sup>. Il primo atto dell'assemblea generale dei Caraiti giunto fino a noi è datato 1553 ed è stato redatto proprio dal nostro autore, Yiṣḥaq ben Avraham Troqi<sup>568</sup>.

Le condizioni favorevoli del territorio permettono a Trakai di diventare il centro religioso e intellettuale del Caraismo almeno dal XVI secolo e fino alla metà del XVII<sup>569</sup>. Un drastico cambiamento avviene quando, durante le invasioni perpetuate dei Moscoviti e dei Cosacchi (1654-55) nei confronti della Lituania, la città di Trakai viene devastata. Gli ebrei residenti sono costretti a rifugiarsi nelle città vicine. Questa tendenza inizia già nei primi anni del XVII secolo, a causa del crescente conflitto economico tra i Caraiti e gli altri abitanti della città, tra cui i Rabbaniti<sup>570</sup>. Da allora, gli stanziamenti dei Caraiti nelle città e nei centri abitati di Biržai, Pozwoł, Nowomiasto, per fare qualche esempio, diventano più frequenti e stabili, portando la comunità di Trakai a un sostanziale svuotamento<sup>571</sup>.

## Capitolo 2. Dal testo al contesto: il *Sefer Hizzuq Emunah*

Ciò che ci interessa in questo capitolo è continuare a fornire delle indicazioni per inserire Yiṣḥaq ben Avraham Troqi nel contesto di appartenenza, cioè nella comunità caraita lituana del XVI secolo di Trakai, che a sua volta faceva parte del variegato sistema politico e culturale della Confederazione polacco-lituana. Nonostante la storia dei Caraiti nei territori polacco-lituani, quindi anche nella città di Trakai, sia un argomento problematico e

---

<sup>567</sup> Per informazioni sull'organizzazione comunitaria dei Caraiti lituani e sulla figura dello *Shofet* (giudice) a capo della comunità vd. *Ibidem*, pp. 590- 625, in particolare pp. 609-619.

<sup>568</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 564 e 591.

<sup>569</sup> Vd. *Ibidem*, p. 565.

<sup>570</sup> Vd. *Ibidem*, p. 565-566.

<sup>571</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 574-580. Attualmente la comunità caraita nei territori della Lituania e della Polonia è ridotta a pochi membri: si contano 45 Caraiti in Polonia e 257 in Lituania, vd. M. Kizilov, *The sons of Scripture*, op. cit., p. 7. Per un interessante sguardo antropologico sulle comunità caraitiche nell'Europa contemporanea vd. le ricerche condotte da E. Trevisan Semi e in particolare: "A Brief Survey of Present-Day Karaite Communities in Europe", *The Jewish Journal of Sociology* 33/(1991), pp. 97-106; *Les Karaites: un autre Judaïsme*, Paris, Albion Michel 1992; "Testo, rito, pasto nella Pasqua caraita: trasformazioni tra i caraiti d'oriente e occidente", *Ilu: revista de ciencias de las religiones* 2/(1997), pp. 185-197.

complesso, si può dire che gli Ebrei riescono a ottenere alcuni vantaggi al fine di organizzare e gestire la propria comunità in maniera relativamente autonoma. Dopo aver cercato di far chiarezza sul variegato *milieu* del nostro autore, tramite la presentazione di alcuni interessanti aspetti, in questo paragrafo proveremo a percorrere la strada inversa. Ci si domanda cosa può dirci il testo del *Sefer Hizzuq* sul contesto, quali informazioni veicola e in che maniera. Per tornare alle battute iniziali del capitolo, in cui abbiamo sottolineato l'importanza di inserire il prodotto culturale del testo nel più ampio contesto culturale, possiamo concludere questa panoramica con alcune riflessioni che si basano su ciò che il prodotto culturale in questione, ossia il testo, testimonia sull'ambiente<sup>572</sup>. È necessario tenere conto che alcune informazioni recuperabili dal testo possono esser state dettate da esigenza di retorica letteraria. Tenendo conto di questo, si proverà a fornire qualche nota sull'ambiente culturale anche da ciò che Yiṣḥaq ben Avraham riporta nel suo *Sefer Hizzuq Emunah*. Per fare questo, possiamo ripartire dalla condizione degli Ebrei nei territori della Confederazione.

M. Waysblum, in un interessante saggio del 1952, tenta di inquadrare l'autore del *Sefer Hizzuq Emunah* nella cornice storica del XVI secolo e ci dona delle interessanti informazioni in merito<sup>573</sup>. Waysblum afferma che gli Ebrei lituani, a differenza di quelli polacchi, vengono indicati con epiteti che comprovavano gran rispetto, gli stessi titoli che erano utilizzati per i nobili e i cavalieri. Questo speciale trattamento è il risultato della fama di cui godevano come grandi studiosi e promotori dell'avanzamento culturale del paese<sup>574</sup>. I contatti di cui Yiṣḥaq ben Avraham Troqi ci informa confermano questa visione. Il nostro autore, sin dall'inizio del trattato, ci mette al corrente dei suoi contatti con personalità legate al potere governativo-aristocratico e alle comunità religiose presenti nel territorio, prima fra tutte quella cattolica. Nell'introduzione ci racconta delle discussioni intrattenute con diversi personaggi, come per esempio principi (שרים) e cariche statali (יועצי ארץ). Queste

---

<sup>572</sup> Vd. la riflessione dedicata al nostro autore Yiṣḥaq ben Avraham Troqi e alla sua opera da F. Astren, *Karaite Judaism*, op. cit., pp. 245-252, in cui lo studioso utilizza il *Sefer Hizzuq Emunah* 'to gauge the character of the eastern European Karaite environment', *Ibidem*, p. 245.

<sup>573</sup> Vd. M. Waysblum, "Isaac of Troki and Christian Controversy in the XVI century", *Journal of Jewish Studies* 3/(1952), pp. 62-77.

<sup>574</sup> *Ibidem*, p. 64. Vd. anche S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. XVI, op. cit., pp. 75-76.

conversazioni sono avvenute nelle loro corti (הצרים) e nei loro palazzi o castelli (טיירות)<sup>575</sup>. Inoltre, come vedremo più approfonditamente dopo, ebbe a disposizione anche dei libri cristiani, che cita spesso testualmente. È grazie a questi contatti che Yiṣḥaq ben Avraham riuscì a ottenere le opere su cui basavano le loro opinioni. L'autore racconta di aver dibattuto anche con vescovi (גמונים), oltre che con personalità vicine al potere governativo-aristocratico (שרי המדינות הראשים שרי המאות) e a uomini saggi. Alcuni di questi sono esplicitati utilizzando i personaggi citati in *Isaia* 3, 3 e si tratta di cariche ufficiali dello stato (שרי (החמשים), saggi esperti e intelligenti incantatori (חכמי הרשים ונבוני לחשים). La lista degli interlocutori non finisce qui e Yiṣḥaq ben Avraham ci dice che discusse anche con tutti coloro che ebbero il coraggio di dibattere con lui (ועם כל מי אשר מלאו לבו להתוכח עמי)<sup>576</sup>. Lo scambio di opinioni, ci tiene a sottolineare l'autore, si svolgeva in un'atmosfera di moderato rispetto. I suoi interlocutori lo trattavano con riguardo, perché lui utilizzava pazientemente parole concilianti e accomodanti, non parole litigiose e provocatorie (היו דברי עמהם בנחת) (ובדברי פיוס ורצוי ולא בדברי ריב וקנטורין)<sup>577</sup>. Inoltre, Yiṣḥaq ben Avraham riconosce, con più biasimo che con ammirazione, che gli intellettuali cristiani sono esperti nelle materie secolari o nelle scienze umanistiche (חכמות האנושיות)<sup>578</sup>. L'occasione per redigere il testo fu offerta proprio da questi rapporti e si basa sulle discussioni che Yiṣḥaq ben Avraham ha l'opportunità di fare. L'autore ci parla anche di rapporti critici tra Ebrei e Cristiani, motivo principale per il quale decide di redigere il testo: 'rafforzare la fede', *ḥizzuq emunah*, dei suoi correligionari, per permettere loro di sostenere la pressione cristiana e reagire con solide argomentazioni<sup>579</sup>. La capacità di difendersi degli Ebrei è infatti riconosciuta come duramente messa alla prova dalla situazione che vivono. Il contesto diasporico, lo *status* di minoranza e la predisposizione verso i piaceri materiali (יותר מאשר הוציא בין הסכלות או מנעתהו מהשכיל האמת טרדות הגלות)<sup>580</sup>,

---

<sup>575</sup> Vd. 'Introduzione dell'autore', in D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben von Rabbi Jizchak*, Sohrau O-Schl.-Breslau, Selbstverl des Hrsg, Commissionesverlag von H. Skutsch 1873, p. 9. (ed. or. Sohrau, D. Deutsch 1856). Da qui in poi, questa sarà l'edizione di riferimento. Vd. Parte terza, capitolo 1, paragrafo: *L'edizione di David Deutsch*; paragrafo: *L'introduzione di Yiṣḥaq ben Avraham Troqi*.

<sup>576</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>577</sup> *Ibidem*.

<sup>578</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>579</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>580</sup> *Ibidem*.

rimprovera Yiṣḥaq ben Avraham, si aggiungono alle difficoltà che hanno reso gli Ebrei coevi poco competenti in materia dottrinale. A causa di queste difficoltà, alcuni Ebrei non riescono a opporsi e a resistere alla perseveranza cristiana. Yiṣḥaq ben Avraham, con le parole di *Salmi* 106, 35-36, ci dice che essi ‘si mescolarono fra le nazioni, impararono le loro usanze e servirono i loro idoli’ (ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם ויעבדו את עצביהם)<sup>581</sup>.

Dalle poche informazioni che possiamo ricavare dal *Sefer Hizzuq Emunah*, è possibile orientarsi e scoprire qualcosa sul contesto diretto in cui l’autore vive. Yiṣḥaq ben Avraham ci parla dell’esistenza di discussioni tra Ebrei e Cristiani, in cui questi ultimi cercano di convincere gli Ebrei della veridicità della loro religione a scapito di quella ebraica. Dal canto loro, gli Ebrei non hanno le conoscenze adatte per difendersi e portare alla luce la verità della loro religione. Dalla preoccupazione di produrre un testo utile alla difesa e al rafforzamento della fede, e da quello che riporta direttamente l’autore, è probabile che siano stati diversi gli Ebrei che hanno ceduto alle pressioni conversionistiche o che hanno riconosciuto in qualche modo la superiorità della dottrina cristiana. Inoltre, se ciò che ci racconta Yiṣḥaq ben Avraham è vero, possiamo immaginare che esistevano particolari contatti tra gli Ebrei caraiti, le alte cariche statali ed ecclesiastiche. Inoltre, il nostro autore introduce le obiezioni cristiane nei capitoli del *Sefer Hizzuq Emunah* indicando le personalità con cui si è trovato a dibattere. Tra queste troviamo saggi cristiani<sup>582</sup>, luterani<sup>583</sup>, rappresentanti della chiesa greca<sup>584</sup>. È probabile che il nostro autore in particolare abbia intrattenuto questi rapporti grazie al ruolo che ricopriva per la comunità di appartenenza, come vedremo in maniera più specifica nella trattazione successiva, che riguarda il suo profilo biografico. Il nostro autore ci da un saggio anche del variegato panorama religioso e culturale, che condivideva, ci informa, con dei gruppi religiosi antitrinitari, quali gli Ebioniti (כת אביוניטי), i seguaci di Michele Serveto (כת סרוציאנו) e gli Ariani (כת ארייני)<sup>585</sup>. Come vedremo, Yiṣḥaq ben Avraham ha l’occasione di consultare i libri di autori antitrinitari e di utilizzarli per i suoi propositi polemici<sup>586</sup>.

---

<sup>581</sup> *Ibidem*.

<sup>582</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 25, I, p. 168.

<sup>583</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 4, I, p. 41.

<sup>584</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 3, I, p. 40.

<sup>585</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 10, I, p. 86

<sup>586</sup> Vd. Parte terza, capitolo 2: *Le fonti del Sefer Hizzuq Emunah*.

Inoltre, le fonti utilizzate nel testo gettano luce anche su due questioni interessanti, legate alla competenza dell'autore in riguardo a materie rabbiniche e cristiane. In primo luogo, Yiṣḥaq ben Avraham attinge alla letteratura talmudica, oltre che ai classici commentari ebraici, dimostrando una familiarità e un notevole rispetto nei confronti della tradizione culturale ebraica che condivide con i Rabbaniti<sup>587</sup>. La conoscenza di questa letteratura ci permette di avvalorare l'idea che i Caraiti non rigettassero affatto l'eredità talmudica, almeno sotto il punto di vista del suo valore culturale. In secondo luogo, per quanto riguarda la conoscenza del Cristianesimo, dei testi neotestamentari, delle dottrine teologiche che si sono sviluppate successivamente e delle spaccature interne, è interessante per osservare la cognizione che gli Ebrei, o gli Ebrei caraiti, avessero del mondo cristiano<sup>588</sup>. Inoltre, è possibile sostenere che anche grazie a questo genere di letteratura, nutrita altresì dal bisogno di contestare e rispondere alle pretese cristiane, che gli Ebrei abbiano abbracciato lo studio del Cristianesimo, dei suoi testi e delle sue dottrine. Non possiamo escludere che l'urgenza di rispondere e di fornire la propria visione dei fatti abbia incentivato la conoscenza del Cristianesimo da parte ebraica, portando gli studiosi Ebrei alla necessità di leggerne e studiarne le fonti. Oltre alla conoscenza letteraria che vedremo in dettaglio successivamente, Yiṣḥaq ben Avraham era al corrente di ciò che accadeva nel resto della frammentata *Christianitas*. Infatti, descrive brevemente la problematica situazione inglese, spagnola e francese, sottolineando in contrasto la pacifica situazione nei territori che abitava<sup>589</sup>. Il *Sefer Hizzuq Emunah* ci riporta qualche notizia anche sulla legislazione in vigore. L'occasione è offerta dal discorso che Yiṣḥaq ben Avraham fa sulla validità della legge mosaica e quindi accenna ad alcune leggi contemporanee che riguardano materie commerciali, come per esempio le 'Leggi di Magdeburgo'<sup>590</sup> e materie penali. In quest'ultimo caso, l'intento dell'autore è dimostrare come le disposizioni mosaiche siano più leggere di quelle coeve, poiché i Cristiani sostengono che la Torah sia molto difficile da

---

<sup>587</sup> Questo ha portato a pensare che dietro il *Sefer Hizzuq Emunah* ci fosse un autore rabbanita. Vd. *Infra*.

<sup>588</sup> Sull'erudizione dell'autore vd. Parte terza, capitolo 2: *Le fonti del Sefer Hizzuq Emunah*.

<sup>589</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 46, I, pp. 272-273. Secondo il nostro autore, queste tre nazioni subivano una punizione divina a causa del trattamento che hanno riservato agli Ebrei, riferendosi probabilmente anche alle tristemente note espulsioni. Gli scompigli ricordati riguardano la persecuzione contro i Luterani in Spagna e in Francia e contro i Cattolici in Inghilterra. L'autore sottolinea come invece la sua terra non era toccata dall'ira divina proprio perché trattava bene gli Ebrei presenti.

<sup>590</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 19, I, pp. 123-129.

rispettare a causa della sua gravosità. Yiṣḥaq ben Avraham raham ribatte sostenendo che, ai suoi tempi, le leggi cristiane sono più rigide e impietose, infatti ‘i Cristiani puniscono con la morte l’assassinio, l’adulterio, il furto e altro’<sup>591</sup>.

### Capitolo 3. Yiṣḥaq ben Avraham Troqi: un profilo biografico

La biografia di Yiṣḥaq ben Avraham Troki è ricostruibile sulla base delle poche fonti a disposizione, ma una ricostruzione completa e articolata della sua attività intellettuale e del suo pensiero resta ancora un *desideratum*<sup>592</sup>. Si può provare a tracciare un profilo biografico, seppur sommario, grazie ai suoi propri scritti, ai documenti ufficiali della comunità alla quale Yiṣḥaq ben Avraham apparteneva e da alcuni documenti redatti da coloro che l’hanno conosciuto. La maggior parte delle informazioni proviene, di fatto, dalla sua multiforme produzione letteraria, che assieme a parte della produzione epistolare e ufficiale, si trova presso la Biblioteca Nazionale Russa a San Pietroburgo, nella Firkowicz Collection<sup>593</sup>. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, molti di questi materiali sono stati raccolti e presentati da J. Mann<sup>594</sup>. Anche qui, i documenti riportati dallo studioso galiziano e le analisi da lui condotte saranno alla base della seguente trattazione<sup>595</sup>, senza escludere le ultime

---

<sup>591</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 19, I, p. 125.

<sup>592</sup> Un’utile bibliografia in merito si può trovare in B. Dov Walfish, M. Kizilov (eds.), *Bibliographia Karaitica. An Annotated Bibliography of Karaites and Karaism*, Leiden-Boston, Brill 2011, pp. 188-189. La bibliografia comprende materiali redatti in diverse lingue (polacco, lituano, ebraico, russo e inglese), tra cui segnaliamo alcune voci enciclopediche: *Jew. Enc.*, vol. 12, p. 265; L. Nemoy, “Troki, Isaac Ben Abraham”, in *Encyclopaedia Judaica*, vol. XV, op. cit, p. 1403; J. Kalik, “Troki, Yitshak ben Avraham”, in *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, vol. II, New Heaven & London Yale University Press 2008, p. 1906.

<sup>593</sup> Per un conciso profilo biografico di Abraham Firkovich vd *Jew. Enc.*, vol. 5, p. 393-394. Per l’importanza di questa collezione vd. *Supra*.

<sup>594</sup> Per l’importanza degli studi di J. Mann vd. *Supra*.

<sup>595</sup> Vd. J. Mann, *Texts and Studies*, Vol II, op. cit.

ricerche sull'argomento che hanno gettato una nuova luce sulle vicende biografiche dell'autore<sup>596</sup>.

Le prime difficoltà si trovano in riferimento alle datazioni sulla vita del nostro autore. Infatti, non c'è accordo fra gli studiosi circa le date di nascita e morte di Yiṣḥaq ben Avraham. Dalla prefazione non autoriale del *Sefer Hizzuq Emunah*, redatta quindi dal suo discepolo Yosef ben Mordekay Malinovsqi (c. 1569-1610), possiamo apprendere che morì verosimilmente all'età di sessanta anni<sup>597</sup>. Alcuni studiosi accettano come data di nascita il 1533 e come anno di morte il 1594, mentre altri anticipano di otto anni questa data, proponendo quindi il 1586 come anno di morte e di conseguenza il 1525 come anno di nascita<sup>598</sup>. Le posizioni su cui si basano le successive considerazioni possono essere ricondotte essenzialmente a due ipotesi, che sono state proposte da Abraham Geiger (1810-1874) e da J. Mann. Geiger riporta come anno di morte di Yiṣḥaq ben Avraham il 1594<sup>599</sup>, basando questa notizia sul *Sefer Elim* (1628/9) di Yosef Delmedigo (1591-1655), ossia sulla prima lettera di Zarah ben Natan (1585/6-?) a Delmedigo contenuta nell'opera<sup>600</sup>. Zarah ben Natan inizia a frequentare la casa del nostro autore per propositi educativi sin da bambino. In questa lettera racconta che suo padre lo portò nella residenza di Yiṣḥaq ben Avraham all'età di cinque anni per essere istruito da lui e aggiunge che Yiṣḥaq morì nell'anno 'dell'offerta di lode' (קדש הלולים, Cfr. Levitico 19, 24). Dalla somma del valore numerico delle ultime due lettere di queste due parole ebraiche, Geiger ricava il numero 354 (a cui va sommato il valore di cinquemila, 5354), corrispondente al 1593/4 dell'Era Volgare,

---

<sup>596</sup> Vd. P. Muchowski, A. Yariv, "Yosef ben Mordekhay Malinowski: On the Date of his Death", in *Karaite Archives* 2 (2014), pp. 91-108. Il saggio si occupa principalmente di datare le vita del discepolo del nostro autore.

<sup>597</sup> Vd. 'Introduzione del discepolo', in D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., p. 3. Per alcuni accenni biografici e letterari su Yosef ben Mordekay Malinovsqi vd. Parte terza, capitolo 1, paragrafo: *L'introduzione di Yosef ben Mordekay Malinovsqi*.

<sup>598</sup> E.g. per il 1525-1586 troviamo: M. Waysblum, "Isaac of Troki and Christian Controversy in the 16th Century", *Journal of Jewish Studies*, op. cit., p. 65; per il 1525-1586 troviamo le voci enciclopediche di *Jew. Enc.*, vol. 12, p. 265; *Enc. Jud.*, vol. 15, p. 1403.

<sup>599</sup> Sull'interesse di A. Geiger sul nostro autore, vd. Parte terza, capitolo 4: *La ricezione del Sefer Hizzuq Emunah: cenni di fortuna*.

<sup>600</sup> Sulla datazione della lettera (1626) di Zarah ben Natan vd. P. Muchowski, A. Yariv, "Yosef ben Mordekhay Malinowski: On the Date of his Death", in *Karaite Archives*, op. cit., p. 100.

ottenendo l'anno di morte di Yiṣḥaq ben Avraham<sup>601</sup>. Questo dato è confermato da Mordekay ben Nisan (*fl.* XVII-XVIII sec), nipote del fratello di Yiṣḥaq ben Avraham, che in una nota del suo *Dod Mordekay* riporta il 1594 (שינ"ד) come anno di morte del nostro autore, come lo stesso J. Mann riconosce e riporta<sup>602</sup>. Nonostante questo, J. Mann rifiuta la datazione del 1594 e propone il 1586 come anno di morte, anticipando quindi di otto anni la dipartita di Yiṣḥaq ben Avraham secondo A. Geiger e le fonti appena esposte. Egli sostiene che A. Geiger abbia ricavato il dato da un'errata lettura del valore numerico e, servendosi di altri dati interni alla succitata lettera, arriva alla conclusione che anche il dato fornito da Mordekay ben Nisan proviene anch'esso da un errore<sup>603</sup>. Le ultime ricerche condotte da P. Muchowski e da A. Yariv hanno avvalorato l'ipotesi di A. Geiger. Questi studiosi, oltre all'analisi della lettera di Zarah ben Natan, confermano la data del 1594 e rigettano la correzione di J. Mann sulla base di due testi contenuti nella collezione Firkowicz<sup>604</sup>. I manoscritti studiati includono un sermone del nostro autore, datato 1592, e il lavoro di Zarah ben Natan intitolato *Ve-ze ḥibbur Zarah ben ribbi Natan* in cui viene confermata la data del 1594 per la morte di Yiṣḥaq ben Avraham<sup>605</sup>.

Sulla base di ciò che abbiamo esposto possiamo dedurre che il nostro autore sia morto nel 1593/4 e sia nato sessant'anni prima nella città di Trakai, antica capitale del Granducato lituano. Yiṣḥaq ben Avraham proviene da una stirpe di studiosi ed eruditi; è di famiglia caraita e coltiva, per tutta la sua vita, forti interessi intellettuali a scopo di edificazione comunitaria e formazione spirituale. È probabile, inoltre, che abbia esercitato la professione medica<sup>606</sup>. Sulla base della varietà delle fonti utilizzate nel *Sefer Hizzuq Emunah*, nella sua polemica contro i Rabbaniti e nell'epistolario, possiamo constatare la sua

---

<sup>601</sup> A. Geiger, *Isaak Troki. Ein Apologet des Judenthums am Ende des sechszehnten Jahrhunderts*, Breslau, Verlag von Joh. Urban Kern 1853, pp. 38, nota 13, p. 44, nota 22. L'opera di Geiger è stata ristampata in L. Geiger (ed.), *Abraham Geiger's Nachgelassene Schriften*, vol. 3, Berlin, L. Gerschel 1885, pp. 178-223.

<sup>602</sup> J. Mann, *Texts and Studies*, vol. II, op. cit., p. 718, nota 155.

<sup>603</sup> *Ibidem*, pp. 726-727.

<sup>604</sup> P. Muchowski, A. Yariv, "Yosef ben Mordekhay Malinowski: On the Date of his Death", in *Karaite Archives*, op. cit., p. 100.

<sup>605</sup> *Ibidem*.

<sup>606</sup> J. Mann, *Texts and Studies*, vol. II, op. cit., p. 565.

grande erudizione, sia in materia religiosa sia secolare<sup>607</sup>. Come vedremo più avanti, egli ha una grande conoscenza della tradizione ebraica, che comprende anche la letteratura talmudica e opere anti-caraiti<sup>608</sup>. Yiṣḥaq ben Avraham si avvicina agli studi biblici e alla letteratura ebraica grazie ai contatti intrattenuti con il circolo di studiosi e allievi che ruotava intorno a Šefania ben Mordekay (*fl.* fine XVI sec.), *ḥazan* (חזן) della comunità caraita di Trakai<sup>609</sup>. Tra gli allievi di Šefania troviamo Yiṣḥaq ben Israel di Luck (*fl.* XVI sec.), successivamente ricordato come *ḥazzan* di Luck, il quale accompagna Yiṣḥaq ben Avraham nei suoi studi, assieme al maestro Šefania<sup>610</sup>. In giovane età Yiṣḥaq ben Avraham compare, appena ventenne, come segretario dell'Assemblea Generale dei caraiti. A conferma di quest'ultima notizia abbiamo il testo del verbale dell'Assemblea (1553) da lui redatto, il quale contiene anche diverse allusioni alla letteratura talmudica<sup>611</sup>. Tra gli argomenti discussi durante l'Assemblea troviamo i disordini interni alla comunità caraita di Trakai e l'elezione di tre *dayanim* (*sing.* דיין), per amministrare gli affari della collettività e accompagnare le funzioni dello *šofet* (שופט). I *dayanim* hanno il compito di collaborare con la comunità per il bene comune, proteggere i diritti dell'insediamento davanti al potere secolare, amministrare la giustizia ed evitare sconvolgimenti. Tra i *dayanim* verrà scelto anche il nostro autore<sup>612</sup>. Dal suo epistolario possiamo ricavare altre informazioni biografiche ed è particolarmente interessate la corrispondenza che Yiṣḥaq ben Avraham intratteneva con altri studiosi caraiti. Una delle lettere, scritta nel 1558, è indirizzata al già ricordato Yiṣḥaq ben Israel di Luck<sup>613</sup>. Questo scritto è interessante perché ci mostra parte degli interessi e dell'erudizione dei Caraiti a lui contemporanei in materia rabbinica. Yiṣḥaq

---

<sup>607</sup> Vd. Parte terza, capitolo 2: *Le fonti del Sefer Hizzuq Emunah*. Per l'opera polemica contro i Rabbaniti vd. G. Akhiezer, "The Karaite Isaac ben Abraham of Troki and his Polemics against Rabbanites", in C. Goodblatt, H.T. Kreisel (eds.), *Tradition, heterodoxy, and religious culture: Judaism and Christianity in the early modern period*, Beer-Sheva, Ben-Gurion University of the Negev Press 2006, pp. 437-468. Per l'epistolario vd. *Infra*.

<sup>608</sup> Vd. parte terza, capitolo 2: *Le fonti del Sefer Hizzuq Emunah*.

<sup>609</sup> Šefania ben Mordekay compose il *Kidduš ha-Ḥodesh ve-sod ha-Ibbur*, un lavoro sul calendario e sulle direttive che regolavano la *šeḥitah*. Per un profilo biografico dell'autore vd. *Jew. Enc.*, vol. 12, p. 660; vd. anche J. Mann, *Texts and Studies*, vol. II, op. cit., pp. 714-715, 1184 n. 187.

<sup>610</sup> Vd. J. Mann, *Texts and Studies*, vol. II, op. cit., pp. 583, 715, ma anche pp. 1181-1185, testo n. 121.

<sup>611</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 715, 769-790, testo n. 1, le citazioni talmudiche a pp. 779, 785, 788.

<sup>612</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 591-592.

<sup>613</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 583, 715, 1181-1185, testo n. 121.

ben Avraham elogia la padronanza sulla *Gemara* che dimostra il suo interlocutore e utilizza diversi passaggi talmudici, introdotti con la formula ‘i nostri maestri di beata memoria’ (רז"ל)<sup>614</sup>, così come farà nel *Sefer Hizzuq Emunah*<sup>615</sup>. Questa testimonianza ci conferma che i Caraiti studiavano la letteratura dei vicini ‘Rabbaniti’ e ne riconoscevano l’importanza. Nella stessa lettera possiamo trovare anche una probabile allusione a concetti cabalistici<sup>616</sup>. Le conoscenze in materia di *qabbalah* del nostro autore sono ricordate anche da Simḥah Yiṣḥaq Lucki (*fl.* XVIII sec.), che ci informa dell’esistenza di una importante tradizione di studi in materia da parte di alcuni caraiti lituani<sup>617</sup>. Altre due lettere del 1581-1583, spedite dal nostro autore a Ye‘udah ben Aharon (*fl.* XVI. sec.), *ḥazzan* di Halicz, ci testimoniano la considerazione di cui godeva Yiṣḥaq ben Avraham tra i suoi contemporanei. Le missive contengono le risposte su questioni relative al calendario ebraico sulle quali era stato richiesto un suo consulto<sup>618</sup>. La sua assistenza è stata richiesta anche in merito alla possibilità di considerare un matrimonio misto tra Rabbaniti e Caraiti. Yiṣḥaq ben Simḥah di Luck (*fl.* XVI. sec.) chiede al nostro autore indicazioni sugli aspetti legali da un punto di vista dottrinale caraita. La sua missiva arriva probabilmente tardi, quando Yiṣḥaq ben Avraham è già morto. Ci penserà il suo allievo Yosef ben Mordekay Malinovsqi a rispondere a Yiṣḥaq ben Simḥah<sup>619</sup>. Quanto alla sua vita privata si hanno notizie limitate. Yiṣḥaq ben Avraham era sposato, ma probabilmente non aveva figli: il suo allievo Yosef ben Mordekay riporta le ultime volontà del maestro e nel farlo mostra come queste coinvolgano moglie, alcuni fratelli ed egli stesso<sup>620</sup>.

Muovendo da questi dati, si può dunque constatare come l’autore si sia distinto, sin dall’inizio della sua carriera, come leader spirituale e politico dell’intera comunità caraita non solo a Trakai. Questa autorità, che investiva più settori, ci dà la misura della stima, del prestigio e del credito di cui Yiṣḥaq ben Avraham godeva nel suo ambiente: i documenti in

<sup>614</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 1182-1183, testo n. 121.

<sup>615</sup> Vd. Parte terza, capitolo 2: *Le fonti del Sefer Hizzuq Emunah*.

<sup>616</sup> Vd. J. Mann, *Texts and Studies*, vol. II, op. cit., p. 1181, n. 181, testo n. 121.

<sup>617</sup> Vd. *Ibidem*, p. 683. Su Simḥah Yiṣḥaq Lucki vd. D. J. Lasker, “Simḥah Yiṣḥaq Lucki: mequbal Qarai ben ha-me’ah ha-18” in Z. Gries, H. Kreisel, B. Huss (eds.), *Shefa Tal. Studies in Jewish Thought and Culture in honor to Bracha Sack*, Beer Sheva, Ben Gurion University 2004, pp. 171-189 (in ebraico).

<sup>618</sup> Vd. J. Mann, *Texts and Studies*, vol. II, op. cit., pp. 715, 1185-1187, testo n. 122.

<sup>619</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 687, 1188-1195, testo n. 123.

<sup>620</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 718, 1188-1195, in particolare p. 1189, testo n. 123.

nostro possesso lo ritraggono impegnato sia a risolvere questioni interne alla comunità, sia a regolare i rapporti che quest'ultima intratteneva inevitabilmente con le altre; ci informano, inoltre, del suo impegno al fianco della leadership religiosa e delle sue relazioni con la classe politica polacco-lituana. I suoi scritti attestano i frequenti contatti che Yiṣḥaq ben Avraham aveva allacciato con le *élites* del paese, in vista del mantenimento e ampliamento dei privilegi della collettività di cui era parte. È probabile che Yiṣḥaq ben Avraham abbia intrattenuto un particolare rapporto con un principe della famiglia nobiliare polacca Zbarask, il quale gli concesse la possibilità di erigere una *Beit ha-Midrash* nel 1576<sup>621</sup>.

Oltre all'epistolario e alle opere sopracitate, la sua produzione letteraria comprende poesie liturgiche, quali i *piYuṭim* (פיוטים) composti in lingua caraima, dei *deruṣim* e dei commentari<sup>622</sup>. Le poesie liturgiche composte da Yiṣḥaq ben Avraham, assieme a un trattato retorico (מליצה בפלאה), rappresentano un importante esempio di utilizzo della lingua caraima per propositi letterari<sup>623</sup>. Sulla base della sua produzione letteraria e delle fonti utilizzate, possiamo dedurre che Yiṣḥaq ben Avraham Troki conoscesse, oltre che la lingua ebraica, la caraima e la polacca. Inoltre, se non esperto di lingua latina, non si può escludere che abbia avuto almeno una buona familiarità con quest'ultima<sup>624</sup>.

Come già accennato, Yiṣḥaq ben Avraham è un caraita e visse a Trakai proprio nel secolo che vede la città diventare il centro culturale più importante del Carasimo, anche

---

<sup>621</sup> La notizia è riportata in M. Waysblum, "Isaac of Troki and Christian Controversy in the XVI century", *Journal of Jewish Studies*, op. cit., p. 66, ma manca la fonte.

<sup>622</sup> Vd. J. Mann, *Texts and Studies*, vol. II, op. cit., p. 715, in cui sono nominati i *piYuṭim* come redatti in 'Hebrew and Tartarish'. Vd. M. Kizilov, "Two PiYutim and a Rhetorical Essay in the Northern (Troki) Dialect of the Karaim Language by Isaac ben Abraham of Troki", *Judaica* 63/(2007), p. 64-75. Vd. anche H. Jankowski, "Two Karaim Religious Poems by Isaac ben Abraham Troki", in *Karaite Archives* 2/(2014), pp. 35-57; G. Akhiezer, "The Karaite Isaac ben Abraham of Troki and his Polemics against Rabbanites", in C. Goodblatt, H.T. Kreisler (eds.), *Tradition, heterodoxy, and religious culture*, op. cit., pp. 437-468, in cui tratta anche di due *deruṣim* dell'autore.

<sup>623</sup> M. Kizilov sottolinea l'importanza di questa produzione in lingua caraima e sostiene che "His piyutim and his rhetorical essay seem to be the earliest samples of the Karaim language in existence at all" e che Yiṣḥaq ben Avraham "pioneered the usage of Karaim for literary purpose", vd. M. Kizilov, "Two Piyutim and a Rhetorical Essay in the Northern (Troki) Dialect of the Karaim Language by Isaac ben Abraham of Troki", *Judaica*, op. cit., p. 65 e p. 68.

<sup>624</sup> J. Mann è scettico sulla conoscenza del latino da parte dell'autore, vd. J. Mann, *Texts and Studies*, vol. II, op. cit., p. 715. Vd. Parte terza, capitolo 2: *Le fonti del Sefer Hizzuq Emunah*.

grazie al suo contributo<sup>625</sup>. I Caraiti, lo ricordiamo, non riconoscono il valore normativo della Torah orale, ma potremmo dire che la considerano una materia di studio, un pregevole bagaglio culturale ebraico a cui dedicarsi in quanto tale. Yiṣḥaq ben Avraham utilizza il Talmud e ne riconosce il valore in diverse occasioni. Le già menzionate lettere inviate a Yiṣḥaq ben Israel, *ḥazzan* della comunità caraita di Luck, lo dimostrano assieme al verbale del 1553. Nel *Sefer Hizzuq Emunah* non sono poche le citazioni tratte dalle parole dei cosiddetti ‘Maestri di venerata memoria’ (ל"ה), come vedremo in maniera più approfondita nelle seguenti pagine. Proprio a causa dei molteplici rimandi al Talmud, la sua appartenenza al gruppo caraita è stata messa in dubbio<sup>626</sup>. Questo non deve sorprendere, poichè i Caraiti lituani, come abbiamo visto, studiano la letteratura rabbinica, perché questa faceva parte della cultura generale della tradizione ebraica composta da Saggi ebrei. Per quanto riguarda il nostro autore, oltre a dimostrare la sua grande erudizione, l’utilizzo di questa letteratura può essere dettato anche da una precisa esigenza. Le necessità polemiche e apologetiche che hanno spinto Yiṣḥaq ben Avraham a comporre il trattato probabilmente ricoprivano una preoccupazione maggiore e questo lo porta a servirsi anche delle parole che egli non considerava necessariamente normative in materia religiosa. Il testo polemico era destinato al più ampio uso ebraico, come dimostra la lettura della prefazione autoriale. L’utilizzo della letteratura talmudica non indica necessariamente una penna ‘rabbanita’.

---

<sup>625</sup> Vd. J. Mann, *Texts and Studies*, vol. II, op. cit., pp. 556, 860-869, testo n. 14.

<sup>626</sup> Vd. S. Dubnow, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes: von seinen Uranfängen bis zur Gegenwart*. Vol VI, Berlin, Jüdischer Verlag 1927, p. 381, nota 1, in cui lo studioso dichiara che “Es bleibt noch unentschieden, ob der aus dem litauischen Troki stammende Verfasser des Chisuk Emuna ein Karäer oder ein Rabbanite war”.

## Parte terza. L'opera del *Sefer Hizzuq Emunah*

### Capitolo 1. Il testo del *Sefer Hizzuq Emunah*

In questo capitolo sarà presentata l'opera di Yiṣḥaq ben Avraham, oggetto principale della ricerca. Dopo la presentazione dell'edizione di riferimento, verranno presi in considerazione alcuni caratteri e intenti del testo, che terranno conto della struttura, dei temi, del metodo espositivo dell'autore e dell'aspetto funzionale del *Sefer Hizzuq Emunah*. Una particolare attenzione sarà dedicata alle introduzioni che troviamo al suo interno, poiché ci restituiscono un'importante testimonianza sia sugli intenti dichiarati sia sul contesto dell'opera. Le fonti messe a frutto dall'autore, inoltre, aiutano a gettar luce su altrettante questioni legate al *background* e alla biografia di Yiṣḥaq ben Avraham. La strategia polemica di quest'ultimo è legata al suo impiego dei testi del Nuovo Testamento e, in particolar modo, ai racconti evangelici. Per questo motivo, i Vangeli occupano una parte importante nella nostra analisi. La rappresentazione della figura di Gesù, soprattutto in riguardo al suo rapporto con la Legge e alle caratteristiche divine attribuitegli dai Cristiani, ci porteranno poi a considerare quale Gesù possiamo trovare nel *Sefer Hizzuq Emunah*. Vedremo, infine, le caratteristiche della sua ricezione: se paragonata al resto delle opere polemiche ebraiche anticristiane, la fortuna del nostro testo appare straordinaria ed è doveroso provare ad accennare alla storia dei modi in cui quest'opera è stata accolta e interpretata, dal mondo intellettuale cristiano ed ebraico.

#### 1.1. L'edizione di David Deutsch

Il testo ebraico utilizzato in questo lavoro appartiene alla seconda edizione del *Sefer Hizzuq Emunah* preparata inizialmente nel 1865 dal rabbino slesiano David Deutsch (1810-1873). L'opera è stata successivamente ripubblicata nel 1873 a Breslavia e a Zory, poiché la prima stampa - sottolinea l'autore - è esaurita in poco tempo, ossia nel giro di appena cinque

anni<sup>627</sup>. Dalle poche notizie a disposizione sappiamo che Deutsch, in qualità di rabbino, serve sia la comunità di Myslowitz (Myslowice) nel 1838, sia quella di Sohrau (Zory) nel 1845. Egli è un esponente di quell'Ebraismo ortodosso che si opponeva alle idee degli Ebrei riformati, e cerca in diverse maniere di combattere l'avanzata delle dottrine che si stavano via via diffondendo. Sono diverse le occasioni in cui Deutsch si attiva in favore dell'ortodossia: protesta contro la nomina a rabbino di Breslavia proposta per Abraham Geiger, principale esponente della Riforma, e compone una risposta critica al suo celebre *pamphlet* intitolato *Ansprache an Meine Gemeinde* (Breslavia, 1842). La replica di Deutsch, dal titolo *Rücksprache mit Allen Gläubigen des Rabbinischen Judenthums* (Breslavia, 1843), viene redatta a quattro mani con l'aiuto del fratello Israel Deutsch (1800-1853)<sup>628</sup>. Sul riconoscimento del valore del *Sefer Hizzuq Emunah* è però d'accordo con Geiger<sup>629</sup>. Deutsch si impegna per rendere disponibile e pubblicare l'opera di Yiṣḥaq ben Avraham Troqi, corredando il testo ebraico con una traduzione tedesca e alcune annotazioni. L'opera, intitolata in tedesco *Befestigung im Glauben*, e pubblicata nel 1865, attira l'attenzione del teologo protestante ed ebraista tedesco Franz Delitzsch (1813-1890)<sup>630</sup>. Delitzsch, in un discorso tenuto il 28 aprile 1870 a Berlino, si scaglia contro la pubblicazione, che egli dice finanziata da un barone Rothschild parigino, del *Befestigung im Glauben* e contro lo *schlesischer Rabbiner* Deutsch per aver tradotto "eine der gehässigsten Streitschriften gegen

---

<sup>627</sup> D. Deutsch lo ricorda sia nella sua introduzione generale 'Vorrede des Herausgebers und Übersetzers', vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., p. iv; sia nell'introduzione alla seconda edizione 'Vorwort zur zweiten Ausgabe' dove aggiunge l'annotazione sui cinque anni, vd. *Ibidem*, p. x.

<sup>628</sup> Per un conciso profilo biografico di David Deutsch e l'elenco di alcune sue opere vd. *Jew. Enc.*, vol. 5, pp. 546-547; Cfr. anche la voce dedicata al fratello in *Enc. Jud.*, vol. 5, pp. 1590-1591; M. Brocke, J. Carlebach (eds.), *Die Rabbiner der Emanzipationszeit in den deutschen, böhmischen und großpolnischen Ländern 1781-1871*, München, Walter de Gruyter 2004, p. 247. Vd. anche J. Norden, *David Deutsch (1810-73), Rabbiner in Myslowitz und Sohrau O.-S.*, Myslowitz, Verein für jüdische geschichte und litteratur 1902.

<sup>629</sup> Su A. Geiger e il *Sefer Hizzuq Emunah* vd. *Infra*, capitolo 4: *La ricezione del Sefer Hizzuq Emunah: cenni di fortuna*.

<sup>630</sup> S. Schreiner riporta la notizia in "Isaiah 53 in the Sefer Hizzuk Emunah ("Faith Strengthened") of Rabbi Isaac ben Abraham of Troki", in B. Janowski, P. Stuhlmacher (eds.), *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans Publishing 2004, pp. 418-461, in particolare p. 420, nota 7. (ed. or. *Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte*, Tübingen, Mohr Siebeck 1996)

das Christenthum, das Chizzuk Emuna Isaac Troki's"<sup>631</sup>. L'occasione per menzionare l'opera è offerta dal discorso generale che Delitzsch porta avanti sulla necessità e sulla possibilità di condurre una campagna per la conversione degli Ebrei, circa un ventennio prima della fondazione del noto *Institutum Judaicum*, finalizzato alla preparazione dei missionari e da egli istituito all'Università di Lipsia nel 1886<sup>632</sup>. Gli Ebrei, osserva causticamente Delitzsch, non si troverebbero più nella condizione di doversi difendere dal Cristianesimo, in quanto essi sono rincorati e rafforzati dai risultati della scuola di Ferdinand Christian Baur e dalle opere di David Friedrich Strauss ed Ernest Renan<sup>633</sup>. Questi autori sono particolarmente biasimati da Delitzsch, poiché avrebbero rappresentato Gesù come "eine durchaus natürliche erscheinung", ossia 'un fenomeno perfettamente naturale'<sup>634</sup>. Infatti, continua Delitzsch, oltre ai risultati negativi degli studiosi sopracitati, gli Ebrei possono ora contare anche sulla traduzione tedesca di uno dei più feroci scritti di polemica anticristiana: il *Sefer Hizzuq Emunah* di Yiṣḥaq ben Avraham.

Deutsch presenta la nuova edizione del 1873 informando i lettori che è stata composta sulla base dello studio di diversi manoscritti e specifica il motivo per cui ha deciso di ripubblicare il *Sefer Hizzuq Emunah*. Deutsch ci riferisce che per anni le *christliche Missionsgesellschaften*, ossia le società missionarie cristiane, hanno speso ingenti risorse per

---

<sup>631</sup> Vd. F. Delitzsch, *Welche Anforderungen stellt die Gegenwart an die Missions-Arbeit unter den Juden? Vortrag gehalten zu Berlin, am 28. April 1870 in der Conferenz der in Deutschland an der Verbreitung des Christenthums unter den Juden arbeitenden Gesellschaften*, Erlangen, Deichert 1870, p. 6. Un'altra versione si trova nella ristampa a cura di H. H. Völker, "Franz Delitzsch als Förderer der Wissenschaft vom Judentum: zur Vorgeschichte des Institutum Judaicum zu Leipzig und zur Debatte um die Errichtung eines Lehrstuhls für jüdische Geschichte und Literatur an einer deutschen Universität", *Judaica* 49/2(1993), pp. 90-100.

<sup>632</sup> Per alcune informazioni sulle fondazioni di questi istituti e su quello di Delitzsch vd. rispettivamente G. Deutsch, "Institutum Judaicum", *Jew. Enc.*, vol. 6, pp. 609-610 e K.H. Rengstorff, *Das Institutum Judaicum Delitzschianum 1886-1961*, Münster, Achendorff 1963.

<sup>633</sup> Si riferisce a Ferdinand Christian Baur (1792-1860), l'esponente della scuola esegetica di Tubinga, di cui faceva parte anche il nominato David Friedrich Strauss (1808-1874), e a Ernest Renan (1823-1892), che nel 1863 pubblicò il primo volume della sua 'Histoire des origines du christianisme' (1863-1883) dedicata alla vita di Gesù, ossia *La Vie de Jésus* (1863). Su quest'ultimo, vd. il recente volume di R. D. Priest, *The Gospel according to Renan: Reading, Writing, and Religion in Nineteenth-Century France*, Oxford, Oxford University Press 2015.

<sup>634</sup> F. Delitzsch, *Welche Anforderungen stellt die Gegenwart an die Missions-Arbeit unter den Juden?*, op. cit., p. 6

cercare di convertire gli Ebrei<sup>635</sup>. Per Deutsch il *Sefer Hizzuq Emunah* diventerà uno strumento utile contro i tentativi di conversione cristiana, in quanto informerà gli Ebrei sugli espedienti dei missionari e fornirà loro un'utile base per controbattere alle argomentazioni cristiane. Per questo motivo decide di riproporre una nuova edizione dell'opera di Yiṣḥaq ben Avraham, ma anche perché l'edizione del 1865 è diventata molto rara. Deutsch decide di corredare il testo con una traduzione tedesca, poiché la lingua ebraica non è sempre conosciuta dai correligionari. Nel suo sforzo - ci informa - è stato incoraggiato da Solomon Plessner (1797-1883), famoso predicatore e commentatore biblico che si oppose fortemente ai moti riformistici dell'Ebraismo<sup>636</sup>. Deutsch sa bene che i toni del *Sefer Hizzuq Emunah* sono assai aspri e specifica che non è sua intenzione opporsi al Cristianesimo, bensì al solo slancio missionario. L'obbligo di una traduzione fedele lo ha costretto a una resa non stemperata nei toni<sup>637</sup>. Nonostante la *Bibliotheca Hebraea* di Johann Christoph Wolf (1683-1739) fosse già stata stampata da anni (4 vols., Hamburg, 1715-1733), Deutsch non ha la possibilità di consultarla in tempo per la preparazione della sua opera, e con essa manca anche l'occasione di leggere ciò che riportò l'ebraista cristiano sul *Sefer Hizzuq Emunah*<sup>638</sup>. La prefazione di Deutsch prosegue con alcuni cenni sulla biografia dell'autore e sulla fortuna dell'opera, dalla pubblicazione di Johann Christoph Wagenseil nell'antologia *Tela Ignea Satanae* del 1681, alle menzioni di Voltaire e Geiger<sup>639</sup>.

L'edizione di Deutsch del 1873 fa seguire a questa sua prefazione (pp. I-IX) un'annotazione alla seconda edizione, l'introduzione del discepolo di Yiṣḥaq ben Avraham, Yosef ben Mordekay Malinovsqi (pp. 1-6), l'introduzione dell'autore stesso (pp. 6-13), l'indice dei capitoli (pp. 14-28) e infine il testo del *Sefer Hizzuq Emunah* (pp. 29-354). Questo è disposto su due colonne: a sinistra il testo ebraico e sulla destra la traduzione tedesca. Le note a più di pagina di Deutsch, che accompagnano il testo, sono segnalate con

---

<sup>635</sup> Vd. 'Vorrede des Herausgebers und Übersetzers', in D. Deutsch, *Befestigung im Glauben*, op. cit., p. iv.

<sup>636</sup> Vd. *Ibidem*, pp. iv-v. Solomon Plessner, attraverso i suoi sermoni, si eresse come estremo difensore dell'ebraismo ortodosso, tanto da ricevere le lodi del talmudista Rabbi Akiba Eger (1761-1837). Per un profilo biografico vd. *Jew. Enc.*, vol. 10, p. 89. Vd. anche il ruolo di predicatore e di *Religionslehrer* (insegnante di religione) che S. Plessner ricoprì a Berlino in M. A. Meyer, *Judaism Within Modernity: Essays on Jewish History and Religion*, Detroit, Wayne State University Press 2001, p. 174.

<sup>637</sup> Vd. 'Vorrede des Herausgebers und Übersetzers', in D. Deutsch, *Befestigung im Glauben*, op. cit., p. iv.

<sup>638</sup> Vd. *Ibidem*, p. v.

<sup>639</sup> Vd. *Ibidem*, pp. iv-v.

una firma composta da due lettere ebraiche (*dalet* ט"ד), corrispondenti alle iniziali del suo nome completo<sup>640</sup>. Deutsch correda il libro di alcune annotazioni (pp. 355-438) e chiude il lavoro con una tavola di *errata corrige* (p. 439).

Si è scelto di utilizzare come testo ebraico il contenuto della seconda edizione di Deutsch perché è il lavoro più affidabile sotto il punto di vista della ricostruzione testuale ed è stato così riconosciuto da diversi studiosi che hanno utilizzato questa versione per i loro studi e le loro osservazioni sul *Sefer Hizzuq Emunah*<sup>641</sup>.

## 1.2. Caratteri e intenti dell'opera

Il *Sefer Hizzuq Emunah* è un trattato polemico anticristiano redatto da Yiṣḥaq ben Avraham Troqi negli ultimi anni della sua vita, probabilmente tra la fine del 1592 il 1594<sup>642</sup>. Il testo si inserisce nella lunga tradizione della *Sifrut ha-vikkuaḥ*, di cui abbiamo provato a dare un saggio nelle pagine precedenti. Oltre a presentare la struttura, i temi e il metodo espositivo dell'opera, è interessante prendere in considerazione anche ciò che questi aspetti possono dirci sul testo in riguardo alla sua funzione come prodotto culturale. Infatti, se consideriamo il *Sefer Hizzuq Emunah* sotto il punto di vista di una duplice valenza, ossia contenutistica e socio-culturale, non possiamo prescindere dalla considerazione del testo come un oggetto culturale che risponde anche a delle esigenze e, per questo motivo, ci svela il suo aspetto funzionale. L'aspetto contenutistico, collegato all'argomento e al metodo, sarà oggetto della seguente trattazione. Questa breve disamina si prefigge dunque l'obiettivo di fornire una panoramica introduttiva sia dei temi presenti nel *Sefer Hizzuq Emunah*, sia del modo con cui l'autore li affronta e li presenta. La valenza dell'aspetto culturale riguarda la

---

<sup>640</sup> In tutto il testo del *Sefer Hizzuq Emunah*, D. Deutsch riporta con queste note a piè di pagina anche delle varianti, senza però correggere l'ebraico nel testo, mentre nella traduzione tedesca le correzioni sono rispettate.

<sup>641</sup> E.g. S. Schreiner, "Vom Sinn des Exils. Anmerkungen zu Isaak von Trokis Deutung der 'galut'", *Judaica*, op. cit., *Id.*, "Isaiah 53 in the Sefer Hizzuk Emunah ("Faith Strengthened") of Rabbi Isaac ben Abraham of Troki", in B. Janowski, P. Stuhlmacher (eds.), *The Suffering Servant*, op. cit.; M. Ochs, *Mattaeus Adversus Christianos*, op. cit.

<sup>642</sup> È possibile che l'opera sia stata composta intorno all'anno ebraico 5353, che corrisponde al periodo compreso tra settembre 1592 e settembre 1593. Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 42, I, p. 250, nota 84.

prospettiva che abbiamo cercato di presentare nel capitolo dedicato al contesto culturale in cui è apparsa l'opera, dove abbiamo tenuto conto della doppia e complementare reciprocità che esiste tra il prodotto culturale-testo e il contesto socio-culturale<sup>643</sup>. I due punti di vista ci portano a pensare al *Sefer Hizzuq Emunah* come un oggetto culturale, ma anche funzionale, nel senso che risponde ad esigenze contingenti che l'autore cerca di soddisfare. Possiamo porci le seguenti domande: (I quesito) a quali esigenze l'autore voleva rispondere con la composizione di questa opera? (II quesito) In che modo prova a produrre un testo efficace per i suoi propositi? (III quesito) Che tipo di pubblico si aspettava? Oltre alle motivazioni dichiarate dall'autore, che saranno affrontate durante la presentazione della sua stessa introduzione e rispondono al primo quesito, possiamo provare a presentare delle proposte che ci aiutano a gettare luce sull'aspetto funzionale del *Sefer Hizzuq Emunah*. Questo aspetto, rintracciabile tramite l'analisi del contenuto e della sua struttura, è connesso alla strategia metodologica ed espositiva utilizzata e al riconoscimento del pubblico immaginato dall'autore.

### 1.2.1. La struttura

In primo luogo, possiamo dire che la struttura del *Sefer Hizzuq Emunah* fa apparire l'opera come un vero e proprio manuale polemico-apologetico. Come vedremo, nonostante la lunghezza, il testo si presta a un'agevole consultazione<sup>644</sup>. Per quanto riguarda l'organizzazione, il *Sefer Hizzuq Emunah* si presenta con due introduzioni principali e un indice accurato, il quale sarà presentato in appendice a questo lavoro. La prima introduzione è autoriale, mentre la seconda è stata redatta dall'allievo di Yiṣḥaq ben Avraham, Yosef ben Mordekay Malinovsqi (c. 1569 - c. 1610)<sup>645</sup>. Su quest'ultimo è ricaduto il compito di portare

---

<sup>643</sup> Vd. Parte seconda, capitolo 1: *Dal contesto al testo: la Confederazione polacco-lituana*.

<sup>644</sup> Per esempio, l'edizione di D. Deutsch del 1873 consta di 354 pagine e quella di J. C. Wagenseil del 1681 di 480 pagine. Anche tenendo conto che queste edizioni dispongono il testo ebraico su una sola colonna, poiché l'altra contiene la traduzione (tedesca e latina), e che rispettano una certa ampiezza di stampa tipografica, possiamo avere un'idea della corposità del trattato del *Sefer Hizzuq Emunah*.

<sup>645</sup> Per alcune informazioni biografiche su Yosef ben Mordekay Malinovsqi vd. Parte seconda, capitolo 3: *Yiṣḥaq ben Avraham Troqi: un profilo biografico*.

alla luce il lavoro del maestro e di ultimarne gli indici. Yosef ben Mordekay, nella sua premessa, annuncia che dal nono capitolo dell'indice della seconda parte si è preso l'incarico di completare l'elenco iniziato da Yiṣḥaq ben Avraham<sup>646</sup>. A queste due introduzioni e all'indice fa seguito il testo del trattato polemico, interrotto solamente da delle brevi presentazioni poste all'inizio delle due sezioni che ne compongono il corpo. La prima sezione, composta da cinquanta capitoli, riguarda le obiezioni cristiane mosse alla fede ebraica, le interpretazioni delle profezie contenute nella Bibbia ebraica corredate da una risposta dettagliata e alcune obiezioni contro i Cristiani, sollevate dallo stesso autore. La seconda sezione si occupa delle contraddizioni e degli errori che si possono trovare nel Nuovo Testamento, specialmente quelli che riguardano le interpretazioni della Bibbia ebraica e le profezie intese cristologicamente, ossia buona parte dei *loci classici* della lettura cristiana della Bibbia ebraica. È lo stesso autore a descrivere la struttura del suo trattato, specificando che:

החלק ה"א בטענות הנצרים שטוענין אלינו ובראיותיהם שמביאים לדברי אמונתם. והתשובות עליהן עם זכרון קצת מהטענות אשר גם אנכי טענתי להם נגד אמונתם ודבריהם: החלק ה"ב בהוראות ביטול סתירת דברי כותבי ספר האון גליון שלה<sup>647</sup>.

La prima parte contiene le obiezioni che ci rivolgono i Cristiani e le prove addotte per la loro fede, assieme alle rispettive repliche, corredate da una rapida evocazione di alcune obiezioni che anche io ho rivolto loro, contro la loro fede e le loro parole. La seconda parte contiene le prescrizioni circa il rifiuto e la contestazione delle parole di chi ha scritto il libro del Nuovo Testamento.

### 1.2.2. I temi

La prima sezione inizia con otto capitoli rivolti all'esposizione delle repliche ebraiche su determinate questioni sollevate dai Cristiani. Il primo capitolo è dedicato alla confutazione delle caratteristiche messianiche di Gesù e alla descrizione delle condizioni necessarie per il riconoscimento del vero Messia. L'autore, dopo aver contestato la pretesa cristiana sulla coincidenza tra le promesse profetiche e la genealogia di Gesù, le sue azioni

---

<sup>646</sup> Vd. *Infra*, paragrafo: *L'introduzione di Yosef ben Mordekay Malinovsky*.

<sup>647</sup> 'Introduzione dell'autore', in D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., p. 12

e il periodo in cui visse, ricorda le aspettative ebraiche relative al Messia atteso<sup>648</sup>. Questo capitolo di apertura sintetizza le risposte sul tema della messianicità di Gesù che saranno poi discusse in maniera più dettagliata nella seconda parte del testo. Dal capitolo 2 al capitolo 8 Yiṣḥaq ben Avraham tratta argomenti che riguardano la condizione coeva degli Ebrei e le rispettive interpretazioni cristiane. In particolar modo, sono riportate le discussioni sui temi del rifiuto di Dio nei confronti del popolo ebraico (cap. 2)<sup>649</sup>, della mancanza di un re per Israele (cap. 3)<sup>650</sup>, della veridicità della fede ebraica (cap. 4)<sup>651</sup>, dell'esilio corrente degli Ebrei (capp. 5-7)<sup>652</sup> e della restaurazione del regno di Israele (cap. 8)<sup>653</sup>. Dal capitolo 9 al 42 l'autore procede con la spiegazione di alcuni passi biblici, così come sono assunti dai cristiani per supportare gli articoli della loro fede, a cui unisce un'articolata replica esplicativa. Yiṣḥaq ben Avraham sottolinea in diverse occasioni come i Cristiani non comprendano il senso genuino dei passaggi della Bibbia ebraica, perché non prendono in considerazione il contesto del versetto e travisano le intenzioni del passaggio biblico al fine di portare prove e sostegno alla loro fede<sup>654</sup>. In particolare, dal capitolo 9 al 19 troviamo la contestazione delle pretese interpretative ed esegetiche che i Cristiani rivendicano sui passi della Torah (*Genesi*, capp. 9-14; *Deuteronomio*, capp. 15-16; *Levitico*, cap.17)<sup>655</sup>, e sulla validità della legge mosaica (capp. 18 e 19)<sup>656</sup>; dal capitolo 20 al 39 l'autore riporta le critiche sulle interpretazioni avversarie provenienti dai libri dei *Nevi'im* (*Isaia*, capp. 20-23;

<sup>648</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 1, I, pp. 30-38.

<sup>649</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 2, I, pp. 38-40.

<sup>650</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 3, I, pp. 40-41.

<sup>651</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 4, I, pp. 41-43.

<sup>652</sup> Vd. *Ibidem*, capp. 5-7, I, pp. 43-75. Per un approfondimento sull'esilio, così come interpretato dal nostro autore vd. S. Schreiner, "Vom Sinn des Exils. Anmerkungen zu Isaak von Trokis Deutung der galut", *Judaica*, op. cit.

<sup>653</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 8, I, pp. 75-77.

<sup>654</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 13, I, p. 97, in cui l'autore scrive: 'È abitudine dei Cristiani addurre prove alla loro fede da qualche parola della profezia senza avere la consapevolezza del significato delle loro parole, senza considerare le parole vicine a loro e le parole simili nella stessa profezia' (מנהג הנוצרים מביאים ראיות לאמנתם מקצת (דבר הנבואה בלתי הבנת כונת אומרם ומבלתי עיין לדברים הסמוכין להן וכן לדברים הדומים להם שם בדברי הנבואה). Vd. anche, *Ibidem*, cap. 28, I, p. 187. Vd. anche dopo, capitolo 3, paragrafo: *I Vangeli nel Sefer Hizzuq Emunah*, per i commenti sugli evangelisti quando citato le prove cristologiche della Bibbia ebraica.

<sup>655</sup> Vd. *Ibidem*, capp. 9-17, I, pp. 78-115.

<sup>656</sup> Vd. *Ibidem*, capp. 18-19, I, pp. 115-129.

*Geremia*, capp. 24-29; *Osea*, cap. 30; *Amos*, capp. 31-32; *Michea*, cap. 33; *Aggeo*, cap. 34; *Zaccaria*, capp. 35-37; *Malachia*, capp. 38-39)<sup>657</sup>; e infine dal capitolo 40 al 42 sono affrontate le dimostrazioni cristiane basate sui *Ketuvim* (*Salmi*, cap. 40; *Daniele*, capp. 41-42)<sup>658</sup>. Il capitolo 43 tratta della questione inerente al riconoscimento e all'autorità dei libri di *Esdra*, di *Baruch*, di *Tobia*, di *Giuditta*, della *Sapienza*, di *Siracide* e di altri<sup>659</sup>. Dal capitolo 44 al 50 l'autore si occupa di alcune questioni che egli stesso recrimina nei confronti dei Cristiani<sup>660</sup>. I temi di questi capitoli si concentrano su: le condizioni che si sarebbero dovute realizzare dopo la venuta del Messia, le quali non sono state soddisfatte (cap. 44); le imprecisioni e gli errori scritturistici commessi dagli autori del Nuovo Testamento (cap. 45); le punizioni che saranno inflitte a coloro che perseguitano gli Ebrei (cap. 46); la questione della morte di Gesù e della responsabilità degli Ebrei (cap. 47); il valore salvifico di Gesù (cap. 48); le considerazioni sulle inconsistenze tra le parole di Gesù e le azioni dei Cristiani (cap. 49) e la questione della durata e della validità della legge Mosaica (cap. 50).

La seconda parte è dedicata a un esame critico di alcune credenze cristiane basato su circa la metà dei libri del Nuovo Testamento (13 su 27 scritti), corredato dall'esposizione delle loro incongruenze, contraddizioni ed errori. Anche i cento capitoli della seconda parte possono essere divisi in sezioni. Ognuna di esse prende in esame differenti porzioni del Nuovo Testamento: dal capitolo 1 al 58, Yişḥaq ben Avraham commenta i Vangeli (*Matteo*, capp. 1-27; *Marco*, capp. 28-31; *Luca*, capp. 32-40; *Giovanni*, capp. 41-58); dal 59 al 76 gli *Atti degli Apostoli*; dal 77 al 98 l'autore rivolge la sua attenzione alle Lettere (*Lettera ai Romani*, capp. 77-82; *Prima lettera ai Corinzi*, capp. 83-87; *Lettera ai Galati*, capp. 88-90; *Lettera agli Efesini*, cap. 91; *Prima lettera ai Tessalonicesi*, cap. 92; *Lettera di Giacomo*, cap. 93; *Lettera agli Ebrei*, capp. 94-98); mentre gli ultimi due capitoli (capp. 99-100) hanno come oggetto principale il libro dell'Apocalisse.

Yişḥaq ben Avraham specifica che utilizza la versione del Nuovo Testamento proveniente dall'edizione della Bibbia curata da Simon Budny, pubblicata nel 1572<sup>661</sup>:

---

<sup>657</sup> Vd. *Ibidem*, capp. 20-39, I, pp. 129-232.

<sup>658</sup> Vd. *Ibidem*, capp. 40-42, I, pp. 232-252.

<sup>659</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 43, I, pp. 252-255.

<sup>660</sup> Vd. *Ibidem*, capp. 44-50, pp. 255-282.

<sup>661</sup> Vd. *Infra*, capitolo 2: *Le fonti del Sefer Hizzuq Emunah*; capitolo 3, paragrafo: *I Vangeli nel Sefer Hizzuq Emunah*.

העתקתי רוב אלה המאמרים מהעתקת המעתיק האחרון שימון בודני אשר העתיק הביבליא לנוצרים בזמנינו זה ר"ל בשנת אלף וחמש מאות ושבעים ושתיים למניינם והוא היותר צודקת מהעתקת המעתיקים אשר לפניו<sup>662</sup>.

Ho tradotto molte di queste espressioni partendo dalla versione dell'ultimo traduttore Simon Budny, il quale traduce la *Biblia* dei Cristiani nel nostro tempo, cioè nell'anno 1572 della loro era. Questa traduzione è più corretta delle precedenti.

Come vedremo successivamente, l'antitrinitario polacco Budny è particolarmente apprezzato dal nostro autore, anche se Yiṣḥaq ben Avraham si riserva anche di criticare il suo lavoro e alcuni aspetti della sua produzione letteraria<sup>663</sup>.

### 1.2.3. Il metodo espositivo

L'interlocutore a cui si rivolge nel testo Yiṣḥaq ben Avraham è indicato come il 'lettore', (המעייין), mentre i suoi oppositori sono i Cristiani (הנוצרים), introdotti anche da epiteti rispettosi, come dimostra l'esempio di 'un saggio Cristiano' (חכם אחד מחכמי) (הנוצרים)<sup>664</sup>. Inoltre, tra gli avversari dell'autore troviamo anche 'un uomo della nazione greca' (איש אחד מאומות גרציה) (מרטין לוטר)<sup>665</sup> e un 'principe del gruppo di Martin Lutero' (שר אחד מכת) (מרטין לוטר)<sup>666</sup>. Nel dispiegare le sue argomentazioni, il nostro autore mette a frutto un metodo espositivo efficace e diretto. Gli otto capitoli posti ad apertura della prima parte, che si occupano di fornire una risposta a questioni poste dai Cristiani, sono presentati con l'esposizione del tema avversario. L'autore dichiara di riportare le domande e le obiezioni che gli sono state fatte e introduce le stesse con formule simili tra loro, come per esempio 'un saggio tra i saggi dei Cristiani mi chiese:...' (שאלני חכם אחד אחד מחכמי הנוצרים באמרו אלי...)

---

<sup>662</sup> 'Introduzione alla seconda parte', in D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., p. 283

<sup>663</sup> Vd. *Infra*, capitolo 2: *Le fonti del Sefer Hizzuq Emunah*.

<sup>664</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 6, I, p. 45; cap. 8, I, p. 75; cap. 17, I, p. 110; cap. 23, I, p. 163; cap. 25, I, p. 168; cap. 26, I, p. 172.

<sup>665</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 3, I, p. 40

<sup>666</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 4, I, p. 41; cap. 60, II, p. 328.

)<sup>667</sup> o ‘cosa ribattono i Cristiani:...’ (ומה שטוענים הנוצרים באמרם...) <sup>668</sup>. La recriminazione cristiana è seguita dalla risposta dell’autore (התשובה), corredata dalle prove bibliche dispiegate per il rigetto delle pretese avversarie. I capitoli centrali della prima parte, i quali si occupano di screditare le interpretazioni cristiane basate su passaggi della Bibbia ebraica, sono introdotti da un riepilogo delle interpretazioni avversarie inerenti alle pericopi in discussione. Anche qui, come in precedenza, queste esposizioni sono presentate con formule simili, come per esempio ‘i Cristiani, fondandosi su questo versetto, portano una prova a sostegno delle loro parole sulla loro fede, dicendo... (ומה שמביאים הנוצרים ראיה לדבריהם על) <sup>669</sup>, o ‘i Cristiani ribattono su questo verso, dicendo...’ (ומה שטוענין) <sup>670</sup>. La contro-argomentazione dell’autore (התשובה), anticipata da un veloce sunto, è dispiegata in maniera ordinata e segue una combinazione di argomenti giustificati verso per verso e, quando necessario, aggiunge potenziali e ulteriori argomentazioni avversarie, anch’esse prontamente confutate. La prima parte del *Sefer Hizzuq Emunah* si chiude con sette capitoli contenenti alcune riprensioni che l’autore esprime contro i Cristiani. Queste sono introdotte, nella maggioranza dei casi, con un semplice esordio come ‘un’obiezione contro i Cristiani’ (טענה לנוצרים) <sup>671</sup>, a cui segue l’enunciazione dettagliata della contestazione, dispiegata in maniera particolareggiata e alcune volte disposta in un elenco di punti <sup>672</sup>. Nei cento capitoli della seconda parte del testo, dedicata agli scritti Cristiani del Nuovo Testamento, l’autore introduce la discussione riportando la traduzione ebraica della porzione dello scritto neotestamentario scelto. Questa è corredata dall’indicazione precisa del capitolo, dai versetti e spesso dai paralleli, come nel caso dei racconti evangelici. La rimostranza di Yiṣḥaq ben Avraham segue il riferimento neotestamentario, in cui l’autore espone brevemente la dottrina o la credenza cristiana che vuole prendere in esame e le motivazioni per cui è contestabile sulla base del versetto. Questa argomentazione si arricchisce più volte di possibili obiezioni che i Cristiani ribattono sulla critica appena esposta. Come vedremo nel capitolo dedicato alle fonti, l’autore ha una grande

---

<sup>667</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 1, I, p. 30.

<sup>668</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 2, I, p. 38.

<sup>669</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 12, I, p. 96.

<sup>670</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 14, I, p. 99.

<sup>671</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 45, I, p. 261.

<sup>672</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 49, I, pp. 277-278; cap. 50, I, pp. 279-281.

erudizione in materia religiosa e secolare. Inoltre, non utilizza materiali caraiti, bensì molta letteratura rabbinica<sup>673</sup>. Su questa opera che potrebbe sembrare redatta da un rabbanita si deve aggiungere la constatazione che, a differenze delle opere della *Sifrut ha-vikkuaḥ* a cui abbiamo accennato, non troviamo una difesa del Talmud, anche se la mancanza di questo discorso può facilmente derivare da diversi fattori. L'appartenenza al gruppo dei Caraiti del nostro autore è corroborata da ben altre prove<sup>674</sup>.

#### 1.2.4. L'aspetto funzionale

Oltre alle caratteristiche che sono state presentate qui, l'introduzione può fornirci ulteriori indicazioni sul testo e sulle motivazioni che hanno portato l'autore a impegnarsi nella composizione del *Sefer Hizzuq Emunah*, per soddisfare determinate esigenze (I quesito). Le caratteristiche che abbiamo cercato di riassumere ci mostrano alcune connotazioni interessanti del testo, che ci presentano l'aspetto funzionale dell'opera. Il *Sefer Hizzuq Emunah* appare come manuale, un prontuario per una consultazione pratica e precisa. Per quanto riguarda la metodologia utilizzata dall'autore e la fruibilità dell'opera (II quesito), l'organizzazione sistematica per pericopi, sia nella prima sia nella seconda parte, rende facilmente rintracciabile l'informazione da parte del lettore. Ogni capitolo è dedicato a un passo biblico (Bibbia ebraica o Nuovo Testamento), a una dottrina o a un tema precisi. Questo rende la consultazione potenzialmente mirata all'esigenza contingente del lettore. Inoltre, la consultazione e l'eventuale approfondimento sono agevolati dai continui rimandi a capitoli precedenti, nei casi in cui viene proposta una trattazione simile, correlata o già affrontata. Quanto al pubblico che il nostro autore si aspettava (III quesito) possiamo dire che i destinatari dell'opera non sono da rintracciare solamente nel più ristretto gruppo dei correligionari diretti del nostro autore, ossia nei Caraiti, bensì nella più ampia comunità ebraica. È possibile fare qualche considerazione anche sul linguaggio. Tenendo conto che Yiṣḥaq ben Avraham voleva destinare la sua composizione a un pubblico più o meno determinato, possiamo dire che, poiché non abusa di linguaggi ricercati o di argomenti

---

<sup>673</sup> Vd. *Infra*, capitolo 2: *Le fonti del Sefer Hizzuq Emunah*.

<sup>674</sup> Vd. Parte seconda, capitolo 3: *Yiṣḥaq ben Avraham Troqi: un profilo biografico*. Vd. anche *Infra*, capitolo 4: *La ricezione del Sefer Hizzuq Emunah: cenni di fortuna*, in particolare le pubblicazioni di J. C. Wolf.

filosofici<sup>675</sup>, questo atteggiamento lascia identificare un uditorio ampio e non necessariamente specializzato. L'autore, nella sua introduzione, ci informa inoltre dell'insufficiente erudizione dei correligionari, i quali hanno bisogno di 'rafforzare la propria fede', e questo Yiṣḥaq ben Avraham prova a farlo con ciò che egli stesso descrive, con un tono che richiama un intento pubblicistico, come 'un libro piccolo per misura, ma grande per qualità' (ספר מעט הכמות ורב האיכות)<sup>676</sup>.

### 1.3. L'introduzione di Yiṣḥaq ben Avraham Troqi

L'introduzione autoriale del *Sefer Hizzuq Emunah* ci permette di conoscere qualche informazione sul contesto diretto dell'autore e sulle motivazioni che hanno spinto lo stesso a redigere il trattato. Dalla lettura delle sue note introduttive possiamo dedurre che l'opera sia stata composta per far fronte a esigenze dettate dalle contingenze storiche e culturali. Infatti, il testo non si presenta come distaccato lavoro teorico, ma costituisce una riflessione mirata su urgenti questioni concrete. Quelle stesse questioni che non solo agitavano i rapporti tra Cristiani ed Ebrei, ma che venivano dibattute anche tra gruppi cristiani, basti pensare al più ampio contesto religioso europeo del XVI secolo<sup>677</sup>. Come abbiamo visto nei capitoli dedicati al contesto culturale e alla presentazione dell'opera, le tematiche riguardavano generalmente il rapporto tra la Bibbia ebraica e il Nuovo Testamento, la validità delle fonti normative religiose, l'esegesi e l'interpretazione dei testi sacri, la figura del Messia e le questioni teologiche cristiane, tra cui la dottrina trinitaria e la soteriologia. In questo clima nascevano i presupposti che hanno determinato la genesi e la composizione dell'opera. Yiṣḥaq ben Avraham Troqi ammette di averne intrapreso la stesura sull'onda di queste riflessioni: il *Sefer Hizzuq Emunah* è un testo concepito per dare sostegno al credente incapace di difendersi. Per introdurre il suo trattato, Yiṣḥaq ben Avraham si serve di una

---

<sup>675</sup> Vd. lo studio fondamentale sugli argomenti filosofici nella *Sifrut ha-vikkuaḥ* di D. J. Lasker, in cui si evince come il *Sefer Hizzuq Emunah* si limiti nel dispiegamento di argomentazioni filosofiche. D. J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics*, op. cit., pp. 71-72 (vs. Trinità).

<sup>676</sup> 'Introduzione dell'autore', in D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., p. 8.

<sup>677</sup> Vd. Parte seconda, capitolo 1, paragrafo: *Il contesto religioso-confessionale e l'avanzata della Riforma*; e paragrafo: *I gruppi antitrinitari*.

lunga premessa, redatta sulla base di circa ottanta citazioni bibliche e composta in prosa rimata. Questa è presentata dal versetto iniziale del *Salmo* 144, che recita: “Benedetto il Signore, mia roccia, che addestra le mie mani alla guerra, le mie dita alla battaglia”, in evidente riferimento all’operazione della scrittura. Yiṣḥaq ben Avraham scrive:

קנא קנאתי ליי' אלקי צבאות לחלול שמו הגדול והקדוש הנכבד והנורא. ולחלול תורתו הקדשה התמימה הנאמנה.  
והישרה היקרה. המשיבת נפש המחכימת פתי המשמחת לב ועינים מאירה<sup>678</sup>.

Sono stato mosso da una grande gelosia per Dio, il Dio degli eserciti (Cfr. *IRe* 19, 10), a causa della dissacrazione del suo grande, santo, glorioso e temibile nome (Cfr. *Deuteronomio* 28, 58); a causa della dissacrazione della sua santa, verace, affidabile, retta, preziosa e giusta Torah. Essa ristora l’anima, rende saggio il semplice, rallegra il cuore e illumina gli occhi (Cfr. *Salmi* 19, 8-9).

Dopo aver descritto la situazione in cui versa il coevo popolo di Israele, intrappolato in un lungo esilio e costantemente attaccato e offeso dal ‘popolo dei Cristiani’ (אומת הנוצרים), Yiṣḥaq ben Avraham ricorda come la paura e il timore dell’uomo, in questo caso dell’Ebreo, sia un ostacolo per la verità, perché inibisce la difesa in una situazione di minoranza e difficoltà. Una soluzione è però possibile mettendo in pratica gli insegnamenti dei rabbini. Infatti, Yiṣḥaq ben Avraham riporta le parole del trattato *Pirquei Avot*, che recitano: ‘sii diligente nello studio della Torah, e sappi cosa rispondere agli *Apiqoros*’ (הוי שקוד ללמוד תורה) (ודע מה שתשיב לאפיקורוס)<sup>679</sup>. La categoria degli *Apiqoros* che aveva in mente il nostro autore è indicata subito dopo da coloro che “non sono tra i figli di Israele” (Cfr. *2 Samuele* 21, 2), che attaccano la Torah di Dio e gli Ebrei con obiezioni tendenziose e viltà<sup>680</sup>. Oltre alla situazione di subalternità, gli Ebrei non sono in grado di controbattere le pretese cristiane anche a causa della mancanza di studio, della predisposizione ai piaceri materiali e in conseguenza alle sofferenze dell’esilio. Yiṣḥaq ben Avraham biasima e giustifica i suoi correligionari con queste parole:

---

<sup>678</sup> ‘Introduzione dell’autore’, in D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., p. 6

<sup>679</sup> Vd. Rabbi Eleazar in *Pirquei Avot* 2, 14 (Epicurei= eretici). Vd. *Dic. T. T. M.*, vol. I, p. 104. Anche il *Sefer Niṣṣḥon Yašan* riporta questa massima, all’inizio della sezione dedicata alla confutazione degli scritti cristiani, vd. D. Berger, *The Jewish Christian Debate*, op. cit., HEBREW TEXT, p. 106. Per l’utilizzo e la conoscenza della letteratura rabbinica dell’autore vd. *Infra*, capitolo 2: *Le fonti del Sefer Hizzuq Emunah*.

<sup>680</sup> ‘Introduzione dell’autore’, in D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., p. 7.

לא שמע בקול מורים. ולא הוציא בשמן ההשכלות. יותר מאשר הוציא ביין הסכלות. או מנעתהו מהשכיל האמת טרדות הגלות. ולכן לא ידע להוציא לאור משפטי השם וצדקותיו להודיע לבני אדם גבורתיו<sup>681</sup>:

[Israele] non ascolta la voce dei maestri e non si dedica al miglioramento delle conoscenze, più contento di dedicarsi al vino degli stolti, o trattenuto dalla conoscenza della verità a causa dei problemi dell'esilio; è per questo che non sa far risplendere alla luce le leggi di Dio e le sue giustizie per informare i figli dell'uomo della sua forza.

Queste sono le premesse dichiarate che hanno spinto Yiṣḥaq ben Avraham a comporre il suo *Sefer Hizzuq Emunah*. Il titolo del testo, reso in italiano con 'Rafforzamento della fede', è spiegato dall'autore tramite il ricorso al passo biblico di *Isaia* 35, 3, in cui sono menzionate le 'mani fragili' e le 'ginocchia flebili' da rinvigorire e rinsaldare. Il *Sefer Hizzuq Emunah* vuole essere, quindi, il valido sostegno che manca agli Ebrei contemporanei, non solo agli Ebrei caraiti. L'introduzione prosegue con un rimprovero a 'coloro che sono chiamati con il nome di Israele' (בשם ישראל מכונים), i quali si sono mischiati con 'le nazioni' (הגוים) e ne hanno adottato costumi e credenze, perdendo la capacità di tutelarsi e di ribattere propriamente alle ingiurie. Infatti, Yiṣḥaq ben Avraham scrive:

ע"כ אמרתי אני בלבי עת לעשות ליי' ספר מעט הכמות. ורב האיכות כי יהיה דברי בו בקוצו ולא באריכות. ולהיות לאנשים חלושי' הדעת וקצרי הבינה כמוני למשען ומשענה קראתיו חזוק אמונה לחזק ידיים רפות. מהעדר הבנת דברי הבטחתינו. ולאמץ ברכים כושלות מאורך קץ גליותינו. כי שמעתי דבת רבי' אשר לפני' גם הם בשם ישראל מכונים. אבדה האמונה נכרתה מפיהם. ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם. ויעבדו את עצביהם. ויהי להם למוקש בהתערבם ביניהם. אחר שלא ידעו להשיב על דבריהם. להראות להם מדברי הנביאים. כי שקר הם מתפארים ומתגאים. ולגלות כמו כן עדות שיבושיהם וטעותם. מתוך דברי ספרי אמונתם ודתם<sup>682</sup>.

Quindi, mi sono detto (Cfr. *Qoelet* 2, 1)<sup>683</sup>: è tempo di fare, in omaggio a Dio, un libro piccolo per quantità, ma grande per qualità, che conterrà parole succinte e non lunghe. Sarà per gli uomini deboli di fede, e corti di saggezza, come me, come sostegno e appoggio (Cfr. *Isaia* 3, 1). L'ho intitolato *Hizzuq Emunah* per rafforzare

<sup>681</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>682</sup> *Ibidem*.

<sup>683</sup> Questa espressione biblica ricorre spesso in *Qoelet*, e.g.: 2, 1; 2; 15; 3, 17; 3, 18.

le mani fragili (Cfr. *Isaia* 35, 3), [rese tali] dall'assenza di conoscenza delle nostre promesse, per consolidare le ginocchia deboli (Cfr. *Isaia* 35, 3) [rese tali] della durata del nostro esilio. Ho sentito la calunnia da molti, anche da coloro che sono chiamati con il nome di Israele. La fedeltà è scomparsa ed è stata eliminata dalla loro bocca (Cfr. *Geremia* 7, 28), essi si mescolarono fra le nazioni e impararono le loro opere e servirono i loro idoli, e questi divennero un laccio per loro (Cfr. *Salmi* 106, 35-36), quando erano in mezzo a loro. Essi non sapevano rispondere alle loro parole per mostrargli le parole dei Profeti, che sono falsità di cui si vantano e di cui sono orgogliosi, neanche per dimostrare le prove dei loro errori e le loro obiezioni dalle parole dei libri della loro fede e della loro credenza.

L'autore menziona l'incapacità di controbattere alle benché fallaci parole dei Cristiani. L'insieme delle pretese avversarie forma il *corpus* di obiezioni che Yiṣḥaq ben Avraham raccoglie nel suo libro. Le occasioni per collezionare le contestazioni fatte dai Cristiani agli Ebrei provengono sia dagli incontri che Yiṣḥaq ben Avraham ebbe modo di fare nel corso della sua vita, sia dalla lettura dei libri dei Cristiani, come ci informa egli stesso:

בימי בחרותי יוצא ובא לפעמים בין השרים ויועצי ארץ בחצריהם. ובטירות נבטתי ואראה שיבושיהם. בספריהם אשר חברו. הקשבתי ואשמע לא כן ידברו [...] נתוכחתי עם הגמונים. ושרי המדינות הראשים. שרי המאות ושרי החמשים חכמי הרשים. ונבונני לחשים. ועם כל מי אשר מלאו לבו להתוכח עמי ולא הכלימוני כי היו דברי עמהם בנחת ובדברי פיוס ורצוי ולא בדברי ריב וקנטורין ולא ביישוני. אלא הוסיפו לאהוב אותי. בשמעם דברי וטענותי ותשובתי. כי תורת אמת היתה בפי. ועלה לא נמצא בשפתי. ולא אמרתי דבר שלא הראתיו רשום בכתב אמת. כדי שתהיה האמת ידוע לכל ובלתי נעלמת<sup>684</sup>.

Nei giorni della mia giovinezza, andavo e venivo davanti a loro (Cfr. *ISamuele* 18, 16), tra principi e consiglieri del paese. Nei loro cortili e nei loro palazzi, mi sono stati resi visibili e consultabili i loro errori, contenuti nei libri che composero; ho prestato attenzione e ho ascoltato, ma essi non parlano rettamente (Cfr. *Geremia* 8, 6) [...]. Ho discusso con vescovi, alte cariche dello stato, ufficiali militari, con personalità di alta erudizione e con tutti quelli che avevano il coraggio di discutere con me. Essi non mi rimproveravano, perché parlavo con loro con pazienza, con parole concilianti e accomodanti, non con parole litigiose e provocatorie. Non mi umiliavano, ma si affezionavano a me nell'ascoltare le mie parole, i miei argomenti e le risposte, perché la legge di verità era nella mia bocca, e non si trovava alcuna perversità sulle mie labbra (Cfr. *Malachia* 2, 6), e non dissi parola che non è visibile e scritta nella vera Scrittura, perché la verità è conosciuta a tutti e non si nasconde.

---

<sup>684</sup> *Ibidem*, pp. 9-10.

Il tema della ‘verità’ (האמת) e della sua dimostrazione è ripetuto costantemente, sia nell’introduzione sia nel resto del trattato. Yiṣḥaq ben Avraham cita la l’aforisma attribuito ad Aristotele, apostrofandolo come il ‘principale dei filosofi’ (ראש הפילוספים) e scrive: ‘se amiamo Socrate e Platone, amiamo ancora di più la verità’ (אם סוקר”אט ואפלטון אהובינו. האמת) (יותר אהובה אצלנו)<sup>685</sup>. L’occasione per riportare questa sentenza è offerta all’autore dalla presentazione del metodo che intende utilizzare: se, nella categoria di verità sono compresi la Torah, i *Nevi’im* e i *Ketuvim*, basterà usare loro come strumenti per combattere le parole che non si accordano a ciò che è riportato nella Scrittura. Un ulteriore vantaggio è offerto dal fatto che il valore della stessa Bibbia è riconosciuta anche ai Cristiani<sup>686</sup>. Le obiezioni riportate da Yiṣḥaq ben Avraham non rappresentano però la totalità delle repliche ai Cristiani. Infatti, l’autore specifica che non sarebbe stato possibile includerle nel libro e che lo sforzo sarebbe stato maggiore del beneficio, quindi ammette di aver selezionato solo alcune delle obiezioni avanzate dai suoi oppositori. L’introduzione continua con la spiegazione del succitato metodo secondo verità, il quale è diviso in due momenti: il primo consiste nel riportare la citazione biblica in questione e la sua corretta interpretazione, mentre il secondo è il completo annullamento dell’interpretazione cristiana, tramite il chiarimento della contraddizione in essa insita<sup>687</sup>. L’oggetto dell’attenzione e del metodo di Yiṣḥaq ben Avraham è il Nuovo Testamento<sup>688</sup> e, in particolar modo, le citazioni bibliche riportate in esso, oltre alle contraddizioni interne ai libri cristiani e all’incompatibilità tra ciò che è scritto nel Nuovo Testamento e ciò che i Cristiani mettono in pratica e professano al suo tempo.

L’introduzione si conclude con un’ulteriore descrizione della spartizione dell’opera e con la presentazione delle brevi prefazioni che apriranno le due sezioni. In questa occasione, Yiṣḥaq ben Avraham biasima i Cristiani per aver accettato delle dottrine non compatibili con la ragione umana, e scrive:

---

<sup>685</sup> *Ibidem*, p.10. Il proverbio deriva da un passo dell’*Etica nicomachea* di Aristotele (1096a 16-17), dove il filosofo afferma che ‘benché entrambi mi siano cari (*scil.* Socrate e Platone), è sacrosanto privilegiare la verità’. Vd. R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano, Rizzoli 2000, pp. 138-139, nr. 299. Anche in versione francese aggiornata: *Dictionnaire des sentences latines et grecques*, Grenoble, Millon Jerome 2010, pp. 1625-1626, nr. 2270.

<sup>686</sup> ‘Introduzione dell’autore’, in D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., pp. 10-11

<sup>687</sup> *Ibidem*, p. 11

<sup>688</sup> Per il termine con cui sono indicati i Vangeli e il Nuovo Testamento vd. *Infra*, capitolo tre, paragrafo: *I Vangeli nel Sefer Hizzuq Emunah*.

ההצעה הראשונה היא להודיע הסבה אשר בעבורה הסכימו חכמי הנוצרים על כל עוצם חכמתם בחכמות האנושיות לאמונותיהם הזרות בשכל האנושי בלתי ראיות נוכחות מדברי הנביאים<sup>689</sup>.

La prima prefazione è far sapere il motivo per cui i saggi cristiani accettano, nonostante la loro saggezza nel campo delle scienze umanistiche, credenze estranee alla ragione umana, le quali non sono supportate da prove presenti nelle parole dei profeti.

Yiṣḥaq ben Avraham riconosce come gli intellettuali cristiani siano ben versati nelle materie secolari o nelle scienze umanistiche (חכמות האנושיות), ma questo non serve da elogio quanto da biasimo. L'attitudine dei Cristiani ad accettare credenze irrazionali deriva dall'abitudine ad accogliere credenze irrazionali, come specifica nella presentazione posta alla seconda sezione dell'opera. Per l'autore non ci sono dubbi sul fatto che queste loro idolatrie, 'credenze anomale' (אמונו' הזרו') e gli errori (השיבושים) facciano parte dell'eredità ricevuta dai loro predecessori (נשארו להם בירושה מקדמוניהם)<sup>690</sup>, probabilmente dai popoli 'pagani'<sup>691</sup>.

#### 1.4. L'introduzione di Yosef ben Mordekay Malinovsqi

Yosef ben Mordekay Malinovsqi (c. 1569 - c. 1610)<sup>692</sup>, discepolo e studente di Yiṣḥaq ben Avraham Troqi, è un prominente studioso caraita vissuto a cavallo tra il XVI e

---

<sup>689</sup> *Ibidem*, p. 13

<sup>690</sup> 'Introduzione alla prima parte', in D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., p. 29-30

<sup>691</sup> Vd. *Infra*, capitolo 3, paragrafo: I Vangeli nel *Sefer Hizzuq Emunah*. Qui utilizziamo il termine 'pagano' senza nessuna connotazione negativa o di contrapposizione al Cristianesimo, ma per esemplificare le credenze della Grecia e della Roma antica.

<sup>692</sup> J. Mann sostiene che Yosef ben Mordekay sia morto dopo il 1624 e che nacque all'incirca nel 1570, vd. J. Mann, *Texts and Studies*, vol. II, op. cit., pp. 718-720. Recentemente è stata proposta una nuova datazione da P. Muchowski e Arie Yariv che sostengono sia morto qualche anno dopo il 1603 ma non oltre il 1610, concludendo che "his life can thus be generally established as dating from 1569-1610", vd. P. Muchowski, Arie Yariv, "Yosef ben Mordekhay Malinoswski: On the Date of his Death", *Karaite Archives*, op. cit. pp. 91-108, citazione da p. 104.

il XVII secolo. Tra le sue opere letterarie più conosciute si annoverano il *Sefer ha-elef leka Šlomoh* (ספר האלף לך שלמה), una lunga preghiera pubblicata da Menasseh ben Israel ad Amsterdam nel 1643 e il *Sefer Minhagim* (ספר מנהגים), un trattato sui costumi rituali dei Caraiti pubblicato a Vilna nel 1891<sup>693</sup>. Per il nostro proposito, è interessante qui presentare brevemente l'introduzione con cui egli correda l'opera del suo maestro, composta anch'essa, come quella di Yiṣḥaq ben Avraham, in prosa rimata.

Yosef ben Mordekay esordisce con una lode a Dio e al suo Nome, e continua con la narrazione di alcune vicende del popolo di Israele, a partire dall'uscita dall'Egitto fino ad arrivare ai suoi tempi. Lo studente correda il racconto, così come l'intera introduzione, con diverse citazioni e allusioni bibliche tratte dai libri di *Isaia*, *Esodo*, *Giobbe* e altri. Dopo aver ricordato le disgrazie che causarono l'allontanamento di Dio dal suo popolo, Yosef ben Mordekay si sofferma sull'esilio corrente. Il riferimento alle avversità coeve, tra cui figurano coloro che vogliono distruggere la legge divina, serve a Yosef ben Mordekay per introdurre colui che cerca di difendere la Torah: il suo maestro, autore del *Sefer Hizzuq Emunah*, composto 'per gli uomini deboli di conoscenza e poveri di saggezza' (אנשים חלופי הדעת וקצרי) (הבינה), che aiuta e calma gli Ebrei afflitti, che vuole essere per loro 'scudo e targa' (Cfr. *Geremia* 46, 3)<sup>694</sup>. Il testo è rivolto anche a coloro che 'violarono la Torah' (עברו תורה), sostenendo idee assurde, al fine di mostrare le debolezze e la fallacia delle loro affermazioni, con l'aiuto del ragionamento logico, del senso comune (מהשכל) e tramite l'analisi dei loro libri e delle parole dei profeti citate in essi<sup>695</sup>. Yosef ben Mordekay sostiene che, come è noto ai *Mevinim* (מבינים), a coloro che comprendono, si può giungere alla verità attraverso due strade parallele e complementari: la prima si percorre avvalorando le prove della questione che si vuol difendere, mentre e la seconda confutando l'affermazione contraria. Per questo motivo il libro è diviso in due parti.

---

<sup>693</sup> Per una lista dei lavori di Yosef ben Mordekay Malinovski vd. le voci enciclopediche in *Jew. Enc.*, vol. 5, pp. 265-266; *Enc. Jud.*, vol. 11, p. 827; *The Universal Jewish Encyclopedia. An authoritative and popular presentation of Jews and Judaism since the earliest times*, vol. 10, New York, The Universal Jewish encyclopedia 1943, p. 311; oltre che all'articolo appena citato di P. Muchowski, Arie Yariv, "Yosef ben Mordekhay Malinoswski: On the Date of his Death", *Karaite Archives*, op. cit., pp. 91-108.

<sup>694</sup> 'Introduzione del discepolo', in D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., p. 3.

<sup>695</sup> *Ibidem*.

Yosef ben Mordekay cita un detto di coloro che descrive come i ‘portanti sostegni del mondo, nostri santi rabbini e maestri’ (מיסדי העולם האיתנים רבותינו הקדושים והגאונים)<sup>696</sup>, per introdurre lo strumento retorico con cui presenterà l’opera del maestro. In particolare, riporta un’espressione classica ebraica che recita: ‘ciò che accade ai padri è un presagio per i figli’ (מה שקרה לאבות סימן לבנים)<sup>697</sup>, per creare un parallelo tra la figura biblica di Isacco e quella del suo maestro, a partire dal loro nome comune, così come il nome Abramo del loro rispettivo padre. Yosef ben Mordekay ricorda che l’Isacco biblico aveva sessant’anni quando nacquero Giacobbe ed Esaù (Cfr. *Genesi 25,26*), e allo stesso modo, informa che Yiṣḥaq ben Avraham aveva sessant’anni quando realizzò le sue opere, ossia le due parti del *Sefer Hizzuq Emunah*. Come Giacobbe ed Esaù erano gemelli, anche le due parti dell’opera di Yiṣḥaq ben Avraham sono gemelle. Il confronto si modella poi su ciò che rappresentano rispettivamente Giacobbe ed Esaù nella vicenda biblica che li vede protagonisti: da un lato l’onestà del personaggio di Giacobbe e dall’altro la superbia di Esaù. Infatti, la prima parte del *Sefer Hizzuq Emunah*, prosegue Yosef ben Mordekay, ‘illumina la pupilla con indubbie prove profetiche’ (מאיר אישון בראיות ברורות נבואיות)<sup>698</sup>, per mostrare la genuinità e l’eternità della Legge e della fede ebraica, e segue il modello di Giacobbe, uomo onesto, abitante delle tende (Cfr. *Genesi 25,27*) (דוגמת יעקב איש תם יושב אוהלים)<sup>699</sup>. La seconda parte, invece, riguarda la confutazione degli errori contenuti nel Nuovo Testamento, e corrisponde alla figura di Esaù, l’empio, che si è ribellato all’Altissimo (הדר ברומ חביון)<sup>700</sup>.

Dopo aver presentato brevemente la complementarità e la bipartizione dell’opera del *Sefer Hizzuq Emunah*, Yosef ben Mordekay si sofferma sulla descrizione della dipartita del maestro, prestando particolare attenzione alle ultime volontà di Yiṣḥaq ben Avraham che lo riguardano personalmente. Egli descrive con toni lirici l’arrivo di un messaggero di Dio, il

<sup>696</sup> *Ibidem*.

<sup>697</sup> *Ibidem*. L’espressione potrebbe basarsi sulle parole contenute in *Genesi Rabba* (אמר לו הקב"ה (לאברהם): שב, ), in riferimento a *Genesi 18, 1*: *Ed egli stava (seduto) all’ingresso nella sua tenda sul caldo del giorno*. R. Berekjah, in nome di R. Levi disse: *stava seduto* è scritto, cercava di alzarsi. Gli disse il Santo [...]: Siedi, tu sei il segno per i tuoi discendenti. Vd. A. Ravenna, T. Federici (a cura di), *Commento alla Genesi (Beresit Rabba)*, Torino, Utet 1978, p. 374. Vd. anche Nahmanide nel commento a *Genesi 12, 6*: ripreso da Abravanel commento a *Genesi 14,1* e ricordato in riguardo a *Genesi 27*.

<sup>698</sup> ‘Introduzione del discepolo’, in D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., p. 3

<sup>699</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>700</sup> *Ibidem*.

quale invita Yiṣḥaq ben Avraham a non soffermarsi al suo posto, poiché ‘si sono avvicinati i suoi anni e si sono compiuti i suoi giorni’(הגיעו שנותיך ומלאו ימך)<sup>701</sup>. L’annuncio arriva mentre il suo maestro, completata l’opera, si accinge a redigere gli indici della seconda parte. Dopo l’annuncio del messaggero, Yiṣḥaq ben Avraham si rivolge al suo allievo ricordandogli l’affetto che li lega, e affidandogli il lavoro che lui ha preparato con l’aiuto di ‘colui che impartisce la conoscenza’ (Cfr. *Salmi* 94,10). La morte del maestro sopraggiunge e l’allievo la commemora e la ricorda con un’allusione alla morte della figura biblica di Isacco<sup>702</sup>. Nelle pagine seguenti, dopo la descrizione della sua angoscia e del suo lutto, Yosef ben Mordekay descrive il momento in cui prende il libro del maestro, ricordando come questo sia stato composto per ‘per percuotere la guancia dei nemici e per rompere i denti agli empì’ (Cfr. *Salmi* 3,8). L’opera di Yiṣḥaq ben Avraham appare finita, benché l’indice della seconda parte non sia stato perfezionato. Questo compito ricade sull’allievo.

La prefazione scritta dall’allievo di Yiṣḥaq ben Avraham fornisce alcune informazioni utili. In primo luogo, ci comunica un dato biografico sull’autore, ossia il riferimento ai sessanta anni. Quest’ultimo, come testé riportato, è usato da Yosef ben Mordekay per creare il parallelo tra le vicende dell’Isacco biblico e quelle del maestro. Il dato biografico potrebbe essere subordinato alla necessità dello strumento retorico che gli permette di completare il paragone. Nonostante questo, possiamo supporre che, se non si tratta dell’effettiva età in cui Yiṣḥaq ben Avraham realizzò l’opera di *Hizzuq Emunah*, si potrebbe trattare almeno un’approssimazione molto vicina. In secondo luogo, Yosef ben Mordekay anticipa alcune considerazioni che svilupperà l’autore stesso, sia nella sua prefazione sia all’interno dell’opera. Queste riguardano: la struttura dello scritto in due sezioni distinte ma complementari; i fattori che hanno scaturito la genesi dell’opera, ossia la difesa della religione ebraica all’interno del contesto diasporico in cui si trovano gli Ebrei e la necessità di fornire uno strumento utile per rispondere agli attacchi cristiani. Questi accenni ci fanno supporre che la situazione contemporanea a Yiṣḥaq ben Avraham e Yosef ben Mordekay fosse venata da confronti dottrinali e da tentativi di conversione da parte cristiana.

---

<sup>701</sup> *Ibidem*.

<sup>702</sup> *Ibidem*, p. 5. Cfr. *Genesi* 35, 29.

## Capitolo 2. Le fonti del *Sefer Hizzuq Emunah*

La varietà e la particolarità dei documenti a cui attinge Yiṣḥaq ben Avraham sono stati oggetto di attenzione da parte degli studiosi R. Dán e S. Schreiner, rispettivamente sulle fonti ebraiche e sulle fonti cristiane di autori antitrinitari<sup>703</sup>. Anche il curatore dell'edizione utilizzata in questa ricerca, David Deutsch, prova a fornire una lista di materiali da cui è possibile rinvenire le informazioni date dal nostro autore<sup>704</sup>. Yiṣḥaq ben Avraham dimostra di avere una grande erudizione e attinge sia alla letteratura ebraica, sia a quella non ebraica. Scopo di questo capitolo è offrire una panoramica delle diverse fonti che si possono trovare e riconoscere nel *Sefer Hizzuq Emunah*, senza sottovalutare le ricadute di natura culturale che implicano.

Come abbiamo avuto modo di dire in precedenza, Yiṣḥaq ben Avraham è un ebreo caraita, ma nonostante non riconosca normativamente le fonti della tradizione orale ebraica egli ne fa un largo uso, dimostrando una grande conoscenza della letteratura rabbinica. Nelle pagine precedenti abbiamo notato come l'interesse da parte caraita non era inusuale tra i correligionari del nostro autore e il suo esempio ci conferma ulteriormente l'interesse e lo studio accurato che i Caraiti riservavano alla tradizione ebraica<sup>705</sup>. Un'altra particolarità delle fonti messe a frutto nel *Sefer Hizzuq Emunah* è legata al carattere critico di alcune opere. Il nostro autore non evita né l'impiego di opere contenenti diversi attacchi alla dottrina

---

<sup>703</sup> Vd. R. Dán, "Isaac Troki and his 'Antitrinitarians' Sources", in R. Dán (ed.), *Occident and Orient*, op. cit., pp. 69-82; S. Schreiner, "Isaac of Troki's Studies of Rabbinic Literature", *Polin*, op. cit., pp. 65-76. Utili anche: J. M. Rosenthal, "Marcin Czechowic and Jacob of Belzyce: Arian-Jewish Encounters in 16th Century Poland", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, op. cit., pp. 77-97, in particolare pp. 84-85 e pp. 92-94; G. Akhiezer, "The Karaite Isaac ben Abraham of Troki and his Polemics against Rabbanites", in C. Goodblatt, H. Kreisel (eds.), *Tradition, Heterodoxy and Religious Culture*, op. cit., pp. 437-468; F. Astren, *Karaite Judaism*, op. cit., pp. 245-248.

<sup>704</sup> Vd. 'Anmerkungen', in in D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., pp. 355 ss. Deutsch correda la sua traduzione tedesca con delle note che contengono anche delle notizie sulle informazioni contenute nel testo, ma l'intento di Deutsch era comprensibilmente quello di fornire notizie ai suoi lettori diretti, più che di reperire le fonti del nostro autore. Deutsch rimanda soprattutto alla storia della chiesa intitolata 'Kirchengesch', composta dallo storico luterano Johann Lorenz von Mosheim (1693-1755), ma comprende anche i riferimenti al Talmud.

<sup>705</sup> Vd. Parte seconda, capitolo 1, paragrafo: *La comunità ebraica*; vd. anche capitolo 3: *Yiṣḥaq ben Avraham Troki: un profilo biografico*.

caraita<sup>706</sup>, né di quelle che hanno riservato aspre critiche agli Ebrei e all'Ebraismo<sup>707</sup>, ma ne riconosce il valore storico. Una delle caratteristiche più interessanti delle fonti del *Sefer Hizzuq Emunah* è rappresentata dalla letteratura cristiana, in particolare dalla produzione letteraria degli autori cosiddetti antitrinitari<sup>708</sup>. Questa letteratura è stata messa a frutto per corroborare la critica della divinità di Gesù, necessariamente collegata alla credenza cristiana nel dogma della Trinità<sup>709</sup>. È stato già riconosciuto come sia stato soprattutto il contesto storico e intellettuale a permettere al nostro autore di accostarsi a personalità cristiane, leggere e ottenere i loro scritti<sup>710</sup>. Il *background* di Yiṣḥaq ben Avraham, ossia la Confederazione polacco-lituana del XVI secolo, era uno scenario culturale che ben si prestava allo scambio di idee, così come allo scontro. Inoltre, egli ricopriva cariche che gli permettevano di frequentare luoghi istituzionali, persone vicine all'autorità civile e personaggi dell'*élite* culturale del paese<sup>711</sup>.

Possiamo provare a immaginare lo scrittoio del nostro autore e suddividere le opere che aveva a disposizione per genere. Per redigere il suo trattato Yiṣḥaq ben Avraham si confronta e basa alcune delle sue spiegazioni su opere ebraiche<sup>712</sup>, come per esempio commentari biblici, trattati filosofici, letteratura rabbinica, libri storici; oltre che opere di autori cristiani, tra cui si distinguono quelle appena ricordate degli antitrinitari.

---

<sup>706</sup> Vd. il *Sefer ha-Kuzari* di Yehudah ha-Levi e la produzione letteraria di ibn Da'ud, tra cui il *Sefer ha-Qabbalah*. Vd. *Infra*, paragrafi: *I trattati filosofici* e *I libri storici*.

<sup>707</sup> L'autore antitrinitario Marcin Czechowic si scaglia contro gli Ebrei e gli apostati in 'Dialoghi cristiani', mentre Simon Budny è riconosciuto dall'autore stesso come avverso agli ebrei. Vd. *Infra*, paragrafo: *Le opere cristiane*.

<sup>708</sup> Vd. Parte seconda, capitolo 1, paragrafo: *I gruppi antitrinitari*.

<sup>709</sup> Vd. *Infra*, capitolo 3, paragrafo: *Il Gesù legislatore e il Gesù divino nel Sefer Hizzuq Emunah*.

<sup>710</sup> Yiṣḥaq ben Avraham lo dice esplicitamente. Vd. *Supra*, capitolo 1, paragrafo: *L'introduzione di Yiṣḥaq ben Avraham Troqi*.

<sup>711</sup> Vd. Parte seconda, capitolo 3: *Yiṣḥaq ben Avraham Troqi: un profilo biografico*.

<sup>712</sup> Lo studioso S. Schreiner ha rintracciato e analizzato anche le fonti ebraiche che non sono nominate esplicitamente nel *Sefer Hizzuq Emunah* nell'interessante e utilissimo saggio: "Isaac of Troki's Studies of Rabbinic Literature", *Polin*, op. cit., 65-76, a cui rimandiamo anche per informazioni sulle edizioni a cui avrebbe potuto attingere Yiṣḥaq ben Avraham. Ringraziamo il prof. Schreiner per l'indispensabile aiuto e per i preziosi consigli che ci ha dato durante la ricerca. Questo capitolo deve molto a lui.

## 2.1. I commentari biblici

Nella sua introduzione, Yiṣḥaq ben Avraham ammette esplicitamente di servirsi delle opere dei grandi commentatori biblici ebrei per spiegare e chiarire il significato di versetti controversi<sup>713</sup>. Tra questi troviamo le opere di Abravanel (1437-1508), Yiṣḥaq ben Moše Ar‘amah (c. 1420-1494) e David ben Yosef Qimḥi (1160-1235). Le opere esplicitamente citate del rabbino portoghese Abravanel sono il *Mirkevet ha-Mišneh* (מרכבת המשנה) e il *Ma‘ayanei ha-Yešu‘a* (מעייני הישועה)<sup>714</sup>. Nel primo caso Yiṣḥaq ben Avraham risponde alle pretese cristiane sulla durata e la fine dell’esilio corrente degli Ebrei mettendo a frutto l’interpretazione di *Deuteronomio* 4, 32-34 fornita da Abravanel<sup>715</sup>, mentre nel secondo caso contesta l’esegesi cristiana di *Daniele* 9, 26, che secondo i Cristiani annuncerebbe la morte del loro Messia Gesù<sup>716</sup>. Nella stessa occasione in cui cita il primo commentario ricordato di Abravanel ricorre anche all’opera del rabbino spagnolo Ar‘amah, ossia al commentario *Aqedat Yiṣḥaq* (עקידת יצחק)<sup>717</sup>. Anche in tal caso, questo testo è impiegato per delucidazioni sull’interpretazione di *Deuteronomio* 4, 32-34, quindi per screditare la pretesa cristiana sull’esilio senza fine degli Ebrei<sup>718</sup>. Il commentario redatto da Qimḥi è nominato una sola volta, ma è probabile che l’influenza della sua produzione esegetica sia stata molto più

---

<sup>713</sup> Vd. ‘Introduzione dell’autore’, in D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., p. 11. Per altri autori non citati esplicitamente, ma messi a frutto per l’interpretazione di passi biblici e questioni filosofiche vd. S. Schreiner, ‘Isaac of Troki’s Studies of Rabbinic Literature’, *Polin*, op. cit., pp. 74-75.

<sup>714</sup> Il *Mirkevet ha-Mišneh* e il *Ma‘ayanei ha-Yešu‘a* sono due commentari dedicati rispettivamente al libro del *Deuteronomio* e al libro di *Daniele*, pubblicati entrambi nel 1551, il primo a Sabbioneta e il secondo a Ferrara. La bibliografia su Abravanel è sterminata e ci limitiamo a ricordare N. Benzion, *Don Isaac Abravanel, Statesman & Philosopher*, Ithaca-London, Cornell University Press 1998 (ed. or.: Philadelphia, Jewish Publication Society of America 1953); Cfr. anche *Jew. Enc.*, vol. 1, pp. 126-129; il recente lavoro di D. E. Cohen, *The Biblical exegesis of Don Isaac Abrabanel*, PhD thesis, London, SOAS University of London 2015.

<sup>715</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 7, I, p. 75.

<sup>716</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 42, I, p. 252.

<sup>717</sup> L’ *Aqedat Yiṣḥaq* si presenta come una collezione di sermoni filosofici e commentari allegorici alla *Torah*. La prima pubblicazione appare nel 1522 a Salonicco. Per un approfondimento vd. C. Pearl, *The medieval Jewish mind: the religious philosophy of Isaac Arama*, London, Vallentine Mitchell 1971; C. Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Paris, Maison des Sciences de l’Homme and Cambridge University Press 2000, pp. 389-392.

<sup>718</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 7, I, p. 75.

profonda sul *Sefer Hizzuq Emunah*<sup>719</sup>. Yiṣḥaq ben Avraham attinge all'opera di Qimḥi, introducendolo con l'acronimo con il quale è conosciuto (ק"ר), per chiarire il passo di *Isaia* 7, 14 di cui si avvalgono i Cristiani per riferirsi a Gesù e a Maria, al fine di precisare l'identità di Emmanuele (עמנואל) e di respingere l'interpretazione avversaria della parola *almah* (עלמה)<sup>720</sup>. Lo studioso Schreiner sostiene che Yiṣḥaq ben Avraham si sia servito anche della *Biblia Rabbinica* (Venezia, 1525) di Ya'aqob ben Ḥayim ibn Adonyahu (c. 1470-1538) e che quindi abbia avuto accesso, oltre che al testé citato commentario di Qimḥi, anche ad altri, come quello di Rashi (רש"י) (1040-1105) e di Avraham ibn Ezra (1089-1167)<sup>721</sup>.

## 2.2. I trattati filosofici

Per quanto riguarda le opere filosofiche, Yiṣḥaq ben Avraham conosce il trattato filosofico *Hazut Qaṣah* (חזות קשה), del già incontrato Ar'amah<sup>722</sup>, il *Sefer ha-Iqqarim* (ספר העקריות) del filosofo spagnolo Yosef Albo (c. 1380-1444)<sup>723</sup>, designato attraverso l'appellativo antonomastico 'il Saggio' (החכם), e il *Sefer ha-Kuzari* (ספר הכוזרי) di Yehudah ha-Levi (c. 1050-1141)<sup>724</sup>. Il ricorso al testo di Ar'amah si trova, assieme al commentario *Aqedat Yiṣḥaq* dello stesso autore e a quello di Abravanel su *Deuteronomio*, per rigettare le

<sup>719</sup> Vd. *Infra*. Per l'influenza di Qimḥi nel *Sefer Hizzuq Emunah* vd. S. Schreiner, "Isaia 53 in the Sefer Hizzuk Emunah", in B. Janowski, P. Stuhlmacher (eds.), *The Suffering Servant*, op. cit., pp. 418-461.

<sup>720</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 21, I, pp. 136-137.

<sup>721</sup> S. Schreiner, "Isaac of Troki's Studies of Rabbinic Literature", *Polin*, op. cit., p. 69. Per un approfondimento sulla *Biblia Rabbinica* vd. M. Goshen-Gottstein (ed.), *Biblia Rabbinica: A Reprint of the 1525 Venice Edition*, Jerusalem, Makor 1972; J. Penkower, *Jacob Ben HaYim and the Rise of the Biblia Rabbinica*, PhD dissertation, Jerusalem, Hebrew University of Jerusalem 1982 (in ebraico).

<sup>722</sup> Il *Hazut Qaṣah* è un trattato sul rapporto tra la filosofia e la teologia, che contiene anche una critica ai fondamenti cristiani. La prima pubblicazione appare a Sabbioneta nel 1552. Vd. *Supra*.

<sup>723</sup> Il *Sefer ha-Iqqarim* presenta i principali articoli di fede dell'Ebraismo ed è stato composto nel 1425 a Soria. La prima edizione a stampa appare per i tipi di Soncino nel 1485. Vd. C. Sirat, *A History of Jewish Philosophy*, op. cit., pp. 374-381.

<sup>724</sup> Il *Sefer ha-Kuzari*, originariamente scritto in arabo, si presenta come il resoconto della conversione di un Re cazaro all'ebraismo rabbinico. L'autore stesso dichiara che il libro è diretto contro il Caraismo, ma secondo C. Sirat questo tema non occupa un posto principale nel pensiero dell'autore. La prima edizione ebraica a stampa appare a Fano nel 1506. Vd. *Ibidem*, pp. 113-131.

pretese cristiane sul significato dell'esilio ebraico<sup>725</sup>. Il *Sefer ha-Iqqarim* è riportato per determinare la durata del regno di Saul, la quale è molto inferiore a quella dichiarata da Paolo in *Atti* 13, 21 durante la sua predica ad Antiochia<sup>726</sup>. Il testo filosofico di Yehudah ha-Levi è stato identificato da Schreiner come fonte di almeno due passaggi, ossia in riguardo alla dottrina della divina provvidenza e per spiegare il significato dell'esilio ebraico<sup>727</sup>. È interessante notare che le occasioni per utilizzare questi trattati sono offerte per lo più dalla necessità di affrontare questioni storiche e non prettamente o esclusivamente filosofiche. L'ultima annotazione riguardante i nomi legati alla filosofia spetta ad Aristotele. Il nostro autore non disdegna di riferirsi all'*autoritas* di quest'ultimo, di cui evoca con naturalezza la nota massima 'se amiamo Socrate e Platone, amiamo ancora di più la verità' (אם סוקר"אט וואפלטון אהובינו. האמת יותר אהובה אצלנו)<sup>728</sup>. Aristotele è designato come 'il principale dei filosofi' (ראש הפילוסופים) ed è l'unico autore non ebraico da cui riporta aforismi, come farà per i Maestri della letteratura rabbinica<sup>729</sup>.

### 2.3. La letteratura classica ebraica

A supporto della teoria proposta da Schreiner secondo la quale Yiṣḥaq ben Avraham abbia avuto a disposizione la *Biblia Rabbinica* c'è il ricorso al *Targum Onkelos* contenuto

<sup>725</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 7, I, p. 75.

<sup>726</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 67, II, p. 333.

<sup>727</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 22, I, p. 149-150, 152. Vd. S. Schreiner, "Isaac of Troki's Studies of Rabbinic Literature", *Polin*, op. cit., p. 74.

<sup>728</sup> Vd. 'Introduzione dell'autore', in D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., p. 10. Vd. anche sopra, capitolo 1, paragrafo: *L'introduzione di Yiṣḥaq ben Avraham Troqi*.

<sup>729</sup> L'origine della massima è da cercarsi in *Etica Nicomachea* 1096a 16-17, dove il filosofo afferma che 'benché entrambi mi siano cari (*scil.* Socrate e Platone), è sacrosanto privilegiare la verità', vd. R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, op. cit., pp. 138-139, nr. 299. Ciò non implica naturalmente che Yiṣḥaq ben Avraham conoscesse direttamente l'opera, comunque ben ambientata nella tradizione ebraica come dimostra per esempio l'attenzione di Maimonide riservata all'autore. Per l'aristotelismo nella filosofia ebraica medievale vd. C. Sirat, *A History of Jewish Philosophy*, op. cit. pp. 141-155, su Maimonide vd. *Ibidem*, pp. 157-203.

in quest'ultima<sup>730</sup>. Il *Targum* è impiegato per sciogliere i dubbi inerenti a passaggi biblici di *Esodo* e di *Genesi*. Nel primo caso Yiṣḥaq ben Avraham contesta la credenza cristiana del peccato ereditato da Adamo attraverso la spiegazione di *Esodo* 20, 5<sup>731</sup>, mentre nel secondo caso ricorre al *Targum* per il rigetto dell'interpretazione cristiana della parola *šiloh* (שִׁילֹה), contenuta in *Genesi* 49, 10 e che i Cristiani associano a Gesù, attraverso il passo di *Deuteronomio* 28, 57<sup>732</sup>. Le fonti della letteratura classica rabbinica non si esauriscono qui, ma possiamo notare come il nostro autore abbia attinto anche al Talmud. In particolare, egli si richiama al trattato *Avodah Zarah* (מסכת עבודה זרה), attribuendo erroneamente la sentenza riportata a Rabban Gamaliel<sup>733</sup>, e alla disputa che impegnò Rav e Šemuel (מה שנהלקו רב (ושמואל), anch'essa attribuita in maniera errata, che si può trovare nel trattato *Bava batra*<sup>734</sup>. Yiṣḥaq ben Avraham si riferisce ad *Avodah Zarah* 54b quando riporta un detto su coloro che errano nel culto e sul fatto che ne dovranno in futuro rendere conto a Dio, per giustificare la presenza e la sussistenza della fede cristiana e della fede musulmana nonostante l'avversione divina<sup>735</sup>. La discussione presente nel trattato *Bava batra* 3a-b è messa a frutto per contestare ciò che i Cristiani interpretano da *Aggeo* 2, 9, in riferimento alla gloria dell'era del Secondo Tempio, associata da loro alla venuta di Gesù<sup>736</sup>. In altre occasioni, l'impiego di questa letteratura è riconoscibile dagli appellativi utilizzati dall'autore per indicare le autorità ebraiche della produzione classica rabbinica, come per esempio 'i nostri Saggi di beata memoria' (הכמינו ז"ל)<sup>737</sup>, o 'i nostri Rabbini, riposino in pace' (רבותינו ע"ה)<sup>738</sup>. Anche se l'autore non riporta il nome delle fonti in diverse occasioni, è possibile identificare l'ipotesi

<sup>730</sup> Vd. S. Schreiner, "Isaac of Troki's Studies of Rabbinic Literature", *Polin* 15 (2002), p. 72.

<sup>731</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 11, I, p. 93.

<sup>732</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 14, I, pp. 102-103.

<sup>733</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 4, I, p. 43. La sentenza appartiene in verità agli anziani di Roma. S. Schreiner, "Isaac of Troki's Studies of Rabbinic Literature", *Polin* 15 (2002), p. 72.

<sup>734</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 34, I, p. 209. La disputa è avvenuta in verità tra Rabbi Yoḥanan e Rabbi Ele'azar. S. Schreiner, "Isaac of Troki's Studies of Rabbinic Literature", *Polin* 15 (2002), p. 72.

<sup>735</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 4, I, p. 43. Questo riferimento, ci informa D. Deutsch in nota, non è presente in un manoscritto.

<sup>736</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 34, I, p. 209.

<sup>737</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 6, I, p. 53; cap. 22, I, p. 162.

<sup>738</sup> Vd. 'Introduzione dell'autore', *Ibidem*, p. 7.

sotteso anche in *Sanhedrin* e in *Pirquei Avot*. Il nostro autore si serve di *B. Sanhedrin* 106a per identificare i *Kittim* (הכתיים) di *Numeri* 24, 24 e di *Daniele* 11, 30 con i Romani<sup>739</sup>. Inoltre, in almeno due occasioni Yiṣḥaq ben Avraham ha buon gioco a rifarsi al Talmud per questioni che riguardano Gesù. Infatti, è possibile che ci sia un'allusione a *Sahnedrin* 43a quando il nostro autore si trova a descrivere un suo comportamento<sup>740</sup>, e a *Sanhedrin* 107b e *Sotah* 47a quando dibatte sull'istruzione di Gesù, detta avvenuta ad Alessandria d'Egitto con Yehošua ben Peraḥia<sup>741</sup>. Il riferimento di *Pirquei Avot* 3, 2 si ritrova quando il nostro autore riporta la prima parte del discorso di Rabbi Ḥanina per confutare le rivendicazioni cristiane su *Isaia* 53<sup>742</sup>. Inoltre, è possibile riconoscere un'allusione a *Berakot* 32a quando Yiṣḥaq ben Avraham discute il detto gesuano di *Giovanni* 10, 30, in cui Gesù proclama la sua unità con Dio, rendendosi passabile di condanna<sup>743</sup>. Altre citazioni rabbiniche sono rappresentate da massime, come quella riportata nell'introduzione "sii diligente nello studio della Torah, e sappi cosa rispondere agli *Apiqoros*' (הוי שקוד ללמוד תורה ודע מה שתשיב) (לאפיקורוס)<sup>744</sup>, tratta dalle parole di Rabbi Ele'azar contenute in *Pirquei Avot* 2, 14 (e in *B. Sanhedrin* 38b); e quella di *Bava Qamma* 9, 1 impiegata per descrivere l'inutile sforzo degli evangelisti Matteo e Luca che ci cimentarono nel riportare la genealogia di Gesù, infatti loro 'si tuffarono nelle acque profonde e rimmersero con un coccio nelle loro mani' (צללו במים) (אדירים והעלו חרס בידם)<sup>745</sup>, poiché la stirpe di Giuseppe non è di nessun aiuto per la genealogia di Gesù.

<sup>739</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 6, I, p. 53. Cfr. anche Rashi su *Numeri* 24, 24 e *Daniele* 11, 30.

<sup>740</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 29, II, p. 308. Vd. paragrafo 'Legge e Divinità nel *Sefer*'.

<sup>741</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 46, II, p. 318. La notizia è riportata anche nel *Sefer ha-Qabbalah* che il nostro autore conosce. Vd. G. D. Cohen, *A Critical Edition with a Translation and Notes of the Book of Tradition (Sefer Ha-Qabbalah) by Abraham Ibn Daud*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1967, pp. 15-16 (eng. 20-22).

<sup>742</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 22, I, p. 162

<sup>743</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 50, II, pp. 321-322.

<sup>744</sup> 'Introduzione dell'autore', *Ibidem*, p. 7. La stessa massima si trova nel *Sefer Yosef ha-Meqanne* e nel *Sefer Niṣṣhon Yašan*. Vd. J. Rosenthal, *Sefer Yosef ha-Meqanne*, op. cit., p. 16; D. Berger, *The Jewish Christian Debate*, op. cit., HEBREW TEXT, p. 106.

<sup>745</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 1, II, p. 286. Vd. anche paragrafo 'La prefazione dello studente'.

È chiaro che, nonostante l'appartenenza al gruppo religioso dei Caraiti, Yiṣḥaq ben Avraham consideri questa letteratura come utile e apprezzabile per i suoi propositi. L'erudizione dei Caraiti in materia rabbinica non coincide necessariamente con il riconoscimento normativo della tradizione orale, ma ci fa supporre che Yiṣḥaq ben Avraham riconosca i grandi Maestri ebrei come parte dell'eredità culturale ebraica, che egli condivide e apprezza<sup>746</sup>.

## 2.4. I libri storici

Le opere di carattere storico consultate da Yiṣḥaq ben Avraham sono identificabili direttamente dalla menzione che egli riserva loro o dalle citazioni letterali che riporta nel testo. L'opera più utilizzata, o almeno più citata, sembra essere lo *Yosippon* (יוסיפון)<sup>747</sup>, a cui segue il *Sefer ha-Qabbalah* (ספר הקבלה) di Avraham ibn Da'ud (c. 1110-1180)<sup>748</sup>, il quale è ricordato con l'acronimo Rabad (ראב"ד). Lo *Yosippon* è messo a frutto soprattutto per ricostruire la storia degli Ebrei durante l'epoca del Secondo Tempio<sup>749</sup>, così come il *Sefer*

---

<sup>746</sup> Vd. paragrafo biografia. Sulla controversia dell'originalità dell'utilizzo della letteratura rabbinica vd. S. Schreiner, "Isaac of Troki's Studies of Rabbinic Literature", *Polin* 15 (2002), pp. 73-76.

<sup>747</sup> Lo *Yosippon* è resoconto di storia ebraica del periodo del Secondo Tempio. Il testo potrebbe risalire al X secolo e fin dal medioevo è stato considerato come una fonte importante per ricostruire la storia antica ebraica. Per un approfondimento vd. il lavoro fondamentale di D. Flusser, *The Josippon (Josephus Gorionides), Edited with an Introduction, Commentary and Notes*, II vols., Bialik Institute, Jerusalem, 1978-1980.

<sup>748</sup> Il *Sefer ha-Qabbalah* è una cronaca ebraica che ha come fonte principale lo *Yosippon* e riporta la storia ebraica dell'epoca del Secondo Tempio con accenni alla storia romana. Questa opera contiene ferventi attacchi alla dottrina caraita ed è stato composto nel 1160-1161, mentre la prima pubblicazione appare a Mantova nel 1513. Vd. G. D. Cohen, *A Critical Edition with a Translation and Notes of the Book of Tradition (Sefer Ha-Qabbalah) by Abraham Ibn Daud*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1967; K. Vehlow, *Abraham Ibn Daud's Dorot 'Olam (Generations of the Ages). A Critical Edition and Translation of Zikhron Divrey Romi, Divrey Malkhey Isra'el, and the Midrash on Zechariah*, Brill, Leiden/Boston 2013. L'autore è conosciuto soprattutto per la sua produzione filosofica, vd. C. Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Paris-Cambridge, Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge University Press 1985, pp. 141-155 (ed. or. *La philosophie juive au Moyen Age*, Paris, CNRS 1983).

<sup>749</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 6, p. 46; 48; 53; cap. 17, I, p. 111; cap. 34, I, p. 208; cap. 42, I, p. 248, 249, 252; cap. 43, I, p. 255; cap. 43, II, p. 318. Yiṣḥaq ben Avraham attribuisce l'opera

*ha-Qabbalah*, citato esplicitamente a conferma di quest'ultimo in due occasioni<sup>750</sup>. Oltre alle menzioni dichiarate, Schrenier ne indica almeno altre due grazie alle citazioni riportate testualmente da Yiṣḥaq ben Avraham<sup>751</sup>. Non possiamo escludere che il nostro autore abbia utilizzato anche lo *Zikaron divrei Romi*, opera di ibn Da'ud collegata alla già citata<sup>752</sup>. Yiṣḥaq ben Avraham attinge a quest'ultima per discutere le vicende dell'introduzione del Cristianesimo nell'Impero Romano e la datazione della composizione dell'*Avan Gilyion*, del Nuovo Testamento<sup>753</sup>. All'interno del *Sefer Hizzuq Emunah* altre fonti sono le opere conosciute sotto i nomi di *Seder olam rabah* (סדר עולם רבה) e di *Seder olam zuta* (סדר עולם זוטא)<sup>754</sup>. La prima opera è utilizzata per questioni inerenti alla cronologia del Secondo

---

a Joseph ben Gorion (יוסף בן גוריון). Per le edizioni dello *Yosippon* in circolazione al tempo di Yiṣḥaq ben Avraham vd. S. Schreiner, "Isaac of Troki's Studies of Rabbinic Literature", *Polin*, op. cit. p. 70.

<sup>750</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 34, I, pp. 208-209; cap. 42, I, p. 248.

<sup>751</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 42, p. 243, p. 247. S. Schreiner, "Isaac of Troki's Studies of Rabbinic Literature", *Polin*, op. cit., p. 70.

<sup>752</sup> Lo *Zikaron divrei romi* è una breve cronologia degli imperatori romani, dalla fondazione di Roma all'ascesa dell'impero musulmano. Per un approfondimento sull'intera composizione storica di Ibn Da'ud vd. K. Vehlow, *Abraham Ibn Daud's Dorot 'Olam (Generations of the Ages). A Critical Edition and Translation of Zikhron Divrey Romi, Divrey Malkhey Isra'el, and the Midrash on Zechariah*, Leiden-Boston, Brill 2013. K. Vehlow sostiene che il nostro autore attinga al *midraš* di Ibn Da'ud per due interpretazioni di Zaccaria: nel cap. 44 della prima parte e nel cap. 25 della seconda parte, vd. *Ibidem*, p. 72, nota. 43. Vd. Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 44, I, pp. 255-261; cap. 25, II, pp. 302-306.

<sup>753</sup> Vd. 'Introduzione alla seconda parte', *Ibidem*, pp. 283-284, in cui leggiamo che il Nuovo Testamento è stato 'scritto' nei giorni dell'imperatore Costantino. Qui l'autore rimanda alla trattazione esposta nel secondo capitolo della prima parte (pp. 38-40, in particolare p. 38) in cui però non viene utilizzato lo stesso verbo per indicare l'operazione di 'scrittura', bensì il vero *ḥakak* ('legiferare', ma anche 'incidere'). Quest'ultimo verbo si ritrova anche nell'opera di Ibn Da'ud quando parla di Costantino e dell'introduzione del Cristianesimo. Sull'ambiguità di questo verbo all'interno dello *Zikaron divrei romi* vd. R. Ben Shalom, *Medieval Jews and the Christian Past. Jewish Historical Consciousness in Spain and Southern France*, Oxford, The Littman Library of Jewish Civilization 2016, pp. 111-115 (ed. or. *Facing Christian culture: historical consciousness and images of the past among the Jews of Spain and Southern France during the Middle Ages*, Ben Zvi Institute, Gerusalemme 2006, in ebraico); Cfr. anche K. Vehlow, *Abraham Ibn Daud's Dorot 'Olam (Generations of the Ages)*, op. cit., pp. 52-53. Ciò che riporta il nostro autore nel secondo capitolo della prima parte è molto simile alla sequenza raccontata dallo *Zikaron divrei romi*, vd. *Ibidem*, pp. 120-123.

<sup>754</sup> Il *Seder olam rabah* (II sec.) è una cronografia rabbinica che parte dalla creazione del mondo fino alla rivolta di Bar Kokba. Il *Seder olam zuta* (VI-VIII sec.?) si basa sul precedente e lo completa. Questi testi furono stampati la prima volta a Mantova nel 1514 assieme al *Sefer ha-Qabbala* di Ibn Da'ud. Per ulteriori

Tempio<sup>755</sup>, mentre la seconda per confermare la ricostruzione della genealogia di Zorobabele<sup>756</sup>. L'ultima opera non contemporanea usata dal nostro autore è il *Sefer ha-Masa'ot* (ספר המסעות) di Benyamin ben Yonah mi-Tudela (c. 1110-1173)<sup>757</sup>, a cui si rifà per controbattere le pretese cristiane sulle Tribù di Israele<sup>758</sup>. Per quanto riguarda le opere a lui coeve troviamo lo *Šemaḥ David* (צמח דוד)<sup>759</sup>, redatta da David Ganz (1541-1613) e la *Kronika swiata* dello storico e umanista Marcin Bielski (1495-1575), descritta da Yiṣḥaq ben Avraham come 'la grande Cronaca pubblicata in polacco' (קראניקי הגדולה הנדפסה בלי) (פולוניא)<sup>760</sup>. Lo *Šemaḥ David* è la fonte da cui egli dice di attingere per la notizia sull'introduzione della Domenica cristiana, in sostituzione dello *Shabbat* ebraico<sup>761</sup>. Secondo Schreiner la *Kronika* di Bielski rappresenta la fonte primaria di storia di cui si serve il nostro autore per gli eventi di cronologia generale<sup>762</sup>. La stessa è citata esplicitamente in apertura della prima parte del *Sefer Hizzuq Emunah* per riportare notizie sui culti 'pagani' e

---

informazioni vd. H. W. Guggenheimer, *Seder Olam. The Rabbinic View of Biblical Chronology*, New York, Rowman & Littlefield Publishers 2005.

<sup>755</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 42, I, p. 243. Vd. S. Schreiner, "Isaac of Troki's Studies of Rabbinic Literature", *Polin*, op. cit., p. 71.

<sup>756</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 14, I, p. 101.

<sup>757</sup> Il *Sefer ha-Masa'ot* è il resoconto dei viaggi intrapresi dall'autore tra Europa, Asia e Africa nella seconda metà del XII sec. La prima edizione del testo appare a Costantinopoli nel 1543. Per un approfondimento vd. M. A. Signer, M. N. Adler, A. Asher (eds.), *The Itinerary of Benjamin of Tudela: Travels in the Middle Ages*, Malibu, Joseph Simon Publisher 1983.

<sup>758</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 8, I, p. 76.

<sup>759</sup> Lo *Šemaḥ David*, edito nel 1592 a Praga, è diviso in due sezioni: la prima tratta della storia ebraica, dalle origini al XVI secolo, mentre la seconda si occupa di storia generale. Vd. l'edizione moderna curata e commentata da M. Breuer, *David Ganz, Zemach David. A Chronicle of Jewish and World History*, Jerusalem, Magnes Press 1983 (in ebraico); vd. anche A. Neher, *Jewish Thought and the Scientific Revolution of the Sixteenth Century: David Ganz (1541-1613) and His Times*, New York, Oxford University Press 1986.

<sup>760</sup> La *Kronika wszystkiego Źwiata* (Cronaca del mondo intero), pubblicata per la prima volta a Cracovia nel 1551, è un compendio di storia e geografia universale. Vd. C. Miłosz, *The History of Polish Literature*, op. cit., pp. 54-55. Vd. parte seconda, capitolo 1, paragrafo: *L'Umanesimo e l'eredità di Erasmo*.

<sup>761</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 19, I, p. 124; cap. 30, p. 193. La prima citazione è però errata. Schreiner rintraccia la vera fonte di Yiṣḥaq ben Avraham nel *Sefer ha-Iqqarim* di Yosef Albo. Vd. S. Schreiner, "Isaac of Troki's Studies of Rabbinic Literature", *Polin*, op. cit., p. 71.

<sup>762</sup> *Ibidem*, p. 71. E.g.: D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 2, I, p. 39 sull'introduzione della fede cristiana in Polonia.

quindi per biasimare le somiglianze che si possono rintracciare nel confrontarle con credenze cristiane<sup>763</sup>.

## 2.5. Le opere cristiane

Le opere di autori antitrinitari che il nostro autore conosce e cita esplicitamente sono il *De uno vero Deo* di Niccolò Paruta (c. 1530-1581)<sup>764</sup>, i trattati ‘Dialoghi cristiani’ e ‘Conferenza di tre giorni’ di Marcin Czechowic (c. 1532-1613)<sup>765</sup>, la traduzione della Bibbia e l’opera identificata con il titolo ‘Difesa’ di Simon Budny (c. 1530-1593)<sup>766</sup>. Per quanto riguarda quest’ultima, è necessario specificare che la parola non corrisponde al titolo di un’opera di S. Budny, ma a un *addendum* che riporta la parola polacca ‘obrona’, ossia difesa. Sono due gli scritti di S. Budny che potrebbero corrispondere al testo conosciuto da Yişhaq ben Avraham e che contengono le notizie che si ritrova nel *Sefer Hizzuq Emunah*. Secondo A. Geiger l’opera a cui il nostro autore si riferisce è ‘Sui più importanti articoli della fede cristiana’, pubblicata nel 1576; mentre D. Frick sostiene che si potrebbe invece trattare di ‘Sull’ufficio della spada’, pubblicata nel 1583<sup>767</sup>.

---

<sup>763</sup> ‘Introduzione alla prima parte’, *Ibidem*, pp. 29-30. Vd. *Infra*, capitolo 3, paragrafo: *I Vangeli nel Sefer Hizzuq Emunah*.

<sup>764</sup> Il *De uno vero Deo Iehova Disputationes* contiene undici tesi con oggetto la dimostrazione dell’unicità di Dio. La preparazione dell’opera potrebbe risalire agli anni sessanta del Cinquecento, ma la diffusione a stampa avvenne nel 1575 a Losk, in Lituania. Vd. parte seconda, capitolo 1, paragrafo: *I gruppi antitrinitari*.

<sup>765</sup> Il trattato *Dialoghi cristiani* fu pubblicato nel 1575 a Raków e contiene i principi base dell’*Ecclesia Minor* polacca. Il trattato *Conferenza di tre giorni*, andato perduto, risalente probabilmente al 1564/5 e stampato da S. Budny a Losk nel 1578. Vd. parte seconda, capitolo 1, paragrafo: *I gruppi antitrinitari*.

<sup>766</sup> La Bibbia di S. Budny, conosciuta anche sotto il nome di *Biblia nieświeska*, appare nel 1572 a Zaslav e nel 1574 a Losk. Entrambe le edizioni contengono un’epistola nuncupatoria, una prefazione e diverse annotazioni da cui si possono scorgere le sue teorie in materia di filologia biblica e gli errori di traduzione delle precedenti bibbie di Brest e Cracovia. L’edizione del 1574 contiene un lungo e corposo commentario sul Nuovo Testamento. Per il Nuovo Testamento di Budny. Vd. parte seconda, capitolo 1, paragrafo: *I gruppi antitrinitari*. Vd. anche dopo, capitolo 3, paragrafo: *I Vangeli nel Sefer Hizzuq Emunah*.

<sup>767</sup> Vd. la discussione di quest’ultimo nella sua introduzione alla Bibbia di S. Budny, *Biblia. To jest Księgi Starego I Nowego Przymierz*, op. cit., p. 340. Anche R. Dán sostiene che si tratti dell’opera del 1576, vd. R.

La prima occasione per richiamarsi a questa letteratura si incontra quando Yiṣḥaq ben Avraham contesta l'esegesi cristiana di Genesi 1, 26 e chiama a sostegno la presenza di gruppi Cristiani, 'separati dai Cattolici e dai Luterani' (החולקי' על שתי הכתות הקרטאלייש וכת (לוטרייש), che non riconoscono la dottrina della Trinità, bensì l'unità di Dio<sup>768</sup>. Infatti, alla fine della contestazione su base esegetica del passo di Genesi, sono nominati Paruta e Czechowic, introdotti entrambi dall'appellativo 'il Saggio' (ההכב). In particolare, è ricordato il trattato *De uno vero Deo* (די אונו ווירו דיאון) di Paruta e i riferimenti precisi di entrambi i ricordati lavori di Czechowic, ossia 'Dialogo' (דיאלוגו) e 'Conferenza dei tre giorni' (ג' ימים), in cui è possibile trovare – chiosa l'autore - eccellenti prove tratte 'dalla Scrittura e dalla ragione' (מן הכתוב ומן השכל) contro la Trinità, assieme alla confutazione delle giustificazioni cristiane che si basano sul Nuovo Testamento<sup>769</sup>. Lo studioso R. Dán ha giustamente sottolineato l'importanza del rimando al *De uno vero Deo*: Paruta si è servito di opere ebraiche per costruire la sua argomentazione contro le pretese trinitarie e Yiṣḥaq ben Avraham, rimandando a quest'opera, rimanda in parte alle obiezioni ebraiche precedenti<sup>770</sup>. Anche Czechowic, nella sua opera 'Dialogo', fa largo uso della produzione esegetica ebraica per le sue rimostranze contro alcune credenze cristiane<sup>771</sup>. Il nostro autore cita nuovamente questo suo scritto, utilizzando quindi indirettamente l'esegesi ebraica precedente, quando contesta l'interpretazione cristiana di *Isaia* 7, 14, rigettando la cronologia che vedrebbe Maria come destinataria della profezia<sup>772</sup>. Il suo lavoro è chiamato a conferma delle sue repliche in altre quattro occasioni. Infatti, nonostante Yiṣḥaq ben Avraham riconosca in Czechowic uno dei suoi avversari, rimanda alla sua opinione in riguardo al tema dell'eterna validità della legge mosaica<sup>773</sup>. Anche la spiegazione della locuzione *ad olam* (עד עולם), contenuta in Geremia

---

Dán, "Isaac Troki and his 'Antitrinitarians' Sources", in R. Dán (ed.), *Occident and Orient*, op. cit., p. 75, ma anche p. 81, nota 23.

<sup>768</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 10, I, p. 86.

<sup>769</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 10, I, p. 86. Vd. *Infra*, capitolo 3, paragrafo: *Il Gesù legislatore e il Gesù divino nel Sefer Hizzuq Emunah*.

<sup>770</sup> R. Dán, "Isaac Troki and his 'Antitrinitarians' Sources", in R. Dán (ed.), *Occident and Orient*, op. cit., p. 71.

<sup>771</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>772</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 21, I, p. 135.

<sup>773</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 20, I, p. 131.

17, 4 e interpretata dai Cristiani come indizio certo di un esilio ebraico senza fine, è rinforzata dalla menzione di Czechowic<sup>774</sup>.

La mancata convergenza dottrinale dei Cristiani, confermata dalla presenza delle correnti antitrinitarie, sembra far buon gioco al proposito polemico di Yiṣḥaq ben Avraham quando si trova a parlare della figura del Messia cristiano. In primo luogo, il nostro autore fa notare come non ci sia accordo sull'interpretazione di *Daniele* 9, 26, ossia sul tempo del Messia, citando il pensiero di Czechowic a riguardo<sup>775</sup>. In secondo luogo, sottolinea la fallacia di tutte le giustificazioni cristiane che tentano risolvere l'inconciliabilità delle genealogie evangeliche di Matteo e Luca, tra cui quella di Czechowic<sup>776</sup>. Le menzioni del testo conosciuto con il nome 'Conferenza dei tre giorni' sono riportate per il simile proposito di far emergere la discordanza che imperversa tra i Cristiani su diverse questioni dottrinali, come accade per il tema del peccato originale e della coincidenza tra Gesù e Dio. Nel primo caso, il testo di Czechowic è impiegato dal nostro autore in riguardo all'interpretazione cristiana di *Genesi* 2, 17<sup>777</sup>, mentre nel secondo caso il tema del capitolo è dedicato all'esame di *Giovanni* 10, 30 e al detto di Gesù in cui egli proclama la sua unità con Dio<sup>778</sup>. Come abbiamo accennato, per quanto concerne la produzione letteraria di Budny, Yiṣḥaq ben Avraham utilizza la sua traduzione della Bibbia, sottolineando che in questa si può trovare la versione più corretta del Nuovo Testamento<sup>779</sup>, e l'opera citata con il titolo di 'Ibrony' (איברוני), ossia 'Difesa'<sup>780</sup>. Quest'ultima opera è menzionata nel corso di due discussioni che impegnano il nostro autore. La prima riguarda la validità della legge mosaica, in cui menziona Budny per rimarcare l'infondatezza della pretesa cristiana in riguardo alla nuova legge donata da Gesù in sostituzione della prima<sup>781</sup>. La seconda menzione la troviamo all'interno della discussione sull'accoglimento della *Lettera agli Ebrei*, che anche Budny

---

<sup>774</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 26, I, p. 173.

<sup>775</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 42, I, p. 250.

<sup>776</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 1, II, p. 287.

<sup>777</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 11, I, p. 91.

<sup>778</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 50, II, p. 321.

<sup>779</sup> Vd. 'Introduzione alla seconda parte', in D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., p. 283. Vd. *Infra*, capitolo 3, paragrafo: *I Vangeli nel Sefer Hizzuq Emunah*.

<sup>780</sup> La parola utilizzata dal nostro autore potrebbe derivare dalla distorsione e dalla traslitterazione ebraica della parola polacca 'obrona'. Vd. *Supra*.

<sup>781</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 19, I, p. 129

riconosce essere stata introdotta successivamente all'interno dei testi sacri cristiani<sup>782</sup>. Come i precedenti autori antitrinitari, Budny è introdotto dall'appellativo 'il Saggio' (החכם)<sup>783</sup>, ma il nostro autore non perde occasione di ricordare che anche egli è un suo avversario<sup>784</sup>, che prova senza successo a sistemare gli errori contenuti nel Nuovo Testamento<sup>785</sup>. Nonostante questo, all'interno della prima parte del *Sefer Hizzuq Emunah* la sua Bibbia è menzionata circa venti volte, soprattutto per trarre supporto dalla sua traduzione e dai suoi commentari<sup>786</sup>. Budny si è servito dei commentari biblici ebraici e, anche qui, Yiṣḥaq ben Avraham utilizza quindi indirettamente anche la tradizione ebraica precedente<sup>787</sup>. La versione della bibbia dell'autore antitrinitario è chiamata in soccorso anche quando Yiṣḥaq ben Avraham si difende dalla pretesa cristiana riguardante l'accoglimento dei libri cosiddetti 'apocrifi'. Il nostro autore fa notare che la bibbia di Budny, così come quella calvinista di Brest, separa gli *apokrypha* (אפוקריפא) dai testi ritenuti autenticamente profetici, mentre la Bibbia cattolica di Cracovia li accoglie, sottolineando come tra i Cristiani non ci sia unanimità in merito, bensì esitazione e incertezza<sup>788</sup>. Nella seconda parte del *Sefer Hizzuq Emunah* i riferimenti espliciti a Budny non sono così numerosi, ma sappiamo che la sua traduzione del Nuovo Testamento, resa dal nostro autore in ebraico, rappresenta la base utilizzata per condurre la critica alle dottrine cristiane<sup>789</sup>. Le menzioni riguardano per lo più gli errori che gli scrittori del Nuovo Testamento commettono quando citano la Bibbia ebraica. In particolare, Yiṣḥaq ben Avraham si pronuncia su *Matteo* 23, 35. Nel passo evangelico si trova un riferimento a *2 Cronache* 24, 20 su Zaccaria detto figlio di Barachia invece di Zaccaria figlio di Ioiada. Yiṣḥaq ben Avraham rigetta aspramente la precisazione di Budny, che cerca di spiegare i motivi dell'apparente errore sostenendo che Barachia è uno

<sup>782</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 94, II, p. 348.

<sup>783</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 6, I, p. 50.

<sup>784</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 28, I, p. 189.

<sup>785</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 22, II, p. 300.

<sup>786</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 6, I, p. 50, 53, 65; cap. 11, I, p. 91, 95; cap. 15, I, p. 106; cap. 20, I, p. 131; cap. 28, I, p. 187, 189; cap. 31, I, p. 196; cap. 40, I, p. 235; cap. 41, I, p. 241; cap. 43, I, p. 253; cap. 44, I, p. 259; cap. 45, I, p. 265, 267, 271.

<sup>787</sup> R. Dán, "Isaac Troki and his 'Antitrinitarians' Sources", in R. Dán (ed.), *Occident and Orient*, op. cit., pp. 77-78.

<sup>788</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 43, I, pp. 252-255.

<sup>789</sup> Vd. *Infra*, capitolo 3, paragrafo: *I Vangeli nel Sefer Hizzuq Emunah*.

dei nomi con cui Ioiada era conosciuto<sup>790</sup>. In un'altra occasione, Yiṣḥaq ben Avraham biasima la traduzione di Budny per aver sistemato arbitrariamente un errore citato in *Atti* 7, 14-16, in cui il numero di discendenti di Giacobbe è uguale a 75 persone, mentre Budny ne riporta 70, come da riferimenti biblici<sup>791</sup>. Una critica simile, ma non esplicitata, si ritrova anche nell'errore presente in *Atti* 7, 43 quando è riportata la profezia di *Amos* 5, 26-27<sup>792</sup>. In riguardo ad *Atti* 15, 20 e 29 Yiṣḥaq ben Avraham fa notare che nella versioni bibliche di Cracovia e di Brest si trova il passo completo che riporta la proibizione sul cibarsi di animali soffocati, mentre la traduzione di Budny omette la precisazione 'soffocati'<sup>793</sup>. Un pallido apprezzamento della traduzione di Budny si scorge quando Yiṣḥaq ben Avraham affronta il discorso di Paolo contenuto in *Atti* 13, in cui cita *Salmi* 16, 10. In particolare, fa notare il nostro autore, la traduzione dei *Salmi* di Budny non riporta la parola errata *haṣḥatah* (הַחֲטָאָה), come accade invece in *Atti*, bensì la parola corretta *ṣaḥat* (חַטָּאָה)<sup>794</sup>. Anche qui, però, il proposito principale di Yiṣḥaq ben Avraham sembra essere quello di far emergere come i Cristiani siano discordi su importanti e svariate questioni. Oltre alle opere di autori antitrinitari esplicitamente menzionati dal nostro autore, lo studioso Judah Rosenthal non esclude che Yiṣḥaq ben Avraham abbia attinto alla produzione letteraria di Daniel Bieliński (*fl.* XVI sec. ), il quale scrisse un'opera contenente una catalogazione commentata su più di cento contraddizioni che si possono trovare tra il Nuovo testamento e la Bibbia ebraica<sup>795</sup>.

Per quanto riguarda la conoscenza della teologia e delle dottrine cristiane, sappiamo che il nostro autore acquisì la sua padronanza in materia anche grazie a scambi personali, durante i quali egli ebbe modo di conoscere le principali obiezioni mosse dai Cristiani nei confronti degli Ebrei. Inoltre, nelle stesse occasioni, Yiṣḥaq ben Avraham ricevette alcune opere cristiane su cui i suoi oppositori basavano le loro credenze<sup>796</sup>. La versione del Nuovo Testamento utilizzata dal nostro autore è quella appena ricordata di Budny, la quale presenta

<sup>790</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 22, II, pp. 300-301.

<sup>791</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 63, II, p. 330.

<sup>792</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 64, II, p. 331.

<sup>793</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 72, II, p. 337.

<sup>794</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 69, II, p. 335.

<sup>795</sup> J. M. Rosenthal, "Marcin Czechowic and Jacob of Belzyce: Arian-Jewish Encounters in 16th Century Poland", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, op. cit., pp. 77-97, in particolare pp. 93-94. Vd. Parte seconda, capitolo 1, paragrafo: *I gruppi antitrinitari*.

<sup>796</sup> Vd. *Supra*, capitolo 1, paragrafo: *L'introduzione di Yiṣḥaq ben Avraham Troqi*.

anche un commentario e delle note da cui il nostro autore attinge per diverse informazioni, come accade per la notizia sull'annotazione di Ambrogio, vescovo di Milano (אמברוזיוס אפיסקופוס מדיאלנוס)<sup>797</sup>. Inoltre, nella prefazione alla seconda parte del *Sefer Hizzuq Emunah*, Yiṣḥaq ben Avraham ci informa che conosce l'introduzione ai libri dell'*Avan Gilyon* di Girolamo. Quest'ultimo è chiamato 'il saggio traduttore Girolamo' (החכם ירונימוס המעתיק)<sup>798</sup>, ed è citato paradossalmente per mettere in discussione proprio il valore dei racconti evangelici di *Marco* e *Luca*. L'obiezione di Yiṣḥaq ben Avraham, che egli ritiene di desumere appunto da Girolamo, muove dal fatto che entrambi gli evangelisti non scrissero ciò che videro, ma solamente ciò che ascoltarono da altri. Questo spiegherebbe anche la mancata armonia tra i due racconti. Per questa notizia, Yiṣḥaq ben Avraham potrebbe aver attinto al luogo comune della tradizione protocristiana (da Papia a Eusebio di Cesarea), per cui Marco scrive il Vangelo predicato da Pietro e Luca quello predicato da Paolo<sup>799</sup>.

---

<sup>797</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 11, I, p. 91. R. Dán, "Isaac Troki and his 'Antitrinitarians' Sources, in R. Dán (ed.), *Occident and Orient*, op. cit., p. 74.

<sup>798</sup> Vd. 'Introduzione alla seconda parte', in D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., p. 284.

<sup>799</sup> Su Marco, il *De viris illustribus* di Gerolamo riporta in I, 4: "Si dice però che gli [*scil.* Pietro] appartenga anche il Vangelo secondo Marco, che fu suo discepolo e interprete". Su Luca si legge *ibidem*, VII, 1: "Luca, medico di Antiochia, come indicano i suoi scritti, non era inesperto della lingua greca; seguace dell'apostolo Paolo e compagno di tutti i suoi viaggi, scrisse il Vangelo, di cui parla lo stesso Paolo". Citiamo dalla traduzione di A. Ceresa Gestaldo (a cura di), *Gerolamo. Gli uomini illustri*, Firenze, Nardini 1988, p. 74 e p. 87. Vd. anche il *Commento al Vangelo di Matteo* dello stesso (in *Corpus Christianorum, LXXVII, S. Hieronymi presbyteri opera*, pars I, 7, Turnholti, Typographi Brepols 1969, p. 2, vv. 26-39): "Primus omnium Matheus est, publicanus cognomine Leui, qui euangelium in Iudaea Hebreo sermone edidit ob eorum uel maxime causam qui in Iesum crediderant ex Iudaeis et nequaquam legis umbram succedente euangelii ueritate seruabant; secundus Marcus interpres apostoli Petri et Alexandrinae ecclesiae primus episcopus, qui Dominum quidem Saluatorem ipse non uidit sed ea quae magistrum audierat praedicantem iuxta fidem magis gestorum narrauit quam ordinem; tertius Lucas medicus natione Syrus Antiochensis, cuius laus in euangelio, qui et ipse discipulus apostoli Pauli in Achaiae Boetiaeque partibus uolumen condidit quaedam altius repetens et ut ipse in proemio confitetur audita magis quam uisa describens".

## Capitolo 3. Gesù nel *Sefer Hizzuq Emunah*

### 3.1. I Vangeli nel *Sefer Hizzuq Emunah*

La seconda parte del *Sefer Hizzuq Emunah* è dedicata alla confutazione delle dottrine cristiane sulla base degli scritti del Nuovo Testamento e coinvolge quindi i racconti evangelici. In questa sezione, i commenti polemici riservati ai quattro Vangeli occupano i primi cinquantotto capitoli, mentre i restanti quarantadue sono rivolti alla critica di una selezione di altri scritti neotestamentari<sup>800</sup>. Prima di presentare la strategia polemica impiegata, i temi affrontati e una tabella panoramica, sono necessarie alcune considerazioni di carattere generale sulla presentazione del modello, della retorica, del nome con cui vengono indicati gli scritti sacri cristiani e della versione del Nuovo Testamento sfruttata da Yiṣḥaq ben Avraham Troqi.

Come nella prima parte del *Sefer Hizzuq Emunah*, il discorso si attiene principalmente al modello del commentario biblico, anche se qui il commento non è comprensibilmente solo esplicativo o esegetico, ma anche e parallelamente polemico-apologetico: ai versetti evangelici selezionati, spesso accompagnati dai rispettivi paralleli, segue la confutazione dell'autore. La strategia retorica è simile a quella già incontrata all'interno della *Sifrut ha-vikkuaḥ* medievale: le dottrine cristiane sono confutate partendo dalle stesse basi sulle quali gli avversari trovano fondamento. Le argomentazioni possono essere introdotte dalla formula 'ciò che dice/ciò che scrive...' (ומה שאמר/ומה שכתב), spesso in riferimento all'evangelista, o da 'ecco, dalla sua affermazione...' (הנה מאמר) <sup>801</sup>. Il termine utilizzato da Yiṣḥaq ben Avraham per indicare i Vangeli, ma anche l'intero Nuovo

---

<sup>800</sup> Dopo aver utilizzato i Vangeli Yiṣḥaq ben Avraham prende in esame i seguenti scritti: *Atti degli Apostoli* (capp. 59-76); *Lettera ai Romani* (capp. 77-82); *Prima lettera ai Corinzi* (capp. 83-87); *Lettera ai Galati* (capp. 88-90); *Lettera agli Efesini* (cap. 91); *Prima lettera ai Tessalonicesi* (cap. 92); *Lettera di Giacomo* (cap. 93); *Lettera agli Ebrei* (capp. 94-98); *Apocalisse* (capp. 99-100).

<sup>801</sup> Queste due formule sono analoghe alla formula 'stando alle [stesse] parole dell'oratore' (כפי מאמר האומר), strategia già incontrata. Vd. parte prima, capitolo 1: *Sifrut ha-vikkuaḥ: stili, temi e metodologie*; D. J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics*, op. cit., pp. 5-6 e la nota 35 a p. 175; J. Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, op. cit., p. 111. Nel *Sefer Hizzuq Emunah* questa formula è utilizzata anche per introdurre le citazioni provenienti delle Bibbia ebraica.

Testamento, è *Avan Gilyion* (און גליון). All'interno dell'opera si può comprendere la distinzione tra Nuovo Testamento, Vangelo e gli altri scritti solamente leggendo il contesto, in quanto l'autore non li distingue apertamente. Questo termine potrebbe derivare da una traslitterazione ebraica del termine greco 'εὐαγγέλιον', inteso come due parole distinte, e potrebbe nascondere un gioco di parole, traducibile con 'falsità (און) del foglio bianco (גליון)', nel senso di vacuo, vuoto. Il termine non è estraneo alla letteratura ebraica ed è probabile che la letteratura talmudica utilizzi la parola 'gilyionim', derivante dalla seconda sezione del termine greco resa al plurale, per riferirsi ai Vangeli (e.g. *Tosefta Shabbat* 13, 5), ma il dibattito è aperto<sup>802</sup>. Per quanto concerne il testo adoperato per la sua critica, sappiamo che Yiṣḥaq ben Avraham cita i passaggi neotestamentari, traducendoli dal polacco all'ebraico, utilizzando la versione del Nuovo Testamento curata dall'antitrinitario polacco Simon Budny, pubblicata nel 1572<sup>803</sup>. Questa versione si trova nell'opera di traduzione dell'intera Bibbia, conosciuta con il nome di *Biblia Nieswieska*<sup>804</sup>. Il nostro autore conosce almeno altre

---

<sup>802</sup> In *Tosefta Shabbat* 13, 5, si discute sulla possibilità di salvare questi testi in caso di incendio durante lo *Shabbat*. Per le diverse opinioni scientifiche in merito e per altri esempi rintracciabili nel Talmud vd. la sintesi contenuta in D. Jaffè, *Il Talmud e le origini ebraiche del Cristianesimo: Gesù, Paolo e i Giudeocristiani nella letteratura talmudica*, Milano, Jaca Book 2008, pp. 85-110 (ed. or.: *Le Talmud e les origines juives du christianisme: Jésus, Paul et les judéo-chrétiens dans la littérature talmudique*, Paris, Le Cerf 2007). Vd. anche *Dic. T. T. M.*, vol. I, p. 27 e pp. 248-249; M. Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition*, op. cit., pp. 22 ss. Cfr. anche J. E. Burns, *The Christian Schism in Jewish History and Jewish Memory*, New York, Cambridge University Press 2016, pp. 189-195. Il termine si trova anche nella *Sifrut ha-vikkuaḥ* precedente, come dimostra il caso del *Sefer Niṣṣḥon Yaśan*. A tal riguardo vd. parte prima, capitolo 2, paragrafo: *Sefer Niṣṣḥon Yaśan*.

<sup>803</sup> Vd. 'Introduzione alla seconda parte', in D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., p. 283. Sull'antitrinitario S. Budny vd. parte seconda, capitolo 1, paragrafo: *I gruppi antitrinitari*.

<sup>804</sup> Nella prefazione alla prima edizione del 1572 S. Budny sostiene che le bibbie di Cracovia e Brest contengano molti errori e che non basterebbe una semplice revisione di queste versioni, ma è necessaria una nuova traduzione. Sull'importanza di questa traduzione e l'approccio filologico dell'autore rimandiamo a: D. A. Frick, *Polish Sacred Philology*, op. cit., pp. 81-115, in particolare pp. 83-98 in cui sono riportati esempi di commenti critici fatti dall'autore sulle versioni precedenti della Bibbia in circolazione, in riguardo alla traduzione dell'«Antico Testamento»; mentre affiderà all'edizione del 1574 un commento sulle traduzioni del Nuovo Testamento e delle lunghe note esplicative. La Bibbia di Cracovia, prima bibbia cattolica completa tradotta in Polonia a cura di Jan Leopolda (1523-1572), è stata pubblicata nel 1561, 1575 e nel 1577, mentre quella calvinista di Brest nel 1563. Vd. l'introduzione alla ristampa della Bibbia di S. Budny composta da D. Frick in *Biblia. To jest Księgi Starego I Nowego Przymierza*, op. cit., pp. 309-349.

due versioni, poiché segnala degli errori nelle traduzioni della Bibbia cattolica di Cracovia e della Bibbia calvinista di Brest<sup>805</sup>.

La sezione dedicata al Nuovo Testamento si apre con una prefazione in cui Yiṣḥaq ben Avraham mette in discussione il valore degli scritti cristiani. L'obiezione principale riguarda la datazione della composizione di quello che è divenuto il canone cristiano, l'*Avan Gilyion*. Dopo aver informato i lettori dell'appena ricordata versione adoperata nel testo e aver ribadito l'eternità della Torah di Mosè, Yiṣḥaq ben Avraham, scrive:

יְדוּעַ גִּי'כִּי שֶׁאִיִּג נִכְתָּב בִּימֵי הַקִּיסָר קוֹסְטַנְטִין לְאַחַר שֶׁ שָׁנָה לְמִיתַת יֵשׁוּ [...] וְכֵן הַחֵכֶם יְרוֹנִימוֹס הַמַּעְתִּיק בְּהַקְדַּמְתּוֹ עַל סְפָרֵי הָאִיִּג כָּתַב שֶׁמֶרְקוֹס וְלוֹקֶשׁ כָּתְבוּ דְבָרִים אֲשֶׁר שָׁמְעוּ מֵאַחֲרִים וְנִרְאָה שֶׁכּוֹנְנָתוֹ בִּזְוָה הַמֵּאֵמֵר הִיא לְהוֹדִיעַ שֶׁאֵלּוֹ הַשְּׁנַיִם כָּתְבוּ הָאִיִּג אַחֲרֵי זְמַן רַב לְמִיתַת יֵשׁוּ לְפִי שֶׁלֹּא הָיוּ עַדִּין בְּעוֹלָם בְּזִמְנָן יֵשׁוּ לְפִיכֶךְ גַּם עֲדוֹתָן מְסוּפָקָת וְאִינָה אִמִּיתִית אַחֲרֵי שֶׁהֵם מְעִידִים בְּדְבָרִים שֶׁלֹּא רָאוּ כְעֵינֵיהֶם וְלֹא יָדְעוּ בִּידְעָה נֶאֱמָנָה רַק לְשִׁמוּעַ אוֹזֵן לְבַד וְהִרְאִיָּה הָאִמִּיתִית עִזִּז הָעֵנִין שְׁכּוֹתְבֵי סְפָרֵי הָאִיִּג קִצְתָם סוֹתְרִים דְּבָרֵי קִצְתָם וְאִינָם מְסַכְּיִים זֶה עִם זֶה בְּדְבָרֵיהֶם בְּהִרְבֵּה מְקוֹמוֹת וְעֵינֵינִים. מְצוֹרֶף לְזֶה שֶׁדְּבָרֵיהֶם אִינָם מִתְפָּרְשִׁים עִם דְּבָרֵי הַנְּבִיאִים עִ"ה בְּרֹב מְקוֹמוֹת [...] וְכֵל זֶה מוֹרָה שֶׁאִיִּג שְׁקוֹרָאִים אוֹתוֹ הַנוֹצְרִים תוֹרַת יֵשׁוּ אִינָה תוֹרָה אֱלֹקִית כְּדְבָרֵיהֶם אֲלֵא הִיא הַנְּהִיִּית מֵאַנְשִׁים רְקִים וּפּוֹחֲזִים שֶׁלֹּא הָיוּ בְּקִיאִים בְּסְפָרֵי חֻקֵּי וּבְכּוֹנְנֵי הַפְּסוּקִים אִיִּכֵּן נִרְאָה מִזֶּה שֶׁאִיִּן הָאֵמֵת אֲתֵם וְכִי שֶׁקֶר נִחְלוּ מֵאַבוֹתֵם<sup>806</sup>.

È risaputo che l'*Avan Gilyion* è stato scritto ai tempi dell'imperatore Costantino, ossia trecento anni dopo la morte di Gesù. [...] Inoltre, il saggio traduttore Girolamo, nella sua introduzione ai libri dell'*Avan Gilyion*, sostenne che Marco e Luca scrissero parole che ascoltarono da altri. Con questa affermazione sembra volesse informare che loro due scrissero molto tempo dopo la morte di Gesù, poiché essi non erano ancora nati al suo tempo. La loro testimonianza è dubbia e non veritiera per questa ragione: essi testimoniarono cose che non videro direttamente con i loro occhi e che non conobbero su base affidabile, ma solamente per sentito dire. Infatti, alcuni scrittori dell'*Avan Gilyion* si contraddicono e non sono in accordo l'uno con l'altro su molti passaggi e questioni. Inoltre, le loro parole non coincidono con le parole dei Profeti nella maggior parte dei passaggi. [...] Tutto questo insegna che l'*Avan Gilyion*, che è chiamato dai Cristiani 'Legge di Gesù', non è una Legge divina come dicono loro, ma è fatta da *uomini vuoti e sconsiderati* (Cfr. *Giudici* 9, 4), che non furono esperti di libri sacri e del senso dei versetti. Sulla base di questo si vede che voi non avete la verità e che avete ereditato falsità dai vostri padri (Cfr. *Geremia* 16,19).

<sup>805</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., 63, II, p. 330; cap. 72, II, p. 337, in cui l'autore commenta gli Atti degli Apostoli e riporta le traduzioni dall'edizione di Cracovia (דפוס קראקא), di Brest (דפוס בריסק) e la versione di S. Budny, dalla Bibbia di Njasviž (דפוס ניסויש). Vd. *Supra*, capitolo 2: *Le fonti del Sefer Hizzuq Emunah*.

<sup>806</sup> 'Introduzione alla seconda parte', in D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., pp. 283-284.

Yiṣḥaq ben Avraham addebita alla lontananza temporale tra la vita di Gesù e la composizione dei racconti sulla sua vita l'inaffidabilità dei racconti contenuti nel Nuovo Testamento. Il riferimento alla scrittura dell'*Avan Gilyion* nei giorni dell'imperatore Costantino potrebbe derivare dalla notizia contenuta nei libri ebraici di carattere storico che utilizza anche altrove<sup>807</sup>. In particolare, il divario tra le testimonianze su Gesù e la sua vita, riportate nei Vangeli di Marco e Luca, sono sintomo di inattendibilità. La mancanza di armonia tra i racconti evangelici è spiegata sulla base del fatto che gli evangelisti non erano presenti durante lo svolgimento degli eventi che raccontano nei loro libri, come deducibile dalle parole dello stesso traduttore cristiano Girolamo<sup>808</sup>. Per il nostro autore, le divergenze rendono nulle le loro parole. Inoltre, gli evangelisti e gli scrittori del Nuovo Testamento non erano ben versati nelle scritture ebraiche e travisano il senso delle parole dei Profeti. È così che il nostro autore mette in discussione la loro ispirazione divina, sostenendo che i racconti del Nuovo Testamento siano stati concepiti da semplici uomini superficiali, i quali adirono le menzogne dall'eredità dai loro antenati. È probabile che il retaggio di cui parla Yiṣḥaq ben Avraham si possa far risalire alle credenze e ai culti 'pagani', come egli stesso ricorda nella prefazione alla prima parte<sup>809</sup>.

### 3.1.1. La strategia polemica

Oltre a questa critica generale, le argomentazioni del nostro autore contro i Cristiani si espletano secondo una strategia polemica che segue un duplice approccio: Yiṣḥaq ben Avraham attacca l'*Avan Gilyion* per le loro assurdità e contraddizioni, e allo stesso tempo

---

<sup>807</sup> Vd. *Supra*, capitolo 2: *Le fonti del Sefer Hizzuq Emunah*. Qui il nostro autore non dà i riferimenti della notizia e ciò suggerisce che sia una notizia nota, come specificato all'inizio. Alcune interessanti annotazioni ebraiche su Costantino si possono trovare raccolte nell'interessante analisi contenuta in R. Ben Shalom, *Medieval Jews and the Christian Past*, op. cit., pp. 124-147.

<sup>808</sup> Vd. *Supra*, capitolo 2: *Le fonti del Sefer Hizzuq Emunah*. Il nostro autore critica l'opera di Girolamo, asserendo che la sua traduzione è falsata dalla necessità di avvalorare le sue credenze (המעתיק הנוצרי ירונימוס), D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., 21, I, p. 142.

<sup>809</sup> Vd. 'Introduzione alla prima parte', *Ibidem*, p. 29. Vd. *Supra*, capitolo 1, paragrafo: L'introduzione di Yiṣḥaq ben Avraham Troqi.

cerca di provare come le dottrine cristiane successive siano in disaccordo con gli scritti fondamentali del Nuovo Testamento. Per quanto riguarda la confutazione delle credenze cristiane che tiene conto soprattutto dei Vangeli, la critica di Yiṣḥaq ben Avraham può basarsi su diverse strategie argomentative, che possono mettere in evidenza (I) la mancanza di logica degli scritti cristiani; (II) le incongruenze che si riscontrano internamente tra gli stessi Vangeli o tra questi e la dottrina cristiana; (III) gli errori commessi dagli evangelisti sull'interpretazione della Bibbia ebraica e sulle profezie in essa contenuti. In riguardo all'irrazionalità (I), per esempio dell'episodio della tentazione, Yiṣḥaq ben Avraham chiosa sostenendo che la faccenda 'non è permessa dalla ragione e dall'opinione di chiunque abbia buon senso: queste cose non sono altro che parole inventate da uomini vuoti e sconsiderati (Cfr. *Giudici* 9, 4), che non hanno affatto saggezza' (ואין זה כי אם דברי בדויים מלבם של אנשים רקים ופוחזים אשר אין להם חכמה כלל זה הדבר לא יסבלהו השכל ולא דעת שום משכיל)<sup>810</sup>. Un altro limite dei racconti evangelici è rappresentato dalla contraddittorietà e dalle incongruenze di alcuni episodi (II), tanto da far dire all'autore che 'gli Evangelisti, con le loro parole, non concordano l'uno con l'altro neanche su una questione' (כותבי הא"ג בספרם ענין אחד אינם) (מסכימים זה עם זה בדבריהם)<sup>811</sup>. Gli autori dei Vangeli, inoltre, commettono errori nel citare le parole della Profezia (III) in diverse occasioni (הם טועים בדברי הנבואה בהרבה מקומות ועניינים)<sup>812</sup>, infatti, tuona l'autore, 'è abitudine dei Cristiani, sia nel Vangelo sia nel resto dei loro libri, portare prove alle loro parole e alla loro fede da alcuni versetti dei Profeti, i quali non si riferiscono assolutamente della loro fede' (מנהג הנוצרים בא"ג ובשאר ספרי שלהם להביא ראיות) (לדבריהם) ואמונתם מקצת פסוקי הנביאים אשר אינם מורים על אמונתם כלל<sup>813</sup>. Yiṣḥaq ben Avraham consiglia al destinatario della sua opera, al lettore perspicace, di controllare i versetti biblici nel loro contesto per scoprire come l'evangelista distorce il senso della profezia, menzionando solamente alcune espressioni e tralasciando volutamente altre (אתה המעיין עיין)

<sup>810</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 7, II, p. 290.

<sup>811</sup> Vd. *Ibidem*, 23, II, p. 301.

<sup>812</sup> Vd. *Ibidem*, 51, II, p. 324.

<sup>813</sup> Vd. *Ibidem*, 2, II, p. 287. Inoltre, l'autore arriva a dire che Matteo, pur di fondare profeticamente le sue false asserzioni, 'sogna' il riferimento biblico espresso in 2, 23 sul nome Nazareno vaticinato per Gesù (גם בזה הדבר) (שקר חלם מטיאש כי לא נמצא דבר זה בדברי הנביאים בשום מקום כלל). Vd. *Ibidem*, cap. 6, II, pp. 289-290. Vd. anche *Ibidem*, cap. 45, I, p. 261, in cui l'autore rimprovera in maniera estesa gli Evangelisti perché traggono erroneamente prove dalle parole dei Profeti, ignorandone le reali intenzioni.

זה במקומו ותראה איך הוא מעות דברי הנבואה שמזכיר קצת ממאמרי הפסוק ועוזב קצתם<sup>814</sup>. Inoltre, Yiṣḥaq ben Avraham sostiene che neanche i Vangeli avallino le credenze cristiane (II), infatti ci sono delle ‘espressioni che sono contro di loro e che distruggono la pietra angolare della loro fede’ (המאמרים עומדים כנגדם והורסים פנת אמונתם)<sup>815</sup>. Alcune consuetudini e dottrine cristiane sono quindi biasimate per esser state introdotte successivamente<sup>816</sup>, mentre altre sono spiegate sulla base di tradizioni ‘pagane’ antecedenti, tanto simili da far dire all’autore che ‘queste assurde ed errate credenze sono state ereditate dai loro antenati’ (אמונוי הזררי) (והשיבושים ההם נשאררו להם בירושה מקדמוניהם)<sup>817</sup>.

Per quanto riguarda la struttura del testo, alla critica del Vangelo di Matteo è dedicato quasi un terzo della seconda sezione (capp. 1-27) e rappresenta il testo più adoperato per contestare le dottrine cristiane<sup>818</sup>. Segue la contestazione del Vangelo di Marco (capp. 28-31), di Luca (capp. 32-40) e di Giovanni (capp. 41-58). Di seguito si proverà a rendere una

---

<sup>814</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 8, II, p. 291.

<sup>815</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 34, II, p. 312.

<sup>816</sup> E. g. Il caso dell’istituzione della Domenica, affrontato nel diciannovesimo capitolo della prima parte dell’opera. Vd. *Infra*, paragrafo: *Il Gesù legislatore e il Gesù divino nel Sefer Hizzuq Emunah*.

<sup>817</sup> ‘Introduzione alla prima parte’, *Ibidem*, p. 29. Yiṣḥaq ben Avraham sostiene qui che gli antenati dei Cristiani credevano ‘che il loro Dio nascesse da una vergine, senza accoppiamento tra uomo e donna; che un Dio sia nato dal cervello di una vergine; che un re offri il figlio cotto per essere mangiato ai suoi Dei, ma che loro non lo vollero e lo riportarono in vita’ (אחד שם לפני אלוהו בנו מבושל לאכול והם לא רצו לאוכלו אלא עוד החיו הבן שאלוהיהם נולד מבתולה בלי זיווג איש ואשה וכי אלקים אחד נולד ממוח בתולה וכי מלך) (אחד שם לפני אלוהו בנו מבושל לאכול והם לא רצו לאוכלו אלא עוד החיו הבן). I riferimenti al Cristianesimo riguardano la nascita verginale, l’incarnazione e la risurrezione. Per quanto riguarda il culto greco-romano troviamo: Perseo, nato da Danae, fecondata da Zeus quando era vergine sotto forma di pioggia aurea; Minerva, nata dal cervello di Giove (manca però il riferimento alla vergine); Pelope, offerto in un banchetto preparato da suo padre Tantalos, re della Lidia, agli Dei che invece lo resuscitarono; ma vd. anche: Vulcano; Eracle; Mitra. Queste notizie sono note al nostro autore grazie all’opera di Marcin Bielski intitolata ‘*Kronika*’, vd. Parte seconda, capitolo 1, paragrafo: *L’Umanesimo e l’eredità di Erasmo*. Vd. *Supra*, capitolo 2, paragrafo: *I libri storici*. Questa obiezione è stata mossa anche nel *Magev va-Hereb* di Leone Modena, vd. S. Simonschon, *Magen va-Herev, Hibbur neged ha-Nazrut*, Jerusalem, Mekitze Nirdamim 1960, p. 63; A. H. Podet, *A Translation of the Magen Wa-Hereb*, op. cit., pp. 148-149, 285. Il tema è ampiamente affrontato nella letteratura cristiana vd., tra gli altri, Origene, *Contra Celsum*, I, 37 in cui Celso, parlando della verginità di Maria, cita i racconti di Danae, Melanippo, Auge e Antiope.

<sup>818</sup> Per l’utilizzo del Vangelo di Matteo nella polemica ebraica contro la divinità di Gesù vd. l’interessante monografia dedicata al tema di C. Ochs, *Matthaeus Adversus Christianos*, op. cit.; sul Vangelo di Matteo nel *Sefer Hizzuq Emunah*, pp. 291-315.

panoramica dell'utilizzo di questi Vangeli nel *Sefer Hizzuq Emunah*, tenendo conto delle argomentazioni polemiche dispiegate dall'autore.

### 3.1.2. Il Vangelo di Matteo

La critica al Vangelo di Matteo si serve di tutte le strategie polemiche sopra elencate e spesso Yiṣḥaq ben Avraham ne utilizza più di una all'interno dello stesso capitolo. Per esempio, la genealogia di Gesù (*Mt* 1, 1-17) rappresenta il primo argomento affrontato e rigettato (cap. 1), sia perché non concorda con il racconto riportato nel Vangelo di Luca (*Lc* 3, 23-38), sia perché adduce prove errate dalla Bibbia ebraica<sup>819</sup>. Sono diversi i capitoli che si occupano di screditare le prove scritturistiche, i *loci classici* cristologici, che questo racconto porta a supporto delle sue parole. A tal proposito, troviamo la confutazione del versetto di Isaia in cui è riportata la parola *almah* (*Is* 7, 14; *Mt* 1, 22-23) in riferimento alla madre di Gesù (cap. 2); il rigetto dell'interpretazione cristiana di *Osea* (*Os* 11, 1; *Mt* 2, 14-16) sul rientro di Gesù dall'Egitto (cap. 4), di *Geremia* (*Gr* 31, 14; *Mt* 2, 16-18) sulla predizione della strage degli infanti ordinata da Erode (cap. 5); di *Isaia* (*Is* 8, 23-9,1; *Mt* 4, 13-16) in riguardo al luogo di residenza di Gesù (cap. 8); e di *Zaccaria* (*Zac* 11, 12-13; *Mt* 27, 9-10) sulla vicenda dei trenta denari pagati per il tradimento di Gesù (cap. 25). Yiṣḥaq ben Avraham ricorda anche l'infondatezza di alcuni rimandi alla Bibbia ebraica, come dimostra il caso del comandamento citato da Gesù sul disprezzo dei nemici (*Mt* 5, 43), che non trova riscontro né nella Torah né nei *Nevi'im*, ma che il Vangelo riporta come fosse indicato nella Bibbia ebraica (cap. 11); e il caso del nome 'Nazareno' da attribuire a Gesù (*Mt* 2, 23) che Matteo indica come preannunciato, ma che non è menzionato nelle parole dei *Nevi'im* (cap. 6.). Inoltre, alcune parole di Gesù sono in aperta contraddizione con ciò che è stato raccomandato da Dio nella Bibbia (cap. 18), come dimostra il caso delle parole di Gesù sulla contaminazione del cibo (*Mt* 15, 11 // *Mc* 7, 15). Sempre in riguardo al rapporto tra Matteo e la Scrittura troviamo un'altra contestazione riguardante la fallace conoscenza della Bibbia. L'incompetenza dell'evangelista si evince dell'errore commesso in riguardo all'identificazione di *Zaccaria* (*Mt* 23, 35) nel discorso di Gesù di condanna nei confronti

---

<sup>819</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 1, II, pp. 285-287.

degli Scribi e dei Farisei (cap. 22). Sono diversi i capitoli dedicati alle incongruenze che si possono trovare confrontando i racconti evangelici con le credenze cristiane, come la verginità di Maria (capp. 3; 17) smentita dal suo rapporto con Giuseppe (*Mt* 1, 24-25) e dall'esistenza dei fratelli e delle sorelle di Gesù (*Mt* 13, 55-56 // *Mc* 6, 3); la divinità di Gesù (capp. 7; 12; 19<sup>820</sup>; 21; 26; 27) messa in discussione dall'episodio della tentazione (*Mt* 4, 1-10 // *Lc* 4, 1-12), dall'utilizzo dell'epiteto di 'figlio dell'uomo' da parte di Gesù (*Mt* 8, 19-20 // *Lc* 9, 57-58; *Mt* 20, 28 // *Mc* 10, 45), dal suo rifiuto nell'identificarsi con Dio (*Mt* 19, 16-21), dalle parole di sconforto pronunciate sulla croce (*Mt* 27, 46 // *Mc* 15, 34) e dal fatto che non possiede il potere di per sé (*Mt* 28, 18); la bontà della missione di Gesù (cap. 9) contraddetta dalla sua volontà di far prigionieri gli uomini (*Mt* 4, 18-19); la sostituzione della legge mosaica con la legge donata da Gesù (cap. 10) e la sua messianicità (cap. 13) smentite dalle stesse parole di Gesù sul rispetto della Torah (*Mt* 5, 17-19 // *Lc* 16, 17) e sulla condizione terrena che intende favorire (*Mt* 10, 34-35 // *Lc* 12, 51-53); la concezione trinitaria (capp. 14<sup>821</sup>; 16; 20) perché totalmente estranea a Gesù (*Mt* 10, 40; *Mt* 12, 32 // *Lc* 12, 10; *Mt* 20, 23 // *Mc* 10, 40); la volontarietà della sua morte (cap. 24) screditata sulla base delle sue parole pronunciate nel Getsemani (*Mt* 26, 39 // *Mc* 14, 35-36; *Lc* 22, 41-42). Inoltre, Yiṣḥaq ben Avraham rintraccia le divergenze presenti nei racconti evangelici, come quella inconciliabile sulla questione della validità della legge mosaica (cap. 15), la quale è considerata in maniera opposta in due espressioni di Gesù (*Mt* 11, 13-14 // *Lc* 16, 16 vs *Mt* 5, 17); e quella sulle differenze sul racconto dell'unzione di Gesù da parte di una donna (cap. 23) poiché è riportato in maniera difforme nelle quattro versioni evangeliche (*Mt* 26, 6-7 vs *Mc* 14, 3 vs *Lc* 7, 37-38 vs *Gv* 12, 3).

---

<sup>820</sup> Qui troviamo anche un altro argomento, che riguarda il rimprovero dei costumi dei Cristiani contemporanei, i quali non rispettano le indicazioni e gli insegnamenti di Gesù sulla vita in povertà (*Mt* 19, 21 // *Mc* 10, 21; *Lc* 18, 22).

<sup>821</sup> In questo capitolo tratta principalmente della possibilità di credere nei 'Quindici'. Vd. *Infra*, paragrafo: *Il Gesù legislatore e il Gesù divino nel Sefer Hizzuq Emunah*.

### 3.1.3. Il Vangelo di Marco

La confutazione del Vangelo di Marco occupa solamente quattro capitoli. I commenti polemici di Yiṣḥaq ben Avraham riguardano un errore scritturistico contenuto nel Vangelo e le incongruenze che si possono riscontrare tra quest'ultimo e la credenza cristiana in merito alla divinità di Gesù. Per quanto riguarda la prima strategia polemica, l'autore biasima l'utilizzo della Bibbia ebraica da parte dell'evangelista (cap. 28), screditando il rimando marciano alla vicenda biblica di Davide nel Tempio (*ISam* 21), messo sulla bocca di Gesù per scagionare i suoi discepoli che mangiavano durante lo *Shabbat* (*Mc* 2, 25-26 // *Mt* 12, 3-4; *Lc* 6, 3-4). Secondo il nostro autore, la divinità di Gesù è avversata nel Vangelo in due occasioni, poiché entrambi dimostrano i suoi limiti umani (capp. 30; 31), e ciò avviene sia quando maledice il fico senza frutti (*Mc* 11, 12-14 // *Mt* 21, 18-19) sia quando ammette di non conoscere il futuro (*Mc* 13, 32). Inoltre, questa condizione è avvalorata da un'altra circostanza (cap. 29): coloro che erano più vicini a Gesù non credevano in lui (*Mc* 3, 31-35 // *Mt* 12, 46-50; *Lc* 8, 19-21).

### 3.1.4. Il Vangelo di Luca

La trattazione sul Vangelo di Luca inizia con la contestazione delle incongruenze che si riscontrano tra questo racconto e quello degli altri evangelisti. Il primo capitolo a riguardo (cap. 32) tratta dell'episodio dell'annunciazione angelica fatta a Maria sulla nascita di Gesù e sul valore salvifico della sua missione (*Lc* 1, 26-33), il quale non si concilia con il fatto che sia lei sia i fratelli non credessero in lui (*Mc* 3, 31; *Gv* 7, 5). Nella stessa occasione, l'angelo comanda a Maria di dare il nome di Gesù al figlio (*Lc* 1, 31), mentre nel racconto di *Matteo* (1, 22-23) si menziona il nome di Emanuele, in accordo con la profezia biblica (*Is* 7, 14). Altre contraddizioni interne ai Vangeli si riscontrano nel caso dell'enunciazione della genealogia (cap. 35) e nel caso del comandamento dell'amore di Gesù (cap. 37). Nel primo caso, la critica di Yiṣḥaq ben Avraham sottolinea l'impossibilità di conciliare il resoconto genealogico di *Luca* (3, 23-31) e quello di *Matteo* (1, 1-16); mentre nel secondo caso, è biasimato il comportamento contraddittorio che Gesù assume davanti al Sinedrio (*Gv* 18, 22-23), nonostante la sua predicazione si sia rivelata opposta (*Lc* 6, 27-29 // *Mt* 5, 39-40).

Nella stessa occasione, l'autore introduce anche una critica al comportamento dei Cristiani, i quali non rispettano il comandamento dell'amore richiesto, ma non onorato, da Gesù. I costumi dei Cristiani sono avversati anche successivamente (cap. 38), quando l'autore si trova a confrontare ciò che è stato detto da Gesù, in riguardo all'abluzione prima dei pasti (*Lc* 11, 37-41), e le loro abitudini contemporanee. Inoltre, alcune credenze cristiane si presentano non solo prive di riscontro scritturale, ma anche in aperta contraddizione con ciò che è riportato nel Vangelo. È il caso della concezione verginale di Gesù (cap. 33), avvenuta senza l'ausilio dell'unione carnale con Giuseppe (cap. 34), del posto occupato dai giusti dopo la morte (cap. 39) e della colpa che gli Ebrei starebbero scontando con la permanenza in esilio (cap. 40). Questo complesso di convinzioni non può essere suffragato su base evangelica: la verginità di Maria è in contrasto con il racconto della gestazione e del parto (*Lc* 2, 6-7) e con la rivendicazione della paternità di Giuseppe (*Lc* 2, 33; *Lc* 2, 43; *Lc* 2, 48; *Lc* 4, 22; *Gv* 1, 45; *Gv* 6, 42); la corruzione correlata al peccato originale non si accorda con il posto occupato da Lazzaro e Abramo dopo la loro morte (*Lc* 16, 19-26); e l'imputazione per la morte di Gesù a carico degli Ebrei è contraddetta dalle sue stesse parole di assoluzione (*Lc* 23, 34). Un capitolo è dedicato alla confutazione della prova scritturistica che il vangelo lucano porta a supporto delle sue parole (cap. 36), ossia quando Gesù cita una profezia di Isaia per annunciare la sua missione (*Is* 61, 1-2; *Lc* 4, 17-21).

### 3.1.5. Il Vangelo di Giovanni

La confutazione delle credenze cristiane su base evangelica si chiude con l'analisi di alcuni versetti del Vangelo di Giovanni. Anche qui, come nel resto della trattazione, l'argomentazione più utilizzata è quella che ha l'obiettivo di sottolineare le incongruenze che si possono trovare confrontando la dottrina cristiana con ciò che è riportato nel Vangelo. Per esempio, la credenza nella verginità di Maria (cap. 42) è screditata sulla base dell'appellativo usato da Gesù nel rivolgersi alla madre (*Gv* 2, 4; *Gv* 19, 26); la divinità di Gesù (capp. 44; 45; 48; 55; 58) non è sostenibile poiché Gesù riconosce di essere stato mandato da Dio (*Gv* 6, 38), quindi di essere solamente un uomo (*Gv* 8, 40), perlopiù non apprezzato da coloro che lo conoscevano meglio, ossia dai suoi fratelli (*Gv* 7, 5) e, soprattutto, perché Gesù credeva nell'unico Dio d'Israele (*Gv* 17, 3; *Gv* 20, 17),

riconoscendo la fede di Israele come l'unica fede che ci sarà in futuro (*Gv* 10,16), a scapito di quella cristiana (cap. 49); il dogma trinitario (cap. 52) il quale è smentito dalla mancata menzione dello Spirito Santo da parte di Gesù, in diverse occasioni nelle quali sarebbe stato necessario includerlo (*Gv* 10, 38; *Gv* 14, 11; *Gv* 14, 20; *Gv* 17, 21-22). Inoltre, il Vangelo di Giovanni differisce dagli altri racconti evangelici su diversi temi (capp. 41; 50; 53; 56), che includono il riconoscimento di Elia in Giovanni il Battista (*Gv* 1, 21 vs *Mt* 11, 13-14; *Mt* 17, 12-13), l'unità tra Dio e Gesù (*Gv* 10, 30; *Gv* 13, 3; *Gv* 16, 15; *Mt* 28, 18 vs *Mc* 13, 32) e, infine, la vicenda del tradimento di Giuda (*Gv* 18, 3-5 vs *Mt* 26, 47; *Mc* 14, 43; *Lc* 22, 47). Yiṣḥaq ben Avraham riconosce, in due occasioni, la scarsa padronanza dell'evangelista in materia biblica (capp. 51; 54), in riguardo alla conoscenza dei *Salmi* (*Sal* 82, 6; *Gv* 10, 33-36) e del libro del Levitico (*Lev* 19, 18; *Gv* 13, 34). Non solo, il Vangelo di Giovanni contiene errori cronologici (capp. 43; 46) in riguardo alla durata del regno di Erode (*Gv* 2, 18-20) e informazioni errate sull'educazione di Gesù (*Gv* 7, 15). La critica ai Cristiani contemporanei si articola sulla base di due argomenti (capp. 47; 57): il primo si concentra su ciò che loro non rispettano, nonostante l'insegnamento di Gesù in materia di adulterio (*Gv* 8, 3-7), e il secondo riguarda l'accusa di aver ucciso Gesù, quindi Dio, la quale risulta infondata perché gli Ebrei non avevano il potere di mettere a morte Gesù (*Gv* 19, 15; *Lc* 3, 1).

### 3.1.6. Sinossi delle fonti evangeliche

Di seguito si riporterà una tabella con i versetti evangelici citati all'interno del *Sefer Hizzuq Emunah* per provare a fornire una panoramica dell'utilizzo dei Vangeli, sia nella prima parte sia nella seconda, tenendo conto delle tematiche affrontate<sup>822</sup>.

---

<sup>822</sup> All'interno della tabella i capitoli sono raggruppati per temi, ma alcuni di questi sono strettamente collegati tra di loro. Quando il capitolo affronta più tematiche lo abbiamo riportato più volte, mentre nella maggior parte dei casi il capitolo politematico è stato inserito sotto la categoria del tema affrontato esplicitamente dall'autore.

Tema principale	Passaggi evangelici	Capitolo (I parte)
	<i>Mt 1, 25; Mt 1, 1- 17;</i> <i>Lc 3, 23-38; Mt 10, 34-35;</i> <i>Mt 20, 28.</i>	1
	<i>Mt 1, 18-23; Mt 1, 20-25;</i> <i>Lc 2, 21; Mt 10, 34</i>	21
	<i>Mt 2, 16-18</i>	28
	<i>Mt 26, 14-16</i>	31
Incongruenze dei Vangeli; errori citazioni bibliche e interpretazioni profetiche.	<i>Mt 10, 34</i>	34
	<i>Mt 21, 1-11; Mt 10, 34;</i> <i>Mt 20, 28</i>	35
	<i>Mc 14, 27</i>	37
	<i>Mt 11, 14; Mt 17, 12-13;</i> <i>Gv 1, 21; Mt 17, 10-13</i>	39

	<p><i>Mt 1, 8; Mt 1, 22-23</i></p> <p><i>Mt 2, 14-15; Mt 2, 16-18;</i></p> <p><i>Mt 2, 23; Mt 5, 43;</i></p> <p><i>Mt 23, 35; Mc 2, 25-26;</i></p> <p><i>Gv 13, 34</i></p>	45
Rapporto tra Gesù e la Legge	<p><i>Mt 5, 17-19; Mt 19, 1-9</i></p>	19
	<p><i>Mt 19, 16-19</i></p>	24
	<p><i>Mt 5, 17-19; Lc 16, 17;</i></p> <p><i>Mt 19, 16-19; Mt 19, 21</i></p>	49
Divinità di Gesù e Trinità	<p><i>Mt 12, 32; Mc 3, 28;</i></p> <p><i>Lc 12, 10; Mc 13, 32;</i></p> <p><i>Mt 10, 40; Gv 8, 40;</i></p> <p><i>Mt 20, 18; Mt 20, 28;</i></p> <p><i>Mt 6, 9-13</i></p>	10
	<p><i>Lc 3, 1; Gv 19, 15</i></p>	3
	<p><i>Mt 11, 13</i></p>	6
	<p><i>Lc 16, 19-31</i></p>	11

	<i>Mt 5, 11</i>	15
Altri temi e credenze cristiane	<i>Mt 19, 21; Lc 18, 22</i>	19
	<i>Gv 10, 16</i>	44
	<i>Mt 26, 39; Mt 27, 46</i>	47
	<i>Lc 6, 29; Mt 5, 39</i> <i>Gv 2, 4; Gv 19, 26;</i>	49
	<i>Lc 23, 34; Mt 19, 16;</i> <i>Lc 18, 22; Lc 6, 27;</i> <i>Mt 5, 39</i>	50
		<b>Capitolo (II parte)</b>
	<i>Mt 1, 1- 17; Lc 3, 23-38</i>	1
	<i>Mt 1, 22-23</i>	2

Incongruenze dei Vangeli; errori citazioni bibliche e interpretazioni profetiche.	<i>Mt 2, 14-16</i>	4
	<i>Mt 2, 16-18</i>	5
	<i>Mt 2, 23</i>	6
	<i>Mt 4, 13-15</i>	8
	<i>Mt 5, 43</i>	11
	<i>Mt 11, 13-14; Lc 16, 16; Mt 5, 17; Gv 1, 21</i>	15
	<i>Mt 23, 35</i>	22
	<i>Mt 26, 6-7; Mc 14, 3; Lc 7, 37-38; Lc 7, 46; Gv 12, 3</i>	23
	<i>Mt 27, 9-10</i>	25
	<i>Mc 2, 25-26; Mt 12, 3-4; Lc 6, 3-4</i>	28

<i>Lc 1, 26-33; Mc 3, 31; Gv 7, 5; Mt 1, 22-23</i>	32
<i>Lc 3, 23-31; Mt 1, 1-16</i>	35
<i>Lc 4, 17-21</i>	36
<i>Lc 6, 27-29; Mt 5, 39-40; Gv 18, 22-23; Mt 19, 21</i>	37
<i>Gv 1, 21; Mt 11, 13-14; Mt 17, 12-13</i>	41
<i>Gv 6, 38; Lc 2, 7</i>	44
<i>Gv 10, 30; Mc 13, 32;</i>	50
<i>Gv 10, 33-36</i>	51
<i>Gv 13, 3; Gv 16, 15; Mt 28, 18; Mc 13, 32; Mt 20, 23; Mt 8, 19-20;</i>	53

	<i>Gv 14, 28</i>	
	<i>Gv 18, 3-5; Mt 26, 47; Mc 14, 43; Lc 22, 47</i>	56
	<i>Mt 5, 17-19; Lc 16, 17</i>	10
	<i>Mt 11, 13-14; Lc 16, 16; Mt 5, 17</i>	15
Rapporto tra Gesù e la Legge	<i>Mt 19, 16-21</i>	19
	<i>Gv 13, 34; Mt 19, 19; Mt 22, 39</i>	54
	<i>Mt 19, 17-19</i>	70
	<i>Mt 19, 16-17; Mc 10, 17-19; Lc 18, 19-20</i>	75
	<i>Mt 4, 1-10; Lc 4, 1-12</i>	7
	<i>Mt 8, 19-20; Lc 9, 57-58</i>	12

Divinità di Gesù e Trinità	
<i>Mt 12, 32; Lc 12, 10</i>	16
<i>Mt 19, 17</i>	19
<i>Mt 20, 23; Mc 10, 40</i>	20
<i>Mt 20, 28; Mc 10, 45;</i>	21
<i>Mt 26, 39; Mc 14, 35-36; Lc 22, 41-42; Mt 27, 46</i>	24
<i>Mt 27, 46; Mc 15, 34</i>	26
<i>Mt 28, 18</i>	27
<i>Mc 11, 12-14; Mt 21, 18-19;</i>	30
<i>Mc 13, 32</i>	31
<i>Gv 6, 38</i>	44

	<i>Gv 8, 40</i>	48
	<i>Gv 10, 30; Mc 13, 32</i>	50
	<i>Gv 10, 38; Gv 14, 11; Gv 14, 20; Gv 17, 21-22</i>	52
	<i>Gv 17, 3</i>	55
	<i>Gv 20, 17</i>	58
Altri temi e credenze cristiane	<i>Mt 1, 24-25; Mt 13, 55</i>	3
	<i>Mt 4, 18-19; Lc 5, 10</i>	9
	<i>Mt 10, 34-35; Lc 12, 51-53</i>	13
	<i>Mt 10, 40; Gv 10, 38</i>	14
	<i>Mt 13, 55-56; Mc 6, 3</i>	17
	<i>Mt 15, 1-21; Mc 7, 1-24;</i>	18

<i>Lc 11, 37-40</i>	
<i>Mt 19, 21; Mc 10, 21</i> <i>Lc 18, 22; Lc 6, 27</i>	19
<i>Mt 26, 39; Mc 14, 35-36;</i> <i>Lc 22, 41-42; Mt 27, 46</i>	24
<i>Mc 3, 31-35; Mt 12, 46-50;</i> <i>Lc 8, 19-21; Gv 7, 5</i>	29
<i>Lc 2, 6-7; Lc 1, 39-56</i>	33
<i>Lc 2, 33; Lc 2, 43;</i> <i>Lc 2, 48; Lc 4, 22;</i> <i>Gv 1, 45; Gv 6, 42</i>	34
<i>Lc 6, 27-29; Mt 5, 39-40;</i> <i>Gv 18, 22-23; Mt 19, 21</i>	37
<i>Lc 11, 37-41; Mt 15, 1-21</i>	38
<i>Lc 16, 19-26</i>	39

Lc 23, 34	40
Gv 2, 4; Gv 19, 26; Gv 4, 21; Gv 8, 10	42
Gv 2, 18-20	43
Gv 7, 5; Mt 13, 55	45
Gv 7, 15	46
Gv 8, 3-7	47
Gv 10, 16	49
Gv 19, 15; Lc 3, 1	57
Mc 7, 15	66
Mt 20, 28	68

Mt 19, 21; Lc 6, 29	70
Gv 7, 5	88

### 3.2. Il Gesù legislatore e il Gesù divino nel *Sefer Hizzuq Emunah*

Come abbiamo avuto modo di vedere, il rapporto tra Gesù e l'Ebraismo nella *Sifrut ha-vikkuaḥ* è affrontato soprattutto in merito al carattere di legislatore e al carattere di divinità attribuiti al Messia cristiano. Il nostro testo non fa eccezione e dedica diverse riflessioni critiche a queste due caratterizzazioni fondamentali della dottrina cristiana. Yiṣḥaq ben Avraham Troqi affronta la questione del rapporto tra Gesù e la Torah mosaica e della sua divinità soprattutto nella seconda parte del *Sefer Hizzuq Emunah*. Questa sezione - lo ricordiamo - è specificatamente rivolta alla confutazione delle dottrine cristiane sulla base dei testi del Nuovo Testamento. Nella sotto-sezione dedicata alla contestazione dei Vangeli (capp. 1-58) le figure di 'Gesù legislatore' e di 'Gesù divino' sono affrontate in maniera diretta, anche se l'obiettivo dell'autore si riassume nell'intento di connotare quello che Gesù non è, ossia proprio il promotore e ratificatore di una nuova Legge, sostitutiva della precedente; ed essere divino, pari a Dio. La prima parte dell'opera, nonostante sia dedicata principalmente alla difesa dell'interpretazione della Bibbia ebraica, affronta entrambi i temi, poiché i Cristiani basano le loro rivendicazioni su Gesù anche dall'interpretazione di alcuni passaggi biblici. Per questa esposizione si seguirà l'ordine del testo di Yiṣḥaq ben Avraham, quindi si prenderanno in considerazione prima gli argomenti esposti nella sezione dedicata alla Bibbia ebraica, per proseguire con quelli presenti nella seconda, dedicata al Nuovo Testamento e quindi anche ai Vangeli.

### 3.2.1. Gesù e la Legge

Per quanto riguarda la prima parte dell'opera, il tema della Legge è affrontato in maniera particolare quando Yiṣḥaq ben Avraham contesta l'esegesi dai versetti biblici sui quali i Cristiani basano le loro credenze riguardanti la fine della validità delle prescrizioni mosaiche. Come abbiamo visto, l'opera è organizzata sulla base di una sorta di commentario biblico, in cui il commento esplicativo è però teso alla critica dell'esegesi cristiana dei passi selezionati.

L'autore conclude la sotto-sezione dedicata al rigetto dell'interpretazione del libro di Deuteronomio e delle rimozioni cristiane sulla legge ebraica (capp. 15-19) con un capitolo in cui sostiene e difende l'eterna validità delle leggi mosaiche. Mentre nei precedenti capitoli i versetti biblici vengono spiegati da Yiṣḥaq ben Avraham con un commento reputato accettabile e consono al senso del testo (capp. 15-18)<sup>823</sup>, qui la difesa dell'interpretazione ebraica è accompagnata dalle parole del Nuovo Testamento, riportate per avvalorare le sue tesi (cap. 19)<sup>824</sup>. L'obiezione principale mossa dai Cristiani riguarda la durata della Legge, la quale sarebbe limitata alla venuta di Gesù, come preannunciato nelle Scritture dall'istituzione di una Nuova Alleanza<sup>825</sup>. La rivendicazione cristiana è: il Messia Gesù ha annullato le precedenti prescrizioni per donare ai suoi seguaci dei comandamenti nuovi<sup>826</sup>.

---

<sup>823</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 15, I, pp. 103-106 (*Deuteronomio* 14, 3); cap. 16, I, pp. 106-110 (*Deuteronomio* 27, 26); cap. 17, I, pp. 110-115 (*Deuteronomio* 21, 10; 25, 19; *Levitico* 26, 3-27; 27,34); cap. 18, I, pp. 115-123 (la *Torah* e la salvezza dell'anima).

<sup>824</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 19, I, pp. 123-129.

<sup>825</sup> Il tema della 'Nuova Alleanza', con particolare riferimento a *Geremia*, si trova già in *Ebrei* 8, 8-13. Questa Lettera designa come migliore la nuova alleanza (7, 22), garantita da Gesù (8, 6; 12, 24) con la sua morte redentrice (9, 15). Vd., tra gli altri: Giustino, *Dialogo con Trifone*, 11, 3-5; 12, 2; 67, 9; Tertulliano, *Adversus Iudaeos*, 3; *Lettera di Barnaba* 14, 5. Per altri riferimenti e per i concetti correlati al superamento del patto veterotestamentario per i Padri della Chiesa vd. la voce *diatheke* (διαθήκη), termine utilizzato dalla LXX per l'ebraico *berit* (ברית), in G. V. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, New York, Oxford University Press 1987, p. 348. Cfr. anche la centralità del concetto di alleanza nei racconti della cena nel Nuovo Testamento (*1Corinzi* 11, 25; *Marco* 14, 24; *Matteo* 26, 28; *Luca* 22, 20), in particolar modo *Luca e Paolo* che aggiungono l'aggettivo 'nuova'. Il *Sefer Hizzuq Emunah* dedica sei capitoli (capp. 24-29, I parte) alla confutazione dell'interpretazione cristiana di *Geremia*, e quattro si occupano della questione della Legge e dell'Alleanza: cap. 24, pp. 165-168 (*Geremia* 3, 16) e il cap. 29, pp. 190-191 (*Geremia* 31, 30/31, 31).

<sup>826</sup> Vd. *Romani* 8, 4; 13, 8; *Galati* 5, 4; *Atti* 6, 14, *Ebrei* 8, 7-13.

La legge di Gesù, ossia 'la Legge della Grazia' (תורת חסד)<sup>827</sup>, ha dei vantaggi secondo i suoi sostenitori: 'è più facile da osservare, mentre la legge mosaica è talmente pesante che nessun uomo riesce a rispettarla propriamente' (היא קלת השמירה מאוד הפך תורת משה שהיתה כבדה במצות) (עד כי אין שום אדם יכול לשמור אותה כהוגן)<sup>828</sup>. Questo giustificerebbe anche l'introduzione del sacramento del battesimo al posto della circoncisione e l'istituzione della domenica in sostituzione dello *Shabbat*. Yişhaq ben Avraham risponde a questa obiezione e scrive:

אפי' הא"ג שלהם סותר דבריהם כי מצינו במטיאש פרק ה' מפסוק י"ז ואילך מאמר ישו לתלמידיו וז"ל אל תחשבו שבאתי לבטל התורה או הנביאים לא באתי לבטל כ"א לקיים באמת אני אומר לכם כי אע"פ שיבוטלו השמים מ"מ אפילו אות אחת או נקודה אחת מן התורה לא תבוטל אלא תקוים א"כ מי שיבטל אפי' מצוה אחת מן המצוות הקטנות וילמד לאחרים לעשותן הוא יקרא קטן במלכות שמים אבל מי שיעשה המצוות וילמד לעשותן הוא יקרא גדול במלכות שמים עכ"ל והנה הם בעצמם מודים גם כן שישו ותלמידיו ושלוחיו היו נמולים ואפי' אחר זמן ישו פויל שלוחו מל את תלמידו טימוטיאוס כאשר כתוב באקטא אפסטולורום פרק י"ז פסוק ג'. וזה הענין מורה שלא בטלה התורה כדבריהם אפילו אחר זמן וכן גם השבת קיימו אותו ישו וכל תלמידיו ואחר ישו בכמו חמש מאות שנה בא אפפיר אחד וצוה לשמור יום ראשון במקום יום השבת כמבואר בקרונקי בצמח דוד [...] א"א לשום אדם לבטלו וכל שכן שמצות השבת היא מצות אחת מעשרת הדברות שגם הם מודים שא"א היות בהם שום בטול אבל נראה שכונת הנוצרים כלם הם לעקור תורת מרע"ה מסברת עצמם שהרי לא צוה על זה לא ישו ולא תלמידיו ואם עשה אותם ישו חפשי מכלל המצוות הכתובים בתורת משה כדבריהם אם כן למה צוה לשמור קצתן כגון כבוד אב ואם ואהבת רעהו ונתינת הצדקה וכן להזהר מרציחה וניאוף וגנבה ועדות שקר כדכתיב במטיאש פרק י"ט מפסוק א' ואילך.<sup>829</sup>

Persino il loro *Avan Gilyion* contraddice le loro parole. In *Matteo* 5, 17[-19] troviamo che Gesù disse ai suoi discepoli: non pensate che io sia venuto per abolire la Legge o i Profeti, non sono venuto per abolire, ma per dare compimento. In verità vi dico che finché il cielo [e la terra] non passeranno, neppure una lettera o un punto della legge sarà cancellata senza che tutto sia adempiuto. Chi, dunque, avrà trasgredito persino uno di questi minimi comandamenti e avrà così insegnato agli uomini, sarà chiamato minimo nel regno dei cieli; ma colui che li metterà in pratica e li insegnerà, sarà chiamato grande nel regno dei cieli. Loro ammettono che anche Gesù, i suoi discepoli e i suoi apostoli furono circoncisi. Persino dopo il tempo di Gesù, il suo seguace Paolo circoncise il suo discepolo Timoteo, come è scritto in *Atti degli Apostoli* 16, 3. Questa faccenda insegna che la Torah non fu abolita, come dicono loro, neanche dopo il tempo [di Gesù]. Inoltre, sia Gesù sia tutti i suoi

<sup>827</sup> I Cristiani basano l'opposizione tra la 'Legge' e la 'Grazia' su *Giovanni* 1, 17: 'la Legge è stata data per mezzo di Mosè, ma la grazia e la verità sono venute per mezzo di Gesù'; su *Romani* 6, 14-15. Vd. anche *Romani* 7 e 8, in cui si trova una discussione sul superamento del 'vecchio sistema della Legge'.

<sup>828</sup> D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 19, I, p. 124. Cfr. *Ibidem* cap. 19, II, p. 298. Il tema della gravosità della legge mosaica si trova in *Matteo* 11, 28-30 (in contrapposizione alla Legge più leggera di Gesù), in *Atti* 15, 10 e in *Galati* 5, 1; mentre il tema della liberazione dalla legge mosaica si trova in *Romani* 7, 6; *Galati* 3, 10-14; 5, 1.

<sup>829</sup> *Ibidem*, cap. 19, I, p. 124-125.

discepoli rispettarono lo *Shabbat*. Solamente cinquecento anni dopo Gesù, un Papa comandò di osservare il giorno della domenica al posto dello *Shabbat*, com'è spiegato nelle cronache dello *Šemaḥ David* [...] Non è possibile che qualcuno abolisca il comandamento dello *Shabbat*, poiché è uno dei Dieci Comandamenti. Anche loro ammettono che non è possibile nessuna abolizione, ma noi vediamo che l'intenzione di tutti i Cristiani è di sradicare la Torah di Mosè di loro iniziativa, poiché né Gesù né i suoi discepoli lo permisero. Se Gesù avesse liberato da tutte le *mišvot* scritte nella Torah di Mosè, come sostengono loro, allora perché comandò di rispettarne alcune? Come per esempio: l'onore per il padre e la madre, l'amore per il prossimo, la carità, i divieti di uccidere, di commettere adulterio, di rubare e di mentire, come è scritto in *Matteo* 19, 1[-19].

Yiṣḥaq ben Avraham continua l'esposizione con l'elenco di altri passaggi neotestamentari in cui è possibile scorgere l'osservanza ebraica dei primi seguaci di Gesù: gli *Atti degli Apostoli* presentano come necessarie le proibizioni riguardanti gli idoli, la fornicazione, il mangiare animali soffocati e il sangue (*At* 15, 20; 21, 25)<sup>830</sup>, e anche Paolo, nella sua prima lettera ai Corinzi, chiede la condanna a morte di un uomo, reo di immoralità sessuale (*1Cor* 5, 1-5)<sup>831</sup>. In questo capitolo la polemica del *Sefer Hizzuq Emunah* è rivolta principalmente ai Cristiani contemporanei, i quali hanno stravolto gli insegnamenti del Nuovo Testamento e sostituito le norme richieste da Gesù e dai suoi seguaci. Con questi esempi, Yiṣḥaq ben Avraham cerca di dimostrare come Gesù e i suoi discepoli, oltre ad aver loro stessi rispettato la legge mosaica, lo abbiano richiesto a loro volta: sono le loro parole e le loro azioni a dimostrarlo chiaramente. Il rimando a *Matteo* 5, 17-19 è molto citato nella *Sifrut ha-vikkuaḥ* precedente e le argomentazioni a riguardo sono simili a quelle riportate qui<sup>832</sup>. Il nostro autore insiste in diverse occasioni su questo detto gesuano, tant'è vero che

---

<sup>830</sup> In questi versi si discute sulle norme che devono rispettare i Gentili che si avvicinano alla comunità, in accordo con la legislazione ebraica. I nuovi credenti devono quindi astenersi 'dalle cose contaminate nei sacrifici agli idoli' (Cfr. *Esodo* 34, 14), 'dalla fornicazione' (Cfr. *Levitico* 18, 6-30), 'dagli animali soffocati', ossia non macellati correttamente (Cfr. *Levitico* 7, 24, 17, 15; *Deuteronomio* 14, 21) e 'dal sangue' (Cfr. *Levitico* 7, 26-27; 17, 10-16; *Deuteronomio* 12, 23-25).

<sup>831</sup> Paolo rimprovera la comunità di Corinto perché tollera l'immoralità sessuale. In particolare condanna la relazione tra un uomo 'che si tiene la moglie di suo padre' (v. 1), inaccettabile per la legislazione ebraica (Cfr. *Levitico* 18, 7-8) e che la comunità non ha allontanato come avrebbe dovuto (Cfr. *Deuteronomio* 17, 7).

<sup>832</sup> Cfr. *Sefer Nestor ha-Komer*, D. J. Lasker, S. Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest*, vol. II, op. cit., pp. 98-99 sez. 35; p. 101, sez. 63 (in cui troviamo anche il riferimento all'osservanza della circoncisione e dello *Shabbat*, con l'aggiunta della Pasqua); *Sefer Milḥamot ha-Šem*, J. Rosenthal, *Milḥamot ha-Šem*, op. cit., p. 81, cap. 4; *Sefer Nišṣḥon Yašan*, D. Berger, *The Jewish Christian Debate*, op. cit., HEBREW TEXT, p. 47, cap. 71, p. 52, cap. 79, pp. 109-110, cap. 157, p. 110, cap. 158, p. 150, cap. 221; *Sefer Ezer ha-Emunah*, Y. Shamir, *Rabbi*

verrà riportato per esteso più volte<sup>833</sup>. Secondo Yiṣḥaq ben Avraham, dalla lettura del Vangelo, così come di alcuni passaggi della letteratura paolina e degli *Atti*, si può saggiare il rapporto che Gesù e i primi seguaci intrattenevano con i precetti ebraici. La circoncisione fu rispettata sia al tempo di Gesù, come dimostra il suo stesso esempio e quello dei suoi discepoli, sia dopo, com'è chiaro dalla vicenda della circoncisione del discepolo di Paolo, Timoteo (*At* 16, 3)<sup>834</sup>. Anche il precetto dello *Shabbat* è stato rispettato da Gesù e dai suoi discepoli<sup>835</sup>, infatti l'istituzione della Domenica al posto del riposo sabbatico è riconosciuta dall'autore come un'introduzione molto successiva<sup>836</sup>. La critica continua con un ulteriore biasimo, poiché quest'ultimo precetto è presente nell'inviolabile, e riconosciuto come tale anche dai Cristiani, decalogo mosaico. Yiṣḥaq ben Avraham, sulla base delle argomentazioni sopra esposte, giunge alla conclusione che i Cristiani hanno modificato gli insegnamenti di Gesù senza poter rivendicare una legittimazione scritturistica. Inoltre, l'abolizione dei dettami mosaici da parte di Gesù sarebbe illogica: Yiṣḥaq ben Avraham si domanda come egli potesse permettere l'abolizione di alcune *mišvot* e pretendere invece il rispetto di altre, come ricorda egli stesso nel dialogo con il giovane ricco (*Mt* 19, 17-19)<sup>837</sup>. Si può dire che per Yiṣḥaq ben Avraham c'è una sostanziale differenza tra ciò che osservarono Gesù e i suoi primi seguaci e ciò che invece fecero i Cristiani successivi. Questo discorso avvalorava l'immagine di un Gesù ebreo, che non intendeva introdurre una legislazione sostitutiva, ma che rispetta quella che per i Cristiani è ormai una legge superata.

---

Moses Ha-Kohen of Tordesillas, vol. II, op. cit., pp. 92-92; *Kelimat ha-Goyim*, F. Talmage, *The Polemical Writings of Profiat Duran*, op. cit. p. 24.

<sup>833</sup> E.g. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 10, II, p. 293; cap. 15, II, p. 296.

<sup>834</sup> In accordo con *Genesi* 17, 10-14; *Levitico* 12, 3.

<sup>835</sup> In accordo con *Esodo* 20, 8-11; *Deuteronomio* 5, 12-15.

<sup>836</sup> L'introduzione della domenica è citata anche precedentemente nell'opera. Vd. *Ibidem*, cap. 2, I, p. 39; cap. 23, I, p. 166, in riferimento al rispetto dello *Shabbat* da parte di Gesù e dei suoi discepoli. Yiṣḥaq ben Avraham dice di aver attinto dallo *Ṣemaḥ David* (Praga, 1592) per questa notizia, ma S. Schreiner sostiene che si tratti di un errore, poiché non è possibile rintracciarla all'interno del testo. Vd. S. Schreiner, *Isaac of Troki's Studies of Rabbinic Literature*, *Polin*, op. cit., p. 71. Vd. *Supra*, capitolo 2, paragrafo: *I libri storici*.

<sup>837</sup> Vd. comandamenti nel Decalogo: *Esodo* 20, 12-16; *Deuteronomio* 5, 16-20 e il comandamento sul prossimo: *Levitico* 19, 18. Cfr. *Sefer Nišṣḥon Yašan*, D. Berger, *The Jewish Christian Debate*, op. cit., HEBREW TEXT, p. 129, sez. 184, in cui però è utilizzato il parallelo marciano (*Mc* 10, 17-21); *Even Boḥan*, commento critico n. xxiv, *Plutei* 2.17, f. 152r.

Inoltre, i passi riportati da Yiṣḥaq ben Avraham sono in aperta contraddizione con ciò che i Cristiani sostengono anche in riguardo all'assunto secondo il quale la 'Legge della Grazia', che Gesù ha introdotto, è più facile da rispettare. Yiṣḥaq ben Avraham continua la sua trattazione riportando alcune istruzioni che Gesù ordina di seguire, come nel caso di *Matteo* 19, 21 e *Luca* 18, 22 in cui Gesù chiede di spogliarsi di tutti gli averi e di donarli ai poveri. Questa richiesta appare agli occhi del nostro autore molto più gravosa di quella mosaica, la quale chiede il versamento della sola decima (Cfr. *Lv* 27, 30-32). Ne consegue 'che la Torah di Mosè non è così austera nelle sue *mišvot* come dicono i Cristiani' (שתורת משה אינם כבידה במצותיה כדבריהם)<sup>838</sup>. Il capitolo si chiude con una lista di versetti biblici che affermano l'inviolabilità della legge mosaica e con la menzione dell'opera di Simon Budny identificata con il titolo 'Difesa', e si legge:

וכן החכם הנוצרי סימון בודני בספרו הנקרא איברוני כתב שהתורה האלקים הנתונה לישראל ע"י משה בחורב היא תמימה ונצחית ואין תורה אלקית אחרת זולתה וכי האומרים שהתורות שתיים האחת תורת משה והשנית להבדיל תורת ישו הם טועים כי לא נתן ישו תורה אבל צוה לשמור תורת משה והאריך שם בראיות נבואיות ושכליות כאשר תראה בדף ל"ט ובדף מ"א וכן בשאר מקופות מהספר ההוא.<sup>839</sup>

Il saggio cristiano Simon Budny, nel suo libro *Ibrony*, scrive che la divina Torah data a Israele da Mosè sul monte Horeb è completa ed eterna, e che non c'è altra legge divina. Coloro che affermano l'esistenza di due leggi, la prima di Mosè e la seconda di Gesù, si sbagliano perché Gesù non diede una legge, ma ordinò di rispettare la legge di Mosè. [Budny] continua riportando prove profetiche e razionali, come si vede a pagina 39 e a pagina 41 e nelle restanti pagine di quel libro.

Qui Yiṣḥaq ben Avraham cerca conferma alle sue teorie anche sulla base di autori antitrinitari, che cita spesso, riportandone i riferimenti. Il ricorso a questa letteratura serve anche a screditare il Cristianesimo sulla base del fatto che non c'è accordo interno su questioni fondamentali della dottrina, come dimostra il caso della fede trinitaria<sup>840</sup>. L'interpretazione della scrittura cristiana non è unanime e questo fa buon gioco al proposito polemico dell'autore, poichè questa divergenza è un'ulteriore prova della fallacia della fede

<sup>838</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 19, I, p. 126.

<sup>839</sup> Ibidem, cap. 19, I, p. 129.

<sup>840</sup> Sulla conoscenza delle spaccature cristiane da parte dei polemisti ebrei vd. le riflessioni di D. J. Lasker, "Jewish Anti-Christian Polemics in the Early Modern Period: Change or Continuity?" in C. Goodblatt, H. Kreisler (eds.), *Tradition, Heterodoxy, and Religious Culture*, op. cit., pp. 469-488, soprattutto pp. 472-473.

cristiana. Gli stessi temi saranno recuperati successivamente, quando Yiṣḥaq ben Avraham commenta alcuni versetti biblici sui quali i Cristiani fondano la loro credenza sulla preannunciazione di una nuova Legge e sull'abolizione della Torah (Capp. 20, 24, 29)<sup>841</sup>. Anche i capitoli posti alla fine della prima parte (49 e 50) ritornano sul tema del rapporto tra Gesù e la legge mosaica e propongono un elenco di punti riassuntivi anche sulla questione riguardante la divinità attribuitagli dai Cristiani<sup>842</sup>.

Nella seconda sezione del *Sefer Hizzuq Emunah*, Yiṣḥaq ben Avraham torna sui versetti matteani testé citati. Nel capitolo 10, dedicato al commento polemico di *Matteo* 5, 17-19, propone un riassunto delle obiezioni riportate precedentemente e quindi un rimando alla trattazione contenuta nel capitolo 19 della prima parte, con la sola aggiunta del parallelo di *Luca* 16, 17<sup>843</sup>. Queste stesse parole di Gesù sono utilizzate anche nel capitolo 15, in cui Yiṣḥaq ben Avraham sottolinea l'incongruenza tra l'eternità della Legge proclamata da Gesù con ciò che è riportato in *Matteo* 11, 13 e in *Luca* 16, 16, in cui dichiara i termini di validità della Legge e dei Profeti, superati con la venuta di Giovanni il Battista<sup>844</sup>. Il tema del rapporto tra Gesù e la Legge è presente anche nel ricordato racconto del dialogo tra Gesù e il giovane ricco. Yiṣḥaq ben Avraham, nel capitolo 19 della seconda parte, scrive:

פרק י"ט פסוק ט"ז בא איש אחד ואמר לישרו המלמד הטוב מה אעשה מה מעשים הטובים כדי שיהיה לי החיים הנצחיים והשיב לו ישרו למה אתה קורא אותי טוב אין טוב אלא אל אחר. ואם תרצה התשועה הנפשית שמור המצוות לא תרצח לא תנאף ולא תגנוב ולא תענה עדות שקר כבוד את אביך ואת אמך ואהבת לרעך כמוך עוד אמר אם תרצה להיות תמים לך מכור את נחלתך ותן צדקה לעניים וכו' [...] הנך רואה כי מה שאמר למה אתה קורא אותי טוב אין טוב אלא אל אחד בזה המאמר הוכיח שהוא אינו אלקים כאשר הם מאמינים. וכן ממ"ש אם תרצה התשועה נפשית שמור המצוות וכו' הוכיח שא"א להושע בלתי שמירת מצוות תורת משה<sup>845</sup>.

<sup>841</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 20, I, pp. 129-132 (*Isaia* 2, 3; 51, 4); cap. 24, I, pp. 165-168 (*Geremia* 3, 16); cap. 29, I, pp. 190-191 (*Geremia* 31, 30/31, 31).

<sup>842</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 49, I, pp. 277-279; cap. 50, I, pp. 279-281

<sup>843</sup> Vd. *Ibidem*, 10, II, pp. 293-294. Cfr *Sefer Niṣṣḥon Yaṣan*, D. Berger, *The Jewish Christian Debate*, op. cit., HEBREW TEXT, p. 52, sez. 79.

<sup>844</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 15, II, p. 296. Per i Cristiani il superamento è avvenuto perché la Legge e i Profeti parlano della venuta del Messia, ma questo avvenimento si è realizzato con Gesù, come dichiarato appunto da *Giovanni* (*Gv* 1, 26-29), vd. anche Tertulliano, *De Pudicitia*, cap. 8.

<sup>845</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 19, II, pp. 298-299. Gli stessi versetti sono utilizzati anche successivamente, quando l'autore commenta gli *Atti degli Apostoli*, vd. *Ibidem*, cap. 70, II, pp. 335-337; cap. 75, II, pp. 338-339.

[Matteo] 19, 16[-21]: un uomo si avvicinò e disse a Gesù: Maestro buono, che devo fare di buono per avere la vita eterna? Gesù rispose a lui: Perché mi chiami buono? Nessuno è buono, se non uno solo. Ora, se tu vuoi la salvezza dell'anima, osserva i comandamenti: non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non dire falsa testimonianza, onora tuo padre e tua madre e ama il tuo prossimo come te stesso. Poi disse: se vuoi essere perfetto vendi la tua proprietà e dalla ai poveri etc. [...] Guarda! Quando dice: perché mi chiami buono? Nessuno è buono, se non uno solo, [Gesù] prova, con questa espressione, che lui non è Dio, come invece credono loro. Inoltre, quando dice: se tu vuoi la salvezza dell'anima, osserva i comandamenti etc., prova che è impossibile essere salvati senza rispettare i comandamenti della legge di Mosè.

Yiṣḥaq ben Avraham, nella conclusione del capitolo, torna sullo stesso argomento esposto nel capitolo 19 della prima parte, ossia sulla pretesa austerità della Torah contrapposta alla clemenza della Legge di Gesù<sup>846</sup>. Per il nostro proposito è interessante notare il trattamento che l'autore riserva alle risposte di Gesù. Le sue parole offrono a Yiṣḥaq ben Avraham l'occasione per far emergere due critiche alla dottrina cristiana, che riguardano la divinità di Gesù e la validità della Torah. Infatti, la risposta si articola su due parti: la prima presenta l'occasione per scoraggiare le pretese divine su Gesù, la seconda quelle sulla nuova Legge. Per quanto riguarda la divinità, Gesù ammette la sua non coincidenza con Dio rimproverando l'uso dell'appellativo 'buono' da parte dell'interlocutore<sup>847</sup>, e continua sostenendo che la salvezza si ottiene rispettando le prescrizioni mosaiche, in accordo con la fede ebraica<sup>848</sup>.

Il rapporto che Gesù intrattiene con la legge mosaica è svelato anche dal rimando alla sua fede. Yiṣḥaq ben Avraham sottolinea in diverse occasioni un'altra caratteristica ebraica di Gesù: il suo monoteismo. Nel capitolo 10 della prima parte, come vedremo successivamente, Gesù è descritto come un uomo che si rivolge a Dio nelle sue invocazioni

---

<sup>846</sup> Vd. *Ibidem*, cap.19, II, p. 299, in cui Yiṣḥaq ben Avraham cita di nuovo la raccomandazione di Gesù sul donare tutti gli averi ai poveri, contenuta in *Matteo* 19, 21, *Marco* 10, 21 e *Luca* 18, 22 per screditare la presunta leggerezza delle richieste di Gesù.

<sup>847</sup> Cfr. *Sefer Nestor ha-Komer*, D. J. Lasker, S. Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest*, vol. II, op. cit., p. 100, sez. 51; *Sefer Yosef ha-Meqanne*, J. Rosenthal, *Sefer Yosef ha-Meqanne*, op. cit., p. 134, cap. 33; *Sefer Niṣṣhon Yašan*, D. Berger, *The Jewish Christian Debate*, op. cit., HEBREW TEXT, *Sefer Niṣṣhon Yašan*, D. Berger, *The Jewish Christian Debate*, op. cit., HEBREW TEXT, p. 129, sez. 184 (tra questi è l'unico che utilizza il passo per sottolineare il rapporto di Gesù con la Legge); *Kelimat ha-Goyim*, F. Talmage, *The Polemical Writings of Profiat Duran*, op. cit., p. 5.

<sup>848</sup> Vd. professione di fede ebraica sull'unicità di Dio, vd. *Deuteronomio* 6, 4. Per ottenere la vita eterna è necessario osservare i comandamenti del Signore, vd. *Levitico* 18, 5.

e nelle sue preghiere. Il Dio di Gesù, secondo Yiṣḥaq ben Avraham, è il Dio d'Israele<sup>849</sup>. Questa constatazione serve quindi all'autore sia per screditare la dottrina cristiana della divinità di Gesù, sia per avvalorare la tesi della perpetua validità della legge mosaica: Gesù è un ebreo credente e rispetta le *mišvot* di Dio, chiedendo agli altri di fare lo stesso. In questa maniera appare inverosimile anche la pretesa cristiana dell'introduzione di una nuova legge sostitutiva. Questa strategia argomentativa è ripetuta in almeno altre due occasioni, come mostra l'esempio dei commenti polemici agli ultimi capitoli del Vangelo di Giovanni (capp. 55, 58)<sup>850</sup>. In particolare, Yiṣḥaq ben Avraham commenta due espressioni del racconto giovanneo in cui Gesù dimostra la sua fede nel Dio unico di Israele. Nel capitolo 55 della seconda parte, l'autore riporta:

פרק י"ז פסוק ג' אמר ישו אל האל והחיים הנצחיים הם כדי שיכירו אותך לברך אלקי האמיתי ואותו אשר שלחת את ישו המשיח עכ"ל.  
הנך רואה מזה המאמר שישו עצמו הודה כי אלקי האמיתי הוא האל האחד לבדו ואין קורא את עצמו בשם אלקים כפי מה שמאמינים  
הנוצרים רק בשם משיח שלוח מהאל לפי דעתו<sup>851</sup>.

[Giovanni] 17, 3: Gesù disse a Dio: la vita eterna è che conoscano te, per glorificare il vero Dio, e colui che tu hai mandato, Gesù il Messia. Però osserva che con questa espressione Gesù stesso ammette che il Dio vero è il solo unico Dio, e non chiama sé stesso con il nome di Dio, come credono i Cristiani, ma solo con il nome di Messia mandato da Dio, in accordo con la sua idea.

Le parole della preghiera di Gesù risultano a Yiṣḥaq ben Avraham come una professione di fede nei confronti del Dio d'Israele. Inoltre, Gesù si astiene dall'utilizzare epiteti divini per riferirsi a se stesso, ma utilizza solamente quello di Messia, poiché credeva di esserlo<sup>852</sup>. Il commento si conclude con il rimando alla prima lettera a Timoteo (*1Tm* 1,

<sup>849</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 10, I, pp. 84-85. Vd. *Infra*, paragrafo: *La divinità di Gesù*.

<sup>850</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 55, II, p. 326; cap. 58, II, p. 327.

<sup>851</sup> *Ibidem*, cap. 55, II, p. 326.

<sup>852</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 13, II, p. 295 e cap. 21, p. 300, in cui Yiṣḥaq ben Avraham sostiene che Gesù stesso annunci di non essere il Messia, sulla base di ciò che dice in *Matteo* 10, 34-35 (*//Lc* 12, 51-53): “Non pensate che io sia venuto a mettere pace sulla terra; non sono venuto a mettervi la pace, ma la spada. Perché io sono venuto a mettere disaccordo tra figlio e padre, tra figlia e madre, tra nuora e suocera”. Queste parole sono in contraddizione con le condizioni che accompagnerebbero il Messia (*Zaccaria* 9, 10; *Isaia* 2, 4; *Michea* 4, 3; *Malachia* 4, 6); e sulla base di ciò che dice in *Matteo* 20, 28 (*//Mc* 10, 40): “il Figlio dell'uomo non è venuto

17), in cui Paolo, concorde con Gesù, si richiama al Dio d'Israele, all'eternità del suo regno, ammettendo così la sua fede in lui<sup>853</sup>. Il pensiero dell'autore trae sostegno da un'ulteriore prova, ossia dal dialogo giovanneo tra Gesù risorto e la Maddalena. Yiṣḥaq ben Avraham lo commenta come di seguito:

פרק כ' פסוק י"ז אמר ישו למרים מגדלנא אל תגעני בי כי עדיין לא עליתי אל אבי אבל לכי אל אחיי ותאמרי להם כי אני עולה אל אבי ולאביכם לאלקי ולאליכם עכ"ל. הנה גם בזה המאמר הודיע שהוא אינו אלוקים כדברי הנוצרים וכי אלקי ישראל הוא אלוקיו וכי הוא לבדו לא נקרא בן אלקים אלא הוא כשאר בני ישראל הנקראים בני אלקים כדכתיב דברים י"ד בנים אתם ליי אלוקים וגו'<sup>854</sup>.

[Giovanni] 20, 17: Gesù disse a Maria di Magdala: 'non toccarmi, perché non sono ancora salito al Padre mio, ma va' dai miei fratelli e di' loro che io salgo al Padre mio e Padre vostro, al Dio mio e Dio vostro. Anche da questa espressione si capisce che lui non è Dio, come dicono i Cristiani, e che il Dio d'Israele è il suo Dio. Inoltre, egli non è il solo a essere chiamato 'figlio di Dio', ma i figli di Israele sono chiamati tutti figli di Dio, come è scritto in *Deuteronomio* 14[1]: Voi siete figli per il Signore Dio vostro etc.

Anche qui Yiṣḥaq ben Avraham riconosce l'ebraicità di Gesù. L'utilizzo dell'appellativo 'figlio di Dio', lungi dall'essere prova di una relazione filiale unica e diretta con Dio, dimostra la sua umanità e la sua parità con gli altri uomini 'figli di Israele'<sup>855</sup>. Il discorso della fede di Gesù si collega quindi al suo rispetto delle prescrizioni ebraiche, alla legge di Mosè. Lo stesso argomento, come vedremo, è affrontato anche nelle sezioni in cui l'autore cerca di contestare proprio la divinità di Gesù attribuitagli dai Cristiani.

### 3.2.2. La divinità di Gesù

La questione della divinità di Gesù è un argomento centrale nel *Sefer Hizzuq Emunah* ed è affrontato sia nella prima parte dell'opera sia nella seconda. Per il rigetto della divinità

---

per essere servito, ma per servire". Anche queste parole sono in contraddizione con le caratteristiche regali del Messia (*Zaccaria* 9, 10; *Salmi* 72, 111; *Daniele* 7, 27).

<sup>853</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 55, II, p. 326. Sulle parole di Paolo in riguardo all'eternità del Dio d'Israele, vd. per esempio: *Salmi* 10, 16; 45, 6; 47, 6-8; 90, 2; 145, 13; *Geremia* 10, 10; *Daniele* 2, 44; 7, 14.

<sup>854</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 58, II, p. 327.

<sup>855</sup> Oltre al riferimento riportato dall'autore, su Israele come figlio di Dio vd. specialmente *Esodo* 4, 22; *Osea* 11, 1; *Deuteronomio* 14, 1; 32, 6 e *Isaia* 43, 6.

di Gesù su base evangelica l'autore si avvale di diverse argomentazioni, ma la più frequente riguarda l'analisi degli epiteti utilizzati per indicare Gesù e la sua autocomprensione.

Per quanto concerne la prima parte, possiamo iniziare dal commento di *Genesis*. Nel corso della contestazione dell'interpretazione trinitaria di *Genesis* 1, 26, in cui è annunciata l'opera di creazione dell'uomo da parte di Dio, Yiṣḥaq ben Avraham utilizza anche alcuni passaggi evangelici per confutare la dottrina cristiana della trinità che si serve di questo versetto biblico (cap. 10)<sup>856</sup>. I Cristiani sostengono che la forma plurale del verbo resa con 'facciamo' (נעשה), che ha per soggetto Dio, sia un adombramento della sua pluralità<sup>857</sup>. In generale, la strategia di Yiṣḥaq ben Avraham si articola su tre criteri polemici, che riguardano l'impossibilità di trovare un fondamento sia biblico-esegetico, sia razionale-filosofico<sup>858</sup>, ma anche evangelico alla dottrina trinitaria. Qui ci interessa quest'ultima analisi che occupa la parte finale del decimo capitolo, in cui Yiṣḥaq ben Avraham riporta alcuni passaggi del Nuovo Testamento, commentandoli così:

וכן מצינו בדברי כותבי הא"ג שלהם כמה דברים סותרים אמנת השילוש. ואזכיר מקצתם. כתב מטיאש בפי י"ב פסוק ל"ב מי שידבר דבר נגד בן אדם יכופר לו אבל מי שידבר נגד רוח הקודש לא יכופר לו לא בעה"ז ולא בעה"ב עכ"ל. תמצא ג"כ זה המאמר במרקוס פ"ג פסוק כ"ח ובלוקש פ' י"ב פסוק י"ט הנה בזה המאמר האנשים האלה הוכיחו בבירור שאין רוח הקדש והבן אחד אי"כ אין הג' אחד וכי ישו הוא בן אדם ולא אלק [...] וכן כתב מרקוש בפי י"ג פסוק ל"ב אותו היום והשעה ההיא אין מי שידוע לא המלאכים שבשמים ולא הבן אלא האב לבדו עכ"ל הנה גם בזה המאמר הוכיח שהאב והבן אינו אחד שאין הבן יודע מה שהאב יודע. וכן יוכיח שאין אלק אחר שאין יודע עתידות. וכן לא מצינו בא"ג הוראה מבוררת אמנת השילוש כפי מה שמאמינים הנוצרים וכן לא מצינו בשום מקום שישו עצמו יקרא אותו אלוך אבל הוא מיחס האלקיות והכח והיכולת אל האל ית' רק קרא את עצמו שלוחו של מקום כדכתיב במטיאש פרק י' פסוק מ' ז"ל מי שמקבל אתכם מקבל אותי ומי שמקבל אותי מקבל אותו אשר שלחני וכן הוא אומר על עצמו שהוא איש כמש"כ ביאן פ"ח פס' מ' ז"ל ועתה אתם מבקשים להמית את האיש המדבר לכם דבר אמיתי. וכן אמר עליו פוילש בכתבו לרומיים פ' ה' פסוק ט"ו

<sup>856</sup> *Genesis* 1, 26 è stato interpretato inizialmente come un chiaro riferimento al rapporto particolare tra Dio e Gesù, vd. Lettera di Barnaba 5, 5; Giustino, *Dialogo con Trifone*, 62, 1-4; Ireneo, *Contro le eresie*, 4, 20, 1; 5, 1, 3; Agostino, *Confessioni*, 13, 22, 32.

<sup>857</sup> La prima parte del passo recita: "Dio disse: *facciamo* un uomo a immagine nostra, a nostra somiglianza" (ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו). L'argomento cristologico si basa anche sulla forma plurale del nome con desinenza plurale *Elohim* (e.g. *Gen* 1, 1 affrontato nel cap. 9 della prima parte; vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 9, I, pp.78-79), oltre che sulle forme verbali utilizzate. Questa diatriba sul nome plurale di Dio si ritrova già nel Talmud (vd. la risposta di Rav Simlai in *Gerusalemme, Berakhot* 9, 1) e la maggior parte dei trattati polemici anticristiani dedicano al tema una riflessione e una confutazione. Vd. anche D. Berger, *The Jewish-Christian Debate*, op. cit., pp. 347-348.

<sup>858</sup> Vd. D. J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics*, op. cit., pp. 71-72 (sulla Trinità). D. J. Lasker riporta anche una lista di polemisti ebrei medievali che si avvalgono degli stessi argomenti.

ז"ל בחסד איש ישו המשיח הושפעו לרבים. וכמו כן גם בשאר מקומות הוא קורא את עצמו בן אדם כמו שכתוב במטיאש פרק כ'<sup>859</sup> פסוק י"ח הנה אנחנו עולים לירושלים ובן אדם ימסר לכהנים עוד שם פסוק כ"ח ז"ל כאשר לא בא בן אדם שיעבדו לו אלא בא לעבוד [...] וכן הענין מובן היטב מהתפלה אשר הורה ישו לתלמידיו הנקרא בלשונם פאטר הכתוב במטיאש פ"ו שלא גזר להתפלל אל השילוש רק לאל אחד והוא אלקי השמים כדכתיב שם זהו הנקרא בלשונם פאטר אבינו שבשמים יתקדש שמך יבא מלכותך יעשה רצונך בארץ כאשר בשמים ותן לנו היום לחם הקינו ומחול לנו חובותינו כמו שגם אנחנו מוחלים לחייבים אלינו ואל תביאנו לידי נסיון והצילנו מכל רע אמן. הנך ראית שלא הורה להתפלל לעצמו שהוא הבן כדבריהם ולא לרוח הקודש רק לאביו שבשמים אשר אין מלבדו<sup>860</sup>.

Nelle parole del loro *Avan Gilyion* troviamo molte cose che contraddicono la fede trinitaria. Ne menzionerò alcune. *Matteo* 12, 32 scrive: chiunque parla contro il 'Figlio dell'uomo', sarà perdonato; ma chi parla contro lo Spirito Santo, non gli sarà perdonato, né in questo mondo né in quello futuro. Questa espressione si trova anche in *Marco* 3, 28[-29] e in *Luca* 12, 10<sup>861</sup>. Con questa espressione, questi uomini indicano chiaramente che lo Spirito Santo e il Figlio non sono un'unità, tantomeno [è possibile che siano] tre in uno. Inoltre, Gesù è un figlio dell'uomo e non Dio [...]. *Marco* 13, 32 scrive: quel giorno e quell'ora nessuno li conosce, né gli angeli nel cielo né il Figlio, ma solo il Padre. Anche questa espressione indica che il Padre e il Figlio non sono un'unità: il Figlio non conosce ciò che conosce il Padre. Inoltre, indica che egli non è Dio, perché non conosce il futuro. Noi non troviamo nell'*Avan Gilyion* né una chiara indicazione sulla fede trinitaria, conforme a ciò che credono i Cristiani, né che Gesù si definisca Dio. Egli attribuisce la divinità, la forza e la potenza a Dio Benedetto, e chiama se stesso solamente 'inviato' del Signore, come è scritto in *Matteo* 10, 40: chi riceve voi, riceve me; e chi riceve me, riceve colui che mi ha inviato. Inoltre, egli stesso dice di essere un uomo, come è scritto in *Giovanni* 8, 40: ma ora cercate di uccider l'uomo che vi ha detta la verità. Anche Paolo, nella *Lettera ai Romani* 5, 15 disse su di lui: in grazia di un uomo, Gesù il Messia, molti sono stati salvati. Anche in altri passaggi egli chiama sé stesso 'figlio dell'uomo', come è scritto in *Matteo* 20, 18: ecco, noi saliamo a Gerusalemme e il Figlio dell'uomo sarà dato ai sacerdoti. E ancora, al versetto 28: poiché anche il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire. [...] Allo stesso modo, il tema è ben chiarito dalla preghiera che Gesù insegna ai suoi discepoli, chiamata *Pater* nella loro lingua e riportata in *Matteo* 6 [9-13], in cui egli non comanda di pregare la Trinità, ma solo Dio, il Dio dei cieli: Padre nostro che sei nei cieli, sia santificato il tuo nome; venga il tuo regno; sia fatta la tua volontà, come in cielo, anche in terra dacci oggi il nostro pane quotidiano; rimettici i nostri debiti come anche noi li abbiamo rimessi ai nostri debitori e non ci esporre alla tentazione, ma liberaci dal male, amen. Ecco, vedi che non insegna né di pregare sé stesso (che sarebbe il Figlio, secondo loro), né lo Spirito Santo, ma solo il Padre suo che è nei cieli, poiché non c'è nessun altro.

<sup>859</sup> D. Deutsch riporta 2, *bet*, ma non è corretto.

<sup>860</sup> D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 10, I, pp. 84-86.

<sup>861</sup> Il testo ebraico di D. Deutsch indica *Luca* 12, 19, ma il parallelo di questo detto di Gesù si trova al versetto 10 dello stesso capitolo. Wagenseil (1681) lo riporta in maniera corretta, vd. J. C. Wagenseil, *Tela Ignea Satanae*, op. cit., vol. 2, p. 117.

L'opinione di Yiṣḥaq ben Avraham è esposta in maniera chiara: l'*Avan Gilyion*, il Nuovo Testamento non può essere utilizzato per comprovare la fede trinitaria cristiana<sup>862</sup>. In primo luogo, i Vangeli contraddicono la credenza nella Trinità e, in secondo luogo, non contengono prove per sostenerla. Per quanto riguarda le contraddizioni tra gli scritti cristiani e la dottrina trinitaria, il *Sefer Hizzuq Emunah* utilizza i discorsi e le espressioni di Gesù che suggeriscono la comprensione che egli ha di se stesso<sup>863</sup>, e questo interessa il suo rapporto con le altre ipostasi della Trinità: lo Spirito Santo e Dio Padre. Infatti, le parole di Gesù sono la prova della sua mancata coincidenza con entrambi e di conseguenza indicano l'impossibilità di considerare fondata la dottrina trinitaria. L'autore evidenzia le distinzioni operate da Gesù tra lui, 'figlio dell'uomo', e lo Spirito Santo (*Mt* 12, 32//*Mc* 3, 28-29; *Lc* 12, 10)<sup>864</sup>. Dato che la pena per chi bestemmia contro quest'ultimo è diversa da quella comminata per colui che impreca contro il 'figlio dell'uomo', è evidente che c'è una forte divisione e che Gesù ne è consapevole<sup>865</sup>. Successivamente, e in maniera meno diretta, si ritrova anche la differenza tra Gesù e Dio. La conoscenza dell'uno è diversa e distante da quella dell'altro, tanto più se riguarda il futuro (*Mc* 13, 32)<sup>866</sup>. La prescienza è riservata al

---

<sup>862</sup> La debolezza dei racconti evangelici per sostenere le dottrine cristiane è, come abbiamo visto, un argomento ripetuto più volte. Anche nel capitolo 22 della I parte (vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 22, I, pp. 145-162, ma in particolare p. 146) l'autore lo ripete e annuncia che nella seconda parte del *Sefer Hizzuq Emunah* saranno analizzate le prove portate dai Cristiani a sostegno della divinità di Gesù e quindi la loro fallacia.

<sup>863</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 49-50, I, pp. 277-281, in cui Yiṣḥaq ben Avraham ricorda, in maniera concisa, la stessa obiezione esposta qui.

<sup>864</sup> Cfr. *Sefer Nestor ha-Komer*, D. J. Lasker, S. Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest*, vol. II, op. cit., pp. 97-98, sez. 28; *Sefer Milhamot ha-Šem*, J. Rosenthal, *Milhamot ha-Šem*, op. cit., p. 153, cap. 11; *Sefer Yosef ha-Meqanne*, J. Rosenthal, *Sefer Yosef ha-Meqanne*, op. cit., p. 127, cap. 9, p. 137, cap. 41; *Sefer Niššhon Yašan*, D. Berger, *The Jewish Christian Debate*, op. cit., HEBREW TEXT, p. 150, sez. 223.

<sup>865</sup> La stessa critica è esposta nella seconda parte quando l'autore contesta la dottrina trinitaria e la divinità di Gesù direttamente sulla base di *Matteo* 12, 32. Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 16, II, p. 297.

<sup>866</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 31, II, p. 310, in cui l'autore commenta lo stesso passo marciano, rivolgendo la sua critica all'ignoranza di Gesù in merito al futuro, incompatibile con Dio; e cap. 53, II, pp. 324-325, in cui il passo è utilizzato per l'incompatibilità con ciò che è scritto in *Giovanni* 13, 3; 16, 15; *Matteo* 28, 28. Vd. *Infra*. Cfr. *Sefer Nestor ha-Komer*, D. J. Lasker, S. Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest*, vol. II, op. cit., p. 99, sez. 39; *Sefer Niššhon Yašan*, D. Berger, *The Jewish Christian Debate*, op. cit., HEBREW TEXT, p. 125, cap. 177; sul

solo Dio e Gesù ammettendolo indica la sua distanza dal ‘Padre’<sup>867</sup>. Dopo aver riportato dimostrazioni sull’inconciliabilità tra i Vangeli e la dottrina trinitaria, Yişhaq ben Avraham sostiene e prova che nel Nuovo Testamento non si trovano riferimenti chiari per sostenerla. Gesù, riconoscendo le caratteristiche divine (forza e potenza) solo al Dio d’Israele<sup>868</sup>, si riferisce a se stesso con epiteti umanizzanti, come dimostrano gli esempi di ‘inviato’ (*Mt* 10, 40)<sup>869</sup>, utilizzato da Gesù al fine di dimostrare il suo rapporto con Dio; di ‘uomo’ (*Gv* 8, 40), utilizzato anche da Paolo (*Romani* 5, 15)<sup>870</sup>, e di ‘figlio dell’uomo’ (*Mt* 20, 18 e 28)<sup>871</sup>. La

---

parallelo matteo in 24, 36 vd. *Even Boḥan*, commento critico n. 50, *Plutei* 2. 17, ff. 156v-157r; *Sefer Ezer ha-Emunah*, Y. Shamir, *Rabbi Moses Ha-Kohen of Tordesillas*, vol. II, op. cit., p. 132.

<sup>867</sup> Qui intendiamo la capacità di conoscere il futuro, attribuita a Dio (*Isaia* 42, 9; 46, 10 e altri). Per il concetto di prescienza, così come teorizzato nella filosofia medievale ebraica, vd. M. R. Hayoun, *Maimonide. L’altro Mosè (1138-1204)*, Milano, Jaca Book 2003, pp. 191-202 (ed. or.: *Maimonide ou l’autre Moïse*, Paris, Édition J. C. Lattès 1994).

<sup>868</sup> Per il concetto di forza associato al Dio d’Israele vd. *Esodo* 15, 6; *Isaia* 40, 26; *Salmi* 147, 5; *1 Cronache* 29, 12; *2 Cronache* 20, 6. La forza di Dio si trova soprattutto in riferimento alla creazione, vd. *Geremia* 10, 12; 27, 5; 32, 17; 51, 15; e alla liberazione dall’Egitto vd. *Esodo* 9, 16; 32, 11; *Numeri* 14, 13; *Deuteronomio* 4, 37; 9, 29; *2 Re* 17, 36; *Salmi* 111, 6. Per il concetto di potenza, oltre all’onnipotenza specificatamente divina, vd. *Geremia* 18, 6; 20, 7; *Giobbe* 42, 2.

<sup>869</sup> Lo stesso versetto sarà alla base del capitolo 14 della seconda parte, in cui però la contestazione principale non riguarda la divinità di Gesù, ma la potenziale credenza cristiana nei ‘Quindici’, risultante dalla somma delle ‘persone’ della Trinità con i Dodici apostoli. Yişhaq ben Avraham sostiene i Cristiani, se credono alla Trinità, dovrebbero credere anche nella ‘Quindicità’, poiché Gesù dicendo ‘*colui che riceve voi, riceve me, e colui che riceve me, riceve colui che mi ha inviato*’ unifica i Dodici apostoli a sé e, poiché secondo i Cristiani Gesù è già unificato con Dio e lo Spirito Santo, con queste parole unisce alla Trinità anche i Dodici apostoli. Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 14, II, pp. 295-296. Lo stesso argomento è utilizzato nel cap. 52 della seconda parte quando commenta il Vangelo di Giovanni (*Ibidem*, cap. 52, II, p. 324). Su questa argomentazione Cfr. *Kelimat ha-Goyim*, F. Talmage, *The Polemical Writings of Profiat Duran*, op. cit., p. 6. Su Gesù ‘inviato’, ma senza riferimento esplicito a *Matteo* 10, 40, Cfr. *Sefer Nestor ha-Komer*, D. J. Lasker, S. Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest*, vol. II, op. cit., p. 99, sez. 37.

<sup>870</sup> Lo stesso argomento è ripetuto successivamente, quando l’autore contesta la divinità di Gesù sulla base di *Giovanni* 8, 40, ricordando anche il riferimento a *Romani* 5, 15. Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 48, II, p. 319.

<sup>871</sup> Cfr. *Sefer Nestor ha-Komer*, D. J. Lasker, S. Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest*, vol. II, op. cit., p. 238, sez. 105; *Sefer Ezer ha-Emunah*, Y. Shamir, *Rabbi Moses Ha-Kohen of Tordesillas*, vol. II, op. cit., p. 68 (questi testi traducono però con *Ben ha-Basar*, vd. Parte prima, capitolo 2: *La figura di Gesù nella Sifrut ha-vikkuaḥ medievale*); *Sefer Yosef ha-Meqanne*, J. Rosenthal, *Sefer Yosef ha-Meqanne*, op. cit., p. 135, cap. 37;

preghiera del Padre Nostro (Mt 6, 9-13) è per Yiṣḥaq ben Avraham la prova definitiva: egli non insegna né di pregare lo Spirito Santo né il Figlio, ma solamente il Dio dei Cieli, ossia il Dio d'Israele<sup>872</sup>. Per l'autore questo dimostra che la concezione trinitaria è estranea a Gesù, ma non solo: questo passaggio ci fa scorgere anche il suo monoteismo ebraico<sup>873</sup>.

Nel dispiegamento di queste argomentazioni polemiche, Yiṣḥaq ben Avraham è stato influenzato dalle idee antitrinitarie che circolavano ai suoi tempi, infatti gli esponenti di questi gruppi protestanti rivendicarono proprio la mancanza di appiglio scritturale<sup>874</sup>. Alla fine del capitolo l'autore ricorda il gruppo degli Ebioniti (כת אביוניטי), dei seguaci di Michele Serveto (כת סרוציאנו) e degli Ariani (כת ארייני), i quali, ci informa Yiṣḥaq ben Avraham, si sono divisi sia dai Cattolici sia dai Luterani perché riconoscono l'unità di Dio e non accolgono la dottrina trinitaria (מודים באחדות הש"י וסותרים אמונת השילוש)<sup>875</sup>. Per corroborare ulteriormente la sua dimostrazione, Yiṣḥaq ben Avraham rimanda anche a ciò che scrissero Niccolò Paruta e Martin Czechowicz nei loro trattati antitrinitari.

Dato che nei Vangeli non è possibile trovare delle prove chiare e univoche per giustificare la dottrina trinitaria, Yiṣḥaq ben Avraham arriva alla conclusione che essa è stata

---

*Sefer Niṣṣhon Yašan*, D. Berger, *The Jewish Christian Debate*, op. cit., HEBREW TEXT, pp. 117-119, sez. 168; *Kelimat ha-Goyim*, F. Talmage, *The Polemical Writings of Profiat Duran*, op. cit., p. 5 (in riferimento al parallelo marciano in 10, 45).

<sup>872</sup> Per la concezione di: Dio come Padre vd. *2 Samuele* 7, 14; *Isaia* 63, 16; 64, 8; *Salmi* 82, 6; *1 Cronache* 22, 9-10; nome santificato vd. *Ezechiele* 36, 23; *Salmi* 105, 3; debiti come peccati vd. *Deuteronomio* 15, 1-2; *Bereshit Rabbah* 85, 2; *Shemot Rabbah* 25, 6; perdono di Dio subordinato al perdono del prossimo vd. *Midrash Tanhuma* su *Deuteronomio* 13, 18. Vd. anche la preghiera ebraica del *Kaddish*. Qui abbiamo riportato alcuni esempi, ma ci interessa sottolineare come per l'autore non ci siano dubbi sul fatto che questa preghiera sia rivolta al Dio d'Israele. La letteratura sulle radici ebraiche del Padre Nostro è ampia, qui ci limitiamo a segnalare il contributo di M. Philonenko, *Le Notre Père. De la Prière de Jésus à la prière des disciples*, Paris, Éditions Gallimard 2001.

<sup>873</sup> Vd. *Supra*. Capp. 19, 55, 58 della seconda parte.

<sup>874</sup> La negazione del dogma trinitario è stata sollevata dalle correnti riformatrici più radicali nella seconda metà del XVI sec. Questi gruppi contestavano la coesistenza in Dio di tre persone, distinte ma consustanziali e sono chiamati generalmente 'unitariani' o 'antitrinitari'. Le loro posizioni sono state nutrite dagli sviluppi della filologia umanistica applicata ai testi biblici e dall'esigenza di rinnovare il Cristianesimo. Il dogma trinitario fu percepito come estraneo al Vangelo e artificioso. Per un approfondimento vd. M. Biagioni, "La Trinità", in M. Biagioni, L. Felici (a cura di), *La Riforma radicale*, op. cit., pp. 116-142.

<sup>875</sup> D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap.10, I, p. 86

introdotta successivamente. Nell'ultimo capitolo (n. 50) della prima parte del *Sefer Hizzuq Emunah*, l'autore propone un elenco riassuntivo, ricordando alcune credenze e usanze cristiane che non hanno riscontro e legittimazione all'interno della letteratura neotestamentaria. Tra queste troviamo appunto la dottrina trinitaria, assieme alla critica collegata alla credenza nella divinità di Gesù:

והנה אנחנו רואים שאתם מוסיפין עליו וגורעין ממנו במקומות רבים ר"ל שאתם עושין מה שלא צוה אתכם ואינכם עושים מה שנצטויתם ממנו ומשלוחיו והדברים שאתם מוסיפין מלבכם על דברי הא"ג הם אלו. הא' כי לא מצינו בא"ג שום הוראה לאמונת השילוש כפי מה שאתם מאמיני' היום אבל מצינו שם כמו הוראות סותרות אמונת השילוש [...]. הב' שלא מצינו בשום מקום שקרא ישו את עצמו אלוך אבל הוא מייחס האלקות והכח והיכולת הבלתי בעל תכלית אל האל ית' וקרא את עצמו בן אדם ושלוחו של אל יתברך<sup>876</sup>.

Noi vediamo che voi aggiungete e togliete [alle parole dell'*Avan Gilyion*] in molti posti, ossia fate ciò che non vi è stato comandato di fare e non fate ciò che vi è stato comandato di fare da [Gesù] e dai suoi seguaci. Le cose che voi aggiungete autonomamente alle parole dell'*Avan Gilyion* sono queste: I. Nell'*Avan Gilyion* non troviamo nessuna prova per sostenere la fede della Trinità, così come voi credete attualmente, ma troviamo allo stesso tempo istruzioni contrarie alla fede della Trinità. II. Non troviamo da nessuna parte che Gesù chiami se stesso Dio, anzi lui attribuisce la divinità, la forza e la potenza senza limiti a Dio Benedetto, e chiama sé stesso 'figlio dell'uomo' e 'inviato' di Dio Benedetto.

Qui le stesse obiezioni che sono state mosse precedentemente sono riassunte e inserite in una cornice polemica ulteriore<sup>877</sup>. Yiṣḥaq ben Avraham introduce il capitolo ricordando l'avvertenza posta alla fine del libro dell'*Apocalisse* (*Ap* 22, 18-19): chi aggiunge delle parole sarà colpito dalle piaghe del giudizio di Dio, mentre chi toglie perderà i beni promessi. L'autore interpreta questi versetti come validi per l'intero Nuovo Testamento e i Cristiani che hanno compiuto queste due operazioni (aggiungere: הוסיף, togliere: גרע) non hanno rispettato la loro stessa fonte normativa: questo è il chiaro biasimo dell'autore<sup>878</sup>. Yiṣḥaq ben Avraham continua l'elenco con due ulteriori punti, che

---

<sup>876</sup> *Ibidem*, cap. 50, I, p. 280.

<sup>877</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 10, I parte, pp. 84-85. Vd. *Supra*.

<sup>878</sup> Cfr. anche l'avvertenza in *Deuteronomio* 4, 2 in cui sono troviamo gli stessi verbi: לא תספו על הדבר אשר אנכי... מצוה אתכם ולא תגרעו ממנו... È probabile l'autore considerari l'avvertenza dell'*Apocalisse* come applicabile a tutto il Nuovo Testamento, poiché il libro dell'*Apocalisse* si trova alla fine del Nuovo Testamento. Cfr. *Sefer Milhamot ha-Šem*, J. Rosenthal, *Milhamot ha-Šem*, op. cit., p. 146, in cui Ya'aqov ben Re'uben commenta

riguardano il tema dell'idolatria e del deicidio<sup>879</sup>. Yiṣḥaq ben Avraham sostiene infatti che Gesù non abbia autorizzato la venerazione delle statue e degli idoli, cosa che invece i Cristiani compiono (ישו לא צוה לעשות עצבים ופסילים להשתחות להם [...] ואתם עושים עצבים ופסילים) (ועובדים ומשתחווים להם)<sup>880</sup>. Inoltre, Gesù stesso, pronunciando le parole di assoluzione durante la crocifissione (*Luca* 23, 34), rende nulla e *a fortiori* infondata, l'accusa perpetuata dai Cristiani (ישו לא צוה לכם לשנוא את היהודים ולנקום נקמתו מהם אלא עוד בקש מהאל ית' שיסלה להם) (כדכתיב בלוקש [...])<sup>881</sup>. Dopo aver evidenziato le 'aggiunte', l'autore descrive le 'sottrazioni', ossia le raccomandazioni e gli insegnamenti che i Cristiani non rispettano, espungendo di fatto le parole del Nuovo Testamento (הדברי אשר אתם גורעים מדברי הא"ג)<sup>882</sup>. Queste riguardano materie normative che i Cristiani contemporanei non assecondano con il loro comportamento, come la vita in povertà (ישו צוה לכם למכור נהלתכם וכל מה שיש לכם ולפזור לעניים), l'amore incondizionato per il prossimo e i nemici (ישו צוה לכם ואמר אהבו אויבים ועשו טובה לשונאיכם) e le regole alimentari ebraiche (שלוחי ישו כלם בעצה וכהסכמה אחת הזהירו שלא לאכול דם והנהגים מב"ח)<sup>883</sup>. Questa regolamentazione è invece rispettata ed esatta da Gesù e dai suoi primi seguaci.

Per quanto riguarda la seconda parte dell'opera, possiamo trovare i seguenti argomenti per la contestazione delle caratteristiche divine di Gesù. L'episodio della tentazione di Gesù, come abbiamo già visto, è un argomento molto utilizzato per contestare

---

alcuni detti gesuani contenuti nel 'Discorso della Montagna' e rimprovera in maniera simile i Cristiani contemporanei. Vd. anche D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap.19, I, pp. 123-129

<sup>879</sup> Qui intendiamo l'accusa perpetuata dai Cristiani nei confronti degli Ebrei che riguarda la responsabilità del popolo ebraico nei confronti della morte di Gesù. Per alcuni cenni sulla storia di questa accusa e sul termine vd. H. P. Fry, "Charge of Deicide", in E. Kessler, N. Wenborn (eds.), *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, Cambridge, Cambridge University Press 2005, pp. 123-124.

<sup>880</sup> *Ibidem*, cap. 50, I, pp. 280.

<sup>881</sup> *Ibidem*, cap. 50, I, pp. 280-281. Cfr. *Sefer ha-Berit*, F. Talmage, *Sefer ha-Berit*, op. cit., p. 64; *Sefer Yosef ha-Meqanne*, J. Rosenthal, *Sefer Yosef ha-Meqanne*, op. cit., p. 136, cap. 39; *Sefer Nišṣhon Yašan*, D. Berger, *The Jewish Christian Debate*, op. cit., HEBREW TEXT, pp. 136-137, sez. 191.

<sup>882</sup> D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 50, I, p. 281.

<sup>883</sup> *Ibidem*, cap. 50, I, p. 281. Yiṣḥaq ben Avraham si riferisce qui a *Matteo* 19, 21; *Luca* 18, 22; in cui Gesù chiede di vendere gli averi e donare il ricavato ai poveri; a *Mt* 5, 39; *Lc* 6, 27 in cui è sottolineato l'amore da riservare ai nemici; ad *Atti* 15, 20; 21, 25 in cui si trovano le regole alimentari. Cfr. *Sefer Milḥamot ha-Šem*, J. Rosenthal, *Milḥamot ha-Šem*, op. cit., p. 146, cap. 11.

la divinità di Gesù all'interno della letteratura polemica anticristiana<sup>884</sup>. L'occasione per riportare il racconto è offerta all'autore dalla contestazione della divinità di Gesù su base razionale. Yiṣḥaq ben Avraham, nel settimo capitolo della seconda parte, scrive a riguardo:

פרק ד' בהתחלתו אז הורד ישו אל המדבר מהרוח כדי שינסה אותו השטן וכאשר צם מ' יום ומ' לילה וירעב אז קרב אילו השטן ויאמר לו אם בן אלקים אתה אמור לאבנים שיהיו לחם והוא השיב ואמר כתוב כי לא על הלחם לבדו יהיה האדם כי על כל מוצא פי יי' יהיה האדם. ואז לקחו השטן והוליכו לעיר הקדש והעמידו על ראש תקרת בית המקדש ואמר לו אם בן אלקים אתה הפל עצמך לארץ למטה לפי שכתוב כי מלאכיו יצוה לך על כפים ישאונך פן תגוף באבן רגליך אי"ל ישו אבל עוד כתיב לא תנסו את יי' אלקיכם ועוד לקחו השטן והעלהו אל הר גבוה מאוד והראה לו כל ממלכות העולם וכבודם ויאמר לו את כל אלה אתן לך אם תקוד ותשחזה לי ואז אמר לו ישו לשטן לך אחרי כתיב את יי' אלקיך תירא ואותו תעבוד עכ"ל. ותמצא אלו המאמרים גם בלוקש פ"ד בהתחלתו. הנה מכל אלו המאמרים יראה שישו לא היה אלוק כדבריהם כי איך השטן ינסה לאלקים ואיך לא יירא מבוראו בהיותו נברא מנבראו איך היה מן האפשר ג"כ שהנברא יכריח ג"כ את בוראו ויוליכהו למקו' אשר ירצה על כרחו זה הדבר לא יסבלהו השכל ולא דעת שום משכיל ואין זה כי אם דברי' בדויים מלבם של אנשים רקים ופוחזים אשר אין להם חכמה כלל<sup>885</sup>.

[*Matteo*] 4, dall'inizio [al verso 10]: allora Gesù fu condotto verso il deserto dallo Spirito per essere tentato da Satana, dopo aver digiunato quaranta giorni e quaranta notti, ebbe fame, allora si avvicinò a lui Satana e gli disse: se sei Figlio di Dio, di che questi sassi diventino pane; ma lui rispose e disse: sta scritto che non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio (vivrà l'uomo). Allora Satana lo prese e lo portò verso la città santa, lo depose sulla sommità più alta del tempio e disse a lui: se sei figlio di Dio, gettati giù (a terra), poiché sta scritto che ai suoi angeli ordinerà per te ed essi ti sorreggeranno con le loro mani, perché non abbia a urtare contro un sasso il tuo piede. Gesù disse: però sta scritto anche: non tentare il Signore Dio tuo. Di nuovo Satana lo prese e lo sollevò/portò su un monte altissimo e gli mostrò tutti i regni del mondo con la loro gloria e gli disse: tutte queste cose io ti darò, se, prostrandoti, mi adorerai, ma Gesù gli disse a Satana: vattene, sta scritto: adora Dio, il tuo Signore, rispetta e servi il Signore benedetto. Queste parole si trovano anche in *Luca*, all'inizio del capitolo 4 [vv. 1-12]. Proprio da tutti questi passi si vede che Gesù non è Dio come dicono loro. In effetti come potrebbe Satana tentare Dio? Come potrebbe non aver timore del suo creatore, dato che è una creatura tra le altre? Come sarebbe possibile che il creato [*i.e.* Satana] fosse in grado di forzare il suo Creatore e portarlo in un posto contro il suo volere? La ragione non permette tutto ciò, né l'opinione di ogni persona sensata: queste sono parole inventate da uomini vuoti e sconsiderati, che non hanno nessuna saggezza.

<sup>884</sup> Cfr. *Sefer Nestor ha-Komer*, D. J. Lasker, S. Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest*, vol. II, op. cit., p. 108, sezz. 142-145; *Sefer Milḥamot ha-Šem*, J. Rosenthal, *Milḥamot ha-Šem*, op. cit., pp. 144-145; *Sefer Niṣṣḥon Yašan*, D. Berger, *The Jewish Christian Debate*, op. cit., HEBREW TEXT, pp. 114-115, sez. 162; *Even Boḥan*, commento critico n. 7, Laur. Plut. 2.17, f. 136v; *Sefer Ezer ha-Emunah*, Y. Shamir, *Rabbi Moses Ha-Kohen of Tordesillas*, vol. II, op. cit., p. 66; 137; 141; *Kelimat ha-Goyim*, F. Talmage, *The Polemical Writings of Profiat Duran*, op. cit., p. 5.

<sup>885</sup> D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., 7, II, p. 290.

L'attenzione principale dell'autore non è su Gesù, ma sul suo tentatore, ossia Satana. Yiṣḥaq ben Avraham si domanda come sia possibile che una creatura di Dio possa avversare così il suo creatore e costringerlo ad andare contro la sua volontà. L'argomento dell'autore scaturisce da una riflessione logica e per questo sostiene che le parole del Vangelo siano insensate e prive di qualsiasi fondamento razionale, inventate da uomini 'vuoti e sconsiderati'<sup>886</sup>. L'argomentazione polemica implicita è che Gesù, permettendo a Satana di fare il suo volere e di tentarlo in questo modo, non può essere considerato Dio<sup>887</sup>.

La contestazione della divinità di Gesù all'interno del *Sefer Hizzuq Emunah* si basa principalmente sulla coscienza che Gesù dimostra di avere in riguardo a se stesso. È per questo motivo che le sue parole e le sue azioni ricoprono una notevole importanza nella strategia polemica e argomentativa dell'autore. Un esempio è fornito dall'epiteto di 'figlio dell'uomo' e quindi soprattutto dal suo utilizzo da parte di Gesù. Mentre per i Cristiani questo termine rappresenta un titolo cristologico, nella riflessione di Yiṣḥaq ben Avraham gioca un ruolo fondamentale per il riconoscimento della sua umanità. Nel dodicesimo capitolo della seconda parte, l'autore commenta il dialogo tra Gesù e lo scriba in cui ricorre il termine:

פרק ח' פסוק י"ט ויבא חכם אחד ויאמר לישו אני אלך אחריך לכל מקום אשר תלך ויאמר ישו אליו לשועלים יש הפירות ולעופות השמים יש קינים אבל אני בן אדם אין לי מקום להשים את ראשי עכ"ל. ותמצא זה ג"כ בלוקש פרק ט' פסוק נ"ז. גם זה המאמר סותר אמונתם שמאמינים שהוא אלקים. ואם היה הוא אלקים כדבריהם למה היה קורא עצמו בן אדם ואחר שהוא מעיד על עצמו שהוא בן אדם אין ראוי לבטוח בו כדכתיב תהילים קמ"ז אל תבטחו בנדיבים בבן אדם. ובירמיה י"ז כה אמר יי' ארור הגבר אשר יבטח באדם וגומר וכן אם הוא אלקים כדבריהם למה אמר שאין לו מקום והלא כל העולם שלו הוא כדכתיב תהילים כ"ד ליי' הארץ ומלואה תבל ויושבי בה<sup>888</sup>.

[*Matteo*] 8, 19[-20]: uno scriba si avvicinò e disse a Gesù: io ti seguirò dovunque tu andrai. E Gesù disse a lui: le volpi hanno le loro tane e gli uccelli del cielo i loro nidi, ma io sono il Figlio dell'uomo e non ha dove posare il capo. Troverai lo stesso anche in *Luca* 9, 57[-58]. Anche questa espressione contraddice la loro fede, in

<sup>886</sup> Vd. *Giudici* 9, 4, in cui sono descritti con questi termini gli uomini che assoldò Abimelech per farsi aiutare nella sua impresa nefasta.

<sup>887</sup> Sul tentare Dio vd. la proibizione ingiunta in *Deuteronomio* 6, 16. Vd. anche *Esodo* 17, 2-7, in cui Israele chiede sfiduciato il pane e l'acqua nel deserto, e l'ammonimento espresso sull'episodio (*Numeri* 14, 22; *Salmi* 78, 18; 95, 9; 106, 14).

<sup>888</sup> *Ibidem*, cap. 12, II, pp. 294-295.

quanto credono che Gesù sia Dio. Se [Gesù] fosse stato Dio, come sostengono, perché chiama se stesso ‘figlio dell’uomo’? [Perché] indica se stesso come un ‘figlio dell’uomo’ su cui non fare affidamento? In *Salmi* 146[3] è scritto: non confidate nei principi, né in alcun figlio d’uomo; e in *Geremia* 17[5]: così disse Dio: maledetto l’uomo che confida nell’uomo etc. Se lui è Dio come dicono loro, perché disse di non avere posto [per posare il capo] e non ha considerato tutto il mondo [come luogo di riposo]? [Dato che] è scritto in *Salmi* 24[1]: Di Dio è la terra e tutto quello che è in essa, il mondo e i suoi abitanti.

Per Yiṣḥaq ben Avraham il termine ‘figlio dell’uomo’ utilizzato da Gesù è indicatore della sua natura umana<sup>889</sup>. Le caratteristiche che lo connotano come tale sono esposte dallo stesso discorso che intrattiene con lo scriba e riguardano l’inaffidabilità dell’uomo, ricordata dall’autore con le parole dei Salmi e di Geremia, e la sua precarietà: se Gesù fosse stato Dio avrebbe avuto la possibilità di godere di qualunque posto nel mondo, come ricordato nel passo di Salmi citato. Il rimando all’utilizzo di questo termine da parte di Gesù è ripetuto quando l’autore contesta la sua divinità sulla base del discorso di Gesù intrattenuto con i discepoli, durante la salita a Gerusalemme, che Yiṣḥaq ben Avraham commenta così:

פרק כ' פסוק כ"ח אמר ישו לתלמידיו כאשר לא בא בן אדם שיעבדו לו אבל בא לעבוד וכו' ותמצא זה המאמר ג"כ במרקוש פרק י' פסוק מ"ה. הנה ישו הודיע על עצמו שהוא אינו אלוהים לב' סבות הא' שהוא בן אדם והב' שהוא עובד אינו נעבד<sup>890</sup>.

In [*Matteo*] 20, 28 Gesù disse ai suoi discepoli: come il Figlio dell’uomo non è venuto per essere servito ma per servire, etc. Troverai questa espressione anche in *Marco* 10, 45. Gesù annuncia che lui non è Dio per due ragioni: in primo luogo [perché lui] è ‘figlio dell’uomo’ e in secondo luogo [perché] lui ‘serve’, non è ‘servito’.

Oltre all’obiezione già sollevata, qui si aggiunge la dichiarazione sulle intenzioni di Gesù, che riguardano la sua condizione di subordinazione, la quale non si accorda con le

---

<sup>889</sup> Cfr. *Sefer Yosef ha-Meqanne*, J. Rosenthal, *Sefer Yosef ha-Meqanne*, op. cit., p. 132, capp. 26-27; *Sefer Niṣṣhon Yašan*, D. Berger, *The Jewish Christian Debate*, op. cit., HEBREW TEXT, pp. 117-119, sez. 168, in cui ricorrono anche gli stessi riferimenti biblici di *Salmi* e *Geremia*; *Kelimat ha-Goyim*, F. Talmage, *The Polemical Writings of Profiat Duran*, op. cit., p. 5 (probabile allusione). L’argomento dell’autore è ripetuto anche successivamente quando l’autore contesta la divinità di Gesù e la dottrina trinitaria sulla base di *Matteo* 12, 32 (*//Lc* 12, 10). Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 16, II, p. 297, come nel cap. 10 della prima parte esposto sopra.

<sup>890</sup> *Ibidem*, cap. 21, II, p. 300.

caratteristiche divine<sup>891</sup>. L'autorità è nelle mani di Dio e Gesù lo riconosce nella stessa occasione, quando risponde alla pretesa della madre dei figli di Zebedeo. Infatti, Yiṣḥaq ben Avraham scrive a riguardo:

פרק כ' פסוק כ"ג אמר ישו לתלמידיו לשני בני זבדיאוש אבל לתת לכם לשבת בימיני ובשמאלי אין ברשותי אלא לאותם אשר הוכן להם מאבי עכ"ל. ותמצא זה המאמר ג"כ בלוקש ובמרקוס פרק י' פסוק מ' הנה אחר שאין כח ורשות בידי הבן לעשות רצונו אלא ביד האב לבדו א"כ מודיע שאין האב והבן אחד כדבריהם ולזה יבושו הבוטחים בו<sup>892</sup>.

[Matteo] 20, 23: Gesù disse ai suoi discepoli, ai due figli di Zebedeo: quanto al sedersi alla mia destra e alla mia sinistra, non ho l'autorità [per farlo], ma sarà dato a quelli per cui è stato preparato dal Padre mio. Troverai questa espressione anche in *Marco* 10, 40<sup>893</sup>. Dato che la forza e l'autorità non sono nelle mani del figlio, affinché egli possa fare il suo volere, ma solo nella mano del Padre, annuncia che il Padre e il figlio non sono un'unità, come dicono loro. Coloro che ripongono la loro fiducia in questo saranno svergognati (Cfr. *Isaia* 42, 17).

La forza e l'autorità sono associati solamente a Dio. Secondo l'autore, Gesù riconosce la sua distanza dal Dio Padre e, contemporaneamente, la sua limitatezza squisitamente umana<sup>894</sup>, perché era consapevole di non avere l'autorità necessaria per

---

<sup>891</sup> Cfr. *Sefer Nestor ha-Komer*, D. J. Lasker, S. Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest*, vol. II, op. cit., p. 105, sez. 105; *Sefer Yosef ha-Meqanne*, J. Rosenthal, *Sefer Yosef ha-Meqanne*, op. cit., p. 135, cap. 37; *Sefer Niṣṣhon Yašan*, D. Berger, *The Jewish Christian Debate*, op. cit., HEBREW TEXT, pp. 117-119, sez. 168; *Sefer Ezer ha-Emunah*, Y. Shamir, *Rabbi Moses Ha-Kohen of Tordesillas*, vol. II, op. cit., p. 68; *Kelimat ha-Goyim*, F. Talmage, *The Polemical Writings of Profiat Duran*, op. cit., p. 5 (in riferimento al parallelo marciano in 10, 45).

<sup>892</sup> D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 20, II, p. 299.

<sup>893</sup> Qui è stato eliminato l'errato parallelo lucano, riportato nel testo di D. Deutsch, ma segnalato da egli stesso in nota come segue: בס"א תיבת בלוקש אינו. *Ibidem*, nota n. 8.

<sup>894</sup> Cfr. *Sefer Nestor ha-Komer*, D. J. Lasker, S. Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest*, vol. II, op. cit., p. 104, sez. 97; *Sefer Yosef ha-Meqanne*, J. Rosenthal, *Sefer Yosef ha-Meqanne*, op. cit., p. 128-129; *Kelimat ha-Goyim*, F. Talmage, *The Polemical Writings of Profiat Duran*, op. cit., p. 5. Nel *Sefer Hizzuq Emunah* un'altra caratteristica umana di Gesù è evidenziata nel commento della vicenda della maledizione del fico (*Mc* 11, 12-14//*Mt* 21, 18-19), in cui Yiṣḥaq ben Avraham sostiene che “questa espressione [*scil.* l'anatema di Gesù] conferma chiaramente che lui non è Dio, e che persino lo spirito divino non è in lui, e non era in lui. Se così fosse stato, se fosse stato Dio, come dicono loro, o addirittura che in lui ci fosse stato lo spirito divino, come mai non sapeva che i fichi non erano sul fico prima di andarci vicino?” (זה המאמר מוכיח בבירור שלא אלקים הוא) (ושאפילו רוח אלקים אין בו ולא היה בו כ"א היה הוא אלקים כפי דבריהם או אם אפילו היה בו רוח אלקים איך לא היה יודע שאין תאנים

prendere decisioni al posto di Dio. La disparità tra Dio e Gesù si evince anche quando il Vangelo riporta le ultime ore del Messia cristiano. La supplica di Gesù nel Getsemani è commentata così dall'autore:

פרק כ"ו פסוק ל"ט. וכאשר עבר ישו מעט מהם נפל על פניו ויתחנן ויאמר אבי אם יהיה מן האפשר שיוסר זה הכוס ממני אבל לא כאשר אני רוצה אלא כאשר התא רוצה. ותמצא זה הדבר ג"כ במרקוש י"ד פסוק ל"ה ובלוקש פרק כ"ב פסוק מ"א. גם זה הדבר הפך אמונתם שהם מאמינים שישו הנוצרי ברצונו נתן לענוי ולצליבה בעדם כדי לכפר על נפשותם. ואם היה רצונו בכך כדבריהם א"כ למה היה מתעצב קודם שנתפס ומתחנן לאל שיעביר ויסיר הכוס ממנו וכן אחר שנתפס צעק בקול גדול ואמר אלי אלי למה עזבתני כדכתיב שם במטיאש פרק כ"ז פסוק מ"ו. וזה המאמר הוכיח ג"כ שהאב והבן אינו אחד אחר שאין רצון הבן כרצון האב<sup>895</sup>.

[Matteo] 26, 39: Gesù andò un po' più avanti di loro, si gettò con la faccia a terra e implorò dicendo: «Padre mio, se è possibile, allontana da me questo calice; tuttavia, non come io voglio, ma come vuoi tu. Troverai queste parole anche in *Marco* 14, 35 e in *Luca* 22, 41. Anche questa espressione è opposta alla loro fede, perché loro credono che Gesù il Nazareno soffrì per suo volere, e si fece crocifiggere per redimere le loro anime. Se così fosse, perché si mostrerebbe dispiaciuto prima di essere arrestato e implorerebbe a Dio di togliere il calice da lui, e [perché] dopo esser stato catturato si lamentò a gran voce [dicendo]: mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato? (Cfr. *Salmi* 22,1) Come è scritto in *Matteo* 27, 46. Inoltre, questa espressione dimostra che il Padre e il figlio non sono un'unità, dato che la volontà del figlio non è come la volontà del padre.

La preghiera di Gesù dimostra la fallacia di due credenze cristiane: la volontarietà dell'atto salvifico della sua morte e la coincidenza del figlio e del Padre, tramite la convergenza di intenzioni. Se Gesù e Dio avessero avuto la stessa volontà<sup>896</sup>, Gesù non si

---

לה (בתאנה קודם בואו אצלה), cap. 30, II, pp. 308-309. Su questo episodio cfr. *Sefer Milhamot ha-Šem*, J. Rosenthal, *Milhamot ha-Šem*, op. cit., p. 151; *Sefer Niššhon Yašan*, D. Berger, *The Jewish Christian Debate*, op. cit., HEBREW TEXT, pp. 126-127, sez. 181; *Even Boħan*, commento critico n. 42, *Plutei* 2.17, f. 153v; *Kelimat ha-Goyim*, F. Talmage, *The Polemical Writings of Profiat Duran*, op. cit., p. 5.

<sup>895</sup> D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 24, II, pp. 301-302.

<sup>896</sup> Cfr. *Sefer Nestor ha-Komer*, D. J. Lasker, S. Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest*, vol. II, op. cit., p. 100, sez. 53; *Sefer ha-Berit*, F. Talmage, *Sefer ha-Berit*, op. cit., p. 64; *Sefer Milhamot ha-Šem*, J. Rosenthal, *Milhamot ha-Šem*, op. cit., p. 150; *Sefer Yosef ha-Meqanne*, J. Rosenthal, *Sefer Yosef ha-Meqanne*, op. cit., pp. 127-128, cap. 10; *Sefer Niššhon Yašan*, D. Berger, *The Jewish Christian Debate*, op. cit., HEBREW TEXT, pp. 123-124, sez. 176; *Even Boħan*, commento critico n. 53, *Plutei* 2. 17, f. 159r; *Sefer Ezer ha-Emunah*, Y. Shamir, *Rabbi Moses Ha-Kohen of Tordesillas*, vol. II, op. cit., p. 27. Nel *Sefer Hizzuq Emunah*, l'argomento della non coincidenza delle volontà di Dio e di Gesù è affrontato in altre occasioni. Lo troviamo nella prima parte dell'opera, in correlazione all'accusa di deicidio perpetuata dai Cristiani nei confronti degli Ebrei, in riguardo al loro coinvolgimento nella morte di Gesù, vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 47, I,

sarebbe rivolto in supplica verso Dio, chiedendo di non essere abbandonato, quindi salvato, con le parole del *Salmo 22*<sup>897</sup>. La preoccupazione umana di Gesù è sottolineata anche successivamente, quando l'autore torna a puntualizzare questa caratteristica, che lo distingue da Dio e allo stesso tempo lo associa agli altri 'figli dell'uomo, i quali chiamano Dio nel momento della loro angoscia' (כשאר בני אדם הקוראים לאל בעת צרתם)<sup>898</sup>. Gesù riconosce Dio come l'unico 'buono', come abbiamo già visto, ed è equiparato da Yiṣḥaq ben Avraham agli uomini che hanno fede in lui<sup>899</sup>. Un'ulteriore prova della non coincidenza con Dio è tratta dalle parole pronunciate da Gesù nel discorso fatto ai suoi discepoli, durante l'apparizione da risorto in Galilea, che l'autore commenta così:

פרק כ"ח פסוק י"ח אמר ישו לתלמידיו נתנה לי הממשלה כלה על השמים ועל הארץ והנה גם פה הודיע שהוא לא היה אלוהים כי מי שממשלתו נתונה לו מאחר אינו אלוהים אבל הבורא לו לבדו הממלכה והממשלה והוא הנותן ובלתי מקבל הממשלה מאחר<sup>900</sup>.

[Matteo] 28, 18: Gesù disse ai suoi discepoli: mi è stato donato ogni potere in cielo e in terra. Anche qui [Gesù] annuncia che lui non era Dio, poiché colui al quale il potere viene donato da un altro non è Dio, ma il Creatore solamente ha la regalità e il potere. Egli è il donatore, senza aver ricevuto il potere da un altro.

---

pp. 275-276. Lo stesso si trova nella seconda parte, quando l'autore commenta le parole di Gesù contenute in Giovanni 6, 38 (perché io sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato) per screditare la coincidenza di Dio e Gesù. Infatti commenta: "il 'mandato' e il 'mandante' non sono un'unità, poiché la volontà del 'mandante' non è come la volontà del 'mandato'" (השולח עם השליח אינו (אחד שאין רצון השלוח כרצון השולח), vd. *Ibidem*, cap. 44, II, p. 318.

<sup>897</sup> Cfr. *Sefer Nestor ha-Komer*, D. J. Lasker, S. Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest*, vol. II, op. cit., p. 100, sez. 54; *Sefer ha-Berit*, F. Talmage, *Sefer ha-Berit*, op. cit., pp. 30-31; *Sefer Yosef ha-Meqanne*, J. Rosenthal, *Sefer Yosef ha-Meqanne*, op. cit., cap. 38; p. 146 (passaggio utilizzato per sottolineare soprattutto la paura di Gesù); *Sefer Niṣṣhon Yašan*, D. Berger, *The Jewish Christian Debate*, op. cit., HEBREW TEXT, pp. 94-97, sez. 145, p. 125, sez. 178 (in cui però utilizza il parallelo marciano in 15, 34); *Sefer Ezer ha-Emunah*, Y. Shamir, *Rabbi Moses Ha-Kohen of Tordesillas*, vol. II, op. cit., pp. 27-28; *Kelimat ha-Goyim*, F. Talmage, *The Polemical Writings of Profiat Duran*, op. cit., p. 6 e p. 10.

<sup>898</sup> D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 26, II, p. 306.

<sup>899</sup> Vd. *Supra*.

<sup>900</sup> *Ibidem*, cap. 27, II, pp. 306-307.

L'obiezione principale riguarda il potere, il quale appartiene solo a Dio, così come la regalità<sup>901</sup>. Anche la conoscenza del futuro è prerogativa divina, tant'è che Yiṣḥaq ben Avraham mette a frutto il già citato passo marciano, in cui si evidenzia l'ignoranza di Gesù in merito (*Mc* 13, 32)<sup>902</sup>, per screditare il detto di Gesù sulla sua unità con Dio, e scrive:

פרק י' פסוק ל' אמר ישו אני ואבי שנינו אחד עכ"ל. הנוצרים מזה המאמר מאמינים ואמרים שהאב והבן אחד. הנה אם תהיה כוונת המאמר הזה שהאב והבן אחד [...] תמצא שישו עצמו סותר מאמרו זה כדכתיב במרקוש פרק י"ג פסוק ל"ב. כי אמר ישו אותו היום ואותה השעה אין מי שיודע לא המלאכים ולא הבן אלא האב לבדו הנה זה המאמר מורה שהאב והבן אינם אחד אחרי שהבן אינו יודע מה שהאב יודע. וכתב מרטין צחוויץ בספר הנקרא מאמר ג' ימים בדף ס' באמרו כי מה שאמר ישו אני ואבי שנינו אחד אינו מחייב שיהיה האב והבן עצם אחד ואומר הנה כיוצא בזה המאמר כתב פויל ואפולוס שניהם אחד ולא יחויב מזה המאמר שיהיה פויל ואפולוס שניהם איש אחד כי פויל היה איש אחד ואפולוס איש אחד. לפיכך אם תהיה כוונת זה המאמר לפי מה שהבין ממנו מרטין צחוויץ הנה אז לא יתחייב מזה המאמר שיהיה אב והבן אחד בעצם<sup>903</sup>.

[In *Giovanni*] 10, 30 Gesù dice: io e mio Padre siamo uno. I Cristiani, in base a questa espressione, credono e dicono che il Padre e il figlio sono un'unità. Se il significato di questa espressione è che il Padre e il figlio sono un'unità [...]. Vedrai che Gesù stesso contraddice questa sua espressione, come è scritto in *Marco* 13, 32, dato che Gesù dice: quanto a quel giorno e a quell'ora, nessuno li sa, neppure gli angeli, neppure il Figlio, ma solo il Padre. Questa espressione insegna che il Padre e il figlio non sono un'unità, dato che il figlio non conosce ciò che conosce il Padre. Martin Czechowic, nel libro intitolato *Conferenza dei tre giorni*, a pagina 60, scrive: ciò che dice Gesù: 'io e mio Padre siamo uno' non assicura che il Padre e il figlio siano una cosa sola - e continua - in maniera simile, se diciamo che Paolo e Apollo sono un'unità, non significa che Paolo e Apollo fossero due uomini in uno, poiché Paolo era un uomo e Apollo un altro. Per questa ragione, se l'intenzione di questa espressione è conforme a ciò che ha capito Martin Czechowic allora non significa che il Padre e il figlio siano un'unica essenza.

---

<sup>901</sup> Cfr. *Sefer Milḥamot ha-Šem*, J. Rosenthal, *Milḥamot ha-Šem*, op. cit., p. 152; *Sefer Yosef ha-Meqanne*, J. Rosenthal, *Sefer Yosef ha-Meqanne*, op. cit., p. 133, cap. 30; *Sefer Nišṣḥon Yašan*, D. Berger, *The Jewish Christian Debate*, op. cit., HEBREW TEXT, pp. 127-128, sez. 182. Per il dominio, associato al potere (ממלוכה) e alla regalità (ממלכה) del Dio d'Israele, vd., tra gli altri, *Salmi* 145, 13; *I Cronache* 29, 11.

<sup>902</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 10, I, p. 85; cap. 31, II, p. 310; cap. 53, II, p. 325.

<sup>903</sup> *Ibidem*, cap. 50, II, p. 321.

Oltre alla contraddizione tra i due passaggi evangelici di *Giovanni* e *Marco*<sup>904</sup>, l'autore si serve del commento di Martin Czechowic<sup>905</sup>, in cui l'interpretazione letterale del detto gesuano è rigettata. Secondo l'autore antitrinitario è inconcepibile giustificare la coincidenza di Dio e Gesù sulla base dell'affermazione giovannea. Infatti, richiamandosi alle persone di Paolo e Apollo, Czechowic propone la distinzione tra le due 'persone' nel primo, come nel secondo caso, nonostante l'esplicitazione verbale della coincidenza<sup>906</sup>. Yişhaq ben Avraham recepisce la sua spiegazione e rigetta l'interpretazione cristiana del passo, la quale ammetterebbe che Gesù parlò contro Dio. Il capitolo si conclude con alcune vicende su coloro che 'si sono rivolti con parole impertinenti a Dio' (הטיח דברים כלפי מעלה)<sup>907</sup>, come per esempio Nabucodonosor, a cui si attribuiscono le parole di forte rimprovero di *Isaia* (14, 14-15) e quelle di *Daniele* (4, 25); e il Re di Tiro, minacciato con la profezia di *Ezechiele* (28, 2-9)<sup>908</sup>.

La coincidenza di Gesù con il 'Padre' è contestata anche sulla base di versetti simili, in cui Gesù è esplicitamente associato a Dio. L'autore scrive a riguardo:

פרק י"ג פסוק ג' ישו בהיותו יודע כי האב נתן לו הכל וכו' עוד שם פרק ט"ז פסוק ט"ז אמר ישו לתלמידיו כל מה שיש לאב שלי הוא וכו' ובמטיאש פרק כ"ה פסוק י"ח אמר ישו נתונה לי הממשלה כלה על השמים ועל הארץ ע"ל הנה מצינו כי ישו עצמו סותר אלו המאמרים באמרו במרקוש פרק י"ג פסוק ל"ב ואותה השעה אין מי שיוודע לא המלאכים שבשמים ולא הבן אלא האב לבדו. הנה ישו באמרו זה הודיע שידיעת אשר האב יודע לא נתונה לבן וכן מה שכתוב במטיאש פרק כ' פסוק כ"ג שאמר ישו לתלמידיו לשני בני זבידיאוש אבל לתת לכם לשבת בימיני ובשמאלי אין ברשותי אלא לאותם אשר הוכן להם מאבי הודיע גם כן שהרשות לעשות רצונו לא היתה נתונה בידו מהאב. וכן ממה שכתוב במטיאש פרק ח' פסוק י"ט שאמר ישו לאיש הרוצה ללכת אחריו לשעלים יש חפירות ולעפות השמים יש קינין אבל אני בן אדם אין לי מקום להשים את ראשי הודיע כמו כן שלא נתן לו האל הבורא עולם כלום אפילו מקום אחד

<sup>904</sup> Cfr. *Sefer Nişşon Yaşan*, D. Berger, *The Jewish Christian Debate*, op. cit., HEBREW TEXT, pp. 136-137, sez. 191 (in cui la contrapposizione è rintracciata nel passaggio giovanneo di 14, 28); *Kelimat ha-Goyim*, F. Talmage, *The Polemical Writings of Profiat Duran*, op. cit., p. 6 (usato, assieme Gv 14, 9; 12, 45; 14, 10, per asserire che allora anche i discepoli dovrebbero essere associati alla divinità sulla base di Gv 14, 20).

<sup>905</sup> Vd. *Supra*, capitolo 2, paragrafo: *Le opere cristiane*.

<sup>906</sup> Vd. *I Corinzi* 3, 6-8, in cui si racconta che per sanare una controversia nata nella comunità cristiana di Corinto, Paolo si identifica con colui che ha piantato e indica Apollo come colui che ha annaffiato, e subito dopo dichiara che: "colui che pianta e colui che annaffia sono una medesima cosa".

<sup>907</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 50, II, pp. 321-322. Per questa espressione vd., per esempio, *B. Berachot* 31b; 32°.

<sup>908</sup> *Ibidem*, cap. 50, II, p. 322.

בארץ להשים ראשו. וכן ממה שכתוב עוד ביאן פרק י"ד פקוק כ"ח שאמר ישו לתלמידיו כי האב יותר גדול ממני הודיע גם כן שהגדולה אשר יש לאב לא היתה נתונה לו ממנו<sup>909</sup>.

[*Giovanni*] 13, 3: Gesù, sapendo che il padre gli aveva dato tutto, etc. E ancora [in *Giovanni*] 16, 15 Gesù disse ai suoi discepoli: tutte le cose che ha il Padre, sono mie. etc. In *Matteo* 28, 18 Gesù disse: ogni potere mi è stato dato in cielo e sulla terra. Troviamo che Gesù stesso contraddice queste espressioni, dicendo, in *Marco* 13, 32: Quanto a quell'ora, nessuno li sa, neppure gli angeli del cielo, neppure il figlio, ma solo il padre. Gesù con questa sua espressione informa che la conoscenza che sa il padre non è stata dato al figlio. Inoltre, ciò che è scritto in *Matteo* 20, 23, in cui Gesù dice ai suoi discepoli, ai due figli di Zebedeo: ma sedere alla mia destra o alla mia sinistra non sta a me concederlo, ma è riservato a coloro per i quali è stato preparato dal mio padre, ma è riservato a coloro per i quali è stato preparato mio padre; informa che l'autorità di fare la sua volontà non è stata dato alle sue mani dal padre. E ancora, ciò che è scritto in *Matteo* 8, 19 [-20] in cui Gesù dice all'uomo che voleva seguirlo: le volpi hanno delle tane, e gli uccelli del cielo dei nidi, ma io, figlio dell'uomo non ho neppure un posto per posare il mio capo; informa come Dio il creatore del mondo non diede a lui nulla, neanche un posto nella terra per posare il suo capo. Inoltre, da ciò che è scritto (ancora) in *Giovanni* 14, 28, in cui Gesù dice ai suoi discepoli: perché il padre è maggiore di me; informa che la grandezza ce l'ha il padre e non è stata data a lui.

Anche qui, le contraddizioni dei Vangeli sono utilizzate per screditare la credenza cristiana sulla coincidenza tra Gesù e Dio. Nei due passi del Vangelo di Giovanni è ricordato come Gesù abbia ottenuto ogni cosa dal Padre (*Gv* 16, 15), poiché quest'ultimo l'ha donate a lui (*Gv* 13, 3). Tra queste, è compreso il potere (*Mt* 28, 18). L'autore sostiene che ciò è inconciliabile con le carenze che Gesù dichiara di avere in riguardo alla conoscenza del futuro (*Mc* 13, 32) e all'autorità (*Mt* 20, 23), oltre che sulla possibilità di avere un posto dove riposare (*Mt* 8, 19-20)<sup>910</sup>. Inoltre, è Gesù stesso a smentire l'uguaglianza quando proclama davanti ai Discepoli che il Padre è superiore a lui (*Gv* 14, 28).

---

<sup>909</sup> *Ibidem*, cap. 53, II, pp. 324-325

<sup>910</sup> Questi versetti sono utilizzati anche altrove nel *Sefer Hizzuq Emunah*. Vd. *Supra*, paragrafo: *I Vangeli nel Sefer Hizzuq Emunah* e la *Sinossi delle fonti evangeliche*.

### 3.3. Quale Gesù nel *Sefer Hizzuq Emunah*?

Per quanto riguarda il tema della Legge, quindi del ‘Gesù legislatore’, Yiṣḥaq ben Avraham rigetta le argomentazioni cristiane, descrivendo un Gesù legato al rispetto delle prescrizioni mosaiche. Lo stesso vale per i suoi primi seguaci. L’argomento è così centrale per l’autore che anticipa le sue conclusioni già nella presentazione della seconda parte, in cui scrive:

ידוע ומפורסם לכל שהנוצריי אומרים שהא"ג הוא תורה חדשה נתונה להם מישו הנוצרי אבל אנחנו לא מצינו בשום מקום באון גליון שיאמר שנתן ישו תורה חדשה אמנם מצינו ההפוך שהוא בעצמו צוה לשמור המצות הכתובות בתורת משה ואומר עליה שהיא נצחית קיימת לעד לעולם ושאי אפשר לה להבטל בשום זמן מהזמנין.<sup>911</sup>

È risaputo e noto a tutti che i Cristiani dicono che l’*Avan Gilyion* è una nuova legge, data a loro da Gesù il Nazareno, ma noi non troviamo da nessuna parte nell’*Avan Gilyion* che dice che Gesù diede una nuova legge, anzi troviamo il contrario, [cioè] che lui stesso ordinò di osservare le *misvot* scritte nella legge di Mosè, dicendo che questa è eterna e per sempre valida, e che non è possibile renderla invalida.

Dire che Gesù rispetta le prescrizioni mosaiche può sottintendere anche la sua aderenza all’ebraismo *tout court*, quindi non avere altri dei all’infuori dell’unico Dio ebraico (Cfr. *Deuteronomio* 5, 7). Le pratiche osservate da Gesù, così come dai suoi discepoli e dai suoi apostoli, sono quelle che ogni ebreo rispetta. La circoncisione e l’osservanza dello *Shabbat* non sono state ignorate da parte del Messia cristiano e il valore salvifico della Legge è riconosciuto esplicitamente. A conferma dell’ebraicità del Gesù presentato nel *Sefer Hizzuq Emunah* possiamo trovare anche il suo monoteismo: Gesù si rivolge al Dio ebraico sia nella preghiera sia nei momenti di difficoltà.

È necessario ricordare che la presentazione dell’immagine di Gesù che abbiamo ricavato è subordinata alle esigenze polemiche dell’autore, che guidano l’autore nella sua analisi del Nuovo Testamento. Per questo motivo, un’immagine coerente, qui come nella letteratura precedente, è difficile da rintracciare o immaginare. Alcuni esempi di questa ‘incoerenza’, ma anche della coerenza polemica, si possono riassumere come di seguito. Per Yiṣḥaq ben Avraham, come abbiamo appena visto, Gesù riconosce e rispetta la validità della

---

<sup>911</sup> ‘Introduzione alla seconda parte’, in D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., p. 283.

legge di Mosè, ma poi sottolinea come egli si contraddica proprio sulla durata della Legge<sup>912</sup>. Inoltre, sembra riconoscere che Gesù credesse di essere il Messia<sup>913</sup>, ma in altre occasioni l'autore sottolinea come egli stesso dichiarò di non esserlo<sup>914</sup>. Appare evidente che l'intento di Yiṣḥaq ben Avraham è rivolto per lo più a screditare i racconti evangelici per le loro discordanze, non conciliabili né tra di loro né con le credenze cristiane. L'incoerenza di Gesù è segnalata anche in riguardo ai suoi stessi insegnamenti. Egli, nonostante suggerisca di 'porgere l'altra guancia'<sup>915</sup>, quando si presenta l'occasione non applica la sua indicazione<sup>916</sup>, così come Paolo e i Cristiani contemporanei<sup>917</sup>. Le reali intenzioni di Gesù sarebbero dimostrate dal racconto della chiamata dei discepoli, in cui sarebbe chiaro il suo intento di catturare gli uomini<sup>918</sup>. Le caratteristiche negative della sua missione sembrano essere riconosciute anche dai suoi famigliari. Per l'autore, il fatto che le persone a lui più vicine non lo riconoscevano, non credevano in lui e lo osteggiavano sono un segnale del suo

---

<sup>912</sup> Vd. i capitoli analizzati in questo paragrafo e il capitolo 15 della seconda parte, in cui l'autore riporta il detto di Gesù su Giovanni il Battista: *tutti i profeti e la legge hanno profetizzato fino a Giovanni* (Mt 11, 13//Lc 16, 16). Questo rimando al detto su Giovanni il Battista è utilizzato per screditare il Vangelo per la sua incoerenza. L'autore tende a considerare comunque Gesù come legato alla Legge. Vd. *Ibidem*, cap. 15, II, p. 296

<sup>913</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 55, II, p. 326, in cui l'autore chiosa *Giovanni 17, 3* e scrive: "non chiama se stesso con il nome di Dio [...] ma solo con il nome di Messia mandato da Dio, secondo la sua opinione" (ואין קורא את עצמו (בשם אלקים [...] רק בשם משיח שלוח מהאל לפי דעתו).

<sup>914</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 13, II, p. 295; cap. 21, II, p. 300.

<sup>915</sup> In *Luca 6, 29* (// *Mt 5, 39*) Gesù dice: *se qualcuno ti percuote su una guancia, porgigli anche l'altra*.

<sup>916</sup> In *Giovanni 18, 22-23* Gesù è percosso da una guardia e Yiṣḥaq ben Avraham commenta: 'Gesù non porse l'altra guancia, ma anzi si arrabbiò' (לא נתן לו לחיו השנית אלא נטרעם). Vd. *Ibidem*, cap. 37, II, pp. 314-315.

<sup>917</sup> In *Atti 23, 2-3* il sacerdote Anania ordina di colpire Paolo, ed egli, commenta Yiṣḥaq ben Avraham, 'non porse l'altra guancia, ma lo maledisse dicendo: Dio ti colpirà' (לא נתן לו לחיו שנית אלא קללו באמרו האל יכה אותך). Vd. *Ibidem*, cap. 37, II, pp. 314-315.

<sup>918</sup> In *Matteo 4, 18-19* (// *Lc 5,10*) Gesù utilizza la metafora dei pescatori di uomini per descrivere il nuovo ufficio dei primi discepoli, i quali avrebbero dovuto ora 'pescare' gli uomini. Yiṣḥaq ben Avraham commenta 'dalla bocca di Gesù esce accidentalmente cosa vera, poiché indica che ogni sua intenzione è rivolta al catturare gli uomini, proprio come si catturano i pesci del mare. E come i pesci del mare muoiono appena sono nella rete del pescatore, così accade agli uomini che vengono catturati nelle loro reti' (יצא מפיו של ישו דבר אמת במקרה כי (הורה שכל כוונתו הוא לצוד אנשים כמו שצדו דגי הים וכמו שהדגים הנאספים במכמרת מיד מתים כן האנשים הנלכדים ברשתותם). Vd. *Ibidem*, cap. 9, II, p. 293.

inganno<sup>919</sup>. Quest'ultimo veniva perpetuato anche tramite i segni miracolosi, interpretati da Yiṣḥaq ben Avraham come derivanti da pratiche magiche, simili a quelle operate da Simon Mago (*Atti* 8, 9-11), che servivano per sedurre i semplici del popolo<sup>920</sup>.

La descrizione del 'Gesù divino', ossia la confutazione della sua pretesa divinità, appare più coerente: Gesù è un uomo, un 'figlio dell'uomo', consapevole della sua limitatezza umana. Questo è dimostrato dagli epiteti che hanno utilizzato per indicarlo e dagli appellativi che egli stesso ha utilizzato per autodefinirsi. Primo fra tutti è l'appellativo 'figlio dell'uomo'. Questo termine non è inteso come titolo cristologico, ma come un sinonimo di 'uomo' e Gesù lo usa come circonlocuzione, per alludere indirettamente a se stesso. A favore di questa sua consapevolezza, Yiṣḥaq ben Avraham ricorda anche altri epiteti, i quali suggeriscono sia semplicemente la sua umanità (uomo) sia la mancata coincidenza con Dio (inviato). Inoltre, Gesù è connotato da alcune caratteristiche ben lontane dall'essere associate alla divinità: la sua ignoranza e la sua autorità limitata sono un chiaro

---

<sup>919</sup> Sono tre i capitoli della seconda parte in cui Yiṣḥaq ben Avraham ripete questa argomentazione (capp. 29; 32; 45). Commentando *Marco* 3, 31-35 (*//Mt* 12, 46-50; *Lc* 8, 19-21), in cui si racconta che i famigliari di Gesù lo mandarono a chiamare mentre egli predicava, Yiṣḥaq ben Avraham chiosa: "Sua madre e i suoi fratelli, vedendo che egli *incitava e tentava* i semplici del popolo, non vollero entrare in quella casa, ma lo mandarono a chiamare da fuori, per impedirgli questo comportamento. [Gesù] non ascoltò la loro voce, e non volle uscire verso di loro, dato che neanche loro lo ascoltavano" (אמו ואחיו בראותם שהוא מסית ומדיח הפתאים בעם לא רצו להכניס) (לביית ההוא אלא שלחו לקרוא לחוץ כדי למנוע מהמעשה ההוא והוא לא שמע בקולם ולא רצה לצאת אליהם כאשר גם הם לא שמעו בקולו). Vd. *Ibidem*, cap. 29, II, p. 308. I verbi utilizzati sono gli stessi che si trovano nel passo controverso del Talmud su Gesù (*Sahnedrin* 43a), i quali sono utilizzati anche per descrivere Paolo e Pietro. Vd. *Ibidem*, cap. 2, I, p. 38. Yiṣḥaq ben Avraham, commentando *Giovanni* 7, 5, in cui si dice che *neppure i suoi fratelli credevano in lui*, sostiene che: 'essi erano coloro che conoscevano più da vicino i suoi stratagemmi e il suo modo di falsificare, sapevano che mentiva' (היו מכירים יותר תחבולותיו וזיופו ויודעים כי שקר בפיו). Vd. *Ibidem*, cap. 45, II, p. 318. Vd. anche *Ibidem*, cap. 32, II, p. 310-311. Cfr. *Sanhedrin* 43a, passo controverso su Gesù, in cui vengono utilizzati gli stessi verbi: incitare e tentare.

<sup>920</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 65, II, p. 331. Qui, dopo aver riportate *Atti* 8, 9-11 commenta: "Ecco, anche da qui c'è una prova anche su i miracoli/segni di Gesù che erano fatti con la magia e per questa ragione i semplici sono stati tentati a seguirlo, e lo pensavano come un dio, come vedi oggi" (הנה גם מכאן ראייה גם לאותות ישו שהיו נעשים) (בכשוף ולפיכך הפתאים הנפתים אחריו חשבוהו כמו כן לאלק כאשר אתה רואה היום). Sui 'semplici' vd. anche *Ibidem*, cap. 76, II, p. 339, sulla vicenda di Paolo morso del serpente (*Atti* 28, 3); *Ibidem*, cap. 78, pp. 339-340, in cui Yiṣḥaq ben Avraham, commentando *Romani* 9, 24-26, critica Paolo che prova a convincere i semplici con le sue parole. Cfr. *Kelimat ha-Goyim*, F. Talmage, *The Polemical Writings of Profiat Duran*, op. cit., p. 5, in cui i discepoli di Gesù sono indicati con lo stesso epiteto.

indizio della sua distanza da Dio, nonché di aperto contrasto. Anche quando utilizza il Vangelo di Giovanni, in cui i versetti riportati indicano esplicitamente la coincidenza tra Gesù e Dio, Yiṣḥaq ben Avraham rintraccia le contraddizioni che si possono trovare tra questi detti giovannei e altri passaggi evangelici per confutare la pretesa cristiana della divinità di Gesù. A supporto di questa teoria, il nostro autore ricorda anche il comportamento che avevano coloro che erano vicini a Gesù. L'atteggiamento testé ricordato dei famigliari è impiegato per screditare il suo comportamento, percepito come inopportuno e deviante.

#### Capitolo 4. La ricezione del *Sefer Hizzuq Emunah*: cenni di fortuna

La fortuna del *Sefer Hizzuq Emunah* si ritrova nell'attività di copiatura, traduzione, critica e commento che prende piede in numerose aree geografiche e in diversi ambienti intellettuali. Il successo incontrato dal testo si fa indice della grande importanza che esso ha rivestito nel corso della storia: le sue argomentazioni sono state replicate e dibattute in occasioni diverse e per motivi differenti, per oltre quattrocento anni<sup>921</sup>. Non è facile fornire un quadro lineare della ricezione del *Sefer Hizzuq Emunah*. Il testo, infatti, ha viaggiato clandestinamente ed è apparso in contesti molto diversificati fra loro. Inoltre, ogni versione ha percorso una strada diversa, ha attirato un pubblico di lettori variegato e ha suscitato altrettante reazioni. Per fornire qualche accenno sulla sua fortuna possiamo provare a ripartire dall'inizio, dalla stesura da parte dell'autore Yiṣḥaq ben Avraham Troqi.

Come abbiamo già avuto modo di vedere, il *Sefer Hizzuq Emunah* viene completato da Yosef ben Mordekay Malinovsqi, verosimilmente subito dopo la morte del maestro

---

<sup>921</sup> Vd. R. Popkin, *Disputing Christianity. The 400-Year-Old Debate Over Rabbi Isaac Ben Abraham Troki's Classic Arguments*, New York Humanity Books 2007. L'attenzione principale di R. Popkin si concentra sul trattato di George Bethune English (1787-1828), ossia sul *The Grounds of Christianity Examined by Comparing The New Testament with the Old* (1813), poiché l'opera di English basa buona parte delle sue argomentazioni sull'opera di Yiṣḥaq ben Avraham. Il lavoro *Disputing Christianity* è stato pubblicato dal figlio J. D. Popkin poiché l'autore non riuscì a portarlo a termine. Nelle pagine introduttive, R. Popkin prova a fornire alcune notizie sulla fortuna del *Sefer Hizzuq Emunah*. Queste però rimangono spesso senza riferimenti precisi e in forma incompleta - benché siano ricchissime di spunti - come rimarca suo figlio nella sua prefazione (pp. 7-10). Questo capitolo vuole essere anche una sorta di completamento della sua opera rimasta inconclusa.

Yiṣḥaq ben Avraham (c. 1594)<sup>922</sup>. Malinovsqi - ci informa nell'introduzione con cui correda l'opera - segue le ultime disposizione dell'autore e predispone il *Sefer Hizzuq Emunah* alla sua forma finale<sup>923</sup>. L'opera inizia quindi a circolare da allora, in forma manoscritta, nella comunità ebraica di Trakai, ma presto valica i suoi confini<sup>924</sup>.

L'opera di Yiṣḥaq ben Avraham viene tradotta in spagnolo nel 1621, sotto il nome di *Fortificacion de la Fé*<sup>925</sup>, dal rabbino sefardita Yiṣḥaq Ati'as (? – dopo il 1626/7), l'allora leader (ההחכם) della prima congregazione ebraico-portoghese di Amburgo<sup>926</sup>. Una copia di questa traduzione è conservata in Italia, nella Biblioteca *Talmud Torah* di Livorno (Ms 57). Il manoscritto di *Fortificacion de la Fé* si inserisce all'interno di una più ampia composizione polemico-apologetica. Questa si apre con una breve confutazione degli argomenti cristiani contro gli Ebrei redatta da Elia Montalto (1567-1616)<sup>927</sup>; continua con la

---

<sup>922</sup> Vd. Parte seconda, capitolo 3: *Yiṣḥaq ben Avraham Troqi: un profilo biografico*. Vd. anche *supra*, capitolo 1: *Il testo del Sefer Hizzuq Emunah*.

<sup>923</sup> Vd. *Supra*, capitolo 1, paragrafo: *L'introduzione di Yosef ben Mordekay Malinovsqi*.

<sup>924</sup> Ci sono due manoscritti ebraici, con scrittura askenazita, risalenti al 1601/1602 e al 1617, conservati rispettivamente presso la Frankfurt am Maim Universitätsbibliothek (Ms. Oct. 80) e presso la Bodleian Library di Oxford (OX 2171, Cat. Neubauer, MS Opp. 582). Vd. Appendice B, nn. I-II.

<sup>925</sup> Copie di questa traduzione sono conservate presso la presso la Biblioteca Talmud Torah di Livorno (Ms. 57) e la Biblioteca Nazionale Russa di Mosca (Ms. Guenzburg 823). Vd. Appendice B, n. III. Vd. anche Vd. M. Kayserling, *Biblioteca spagnola-portoghese-judaica: Dictionnaire bibliographique des auteurs juifs, del leurs ouvrages espagnols et portugais et des oeuvres sur et contre les juifs et le judaisme*, Strasbourg, Charles J. Trubner 1890, pp. 14-15.

<sup>926</sup> Per ulteriori informazioni vd. *Jew. Enc.*, vol. 2, pp. 267-269, in particolare p. 268. La sua opera *Tesoro de Preceptos donde se encierran Las joyas de los Seys cientos y treze Preceptos que encomendó el Señor a su Pueblo Israel*, pubblicata a Venezia nel 1626/7, anno ebraico (5387), ci può indurre a pensare che la sua morte sia avvenuta dopo questa data. Vd. O. Proietti, *Uriel da Costa, Exame das tradiçoës phariseas. Esame delle tradizioni farisee (1624)*, Macerata, Eum - Edizioni Università di Macerata 2014, p. 26, p. 653 e p. 683.

<sup>927</sup> Elia Montalto, dopo esser scappato dal Portogallo, si rifugia in Italia e poi in Francia (1610) con Saul Levi Mortera alla corte di Maria de' Medici, di cui diviene il medico personale. Montalto è autore di scritti anticristiani, i quali attirano l'attenzione dei circoli deisti inglesi del XVIII sec. Per ulteriori informazioni vd. C. Roth, *A History of the Jews in Venice*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America 1930, pp. 242-244; B. Cooperman, "Eliahu Montalto's Suitable and Incontrovertible Propositions: A. Seventeenth-Century Anti-Christian Polemic", in I. Twersky, B. Septimus (eds.), *Jewish thought in the seventeenth century*, Cambridge, Harvard University Press 1987, pp. 469-497; *Jew. Enc.*, vol 8, pp. 662-663; R. Popkin, "Jewish Anti-Christian Arguments as a Source of Irreligion from the Seventeenth to the Early Nineteenth Century",

suddetta traduzione spagnola; una replica del rabbino Saul Levi Mortera (1596-1660) a un chierico<sup>928</sup>; un lungo discorso sulla superiorità del messaggio mosaico e due trattati, intitolati *Apologia de la Religiom Ebraica. Demonstration de la verdad y firmera contra la nueva ynvencion Crstiana* il primo e l'ultimo, molto breve, *Versos que compose Lope de Vega estando En la Enquesision En Espana mandado al Enquisitor Maior e lo quesuaron per Santificat il nombre de Dio En El publico*<sup>929</sup>. Come vedremo, la versione spagnola è stata ripetutamente copiata, ma mai pubblicata, nella diaspora sefardita occidentale, ossia nella rete delle comunità fondate da Ebrei i cui antenati erano arrivati dalla Spagna e dal Portogallo, dopo che questi paesi li espulsero a partire dal 1492.

Quasi quarant'anni dopo lo sforzo di Malinovsqi, un altro allievo di Yiṣḥaq ben Avraham si prodiga per assicurare al testo una più ampia diffusione: Zarah ben Natan, infatti, offre a Menasseh ben Israel (1604-1657) l'occasione di pubblicare il testo ad Amsterdam, nella sua nuova stamperia ebraica<sup>930</sup>. Zarah ben Natan indirizza, intorno al 1631<sup>931</sup>, una lettera a Menasseh ben Israel in cui propone alcuni lavori per i suoi torchi e nomina anche il trattato di Yiṣḥaq ben Avraham, descrivendolo come segue:

---

in M. Hunter, D. Wotton (eds.), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford, Clarendon Press 1992, pp. 159-181, in particolare pp. 162-163.

<sup>928</sup> Saul Levi Mortera è stato rabbino capo della comunità ebraico-spagnola di Amsterdam. Vd. il recente lavoro di G. Kaplan, *Arguments against the Christian religion in Amsterdam by Saul Levi Morteira, Spinoza's Rabbi*, Amsterdam, Amsterdam University Press 2017. Su un aspetto particolare della sua ricezione vd. R. Popkin, "Jewish Anti-Christian Arguments as a Source of Irreligion from the Seventeenth to the Early Nineteenth Century", in M. Hunter, D. Wotton (eds.), *Atheism from the Reformation*, op. cit., pp. 159-181, in particolare pp. 168-171.

<sup>929</sup> Lope de Vega (1562-1635) è un famoso scrittore e drammaturgo spagnolo, autore di opere a sfondo biblico. Vd. E. M. Canning, *Lope de Vega's 'Comedias de Tema Religioso'*, Woodbridge, Tamesis Books 2004; D. L. Heiple, "Political Posturing on the Jewish Question by Lope de Vega and Faria e Sousa", *Hispanic Review* 62/2 (1994), pp. 217-234.

<sup>930</sup> Su Zarah ben Natan vd. Parte seconda, capitolo 3: *Yiṣḥaq ben Avraham Troqi: un profilo biografico*. Su Menasseh ben Israel la letteratura è vasta. Per un profilo biografico vd. *Jew. Enc.*, vol. 8, pp. 282-283; C. Roth, *A Life of Manasseh Ben Israel, Rabbi, Printer, and Diplomat*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America 1934; Y. Kaplan, H. Mechoulan, R. Popkin (eds.), *Manasseh ben Israel and his World*, Leiden, Brill 1989.

<sup>931</sup> Vd. J. Mann, *Texts and Studies*, vol. 2, op. cit., p. 718. Nella lettera ci sono due riferimenti a testi stampati nel 1629 e nel 1631, quindi si può supporre che la lettera sia successiva a queste date o coeva. Vd. *Ibidem.* pp. 1225-1228, testo n. 134.

ספר חזוק אמונה לאדוני מורי' ורבי' החכם השלם כמהר"ר יצחק בן אדו' כמהר"ר אברהם ז"ל מארץ ליטא אשר הוא ב' חלקים ר"ל ה"א טענות של נוצרים מהיהודים מחומש ומכ"ד ספרים ותשובות עליהם בלי שום ריב וקנטרין. וחלק הב' הערות כשאלות מכל פרק ופרק און גליין שיש סתירה גדולה ביניהם<sup>932</sup>.

Il *Sefer Hizzuq Emunah* del mio mentore e maestro, il saggio Yiṣḥaq ben Avraham dalla Lituania, è diviso in due parti. La prima parte contiene le obiezioni mosse dai Cristiani agli Ebrei sulla base della Scrittura, assieme a repliche non provocatorie. La seconda parte contiene commenti su ogni capitolo del Nuovo Testamento, poiché ci sono grandi contraddizioni tra di loro.

La risposta di Menasseh ben Israel non è giunta fino a noi, se è stata composta, né abbiamo notizia di un eventuale accoglimento della proposta di Zarah ben Natan in riguardo al nostro testo. La prima versione a stampa del *Sefer Hizzuk Emunah*, come vedremo successivamente, non sarà assicurata dal mondo ebraico, bensì da quello cristiano.

Nello stesso periodo, il *Sefer Hizzuk Emunah* viene incluso in due collezioni di opere ebraiche. La prima, specificatamente dedicata alla polemica anticristiana e intitolata *Sefer ha-Nišṣhon*, è stata preparata nel 1631 da Šlimal ben Yiṣḥaq e contiene anche il trattato *Toledot Yešu*<sup>933</sup>; la seconda presenta materiali eterogenei, tra cui opere di matematica, copiati da Yehuda Lob Sofer nel 1645<sup>934</sup>. Come vedremo, il nostro testo sarà incluso più volte in raccolte di materiali polemic<sup>935</sup>.

Come già dimostrato dalla versione di Yiṣḥaq Ati'as, abbiamo importanti attestazioni della fortuna del *Sefer Hizzuk Emunah* nella diaspora sefardita ebraica, la quale è documentata dalla quantità di testi relativi all'opera di Yiṣḥaq ben Avraham che si possono trovare nella collezione *Ets Haim* di Amsterdam. Questa, che comprende buona parte della biblioteca della sinagoga sefardita olandese, include anche delle traduzioni in spagnolo,

---

<sup>932</sup> J. Mann, *Texts and Studies*, vol. 2, op. cit., p. 1227.

<sup>933</sup> Il manoscritto è conservato nella Bodleian Library Oxford, (MS Opp. 749; OX 2172). Vd. Appendice B, n. V.

<sup>934</sup> Anche questo manoscritto è conservato nella Bodleian Library Oxford, (MS Mich. 440; OX 2170) Vd. Appendice B, n. VII.

<sup>935</sup> Per esempio, lo troviamo anche in un'altra opera, risalente probabilmente al XVIII sec., assieme al trattato *Toledot Yešu* e al *Sefer Nišṣhon Yašan*. Questo manoscritto è conservato presso la Harvard University Library Cambridge, (Ms. Heb. 57). Vd. Appendice B, n. XV.

portoghese, olandese e francese<sup>936</sup>. Nella succitata collezione, troviamo un florilegio in ebraico di trattati polemici<sup>937</sup>, copiato nel XVII sec. che contiene parte della sezione dedicata ai Vangeli del *Sefer Hizzuk Emunah*, diversi *responsa* polemici, un estratto del trattato *Sefer Niššhon* (XIV sec.) di Yom Tov Lipman Mühlhausen e alcune osservazioni polemiche di David Qimhi sui Salmi. Per quanto riguarda le traduzioni in lingua spagnola, troviamo la testimonianza di due versioni prodotte ad Amsterdam nel 1624 e nel 1663. Queste copie portano rispettivamente il titolo di *Fortificaçion De la Ley de Moseh*<sup>938</sup> e di *Fortificacion De la Fee*<sup>939</sup>. Il primo contiene la prima parte del *Sefer Hizzuk Emunah* e due poemi anonimi, di cui uno intitolato *Concion hecha al Retratto de la Muerte*. Il secondo testo contiene invece l'intero testo del *Sefer Hizzuk Emunah*: la prima parte è stata copiata da Yišhaq Senior sulla base del testo di Yišhaq Ati'as, che la dedica a Gabriel Aboab. Senior specifica che l'opera di Yišhaq ben Avraham presenta "estilo facilissimo y erudycion grande"<sup>940</sup>. La seconda parte, invece, riporta la scrittura di un altro autore, attribuibile alla seconda metà del XVII sec. Quest'ultimo informa i lettori che la traduzione della seconda parte proviene anch'essa dall'opera di Yišhaq Ati'as<sup>941</sup>. La copia della traduzione portoghese, intitolata *Livro da Fortificação da fee*<sup>942</sup>, riproduce solamente la prima parte del *Sefer Hizzuk Emunah* ed è stata prodotta all'inizio del XVIII secolo, probabilmente ad Amsterdam, da Selomoh Benveniste<sup>943</sup>. Il traduttore specifica che si è proposto di rendere disponibile il *Sefer Hizzuk Emunah* in una lingua maggiormente fruibile, ossia in portoghese, per facilitare i correligionari ("E agora novamente tirado da Hebraica, a lingua Portugueza para util dos da nossa nação com estilo facil e intellegivel")<sup>944</sup>. Una traduzione in olandese risale al 1729 ed

<sup>936</sup> Vd. L. Fuks, R. G. Fuks-Mansfeld, *Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public Collections*, vol. II, Leiden, Brill 1975, n. 188, 192, 211, 212, 217, 222. La notizia proviene da R. Popkin, "Jewish Anti-Christian Arguments as a Source of Irreligion from the 17th to the Early 19th century", in M. Hunter, D. Wotton (eds.), *Atheism from the Reformation*, op. cit., pp. 159-181, in particolare pp. 165-166, nota 25.

<sup>937</sup> Vd. Collezione *Ets Haim* (EH 47 C 13). Vd. Appendice B, n. IX.

<sup>938</sup> Collezione *Ets Haim* (EH 48 C 06). Questa copia risale al XVIII sec. Vd. Appendice B, n. IV.

<sup>939</sup> Collezione *Ets Haim* (EH 48 D 05). Vd. Appendice B, n. VI.

<sup>940</sup> *Ets Haim* (EH 48 D 05), vol. I, f. 1r.

<sup>941</sup> *Ets Haim* (EH 48 D 05), vol. II, f. 1r.

<sup>942</sup> Collezione *Ets Haim* (EH 48 C 14; EH 48 C 15). Vd. Appendice B, n. XIII.

<sup>943</sup> Per informazioni sulla famiglia Benveniste e alcuni componenti importanti vd. *Jew. Enc.*, vol. 3, pp. 38-42.

<sup>944</sup> *Ets Haim* (EH 48 C 14), (Frontespizio), f. 1r.

è stata preparata da Daniel de la Penha (*fl.* XVIII sec.) a Rotterdam, il quale la dedica a Manuel Lopes Suasso (*fl.* XVIII sec.). L'opera, che porta il titolo di *Versterking des Geloofs*<sup>945</sup>, contiene l'intero testo del *Sefer Hizzuk Emunah*. Anche l'opera di traduzione francese, dal titolo *L'appui de la Foi*<sup>946</sup>, è completa ed è stata composta a Rotterdam, appena un anno dopo, ossia nel 1730. Quest'ultima copia è firmata semplicemente con una sigla e potrebbe trattarsi anche qui di Daniel de la Penha<sup>947</sup>.

Possiamo immaginare che le opere di traduzione siano state dettate dalla necessità di rendere disponibile il trattato di Yiṣḥaq ben Avraham nelle lingue in uso nelle comunità ebraiche diasporiche. Quest'ultime potrebbero aver avuto una familiarità ridotta con la lingua ebraica. Le traduzioni avrebbero avuto il compito di colmare il bisogno di un trattato come quello del nostro autore. Pensiamo all'esempio dei discendenti dei *Conversos* che tornavano alla fede ebraica. Questi, nati e cresciuti in famiglie di convertiti, ricevevano un'educazione cristiana e spesso non avevano padronanza dell'ebraico. Inoltre, le traduzioni hanno certamente agevolato l'approssimarsi di lettori cristiani che non comprendevano l'ebraico. In alcuni casi, opere anti-cristiane furono tradotte proprio per i propositi dei Cristiani, come dimostra il caso del deista francese Jean Lévesque de Burigny (1692-1785). Questi, una volta giunto in Olanda, chiese e ottenne da un ebreo chiamato Henriquez una traduzione francese dell'opera di Orobio de Castro (c.1617-1687), intitolata *Explicación paraphastica del capítulo 53 del Propheta Isaías*<sup>948</sup>. Lo stesso valse verosimilmente per la

---

<sup>945</sup> Collezione *Ets Haim* (EH 48 C 26). Vd. Appendice B, n. X.

<sup>946</sup> Collezione *Ets Haim* (EH 48 C 17-18). Una copia è conservata anche nella Bibliothèque nationale de France, Bibliothèque de l'Arsenal, (Ms-2240). Vd. Appendice B, n. XI.

<sup>947</sup> J. Israel ne è convinto, vd. J. Israel, "Philosophy, Deism, and the Early Jewish Enlightenment", in Y. Kaplan (ed.), *The Dutch Intersection: The Jews and the Netherlands in Modern History*, Brill, Leiden-Boston 2008, pp. 173-202, in particolare pp. 199-200.

<sup>948</sup> Vd. *Ibidem*, p. 198. Per il rapporto tra i circoli illuministi e l'opera *Prevenções divinas* di Orobio vd. la premessa di G. Paganini al volume di M. Silvera, *Isaac Orobio de Castro. Prevenções divinas contra la vana idolatría de las gentes*, op. cit., pp. v-xv. Cfr. anche R. Popkin, "Jewish Anti-Christian Arguments as a Source of Irreligion from the Seventeenth to the Early Nineteenth Century", in M. Hunter, D. Wotton (eds.), *Atheism from the Reformation*, op. cit., pp. 159-181, in particolare pp. 171-178. In generale su Orobio vd. Y. Kaplan, *From Christianity to Judaism: The Life and Work of Isaac Orobio de Castro*, Jerusalem, Magnes Press 1982 (in ebraico). È disponibile in traduzione inglese per i tipi di Oxford University Press (1989).

traduzione francese del nostro testo, come sostenuto da J. Israel<sup>949</sup>. *L'appui de la Foi*, che abbiamo citato sopra, riporta una prefazione, definita da questo studioso come particolarmente interessante, perché contiene un “*enlightened Jewish credo combined with a strong dose of traditional Messianism*”<sup>950</sup>, e altre informazioni che fanno pensare a un pubblico finale non solo ebraico. Lo stesso sottotitolo, nota J. Israel, è un redolente indizio di un atteggiamento radicalmente deista: “traduit de l’original Hebreu pour l’utilité des véritables & vrais croyans”<sup>951</sup>. Il traduttore del testo, nella sua prefazione, sostiene che è necessario trasporre il *Sefer Hizzuk Emunah* in tutte le lingue e che la traduzione francese sia particolarmente adatta alla diffusione, poiché “laquelle est si généralement reçue dans nôtre siècle, de toutes les personnes d’esprit”<sup>952</sup>. L’opera *L'appui de la Foi*, continua il traduttore, è molto più utile di tutte le operazioni di traduzione che si fanno per gli autori greci e latini, i quali “n’ont écrit que quelques fables et historiettes”<sup>953</sup>. L’apprezzamento dell’opera di Yiṣḥaq ben Avraham è motivato soprattutto dal fatto che egli, a differenza di Saul Levi Mortera (1596-1660) e Orobio de Castro, “se sert très peu de la philosophie”<sup>954</sup>. Questi due autori non hanno la forza argomentativa di Yiṣḥaq ben Avraham e, inoltre, loro “s’égarent souvent du bout du Saint Texte”<sup>955</sup>. Queste stesse caratteristiche saranno ricordate da J. C. Wagenseil, il quale - con un proposito opposto - presenta e motiva così la pericolosità del testo di Yiṣḥaq ben Avraham<sup>956</sup>.

Il testo, dato il suo contenuto, ha viaggiato per lo più clandestinamente, soprattutto nella comunità ebraica, ma questo non lo ha risparmiato dalla conoscenza da parte di coloro che l’avrebbero condannato per la sua potente polemica alla religione cristiana. Il *Sefer Hizzuk Emunah* è stato portato all’attenzione di ferventi Cristiani almeno a partire dalla prima metà del XVII sec., come dimostra il caso di Johann Müller (1598-1672), pastore luterano della chiesa di San Pietro ad Amburgo. Il teologo tedesco affronta gli argomenti

---

<sup>949</sup> Vd. J. Israel, “Philosophy, Deism, and the Early Jewish Enlightenment”, in Y. Kaplan (ed.), *The Dutch Intersection*, op. cit., pp. 173-202

<sup>950</sup> *Ibidem*, p. 199. Corsivo nostro.

<sup>951</sup> *Ets Haim* (EH 48 C 17), f. 2r.

<sup>952</sup> *Ets Haim* EH 48 C 17, f. 9r.

<sup>953</sup> *Ets Haim* EH 48 C 17, f. 9r-9v.

<sup>954</sup> *Ets Haim* EH 48 C 17, f. 8v.

<sup>955</sup> *Ets Haim* EH 48 C 17, f. 8v.

<sup>956</sup> Vd. *Infra*.

contenuti nel *Sefer Hizzuk Emunah* nella sua opera *Judaismus oder Jüdenthumb*, pubblicata ad Amburgo nel 1644<sup>957</sup>. Con questa opera, Müller voleva rispondere principalmente al lavoro di un autore ebreo che compose il *Colloquium Middellburgense*<sup>958</sup>, il quale era strutturato come un dialogo tra un rabbino e un cristiano, il cui intento era esporre i punti deboli della dottrina cristiana e quindi i motivi per cui non può essere accolta dagli Ebrei. La feroce e corposa replica di Müller (c. 1500 pagine) ha il prospiciente obiettivo di mostrare l'incredulità, la cecità e l'ostinazione ebraica. È probabile che la spinta decisiva per la composizione del lavoro sia stata suscitata dalla presenza ad Amburgo di diverse opere ebraiche anticristiane. Il pastore luterano ribatte infatti anche sul contenuto del *Sefer Hizzuk Emunah*, che conosce tramite versioni che circolavano redatte in ebraico, spagnolo e tedesco<sup>959</sup>. Una di queste versioni - ci informa l'autore - è accompagnata dalle glosse di R. Gabriel ben Aharon<sup>960</sup>, ma probabilmente si riferisce ad Aharon ben Gabriel Luria. Le versioni conosciute da Müller corrispondono verosimilmente alle opere già menzionate in spagnolo, all'opera di traduzione in tedesco improntata ad Amburgo dall'ebreo convertito Michael Gellins (c. 1597-?) nel 1631 e alla versione ebraica di Aharon ben Gabriel Luria, la quale è stata prodotta nel 1624 ad Amburgo<sup>961</sup>.

Sempre grazie all'attenzione dei Cristiani, quasi un secolo dopo la stesura iniziale, il *Sefer Hizzuk Emunah* appare ad Altdorf (*Altdorfi Noricorum*) nel 1681, in virtù dell'impegno

---

<sup>957</sup> Vd. J. Müller, *Judaismus oder Jüdenthumb, das ist: außführlicher Bericht von des Jüdischen Volckes Unglauben, Blindheit und Verstockung...*, Hamburg, Hertel 1644.

<sup>958</sup> H. Graetz non è certo della paternità dello scritto e ipotizza che si possa trattare dello studioso ebreo Jacob Jehuda Leon (1603-dopo il 1675), vd. P. Bloch, B. Löwy (eds.), *Heinrich Graetz. History of the Jews, vol. 4, From the rise of the Kabbala (1270 C.E.) to the permanent settlement of the Marranos in Holland (1618 C.E.)* Philadelphia, The Jewish Publication Society of America 1891, pp. 691-692.

<sup>959</sup> Vd. J. Müller, *Judaismus oder Jüdenthumb, Vorrede an den Leser*, op. cit., p. non numerata [1]; vd. anche *Ibidem, Der Jüdische Schrifften und Rabbinische Bücher*, p. non numerata [3].

<sup>960</sup> Vd. *Ibidem, Vorrede an den Leser*, p. non numerata [1].

<sup>961</sup> Vd. G. Müller, "Christlich-jüdisches Religionsgespräch im Zeitalter der protestantischen Orthodoxie: die Auseinandersetzung Johann Müllers mit Rabbi Isaak Trokis "Hizzuk Emuna"", G. Müller, W. Zeller (eds.), *Glaube, Geist, Geschichte*, Leiden, Brill 1967, pp. 513-524, in particolare pp. 519-520. Cfr. anche J. F. A. De Le Roi, *Die evangelische Christenheit und die Juden unter dem Gesichtspunkte der Mission geschichtlich betrachtet*, Karlsruhe-Leipzig, Reuther 1884, p. 114. Una copia si trova presso la The Hamburg State and University Library Carl von Ossietzky Hamburg Germany (Cod. hebr. 121).

di Johann Christoph Wagenseil (1633-1705)<sup>962</sup>. L'elettico orientalista tedesco, già professore di lingue orientali e diritto ad Altdorf, inserisce il *Sefer Hizzuk Emunah* nella sua presto famosa raccolta antologica *Tela Ignea Satanae* (I dardi infuocati di Satana), intitolata così in allusione a *Efesini* 6, 16. Possiamo leggere nel frontespizio la descrizione del contenuto:

arcani, & horribiles Juæorum adversus Christum Deum, & Christianem Religionem Libri ANEKΔOTOI. Sunt vero: R. Lipmanni Carmen Memoriale. Liber Nizzachon Vetus Autoris Incogniti. Acta Disputationis R. Jechielis Cum Quodam Nicolao. Acta Disputationis R. Mosis Nachmanidis Cum Fratre Paulo Christiani, Et Fratrer Raymundo Martini. R. Isaaci Liber Chissuk Emuna. Libellus Toldos Jeschu<sup>963</sup>.

L'intento di Wagenseil nel pubblicare i testi, provenienti da posti nascosti dell'Europa e dell'Africa ("ex Europæ Africæque latebris erutos"), si riassume nella necessità di informare i Cristiani sul loro contenuto al fine di facilitare la missione conversionistica verso gli Ebrei ("conversionem miserrimæ gentis Judaica juvare possunt")<sup>964</sup>. Il testo di Yiṣḥaq ben Avraham è arrivato nelle mani di Wagenseil nelle terre di Ceuta. Questi viaggiò attraverso l'Europa occidentale alla volta del nord dell'Africa e, durante il soggiorno nella cittadina di Ceuta (*Septæ*), riuscì a ottenere il manoscritto dalla comunità ebraica presente<sup>965</sup>. Il testo ebraico presentato nell'opera è corredato da una traduzione latina. Sarà questa edizione a decretare in maniera decisiva la fortuna del nostro testo: lo rese accessibile a un

---

<sup>962</sup> Per alcune informazioni biografiche vd. le voci enciclopediche di A. Werner, "Johann Christoph Wagenseil", in *The Universal Jewish Encyclopedia*, vol. 10, New York, The Universal Jewish encyclopedia 1943, p. 438; *Jew. Enc.*, vol. 12, p. 455. Vd. anche: F. Roth-Scholtz, *Vita et Consignatio Scriptorum. D. Joh. Christophori Wagenseilii*, Norimbergæ & Altdorfii, Tauber 1719; H. Zohn, M. C. Davis, "Johann Christoph Wagenseil, Polymath", *Monatshefte* 46/1 (1954), pp. 35-40. Vd. anche le riflessioni su Wagenseil di H. J. Schoeps nel suo *Philosemitismus im Barock. Religions-und geistesgeschichtliche Untersuchungen*, Tubingen, Mohr 1952, pp. 67-68, 146, 153-154; e il più recente lavoro di P. Blastenbrei, *Johann Christoph Wagenseil und seine Stellung zum Judentum*, Erlangen, Harald Fischer 2004.

<sup>963</sup> Vd. il frontespizio di J. C. Wagenseil, *Tela Ignea Satanae. Arcani & horribilis Judæorum adversus CHRISTUM DEUM, & Christianem Religionem Libri ANEKΔOTOI*, Altdorf, Excudit J. H. Schönnerstaedt, 1681, 2 voll. L'opera presenta anche due confutazioni dedicate alla prima e all'ultima opera contenute.

<sup>964</sup> *Ibidem*.

<sup>965</sup> Vd. J. C. Wagenseil, *Tela Ignea Satanae*, (prefazione al testo), op. cit., vol. 2, p. non numerata [1].

più vasto pubblico. Wagenseil presenta il testo del *Sefer Hizzuq Emunah* informando i lettori che gli è stato donato da un ebreo di Ceuta con cui era riuscito a stringere amicizia e che glielo presenta con grandi elogi. Egli è sia a conoscenza del fatto che il testo circolava clandestinamente, in traduzione spagnola e nella comunità portoghese, sia che J. Müller aveva già provato a stroncare il testo nella sua opera *Judaismus oder Judenthumb*. Nonostante questo tentativo del teologo luterano tedesco, Wagenseil è fortemente convinto che sia necessario dedicare particolari energie alla confutazione del testo di Yiṣḥaq ben Avraham, poiché sostiene non ci sia opera giudaica più pericolosa che confermi gli errori degli Ebrei. Il *Sefer Hizzuq Emunah*, descritto come ‘sinistro e infernale parto concepito alla metà del secolo scorso’ (“circa medium superioris seculi demun conceptum esse tetrum ac stygium hunc foetum”), è considerato da Wagenseil molto pericoloso proprio perché recente e di facile lettura<sup>966</sup>.

Prima di considerare la fortuna riscossa dall’opera *Tela Ignea Satanae*, è interessante accennare alla presenza del testo manoscritto del *Sefer Hizzuq Emunah* in Italia, ma anche altrove, durante il XVII sec. Solo qualche anno dopo la pubblicazione di Wagenseil, l’ebraista italiano Giulio Bartolucci (1613-1687)<sup>967</sup>, dal 1651 lettore di lingua ebraica nel Collegio dei neofiti a Roma e *scriptor hebraicus* presso la Biblioteca Vaticana, inserisce l’opera di Yiṣḥaq ben Avraham nella sua monumentale *Bibliotheca Magna Rabbinica*<sup>968</sup>. Il terzo volume, edito nel 1683 a Roma con il patrocinio della *Congregatio de Propaganda Fide*, riporta la nostra opera accompagnata dalla dicitura “Chizuk Emunah Munimen fidei. Est disputatio contra Christianos msc”. Bartolucci ci testimonia l’esistenza di copie manoscritte del *Sefer Hizzuq Emunah* a Costantinopoli, a Leida e nella Biblioteca

---

<sup>966</sup> Vd. *Ibidem*. A p. 342 (cap. 42, I parte) troviamo la data 1616 (anno ebraico 5375, che corrisponde al 1614/5) come anno corrente, ma D. Deutsch, nella sua edizione, precisa che in un’altra lezione questa data è sostituita dal 1592/3 (anno ebraico 5353), la quale è conciliabile con la data della morte di Yiṣḥaq ben Avraham. Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 42, I, p. 250, nota 84.

<sup>967</sup> Vd. *Enc. Jud.*, vol. 4, pp. 264-265; *Jew. Enc.*, vol 2, pp. 547-548.

<sup>968</sup> Vd. G. Bartolucci, *Bibliotheca Magna Rabbinica. De scriptoribus, & scriptis rabbinicis ordine alphabetico hebraice et latine digestis*, Roma, Ex Typographia Sacrae Congregationis de Propaganda Fide 1675-1693, 4 voll. I volumi sono stati pubblicati nel 1675, 1678, 1683 e 1693 e il quarto e ultimo volume è stato curato e pubblicato dall’allievo di Bartolucci, Carlo Giuseppe Imbonati (? -1697), la cui *Bibliotheca Latino-Hebraica* del 1694 costituisce un’appendice all’opera del maestro.

Vaticana<sup>969</sup>. La copia di Leida proviene dalla collezione di manoscritti che l'orientalista di origine tedesca Levinus Warner (1618/19-1665)<sup>970</sup> raccolse durante i suoi viaggi attraverso l'Europa orientale alla volta di Costantinopoli<sup>971</sup>.

Come è comprensibile, sarà la versione a stampa di Wagenseil a dare una spinta decisiva alla fortuna del testo di Yiṣḥaq ben Avraham. L'appello di Wagenseil sul dedicare particolari sforzi alla confutazione del *Sefer Hizzuq Emunah* non rimane inascoltato. Infatti, alcuni teologi cristiani non perdono l'occasione per rispondere agli argomenti riportati nel testo.

Una confutazione parziale del lavoro di Yiṣḥaq ben Avraham compare nello scritto del pastore ugonotto Jacques Gousset (1635-1704)<sup>972</sup>. Questi, colpito dalle conseguenze della revoca dell'Editto di Nantes (1598) avvenuta nel 1685, si rifugia in Olanda. Proprio a Dordrecht pubblica, nel 1688, il *Controversiarum adversus Judaeos ternio, in specimen operis jam affecti quo R. Isaaci Chizzuk Emouna confutatur*<sup>973</sup>. Gousset, nella sua prefazione, ci informa che conosce l'opera tramite la raccolta del *Tela Ignea Satanae* e che intende affrontare le argomentazioni del *Sefer Hizzuq Emunah*, poiché in nessun'altra opera ci sono così tante obiezioni (“plures quàm in ullo alio objectiones comprehensas reperi”),

---

<sup>969</sup> Vd. G. Bartolucci, *Bibliotheca Magna Rabbinica*, vol. 3, op. cit., p. 873, n. 913.

<sup>970</sup> Per alcune note biografiche e informazioni sui suoi viaggi vd. *Levinus Warner and his legacy. Three centuries Legatum Warnerianum in the Leiden University Library. Catalogue of the commemorative exhibition held in the Bibliotheca Thysiana from April 27th till May 15th 1970*, Brill, Leiden 1970.

<sup>971</sup> Vd. il primo catalogo che raccoglie la collezione: F. Spanheim, *Catalogus bibliothecae publicae Lygdvno-Batavae noviter recognitus. Accessit incomparabilis thesaurus librorum orientalium, Apud Viduam & Heredes Johannis Elsevirii*, Lugduni Batauorum, Johannis Elsevirii, Academiae Typograph 1674, p. 285. La collezione di Warner è descritta alle pp. 283-289. Vd. Appendice B, n. VIII.

<sup>972</sup> Per alcune notizie biografiche vd. la voce enciclopedica a lui dedicata in W. Van Bunge, H. Krop, B. Leeuwenburgh, P. Schuurman, H. Van Ruler, M. Wielem (eds.), *The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers*, Bristol, Thoemmes Press 2003, vol. 1, pp. 346-347. Vd. anche J. Van Eijnatten, “The Huguenot Clerisy in the United Provinces: Aspects of Huguenot Influence on Dutch Intellectual Life After the Revocation”, in S. Pott, M. Mulsow, L. Danneberg (eds.), *The Berlin Refuge, 1680-1780: learning and science in European context*, Leiden-Boston, Brill 2003, pp. 207-236, ma in particolare p. 213.

<sup>973</sup> Vd. J. Gousset, *Controversiarum adversus Judaeos ternio, in specimen operis jam affecti quo R. Isaaci Chizzuk Emouna confutatur*, Dordrecht, Ex Officina Viduae Caspari & Theodori 1688.

con l'intento di prevalere su di lui nel farne almeno più di una<sup>974</sup>. L'autore si premura di fornire la confutazione di tre capitoli della prima parte del *Sefer Hizzuq Emunah*. In particolare, Gousset si concentra sul dodicesimo, quattordicesimo e ventunesimo capitolo della prima parte<sup>975</sup>, in cui Yiṣḥaq ben Avraham discute e rigetta le interpretazioni cristiane addotte su *Genesi* (3, 15 e 49, 10) e sulla profezia contenuta in *Isaia* (7, 14)<sup>976</sup>. In tutti questi casi, egli riporta l'intero testo latino del capitolo in oggetto, così come appare in Wagenseil, a cui fa seguire la sua confutazione. Il suo impegno nei confronti del *Sefer Hizzuq Emunah* continua in un altro lavoro che vedrà la luce solo nel 1712, dopo la sua morte, e questa volta ad Amsterdam, sotto il titolo di *Jesu Christi Evageliique veritas salutifera demonstrata in confutatione libri Chizzuk-Emunah a R. Isaaco scripti*<sup>977</sup>. In quest'opera troviamo una replica articolata per ognuno dei centocinquanta capitoli del trattato di Yiṣḥaq ben Avraham, che anche qui sono riportati per intero seguendo il testo latino dell'edizione wagenseliana.

Tra le repliche troviamo anche il meticoloso lavoro di B. H. Gebhardi (1657-1729)<sup>978</sup>. Questi era professore di lingue orientali all'Università luterana di Greifswald, con la quale ebbe poi dei contrasti, perché accusato di essere vicino alle correnti del *pietismus*. Nel 1699, nello stesso anno in cui diventa membro della facoltà teologica, pubblica il testo dal titolo programmatico di *Centum Loca Novi Testamenti, quae R. Isaac ben Abraham, in suo חזוק אמונה i.e. Munimine Fidei depravaverat, vindicata*, a Greifswald<sup>979</sup>. Gebhardi conosce l'opera di Yiṣḥaq ben Avraham tramite l'edizione di Wagenseil e si propone l'obiettivo di confutare i cento capitoli della seconda parte del *Sefer Hizzuq Emunah* controbattendo alle critiche dell'autore. Nel *Centum Loca Novi Testamenti* le obiezioni sollevate da Yiṣḥaq ben

<sup>974</sup> Vd. J. Gousset, *Controversiarum adversus Judaeos ternio, Prefatio*, op. cit., pagine non numerate [20-22].

<sup>975</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 1-26; 27-68; 69-152.

<sup>976</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 12, I, pp. 96-97; cap. 14, I, pp. 99-103; cap. 21, I, pp. 132-145.

<sup>977</sup> Vd. J. Gousset, *Jesu Christi Evageliique veritas salutifera demonstrata in confutatione libri Chizzuk-Emunah a R. Isaaco scripti*, Amstelodami, Jacobus Borstius 1712. Prima del titolo in latino appare il verso di *Malachia* 3, 20 (4, 2) in ebraico: *sorgerà il sole di giustizia con la guarigione nelle sue ali*.

<sup>978</sup> Per alcune notizie biografiche vd. E. Kähler, "Heinrich Brandanus Gebhardi", in *Neue Deutsche Biographie*, vol. 6, Berlin, Duncker & Humblot 1964, pp. 118-119; F. W. Bautz, "Heinrich Brandanus Gebhardi", in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. 2, Hamm, Bautz 1990, pp. 189-190.

<sup>979</sup> Vd. H. B. Gebhardi, *Centum Loca Novi Testamenti, quae R. Isaac ben Abraham, in suo חזוק אמונה i.e. Munimine Fidei depravaverat, vindicata*, Gryphiswaldia, Litteris Danielis Benjaminis Starckii 1699.

Avraham sono prima presentate in maniera parafrasata, seguendo l'ordine dell'esposizione del testo originale, e poi confutate dall'autore.

Anche in Inghilterra, sempre nel 1699, viene pubblicato un altro testo che contiene una condanna alle tesi del *Sefer Hizzuq Emunah*, conosciute tramite l'edizione wagenseliana. Richard Kidder (1633-1703)<sup>980</sup>, vescovo anglicano della diocesi di Bath e Welles, dedica al nostro testo una riflessione nella seconda parte della sua opera intitolata *A Demonstration of the Messiah*<sup>981</sup>. Kidder si impegna nel dimostrare la verità della religione cristiana anche tramite la confutazione di opere ebraiche anticristiane, tra cui spicca l'attenzione nei confronti dell'opera *Porta Veritatis* del 1634, scritta in latino dall'ex marrano Yacob ben Amram (fl. XVII sec.)<sup>982</sup>. Quest'opera giunge nelle mani del vescovo tramite l'intermediazione del filosofo Ralph Cudworth (1617-1688)<sup>983</sup>, professore di lingua ebraica a Cambridge e dal 1654 rettore del Christ's College, il quale acquisisce il manoscritto da Menasseh ben Israel, poiché egli - sottolinea Kidder - era - "desirous to know of that Rabbi, what the Jews had to object against Christianity"<sup>984</sup>. Kidder dichiara che è sua intenzione, nella seconda parte della sua opera, "to examine the objections which we find in the Jewish writers against the truth [...] and against the religion which Jesus taught"<sup>985</sup>, per fornire una risposta soddisfacente in difesa del Cristianesimo "against the Deists, and profane scoffers among our selves, as against the Jews"<sup>986</sup>. Per raggiungere il suo scopo, Kidder informa i suoi lettori che ha dovuto leggere i loro "Nizachons, and R. Isaac's book, which he calls Chizuck Emunah, which are books filled with objections against Chistianity, and treat of the

---

<sup>980</sup> Per alcune notizie biografiche vd. A. E. Robinson (ed.), *The life of Richard Kidder, D. D., bishop of Bath and Well*, London, Butler & Tanner 1924.

<sup>981</sup> Vd. R. Kidder, *A Demonstration of the Messiah. In which the Truth of the Christian Religion is Proved, against all the Enemies thereof; But especially against the Jews*, London, Printed for John Osborn and Thomas Longman, Richard Ford, Aaron Ward, and Samuel Billingsley 1726. Questa è la seconda edizione corretta, che utilizzeremo. La prima edizione è stata pubblicata nel 1699.

<sup>982</sup> Vd. *Jew. Enc.*, vol. 7, p. 27; su Kidder e Amram vd. A. Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press 2003, pp. 176-177.

<sup>983</sup> Su Cudworth vd. le pagine introduttive in S. Hutton, *Ralph Cudworth: A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*, Cambridge, Cambridge University Press 1996, pp. ix-xxxi.

<sup>984</sup> R. Kidder, *A Demonstration of the Messiah, Preface part II*, op. cit., p. 2. Vd. anche A. Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment*, op. cit., p. 177.

<sup>985</sup> R. Kidder, *A Demonstration of the Messiah, Preface part II*, op. cit., p. 2.

<sup>986</sup> *Ibidem*.

matter, *ex professo*<sup>987</sup>. Oltre il *Porta Veritatis*, il *Sefer Hizzuq Emunah*, il commentario di Abravan‘el sui Profeti, Kidder consulta anche “the papers of that subtle Jew, with whom Mr. Limborch was concerned”<sup>988</sup>, riferendosi a Orobio de Castro. Inoltre, conosce anche il contenuto del trattato *Toledot Yeshu* e delle altre opere raccolte nell’edizione di Wagenseil<sup>989</sup>. Per quanto riguarda il nostro testo, nel suo primo capitolo Kidder richiama l’attenzione sul biasimo espresso da Yiṣḥaq ben Avraham nei confronti del comportamento dei seguaci di Gesù e dei Cristiani e nei confronti dell’interpretazione trinitaria di Genesi<sup>990</sup>, così come viene esposto nel nono, decimo, quarantanovesimo e cinquantesimo capitolo della prima parte e nel trentasettesimo della seconda del *Sefer Hizzuq Emunah*<sup>991</sup>. Nel secondo capitolo, troviamo due critiche rivolte a Yiṣḥaq ben Avraham, la prima è motivata dall’attenzione che egli manca di rivolgere alle pericopi evangeliche dedicate alle risurrezione di Gesù, la seconda concerne il commento di alcuni versi del Vangelo di Giovanni (*Gv* 10, 18-20)<sup>992</sup>, che il nostro autore propone nel quarantatreesimo capitolo della seconda parte<sup>993</sup>. Il terzo capitolo del trattato di Kidder si occupa, tra le altre cose, di combattere le obiezioni sollevate contro la dottrina della nascita verginale e della divinità di Gesù. Qui il *Sefer Hizzuq Emunah* viene richiamato in molte occasioni<sup>994</sup>, per come affronta

---

<sup>987</sup> *Ibidem*.

<sup>988</sup> R. Kidder, *A Demonstration of the Messiah, Preface part II*, op. cit., p. 3. In particolare, si riferisce al testo di Philipp van Limborch (1633-1712) teologo rimostrante olandese, intitolato *De veritate religionis Christianae amica collatio cum erudito Judaeo* edito a Gouda nel 1687. Vd. P.T. Van Rooden, J.W. Wesselius, “The Early Enlightenment and Judaism: the “Civil Dispute” between Philippus Van Limborch and Isaac Orobio De Castro (1687)”, *Studia Rosenthaliana* 21/2 (1987), pp. 140-153.

<sup>989</sup> Vd. R. Kidder, *A Demonstration of the Messiah, Preface part II*, op. cit., p. 6.

<sup>990</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 30-31, note.

<sup>991</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 9, I, pp. 78-79; cap. 10, I, pp. 79-86 (Interpretazione trinitaria di *Gn*); cap. 49, I, pp. 277-279; cap. 50, I, pp. 279-281; cap. 37, II pp. 314-315 (Comportamento dei seguaci e dei Cristiani).

<sup>992</sup> Vd. R. Kidder, *A Demonstration of the Messiah*, op. cit., p. 46 e note.

<sup>993</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 43, II, pp. 317-318.

<sup>994</sup> Vd. R. Kidder, *A Demonstration of the Messiah*, op. cit., pp. 54-59; 64; 68; 72-76; 79, note.

i temi nella seconda parte dell'opera<sup>995</sup>. Lo stesso avviene nel quarto capitolo<sup>996</sup>, dove Kidder richiama soprattutto alle interpretazioni di Yiṣḥaq ben Avraham sugli Atti degli Apostoli e sulle lettere contenute nel Nuovo Testamento<sup>997</sup>. Il quinto capitolo, in cui Kidder commenta le contestazioni ebraiche sui versetti interpretati cristologicamente, troviamo un richiamo all'interpretazione di Yiṣḥaq ben Avraham su Isaia (*Is* 7, 14)<sup>998</sup>, che quest'ultimo espone del ventunesimo capitolo della prima parte<sup>999</sup>. Altri riferimenti alla nostra opera si possono trovare, inoltre, nel sesto e nel sedicesimo capitolo, in cui vengono discusse rispettivamente le contestazioni ebraiche sulla genealogia di Gesù e sulla venuta del profeta Elia<sup>1000</sup>, che il *Sefer Hizzuq Emunah* affronta nel primo capitolo della seconda parte e nel trentanovesimo della prima<sup>1001</sup>.

Se rivolgiamo di nuovo l'attenzione agli ambienti degli esiliati calvinisti in Olanda, almeno negli anni compresi tra la fine del XVII sec. e l'inizio del XVIII sec., troviamo altre attestazioni della conoscenza del *Sefer Hizzuq Emunah*. In queste occasioni, il rapporto con la letteratura ebraica anticristiana si può considerare legato a un particolare interesse millenarista coltivato da alcuni intellettuali cristiani. La conversione degli ebrei era una condizione necessaria per accelerare la sperata seconda venuta del Cristo e, per raggiungere questo obiettivo, si dovevano conoscere in maniera approfondita gli scudi e le spade con cui gli Ebrei difendevano la loro religione<sup>1002</sup>. Inoltre, la storia del popolo ebraico viene ora

---

<sup>995</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 4, II, pp. 288-289; cap. 17, II, p. 297; cap. 19, II, pp. 298-299; cap. 20, II, p. 299; cap. 22, II, pp. 300-301; cap. 27, II, pp. 306-307; cap. 28, II, p. 307; cap. 30, II, pp. 308-309; cap. 31, II, p. 310.

<sup>996</sup> Vd. R. Kidder, *A Demonstration of the Messiah*, op. cit., pp. 85-90; 92; 95.

<sup>997</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 61, II, pp. 328-329; cap. 63, II, pp. 330-331; cap. 64, II, p. 331; cap. 67, II, pp. 332-333; cap. 74, II, p. 338; cap. 87, II, p. 344; cap. 90, II, p. 345; cap. 91, II, p. 346; cap. 92, II, p. 346; cap. 95, II, pp. 348-350; cap. 96, II, pp. 350-351; cap. 99, II, p. 353.

<sup>998</sup> Vd. R. Kidder, *A Demonstration of the Messiah*, op. cit., pp. 97-98, note.

<sup>999</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 21, I, pp. 132-145.

<sup>1000</sup> Vd. R. Kidder, *A Demonstration of the Messiah*, op. cit., p. 108; p. 169, note.

<sup>1001</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 1, II, pp. 285-287; cap. 39, I, pp. 230-232.

<sup>1002</sup> Per un approfondimento vd. R. Popkin, "Some Aspects of Jewish-Christian Theological Interchanges in Holland and England 1640-1700", in J. Van Den Berg, E. Van Der Wall (eds.), *Jewish Christian Relations in the Seventeenth Century*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers 1988, pp. 3-32. Cfr. anche i tre volumi sul tema: G. Goldfish, R. Popkin (eds.), *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture: Volume I: Jewish Messianism in the Early Modern World*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers 2001; K.

percepita come parte della storia universale da alcuni intellettuali ugonotti<sup>1003</sup>. È tramite due personaggi di spicco che abbracciarono questa forma di filosemitismo, ossia Pierre Bayle (1647-1706)<sup>1004</sup> e Jacques Basnage De Beauval (1653-1723)<sup>1005</sup>, che possiamo presentare alcuni aspetti della ricezione del nostro testo negli ambienti di coloro che si rifugiarono in Olanda *causa religionis*<sup>1006</sup>.

Grazie alla menzione riportata dal filosofo ed enciclopedista ugonotto Bayle, nel suo

---

A. Kottman (ed.), *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture: Volume II: Catholic Millenarianism: From Savonarola to the Abbé Grégoire*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers 2001; J. E. Force, R. Popkin (eds.), *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture: Volume III: The Millenarian Turn: Millenarian Contexts of Science, Politics and Everyday Anglo-American Life in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers 2001.

<sup>1003</sup> Per un'analisi sull'interesse di Bayle e Basnage per la storia ebraica vd. M. Yardeni, "French Calvinism and Judaism", *Reformation & Renaissance Review* 6/3 (2004), pp. 294-312; cfr. anche *Id.*, *Repenser l'histoire: aspects de l'historiographie huguenote des Guerres de religion à la Révolution française*, Paris, Honoré Champion 2000; *Id.*, *Huguenots and Jews*, Jerusalem, The Zalman Shazar Center 1998 (in ebraico). Su Bayle vd. L. Bianchi, "Bayle e l'ebraismo", in *La Questione ebraica dall'illuminismo all'impero (1700-1815)*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane 1994, pp. 15-36.

<sup>1004</sup> Vd. M. Magdelaine, M. Pitassi, R. Whelan, A. McKenna (eds.), *De l'Humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Elisabeth Labrousse*, Paris-Oxford, Universitas, Voltaire Foundation, 1996; A. McKenna, G. Paganini (eds.), *Pierre Bayle dans la République des Lettres: Philosophie, Religion, Critique*, Paris, Champion 2004.

<sup>1005</sup> Vd. E. A. Mailhet, *Jacques Basnage. Théologien, controversiste, diplomate et historien. Sa vie et ses écrits*, Genève, Schuchardt 1880; G. Cerny, *Theology, Politics and Letters at the Crossroads of European Civilization: Jacques Basnage and the Baylean Huguenot Refugees in the Dutch Republic*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers 1987; I. A. Richichi, *La teocrazia: crisi e trasformazione di un modello politico nell'Europa del XVIII secolo*, Firenze, Firenze University Press 2016.

<sup>1006</sup> Vd. anche l'interesse rivolto al nostro testo dall'ugonotto francese Isaac Jaquelot (1647-1708) nel suo *Dissertations sur le Messie, où l'on prouve aux Juifs que Jesus-Christ est le Messie promis et prédit dans l'Ancien Testament* (L'Aia, 1699). Jaquelot si riferisce al *Sefer Hizzuq Emunah* chiamandolo *Bouclier de la foi*. Vd. e.g., *Ibidem*, p. 19, 52, 71. Su Jaquelot vd. J. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press 2001, *passim*; M. Mulsow, *Enlightenment Underground. Radical Germany, 1680-1720*, Charlottesville, University of Virginia Press 2015, pp. 32-38, *passim* (ed. or. *Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland, 1680-1720*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2002).

*Dictionnaire Historique et Critique*<sup>1007</sup>, sappiamo che l'ex rabbino tedesco Friederic Ragstat Van Weile (1648-1729)<sup>1008</sup>, una volta convertitosi al Calvinismo, dedicò una serie di scritti alla difesa della dottrina cristiana appena abbracciata e alla confutazione delle tesi avverse al riconoscimento del Messia in Gesù, così come erano state proposte da alcuni scrittori ebrei<sup>1009</sup>. Per il nostro proposito è interessante notare che in uno di questi trattati, ossia nel *De heerlykheyt Jesu Christi* (Il Signore Gesù Cristo), pubblicato per la prima volta nel 1683 in Olanda, Weile si premura di ribattere anche agli argomenti di Abravanel, Yişhaq ben Avraham e Lipman<sup>1010</sup>. Nel suo *Dictionnaire*, Bayle ci informa che le opere di Weile, ma soprattutto “le livre du'il avait fait imprimer l'an 1683 en langue flamande”, influenzarono in maniera determinante un non meglio specificato ebreo portoghese, il quale “se sentit disposé à la foi chrétienne”<sup>1011</sup>. Bayle non aggiunge nulla in riguardo alla sua personale conoscenza del testo, ma ci dona un'importante attestazione della circolazione del *Sefer Hizzuq Emunah* in questi ambienti e della fama di cui godeva.

Il caso di Jacques Basnage porta alla luce altre considerazioni sulla conoscenza della nostra opera nei circoli francesi dei rifugiati. Il filosemitismo e l'interesse per la storia degli Ebrei del pastore ugonotto, che era incoraggiato anche dalle similitudini che poteva

---

<sup>1007</sup> Il *Dictionnaire historique et critique* è stato ristampato e aggiornato più volte. La prima edizione è apparsa nel 1697. Vd. P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 2 tomes en 4 vol. Rotterdam, Reinier Leers 1697.

<sup>1008</sup> Per ulteriori informazioni su Weile vd. J. Haitsma, *Friedericus Ragstat a Weille (1648-1729). De eerste joodse predikant in de Nederlandse Gereformeerde (Hervormde) Kerken (Vergeten eerstelingen, monografieën van Messiasbelijdende joden*, Leiden, J. J. Groen 1989. È stata avanzata l'ipotesi che si trattasse di Carlo Alfano, ma sembra inverosimile; a tal riguardo vd. S. Villani, “Between Information and Proselytism: Seventeenth-Century Italian Texts on Sabbatai Zevi, their *Various Editions and their Circulation*, in *Print and Manuscript*”, *DAAT: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah* 82/(2016) pp. xcvi-xcviii e la nota 38.

<sup>1009</sup> Vd. la voce “Friederic Ragstat de Weile”, in P. Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*, Tome Quatrieme, Troisième edition, Rotterdam, Michel Bohm 1720, p. 2864. Abbiamo consultato questa terza edizione. La notizia della menzione di Bayle proviene da R. Popkin, *Disputing Christianity*, op. cit., p. 25.

<sup>1010</sup> Di quest'opera abbiamo consultato la seconda edizione del 1684 pubblicata a L'Aia: *De heerlykheyt Jesu Christi, Gods beloofden Messiaë, ende eenigen en waerachtigen heylandt en saligmaker der werelt: Opgeheldert, ende krachtelijk uyt Moses ende de Propheten bewesen, ende verdedigt; tegens de Joden in 't gemeyn ... maer in 't bysonder tegens R. Abarbanel, en R. Isaac ben Abraham, en tegen ... R. Lipman Nitzachoon*, 's-Gravenhage, Cornelis De Graef 1684.

<sup>1011</sup> Vd. P. Bayle, “Friederic Ragstat de Weile”, in P. Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*, op. cit., p. 2864, nota A.

rintracciare tra le disgrazie del popolo d'Israele e la situazione degli ugonotti coevi<sup>1012</sup>, lo porta a redigere la sua monumentale opera dal titolo *Historie des Juifs depuis Jésus Christ jusq'à present*, pubblicata a partire dal 1706 in sei tomi<sup>1013</sup>. Nel trentesimo capitolo del quinto tomo, dedicato agli Ebrei in Germania (XV-XVI sec.), Basnage descrive il *Sefer Hizzuq Emunah* nel paragrafo “L'Appui de la Foi par R. Isaac” e pone Yişhaq ben Avraham a capo dei difensori degli Ebrei (“à la Tête desquels on peut mettre R. Isaac”)<sup>1014</sup>. L'autore a suo avviso non è molto conosciuto, benché abbia trascorso del tempo nelle corti - sostiene Basnage senza apparente fondamento - della Germania (*Allemagne*) e sia stato insignito di “Marques de Distinction”<sup>1015</sup>. Basnage prosegue con la descrizione dell'opera, così come appare esposta nella prefazione di Yosef ben Mordekay Malinovsqi, di alcuni interlocutori e dei temi affrontati dall'autore. Lo storico ugonotto informa i lettori che il trattato è stato tradotto dai Portoghesi in spagnolo per “soutenir la Foi des Juifs qui sont en ce Païs-là” e che Wagenseil ha provveduto a pubblicare e tradurre una versione del testo, partendo da un manoscritto africano, senza però - rimprovera Basnage - dedicargli una confutazione come sarebbe stata necessario per un testo di quella pericolosità<sup>1016</sup>. Il giudizio generale di Basnage sull'opera è esposto in questi toni: “Il se trompe souvent. [...] Mais, il ne laisse pas d'être vrai que son livre est un des plus dangereux qu'on ait produit contre le Christianisme”<sup>1017</sup>. È interessante notare che, quasi una decade dopo, Basnage decide di ripubblicare la sua opera storiografica con delle aggiunte. Tra le motivazioni che lo hanno portato a riproporre una nuova e aggiornata edizione c'è la necessità di fornire ai lettori delle notizie su alcune opere, composte da autori Ebrei, che appaiono acquisite da una non meglio specificata *Bibliotheca*

---

<sup>1012</sup> Basnage, come Bayle, emigra dalla Francia in Olanda dopo la revoca (1685) dell'Editto di Nantes (1598). Vd. M. Yardeni, “French Calvinism and Judaism”, *Reformation & Renaissance*, op. cit., pp. 294-312, in particolare pp. 304-305. Cfr. anche J. M. Elukin, “Jacques Basnage and the History of the Jews: Anti-Catholic Polemic and Historical Allegory in the Republic of Letters”, *Journal of the History of Ideas* 53/4 (1992), pp. 603-630; C. Facchini, “Judaism. An Inquiry into the Historical Discourse”, in B. Otto, S. Rau, J. Rüpke (eds.), *History and Religion: Narrating a Religious Past*, Berlin, De Gruyter 2015, pp. 371-392.

<sup>1013</sup> Vd. J. Basnage, *Historie des Juifs depuis Jésus Christ jusq'à present. Pour servir de Supplément & de Continuation à l'Histoire de Joseph*, Rotterdam, Reinier Leers 1706-1707.

<sup>1014</sup> J. Basnage, *Historie des Juifs*, tome 5, op. cit., p. 2065.

<sup>1015</sup> *Ibidem*.

<sup>1016</sup> Vd. *Ibidem*, p. 2066.

<sup>1017</sup> *Ibidem*.

*Sarraziana*<sup>1018</sup>. R. Popkin ha rintracciato l'origine di questa collezione libraria: si tratta di una raccolta di scritti ebraici, proveniente dagli ambienti ebraici sefarditi dell'Olanda, ricevuta da suo genero Georges Louis de La Sarraz, nel 1715<sup>1019</sup>. I testi ebraici contenuti nel catalogo sono descritti nella stessa prefazione come manoscritti spagnoli redatti da autori stimati e che contengono una difesa della religione ebraica e un attacco ai dogmi cristiani<sup>1020</sup>. Tra questi, troviamo trattati di Orobio de Castro, Saul Levi Mortera, Elia Montalto e Menasseh ben Israel<sup>1021</sup>. Il nome e l'opera di Yiṣḥaq ben Avraham compaiono anche in questa edizione dell'*Historie des Juifs* rivista, senza variazioni<sup>1022</sup>.

Il catalogo della *Bibliotheca sarraziana* compare anche nella collezione libraria di Anthony Collins (1676-1729)<sup>1023</sup>. Qualche anno più tardi sarà il libero pensatore inglese a mettere a frutto la sua conoscenza della letteratura polemica ebraica anti-cristiana. I suoi propositi sono ben diversi da quelli che abbiamo incontrato finora e rientrano nel tentativo

---

<sup>1018</sup> Vd. J. Basnage, *Historie des Juifs depuis Jésus Christ jusq'à present. Pour servir de Continuation à l'Histoire de Joseph*, vol I, La Haye, Henry Scheurleer 1716, p. xlvii.

<sup>1019</sup> Georges Louis de La Sarraz (fl. XVII-XVIII sec.) fu un predicatore calvinista di origini svizzere. Questi ricoprì il ruolo di consigliere per il futuro Re polacco Augusto II (1670-1733). Vd. R. Popkin, "Jacques Basnage's "Histoire des Juifs" and the Bibliotheca Sarraziana", *Studia Rosenthaliana* 21/2 (1987), pp. 154-162; R. Popkin, *The Third Force in Seventeenth Century Thought*, Leiden, New York, Kobenhavn, Koln, Brill 1992, pp. 223-235, in particolare pp. 233-235. La *Bibliotheca Sarraziana* non contiene solo opere di autori ebrei.

<sup>1020</sup> Vd. A. De Hondt, *Bibliotheca Sarraziana*, Hagae Comitum, Hondt 1715, Praefatio, p. 19.

<sup>1021</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 158-159. Nel catalogo troviamo anche l'opera di J. C. Wagenseil. Vd. *Bibliotheca Sarraziana*, op. cit., *Libri Theologici in Quarto*, p. 12, n. 127: *Wagenseilius Tela Ignea Satanae*. Tra le opere contenute nella *Bibliotheca Sarraziana* si possono trovare: il commentario di Abraban'el al libro di Osea, vd. *Ibidem*, p. 5, n. 43: *Abrabanelis Comment. In Hoseam*; il lavoro di R. Simon, vd. *Ibidem*, p. 5, n. 45: *R. Simon Histoire Critique de V. Testament*; il *Sefer Nišṣḥon* di Yom Tov Lipman Mühlhausen, vd. *Ibidem*, p. 7, n. 77: *R. Lipmanni Sepher Nizzachon*; l'opera di Isaac Cardoso, vd. *Ibidem*, p. 10, n. 101: *Las excelencias de los Hebreos*; la traduzione ladina dello *Šulḥan Aruk* di Yosef Caro, prodotta da Moses Altaras, vd. *Ibidem*, p. 13, n. 135: *Libro de Mantenimiento de la Alma*; due opere di Spinoza, vd. *Ibidem*, p. 17, n. 187: *B. D. S. Opera Posthuma*, n. 188: *Tractatus Theologico-Politicus*; una traduzione francese del *Contra Celsum* di Origene, vd. *Ibidem*, p. 40, n. 436: *Traité d'Origene contra Celse*.

<sup>1022</sup> Vd. J. Basnage, *Historie des Juifs*, vol. 9, seconde partie, op. cit., pp. 936-938. Nel capitolo dedicato agli Ebrei dopo la Riforma.

<sup>1023</sup> Su Collins vd. l'ottimo lavoro di G. Tarantino, *Lo Scrittoio di Anthony Collins (1676 – 1729). I libri e i tempi di un libero pensatore*, Milano, Franco Angeli 2007.

di dimostrare alcune inconsistenze della dottrina cristiana<sup>1024</sup>. Collins esprime tutto il suo biasimo nei confronti della tradizionale interpretazione cristiana delle profezie veterotestamentarie. Egli ha a disposizione diversi trattati inerenti alla controversia ebraico-cristiana, tra cui troviamo il *De Veritate religionis Christianae* di Ugo Grozio, la *Conference between a Papist and a Jew* di Richard Mayo, l'*Histoire des Juifs* di Basnage, *Demonstration of the Messias* di Kidder, una parte del *Libro dei Principi* di Yosef Albo, le *Prevençiones divinas contra la vana idolatría de las gentes* di De Castro, il *Providencia Divina con Israel* di Mortera e l'opera di Yiṣḥaq ben Avraham<sup>1025</sup>. In particolare, Collins conosce il testo del *Sefer Hizzuq Emunah* tramite la traduzione manoscritta spagnola *Fortificacion de la Fè*, l'edizione del *Tela Ignea Satanae* e la prima parte della *Bibliotheca Hebraea* di J. C. Wolf: queste opere si possono trovare infatti nella sua maestosa collezione libraria<sup>1026</sup>. Il trattato dedicato alla dottrina cristiana, intitolato *A Discourse on the Grounds and Reasons of the Christian Religion* e pubblicato nel 1724<sup>1027</sup>, ricorda l'opera di Yiṣḥaq ben Avraham quando si trova a dover esemplificare i libri contro la religione cristiana scritti da autori ebrei. Tra questi Collins cita il "Tela Ignea Satanae, which is a Collection of Jewish Books against Christianity, wherein Rabbi Isaac's Munimen Fidei makes the chief Figure"<sup>1028</sup>. Egli ricorda la replica di R. Kidder e le menzioni di J. Basnage in riguardo ad alcune di queste opere, senza aggiungere ulteriori specificazioni, mentre ci tiene a sottolineare che i testi più importanti sono tre manoscritti ebraici, ossia:

1. Fortification de la fe, which is a translation of the aforesaid Munimen fidei, publish'd by Wagenseil.
2. Providentia Divina de Dios con Israel, by Saul Levi Mortera [...] 3. Prevençiones Divinas contra la

---

<sup>1024</sup> G. Tarantino sostiene che sia la tradizione scettica sia la letteratura ebraica anticristiana confluirono nelle opere di Collins come "strumenti utili a scardinare ogni giustificazione razionale, filologica e storica della rivelazione cristiana e a denunciare l'impostura delle chiese". G. Tarantino, *Lo Scrittoio di Anthony Collins (1676 – 1729)*, op. cit. p. 78.

<sup>1025</sup> Vd. G. Tarantino, *Lo Scrittoio di Anthony Collins (1676 – 1729)*, op. cit. pp. 105-106.

<sup>1026</sup> Vd. *Ibidem*, p. 257, p. 343 e p. 351. Nella seconda parte di questa monografia è riportato, per la prima volta, il catalogo della collezione libraria di Collins (*Biblioteca Collinsiana, seu Catalogus Librorum Antonji Collins Armigeri ordine alphabetico digestus*) e al n. 2775 troviamo la traduzione spagnola *Fortificacion de la Fè*, al n. 5657 l'edizione del *Tela Ignea Satanae* e al n. 5937 la *Bibliotheca Hebraea*.

<sup>1027</sup> Vd. A. Collins, *A Discourse on the Grounds and Reasons of the Christian Religion*, London, (sine nomine) 1724.

<sup>1028</sup> *Ibidem*, p. 82, nota b.

vana Ydolatria de las gentes, by Isaac Orobio, who was that learned Jew, that had the famous Controverdsy with Limborch<sup>1029</sup>.

Collins si serve dei temi, delle strategie e delle argomentazioni esegetiche della letteratura polemica anti cristiana per rigettare l'idea secondo la quale Gesù avrebbe incarnato le aspettative messianiche ebraiche contenute nella Bibbia. Assieme all'analisi dei *loci classici* dell'Antico Testamento cristiano, Collins considera anche la validità della legge mosaica<sup>1030</sup>, annullando di fatto la potenza della rivelazione cristiana. Nel corso dell'analisi sulle profezie bibliche, ribatte sulle interpretazioni cristiane respingendo gli adempimenti cristologici e servendosi anche del *Sefer Hizzuq Emunah* e del *Sefer Niššhon Yašan*<sup>1031</sup>.

Questa opera di Collins finisce nella grandiosa biblioteca di un suo più noto contemporaneo, che non esita a definire la figura di Collins come “un des plus terribles ennemis de la religion chrétienne”, le cui opere “sont malheureusement demeurés des ouvrages victorieux”<sup>1032</sup>. Siamo parlando di Voltaire (1669-1778). Anche il filosofo francese conosceva il nostro testo. L'attenzione rivolta al *Sefer Hizzuq Emunah* è stata considerata per molto tempo come un indiscusso elogio, ma - come ci si può aspettare da Voltaire - non si trattava che di un apprezzamento della potenza polemica<sup>1033</sup>. All'interno della sua biblioteca privata si possono trovare due versioni del *Sefer Hizzuq Emunah*: la prima è l'edizione di Wagenseil e la seconda è la versione manoscritta in spagnolo<sup>1034</sup>. Il

---

<sup>1029</sup> *Ibidem*.

<sup>1030</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 14-15.

<sup>1031</sup> Vd. G. Tarantino, *Lo Scrittoio di Anthony Collins (1676–1729)*, op. cit. pp. 110-11. G. Tarantino rintraccia i paralleli che si possono trovare in questi due testi. Per il testo del *Sefer Hizzuq Emunah* utilizza la versione inglese, ridotta e attenuata, del 1970 (vd. *Infra*), ma che rispetta in questi casi il senso del testo di Wagenseil che Collins poteva consultare.

<sup>1032</sup> La notizia proviene da una lettera di Voltaire del 1767. Citiamo da *Ibidem*, p. 75.

<sup>1033</sup> Vd. il breve saggio di J. Szechtman che ridimensiona la considerazione del nostro testo nel pensiero di Voltaire in J. Szechtman, “Voltaire on Isaac of Troki's “Hizzuk Emunah””, *The Jewish Quarterly Review*, 48/1 (1957), pp. 53-57.

<sup>1034</sup> La poderosa biblioteca di Voltaire si trova attualmente presso la Biblioteca Nazionale Russa di San Pietroburgo. Vd. M. P. Alekseev, *Bibliothèque de Voltaire. Catalogue des Livres*, Mosca-Leningrado, Editions de l'Académie des Sciences de l'Urss 1961, p. 467 e p. 1096. Cfr. anche G. R. Havens, N. L. Torrey, “Voltaire's catalogue of his library at Ferney”, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 9/ (1959), in particolare p. 256. La notizia sul manoscritto spagnolo proviene da R. Popkin, *Disputing Christianity*, op. cit., 2007, p. 27.

filosofo francese mette a frutto la sua conoscenza dell'opera in diverse circostanze. Per esempio, nel suo saggio intitolato *Sur les Juifs* ha l'occasione di nominare il nostro testo nel corso di una discussione sugli scritti ebraici anticristiani. Dopo aver accennato ai contenuti presenti, per esempio, nei racconti delle "Toldos Jeschut", del "Nizzachon Vetus" e della "dispute du rabbin Zéchiél et du dominicain frère Paul", Voltaire presenta la nostra opera "Rempart de la foi, écrit par un Juif nommé Isaac, trouvé en Afrique"<sup>1035</sup>. Yişhaq ben Avraham è descritto come "méthodique et très bon dialecticien", ma subito dopo Voltaire aggiunge causticamente: "jamais l'erreur n'eut peut-être un plus grand appui"<sup>1036</sup>. La descrizione del *Sefer Hizzuq Emunah* è affidata a poche righe in cui vengono enunciati alcuni temi presenti nel testo, come la critica alle genealogie di Gesù presenti in *Luca* e *Matteo*, la contestazione della divinità di Gesù e della verginità di Maria. La considerazione del *Sefer Hizzuq Emunah* si conclude con queste parole: "Enfin les incrédules les plus déterminés n'ont presque rien allégué qui ne soit dans le Rempart de la Foi du rabbin Isaac"<sup>1037</sup>. I toni non cambiano nel celeberrimo *Dictionnaire Philosophique*<sup>1038</sup>. Nell'ultima parte della voce dedicata alle profezie troviamo una riflessione sul rapporto tra l'interpretazione profetica della Chiesa e quella degli Ebrei. Qui Voltaire dichiara che solo la Chiesa ha detenuto il privilegio di pronunciarsi sul vero senso delle profezie testamentarie, mentre gli Ebrei hanno continuato a negare la loro realizzazione nella figura di Gesù di Nazareth. I Padri della Chiesa, esclusi pochi personaggi, non conoscevano l'ebraico e - continua Voltaire - non riuscirono a discutere con gli Ebrei in riguardo alle profezie. Il quadro muta quando, nel IX sec., alcuni esponenti ecclesiastici hanno imparato l'ebraico e hanno quindi appreso ciò che gli Ebrei dicevano sul Salvatore, negando le profezie veterotestamentarie e pronunciandosi con parole blasfeme su Gesù. Le orribili profanazioni ebraiche - marca Voltaire - si possono trovare nel Talmud, nei libri polemici, nelle dispute e soprattutto nel libro di Yişhaq ben

---

<sup>1035</sup> Vd. Voltaire, "Lettre IX: Sur les Juifs", in Voltaire, *Mélanges*, Paris, Gallimard 1961, pp. 1211-1219, in particolare p. 1215.

<sup>1036</sup> *Ibidem*.

<sup>1037</sup> *Ibidem*

<sup>1038</sup> Il *Dictionnaire* è stato pubblicato nel 1764 con il titolo *Dictionnaire Philosophique portatif*, ma anche successivamente con diverse aggiunte nel 1765, 1767 e nel 1769. Sulla copertina della prima edizione appare come luogo di edizione Londra. Abbiamo consultato l'edizione inglese nel 1843: Voltaire, *A Philosophical Dictionary*, London, W. Dugdale 1843, 2 voll.

Avraham<sup>1039</sup>. Voltaire riporta, parafrasandone il contenuto, parte delle considerazioni contenute nel nostro testo. Per esempio, troviamo le rivendicazioni di Yiṣḥaq ben Avraham contenute nel ventunesimo, ventiduesimo, ventinovesimo e nel trentatreesimo capitolo della prima parte del *Sefer Hizzuq Emunah*, dedicati rispettivamente all'interpretazione di *Isaia* (7, 14; 52, 13); di *Geremia* (31, 31) e di *Michea* (5, 1)<sup>1040</sup>. Un altro esempio della considerazione espressa sul nostro testo dal filosofo francese si trova nel saggio *Un Chretien Contre Six Juifs, ou Refutation Du livre intitulé: Lettres de Quelques Juifs Portugais, Allemands et Polonais*<sup>1041</sup>. Qui Voltaire critica la concezione Yiṣḥaq ben Avraham in riguardo alla durata della legge mosaica e fa un riferimento esplicito al ventesimo capitolo “dans son Rempart de la foi”, dedicato alla confutazione dell'interpretazione cristiana di *Isaia* 2, 3<sup>1042</sup>.

Nello stesso periodo, in Germania la fama del nostro testo è assicurata da Johann Christoph Wolf (1683-1739)<sup>1043</sup>, con la sua famosa *Bibliotheca Hebraeae*. Quest'opera, come abbiamo visto nel caso di Collins, diventa una fonte importante per reperire informazioni su Yiṣḥaq ben Avraham e il suo trattato. Wolf è un teologo ed erudito tedesco e dedica molti sforzi alla compilazione della sua opera principale, specificatamente dedicata alla bibliografia ebraica. Questi raccoglie informazioni soprattutto sulla base della collezione Oppenheimer e pubblica la *Bibliotheca Hebraeae* in quattro volumi ad Amburgo, negli anni compresi tra il 1715 e il 1733<sup>1044</sup>. Il primo volume offre un elenco di autori, il secondo è organizzato per temi, mentre i restanti volumi costituiscono principalmente un ampliamento dei primi due. Le notizie raccolte nella *Bibliotheca Hebraeae* saranno riprese e commentate

---

<sup>1039</sup> Vd. *Ibidem*, p. 367.

<sup>1040</sup> Vd. *Ibidem*, p. 368. Vd. anche la traduzione italiana, con testo francese a fronte, in D. Felice, R. Campi (a cura di), *Voltaire. Dizionario filosofico*, Milano, Bompiani 2013, pp. 2621-2623.

<sup>1041</sup> Vd. Voltaire, *Oeuvres Completes*, vol. 27, Kehl, Imprimerie De La Société Littéraire-Typographique 1784, pp. 293-422.

<sup>1042</sup> Vd. *Ibidem*, p. 325.

<sup>1043</sup> Sulla biografia e la produzione letteraria vd. la voce enciclopedica “Johann Christoph Wolf”, in J. H. Zedler, *Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste*. Vol. 58, Leipzig, Zedler 1748, pp. 752-765.

<sup>1044</sup> La collezione di Oppenheimer sarà destinata alla Biblioteca bodleiana di Oxford. M. Steinschneider ha potuto attingere largamente dall'opera di Wolf per la redazione del suo catalogo. Vd. M. Steinschneider, *Catalogus Librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berolini, Typus Ad. Friedlaender 1852-1860.

da molti studiosi, poiché diviene una fonte importante e famosa per reperire informazioni sugli autori ebrei e le loro opere. Per quanto riguarda il nostro interesse, nel primo volume troviamo una breve nota biografica di Yiṣḥaq ben Avraham e qualche accenno in riguardo al suo *scriptum pestilentissimum*, ossia informazioni su: l'edizione di Wagenseil, le fonti del testo, la prima edizione ebraica pubblicata nel 1705 ad Amsterdam e gli autori che hanno avuto modo di conoscere il *Sefer Hizzuq Emunah*<sup>1045</sup>. In particolare, Wolf ricorda che il *Sefer Hizzuq Emunah* fu noto a J. Müller, che lo menziona nel suo *Iudaismus detectum*, come opera circolante ad Amburgo. Secondo Wolf, e l'ipotesi pare molto probabile, al *Sefer Hizzuq Emunah* allude Müller anche nella lettera del 1642 a Johannes Buxtorf (1599-1664)<sup>1046</sup>, dove si legge: “Contra Novum Testamentum peculiare manuscriptum in manus meas venit, cujus author demonstrare satagit, Evangelistas & Apostolos in citatione Mosis & Prophetarum neque verba, neque sensus assectos esse”<sup>1047</sup>. La descrizione di Wolf continua con le già menzionate opere di J. Müller, J. Gousset, H. B. Gebhardi, R. Kidder, J. Basnage e di G. Bartolucci, che vedremo dopo<sup>1048</sup>. Inoltre, troviamo i nomi di altri autori che Wolf riporta come oppositori del *Sefer Hizzuq Emunah*, ossia Johann Philippus Storr (*pastor Heilbronnensis*) con il *De veritate religionis christianae oder Evangelische Glaubenskraft: gegen das Werk Chissuk Emuna* (Tubinga, 1703)<sup>1049</sup>, e Albert Joachim Krackevitz (*professor Rostochiensis*) con il *De sepulchris Patriarcharum* (Rostock, 1702)<sup>1050</sup>. Nel secondo volume della *Bibliotheca Hebraea* troviamo la menzione dell'edizione di Wagenseil, ossia il *Tela Ignea Satanae*, sotto la categoria *Scriptores*

---

<sup>1045</sup> Wolf specifica che si tratta di un'edizione basata sul testo di Wagenseil e che presenta alcune differenze, che lo stesso Wolf prova a esemplificare: J. C. Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, vol. 1, Hamburgi & Lipsiae, Christiani Lieberzeit 1715, p. 641-643, n. 1145, vd. in particolare p. 642, nota non numerata.

<sup>1046</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 642-643. Vd. anche J. C. Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, vol. 2, Hamburgi, Theodor Christoph Felginer 1721, p. 1050.

<sup>1047</sup> Il testo della missiva si può consultare in J. Buxtorf, *Catalecta philologico-theologica*, Basileae, Joh. Ludovici König 1707, pp. 443-444.

<sup>1048</sup> Vd. J. C. Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, vol. 1, op. cit., pp. 641-643.

<sup>1049</sup> Vd. J. F. A. De Le Roi, *Die evangelische Christenheit*, op. cit., pp. 74, 222.

<sup>1050</sup> Vd. C. G. Joecher, *Fortsetzung und Ergänzungen zu Christian Gottlieb Jöchers...*, Leipzig, Gleditsch 1810, pp. 787-792. Wolf informa che Krackevitz si prodigò per confutare le interpretazioni del *Sefer Hizzuq Emunah* contenute nel capitolo 45 della prima parte e nel capitolo 63 della seconda. J. C. Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, vol. I, op. cit. p. 643.

*Christiani Anti-Judaici recentiores*<sup>1051</sup>; mentre nel quarto volume troviamo quasi cento pagine dedicate alla discussione del *Sefer Hizzuq Emunah*<sup>1052</sup>, impresa iniziata già nel *supplementum libri* posto alla fine del terzo volume<sup>1053</sup>. Wolf fornisce informazioni sulla versione di M. Gellins del 1631 e sullo stesso traduttore, dichiarando che egli si è convertito al Cristianesimo all'età di diciassette anni<sup>1054</sup>. Inoltre, riporta una sua traduzione tedesca delle introduzioni del *Sefer Hizzuq Emunah*, ossia quella dell'autore e quella del discepolo Yosef ben Mordekay Malinovsqi<sup>1055</sup>. L'attenzione rivolta al nostro autore si conclude con una collazione di un manoscritto, proveniente da “ex Bibliotheca Christiani Theolophili Unger”<sup>1056</sup>, con il testo ebraico di Wagenseil, arrivando alla conclusione che il primo testo si accorda meglio con la versione tradotta di Gelling<sup>1057</sup>. Un'altra pubblicazione curata da Wolf, che ricopre un certo interesse per il nostro tema, è *Notitia Karaeorum*, comparsa ad Amburgo nel 1714 e ripubblicata nel 1721, con importanti aggiunte<sup>1058</sup>. Quest'opera presenta il testo ebraico, corredato dalla traduzione latina, della risposta di Mordekay ben Nisan (*fl.* XVII-XVIII sec.), nipote del fratello di Yiṣḥaq ben Avraham, composta nel 1698. Il titolo di quest'opera è *Dod Mordekay* e fu indirizzata a Jacobus Trigland (1652–1705), il

---

<sup>1051</sup> J. C. Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, vol. 2, op. cit., p. 1046.

<sup>1052</sup> J. C. Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, vol. 4, Hamburgi, Theodor Christoph Felginer 1733, pp. 639-718.

<sup>1053</sup> J. C. Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, vol. 3, Hamburgi & Lipsiae, Theodor Christoph Felginer, 1727, pp. non numerate.

<sup>1054</sup> J. C. Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, vol. 4, op. cit., p. 646. Vd. anche J. F. A. De Le Roi, *Die evangelische Christenheit*, op. cit., pp. 114-115.

<sup>1055</sup> J. C. Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, vol. 4, op. cit., pp. 639-645.

<sup>1056</sup> J. C. Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, vol. 3, op. cit., pp. non numerate. Il pastore protestante Theophil Christian Unger (1671-1719) intrattene interessanti rapporti epistolari con importanti personaggi ebrei. Vd. C. Facchini, “Icône in sinagoga. Emblemi e imprese nella predicazione barocca di Yisḥaq Hayyim Kohen Cantarini (1644-1723)”, *Materia giudaica* VII/1 (2002), pp. 124-144; M. Mulsow, *Enlightenment Underground*, op. cit., pp. 40-44, 49-50, 54-58.

<sup>1057</sup> J. C. Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, vol. 4, op. cit., pp. 648-718.

<sup>1058</sup> Vd. J. C. Wolf, *Notitia Karaeorum ex Mordochaei Karei recentioris*, Hamburg & Lipsiae, Christiani Lieberzeit 1714; *id.*, *Notitia Karaeorum hausta ex Tractatu Mardochaei Karei recentioris...cum obsevationibus varus de libro judaeorum anti-christiano Chissuck Emuna*, Hamburgi, Impensis viduae Liebezeitiae 1721.

quale presentò quattro domande ai Caraiti in riguardo alla loro origine<sup>1059</sup>. Il testo del *Dod Mordekay* riporta alcune notizie sul nostro autore<sup>1060</sup>, che Wolf riassumerà concludendo che *Yiṣḥaq ben Avraham non esse Judei Rabbanite*<sup>1061</sup>, ma caraita.

L'opera di Wolf finirà nella biblioteca di un personaggio estremamente interessante per la nostra ricerca: Hermann Samuel Reimarus (1694–1768). Questi dimostra di avere una buona dimestichezza con i contenuti del *Sefer Hizzuq Emunah*. La ricezione del nostro testo acquista qui un'importanza che merita una più lunga discussione. È noto come il pensatore tedesco, filologo, filosofo, critico biblico e professore di lingue orientali, sia considerato il pioniere degli studi storici su Gesù, padre della cosiddetta Ricerca sul Gesù storico<sup>1062</sup>. Il suo nome è a capo delle più accreditate ricerche storiografiche di questa disciplina scientifica<sup>1063</sup>, anche se negli ultimi anni si è cercato di ridefinire la storia della Ricerca e di comprendere meglio il posto occupato da Reimarus<sup>1064</sup>. In particolare - vale la pena ricordarlo - è con la pubblicazione dei *Wolfenbüttel Fragmente* che si decreta generalmente il punto di partenza di quella prolifica disciplina che prenderà appunto il nome di Ricerca sul Gesù storico. La pubblicazione dei suddetti frammenti di Reimarus è anonima e avviene grazie a Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) negli anni compresi tra il 1774 e il 1778, quasi dieci anni dopo la morte dell'autore. L'ultimo di questi frammenti, intitolato *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger* (Sullo scopo di Gesù e dei suoi discepoli), condensa e affronta alcuni fruttuosi temi, che riguardano la distinzione - metodologicamente fondamentale - tra il Cristo della fede e il Gesù della storia e la considerazione - altrettanto

---

<sup>1059</sup> Vd. P. B. Fenton, "The European Discovery of Karaism in the Sixteenth to Eighteenth Centuries", in M. Polliak (ed.), *Karaite Judaism*, op. cit., pp. 1-7.

<sup>1060</sup> Vd. J. C. Wolf, *Notitia Karaeorum*, pp. 149-150 (ed. 1714). Vd. Parte seconda, capitolo 3: *Yiṣḥaq ben Avraham Troqi: un profilo biografico*, per l'importanza di questo testo.

<sup>1061</sup> Vd. J. C. Wolf, *Notitia Karaeorum*, op. cit., p. 42 (ed. 1721).

<sup>1062</sup> Per il profilo teologico di Reimarus vd. D. Klein, *Hermann Samuel Reimarus (1694-1768): das theologische Werk*, Tübingen, Mohr Siebeck 2009. Per un approfondimento sul suo pensiero vd. gli importanti contributi contenuti in M. Mulsow (ed.), *Between Philology and Radical Enlightenment: Hermann Samuel Reimarus (1694-1768)*, Leiden, Brill 2011. Vd. anche U. Groetsch, *Hermann Samuel Reimarus (1694-1768): Classicist, Hebraist, Enlightenment Radical in Disguise*, Leiden, Brill 2015.

<sup>1063</sup> Vd. *Introduzione*.

<sup>1064</sup> Vd. M. Pesce, "Per una ricerca storica su Gesù nei secoli XVI-XVIII: prima di H.S. Reimarus", *Annali di Storia dell'Esegesi*, op. cit.

fondamentale - del contesto giudaico della Palestina del I secolo in cui visse Gesù. Il nome di Reimarus è legato soprattutto alla sua opera *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* rimasta a lungo inedita e che ha impegnato l'autore negli ultimi trenta anni della sua vita<sup>1065</sup>. Alcune sezioni della prima redazione di questo scritto furono pubblicate anonimamente da Lessing nei *Fragmente* succitati. Un riassunto dell'opera comparve nel 1826 grazie al teologo e filosofo tedesco David Friedrich Strauss (1808 - 1874)<sup>1066</sup>. L'intero lavoro di Reimarus vide la luce solo nel 1972, grazie a Gerhard Alexander (1903-1988) che pubblicò il testo della *Apologie*<sup>1067</sup>. La consacrazione dell'opera reimariana per gli studi storici su Gesù avviene grazie allo studioso A. Schweitzer (1875-1965), che nel 1906 dà alle stampe la sua importantissima opera, intitolata programmaticamente *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*.

Ora che abbiamo accennato all'importanza di Reimarus nel contesto della moderna ricerca storica su Gesù, possiamo considerare alcuni aspetti che riguardano la sua conoscenza del nostro testo. Reimarus ha a disposizione il testo del *Sefer Hizzuq Emunah* grazie all'edizione bilingue di Wagenseil e alla *Bibliotheca Hebraeae* di Wolf<sup>1068</sup>. Inoltre, conosce anche alcune opere che hanno avuto modo di confrontarsi con il testo di Yişhaq ben Avraham. In particolare, nella sua biblioteca troviamo sia l'opera di A. Collins, *A Discourse on the Grounds and Reasons of the Christian Religion*; sia alcuni trattati che hanno avversato il *Sefer Hizzuq Emunah*, ossia *A Demonstration of the Messiah* di R. Kidder e *Judaismus oder Judenthumb* di J. Müller<sup>1069</sup>.

---

<sup>1065</sup> Per una ricostruzione dell'elaborazione dello scritto e le ipotesi di datazione vd. F. Parente, (a cura di), *H. S. Reimarus, I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbützel*, op. cit., pp. 57-77; U. Groetsch, *Hermann Samuel Reimarus (1694-1768)*, op. cit., pp. 9-11.

<sup>1066</sup> Vd. D. F. Strauss, *Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, Leipzig, Brockhaus 1862. A. Geiger recensisce in maniera interessante questo lavoro. Vd. *Infra*.

<sup>1067</sup> Vd. G. Alexander (ed.), *Hermann Samuel Reimarus. Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, Frankfurt, Insel-Verlag 1972, 2 voll.

<sup>1068</sup> Vd. J. A. G. Scheteling, *Catalogus Bibliothecae beati Herm. Sam. Reimari*, vol. 1, Hamburg, Litteris Iere, Conr. Piscatoris 1768, p. 113, n. 1359: *Io. Chph. Wagenseilii tela ignea Satanae [...] Altd. 681*. L'opera di Wolf la indica Reimarus stesso. Vd. *Infra*.

<sup>1069</sup> Vd. *Ibidem*, p. 71, n. 811: Collins' discourse of the reasons of the christian religion. Lond. 724. 2 Tom.; p. 73, nn. 851-852-853: Rich. Kidder's demonstration of the Messias, Tom. 3. Lond. 684. 700. Voll. 3; p. 113, n. 1364: Joh. Muller's Judaismus. Hamb. 644.

Il testo di Yiṣḥaq ben Avraham è nominato esplicitamente in almeno due circostanze nella produzione letteraria di Reimarus. Nella sezione della *Apologie* rimasta inedita fino al 1972 troviamo una discussione sul nostro autore e sul *Sefer Hizzuq Emunah*. In particolare, nel terzo libro, nell'ultimo paragrafo del capitolo ottavo riservato al tema della risurrezione di Gesù (*Beweise aus Schrift für die Auferstehung Jesu*), Reimarus riassume in poche righe la sua considerazione dell'opera di Yiṣḥaq ben Avraham, e scrive:

Der R. Isaac in seimen Chissuk Emmunah [...] wiederlegt auch im zweyeten Theil seines Werkes alle Deutungen der besonderen Stellen A. T. die man im Neuen angeführt findet, als falsch und verkehrt; und soferne ist dieser Jude der gründlichste und stärkste Widersacher des Christenthums<sup>1070</sup>.

Ma Reimarus non riserva la menzione di Yiṣḥaq ben Avraham solamente nella sua opera tenuta nascosta, ma lo nomina anche nel testo della lezione tenuta nel 1731 presso il *Gymnasium illustre* di Amburgo<sup>1071</sup>, dove insegnava ebraico e lingue orientali dal 1727. In questa lezione, intitolata *Vindicatio dictorum Veteris Testamenti in Novo allegatorum*, Reimarus si propone l'obiettivo di difendere i *loci classici* cristologici contenuti nell'Antico Testamento cristiano<sup>1072</sup>. Qui, Yiṣḥaq ben Avraham viene nominato per esemplificare la più ampia categoria di coloro che con “turpi ignorantia vel affectata malitia” presentano come errate le applicazioni dei detti veterotestamentari nel Nuovo Testamento<sup>1073</sup>. Reimarus ricorda la presenza dello scritto di Yiṣḥaq ben Avraham nella già citata *Bibliotheca Hebraea* di J. C. Wolf, il quale fu anche suo maestro<sup>1074</sup>, sotto la categoria *Syllabus Judaicorum*

---

<sup>1070</sup> G. Alexander (ed.), *Hermann Samuel Reimarus. Apologie*, op. cit., vol. 2, p. 268.

<sup>1071</sup> Vd. P. Stemmer (ed.), *Hermann Samuel Reimarus, Vindicatio dictorum Veteris Testamenti in Novo allegatorum, 1731*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1983.

<sup>1072</sup> Per informazioni sull'ermeneutica biblica di Reimarus e le sue fasi vd. M. Mulsow (ed.), *Between Philology and Radical Enlightenment*, op. cit., soprattutto i contributi di: W.Schmidt-Biggemann, “Edifying versus Rational Hermeneutics: Hermann Samuel Reimarus’ Revision of Johann Adolf Hoffmann’s ‘Neue Erklärung des Buchs Hiob’”, pp. 41-74; U. Goldenbaum “The Public Discourse of Hermann Samuel Reimarus and Johann Lorenz Schmidt in the Hamburgische Berichte von Gelehrten Sachen in 1736”, pp. 75-101; J. Israel, “The Philosophical Context of Hermann Samuel Reimarus’ Radical Bible Criticism”, pp. 183-200.

<sup>1073</sup> Vd. P. Stemmer (ed.), *Hermann Samuel Reimarus, Vindicatio*, op. cit., p. 48.

<sup>1074</sup> Per la formazione di Reimarus vd. U. Groetsch, *Hermann Samuel Reimarus (1694-1768)*, op. cit., pp. 20-61, in particolare pp. 45-47 sul rapporto con J. C. Wolf.

*Scriptorum*, che raccoglie i testi ebraici che hanno contestato la religione cristiana<sup>1075</sup>. Successivamente, riporta l'*incipit* del quarantacinquesimo capitolo della prima parte del *Sefer Hizzuq Emunah*<sup>1076</sup>, in cui Yiṣḥaq ben Avraham espone le recriminazioni sull'uso delle profezie bibliche da parte degli scrittori del Nuovo Testamento<sup>1077</sup>. Reimarus, infine, ricorda le opere che hanno avversato questo *virulentissimum librum*, ossia i lavori di R. Kidder, J. Gousset e H. B. Gebhardi<sup>1078</sup>.

Nella porzione della *Apologie* resa disponibile da Lessing, ci sono dei possibili riferimenti all'opera di Yiṣḥaq ben Avraham. Il curatore dell'edizione italiana dei *Fragmente reimariani*, F. Parente, rintraccia tre riferimenti al *Sefer Hizzuq Emunah* nel terzo frammento intitolato "Impossibilità di una rivelazione che tutti gli uomini possano credere in una forma stabilita". Qui Reimarus parla anche della conversione degli Ebrei e dei problemi riscontrati dai Cristiani nell'opera evangelizzatrice intrapresa nei loro confronti, provando ad elencare le cause della repulsione ebraica nei confronti di Gesù. Egli asserisce che 'dai suoi antenati l'Ebreo ha ricevuto una testimonianza e certi giudizi su Gesù del tutto diversi da quelli che hanno dato a noi evangelisti e apostoli', riferendosi - secondo Parente - ai racconti talmudici e a quelli contenuti nel trattato *Toledot Yešu*<sup>1079</sup>. Se le cose stanno così, Reimarus ha potuto leggere quest'ultima opera nella raccolta wagenseliana del *Tela Ignea Satanae*. Oltre all'eredità ebraica, l'ebreo coevo - continua Reimarus - se "considera le testimonianze sul carattere messianico di Gesù che sono state addotte dagli evangelisti come tratte dall'Antico Testamento [...] avviene che egli o non trovi assolutamente niente di simile nell'Antico Testamento, oppure che le parole vi siano ma trattino di tutt'altro"<sup>1080</sup>. Gli esempi di testimonianze che riporta Reimarus a tale riguardo sono contenute nel Vangelo di Matteo (2, 23; 2, 15) e nella *Lettera agli Ebrei* (1, 15), rispettivamente sul nome Nazareno, sul richiamo dall'Egitto e sul rapporto di filiazione con Dio. Secondo Parente queste obiezioni ebraiche

---

<sup>1075</sup> Vd. P. Stemmer (ed.), *Hermann Samuel Reimarus, Vindicatio*, op. cit., p. 49.

<sup>1076</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 49-50.

<sup>1077</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 45, I, pp. 261-271, in particolare p. 261.

<sup>1078</sup> Vd. P. Stemmer (ed.), *Hermann Samuel Reimarus, Vindicatio*, op. cit., pp. 53-54.

<sup>1079</sup> F. Parente, (a cura di), *H. S. Reimarus, I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbützel*, op. cit., pp. 183 e nota. 33. Vd. anche il sesto frammento in cui Reimarus parla dell'inganno della tomba vuota e potrebbe aver attinto anche qui alla tradizione del trattato *Toledot Yešu*. Vd. *Ibidem*, p. 311.

<sup>1080</sup> *Ibidem*, p. 184.

sono note all'autore tramite il *Sefer Hizzuq Emunah*<sup>1081</sup>, che si occupa di questi versetti evangelici rispettivamente nel sesto, quarto e novantacinquesimo capitolo della seconda parte del trattato. In questi capitoli, Yiṣḥaq ben Avraham sostiene che l'evangelista abbia inventato il riferimento biblico<sup>1082</sup>; nel secondo caso che il versetto biblico messo a frutto dall'evangelista (*Osea* 1, 11) abbia come oggetto il popolo di Israele e non Gesù<sup>1083</sup>; e nel terzo caso che lo scrittore sbagli nell'attribuzione della profezia citata (*2Samuele* 7, 14), la quale non parla di Gesù, ma di Salomone e Davide<sup>1084</sup>.

In questi casi, l'attenzione di Reimarus nei confronti del *Sefer Hizzuq Emunah* si espleta in riferimento alla validità delle profezie veterotestamentarie che si trovano nel Nuovo Testamento, quindi si esprime in riguardo alla continuità tra i due testamenti. È possibile che le fonti ebraiche di cui era in possesso Reimarus, tra cui ricordiamo anche Orobio de Castro, abbiano occupato un posto non indifferente nella costruzione della sua attitudine critica nei confronti del testo biblico<sup>1085</sup>.

È interessante notare che, almeno in alcuni circoli di intellettuali tedeschi vicini all'Illuminismo del XVIII secolo, la paternità dei *Fragmente* fu attribuita a un autore ebreo: Moses Mendelssohn (1729-1786), il padre dell'*Haśkalah*. Lessing, nell'ottobre del 1778, pochi mesi dopo la pubblicazione dell'ultimo frammento, scrive al fratello chiedendogli se anche lui avesse saputo dell'insinuazione nei confronti del suo amico Mendelssohn. Tale insinuazione lo vedeva come autore del frammento intitolato 'Sullo scopo di Gesù e dei suoi discepoli'<sup>1086</sup>. La notizia della paternità di Mendelssohn si era sparsa e presto divenne oggetto di discussione. Anche nello scambio epistolare tra l'abate e pedagogo illuminista Friedrich Resewitz (1729-1806) e lo scrittore ed editore Christoph Friedrich Nicolai (1773-1811) si considera la responsabilità di Mendelssohn. Resewitz, in una lettera risalente al 1779, dice di non credere che sia possibile rintracciare l'autore in Mendelssohn, a causa dello stile dei *Fragmente*, il quale sarebbe troppo lontano dal suo modo di pensare, dal suo spirito

---

<sup>1081</sup> Vd. *Ibidem*, p. 185, nota 38.

<sup>1082</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 6, II, pp. 289-290.

<sup>1083</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 4, II, pp. 288-289.

<sup>1084</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 95, II, pp. 348-350.

<sup>1085</sup> Vd. J. Israel, "The Philosophical Context of Hermann Samuel Reimarus' Radical Bible Criticism", in M. Mulsow (ed.), *Between Philology and Radical Enlightenment*, op. cit., pp. 183-200, soprattutto pp. 186-187.

<sup>1086</sup> Vd. A. Altmann, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, Alabama, University of Alabama Press 1973, p. 565.

e dal suo stile. Egli crede che l'autore sia comunque un ebreo, perché nell'opera pubblicata da Lessing viene espressa una visione 'neo-ebraica', infatti - continua Resewitz - l'autore sembra conoscere la mentalità degli ebrei coevi e parla nella loro stessa maniera<sup>1087</sup>. In generale, un atteggiamento simile era condiviso dal teologo tedesco Friedrich Wilhelm Mascho (?-1784), che identificava, appena un anno prima (1778), la fonte principale usata dell'autore dei *Fragmente* in un velenoso testo ebraico, ossia nel *Sefer Milhemet Hova*<sup>1088</sup>. Qualche anno dopo, nel 1781, quella che era considerata comprensibilmente una pesante accusa, era ancora in circolazione, tanto che Mendelssohn dovette precisare la sua posizione in una lettera indirizzata a Johann Gottfried Herder (1744-1803), in cui leggiamo:

I suppose there is no need for me to reassure you at length that I am not the author of the *Fragments*. Even assuming I was able and willing to write something of this sort, I would not have done it anonymously<sup>1089</sup>.

È possibile che Mendelssohn sia stato oggetto di questo dibattito a causa della sua attenzione nei confronti di Gesù. Ma egli, nei suoi scritti, cercava di inglobare, o meglio di rivendicare, Gesù nella storia ebraica e negli argomenti per l'integrazione dei suoi correligionari<sup>1090</sup>.

Sempre rimanendo nei circoli dell'Illuminismo europeo della fine del XVIII secolo, troviamo un'attestazione della conoscenza del *Sefer Hizzuq Emunah* negli ambienti più radicali. È grazie al tedesco, ma naturalizzato francese, Paul Henri Thiry d'Holbach (1723-1789) che abbiamo un'altra notizia sulla fortuna dell'opera. L'enciclopedista e filosofo menziona il trattato di Yişhaq ben Avraham nella sua *Histoire critique de Jesus Christ, ou Analyse raisonnée des Evangiles*, edita anonimamente nel 1770<sup>1091</sup>. Nel primo capitolo, nel

---

<sup>1087</sup> Vd. *Ibidem*, p. 566.

<sup>1088</sup> Vd. *Ibidem*, p. 567. L'opera di Mascho è *Beleuchtung der neuesten Angriffe auf die Religion Jesu, besonders der Schrift von dem Zweck Jesu und seiner Jünger*, Hamburg, J.P.C. Reuss 1778.

<sup>1089</sup> A. Altmann, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, op. cit., p. 565.

<sup>1090</sup> L'argomento è vago ed esula dai nostri obiettivi, ma possiamo dire che questo atteggiamento è riscontrabile in diverse opere di M. Mendelssohn. Vd. A. Altmann, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, op. cit., pp. 194-263, sul suo celebre *affair* Lavatar. Vd. anche *Id.*, "Jerusalem", in *Id.* (ed.), *M. Mendelssohn, Gesammelte Schriften*, vol. VIII: *Schriften zum Judentum II*, Stuttgart, F. Frommann 1983.

<sup>1091</sup> Vd. J. P. Jackson, (ed.), *Paul-Henri Thiry d'Holbach, Œuvres philosophiques complètes*, vol. 2, Paris, Editions Alive 1999; A. Hunwick, *Ecce homo! An Eighteenth Century Life of Jesus. Critical Edition and*

corso della discussione sulla profezia di Daniele e le settanta settimane (*Dn* 9, 24-27), la quale secondi i Cristiani annuncia la venuta del Messia, il Barone parla dei problemi interpretativi del passaggio e dichiara - molto sarcasticamente - che “on peut juger du peu de fond que l’on peut faire sur cette prophétie de Daniel par le nombre prodigieux des commentaires qui ont été faits sur elle”<sup>1092</sup>. La frase è corredata da un’annotazione, in cui il Barone rimanda alle opere del celebre A. Collins e ad alcune opere ebraiche. Due di queste sono contenute nella collezione di Wagenseil e sono il “Liber nizzachon vetus, & l’autre, Munimen fidei”<sup>1093</sup>. Affianco a queste opere, viene citato anche il nome di Orobio de Castro, sia in riferimento a Philip van Limborch sia alla sua opera *Israël vengé*<sup>1094</sup>. Nella sua biblioteca personale compaiono infatti il *A Discourse on the Grounds and Reasons of the Christian Religion*<sup>1095</sup>, il *Tela Ignea Satanae*<sup>1096</sup>, e l’opera di Limborch in cui è contenuta la disputa con Orobio<sup>1097</sup>. Tornando al rimando del Barone al *Sefer Hizzuq Emunah*, possiamo aggiungere che Yiṣḥaq ben Avraham tratta della profezia di Daniele nel quarantaduesimo capitolo della prima parte<sup>1098</sup>.

Di tutt’altro tenore si presenta la ricezione del nostro testo in Inghilterra alle fine del XVIII secolo. Il lavoro di Yiṣḥaq ben Avraham è nominato nel dibattito tra Joseph Priestley

---

*Revision of George Houston’s Translation from the French*, Berlin-New York, Walter de Gruyter 1995; *Id.*, Paul Henri Thiry baron d’Holbach. *Histoire critique de Jesus Christ, ou Analyse raisonnée des Evangiles*, Genève, Droz 1997.

<sup>1092</sup> Citiamo dall’originale del 1770: *Histoire critique de Jesus Christ, ou Analyse raisonnée des Evangiles, Ecce Homo*, p. 21. Vd. anche A. Hunwick, *Ecce homo!*, op. cit., p. 164.

<sup>1093</sup> *Histoire critique de Jesus Christ*, op. cit., p. 21, nota 4.

<sup>1094</sup> *Ibidem*, p. 22, nota 4.

<sup>1095</sup> Vd. *Ibidem*, p. 19 n. 190.

<sup>1096</sup> Vd. *Catalogue des Livres de la Bibliotheque de feu M. le Baron d’Holbach*, Paris, De Bure l’ainé 1789, p. 25, n. 253.

<sup>1097</sup> Vd. *Ibidem*, p. 18, n. 175.

<sup>1098</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 42, pp. 242-252, ma anche in cap. 6, I, pp. 45-66, in particolare la p. 59.

(1733-1804)<sup>1099</sup> e David Levi (1742-1801)<sup>1100</sup>, i quali se ne servono adoperando due approcci comprensibilmente apposti. Nel clima millenaristico inglese, Priestley rappresentò bene quel sentimento di filosemitismo subordinato alla necessità di convincere gli Ebrei a fare la loro parte per il secondo ritorno del Cristo<sup>1101</sup>. Nello specifico, Priestley, noto scienziato e teologo unitariano, affida la sua aspirazione persuasoria alla serie di opere intitolate *Letters to the Jews*, che pubblica a partire dal 1786 a Birmingham<sup>1102</sup>. Le *Letters* di Priestley attirano l'attenzione di D. Levi, che decide di rispondere alle sue pretese missionarie<sup>1103</sup>. Entrambi gli autori hanno una discreta dimestichezza con gli argomenti contenuti nel - per dirla con Priestley - "celebrated treatise intitled the Bulwark of the Faith"<sup>1104</sup>. Quest'ultimo, nella sezione dedicata alle prove veterotestamentarie sul Messia cristiano (*Letter IV: On the doctrine concerning the Messiah*), inizia con una discussione sul passo di Daniele (9, 24-27). Qui cita il lavoro di Yiṣḥaq ben Avraham e ricorda le prove addotte nel suo trattato, che si possono trovare nel quarantaduesimo capitolo della prima parte del *Sefer Hizzuq Emunah*<sup>1105</sup>. Prima di passare alla confutazione delle rimostranze ebraiche, Priestley menziona anche il dibattito tra Orobio de Castro e Philip van Limborch<sup>1106</sup>. Levi, stimolato da questo clima, oltre a comporre le già menzionate risposte mirate direttamente a Priestley, dedica un intero trattato alla venuta del Messia ebraico.

---

<sup>1099</sup> Su J. Priestley vd. R. E. Schofield, *The Enlightenment of Joseph Priestley: A Study of his Life and Work from 1733 to 1773*, University Park, Pennsylvania State University Press 1997; *Id.*, *The Enlightened Joseph Priestley: A Study of His Life and Work from 1773 to 1804*, University Park, Pennsylvania State University Press 2004.

<sup>1100</sup> Su D. Levi vd. R. Popkin, "David Levi, Anglo-Jewish Theologian", *The Jewish Quarterly Review* 87/(1996), pp. 79-101.

<sup>1101</sup> Vd. J. Fruchtman Jr., "David and Goliath: Jewish Conversion and Philo-Semitism in Late-Eighteenth-Century Millenarian Thought", in J. Force, R. Popkin (eds.), *Millenarianism and Messianism, Volume III*, op. cit., pp. 133-144.

<sup>1102</sup> Vd. e.g. J. Priestley, *Letters to the Jews: Inviting Them to an Amicable Discussion of the Evidence of Christianity*, Birmingham, Pearson and Rollason 1786; 1787.

<sup>1103</sup> Vd. e.g. D. Levi, *Letters to Dr. Priestley, in Answer to Those He Addressed to the Jews*, London, Printed for the Author 1787; 1789; 1794.

<sup>1104</sup> J. Priestley, *Letters to the Jews*, op. cit., p. 37.

<sup>1105</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 42, pp. 242-252, ma anche in cap. 6, I, pp. 45-66, in particolare la p. 59.

<sup>1106</sup> Vd. J. Priestley, *Letters to the Jews*, op. cit., p. 37.

Quest'opera in tre parti, che reca il titolo di *Dissertations on the Prophecies of the Old Testament*, è comparsa a Londra a partire dal 1792<sup>1107</sup>. Nell'introduzione della prima parte possiamo leggere un elogio al lavoro di Yiṣḥaq ben Avraham e un riassunto delle sue argomentazioni. Levi nomina il *Repart of Faith, an excellent book, found in Africa*<sup>1108</sup>, per citare le genealogie contraddittorie di Gesù, la falsità delle profezie bibliche usate dai Cristiani, la mancata divinità di Gesù e l'incongruenza dei racconti evangelici<sup>1109</sup>. Secondo Levi è probabile che sia stato questo testo a convincere il "Dr. Priestly of the Unity [of God]", per porre "the foundation of the sect of Unitarians"<sup>1110</sup>. Subito dopo, come abbiamo avuto modo già di notare altrove, viene citato Orobio de Castro e la sua discussione con Limborch<sup>1111</sup>.

Mentre si consumava questo dibattito, nella piccola cittadina italiana di Fiorenzuola d'Arda, in Emilia-Romagna, Geršon Ya'aqov Ottolenghe copiava in ebraico il *Sefer Hizzuq Emunah*. Come possiamo leggere dal frontespizio del manoscritto, il testo è stato prodotto nell'anno ebraico 5547, corrispondente all'anno 1786/7, partendo dall'edizione comparsa ad Amsterdam nel 1705<sup>1112</sup>. Questa città ospitava una consistente comunità di ebrei. Le prime notizie sull'insediamento di famiglie ebraiche a Fiorenzuola d'Arda risalgono alla fine del sedicesimo secolo. L'espulsione degli ebrei da Cremona e da Piacenza, negli anni immediatamente precedenti, aveva contribuito allo spostamento della collettività ebraica verso il comune piacentino. Non si hanno notizie certe sull'esistenza di un ghetto a Fiorenzuola, mentre è assodata la presenza di una sinagoga e di due confraternite dell'Illuminario e degli assistenti agli infermi, di cui rimane la Costituzione. Il rapporto tra fiorenzuolani ed ebrei era venato da sporadiche tensioni attestate da alcune disposizioni governative dei primi decenni del XVIII secolo. Nel 1803, lo stato nominativo degli ebrei

---

<sup>1107</sup> Vd. D. Levi, *Dissertations on the Prophecies of the Old Testament. Containing all such Prophecies as are Coming of the Messiah, the Restoration of the Jews, and the Resurrection of the Dead, whether so applied by the Jews or Christians*, London, Printed for the Author 1793, 1796, 1800, 3 voll. Abbiamo consultato l'opera nell'edizione del 1817.

<sup>1108</sup> D. Levi, *Dissertations on the Prophecies*, op. cit., p. xix. Levi si riferisce all'edizione di J. C. Wagenseil.

<sup>1109</sup> Vd. *Ibidem*, pp. xix-xx.

<sup>1110</sup> *Ibidem*.

<sup>1111</sup> *Ibidem* e pp. xxxviii-xl

<sup>1112</sup> Questo manoscritto è attualmente posseduto Columbia University Library di New York (Ms. X 893 T 74). Vd. Appendice B.

residenti a Fiorenzuola comprendeva 113 persone. La maggior parte dei componenti delle famiglie in questione portava proprio il cognome Ottolenghi<sup>1113</sup>.

Inoltre, sempre in Italia e questa volta a Parma, un'attestazione della fortuna del *Sefer Hizzuq Emunah* si può trovare grazie a Giovanni Bernardo De Rossi (1742-1831)<sup>1114</sup>. Il grande bibliografo e orientalista cita il nostro testo nel *Della Vana Aspettazione degli Ebrei del Loro Re Messia* del 1773<sup>1115</sup>, nella sua famosa *Bibliotheca Judaica Antichristiana qua editi et inediti Judaeorum adversus Christianam religionem libri recensentur* edita nel 1800<sup>1116</sup>, nel primo volume del suo *Dizionario storico degli autori ebrei e delle loro opere* del 1802<sup>1117</sup> e nel catalogo dei suoi manoscritti *MSS. Codices hebraici biblioth. I. B. De-Rossi* pubblicato nel 1803 in tre volumi<sup>1118</sup>. De Rossi si è sempre interessato al tema della polemica ebraico-cristiana e si è dedicato alla composizione di diverse opere antiebraiche, tra cui il *Manuductio, ad Hebraeorum confutationem*, il *Catechismo per li catecumeni ebrei*, il *Systema recentioris Iudaeorum theologiae de eorum rege Messia* e il già ricordato *Della Vana Aspettazione degli Ebrei del Loro Re Messia*<sup>1119</sup>. In quest'ultima opera, De Rossi esprime il motivo principale per cui si è interessato alle opere ebraiche anticristiane. Nell'introduzione scrive:

Noi cristiani non facciamo che accusare tuttodi l'incredulità degli ebrei [...] Perché non accusiam anche noi medesimi, che, non curando lo studio delle lingue e del loro libri, ci priviamo di uno dei più forti ed opportuni sussidi di persuaderli?<sup>1120</sup>.

---

<sup>1113</sup> Vd. C. Artocchini, "Gli Ebrei a Fiorenzuola", *Pagine Storiche di Fiorenzuola d'Arda* 11/(1969)", pp. 49-64, in particolare p. 56.

<sup>1114</sup> Per informazioni biografiche vd. F. Parente, "Giovanni Bernardo De Rossi", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, op. cit., *ad vocem*.

<sup>1115</sup> Vd. G. B. De Rossi, *Della Vana Aspettazione degli Ebrei del Loro Re Messia dal compimento di tutte le epoche*, Parma, Stamperia Reale 1773.

<sup>1116</sup> Vd. G. B. De Rossi, *Bibliotheca Judaica Antichristiana*, op. cit., p. 42-47.

<sup>1117</sup> Vd. G. B. De Rossi, *Dizionario storico degli autori ebrei e delle loro opere*, Parma, Stamperia Reale 1802, 2 voll.

<sup>1118</sup> Vd. G. B. De Rossi, *MSS. Codices hebraici biblioth. I. B. De-Rossi. Accurate ab eodem descripti et illustrati*, 3 voll, Parma, Ex Publico Typograoheo 1803.

<sup>1119</sup> Utili annotazioni sulla bibliografia di De Rossi si possono trovare in F. Parente, "Giovanni Bernardo De Rossi", in *Dizionario*, op. cit.

<sup>1120</sup> G. B. De Rossi, *Della Vana Aspettazione*, pp. vii-viii.

L'intento dell'autore si inserisce quindi nello slancio controversionistico, che si potrebbe perfezionare tramite la conoscenza della lingua ebraica e la lettura dei testi che gli Ebrei hanno composto contro i Cristiani, poiché in caso contrario - enfatizza De Rossi - "ci riduciam a difendere un'ottima causa con armi più ridicole che altro"<sup>1121</sup>. La prima occasione per richiamarsi al nostro testo si presenta quando De Rossi descrive gli sforzi che i teologi francesi hanno compiuto per combattere la perseveranza degli Ebrei, nonostante fossero occupati dalle disgrazie civili che imperversavano nel paese. Tra questi nomina il Duca Luigi d'Orleans (1703-1752), il quale intraprese il coraggioso, "il più nobile, il più faticoso lavoro" di confutare l'opera del *Sefer Hizzuq Emunah*<sup>1122</sup>. Il Duca - ricorda in una nota De Rossi - non fu soddisfatto del lavoro di J. Gousset e si accinse egli stesso a comporre una più completa confutazione dell'opera<sup>1123</sup>. De Rossi dimostra di conoscere bene il nostro testo e si richiama, nel corso di tutta l'opera, all'edizione prodotta da Wagenseil. Già nell'introduzione, De Rossi è colpito dal vanto espresso da Yiṣḥaq ben Avraham quando racconta i suoi incontri amichevoli con le autorità cristiane<sup>1124</sup>. Successivamente, quando viene preso in considerazione il ruolo che occupano i meriti terreni nella salvezza dell'uomo, troviamo un richiamo al ventitreesimo capitolo della prima parte del *Sefer Hizzuq Emunah*<sup>1125</sup>. Qui, come già nella succitata nota, il trattato del *dotto caraita* è descritto come "una delle più forti opere che sieno uscite dalla penna degli ebrei"<sup>1126</sup>. Gli altri riferimenti al nostro testo riguardano le condizioni espresse da Yiṣḥaq ben Avraham per riconoscere il tempo del Messia<sup>1127</sup>, che si possono trovare nel quattordicesimo capitolo della prima parte<sup>1128</sup>; le ragioni per cui Israele è senza Re<sup>1129</sup>, in riferimento al terzo capitolo della prima parte<sup>1130</sup>; le caratteristiche del vero Messia ebraico e le condizioni in cui egli potrà

---

<sup>1121</sup> *Ibidem*, p. viii.

<sup>1122</sup> *Ibidem*, pp. ii-iii.

<sup>1123</sup> Vd. *Ibidem*, p. iii, nota a.

<sup>1124</sup> Vd. *Ibidem*, p. xiv. Questo racconto colpisce gli autori cristiani, ma anche A. Geiger. Vd. *Infra*.

<sup>1125</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 23, I, pp. 162-165.

<sup>1126</sup> G. B. De Rossi, *Della Vana Aspettazione*, p. 36.

<sup>1127</sup> Vd. *Ibidem*, p. 65.

<sup>1128</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 13, I, pp. 97-99-

<sup>1129</sup> G. B. De Rossi, *Della Vana Aspettazione*, p. 83.

<sup>1130</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 3, I, pp. 40-41.

apparire<sup>1131</sup>, in riferimento al primo, sesto, settimo e trentaseiesimo capitolo della prima parte<sup>1132</sup>. L'opera derossiana che porta il titolo di *Bibliotheca Judaica Antichristiana* comprende la descrizione di 182 opere manoscritte e stampate in ebraico, giudaico-tedesco, spagnolo e italiano, la cui maggior parte ha come oggetto la controversia ebraico-cristiana. Il testo del *Sefer Hizzuq Emunah* compare nella descrizione della versione spagnola di Yiṣḥaq Ati'as<sup>1133</sup>, delle *Glossae* di Gabriel Aaron al nostro testo<sup>1134</sup> e dell'opera del *Tela Ignea Satanae*<sup>1135</sup>. In quest'ultimo caso sono ricordate le edizioni del 1681 e 1705, la spartizione e i temi principali dell'opera di Yiṣḥaq ben Avraham e alcune confutazioni, tra cui troviamo i nomi di J. Gousset, J. Gebhardi, J. Müller, R. Kidder e del Duca Luigi d'Orleans, la cui opera - ci informa De Rossi - è però rimasta incompiuta. Nel *Dizionario storico degli autori ebrei e delle loro opere* l'autore si propone l'obiettivo di rendere fruibile in lingua italiana, ossia in una lingua non riservata ai soli dotti, una raccolta bibliografica degli scritti ebraici. Le opere bibliografiche precedenti sono infatti "troppo estese, voluminose, incommode, dispendiose e rare, e sono inoltre indigeste, confuse, imperfette, inesatte"<sup>1136</sup>. Nel perseguire il suo fine, De Rossi sostiene di aver fatto una selezione di autori e di temi, "prendendo di vista gli autori più stimati e più celebri, tanto tra' rabbaniti, che tra i caraiti, e le materie più interessanti e più utili"<sup>1137</sup>. La voce specificatamente dedicata al nostro autore fornisce una breve nota biografica, una descrizione abbastanza dettagliata dei temi contenuti nel "Sostegno della fede, il libro più forte che siasi scritto dagli ebrei contro la cristiana religione", oltre ad alcune notizie sulle traduzioni e sulle edizioni in cui si può consultare il testo<sup>1138</sup>. I rimandi all'opera di Yiṣḥaq ben Avraham si possono trovare anche

---

<sup>1131</sup> Vd. G. B. De Rossi, *Della Vana Aspettazione*, p. 192, 197 e 199.

<sup>1132</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 1, I, pp. 30-38; cap. 6, I, pp. 45-66; cap. 7, I, pp. 66-75; cap. 36, I, pp. 221-225.

<sup>1133</sup> Vd. G. B. De Rossi, *Bibliotheca Judaica Antichristiana*, op. cit., p. 19, n. 17; p. 128, n. 181.

<sup>1134</sup> Vd. *Ibidem*, p. 34, n. 49.

<sup>1135</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 42-45, n. 63. Cfr. anche *Ibidem*, pp. 45-46, n. 64; p. 46, n. 65; pp. 125-125, n. 177.

<sup>1136</sup> Vd. G. B. De Rossi, *Dizionario storico*, op. cit., vol. I, pp. iii-iv.

<sup>1137</sup> *Ibidem*, p. v.

<sup>1138</sup> Vd. *Ibidem*, p. 172. De Rossi rimanda, inoltre, al dizionario di Jean Baptiste Ladvoca (1709-1765), ossia all'opera del *Dizionario storico* (1752) curata dall'abate francese, bibliotecario della Sorbona. L'opera è stata poi tradotta in italiano. Vd. J. B. Ladvoca, *Dizionario storico, portatile, che contiene la storia de' patriarchi, de' principi ebrei, degl'imperatori ...*, Bassano, Remondini di Venezia 1773, 2 voll.

altrove nel *Dizionario storico* derossiano, come accade, per esempio, quando viene menzionata la traduzione spagnola<sup>1139</sup>, la quale è contenuta anche nel catalogo della collezione manoscritta di De Rossi, attualmente conservata nella Biblioteca Palatina di Parma<sup>1140</sup>.

In Italia, il *Sefer Hizzuq Emunah* attira comprensibilmente l'attenzione dei censori cattolici, preposti al controllo della circolazione dei libri ebraici considerati proibiti<sup>1141</sup>. Giovanni Antonio Costanzi (?-1786), ebreo convertito nel 1731, è un attivo revisore di testi ebraici per gli uffici della Santa Inquisizione<sup>1142</sup>. Egli compone, alla metà del XVIII secolo, un indice di testi vietati sotto il nome di *Norme per la revisione de libri composti dagli Ebrei*. Questo testo è formato da una lunga introduzione e da due consistenti indici, formati a loro volta da due elenchi di libri: il primo comprende circa duecento titoli di testi interamente proibiti, mentre il secondo ne riporta più del doppio e comprende i titoli di libri permessi dopo debiti interventi censori. Nel primo elenco possiamo trovare l'opera della *Fortezza della Fede* (n. 77), controllata nell'edizione ebraica di Amsterdam del 1705. Costanzi descrive il *Sefer Hizzuq Emunah* come segue: "l'opera tutta è una peste contro il nuovo Testamento, e contro i Dogmi della Fede Cristiana, e di più vedesi ancora tradotta in Lingua

---

<sup>1139</sup> Vd. G. B. De Rossi, *Dizionario storico*, op. cit., vol. I, p. 58. Vd. anche, *Ibidem*, vol. I, p. 135; *Ibidem*, vol. II, p. 39.

<sup>1140</sup> Vd. G. B. De Rossi, *MSS. Codices hebraici*, op. cit., vol. III, p. 199, cod. 3 (*Codices Hispanici*).

<sup>1141</sup> Questo accadde anche in Russia. Nel 1796, dopo svariati decreti tesi a regolare o vietare l'importazione dei libri ebraici, fu permesso di importare i testi ebraici. Allo stesso tempo, si è manifestata la necessità di operare controlli mirati alla stampa e per questo sono stati istituiti organi di controllo, espletati tramite la figura del censore. I censori, che operavano inizialmente nella città di Riga e solo in seguito a Vilna, avevano il dovere di confiscare i libri che ritenevano profani e inadeguati. Il primo libro a cadere sotto la condanna dei censori fu proprio il *Sefer Hizzuq Emunah*. Vd., *Jew. Enc.*, vol. 3, pp. 642-652.

<sup>1142</sup> Costanzi fu molto attivo contro i suoi ex correligionari e compose un feroce testo dal titolo *La verità della cristiana religione contro le vane lusinghe de' moderni Ebrei*, edito a Roma nel 1749 da Giovanni Maria Salvioni. Per la sua attività da censore vd. A. Toaff, "Giovanni Antonio Costanzi. Ultimo censore di libri ebraici a Roma (1746-1786 ca.)", *Rassegna Mensile d'Israel* 47/(2001), pp. 203-214. Vd. anche F. Parente, "Di uno scritto antiebraico della metà del XVIII Secolo: «La verità della cristiana religione contro le vane lusinghe de' moderni ebrei» di Giovanni Antonio Costanzi (1705 ca.-1785)", *Italia* 13/14 (2001), pp. 357-395.

Tedesca, e nella Spagnola, scritta però co' caratteri Ebraici"<sup>1143</sup>. Possiamo quindi supporre che il testo circolasse nella comunità ebraica romana, almeno dalla metà del XVIII secolo.

L'attenzione rivolta dai circoli cattolici romani si può riscontrare anche in un'altra occasione. Fra Filippo Aminta (1751-1828)<sup>1144</sup>, frate dell'ordine dei Domenicani, si trasferisce a Roma per ricoprire la carica di teologo presso la biblioteca Casanatense. Questa stessa biblioteca ospitava una buona parte dei testi ebraici sequestrati dal Sant'Ufficio alla comunità ebraica di Roma e ha intrattenuto rapporti strettissimi con gli organi della censura romana<sup>1145</sup>. Fra Filippo compone almeno due opere durante la sua vita: la prima, del 1819, porta il titolo *Epitome absoluta ac novissima*<sup>1146</sup>, la seconda, del 1823, è intitolata *L'ebraismo senza replica e sconfitto colle sue stesse armi, con cento parafrasi delle profezie avverate in Gesù Cristo*<sup>1147</sup>. È in quest'ultima opera che possiamo trovare dei riferimenti al *Sefer Hizzuq Emunah*. L'autore viene promosso a ruolo di predicatore dall'allora Cardinale Annibale della Genga, il futuro Papa Leone XII. La pratica della predicazione coatta agli Ebrei viene ristabilita nel 1823 e Fra Filippo ringrazia colui che l'ha investito di tale ruolo nella dedica al Cardinale che apre il trattato<sup>1148</sup>. Alla predica orale, fatta *colla voce*, Fra Filippo vuole aggiungere l'opera scritta, fatta *colla penna*, nonostante egli sia scoraggiato

---

<sup>1143</sup> Il testo 'Norme per la revisione de libri composti dagli Ebrei' è inedito. Abbiamo consultato l'opera nell'Archivio per la Congregazione della dottrina della fede, Santo Ufficio, Stanza Storica, BB3, i, s.n. Sono stati condotti degli studi sul testo, vd. M. Caffiero, *Legami Pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino, Einaudi 2012, pp. 44-77, a p. 67, l'autrice attribuisce ad Abravanel la paternità dello scritto, ma si tratta invece della nostra opera.

<sup>1144</sup> Per alcune informazioni biografiche vd. A. Zucchi, "Il predicatore degli ebrei in Roma", *Roma domenicana. Note storiche* 1/(1938), pp. 77-127, in particolare p. 125.

<sup>1145</sup> Vd. M. Palumbo, "«Pensando che facilmente in S. Ufficio possan esservi libri ebraici e rabbinici...» gli Ebraici del Sant'Ufficio, oggi in Biblioteca Casanatense", *La Rassegna Mensile di Israel* 76/3 (2010), pp. 201-219.

<sup>1146</sup> Vd. F. Aminta, *Epitome absoluta ac novissima de locis theologicis in qua ea omnia prae ad theologiae candidatorum institutionem scita sunt necessaria clare methodo ac bene ordinata in unum collecta traduntur*, Maceratae, Typis Cortesianii 1819.

<sup>1147</sup> Vd. F. Aminta, *L'ebraismo senza replica e sconfitto colle stesse sue armi con cento parafrasi delle profezie avverate in Gesù Cristo in cento versetti anacreontici co' loro testi originali a fronte. Con altri discorsi. Ed apologie della verità. Ed in fine una seconda parte in cui si riporta un opuscolo, o sia lettera d'un illuminato rabbino e sua traduzione*", Roma, Francesco Bourlie 1823.

<sup>1148</sup> Vd. *Ibidem*, (lettera dedicatoria), pp. vi-vii.

dal “predicare ad anime sì dure, che sembrano impastate di bronzo, che martellato più si indura”<sup>1149</sup>. Nella prefazione al lettore, Fra Filippo espone e commenta il titolo composito della sua opera, riportando inoltre alcune notizie sulla trasmissione della rarissima *Epistola Samuelis*, posta in appendice e corredata da una - forse unica - traduzione italiana<sup>1150</sup>. Nel testo, troviamo anche le *Parafrasi delle profezie in cento versetti anacreontici*. Si tratta di centro strofe leziose e stucchevoli contro gli Ebrei e la loro tenacia, che raccontano, tramite riferimenti biblici e profezie cristologiche, gli eventi della vita del Messia cristiano e in cui si protrae pesantemente l'accusa di deicidio e di condanna del popolo di Israele<sup>1151</sup>. Nel ‘Discorso isagogico e parenetico alla durezza del popolo circonciso e suoi aderenti’, capitolo che apre effettivamente l’opera, l’autore espone le motivazioni che l’hanno indotto a stenderla e contrappone le intenzioni e lo stile della sua opera all’avversione e all’antico livore che invece hanno spinto gli scrittori ebrei contro i Cristiani. Per esemplificare gli stessi, Fra Filippo scrive: “Rammentati come tratta i Cristiani Rabbi Abram nel suo Libro intitolato: Chizuk Aemuni”<sup>1152</sup>. Accanto a Yiṣḥaq ben Avraham, vengono nominati anche R. Abarbanel, R. Bechaje, il Lipman e il suo trattato<sup>1153</sup>. Il nostro testo è citato nuovamente quando Fra Filippo tratta della profezia biblica di Daniele (*Dn* 9, 24-26), poiché questa “è stata sempre, ed è tutt’ora indecisa controversia fra gl’Espositori del Sagro Testo sì Ebrei, che Greci, e Latini”<sup>1154</sup>. Dopo aver esposta la spiegazione reputata corretta del vaticinio, Fra Filippo ricorda le “cavillose opposizioni, e false esposizioni de’Rabbini”<sup>1155</sup>. Tra le obiezioni ebraiche troviamo anche quelle di Yiṣḥaq ben Avraham, ricordate tramite l’edizione di Wagenseil. Queste riguardano la redenzione dell’uomo e si possono trovare nel al ventitreesimo capitolo della prima parte del *Sefer Hizzuq Emunah*<sup>1156</sup>. Fra Filippo qui fa notare come il nostro testo “sia stimato il più perniciosi fra tutti i libri degl’Ebrei”<sup>1157</sup>.

---

<sup>1149</sup> Vd. *Ibidem*, p. viii.

<sup>1150</sup> Vd. *Ibidem*, (Prefazione), pp. 2-4. L’ *Epistola Samuelis* è una lettera composta nell’ XI sec. in arabo da un rabbino marocchino convertito, che fu poi tradotta in latino e che qui viene presentata con l’italiano a fronte.

<sup>1151</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 24-43.

<sup>1152</sup> Vd. *Ibidem*, p. 21.

<sup>1153</sup> *Ibidem*.

<sup>1154</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>1155</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 50-62.

<sup>1156</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 23, I, pp. 162-165.

<sup>1157</sup> *Ibidem*, p. 57.

La preoccupazione che attira il nostro testo sembra ben giustificata se pensiamo che in India, nella regione di Madras (oggi distretto di Chennai, India)<sup>1158</sup>, il *Sefer Hizzuq Emunah* metteva in difficoltà anche l'opera missionaria anglicana. In particolare, ci riferiamo alla *London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews*, società fondata nel 1809, il cui intento si riassume nell'opera evangelizzatrice nei confronti degli Ebrei<sup>1159</sup>. La missione promossa dalla *London Society* valica ben presto i confini nazionali ed espleta la sua opera anche in Africa, Asia e India<sup>1160</sup>. Come accennato, è grazie all'opera intrapresa a Madras che troviamo un'attestazione del *Sefer Hizzuq Emunah* in questo territorio. Il corrispondente Thomas Jarrett scrive al corpo centrale missionario per fornire un resoconto di una recente visita di tale Mr. Sargon a Cochin (oggi Kochi) e per illustrare alcune problematiche che stava riscontrando nel portare a termine il suo apostolato<sup>1161</sup>. Nel dicembre del 1820, dopo aver descritto le difficoltà incontrate nel convincere gli Ebrei della genuinità del messaggio evangelico e le obiezioni da loro sollevate<sup>1162</sup>, Jarrett scrive: “it is from the book termed חזוק אמונה Hizzook Emoonah, i.e. strong faith - they chiefly derive their objections and arguments against Christianity”<sup>1163</sup>. È grazie a quest'opera che gli Ebrei - riporta preoccupato Jarrett - possono addirittura “draw arguments in their own favour from St. Paul's Epistles”<sup>1164</sup>. Le obiezioni ebraiche a cui accenna Jarrett nella lettera sono cinque, tre delle quali riguardano questioni legate alla Legge, mentre le altre due hanno come oggetto la credenza trinitaria e gli errori contenuti nel Nuovo Testamento<sup>1165</sup>. La prima obiezione ebraica si basa sui passi evangelici di Matteo (*Mt* 5, 17-18//*Lc* 16, 17) e tratta dell'errata

---

<sup>1158</sup> M. Waysblum fu il primo a parlare della presenza del nostro testo in questa regione, ma non aggiunse riferimenti o annotazioni in merito. Vd. M. Waysblum, “Isaac of Troki and Christian Controversy in the XVI century”, op. cit., p. 62, in cui si parla anche di un'edizione edita a Calcutta nel 1836.

<sup>1159</sup> Vd. W. T. Gidney, *The History of the London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews: From 1809 to 1908*, London, London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews 1908, pp. 33-48.

<sup>1160</sup> Per la presenza della *London Society* in India, vd. *Ibidem*, pp. 112-116.

<sup>1161</sup> La lettera-resoconto si trova in T. Jarrett, “Account of Mr. Sargon's visit to Cochin in a Letter from T. Jarrett, Esq. at Madras”, in *The Jewish Expositor and Friend of Israel: containing Monthly Communications Respecting the Jews and the Proceedings of the London Society*, vol. V-VI, London, Duncan 1820-1821, pp. 428-434.

<sup>1162</sup> *Ibidem*, pp. 431-432.

<sup>1163</sup> *Ibidem*, p. 433.

<sup>1164</sup> *Ibidem*.

<sup>1165</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 431-432.

istituzione della domenica in sostituzione dello *Šabbat*, con un riferimento allo *Šemaḥ David* di David Ganz. Questa argomentazione si può trovare nel diciannovesimo capitolo della prima parte del *Sefer Hizzuq Emunah*<sup>1166</sup>. La seconda obiezione si basa su alcuni versetti dei Vangeli di Marco (*Mc* 12, 28-31), di Matteo (*Mt* 12, 35-40), sulla lettera di Paolo ai Romani (3, 31) e sull'interpretazione del trentunesimo capitolo del libro di Geremia. La stessa interpretazione si ritrova nel ventinovesimo capitolo della prima parte del *Sefer Hizzuq Emunah*<sup>1167</sup>. La terza sul racconto della circoncisione di Gesù, così come raccontata nel Vangelo di Luca (*Lc* 2, 21) e del rispetto di tale pratica da parte dei suoi seguaci, tra cui spicca l'esempio Paolo e Timoteo (*At* 16, 3). Queste argomentazioni si possono trovare sia nel già citato capitolo diciannovesimo sia nel capitolo ventunesimo della prima parte del nostro testo<sup>1168</sup>. La quarta replica ebraica riguarda invece il tema della dottrina trinitaria cristiana, che basa la sua concezione anche sul plurale del nome *Elohim* (e.g. in *Genesi*). Il rigetto di tale interpretazione è stato esposto da Yišḥaq ben Avraham nel nono capitolo della prima parte<sup>1169</sup>. L'ultima opposizione ebraica riportata da Jarrett ha come oggetto un errore presente nel libro dell'Apocalisse, che riguarda la menzione errata della tribù di Israele. La stessa contestazione si può trovare nel novantanovesimo capitolo della seconda parte del *Sefer Hizzuq Emunah*<sup>1170</sup>. Inoltre, nella comunità - ci riferisce Jarrett - circola una versione del Vangelo di Luca scritta in ebraico e corredata da alcune note redatte "in the Rabbinical character, in which the Christian religion is defended by the author from the arguments brought against it in the Hizook Emoona" e da altri testi ebraici<sup>1171</sup>. Questo Vangelo commentato è detto composto a Halle nel 1735-1737 e firmato da Jo. Hen. Callenburgh, ma tradotto in ebraico da Henry Christian Emmanuel Fromman<sup>1172</sup>. Jarret informa che avrebbe voluto poter produrre una copia di questo testo, ma la mancata disponibilità dei *caratteri rabbinici* non gli ha permesso di portare a termine il compito. Le note di questo vangelo, ossia i lavori in esse citati, provano che gli Ebrei "have been by no means deficient in their

---

<sup>1166</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 19, I, pp. 123-129. L'inserimento del parallelo lucano si trova *Ibidem*, cap. 10, II, p. 293.

<sup>1167</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 29, I, pp. 190-191.

<sup>1168</sup> Vd. *Ibidem* e cap. 21, I, pp. 132-145.

<sup>1169</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 9, I, pp. 78-79.

<sup>1170</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 99, II, p. 353.

<sup>1171</sup> *Ibidem*.

<sup>1172</sup> Vd. *Ibidem*. Cfr. anche *Ibidem*, vol. V. p. 194-195.

way or in attention in their writings against the Christians”, ma - continua Jarrett - i loro argomenti sarebbero facilmente confutabili, se solo questi lavori ebraici fossero più conosciuti e facilmente accessibili ai missionari<sup>1173</sup>. Infatti, la lettera si conclude con alcune richieste, tra cui troviamo quella di una traduzione delle tesi più importanti contenute nel *Sefer Hizzuq Emunah* e in altre opere ebraiche<sup>1174</sup>.

Mentre in Italia il nostro testo veniva avversato e in India è di grande ostacolo per la missione evangelizzatrice, in nord-America diventa fonte d'ispirazione per la stesura di un trattato controverso. Ci riferiamo all'opera di George Bethune English (1787-1828). Questi si è interessato alla letteratura polemica ebraica durante la sua permanenza presso la Harvard Divinity School, quando frequentava l'istituto in qualità di studente di teologia<sup>1175</sup>. Lo studio di questa letteratura lo porta a riconsiderare la validità del Nuovo Testamento e l'incontro con il *Sefer Hizzuq Emunah* avviene probabilmente nella biblioteca della sua università, tramite l'edizione wagenseliana<sup>1176</sup>. Il suo interesse per la polemica ebraica porta lo studioso S. L. Krapp a definire questa esperienza di English come il “the great error of his life”<sup>1177</sup>. Dal nostro testo, English trae l'ispirazione per la stesura della sua opera più famosa *The Grounds of Christianity Examined*, che vede la luce nel 1813 a Boston<sup>1178</sup>. Egli, nella prefazione al suo scritto, dichiara che non tutti gli argomenti contenuti nel testo provengono dalla sua penna, ma “a very considerable portion of them were selected and derived from ancient and curious Jewish Tracts, translated from Chaldee (*sic!*) into Latin”<sup>1179</sup>. Qui parla dell'antologia di Wagenseil, il quale riporta - lo ricordiamo - la traduzione latina di sei opere

---

<sup>1173</sup> *Ibidem*, p. 434

<sup>1174</sup> *Ibidem*.

<sup>1175</sup> Per un profilo biografico vd. il saggio di S. L. Kropp in R. Popkin, *Disputing Christianity*, op. cit., pp. 233-246.

<sup>1176</sup> Per l'influenza del nostro testo sull'opera di G. B. English e le successive reazioni vd. l'introduzione *Ibidem*, pp. 29-32.

<sup>1177</sup> *Ibidem*, p. 235.

<sup>1178</sup> Vd. G. B. English, *The Grounds of Christianity Examined by Comparing The New Testament with the Old*, Boston, Printed for the author 1813. Vd. anche la nuova edizione curata e commentata in G. B. English, “The Grounds of Christianity Examined by Comparing The New Testament with the Old”, in R. Popkin (ed.), *Disputing Christianity*, op. cit., pp. 41-232. Vd. anche l'introduzione citata sopra, in cui R. Popkin tratta della relazione tra il *Sefer Hizzuq Emunah* e il testo di G. B. English.

<sup>1179</sup> G. B. English, “The Grounds of Christianity Examined”, in R. Popkin (ed.), *Disputing Christianity*, op. cit., p. 59.

redatte in ebraico<sup>1180</sup>. La prima occasione in cui English cita il *Sefer Hizzuq Emunah* esplicitamente si trova nel settimo capitolo dell'opera in cui l'autore commenta, tra le altre, la profezia contenuta in Isaia (*Is* 52-53)<sup>1181</sup>. Il commento di Yiṣḥaq ben Avraham a cui allude English si può trovare nel ventiduesimo capitolo della prima parte della sua opera, specificatamente dedicato alla confutazione dell'interpretazione cristologica dei versetti di Isaia<sup>1182</sup>. Subito dopo, nell'ottavo capitolo, dedicato al riconoscimento delle caratteristiche messianiche ebraiche, English scrive: "I will here set down the principal reasons given by Rabbi Isaac in his "Munimen Fidei", which cause the Jews to deny the Messiahship of Jesus"<sup>1183</sup>. Infatti, nel ricordare l'elenco delle motivazioni per cui gli Ebrei non riconoscono in Gesù di Nazareth il Messia atteso dal popolo ebraico<sup>1184</sup>, English riporta in inglese una versione abbreviata del capitolo di apertura della prima parte del *Sefer Hizzuq Emunah*<sup>1185</sup>.

Un'altra opera redatta in inglese garantirà la conoscenza, la diffusione e l'accessibilità del *Sefer Hizzuq Emunah* per molto tempo. Quasi mezzo secolo dopo, Moses Mocatta (1768-1857) produce una versione riadattata nei toni e fortemente ridotta del nostro testo a Londra, nel 1851. Mocatta è stato uno dei fondatori della West London Synagogue, uno stimato ebraista, studioso di materie bibliche e - secondo i suoi concittadini e correligionari - un "zealous advocate of the ancient creed of Israel"<sup>1186</sup>. Il titolo della sua opera è *Faith Strengthened* e sulla copertina appare la notazione "printed but not published"<sup>1187</sup>. L'opera, però, si diffonde rapidamente e rimane per molto tempo una fonte di argomentazioni di riferimento ben conosciuta<sup>1188</sup>. Un trentennio dopo, vengono richieste

---

<sup>1180</sup> Vd. *Ibidem*, p. 98, in cui J. B. English rimanda all'*Epistola Rittangelis* contenuta in J. C. Wagenseil, *Tela Ignea Satanae*, op. cit., pp. 328-373.

<sup>1181</sup> Vd. G. B. English, "The Grounds of Christianity Examined", in R. Popkin (ed.), *Disputing Christianity*, op. cit., pp. 102-103.

<sup>1182</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 22, I, pp. 145-162.

<sup>1183</sup> G. B. English, "The Grounds of Christianity Examined", in R. Popkin (ed.), *Disputing Christianity*, op. cit., p. 111.

<sup>1184</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 111-114.

<sup>1185</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 1, I, pp. 30-38.

<sup>1186</sup> "Fifty-Four Years of Anglo-Jewish History", *The Jewish Chronicle* 1468/(1897), p. 18.

<sup>1187</sup> Vd. M. Mocatta (ed.), *Hizzuq Emunah or Faith Strengthened*, London, Printed by J. Wertheimer 1851.

<sup>1188</sup> Vd. *The Jewish Chronicle*, 97/(1856), p. 772; W. Gill, "The Sole Issue Between Judaism and Christianity", *The Jewish Chronicle* 514/(1864), p. 2.

nuove edizioni. Nel 1921 l'opera risulta sfortunatamente fuori commercio, anche se esistono diverse copie in biblioteche e in collezioni private. A Londra viene caldeggiata una nuova edizione dello scritto, poiché esso contiene le risposte adatte “to every point raised by missionaries, and is eminently suitable for young Jewish scholars”<sup>1189</sup>. La prima ‘vera’ edizione della versione di Mocatta fu pubblicata nel 1970 a New York<sup>1190</sup>, ma sarà riedita svariate volte, con aggiunte e variazioni<sup>1191</sup>. Una delle diverse ristampe viene accolta con estremo favore, poiché con la traduzione di Mocatta è possibile far fronte al rinnovato impeto missionario cristiano, come si può leggere in una recensione apparsa nel 1979 a Pittsburgh<sup>1192</sup>. Il testo di *Faith Strengthened* è un utile alleato per combattere la mancanza di preparazione biblica che rende più facile - riporta il recensore - l’adescamento dei giovani ebrei, che viene ottemperato fuori dalle sinagoghe<sup>1193</sup>. Questi giovani, infatti, sono i destinatari di coloro che promettono di farli “Fullfilled Jews, Messianic Jews or Jewish Christians”, mettendo a frutto argomentazioni che i Cristiani hanno usato contro gli ebrei per secoli. L’aiuto da parte dell’opera di Yiṣḥaq ben Avraham proviene dal fatto che il libro esamina tutte le argomentazioni cristiane, “verse by verse, and refutes them in order”<sup>1194</sup>. Il tono elogiativo del recensore si conclude con un apprezzamento del valore immutato delle confutazioni di Yiṣḥaq ben Avraham. A tal proposito scrive: “centuries have not seen a cooling of the controversy stirred by this work [...] he or she (*scil.* i lettori) may someday need to know to keep a loved one ‘in the tribe’”<sup>1195</sup>. Nello stesso anno, anche in Inghilterra,

---

<sup>1189</sup> H. Hirschfeld, “Faith Strengthened”, *The Jewish Chronicle* 2749/(1921), p. 16. Vd. anche A. Lyons, “Why I Should Remain a Jew”, *The Jewish Chronicle* 2751/(1921), p. 24, che però raccomanda principalmente un altro testo.

<sup>1190</sup> Vd. M. Mocatta (ed.), *Hizzuq Emunah or Faith Strengthened. Introduction by Trude Weiss-Rosmarin*, New York, Ktav Publishing House 1970. Ristampato a New York da Hermon Press nello stesso anno. Vd. F. Talmage, “(Review) Faith Strengthened by Isaac ben Abraham of Troki”, *Journal of the American Academy of Religion*, 41/3 (1973), pp. 430-432.

<sup>1191</sup> Vd. M. Mocatta (ed.), *Hizzuq Emunah or Faith Strengthened. Introduction by Zeev Peter Breier*, Jerusalem, Kest-Lebovits Jewish Heritage and Roots Library 1999 (15th ed.).

<sup>1192</sup> Vd. la recensione di I. Haiess, “Refuting the missionaries. Faith Strengthened. 1200 Biblical Refutation to Christian Missionaries, by Isaac Troki, Translated by Moses Mocatta”, *The Jewish Chronicle of Pittsburgh* 18/39 (1979), p. 32.

<sup>1193</sup> Vd. *Ibidem*.

<sup>1194</sup> Vd. *Ibidem*.

<sup>1195</sup> Vd. *Ibidem*.

la versione di Mocatta viene raccomandata per rispondere ai missionari cristiani. In particolare, si legge nel *Jewish Chronicle* di Londra, sono due i libri che vale la pena leggere “for Jews who have already been in contact with missionaries” e uno di questi è il “Faith Strengthened-1200 Biblical Refutations” [...] by Isaac Troki”<sup>1196</sup>. La stessa raccomandazione si può trovare anche nel periodico dell’anno precedente<sup>1197</sup>. La traduzione di Mocatta è reperibile in tutte le principali biblioteche mondiali e ha rappresentato l’edizione di riferimento per molti studiosi contemporanei, nonostante si tratti di una versione semplificata e abbreviata<sup>1198</sup>. La traduzione inglese di Mocatta rimane l’unica versione inglese standard attualmente accessibile. Quest’opera introduce lo scritto con un estratto della prefazione dell’autore, tralasciando sia la prefazione dell’allievo sia gli indici<sup>1199</sup>.

Le opere di traduzione della nostra opera garantiscono spesso una maggiore fruibilità delle argomentazioni di Yiṣḥaq ben Avraham. È qui che risiede l’importanza delle trasposizioni in lingue considerate maggiormente accessibili o utili alla comunità per cui sono state concepite. Inoltre, in alcuni casi si possono trovare versioni semplificate. Per quanto riguarda le traduzioni, abbiamo notizie su una versione italiana e ladina del *Sefer Hizzuq Emunah*, entrambe risalenti a metà del XIX sec. La prima è stata preparata da Gabriel Trieste (1784-1860), un filantropo e studioso padovano, amico del più famoso Samuel David Luzzatto (1800-1865)<sup>1200</sup>. Trieste traduce il nostro testo con il titolo di *Manuale del*

---

<sup>1196</sup> A. Forta, “Missionaries in Britain”, *The Jewish Chronicle* 5763/(1979), p. 25.

<sup>1197</sup> Vd. “A Question of Conversion”, *The Jewish Chronicle* 5723/(1978), p. 17. Il testo è stato pubblicizzato anche *Ibidem* 5331(1971), p. 15.

<sup>1198</sup> Vd., e.g., l’eccellente studioso J. Friedman, il quale ha utilizzato prima la versione di M. Mocatta e successivamente l’edizione di D. Deutsch. J. Friedman, “The Reformation and Jewish Antichristian Polemics”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, op. cit., pp. 83-97; cfr. *Id.*, “The Reformation in Alien Eyes: Jewish Perceptions of Christian Troubles”, *The Sixteenth Century Journal*, op. cit., pp. 23-40.

<sup>1199</sup> Una versione abbreviata e semplificata degli indici è disponibile nell’edizione del 1999 citata sopra. Per la versione integrale vd. Appendice A.

<sup>1200</sup> Per ulteriori informazioni vd. A. Salah, *La République des Lettres. Rabbins, écrivains et médecins juifs en Italie au XVIIIe siècle*, Leiden-Boston, Brill 2007, p. 639; *Jew. Enc.*, vol. 12, p. 260; J. Fürst, *Bibliotheca judaica: bibliographisches Handbuch der gesammten jüdischen Literatur*, vol. 3, Leipzig, Wilhelm Engelmann 1864, p. 446.

*Rafforzamento della Fede* negli ultimi anni della sua vita<sup>1201</sup>. Una porzione del *Sefer Hizzuq Emunah* viene tradotta in ladino da Yiṣḥaq Amar'agi<sup>1202</sup>, per essere pubblicata intorno al 1850 a Salonicco per i tipi di Daniel Pr'agi. Questa traduzione è corredata da alcuni estratti di trattati polemici, provenienti da opere polemiche ebraiche anticristiane medievali, ossia dal *Sefer Niṣṣhon* di Milha'uzen e dalla cosiddetta *Vikkuaḥ ha-Radaq*<sup>1203</sup>. Questa non è l'unica versione ladina del nostro testo, ma esiste una versione manoscritta risalente al XVIII secolo, attualmente conservata nella Biblioteca nazionale di Israele a Gerusalemme<sup>1204</sup>.

In America, la fortuna del *Sefer Hizzuq Emunah* è garantita anche grazie al rabbino Frederic De Sola Mendes (1850-1927). Questi nasce in Giamaica, ma si forma a in Inghilterra e in Germania, mentre, dal 1874, ricopre il ruolo di rabbino al servizio della congregazione *Shaaray Tefillah* di New York<sup>1205</sup>. Due anni dopo, nel 1876, pubblica un agile libretto, intitolato *Defence, not Defiance. A Hebrew's Reply to the Missionaries*<sup>1206</sup>. Per il nostro scopo è interessante notare che nella prima parte del testo vengono riportate alcune argomentazioni di Yiṣḥaq ben Avraham. La lettura del testo di De Sola Mendes viene raccomandata agli Ebrei per rispondere alla missione evangelizzatrice cristiana di quegli anni<sup>1207</sup>, in accordo con il proposito principale dell'autore. Sulla copertina dell'opera appare il vecchio adagio, che abbiamo già avuto modo di incontrare, proveniente dal trattato *Pirquei Avot*, ossia: "know how to answer an Infidel"<sup>1208</sup>. Nella prefazione, De Sola Mendes

---

<sup>1201</sup> Vd. D. G. Viterbi, L. Osimo, "Necrologia. Gabriel Trieste", *L'Educatore israelita* 8/(1860), pp. 173-180, in particolare p. 176.

<sup>1202</sup> I. Amar'agi (fl. XIX sec.) fu uno storico e traduttore attivo a Salonicco, vd. *Jew. Enc.*, vol. 1, p. 484.

<sup>1203</sup> Vd. I. Amar'agi, *Sefer Hizzuq Emunah. Yiṣḥaq ben Avraham Troqi*, Salonicco, D. Pragi 1850.

<sup>1204</sup> Il manoscritto è conservato presso la Biblioteca Nazionale di Israele a Gerusalemme, (Ms. Heb. 1394=28). Vd. Appendice B.

<sup>1205</sup> Mendes fu co-fondatore, insieme al fratello, dell'importante rivista ebraica *The American Hebrew*, fu direttore della rivista *Menorah* e collaborò alla realizzazione della *Jewish Encyclopedia*. Per ulteriori informazioni biografiche vd. *Jew Enc.*, vol. 8, p. 486.

<sup>1206</sup> Vd. F. De Sola Mendes, *Defence, not Defiance. A Hebrew's Reply to the Missionaries. Consisting of I. Faith Confirmed, Selections from the Work 'Chizuk Emunah' of Isaac Troki, The Karaite. II. Biblical and Rabbinical Parallels to New Testament Principles*, New York, Printed and published at the Office of the Independent Hebrew 1876.

<sup>1207</sup> Vd. la recensione a "Defence, not Defiance. A Hebrew's Reply to the Missionaries by the Rev. De Frederic de Sola Mendes", *The Jewish Chronicle* 425/(1877), p. 11.

<sup>1208</sup> La massima appare nel *Sefer Niṣṣhon Yašan* e nel *Sefer Hizzuq Emunah*.

specifica di non essere spinto da un intento aggressivo nei confronti del Cristianesimo, bensì difensivo. I suoi correligionari non sono in grado di rispondere adeguatamente alle pretese di superiorità portate avanti dai Cristiani e il suo libro vuole supplire alla mancanza di preparazione in materia<sup>1209</sup>. Mentre la seconda parte del testo è dedicata alla dimostrazione che “the glory of Christianity is due to its incorporation of Hebrew Scripture”<sup>1210</sup>, la prima riporta una selezione di alcuni capitoli del *Sefer Hizzuq Emunah*. Per questa operazione, l’autore specifica che ha compiuto delle omissioni, amplificazioni e sintesi. Infatti, nell’opera possiamo leggere una versione stemperata in inglese di diciannove capitoli mutuati dalla prima parte del nostro testo<sup>1211</sup>. Le traduzioni sono dell’autore, salvo due capitoli che De Sola Mendes recuperata dell’edizione inglese di Mocatta<sup>1212</sup>. La presenza di quest’opera ci dona ulteriori informazioni sulla riconosciuta persistenza della validità delle tesi del nostro autore. Inoltre, assieme alle già presentate opere in inglese, fornisce un’ulteriore introduzione delle argomentazioni di Yiṣḥaq ben Avraham in questa lingua, seppur limitata ai ricordati diciannove capitoli.

Un’attenzione particolarmente interessante e fruttuosa è stata riservata al nostro testo dal padre dell’Ebraismo riformato Abraham Geiger (1810-1874). Dal 1850 al 1856, Geiger dedica le sue pubblicazioni al pensiero e alla produzione letteraria di diversi pensatori ebrei, tra cui troviamo Maimonide, David Qimḥi, Baḥyia ibn Paquda, Yehuda ha-Levi e Leone Modena<sup>1213</sup>. Il suo interesse ricade anche su Yiṣḥaq ben Avraham a cui dedica un saggio nel

---

<sup>1209</sup> Vd. *Ibidem*, *Preface*, p. non numerata.

<sup>1210</sup> Vd. *Ibidem*.

<sup>1211</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 1-34. I capitoli del *Sefer Hizzuq Emunah* non seguono la numerazione originale del testo. I diciannove capitoli dell’opera di Mendes corrispondono ai capitoli 1, 9, 10, 14, 15, 16, 19, 21, 25, 28, 29, 30, 33, 34, 44, 45, 46, 47 e 48 della prima parte.

<sup>1212</sup> De Sola Mendes riporta i capitoli 28 e 29 di *Faith Strengthened*, che nella sua opera corrispondono però ai capitoli 10 e 11. Vd. F. De Sola Mendes, *Defence, not Defiance*, op. cit., pp. 17-20.

<sup>1213</sup> Per la produzione di Geiger in questi anni vd. S. Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago-London, The University of Chicago Press 1998, pp. 39- 40. Su Leone Modena, che Geiger considera il primo ‘ebreo moderno’, vd. A. Geiger, *Leon da Modena, Rabbiner zu Venedig (1571-1648), Seine Stellung zitr Kabbalah, zum Thalmud und zum Christenthume*, Breslau, Joh. Urban Kern 1856; vd. anche la recensione a D. F. Strauss, *Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, in *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* 1/(1856), p. 65, in cui paragona il lavoro di Modena a quello di H. S. Reimarus. Per uno studio su Geiger-Modena è necessario ora riconsiderare la vicenda Modena-Uriel

1853 dal titolo *Isaak Troki. Ein Apologet des Judenthums am Ende des sechzehnten Jahrhunderts*<sup>1214</sup>. Geiger è probabilmente il primo studioso a occuparsi estesamente del nostro autore sotto un punto di vista scientifico. Questi si dedica all'identificazione della data di nascita di Yiṣḥaq ben Avraham e alla ricostruzione di alcune caratteristiche del contesto culturale e religioso del XVI secolo<sup>1215</sup>. Inoltre, Geiger si sofferma su temi che venivano dibattuti tra gli esponenti delle riforme più radicali, dedicando particolare attenzione agli autori antitrinitari letti da Yiṣḥaq ben Avraham e quindi alle fonti fra le quali si muoveva “mit aller Sicherheit und klarem Einblick”<sup>1216</sup>. Il corpo del saggio è occupato da una descrizione di alcuni temi trattati nel *Sefer Hizzuq Emunah*. Geiger riporta una sintesi di alcuni capitoli del testo, che riguardano la validità della legge mosaica, il rapporto di Gesù e dei suoi seguaci con la Legge della Grazia, le parole di Gesù sulla contaminazione dei cibi, l'introduzione della domenica e del battesimo, il lungo esilio degli Ebrei, la dottrina trinitaria, il riconoscimento del Messia atteso dal popolo di Israele, le parole del Vangelo che non vengono rispettate e quelle che vengono stravolte dai Cristiani, il canone biblico, l'attendibilità e le contraddizioni dei racconti evangelici, la genealogia, la nascita e i miracoli di Gesù<sup>1217</sup>. In particolare, Geiger fornisce un quadro degli argomenti di Yiṣḥaq ben Avraham che riguardano: il tema della pesantezza della legge mosaica, contrapposta alla leggerezza della ‘Nuova Legge’, che è affrontata dal nostro autore nel diciannovesimo capitolo della prima e della seconda parte<sup>1218</sup>; le contraddizioni tra il comportamento di Gesù e le sue stesse parole, che si possono trovare nel capitolo trentasette della seconda parte del *Sefer Hizzuq Emunah*<sup>1219</sup>; le parole di Gesù sulla contaminazione dei cibi (*Mt* 5, 11), argomento ripreso nel quindicesimo capitolo della prima parte e nel diciottesimo della seconda<sup>1220</sup>; l'introduzione della Domenica al posto del riposo sabbatico e la pratica del

---

da Costa, vd. O. Proietti, *Uriel da Costa, Exame das tradiçoēs phariseas*, op. cit., pp. 11-63, soprattutto pp. 18-45.

<sup>1214</sup> Vd. A. Geiger, *Isaak Troki. Ein Apologet des Judenthums*, op. cit.

<sup>1215</sup> Vd. Parte seconda, capitolo 3: *Yiṣḥaq ben Avraham Troqi: un profilo biografico*. Questo tema è stato dibattuto e gli studiosi non sono concordi sulla datazione.

<sup>1216</sup> A. Geiger, *Isaak Troki. Ein Apologet des Judenthums*, op. cit., p. 17.

<sup>1217</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 18-29.

<sup>1218</sup> Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., cap. 19, I, pp. 123-129; cap. 19, II, p. 298

<sup>1219</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 37, II, pp. 314-315.

<sup>1220</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 15, I, pp. 103-106; cap. 18, II, pp. 297-298.

battesimo al posto della circoncisione, che si può trovare nel diciannovesimo capitolo della prima parte del nostro testo<sup>1221</sup>; il lungo esilio ebraico, così come affrontato dal nostro autore nel quinto, sesto e settimo capitolo della prima parte<sup>1222</sup>; le parole di Gesù sul suo rapporto con Dio (*Mt* 10, 40; *Gv* 10, 38; 14, 11), analizzate da Yiṣḥaq ben Avraham nei capitoli quattordici e cinquantadue della seconda parte<sup>1223</sup>; alcune profezie sul Messia ebraico che non si sono realizzate con Gesù di Nazareth, esposte nel primo e nel sesto capitolo della prima parte<sup>1224</sup>; le trasgressioni compiute dai Cristiani, commentate nel capitolo finale della prima parte<sup>1225</sup>; i libri non accolti nel canone ebraico, che Yiṣḥaq ben Avraham discute nel quarantatreesimo capitolo della prima parte<sup>1226</sup>; l'attendibilità dei racconti evangelici, affrontata nell'introduzione alla seconda parte<sup>1227</sup>; i racconti sull'identità di Elia, il cui commento ricorre nel trentanovesimo capitolo della prima parte e nel quarantunesimo della seconda<sup>1228</sup>; la discendenza davidica di Gesù, la profezia sulla nascita verginale e l'esistenza dei fratelli di Gesù, affrontati rispettivamente nel primo, secondo e terzo capitolo della seconda parte<sup>1229</sup>; i racconti dei miracoli di Gesù, che Yiṣḥaq ben Avraham commenta nel sessantacinquesimo capitolo della seconda parte<sup>1230</sup>. Il saggio di Geiger prosegue con alcune notizie sulla composizione dell'opera, sull'intervento del discepolo Yosef ben Mordekey Malinovsqi e sulle possibili variazioni inserite da 'mani rabbanite'<sup>1231</sup>. Discutendo l'identità caraita di Yiṣḥaq ben Avraham e commentando i rapporti che quest'ultimo racconta di aver intrattenuto con i suoi oppositori, Geiger inoltre scrive:

Diese Milde und Unbefangenheit zeigt er auch als Karäer. Er verleugnet seinen Standpunkt nicht; ein Rabbanite würde überall mehr Rabbinisches eingefügt haben, würde Gamaliel weit entschiedener in Schutz genommen haben, aber er ist weit entfernt davon, Parteistreitigkeiten hier hervortreten zu

<sup>1221</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 19, I, pp. 123-129.

<sup>1222</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 7, I, pp. 66-75.

<sup>1223</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 14, II, pp. 295-296; cap. 52, II, p. 324.

<sup>1224</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 1, I, pp. 30-38; cap. 6, I, pp. 45-66.

<sup>1225</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 50, I, p. 279.

<sup>1226</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 43, I, pp. 252-255.

<sup>1227</sup> Vd. 'Introduzione alla seconda parte', *Ibidem*, pp. 283-284.

<sup>1228</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 39, I, pp. 230-232; cap. 41, II, pp. 316-317.

<sup>1229</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 1, II, pp. 285-287; cap. 2, II, pp. 287-288; cap. 3, II, p. 288.

<sup>1230</sup> Vd. *Ibidem*, cap. 65, II, p. 331.

<sup>1231</sup> A. Geiger, *Isaak Troki. Ein Apologet des Judenthums*, op. cit., pp. 29-30.

lassen, scheut es vielmehr auch nicht, hie und da sich eines guten thalmudischen Spruches zu bedienen<sup>1232</sup>.

Il saggio riporta alcune annotazioni sulla fortuna del testo, tra cui troviamo il nome di Voltaire, una riflessione sull'importanza che il testo latino di Wagenseil ha ricoperto nella storia della sua fortuna e altre notizie che si possono trovare nella *Bibliotheca Hebraea* di Wolf, da cui Geiger attinge<sup>1233</sup>. L'interesse per il *Sefer Hizzuq Emunah* - ci informa Geiger - è scaturito dall'apprezzamento della completezza argomentativa ed espositiva che Yiṣḥaq ben Avraham dimostra nel suo testo<sup>1234</sup>.

Come abbiamo già visto, il *Sefer Hizzuq Emunah* ha messo d'accordo il promotore della Riforma Geiger e il conservatore Deutsch almeno su una cosa: l'importanza di questo trattato<sup>1235</sup>. Sarà Deutsch a fornire una prima edizione basata sullo studio di diversi manoscritti del testo di Yiṣḥaq ben Avraham (1865 e 1873). A questo punto, grazie all'edizione di Deutsch, l'opera di Yiṣḥaq ben Avraham attira l'attenzione di due personaggi noti per le loro attività evangelizzatrice nei confronti degli Ebrei: Franz Delitzsch, fondatore dell'*Institutum Judaicum* di Lipsia, che abbiamo già ricordato, e Hermann Leberecht Strack (1848-1922)<sup>1236</sup>, fondatore dell'*Institutum Judaicum* di Berlino. Quest'ultimo redige la prefazione dell'opera del biblista Arthur Lukyn Williams (1853-1943)<sup>1237</sup>, intitolata *A Manual of Christian Evidences for Jewish People* (1911-1919)<sup>1238</sup>, in cui indica i motivi per cui è ancora necessario ribattere alle tesi di Yiṣḥaq ben Avraham. Strack ricorda come egli stesso volesse pubblicare, nella rivista *Nathanael: Zeitschrift Für die Arbeit der evangelischen Kirche an Israel*, una serie di saggi redatti da un amico e indirizzati alla

---

<sup>1232</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>1233</sup> Vd. *Ibidem*, pp. 30-33

<sup>1234</sup> Vd. *Ibidem*, p. 33.

<sup>1235</sup> Su Geiger-Deutsch vd. *Supra*, capitolo 1, paragrafo: *L'edizione di David Deutsch*.

<sup>1236</sup> Vd. *Jew. Enc.*, vol 9, p. 559; C. Weise, *Challenging Colonial Discourse: Jewish Studies and Protestant Theology in Wilhelmine Germany*, Leiden-Boston, Brill 2005, pp. 136-149.

<sup>1237</sup> Per alcuni accenni sul suo impegno nei confronti degli Ebrei vd. W. T. Gidney, *The History of the London Society*, op. cit., pp. 520-530.

<sup>1238</sup> Vd. A. L. Williams, *A Manual of Christian Evidences for Jewish People*, vol I, London-Cambridge, W. Heffer & Sons, Simpkin, Masrhall 1911; vol. II, London-New York, Society for promoting Christian Knowledge, The Macmillan Company 1919.

confutazione dell'opera<sup>1239</sup>. Non riuscendo a portare a termine il proposito, Strack si congratula quindi con Williams per essersi dedicato a questo compito. Il lavoro di Williams è dedicato specificatamente alla confutazione delle tesi di Yiṣḥaq ben Avraham: i due volumi che compongono l'opera sono destinati alla confutazione delle rispettive due sezioni di cui è composto il *Sefer Hizzuq Emunah*. Nell'introduzione al primo volume l'autore si chiede - retoricamente e seguendo l'esempio di Strack - se sia ancora opportuno confutare il testo di Yiṣḥaq ben Avraham o i suoi argomenti si possano ormai considerare *out of date* dopo tre secoli<sup>1240</sup>. La risposta è il libro stesso. Infatti - continua Williams - molti argomenti del *Sefer Hizzuq Emunah* sono "very well suited to the Jewish mode of thought existing today"<sup>1241</sup>. L'impronta e la forza del testo vengono riconosciute e ricollegate anche all'aspetto confessionale dell'autore: "being a Karaite, his standard of appeal was much more definitely the Hebrew Scriptures than any treatise written by a Rabbinic Jew could have been"<sup>1242</sup>. Inoltre, nell'introduzione al secondo volume l'autore ricorda che gli Ebrei coevi, che si occupano di confutare le teorie cristiane, attingono ancora abbondantemente all'opera di Yiṣḥaq ben Avraham<sup>1243</sup>. Entrambi i volumi seguono l'ordine generale del *Sefer Hizzuq Emunah* partendo dall'edizione di Deutsch. Williams propone una risposta per ogni argomentazione di Yiṣḥaq ben Avraham, riportando volta per volta una parafrasi del capitolo in oggetto e un'articolata confutazione.

La presentazione di una parte della fortuna del *Sefer Hizzuq Emunah* qui proposta ci permette di valutare l'estrema importanza dello scritto di Yiṣḥaq ben Avraham. Le sue argomentazioni hanno attirato l'attenzione di circoli cristiani ed ebraici, ma non solo. Il contributo dell'edizione latina è stato certamente enorme. Inoltre, la buona fruibilità dei suoi argomenti ha garantito un così vasto interesse: lo stile relativamente semplice e diretto, il carattere manualistico dell'esposizione e le diverse traduzioni hanno verosimilmente agevolato la diffusione del *Sefer Hizzuq Emunah*, in contesti diversi e per fini eterogenei. Per esempio, gli Ebrei hanno trovato nell'opera di Yiṣḥaq ben Avraham quell'aiuto che l'autore stesso dichiara di voler fornire, soprattutto nel contesto della diaspora sefardita. I

---

<sup>1239</sup> Vd. A. L. Williams, *A Manual of Christian Evidences*, vol. I, op. cit., p. xii.

<sup>1240</sup> A. L. Williams, *A Manual of Christian Evidences*, vol. I, op. cit., p. 6.

<sup>1241</sup> *Ibidem*.

<sup>1242</sup> A. L. Williams, *A Manual of Christian Evidences*, vol. I, op. cit., pp. viii-ix.

<sup>1243</sup> Vd. A. L. Williams, *A Manual of Christian Evidences*, vol. II, op. cit., p. vi.

Cristiani, di diverse confessioni, si sono impegnati in minuziose repliche e hanno messo in guardia i correligionari della potenza delle argomentazioni polemiche contenute. I liberi pensatori e gli intellettuali hanno messo a frutto il *Sefer Hizzuq Emunah* per dimostrare i punti deboli della dottrina cristiana e ne hanno riconosciuto il valore persuasivo e la validità degli argomenti.

## Conclusioni e prospettive

Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς,  
καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους<sup>1244</sup>.

L'intento di ricollocare Gesù di Nazareth nel suo ambiente storico autentico, esaminare la sua autocomprensione attraverso le sue parole, le sue azioni e i suoi comportamenti religiosi, cercando altresì di restituire il suo contesto storico giudaico, è stato perseguito da intellettuali appartenenti a due categorie assai diverse: da una parte, coloro che erano direttamente coinvolti nella 'Ricerca del Gesù Storico'; dall'altra, coloro hanno raccolto tale sfida interpretandola come una forma di difesa della religione ebraica. Quest'ultimo caso è rappresentato da coloro che hanno messo a servizio dei loro specifici fini, apologetici e polemici, metodi storici ancor limitati – come è comprensibile – ma non trascurabili.. Gli scrittori della *Sifrut ha-vikkuaḥ* esemplificano questo atteggiamento: la decostruzione della figura cristologica di Gesù di Nazareth, più che la costruzione di quella storica, ha rappresentato uno strumento insostituibile per il loro scopo. Le 'immagini' di Gesù che abbiamo visto emergere dalla *Sifrut ha-Vikkua* medievale, anche se si presentano con caratteristiche diverse e spesso contrastanti, ci forniscono alcuni esempi degli esiti cui poteva pervenire tale opera di decostruzione. L'intento di questi autori non era di certo quello di misurarsi con la figura di Gesù, ma con quella del Messia e Dio cristiano. L'impegno da loro profuso si ritrova per lo più nei confronti delle interpretazioni cristologiche della Bibbia ebraica, sulle quali i Cristiani fondano parte della loro fede e in cui vedono realizzate le aspettative profetiche. Nonostante questo, la letteratura neotestamentaria e, in particolar modo, i Vangeli sono stati messi a frutto ampiamente nella *Sifrut ha-vikkuaḥ*. Abbiamo visto che Gesù è compreso nei discorsi dei polemisti ebrei soprattutto per il suo rapporto con la legge mosaica e la natura divina attribuitagli dai Cristiani. Le parole e i comportamenti di Gesù, così come quelli dei suoi primi seguaci evocati nei racconti evangelici e non solo, sono stati presi in considerazione dagli scrittori della *Sifrut ha-vikkuaḥ* per i loro propositi polemici. Il rapporto tra Gesù e la legge mosaica, così come è stato affrontato dai polemisti

---

<sup>1244</sup> “Il conflitto è padre di tutte le cose, di tutte re; e gli uni disvela come dèi e gli altri come uomini”, Eraclito, *fr.* 53 Diels-Kranz.

medievali sulla base della letteratura cristiana, si è rivelato un tema particolarmente interessante, perché è stato affrontato con metodologie diverse che hanno spesso tratteggiato immagini di Gesù contrastanti. Il *Sefer Nestor ha-Komer* ci presenta Gesù sia come un ebreo osservante, che non intendeva quindi abolire la Legge, sia come un trasgressore dei precetti mosaici. Il *Sefer Milhamot ha-Šem* sottolinea la sua incoerenza e la sua incapacità di perseguire una sola strada, e questa caratteristica di Gesù lo rende ambiguo e incomprensibile. Il *Sefer Yosef ha-Meqanne* presenta apertamente un trasgressore e un uomo impietoso nei confronti dei suoi seguaci. Il *Sefer Niššhon Yašan* concorda su questa severa critica a Gesù, ma non disdegna di sostenere, quando necessario, l'opposto. Secondo l'immagine che si deve al *Sefer Ezer ha-Emunah*, Gesù non aveva alcuna intenzione di abolire la Torah di Mosè e si conferma un rigido monoteista. Nel caso del trattato *Even Boħan* troviamo un Gesù è descritto come un interprete della legge mosaica, impegnato nel tentativo di costruire 'una siepe intorno alla Torah' (Cfr. *Avot* 1, 1), non di creare un'alternativa ai precetti mosaici. Nel *Kelimat ha-Goyim* Gesù è descritto come un 'folle pio', un ebreo devoto che osserva gli inviolabili precetti mosaici. Ognuna di queste diverse fisionomie risponde a un'esigenza polemica: sia l'immagine di un Gesù rispettoso della Legge sia quella di un Gesù trasgressore è funzionale al proposito di difendere l'eternità della Torah da una parte e di condannare il comportamento dei Cristiani coevi dall'altra. Per quanto riguarda il tema della divinità di Gesù, le immagini sono generalmente coerenti nella *Sifrut ha-vikkuaħ* e svelano il Messia cristiano come un semplice uomo (בן הברשׁר ן בן אדם), che non possiede nessuna delle caratteristiche attribuibili a Dio. Le qualità umane di Gesù, rese note dalle sue parole e dalle sue azioni, sono state enfatizzate per stornare le rivendicazioni teologiche dei Cristiani: Gesù è estraneo alla divinità e ne è consapevole. Con metodi certamente più raffinati, nel corso della storia gli intellettuali che si sono interessati al Gesù storico o alla storia del Cristianesimo hanno intrapreso un percorso che ha visto i due temi qui riportati al centro della loro indagine. Anche se è più incoraggiante pensare che lo spirito critico e storico abbiano fatto i primi passi, assieme ai loro strumenti, in un'atmosfera di sobria obiettività, e che quindi abbiano cercato di prendere le distanze dal cosiddetto 'oscuro Medioevo', bisogna riconoscere che alcuni strumenti storici, assieme a qualche aspetto della loro componente scettica, sono da rintracciare nella 'parzialità interessata' della controversia e della polemica.

La *Sifrut ha-vikkuaḥ* medievale, con i suoi temi e le sue conclusioni, sembra aver trovato la sua sintesi, alla fine del XVI secolo, nell'opera di Yiṣḥaq ben Avraham Troki. Il *Sefer Hizzuq Emunah*, infatti, comprende buona parte delle argomentazioni presenti nelle opere polemiche precedenti. Il Gesù che incontriamo qui è sia un ebreo osservante, che rispetta le prescrizioni mosaiche e che adora e prega l'unico Dio d'Israele; sia un trasgressore, incoerente e che crede di essere il Messia atteso del popolo ebraico. Anche qui, come nella letteratura precedente, il tema della Divinità conosce un trattamento più uniforme: Gesù è un uomo, un 'figlio dell'uomo' nel senso letterale del termine. Di questo è consapevole lui per primo, così come lo sono le persone a lui più vicine. Oltre alla Bibbia ebraica e agli scritti del Nuovo Testamento, Yiṣḥaq ben Avraham ha messo a frutto la sua conoscenza della letteratura classica rabbinica, dei commentari ebraici, dei libri storici e filosofici, ma anche della letteratura cristiana, soprattutto antitrinitaria. Il suo ambiente culturale non ha mancato di favorirlo nel permettergli di sviluppare queste conoscenze, di prendere consapevolezza delle recriminazioni cristiane all'indirizzo degli Ebrei, e quindi di confrontarsi direttamente sia con i temi che agitavano i rapporti ebraico-cristiani, sia con quelli che venivano discussi tra i vari gruppi cristiani. Tra le differenze che distinguono il *Sefer Hizzuq Emunah* dalla letteratura ebraica precedente, una delle più spiccate è proprio il ricorso massiccio alla letteratura cristiana.

La fortuna che il *Sefer Hizzuq Emunah* ha incontrato nei secoli successivi alla sua stesura non si deve tanto all'originalità dei suoi temi quanto alla semplicità della sua esposizione. Oltre a ciò, il *Sefer Hizzuq Emunah* è stato subito tradotto e messo a disposizione delle comunità ebraiche, fuori e dentro l'Europa. La traduzione latina di Wagenseil ha certamente contribuito in maniera determinante alla conoscenza del testo di Yiṣḥaq ben Avraham nei circoli intellettuali europei. È nei circoli cristiani che il *Sefer Hizzuq Emunah* vede definitivamente decretata la sua fama. Non possiamo escludere che il *Sefer Hizzuq Emunah* abbia rappresentato per molto tempo un esempio privilegiato di quello che i Cristiani conoscevano della letteratura ebraica anticristiana. Il nostro testo è finito nelle maestose biblioteche di alcuni tra i personaggi più importanti della storia del pensiero europeo e ha attraversato interi oceani, anche se esso è stato composto probabilmente nel modesto studio di un ebreo caraita ai confini orientali dell'Europa.

Abbiamo voluto dare rilievo, in questa ricerca, alle riflessioni su Gesù fornite da pensatori ebrei che sono stati mossi principalmente dalla necessità di decostruire la figura

crisologica. Va da sé che il risultato rientra nella rappresentazione squisitamente umana di Gesù di Nazareth. Gli strumenti storici impiegati, rozzi agli occhi moderni e viziati dai fini polemici, appaiono tuttavia sotto una luce diversa, e si apprezzano assai meglio, se si valutano tenendo conto di un'adeguata contestualizzazione storica. Del resto, è inevitabile chiedersi quanto lo storico moderno o contemporaneo compia il suo mestiere scevro da pregiudizi, da limiti strutturali e da interessi che ne compromettono in qualche maniera i risultati. Consapevolmente o meno. Non possiamo credere che la ricerca sul Gesù storico sia al riparo da questi pericoli, tanto più se si tratta di un discorso che ha come oggetto una figura religiosa. Non vogliamo mettere in competizione i diversi discorsi 'storici' su Gesù, ma riflettere sull'importanza dei contenuti che questi testi polemici hanno veicolato. È necessario quindi inserire le immagini di Gesù che provengono da questa letteratura in un più ampio insieme di discorsi che hanno avuto come oggetto la figura centrale del Cristianesimo. Benché i mezzi con cui restituiscono la sua rappresentazione non si possono considerare propriamente storici, è interessante tenere conto che esistono rappresentazioni di Gesù che hanno l'obiettivo precipuo di descrivere Gesù *via negationis*, di sottolineare principalmente ciò che Gesù non è (Dio, Messia, etc.).

Le opere che abbiamo analizzato non sono nate certamente per rispondere a quesiti di stampo storico, ma esse, pur collateralmente, incoraggiano la riflessione sulla rappresentazione storica della figura gesuana, e i temi sollevati sono gli stessi che verranno dibattuti e ampliati dai pionieri e dai massimi esponenti della ricerca sul Gesù storico. La ricostruzione della figura storica di Gesù non rappresenta quindi l'obiettivo, ma ugualmente si impone come un mezzo che concorre all'obiettivo principale<sup>1245</sup>. E si può osservare come

---

<sup>1245</sup> Vd. C. Facchini, "Historicizing Jesus: Leon Modena (1571–1648) and the Magen va-herav", in A. Destro, M. Pesce (eds.), *Proceeding*, op. cit.; C. L. Wilke, "Historicizing Christianity and Profiat Duran's Kelimat ha-Goyim (1397)", *Medieval Encounters*, op. cit., pp. 140-164; M. Pesce, "Per una ricerca storica su Gesù nei secoli XVI-XVIII: prima di H.S. Reimarus", *Annali di Storia dell'Esegesi*, op. cit., pp. 433-464C. Del Valle Rodríguez, "La impugnación del cristianismo desde la perspectiva del Jesús histórico en la obra de Profiat Duran (s. XIV–XV)", *Ibérica Judaica*, op. cit., pp. 143-176; D. Berger, "On the Uses of History in Medieval Jewish Polemic against Christianity: the Search for the Historical Jesus", in E. Carlebach, J. M. Efron, D.N. Myers (eds.), *Jewish History and Jewish Memory*, op. cit., pp. 25-39; J. Cohen, "Profiat Duran's *The Reproach of the Gentiles* and the Development of Jewish Anti-Christian Polemic", in D. Carpi (ed.), *Shlomo Simonsohn Jubilee Volume*, op. cit., pp. 71-84; E. Gutwirth, "History and Apologetics in XVth Century Hispano-Jewish Thought", *Helmantica*, op. cit., pp. 231-242.

l'attenzione riservata alla fisionomia storica di Gesù fosse importante al punto da diventare, in molti casi e modi, il terreno d'incontro e scontro tra le divergenti visioni dottrinali di Ebrei e Cristiani. Ciò dimostra quanto spesso lo scontro e il contrasto rappresentino fucine di nuove prospettive interpretative: abbiamo appurato come l'esigenza di affinare gli strumenti storico-critici dipenda innanzitutto dalla volontà di reagire a un attacco e di costruire una più salda linea di difesa. La particolare storicizzazione operata dalla *Sifrut ha-vikkuaḥ* appare in molti casi strettamente connessa alla costruzione del discorso polemico: la vita di Gesù, la sua missione e il suo movimento diventano strumenti, poiché tali funzionali, della disputa tra visioni contrastanti.

Inoltre, è interessante notare che, se epuriamo la *Sifrut ha-vikkuaḥ*, e quindi anche il *Sefer Hizzuq Emunah*, dalle invettive e dagli scherni riservati alla figura di Gesù, di quest'ultima possiamo scoprire un'immagine che combacia in molti casi con quella prodotta dai modernissimi pensatori ebrei dell'*Haskalah*, dell'Ebraismo riformato e degli esponenti della *Wissenschaft des Judentums*, soprattutto in merito all'ebraicità di Gesù. Questo processo è indicato come la 'rivendicazione' di Gesù: di un Gesù ebreo, appunto<sup>1246</sup>. Qui troviamo un Gesù che entra nei discorsi moderni sotto una luce positiva. Senza sostenere l'esistenza di una cesura netta tra la figura negativa di Gesù della *Sifrut ha-vikkuaḥ* e quella positiva moderna, possiamo però dire che Gesù, 'il suo ricordo e la sua memoria'<sup>1247</sup>, lungi

---

<sup>1246</sup> I testi dedicati al fenomeno del 'Reclaiming Jesus' parlano spesso di un cambiamento radicale tra i discorsi pre-moderni e moderni su Gesù. Vd. D. A. Hagner, *The Jewish Reclamation of Jesus, An Analysis and Critique of Modern Jewish Study of Jesus*, Grand Rapids, Academie Books 1984, p. 53ss. D. Marguerat sostiene che "la decisione dei primi studiosi ebrei di pronunciarsi su Gesù (Salvador, Graetz, Friedlander, Montefiore, Klausner) segna - a cavallo tra XIX e XX secolo - uno spettacolare cambiamento di paradigma: la polemica religiosa viene abbandonata, a vantaggio dello studio scientifico", nella Prefazione a D. Jaffè, *Gesù l'Ebreo. Gesù di Nazareth negli scrittori degli storici ebrei del XX secolo*, Milano, Jaca Book 2013 (Ed. or.: *Jésus spus la plume des historiens juifs du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Édition du Cerf 2009). La stessa tesi è sostenuta da D. Jaffè, all'interno del suo libro, vd. *Ibidem*, p. 37. Vd. Anche S. Heschel, "Jesus in Modern Jewish Thought", in A. Levine, M. Zvi Brettler (eds.), *The Jewish Annotated New Testament*, op. cit., pp. 582-585; N. Stahl (ed.), *Jesus Among the Jews*, op. cit.

<sup>1247</sup> Vd. il nome 'Yeshu' che gli scrittori ebrei avrebbero usato nella loro produzione letteraria per indicare Gesù di Nazareth. Queste tre lettere ebraiche nascondono un gioco di parole, funzionale alla polemica anticristiana. Le tre lettere consonantiche ebraiche del nome 'Yeshu' infatti sono l'acronimo della formula 'יְשׁוּ וְזָכְרוּ שְׁמוֹ וְזָכְרוּ', resa in italiano con 'che il suo nome e il suo ricordo possano essere cancellati'. Questa forma

dall'essere cancellati ed espunti dalla storia e dal pensiero ebraici, vengono ora ripensati, ricordati e fortemente inclusi. Non è questa la sede giusta per valutare le implicazioni di questo discorso o le sue ricadute, ma può essere un tema degno di approfondimento, che potrà muovere i primi passi dallo studio qui presentato.

Per tornare alle battute iniziali che hanno aperto questa ricerca, possiamo dire che valutare e rivalutare i discorsi ebraici su Gesù appare come compito indispensabile per gli studiosi di quelle discipline che si occupano di indagare le storie, passate e presenti, dell'Ebraismo, del Cristianesimo e del loro rapporto, passando per colui che contemporaneamente unisce e divide, ancora oggi, le due religioni.

---

abbreviata è stata probabilmente usata nei discorsi ebraici su Gesù sia nel Talmud sia nella *Sifrut ha-vikkuah*.  
Vd. M. Goldstein, *Jesus in Jewish Tradition*, op. cit., pp. 22ss.

## Appendice A

### L'indice dei capitoli del *Sefer Hizzuq Emunah*<sup>1248</sup>

Questi sono i capitoli della prima parte

ואלו הן פרקי החלק הראשון.

Capitolo 1. Ciò che i Cristiani sostengono, dicendo: “perché voi Ebrei non credete che Gesù il Nazareno fu il Messia, dato che i Profeti hanno testimoniato su di lui?”

פרק א מה שטוענין הנוצרים באמרם למה אתם היהודים אינכם מאמינים שישו הנוצרי היה משיח אחר אשר הועד עליו מפי הנביאים:

Capitolo 2. Ciò che i Cristiani obiettano, dicendo: “Dio rifiutò la nazione di Israele perché non osservò la legge del Messia e per quello che fece giustiziandolo e scelse la nazione cristiana, perché credeva in lui”.

פרק ב מה שטועין הנוצרים באמרם שהשיי מאס באומת ישראל על שלא שמעו לתורת משיח ועל שעשו בו שפטים וכי בחר באומת הנוצרים על שהאמינו בו:

Capitolo 3. Ciò che i Cristiani obiettano, dicendo: “perché ora non avete un Re sul vostro popolo? É una conseguenza per non avere accettato il regno di Gesù e la fede in lui”.

פרק ג מה שטוענים באמרם למה אין לכם מלך היום מאומתכם<sup>1249</sup> כמו שהיה מקום לכן הוא בעבור שלא קבלתם מלכות ישו ואמונתו:

<sup>1248</sup> In nota saranno segnalate le variazioni e le correzioni che D. Deutsch suggerisce nelle sue note, che qui sono invece inserite nel testo. Vd. D. Deutsch (ed.), *Befestigung im Glauben*, op. cit., pp. 14-28.

<sup>1249</sup> Qui abbiamo inserito nel testo ciò che D. Deutsch suggerisce in nota. Vd. *Ibidem*, p. 14, nota 13.

Capitolo 4. Ciò che [i Cristiani] obiettano, dicendo: “se la fede in Gesù fosse stata falsa sarebbe stata cancellata in poco tempo, e invece non è stata cancellata per [più di] mille e cinquecento anni. Per questo la fede in Gesù è la vera fede”.

Capitolo 5. In riguardo a ciò che [I Cristiani] portano come prova a sostegno della loro fede dal successo che essa raccoglie. Essi sostengono che la nostra permanenza e la nostra umiliazione nell'esilio sarebbe una prova ulteriore per [confermare la] verità della loro fede.

Capitolo 6. In riguardo a ciò che obiettano [i Cristiani] dicendo che [noi Ebrei] non troviamo nelle parole dei Profeti nessuna designazione per questo attuale esilio e nessuna promessa di riscatto, ma tutte le promesse espresse nella profezia riguardavano solo l'esilio di Babilonia e i giorni del Secondo Tempio.

Capitolo 7. In riguardo a ciò che obiettano [i Cristiani] dicendo: “se l'intento di Dio fosse stato quello di liberarvi da questo esilio non vi avrebbe lasciati per così tanto tempo, cioè per più di millecinquecento anni. Inoltre, nell'esilio in Egitto non ci siete rimasti che per duecentodieci anni e a Babilonia per settanta

פרק ד מה שטוענים באמרם אם היתה אמונת ישו כוזבת אז היתה בטלה בזמן מועט ואחר שלא נתבטלה זה אלף ות"ק שנים ויותר א"כ אמת ישו היא אמונה אמיתית:

פרק ה מה שמביאים ראיה לסיוע אמונתם מהצלחתה מאמיני" בה ואומרים שעמידתנו ושפלותנו בגלות היא ראיה ג"כ שאמונתם היא אמיתית:

פרק ו מה שטוענים באמרם שלא מצאנו בדברי הנביאים שום יעוד על זה הגלות אשר אתם כה היום ולא שום הבטחה ג"כ שתהיו נגאלים ממנו אבל כל היעודים וההבטחות כבר נתקיימו בגלות בכל ובימי בית שני:

פרק ז מה שטוענים באורך קץ גליותינו באמרם אם היה רצון האל להוציאכם מזה הגלות לא היה עוזב אתכם בה זמן גדול כזה ר"ל יותער מאלף ות"ק שנה כי בגלות מצר"י לא ישבת' רק רד"ו שנה ובבל ע' שנה לפי שהיה רצון האל ית' להוציא אתכם מגליות ההם:

anni, perché [in quei casi] era desiderio di Dio onnipotente liberarvi da quegli esili”.

Capitolo 8. In riguardo a ciò che obiettano [i Cristiani] dicendo: “se il desiderio di Dio onnipotente fosse stato di liberarvi da questo esilio e di portarvi verso la terra d’Israele, divisa in dodici tribù, voi avreste dovuto sapere da quale tribù [provenite], di Ruben o di Simeone o altre”.

[*Genesi*]

Capitolo 9. In riguardo a ciò che [I Cristiani] portano come prova per la fede nella Trinità [fondandosi sul] versetto *in principio Dio creò il cielo e la terra (Genesi 1,1)*.

Capitolo 10. In riguardo a ciò che [I Cristiani] portano come ulteriore prova della fede nella Trinità [fondandosi sul] versetto *disse Dio, facciamo un uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza (Genesi 1, 26)*.

Capitolo 11. [I Cristiani] dicono che a causa del peccato del primo uomo, lui e la sua stirpe sarebbero morti spiritualmente fino alla venuta di Gesù, [che avrebbe] riscattato dalla corruzione dell’anima con la sua morte. [I Cristiani] portano prove alle loro parole [basandosi sul] versetto *perché nel giorno in cui tu ne mangiassi, moriresti (Genesi 2, 17)*.

פרק ח מה שטוענים באמרם אם היה רצון האל י"ת להוציא אתכם מזה הגלות ולהביא אתכם אל א"י הנחלקת ליי"ב שבטים אז הייתם יודעים איזה מכם משבט ראובן או שמעון וזולתם:

פרק ט מה שמביאים ראיה על אמנת השלוש מפסוק בראשי ברא אלקי את השמי ואת הארץ:

פרק י מה שמביאים ג"כ ראיה על אמנת השלוש מפסוק ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותינו:

פרק יא מה שאומריי שבעון אדם הראשון הוא וזרעו במיתת נפשית עד אשר בא ישו ופדה משחת הנפש במיתתו ומביאים ראיה לדרהם. מפסק כי ביום אכלך ממנו מות תמות:

Capitolo 12. In riguardo a ciò che [I Cristiani] portano come prova per la loro asserzione su Gesù, ossia che uccise Satana, chiamato nella Scrittura con il nome ‘serpente’, sulla base del versetto *Io porrò odio fra te e la donna, fra la progenie tua e quella di lei, la progenie di lei ti schiaccerà la testa* (*Genesi 3, 15*).

Capitolo 13. In riguardo a ciò che [I Cristiani] portano come prova per la loro fede [fondandosi sul] versetto *nella tua stirpe saranno benedette tutte le nazioni della terra* (*Genesi 22, 18*), dicendo che questa promessa [è rivolta solo] a Gesù e non alle altre stirpi di Abramo.

Capitolo 14. In riguardo a ciò che obiettano [i Cristiani fondandosi sul] versetto *lo scettro non si dipartirà da Giuda né il bastone del comando di fra i suoi piedi fino che verrà Shilo* (*Genesi 49, 10*).

[*Deuteronomio*]

פרק יב מה שמביאים ראיה למאמרם שישו המית השטן אשר כנהו הכתוב בשם נחש<sup>1250</sup> מפסוק ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה הוא ישופך רשא:

פרק יג מה שמביאים ראיה לאמונתם מפסוק והתברכו בזרעך כל גויי הארץ באמר' שזאת ההבטחה לישו ולא על זולתו מזרעו של אברהם:

פרק יד מה שטוענין מפסוק לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו עד כי יבא שילה:

<sup>1250</sup> Qui abbiamo inserito nel testo ciò che D. Deutsch suggerisce in nota. Vd. *Ibidem*, p. 15, nota 14.

Capitolo 15. In riguardo a ciò che [I Cristiani] obiettano contro di noi [partendo dal fatto] che ci asteniamo dal mangiare animali impuri, che ci sono vietati dalla legge divina, dal versetto *non mangerai alcuna cosa abbominevole* (*Deuteronomio* 14, 3) e da altri versetti.

Capitolo 16. In riguardo a ciò che [I Cristiani] obiettano [fondandosi sul] versetto *sia maledetto colui che non adempirà le parole di questa Torah* (*Deuteronomio* 27, 26).

Capitolo 17. In riguardo a ciò che [I Cristiani] obiettano dicendo: “non sono state scritte di conforto dopo [quelle sul] le sventure riportate nella *parasha ki teb* (*Deuteronomio* 21, 10-25,19), riguardante la distruzione del Secondo Tempio; e come quelle scritte dopo le sventure nella *parasha im Bechukotai* (*Levitico* 26, 3-27,34) che parla della distruzione del Primo Tempio; [questo] per indicare che non ci sarà la liberazione dall’attuale esilio”.

Capitolo 18<sup>1251</sup>. In riguardo a ciò che [I Cristiani] obiettano dicendo: “la Torah non venne per assicurare la salvezza dell’anima, ma solo la salvezza del corpo”.

פרק טו מה שטוענין כנגדינו על שאנחנו נזהרים מאלכים בעלי חיים הטמאים אשר נאסרו לנו מהתורה האלקי' מפסוק לא תאכל כל תועבה וזולתו מהפסוקים:

פרק טז מה שטוענין מפסוק ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת:

פרק יז מה שטוענין באמרם שלא נכתבו דברי ניהומים אחר קללות האחרונות הכתובי' בפ' כי תבא הנאמרות על חורבן בית שני כאשר נכתבו אחר הראשונ' הכתובי' בפ' אם בחקותי אשר נאמרו על חורבן ראשון להורות שלא תהיה גאולה מזו הגלות:

פרק יט מה משטוענין באמרם שתורה לא באה להנחיל לשומריה הצלתה הנפשית רק הצלתה הגופנית:

---

<sup>1251</sup> Nell'indice di D. Deutsch la descrizione del capitolo 18 e del capitolo 19 sono stati scambiate. Qui si riporta la versione corretta sulla base dell'ordine e del contenuto effettivi dei capitoli.

Capitolo 19. In riguardo a ciò che [I Cristiani] obiettano dicendo: “la legge di Mosè non è eterna [ma limitata] fino al tempo della venuta di Gesù”.

[*Isaia*]

Capitolo 20. In riguardo a ciò che [I Cristiani] obiettano [fondandosi sul] versetto *ché da Sion uscirà la legge e la parola del Signore da Gerusalemme (Isaia 2, 3)* e sul versetto *poiché la legge da Me uscirà e la Mia giustizia irromperà come luce dei popoli (Isaia 51, 4)* e sui rimanenti versetti simili.

Capitolo 21. In riguardo a ciò che [I Cristiani] portano come prova per la loro fede [fondandosi sul] versetto *ecco la giovane concepirà e partorirà un figlio e lo chiamerà Immanuel (Isaia 7, 14)*.

Capitolo 22. In riguardo a ciò che [I Cristiani] obiettano [fondandosi sul] versetto *ecco il mio servo prospererà (Isaia 52, 13)*, e sul versetto *‘chi avrebbe creduto a quello che abbiamo udito (Isaia 53, 1)* e su tutti i versetti restanti fino a *‘e per i peccatori ha interceduto’ (Isaia 53, 12)*.

פרק יח מה שטוענין באמרם שהתורה משה לא היא נצחית רק זמנית עד בא ישׁוׁ:

פרק כ מה שטוענין באמרם מפסוק כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלׁי ומפסוק כי תורה מאתי תצא ומשפטי לאור עמי ארגיע ומשאר הפסוקים הדומים להם:

פרק כא מה שמביאים ראייה לאומנתם מפסוק הנה העלמה הרה וילדת בן וקראת שמו עמנו אל:

פרק כב מה שטוענין מפסוק הנה ישכיל עבדי ומפסוק מי האמין לשמועתינו ומכל הפסוקי הסמוכי אחריהם עד ולפושעי יפגיע:

Capitolo 23. In riguardo a ciò che [I Cristiani] obiettano [fondandosi sul versetto] *siamo divenuti tutti come impuri, e come un abito lordo tutte le nostre virtù (Isaia 64,5).*

[*Geremia*]

Capitolo 24. In riguardo a ciò che [I Cristiani] obiettano [fondandosi sul versetto] *non si dirà più: l'Arca del patto del Signore, non vi si penserà più, non se ne serberà più il ricordo, non se ne sentirà la mancanza e non sarà più ricostruita (Geremia 3, 16).*

Capitolo 25. In riguardo a ciò che [I Cristiani] obiettano [fondandosi sul] versetto *O speranza di Israele, o Signore suo salvatore nel tempo dell'angustia, perché ti comporteresti come un forestiero nel paese, come un viandante che si ferma solo a pernottare? (Geremia 14, 8).*

Capitolo 26. In riguardo a ciò che [I Cristiani] obiettano [fondandosi sul] versetto *ti renderò schiava dei tuoi nemici in paese che non conoscevi, perché voi avete fatto ardere la mia ira (Geremia 17, 4).*

Capitolo 27. In riguardo a ciò che [I Cristiani] obiettano [fondandosi sul] versetto *'talvolta io stabilisco, nei riguardi di una nazione o di un regno, di abbatterlo, di demolirlo, di mandarlo in rovina (Geremia 18, 7), sugli altri versetti*

פרק כג מה שטוענין ונהי כטמא כלנו וכבגד  
עידים כל צדקותינו:

פרק כד מה שטוענין לא יאמרו עוד ארון  
ברית ה' ולא יעלה על לב ולא יזכרו בו ולא  
יפקדו ולא ועשה עוד:

פרק כה מה שטוענין מפסוק מקוה ישראל ה'  
מושיעו בעת צרה למה תהיה כגר בארץ כאזרח  
נטה ללון:

פרק כו מה שטוענין מפסוק העבדתיך את  
אויביך בארץ אשר לא ידעת כי אש קדחתם  
באפי עד עולם תוקד:

פרק כז מה שטוענין מפסוק רגע אדבר על גוי  
ועל ממלכה לנתוש ולנתוץ ולהאביד עם  
הפסוקים הסמוכים אחריו: ומפסוק ויאמר ה'

vicini, e sul versetto *il Signore mi disse: quand'anche Mosè e Samuele si presentassero al mio cospetto, non gradirei ugualmente questo popolo* (Geremia 15, 1) e i seguenti.

Capitolo 28. In riguardo a ciò che [I Cristiani] portano come prova alla loro fede [fondandosi sul] versetto *così dice il Signore: s'ode una voce da Rama, un lamento, un pianto amaro; Rachele piange per i suoi figli* (Geremia 31, 14).

Capitolo 29. In riguardo a ciò che [I Cristiani] portano come prova alla loro fede [fondandosi sul] versetto *in quei giorni, dice il Signore, stipulerò un nuovo patto con la casa di Israele e la casa di Giuda'* (Geremia 31, 30/31, 31).

[Osea]

Capitolo 30. In riguardo a ciò che [I Cristiani] obiettano [fondandosi sul] versetto *farò cessare ogni sua gioia, le sue feste, i suoi capi mese, i suoi sabati e tutte le sue ricorrenze* (Osea 2, 13).

[Amos]

Capitolo 31. In riguardo a ciò che [I Cristiani] portano come prova [fondandosi sul] versetto *così dice il Signore: per tre colpe di Israele e*

אלי אם יעמוד משה ושמואל לפני אין נפשי אל  
העם הזה וגומר:

פרק כח מה שמביאים ראיה לאמונתם מפסוק  
כה אמר ה' קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים  
רחל מבכה על בניה:

פרק כט מה שמביאים ראיה לאמונתם מפסוק  
הנה ימים באים נאום ה' וכרתי את בית ישראל  
ואת בית יהודה ברית חדשה:

פרק ל מה שטוענין מפסוק והשבתי כל  
משושה חגה חדשה ושבתי וכל מועדה:

פרק לא מה שמביאים ראיה מפסוק כה אמר  
ה' על שלשה פשעי ישראל ועל ארבעה לא

*particolarmente per la quarta non la lascerò impunito: perché essi vendono il giusto per danaro e il povero per un paio di scarpe (Amos 2, 6).*

שאיבנו על מכרם בכסף צדיק ואביון בעבור  
נעלים:

Capitolo 32. In riguardo a ciò che [I Cristiani] obiettano [fondandosi sul] versetto *è caduta senza più potersi risollevarsi la vergine di Israele (Amos 5, 2).*

פרק לב מה שטוענין מפסוק נפלה לא תוסוף  
קום בתולת ישראל:

[*Michea*]

Capitolo 33. In riguardo a ciò che [I Cristiani] portano come prova alla loro fede [fondandosi sul] versetto *O Betlemme di Efrata, malgrado tu sia la minore tra le famiglie di Giuda, da te uscirà la guida d'Israele la cui origine è antichissima. (Michea 5, 1).*

פרק לג מה שמביאין ראייה לאמונתם מפסוק  
ואתה בית לחם אפרתה צעיר להיות באלפי  
יהודה ממך לי יוצא להיות מושל בישראל  
ומוצאותיו מקדם מימי עלם:

[*Aggeo*]

Capitolo 34. In riguardo a ciò che [I Cristiani] obiettano [fondandosi sul] versetto *più glorioso del primo sarà quest'ultimo Tempio, dice il Signore degli eserciti (Aggeo 2, 9).*

פרק לד מה שטוענין מפסוק גדול יהיה כבוד  
הבית הזה האחרון מן הראשון אמר יי' צבאות:

[*Zaccaria*]

Capitolo 35. In riguardo a ciò che [I Cristiani] portano come prova alla loro fede [fondandosi sul] versetto *rallegrati grandemente, o figlia di*

פרק לה מה שמביאים ראייה לאמונתם מפסוק  
גילי מאוד מת ציון הריעי בת ירושלים הנה  
מלכך יבא לך:

*Sion, esulta, o figlia di Gerusalemme, poiché il tuo re sta per giungere (Zaccaria 9, 9).*

Capitolo 36. In riguardo a ciò che [I Cristiani] portano come prova [fondandosi sul] versetto *essi eleveranno gli occhi a me per ogni ucciso (Zaccaria 12, 10).*

Capitolo 37. In riguardo a ciò che [I Cristiani] portano come prova alla loro fede [fondandosi sul] versetto *spada, insorgi sul pastore e sull'uomo che avrebbe dovuto stare al mio fianco, disse il Signore degli eserciti (Zaccaria 13, 7).*

[*Malachia*]

Capitolo 38. In riguardo a ciò che [I Cristiani] portano come prova [fondandosi sul] versetto *perché il mio nome è grande da oriente a occidente fra le genti (Malachia 1, 11).*

Capitolo 39. In riguardo a ciò che [I Cristiani] obiettano [fondandosi sul versetto] *ecco io sto per mandare a voi Elia il profeta (Malachia 3, 23).*

[*Salmi*]

פרק לו מה שמביאים ריאה מפסוק והביטו אלי את אשר דקרו:

פרק לז מה שמביאים ריאה לאמונתם מפסוק חרב עורי על רועי ועל גבר עמיתי נאם יי צבאו:

פרק לח מה שמביאים ריאה מפסוק כי ממזרח שמש עד מבואו גדול שמי בגוים:

פרק לט מה שטוענין הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא:

Capitolo. 40. In riguardo a ciò che [I Cristiani] obiettano [fondandosi sul] versetto *detto del Signore al mio Signore: sta' seduto alla mia destra (Salmi 110, 1)* e seguenti.

[*Daniele*]

Capitolo 41. In riguardo a ciò che [I Cristiani] portano come prova alla loro fede [fondandosi sul] versetto *stavo osservando nelle visioni notturne, ed ecco con le nubi del cielo venire come un figlio di uomo (Daniele 7, 13)*.

Capitolo 42. Cosa portano [come] prova alla loro fede [fondandosi sul] versetto *e dopo le sessantadue settimane di anni sarà distrutto il Messia, nulla rimarrà di lui (Daniele 9, 26)*.

Capitolo 43. In riguardo a ciò che [I Cristiani] obiettano dicendo: “perché non avete accolto il terzo e quarto libro di Esra il sacerdote, il libro di Baruc figlio di Neria e altri libri che non sono stati inseriti nei libri delle profezie, ma che sono composti nella vostra lingua, mentre invece sono nella nostra Bibbia?”

Da qui in avanti si riporteranno ordinatamente alcuni argomenti che abbiamo anche noi da ribattere su di loro, sulla loro fede e sulle loro parole.

פרק מ מה שטוענים מפסוק נאם יי' לאדוני שב לימוני וגומר:

פרק מא מה שמביאים ראיה לאמונתם מפסוק חזה הוית בחזוי ליליא וארו עם ענני שמיא כבר אנש אתה:

פרק מב מה שמביאים ראיה לאמונתם מפסוק ואחרי השבועים ששים ושנים יכרת משיח ואין לו:

פרק מג מה שטוענים באמרם למה לא קבלתם הספר הג' והד' של עזרא הכהן וכן ספר ברוך בן נריה וזולתם מספר' אשר אינם נמצאים בתוך ספרי הנבואה הכתבים בלשונכם כאשר הם כתובים בביבליאה שלנו:

ומכאן ואילך נכתב בסדר קצת מהטענות אשר יש לנו ג"כ לטעון עליהם על אמונתם ודבריהם:

Capitolo 44. Un'obiezione per i Cristiani: per quanto riguarda il tempo del vero Messia troviamo nelle parole dei Profeti che ci sarà un'unica fede e un'unica religione in tutto il mondo, e che questa sarà la fede di Israele e non ci sarà altra fede in altre nazioni.

Capitolo 45. Un'obiezione ai Cristiani proveniente da ciò che gli scrittori dal Nuovo Testamento portano [come] prova per la loro fede da alcune parole della profezia, le quali non riguardano affatto le loro convinzioni. A volte portano parole della profezia con sostituzioni e distorsioni: aggiungendo e togliendo [le parole].

Capitolo 46. Un'obiezione ai Cristiani proveniente da ciò troviamo nelle parole della profezia in riguardo alle nazioni nemiche e odiate dalla nazione di Israele, le quali saranno condannate con forza dal Signore benedetto.

Capitolo 47. Un'obiezione ai Cristiani proveniente da ciò sostengono sugli Ebrei, i quali punirono, torturando e crocifiggendo, Gesù il Nazareno. La domanda è: ciò che fecero [gli Ebrei] era o non era la sua volontà?

פרק מד טענה לנוצרים מה שנמצא בדברי הנביאי' בזמן ימות המשיח האמיתי תהיה אמנה אחת ודת אחת בכל העולם וכי הוא אמנת ישראל לבדה ולא אמנה זולתה מהאומות:

פרק מה טענה לנוצרים ממה שכותבי האו"ן גליו"ן מביאים ראיה לאמונתם מקצת מאמרי הנבוא' אשר אינם מורים על ראיתם כלל ולפעמים מביאים מדברי הנבואה בשינוי וחילוף מוסיפים עליהם וגורעים מהם<sup>1252</sup>:

פרק מו טענה לנוצרים ממה שמצאנו בדברי הנבואה<sup>1253</sup> שהגוים השונאים והצוררים בישראל יענשו עונש גדול מאת השם יתברך:

פרק מז טענה לנוצרים שהם אומרים שהיהודים עשו לישו הנוצרי שפטים כגון ענוים וצליבה לשאול מהם אם מרצונו עשו לו מה שעשו או שלא מרצונו:

<sup>1252</sup> Qui abbiamo inserito nel testo ciò che D. Deutsch suggerisce in nota. Vd. *Ibidem*, p. 18 nota 16.

<sup>1253</sup> Qui abbiamo inserito nel testo ciò che D. Deutsch suggerisce in nota. Vd. *Ibidem*, p. 18, nota 17.

Capitolo 48. Un'obiezione ai Cristiani proveniente dal fatto che loro credono che Gesù fece buone azioni per tutti i Cristiani.

פרק מח טשנה לנוצרים ממה שהם מאמינים שישו עשה כל הפעולות הטובות בעד הנצרים כלם:

Capitolo 49. Un'obiezione ai Cristiani proveniente dal fatto che loro credono in Gesù il Nazareno, mentre non credono alle sue parole e non accolgono né suoi insegnamenti né gli insegnamenti dei suoi seguaci, in riguardo a molte questioni.

פרק מט טשנה לנוצרים ממה שהם מאמינים לישו הנוצרי ואינם מאמינים לדבריו ואינם מקבלים הוראותיו והוראות שלוחיו בהרבה ענינים:

Capitolo 50. Un'obiezione ai Cristiani proveniente dal fatto che loro credono che il loro Nuovo Testamento sia una legge nuova datagli da Gesù il Nazareno, ma nonostante ciò loro aggiungono e tolgono [parole] in molti posti.

פרק נ טענה לנוצרים ממה שהם אומרים שא"ג שלהם הוא תורה חדשה נתונה להם מישו הנוצרי ועכ"ז הם מוסיפים עליו וגורעים ממנו במקומות רבים:

É stata completata la presentazione dei capitoli della prima parte con i loro obiettivi.

נשלמו פרקי חלק הראשון עם כוונותיהם:

Questi sono i capitoli della seconda parte.

ואלי הם פרקי החלק שני.

[*Matteo*]

[Capitolo] 1. Si metterà in evidenza che la genealogia di Gesù riportata in Matteo non è in accordo con quella che è riportata alla fine del capitolo terzo di Luca. Inoltre, la genealogia della casa di Davide [riportata in *Matteo*] non è in accordo con le parole della profezia.

א יתבאר שספר יחוס של ישו שכתוב מטיאוש הוא בלתי מסכים עם מה שכתוב לוקש בפ"ג בסופו וכי גם ביחוס בית דוד אינו מסכים עם מאמרי הנבואה:

[Capitolo] 2. Si dimostrerà che ciò che [Matteo] porta come prova per le sue parole, dal versetto *ecco la giovane concepirà e partorirà un figlio e lo chiamerà Immanuel* (Isaia 7, 14; Matteo 1, 23), è un travisamento dell'intenzione del Profeta.

[Capitolo] 3. Si metterà in evidenza che l'espressione di Matteo [che recita] *e Giuseppe prese sua moglie e non la conobbe finché non partorì il suo primogenito e lo chiamò Gesù* etc. (Matteo 1, 24-25) è opposta alla fede dei Cristiani, i quali credono che Giuseppe non conoscesse Maria.

[Capitolo] 4. Si dimostrerà che ciò che Matteo porta come prova dal versetto *dall'Egitto lo chiamai figlio mio* (Osea 11,1; Matteo 2,15) non è corretto.

[Capitolo] 5. Si dimostrerà che anche ciò che [Matteo] porta come prova per le sue parole dal versetto *Rachele piange per i suoi figli*' (Geremia 31,14; Matteo 2,18) non è corretto.

[Capitolo] 6. Si metterà in evidenza che l'espressione [di Matteo che recita] *affinché si adempisse quello che era stato detto dai*

ב יוכיח מה שהביא ראייה לדבריו מפסוק הנה העלמה הרה וילדת בן וקראת שמו עמנו אל הוא בחלוף כונות הנביא:

ג יתבאר שמאמר מטיאוש שכתוב באמרו ויקח יוסף את אשתו ולא ידעה עד אשר ילדה את בנה הבכור ויקרא את שמו ישו וכו' היא סותר לאמנת נוצרים שמאמינים שלא ידע יוסף את מרים:

ד יוכיח מה שמביא מטיאוש ראייה מפסוק וממצרים קראתי לבני אינה אמיתית:

ה יוכיח שמה שמביא ראייה לדבריו מפסוק רחל מבכה על בניה אינה אמיתית גם כן:

ו יתבאר שאמרו כדי שיתקיים מה שנאמר יעי הנביאים שיקרא שמו נוצרי הוא שקר עצום:

*profeti, che egli sarebbe stato chiamato Nazareno (Matteo 2, 23) è una falsità enorme.*

[Capitolo] 7. Si dimostrerà dal libro del Vangelo che Gesù non era Dio.

[Capitolo] 8. Si metterà in evidenza che la prova [di Matteo addotta] dal versetto *come in un primo tempo aveva alleggerito la sua mano sulla terra di Zevulun etc. (Isaia 8, 23-9,1; Matteo 4,15-16;)* è una distorsione di ciò che è scritto in *Isaia* ed è un travisamento dell'intento del profeta.

Fino qui arriva l'indice dell'autore (di benedetta memoria) della seconda parte di questo libro. Da qui in avanti [l'indice] sarà realizzato dallo studente menzionato all'inizio del libro.

[Capitolo] 9. Si metterà in evidenza che Gesù stesso illustra la sua intenzione, cioè quella di catturare gli uomini.

[Capitolo] 10. Si metterà in evidenza che ciò che dice Gesù *non pensate che io sia venuto ad abolire la legge etc. (Matteo 5,17)* è opposto alla religione dei Cristiani.

ז יוכיח מספר הא"ג שישו לא היה אלקים:

ח יתבאר שריאתו מפסוק כעת הראשון הקל ארצה זבולן וגו' היא בחילוף ממה שכתוב בישעיה ובחילוף כוונת הנביא:

עד הנה הגיעו מפתחות החלק שני מזה הספר המחבר ז"ל ומבאן ואילך יקום תלמיד הנודע בראש הספר:

ט יתבאר איך שישו מפיו ענה בו שכל כוונתו היא לצודד אנשים:

י יתבאר שמאמר ישו שאמר אל תחשבו שבאתי לבטל התורה וכו' הוא היפך אמונת הנוצרים:

[Capitolo] 11. Si dimostrerà che ciò che riporta Matteo *avete sentito che fu detto: amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico (Matteo 5,43)* è una falsità.

[Capitolo] 12. Si dimostrerà dal libro del Vangelo che Gesù era un figlio dell'uomo e che non era Dio come dicono i Cristiani.

[Capitolo] 13. Si chiarirà che Gesù stesso informa che non era il Messia.

[Capitolo] 14. Si chiarirà che se anche la credenza nella trinità fosse possibile, allora non sarebbe improbabile quella nei quindici. Nonostante ciò loro non credono nei quindici.

[Capitolo] 15. Si dimostrerà che ciò che dicono *tutta la Legge e i Profeti hanno profetizzato fino a Giovanni (Matteo 11,13)* è il contrario dell'espressione di Gesù [che recita:] *non pensate che io sia venuto per abolire la legge etc. (Matteo 5,17)*. Inoltre, si metterà in evidenza la falsità della testimonianza di Gesù quando dice che Giovanni è Elia (*Matteo 11, 14*).

אי יוכיח שמטיאוש באמרו שמעתם מה שנאמר<sup>1254</sup> ואהבת את רעך ותשנא את שונאך שקר העיד:

יב יוכיח מספר הא"ג שישו היה בן אדם ולא אלקים כדברי הנוצרים:

יג יבאר שישו מודיע על עצמו שלא היה משיח:

יד יבאר שאם אמנת השלוש היתה אפשרית הנה גם אמונת הט"ו לא תהיה נמנעת אף על פי שאינם מאמינים אל הט"ו<sup>1255</sup>:

טו יוכיח כי מה שאומרים שכל התורה והנביאים נבאו עד יוחנן הוא הפך מאמרו של ישו שאמר אל תחשבו שבאתי לבטל התורה וכו' ויתבאר ג"כ שעדות שפר העיד ישו על יוחנן באמרו שהוא אליהו:

<sup>1254</sup> Qui abbiamo inserito nel testo ciò che D. Deutsch suggerisce in nota. Vd. *Ibidem*, p. 21 nota 18

<sup>1255</sup> Qui abbiamo riportato nel testo ciò che D. Deutsch segnala in nota. Vd. *Ibidem*, p. 21 nota 19. D. Deutsch suggerisce di sostituire הט"ו a הש"י. Questo titolo probabilmente aveva il numero quindici scritto nella forma non usuale, perché troppo vicina al nome di Dio, di ה"י e nelle fasi di copiatura è stato sostituito con הש"י (abbreviazione per השם יתברך) e quindi non più tradotto con quindici. La lettura del capitolo fuga ogni dubbio.

[Capitolo] 16. Si chiarirà che Gesù è un figlio dell'uomo e che non è Dio. [Inoltre], il figlio e lo Spirito Santo non sono un'unità come dicono loro.

[Capitolo] 17. Si dimostrerà che Gesù aveva sia fratelli sia sorelle, e ciò che credono [i Cristiani, cioè] che Giuseppe non conosceva Maria, non è vero.

[Capitolo] 18. Si vedrà che Gesù dicendo *quello che entra nella bocca dell'uomo non lo contamina* etc. (Matteo 15,11) apre la bocca da stolto, si diffonde in discorsi insensati.

[Capitolo] 19. Si dimostrerà dal libro del Vangelo che Gesù stesso informa che non è Dio, e che la salvezza spirituale è nella legge di Mosè e non altrove. Inoltre, si dimostrerà dallo stesso libro che ciò che dicono, ossia che la legge di Mosè è stata invalidata perché gravosa nei suoi comandamenti, e che sarebbe stata rinnovata dalla legge di Gesù perché questa facilita la salvezza, non è vero.

[Capitolo] 20. Si dimostrerà da un'espressione di Gesù che il padre e il figlio non sono un'unità, come dicono i suoi credenti.

טז יבאר שישו הוא בן אדם ולא אלקים: ושאינ  
הבן ורוח הקדש אחד כדבריהם:

יז יכלכל דברים במשפט שישו היו לו אחים  
ואחיות ושאמנתם שמאמינים שלא ידע יוסף  
את מרים אינה אמיתית:

יח יראה לעין שישו באמרו מה שיכנס בפי אדם  
אינו מטמא אותו וכו' הבל יפצה פיהו בבלי דעת  
מילין יכביד<sup>1256</sup>:

יט יוכיח מספר הא"ג שישו מודיע על עצמו  
שאינו אלקים ושהתשועה הנפשית היא  
באמצעות תורת משה ע"ה ולא באמצעות  
זולתה ויוכיח גם כן מכח הספר עצמו שמה  
שאומרים שבטלה תורת משה בהיותה כבידה  
במצותיה ונתחדשה תורת ישו להיותה קלת  
השמירה אינו אמיתית:

כ יוכיח ממאמר ישו שהאב והבן אינו אחד  
כדברי מאמיניו:

<sup>1256</sup> Questa è una citazione biblica tratta da *Giobbe* 35, 16, quindi abbiamo corretto il verbo ענה di D. Deutsch con יפצה. Vd. *Ibidem*, p. 21.

[Capitolo] 21. Si dimostrerà da un'espressione di Gesù che non era né Dio né Messia.

כא יוכיח ממאמר ישו שלא היה אלקים ולא משיח:

[Capitolo] 22. Si chiarirà che Gesù nel dire *avete ucciso Zaccaria il figlio di Barachia tra il santuario e l'altare (Matteo 23,35)* commette un errore grave e ben conosciuto. Inoltre, si chiarirà che Simon Budny con la sua correzione non sistema nulla.

כב יבאר שישו במה שאמר הרגתם את זכריה בן ברכיה בין האולם ולמזבחה טעה טעות גמור ומפורסם יוכיח גם כן כנגד סימן בודני שבתיקונו לא תקן כלום:

[Capitolo] 23. Si chiarirà che gli scrittori del Nuovo Testamento non sono concordi l'un l'altro neppure su un argomento.

כג יבאר איך כותבי הא"ג אינן מסכימים זה עם זה בספרם ענין אחד:

[Capitolo] 24. Si chiarirà che ciò che credono i Cristiani, ossia che Gesù accettò volontariamente le torture per redimere le loro anime, è confutato da egli stesso. Si dimostrerà anche che Gesù, in cuor suo, disse che il padre e il figlio non sono un'unità.

כד יבאר שמה שמאמינים הנוצרים שישו ברצונו נתן לעינוי בעדם לכפר על נפשותם ישו סותר אותה ויוכיח ג"כ מעצם מאמר ישו שהאב והבן אינו אחד:

[Capitolo] 25. Si obietterà contro ciò che sostiene Matteo riportando la Sacra Scrittura, e si spiegherà il versetto *guida il gregge destinato al macello (Zaccaria 11, 4)* con un'interpretazione corretta e accettabile.

בה יוכיח כנגד מטיאם על ששפר העיד על הכתוב המקודש ויפרש פי' רעה את צאן ההריגה עם פירוש נאה ומקובל:

[Capitolo] 26. Si dimostrerà che Gesù non era Dio, bensì un figlio dell'uomo.

כו יוכיח שישו לא היה אלקים אלא היה כשאר בן אדם:

[Capitolo] 27. Si dimostrerà che la stessa espressione di Gesù dimostra che egli non era Dio, e si ricorderà che *Matteo* e *Marco* si contraddicono l'un l'altro.

[*Marco*]

[Capitolo] 28. Si chiarirà che *Marco* e i suoi amici si sbagliarono sul racconto di Davide e Abimelech, e riportarono una menzogna al posto della parola profetica.

[Capitolo] 29. Si chiarirà, inoltre, che sua madre e i suoi fratelli non credevano in Gesù.

[Capitolo] 30. Si dimostrerà dal Vangelo che Gesù non è Dio, e che persino lo spirito di Dio non era in lui.

[Capitolo] 31. Si dimostrerà che il padre e il figlio non sono un'unità e che il figlio non è Dio.

[*Luca*]

[Capitolo] 32. Si dimostrerà che le parole del Vangelo non concordano sufficientemente l'una con l'altra, ma che addirittura sono opposte l'una all'altra.

כז יוכיח ממאמר ישו עצמו שלא היה אלקי ויזכור שמאטיאם ומרקום סותרים זה עם זה:

כח יבאר שמרקום וחביריו טעו בספר דוד עם אבימלך והעידו שקר בחילוף מאמרי הנבואה:

בט יבאר ג"כ שגם אמו ואחיו לא היו מאמינים לישו:

ל יוכיח מהא"ג שישו אינו אלקים שאפילו רוח אלקים לא היה בו:

לא יוכיח שהאב והבן אינו אחד ושהבן אינו אלקים:

לב יוכיח שמאמרי הא"ג לא די שאינם מסכימים זה עם זה אבל עוד סותרים זה את זה:

[Capitolo] 33. Si chiarirà che Maria partori Gesù come un'altra partoriente. Inoltre, si chiarirà che gli autori del calendario non sono concordi su questo problema con gli scrittori del Vangelo.

[Capitolo] 34. Si chiarirà che le parole del Vangelo indicano e attestano che Gesù non nacque senza il padre, come invece dicono i suoi credenti.

[Capitolo] 35. Si chiarirà come *Luca e Matteo*, nei racconti della genealogia da Giuseppe a Davide, non sono in accordo l'uno con l'altro.

[Capitolo] 36. Si dimostrerà che *Luca* menziona i versetti profetici travisando ciò che è scritto. Si chiarirà il senso dei versetti secondo la reale intenzione, con una breve spiegazione.

[Capitolo] 37. Si chiarirà che Gesù non fece quello che predicò e neanche Paolo, fedele alla sua casa, realizzò i suoi precetti.

[Capitolo] 38. Si chiarirà che la risposta di Gesù ai Farisei, i quali gli chiesero [chiarimenti] sul perché non si lavò le mani, non ha nessun senso per loro.

לג יבאר שמרים ילדה את ישו כאשר יולדת אשה אחרת ויבאר ג"כ שכותבי הקולענדר אינם מסכימים בזה הענין עם כותבי הא"ג:

לד יבאר שדברי הא"ג מעידין ומגידין שלא נולד ישו בלא אב כמו שאומרים מאמיניו:

לה יבאר איך לוקש ומטיאש בסיפור יחוס יוסף לדוד אינם מסכימים זה עם זה:

לו יוכיח שלוקש מזכיר פסוקי הנבואה בחילוף ממה שהם כתובים במקומם. ויבאר הפסוקים כפי הכוונה האמיתית בדרך קצרה:

לז יבאר שישו לא ימלא בידו. את אשר פיו דבר וגם פיול נאמן ביתו לא קיים מצותו:

לח יבאר שלתושבת ישו אל הפרוש אשר שאלהו על בלתי נטל את ידיו אין להם טעם כלל:

[Capitolo] 39. Si chiarirà che la storia di Lazzaro il povero contraddice la base della loro fede e delle credenze dei Cristiani.

לט יבאר שספור לאזרוש העני סותר יוסד דתם  
ואמונת' של הנוצרים:

[Capitolo] 40. Si dimostrerà che Gesù, dicendo a Dio *Padre perdona loro* (Luca 23,34) contraddice la [pietra] angolare della fede dei Cristiani, i quali affermano che gli Ebrei sono puniti con l'esilio per aver giustiziato Gesù.

מ יוכיח שמאמר ישו שאמר כנגד השיי אבי  
סלח נא להם סותר פנת אמנת נוצרים שאומרים  
שהיהודים נענשו בעונש הגלות על שעשו  
משפטים בישו:

[*Giovanni*]

[Capitolo] 41. Si chiarirà che Giovanni con la sua risposta contraddice ciò che disse Gesù su di lui.

מא יבאר שיואן בתשובתו אל שואליו סותר  
למה שהעיד עליו ישו:

[Capitolo] 42. Si chiarirà dal libro del Vangelo che Maria non era vergine né prima della nascita di Gesù né successivamente.

מב יבאר מספר הא"ג שמרים לא היתה בתולה  
לא קודם לידת ישו ולא אח"כ:

[Capitolo] 43. Si dimostrerà che la risposta data dagli Ebrei a Gesù sulla questione del tempio di Erode non è possibile.

מג יוכיח שתשובה אשר השיבו היהודים לישו  
בסיבת בנין הורדוס את הבית אינה מן האפשר:

[Capitolo] 44. Si chiarirà che il mandato *scil.* Gesù) e il mandante (*scil.* Dio) non sono un'unità come dicono i Cristiani.

מד יבאר שהשליח עם השולח אינו אחד כדברי  
הנוצרי':

[Capitolo] 45. Si chiarirà che le parole nel Vangelo indicano che persino i fratelli di Gesù non credevano in lui.

מה יבאר שהמאמרים מהא"ג מעידים שאפילו  
אחיו של ישו לא היו מאמנים לו:

[Capitolo] 46. Si dimostrerà che è impossibile che il sapere di Gesù non sia stato insegnato da un'altra persona.

[Capitolo] 47. Si chiarirà che l'insegnamento di Gesù è in contrasto con la legge divina, e quanto più con gli insegnamenti di giustizia che si trovano attualmente tra i Cristiani.

[Capitolo] 48. Si dimostrerà dalle parole di Gesù stesso che lui nacque da una donna e che non è Dio.

[Capitolo] 49. Si dimostrerà come Gesù stesso disse che nel futuro ci sarà una sola religione e un solo Re, come indica la testimonianza dei Profeti, e che questa è la religione di Israele e non un'altra.

[Capitolo] 50. Si dimostrerà che Gesù stesso contraddice le sue parole su un'altra questione. Si riporterà come interpreta Marcin Czechowic l'espressione di Gesù e ciò che capiscono i Cristiani da questo.

[Capitolo] 51. Si chiarirà come Gesù si giustifica con delle parole che non giovano e non aiutano. Inoltre, si chiarirà l'ignoranza degli scrittori del Vangelo in riguardo alle parole profetiche su varie questioni.

מו יכיה שא"א לישו לדעת ספר מבלתי היותו  
מלומד מזולתו:

מז יבאר שהוראת ישו היא הפכית לתורה  
האלהית ואף כי להוראת הדתות הנימוסיות  
הנמצאות כהיום בידי הנוצרים:

מז יוכיה ממאמר ישו עצמו שהוא היה ילוד  
אשה ולא אלקים:

מט יוכיה איך שישו פיו ענה בו שלעתיד לבא  
תהיה דת אחת ומלך אחד כפי עדות הנביאים  
ע"ה ושהדת ההיא היא דת ישראלית ולא  
זולתה:

נ יוכיה שישו עצמו סותר דבריו בענין אחר  
ויביא מה שהבין ממאמר<sup>1257</sup> ישו מרטין ציחויץ  
ומה שמבינים הנוצרים ממנו:

נא יבאר איך שישו מתנצל בדברים אשר אינם  
לו לעזר ולא להועיל ויביא ג"כ שכותבי הא"ג  
להעדר ידיעתם הם טועים בדברי הנבואה  
בהרבה ענינים:

<sup>1257</sup> Qui abbiamo riportato nel testo ciò che D. Deutsch segnala in nota. Vd. *Ibidem*, p. 24 nota 20.

[Capitolo] 52. Si porteranno le parole del Vangelo e si dimostrerà che i Cristiani portano da queste una prova per l'unificazione della trinità. Si proverà dalla stessa espressione che se è possibile l'unificazione della trinità, dovrebbe essere concepibile anche una fede nei quindici, ma ciò non è previsto.

[Capitolo] 53. Si porteranno le parole del Vangelo e si dimostrerà che le parole di Gesù si contraddicono le une con le altre e non sono in accordo le une con le altre.

[Capitolo] 54. Si porterà l'espressione di Gesù, che rivolge ai suoi discepoli *un comandamento nuovo io do a voi* etc. (Giovanni 13,34) e si dimostrerà che questo non è vero.

[Capitolo] 55. Si dimostrerà dalle parole di Gesù e dalle parole di Paolo, fedele alla sua casa, che non c'è altro Dio vero che uno, benedetto ed esaltato.

[Capitolo] 56. Si chiarirà che Giovanni, nella sua testimonianza dell'evento dell'arresto di Gesù, non è concorde con le tre testimonianze di *Matteo, Luca e Marco*.

נב יביא מאמרם מהא"ג ויוכיח שהנוצרים מביאים מהם ראיה<sup>1258</sup> לאחדות השלוש ויוכיח מעצם המאמר שאם אחדות השלוש תהיה אפשרית הנה אמנת הט"ו<sup>1259</sup> לא תהיה נמנעת:

נג יביא מאמרם מהא"ג ויוכיח מהם שדברי ישו סותרים זה את זה ואינם מסכימים זה עם זה:

נד יביא מאמר ישו לתלמידיו שאמר מצוה חדשה אני נותן לכם וכו' ויוכיח שזה הדבר אינו אמת:

נה יוכיח מדברי ישו עצמו ומדברי פויל נאמן ביתו שאין אלקים אמתי זולת האחד ית' וית':

נו יבאר שיואן בעדותו במעשה תפוסת ישו בלתי מסכים עם ג' עדות מטיאוש ולוקש ומרקוש:

<sup>1258</sup> Qui abbiamo riportato nel testo ciò che D. Deutsch segnala in nota. Vd. *Ibidem*, p. 24 nota 21

<sup>1259</sup> Qui abbiamo riportato nel testo ciò che D. Deutsch segnala in nota. Vd. *Ibidem*, p. 24 nota 22. D. Deutsch suggerisce di sostituire הטי"ו a השי"י. Vd. *Supra*.

[Capitolo] 57. Si dimostrerà dalle espressioni del Vangelo che l'affermazione dei Cristiani sugli Ebrei, i quali avrebbero perso la loro regalità a causa della crocifissione di Gesù, non è vera.

[Capitolo] 58. Si dimostrerà dal discorso di Gesù stesso che lui non è Dio come dicono i cristiani e che il Dio d'Israele è il suo Dio, etc.

### [*Atti degli Apostoli*]

[Capitolo] 59. Si dimostrerà dalla domanda degli Apostoli di Gesù che la regalità futura di Israele [sarà] riabilitata, e la risposta di Gesù dimostrerà che non era lui il Messia sperato.

[Capitolo] 60. Si citerà l'espressione del rabbino Gamaliele e si dirà cosa, con questa espressione, un principe [luterano] obietta contro l'autore. Si dirà che la risposta su questo argomento è già stata spiegata nel capitolo quarto della prima parte.

[Capitolo] 61. Si chiarirà che con il racconto dell'uscita di Abramo da Carran (*Atti 2, 3*) viene commesso un errore famoso.

[Capitolo] 62. Si chiarirà che i Discepoli di Gesù e gli scrittori del Nuovo Testamento non erano esperti nella Legge e nei Profeti.

נז יוכיח עם מאמר הא"ג שמה שאומרים הנוצרים שהיהודים בעבור חטא צליבת ישו אבדו מלכותם אינו אמת:

נח יוכח ממאמר ישו עצמו שהוא אינו אלקים כדברי הנוצרים וכי אלוקי ישראל הוא אלוקיו וכו' :

נט יוכיח משאלת שלוחי ישו שמלכות ישראל עתיד לתקן ומתשובת ישו יוכיח שלא היה הוא המשיח המקוה:

ס יביא מאמר רבן גמליאל ויאמר שבזה המאמר טען אל המחבר שר אחד ויודיע שתושבתו אל הטענה הזאת כבר בארה היטב בפרק ד' מהחלק הראשון:

סא יתבאר שבספור צאת אברהם מחרן טועים טעות מפורסמת:

סב יבאר ששלוחי ישו וכותבי הא"ג לא היו בקיאין בתורה ובנביאים:

[Capitolo] 63. Si citerà il Nuovo Testamento sulla questione della discesa di Giacobbe in Egitto, e si dimostrerà l'ignoranza dei discepoli di Gesù e dei suoi Apostoli in riguardo alle parole della Legge e dei Profeti, e si chiarirà un errore famoso.

[Capitolo] 64. Si chiarirà che ciò che porta come prova dai versetti della profezia di *Amos* è una distorsione di ciò che scrivono [i Profeti].

[Capitolo] 65. Si citerà il racconto dell'attività di Simone il mago e si porterà da lui la prova che i segni di Gesù furono fatti con la magia.

[Capitolo] 66. Si citerà ciò che vide Pietro quando scesero dal cielo tutti gli animali e uccelli del cielo etc. e si dirà che è stata già chiarita questa contraddizione nel capitolo quindici della prima parte.

[Capitolo] 67. Si dimostrerà che ciò che disse Paolo su Saul, cioè che regnò quarant'anni, non è vero.

[Capitolo] 68. Si obietterà contro Paolo, il quale porta una prova su Gesù dal versetto [*il Signore*] *mi ha detto, tu sei mio figlio, oggi ti ho generato* (*Salmo 2, 7; Atti 13, 33*) e si dirà qual è il [vero] senso del Salmo.

סג יביא הא"ג בענין ירידת יעקב למצרים ויוכיח מהם העדר ידיעת תלמידי ישו ושלוחיו בדברי תורה והנביאים ויבאר טעות מפורסמת:

סד יבאר שמה שהביא לראייה ב' פסוקים מנבואת עמוס הוא בחילוף ממה שהם כתובים במקומם:

סה יביא ספור מעשה שמעון המכשף ויביא ממנו לראייה לאותות ישו שהיו נעשים בכשוף:

סו יביא מה שראה פעטר שנפלו לו מן השמים מכל מיני חיות ועופות השמים וכו' ויאמר שכבר התבאר סתירת זה המאמר בפרק ט"ו מהחלק הראשון:

סז יוכיח שמה שאמר פויל ששאל מלך ארבעים שנה אינו אמיתי:

מח יוכיח כנגד פויל שהביא ראייה על ישו מפסוק אמר אלי בני אתה אני היום ילדתיך ויבאר כוונת המזמור כפי מה שהוא:

[Capitolo] 69. Si obietterà contro Paolo [in riguardo alla] sua spiegazione della parola שחת e si spiegherà il versetto *non permetterai che il tuo fedele veda שחת* (Salmo 16,10; Atti 13,35) secondo il suo vero senso.

[Capitolo] 70. Si citerà il discorso di Pietro rivolto agli Apostoli e si dirà che è in contrasto con ciò che dice Gesù. Si obietterà contro di lui, poiché chiama i comandamenti di Mosè 'giogo pesante', come riporta lo stesso Nuovo Testamento.

[Capitolo] 71. Si chiarirà che quel versetto riportato da Giacomo come prova della sua fede è una distorsione delle parole del Profeta.

[Capitolo] 72. Si obietterà contro i Cristiani che non rispettano le proibizioni degli Apostoli: il sacrificio, le statue, l'incesto, il mangiare animali soffocati e il sangue.

[Capitolo] 73. Si proverà dal Nuovo Testamento che la madre di Timoteo, discepolo di Paolo, era una prostituta.

סט יוכיח כנגד פויל על פירשו מילת שחת ענין  
השהתה ויבאר מפסוק לא תתן חסידך לראות  
שחת כפי הכוונה אמיתיות:

ע יביא מאמר פיטר שאמר לשלוחים ויבאר  
שפיטר באמרו סתר מאמר<sup>1260</sup> ישו ויוכיח  
כנגדו על קראו להצות תורת משה עול כבד  
מדברי הא"ג עצמו:

עא יבאר שהפסוק ההוא אשר הביא יאקוב  
לראיה לאמנתו הוא בחלוף דברי הנביא:

עב יוכיח כנגד הנוצרים שאינן מקיימין  
אזהרות השלוחים בהזהירם בזבחי פסילים  
וגילוי עריו ואכילת הנחנקים מבעלי חיים  
והדם:

עג יבאר מהא"ג כי טימוטיאוש תלמידו של  
פויל אמו היתה קדשה:

<sup>1260</sup> Qui abbiamo inserito nel testo ciò che D. Deutsch suggerisce in nota. Vd. *Ibidem*, p. 26, nota 23

[Capitolo] 74. Si proverà che ciò che dice Paolo sulla circoncisione di Timoteo, suo discepolo, è in contrasto con la fede dei Cristiani e si chiarirà che le sue azioni sono in contraddizione con le sue parole.

[Capitolo] 75. Si chiarirà che ciò che Paolo e Sila risposero al guardiano della prigione, ossia *credi a Gesù e sarai salvato etc.*' (Atti 15, 31), non si accorda con gli insegnamenti di Gesù.

[Capitolo] 76. Si chiarirà che i semplici sono tentati, tanto da Gesù quanto da Paolo, a chiamare [Gesù] Dio.

### [Lettera ai Romani]

[Capitolo] 77. Si chiarirà che l'espressione di Paolo *l'angelo della morte da Adamo a Mosè etc.* (Romani 5,14) contraddice la fede dei Cristiani. Questo problema è stato affrontato lungamente nel capitolo undici della prima parte di questo libro.

[Capitolo] 78. Si chiarirà che Paolo acceca gli occhi degli incircuncisi e dei suoi seguaci con parole che non hanno quell'intenzione.

[Capitolo] 79. Si chiarirà come gli Apostoli falsificano i versetti per portare prove alla loro fede.

עד יבאר מה שמל פויל את טימיטיאוש תלמיד  
הוא סותר לאמונת נוצרים ויבאר שפעולתו של  
פויל סותרת למאמרו:

עה יבאר שפויל וסילא במה שהשיבו לשומר  
בית הסוהר באמרם תאמין לישו ותהיו נושעים  
וכו' הם בלתי מסכים בהוראותיהם עם הוראות  
ישו:

עו יבאר שהפתאים הנפתים אחרי ישו נפתו גם  
אחר פויל לקראו אלקים:

עז יבאר מאמר פויל שאמר מלאך המות מאדם  
ועד משה וכו' ויבאר שזה המאמר סותר לאמנת  
נוצרים ויאמר שכבר האריך בזה הענין בפרק  
י"א מהחלק הא' מזה הספר:

עח יבאר שפויל מעור עיני הערלים והנפתים  
אחריו בדברים אשר לא כוון אומר על ככה:

עט יבאר איך השלוחים מזויפים הפסוקים  
להביא ראיה לאמנתם:

[Capitolo] 80. Si dimostrerà che Paolo falsifica i versetti e li altera per accecare gli occhi dei semplici.

פ יוכיח שפויל מזייף הפסוקים ומעותם כדי לעור עיני הפתאים:

[Capitolo] 81. Si dimostrerà la falsificazione di Paolo sulle parole del Dio della vita.

פא יוכיח על פויל על זייפו דברי אלקים חיים:

[Capitolo] 82. Si citerà l'espressione di Paolo *il Dio della pace distruggerà Satana'* (Romani 16,20) e si dimostrerà dal Nuovo Testamento che la sua espressione è opposta alla fede dei Cristiani.

פב יביא מאמר פויל שאמר ואלוה השלום יכתת השטן ויוכיח מהא"ג שהמאמר ההוא נגד אמונת הנוצרים:

### [1 Lettera ai Corinzi]

[Capitolo] 83. Si chiarirà che le parole di Paolo si contraddicono le une con le altre e non sono concordi le une con le altre.

פג יבאר שדברי פויל סותרים זה את זה ואינם מסכימים זה עם זה:

[Capitolo] 84. Si proverrà che l'espressione di Paolo *che noi giudicheremo gli angeli'* (1 Corinzi 6,3) è un'espressione senza valore e insignificante.

פד יוכיח שאמר פויל כי אנחנו נשפוט המלאכים הוא מאמר בטל ומבוטל:

[Capitolo] 85. Si chiarirà come Paolo, con le sue espressioni e con i suoi insegnamenti, contraddice le parole dei Cristiani.

פה יבאר איך פויל עם מאמריו והוראותיו סותר לדברי הנוצרים:

[Capitolo] 86. Si chiarirà come Paolo sbaglia su una questione famosa e conosciuta, cioè al posto di 24 mila scrive 23.

פו יבאר איך פויל טעה בדבר ידוע ונגלה ר"ל  
שבמקום כ"ד אלף כתב כ"ג:

[Capitolo] 87. Si chiarirà come Paolo scrive versetti travisando le parole della profezia.

פז יבאר איך שפויל כתב פסוקים בחילוף דברי  
הנבואה:

### [Lettera ai Galati]

[Capitolo] 88. Si chiarirà che Paolo contraddice le parole di Giovanni e dei suoi compagni.

פח יבאר שפויל סותר למאמר יאן וחביריו:

[Capitolo] 89. Si chiarirà che l'espressione di Paolo *il Messia ci redime* etc. (*Galati 3, 13*) non è in accordo con la verità.

פט יבאר שמאמר פויל שאמר המשיח פדה  
אותנו וכו' הוא בלתי מסכים לאמת:

[Capitolo] 90. Si obietterà contro Paolo che porta come prova alla sua fede la parola זרע, la quale è riportata al singolare.

צ יוכיח כנגד פויל על לקחו ראייה לאמונתו  
ממלת זרע הנאמרת בלשמן יחיד:

### [Lettera agli Efesini]

[Capitolo] 91. Si chiarirà che Paolo scrive il contrario della Scrittura per supportare la sua fede.

צא יבאר שפויל כתב הפך הכתוב להביא סיוע  
לאמונתו:

### [Lettera ai Tessalonicesi]

[Capitolo] 92. Si chiarirà e si informerà come Paolo fallisce nella sua lingua e si confonda nelle cose semplici e note.

[*Lettera di Giacomo*]

[Capitolo] 93. Si citeranno le parole del Nuovo Testamento e si dimostrerà che non sono d'accordo le une con le altre e che la Legge di Dio è in contraddizione con le parole di Paolo.

[*Lettera agli Ebrei*]

[Capitolo] 94. Si chiarirà la questione del mittente della lettera agli Ebrei, che non trova accordo tra [i Cristiani].

[Capitolo] 95. Si dimostrerà che ciò che porta come prova per la sua fede dal versetto [*il Signore*] *mi ha detto, tu sei mio figlio* (*Salmo 2,7; Ebrei 1, 5*) e dal versetto *il tuo trono Dio* etc. (*Salmo 45, 7; Ebrei 1, 8*) è un errore manifesto.

[Capitolo] 96. Si riporteranno i versetti da questa lettera e si dimostrerà che le sue parole si contraddicono le une con le altre e che il versetto *e lo hai reso inferiore agli angeli* (*Salmo 8, 6; Ebrei 2, 7*) non è una prova [valida] per Gesù.

צב יבאר ויודיע איך שפויל נכשל בלשונו  
ונשתבש ברעינו בדבר פשוט ומורגל:

צג יביא מאמרי הא"ג ויוכיח מהם שאינם  
מסכימים זה עם זה ושתורת האלקים סותר'  
דברי פויל:

צד יבאר ענין כתב השלוחים להיהודים ממי  
הוא שלוח אינו מסכימין זה עם זה:

צה יוכיח כי מה שהביא ראיה לאמנתו מפסוק  
אמר אלי בני אתה ומפסוק כסאך אלהים וכו'  
טעה טעיות מפורסמות:

צו יביא פסוקים מהכתב הזה ויוכיח שמאמריו  
סותרים זה את זה וכי אין ראיה על ישו מפסוק  
ותחסרהו מעט מאלקים:

[Capitolo] 97. Si chiarirà che la prova portata al Vangelo dal versetto *io stipulerò un nuovo patto con la casa di Israele e la casa di Giuda'* (*Geremia 31, 30/31, 31; Ebrei 8, 8*) non è vera. Questa contraddizione e l'intenzione di questa profezia sono già state chiarite nel capitolo ventinove della prima parte.

[Capitolo] 98. Si chiarirà come lo scrittore falsifica e distorce le parole di re Davide.

### [*Apocalisse*]

[Capitolo] 99. Si chiarirà che lo scrittore dei sogni [*scil.* dell'*Apocalisse*] non conosceva neanche l'ordine dei nomi delle tribù.

[Capitolo] 100. Si chiarirà come i Cristiani non hanno rispettato le parole del Nuovo Testamento, ma al contrario le hanno interpolate ed espunte. Già si è parlato estesamente di questo problema nel capitolo cinquanta della prima parte.

צז יבאר שמביא ראיה לא"ג מפסוק וכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה הוא אינו אמת ושכבר ביאר סתירתו וכוונת הנבואה הזאת בפרק כ"ט מחלק הראשון:

צח יבאר איך הכותב זייף ועות דברי המשורר דוד המלך ע"ה:

צט יבאר שהכותב החלומות וההבלים אפילו מנין השבטים בשמותם לא היה יודע:

ק יבאר איך הנוצרים בלתי נשמעים לדברי הא"ג ושארבה מוסיפין עליהם וגורעין מהם ויאמר שכבר האריך בזה הענין בפרק נ' מהחלק הראשון:

## Appendice B

### Selezione di manoscritti del *Sefer Hizzuq Emunah*

Qui presentiamo una lista dei materiali manoscritti che sono stati utili per questa ricerca, corredata da alcuni commenti che hanno l'obiettivo di completare le informazioni fornite nella presente trattazione.

n. I

---

Titolo	<i>Hizzuq Emunah</i>
Data	1601/1602 (anno ebraico 5362)
Consistenza e scrittura	ff. 259, askenazita
Biblioteca	Frankfurt am Maim Universitätsbibliothek; Ms. Oct. 80.
Catalogo	E. Róth, L. Prijs, <i>Hebräische Handschriften</i> , Vol. vi, 1a-c Wiesbaden, Franz Steiner Verlag 1982, n. 84.
Note	Presenta delle note di proprietà e alcuni appunti sparsi.

---

n. II.

---

Titolo	<i>Hizzuq Emunah</i>
Data	1617 (data ebraica 5378 (ר"ח טבת))
Consistenza e scrittura	ff. 201, askenazita
Biblioteca	Bodleian Library Oxford; MS Opp. 582; OX 2171 (Cat. Neubauer).
Catalogo	M. Beit-Arié <i>Catalogue of the Hebrew manuscripts in the Bodleian Library; Supplement of Addenda and Corrigenda to Vol. I</i> (A. Neubauer's Catalogue), Oxford, Clarendon Press 1994, n. 2171.

---

n. III.

---

Titolo	<i>Fortificacion de la Fee</i>
Data	1621
Consistenza	ff. 4v-127r
Biblioteca	Biblioteca Talmud Torah, Livorno; Ms 55; Ms 57 (Cat. Perani)
Catalogo	M. Perani, <i>I Manoscritti della biblioteca del Talmud Torah di Livorno</i> , Livorno, Debate 1997, n. 57.
Note	Traduzione spagnola della prima parte del <i>Sefer Hizzuq Emunah</i> prodotta ad Amburgo da Yiṣḥaq Ati'as. Il testo fa parte di una più ampia collezione di scritti apologetico-polemici (ff. 1-206): uno scritto di Elia Montalto, posto in apertura (ff. 1r-4r), una replica di Saul Levi Mortera a un chierico (ff. 127v-130v), un'opera sulla devozione ebraica (ff. 131r-191r), i trattati <i>Apologia de la Religiom Ebraica</i> (ff. 192r-203v) e <i>Versos que compose Lope de Vega</i> (ff. 204r-206v).  Una copia è conservata presso la Biblioteca Nazionale Russa di Mosca (Ms. Guenzburg 823, ff. 132).

---

n. IV.

---

Titolo	<i>Fortificaçion De la Ley de Moseh</i>
Data	1624
Consistenza	pp. [14] + 360
Biblioteca	Biblioteca Ets Aim, Amsterdam; EH 48 C 06
Catalogo	L. Fuks, R. G. Fuks-Mansfeld (eds.), <i>Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public Collections, vol. 2: Catalogue of Manuscripts of Ets Haim</i> , Leiden, Brill 1975, n. 222.
Note	Traduzione spagnola della prima parte del <i>Sefer Hizzuq Emunah</i> prodotta ad Amsterdam. Il testo è composto da un prologo [p. 5], un poema anonimo [pp. 7-10], un poema intitolato <i>Cancion hecha al Retratto de la Muerte</i> [p. 11], una prefazione del traduttore [pp. 3-4] e dal testo del <i>Sefer Hizzuq Emunah</i> (pp. 5-360).

---

n. V.

---

Titolo	<i>Sefer ha-Nišṣḥon</i>
Data	1631
Consistenza e scrittura	ff. 103, askenazita
Biblioteca	Bodleian Library Oxford; MS Opp. 749; OX 2172 (Cat. Neubauer)
Catalogo	M. Beit-Arié <i>Catalogue of the Hebrew manuscripts in the Bodleian Library; Supplement of Addenda and Corrigenda to Vol. I</i> (A. Neubauer's Catalogue), Oxford, Clarendon Press 1994, n. 2172.
Note	Il testo del <i>Sefer Ḥizzuq Emunah</i> (ff. 1r-96v) è stato copiato da Šlimal ben Yiṣḥaq e fa parte dell'opera intitolata <i>Sefer ha-Nišṣḥon</i> e contiene anche il trattato <i>Toledot Yešu</i> (98r-103v).

---

n. VI.

---

Titolo	<i>Fortificacion De la Fee</i>
Data	ff. 194 + [6], vol I pp. [2] + 179, vol. II
Consistenza	1633 e XVII sec.
Biblioteca	Biblioteca Ets Aim, Amsterdam; EH 48 D 05
Catalogo	L. Fuks, R. G. Fuks-Mansfeld (eds.), <i>Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public Collections, vol. 2: Catalogue of Manuscripts of Ets Haim</i> , Leiden, Brill 1975, n. 188.
Note	Traduzione spagnola del <i>Sefer Hizzuq Emunah</i> . La prima parte è stata copiata da Isaac Senior ad Amsterdam nel 1663, mentre la seconda parte è stata composta da altri, probabilmente nel XVII sec. Sul frontespizio leggiamo: “Coluna que Fortifica los aflitos coraçones de la caza de Israel captiva anunciandoles la Sempiterna Salvacion Esperando y mostrando la escuridad de los adversarios y falçidad de sus opiniones p[ar]a lo qual se apuntan todos los passos de la Escritura que ellos en su favor y contra nos declaran y despues de desbarata bre vemente lo Pensamiento esplica p[or] su verda[de]ro sentido con un estilo facilissimo y erudycion grande”.

---

n. VII.

---

Titolo	-
Data	1645
Consistenza e scrittura	ff. 177, askenazita
Biblioteca	Bodleian Library Oxford, MS Mich. 440; OX 2170 (Cat. Neubauer)
Catalogo	M. Beit-Arié <i>Catalogue of the Hebrew manuscripts in the Bodleian Library; Supplement of Addenda and Corrigenda to Vol. I</i> (A. Neubauer's Catalogue), Oxford, Clarendon Press 1994, n. 2170.
Note	Il testo del <i>Sefer Hizzuq Emunah</i> (ff. 1r-90v) è stato copiato da Yehuda Lob Sofer e fa parte di una collezione che contenente i seguenti titoli: <i>Le-qutim ba-Pulmus</i> (91r-97r), <i>Ahituv ve- Šalmon</i> di Matityahu ben Moše (97r-114r), <i>Sefer ha-Mispar</i> (114v-124v), <i>Iggeret lašon ha-Zahav</i> di Yehudah ben Šlomoh Ḥarizi (124v-125v), <i>Hiddušim al ha-Talmud</i> (127r-174r), <i>Hiddušim al megillat Ester ve-midraš rabbah le-Ester</i> di Gabri'el ben Yehudah Liv (175v-177r).

---

n. VIII.

---

Titolo	<i>Ḥizzuq Emunah</i>
Data	XVII sec.
Consistenza e scrittura	ff. 84, askenazita
Biblioteca	Universiteitsbibliotheek, Leiden, Or. 4789; Warn. 51 (Cat. Steinschneider)
Catalogo	M. Steinschneider, <i>Catalogus codicum Hebraeorum Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae</i> , Leiden, Brill 1858, n. 51 (Warn.).

---

n. IX.

---

Titolo	-
Data	XVII sec.
Consistenza e scrittura	ff. 1r-61v, askenazita
Biblioteca	Biblioteca Ets Aim, Amsterdam; EH 47 C 13
Catalogo	L. Fuks, R. G. Fuks-Mansfeld (eds.), <i>Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public Collections, vol. 2: Catalogue of Manuscripts of Ets Haim</i> , Leiden, Brill 1975, n. 192.
Note	Il testo riporta la seconda parte del <i>Sefer Ḥizzuq Emunah</i> e fa parte di una più ampia collezione di scritti apologetico-polemici (ff. 1-174): collezione di <i>responsa</i> polemici (ff. 62r-115r), un estratto del <i>Sefer Nišṣhon</i> di Mühlhausen (ff. 115v-147v), un <i>responsum</i> (f. 148) e una composizione di David Qimḥi sui Salmi (ff. 151r-173v).

---

n. X.

---

Titolo	<i>Versterking des Geloofs</i>
Data	1728/1729 (anno ebraico 5489)
Consistenza	pp. [12] + 739
Biblioteca	Biblioteca Ets Aim, Amsterdam; EH 48 C 26
Catalogo	L. Fuks, R. G. Fuks-Mansfeld (eds.), <i>Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public Collections, vol. 2: Catalogue of Manuscripts of Ets Haim</i> , Leiden, Brill 1975, n. 211.
Note	Traduzione olandese del <i>Sefer Hizzuq Emunah</i> prodotta da Daniel de la Penha a Rotterdam. Il testo contiene una dedica del traduttore a Manuel Lopes Suasso (pp. 3-10).

---

n. XI.

---

Titolo	<i>Hisuk Emunah. C'est a dire L'appui de la Foi</i>
Data	1729/1730 (anno ebraico 5490)
Consistenza	pp. [29] + 525, vol. I pp. [4] + 184, vol. II
Biblioteca	Biblioteca Ets Aim, Amsterdam; EH 48 C 17-18
Catalogo	L. Fuks, R. G. Fuks-Mansfeld (eds.), <i>Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public Collections, vol. 2: Catalogue of Manuscripts of Ets Haim</i> , Leiden, Brill 1975, n. 212
Note	Traduzione francese del <i>Sefer Hizzuq Emunah</i> prodotta probabilmente da Daniel de la Penha a Rotterdam. Il testo presenta una prefazione del traduttore <i>Le Traducteur au Lecteur</i> (pp. 11-29).  Una copia è conservata anche nella Bibliothèque Nationale de France, Bibliothèque de l'Arsenal (Ms- 2240, 644 pp.).

---

n. XII.

---

Titolo	<i>Ḥizzuq Emunah</i>
Data	1786/1787 (anno ebraico 5547)
Consistenza e scrittura	ff. 162, corsiva italiana
Biblioteca	Columbia University Library New York; Ms. X 893 T 74
Catalogo	I. Mendelsohn, <i>Descriptive catalogue of Semitic manuscripts (mostly Hebrew) in the libraries of Columbia University</i> , (typescript) 195-, n. 308.
Note	Il testo è stato copiato da Geršon Ya‘aqov Ottolenghe a Fiorenzuola d’Arda (Italia) e riporta l’edizione ebraica di Amsterdam del 1705. In alcune pagine si trovano annotazioni e glosse in lingua italiana.

---

n. XIII.

---

Titolo	<i>Livro da Fortificação da fee</i>
Data	XVIII sec.
Consistenza	ff. [1]+ 188 (2 voll.)
Biblioteca	Biblioteca Ets Aim, Amsterdam; EH 48 C 14; EH 48 C 15
Catalogo	L. Fuks, R. G. Fuks-Mansfeld (eds.), <i>Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public Collections, vol. 2: Catalogue of Manuscripts of Ets Haim</i> , Leiden, Brill 1975, n. 217.
Note	Traduzione portoghese della prima parte del <i>Sefer Hizzuq Emunah</i> prodotta probabilmente ad Amsterdam da Selomoh Benveniste. Sul frontespizio è riportata la frase “E agora novamente tirado da Hebraica, a lingua Portugueza para util dos da nossa nação com estilo facil e intellegivel”. Il testo contiene una lettera dedicatoria indirizzata ad Abraham Senior de Mattos (ff. 1r-1v) e un <i>Prologo ao devoto lector</i> (ff. 9v-11v).

---

n. XIV.

---

Titolo	<i>Ḥizzuq Emunah, Sefer Tešuvot ha-Minim</i>
Data	XVIII sec.
Consistenza	ff. 138
Biblioteca	Biblioteca Nazionale di Israele, Gerusalemme, Ms. Heb. 1394=28
Catalogo	Catalogo online della Biblioteca Nazionale di Israele
Note	Traduzione ladina del <i>Sefer Ḥizzuq Emunah</i> .

---

n. XV.

---

Titolo	-
Data	XVIII sec.?
Consistenza e scrittura	ff. 81, askenazita
Biblioteca	Harvard University Library Cambridge, Ms. Heb. 57
Catalogo	M. Glatzer, <i>Hebrew Manuscripts in the Houghton Library of the Harvard College Library</i> , Cambridge (Mass.), Harvard University Library 1975, n. 57.
Note	Il testo del <i>Sefer Ḥizzuq Emunah</i> (ff. 2r-21v) è incompleto e fa parte di una collezione che contenente il trattato <i>Toledot Yešu</i> (22r-29r) e il <i>Sefer Niššḥon Yašan</i> (29r-81v).

---

Abbreviazioni per i libri della Bibbia  
(*Bibbia di Gerusalemme*)

Abacuc	<i>Ab</i>
Abdia	<i>Abd</i>
Aggeo	<i>Ag</i>
Amos	<i>Am</i>
Apocalisse	<i>Ap</i>
Atti degli Apostoli	<i>At</i>
Baruc	<i>Bar</i>
Cantico dei Cantici	<i>Ct</i>
Colossesi	<i>Col</i>
Daniele	<i>Dn</i>
Deuteronomio	<i>Dt</i>
Ebrei	<i>Eb</i>
Efesi	<i>Ef</i>
Esdra	<i>Esd</i>
Esodo	<i>Es</i>
Ester	<i>Est</i>
Ezechiele	<i>Ez</i>
Filemone	<i>Fm</i>
Filippesi	<i>Fil</i>
Galati	<i>Gal</i>
Genesi	<i>Gen</i>
Geremia	<i>Ger</i>
Giacomo	<i>Gc</i>
Giobbe	<i>Gb</i>

Gioele	<i>Gl</i>
Giona	<i>Gn</i>
Giosue	<i>Gs</i>
Giovanni	<i>Gv</i>
Giuda	<i>Gd</i>
Giudici	<i>Gdc</i>
Giuditta	<i>Gdt</i>
Isaia	<i>Is</i>
Lamentazioni	<i>Lam</i>
Levitico	<i>Lv</i>
Luca	<i>Lc</i>
Malachia	<i>Ml</i>
Marco	<i>Mc</i>
Matteo	<i>Mt</i>
Michea	<i>Mi</i>
Naum	<i>Na</i>
Neemia	<i>Ne</i>
Numeri	<i>Nm</i>
Osea	<i>Os</i>
Proverbi	<i>Pr</i>
Qoelet	<i>Qo</i>
Romani	<i>Rm</i>
Rut	<i>Rt</i>
Salmi	<i>Sal</i>
Sapienza	<i>Sap</i>
Siracide	<i>Sir</i>
Sofonia	<i>Sof</i>

Tito	<i>Tt</i>
Tobia	<i>Tb</i>
Zaccaria	<i>Zc</i>
1Corinzi	<i>1Cor</i>
1Cronache	<i>1Cr</i>
1Giovanni	<i>1Gv</i>
1Maccabei	<i>1Mac</i>
1Pietro	<i>1Pt</i>
1Re	<i>1Re</i>
1Samuele	<i>1Sam</i>
1Tessalonicesi	<i>1Ts</i>
1Timoteo	<i>1Tm</i>
2Corinzi	<i>2Cor</i>
2Cronache	<i>2Cr</i>
2Giovanni	<i>2 Gv</i>
2Maccabei	<i>2Mac</i>
2Pietro	<i>2Pt</i>
2Re	<i>2Re</i>
2Samuele	<i>2Sam</i>
2Tessalonicesi	<i>2Ts</i>
2Timoteo	<i>2Tm</i>
3Giovanni	<i>3 Gv</i>

## Altre abbreviazioni

- M. Jastrow, *A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic literature*, London, Luzac 1903, 2 voll. *Dic. T. T. M.*
- C. Adler, I. Singe (eds.), *Jewish Encyclopedia: a descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day*, New York, Funk and Wagnalls, 1901-1906, 12 voll. *Jew. Enc.*
- C. Roth, G. Wigoder (eds.), *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, Keter Publishing House 1971-1972, 16 voll. *Enc. Jud.*

## Bibliografia

- (1579), *Konstytucyje, statuta i przywileje na walnych sejmach koronnych od 1550 aż do roku 1578 uchwalone*, Kraków: M. Szarfenberg.
- (1710), *Milhemet Hova*, Constantinople.
- (1770), *Histoire critique de Jesus Christ, ou Analyse raisonnée des Evangiles, Ecce Homo*.
- (1789), *Catalogue des Livres de la Bibliotheque de feu M. le Baron d'Holbach*, Paris: De Bure l'ainé.
- (1820-1821), *The Jewish Expositor and Friend of Israel: containing Monthly Communications Respecting the Jews and the Proceedings of the London Society*, vol. V-VI, London: Duncan.
- (1970), *Levinus Warner and his legacy. Three centuries Legatum Warnerianum in the Leiden University Library. Catalogue of the commemorative exhibition held in the Bibliotheca Thysiana from April 27th till May 15th 1970*, Brill: Leiden.

- (1974), *Movimenti ereticali in Italia e in Polonia nei secoli XVI e XVII. Atti del convegno italo-polacco*, Firenze: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento.
- Abitbol M. (2015), *Storia degli Ebrei. Dalle origini ai nostri giorni*, Torino: Einaudi, pp. 334-336 (ed. or. *Histoire des Juifs de la Genèse à nos jours*, Paris: Éditions Perrin 2013).
- Abramsky C., Jachimczyk M., Polonsky A. (eds.) (1986), *The Jews in Poland*, Oxford: Basil Blackwell.
- Addante L. (2013), *Giampaolo Alciati della Motta e gli eretici piemontesi nell'Europa del Cinquecento*, Torino: Aragno.
- Addante L. (2014), *Valentino Gentile e il dissenso religioso nel Cinquecento. Dalla Riforma italiana al radicalismo europeo*, Pisa: Edizioni della Normale.
- Akhiezer G. (2006), “The Karaite Isaac ben Abraham of Troki and his Polemics against Rabbanites”, in C. GOODBLATT, H.T. KREISEL (eds.), *Tradition, heterodoxy, and religious culture: Judaism and Christianity in the early modern period*, Beer-Sheva: Ben-Gurion University of the Negev Press 2006, pp. 437-468.

- Aleksëev M. P. (1961), *Bibliothèque de Voltaire. Catalogue des Livres*, Mosca-Leningrado: Editions de l'Académie des Sciences de l'Urss.
- Alexander G. (ed.) (1972), *Hermann Samuel Reimarus. Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, Frankfurt: Insel-Verlag, 2 voll.
- Altmann A. (1873), *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, Alabama: University of Alabama Press.
- Altmann A. (1983), *M. Mendelssohn, Gesammelte Schriften*, vol. VIII: *Schriften zum Judentum II*, Stuttgart: F. Frommann.
- Amar'agi I. (1850), *Sefer Hizzuq Emunah. Yišhaq ben Avraham Troqi*, Salonicco: D. Pragi.
- Aminta F. (1819), *Epitome absoluta ac novissima de locis theologicis in qua ea omnia prae ad theologiae candidatorum institutionem scita sunt necessaria clare methodo ac bene ordinata in unum collecta traduntur*, Maceratae: Typis Cortesianii.

- Aminta F. (1823), *L'ebraismo senza replica e sconfitto colle stesse sue armi con cento parafrasi delle profezie avverate in Gesù Cristo in cento versetti anacreontici co' loro testi originali a fronte. Con altri discorsi. Ed apologie della verità. Ed in fine una seconda parte in cui si riporta un opuscolo, o sia lettera d'un illuminato rabbino e sua traduzione*", Roma: Francesco Bourlie.
- Anlori Z. (1956), *Karaites in Byzantium. The Formative Years (970-1100)*, New York: Columbia University Press.
- Artocchini C. (1969), "Gli Ebrei a Fiorenzuola", *Pagine Storiche di Fiorenzuola d'Arda* 11/(1969)", pp. 49-64.
- Astren F. (2004), *Karaite Judaism and Historical Understanding*, Columbia: University of South Caroline Press.
- Baer Y. (1961), *A History of the Jews in Christian Spain*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- Baer Y. (5691/1930-31), "The Disputations of R. Yechiel of Paris and of Nachmanides", *Tarbiš* 2 (5691/1930-31), pp. 172-187 (in ebraico).

- Bainton R. (1940), *Bernardino Ochino, esule e riformatore senese del Cinquecento 1487-1563*, Firenze: Sansoni (Tradotto dal manoscritto inglese da E. Gianturco).
- Barbu D. (2001), “Voltaire and the Toledoth Yesu”, in C. Clivaz, A. Dettwiler, L. Devillera, E. Norelli (eds.), *Infancy Gospels: Stories and Identities*, Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 617-627.
- Baron S. W. (1965), *A Social and Religious History of the Jews*, vol. IX, New York-London, Columbia University Press.
- Baron S. W. (1976), *A Social and Religious History of the Jews*, vol. XVI, New York-London: Columbia University Press.
- Bartolucci G. (1675-1693), *Bibliotheca Magna Rabbinnica. De scriptoribus, & scriptis rabbinicis ordine alphabetico hebraice et latine digestis*, Roma: Ex Typographia Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 4 voll.
- Basnage J. (1706-1707), *Historie des Juifs depuis Jésus Christ jusq'à present. Pour servir de Supplément & de Continuation à l'Histoire de Joseph*, Rotterdam: Reinier Leers.

- Basnage J. (1716), *Historie des Juifs depuis Jésus Christ jusq'à present. Pour servir de Continuation à l'Histoire de Joseph*, La Haye: Henry Scheurleer.
- Bautz F. W. (1990), "Heinrich Brandanus Gebhardi", in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. 2, Hamm: Bautz.
- Bayle P. (1720), *Dictionnaire Historique et Critique*, Troisieme edition, Rotterdam: Michel Bohm, 4 voll.
- Belasco G. (1908), *Yonah Rapa. Pilpul al zeman, zemanim, zemanehem*, London: Jacobs (in ebraico).
- Bella G., Garibba D. (a cura di) (2017), *Ricerche Storico Bibliche. La riscoperta del Gesù ebreo. Atti del XVI convegno di Studi Neotestamentari* (Napoli, 10-12 Settembre 2015), 19/2 (2017).
- Bellini E. (2003), *Contro le eresie e gli altri scritti. Ireneo di Lione*, Milano: Jaca Book.

- Ben-Sasson H. H. (1973), “Jews and Christian sectarians: Existential similarity and dialectical tensions in sixteenth-century Moravia and Poland-Lithuania”, *Viator: Medieval and Renaissance Studies* 4/(1973), pp. 369-386.
- Ben Shalom R. (2016), *Medieval Jews and the Christian Past. Jewish Historical Consciousness in Spain and Southern France*, Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization (ed. or. *Facing Christian culture: historical consciousness and images of the past among the Jews of Spain and Southern France during the Middle Ages*, Ben Zvi Institute, Gerusalemme 2006 (in ebraico).
- Ben Shammai H. (1993), “Between Ananites and Karaites: Observations on Early Medieval Jewish Sectarianism”, *Studies in Muslims-Jewish Relations* 1/(1993), pp. 19-31.
- Benotti L. (2016), *A Critical Edition of Sefer Yosef ha-Meqanne, with an Introduction, a Translation and a Commentary*, PhD dissertation, Venezia: Università Ca’ Foscari.
- Benzion N. (1998), *Don Isaac Abravanel, Statesman & Philosopher*, Ithaca-London: Cornell University Press (ed. or.: Philadelphia, Jewish Publication Society of America 1953).

- Berger D. (1974), “Gilbert Crispin, Alan of Lille and Jacob ben Reuben: a study in the transmission of Medieval Polemic”, *Speculum* 49/1 (1974), pp. 34-47.
- Berger D. (1975), “Christian Heresy and Jewish Polemic in the Twelfth and Thirteenth Centuries”, *The Harvard Theological Review*, 68/3-4 (1975), pp. 287-303.
- Berger D. (1979), *The Jewish Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical Edition of Nizzahon Vetus*, Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Berger D. (1992), “Christians, Gentiles, and the Talmud: A Fourteenth-Century Jewish Response to the Attack on Rabbinic Judaism”, in B. Lewis, F. Niewöhner (eds.), *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, pp. 115-130.
- Berger D. (1998), “On the Uses of History in Medieval Jewish Polemic against Christianity: the Search for the Historical Jesus”, in E. Carlebach, J. M. Efron, D.N. Myers (eds.), *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, Hanover: Brandeis University Press, pp. 25-39.

- Berger D. (2010), *Persecution, Polemic, and Dialogue: Essays in Jewish-Christian Relations*, Boston: Academic Studies Press.
- Berger D. (2015), “How, when, and to what Degree Was the Jewish-Christian Debate Transformed in the Twelfth and Thirteenth Centuries?”, in E. Baumgarten, J. D. Galinsky (eds.), *Jews and Christians in Thirteenth-Century France*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 123-137.
- Bergier N. S. (1845), *Dizionario enciclopedico della teologia, della storia della chiesa, degli autori che hanno scritto intorno alla religione, dei concili, eresie, ordini religioni, vol VI*, Milano: Carlo Turati Tipografo.
- Bermejo Rubio F. (2009), “The Fiction of the 'Three Quests': An Argument for Dismantling a Dubious Historiographical Paradigm”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 7/(2009), pp. 211-253.
- Bettetini M. (2000), *Le confessioni. Agostino*, Torino: Einaudi.
- Biagioni M. (2016), *The Radical Reformation and the Making of Modern Europe: A Lasting Heritage*, Leiden: Brill.
- Biagioni M., Felici L., (2012) *La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Bari: Laterza.

- Bianchi L. (1994), “Bayle e l’ebraismo”, in *La Questione ebraica dall’illuminismo all’impero (1700–1815)*, Napoli: Edizioni scientifiche italiane, pp. 15-36.
- Biblia sacra. Cum glossa interlineari ordinaria et Nicolai Lyrani postilla*, Venezia 1588, vol. 6.
- Biondi A. (a cura di), *Modernità: definizione ed esercizi*, Bologna: Clueb 1998.
- Biscioni A. (1757), *Bibliothecae ebraicae graecae florentinae, sive Bibliothecae Mediceo-Laurentianae catalogus*, Florentiae: Ex Caesareo Typographio, vol. II.
- Blastenbrei P. (2004), *Johann Christoph Wagenseil und seine Stellung zum Judentum*, Erlangen: Harald Fischer.
- Blumenkranz B. (1960), *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental. 430-1096*, Paris: Mouton.
- Blumenkranz B. (1965), “Nicolas de Lyre et Jacob ben Reuben”, *Journal of Jewish Studies* 16/(1965), pp. 47-51.

- Bobichon P. (2005), “Le thème du «Verus Israel». Est-il constitutif de la controverse entre christianisme et judaïsme?”, in *Annali di Storia dell'esegesi*, 22/2 (2005), pp. 421-444.
- Bobichon P. (2013), “Citations latines de la tradition chrétienne dans la littérature hébraïque de controverse avec le christianisme (XIIe-XVe S.)”, in R. Fontaine, G. Freudenthal (eds.), *Latin-into-Hebrew: Texts and Studies. Vol I*, Leiden-Boston: Brill, pp. 349-388.
- Bobichon P. (2013), “Persistance et avatars de la forme dialoguée dans la littérature chrétienne et juive de controverse: XIVE-XVIIIe siècles”, in S. Morlet, O. Munnich, B. Pouderon (eds.), *Les dialogues Adversus Iudaeos: Permanences et mutations d'une tradition polémique*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, pp. 385-400.
- Bobichon P. (2016), *Controverse judéo-chrétienne en Ashkenaz (XIIIe siècle): Florilèges polémiques: hébreu, latin, ancien français. Paris, Bnf Hébreu 712, Fol. 56v/57v - 66v/68v. Edition, traduction, commentaires*, Turnhout: Brepols.

- Bohdanowicz L. (1942), “The Muslims in Poland: Their Origin, History, and Cultural Life”, *The Journal of the Royal Asiatic Society*, 3/(1942), pp. 163-180.
- Bori P. C. (1989), “Immagini e stereotipi del popolo ebraico nel mondo antico: asino d’oro, vitello d’oro”, in M. Brunazzi, A. M. Fubini (a cura di), *Ebraismo e antiebraismo: immagini e pregiudizio*, Firenze: Giuntina, pp. 149-160.
- Breuer M. (1983), *David Gans, Zemach David. A Chronicle of Jewish and World History*, Jerusalem: Magnes Press (in ebraico).
- Brocke M., Carlebach J. (eds.) (2004), *Die Rabbiner der Emanzipationszeit in den deutschen, böhmischen und großpolnischen Ländern 1781-1871*, München: Walter de Gruyter.
- Burns J. E. (2016), *The Christian Schism in Jewish History and Jewish Memory*, New York: Cambridge University Press.
- Butterwick-Pawlikowski R. (2014), “Review of Queen Liberty: The Concept of Freedom in the Polish-Lithuanian Commonwealth by A. Grześkowiak-Krwawicz”, *The Slavonic and East European Review*, 92/ 2 (2014), pp. 352-354.

- Buxtorf J. (1707), *Catalecta philologico-theologica*, Basileae: Joh. Ludovici König.
- Caccamo D. (1964), “Ricerche sul Socinanesimo in Europa”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* 26/(1964), pp. 573-607.
- Caccamo D. (1970), *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611). Studi e documenti*, Firenze-Chicago: Sansoni Editore-The Newberry Library.
- Caffiero M. (2012), *Legami Pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino: Einaudi.
- Canning E. M. (2004), *Lope de Vega’s ‘Comedias de Tema Religioso’*, Woodbridge: Tamesis Books.
- Cantimori D. (2009), *Eretici Italiani del Cinquecento*, Torino: Einaudi 2009 (ed. or. 1992).
- Capelli P. (2015), “Conversion to Christianity and Anti-Talmudic Criticism from Petrus Alsonfi to Nicolas Donin and Pablo Christiani”, in G. K. Hasselhoff, K. M. Stünkel (eds.), *Transcending Words. The Language of Religious Contact Between Buddhists, Christian, Jews, and*

- Muslims in Premodern Times*, Bochum: Verlag. Dr. Dieter Winkler, pp. 89-102.
- Cassata F. (2006), *Il fascismo razionale: Corrado Gini fra scienza e politica*, Roma: Carocci.
- Ceresa Gestaldo A. (a cura di) (1988), *Gerolamo. Gli uomini illustri*, Firenze: Nardini.
- Cerny G. (1987), *Theology, Politics and Letters at the Crossroads of European Civilization: Jacques Basnage and the Baylean Huguenot Refugees in the Dutch Republic*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- Chazan R. (1973), *Medieval Jewry in Northern France: A Political and Social History*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Chazan R. (1984), “Maestre Alfonso de Valladolid and the New Missionizing”, in *Revue des Études Juives* 143 (1984), pp. 83-94.
- Chazan R. (1985), “Polemical Themes in the Milhemet Mizvah”, in G. Dahan (eds.), *Les Juifs au regard de l'histoire: Mélanges en l'honneur de Bernhard Blumenkranz*, Paris: Picard, pp. 169-184.

- Chazan R. (1989), “The Christian Position in Jacob ben Reuben’s Milhamot Ha-Shem”, in J. Neusner, E. S. Frerichs, N. Sarna (eds.), *From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding: Essays in Honor of Marvin Fox*, Atlanta: Scholars Press, vol. II, pp. 157-170.
- Chazan R. (1989), *Daggers of Faith: Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response*, Berkeley: University of California Press.
- Chazan R. (1992), “Joseph Kimhi’s “Sefer Ha-Berit”: Pathbreaking Medieval Jewish Apologetics”, *Harvard Theological Review*, 85/(1992), pp. 417-432.
- Chazan R. (1992), *Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and its Aftermath*, Berkeley: University of California Press.
- Chazan R. (2004), *Fashioning Jewish Identity in Medieval Western Christendom*, New York: Cambridge University Press.
- Chazan R. (2006), *The Jews of Medieval Western Christendom, 1000-1500*, New York: Cambridge University Press.

- Cohen D. E. (2015), *The Biblical exegesis of Don Isaac Abrabanel*, PhD thesis, London: SOAS University of London.
- Cohen I. (1943), *Vilna*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Cohen J. (1982), *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca: Cornell University Press.
- Cohen J. (1992), “Towards a Functional Classification of Jewish anti-Christian Polemic in the High Middle Ages”, in B. Lewis, F. Niewöhner (eds.), *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, pp. 93-114.
- Cohen J. (1993), “Profiat Duran’s *The Reproach of the Gentiles* and the Development of Jewish Anti-Christian Polemic”, in D. Carpi (eds.), *Shlomo Simonsohn Jubilee Volume. studies on the history of the Jews in the Middle Ages and Renaissance period*, Tel Aviv: Tel Aviv University, pp. 71-84.
- Cohen J. (1994), *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press.

- Cohen J., Rosman M. (eds.) (2009), *Rethinking European Jewish History*, Oxford-Portland: Littmann Library of Jewish Civilization 2009.
- Cohen M. A. (1978), “Anan ben David and Karaite Origins”, *The Jewish Quarterly Review* 68/3 (1978) pp. 129-145.
- Collins A. (1724), *A Discourse on the Grounds and Reasons of the Christian Religion*, London: (*sine nomine*).
- Cooperman B. (1987), “Eliahu Montalto's Suitable and Incontrovertible Propositions: A. Seventeenth-Century Anti-Christian Polemic”, in I. Twersky, B. Septimus (eds.), *Jewish thought in the seventeenth century*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 469-497.
- Costanzi G. A. (1749), *La verità della cristiana religione contro le vane lusinghe de' moderni Ebrei*, Roma: Giovanni Maria Salvioni.
- Dán R. (eds.) (1988), *Occident and Orient: A Tribute to the Memory of Alexander Scheiber*, Leiden: Brill.
- Davidson I. (1907), *Parody in Jewish Literature*, New York: The Columbia University Press.

- Davidson I. (1928), “Note on Zikheron Sefer Nizzahon”, in *The Jewish Quarterly Review* 19/1(1928), pp. 75-76.
- Davidson I. (1928), “The Author of the Poem Zikheron Sefer Nizzahon”, in *The Jewish Quarterly Review* 2/18/3(1928), pp. 257-265.
- Davies N. (1982), *God’s Palyground. A History of Poland*, New York: Columbia University Press, II vol. (ed. or. 1979).
- De Certeau M. (1975), *L’écriture de l’histoire*, Paris: Gallimard.
- De Hondt A. (1715) *Bibliotheca Sarraziana*, Hagae Comitum: Hondt.
- De Lange N. (eds.) (2001), *Hebrew Scholarship and the Medieval World*, Cambridge: Cambridge University Press.
- De Le Roi J. F. A. (1884), *Die evangelische Christenheit und die Juden unter dem Gesichtspunkte der Mission geschichtlich betrachtet*, Karlsruhe-Leipzig: Reuther.
- De Rossi G. B. (1773), *Della Vana Aspettazione degli Ebrei del Loro Re Messia dal compimento di tutte le epoche*, Parma: Stamperia Reale.

- De Rossi G. B. (1800), *Bibliotheca Judaica Antichristiana, qua editi et inediti Judaeorum adversus Christianam religionem libri recensentur*, Parma: Ex Regio Typographeo.
- De Rossi G. B. (1802), *Dizionario storico degli autori ebrei e delle loro opere*, Parma, Stamperia Reale, 2 voll.
- De Rossi G. B. (1803), *MSS. Codices hebraici biblioth. I. B. De-Rossi. Accurate ab eodem descripti et illustrati*, Parma: Ex Publico Typographeo, 3 voll.
- De Sola Mendes F. (1876), *Defence, not Defiance. A Hebrew's Reply to the Missionaries. Consisting of I. Faith Confirmed, Selections from the Work 'Chizuk Emunah' of Isaac Troki, The Karaite. II. Biblical and Rabbinical Parallels to New Testament Principles*, New York: Printed and published at the Office of the Independent Hebrew.
- Del Valle Rodríguez C. (1992), “Jacob ben Rubén de Huesca. Polemista. Su patria y su época”, in J. Maier (eds.), *Polémica Judeo-Cristiana estudios*, Madrid: Aben Ezra Ediciones, pp. 59-65.
- Del Valle Rodríguez C. (1998), *El libro de Néstor el Sacerdote*, Madrid: Aben Ezra Ediciones.

- Del Valle Rodríguez C. (2010), La impugnación del cristianismo desde la perspectiva del Jesús histórico en la obra de Profiat Duran (s. XIV–XV)”, *Ibérica Judaica* 2/(2010), pp. 146-151.
- Delitzsch F. (1870), *Welche Anforderungen stellt die Gegenwart an die Missions-Arbeit unter den Juden? Vortrag gehalten zu Berlin, am 28. April 1870 in der Conferenz der in Deutschland an der Verbreitung des Christenthums unter den Juden arbeitenden Gesellschaften*, Erlangen: Deichert.
- Destro A., Pesce M. (1994), “Dal testo alla cultura. Antropologia dei testi proto-cristiani”, *Protestantesimo* 94/(1994), pp. 214-230.
- Destro A., Pesce M. (1995), *Antropologia delle origini cristiane*, Bari-Roma: Laterza 1995.
- Deutsch D. (ed.) (1873), *Befestigung im Glauben von Rabbi Jizchak*, Sohrau O-Schl.-Breslau: Selbstverl des Hrsg, Commissionesverlag von H. Skutsch, p. 9. (ed. or. Sohrau, D. Deutsch 1856).
- Dietrich E. L. (1954), “Das jüdisch-christliche Religionsgespräch am Ausgang des 16 Jahrhunderts”, *Judaica* 14/(1954), pp. 75-92.

- Di Segni R. (1985), *Il Vangelo del Ghetto*, Roma: Newton Compton.
- Disegni D. (1995-1996), *Bibbia ebraica*, Firenze: La Giuntina, 4 voll.
- Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana 1960-2017, 88 voll.
- Dobos, K. D. (2015), “Shimi the Sceptical: Sceptical Voices in an Early Modern Jewish, Anti-Christian Polemical Drama by Matityahu Nissim Terni”, *Melilah Manchester Journal of Jewish Studies* 12/(2015), pp. 43-52.
- Dobos, K. D. (2016), “The Impact of the Conversos on Jewish Polemical Activity in Baroque Italy. Was Yehuda Aryeh me-Modena’s Magen we-Herev destined for a Converso audience?”, *Annali di Storia dell’Esegesi* 33/2 (2016), pp. 413-34.
- Dov Walfish B., Kizilov M. (eds.) (2011), *Bibliographia Karaitica. An Annotated Bibliography of Karaites and Karaism*, Leiden-Boston: Brill.
- Dubnow S. (1916), *The Jews in Russia and Poland. From the earliest times until the present day*, Philadelphia: The Jewish publication society of America.

- Dubnow S. (1920), *History of the Jews in Russia and Poland from the Earliest Times until the Present Day*, vol. I, Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Dubnow S. (1927), *Weltgeschichte des jüdischen Volkes: von seinen Uranfängen bis zur Gegenwart*. Vol VI, Berlin: Jüdischer Verlag.
- Dunn J. (2003), *Christianity in the Making, Volume 1: Jesus Remembered*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Eisenstein J. D. (1928), *Ošar Vikkuḥim. A Collection of Polemics and Disputations*, New York: J. D. Eisenstein (in ebraico).
- Elton G. R. (ed.) (1976), *Storia del Mondo Moderno. Volume II. La Riforma 1520-1559*, Milano: Garzanti 1976 (ed. or. *The New Cambridge Modern History. Volume II: The Reformation (1520-1559)*, Cambridge, Cambridge University Press 1965).
- Elukin J. M. (1992), “Jacques Basnage and the History of the Jews: Anti-Catholic Polemic and Historical Allegory in the Republic of Letters”, *Journal of the History of Ideas* 53/4 (1992), pp. 603-630.

- Emery R.W. (1967-68), “New Light on Profyat Duran the Efodi,” *Jewish Quarterly Review* 58/(1967-68), pp. 328-37.
- English G. B. (1813), *The Grounds of Christianity Examined by Comparing The New Testament with the Old*, Boston: Printed for the author.
- Estes J. M. (2007), *Christian Magistrate and Territorial Church: Johannes Brenz and the German Reformation*, Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies.
- Evans C. A. (1989), *Life of Jesus Research: An Annotated Bibliography*, Leiden: Brill.
- Even-Shoshan A. (2010), *Milon Even Šošan ha-Merukaz*, Jerusalem: Magnes Press.
- Facca D., Lepri V. (eds.) (2013), *Polish Culture in the Renaissance: Studies in the arts, humanism and political thought*, Firenze: Firenze University Press.

- Facchini C. (2002), “Icane in sinagoga. Emblemi e imprese nella predicazione barocca di Yishaq Hayyim Kohen Cantarini (1644-1723)”, *Materia giudaica* VII/1 (2002), pp. 124-144.
- Facchini C. (2015), “Judaism. An Inquiry into the Historical Discourse”, in B. Otto, S. Rau, J. Riepke (eds.), *History and Religion: Narrating a Religious Past*, Berlin: De Gruyter, pp. 371-392.
- Facchini C. (2018, *forthcoming*), “Historicizing Jesus: Leon Modena (1571–1648) and the Magen va-herav”, in A. Destro, M. Pesce (eds.), *Proceeding of the 2nd Annual Meeting on Christian Origins*, Turnhout: Brepols.
- Federici N. (1950-1952), “Caratteristiche demografiche di alcuni gruppi di Caraimi e di un gruppo di Ebrei dell’Europa orientale”, *Genus*, 9/(1950-1952), pp. 138-175.
- Federowicz J. K., Bogucka M., Samsonowicz H. (eds.) (1982), *A Republic of Nobles: Studies in Polish History to 1864*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Felice D., Campi R. (a cura di) (2013), *Voltaire. Dizionario filosofico*, Milano: Bompiani.

- Felici L. (2016), *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Roma: Carocci.
- Firpo M. (1977), *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500. Nuovi testi di Symon Budny, Niccolò Paruta e Jacopo Paleologo*, Firenze: La Nuova Italia Editrice.
- Fleischmann S. (2006), *Szymon Budny: ein theologisches Portrait des polnisch-weissrussischen Humanisten und Unitariers (ca. 1530-1593)*, Köln: Böhlau.
- Fois M., Monachino V., Litva F., (a cura di) (1983), *Dalla Chiesa antica alla Chiesa moderna*, Roma: Università Gregoriana Editrice.
- Force J. E., Popkin R. (eds.) (2001), *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture: Volume III: The Millenarian Turn: Millenarian Contexts of Science, Politics and Everyday Anglo-American Life in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Frank D. (1990), “The study of Medieval Karaism, 1959-1989: A Bibliographic Essay”, *Bulletin of Judaeo-Greek Studies* 6/(1990), pp. 15-23.

- Freud R. (1991), *Karaites and Dejudaization: A Historical Review of an Endogenous and Exogenous Paradigm*, Stockholm: Coronet Books.
- Frick A. (1989), *Polish Sacred Philology in the Reformation and the Counter-Reformation*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Frick D. (1994) *Biblia. To jest Księgi Starego I Nowego Przymierza / in der Übersetzung des Simon Budny*, Paderborn: F. Schoeningh.
- Friedman J. (1979), “The Reformation and Jewish Antichristian Polemics”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* 41/1 (1979), pp. 83-97.
- Friedman J. (1983), “The Reformation in Alien Eyes: Jewish Perceptions of Christian Troubles”, *The Sixteenth Century Journal*, 14/1(1983), pp. 23-40.
- Fries H. (a cura di) (1966-68), *Dizionario Teologico*, Brescia: Queririana, 3 voll.
- Frimer E., D. Schwartz (1992), *Hagut bezel ha-emah*, Gerusalemme: Ben Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East (in ebraico).

- Fuks L., Fuks-Mansfeld R. G (1975), *Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public Collections*, vol II, Brill: Leiden.
- Funkenstein A. (1968), “Changes in the Patterns of Christian Anti-Jewish Polemic in The Twelfth Century”, *Zion*, 33 (1968), pp. 125-144 (in ebraico) (Ristampato in: “Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages”, *Viator* 2/(1971); *Perceptions of Jewish History*, Berkeley: University of California Press, pp. 172-201).
- Funkenstein A. (1993), *Perceptions of Jewish History*, Berkeley: University of California Press.
- Fürst J. (1864), *Bibliotheca judaica: bibliographisches Handbuch der gesamten jüdischen Literatur*, vol. 3, Leipzig: Wilhelm Engelmann.
- Gallego M. A., Bleaney H., García Suárez P. (eds.) (2010), *Bibliography of Jews in the Islamic World*, Leiden: Brill.
- Garshowitz L. (1974), *Shem Tov ben Isaac ibn Shaprut's Touchstone (Even Bohan). Chapters 2-10 based on MS Plut. 2.17 (Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana) with collations from other manuscripts*, PhD dissertation, Toronto: University of Toronto, 2 voll.

- Garshowitz L. (1993), “Shem Tov ben Isaac Ibn Shaprut’s Gospel of Matthew”, in B. Walfish, *The Frank Talmage memorial volume*, Haifa: Haifa University Press 1993, pp. 297-322.
- Gebhardi H. B. (1699), *Centum Loca Novi Testamenti, quae R. Isaac ben Abraham, in suo תווק אמונה i.e. Munimine Fidei depravaverat, vindicata*, Gryphiswaldia: Litteris Danielis Benjaminis Starckii.
- Geiger A. (1853), *Isaak Troki. Ein Apologet des Judenthums am Ende des sechzehnten Jahrhunderts*, Breslau: Verlag von Joh. Urban Kern.
- Geiger A. (1856), “(recensione a) D. F. Strauss, Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes”, *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* 1/(1856), p. 65.
- Geiger A. (1856), “An Essay on R. Joseph Kimhi”, *Oṣar Neḥmad* 1/(1856), pp. 97-119 (in ebraico).
- Geiger A. (1856), *Leon da Modena, Rabbiner zu Venedig (1571-1648), Seine Stellung zitr Kabbalah, zum Thalmud und zum Christenthume*, Breslau: Joh. Urban Kern.

- Geiger A. (1862), “D. F. Strauss, Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes”, in A. Geiger, *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, Breslau, H. Skutsch 1862, pp. 65-68.
- Geiger L. (ed.) (1885), *Abraham Geiger's Nachgelassene Schriften*, Berlin: L. Gerschel, 5 voll.
- Gidney W. T. (1908), *The History of the London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews: From 1809 to 1908*, London: London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews.
- Gieysztor A., Kieniewicz S., Rostworowski E., Tazbir J., Wereszycki H. (eds.) (1968), *History of Poland*, Warszawa: Polish Scientific Publisher.
- Gini C. (1936), “I Caraimi di Polonia e Lituania”, *Genus*, 2/(1936), pp. 1-56.
- Gini C., Federici N. (1943), *Appunti sulle spedizioni scientifiche del comitato italiano per lo studio dei problemi della popolazione (febbraio 1933 - aprile 1940)*, Roma: Tipografia Operaia Roma.

- Goldberg J. (1985), *Jewish Privileges in the Polish Commonwealth. Charters of Rights Granted to Jewish Communities in Poland-Lithuania in the Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities.
- Goldfish G., Popkin R. (eds.) (2001), *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture: Volume I: Jewish Messianism in the Early Modern World*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Goldstein M. (1950), *Jesus in the Jewish Traditions*, New York: Macmillan.
- Górak-Sosnowska K. (ed.) (2011), *Muslims in Poland and Eastern Europe*, Warszawa: University of Warsaw. Faculty of Oriental Studies.
- Goshen-Gottstein M. (ed.) (1972), *Biblia Rabbinica: A Reprint of the 1525 Venice Edition*, Jerusalem: Makor.
- Gousset J. (1688), *Controversiarum adversus Judaeos ternio, in specimen operis jam affecti quo R. Isaaci Chizzuk Emouna confutatur*, Dordrecht: Ex Officina Viduae Caspari & Theodori.

- Graetz H. (1897), *History of the Jews, vol. 4. From the Rise of the Kabbala (1270 C. E.) to the Permanent Settlement of the Marranos in Holland (1618 C. E.)*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- Greenbaum M. (1995), *The Jews of Lithuania: a history of a remarkable community, 1316-1945*, Jerusalem: Gefen Publishing House.
- Griffith S.H. (1990), “Bashīr/Bēsēr: Boon companion of the Byzantine Emperor Leo III. The Islamic recension of his story in Leiden Oriental MS 951(2)”, *Le Muséon* 103/3-4(1990), pp. 293-327.
- Groetsch U. (2015), *Hermann Samuel Reimarus (1694-1768): Classicist, Hebraist, Enlightenment Radical in Disguise*, Leiden: Brill.
- Grossmann A. (2012), “The Commentary of Rashi on Isaiah and the Jewish-Christian Debate”, in D. Engel, L. H. Schiffman, E. R. Wolfson (eds.), *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History. Festschrift in Honor of Robert Chazan*, Leiden-Boston: Brill, pp. 47-62.
- Grześkowiak-Krwawicz A. (2012), *Queen Liberty: The Concept of Freedom in the Polish-Lithuanian Commonwealth*, Leiden-Boston: Brill.

- Grzybowski S. (1979), “The Warsaw Confederation of 1573 and Other Acts of Religious Tolerance in Europe”, *Acta Poloniae Historica* 40/(1979), pp. 75-96.
- Guetta A. (2000), “Leon Modena’s Magen va-Herev as an Anti-Catholic Apologia”, *Jewish Studies Quarterly* 7/(2000), pp. 296-318.
- Guetta A. (2003), “Leon Modena’s Magen va-Herev as an Anti-Catholic Apologia”, in D. Malkiel (ed.), *The Lion Shall Roar. Leon Modena and His World*, Jerusalem: Magnes Press and Ben Zvi Institute, pp. 69-89.
- Guggenheimer H. W. (2005), *Seder Olam. The Rabbinic View of Biblical Chronology*, New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Gutwirth E. (1984), “History and Apologetics in XVth Century Hispano-Jewish Thought”, *Helmantica* 35/(1984), pp. 231-242.
- Hagner D. A. (1984), *The Jewish Reclamation of Jesus, An Analysis and Critique of Modern Jewish Study of Jesus*, Grand Rapids: Academic Books.
- Haitsma J. (1989), *Friedericus Ragstat a Weille (1648-1729). De eerste joodse predikant in de Nederlandse Gereformeerde (Hervormde) Kerken*

*(Vergeten eerstelingen, monografieën van Messiasbelijdende joden,*  
Leiden: J. J. Groen.

—Hames H. J. (2012), “Translated from Catalan: Looking at a Fifteenth-Century Hebrew Version of the Gospels”, in A. Alborn, L. Badia, L. Cifuentes, A. Fidora (eds.) *El Saber i les Llengües Vernacles a l’època de Lull i Eiximenis*, Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, pp. 285-302.

—Havens G. R., Torrey N. L. (1959), “Voltaire’s catalogue of his library at Ferney”, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 9/ (1959).

—Hayoun M. R. (2003), *Maimonide. L’altro Mosè (1138-1204)*, Milano: Jaca Book. (ed. or. *Maïmonide ou l’autre Moïse*, Paris, Édition J. C. Lattès 1994).

—Heiple D. L. (1994), “Political Posturing on the Jewish Question by Lope de Vega and Faria e Sousa”, *Hispanic Review* 62/2 (1994), pp. 217-234.

—Hermanin C., Simonutti L. (a cura di) (2001), *La centralità del dubbio*, Firenze: Leo S. Olschki Editore.

- Heschel S. (1998), *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Horbury W. (1983), “The Revision of Shem Tob Ibn Shaprut’s *Even Bohan*”, *Sefarad* 43/(1983), pp. 221-237 (ristampato in: *Idem* (1998), *Jews and Christian in Contact and Controversy*, Edinburgh: T&T Clark, pp. 262-275).
- Horbury W. (1998), *Jews and Christians in Contact and Controversy*, Edinburgh: T&T Clark.
- Horbury W. (2001), “Hebrew apologetic and polemical literature”, in N. De Lange (ed.), *Hebrew Scholarship and the Medieval World*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 189-209.
- Horbury W. (2004), “The Hebrew Text of Matthew in Shem Tov ibn Shaprut’s *Even Bohan*”, in W. Davies, D. C. Allison (eds.), *Matthew 19-28: A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, London: T&T Clark ltd, pp. 729-738.
- Howard G. (1987), *The Gospel of Matthew according to a Primitive Hebrew Text*, Macon: Mercer University Press.

- Howard G. (1995), *Hebrew Gospel of Matthew*, Macon: Mercer University Press.
- Hundert G. D. (2008), *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, New Heaven: Yale University Press, 2 voll.
- Hunter M., Wotton D. (eds.) (1992), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford, Clarendon Press.
- Hunwick A. (1995), *Ecce homo! An Eighteenth Century Life of Jesus. Critical Edition and Revision of George Houston's Translation from the French*, Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Hunwick A. (1997), *Paul Henri Thiry baron d'Holbach. Histoire critique de Jesus Christ, ou Analyse raisonnée des Evangiles*, Genève: Droz.
- Irmischer J. (ed.) (1962), *Renissance und Humanismus in Mittel- und Osteuropa*, vol. II, Berlin: Akademie-Verlag 1962.
- Israel J. (2001), *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford: Oxford University Press.

- Israel J. (2008), “Philosophy, Deism, and the Early Jewish Enlightenment”,  
in Y. Kaplan (ed.), *The Dutch Intersection: The Jews and the Netherlands  
in Modern History*, Brill: Leiden-Boston, pp. 173-202.
- Israeli Y. (2014), “Constructing and Undermining *Converso* Jewishness:  
Profiat Duran and Pablo de Santa Maria”, in I. Katznelson, M. Rubin (eds.),  
*Religious Conversion. History, Experience and Meaning*, Burlington:  
Ashgate 2014, pp. 185-215.
- Jackson J. P. (1999), (ed.), *Paul-Henri Thiry d’Holbach, Œuvres  
philosophiques complètes*, vol. 2, Paris: Editions Alive.
- Jaffè D. (2008), *Il Talmud e le origini ebraiche del Cristianesimo: Gesù,  
Paolo e i Giudeocristiani nella letteratura talmudica*, Milano: Jaca Book  
(ed. or. *Le Talmud e les origines juives du christianisme: Jésus, Paul et les  
judéo-chrétiens dans la littérature talmudique*, Paris: Le Cerf 2007).
- Jaffè D. (2013), *Gesù l’Ebreo. Gesù di Nazareth negli scrittori degli storici  
ebrei del XX secolo*, Milano: Jaca Book (ed. or.: *Jésus spus la plume des  
historiens juifs du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris: Les Édition du Cerf 2009).

- James H. J. (2013), “Urinating on the Cross: Christianity as Seen in the Sefer Yoseph Ha-mekaneh (ca. 1260) and in Light of Paris 1240”, in J. M. Gàzquez, J. V. Tolan (eds.), *Ritus Infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*, Madrid: Casa de Velázquez, pp. 209-220.
- Jankowski H. (2014), “Two Karaim Religious Poems by Isaac ben Abraham Troki”, in *Karaite Archives* 2/(2014), pp. 35-57.
- Janowski B., Stuhlmacher P. (2004), *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company (ed. or. Tübingen: *Der leidende Gottesknecht*, Mohr Siebeck, 1996).
- Jansen K. L., Rubin M. (eds.) (2010), *Charisma and Religious Authority. Jewish, Christian, and Muslim Preaching, 1200-1500*, Turnhout: Brepols.
- Jaquelot I. (1699), *Dissertations sur le Messie, où l'on prouve aux Juifs que Jesus-Christ est le Messie promis et prédit dans l'Ancien Testament*, La Haye: Etienne Foulque.

- Joecher C. G. (1810), *Fortsetzung und Ergänzungen zu Christian Gottlieb Jöchers...*, Leipzig: Gleditsch.
- Kähler E. (1964), “Heinrich Brandanus Gebhardi”, in *Neue Deutsche Biographie*, vol. 6, Berlin: Duncker & Humblot.
- Kahn Z. (1880), “Étude sur le livre de Joseph le Zélateur”, *Revue des Études Juives*, 1/(1880), pp. 222-246.
- Kahn Z. (1881), *Revue des Études Juives* 3/(1881), pp. 1-38.
- Kaplan G. (2017), *Arguments against the Christian religion in Amsterdam by Saul Levi Morteira, Spinoza's Rabbi*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Kaplan Y. (1982), *From Christinity to Judaism: The Life and Work of Isaac Orobio de Castro*, Jerusalem, Magnes Press (in ebraico).
- Kaplan Y. (1989), *From Christinity to Judaism: The Life and Work of Isaac Orobio de Castro*, Oxford: Oxford University Press.

- Kaplan Y., Mechoulan H., Popkin R. (eds.) (1989), *Menasseh ben Israel and his World*, Leiden: Brill.
- Katz D. (2010), *Lithuanian Jewish Culture*, Budapest: Central European University Press.
- Katz J. (1961), *Exclusiveness and Tolerance, Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, London: Oxford University Press.
- Kauffmann D. (1882), “Miktav ha-Rav R. HaYim ibn Musa”, in A. H. Weiss (ed.), *Beth Talmud* 2/(1882), pp. 110-125 (in ebraico).
- Kaufmann Y. (1926), *Rabbi Yom Tov Lipman Mihalhoizn: Ba'al ha-Nitsahon, ha-hoker vaha-mekubal*, New York: Dropsie College (in ebraico).
- Kayslerling M. (1890), *Biblioteca espagnola-portuguesa-judaica: Dictionnaire bibliographique des auteurs juifs, del leurs ouvrages espagnols et portugais et des oeuvres sur et contre les juifs et le judaisme*, Strasbourg: Charles J. Trubner.

- Kessler E., Wenborn N. (eds.) (2005), *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kidder R. (1726), *A Demonstration of the Messiah. In which the Truth of the Christian Religion is Proved, against all the Enemies thereof; But especially against the Jews*, London: Printed for John Osborn and Thomas Longman, Richard Ford, Aaron Ward, and Samuel Billingsley.
- Kizilov M. (2003/2004), “The Arrival of the Karaites (Karaims) to Poland and Lithuania: A Survey of Sources and Critical Analysis of Existing Theories”, *Archivum Eurasiae Medii Aevi* 12/(2003/2004), pp. 29-45.
- KIZILOV M. (2007), “Two PiYutim and a Rhetorical Essay in the Northern (Troki) Dialect of the Karaim Language by Isaac ben Abraham of Troki”, *Judaica* 63/(2007), p. 64-75.
- Kizilov M. (2009), *The Karaites of Galicia. An Ethnoreligious Minority among the Ashkenazim, the Turks, and the Slavs 1772-1945*, Leiden-Boston: Brill.
- Kizilov M. (2015), *The sons of Scripture. The Karaites in Poland and Lithuania in the Twentieth Century*, Warsaw-Berlin: De Gruyter.

- Klein D. (2009), *Hermann Samuel Reimarus (1694-1768): das theologische Werk*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Knaani J. (1960-1898), *Ošar ha-Lašon ha-Ivrit*, Jerusalem: Masada 1960-1989, 18 voll.
- Kot S. (1954), “Un gesuita boemo patrocinator delle lingue nazionali slave e la sua attività in Polonia e in Lituania (1563-1572)”, *Ricerche slavistiche* 3/(1954), pp. 139-161.
- Kot S. (1957), *Socinianism in Poland. The Social and Political Ideas of the Polish Antitrinitarians in the Sixteenth and Seventeenth Century*, Boston: Starr King Press.
- Kottman K. A. (ed.) (2001), *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture: Volume II: Catholic Millenarianism: From Savonarola to the Abbé Grégoire*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Kozodoy M. (2015), *The Secret Faith of Maestre Honoratus Profayt Duran and Jewish Identity in Late Medieval Iberia*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Krasinski V. (1838), *Historical Sketch of the Rise, Progress, and Decline of the Reformation in Poland*, vol. I, London: J. L. Cox and Sons.
- Krauss S. (1902), *Das Leben Jesu nach juedischen Quellen*, Berlin: S. Calvary.
- Krauss S., Horbury W. (1995), *The Jewish-Christian Controversy: From the Earliest Time to 1789*, vol. I: History, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kummel W. G. (1958), *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg: K. Alber.
- Kupfer E. (1972), “Concerning the Cultural Image of German Jewry and its Rabbis in the Fourteenth and Fifteenth Centuries”, *Tarbis* 42/(1972), pp. 113-147.
- Ladvoca J. B. (1773), *Dizionario storico, portatile, che contiene la storia de' patriarchi, de' principi ebrei, degl'imperatori ...*, Bassano: Remondini di Venezia, 2 voll.
- Lampe G. V. H. (1987), *A Patristic Greek Lexicon*, New York: Oxford University Press.

- Landmann I. (ed.) (1939-1944); *The Universal Jewish encyclopedia. An authoritative and popular presentation of Jews and Judaism since the earliest times*, New York: The Universal Jewish encyclopedia, 10 voll.
- Langton D. R. (2010), *The Apostle Paul in the Jewish Imagination. A Study in Modern Jewish-Christian Relations*, New York: Cambridge University Press.
- Lasker D. J. (1990-91), “The Jewish Critique of Christianity under Islam in the Middle Ages”, in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 57/(1990-91), pp. 121-153.
- Lasker D. J. (1992), “Karaim in Twelfth-Century Spain”, *Jewish Thought and Philosophy* 1/(1992), pp. 179-195.
- Lasker D. J. (1992), *The Refutation of the Christian Principles by Hasdai Crescas*, New York: State University of New York Press.
- Lasker D. J. (1993), “Ha-Pulmus ha-Yehudi-Nošri ve-meqorotav be-arazšot ha-Isl‘am”, *Pe'amim: Studies in Oriental Jewry*, 57/(1993), pp. 4-16.

- Lasker D. J. (1999), “Major Themes of the Jewish-Christian Debate: God, Humanity, Messiah”, in D. P. Bell (ed.), *The Solomon Goldman Lectures: Perspectives in Jewish Learnings 7*, Chicago: Spertus College of Judaica, pp. 107-130.
- Lasker D. J. (2000), “The Jewish Christian Debate in Transition: From the Lands of Ishmael to the Lands of Edom”, in B. H. Hary, J. L. Hayes, F. Astren (eds.), *Judaism and Islam: Boundaries, Communications, and Interaction. Essays in Honor of William M. Brinner*, Leiden: Brill, pp. 53-65.
- Lasker D. J. (2002), “The Dead Sea Scrolls in the Historiography and Self-Image of Contemporary Karaites,” *Dead Sea Discoveries*, 9/3 (2002), pp. 281-294.
- Lasker D. J. (2004), “Simḥah Yiṣḥaq Lucki: mequbal Qarai ben ha-me’ah ha-18” in Z. Gries, H. Kreisel, B. Huss (eds.), *Shefa Tal. Studies in Jewish Thought and Culture in honor to Bracha Sack*, Beer Sheva: Ben Gurion University (in ebraico).
- Lasker D. J. (2006), “Karaim and Christian Hebraism: A New Document”, *Renaissance Quarterly* 59/(2006), pp. 1089-1116.

- Lasker D. J. (2007), *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, Oxford: The Littmann Library of Jewish Civilization (ed. or. New York: Ktav Publishing House).
- Lasker D. J. (2008), *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi: Studies in Late Medieval Karaite Philosophy*, Leiden: Brill.
- Lasker D. J. (2011), “The Jewish Critique of Christianity: in Search of a New Narrative”, *Studies in Christian-Jewish Relations*, 6/(2011), pp. 1-9.
- Lasker D. J. (2012), “Jewish Knowledge of Christianity in the Twelfth and Thirteenth Centuries”, in D. Engel, L. H. Schiffman, E. R. Wolfson (eds.), *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History. Festschrift in Honor of Robert Chazan*, Leiden-Boston: Brill, pp. 97-109.
- Lasker D. J. (2015), “Joseph Ben Nathan’s Sefer Yosef Ha-Mekannè and the Medieval Jewish Critique of Christianity”, in E. Baumgarten, J. D. Galinsky (eds.), *Jews and Christians in Thirteenth-Century France*, New York: Palgrave and Macmillan, pp. 113-122.

- Lasker D. J., Stroumsa S. (1996), *The Polemic of Nestor the Priest. Qiṣṣat Mujādalat al-Usquf and Sefer Nestor Ha-Komer*, Jerusalem: Ben-Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East, 2 voll.
- Lazarus-Yafeh H. (1994), “Od al ha-Pulmus ha-Yehudi-Noṣri ve-meqorotav ha-Muslimyim” *Pe’amim: Studies in Oriental Jewry*, 61/(1994), pp. 49-56 (in ebraico).
- Lecler J. (1960), *Toleration and the Reformation*, New York: Association Press (ed. or. *Historie de la tolerance au siècle de la Réforme*, 2 vols. Paris: Aubier 1955).
- Levi D. (1787-1789-1794), *Letters to Dr. Priestley, in Answer to Those He Addressed to the Jews*, London: Printed for the Author.
- Levi D. (1793-1796-1800), *Dissertations on the Prophecies of the Old Testament. Containing all such Prophecies as are Coming of the Messiah, the Restoration of the Jews, and the Resurrection of the Dead, whether so applied by the Jews or Christians*, London: Printed for the Author, 3 voll.
- Levine A. J., Brettler M. Z. (eds.) (2011), *The Jewish Annotated New Testament*, New York: Oxford University Press.

- Levy R. S. (ed.) (2005), *Antisemitism: A Historical Encyclopedia of Prejudice and Persecution*, Volume 1, Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Lewanski R. C. (a cura di) (1994), *La Via dell'Ambrà. Dal Baltico all'Alma Mater. Atti del Convegno italo-baltico svoltosi all'Università di Bologna dal 18 al 20 settembre 1991*, Bologna: Università degli studi di Bologna.
- Lewis B. (2014), *The Jews of Islam*, Princeton: Princeton University Press 2014 (ed. or. Princeton: Princeton University Press 1984).
- Lightfoot J. (1989), *A Commentary of the New Testament from the Talmud and Hebraica*, Peabody: Hendrickson Publishers, 4 voll. (ed. or. 1684).
- Loeb I. (1880), “La Controverse de 1240 sur le Talmud”, *Revue des Études Juives* 1/(1880), pp. 247-261.
- Loeb I. (1887), “La Controverse de 1263 à Barcelone entre Paulus Christiani et Moise ben Nachman”, *Revue des Études Juives* 15/(1887), pp. 1-18.
- Loeb I. (1888), “La Controverse Religieuse entre les Chrétiens et les Juifs au Moyen Age”, *Revue d'Historie des Religions* 17/(1888), pp. 311-337.

- Loeb I. (1889), “Polémistes chrétiens et juifs en France et en Espagne”, *Revue des Études Juives*, 18/(1889), pp. 219-242.
- Louthan H. (2014), “A Model for Christendom? Erasmus, Poland, and the Reformation”, *Church History* 83/1 (2014), 18-37.
- Lukowski J., Zawadzki H. (2001), *Polonia. Un Paese che rinasce*, Triste: Beit 2009. (ed. or. *A Coincise History of Poland*, Cambridge, Cambridge University Press 2001).
- Maccoby H. (1982), *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, New Jersey: Fairleigh Dickinson University Press.
- Madonia C. (2002), *La Compagnia di Gesù e la riconquista cattolica dell'Europa orientale nella seconda metà de XVI secolo*, Genova: Name.
- Madonia C. (2013), *Fra l'orso russo e l'aquila prussiana. La Polonia dalla repubblica nobiliare alla IV Repubblica (1506-2006)*, Bologna: Clueb.
- Magdelaine M., Pitassi M., Whelan R., McKenna A. (eds.) (1996), *De l'Humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Elisabeth Labrousse*, Paris-Oxford: Universitas, Voltaire Foundation.

- Mahler R. (1940), יעקב מאן און זיין לעבנסווערק, *Yivo Bleter* 16/(1940), pp. 170-181 (in Yiddish).
- Mailhet E. A. (1880), *Jacques Basnage. Théologien, controversiste, diplomate et historien. Sa vie et ses écrits*, Genève: Schuchardt.
- Mandelbrote S., Weinberg J. (eds.) (2016), *Jewish Books and their Readers: Aspects of the Intellectual Life of Christians and Jews in Early Modern Europe*, Leiden, Boston: Brill.
- Mann J. (1935), *Texts and Studies in Jewish History and Literature. Karaitica*, Vol. II, Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Margoliouth G. (1899, 1905, 1915, 1935), *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, London: British Museum, 4 voll.
- Marx A. (1929), “The Polemical Manuscripts in the Library of the Jewish Theological Seminary of America”, in I. Davidson (ed.), *Studies in Jewish Bibliography and Related Subjects in Memory of Abraham Solomon Freidus (1867-1923)*, New York: The Alexander Kohut Memorial Foundation, pp. 247-278.

- Mascho F. W. (1778), *Beleuchtung der neuesten Angriffe auf die Religion Jesu, besonders der Schrift von dem Zweck Jesu und seiner Jünger*, Hamburg: J.P.C. Reuss.
- McKenna A., Paganini G. (eds.) (2004), *Pierre Bayle dans la République des Lettres: Philosophie, Religion, Critique*, Paris: Champion.
- Meerson M., Schäfer P. (2014), *Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus. Two Volumes and Database. Vol. I: Introduction and Translation. Vol. II: Critical Edition*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Meyer M. A. (2001), *Judaism Within Modernity: Essays on Jewish History and Religion*, Detroit: Wayne State University Press.
- Mezzadri L. (1988), *La Chiesa nell'età dell'assolutismo confessionale. Dal Concilio di Trento alla pace di Westfalia (1563-1648)*, Milano: Edizioni Paoline.
- Miller J. (1985), “The Origin of Polish Arianism”, *Sixteenth Century Journal* 16/(1985), pp. 229-256.
- Miloszpp C. (1983), *The History of Polish Literature*, Berkeley-Los Angeles-London, Univeristy of California Press.

- Mocatta M. (ed.) (1851), *Hizzuq Emunah or Faith Strengthened*, London:  
Printed by J. Wertheimer.
- Mocatta M. (ed.) (1970), *Hizzuq Emunah or Faith Strengthened*.  
*Introduction by Trude Weiss-Rosmarin*, New York: Ktav Publishing  
House.
- Mocatta M. (ed.) (1999), *Hizzuq Emunah or Faith Strengthened*.  
*Introduction by Zeev Peter Breier*, Jerusalem: Kest-Lebovits Jewish  
Heritage and Roots Library.
- Muchowski P., Yariv A. (2014), “Yosef ben Mordekhay Malinowski: On  
the Date of his Death”, in *Karaite Archives* 2 (2014), pp. 91-108.
- Müller G., Zeller W. (eds.) (1967), *Glaube, Geist, Geschichte*, Leiden:  
Brill.
- Müller J. (1644), *Judaismus oder Jüdentumb, das ist: außführlicher  
Bericht von des Jüdischen Volckes Unglauben, Blindheit und  
Verstockung...*, Hamburg: Hertel.
- Müller M. (2012), *The Expression Son of Man and the Development of  
Christology: A History of Interpretation*, New York: Routledge.

- Mulsow M. (1998), *Monadentele, Hermetik und Deismus. Georg Schades geheime Aufklärungsgesellschaft, 1747-1760*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Mulsow M. (2015), *Enlightenment Underground. Radical Germany, 1680-1720*, Charlottesville: University of Virginia Press (ed. or. *Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland, 1680-1720*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2002).
- Mulsow M. (ed.) (2011), *Between Philology and Radical Enlightenment: Hermann Samuel Reimarus (1694-1768)*, Leiden: Brill.
- Murcia T. (2014), *Jésus dans le Talmud et la littérature rabbinique ancienne*, Turnhout: Brepols.
- Murciano P. (1975), *Keshet u-Magen: a Critical Edition*, Ph. D. Dissertation, New York, New York University 1975.
- Neher A. (1986), *Jewish Thought and the Scientific Revolution of the Sixteenth Century: David Gans (1541-1613) and His Times*, New York: Oxford University Press.

- Nemoy L. (1950), “Early Karaism (The Need for a New Approach)”, in *The Jewish Quarterly Review*, 40/3 (1950) pp. 307-315.
- Nemoy L. (1952), *Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature*, Yale: Yale University Press.
- Nemoy L. (1963), “The Judean Scrolls and Karaism by Naphtali Wieder”, *Journal of Biblical Literature*, 82/2 (1963), pp. 222-224.
- Netanyahu B. (1999), *The Marranos of Spain: From the Late 14th to the Early 16th Century, According to Contemporary Hebrew Sources*, Ithaca: Cornell University Press (ed. or. New York: American Academy for Jewish Research 1966).
- Neubauer A. D., Driver S. R. (1876-7), *The Fifty-Third Chapter of Isaiah according to the Jewish Interpreters*, Oxford-Leipzig: James Parker-Co.-T. O. Weigel.
- Nicolòs Albarracín J., Del Valle Rodríguez C. (1999), *Profiat Durán: Cinco Cuestiones debatidas de Polémica*, Madrid: Aben Ezra Ediciones.
- Nicolòs J. (1997), *Sem Tob Ibn Saprut, “La piedra de toque” (Eben bohan): una obra de controversia judeo-cristiana*, Madrid: Rumagraf.

- Nirenberg D. (2002), “Mass conversion and genealogical mentalities: Jews and Christians in fifteenth-century Spain”, in *Past and Present* 174 (2002), pp. 3-41.
- Nirenberg D. (2003), “Enmity and assimilation: Jews, Christian, and converts in Medieval Spain”, *Common Knowledge* 9 (2003), pp. 137-155.
- Nirenberg D. (2013), *Anti-Judaism: The Western Tradition*, New York-London: W. W. Norton & Company.
- Norden J. (1902), *David Deutsch (1810-73), Rabbiner in Myslowitz und Sohrau O.-S.*, Myslowitz: Verein für jüdische geschichte und litteratur.
- Ochs M. (2013), *Mattaeus Adversus Christianos: The Use of the Gospel of Matthew in Jewish Polemics Against the Divinity of Jesus*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Olszer M. (ed.) (1981), *For Your Freedom and Ours. Polish progressive Spirit from the 14th century to the present*, New York: Frederick Ungar Publishing Company.

- Olszowy-Schlanger J. (1998), *Karaite Marriage Documents from the Cairo Geniza: Legal Tradition and Community Life in Mediaeval Egypt and Palestine*, Leiden-New York-Köln: Brill.
- Palumbo M. (2010), “«Pensando che facilmente in S. Ufficio possan esservi libri ebraici e rabbinici...» gli Hebraica del Sant’Uffizio, oggi in Biblioteca Casanatense”, *La Rassegna Mensile di Israel* 76/3 (2010), pp. 201-219.
- Parente F. (2001), “Di uno scritto antiebraico della metà del XVIII Secolo: «La verità della cristiana religione contro le vane lusinghe de' moderni ebrei» di Giovanni Antonio Costanzi (1705 ca.-1785)”, *Italia* 13/14 (2001), pp. 357-395
- Parente F. (a cura di) (1977), *H. S. Reimarus, I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbützel pubblicati da G. E. Lessing*, Napoli: Bibliopolis.
- Pearl C. (1971), *The medieval Jewish mind: the religious philosophy of Isaac Arama*, London: Vallentine Mitchell.
- Penkower J. (1982), *Jacob Ben HaYim and the Rise of the Biblia Rabbinica*, PhD dissertation, Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem (in ebraico).

- Penna R., Perego G., Ravasi G. (a cura di) (2010), *Temi teologici della Bibbia*, Milano: Edizioni San Paolo.
- Perani M. (a cura di) (2004), *Una manna buona per Mantova: Man tov Le-Man tovah: studi in onore di Vittore Colorni per il suo 92° compleanno*, Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Pesce M. (2011), “Per una ricerca storica su Gesù nei secoli XVI-XVIII: prima di H.S. Reimarus”, *Annali di Storia dell’Esegesi* 28/1 (2011), pp. 433-464.
- Pesce M. (2014), “La riscoperta dell’ebraicità di Gesù. Un compito non finito”, *Vita Monastica* 261/(2014), pp. 11-14.
- Pesce M. (2017), “Quali paradigmi per comprendere le ridefinizioni del cristianesimo in età moderna?”, in M. Priarolo, E. Scribano (a cura di), *Le ragioni degli altri. Dissidenza religiosa e filosofia nell’età moderna*, Venezia: Edizioni Ca’ Foscari, pp. 13-46.
- Petrowicz G. (1971), *La Chiesa Armena in Polonia*, Roma: Istituto degli Studi Ecclesiastici.

- Philonenko M. (2001), *Le Notre Père. De la Prière de Jésus à la prière des disciples*, Paris: Éditions Gallimard.
- Podet A. H. (2001), *A Translation of the Magen Wa-Hereb by Leon Modena 1571-1648*, Lewiston-Queenston-Lampeter: The Edwin Mellen Press.
- Polliack M. (ed.) (2003), *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*, Leiden-Boston: Brill.
- Polonsky A. (2010), *The Jews in Poland and Russia*. Vol. 1: 1350-1881, Oxford: Littman Library of Jewish Civilization.
- Polonsky A., Basista J., Link-Lenczowski A. (eds.) (1993), *The Jews in Old Poland, 1000-1795*, Oxford: Tauris.
- Popkin R. (1992), “Jewish Anti-Christian Arguments as a Source of Irreligion from the Seventeenth to the Early Nineteenth Century”, in M. Hunter, D. Wotton (eds.), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford: Clarendon Press, pp. 159-181.
- Popkin R. (1992), *The Third Force in Seventeenth Century Thought*, Leiden, New York, Kobenhavn: Koln, Brill.

- Popkin R. (1996), “David Levi, Anglo-Jewish Theologian”, *The Jewish Quarterly Review* 87/(1996),pp. 79-101.
- Popkin R. (2007), *Disputing Christianity. The 400-Year-Old Debate Over Rabbi Isaac Ben Abraham Troki’s Classic Arguments*, New York: Humanity Books.
- Porter B. A. (2011), *Faith and Fatherland: Catholicism, Modernity, and Poland*, New York: Oxford University Press.
- Posnanski A. (1904), *Shiloh, Ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre*, Leipzig: Hinrichs.
- Posnanski A. (1922-23), “La Colloque de Tortose et de San Matteo (7 février 1413-13 novembre 1414)”, *Revue des Études Juives* 74/(1922), pp. 17-39,160-168; 75/(1922), pp. 74-88, 187-204; 76/(1923), pp. 37-45.
- Postel G. (1583), *Linguarum duodecim characteribus differentium alphabetum, introductio, ac legendi modus longe facilimus. Linguarum nomina sequens proxime pagella offert, Guilielmi Postelli Barentonii diligentia*, Paris: apud Dionysium Lescuier.

- Pott S., Mulsow M., Danneberg L. (eds.) (2003), *The Berlin Refuge, 1680-1780: learning and science in European context*, Leiden-Boston: Brill.
- Preuschen E. (1910), *De pudicitia. Tertullianus*, Tübingen: Mohr.
- Priest R. D. (2015), *The Gospel according to Renan: Reading, Writing, and Religion in Nineteenth-Century France*, Oxford: Oxford University Press.
- Priestley J. (1786-1787), *Letters to the Jews: Inviting Them to an Amicable Discussion of the Evidence of Christianity*, Birmingham: Pearson and Rollason.
- Proietti O. (2014), *Uriel da Costa, Exame das tradiçõs phariseas. Esame delle tradizioni farisee (1624)*, Macerata, Eum - Edizioni Università di Macerata.
- Pulido Serrano J. I. (2003). *Los conversos en España y Portugal*, Madrid: Arco Libros 2003.
- R. Popkin (1987), “Jacques Basnage’s “Histoire des Juifs” and the Bibliotheca Sarraziana”, *Studia Rosenthaliana* 21/2 (1987), pp. 154-162.

- Rabbinowitz J., M. S. Lew (eds.) (1950), *Studies in Jewish Theology: the Arthur Marmorstein memorial volume*, London: Oxford University Press.
- Rabikauskas P. (a cura di) (1989), *La Cristianizzazione della Lituania*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Rankin O. S. (1956), *Jewish religious polemic of early and later centuries*, Edinburgh: University Press of Edinburgh.
- Ravenna A., Federici T. (a cura di) (1978), *Commento alla Genesi (Bereshit Rabba)*, Torino: Utet.
- Régny J. (1912), *Etude sur la condition des Juifs de Narbonne du Ve au XIVe siècle*, Narbonne: F. Caillard.
- Rembaum J. E. (1978), “The Influence of ‘Sefer Nestor Hakomer’ on Medieval Jewish Polemics”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 45/(1978), pp. 155-185.
- Rengstorf K.H. (1963), *Das Institutum Judaicum Delitzschianum 1886–1961*, Münster: Achendorff.

- Reymond P. (2011) *Dizionario di Ebraico e Aramaico biblici*, Roma: Società Biblica Britannica.
- Richichi I. A. (2016), *La teocrazia: crisi e trasformazione di un modello politico nell'Europa del XVIII secolo*, Firenze: Firenze University Press.
- Robinson A. E. (ed.) (1924), *The life of Richard Kidder, D. D., bishop of Bath and Well*, London: Butler & Tanner.
- Robinson J. T. (2005), “The Ibn Tibbon Family. A Dynasty of Translators in Medieval “Provence””, in J. M. Harris (ed.), *Be'erot Yitzhak: Studies in Memory of Isadore Twersky*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 193-224.
- Rosenkranz S. (2004), *Die jüdisch-christliche Auseinandersetzung unter islamischer Herrschaft. 7.-10. Jahrhundert*, Bern: Peter Lang.
- Rosenthal J. (1956), “The Talmud on Trial. The Disputation at Paris in the Year 1240”, *Jewish Quarterly Review* 47/1 (1956), pp. 58-76.
- Rosenthal J. (1957), “Prolegomena to a “Critical Edition of ‘Milhamot Adonai’ of Jacob ben Reuben”, in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 26/(1957), pp. 127-137.

- Rosenthal J. (1958), *Ha-pulmus ha-anti nošri be-Raši 'al ha-Tanak*, in S. Federbusch (ed.), *Rashi, his teaching and personality: essays on the occasion of the 850th anniversary of his death*, New York: Cultural Department of the World Jewish Congress and the Torah Culture Department of the Jewish Agency, pp. 45-59 (in ebraico).
- Rosenthal J. (1960), “Anti-Christian Polemic in Medieval Bible Commentaries”, *Journal of Jewish Studies* 11/(1960), pp. 115-135.
- Rosenthal J. (1960), *Sifrut ha-vikkuaḥ ha-anti Nošrit 'ad sof ha-Me'ah ha-šmoneh-ešreh*, *Arešet* 2/(1960), pp. 130-179 (in ebraico).
- Rosenthal J. (1962-3), “The Translation of the Gospel according to Matthew by Jacob ben Reuben”, *Tarbiš* 32/(1962-63), pp. 48-66 (in ebraico).
- Rosenthal J. (1963), *Milḥamoṭ ha-Šem, Ya'aqov ben Re'uben*, Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook (in ebraico).
- Rosenthal J. (1966), “Marcin Czechowic and Jacob of Belzyce: Arian-Jewish Encounters in 16th Century Poland”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 34/(1966), pp. 77-97.

- Rosenthal J. (1970), *Sefer Yosef ha-Meqanne*, Gerusalemme: Metkitse nivdamim (in ebraico).
- Rosenthal J. (1973), “On ‘Sefer Yosef ha-Meqanne’”, in *Immanuel* 2/(1973), pp. 68-72.
- Rosenwein B. (2006), *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, London: Cornell University Press.
- Roth C. (1930), *A History of the Jews in Venice*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Roth C. (1934), *A Life of Manasseh Ben Israel, Rabbi, Printer, and Diplomat*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Roth C. (1975), *A History of the Marranos*, New York: Schocken Books 1975 (ed. or. 1932).
- Roth N. (1995), *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*, Madison: The University of Wisconsin Press 1995.

- ROTH-SCHOLTZ F. (1719), *Vita et Consignatio Scriptorum. D. Joh. Christophori Wagenseilii*, Norimbergae & Altdorfii: Tauber.
- Rubin M., Katznelson I. (eds.) (2014), *Religious Conversion: History, Experience and Meaning*, Ashgate: Farnham-Burlington.
- Ruderman D. B. (1981), *The World of a Renaissance Jew: The Life and Thought of Abraham Ben Mordecai Farissol*, Cincinnati: Hebrew Union College.
- Salah A. (2007), *La République des Lettres. Rabbins, écrivains et médecins juifs en Itali eau XVIIIe siècle*, Leiden-Boston: Brill.
- Schäfer P., Meerson M., Deutsch Y. (2011), *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schäfer P. (2012), *The Jewish Jesus. How Judaism and Christianity shaped each other*, Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Schäfer P., Meerson M., Deutsch Y. (2014), *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2 voll.

- Scheteling G. (1768), *Catalogus Bibliothecae beati Herm. Sam. Reimari*, vol. I, Hamburg: Litteris Iere, Conr. Piscatoris.
- Schoeps H. J. (1952), *Philosemitismus im Barock. Religions-und geistesgeschichtliche Untersuchungen*, Tübingen: Mohr.
- Schoeps H. J. (1963), *The Jewish-Christian Arguments: A History of Theological Conflict*, London: Faber and Faber.
- Schofield R. E. (1997), *The Enlightenment of Joseph Priestley: A Study of his Life and Work from 1733 to 1773*, University Park: Pennsylvania State University Press.
- Schofield R. E. (2004), *The Enlightened Joseph Priestley: A Study of His Life and Work from 1773 to 1804*, University Park: Pennsylvania State University Press.
- Scholem G. (1987), *Origins of the Kabbalah*, Philadelphia: Jewish Publication Society (ed. or. *Ursprung and Anfage der Kabbala*, Berlin: Walter de Gruyter & co. 1962)

- Schreckenberg H. (1982), *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11.Jh.)*, Frankfurt: Peter Lang.
- Schreckenberg H. (1991), *Die christliche Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (11.–13. Jh.)*, Frankfurt: Peter Lang.
- Schreckenberg H. (1994), *Die christliche Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.–20. Jh.)*, Frankfurt: Peter Lang.
- Schreiner S. (1999), “Vom Sinn des Exils. Anmerkungen zu Isaak von Trokis Deutung der ‘galut’”, *Judaica* 55/(1999), pp. 34-50.
- Schreiner S. (2004), “Isaiah 53 in the Sefer Hizzuk Emunah (“Faith Strengthened”) of Rabbi Isaac ben Abraham of Troki”, in B. Janowski, P. Stuhlmacher (eds.), *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing, pp. 418-461 (ed. or. *Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte*, Tübingen, Mohr Siebeck 1996).
- Schur N. (1992), *The History of the Karaites*, Frankfurt am Main: Peter Lang.

- Schur N. (1995), *Karaite Encyclopedia*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Schweitzer A. (1906), *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen: Mohr P. Siebeck.
- Segel H. B. (1898), *Renaissance Culture in Poland: The Rise of Humanism, 1470-1543*, New York: Cornell University Press.
- Shamir Y. (1972), *Rabbi Moses Ha-Kohen of Tordesillas and His Book 'Ezer Ha-emunah. A Chapter in the History of the Judeo-Christian Controversy*, Florida: Coconut Grove, 2 voll. (Vol. 2 in ebraico).
- Shapira D., Lasker D. J. (eds.) (2011), *Eastern European Karaites in the Last Generations*, Jerusalem: Ben Zvi Institute.
- Shatzmiller J. (2003), “Community and Super-Community in Provence in the Middle Ages”, in C. Cluse, A. Haverkamp, I. J. Yuval (eds.), *Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext in kulturrräumlich vergleichender Betrachtung von der Spätantike bis zum 18 Jahrhundert*, Hannover: Hahn, pp. 441-448.
- Shereshevsky E. (1970), “Rashi’s and Christian Interpretations”, *The Jewish Quarterly Review*, 61/1 (1970), pp. 76-86.

- Shinan A. (1999), *Oto ha-Ish. Iehudim mesaprim al Yeshu*, Tel Aviv: Yedi‘ot Aḥaronot (in ebraico).
- Sievert R. (2005), *Isaak ben Abraham aus Troki im christlich-jüdischen Gespräch der Reformationszeit*, Münster: Lit Verlag.
- Signer M. A., Adler M. N., Asher A. (eds.) (1983), *The Itinerary of Benjamin of Tudela: Travels in the Middle Ages*, Malibu: Joseph Simon Publisher.
- Silvera M. (2013), *Isaac Orobio de Castro. Prevenções divinas contra la vana idolatría de las Gentes. Edizione critica con introduzione, note di commento e riassunti parafrasi in italiano*, Firenze: Olschki.
- Simon R. (1674), *Ceremonies et coutumes qui s’observent aujourd’huy parmy les Juifs. Traduites de l’Italien de Leon de Modene... Avec un Supplément touchant les Sectes des Caraites & des Samaritains de nostre temps*, Paris, Louis Billaine (sec. ed. 1681).
- Simon R. (1678), *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris, Vve Billaine.

- Simonschon S. (1952), *Leon da Modena: A Monograph Based on Hitherto Unpublished Manuscripts*, PhD Dissertation, London: University of London.
- Simonschon S. (1960), *Magen va-Herev, Ḥibbur neged ha-Nazrut*, Jerusalem: Mekitze Nirdamim (in ebraico).
- Sirat C. (1985), *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Paris-Cambridge: Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge University Press. (ed. or. *La philosophie juive au Moyen Age*, Paris, CNRS 1983).
- Soffritti O. (1974), *La lettera di Barnaba*, Alba: Edizioni paoline.
- Spanheim F. (1674), *Catalogus bibliothecae publicae Lvgdvno-Batavae noviter recognitus. Accessit incomparabilis thesaurus librorum orientalium, Apud Viduam & Heredes Johannis Elsevirii*, Lugduni Bataurum: Johannis Elsevirii, Academiae Typograph.
- Stahl N. (2012), *Jesus Among the Jews. Representation and thought*, London-New York: Routledge.
- Stefani P. (2004), *L'antigiudaismo: Storia di un'idea*, Roma-Bari: Laterza.

- Stein S. (1969), *Jewish-Christian Disputations in Thirteenth-Century Narbonne: Inaugural Lecture Delivered at University College London, 22 October 1964*, London: Lewis.
- Steinschneider M. (1852-1860), *Catalogus Librorum Hebræorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berolini: Typus Ad. Friedlaender.
- Steinschneider M. (1857), *Jewish literature from the eighth to the eighteenth century*, London: Longman, Brown, Green, Longmans & Roberts.
- Steinschneider M. (1858), *Catalogus codicum Hebraeorum Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae*, Leiden: Brill.
- Steinschneider M. (1877), *Polemische and apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen and Juden*, Leipzig: F.A. Brockhaus.
- Stemmer P. (ed.) (1983), *Hermann Samuel Reimarus, Vindictio dictorum Veteris Testamenti in Novo allegatorum, 1731*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Stillman N. A., Ackerman-Lieberman P. I., Ayalon Y. (eds.) (2010), *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Brill: Leiden, 5 voll.
- Stone D. (2001), *The Polish-Lithuanian State, 1386-1795*, Seattle: University of Washington Press.
- Strack H. L., Billerbeck P. (1922), *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 4 voll.
- Strauss D. F. (1862), *Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, Leipzig: Brockhaus.
- Sutcliffe A. (2003), *Judaism and Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Szechtman J. (1957), "Voltaire on Isaac of Troki's "Hizzuk Emunah"", *The Jewish Quarterly Review*, 48/1 (1957), pp. 53-57.
- Szyszman S. (1989), *Les Karaïtes d'Europe*, Uppsala: Almqvist & Wiksell International (ed. or. Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Multiethnica Upsaliensia 7/(1989).

- Talmage F. (1967), “R. David Kimhi as Polemicist”, *Hebrew Union College Annual* 38 (1967), pp. 213-235.
- Talmage F. (1973), “(Review) Faith Strengthened by Isaac ben Abraham of Troki”, *Journal of the American Academy of Religion*, 41/3 (1973), pp. 430-432.
- Talmage F. (1974), *Sefer ha-Berit, The Book of the Covenant and other Writings*, Jerusalem: Bialik Institute (in ebraico).
- Talmage F. (1975), *David Kimhi: the Man and the Commentaries*, Cambridge: Harvard University Press.
- Talmage F. (1975), *Disputation and Dialogue. Readings in the Jewish-Christian Encounter*, New York: Ktav Publishing House.
- Talmage F. (1981), “The Polemical Writings of Profiat Duran”, in *Immanuel* 13/(1981), pp. 69-85.
- Talmage F. (1981), *The Polemical Writings of Profiat Duran. The Reproach of the Gentiles and ‘Be not Like your Fathers’*, Jerusalem: The Zalman Shazar Center and The Dinur Center (in ebraico).

- Talmage F. (1989), “Rabbi Joseph Kimhi: From the Dispersion of Jerusalem in Sepharad to the Canaanites in Zarephath”, in R. Bonfils (ed.), *Tarbut ve-Hevrah be-Toldot Yisra'el bi-Yeme ha-Benayim*, Jerusalem, Merkaz Zalman Shazar, pp. 315-332 (in ebraico).
- Tamani G. (1977), “Il Caraismo nella cultura europea del seicento e del settecento” in *Annali di Ca' Foscari, serie orientale*, 8/(1977), pp. 1-17.
- Tarantino G. (2007), *Lo Scrittoio di Anthony Collins (1676 – 1729). I libri e i tempi di un libero pensatore*, Milano: Franco Angeli.
- Tazbir J. (1973), *A State Without Stakes: Polish Religious Toleration in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, New York: Kościuszko Foundation.
- Tazbir J. (1986), “La Réception polonaise des “Colloques” d’Erasmus de Rotterdam”, *Literary Studies in Poland* 15/(1986), pp. 25-41.
- Teter M. (2005), *Jews and Heretics in Catholic Poland*, New York: Cambridge University Press.
- The Jewish Chronicle* 1468/(1897)

—*The Jewish Chronicle* 2749/(1921)

—*The Jewish Chronicle* 2751/(1921)

—*The Jewish Chronicle* 425/(1877)

—*The Jewish Chronicle* 514/(1864)

—*The Jewish Chronicle* 5331(1971)

—*The Jewish Chronicle* 5723/(1978)

—*The Jewish Chronicle* 5763/(1979),

—*The Jewish Chronicle of Pittsburgh* 18/39 (1979)

—*The Jewish Chronicle*, 97/(1856)

—Theissen G., Merz A. (1996), *Der Historische Jesus. Ein Lehrbuch*,  
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Toaff A. (2001), “Giovanni Antonio Costanzi. Ultimo censore di libri ebraici a Roma (1746-1786 ca.)”, *Rassegna Mensile d’Israel* 47/(2001), pp. 203-214.
- Tollet D. (1992), *Histoire des juifs en Pologne du XVIe siècle à nos jours*, Paris: Presses universitaires de France.
- Tollet D. (2000), *Accuser pour convertir. Du bon usage de l’accusation de crime rituel dans la Pologne catholique à l’époque moderne*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Tollet D. (2010), *Être juif en Pologne. Mille ans d’histoire: du Moyen Âge à 1939*, Paris: Albin Michel.
- Tosi R. (2000), *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano: Rizzoli. (Versione francese aggiornata: *Dictionnaire des sentences latines et grecques*, Grenoble, Millon Jerome 2010).
- Tränkle H. (1964), *Adversus Judaeos. Tertullianus*, Wiesbaden: Steiner.
- Trautner-Kromann H. (1993), *Shield and Sword. Jewish Polemics against Christianity in France and Spain from 1100-1500*, Tübingen: Mohr.

- Travers Herford R. (1903), *Christianity in Talmud and Midrash*, London: Williams and Norgate.
- Trevisan Semi E. (1991), “A Brief Survey of Present-Day Karaite Communities in Europe”, *The Jewish Journal of Sociology* 33/(1991), pp. 97-106.
- Trevisan Semi E. (1992), *Les Karaites: un autre Judaïsme*, Paris: Albion Michel.
- Trevisan Semi E. (1997), “Testo, rito, pasto nella Pasqua caraita: trasformazioni tra i caraiti d’oriente e occidente”, *Ilu: revista de ciencias de las religiones* 2/(1997), pp. 185-197.
- Twersky I. (1968), “Aspects of the Social and Cultural History of Provençal Jewry”, *Journal of World History*, 11/1-2 (1968), pp. 185-207 (ristampato in H. H. Ben-Sasson, S. Ettinger (eds.), *Jewish Society Through the Ages*, New York: Schocken Books 1971, pp. 185-207).
- Van Bunge W., Krop H., Leeuwenburgh B., Schuurman P., Van Ruler H., Wielem M. (eds.) (2003), *The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers*, Bristol: Thoemmes Press.

- Van Den Berg J., Van Der Wall E. G. E. (eds.) (1988), *Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century: Studies and Documents*, Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers.
- Van Rooden P.T., Wesselius J.W. (1987), “The Early Enlightenment and Judaism: the “Civil Dispute” between Philippus Van Limborch and Isaac Orobio De Castro (1687)”, *Studia Rosenthaliana* 21/2 (1987), pp. 140-153.
- Vehlow K. (2013), *Abraham Ibn Daud's Dorot 'Olam (Generations of the Ages). A Critical Edition and Translation of Zikhron Divrey Romi, Divrey Malkhey Isra'el, and the Midrash on Zechariah*, Leiden-Boston: Brill.
- Verbickiene J. (2008), “Blood libel in multi-confessional society: case of Grand Duchy of Lithuania”, *East European Jewish Affairs* 38/(2008), pp. 201-209.
- Vermes G. (1988), “La religione di Gesù l'ebreo”, in G. Pirola e F. Cappelletti (a cura di), *Il “Gesù storico”: Problema della modernità*, Casale Monferrato: Piemme.
- Villani S. (2016), “Between Information and Proselytism: Seventeenth-Century Italian Texts on Sabbatai Zevi, their Various Editions and their

Circulation, in Print and Manuscript”, *DAAT: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah* 82/(2016) pp. lxxxvii-ciii.

—Visonà G. (1988), *Dialogus cum Triphone Judaeo. Iustinus*, Milano: Edizioni Paoline.

—Viterbi D. G., Osimo L. (1860), “Necrologia. Gabriel Trieste”, *L’Educatore israelita* 8/(1860), pp. 173-180.

—Völker H. H. (1993), “Franz Delitzsch als Förderer der Wissenschaft vom Judentum: zur Vorgeschichte des Institutum Judaicum zu Leipzig und zur Debatte um die Errichtung eines Lehrstuhls für jüdische Geschichte und Literatur an einer deutschen Universität”, *Judaica* 49/2(1993), pp. 90-100.

—Voltaire (1784), *Oeuvres Completes*, vol XXVII, Kehl: Imprimerie De La Société Littéraire-Typographique.

—Voltaire (1843), *A Philosophical Dictionary*, London: W. Dugdale, II voll.

—Voltaire (1961), *Mélanges*, Paris: Gallimard.

- Wagenseil J. C. (1681), *Tela Ignea Satanae. Hoc est: Arcani et horribiles Judaeorum adversus Christum Deum et Christianam Religionem Libri ANEKΛIOTOI*, Altdorf: Excudit J. H. Schönnerstaedt, 2 voll.
- Walfish B., Kizilov M. (2001), *Bibliographia Karaitica. An Annotated Bibliography of Karaites and Karaism*, Leiden, Boston: Brill.
- Wallace R. (1850), *Antitrinitarian biography: or Sketches of the lives and writings of distinguished antitrinitarians*, vol II, London: E.T. Whitfield.
- Waysblum M. (1952), “Isaac of Troki and Christian Controversy in the XVI century”, *Journal of Jewish Studies*, 3/(1952), pp. 62-77.
- Weile F. R. (1684), *De heerlykheyt Jesu Christi, Gods beloofden Messiaë, ende eenigen en waerachtigen heylandt en saligmaker der werelt: Opgeheldert, ende krachtelijk uyt Moses ende de Propheten bewesen, ende verdedigt; tegens de Joden in 't gemeyn ... maer in 't bysonder tegens R. Abarbanel, en R. Isaac ben Abraham, en tegen ... R. Lipman Nitzachoon*, ‘s-Gravenhage: Cornelis De Graef.
- Weise C. (2005), *Challenging Colonial Discourse: Jewish Studies and Protestant Theology in Wilhelmine Germany*, Leiden-Boston: Brill.

- Wertheimer J. (ed.) (2004), *Jewish Religious Leadership: Image and Reality*, vol. 1, New York: Jewish Theological Seminary.
- Wieder N. (1962), *The Judean Scrolls and Karaism*, London: East and West Library (ed. agg. Gerusalemme, Ben-Zvi Institute 2005).
- Wilbur E. M. (1945-1952), *A History of Unitarianism*, Cambridge: Beacon Press, 2 voll.
- Wilke C. L. (2016), “Historicizing Christianity and Profiat Duran’s *Kelimat ha-Goyim* (1397)”, *Medieval Encounters* 22/(2016), pp. 140-164.
- Williams A. L. (1911-1919), *A Manual of Christian Evidences for Jewish People*, vol I, London-Cambridge: W. Heffer & Sons, Simpkin, Masrhall; vol. II, London-New York: Society for promoting Christian Knowledge, The Macmillan Company.
- Williams G. H. (1962), *The Radical Reformation*, Philadelphia: Westminster Press.
- Williams G. H. (1980), *The Polish Brethren: Documentation of the History and Thought of Unitarianism in the Polish-Lithuanian Commonwealth and in the Diaspora 1601-1685*, Missoula: Scholars Press.

- Witkowski R. (2013), “Some remarks on the history of the Karaites in Grand Duchy of Lithuania in the 15th century”, *Karaite Archives* 1/(2013), pp. 211-241.
- Wolf J. C. (1714), *Notitia Karaeorum ex Mordochaei Karei recentioris*, Hamburgi & Lipsiae: Christiani Lieberzeit.
- Wolf J. C. (1715), *Bibliotheca Hebraea*, vol. 1, Hamburgi & Lipsiae: Christiani Lieberzeit.
- Wolf J. C. (1721), *Bibliotheca Hebraea*, vol. 2, Hamburgi: Theodor Christoph Felginer.
- Wolf J. C. (1721), *Notitia Karaeorum hausta ex Tractatu Mardochaei Karei recentioris...cum obsevationibus varus de libro judaeorum anti-christiano Chissuck Emuna*, Hamburgi: Impensis viduae Liebezeitiae.
- Wolf J. C. (1727), *Bibliotheca Hebraea*, vol. 3, Hamburgi & Lipsiae: Theodor Christoph Felginer.
- Wolf J. C. (1733), *Bibliotheca Hebraea*, vol. 4, Hamburgi: Theodor Christoph Felginer.

- Yardeni M. (1998), *Huguenots and Jews*, Jerusalem: The Zalman Shazar Center (in ebraico)
- Yardeni M. (2000), *Repenser l'histoire: aspects de l'historiographie huguenote des Guerres de religion à la Révolution française*, Paris: Honoré Champion.
- Yardeni M. (2004), “French Calvinism and Judaism”, *Reformation & Renaissance Review* 6/3 (2004), pp. 294-312.
- Yariv A. (2014), *The Karaite-Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth: community institutions, relations with the Rabbanite-Jews and with other minorities in the country*, PhD dissertation, Tel Aviv, Tel Aviv University (in ebraico).
- Zajączkowski A. (1961), *Karaism in Poland: History, Language, Folklore, Science*, Warsaw: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Zedler J. H. (1748), *Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste*. Vol. 58, Leipzig: Zedler.

—Zohn H., Davis M. C. (1954), “Johann Christoph Wagenseil, Polymath”,  
*Monatshefte* 46/1 (1954), pp. 35-40.

—Zucchi A. (1938), “Il predicatore degli ebrei in Roma”, *Roma domenicana*.  
*Note storiche* 1/(1938), pp. 77-127.