

Spinozana

Spinozana
Fonti e studi per la storia dello spinozismo
Collana diretta da Filippo Mignini
A cura di Pina Totaro

Omero Proietti
Uriel da Costa e l'*Exemplar humanae vitae*

Omero Proietti

Uriel da Costa
e l'*Exemplar humanae vitae*

Testo latino, traduzione italiana,
commento storico-filologico

Quodlibet

Prima edizione febbraio 2005

ISBN 88-7462-034-9

© 2005 Quodlibet

via Padre Matteo Ricci, 108 - 62100 Macerata

www.quodlibet.it

Stampa: Litografica Com di Capodarco di Fermo (AP)

Volume pubblicato con il contributo dell'Università degli Studi di Macerata e del Ministero dell'Istruzione, Università e Ricerca.

Indice

PARTE PRIMA

Uriel da Costa e l'*Exemplar humanae vitae*

Introduzione

- 13 1. Dall'*Exemplar* all'*Exame* (p. 13); 2. Il vero nesso «Da Costa-Spinoza» (p. 19); 3. La polemica Mortera-Aboab sulle pene eterne (p. 32); 4. Storia del futuro e futuro della storia, 1616-1676 (p. 38); 5. Il presente riesame dell'*Exemplar* (p. 43)
- 49 Capitolo I
Dalla Spagna al Portogallo. Il duplice problema marrano
- 71 Capitolo II
Il Da Costa autentico (1614-1639)
1. Verso i mari del Nord: Amburgo, 1614-1623 (p. 71); 2. Da Amburgo ad Amsterdam, 1623-1624 (p. 81); 3. Amsterdam-Utrecht-Amsterdam, 1624-1639 (p. 92)
- 105 Capitolo III
Per la critica dell'autenticità dell'*Exemplar*
1. Il testo «originale» (p. 105); 2. Fariseo evangelico, fariseo daco-stiano (p. 116): 2.1. Il fariseo evangelico dell'*Exemplar* (p. 116); 2.2. Il fariseo dacostiano dell'*Exame* (p. 120); 3. Il latino del Limborch e il fine secondo dell'*Exemplar* (p. 128)
- 133 Allegato I
Versio sixto-clementina
- 135 Allegato II
Exemplar-Amica Collatio. Loci paralleli

PARTE SECONDA

- 141 *Avvertenza*
- 142 **Exemplar humanae vitae**
(testo latino con varianti)
- 143 **Un modello di vita umana**
(traduzione italiana)
- 181 **Commento storico-filologico**
- 233 *Appendice iconografica*
- 247 *Bibliografia*
- 279 *Indice dei nomi*

Parte prima

Uriel da Costa e l'*Exemplar humanae vitae*

Introduzione

1. Dall'Exemplar all'Exame

Per oltre tre secoli, la sopravvivenza di Uriel da Costa è stata affidata ad un piccolo testo, pubblicato nel 1687 dal teologo armigliano Philipp Limborch. Si tratta di un breve racconto autobiografico, dal titolo oraziano: *Exemplar humanae vitae*, che Limborch sembra aver ereditato, nel 1643, alla morte di un suo celebre congiunto, il leader rimostrante Simon Episcopus¹. L'*Exemplar* era stato scritto per mostrare come i «farisei moderni», nella comunità ebraico-portoghese di Amsterdam degli anni 1624-1640, avessero il potere – «quod tolerari non debuit in civitate liberâ» – di flagellare e umiliare i loro «eretici», fino ad indurli alla disperazione e al suicidio:

[52] Un solo fatto tra i molti mi stupisce e deve realmente stupire: come possono dei farisei che vivono tra i cristiani, avvalersi di tanta libertà da amministrare persino la giustizia. E davvero posso dire che se Gesù di Nazareth, che i cristiani venerano così tanto, predicasse oggi nella città di Amsterdam e piacesse ai farisei di flagellarlo di nuovo, perché impugna le loro tradizioni e contesta la loro ipocrisia, ebbene, essi potrebbero farlo tranquillamente. Certo è un fatto vergognoso, e non si dovrebbe permettere in una città libera, che dichiara di conservare gli uomini in libertà e in pace, e tuttavia non preserva dalle ingiurie dei farisei. E se uno non ha un difensore o un protettore, nessuna meraviglia che cerchi di difendersi da solo e di vendicarsi privatamente delle offese subite.

¹ URIELIS ACOSTA *Exemplar Humanae Vitae*, in PHILIPPI A LIMBORCH *De veritate Religionis Christianae Amica Collatio cum Erudito Judaeo. Addita est Brevis Refutatio Argumentorum quibus Acosta omnem Religionem revelatam impugnat*, Govdae, apud Justum ab Hoeve, 1687, pp. 346-354 (rist. Farnborough, Gregg International, 1971). D'ora in avanti: *Amica Collatio*.

Più della *refutatio* che Limborch accludeva allo scritto, la notizia biografica con cui lo accompagnava – il tentato omicidio di un fratello o di un cugino e il successivo suicidio di Da Costa – smentiva e confutava sottilmente la *lex naturae*, l'ateismo o il deismo che l'*Exemplar* contrapponeva alle religioni positive, venute a portare la divisione «religiosa» tra padri e figli, tra fratelli e fratelli.

Dissociato dalla finalità principale per cui era stato composto, scisso dalla motivazione che ne aveva garantito la tarda pubblicazione – dimostrare l'impossibilità che si dia un «ateo virtuoso», un'umanità senza «leggi» religiose – l'*Exemplar* diverrà il racconto delle eroiche traversie del libero pensiero: la storia, senza alcun approfondimento storico, filologico, biografico, di un marrano sfuggito all'Inquisizione portoghese e all'idolatria cattolica; di un eretico vittima, intorno al 1624-1625, dei «farisei» di Amsterdam; di un pensatore «ateo» o «deista», che aveva rifiutato ogni religione positiva in nome di una cosmopolitica, universale – in fondo già ciceroniana – *lex naturae*. Nessuno dubiterà del testo latino pubblicato da Limborch, che nel corso di tre secoli, letto come anticipazione della vicenda spinoziana, verrà citato, parafrasato, tradotto, sempre più riverito e celebrato. Dell'*Exemplar* si occuperanno eruditi e controversisti protestanti, ma il testo diverrà noto grazie a Bayle e a Voltaire, a Reimarus e a Herder, a D. F. Strauss e a Feuerbach. Da Costa diverrà l'eroe dei seriosi drammi di Karl Gutzkow, dei romanzi spinoziani dell'Ottocento, degli ironici racconti, così ricchi di *humour*, di Israel Zangwill².

Confidando nella cronologia desumibile dall'*Exemplar*, un'intera legione di eruditi, da Bayle (*Dictionnaire*, 1688) a David Franco Mendes (*Memorias*, 5529 = 1769 [1772]), da Wolf (*Bibliotheca Hebraea*, 1733) a J. Mendes dos Remédios (*Os Judeus portugueses*, 1911), da F. de Sola Mendes (*Jew. Encycl.*, 1901-1906, voce *Acosta*) a Eisenstein (*Otsar Yisrael*, II, 182), poneva la morte di Uriel

² Cfr. C. GEBHARDT, *Zur da Costa-Literatur*, in *Die Schriften des Uriel da Costa*, mit Einleitung / Übertragung und Regesten hrsg. v. C. GEBHARDT, Amsterdam, Menno Hertzberger - Heidelberg, C. Winters Universitätsbuchhandlung - London, Oxford University Press, 1922, pp. 225-233. Testi, da Bayle a Reimarus, ristampati o tradotti in J.-P. OSIER, *D'Uriel da Costa à Spinoza*, Paris, Berg International, 1983, pp. 191-215.

nel 1647. Ma giustamente, calcolando correttamente i tempi asseriti dal testo. Non avvedendosi, così, che i tempi dell'*Exemplar* superavano ampiamente l'anno della morte di Episcopius (1643), cioè di colui che, per primo, aveva ricevuto in consegna il testo.

Proprio come l'autore dell'*Exemplar*, un'intera legione di dotti ignorava eventi cruciali della vita di Uriel, che contraddicevano il testo:

1. l'itinerario marrano di Da Costa era stato Porto-Amburgo, e non certo Porto-Amsterdam;
2. prima del bando di Amsterdam, nel 1623, che escludeva Uriel dalla comunità ebraica di Amsterdam, vi era stato un bando amburghese-veneziano, nel 1618;
3. negli anni 1614-1623 Da Costa non risiedeva certo ad Amsterdam, ma, incontestabilmente – se atti di un notaio, che muove merci e denaro, hanno un credito – nella città di Amburgo.

Basandosi sul solo *Exemplar*, e non avendo il problema di conciliare il testo con i documenti storici, un lettore acuto come Voltaire poteva perciò riaffermare, tranquillamente, per ben due volte in due righe, tutte le erronee convinzioni della sua fonte:

Il arriva à Uriel Acosta, *dans Amsterdam*, à peu près la même chose qu'à Spinoza: il quitta *dans Amsterdam* le judaïsme pour la philosophie³.

Gli elementi per dubitare dell'«autobiografia» dacostiana sarebbero venuti molto tardi. Nella sua biografia di Spinoza (*Spinoza en zijn kring*) del 1896, Meinsma pubblicava una lettera di Limborch a Th. Graswinckel, teologo, giurista, avvocato del fisco a L'Aia. Essa mostrava, indubbiamente, le preoccupazioni della «tollerante» Amsterdam del 1662, per qualsiasi giurisdizione penale della comunità ebraica. Ma già nel 1898, S. Seeligmann aveva rinvenuto il manoscritto che era servito di base per l'edizione del Limborch. A ben guardare, la scoperta escludeva con certezza una sola cosa: quell'edizione non si era avvalsa di un autografo dacostiano, fosse esso in latino o in portoghese. Nel 1911 Mendes dos Remédios rin-

³ Cfr. *ivi*, p. 203 (corsivo aggiunto).

tracciava e pubblicava, per la prima volta, il testo del bando di Amsterdam, datato 15 maggio 1623, che il cronista settecentesco della comunità ebraica, David Franco Mendes, poneva nel 1625⁴.

I decisivi studi di Porges, nel 1911-1918⁵, porranno in luce tutti i pezzi mancanti di un *puzzle* irrisolto, e le inspiegabili lacune del racconto dell'*Exemplar*:

1. l'«eretico amburghese» confutato nel *Magen ve-sina* di Leone Modena (un manoscritto ebraico, stampato da Geiger nel 1856), altri non era che Uriel da Costa;

2. il *Magen ve-sina* conteneva, tradotte dal portoghese in ebraico, delle *Preguntas* o *Propostas contra a Tradição*, scritte da Uriel nel 1616, ad Amburgo, e per esse sottoposto ad un bando veneziano-amburghese, nel 1618;

3. non era dunque vero, come affermava l'*Exemplar*, che il primo scontro di Uriel con il giudaismo fosse avvenuto ad Amsterdam – e *transactis paucis diebus*, cioè «trascorsi pochi giorni» dal suo arrivo in questa città.

Porges permetteva così di rileggere e di comprendere il testo del bando di Amsterdam, da poco disponibile grazie alla ricerca di Mendes dos Remédios. Esso ricordava testualmente, a proposito di un Uriel Abadat, giunto in quella città, le «muitas opiniões erradas, falsas e hereticas... pellas quais já em Amburgo e Venezia foi declarado por hereje e excomungado» [le molte opinioni errate, false e eretiche... per le quali già ad Amburgo e Venezia fu dichiarato eretico e scomunicato].

Nel 1922, avvalendosi delle scoperte di Seeligmann e di Porges, Carl Gebhardt proponeva un *dossier* e un *corpus* dacostiano, che avrebbero dominato gli studi per un settantennio. Accettando

⁴ Cfr. J. MENDES DOS REMÉDIOS, *Os Judeus portugueses em Amsterdam*, Coimbra, F. França Amado, 1911 (Capitolo VI. *Uriel da Costa. Alguns datos inéditos e desconhecidos para a sua biographia*, pp. 157-168). Per l'annuncio della scoperta del manoscritto dell'*Exemplar*, cfr. S[IGMUND] S[EELIGMANN], rec. di J. M. DOS REMÉDIOS, *Os Judeus portugueses em Amsterdam*, «Zeitschrift für hebraeische Bibliographie», XV (1911), pp. 41-43.

⁵ N. PORGES, *Leon Modena über Uriel da Costa*, «Zeitschrift für hebraeische Bibliographie», XV (1911), pp. 80-82; ID., *Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas*, «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», LXII (1918), pp. 37-48, 108-124, 199-218.

l'identificazione stabilita da Porges, Gebhardt ristampava le *Propostas* nell'ebraico di Leone Modena⁶, e nella ritraduzione portoghese, abbreviata, appartenuta nel 1639 al rabbino Mose Rephael d'Aguilar. Con il titolo *Sobre a mortalidade da alma* recuperava tre capitoli di un'opera dacostiana perduta, citati nel *Tratado da immortalidade da alma* (1623) di Semuel da Silva. Se l'*Exame das tradições pharisaes* – l'introvabile testo «eretico» che Da Costa aveva pubblicato nel 1624 – era da considerarsi irrimediabilmente perduto, poiché tutte le sue copie, secondo un responso rabbinico scoperto da Perles nel 1877, erano state «confiscate e bruciate»⁷, la discutibile «dimostrazione» gebhardtiana che il manoscritto scoperto da Seeligmann rinviase ad un originale portoghese finiva per sancire, definitivamente, l'autenticità dell'*Exemplar*⁸. Gebhardt riusciva anche a conciliare, con notevoli forzature interpretative, la «vera» data della morte di Uriel (aprile 1640 secondo J. Müller, *Judaismus oder Judenthumb*, Hamburg, Z. Hertel, 1644), e la contraddittoria cronologia interna dell'*Exemplar*.

Inutilmente, nel 1936, Vaz Dias avrebbe prodotto sei-sette documenti d'archivio, che infirmavano la presunta e «pura» autenticità dell'*Exemplar*⁹. Negli anni venti e trenta del Novecento, studiosi portoghesi come Carolina Michaëlis de Vasconcelos e Arturo

⁶ Il testo Geiger, emendato da Porges, e posto che esso non fosse già una traduzione dall'italiano-veneziano di Leone Modena.

⁷ J. PERLES, *Eine neuerschlossene Quelle über Uriel Acosta*, «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», XXVI (1877), pp. 193-213. Contestava il riferimento a Da Costa: M. GÜDEMANN, *Bemerkung und Ergänzung zu der Abhandlung «Eine neuerschlossene Quelle über Uriel Acosta»*, ivi, pp. 327-329. Decisivi l'intervento e la conoscenza dell'ebraico di PORGES, *Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas* cit., pp. 115-120. Il responso, che dimostra una conoscenza certa delle tesi dell'*Exame*, si riferisce ad eventi che precedono la morte della madre di Uriel (1628): cfr. *infra*, cap. II, 3. Tra il 1618 e il 1628 Branca-Sarah da Costa è in «stato di bando», perché condivi- de le «eresie» del figlio e con lui convive.

⁸ Il corpus dacostiano del 1922, approntato da Gebhardt in *Die Schriften des Uriel da Costa*, occupava le pp. 1-146 del volume. Detratte le traduzioni tedesche, con le quali il Gebhardt lo corredeva e interpretava, si riduceva a 59 pagine.

⁹ A. M. VAZ DIAS, *Uriel da Costa. Nieuwe Bijdrage tot diens Levensgeschiedenis*, «Mededeelingen vanwege het Spinozahuis», Leiden, E. J. Brill, 1936, pp. 15-17 (documenti notarili da noi discussi *infra*).

de Magalhães Basto, sembravano confermare *ad literam*, con ricerche d'archivio, il racconto dell'*Exemplar*, cioè le vicende portoghesi del suo presunto autore. Lo stesso Révah, che negli anni 1962-1972, riprendendo e correggendo quelle ricerche, ricostruirà tutti gli antecedenti familiari e tutto il marranesimo di Da Costa (che non è certo il tema e la preoccupazione dell'*Exemplar*)¹⁰, verrà arruolato tra gli studiosi che sanciscono l'autenticità del testo. Nonostante le sue malcelate perplessità, così francamente espresse:

Que toutes les lacunes que nous constatons soient dues à une expurgation par les copistes et éditeurs chrétiens ou à une intention délibérée de l'auteur, il n'en reste pas moins que le récit de l'*Exemplar* laisse parfois l'historien perplexe (*La religion d'Uriel da Costa* cit., p. 48).

Ancora nel 1967, o nel 1983, proprio perché si basavano sul «puro» racconto dell'*Exemplar*, studiosi attenti ed acuti come R. H. Popkin, o J.-P. Osier, potevano sottacere o negare ogni rapporto di Uriel con la città di Amburgo¹¹.

Un evento decisivo si sarebbe prodotto soltanto in anni recenti. Come era orwellianamente da attendersi, non tutte le copie dell'*Exame* erano state bruciate: nel 1632 una copia era in possesso del Grande Inquisitore di Spagna, il viceré di Napoli cardinal Antonio Zapata; una seconda copia, nel 1643, era a disposizione del pastore luterano di Amburgo, Johann Müller; una terza copia, infine, risultava dal catalogo dei libri del rabbino David Nunes Torres (L'Aia, 1728)¹². Nel

¹⁰ Cfr. I. S. RÉVAH, *La religion d'Uriel da Costa, Marrane de Porto (d'après des documents inédits)*, «Revue de l'Histoire des Religions», CLXI (1962), pp. 45-76; *Les écrits portugais d'Uriel da Costa*, «Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes» (IV sect.), XCVII (1964-1965), pp. 265-274; *Du «marranisme» au judaïsme et au déisme: Uriel da Costa et sa famille*, «Annuaire du Collège de France», LXVII (1967), pp. 515-526; ivi, LXVIII (1968), pp. 562-572; ivi, LXIX (1969), pp. 576-585; ivi, LXX (1970), pp. 569-577; ivi, LXXII (1972), pp. 653-662.

¹¹ Cfr. R. H. POPKIN, voce *Acosta*, in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. EDWARDS, New-York-London, Crowell Collier-MacMillan, 1967, p. 244: «The family fled to Amsterdam [...] He attacked 'the Pharisees of Amsterdam'»; OSIER, *D'Uriel da Costa à Spinoza* cit., pp. 138, 157, 219-251.

¹² Ma, come mostra il suo *De resurrectione*, nel 1636 un'altra copia era nelle mani di Menasseh ben Israel. La polemica Mortera-Aboab sulle pene eterne (1635-1636: cfr. *infra*) presuppone la conoscenza, se non il possesso, dell'*Exame*.

1990, H. P. Salomon annunciava di aver rintracciato la terza copia nella Biblioteca reale di Copenhagen, ivi giunta e salvata grazie alle cure del bibliofilo danese Otto Thott¹³.

La pubblicazione in facsimile dell'*Exame* dacostiano, nel 1993¹⁴, rappresenta una svolta per gli studi dacostiani e apre una nuova stagione per gli stessi studi spinoziani. Dall'*Exame*, dalla sua indiscutibile autenticità, è necessario dunque ripartire per stabilire il vero nesso «Da Costa-Spinoza».

2. Il vero nesso «Da Costa-Spinoza»

Nella lettera XIX OP/NS ad Oldenburg, databile intorno al 7/17 agosto 1675¹⁵, Spinoza afferma di avere in progetto la stesura di alcune note che illustrino il *Tractatus theologico-politicus* [TTP], e contrastino le opinioni preconette che i dotti – a partire dal 1670 – hanno espresso sull'opera. Chiede perciò al segretario della Royal Society di indicargli i luoghi e le tesi del Trattato che mal si conciliano con l'ortodossia cristiana. La risposta di Oldenburg è contenuta nella lettera XX OP/NS, un breve biglietto del 15 novembre 1675. Parlando anche a nome di altri dotti (in particolare dello scienziato e teologo cristiano Robert Boyle), Oldenburg elenca tre tesi «eterodosse» del TTP («quae crucem lectoribus fixere»):

¹³ Cfr. H. P. SALOMON, *A copy of Uriel da Costa's «Exame das tradições phariseas» located in the Royal Library of Copenhagen*, «Studia Rosenthaliana», XXIV (1990), pp. 153-168. Per precisazioni e aggiunte sulla copia Zapata e sulla copia Torres (forse non coincidente con quella danese), cfr. H. DEN BOER, *Was Uriel da Costa's «Exame» seized by the Spanish Inquisition?, The Spanish Index Librorum Prohibitorum as a Bibliographical Source*, «Studia Rosenthaliana», XXIII (1989), pp. 3-7; H. DEN BOER-H. P. SALOMON, *Habam David Nunes Torres (1660-1728), bezitter van het enig overgebleven exemplaar van Uriël da Costa's Exame das tradições fariseas*, «Studia Rosenthaliana», XXVIII (1994), pp. 10-98.

¹⁴ *Examination of Pharisaic traditions-Exame das tradições phariseas*, Facsimile of the unique copy in the Royal Library of Copenhagen, supplemented by Semuel da Silva's *Treatise of the Immortality of the Soul*. Translation, notes and introduction by H. P. SALOMON and I. S. D. SASSOON, Leiden, E. J. Brill, 1993 (d'ora in avanti: DA SILVA, *Tratado*). Nel prosieguo si citeranno direttamente le pagine dell'*Exame* (pp. 1-214 corrispondenti alle pp. 51-266 del volume).

¹⁵ Per questa datazione, cfr. O. PROIETTI, «*Agnostos theos*». *Il carteggio Spinoza-Oldenburg (1675-1676)*, Macerata, Quodlibet (in corso di stampa).

1. Spinoza si è espresso *ambigue* su Dio e la natura, tanto che molti pensano che egli confonda Dio e natura.

2. La negazione spinoziana del miracolo, credo comune di quasi tutti i cristiani, toglie il fondamento e la certezza su cui riposano la dottrina e la rivelazione cristiana.

3. Spinoza ha celato il suo giudizio su Cristo, tanto che molti pensano che egli neghi il dogma centrale del cristianesimo.

Nella lettera XXI OP/NS, 24 nov./4 dic. 1675, Spinoza chiarisce la sua posizione: cita, implicitamente o esplicitamente, gli autori e i testi sui quali essa si fonda, o con i quali, almeno, essa concorda:

Sed, ut de tribus illis capitibus, quae notas, mentem meam tibi aperiam, dico... me de Deo et natura sententiam fovere longe diversam ab ea, quam neoterici christiani defendere solent. Deum enim rerum omnium causam immanentem, ut ajunt, non vero transeuntem statuo¹⁶. Omnia, inquam, in Deo esse et in Deo moveri cum Paulo affirmo, et forte etiam cum omnibus antiquis philosophis, licet alio modo; et auderem dicere cum antiquis omnibus hebraeis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis, conjicere licet.

[Ma, per esprimermi apertamente sui tre punti che mi indichi: per quanto riguarda il primo io ho un'opinione molto diversa da quella che sono soliti sostenere i cristiani recenti. Dio è per me, per usare un'espressione tradizionale, la causa immanente, non certo transitiva, di tutte le cose. Tutte le cose, dico, in accordo con Paolo, sono in Dio e si muovono in Dio. E lo affermo forse in accordo con tutti i filosofi antichi, anche se in modo diverso, e oserei anche dire, in accordo con tutti gli antichi ebrei, per quanto è lecito congetturare da alcune tradizioni, sia pure in molti modi adulterate].

La strategia argomentativa di questo passo è molto sottile e complessa. Per affermare e difendere il suo concetto di *causa immanens*, Spinoza si appoggia dapprima alla teologia paolina. Richiama dunque l'*ex ipso et in ipsum omnia* e l'*unus in omnibus* di Paolo¹⁷, connettendolo alla formulazione del discorso aeropagitico: *in ipso vivimus et movemur et sumus* (Act. 17, 28). Dalla teologia paolina

¹⁶ *Immanens* è dottrina scolastica tradizionale («ut ajunt», appunto); *transiens*, teologia molinistica moderna (= neoterici cristiani).

¹⁷ Cfr. *ad Rom.* 11, 36; *I ad Cor.* 8, 6; *ad Col.* 1, 16-17.

recupera dubitativamente («forte») il suo accordo con la dottrina stoica dell'identità Dio-natura, con la precisazione: «licet alio modo», poiché, come chiarirà nel passo immediatamente successivo, egli intende distinguersi dal «corporalismo» e dal «materialismo» stoico. Non intende cioè identificare Dio con una natura concepita come «massa» o «materia corporea»¹⁸.

Se si osserva che Spinoza parla di antichi ebrei, e non di autori della tradizione ebraica, nell'accordo con «tutti gli antichi ebrei» si può cogliere un implicito riferimento alle posizioni di Uriel da Costa. Nell'*Exame das tradições phariseas*, infatti, Da Costa ha condotto una radicale polemica contro le «tradizioni adulterate» farisee, recuperando, dentro e al di là del sacro *textus receptus*, il «dio dei patriarchi», le concezioni «immanentistiche» degli antichi ebrei. Dopo una profonda rilettura di Flavio Giuseppe, ponendo in rilievo la storia delle «sette ebraiche» narrata nel *Bellum iudaicum* e nelle *Antiquitates*, Da Costa è giunto ad una radicale, serrata critica del testo biblico. Ha ridelineato una nuova storia della «tradizione sacra». Si possono brevemente riassumere alcuni momenti di questa critica, ponendoli in parallelo con molte pagine del *Tractatus theologico-politicus*.

1. Il *Daniele* «receptus» non è «autentico»: il suo contrasto con la dottrina della *Torah* svela l'identità e i tempi di coloro che lo hanno trascritto come sacro, inserendolo nel canone biblico. Lo stesso canone biblico si rivela così un prodotto «tardo».

Exame, 76, 80, 91: «[in riferimento a “Dan. cap. ult. v. 2”] Sosteniamo che questo libro di Daniele non è accolto dai giudei, chiamati sadducei: il che bastava per togliergli ogni credito»; 93: «insomma, questa dottrina [della resurrezione] che si trova nel libro di Daniele, è dottrina recente, contraria alla dottrina della *Torah*»; 182-183; 185: «Se ne deduce poi, necessariamente, che quei libri, o brani

¹⁸ La lezione esatta è «corpoream» (OP/NS contro l'*incorpoream* della copia Leibniz) e *massa* è il termine paolino di *ad Rom.* 9, 21 (= *lutum-fango* vs. *figulus-deus*). Nella sua citazione paolina di *Act.* 17, 28, Spinoza omette significativamente il *vivimus*, poiché, nel prosieguo del carteggio, egli distinguerà radicalmente la *causa causarum*, la *fatalis necessitas*, la *connexio* eterna di tutte le cose, dal «panteismo-panpsichismo vitalistico» e dal «soffio-materia» che animerebbe tutte le cose. Un radicale determinismo stoico sostituirà il volontarismo «stoiceggiante» dell'apostolo Paolo.

di libri, che gli antichi sadducei non accolsero, sono libri *soltanto* farisei [sam libros *solamente* Phariseus], ai quali non si deve né credito né accoglimento».

TTP, 150, 11-14: «Ma la ragione che mi spinge a stabilire che i *solì* farisei scelsero i libri dell'Antico Testamento e li posero nel novero canonico di quelli sacri, è che nel libro di Daniele cap. ult. vers. 2 si predice la resurrezione dei morti, che i sadducei negavano» [«Ratio autem, quae me cogit statuere *solos* Pharisaeos libros Veteris Testamenti elegisse et in canonem sacrorum posuisse, est quia in libro Danielis cap. ult. vers. 2. resurrectio mortuorum praedicatur, quam Tsaducaei negabant»]¹⁹.

2. Per la presenza di dottrine farisee quali, ad esempio, la resurrezione dei morti, si palesa il carattere «apocrifo» e «tardo» di numerosi altri luoghi biblici.

Exame, 76: «così, essendo questa scrittura [1 *Sm* 28: 7-20] contraria alla vera dottrina della *Torah*, è forza che sia falsa e come altre, introdotta e canonicizzata dai farisei»; 121: «Ma se dobbiamo dire quello che pensiamo... tutto questo capitolo [*Ecll.* 12, in part. 12, 7] è un capitolo dei dottori farisei» [*divinos sabios* = *bakhamim* = farisei, con la successiva considerazione «stilistica», che sarà propria anche di Spinoza].

TTP, 91, 18-26: «se nella Scrittura si trova qualcosa che si può apoditticamente dimostrare come contrario alle leggi della natura, o che da esse non può conseguire, esso si deve considerare, senza alcun dubbio, come aggiunto alle sacre lettere da uomini sacrileghi» [«si quid reperiatur, quod apodictice demonstrari potest legibus naturae repugnare aut ex iis consequi non potuisse, plane credendum id a sacrilegis hominibus sacris literis adiectum fuisse»]; 97, 23-26: «quei sacrileghi che non hanno avuto il timore di adulterare la scrittura in numerosi luoghi» [«sacrilegi illi, qui Scripturam plurimis in locis adulterare²⁰ non sunt veriti»]; 150, 14-20: «[dice il Talmud:] «gli esperti chiesero di nascondere il libro dell'Ecclesiaste... Perché dunque non lo fecero? perché l'Ecclesiaste... termina secondo la Legge»» [«quaesiverunt periti abscondere librum Ecclesiastis... Cur

¹⁹ Si notino il *solamente* di Da Costa e il *solos* di Spinoza, termini da me posti in corsivo. Ma persino il modo di citare spinoziano: «Danielis cap. ult. vers. 2» (cioè *Dn* 12, 2) coincide con quello di Da Costa, *Exame*, 91: «cap. ult. v. 2» (e ciò non è dovuto soltanto alla comune esclusione del Daniele «deuterocanonico», cioè dei capp. XIII-XIV).

²⁰ Questo «adulterare» corrisponde perfettamente al passo della lettera ad Oldenburg: «*traditionibus*, tametsi multis modis *adulteratis*». Risulta perciò chiarissimo il riferimento alle *tradições phariseas*, e alla ricerca dacosiana dell'«autentico» che in esse è stato «adulterato».

autem ipsum non absconderunt? quia... secundum legem (*Eccl.* 12) desinit». Con l'implicazione, quindi, che il capitolo è spurio, è «aggiunta farisea»].

3. I salmi sono stati raccolti, redatti e ordinati dai farisei del secondo tempio o «segunda casa».

Exame, 117: «Questo salmo [49] non è di David, e tra i cosiddetti *salmi di David* ve ne sono molti composti nel periodo del secondo tempio, quando ormai dominava la dottrina farisea».

TTP, 141-142: «I salmi sono stati raccolti e ripartiti in cinque libri all'epoca del secondo Tempio» [«Psalmi collecti... et in quinque libros dipartiti in secundo templo»].

4. Le *formulae precandi* e i sacrifici in onore dei morti, che tanti disordini e tante ribellioni creeranno al tempo di Archelao, figlio di Erode il Grande²¹, sono prodotti «farisei» dell'era maccabaica e post-maccabaica.

Exame, 193: «Naõ mandou Abraham, Ischac, Jahacob... que depois de sua morte se offereçesse a Deos algum carneiro, ou se lhe fizesse alguma oraçam por suas almas. A primeira vez que lemos esta invençãõ, he na historia dos Machabeus, tempo, em que reinava a seita Pharisea, de cuja fonte manou esta superstiçãõ».

TTP, 150, 1-5: «Ex quibus facile colligimus ante tempus Machabaeorum nullum canonem Sacrorum librorum fuisse, sed hos, quos jam habemus, a Phariseis secundi templi, *qui etiam formulae precandi instituerunt*, prae multis aliis selectis esse, et ex solo eorum decreto receptos» (corsivo aggiunto).

5. La critica del testo biblico delineata nei punti 1-4 – il comune rigetto di ogni retribuzione ultraterrena come dottrina farisea «moderna» – conduce Da Costa e Spinoza ad escludere che l'elezione degli ebrei abbia riguardato o possa riguardare la felicità ultraterrena. Nella *Torah* e nella promessa di Dio ai patriarchi, l'elezione degli ebrei consiste unicamente nella felicità terrena e nel benessere dell'assetto civile.

²¹ Cfr. FLAVIUS IOSEPHUS, *Ant.* XVII, 9, 1 [206-218] e *Bell.* II, 1 [1-13].

Exame, 59-60: «Si prova dal fatto che i patriarchi non si aspettavano un'altra vita, né consideravano i beni di essa, come si osserva nelle loro parole. Quando Dio disse ad Abramo che lo avrebbe largamente ricompensato, Abramo rispose [*Gn* 15: 3]: «Signore, che cosa mi darai? Io me ne vado senza figli, e un servo sarà l'erede della mia casa» [...] Se Abramo avesse atteso un'altra vita, di fronte a questo premio avrebbe dimenticato ogni altra, grande ricompensa, e non avrebbe pensato ai beni di questa vita. A questi beni si riferisce Isacco nella benedizione di Giacobbe, e su di essi si fonda la Legge, quando promette un premio ai giusti».

TTP, 48, 6-11: «l'elezione e vocazione degli ebrei consiste unicamente nella felicità temporale e nel benessere dell'assetto civile, e non si vede che cos'altro, all'infuori di questo, Dio abbia promesso ai patriarchi* o ai loro successori; nella legge, anzi, in cambio dell'obbedienza, si promettono soltanto il felice mantenimento dello stato e gli altri beni di questa vita».

**Adnotatio* IV: «In *Genesi* 15 <: 1-3> si ricorda che Dio disse ad Abramo... che lo avrebbe largamente ricompensato. Abramo rispose che non si aspettava nulla che potesse avere per lui una qualche importanza, essendo senza figli, in età ormai avanzata»²².

Non ci sono dubbi che, anche per parentele familiari, Spinoza conoscesse la vicenda di Uriel da Costa, e che la sua battaglia sia stata anche una valorizzazione dell'«eredità» dacostiana. Con una analisi attenta si può osservare che nel TTP è citato e discusso l'intero *dossier* dacostiano, a cominciare dalla polemica che, negli anni 1623-1624, ha visto contrapporsi il *Tratado da immortalidade da alma* di Da Silva e l'*Exame das tradições phariseas*.

1. Nel cap. 23 del suo *Tratado*, nel difendere l'«autenticità» di *Daniele* contro le asserzioni di un precedente «quaderno» dacostiano, Da Silva aveva negato la chiusura della *diadoché* profetica, dopo la distruzione del primo tempio, nel 586 a. C. (o per meglio dire, dopo i tempi di Artaserse I Longimano, 465-424 a. C.). Nel suo «quaderno», oggi perduto, attraverso il *Bellum* e le *Antiquitates*, Da Costa aveva senz'altro notato l'affermarsi della *factio* farisea nell'era maccabaica e post-maccabaica (167-63 a. C.). Per la presenza di dottrine farisee nel libro di *Daniele*, era giunto a dubitare di questo

²² Il passo spinoziano, con la sua *adnotatio*, costituisce una vera e propria citazione dacostiana.

testo «canonico»; a sostenere, anzi, che il canone fosse tardo, opera dei soli farisei. La *diadoché* con la quale si poteva giustificare la «sacralità» del canone, era probabilmente negata attingendo a Flavio Giuseppe, *Contra Apionem* I, 39-41, un passo che implicava «la fine delle profezie, da Artaserse fino ai nostri giorni»:

Noi non abbiamo, come le altre culture, infiniti libri tra loro discordanti e contraddittori. Ne possediamo soltanto ventidue, la scrittura di tutto il tempo trascorso, alla quale si assegna giustamente credito e fede. Di questi libri, cinque sono di Mosè [...] Dalla morte di Mosè fino al re dei Persiani, Artaserse, che regnò dopo Serse, i profeti scrissero in tredici libri le storie del loro tempo. I quattro libri restanti contengono inni in lode di Dio e precetti per la condotta della vita umana. Da Artaserse fino ai nostri giorni sono stati scritti indubbiamente altri singoli libri, ma non godono dello stesso credito dei precedenti, poiché non vi è stata una successione certa [*certa successio, diadoché*] dei profeti.

Il concetto di «fine delle profezie» – di «incertezza della successione profetica dopo Artaserse» – attaccava direttamente non soltanto la validità della «legge orale» farisea, ma anche la tradizione che anticipava la scelta dei libri sacri al tempo della Grande Sinagoga. Da Silva perciò scriveva:

La tradizione sostiene che vi furono uomini come Haggai, Zekarya e Maleachi, che profetarono successivamente, come afferma Esra nel cap. 5. E gli uomini santi e dotti della Grande Sinagoga, nel cui concilio sedettero i profeti Esra, Haggai e Zekarya incluse il libro di Daniele tra i 24 approvati libri canonici che noi riconosciamo, in cui crediamo e che seguiamo [ed. SALOMON-SASSOON, p. 515].

Nell'*adnotatio* XXV del TTP, Spinoza poteva riassumere l'intero dibattito, e prendere posizione per Da Costa con le parole seguenti:

La cosiddetta Grande Sinagoga ebbe inizio solo dopo la conquista macedone dell'Asia. La tesi di Maimonide, R. Abraham ben David e altri autori, secondo cui a capo di questo concilio vi sono stati Esdra, Daniele, Neemia, Aggeo, Zaccaria, ecc., è una finzione ridicola. Ha come suo unico fondamento la tradizione dei rabbini, i quali tramandano che il regno persiano è durato 34 anni, non uno di più. Non hanno nessun altro argomento con cui provare che le decisioni di questa grande Sinagoga, ossia di questo concilio tenuto dai

soli farisei, siano state accettate dai profeti, che le ricevettero da altri profeti, e così via, sino ad arrivare a Mosè, che le ricevette da Dio stesso e le tramandò ai posteri oralmente, non per iscritto. Ma queste cose credono i farisei, con la pertinacia loro abituale [261, 18-30; ed. AKKERMAN, 680].

2. Una *communis opinio* sostiene che Da Costa ha argomentato in modo esclusivamente «dogmatico»; Spinoza, invece, in modo prevalentemente «filosofico». Eppure, è facile mostrare che nei due autori il passaggio dal *dogmatico* al *philosophico* è breve. Per Spinoza la «candela del Signore» di *Proverbia* 20, 27 consiste nella sola *sapientia* o nel solo *intellectus*, che insegna la «vera religione», la «vera etica», la «vera politica»²³. Ma già per Da Costa essa era «o lume da rezaõ: il carattere razionale dell'uomo, che non ha niente a che vedere con l'immortalità dell'anima (*Exame*, 133: «Que ata isto com a immortalidade, de que só se mostra ser o homem raçional?»).

3. Contrariamente al presupposto metodologico, da lui stesso stabilito, di interpretare la Scrittura con la sola Scrittura, nel capitolo VI del TTP (95, 9-34), Spinoza ha affermato, *philosophico*, che la natura segue un ordine fisso e immutabile. Egli però ritiene che numerosi passi scritturali sostengono «espressamente» la tesi «filosofica»: ad esempio *Ps* 148, 6; *Jer* 31, 35-36; *Eccl.* 1, 10-12; 3, 11 e 14. Già per questi soli rimandi, la «verità filosofica» è strettamente connessa alla «verità dogmatica» o *sola scriptura*.

Nam eam [quaestionem circa miracula] etiam ex solis Scripturae dogmatibus et fundamentis facile solvere potueram; quod, ut unicuique pateat, his paucis ostendam. Scriptura de natura in genere quibusdam in locis affirmat eam fixum atque immutabilem ordinem servare, ut in *Psal.* 148 vers. 6 et *Jerem.* cap. 31. vers. 35. 36 [...] *Eccl.* cap. 1. vers. 10 [...] 11.12. [...] cap. 3. vers. 11... et vers. 14 [95.17-30].

²³ Cfr. TTP, 66-68: l'«humanus intellectus» è «fons vitae» o vera vita (*Dt* 30, 19; *Prv* 16, 22; 13, 14). Esso dona all'uomo la vera *tranquillitas animi* (*Prv* 3, 13, 16, 17) ed è tramite di quella *scientia-amor*, fondamento di ogni vera etica e di ogni vera politica (*Prv* 2, 3 e 9). E tutto ciò «cum scientia naturali plane conven[it]» (p. 68). Per le opere di Spinoza, quando non diversamente indicato, si fa riferimento a SPINOZA, *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von C. GEBHARDT, Heidelberg, C. Winters Universitätsbuchhandlung, 1972.

Da Costa ha fornito una completa dimostrazione «dogmatica» nel rispondere alla questione finale dell'*Exame* e nel sostenere la tesi seguente: «tudo estará sem fim, e naõ farà Deos com as creaturas consumaçãõ» [208], «a Divinidade eterna sempre sera a mesma» [211], «nam farà Deos juizo universal» [213]. Ad aprire il terzo gruppo di passi scritturali, che mostrano la «saldezza» e la permanenza del «creato», vi sono appunto, nell'ordine: *Ps* 148, 4-6; *Jer* 33, 25-26; mentre l'*Ecclesiastes* è una sorta di «basso continuo» dell'*Exame* dacostiano.

4. Se la natura segue un ordine fisso e immutabile, non si può ammettere, per Spinoza, che qualcosa accada «contro» le leggi della natura; che si dia, ad esempio, la resurrezione dei morti. Il miracolo narrato in 2 *Reges* 4, 34-35, riceve perciò la seguente spiegazione «naturale»: «ut Elisa puerum, qui mortuus credebatur, excitaret, aliquoties puero incumbere debuit, donec prius incaluerit et tandem oculos aperuerit» [90, 21-24]. Spinoza tratta il luogo biblico alla stessa maniera di Da Costa, *Exame*, 79 («galante modo de fazer milagres, e resusgitar mortos»). Per lui, come già per Da Costa, la «resurrezione» di 2 *Reges* 4, 34-35 è una semplice «rianimazione» medica.

5. Nel dissenso «marrano-sadduceo» di Da Costa e Spinoza²⁴, compare una stessa periodizzazione storico-polemica, ricavata dai testi di Flavio Giuseppe. Per cogliere questo ennesimo legame tra i due autori, è sufficiente ricordare un passo dell'*Exame* dacostiano:

Così, leggendo un tempo le storie di Flavio Giuseppe, non cessavo di stupirmi quando lo sentivo raccontare le mattanze e le carneficine, i bandi, gli odi, le sedizioni che accaddero in quella triste repubblica; tutto a causa di questa malvagità farisea [183].

La «triste repubblica» di Da Costa è il «tempo em que reinava a seita Pharisea», il sanguinoso periodo asmoneo che Flavio Giuseppe racconta in *Ant.* XIII-XIV e in *Bell.* I, 36-154. Punto di origine

²⁴ Per «sadduceo», con il testo *Misnab, Sanbedrin X*, 1 intendo «colui che nega la resurrezione dei morti e non accetta il canone fariseo dei libri biblici». Per «marrano», colui che ha avuto precisa notizia di che cosa siano state le inquisizioni portoghesi e spagnole.

e sviluppo della tradizione orale farisea, questo periodo contempla una lunga guerra civile tra farisei e sadducei, che culmina tragicamente nel dissidio conclusivo di Aristobulo e di Ircano²⁵, nei diciotto *Psalmi Solomonis*, nell'invasione pompeiana di Gerusalemme (63 a. C.). La «triste republica» di Da Costa corrisponde perfettamente al «secundum imperium» di Spinoza, che fu, per Spinoza, una pallida ombra dell'antica teocrazia ebraica, una rovinosa decadenza, poiché l'usurpazione sacerdotale del *jus principatus* comportò il sorgere parallelo di sette religiose e «sacre» ambizioni regali, lo scatenarsi di una guerra civile mascherata sotto il nome specioso di religione, la perdita di ogni *libertas*, individuale, civile e statale (TTP, 220-223).

Da Costa e Spinoza rimandano perciò agli stessi luoghi di Flavio Giuseppe; lo spinoziano: «Pharisaei (qui, ut Josephus in Antiquitatibus habet, ex communi plebe maxime constabant)» è già – esplicitamente – in *Exame*, 100, 102. Così, è anche in Spinoza la connessione dacostiana tra dottrine farisee di consolazione *post mortem* e successo popolare della «setta farisea»²⁶.

In Spinoza, anzi, la contestazione della «tradizione orale» raggiunge persino toni più polemici di quelli dacostiani, come si può vedere nella sua lettera al Burgh, successiva al settembre del 1675:

Quod autem addis de communi hominum myriadum consensu deque non interrupta Ecclesiae successione... ipsissima Pharisaeorum cantilena est. Hi namque non minori confidentia quam Ecclesiae Romanae addicti, testium myriadas exhibent, qui aequali ac romanorum testes pertinacia, audita tanquam ab ipsis experta referunt. Stirpem deinde suam ad Adamum usque proferunt. Eorum Ecclesiam in hunc usque diem propagatam, immotam et solidam... pari arrogantia jactant. Antiquitate omnium maxime defenduntur.

²⁵ Una sanguinosa lotta per il potere tra due fratelli, nella quale non è dato più riconoscere chi sia Caino, e chi Abele.

²⁶ Il «fariseo» dacostiano o spinoziano non è l'esangue, mitologica figura neo-testamentaria, ma l'artefice del regno di Alessandra (76-67 a. C.), colui che ha chiamato Pompeo nel cuore di Gerusalemme, il «responsabile» della perdita di ogni autonomia dello stato ebraico. Da Costa e Spinoza non separano, bensì congiungono «fariseismo» e cristianesimo, perché la prima corrente dottrinale è stata la radice, il punto di scaturigine della seconda. Da Costa e Spinoza non ignorano che Gesù di Nazareth – nell'atto di identificare la sua persona con il messia – cita direttamente il libro di Daniele.

Traditiones ab ipso Deo acceptas seseque solos verbum Dei scriptum et non scriptum servare, uno ore clamant²⁷.

In questo passo, Spinoza giunge ad una dissoluzione critica dello stesso concetto di tradizione sacra. Nella storia umana non si danno chiese immutabili o ininterrotte successioni ecclesiastiche. Non c'è chi detenga la vera interpretazione, non scritta, di ciò che è scritto. Non si dà conservazione immutabile di ciò che è stato scritto.

6. Nella contestazione della «tradizione orale», Da Costa e Spinoza sono congiunti dallo stesso studio delle genealogie pontificali, che desumono dai testi di Flavio Giuseppe. È questo, ad esempio, il senso della utilizzazione spinoziana di *Ant.* XI, 297-329 in TTP, 146, 11-12, così essenziale per stabilire una esatta datazione di quattro libri biblici (*Daniele, Esra, Esther, Nebemia*). Nel punto 13 delle quattordici proposte contro «la tradizione orale» (*Exame*, 10-11), Da Costa rimanda esplicitamente al libro V, cap. 12 <361-362> delle *Antiquitates*²⁸:

Il primo della famiglia di Ithamar (il secondo figlio di Aronne) ad ottenere il pontificato, fu dunque Heli. In precedenza, questa carica sacerdotale, che passava di padre in figlio, appartenne agli Eleazaridi. Eleazaro la trasmise al figlio Finehes; Abiezer, figlio e successore di Finehes, al proprio figlio Bucchi. Da Bucchi la ereditò il figlio Ozi; e dopo quest'ultimo prese il sacerdozio Heli [...] La carica rimase alla famiglia di Heli fino ai tempi di Salomone, periodo in cui tornò nuovamente in mano degli Eleazaridi.

Il sommo sacerdozio degli Eleazaridi (discendenti di Eleazar, figlio di Aronne) arriva sino ad Uzzi, come testimonia la genealogia in 1 *Chr.* 29, 30:

²⁷ *Epist.* 76, ed. Gebhardt, IV, 321. Il termine *successio* proviene dalla traduzione latina di Flavio Giuseppe, che Spinoza possedeva nella sua biblioteca («Vulgata Geleinius», Basel, Froben, 1534).

²⁸ Il punto 13 manca nelle *Propostas* del 1616. Perciò, quando Da Costa afferma che «un tempo» (*antigamente*) leggeva Flavio Giuseppe, egli intende riferirsi probabilmente ad una data successiva al 1616. In questo senso, l'*Exame* del 1624 è il frutto di uno studio accurato di *tutto* Flavio Giuseppe.



Dopo Uzzi, con Heli, il sommo sacerdozio passa agli Ithamaridi (discendenti di Ithamar, figlio di Aronne)²⁹. Poiché da Finehes a Heli vi sono tre generazioni di sommi sacerdoti, non si può affermare, per Da Costa, che Heli ricevette la tradizione da Finehes, come questi da Eleazar e Giosuè. Favolosa è poi la tradizione secondo la quale Finehes visse dodici generazioni, fino a Eliahu, e che anzi Finehes ed Eliahu siano la stessa persona: questo, come dice il poeta italiano che il «loico» Da Costa ben conosce³⁰, non può essere, «per la contradizion che nol consente».

Se Maimonide è l'*auctoritas* che Da Costa intende contrastare con queste genealogie di Flavio Giuseppe, si può osservare che Finehes – per la vicenda narrata in *Numeri* 25, 1-13 – è stato un «mito» fariseo e un archetipo comportamentale per Maccabei e zeloti:

il primo libro dei Maccabei mette in bocca a Mattatia, poco prima di morire, un inno in cui Finehes viene subito prima di Giosuè: «In nostro antenato Finehes per l'ardente suo zelo ricevette solenne promessa di sacerdozio perpetuo» [1 *Mc* 2: 54]. E il IV libro dei Maccabei... parla semplicemente di «Finehes lo zelota» [4 *Mc* 18: 12]. Lo zelota non è tanto chi adotta un genere di vita conforme alla Legge – pratica che rientrerebbe tra le possibili accezioni del giudaismo – quanto piuttosto chi impone la pratica della Legge a tutti, con tutti i mezzi³¹.

²⁹ Per la genealogia successiva ad Heli, cfr. *Ant.* VI, 107 (= 1 *Sm.* 14, 3). La famiglia sacerdotale degli Ithamaridi è stata sterminata, quasi completamente, dal re Saul ed estromessa definitivamente da Salomone (*Ant.* VI, 260-269; VIII, 10-12). Con Achitob e suo figlio Sadoc, il sommo sacerdozio tornerà agli Eleazaridi.

³⁰ *Inf.* XXVII, 119-123. Su Dante in Uriel, nato nel 1583-1584, e dunque nel 1624 «nel mezzo del cammin di sua vita», cfr. *Exame*, 51: «O oscura, e triste silva, fea e ascosa morada de... basiliscos», con gioco sul nome dell'antagonista Semuel da Silva (e naturalmente, con citazione di *Inf.* I, 1-5: «mi ritrovai per una selva oscura [...] / selvaggia e aspra e forte»).

³¹ P. VIDAL-NAQUET, *Il buon uso del tradimento. Flavio Giuseppe e la guerra giudaica*, Roma, Ed. Riuniti, 1980, p. 141.

Per Da Costa, lo zelo della Legge e il sacerdozio perpetuo di Finehes non si sono trasmessi per «successione ininterrotta» ai sacerdoti della storia successiva. Come Spinoza affermerà apertamente nella lettera al Burgh, la tradizione è infatti «interrotta», poiché i sacerdoti sono parte della comune vicenda umana, delle sue incoercibili passioni e radicali violenze. La storia profana delle genealogie sacerdotali svela anzi come il richiamo a Finehes, da parte di farisei e zeloti, sia soltanto un mito, che non ha nulla di sacro.

7. Tesi centrale dell'*Exame* è la contestazione di ogni apocalisse, di ogni messianismo, di ogni dottrina della retribuzione ultraterrena. Per Da Costa non può esistere un'eternità di bene o di male, come retribuzione *post mortem* al bene o al male commesso in una vita finita, temporalmente limitata. Da Costa ritiene empia e irreligiosa la dottrina delle pene eterne.

L'empietà di questa dottrina [di un Dio che castiga eternamente] è evidente: essa attribuisce a Dio una crudeltà che non imputa all'essere umano. Essa sostiene che Dio castighi con pene eterne un genere di misfatti che i re o i giudici di questa terra considererebbero più che sufficiente punire con una pena di un solo giorno [...] con una morte proporzionata al caso, ma in modo tale che la fine del reo non appaia crudele e tirannica, poiché come la natura [*natureza*] aborre il crimine, così aborre la crudeltà [...] Ometto di dire il grande errore che consiste nell'immaginare o nel concepire che l'uomo possa compiere opera buona o malvagia, per la quale meriti un premio o un castigo eterno, essendo egli una creatura limitata e finita, il cui potere nel fare il bene o il male si estende a ben poca cosa [204].

Nell'epistola 76 al Burgh, ex discepolo convertitosi al cattolicesimo «non perché guidato dall'amore di Dio, ma per paura dell'inferno, che è l'unica causa della superstizione», Spinoza rileva l'empietà di una *religio* che attribuisce a Dio la nota della crudeltà, e crede nella sua giustizia. A suggellare il suo legame con l'*Exame* di Da Costa, dacostianamente egli scrive:

jam vero principem Dei hostem somnias, qui invito Deo homines plerosque (rari quippe boni) circumducit et decipit, quos propterea Deus huic scelerum magistro in aeternum cruciandos tradit. Patitur ergo divina justitia ut diabolus homines impune decipiat; at minime homines misere ab ipso diabolus deceptos et circumductos manere impunes [IV, 323-335].

Spinoza cita ironicamente Juvenalis XIII, 26 («rari quippe boni»), per criticare l'elezione che «spiriti religiosi» si attribuiscono di fronte ai più degli uomini («homines plerosque»). Egli nega che la giustizia divina possa permettere l'esistenza di un principio del male, e che, dopo averlo permesso, possa imputare agli uomini di soggiacere ad esso, riservando loro, per questo, le «pene eterne» («in aeternum cruciandos tradit»). Un Dio «giusto», che dispensi vita e non morte, non può essere doppiamente crudele. Non esiste una giusta «provvidenza crudele».

3. La polemica Mortera-Aboab sulle pene eterne

Nel 1972, riesaminando una serie di carte della John Rylands Library (Manchester), provenienti dalla *Biblioteca sussexiana*, Alexander Altmann poteva in esse riconoscere e precisare l'identità di tre testi³²:

A. (Ryl. Hebrew Ms 5, f. 1r-4v) Una lettera del rabbino capo della comunità Bet Jacob di Amsterdam, Saul Levi Mortera (c. 1596-1660), indirizzata alla corte rabbinica (Bet Din) di Venezia e collocabile temporalmente negli ultimi mesi del 1635. In essa, Mortera riafferma e difende la dottrina tradizionale dell'«eternità della punizione divina» e chiede alla corte veneziana di dichiarare eresia (*kefirab*) la concezione contraria.

B. (Ryl. Hebrew Ms 5, f. 5r-6v) Una lettera dei rabbini veneziani Shemaya ben Moshe di Medina e Azarya Figo, scritta nei primi giorni del 1636. In essa i due esponenti del Bet Din veneziano si rivolgono al giovane rabbino della comunità Neve Salom di Amsterdam, Isaac Aboab de Fonseca (1605-1693), e lo invitano a ritrattare pubblicamente la posizione da lui espressa sulla «non-eternità della punizione divina».

³² Cfr. A. ALTMANN, *Eternity of Punishment: A Theological Controversy within the Amsterdam Rabbinate in the Thirties of Seventeenth Century*, «Proceedings of the American Academy of Jewish Research», XL (1972), pp. 1-88, ora in Id., *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung. Studien zur jüdischen Geistesgeschichte*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, pp. 206-233.

C. (Ryl. Hebrew Ms 5, f. 9r-31v) Il trattato *Nishmat Hayyim* [= C1] di Isaac Aboab de Fonseca, di cui si conoscevano già le due copie presenti nella Ets Haim/Livraria Montezinos della comunità sefardita di Amsterdam (ossia C2 = copia de Cordova, 1648; C3 = copia Franco Mendes, 1732). Per la sua appartenenza alla polemica che queste carte restituiscono, il trattato deve essere collocato nel 1636.

L'antefatto della polemica registrata in queste carte può essere così ricapitolato. Negli anni intorno al 1634-1635, appoggiandosi sui testi talmudici e sulle autorità rabbiniche superiori, Mortera aveva esposto la dottrina tradizionale e ortodossa del «castigo eterno». Per molti degli ex marrani, uditori dei suoi sermoni, essa aveva una pesante implicazione: significava che «i compatrioti, i parenti, gli amici che continuavano ad essere cristiani in Portogallo, in Spagna o in Francia e che sarebbero morti fuori del grembo giudaico, erano... destinati alle pene eterne»³³.

Originario di Castro d'Aire, «villa de Portugal na Beira», e immigrato di recente, all'età di sette anni, nella città di Amsterdam³⁴, Isaac Aboab era fortemente influenzato dalla scuola cabalistica cinquecentesca, che proprio in Amsterdam aveva con Abraham Cohen Herrera un suo valido continuatore³⁵. Per ragioni personali, dunque, Aboab poteva dare espressione alla coscienza ferita di ex marrani, che vedevano parenti e amici, in Portogallo o in Spagna, destinati irrevocabilmente all'inferno; e per profonde convinzioni teologiche poteva sostenere, con la recente dottrina cabalistica, che «da un punto di vista teologico non c'era distinzio-

³³ H. P. SALOMON, *Saul Levi Mortera: o homem, a obra, a época*, Introdução a S. L. MORTERA, *Tratado da verdade da Lei de Moisés*, Coimbra, Acta Universitatis Conimbricensis, 1988, p. LX.

³⁴ Cfr. D. FRANCO MENDES, *Memorias do estabelecimento e progresso dos Judeos portuguezes e espanhoes nesta famosa cidade de Amsterdam* [1769/1772], ed. with introduction and annotations by L. FUKS and R. G. FUKS-MANSFELD and philological commentary, analysis and glossary by B. N. TEENSMA, Assen-Amsterdam, Van Gorcum, 1975, p. 25.

³⁵ Cfr. A. ALTMANN, *Lurianic Kabbala in a Platonic Key: Abraham Cohen Herrera's «Puerta del Cielo»* [1987], in ID., *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung* cit., pp. 172-205. Cfr. anche G. SACCARO BATTISTI, *Abraham Cohen Herrera et le jeune Spinosa entre kabbale et scolastique: à propos de la création «ex nihilo»*, «Archives de Philosophie», LI (1988), pp. 55-73. La genealogia dei maestri: Herrera-Israel Sarug-Hayyim Vital-Luria è esplicitamente riconosciuta da Aboab in *Nishmat Hayyim*.

ne tra etnia israelita e religione giudaica: tutti i *christãos-novos* portoghesi, fossero cattolici convinti, giudaizzanti o indifferenti, erano, in ragione della stirpe, giudei, e come tali beneficiari della elezione divina e dei privilegi giudaici dell'oltretomba»³⁶.

Dopo un infruttuoso tentativo di mediazione, i dirigenti della comunità Bet Jacob avevano fatto pervenire alla corte veneziana l'atto di accusa di Mortera, perché Isaac Aboab fosse costretto a ripudiare pubblicamente le sue posizioni. Il trattato *Nishmat Hayyim* è la prova della mancata ritrattazione: la testimonianza di una posizione «eretica» che è stata – anzi – affidata alla scrittura.

Da un punto di vista teologico, seguendo la precisa ricostruzione di Altmann, la polemica Mortera-Aboab sulle pene eterne può essere sintetizzata nei punti seguenti.

1. Per Mortera, l'affermazione misnaica (*Sanhedrin* 11: 1): «Tutti gli Israeliti hanno parte nel mondo a venire ('*olam ha ba'*)» non può ricevere l'interpretazione nuova e radicale, di cui si è fatto portavoce il rabbino Aboab: «Chiunque è chiamato con il nome di israelita – anche se abbia commesso il più grave peccato concepibile – non soffrirà pene eterne». Questa interpretazione è esclusa dal chiaro, preciso passo talmudico in *Rosh Ha-Shana* 17a e da tutte le autorità post-talmudiche della tradizione ebraica.

Il punto cruciale della perorazione di Mortera è l'espressione *le-dorey dorot* – che egli intende come «eternamente» – nella *baraita* (*Tosefta Sanb.* 13: 5) citata con lievi variazioni nel Talmud (*Rosh Ha-Shana* 17a): «Ma i *minim* [gli eretici], gli apostati e gli *epikorsim* [i miscredenti]... scendono nell'inferno (*gehinnom*) e qui sono tormentati per generazione dopo generazione (*le-dorey dorot*). Poiché è detto [*Jes* 66: 24]: *Uscendo vedranno i cadaveri di quanti mi furono ribelli, il cui verme non morrà, né il loro fuoco si estinguerà, e saranno per ogni mortale spettacolo d'orrore*. Mortera vede un equivalente di *le-dorey dorot* nell'espressione *mitat 'olam* (*Berakhot* 28b) e, cosa più notevole, identifica con la condanna eterna all'inferno la punizione della morte dell'anima [*karet*] e la punizione derivante dalla perdita del mondo-a-venire³⁷.

³⁶ SALOMON, *Introdução a MORTERA, Tratado da verdade da Lei de Moisés* cit., p. LXIV.

³⁷ ALTMANN, *Eternity of Punishment* cit., pp. 221-222. Com'è noto, la *Misnab* è suddivisa in sei sezioni o ordini, comprendenti 63 trattati e 524 capitoli: *Sanhedrin* è il quarto

Per confermare questa interpretazione ortodossa, Mortera mobilita tutte le *auctoritates* della tradizione: le codificazioni talmudiche di Ashar ben Yahiel, Isaac al-Fasi, Joseph Caro, i commentatori della *Torah*, i «filosofi» Maimonide e Albo, i maestri della Cabala, da Nachmanide a Menachem Recanati. Persino da un cabalista come Elijah de Vidas³⁸, Mortera trae fonti midrashiche e un luogo dello *Zohar* a conferma della tradizionale partizione dell'inferno in sette «gironi». Egli riesuma così, da antichi *midrashim*, una vetusta descrizione infernale, su cui si sono già esercitati testi cristiani e islamici. L'inferno (*she'ol*) di 1 *Sm* 2: 6 si riferisce ai primi cinque «gironi» infernali; il *gebinnom* di *Rosh ha-Shana* 17a concerne i gironi successivi: il settimo *mador*, da cui non è possibile il ritorno³⁹. La stessa dottrina del *gilgul* (la trasmigrazione purificatoria delle anime) viene recepita da Mortera in termini molto ristretti («per tre volte»), né egli ritiene che essa sia da anteporre alle chiare sentenze della tradizione, e tanto meno che si debba insegnare pubblicamente. Per Mortera, nella sentenza di *Sanhedrin* 11: 1 il termine «israelita» deve essere sinonimizzato con «giusto»: «Tutti i giusti hanno parte nel mondo a venire».

2. Per Isaac Aboab i testi della tradizione hanno un significato più profondo – esoterico – che l'interpretazione legalista e letteralista di Mortera non riesce a cogliere, perché ignora l'apporto dei maestri della Cabala. Il Dio di misericordia (2 *Sm* 14: 14: «egli trova vie perché non rimanga più lontano da lui il figlio che ha escluso») non può avere permesso le espressioni talmudiche che assegnano all'anima una punizione eterna. Ad una lettura più profonda, infat-

trattato della quarta sezione; *Rosh ha-Shana* l'ottavo della seconda sezione; *Berakbot* il primo della prima sezione. Questo imponente *corpus juris* è discusso nei due Talmud: palestinese (Venezia, Bomberg 1523: discussione di 39 trattati) e babilonese (Venezia, Bomberg 1520-1523: discussione di circa 37 trattati, con divisione in fogli contrassegnati dalle lettere a e b). La *Tosefta* o «aggiunta» raccoglie materiale escluso dal *corpus juris* della *Misnah*. *Baraita* è appunto il termine tecnico indicante «ciò che sta fuori».

³⁸ Su Venezia (città di provenienza di Mortera) come centro di stampa e di diffusione dell'opera *Reshit Hokhmah* di de Vidas, cfr. R. BONFIL, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, Oxford, Oxford University Press, 1990, pp. 320-321.

³⁹ In quanto abbracciati l'eresia dei *notserim* (nazareni o cristiani), o in quanto apostati, i *cristãos-novos* sono destinati al *gebinnom*, o ai gironi infernali dai quali non c'è ritorno.

ti, il sintagma *le-dorey dorot* indica soltanto il tempo limitato, più o meno lungo a seconda del peccato commesso, in cui l'anima del peccatore attraversa un processo di purificazione, attua una metempsicosi e un passaggio continuo ad altri corpi («per almeno cento volte»). È questa l'espiazione che prepara il ritorno alla casa dei padri di tutte le anime dei giudei, la preconditione per l'avvento del Messia. Essa è la via verso il *tiqqun* lurianico, la *restitutio in integrum*, l'apocatastasi⁴⁰.

Non vi è dunque morte dell'anima, non esistono gradi infernali dai quali, con l'ausilio dei giusti, non sia possibile risalire. *Le-dorey dorot* cita *Qobelet* 1: 4 : «generazione che va, generazione che viene», luogo che con i maestri della cabala significa: «la generazione che va è la generazione che viene», nel processo di migrazione e di purificazione delle anime dell'era premessianica. In questo processo cosmico, per grazia di Dio, nessuna anima ebraica potrà essere esclusa dal «mondo-a-venire»⁴¹.

Nella polemica tra Mortera e Aboab, Altmann distingue due livelli, che si intrecciano strettamente senza confondersi: quello teologico *stricto sensu* e quello pragmatico-politico, che concerne il giudizio sulla condizione dei marrani. L'aspetto teologico è una delle tante riedizioni del conflitto tra talmudisti e mistici della tradizione religiosa ebraica. Nell'aspetto pragmatico-politico e nella posizione di Aboab si può cogliere invece il riflesso di una tendenza intellettuale europea più vasta, che condurrà alla teologia deistica. Nella protesta contro la concezione di un Dio che infligge punizioni eterne, nel rifiuto del dogma riformato o calvinista della predestinazione, confluiscono correnti arminiane, collegianti, soci-

⁴⁰ La conoscenza dacostiana di Origene è evidente in *Exame*, 125 («Origenes... no livro segundo dos princípios <II, 8, 1-4>»). Rifiutando ogni fine del mondo, Da Costa rigetta perciò, consapevolmente, anche la dottrina cristiana (sia pure eretica) dell'apocatastasi. Nella posizione cabalistica, che sarà propria di Aboab, egli vede un intreccio con dottrine pagane e cristiane, contrarie alla *Torah*.

⁴¹ Cfr. SALOMON, *Introdução a MORTERA, Tratado da verdade da Lei de Moisés* cit., p. LXIV: «Esta teoria teológico-racista judaica tem curiosa semelhança com a teoria inquisitorial, segundo a qual o "sangue judaico" que corria pelas veias dos cristãos-novos fazia de todos eles heréticos potenciais, por mais católicos que se proclamassen: a culpa deicida, transmitida por atavismo, é sempre merecedora de castigo» (giudizio in cui, però, qualcosa della «sofferenza marrana» di Aboab si perde).

niane o criptosociniane⁴²: un molteplice movimento di «riforma della riforma», che condurrà a Moses Mendelssohn e alla «teologia» illuministica⁴³. Aboab difende e rappresenta le posizioni di quanti, sfuggiti al dogma dell'eternità delle pene in terre cattoliche, nel loro ritorno al giudaismo ritrovano dentro la loro comunità e intorno a loro, in terre riformate, lo stesso dogma e la stessa eterna condanna.

Si può distinguere l'ombra di Da Costa dietro il ragionamento di giovani intellettuali come Aboab, per i quali la concezione delle pene eterne significa un ritorno al cristianesimo. Questa linea di ragionamento riflette ad ogni modo una mentalità tipica dei marrani. Ciò che condusse il ragionamento ad un culmine di fervore emozionale fu, però, il concetto mistico di un inalienabile legame tra tutte le anime ebraiche, e la nozione correlata della loro definitiva *restitutio in integrum* [ALTMANN, *Eternality of Punishment* cit., p. 219].

Non potendo conoscere l'*Exame* nella sua interezza (e notando che l'*Exemplar*, a Da Costa attribuito, è stato forse scritto nel 1640, e certamente pubblicato nel 1687) Altmann ritiene che il rifiuto dacostiano delle «pene eterne» abbia circolato «oralmente» negli anni che precedono il 1636. Esso è invece, come oggi ben vediamo, una costante dell'*Exame*, ed è connesso ad un rifiuto delle tesi che saranno proprie di Mortera e di Aboab. Nel riaffermare le loro posizioni, i due rabbini sembrano anzi partire dalle radicali contestazioni dacostiane, contenute nel passo seguente dell'*Exame*:

⁴² La *Dimostrazione contro l'eternità delle pene* di Ernst Soner (Altdorf, 1572-1612) – «eternità» dalla quale si arguirebbe, se mai, non la giustizia, bensì l'«ingiustizia» di Dio – può essere utile comparata con l'*Exame* dacostiano. Ernst Soner è definito «criptosociniano» da LEIBNIZ, *Teodicea* III, § 266.

⁴³ Cfr. L. STRAUSS, *Einleitungen* [1932] a MOSES MENDELSSOHN, *Schriften zur Philosophie und Ästhetik*, III, 1, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann, 1972, p. XIX (cfr. anche ID., *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Berlin, Akademie-Verlag, 1930, pp. 28 ss). Sulla «teologia» illuministica si vedano i passi seguenti di VOLTAIRE, *Dialoghi di Evemero* [1777], trad. it. di G. PASQUINELLI, Milano, SE, 1989, p. 21: «L'idea di un dio carnefice, che plasma le sue creature per tormentarle, è orribile e assurda»; p. 32: «Dio è tanto perfetto che non ha la libertà di fare il male»; p. 34: «non so neppure se... potrei giungere a trovare una giustizia nelle pene che Dio infliggerebbe agli uomini dopo morti, perché in fondo si potrebbe obiettare: avendoli creati non li ha forse determinati a malfare? In tal caso perché punirli?».

Voi negate la giustizia divina, perché affermate con una sentenza da voi onorata: *Tutto Israele ha parte nel mondo a venire*. E se io come malvagio – eretico, scomunicato, bandito dalla vostra comunità – non facessi eccezione⁴⁴, attraverso l'una o l'altra trasmigrazione, con una preghiera o qualche altro rimedio voi potreste ritrovare tutti i malvagi nel mondo che verrà, solo perché figli di Israele. E con questo privilegio, che vi fa dormire sonni tranquilli, rendete la giustizia di Dio una giustizia *secundum quid*: ce ne deve essere una per voi, un'altra per gli altri, poiché non siete nelle opere migliori degli altri, perché tagliate e mandate in disfacimento i nervi della Legge e confidate in cose vane. Ma il Signore vi risponde con le parole del Salmo 50 <16-21> [143].

4. Storia del futuro e futuro della storia (1616-1676)

Risulta difficile sopravvalutare l'importanza della battaglia che Da Costa ha aperto, nel 1616, con le *Propostas contra a Tradição*. La pubblicazione, nel 1993, dell'*Exame* dacostiano – forse l'opera più censurata della storia umana – permette di ricomporre, in una visione unitaria, i pezzi irrelati di un mosaico, altrimenti illeggibile:

1. La lotta al «sadduceismo» dacostiano, termine unico con il quale si designavano: a. la negazione della legge orale; b. il rifiuto della dottrina dell'immortalità dell'anima e della resurrezione dei morti⁴⁵, è stata ripresa e sviluppata dalla *leadership* religiosa di Amsterdam, negli anni che precedono, di poco, il bando spinoziano del 1656. Come oggi ben vediamo, tutti i rabbini, gli *hakamim* della comunità ebraico-portoghese di Amsterdam, hanno partecipato a questa lotta «antisadducea»: Saul Levi Mortera (1624)⁴⁶, Isaac Aboab de Fonseca (*Nishmat Hayyim*, 1636), Mose Rafael de Aguilar (*Tratado da Immortalidade da Alma*, 1639)⁴⁷, Menasseh ben Israel (*De resurrectione mortuorum libri I-III*, 1636; *Sefer Nishmath hayyim*, 1651).

⁴⁴ Allude al passo in *Rosh Ha-Shana* 17a. Anche l'eccezione Da Costa sarà ricompresa nella visione teologica di Aboab.

⁴⁵ Due negazioni che saranno imputate allo stesso Spinoza: cfr. I. S. RÉVAH, *Spinoza et le Dr Juan de Prado*, Paris-LaHaye, Mouton & co., pp. 15-16, 32-33.

⁴⁶ Cfr. M. SAPERSTEIN, *Saul Levi Mortera's «Treatise on the Immortality of the Souls»*, «Studia Rosenthaliana», XXV (1991), pp. 131-148.

⁴⁷ Cfr. M. DE JONG (ed.), O «*Tratado da Immortalidade da Alma*» de Moses Rephael de Aguilar, «Biblos», X (1934), pp. 488-499.

2. La polemica Mortera-Aboab sulle pene eterne 1634-1636, identificata e ricostruita con precisione e lucidità da A. Altmann nel 1972, è impensabile, o meno profonda, senza le radicali negazioni contenute nell'*Exame das tradições phariseas*.

3. Come anticamente Flavio Giuseppe, Uriel da Costa ha percorso un cammino divergente dalle due correnti che si sono imposte nel giudaismo a partire dal 70 d. C.: l'apocalisse e la Sinagoga⁴⁸. Nella posizione della Sinagoga, che negli anni 1635-1636 è ben rappresentata da Mortera, Da Costa ha visto un'effettiva ricaduta nel cattolicesimo «torturatore di coscienze», o nel cristianesimo «temerario» dei riformati, che osano attribuire al Dio-natura, dispensatore di vita, la nota eterna della crudeltà, della distruzione e della morte. Nella posizione «cabalistica» che nel 1635 è difesa da Aboab, ha colto una concezione che abbandona gran parte del «creato» ad un impossibile destino di morte, una fuga «messianico-nazionalistica»: l'attesa di un regno di Dio che non verrà mai su questa terra.

4. Nell'*Exame*, Da Costa ha formulato un rifiuto «storico-filologico» del libro di Daniele, perché «aggiunta farisea»: ha dunque cancellato dal «canone biblico» ogni dottrina dell'immortalità dell'anima, della resurrezione dei corpi, della retribuzione ultraterrena. Contestare la «canonicità» di *Daniele* nel 1624, ha significato però prendere anticipatamente posizione contro ogni tipo di messianismo, da quello che Menasseh ben Israel enuncerà nella *Piedra gloriosa o de la Estatua de Nebuchadnesar* (1655), al «chiliasmo» o alla «quinta monarchia» che domineranno nel decennio 1656-1666⁴⁹. Nel 1670, nel riprende-

⁴⁸ Cfr. A. MOMIGLIANO, *Ciò che Flavio Giuseppe non vide* [1979], in ID., *Settimo Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1984, pp. 316-317 («l'apocalisse e la sinagoga»).

⁴⁹ Cfr. *Piedra gloriosa o de la Estatua de Nebuchadnesar*, Amsterdam, Compuesta por Menasseh ben Israel y por su orden impresa, 5415 (1655). Sul molteplice movimento messianico, che favorisce le innumerevoli relazioni europee di Menasseh, cfr. *Menasseh ben Israel and his World*, eds. Y. KAPLAN, H. MÉCHOULAN, R. H. POPKIN, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln, E. J. Brill, 1989; A. J. SARAIVA, *António Vieira, Menasseh ben Israel et le cinquième empire*, «Studia Rosenthaliana», VI (1972), pp. 25-56; D. S. KATZ, *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England, 1603-1655*, Oxford, Oxford University Press, 1982; C. HILL, «Till the Conversion of the Jews», in *Millenarianism and Messianism in English Literature and Thought 1650-1800*, ed. R. POPKIN, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln, E. J. Brill, 1988, pp. 12-36. Su Vieira e il messianismo portoghese, cfr. D. BIGAL-

re e ampliare la contestazione dacostiana, Spinoza chiuderà il ciclo 1624-1666: gli anni del fervore messianico, che dà vita al movimento sabbatiano, e alimenta le speranze dei cristiani dell'apocalisse.

5. Tra questi cristiani dell'apocalisse sono i due interlocutori del carteggio spinoziano 1675-1676: Henry Oldenburg e Robert Boyle, ai quali Spinoza ricorda la concezione «immanentistica» di tutti gli «antichi ebrei»⁵⁰. Due scarse indicazioni possono evidenziare il centro, la *res ipsa* oggetto del contrasto.

5.1. Nell'epistola 8 dicembre 1665, in riferimento alla data cruciale del 1666, e alla vicenda di Sabbatai Zevi, Henry Oldenburg chiede lumi a Spinoza su una voce «in ore omnium»: il ritorno in patria degli ebrei, dopo oltre duemila anni di diaspora. Annuncio che, se fosse vero, «rerum omnium in Mundo Catastrophen induturus sane videtur» (IV, 178, 24-33). Non è pervenuta la risposta spinoziana a questa speranza apocalittica, ma il TTP può costituirne la dissezione analitica.

5.2. Negli anni 1670-1675 – in implicito, ma radicale contrasto con il TTP – il teologo Robert Boyle ha composto una serie nutrita di opere: 1. *The Excellency of Theology* (1674), con prefazione di H. Oldenburg; 2. *Some motives and incentives to the Love of God* (1670); 3. *Some Considerations about the Reconcilableness of Reason and Religion* (1675); 4. *Some Physico-theological Considerations about the Possibility of Resurrection* (1675). Le espressioni salienti della teologia di Boyle si possono così riassumere:

a. Come è detto in *Romani* 1, 18-19, l'ira di Dio si rivelerà alla fine dei tempi, poiché Dio si è manifestato ed è «conoscibile». Perciò, nessun testo è più consolatorio di *Apocalisse* VII, 9-10: «E vidi una folla immensa che nessuno avrebbe potuto contare, di ogni nazione, gente, popolo e lingua. Era dinanzi al trono, al cospetto

LI, *António Vieira: profezia, storia, politica*, prefazione ad A. VIEIRA, *Per la storia del futuro*, a cura di D. BIGALLI, Aosta, L'Eubage, 2002, in part. pp. 15-28. Per il «chiliasmo» di Petrus Serrarius, che è in rapporti con Menasseh, e che negli anni sessanta è l'intermediario del carteggio tra Oldenburg e Spinoza, cfr. E. VAN DER WALL, *Petrus Serrarius (1600-1669) et l'interprétation de l'Écriture*, «Cahiers Spinoza», V (1984-1985), pp. 187-217.

⁵⁰ Per la dimostrazione che il carteggio spinoziano con Oldenburg 1675-1676, deve essere inteso come un carteggio a tre, che comprende, quale *deus ex machina*, Robert Boyle, cfr. PROIETTI, «*Agnostos theos*». *Il carteggio Spinoza-Oldenburg (1675-1676)* cit.

dell'Agnello, con stole bianche e palme d'ulivo in mano, e gridava: Salve al nostro Dio, che siede sul trono, salve all'Agnello».

b. La Scrittura contiene «rivelazioni speciali», che riguardano le presenze angeliche e i diavoli. Potenti e malefici seduttori, nel giorno della «grande ira» (2 Petr. 2, 4) i diavoli diverranno misere creature, destinate a tormenti infiniti, insieme agli esseri umani che avranno sedotto e traviato.

c. Il corso presente delle cose non durerà in eterno, ma «in un solo giorno» sarà totalmente annientato o trasformato con il fuoco (Jac. 3, 6; 2 Petr. 3, 7.10.13).

d. Il «centro» della rivelazione cristiana – la novità rispetto alla filosofia greca – è l'escatologia annunciata da Paolo nel discorso aeropagitico: *Iesus et resurrectio* (Act. 17, 20 e 32; 24, 15). La ragione non può minimamente capire tale novità: non può comprendere che l'anima razionale è distinta dal corpo e che i corpi risorgono, per subire il giudizio finale che li salverà eternamente, o li condannerà ad una «morte seconda».

e. L'*Apocalisse* chiama «felici» coloro che leggono e credono nelle sue rivelazioni: quel libro è infatti, come diceva António Vieira: *historia futurorum*.

f. Mentre tutte le passioni umane hanno limiti e confini, e sono disprezzabili, l'«amore serafico» è come il Nilo: non ha argini e non possiede termini. L'essenza dell'uomo consiste nell'«aver sete di Dio» – «sitire Deum» (*Psalmus* XLI, 2) – nell'«aspirare ad una trascendenza in devozione». L'amore serafico dispone a questa inefabile devozione.

g. Se il bambino non può capire come la «geometria» possa misurare distanze infinite, l'uomo «serafico», che non è un bambino, è in grado di comprendere la «verità letterale» della resurrezione di Lazzaro, il valore della domanda che Paolo pone al re Agrippa in *Acta* 26, 8. Chi crede nell'infinita potenza di Dio, attende la resurrezione del proprio corpo: la *transfiguratio corporis* da Paolo annunciata in *Filippesi* 3, 21.

6. Le concezioni di Oldenburg e di Boyle, come quelle di Mortera e di Aboab, chiamano in causa le passioni «vitali» della *spes* e del *metus*, e ad esse affidano il compito di «vedere» e decidere il

«dopo», l'«oltre», il «futuro». Poiché Da Costa e Spinoza ritengono che la ragione sia l'unica passione veramente «vitale» dell'uomo, Da Costa e Spinoza hanno sottoposto a critica radicale passioni «pseudo-vitali» come speranza e timore.

Per il Da Costa del 1624 e per lo Spinoza degli anni 1670-1676, retribuzione ultraterrena e messianismo «ebraico-cristiano» – dottrine del timore e della speranza – si fondano sui due luoghi in *Daniele* 12, 2-3 e 12, 13. Sono riconducibili ad un libro che – per Da Costa prima, per Spinoza poi – è stato scelto, «commentato», «canonizzato» dai «soli» farisei. Queste dottrine hanno percorso un cammino nuovo e contrario alla *Torah*, si oppongono a quella stessa tradizione su cui pensano di poter poggiare; propugnano addirittura una resurrezione per pochi e un futuro, messianico regno di Dio, che concerne un solo popolo, un solo «nucleo» di predestinati e di eletti. Queste dottrine hanno smarrito il Dio dei patriarchi: di Abramo, di Isacco, di Giacobbe. Hanno perduto «l'immanenza» di «tutti gli antichi ebrei»⁵¹.

7. In una prosa stilisticamente irraggiungibile, il fronteggiarsi inconciliabile delle due correnti di pensiero – messianico-apocalittica e dacostiano-spinoziana – è stata presentita e ben descritta da António Vieira, nel *Livro antepimeiro da História do Futuro*:

Non scriviamo con Beroso le antichità degli Assiri, né con Senofonte quelle dei Persiani, né con Erodoto quelle degli Egizi, né con Flavio Giuseppe quelle degli Ebrei, né con Curzio quelle dei Macedoni, né con Livio quelle dei Romani, né con gli antichi Portoghesi le nostre antichità. Essi hanno scritto storia del passato per i futuri, noi scriviamo la storia del futuro per i presenti⁵².

⁵¹ Cfr. *Exame*, 92-93: «Mostrase pois a pouca verdade dos ditos lugares [*Dn* 12, 2 e 13], por que diz o primeiro, que muitos resuscitaraõ, e nam diz que todos resuscitaraõ, e se tal resurreiçam ouvesse de aver, era neçessario que fosse geral para todos os homens [...] O mesmo se vé pello verso ultimo em quanto diz gozaria Daniel, e estaria em sua sorte no fim do dias: por que os Phariseus ensinam que no tempo que vier o Massiah se levantaraõ os mortos para possuir cada hum sua herança em a terra de Israel». Su *Dn* 12, 1-2, come affermate «senza simboli e mediazioni... l'immortalità futura per i credenti», cfr. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, II, 10, 22: opera che Da Costa e Spinoza hanno sempre ben presente.

⁵² VIEIRA, *Per la storia del futuro* cit., p. 46. Per l'opposta lettura di Flavio Giuseppe, *Ant.* XI, 297-305, 329-335, cfr. pp. 74-75 e TTP, 146.

Da Costa e Spinoza hanno ritenuto che si potesse scrivere una nuova «storia del passato per i futuri». Ma soltanto considerando criticamente le passate, sempre ingannevoli e illusorie, «storie del futuro per i presenti».

5. Il presente riesame dell'*Exemplar*

La scoperta e la pubblicazione, nel 1993, dell'*Exame das tradições phariseas* ci ha condotto a riesaminare il testo dell'*Exemplar humanae vitae*, a riprodurlo criticamente sulla base dell'edizione limborchiana del 1687, a corredarlo di una traduzione italiana, di un vasto commento storico-filologico, di una bibliografia ampia e ragionata. Per affrontare l'interpretazione del testo *ab imis fundamentis*, confrontandolo con la reale vicenda dacostiana, nel primo capitolo si sono ripercorse le «radici» di Uriel da Costa e si è tentato di analizzare e di riassumere, in breve, l'imponente produzione storiografica che concerne il marranesimo iberico. Nel secondo capitolo si è offerta una breve biografia dacostiana. Essa è congiunta ad alcune congetture e considerazioni per la ricomposizione critica del *corpus* dacostiano:

a. come mostra la loro ripresa nell'*Exame*, autentico è il Da Costa che si cela nelle *Propostas* in ebraico di Leone Modena.

b. Se non l'«intero» Da Costa, una presenza dacostiana (1618-1622) si può avvertire in un'altra opera confutata da Modena: il *Kol sakhal* («La voce del folle»).

c. Prima del 1623, Da Costa ha composto un *Tratado sobre a alma do homem*, di cui rimangono tre capitoli citati nel *Tratado* (1623) di Da Silva.

d. L'*Exame* deve essere il punto di partenza per ogni ricostruzione del *corpus* dacostiano.

Particolare attenzione è stata dedicata alla bibliografia: essa è concepita per guidare il lettore anche su percorsi diversi da quello offerto in questo libro, ma in modo tale da comprendere «tutti» i pezzi di un mosaico complesso, e dai molteplici colori. Essa propone dunque tutti gli elementi per la ricostituzione di un nuovo *corpus*

dacostiano, nella considerazione che spesso i testi «originali» sono già traduzioni o traduzioni di traduzioni. Elenca poi le fonti primarie per la riscrittura di una «autentica» biografia di Da Costa; i libri per comprendere la sua posizione economico-sociale; gli autori che per primi lo hanno combattuto, citato, discusso, pubblicato, comunque tramandato; i contributi utili per capire il senso delle inquisizioni iberiche, che furono il passato e il presente del «marrano» Da Costa. In questa medesima direzione sono concepiti gli accenni alla «fortuna» di Da Costa: ad una letteratura – in particolare luterana – ancora tutta da scoprire e da scandagliare.

L'apparato iconografico, molto succinto ed essenziale, ha inteso situare e ritrarre – «fotograficamente» – la vicenda raccontata nell'*Exemplar*. Gli esterni e gli interni della sinagoga Bet Israel (1639) e della Nuova Sinagoga (1675), dipinti da Romeijn de Hooghe e I. Veenhuijzen, possono suggerire, ad esempio, utili indicazioni e salutari sospetti. Non è stato però possibile riprodurre l'interno della Sinagoga Bet Israel del celebre maestro Emmanuel de Witte (1617-1692), e una vasta documentazione sulla *Flagellatio* (*Geselling*) nel Cinque-Seicento nederlandese, dai pittori e gli artisti più noti alle *Gesellingen* di Hendrick ter Brugghen (1588-1629) o Gerardus Wigmana (1673-1741). La *Flagellatio* dell'*Exemplar* – con un solo *dajjan* – discorda dalle fonti ebraiche coeve (Isaac Aboab-Benjamin Godines, *Trattato sulla flagellazione*, Amsterdam, 1639-1687) e dalla canonica *Flagellatio ad columnam* con tre *dajjanim*; anche dove non sembri, «filologicamente» rispettata dai grandi maestri, da Piero della Francesca a Caravaggio⁵³.

Nella bibliografia dacostiana – dopo i contributi di Vaz Dias, nel 1936, le molte perplessità espresse da Révah nel 1962, le riserve avanzate da H. P. Salomon prima del 1993⁵⁴ – non vi è più chi

⁵³ Utile sarebbe stata anche una ricognizione storica e «archeologico-fotografica» della chiesa dove Uriel da Costa fu «tesoriere» (Porto, Igreja de S. Martinho de Cedofeita), per decidere quando e come si sia trasformata da luogo che celebra la conversione miracolosa degli svevi, in luogo che accoglie le miracolose conversioni operate dall'Inquisizione portoghese.

⁵⁴ Cfr. SALOMON, *Introdução a MORTERA, Tratado da verdade da Lei de Moisés* cit., pp. LI-LII, LXVIII-LXXI. Ma si vedano anche R. H. POPKIN, *Spinoza and La Peyrère*, «The Southwestern Journal of Philosophy», VIII (1977), pp. 177, 191; Y. KAPLAN, *From*

dubiti dell'*Exemplar* o dichiarati, con fermezza, che l'*Exemplar* non è un «autentico» testo dacostiano. Nel terzo capitolo e nel commento storico-filologico si sono espressi tutti i dubbi, i dati e le acquisizioni che fanno propendere per l'inautenticità. Se ne offre qui una piccola anticipazione, che non sostituisce le analisi fornite nelle pagine seguenti.

1. Tra il 1640 e il 1643 circola un testo che si dichiara la veritiera autobiografia di Gabriel/Uriel da Costa. Nel 1643 ne esistono almeno due copie, tra loro indipendenti, una posseduta dal pastore luterano di Amburgo, Johann Müller, l'altra dal *leader* rimostrante di Amsterdam, Simon Episcopus. In queste due copie, il paragrafo [52] è già modificato, a seconda delle diverse notizie che circolano (e che i possessori del testo registrano) sulla fine di Uriel:

a. suicidio = [52 MÜLLER, *Judaismus oder Judenthumb* cit., p. 72]: Unum inter multa miror, & verè mirandum est, quomodo possunt *Judaei* inter Christianos agentes uti tanta libertate, ut etiam judicia exercean [...]. Et quando quis non habet defensorem aut vindicem, *quid miser faciet*.

b. tentato omicidio seguito da suicidio = [52 Episcopus-Limborch]: Unum inter multa miror, & verè mirandum est, quomodo possunt *Pharizæi* inter Christianos agentes uti tantâ libertate, ut etiam judicia exercean [...]. Et quando quis non habet defensorem aut vindicem, *nil mirum, si ipse per se quærat se defendere, & injurias acceptas vindicare*.

Nella versione Müller il «triste, disperato, misero» Da Costa (*quid miser faciet?*) è certo in procinto di suicidarsi. Nella versione Episcopus-Limborch il freddo, iroso, vendicativo Da Costa giustifica, con negazione totale della *lex naturae* affermata nei paragrafi precedenti, il suo proposito di vendicarsi delle offese ricevute. Di uccidere – come chiarirà Limborch – il fratello o il cugino (*nil mirum, si ipse per se quærat se defendere, & injurias acceptas vindicare*). Tuttavia, neanche le due varianti *Judaei* / *Pharizæi* sono perfettamente adiafore: la prima si accorda con l'antisemitismo *tout court* di Müller; la seconda con quello – come vedremo, specifico – di Limborch.

2. Frutto di una redazione «vecchio-cristiana» a più mani, anche se stilisticamente resa omogenea, esibente un latino che talora coincide stranamente con quello del suo primo editore, l'*Exemplar* è certo informato sulla biografia di Da Costa: conosce eventi minuti del suo passato iberico, utilizza il *Tratado* di Da Silva, cita di nascosto, obliquamente e maldestramente, l'*Exame*. Ma ignora eventi cruciali della vita di Da Costa: non soltanto il bando amburghese-veneziano del 1618 o la residenza 1614-1623 ad Amburgo, ma gli stessi anni portuensi 1608-1614, che precedono e motivano la fuga dacostiana dal Portogallo. Conoscendo soltanto il bando di Amsterdam e ambientando tutta la vicenda dacostiana in questa città, chi redige, scrive e riscrive l'*Exemplar* finisce per proporre una cronologia – interna al testo – che si spinge fino al 1645. Di qui l'amplissima diffusione, dal 1687 ai nostri giorni – in scritti eruditi, libri, saggi, articoli, enciclopedie antiche e moderne – del 1647 come data di morte di Uriel. L'evidente contraddizione appartiene al testo dell'*Exemplar*, e non a chi da esso l'ha ricevuta, dedotta, sanzionata.

3. Le lacune, i silenzi, le contraddizioni di questa «autobiografia», che pur si dichiara «veritiera, perché stesa in punto di morte», non sono ascrivibili al *double talk*, alla «dissimulazione», alle reticenze obbligate delle scritture marrane. L'*Exemplar* si proclama redatto nella «libera civitas» di Amsterdam, non in Spagna o in Portogallo. La reticenza del testo è sospetta ed equivale ad ignoranza, proprio perché il sedicente autore non è più un marrano e poco prima di morire, non appartiene più, *de facto*, alla comunità ebraica. La sottile «malignità» del testo lo ritrae, anzi, come intento alla vendetta nei confronti di fratelli o cugini, che hanno un ruolo, una posizione di rilievo non in Portogallo, ma nelle comunità che si trovano in suolo olandese. Parlando di un figlio di una sorella, che risiede nella stessa casa di Uriel, ad Amsterdam, l'*Exemplar* presuppone implicitamente che anche l'unica sorella di Da Costa – Maria-Faustina, che è anche l'unica a rimanere in Portogallo – sia poi emigrata o deceduta, sfuggendo a qualsiasi «procedimento» che un'occhiuta Inquisizione poteva ricavare, nel 1640, dal testo dell'*Exemplar*.

4. Per capire l'inautenticità del testo, il latino dell'*Exemplar* è rivelativo. Come mostra già il solo esempio del paragrafo [21], una

fitta trama di criptocitazioni neotestamentarie (della *Versio sixto-clementina*) schiaccia la reale vicenda di Uriel sul modello della «passione cristiana»:

[21] Tunc congregati sunt principes Synagogæ, exarserunt Rabbini, & petulans turba clamavit voce magnâ, crucifige, crucifige eum. Vocatus sum ad consilium magnum, proposuerunt ea, quæ contra me habebant, submissâ & tristi voce, quasi de vitâ ageretur; & tandem pronuntiarunt, debere me, si Judæus eram, illorum expectare & implere iudicium: quod si non, excommunicandus iterum eram.

La frase *tunc congregati sunt principes Synagogæ* cita letteralmente Matteo 26, 3: *tunc congregati sunt principes sacerdotum*; il gridare della folla a gran voce: «crocifiggetelo-crocifiggetelo» (*turba clamavit voce magnâ, crucifige, crucifige eum*) ripete letteralmente il racconto in Luca 23, 21: *at illi succlamabant dicentes crucifige crucifige eum*.

Ma la *petulans turba* che grida *cru-cru*, rimanda onomatopeicamente al *cra-cra* delle rane di Fedro: *turba petulans* appunto (I, 2, 20), che gracida «in acque fetide» *clamore magno* (I, 2, 11), e stoltamente reclama da Dio un re. In altri termini: «un re-messia, carnale e terrestre». Chi poi riascolti i *kra-kra-kra* del verbo greco con cui gli evangelisti esprimono il *clamare* latino, avrà chiara percezione del fetido fango in cui si muoveva l'*Exemplar*.

Nel naturale connettersi del *vocatus sum ad consilium magnum* con il passo del paragrafo [23]: *debebam pati publicè in Synagogâ flagellari*, il lettore «cristiano» del tempo vedeva, «inorridito», eventi che sono la ripetizione e l'avverarsi di fatti e moniti evangelici: «Cave-te autem ab hominibus; tradent enim vos in conciliis et in Synagogis suis flagellabunt vos». Come minimo, era spinto all'intolleranza contro gli indesiderabili ospiti: i «farisei moderni», i «deicidi» di sempre.

Nel 1614 il Da Costa «storico» ha abbandonato il «cristianesimo reale» – l'oro delle vittime dei «cristiani», la *talba dourada* e il delirio barocco che ancora oggi fanno mostra di sé, a Porto, nella Igreja de São Francisco⁵⁵. Dai racconti materni ha appreso quanto il potere cristiano, in Portogallo, ha potuto fare per ben due seco-

⁵⁵ «Lì, nel centro della chiesa, il viaggiatore si sente schiacciato, tutto l'oro del mondo gli ricade addosso» (J. SARAMAGO, *Viaggio in Portogallo*, Torino, Einaudi, 1999, p. 135).

li, per i bisnonni e i nonni materni, e sa certamente quanto continui a fare, nel 1621, nei confronti della sorella Maria. È quantomeno dubbio che il Da Costa reale sia pervenuto a questo incredibile scambio tra veri «persecutori» e vere «vittime».

5. L'*Exame* dimostra che il fariseo dacostiano, recuperato attraverso una lettura «marrana» e anticristiana di Flavio Giuseppe, non coincide minimamente con il «fariseo evangelico» dell'*Exemplar*. Il Da Costa dell'*Exame* non ignora affatto quali siano i veri persecutori e quali le vere vittime, anche se si atteggiava a persecutrici. Per l'*Exemplar*, sono i moderni «farisei» evangelici, i quali – pronti al linciaggio e alla lapidazione – compiono azioni vergognose, sputano, lanciano pietre: impediscono che il diverso e il dissenziente si affacci sulla via. Per l'*Exame* sono i pastori luterani che ad Amburgo, intorno al 1617, vogliono impedire il rinnovo del contratto che consentirebbe alla comunità «portoghese» di risiedere e di praticare il giudaismo in quella città. Sono i pastori luterani, che consegnano i membri della minuscola comunità ebraica al ludibrio e al linciaggio della folla:

Ia te esqueçe aquelle acordo quando te mandavaõ largar o lugar, as ignominias, as afrontas, e as pedradas com que nam podias andar pellas ruas? (*Exame*, 51)

[Ti sei già dimenticato di quell'accordo che ti imponeva di lasciare la città, gli atti ignominiosi, gli affronti, i lanci di pietre che ti impedivano di andare per le vie?]

6. Oggetto e finalità dell'*Exemplar* non è il racconto della vita dacostiana. L'*Exemplar* intende innanzitutto mostrare come i farisei moderni, ad Amsterdam, possano ripetere impunemente l'archetipo comportamentale che fonda la religione cristiana. Come già agli inizi dell'era cristiana, nella tollerante Amsterdam degli anni 1639-1643 il «popolo deicida» tenta di lapidare, umilia, flagella, costringe alla morte e all'auto-annientamento le sue malcapitate vittime.

Pezzi e brandelli di una reale vicenda umana, che ha come suo fondamento il rifiuto della religione cristiana, sono «cristianamente» assunti, manipolati, falsificati, con l'intento di togliere alle comunità ebraiche europee, cominciando dalla «cristiana» Amsterdam, ogni pur minima giurisdizione penale.

Capitolo I

Dalla Spagna al Portogallo. Il duplice problema marrano

Certamente molto antica, la presenza degli ebrei nella penisola iberica è attestata da iscrizioni trilingui degli ultimi secoli dell'impero romano, e confermata da canoni conciliari del IV secolo d. C. Essa viene proiettata ancora più indietro nella leggenda che identifica la Spagna storico-geografica con la *Sefarad* biblica, e gli ebrei iberici con «gli esiliati di Gerusalemme, che sono in Sefarad» (*Abdia*, 20): di qui il termine *sefardim* (sefarditi) per designare gli ebrei originari dalla penisola iberica. Nel corso dei secoli X-XII, per iniziativa dell'accademia talmudica di Cordova o di storici come Abraham Ibn Daud, sono ampiamente diffuse altre leggende delle origini: la Spagna diviene così vassalla e tributaria del regno di Salomone; terra d'esilio (dopo la caduta di Gerusalemme nel 70 d. C.) di nobili ebrei di sangue reale; mèta di un favoloso viaggio del re Nabucodonosor da Babilonia in Occidente⁵⁶. Alla fine del Duecento, gli ebrei presenti in Spagna sono molto pochi: se ne contano ventimila in Castiglia e altrettanti in Aragona, pari, rispettivamente, allo 0,4 e al 2 per cento della popolazione complessiva. La loro «visibilità» è tuttavia accentuata dalla residenza nelle città.

Nonostante le violenze e le intimidazioni, prima del 1391 la conversione forzata al cristianesimo non ha coinvolto gruppi consistenti o intere comunità. La conversione di massa che i sovrani visigoti hanno sancito con l'editto di Sisebuto, nel 613, si può considerare sostanzialmente fallita, già nel 694, quando il concilio di Toledo esige provvedimenti ben più violenti, come la schiavitù, la confisca dei beni, la sottrazione dei figli perché ricevano un'educazione cri-

⁵⁶ Cfr. J. L. DE AZEVEDO, *História dos Cristãos Novos Portugueses* [1921]; rist. Porto, Imprensa Portuguesa, 1975, p. 1; A. FOA, *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione*, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 95-96.

stiana. L'invasione araba del 711 segna la fine delle persecuzioni religiose visigote e getta le basi per la fioritura della civiltà arabo-ebraica dell'Andalusia. Il patto di Omar, che nel VII secolo sigilla la dominazione araba, pone infatti gli «infedeli» (ebrei e cristiani) in condizione di inferiorità giuridica e sociale, permette notevoli discriminazioni, ma garantisce una sorta di rispetto verso i «popoli del libro», una «tolleranza» che le successive persecuzioni del XII secolo, dopo che l'Andalusia è stata invasa e conquistata dagli Almohadi, fanno certo rimpiangere.

Approfitando della morte improvvisa del re Juan I di Castiglia, della minore età del suo successore, della vacanza della sede arcivescovile di Siviglia, nel 1391 l'arcidiacono Ferrán Martínez, che per oltre un decennio ha condotto una violenta campagna antisemita, ordina il massacro degli ebrei di Siviglia: il *pogrom* si estende rapidamente a tutti gli insediamenti di Castiglia e d'Aragona. Decine di grandi comunità ebraiche, da Burgos a Toledo a Valencia, vengono saccheggiate, distrutte, convertite a forza. Nella sola Siviglia, come scrive il leader degli ebrei aragonesi Hasdai Crescas, su un totale di trenta, trentacinquemila ebrei, se ne contano venticinquemila già convertiti; i restanti sono stati uccisi o venduti come schiavi ai musulmani⁵⁷.

La svolta spagnola del 1391 si iscrive in un più vasto «movimento» europeo. In Germania, in occasione della Grande Peste del 1348-1349, gli ebrei sono stati accusati di aver avvelenato i pozzi: i feroci massacri che conseguono a questa folle caccia all'untore, aprono una stagione nuova e terribile. Preannunciano quel corso storico che, sul finire del 1570, «vedrà la distruzione quasi totale della religione, della cultura e della presenza degli ebrei nell'Europa occidentale e centrale»⁵⁸.

Tra il 1470 e il 1520, alla pressione generalizzata degli anni 1350-1450, succede una prima fase di espulsioni, frutto di un fervore antisemita a carattere urbano e popolare, la cui *leadership* è affida-

⁵⁷ La rivalutazione delle cifre fornite da Crescas, contro Y. Baer, è in B. NETANYAHU, *The marranos of Spain*, Milwood (New York), Krauss, 1973, p. 240.

⁵⁸ J. I. ISRAEL, *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750*, Oxford, Oxford University Press, 1985, trad. it. *Gli ebrei d'Europa nell'età moderna (1550-1750)*, Bologna, il Mulino, 1991, p. 34.

ta al basso clero. Nel periodo tra il 1450 e il 1570, questa miscela esplosiva di malcontento popolare e di passione religiosa è guidata e gestita direttamente dai principi e dagli alti settori ecclesiastici. Si consoliderà una vasta, generalizzata politica di espulsione⁵⁹. Fernand Braudel ha notato la correlazione tra «i movimenti della congiuntura» e le feroci campagne antisemite:

Se si traspone sotto forma di quadro cronologico la lista delle persecuzioni, dei massacri, delle espulsioni e delle conversioni forzate che formano il martirologio della storia degli ebrei, si nota una correlazione tra i movimenti della congiuntura e quelle misure feroci. Queste ultime dipendono sempre dalle perturbazioni della vita economica. Non sono soltanto gli uomini, i principi, o i «perversi» – di cui non neghiamo la parte avuta – a porre fine alle facilità di vita e agli splendori delle comunità ebraiche occidentali in Inghilterra (1290), in Germania (1348-1375), in Spagna (*pogrom* di Siviglia e conversione forzata nel 1391), in Francia (espulsione definitiva degli Ebrei da Parigi nel 1394). La colpa maggiore risale alla recessione globale del mondo occidentale [...] Egualmente, prendendo come esempio soltanto l'espulsione degli Ebrei dalla Spagna (1492), questo avvenimento mondiale... si pone tardivamente in un periodo di recessione prolungata, che comincia con il regno dei Re Cattolici e corre lungo il secolo fino al 1509, forse al 1520.

Sotto questi «reciproci adattamenti tra congiuntura e vicissitudini del popolo ebreo» si sviluppano, però, invincibili «economie al riparo»; fioriscono le comunità di Venezia, di Amburgo, di Amsterdam, nelle quali si svolgerà la vicenda di Uriel da Costa.

Come la recessione secolare del 1350-1450 ha respinto i mercanti ebrei verso l'Italia e la sua economia al riparo, la crisi del 1600-1650 li trova nel settore, anch'esso al riparo, del Mare del Nord. In quegli anni il mondo protestante li ha salvati, privilegiati, ed essi, a loro volta, hanno salvato, privilegiato il mondo protestante. [...] Forziamo i termini: come si parla abitualmente di un «secolo» dei Fugger, di un «secolo» dei Genovesi, non è fuori luogo parlare, allo stato attuale delle ricerche, di un «secolo» dei grandi mercanti ebrei, che inizia con gli anni 1590-1600 e prosegue fin verso il 1621, o anche il 1650. «Secolo» questo, di vividi colori intellettuali⁶⁰.

⁵⁹ Per questa periodizzazione, cfr. ISRAEL, *Gli ebrei d'Europa* cit., pp. 15-46.

⁶⁰ F. BRAUDEL, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino, Einaudi, 1986 (1982), vol. II, pp. 869-871.

In Spagna, negli anni 1412-1415, la predicazione del domenicano Vicente Ferrer, le intimidazioni che accompagnano la disputa di Tortosa⁶¹, sono l'occasione di nuove campagne conversioniste. Per salvarsi dai linciaggi e dai massacri, forse demotivati dalla sconfitta teologica di Tortosa, interi gruppi di ebrei accettano il battesimo e la conversione al cattolicesimo. Tra il 1391 e il 1415 si contano dai centomila ai quattrocentomila convertiti⁶². Nel 1435, accusati di aver crocefisso uno schiavo musulmano (certo per la presenza di un ineliminabile, fondante archetipo cristiano), anche gli ebrei dell'isola di Maiorca debbono accettare la conversione collettiva.

Le conversioni forzate del periodo 1391-1435 danno origine ad una nuova, più sottile persecuzione. Essa riguarda ora i «convertiti», i *conversos*, i «cristiani nuovi». Costretti ad accettare con la violenza la religione cristiano-cattolica, a partire dal momento preciso in cui «sono» convertiti, gli ebrei spagnoli soggiacciono all'accusa di non essere sinceramente cristiani, di non essere – come del resto è innegabile – «vecchi cristiani». Circola dappertutto il sospetto che, sotto l'accettazione esteriore del cristianesimo, i neo-convertiti «osservino» la loro religione «segreta», siano dei «cripto-giudei», dei *marranos*.

Ingiuria e vituperio, il termine spagnolo *marrano* («porco»), come poi l'equivalente portoghese *marrão*, sembra risalire all'arabo (in pronuncia volgare) *mabrán*: «ciò che è proibito, illecito». Dall'oggetto proibito in generale si passa all'oggetto della proibizione alimentare più appariscente⁶³, e di qui, con doppio senso offensivo, a chi si attiene a tale proibizione⁶⁴. La prima attestazione del termine precede la

⁶¹ Si tratta del confronto pubblico, caldeggiato da Benedetto XIII, tra il convertito Jeronimo de Santa Fe e i rabbini aragonesi. Doveva ricalcare la disputa di Barcellona del 1263, tra Nahmanide e Pablo Christiani, ma si rivelerà un attacco preordinato al Talmud.

⁶² La prima cifra è in ISRAEL, *Gli ebrei d'Europa* cit., p. 16; la seconda in NETANYAHU, *The Marranos of Spain* cit., p. 243.

⁶³ Cfr. TAC. *Hist.* V, 4, 2: «sue abstinent memoria cladis, quod ipsos scabies quondam turpaverat, cui id animal obnoxium».

⁶⁴ Per la storia del termine «marrano», cfr. la bibliografia finale. Per l'etimo qui registrato cfr. I. S. RÉVAH, *Les marranes*, «Revue des études juives», CXVIII (1959-1960), p. 30 (COROMINAS, *Diccionario Crítico Etimológico*, III, pp. 272-275). NETANYAHU, *The Marranos of Spain* cit., p. 59, nota 153, vede all'origine del termine una «haplologic contraction of the Hebrew *mumar-anus* [costretto alla conversione]», che causa la caduta della prima sillaba.

svolta spagnola del 1391: un decreto di Juan I di Castiglia, del 1380, stabilisce una pena pecuniaria, o una reclusione di 15 giorni, per chi si rivolga, con l'appellativo di *marrano* o *tornadizo* («rinnegato»), ad un ebreo che abbia accettato la fede cristiana⁶⁵.

La distinzione «religiosa» tra «vecchi» e «nuovi» cristiani riflette un profondo antagonismo sociale. Con la conversione al cattolicesimo vengono meno gli impacci burocratici, le «regole», scritte o non scritte, che limitano la partecipazione alla vita economico-sociale. Attraverso i «matrimoni misti» le ricche famiglie dei neo-convertiti possono allearsi con la tradizionale nobiltà spagnola, con una *hidalguía* – «la nobleza que viene a los hombres por su linaje» – sempre a corto di denaro. In una società tradizionale, feudale e arcaica, i *conversos* rappresentano una dinamica classe borghese: uno strato sociale intermedio, che conserva i rapporti economici e commerciali, se non di fede, con le comunità ebraiche, e può accedere ai centri decisionali del «potere» cristiano.

Gli Statuti della purezza di sangue (1449) e l'Inquisizione (1478) divengono gli strumenti con i quali si tenta di controllare politicamente e di arginare socialmente questa borghesia in ascesa. In una penisola che, nel corso dei secoli, ha visto il mescolarsi delle «razze» e delle dominazioni più diverse, dai romani ai visigoti agli arabi, gli statuti della purezza del sangue introducono un'ossessione «razzista», che rivela tutta l'ipocrisia della politica conversionistica del passato. Come ha mostrato Américo Castro, essi lasceranno un'inquietudine febbrile e un marchio profondo nella società e nella cultura spagnola, anche dopo l'espulsione degli ebrei, nel 1492⁶⁶. Vi è un fatto, però – irreligioso – su cui riflettere: se

⁶⁵ Cfr. F. [Y.] BAER, *Die Juden in christlichen Spanien*, Erster Teil. Urkunden und Regesten: II. Kastilien/Inquisitionsakten [Berlin, Schocken, 1936], with an introduction by the author and a select bibliography by H. BEINART, England, Gregg International, 1970, p. 222.

⁶⁶ A. CASTRO, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, Losada, 1948 (ed. rinnovata con il titolo: *La realidad histórica de España*, Mexico, Porrúa, 1954, 1962). Per il dibattito con M. Bataillon, cfr. M. BATAILLON, *Érasme et l'Espagne*, Genève, Librairie Droz, 1991, vol. III. Di Castro cfr. anche *El pensamiento de Cervantes* [1972], trad. it. a cura di M. CIPOLLONI, Napoli, Guida, 1991. Per la polemica con Révah, cfr. p. 37 (bibliografia del curatore).

l'appartenenza religiosa è determinata dalla *limpieza de sangre*, e non più dalla *limpieza de fe*, tutte le conversioni del passato non sono in realtà avvenute, il battesimo cristiano non può cancellare ogni macchia, la stessa idea di conversione è impossibile.

Al principio di questo ciclo storico, la *Sentencia-Estatuto* toledana del 1449 sembrerebbe effimera, poiché viene immediatamente condannata dalla Corona e dal Papato. Essa però già dichiara tutti i «nuovi cristiani», senza alcuna distinzione: «infames, inhabiles, incapaces e indignos para haber todo oficio e beneficio publico y privado en la dicha cibdad de Toledo y en su tierra»⁶⁷. Tra il 1449 e il 1547 statuti come quello toledano si moltiplicheranno. A partire dal 1547 assumeranno pieno valore legale le disposizioni che impediscono ai nuovi cristiani di ricoprire cariche pubbliche, iscriversi ai Collegi universitari (*Colegios Mayores*), appartenere agli ordini cavallereschi o alle corporazioni, essere membri della Chiesa militante. Nel 1525 i *conversos* sono esclusi dall'ordine francescano; nel 1592, dopo molte resistenze, dall'ordine dei gesuiti⁶⁸.

Per capire l'assurdo di questa politica di *apartheid*, che non ha a disposizione segni evidenti su cui installarsi, che nella ricerca di «sedicesimi di neocristianità» deve ricorrere a lunghi, minuziosi accertamenti genealogici, si può ricordare il caso di un autore marrano, riscoperto e studiato da Révah⁶⁹. António Enríquez Gómez (1600-1663) è frutto di un primo matrimonio tra un «nuovo» e una

⁶⁷ Testo in BAER, *Die Juden in christlichen Spanien* cit., p. 317. Cfr. E. B. RUANO, *La «Sentencia Estatuto» de Pedro Sarmiento contra los conversos toledanos*, «Revista de la Universidad de Madrid», VI (1957), pp. 277-306; RÉVAH, *Les Marranes* cit., p. 33.

⁶⁸ Per un esame degli statuti dal 1449 al 1547, cfr. A. SICROFF, *Les controverses des statuts de «pureté de sang» en Espagne du XVe au XVIIe siècle*, Paris, Didier, 1960, pp. 32-62, 88-94; A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *La clase social de los conversos en Castilla en la edad moderna*, Madrid, CSIC, 1955, pp. 26-50. Rilevano la contraddizione degli statuti con i fondamenti teologici del cristianesimo, la rottura con il passato «conversionista»: Y. H. YERUSHALMI, *From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso: A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics*, New York, Columbia University Press, 1971; Seattle-London, University of Washington Press, 1981; trad. it. Garzanti, Milano, 1991, pp. 41-43; FOA, *Ebrei in Europa* cit., pp. 139-140.

⁶⁹ Cfr. I. S. RÉVAH, *Antonio Enríquez Gómez*, «Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes», IV (1966-1967), pp. 338-341; (1967-1968), pp. 19-73; ID., *Un pamphlet contre l'Inquisition d'Antonio Enríquez Gómez: la seconde partie de la «Política Angélica» (Rouen, 1647)*, «Revue des études juives», CXXI (1962), pp. 82-114.

«vecchia» cristiana. È sposato con una «vecchia» cristiana, sorella di una spia dell'Inquisizione, ed ha una figlia che si è accasata con un *familiar* del Santo Uffizio (naturalmente «di pura razza vecchio-cristiana»). Già bruciato in effigie nel 1660, finirà i suoi giorni nelle segrete dell'Inquisizione di Siviglia, nel 1663⁷⁰.

Nella penisola iberica, un'Inquisizione ecclesiastica, sotto il controllo dei vescovi e in tutto subordinata al papato, che persegue i delitti contro la religione con le norme del diritto canonico, esiste già da lungo tempo. Essa è operante in Aragona a partire dal XIII secolo. Ma un'Inquisizione di tipo diverso, un'autentica novità storica, viene introdotta in Castiglia dai sovrani cattolici Ferdinando e Isabella. Come ricorda J. L. de Azevedo, questa Inquisizione, come quella che João III introdurrà in Portogallo, costituisce una «Inquisição de Estado; tendo por objecto menos defender a fé que manter a ordem no interior; buscando a unidade da crença com intuito político antes que religioso»⁷¹.

L'Inquisizione spagnola assume subito «un ruolo specifico nell'organigramma dei poteri»: è il quinto Gran Consiglio, e si aggiunge ai Consigli dello Stato, delle Finanze, di Castiglia, di Aragona. Saldamente nelle mani del sovrano, che designa e paga gli inquisitori, essa segna la nascita di una potente burocrazia statale, una gerarchia di quadri direttivi e strumenti di esecuzione. Gli inquisitori, in maggioranza *letrados*, sono funzionari statali di formazione universitaria, con solido appetito di alte cariche ecclesiastiche: essi possono avvalersi di un esercito di *familiares*, «milizia» e «quinta colonna» ramificata del Santo Uffizio⁷².

Il 1 novembre 1478, la neonata istituzione è approvata dalla

⁷⁰ Nella sua vasta produzione si distingue ed è di discussa attribuzione il *Romance al divín mártir*, celebrazione di don Lope de Vera y Alarcón (Judá Creyente), un «vecchio cristiano» martirizzato per ebraismo dall'Inquisizione di Valladolid, nel 1644. (A questa vicenda si riferisce Spinoza nell'epist. 76 ad Albert Burgh). Cfr. A. ENRIQUEZ GÓMEZ, *Romance al divín mártir, Judá Creyente martirizado en Valladolid por la Inquisición*, A critical edition from original manuscript sources transcribed and edited by T. OELMAN, Londres-Toronto, Associated University Press; Rutherford-Madison-Teaneck, FDUP, 1986.

⁷¹ *História dos Cristãos Novos Portugueses* cit., p. 63.

⁷² Cfr. B. BENASSAR (a cura di), *Storia dell'Inquisizione spagnola*, Milano, Rizzoli, 1980, rist. 1994, in part. pp. 69-93.

bolla papale di Sisto IV⁷³; nel 1481 celebra il suo primo *autodafé*, con il rogo di sei persone; nel 1482 è già condannata, per sete di lucro, da una seconda bolla papale. L'Inquisizione spagnola aspira ad un controllo progressivo e capillare di tutto il territorio, e il suo fervido operare si dirige da subito contro i *conversos*, che già nel 1485 reagiscono con l'assassinio dell'inquisitore Pedro de Arbues, in preghiera nella cattedrale di Saragozza: un errore politico e una reazione sbagliata, poiché rompe il fronte dei *conversos* con molti vecchi cristiani, interessati al mantenimento delle autonomie locali, e perciò nemici della nuova istituzione⁷⁴. Contro i *conversos*, nel 1490, e non più contro gli ebrei, l'Inquisizione rispolvera l'accusa di omicidio rituale. Dona valore giuridico alla persistente calunnia antisemita che gli ebrei rapiscano bambini per utilizzarne il corpo a fini magici. Il Santo Uffizio ricrea così, dal nulla, il gigantesco *affaire* del cosiddetto *santo niño de La Guardia*. Le confessioni sotto tortura di un *converso* coinvolgono decine di altri innocenti: tutto conduce direttamente ad un solenne, celebrato, orribile *autodafé*⁷⁵.

Alcuni storici, come C. Roth e Y. Baer, hanno riletto le conversioni di massa 1391-1492, attraverso una comparazione con l'atteggiamento fermo, di santificazione del Nome (*qiddush ha-shem*), tenuto dagli ebrei askenaziti di fronte ai massacri. Secondo questi storici, in Germania, alla conversione forzata si è quasi sempre preferito il martirio, «sia per mano cristiana, sia sotto la forma ritualizzata del suicidio, in cui gli ebrei uccidevano moglie e figli prima di darsi la morte»⁷⁶. Per Baer è l'abbandono di una concezione «miti-

⁷³ Testo in BAER, *Die Juden in christlichen Spanien* cit., pp. 344-346.

⁷⁴ Cfr. PEYRE in BENASSAR, *Storia dell'Inquisizione spagnola* cit., pp. 43-45.

⁷⁵ Cfr. FOA, *Ebrei in Europa* cit., pp. 129-130. Si tratta di un esempio palese di utilizzazione della *superstitio* e della calunnia per fini politici, che nessuna «storia delle mentalità» può giustificare. Riduce la rilevanza del caso RÉVAH, *Les Marranes* cit., p. 46.

⁷⁶ FOA, *Ebrei in Europa* cit., p. 117. Cfr. S. W. BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, New York, Columbia University Press, 1937, vol. II, p. 31, dove il tema «santificare il nome di Dio» è in studiata contrapposizione con il rifiuto di una «lachrymose conception of Jewish history». Sulla «mancanza di eroismo dei marrani», per la critica a Roth e Baer, cfr. I. SONNE, *On Baer and his philosophy of Jewish history*, «Journal of Jewish Studies», IX (1947), pp. 61-80; RÉVAH, *Les Marranes* cit., pp. 34-35 («verdicts énoncés dans la calme des cabinets de travail»). Come testimonia Flavio Giuseppe, il «suicidio rituale», di dubbia o inesistente ortoprassia, è stato caratteristica dei sicari, a Masada.

co-irrazionale» della religione, dovuta al prevalere di tendenze averroistiche e scettiche tra l'ebraismo sefardita medievale, ad aver favorito i massicci cedimenti testimoniati dalle conversioni del periodo 1391-1435. Sia Roth che Baer assumono che il marranesimo costituisca un'eresia interna all'ebraismo e che, per usare i termini di Baer, «*conversos* ed ebrei siano un solo popolo, unito da legami di religione, di destino e di speranza messianica»⁷⁷. Né Roth, né Baer dubitano dell'attendibilità dei documenti dell'Inquisizione, e di essi si avvalgono per ricostruire la «religione segreta» dei marrani.

La debolezza di questa posizione storiografica non è dovuta soltanto, come notava Révah, al suo avvalersi di «verdicti emessi nella pace dei luoghi di studio». Essa non si avvede della contraddizione tra il «mancato eroismo dei marrani», negli anni 1391-1435, e il disperato eroismo, proprio degli innocenti, con cui i *conversos* fronteggiano, a partire dal 1484, l'attività degli inquisitori. Un dato emerge tuttavia con chiarezza cristallina: dal 1391 al 1492 la «società» spagnola ha posto le sue esigue minoranze di fronte ad un «doppio legame», un duplice, contraddittorio *diktat*: per la salvezza, cioè per l'integrazione, è necessaria la conversione; ma la conversione non dona nessuna salvezza e non garantisce nessuna integrazione. Interpretare questo *diktat* con categorie religiose, o con gli strumenti metodologici della storia delle religioni o delle mentalità, significa perdere la realtà storica effettuale: le sue violenze, i suoi odi razziali, i suoi antagonismi socio-economici.

Poiché concerne l'unico animale in grado di mentire – anche a se stesso – la storia umana non è tuttavia storia «religiosa»: ogni uomo, ad esempio, può «credere», ma anche «credere di credere», «affermare di credere», «fingere di credere», «utilizzare le credenze altrui, vere o presunte, per i propri fini secondi». Porre la «fede», o ritenere l'«appartenenza etnico-religiosa» come nucleo centrale delle azioni umane, comporta talora una nefasta conseguenza: per valorizzare l'«appartenenza etnico-religiosa» dei propri «martiri» si concede la buona fede al «fanatismo religioso» dei loro persecutori.

Alla posizione di Roth e Baer, attraverso un riesame puntuale

⁷⁷ Cfr. Y. BAER, *A History of the Jews in Christian Spain*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1961, vol. II, p. 425.

dei *responsa* rabbinici, della letteratura ebraica concernente i marrani, B. Netanyahu ha perciò contrapposto una triplice tesi:

1. al momento dell'introduzione dell'Inquisizione, la stragrande maggioranza dei marrani era ormai effettivamente cristianizzata;

2. il tentativo dell'Inquisizione di identificare l'intero gruppo marrano con una segreta eresia costituisce una *fiction*;

3. questa *fiction* si basa sull'odio razziale e su considerazioni politiche, piuttosto che sullo zelo religioso. In questo senso, non è il movimento marrano a provocare la nascita dell'Inquisizione spagnola, ma è l'Inquisizione spagnola a causare una temporanea reviviscenza del movimento marrano. Così, il fine di questa Inquisizione non è quello di sradicare un'eresia dalla testa dei *conversos*, bensì quello di eliminare i *conversos* dal «corpo sano» della nazione spagnola⁷⁸.

La prospettiva storiografica di Netanyahu sembra dedursi dai «fatti» concreti. Il 31 marzo del 1492, Ferdinando e Isabella di Spagna pongono gli ebrei del loro regno di fronte ad un perentorio decreto: accettare la conversione entro il 31 luglio o essere espulsi dai territori della corona. Uno stesso progetto politico connette dunque, *sub praetextu religionis*, la nascita dell'Inquisizione nel

⁷⁸ *The Marranos of Spain* cit., pp. 2-4. Queste tesi erano già presenti nel precedente libro: *Don Isaac Abravanel*, Philadelphia 1953, p. 275. Il problema sollevato da Netanyahu in modo radicale è, come si vede, quello della «pura» attendibilità dei documenti inquisitoriali, che sarà negata anche da E. RIVKIN, *The Utilization of Non-Jewish Sources for the Reconstruction of Jewish History*, «Jewish Quarterly Review», XLVIII (1957-1958), pp. 183-203, e soprattutto dallo storico portoghese A. J. Saraiva (cfr. *infra*). Il problema percorre però tutta la storiografia su «inquisizione e marranesimo». Alcuni esempi: dopo una vasta e minuziosa analisi del rapporto tra *conversos*, Inquisizione e corona, H. BEINART, *Conversos on trial. The Inquisition in Ciudad Real*, Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University, 1981, pp. 1-47 (in part. pp. 23-24) sostiene che l'Inquisizione ha un autentico fondamento religioso ed è il risultato del fallimento della precedente politica conversionistica. Nel libro *From Spanish Court to Italian Ghetto*, Yoseph H. Yerushalmi rilegge la vicenda marrana di Isaac Cardoso attraverso una sostanziale rivalutazione dell'attendibilità dei documenti dell'Inquisizione, che comporta una cautela critico-metodologica verso i *responsa* rabbinici sulla non-ebraicità dei marrani, e una contestazione erudita e brillante della tesi gebhardtiana, secondo la quale il marrano è sempre *Jude obne Wissen*. Per gli studiosi raccolti in BENNASSAR, *Storia dell'Inquisizione spagnola* cit., in part. pp. 41-67, 69-93, 325-345, il Santo Uffizio ha invece un solo, «sacro» compito, che non deriva da autentica preoccupazione «missionaria»: l'Inquisizione è infatti un «prodigioso strumento di controllo sociale al servizio dello stato monarchico», un «modello di politica della presenza e di dominio completo del territorio».

1481 e il decreto di espulsione del 1492. Preceduto, negli anni 1481-1486, da tutta una serie di misure discriminatorie e di espulsioni parziali, il decreto colpisce infatti l'ebreo «pubblico», ma l'Inquisizione ha già proceduto, e procederà, ad una inarrestabile, progressiva eliminazione fisica dei *conversos*⁷⁹, ossia di coloro che sono già, da tempo, convertiti, e di coloro che, dopo il 1492, attueranno la «nuova» conversione. È un fatto, ad esempio, che nel periodo dal 1486 al 1530, oltre il 91 per cento delle vittime dell'Inquisizione valenciana sia costituita da *conversos*, e che in questo periodo vengano cancellate, dal suolo terrestre, intere famiglie di «convertiti», dai Santangel, ai Vivés, ai Torres.

Dopo il luglio del 1492, una parte di coloro che non hanno accettato la conversione imposta dai Re Cattolici, raggiunge le comunità ebraiche del Nord Africa, della Turchia, dell'Italia; una parte finisce nella trappola del piccolo regno di Navarra⁸⁰; la parte restante, circa trentamila persone, è attirata nel vicino Portogallo⁸¹. Il re portoghese João II (1481-1495) considera difatti gli esuli un investimento economico, una promessa di sviluppo e, certo, una fonte di reddito fiscale, anche immediato. Ha perciò concesso il diritto di residenza per otto mesi, dietro il pagamento di una tassa *pro capite*.

In seguito alle pressioni della corona spagnola e al matrimonio del nuovo re portoghese, Manuel I (1495-1521), con l'Infanta Isabella (1496), la politica di attrazione del regno lusitano subisce repentini e contraddittori mutamenti di rotta. Cedendo alle pressioni spa-

⁷⁹ Cfr. BRAULT-NOBLE e MARC, in BENNASSAR, *Storia dell'Inquisizione spagnola* cit., pp. 130-134.

⁸⁰ Tradizionale terra di rifugio di ebrei e neo-cristiani (in essa riparano i *conversos* che hanno assassinato l'inquisitore di Saragozza), questo piccolo regno è circondato dai territori dei Re cattolici e cadrà, nel 1498, nell'orbita spagnola. Per gli ebrei, o i *conversos* rifugiati in Navarra, si porrà allora il problema di come fuggire, attraversando legalmente i cattolicissimi territori confinanti.

⁸¹ La cifra 90-120.000 delle fonti storiche (Abraham Zacuto, André Bernaldez) appare di molto superiore al vero. Anche la stima di 75.000 in DE AZEVEDO, *História dos Cristãos Novos Portugueses* cit., pp. 42-43 è giudicata eccessiva da ISRAEL, *Gli ebrei d'Europa* cit., p. 46. Oggi si accetta in genere la cifra di 30.000, stabilita da FERRO TAVARES, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa. Fac. de Ciências Sociais e Humanas, 1981, cap. IV. La cifra non equivale ad un'«invasione»: anche considerando che in quegli anni il Portogallo raggiunge a stento il milione di abitanti.

gnole, il 5 dicembre 1496 il re emana un primo decreto, che lascia il «diritto» di scelta tra l'espulsione e la conversione forzata. Immediatamente dopo, con due provvedimenti, uno dell'aprile e uno dell'ottobre del 1497, ordina la conversione forzata e il battesimo in massa di tutti gli ebrei del suo regno, sia di quelli già residenti da lunga data (tra i dieci e i ventimila), sia dei trentamila provenienti dalla Spagna⁸². Con un altro provvedimento, del 30 maggio, non dubitando affatto dell'insincerità della conversione che ha promosso, il re «pio» e «santo» ha già garantito che per venti anni non vi sarà alcuna inquisizione sulla fede e sulla vita religiosa dei nuovi cristiani.

La politica di attrazione del re Manuel suscita il malcontento popolare e scatena l'ostilità dei vecchi cristiani, debitamente alimentata da predicatori del basso clero. In coincidenza con la carestia del 1503 e con l'epidemia di peste del 1506 – «colpe» trasferite sul «desiderio di lucro» dei nuovi arrivati – si susseguono, da Lisbona ad Évora, denunce, aggressioni, tumulti, che hanno come «oggetto espiatorio» i *cristãos novos* portoghesi. Il clima di crescente ostilità culmina nel *pogrom* di Lisbona del 19 aprile del 1506: dopo violenze inaudite esso lascia sul terreno dalle mille alle quattromila vittime. Il re portoghese interviene prontamente a sedare la rivolta, fa giustiziare i due domenicani che l'hanno capeggiata, dichiara la città di Lisbona destituita dai titoli onorifici di *nobre e sempre leal*. Il primo marzo del 1507, come segno di lealtà, stabilisce che in qualsiasi momento, senza alcuna confisca dei beni, i *cristãos novos* potranno lasciare liberamente il suo regno. A questa decisione – in sostanza, una revoca di un provvedimento del 1499, che sottoponeva anche il temporaneo espatrio a limitazioni e, certo, al controllo regio – si accompagna l'abolizione di ogni distinzione tra «vecchi» e «nuovi» cristiani. Il 13 marzo dello stesso anno è confermata l'esenzione dai controlli inquisitoriali, privilegio che un decreto dell'aprile del 1512 estende per altri diciassette anni⁸³.

⁸² Tra questi trentamila sono i bisnonni materni di Uriel da Costa.

⁸³ Per gli avvenimenti portoghesi dal 1496 al 1512, cfr. DE AZEVEDO, *História dos Cristãos Novos Portugueses* cit., pp. 57-62. Per il mito di Re Manuel come *O Pio Rei, El-rei judeu, Santo mais que El-rei David*, cfr. M. KAYSERLING, *Geschichte der Juden in Portugal*, Leipzig, Leiner, 1867, p. 154.

Il progetto portoghese di creare un'Inquisizione sul modello spagnolo risale a João II, che già nel 1487 ha chiesto al papato l'autorizzazione per istituire un tribunale ecclesiastico speciale: intende infatti perseguire i *conversos* rifugiatisi in Portogallo, perché hanno carichi pendenti con l'Inquisizione spagnola. Dopo il fallito tentativo di re Manuel, nel 1515, di ricollegarsi a questa linea politica (che smentisce, democraticamente, ogni fede che i sudditi possano avere nei principi), il progetto viene ripreso dal suo successore João III, che regna dal 1521 al 1557. Anche l'atteggiamento di questo re portoghese verso i *cristãos novos* è sommamente ambiguo: il 18 luglio 1522 ha riconfermato i «privilegi» loro concessi⁸⁴, ma in questo stesso anno è in segrete trattative con il papato per ottenere l'inquisizione di tipo spagnolo. Mentre si adopera per l'istituzione di un tribunale che abolisca *integralmente* i diritti dei *cristãos novos*, il 12 dicembre del 1524 riconferma la legge del marzo 1507, che stabilisce i loro *uguali* diritti.

Dal 1522 al 21 ottobre del 1536, giorno in cui l'Inquisizione viene ufficialmente introdotta nel regno, si assiste ad un lungo ed estenuante braccio di ferro: la corona concupisce ardentemente la nuova istituzione, il papato indugia ad emanare la relativa bolla di autorizzazione, i *cristãos novos* cercano ogni mezzo per ostacolare il progetto del re, anche pagando ingenti somme. L'Inquisizione portoghese celebra il suo primo *autodafé* nel 1540 ma, per le resistenze e le riluttanze del papato, restio a concedere al Portogallo quel potente strumento che ha già concesso alla Spagna, inizia il suo pieno regime nel 1547. Nel 1568, la ancor giovane istituzione, una delle più feroci e arbitrarie della storia umana, consegna al rogo una sorella dei nonni materni di Uriel. Dal 1547 al 1774, salvo brevi periodi di sospensione, essa opera indefessamente, producendo quella diaspora marrano-portoghese, di cui anche Uriel da Costa è un rappresentante. A partire dal 1580, quando si realizzeranno le mire annessionistiche di Filippo II, per un atroce paradosso anche

⁸⁴ Tra quelli di carattere permanente: che i reati contro la fede siano equiparati ai reati comuni, che non si possano accettare denunce per reati commessi venti anni prima, che i beni confiscati al condannato rimangano agli eredi (DE AZEVEDO, *História dos Cristãos Novos Portugueses* cit., pp. 65-66).

la Spagna accoglierà un nuovo esodo marrano, vedrà una rinnovata presenza «marrano-portoghese».

La conversione di massa del 1497 e lo *status* dei *cristãos novos* portoghesi nel periodo 1507-1580 (scandito nei due tempi: 1507-1536, 1536-1580) pongono di fronte all'esistenza di un secondo problema «marrano» ed hanno suscitato un dibattito storiografico ancora più acceso di quello alimentato dal «marranesimo» spagnolo. Il fatto che i *conversos* portoghesi, dal 1507 al 1532⁸⁵, quando l'emigrazione è consentita dalla legge, abbiano scelto di rimanere in Portogallo, è la prova, per un nutrito gruppo di storici⁸⁶, che essi non intendevano mantenere alcun legame di effettiva fedeltà con la tradizione ebraica, che essi desideravano «assimilarsi». Quando nel 1547 l'Inquisizione portoghese inizia la sua feroce attività, si trova dinanzi un gruppo sociale sostanzialmente assimilato, che ha perso ogni rimarchevole connotazione etnica o religioso-culturale. La nuova inquisizione statale non vuole dunque estirpare l'eresia «giudaizzante», ma «fabbricare il giudeo»: controllare, colpire, escludere dai centri decisionali la nuova borghesia portoghese⁸⁷, che nel gruppo dei *cristãos novos* vede la sua punta più avanzata e promettente.

In questa prospettiva, sembra perciò riprodursi la situazione che,

⁸⁵ La periodizzazione 1507-1536, che si trova in alcuni contributi citati nella nota seguente, non sembra tener conto del divieto di espatrio, poi reiterato, emesso il 14 giugno 1532 (cfr. DE AZEVEDO, *História dos Cristãos Novos Portugueses* cit., p. 76: pena di morte e confisca dei beni ai trasgressori).

⁸⁶ Cfr. A. J. SARAIVA, *História da cultura em Portugal*, Lisboa, Jornal do Fôro, 1950-1962, voll. I-III; ID., *A Inquisição portuguesa*, Lisboa, Europa-América, 1956; E. RIVKIN, *The Shaping of Jewish History. A Radical New Interpretation*, New York, Scribner, 1971, pp. 140-158; A. J. SARAIVA, *Inquisição e Cristãos-Novos*, Oporto, Inova, 1969, pp. 27-73; H. P. SALOMON, *The Portuguese Inquisition and Its Victims in the Light of Recent Polemics*, «The Journal of the American Portuguese Cultural Society», V (1971), pp. 19-28, 50-55; ID., *The «De Pinto Manuscript». A 17th century Marrano family history*, «Studia Rosenthaliana», IX (1975), pp. 1-62; ID., *Portrait of a New Christian. Fernão Álvares Melo (1569-1632)*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian Centro Cultural Português, 1982, pp. 1-40 (alle pp. 3-8, una ricostruzione della polemica Saraiva-Révah sulla natura e le finalità dell'Inquisizione portoghese e sull'attendibilità dei suoi documenti).

⁸⁷ Cfr. F. MAURO, *La bourgeoisie portugaise au XVIIe siècle*, «Bulletin de la Société d'Étude du XVIIe siècle», XL (1958), pp. 235-257: per l'autore vi è, nella realtà, una «confusione di fatto tra borghese e nuovo cristiano», ma lo stigma religioso, sovrapposto ai nuovi cristiani, impedisce l'accesso al potere di una delle borghesie mediterranee più attive e dinamiche.

a partire dal 1449, ha dato luogo agli statuti spagnoli della *limpieza de sangre*. Le vittime dell'Inquisizione portoghese, in una nuova situazione paradossale, sono in gran parte dei normali «sudditi», per i quali il *primum* non è certo l'appartenenza religiosa, cristiana o giudea. Gli accertamenti genealogici che accompagnano l'atto inquisitorio, dove si misurano gli ottavi e i sedicesimi di «neocristianità», mostrano che essi sono divenuti preda di un gruppo che vanta, innanzitutto, «un puro, incontaminato lignaggio vecchio-cristiano»: una burocrazia regio-statale che ha tutto l'interesse, sotto la facciata religiosa, a mantenere in vita il pregiudizio etnico-religioso, che si manifesta nella stessa dizione *cristãos novos*. Così, tralasciando il grave problema delle confessioni sotto tortura (che se anche fosse «raramente fisica», è però sempre «terrorismo psicologico»), la segretezza, il mistero, dunque l'arbitrio del procedimento inquisitorio, vietano di assumere i quarantamila fascicoli dell'*Arquivo Nacional da Torre do Tombo* in Lisbona, orrido residuo del *maldido laberinto*⁸⁸ della «giustizia» inquisitoriale, come depositari della testimonianza genuina e veritiera delle opinioni, dei riti, delle costumanze segrete dei *cristãos novos*, anche perché quegli stessi archivi mostrano, sistematicamente, irregolarità giudiziarie, infrazioni alle regole procedurali, corruzioni, malversazioni, appropriazioni personali dei beni confiscati alle vittime.

Nel 1960, polemizzando con queste tesi, espresse da Saraiva e da Rivkin nel corso degli anni cinquanta, I. S. Révah sottolineava la differente evoluzione del problema marrano nei due regni della penisola iberica⁸⁹. In Spagna, nei primi decenni del XVI secolo, l'Inquisizione ha spento del tutto l'eresia «giudaizzante», salvo che in piccole isole periferiche, come Murcia, in Estremadura; può quindi indirizzare la sua attività contro gli *alumbrados*, l'erasmismo, le correnti spirituali affini, in gran parte di origine *conversa*⁹⁰. I quarantan-

⁸⁸ L'espressione è contenuta nell'autobiografia del poeta marrano João Pinto Delgado: cfr. I. S. RÉVAH, *Autobiographie d'un Marrane. Edition partielle d'un manuscrit de João (Moseb) Pinto Delgado*, «Revue des études juives», CXIX (1961), p. 102.

⁸⁹ RÉVAH, *Les Marranes* cit., pp. 35-41 (questo saggio del 1960, uno dei contributi più lucidi sull'argomento, deriva da una conferenza tenuta nel 1958).

⁹⁰ Cfr. i classici studi di BATAILLON, *Érasme et l'Espagne* cit., vol. I, pp. 467-532, 743-780 (la persecuzione); vol. III, pp. 1-76 (marranesimo, nuovi cristiani e letteratura spagnola). Cfr. anche E. ASENSIO, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, «Revista de filología española», Madrid, XXXVI (1952), pp. 31-99.

ni in Portogallo, dal 1497 al 1536, rappresentano invece, per Révah, un periodo cruciale per la storia del marranesimo, poiché in esso «saranno gettati i fondamenti della religione propriamente marrana». Rimasti saldamente criptogiudei, liberi da controlli inquisitoriali, i *crístãos novos* portoghesi (che si ridefiniscono come *homens de negócios*, *homens da nação*) «penetrano nel mondo della nobiltà», «invadono letteralmente le professioni finanziarie, commerciali e artigianali», riescono quasi a monopolizzare i settori della finanza e del grande commercio. Nel 1580, quando il Portogallo è annesso alla Spagna, gli *homens da nação* hanno già acquisito il controllo del commercio coloniale lusitano. Possono ora estendere la loro influenza sul mondo coloniale spagnolo, raggiungere i grandi centri commerciali di Siviglia e di Madrid, essere riaccolti nel territorio di Spagna. Questa rinnovata presenza spagnola si fonde con le correnti degli *alumbrados*, approfitta dell'appesantimento della macchina burocratica inquisitoriale, dà vita ad un vero e proprio «risveglio giudaizzante»: impedisce così la totale assimilazione degli stessi *conversos* spagnoli⁹¹. A partire dal 1547, l'Inquisizione portoghese non affonderà semplicemente una dinamica classe borghese, ma un «criptogiudaismo» divenuto tenace e resistente, proprio grazie alla raggiunta emancipazione economica.

Poiché considera l'Inquisizione «un meccanismo che si nutre del suo stesso perpetuo movimento», Révah è consapevole della tragica situazione e dell'impossibile salvezza dei marrani iberici. Se infatti si è «colpevoli» di «giudaismo»⁹² e lo si nega, si diviene «negati-

⁹¹ Cfr. RÉVAH, *Les Marranes* cit., pp. 37 e 40 («renouveau judaïsant»). Più tardi, nel 1649, quando i «nuovi cristiani» fonderanno la *Companhia Geral do Comércio do Brasil* (1649-1720), compiranno un vero e proprio salvataggio dell'Impero coloniale lusitano e della sua presenza in Brasile; cfr.: ivi, p. 69 e ID., *Les Jésuites portugais contre l'Inquisition: La campagne pour la fondation de la «Compagnie Générale du Commerce du Brésil»* (1649), «Revista do Livro», III-IV (1956), pp. 29-53. Révah concorda insomma con la tesi di Saraiva, poiché ritiene che «la storia dei nuovi cristiani [sia], fino ad un certo punto, la storia della borghesia finanziaria e mercantile portoghese». Si distacca però aspramente, da chi, come Saraiva, vuole privare il concetto di «nuovo cristiano» di ogni connotazione etnica e religiosa. Su questa connotazione etnica, cfr. le condivisibili riserve di SALOMON, *Portrait of a New Christian. Fernão Álvares Melo (1569-1632)* cit., pp. 4-5.

⁹² In genere denunciato da altri: sono le «prove» in mano all'inquisitore, che l'imputato non conosce, né prima, né durante il procedimento. Per un'efficace descrizione del procedimento inquisitoriale, cfr. SALOMON, *Introdução a Mortera, Tratado da verdade da Lei de Moisés* cit., pp. LVIII-LIX.

vi», e si finisce sul rogo. Se si confessa la «colpa», coinvolgendo e denunciando i «complici» del «delitto», si può essere ammessi alla riconciliazione con la Chiesa, ma in tal caso si perdono tutti i beni, già confiscati durante il procedimento giudiziario: la propria famiglia finisce in miseria. Se si è innocenti poi, il caso è disperato: si può infatti proclamare la propria innocenza, ma così (se l'inquisitore ha in mano denunce consistenti), si diviene «negativi». Si possono allora inventare le circostanze e i complici del «delitto»: il che non corrisponderà quasi mai alle denunce che l'inquisitore ha in mano, e che l'imputato non conosce: la falsa testimonianza contribuirà ad aggravare la posizione di chi ha confessato.

Questo procedimento «lineare», che fu tipico dell'Inquisitore spagnolo, è stato fatto proprio e sottoposto ad ogni sorta di arbitri dall'Inquisitore portoghese, tanto che i *cristãos novos* saranno costretti a battersi per ottenere il procedimento «spagnolo». Révah, che ha studiato un migliaio di documenti e incartamenti «portoghesi», nota la standardizzazione del procedimento lusitano («tousjours les mêmes “fautes”, le même judaïsme très spécial»), ma preferisce credere che quelle carte restituiscano il «giudaismo segreto» dei marrani, confermato del resto da numerosi *responsa* rabbinici, dalle autobiografie marrane, dal fatto che proprio la diaspora marrano-portoghese darà vita a numerose comunità, ad Anversa, Amburgo, Amsterdam, che testimoniano un ritorno, una *teshuvah* in direzione della fede dei padri⁹³.

Contraffondendosi esplicitamente a Gebhardt, che vedeva nel marranesimo una *Spaltung des Bewusstseins*, una struttura psico-

⁹³ Sulla *teshuvah* di Abraham Pereyra, noto e potente membro della comunità ebraica di Amsterdam, cfr. H. MÉCHOULAN, *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza. Estudio y Edición anotada de «La Certeza del Camino» de Abraham Pereyra* [Amsterdam 1666], Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1987, opera dalla quale sembra dedursi – a complicare il labirinto della coscienza marrana – l'esistenza di un «cripto-cattolicesimo» ispanico in una comunità ebraica. La resistenza delle comunità marrane, francesi e di Anversa, ad abbandonare il cattolicesimo, per abbracciare un «ebraismo reale», si può evincere dai due studi di C. ROTH, *Quatre lettres d'Elie de Montalte: contribution à l'histoire des Marranes*, «Revue des études juives», LXXXVII (1929), pp. 137-165 e *Immanuel Aboab's Proselytization of the Marranos*, «Jewish Quarterly Review», XXIII (1932-1933), pp. 121-162; e in particolare da SALOMON, *Portrait of a New Christian. Fernão Álvares Melo (1569-1632)* cit., pp. 36-37.

culturale scissa, il cui «destino» naturale, attraverso Uriel da Costa e Juan de Prado, è la filosofia, la «religione filosofica» spinoziana, Révah ritiene che il marranesimo debba essere definito come una «religione segreta», «un ebraismo *potenziale*, che l'ingresso in una comunità ebraica trasformava, il più delle volte, in un ebraismo *reale*». Punti di forza di questo ebraismo potenziale sono il rifiuto del cattolicesimo come «idolatria», il sentimento di essere «testimoni del Dio unico», la consapevolezza di appartenere alla comunità di Israel e di dividerne la speranza messianica⁹⁴. I riti di questo ebraismo potenziale, descritti ossessivamente dagli inquisitori e raccolti secoli dopo da C. Roth⁹⁵, non sono dunque, come riteneva Saraiva, «costumi e cerimonie domestiche, che avevano probabilmente perduto ogni contenuto religioso». Rappresentano l'unico modo per mantenersi fedeli alla religione dei padri, in una terra che la reprime spietatamente.

La complessità e il groviglio delle esperienze marrane non sfuggiva a Révah, che ha dedicato la sua vita a dipanarne i fili, a qualificarne la tipologia, a ritrovarne amorosamente le tracce disperse e sotterranee, con un'intensa attività di pubblicazione di testi e documenti. Sul concetto di «dissimulazione marrana», che non è la *Spaltung* di cui parlava Gebhardt, Révah ha fornito contributi illuminanti, studiando ad esempio il caso di Antonio Enríquez Gómez, o scoprendo dietro quel João Pinto Delgado, altrimenti conosciuto per le parafrasi, apparentemente cattoliche, di *Ester, Rut, Lamen-*

⁹⁴ Per la definizione di Gebhardt, cfr. *Einleitung*, in *Die Schriften des Uriel da Costa* cit., p. XIX. Quella di Révah, che riprende un passo del dialogo *Ropicapnefma* dello scrittore marrano João de Barros (*em acto-em potencia*), e cita implicitamente una nota definizione di Y. Baer, si trova in *Les Marranes* cit., p. 55. Per la descrizione di un percorso marrano «normale» – collocato cioè tra l'eterodossia Da Costa-Prado-Spinoza e l'eresia sabbatiana – cfr. le monografie già citate di YERUSHALMI, *From Spanish Court to Italian Ghetto* cit. e KAPLAN, *From Christianity to Judaism* cit.

⁹⁵ Cfr. C. ROTH, *The Religion of the Marranos*, «Jewish Quarterly Review», XXII (1931), pp. 1-33. Oltre che sul noto lavoro di Schwarz del 1925, dedicato alla sopravvivenza di piccole comunità marrane in Portogallo, nel XX secolo, Roth si fondava su A. Bajão, H. C. Lea, J. L. d'Azavedo, G. Garcia, Fergusson-Adler, A. J. Teixeira, ossia su storici che si sono occupati dell'Inquisizione. Per una ripresa più approfondita del tema, cfr. I. S. RÉVAH, *La religion d'Uriel da Costa, Marrane de Porto (d'après des documents inédits)*, «Revue de l'Histoire des Religions», CLXI (1962), pp. 60-76; BEINART, *Conversos on trial* cit., cap. VII; YERUSHALMI, *From Spanish Court to Judaism* cit., cap. I, note 50-56.

tazioni⁹⁶, il marrano autore di una autobiografia manoscritta, che è una rovente requisitoria contro l'Inquisizione portoghese e un attacco penetrante dell'«idolatria» cattolica⁹⁷. Seguire invece il caso di Manoel Bocarro Francês, dall'opera «sebastianista» *Anacephaleoses da Monarquia Lusitana* del 1624, dedicata al re di Spagna, cioè da «un poema di centotrentuno ottave portoghesi in cui si mischiano entusiaste glorificazioni del passato portoghese e pronostici messianici sulla sua futura restaurazione», alla fuga dalla penisola iberica, passando per Roma, per le comunità sefardite di Amsterdam, Amburgo, Livorno, e per diversi intrighi politici al servizio della Spagna, significa forse entrare in un vertiginoso gioco delle maschere e delle «identità»⁹⁸.

Così, accanto alla «dissimulazione marrana» e al «sebastianismo portoghese», accanto a quelle posizioni averroistiche e scettiche, che Y. Baer vedeva radicate nella tradizione sefardita e che riemergeranno nella comunità di Amsterdam – quella linea Da Costa-Prado-Spinoza, scoperta da Gebhardt, per illuminare la quale Révah darà contributi decisivi⁹⁹ – o ancora, accanto al movimento sabbatiano e al suo *leader*, sul quale Gershom Scholem ha già scrit-

⁹⁶ Cfr. JOÃO PINTO DELGADO, *Poema de la Reyna Ester. Lamentaciones del Propheeta Ieremias. Historia de Rut, y varias poesias*, Rouen, David du Petit du Val, 1627. Negli anni 1636, 1637, 1640, Delgado è uno dei *parnassim* della congregazione Talmud Torah in Amsterdam. Sotto il titolo abbreviato *Poema de la Reyna Esther* (un mito marrano), il volume del 1627 compare nell'elenco dei libri spinoziani.

⁹⁷ Cfr. RÉVAH, *Autobiographie d'un marrane* cit., in part. pp. 41-47.

⁹⁸ Per questo breve profilo di Manoel Bocarro Francês (*alias* Jaaqov Rosales, Lisbona 1590-Firenze 1662) e per i rapporti tra marranesimo e sebastianismo portoghese (il movimento messianico che attende il ritorno del giovane re Dom Sebastiano, morto nel 1578), cfr. YERUSHALMI, *From Spanish Court to Judaism* cit., pp. 275-276. Di Révah, cfr. *Une famille de Nouveaux Chrétiens: les Bocarro Francês*, «Revue des études juives», CXVI (1957), pp. 73-89.

⁹⁹ Cfr. I. S. RÉVAH, *Spinoza et les hérétiques de la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam*, «Revue de l'Histoire des Religions», CLIV (1958), pp. 173-218 (poi rifiuto, con appendici e documenti in ID., *Spinoza et le Dr. Juan de Prado* cit.); ID., *Aux origines de la rupture spinozienne: Nouveaux documents sur l'incroyance dans la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam à l'époque de l'excommunication de Spinoza*, «Revue des études juives», CXXIII (1964), pp. 359-431; ID., *Aux origines de la rupture spinozienne: Nouvel examen des origines, du déroulement et des conséquences de l'affaire Spinoza-Prado-Ribera*, «Annuaire du Collège de France», LXX (1970), pp. 562-568; ivi, LXXI (1971), pp. 574-589; ivi, LXXII (1972), pp. 641-653.

to, negli anni di Révah, un libro innovativo¹⁰⁰, si dispiega una molteplicità di «situazioni marrane» che è difficile ridurre a denominatore comune. È il caso dei traditori per fede¹⁰¹, o di quei *cristãos novos* che, raggruppati a Rouen, Bordeaux, Anversa da preti cattolici, vengono messi al servizio dell'Inquisizione spagnola, ed entrano a far parte di una rete spionistica internazionale, vasta e ramificata. È ancora il caso di chi, in Francia, denuncia il confratello in Spagna, per garantirsi nel mondo un monopolio commerciale¹⁰², o di coloro che fuggono dalla penisola iberica, e non saranno mai delatori per fede o per interesse. abbracceranno dapprima l'ebraismo, torneranno poi ad una «religione» esteriore, con un'oscillazione continua tra terre, culture, religioni diverse e nemiche, ma senza mai più appartenere veramente a niente e a nessuno. Nell'esperienza marrana è insomma presente l'*humanum*, in tutte le sue accezioni, che solo una prospettiva «etnico-religiosa» permette di inquadrare in una definizione complessiva. L'«ebraismo potenziale, che diviene ebraismo reale», è stato solo un percorso, tra i molti possibili e parimenti significativi.

Per Jonathan I. Israel, che su questo punto riprende in parte le posizioni di Révah, proprio il periodo di tregua degli anni 1507-1540 ha consentito il consolidarsi di un criptogiudaismo portoghese «tenace e resistente». Esso è il prodotto di coloro che, rimasti per secoli ebrei pubblici in Spagna, per fedeltà al passato hanno preferito abbandono-

¹⁰⁰ G. SCHOLEM, *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah (1626-1676)* [1957], London, Routledge & K. Paul, 1973. Per il positivo giudizio di Révah su Scholem, cfr. *Les Marranes* cit., p. 73. Oggi, a queste due grandi direzioni di ricerca (l'averroismo e il sabbateismo di Baer e Révah da un lato, la cabala e il movimento sabbatiano di Scholem dall'altro), bisognerà aggiungere la «terza forza» e il «pre-adamitismo» indagati da R. H. Popkin (*Isaac La Peyrère (1596-1676). His Life, Work and Influence*, Leiden, E. J. Brill, 1987; *The Third force in Seventeenth-Century Thought*, Leiden, E. J. Brill, 1992).

¹⁰¹ Cfr. C. ROTH, *The Strange Case of Hector Mendez Bravo*, «Hebrew Union College Annual», XVIII (1943-1944), pp. 221-245. Si tratta dell'incartamento n. 12.493 (anno 1617) dell'Arquivo Nacional da Torre do Tombo. In esso, Hector Mendez Bravo, nativo di Lagos nell'Algarve, che intende ritornare nella fede cattolica, denuncia nominativamente circa 183 *ex-cristãos novos* (ivi compresa la madre), che vivono nelle comunità di Venezia, Amsterdam, Amburgo. Rivela inoltre gli *alias* (i nomi di copertura) dei commercianti portoghesi che intrattengono rapporti con loro.

¹⁰² Per queste due tipologie, cfr. RÉVAH, *Les Marranes* cit., p. 57 e *Autobiographie d'un marrane* cit., pp. 59-85.

nare quel regno, piuttosto che convertirsi. Il fatto che il regno lusitano abbia sempre ritenuto i *cristãos novos* «omnibus honoribus indignos» (come notava Spinoza nel cap. III del *Tractatus theologico-politicus*) ha contribuito a cementare l'unità religiosa del gruppo, ne ha impedito l'effettiva assimilazione¹⁰³. Per questi solidi motivi, dunque, «intorno al 1570 si può parlare correttamente dell'esistenza in Portogallo di una sottocultura criptogiudaica di massa». Essa era «coltivata da una popolazione ridottasi a circa cinquantamila unità per effetto della cospicua emigrazione successiva al 1497, alla quale si contrapponeva in Spagna uno strato di convertiti praticamente cristianizzati, e in gran parte non più identificabili»¹⁰⁴.

La considerazione che la «fedeltà al passato» deve valere per la Spagna nel 1492, ma non vale più per il Portogallo degli anni 1507-1540¹⁰⁵, rivela che le tesi di Révah o di Israel non riescono a scalzare le opposte tesi di Rivkin o di Netanyahu, di Saraiva o di Salomon. Tesi la cui prospettiva storico-sociologica, in tempi di rinnovati fondamentalismi religiosi, dovrebbe essere ripresa e approfondita (*primum vivere, deinde theologizari*). L'appartenenza «etnico-religiosa» – che fu il credo strumentale e il programma sanguinario delle inquisizioni statali iberiche – non è l'unico o il principale movente delle azioni umane. Il problema del rapporto inquisitore-marrano, della natura e dei fini delle Inquisizioni di Spagna e Portogallo, della stessa consistenza di un criptogiudaismo ispano-portoghese, rimane sostanzialmente aperto. In questo dibattito aperto, si collocano la vita, le opere, le vicende di Gabriel/Uriel da Costa.

¹⁰³ Il passo spinoziano utilizzato da Israel è molto problematico: nel suo giudizio sulla completa assimilazione dei *conversos* spagnoli omette di citare l'esistenza degli statuti della purezza del sangue; nel suo giudizio sulla mancata assimilazione dei *cristãos-novos* portoghesi («Rex Lusitanorum eos... indignos declaravit» sembra riferirsi palesemente al *rex Lusitanorum* Manuel I e non, genericamente, al regno lusitano), ignora del tutto i decreti del 1507, poi reiterati, secondo i quali i nuovi cristiani erano dichiarati «degni».

¹⁰⁴ Cfr. ISRAEL, *Gli ebrei d'Europa* cit., pp. 35-36. Cfr. anche p. 14.

¹⁰⁵ Piuttosto che emigrare nuovamente, viene accettata la conversione forzata del 1497. Tra gli ebrei spagnoli che accettano questa conversione «portoghese», e non emigrano a partire dal 1507, sono i bisnonni materni di Uriel da Costa.

Capitolo II

Il Da Costa autentico (1614-1639)

1. Verso i mari del Nord: Amburgo (1614-1623)

Nella primavera del 1614¹⁰⁶, Uriel da Costa raggiunge con la sua famiglia Amsterdam, dopo aver abbandonato il cattolicesimo della natia Porto, l'idolatrice *talha dourada* di chiese e cattedrali lusitane. Mentre due dei suoi fratelli, Miguel e João, si fermano ad Amsterdam, Uriel si stabilisce ad Amburgo, dove intende operare come commerciante di zucchero. Sono con lui il fratello maggiore Abraham, le rispettive mogli e la madre.

I documenti scoperti da Vaz Dias nel 1936, datati 23 febbraio – 7 luglio 1623¹⁰⁷, registrano che il mercante di Amburgo Uriel da Costa, *alias* Adam Romez, ha impiantato con un fratello residente ad Amsterdam – Miguel, *alias* Michiel Esteves de Pina – un vasta rete di commerci internazionali, in particolare zucchero, con rappresentanze a Middelburg, Rotterdam, La Rochelle. Il diramarsi della famiglia Da Costa nelle due città di Amburgo e di Amsterdam, la stessa scelta di queste due città, riflette un itinerario mariano «normale».

In questo periodo ad Amsterdam e ad Amburgo, a differenza di Venezia e della Toscana, si stava sviluppando una borghesia locale; tuttavia anche qui

¹⁰⁶ Per la biografia dacostiana del periodo portoghese (e la sua imperfetta corrispondenza con il racconto dell'*Exemplar*), cfr. *infra*, Commento storico-filologico [1]-[7].

¹⁰⁷ Cfr. VAZ DIAS, *Uriel da Costa. Nieuwe Bijdrage* cit., pp. 15-17. Sono citati e discussi partitamente *infra*, Commento a *Exemplar* [9]. Con questi documenti, che si potrebbero definire «contratti di trasporto, stilati davanti ad un notaio di Amsterdam», Vaz Dias evidenziava una grave lacuna dell'*Exemplar*, già notata da J. MÖLLER [Mollerus], *Cimbria literata sive scriptorum ducatus utriusque Slevicensis et Holsatici... Historia literaria tripartita*, Havniae, Kiesel, 1744 (cfr. *infra*, nel testo).

manco una vera e propria resistenza alla rapida penetrazione ebraica, essenzialmente perché gli ebrei che vi si stabilirono – in gran parte marrani provenienti direttamente dal Portogallo – attirarono nuovi traffici nei quali la città in precedenza non aveva avuto parte alcuna. Dai contratti di trasporto stilati davanti ai notai di Amsterdam appare che tra il 1595 e il 1620 quasi tutto il commercio degli ebrei olandesi si svolgeva con il Portogallo e con le colonie portoghesi: l'importazione di zucchero, di legno di pambuco e di diamanti indiani, via Oporto e Lisbona, allargava la gamma delle attività commerciali di Amsterdam senza far concorrenza ad alcun interesse preesistente [...] Con un decreto del 1612 il senato di Amburgo diede sanzione formale alla protezione della comunità portoghese ivi residente e al suo diritto di professare la fede ebraica [...] Stade, una città ad Ovest di Amburgo, nel 1611 stipulò un contratto con un gruppo di ebrei di Amsterdam, invitandoli ad impiantarvi una raffineria di zucchero: a carico degli ebrei era la fornitura di capitali, di attrezzature e del personale specializzato¹⁰⁸.

Oggetto di controversie fino al 1993, la residenza amburghese di Uriel, negli anni 1614-1623, non è più assoggettabile a dubbio. Un documento recentemente scoperto, datato Hamburg 13 aprile 1617¹⁰⁹, vede il fratello di Uriel, Abraham, tra i firmatari di un atto concernente la possibile disdetta – caldeggiata e promossa dal clero luterano – del decreto del 1612: il provvedimento con il quale il senato di Amburgo dava «sanzione formale alla protezione della comunità portoghese ivi residente e al suo diritto di professare la fede ebraica». I passi in *Exame*, 50 («morada de huã cidade, aonde por alguns annos *habitamos*»), 51 («aquelle acordo quando te mandavaõ largar o lugar»), si riferiscono appunto alla residenza, nel 1617, di Uriel ad Amburgo: alle «difficoltà» che la «nazione portoghese», per le resistenze del clero luterano, ha incontrato per restarvi.

L'informatissimo Johann Müller (1598-1673) – *doctor* in sacre scritture e pastore luterano della cattedrale amburghese di S. Pietro – era già a conoscenza della permanenza di Uriel ad Amburgo. Nel

¹⁰⁸ ISRAEL, *Gli ebrei d'Europa* cit., pp. 83, 86-87.

¹⁰⁹ Documento A. [Di Leone] Leoni [copia in Reggio Emilia]: cfr. SALOMON-SASSOON, *Introduction*, in DA COSTA, *Examination* cit., pp. 8-9. La residenza della madre di Uriel ad Amburgo è comprovata dall'atto notarile registrato in «Studia Rosenthaliana», XXIV (1990), p. 221.

voluminoso pamphlet *Judaismus oder Jüdenthumb* cit., p. 71, con il quale si scagliava contro «l'incredulità e la cecità giudaica», farisea o caraito-saducea, Müller parlava espressamente del tempo in cui il saduceo Uriel era in Amburgo («Als... Uriel Jurista ein Sadduceer dieses Orthes sich auffgehalten»): in questa città collocava appunto il suo aspro conflitto – *ob saduceismum* – «con gli altri giudei, seguaci dei farisei». In questo senso, nel 1687 la testimonianza era ripresa e sviluppata dall'eruditissimo Johannes Mollerus (*Cimbria Literata*, Hafniae 1744, ma 1687-1725, II, pp. 954-957), che così giudicava la vicenda dacostiana descritta nell'*Exemplar*:

Miror autem nullam, in ista narratione, mentionen ab eo fieri civitatis Hamburgensis, in qua itidem aliquamdiu vixisse, et, ob Saduceismum, persecutiones varias acerbas a Judaeis caeteris, Pharisaismo addictis, tolerasse, a D. Joh. Müllero perhibetur, urbius istius Antistite. Cujus fidem nos secuti scriptoribus eum Cimbriae hic annumeramus adoptivis.

Come si può notare, se il passo *in qua itidem aliquamdiu vixisse* sembra parafrasare il luogo in *Exame*, 50: «morada de huã cidade, aonde *por alguns annos* habitamos», per la sottaciuta residenza amburghese Mollerus esprimeva la sua perplessità di fronte al racconto dell'*Exemplar* (*miror autem*). Anche sulla scorta di Müller, annoverava senz'altro Da Costa tra gli «scrittori adottivi» della Cimbria.

Il semplice fatto che il «saduceismo» di Uriel abbia ricevuto la sua prima menzione, nel 1644, da un pastore luterano di Amburgo, sembra dimostrare che un forte «vento» – saduceo-caraita e anti-cristiano – spirava da tempo su quella città:

Uno degli attacchi al cristianesimo più sistematici (e più famigerati, per il clero cristiano) dell'epoca, l'*Hizuk Emunab* del caraita lituano Isaac di Troki (c. 1533-c. 1594), composto nell'ultimo decennio del secolo, fu scritto in lingua ebraica nell'estrema periferia orientale dell'Europa. Cionostante, questa critica mordace dei testi fondamentali relativi alla divinità e alla natura messianica del Cristo si diffuse, a quanto pare, in ogni luogo, circolando in latino, in spagnolo e in tedesco, un secolo intero prima di attirare l'attenzione di Voltaire e di essere ripresa dai *philosophes*. Il pastore luterano Johann Müller di Amburgo, che espresse la sua ira contro gli ebrei nell'opera *Judaismus oder Jüdenthumb* del 1644, fu ispirato in parte, come spiega nella prefazione, dalla reazione al fatto che gli argomenti di Troki contro il cristianesimo si stavano

diffondendo clandestinamente ad Amburgo senza incontrare alcuna confutazione sistematica¹¹⁰.

Nell'Amburgo del pastore Müller e dell'agguerrito clero luterano, tre comunità portoghesi avrebbero potuto accogliere Uriel e favorire il suo ritorno alla fede dei padri, ma la problematica integrazione nel giudaismo, praticato in quella città, è rivelata subito dalle *Propostas contra a Tradição* (1616), con le quali Da Costa rifiuta la «tradição, que se chama lei de boca». Rileva anzi – al modo di un caraita lituano – il contrasto evidente di essa con la *Torah* o «legge scritta». Nel rifiutare «la tradizione orale dei farisei», Da Costa abbandona l'unico giudaismo occidentale realmente vigente, ma registra, in qualche modo, il *fortalitium fidei* e il fiume orientale che – in mille rivoli, anche nella bibbia protestante polacca – percorre da tempo la città di Amburgo.

Inviata a Venezia nel 1616, le *Propostas* ricevono la censura del rabbino veneziano Leone Modena, che compone, appositamente per esse, una refutazione intitolata *Magen ve-sina* (*Ps 35: 2* «Lo scudo e la corazza»). Prima del testo della sua refutazione, Modena riporta e cita «undici tesi contro la tradizione», premettendovi questa breve avvertenza:

Per la difesa dei nostri *hakhamim* di fronte a un uomo stupido e insensato, saggio solo per se stesso, il cui nome è folle (איש כסיל)¹¹¹ Egli abitava allo-

¹¹⁰ ISRAEL, *Gli ebrei d'Europa* cit., p. 110. Israel si riferisce implicitamente alle traduzioni, scorrette, che circoleranno dopo la *Tela ignea Satanae* di Wagenseil (1683), ma il confronto di luterani e missionari cattolici con Troki – collaboratore alla Bibbia protestante polacca (1572, Szymon Budny) – è già iniziato un secolo prima. Su Troki, cfr. A. GEIGER, *Isaak von Troki. Ein Apologet des Judenthums von ende des sechszehnten Jahrhunderts*, Breslau, 1853. Per il confronto di Johann Müller con il *Fortalitium fidei* [*Hizzuk Emuna*] di Troki: E. L. DIETRICH, *Das jüdisch-christliche Religionsgespräch am Ausgang des XVI. Jahrhunderts nach dem Handbuch des R. Isaak Troki*, «Judaica», XIV (1958), pp. 1-39; G. MÜLLER, *Christlich-jüdisches Religionsgespräch im Zeitalter der protestantischen Orthodoxie – Die Auseinandersetzung Johan Müllers mit rabbi Isaak Troki's «Hizzuk Emuna»*, in *Glaube, Geist, Geschichte*, Festschrift für Ernst Benz hrsg. von G. Müller-W. Zeller, Leiden, E. J. Brill, 1967, pp. 513-524.

¹¹¹ Molto acutamente, Porges (*Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas* cit., pp. 108-109) ricordava che il valore numerico di questa espressione: 431, è lo stesso del nome di Acosta (אורי אקוסטא). Si può aggiungere che «l'uomo, il cui nome è folle», sembra citato anche in un'altra opera di Modena: *Kol Sakhal = La voce del folle*.

ra ad Amburgo, da dove nel 1616 inviò le seguenti questioni. Importanti *sefar-dim* mi chiesero di rispondergli secondo la mia intelligenza. All'indegno questionatore ho dato conveniente risposta¹¹².

Come è stato finemente osservato, nella «guerra totale» tra Modena e Da Costa sono in questione «il dettaglio e l'essenziale, e l'essenziale attraverso il dettaglio. Il dettaglio è ad esempio la quarta tesi sul supplizio con il fuoco, e l'ausilio del piombo fuso. L'essenziale – la cui importanza è già rivelata dal numero sette – è la settima tesi, che mette in questione i principi della Legge orale»¹¹³.

Nell'accentrare la sua risposta partendo dall'essenziale, Modena nota acutamente che proprio la sua «lettura del gran libro dei caraiti, quello di Rabbi Aaron», dimostra l'esistenza di una «tradizione orale» anche tra i caraiti. Perché non si dà scrittura senza interpretazione, non esiste un *corpus* di dottrine senza l'atto di intelligenza che le comprende e da esse deduce regole di azione. Perciò – obietta Modena – «negare l'esistenza di una *Torah* che non sia quanto scritto nei cinque libri di Mosè, è atto inintelligibile». Un passo del *Magen ve-sina* – forse una glossa – si spinge fino a sostenere che «nessun testo cristiano, qualunque esso sia, corrobora la malvagia credenza dei caraiti contro la Legge orale».

Con Leone Modena inizia un singolare destino di oblio e conservazione del *corpus* dacostiano. La refutazione di Modena è pubblicata in ebraico, per la prima volta, da Abraham Geiger, nel 1856, e a partire da Geiger le *Propostas* sono ritenute, per lungo tempo, almeno fino al 1993, un gioco erudito di Leone Modena con un suo *alter ego*, sadduceo o caraita¹¹⁴. Ma nell'avanzare la tesi della sotterranea «eresia» di Modena, Geiger non è solo. Pochi anni prima,

¹¹² Testo ebraico in Geiger (v. *infra*) non riportato da GEBHARDT, *Die Schriften des Uriel da Costa* cit. Traduzione francese di *Magen ve-sina* in OSIER, *D'Uriel da Costa à Spinoza* cit., pp. 253-292 (passo citato: p. 253).

¹¹³ Ivi, p. 228 (per i passi tradotti *infra*, cfr. p. 265 e 263).

¹¹⁴ Cfr. A. GEIGER, *Leon da Modena, Rabbiner zu Venedig (1571-1648), und seine Stellung zur Kabbalah, zum Talmud und zum Christentume*, Breslau, Joh. Urban Kern, 1856. Facilitata dai lavori di Ludwig Blau (1905-1907), la riattribuzione delle *Propostas* al loro vero autore è dovuta agli studi di Nathan Porges (1911-1918).

nel 1852, Isaac Samuel Reggio ha pubblicato, sotto il titolo complessivo *Behinat ha-kabbalah* (*Esame della tradizione*), l'opera «eretica» intitolata da Modena *Kol Sakhal* («La voce del folle») – «tre trattati di Rabbi Amitthai ben Jedajah aben Ras contro la tradizione orale dei nostri divini saggi» – e il frammento di refutazione *Sbaagat Aryeh* di Modena. Con notevole erudizione, Reggio crede di aver dimostrato che l'opera «eretica» (e non soltanto la sua frammentaria refutazione) deve essere attribuita a Modena¹¹⁵.

Dopo la scoperta dell'*Exame*, le tesi di Geiger e Reggio hanno perduto, almeno per le *Propostas*, ogni consistenza. Già nel 1907, del resto, pubblicando il carteggio in ebraico di Leone Modena, Ludwig Blau aveva richiamato la lettera CLVI: da essa risulta incontestabilmente che il *Magen ve-sina* è stato scritto per i *parnassim* di Amburgo, e ad essi inviato, perché si censurasse – si può aggiungere: secondo *Sanhedrin* X, 1 – l'eretico (*min*) e il miscredente (*apikoros*), che nel 1616 risiede in quella città.

Le tesi di Geiger e di Reggio sono però decisamente contestabili anche in relazione al *Kol Sakhal*¹¹⁶. A differenza di quanto riteneva Isaiah Sonne, il *Kol Sakhal* non è identificabile con nessuno dei testi dacostiani a noi oggi pervenuti¹¹⁷. Ma, per i notevoli punti di contatto con tesi ed espressioni dacostiane esso registra, molto probabilmente, un'opera dacostiana a sé stante, del periodo 1618-1622, come le *Propostas* tradotta dal portoghese in ebraico, e per questa traduzione e ristrutturazione confondibile – come è già accaduto per le *Propostas* –

¹¹⁵ Cfr. *Behinat ha-kabbalah.../Examen traditionis* duo inedita et paene incognita Leonis Mutinensis opuscula complectens quae nunc primum edidit, annotationibus illustravit et examini submitit ISAACUS REGGIO, Goritziae, Novis Typis J. B. Seitz, 1852 (pp. 5-65: *Kol Sakhal*; pp. 67-70: refutazione di Modena; pp. 73-268: note critiche di Reggio). Per il *Kol Sakhal* seguì la traduzione tedesca in S. STERN, *Der Kampf des Rabbiners gegen den Talmud im XVII Jahrhundert*, Breslau, Schlesische Verlags-Anstalt v. S. Schottlaender, 1902, pp. 189-344.

¹¹⁶ Cfr. E. RIVKIN, *Leon da Modena and the «Kol Sakhal»*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1952, pp. 80-138 (con le quali concordo).

¹¹⁷ Cfr. I. SONNE, *Da Costa Studies*, «Jewish Quarterly Review», XXII (1931-1932), pp. 247-293; *Leo Modena über die Schrift «Kol Sacbals»*, «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums», LXXVII (1939), pp. 384-385; *Leon Modena and the Da Costa Circle in Amsterdam*, «Hebrew Union College Annual», XXI (1948), pp. 1-28.

¹¹⁸ Si osservi l'identità del tema in *Kol Sakhal*, II, cap. 3 (trad. tedesca Stern, pp. 235-236) e in DA COSTA, *Exame*, 9: «genealogia della tradizione orale: Esra, Simone il

con lo stile e la profonda cultura talmudica del rabbino veneziano¹¹⁸.

Nel 1618 Da Costa è «scomunicato» *in absentia* dalla comunità veneziana, con un atto che ha valore anche per le comunità di Amsterdam e di Amburgo. Cinque anni più tardi, nel 1623, Semuel da Silva (1570-1631), risiedente ad Amburgo e forse proveniente dalla città di Porto, pubblica il suo *Tratado da Immortalidade da alma* (Amsterdam, P. de Ravesteyn). Nel libro, dopo aver sottratto tre capitoli da un'opera che Uriel sta scrivendo, Da Silva procede alla pubblicazione in proprio dei brani rubati e alla contestazione del «delirio» in essi contenuto¹¹⁹.

Fin dalla prima pagina del *Tratado* – «ao benigno leitor» – Da Silva rivela la presenza in Amburgo di un «pericolo pubblico», che merita un trattamento peggiore di quello che le comunità politiche, un tempo, riservavano agli «appetati» e ai «folli»:

Pois tendo oje entre nos hum pior que empestado ja que pareceo bem fazelo degradar, agora sera conueniente preuenir & ordenar triaga contra a peconha que vai vomitando, de que he bem nos precatemos, & temamos pois com o nome de yudeo & capa de fingidas virtudes & modestia poderia ir destruindo & contaminando alguns singelos & pouco acautelados animos, em que dezeja & procura imprimir as falsa & reprobadas opinions em que anda, & aos tais so pre-

giusto, Antigono, e di qui scismi e correnti settarie». In questa parte dell'*Exame*, sono riprese e ampliate le *Propostas* del 1616: in esse, però, quella genealogia non veniva enunciata e criticata. Poiché Modena dichiara di aver ricevuto l'opera nel mese Sivan del 5382 (probabilmente nel maggio-giugno 1622), il *Kol Sakhal* può riflettere un'opera dacostiana del periodo 1618-1622. Mantenendo e ampliando il radicale attacco alla tradizione orale, il Da Costa successivo riscriverà la teologia del primo trattato del *Kol Sakhal* (che afferma l'immortalità dell'anima, notandone già il contrasto con la *Torah*).

¹¹⁹ I capp. XXIII-XXIV-XXV sono citati a partire dal cap. VIII del trattato di Da Silva. Da qui estratti e ricomposti, con il titolo *Sobre a mortalidade da alma do homem* ricompaiono in GEBHARDT, *Die Schriften des Uriel da Costa* cit., pp. 35-64. Intorno al 1622-1623 – dopo quanto di dacostiano si scoprirà nel *Kol Sakhal* (1618-1622) – si deve dunque porre un trattato, in gran parte perduto, che converrà intitolare: *Sobre a alma do homem*, come lo stesso Da Costa faceva in *Exame*, 14: «este homem [Da Silva] ouve as maõs alguns *cadernos* nossos *sobre a alma do homem*» (corsivo aggiunto). Per *corpus* dacostiano intendo le seguenti opere: *Propostas* (1616); *Kol Sakhal* (1618-1622: da determinare esattamente la presenza dacostiana); *Sobre a alma do homem* (1622-1623: di cui sopravvivono i tre capitoli pubblicati dal Da Silva); *Exame* (1624); *Exemplar* (inautentico: concepito da mente «vecchio-cristiana» e rielaborato da mani «cristiane» plurime, nei 47 anni che intercorrono dal 1640 al 1687).

tendemos espartar & aduertir porque nam periguem se por ventura em algum tempo, ou lugar vierem ao trato, ou companhia deste hypocrita [...] Pois vendo, & notando o discurso das cousas deste homem que nam nomeyo por honra do sangue donde procede, yndaque elle o nam merece pola soltura & soberba com que fala, olhando as dissimulacions & enganos com que por algum tempo frequentou nossas congregaçoins fingindo estar polas santas ordés & estatutos dellas, & os termos com que começou a dar mostras do veneno que trazia, & como chegado à proua nam duuidou dar papel de sua maõ & o deo negando nelle a tradiçam & ley de boca dada por Deus à Moseh en monte Synai.... [3-4].

[C'è oggi tra noi¹²⁰ uno che è ancora peggio di un appestato, tanto che parve bene ridurlo di grado; e ora sarà opportuno preparare e apprestare un antidoto contro il veleno che va vomitando. Questo veleno è per noi da considerare e da temere, perché con il nome di giudeo, con il mantello di virtù fittizie e l'apparenza di modestia, potrebbe distruggere e contaminare animi poco avvertiti, che egli desidera e tenta di influenzare con le sue false e riprovate opinioni. Questi animi vogliamo porre in guardia e avvertire, perché non corrano pericolo se per ventura, in qualche tempo e luogo, giungano ad incontrare e frequentare questo ipocrita [...] Ho visto e registrato lo svolgersi delle vicende di quest'uomo, che non nomino per rispetto alla sua stirpe¹²¹, sebbene lui non meriti questo riguardo per l'ignoranza e la superbia con cui parla; ho osservato le dissimulazioni e gli inganni con cui per qualche tempo frequentò le nostre congregazioni, fingendo di stare ai loro santi ordini e statuti, e i termini con i quali cominciò a dar mostra del veleno che portava, e come, giunto alla prova finale, non dubitò di comporre e diffondere una dichiarazione di suo pugno: in essa negava la tradizione e la legge orale che Dio rivelò a Mosè sul monte Sinai.]

Come oggi ben vediamo, questo passo afferma due cose precise:

¹²⁰ Ad Amburgo, nel 1623. La residenza di Da Silva ad Amburgo, negli anni 1616-1617, è comprovata da due documenti inoppugnabili: 1. Seeligmann (*Bibliographie en historie. Bijdrage tot de geschiedenis der eerste sephardim in Amsterdam*, Amsterdam, Menno Hertzberger, 1927: doc. 20 maggio 1616); 2. Leoni nel 1993 (13 aprile 1617): cfr. SALOMON-SASSOON, *Introduction*, in DA COSTA, *Examination cit.*, pp. 8-9, nota 17; p. 13, nota 28. La residenza di Uriel ad Amburgo, il 1 novembre 1622, è affermata in un atto notarile di Utrecht (documento pubblicato da Zwarts nel 1931); quella dal febbraio al luglio 1623 è registrata in cinque atti notarili di Amsterdam (documenti pubblicati da Vaz Dias nel 1936).

¹²¹ In considerazione di Abraham da Costa, *parnas* della comunità amburghese e futuro, solido correntista della prima banca di Amburgo. Cfr. tuttavia *Tratado*, 137: «tornome a ti çego & incapas *Uriel*». In un passo successivo, di cui si ricorderà l'*Exemplar*, costruendovi sopra alcuni dei suoi paragrafi: «*aborrecido ate de seus yрмаõs* [aborrito persino dai suoi fratelli], *expelido, envergonhado, sem confiança por fora, sem paz en caza, sem filhos, sem mesusah, sem thephilah, emfim sem bem nenhu[m]*» [153].

1. per qualche tempo (1614-1616) Uriel da Costa ha aderito, fingendo una conformità che non sente, alla comunità di Amburgo (*por algum tempo frequentou nossas congregações fingindo*); 2. uno scritto di suo pugno, che nega la Legge orale, segna il successivo e aperto distacco da essa (*nam duuidou dar papel de sua mão & o deo negando nelle a tradiçam & ley de boca*). Da Silva riassume perciò il contenuto delle *Propostas contra a tradiçãõ* (1616), che nel 1618 hanno motivato il bando amburghese-veneziano; ricorda i tentativi fatti ed esperiti, a partire dal 1618, per ricondurre Uriel in comunità, il permesso a lui accordato, nonostante il bando, di risiedere ad Amburgo. Rivela infine che – invece di pentirsi – Da Costa ha prodotto nuovi *escritos de sua mão*, ancora più scandalosi e insolenti delle *Propostas*.

Naõ faltaraõ amigos, & zelosos de seu bem que lhe pediraõ & amoestaraõ huã & muytas vezes tornasse ao caminho que deuia muytos escritos, de homês sabios lho mostrauam, muyto se trabalhou por naõ chegar a rigor, naõ bastou nada, & ynda assi se procedeu com toda a brandura a que o feo caso deu lugar consentindo que ficasse na terra¹²², por ver se tornaua em contriçam & emenda de seus erros: mas em lugar disso vi eu & viraõ outras pessoas dos nossos escritos de sua mão de tantos escandalos & insolencias que com rezaõ pudemos rasgar as vestiduras come faziãõ & devem fazer os bõs yudeus quando ouuem blasfemar o nome do snõr [4-5]

[Non mancarono amici e persone desiderose del suo bene, che lo pregarono e ammonirono più volte perché tornasse sul sentiero a lui indicato da molti scritti di uomini saggi; molto si fece per non ricorrere alla durezza: fu tutto inutile. E anche così ci comportammo con tutto il riguardo che il difficile caso permetteva, consentendogli di rimanere in città, per vedere se si pentisse e si emendasse dei suoi errori. Ma in luogo del pentimento, io e altre persone dei nostri, vedemmo scritti di suo pugno così scandalosi e insolenti che, a ragione, avremmo potuto stracciare le nostre vesti, come facevano e debbono fare i buoni giudei quando sentono bestemmiare il nome del Signore.]

L'attenzione di Da Silva si concentra su di uno scritto dacostiano, che diverrà ben presto un libro stampato. In esso, Da Costa difende la «bestial & injuriosa opiniaõ» della mortalità dell'anima. Da Silva

¹²² In *Exame*, 50 («morada de huã cidade, aonde por alguns annos habitamos»), Da Costa esplicita e traduce il termine *terra* con *città*. Nella successiva pagina 51 («aquelle accordo quando te mandavaõ largar o lugar»), nega che i *parnassim* di Amburgo – essi stessi, dal 1617, con residenza precaria – avessero il potere di farlo trasferire da Amburgo.

è giunto in possesso di un *quaderno* contenente tre capitoli del libro, e questi citerà fedelmente e confuterà brano per brano.

Tendo notícia que o contrariador que nos obriga a escreuer trataua de imprimir hum liuro, & dezejãdo muyto velo, alcançamos hum so quaderno que testemunhamos fielmente ser escrito de sua própria maõ, de que aqui vai o traslado palaura por palaura; somente o distinguimos por partes para dar reposta mais clara a cadauna dellas [27].

A differenza di quanto afferma l'*Exemplar*, il *Tratado* di Da Silva non è affatto scritto per il lettore cristiano¹²³, non prelude al deferimento di Da Costa alle autorità cristiane d'Olanda (maggio 1624). Da Silva scrive il suo trattato ad Amburgo e lo pubblica ad Amsterdam – prima del 15 maggio 1623 – proprio per avvertire la *nação* portoghese di Amsterdam. I membri di questa comunità – nella quale, tra l'altro, Da Costa ha parenti «importanti» – stanno per incontrare un «eretico» residente ad Amburgo, e tuttavia già bandito dalla comunità di Amburgo. Egli porta con sé opinioni ancora più eretiche di quelle che hanno motivato, tanti anni prima, il bando amburghese-veneziano. Ad Amsterdam, questo «eretico» incontrerà certamente giudei, perché, come rileva ripetutamente Da Silva, continua a proclamarsi, contro ogni evidenza, «giudeo»¹²⁴. Nell'*Exame* del 1624 lo stesso Da Costa ribadirà, con fermezza, questa sua radicata convinzione:

eu não sou Christam, e assi he necessário que fales comigo, como com filho de Abraham, Ischac, e Jahacob, nam bastardo, mas legitimo [140].

[io non sono cristiano, e dunque è necessario che tu discuta con me come con un figlio di Abramo, Isacco e Giacobbe, non spurio, ma legittimo¹²⁵.]

¹²³ Cfr. *Exemplar* [12]: «ut mihi... odiosum redderent inter ipos Christianos... libellum in lucem ediderunt [per rendermi odioso tra gli stessi cristiani, pubblicarono il libello di Da Silva]». Difficile comprendere che cosa avrebbero potuto capire «gli stessi cristiani» d'Olanda, nel difficile e ingarbugliato «portoghese» di Da Silva.

¹²⁴ Cfr. *Tratado*, 3: *com o nome de yudeo*; 20: *ja que dis [que] professa ser yudeu*; 27: *de quem dis que professa ser yudeu*.

¹²⁵ Ancora più radicale *Exame*, 107: «eu não me aparte de Israel: apartome dos bastardos de Israel» («io non mi separo da Israele, mi separo dai figli illegittimi di Israele»).

2. Da Amburgo ad Amsterdam (1623-1624)

La pubblicazione ad Amsterdam del *Tratado da immortalidade da alma*, la circostanza che per ragioni di parentela Da Costa venga talvolta in questa città, il probabile diffondersi della voce che ben presto vi si stabilirà definitivamente – e tuttavia, fino al luglio 1623, la sua residenza «legale» è Amburgo¹²⁶ – danno luogo al bando di Amsterdam, del 30 homer 5383 (15 maggio 1623):

Os Senhores deputados da nação fazem saber a Vossas Mercês como tendo noticia que hera vindo a esta Cidade hum homem que se pôs por nome Uriel Abadat¹²⁷ e que trazia muitas opiniões erradas, falsas e hereticas contra nossa santissima Lej, pellas quais já em Amburgo e Veneza foi declarado por hereje e excomungado, dezejando reduzilo à verdade fizerão todas as diligencias necessarias, por vezes, com toda a suavidade e brandura, por meo de Hahamim e Velhos de nossa nação, a que ditos Senhores deputados se acharão presentes. E vendo que por pura pertinacia e arrogancia persiste em sua maldade e falsas opiniões, ordenarão com os Mahamadot das ceylot e consentimento de ditos hahamim, apartalo como homem já enhermado e maldito da L. del Dio, e que lhe não fale pessoa algũa de nenhũa qualidade, nem homem nem molher, nem parente nem estranho, nem entre na casa onde estiuer, nem lhe dem fauor algum, nem o comunicuem, com pena de ser comprehendido no mesmo herem e de ser apartado de nossa comunicação. E a seus irmãos por bons respeitos se concedeu termo de outo dias para se apartarem delle.

Amsterdam 30 del homer 5383.

¹²⁶ Doc. 6-7 luglio 1623 in VAZ DIAS, *Uriel da Costa. Nieuwe Bijdrage* cit., p. 17 (in «Studia Rosenthaliana», XXIV, 1990, p. 223, n. 2935). Non esistono documenti che attestino, nel 1622-1623, la residenza di Uriel ad Amsterdam. Vaz Dias aveva già demolito la datazione del documento «Vor 1623» in GEBHARDT, *Die Schriften des Uriel da Costa* cit., p. 157. Aveva poi mostrato (pp. 8-11) che il Gabriel da Costa (GEBHARDT, *Die Schriften des Uriel da Costa* cit., pp. 157-158), la cui moglie muore nel 1622, ad Amsterdam, aveva come *alias* Abraham Gedelha: non era dunque Uriel da Costa, *alias* Adam Romes.

¹²⁷ Cfr. PORGES, *Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas* cit., p. 44: Abadai/Abaday = *Baba Batra* 74a: l'eretico.

¹²⁸ Archief der Gemeente Amsterdam, Particuliere Archieven, 13 ff. 25-26. Seguo principalmente la trascrizione in H. P. SALOMON, *Introdução a MORTERA, Tratado da verdade da Lei de Moisés* cit., pp. LI-LII. Cfr. anche GEBHARDT, *Die Schriften des Uriel da Costa* cit., pp. 181-182. Per l'interpretazione del testo, cfr. PORGES, *Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas* cit., pp. 42-43.

Samuel Abarvanel, Joseph Abeniacar, Binjamin Israel, Rafael Jesurun, Abraham Curiel, Jacob Franco¹²⁸.

Appare evidente che questo provvedimento è sollecitato dal *Tratado* di Da Silva, per almeno tre ragioni:

1. È incomprendibile che nel 1623 si vogliano colpire – ad Amsterdam – le «undici tesi contro la tradizione»: un testo brevissimo apparso ad Amburgo nel 1616, di scarsissima circolazione e dopo sette anni, forse – per lo meno ad Amsterdam – del tutto dimenticato. Dopo il bando amburghese-veneziano del 1618, Da Costa potrebbe essersi pentito. Il *Tratado* di Da Silva riepuma le tesi di Amburgo e rivela che, dopo sette anni, Da Costa non è pentito.

2. Dal 1618 al 1623 esistono degli inediti dacostiani, che solo Da Silva conosce, e certamente denuncia, divulga, rivela. L'*Exame* del 1624 è «anticipato» nel *Tratado* di Da Silva, ma prima del 15 maggio 1623 può essere conosciuto – esso e l'intero Da Costa 1616-1623 – soltanto attraverso Da Silva.

3. Il sintagma del bando: *com toda a... brandura* richiama Da Silva, *Tratado*, 5: *com toda a brandura a que o feo caso deu lugar*. Gli estensori del bando sanno che, giungendo ad Amsterdam, Da Costa «trazia muitas opiniões erradas, falsas e hereticas cõtra nossa santissima lei». Essi potevano saperlo soltanto ricorrendo alle «molte, false opinioni» che Da Silva ha già rivelato e denunciato: cfr. ad es. *Tratado*, 3: «procura imprimir as falsas & reprouadas opinions em que anda», 4: «do veneno que trazia». La stessa constatazione del documento – Da Costa *por pura pertinacia e arrogancia persiste em sua maldade* – è già presente in ogni pagina di Da Silva: cfr. ad es. *Tratado*, 20-21 [4, 5, 80]: *por pura soberba nega*; 128: *obstinaçam & maldade*; 129: *por soberba & contumacia*. Poiché negli anni 1614-1623 risiede con lui ad Amburgo, Da Silva conosce incontestabilmente, meglio di tutta Amsterdam, ciò che «ha pensato» Da Costa ad Amburgo, negli anni 1616-1623.

Per rispondere all'attacco di Da Silva, Da Costa compone l'*Exame das tradições phariseas*. Pur esibendo una struttura complessa, composta e articolata, quest'opera comprende due parti. Nella prima (capp. I-XIV, pp. 5-49) Da Costa riprende le *Propostas* del 1616, tenendo implicitamente presenti le obiezioni di Leone Modena. Nella seconda (*Prefacio*, pp. 49-55; capp. I-XX, pp. 56-207; *Questaõ*, pp.

208-213; *Sonetos*, pp. 213-214) ripubblica dapprima i tre capitoli a lui sottratti dal Da Silva (come capp. I-II-III, pp. 56-97); passa poi ad una difesa di quanto gli è stato ingiustamente e proditoriamente imputato (IV-XX, pp. 97-214).

L'*Exame* è un'opera nuova, che ha richiesto tempo e energie per la sua composizione, poiché differisce sostanzialmente, nello svolgimento e nella struttura, da quella che era in cantiere intorno al 1623, prima che fosse vanificata dal Da Silva. Il confronto tra i capitoli I-III della seconda parte con quelli già stampati nel libro di Da Silva rivela «circa 450 varianti tra i due testi, quasi tutte di natura meccanica», ma almeno tre, frutto di significativi ritocchi dacostiani;¹²⁹ I capitoli IV-XX della seconda parte sono scritti *ex novo*, perché presuppongono la lettura minuta del *Tratado* di Da Silva. Ma anche i capitoli I-XIV della prima parte comportano un lavoro attento di adattamento, ristrutturazione, selezione. In una versione più ampia e particolareggiata essi facevano parte, a detta dello stesso Da Costa, dell'opera che nel 1623 era in cantiere, prima che fosse anticipata e «bruciata» dal suo avversario:

mas como naõ se pode meter em quatro folhas de papel o que estava escrito em sincoenta, e o proposito he ia outro, dando de maõ a tudo, vamos somente a seguir os casos com que se prova o primeiro e principal fundamento de nossa proposiçaõ (*Exame*, 13).

[ma siccome non si può mettere in quattro fogli di carta ciò che era scritto in cinquanta, e il progetto ormai è un altro, dando di mano al tutto, limitiamoci a seguire gli esempi con cui si prova il primo ed essenziale fondamento della nostra prima tesi.]

Non si andrà molto lontani dal vero, stabilendo che l'*Exame* è stato composto tra il maggio 1623 e l'aprile 1624, e ristabilendo la seguente connessione dei «fatti»:

1. Come rivela il passo in *Exame*, 201: «Neste anno 5384 [1624] foi luma nova a 19 de março», in data 19 marzo 1624 Da Costa ha già composto il capitolo XIX della seconda parte. La seconda parte dell'*Exame* si compone di 20 capitoli e l'intero libro di 214 pagine. Risultata agevole pensare che nell'aprile del 1624 il libro sia già terminato.

¹²⁹ Cfr. SALOMON-SASSOON, *Introduction*, in DA COSTA, *Examination* cit., pp. 32-38.

2. Risalendo indietro nel tempo, dieci-undici mesi sono un periodo ragionevole perché Da Costa – oltre a continuare i traffici internazionali «Viana do Castelo-Amburgo-Amsterdam-La Rochelle», a trasferirsi da Amburgo ad Amsterdam, a subire le conseguenze di un nuovo bando – possa comporre un'opera intessuta di testi, citazioni e rimandi come l'*Exame*. È ragionevole pensare che l'*Exame* sia stato scritto tra il maggio 1623 e l'aprile 1624.

3. Ciò può confermare quanto si è sopra sostenuto: il *Tratado* di Da Silva precede di poco (poiché lo motiva) il bando di Amsterdam del 15 maggio 1623. Ma se la stampa del *Tratado* si colloca a ridosso del bando 15 maggio 1623, anche l'*Exame* dacostiano, l'inizio della sua stesura, il proposito di rispondere *immediate* alle calunnie del *Tratado*, si collocano a ridosso di tale bando.

4. Questa sequenza degli avvenimenti reali: a. pubblicazione del *Tratado* di Da Silva (poco prima del 15 maggio 1623); b. bando dacostiano; c. composizione dell'*Exame*, contraddice il racconto di *Exemplar* [10]-[13], che propone invece la sequenza: a. bando; b. *Tratado*; c. *Exame*. Né si può pensare che con il sintagma *His ita se habentibus* [10], Da Costa riassuma cinque anni della sua vita, e che per «scomunica» si debba intendere il «bando veneziano-amburghese» del 1618. Il testo dell'*Exemplar* ignorerebbe così, completamente, il bando dell'unica città che nomina – Amsterdam – e farebbe ricorso al bando di una città – Hamburg o Venezia – alla quale nessuno, *stando al racconto*, avrebbe mai potuto pensare – neanche ricorrendo a Blau (1907), Porges (1918), Vaz Dias (1936).

Tra l'aprile e il maggio del 1624, l'editore di Amsterdam Paulus Aertsen van Ravesteyn, stampa l'*Exame* dacostiano. Nella prefazione al libro, scritta presumibilmente nell'aprile del 1624, Da Costa riconduce la sua vicenda agli «esploratori di terre nuove» Giosuè e Caleb (*Numeri* 14, 6-10). Ricorda il tempo in cui il «popolo» non li voleva ascoltare e minacciava di lapidarli, perché, sulla base di false informazioni, desiderava tornare alla «schiavitù d'Egitto». Come Giosuè e Caleb, Da Costa temeva la «lapidazione» e confidava nell'intervento di Dio:

naõ so naõ fui ouvido, mas se Deos naõ tirara ao povo as pedras da maõ, e lhe negara o poder de iulgar, achara muitas pedras sobre mim (*Exame*, 3).

[non solo non fui ascoltato, ma se Dio non toglierà al popolo le pietre dalla mano e gli negherà il potere di giudicare, troverà molte pietre sopra di me.]

Se intese *realiter ac literaliter*, queste «pietre» – si noti, nell'aprile del 1624 – non erano, dunque, ancora piovute su Da Costa, seppellendolo. Se intese come metaforica conseguenza di calunnie reali, esse spingevano Da Costa a scrivere l'*Exame* contro il «calunniatore» Da Silva, «per mostrare la sostanza di ciò che affermo a quelli che non ne hanno integra notizia, e con ciò togliere di mezzo la falsa voce di uomini malvagi, i quali, calunniando, cercano di difendere la loro ingiusta causa»¹³⁰. La finezza del riferimento biblico, l'«ironica religiosità» del racconto dacostiano, sarebbero state trasformate più tardi – evangelicamente – nel truce, realistico racconto dell'*Exemplar*. Esso, subito dopo la pubblicazione del *Tratado* dasilviano – dunque, si noti, nel 1623 – faceva piovere su Da Costa «antiche», ma «reali» pietre del selciato di Amsterdam:

[12] Hac intentione ducti, & ut mihi os in cæteris obturarent, ac odiosum redderent inter ipsos Christianos, antequam liber iste meus, quem scripseram, typis mandaretur, libellum in lucem ediderunt operâ cujusdam Medici, cui inscriptio erat: *De Immortalitate Animarum*¹³¹.

[13] In hoc libello Medicus iste copiosè me lacerabat, quasi Epicuri partentem [...] qui enim immortalitatem animarum negabat, parum aberat, quin Deum abnegaret¹³².

¹³⁰ Cfr. *Exame*, 3-4: «para mostrar a substantia do que digo aos que não tem inteira notícia, e com iso desviar a falsa voz de homens maos que calunniando querem defender sua injusta causa».

¹³¹ Si osservi come l'*Exemplar* non riesca ad esser preciso ed esatto neanche nel riprodurre il titolo del *Tratado* di Da Silva. Cfr. invece *Exame*, 3: «Sahio neste meio tempo hum medico com hum tratado cheo de calumnia, que intitulou da immortalidade da alma». Alla base della costante, erronea lezione *animorum/animarum* dell'*Exemplar*, si potrebbero postulare autentiche fonti dacostiane, che scrivono *alma* con gli abbellimenti finali, a forma di lettera «esse», che vediamo nella firma autografa di Da Costa. Tanto da indurre al plurale *almas*, da cui l'erroneo plurale latino *animorum/animarum*. Preferisco pensare che la deformazione sia mediata dal *de Resurrectione* di Menasseh ben Israel: cfr. *infra*, Commento storico-filologico [11].

¹³² Citazione di DA SILVA, *Tratado* cit., p. 21: «saiba que quem nega a mortalidade da alma está muyto presto de negar o mesmo Deus».

[14] Pueri istorum, à Rabbinis & parentibus edocti, turmatim per plateas conveniebant, & elatis vocibus mihi maledicebant, & omnigenis contumeliis irritabant, hæreticum & defectorem inclamantes. Aliquando etiam ante fores meas congregabantur, *lapides jaciebant*, & nihil intentatum relinquebant, ut me turbarent, ne tranquillus etiam in domo propriâ agere possem.

In questo racconto, se l'*ut mihi os obturarent* rimanda alla *Lettera agli Ebrei* (11, 33: *obturerunt ora leonum*), con il *lapides jaciebant* l'autore dell'*Exemplar* inizia a descrivere la vicenda di Uriel con i termini – fastidiosi – della «passione» cristiana: cfr. *Giovanni* 8, 59: *tulerunt ergo lapides, ut jacerent in eum*. Non più il riferimento dacostiano, franco e aperto, agli scopritori vetero-testamentari di nuove «terre promesse», ma quello, implicito e sotterraneo, al fondatore di una religione che nega ogni «terra promessa, in questo mondo», per un regno di Dio che non è di questo mondo. Nulla di più lontano dalla sensibilità, dalla storia personale, dalle radicate convinzioni dell'autore dell'*Exame*.

Forse una qualche rispondenza ai documenti, ai tempi e ai fatti reali si può cogliere nel passo successivo dell'*Exemplar*:

[15] Simulatque libellus iste in lucem prodiit, convenere Senatores & Magistratus Judaicus, & de me accusationem proposuerunt apud Magistratum publicum: dicentes me talem librum scripsisse, in quo immortalitatem animarum negabam, nec solum illos lædebam, sed etiam Christianam religionem convellebam. Ex hac eorum delatione fui ego ad carcerem vocatus, & cum ibi fuisset per dies octo aut decem, solutus fui sub cautione: Mulctam enim Prætor à me postulabat, & tandem condemnatus sum, ut illi solverem florenos trecentos cum amissione librorum.

[Non appena questo mio libello vide la luce, si radunarono gli anziani del supremo collegio ebraico, e da loro fui deferito al magistrato pubblico: dicevano che avevo scritto un libro in cui negavo l'immortalità delle anime: che danneggiavo non soltanto loro, ma demolivo anche la religione cristiana. Per questa loro denuncia fui incarcerato, e dopo una prigionia di otto o dieci giorni venni rilasciato su cauzione. Il pretore intendeva infliggermi una pena pecuniaria: alla fine fui condannato a pagargli trecento fiorini, e il mio libro fu sequestrato.]

¹³³ Testo in R. FUKS-MANSFELD, *De Sefardim in Amsterdam tot 1795. Aspecten van een joodse minderheid in een Hollandse stad*, Hilversum, Verloren, 1989, pp. 187-188. Cfr. anche G. NAHON, *Amsterdam, métropole occidentale des «Sefarades» au XVIIIe siècle*, «Cahiers Spinoza», III (1979-1980), p. 26.

Secondo la *Remonstrantie* o *Keur* di Pauw-Grozio (8 novembre 1616)¹³³, che si applicava *tacitamente*, non essendo stata riconosciuta come legge per le resistenze della maggioranza ortodossia calvinista, la municipalità di Amsterdam tollerava la presenza di comunità ebraiche, purché i loro membri credessero in un Dio creatore e provvidente, nell'ispirazione divina di Mosè e dei profeti, nella retribuzione ultraterrena dei buoni e dei malvagi. Anche per le componenti religiose più moderate della società olandese, nessun «giudeo» poteva proferire verbo contro questi punti dogmatici. Attraverso i loro leader, le comunità ebraiche erano dunque costrette, anche se non lo avessero desiderato, o fossero state di origine lituana, caraica o «sadducea», ad esercitare un ferreo controllo ideologico sui loro componenti. Ma occorre innanzitutto notare il linguaggio di *Exemplar* [15], e le informazioni «seconde» che esso veicola.

1. La sequenza: *convenere Senatores & Magistratus Judaicus / accusationem proposuerunt / dicentes* riprende letteralmente i termini della «passione» cristiana: l'intemporale perfetto di *Marco* 14, 15: «*convenerunt omnes sacerdotes et scribae et seniores*»; il tipico participio di *Luca* 23, 1-2: «*duxerunt illum ad Pilatum. Coeperunt... accusare illum dicentes...*». Di fronte alla stessa «autorità straniera» (ieri Pilato, oggi il magistrato olandese), il *coeperunt accusare* di *Luca* si ripropone in un più netto e pernicioso *accusationem proposuerunt*.

2. Certo, come osservava Porges (*Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas* cit., p. 215), il sintagma *Senatores & Magistratus Judaicus* potrebbe alludere ai *Velhos* e ai *Senhores Deputados da nação* portoghese, ma non si deve sottacere il recupero di precisi e intemporalmente sintagmi neotestamentari: cfr. *Acta apostolorum* 4, 1: *supervernerunt sacerdotes et magistratus* (4, 5: *seniores et scribae*). Il *magistratus judaicus*, che non fa dormire sonni tranquilli al cristiano redattore-autore dell'*Exemplar*, è certo lo stesso *magistratus* degli *Atti degli apostoli*.

Come mostreranno cinquant'anni più tardi le vicende di Adriaan Koerbagh o dei libri anonimi di Meijer e di Spinoza, l'ancor più agguerrito clero olandese degli anni venti – *ex delatione* oppure con la sola autodelazione costituita dall'*Exame* – poteva

ben ricorrere ad un magistrato pubblico, altrettanto agguerrito, non pilatesco, necessariamente rispettoso delle direttive della maggioranza ortodossa. Un magistrato che «fermasse» e imprigionasse un autore così radicalmente anticristiano come Uriel da Costa.

Incarcerato per la delazione di una comunità di cui non fa più parte, da un anno o da sei (e che, dopo il bando, forse non è più responsabile delle sue azioni), o imprigionato per iniziativa di altre ortodossie, nel *Justitie-boeck* di Amsterdam è registrato, in data 31 maggio 1624, il rilascio di Uriel dalle prigioni cittadine, per una cauzione di 1200 gulden.

Uriel da Costa, alias Adam Romez, is bji schepenen gerelaxeert uijtte ghevangnisse deser stede onder handtastinghe en belofte van t' allen tyden op 't roepen van den heere Offr. in rechten te compareren, en syn persoon in Juditio te sisteren, waer voor sich borghen ghestelt hebben Miguel Esteuez de Pina en Juan Perez da Cunha, belovende by faulte van Comparitie in rechte van den voorsz. Uriel da Costa ten behoeve van den heere Offr. te betalen twaelff honderd gldn.

Actum den lesten Maij, A°. 1624, Pnt Jacob Pietersz Hooghcamer en Claes Pietersze Schepenen.

[Gli scabini hanno rilasciato Uriel da Costa, alias Adam Romez, dalla prigione cittadina, con il patto e l'impegno che, in ogni momento, su richiesta dei Signori Ufficiali, comparirà in giudizio e si lascerà arrestare nei termini di legge. Si sono offerti come garanti Miguel Esteuez de Pina e Juan Perez da Cunha, che si impegnano a pagare – nel caso il suddetto Uriel da Costa non compaia in giudizio, a disposizione dei Signori Ufficiali – 1200 gulden.

Actum dell'ultimo di maggio, A°. 1624, Pnt Jacob Pietersz Hooghcamer e Claes Pietersze Schepenen (Amsterdam, 8 luglio 1623 - 27 novembre 1625)¹³⁴.]

In questo documento va notato che Miguel Esteves de Pina e Juan Perez da Cunha sono gli *alias* di Miguel e di João da Costa¹³⁵. Pagando la cauzione e garantendo per Uriel, il 31 maggio 1624, gli «ortodossi» fratelli non hanno tenuto conto del bando amburghe-

¹³⁴ Atto in VAZ DIAS, *Uriel da Costa. Nieuwe Bijdrage* cit., p. 17; GEBHARDT, *Die Schriften des Uriel da Costa* cit., pp. 184-185.

¹³⁵ Ignorando la natura degli *alias*, e confidando troppo sul documento Perles, che certificava la *Frommigkeit* dei fratelli Da Costa e il loro rispetto dei bandi (1618-1623), lo stesso PORGES, *Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas* cit., p. 212, riteneva che i due fossero «zwei christliche Portugiesen».

se-veneziano del 1618, e non hanno certo rispettato – «sotto pena del medesimo *herem*» – il termine di otto giorni, a partire dal 15 maggio 1623, per separarsi da lui, non parlargli, né favorirlo in alcun modo¹³⁶.

Comparendo con lui in un'udienza e in un atto pubblico, dei fratelli Da Costa non si può dire perciò quanto afferma l'*Exemplar*:

[10] Itaque excommunicatus fui per illos¹³⁷ ab omnium communicatione, & ipsi fratres mei, quibus ego antea praecceptor fueram, me transibant, nec in platea salutabant propter metum illorum¹³⁸.

[Quelli perciò mi bandirono dalla comunità, e gli stessi miei fratelli, ai quali in precedenza avevo fatto da precettore, per il timore che ne avevano, facevano finta di non vedermi e in pubblico non mi salutavano.]

Nel 1936, Vaz Dias faceva osservare tre «fatti» difficilmente sottovalutabili:

1. Non è vero che, essendo perduti gli atti giudiziari del periodo 28 novembre 1624-1625 febbraio 1627, non è possibile accertare l'esito giudiziario della vicenda dacostiana. Gli atti sono pervenuti fino alla data 27 novembre 1624: risulta così che dal 31 maggio al 27

¹³⁶ Come appunto richiede, testualmente, il bando di Amsterdam, 15 maggio 1623: «que lhe não fale pessoa algũa de nenhũa qualidade... nem parente nem estranho, nem... lhe dem fauor algum... com pena de ser comprehendido no mesmo herem e de ser apartado de nossa comunicação. E a seus irmãos por bons respeito se concedeu termo de outo dias para se apartarem delle [E ai suoi fratelli, per rispetto, si concede un termine di otto giorni per separarsi da lui]».

¹³⁷ Questo *per illos* si riferisce ai *sapientes Judaeorum*, cioè ai soli rabbini, ma non sono i rabbini Modena o Mortera, il *praecceptor* David Pardo, o il *rubbi* Samuel Cohen che possono «scomunicare» Da Costa. Come si vede dalla semplice lettura del bando di Amsterdam, possono farlo i *parnassim* o capi politici di Amburgo, e i laicissimi *Senhores deputados da nação* di Amsterdam.

¹³⁸ Il dissidio con i fratelli è una delle tante *falsidades* propalate dal *Tratado* di Da Silva, alle quali Da Costa, in *Exame*, 198, rispondeva con un paradosso «biblico» (e non con le recriminazioni dell'*Exemplar*): «Dici che sono odiato e aborrito persino dai miei fratelli. Ammettiamolo pure e rincariamo la dose: poniamo che mi vendano in Egitto. Chi sarebbe migliore: Giuseppe venduto, o i fratelli che lo hanno venduto?». Poiché l'*Exemplar* è ambientato ad Amsterdam, «in platea» presuppone il «luogo pubblico», la «piazza» di Amsterdam. Ma dei quattro fratelli di Da Costa, il primo, Abraham, risiede ad Amburgo, il secondo, Jerónimo, è probabilmente in Brasile, il terzo e il quarto, anziché lasciarlo nella «schiavitù d'Egitto», vengono a salvarlo dalle prigioni di Amsterdam.

novembre 1624 – per sei mesi – Da Costa non è stato richiamato in giudizio.

2. Le fonti che illustrano la prassi giudiziaria del tempo (Wagenaar, *Beschrijving van Amsterdam* III, p. 313) mostrano che sono possibili due vie:

a. il prigioniero viene lasciato in prigione, e si procede *more solito*, per giustizia ordinaria;

b. «se le prove non sono chiare o complete, gli scabini rilasciano i prigionieri, su cauzione o su impegno pattuito che, in ogni momento, come richiesto, essi compariranno di nuovo a giudizio» («Zyn de bewyzen niet klaar, of niet volkomen; Schepenen ontslaan de gevangenen, of onder borgtogt, of by handtasting, en onder belofte van, ten allen tyde, zo 't gevorderd wordt, wederom in regte te zullen verschynen»¹³⁹).

Se dopo sei mesi Da Costa non è stato richiamato in giudizio, la «cauzione» di 1200 gulden (e non la «mulcta» di 300 fiorini con sequestro del libro) può costituire la «penale» definitiva.

3. La vicenda dei fratelli Jan e Adriaan Koerbagh può chiarire e confermare questa prassi giudiziaria. Per reati di opinione e libri eterodossi in tutto simili a quello dacostiano, Jan Koerbagh è arrestato il 10 maggio 1669, il fratello Adriaan il 18 luglio dello stesso anno. Dopo sei mesi di prigione Jan Koerbagh viene rilasciato in «libertà provvisoria», cioè con formula simile a quella dacostiana. Le prove a suo carico non sono dunque «chiare» ed «evidenti»¹⁴⁰. Dopo undici giorni di prigione, il 29 luglio, Adriaan Koerbagh è

¹³⁹ Si noti la coincidenza letterale del resoconto di Wagenaar con la formula del rilascio di Uriel.

¹⁴⁰ L'*Exame* è firmato «Uriel Jurista Hebreo» e non Uriel da Costa o Adam Romes. E il testo è scritto in portoghese e non in nederlandese. Come mostra il caso Koerbagh, le autorità di Amsterdam possono forse «tollerare» opere eterodosse in latino o in portoghese, ma non in nederlandese.

¹⁴¹ Vaz Dias esemplificava riferendosi all'arresto di Jan Koerbagh del 27 luglio 1667 e rimandando a K. O. MEINSMAN, *Spinoza en zijn kring. Historisch-kritische studien over Hollandsche vrijgeesten*, 's-Gravenhage, M. Nijhoff, 1896 (rist. Utrecht, Hes, 1980; trad. franc. Paris, Vrin, 1983, con integrazioni e note, per la parte dacostiana, di H. Méchoulan e J.-P. Osier), p. 315. Per la mia esemplificazione, cfr. S. NADLER, *Spinoza. A life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

condannato a dieci anni di prigionia, una multa di quattromila fiorini, dieci anni di esilio da scontarsi dopo gli anni di prigionia¹⁴¹.

Vaz Dias *non* collegava questi tre «fatti» ad un documento pubblicato da Mendes dos Remédios¹⁴²: il foglio manoscritto appartenuto alla biblioteca della comunità di Amsterdam, datato erroneamente: 11 de Maio 1621. Esso contiene la traduzione portoghese dell'atto di rilascio di Uriel. La comunità non possedeva, dunque, un atto «definitivo», che forse non esiste, ma l'atto «provvisorio», che probabilmente è definitivo.

La notizia che l'*Exame* è stato confiscato e bruciato si trova in un *responsum* del rabbino veneziano Jacob ben Israel ha-Levi, scoperto da Perles nel 1877¹⁴³. Esso non fa nomi di luoghi o di persone, ma si riferisce certamente alla vicenda dacostiana¹⁴⁴. H. P. Salomon ha ricordato come, in data 28 agosto 1656, il *Mahamad* di Amburgo procedesse – «come si è fatto ad Amsterdam» – al falò del libro *Chanças del ingenio* di Manuel de Pina, 134 pagine di poesie in spagnolo e in portoghese, di contenuto «licenzioso», anche se posto sotto la protezione del potentissimo *cavallero hijodalgo* Jerónimo Nunes da Costa:

rezolveu o Mahamad [de Hamburgo] que se queimassem os livros escandalosos de Manuel de Pina, como se fes em Amsterdam¹⁴⁵.

[il Mahamad di Amburgo decise il rogo dei libri scandalosi di Manuel de Pina, come si fece ad Amsterdam.]

¹⁴² *Os Judeus portugueses em Amsterdam* cit., p. 162: cfr. S. SEELIGMANN, «Zeitschrift für hebraeische Bibliographie», XV (1911), p. 41 = Catalogo D. H. de Castro A'dam 1899, n. 566.

¹⁴³ Cfr. PERLES, *Eine neuerschlossene Quelle über Uriel Acosta* cit., p. 193; PORGES, *Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas* cit., pp. 115-120.

¹⁴⁴ Sia pure implicitamente, attribuisce però il falò del libro alle autorità del paese che ospita la comunità che chiede il *responsum* (cfr. *infra*).

¹⁴⁵ Cfr. SALOMON, *Introdução a MORTERA, Tratado da verdade da Lei de Moisés* cit., pp. CI-CII. Il libro era stato «excomungado», «enhermado» e «proibido», ad Amsterdam e ad Amburgo, il 15 agosto 1656. Sul «giro di vite» 1656-1658, cfr. I. S. RÉVAH, *Les écrivains Manuel de Pina et Miguel de Barrios et la censure de la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam*, «Otzar Yehude Sefarad», VIII (1965), pp. 74-91. Su Nunes da Costa, cfr. J. I. ISRAEL, *Jerónimo Nunes da Costa, agent of Portugal in the Dutch Republic*, «Studia Rosenthaliana», XVIII (1984), pp. 21-40.

L'*Exemplar* parla semplicemente di «confisca» del libro, da parte delle «civili» autorità olandesi. Inaccessibile, per l'autore «cristiano-antisemita» dell'*Exemplar*, è stata la fonte scoperta da Perles, e troppo tardi sono giunti i falò del 1656¹⁴⁶.

3. *Amsterdam-Utrecht-Amsterdam (1624-1639)*

A partire dal 31 maggio 1624 l'«eretico» Uriel da Costa mantiene un ostinato silenzio, ed è molto dubbio che – fluviale e irruento scrittore in portoghese – abbia ripreso a scrivere, sedici anni dopo, con un brevissimo e lacunoso racconto in latino. Non mancano però notizie precise dalle quali partire, per scrivere un giorno una sua completa, veritiera biografia.

L'importantissimo atto notarile di Utrecht, scoperto da Jacob Zwarts nel 1931, e punto di partenza, nel 1936, per le ricerche di Vaz Dias¹⁴⁷, assomma una quantità di informazioni, da indurre a riprodurlo per intero:

Compareerde [...] Uriel da Costa, Portugies, deser Stadts innewoonder, ende verclaerde by solemnelen eiden, dat hij omme de confiscatie synre goederen in Portugael te ontgaen sich aldaer hadde laten noemen Adam Romes ende dat hij onder dselve naem syne coopmanschap in Portugael was dryvende ende bekent was en dat alsulcke driehondert vijff ende tseventich Realen van achten, alse Thomas Ferera in Portugael, in den Stadt genaemt Porto, op den Ien Novemb. 1622 getelt ende overgelevert heeft aen Gerrit Bruys, Schipper vant schip Den Coninck Davidt, twelck nae Hamburch (alwaer hij comparant verclaerde doen ter tijdt gewoont te hebben) varen soude, hem comparant onder dselve naem van Adam Romes alleen toebehooren ende altyt toebehoort hebben, sonder dat ymant anders ter werelt, veel min ymant de

¹⁴⁶ In altri termini: è possibile che i *parnassim* della comunità di Amsterdam abbiano deciso, nel 1624, di bruciare l'*Exame* dacostiano. Ma come il «riconciliato» Manuel de Pina non ignora il destino del suo libro, è dubbio che lo abbia ignorato Da Costa. Lo ignora certamente l'autore dell'*Exemplar*, che risparmia così al suo lettore un'immaginabile «invettiva antifarisea».

¹⁴⁷ Cfr. J. ZWARTS, *Joodse Archiefsprokkels: Uriel da Costa in Utrechtse ballinschap (1627)*, «De Vrijdagavond», VIII (1931), pp. 61-64 (anche in «Maandblad van Oud-Utrecht», 25 agosto 1931); VAZ DIAS, *Uriel da Costa. Nieuwe Bijdrage* cit., pp. 14-17 (trascrizione del documento: p. 15).

partye van den Co: van Spaengien houdende, eenich paert off deel daer inne gehadt heeft ofte hebbende es.

Presentibus Wttenwael ende Nellesteyn den VIIen Marty 1627.

Da questo documento notarile, che contiene dichiarazioni sotto solenne giuramento (*by solemnelen eiden*), si apprendono i fatti seguenti:

1. In data 7 marzo 1627 Da Costa risiede a Utrecht (*deser Stadts innewoonder*).

2. Per svolgere la sua attività commerciale con il Portogallo, segnatamente con la città di Porto, e per evitare che l'Inquisizione portoghese confischi i suoi beni e le sue mercanzie, egli ha assunto in passato, e porta ancora, il secondo nome Adam Romes.

3. Il 1 novembre 1622 egli era residente ad Amburgo: per suoi commerci si è avvalso allora (come del resto è attestato da altri atti notarili, datati Amsterdam 1623) di Thomas Ferera/Fereira, a Porto, e della nave *De Koninck Davidt*.

La residenza di Uriel a Utrecht, dove non esiste alcuna comunità ebraica, può essere messa in relazione con il *responsum* rabbinico scoperto ed evidenziato da Perles¹⁴⁸. In esso, il rabbino veneziano Jakob ha-Levi, che non fa nomi di luoghi o di persone, espone l'antefatto che deve preludere ad una decisione normativa o *halachica*. Trascrive così un racconto di fatti e avvenimenti che sembra provenire dalla comunità di Amsterdam. Il racconto si attaglia perfettamente alla vicenda dacostiana: rivela l'esistenza di un «eretico» negatore della Legge orale, dell'immortalità, della resurrezione, dei miracoli biblici, e in particolare delle azioni prodigiose dei profeti Elia e Eliseo¹⁴⁹. Poiché il «malvagio» e l'«infame» ha composto, su questi temi, un libro «in lingua non ebraica», i leader della comunità hanno affidato il suo caso, diligentemente e con zelo, alle autorità dello stato in cui

¹⁴⁸ Cfr. PERLES, *Eine neuerschlossene Quelle über Uriel Acosta* cit., p. 193. Per la traduzione, l'interpretazione e il commento del *responsum*, cfr. PORGES, *Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas* cit., pp. 115-117.

¹⁴⁹ Quest'ultimo punto corrisponde perfettamente alle negazioni di *Exame*, 11, 34, 78-80.

¹⁵⁰ Il plurale «libri», la sequenza degli avvenimenti, posposta rispetto all'*Exemplar*, l'attribuzione implicita del rogo alle autorità di Amsterdam, sono nel testo ebraico secon-

essa risiede. I «libri» dell'eretico sono stati confiscati e bruciati in pubblico, e l'eretico è finito in prigione¹⁵⁰. La comunità rimarca che nel paese che la ospita non esiste un'inquisizione statale, che abbia emesso una sentenza di morte. Si è però riusciti a far «emigrare» l'eretico in un altro luogo.

La decisione *halachica* richiesta è la seguente:

Questo infame ha una vecchia madre¹⁵¹ e due fratelli pii, nei quali non fu mai trovata opinione eretica. Più volte essi lo hanno rimproverato per la sua posizione e, come tutti i membri della comunità, non gli hanno più rivolto parola, dopo che lo si è posto in stato di bando¹⁵². La madre, invece, abita con lui, lo protegge e lo accompagna nel suo peregrinare; mangia la carne – non *kasher* – macellata da lui, festeggia il giusto *Yom Kippurim* e un secondo *Yom Kippurim* secondo i calcoli cronologici del figlio [...] Questa donna è stata colpita con due bandi, uno leggero e uno pesante; è stata avvertita che, qualora muoia in stato di bando, non potrà essere sepolta nel cimitero ebraico. Ma tutto ciò non ha sortito effetto alcuno [...].

Chiediamo il *responsum* alla seguente questione: se, qualora muoia nella sua ostinazione, la madre debba essere lasciata insepolta [non accolta nel cimitero di Ouderkerk, vicino Amsterdam]. Chiediamo ancora se si debba o no avere riguardo verso i suoi due figli, pii e irreprensibili.

Da questa testimonianza si traggono due precise inferenze:

1. Poiché allude alla madre di Uriel – Sara da Costa – come ancora vivente, ma in uno stato che lascia presagire una fine imminente, essa racconta eventi che precedono di poco il 4 ottobre 1628. In questo giorno, infatti – avuto un *responsum* favorevole – i due fratelli «pii», Abraham e João, procedono alla sepoltura della loro madre nel cimitero di Ouderkerk (*Livro de Bet Haim do Kobal Kados de Bet Yabacob*, ed. W. C. Pieterse, Assen, Van Gorcum, 1970, p. 40: «Sara da Costa, *may de Abraham e Josep da Costa em 4 de outubro*»).

do PORGES, *Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas* cit., p. 116. Per il riferimento alla prigionia, il racconto è posteriore al 31 maggio 1624.

¹⁵¹ Sposatasi nel 1577, nel 1628 la madre di Uriel poteva aver raggiunto e superato i settanta anni.

¹⁵² Questa asserzione è infirmata dai documenti febbraio-luglio 1623 (VAZ DIAS, *Uriel da Costa. Nieuwe Bijdrage* cit., pp. 16-17) e dall'atto di rilascio di Uriel dalla prigione di Amsterdam. Se il fratello Miguel (Mordechai) non ha mai interrotto «ogni» rapporto con Uriel, nell'atto di rilascio del 31 maggio 1624, ben oltre i bandi del 1618 e del 1623, anche il «pio» e «irreprensibile» João garantisce la «libertà vigilata» di Uriel.

2. Poiché deve ottenere una «dispensa» – che Sara da Costa sia *comunque* seppellita nel cimitero di Ouderkerk, anche se morrà (e probabilmente è morta) in stato di bando – il racconto accentua i suoi toni, nel bene e nel male.

Ponendo in relazione l'atto notarile scoperto da Zwarts e il *responsum* rabbinico rintracciato da Perles, si può inferire che tra il 31 maggio 1624 e il 4 ottobre 1628, Uriel è «esiliato» a Utrecht. Fino al settembre del 1628 il suo esilio è condiviso, per convinzione e senza deflettere, dalla madre Sara, e probabilmente anche dalla moglie Francisca de Crasto/Rachel da Costa¹⁵³. È possibile, ma non certo, che la morte della madre segni una svolta nella vita di Uriel.

La contraddittoria cronologia interna dell'*Exemplar* pone la «riconciliazione» di Uriel con la comunità di Amsterdam nel 1638 («quindici anni», a partire dal bando di Amsterdam, del 1623). Questa data è corretta da Gebhardt, con forzatura interpretativa: la riconciliazione è posta nel 1633 («quindici anni», a partire dal bando del 1618). Ma due documenti evidenziati da Vaz Dias¹⁵⁴, smentiscono la cronologia «corretta», ferma restando la contraddizione della cronologia originaria e interna.

1. Nel 1629 Da Costa è membro pagante della confraternita *Honen Dalim*, una «Irmandade» con 100 *companheiros*, fondata nel 1625 dagli zelanti rabbini Saul Levi Mortera, David Pardo, David Cohen Henriquez. Si tratta di un «monte di pietà», che presta denaro, su pegno e senza interessi, a chi abbia bisogno di liquidi¹⁵⁵.

2. Nel 1631 è tornato ad Amsterdam, è in commercio con il Portogallo e possiede un conto alla Wisselbank di Amsterdam. La residenza ad Amsterdam, anche non considerando l'iscrizione alla confraternita *Honen Dalim*, è inconciliabile con la «severità» e l'esilio

¹⁵³ La moglie di Uriel muore probabilmente tra il 14 ottobre e l'8 novembre 1630 (O. Vlessing *apud* SALOMON-SASSOON, *Introduction*, in DA COSTA, *Examination* cit., p. 19, nota 42).

¹⁵⁴ Cfr. VAZ DIAS, *Uriel da Costa. Nieuwe Bijdrage* cit., pp. 19-20.

¹⁵⁵ Cfr. MENDES, *Memorias* cit., pp. 37-38. La partecipazione dacostiana alla confraternita è in un documento prodotto da ISAAC DA COSTA, *Israël en de Volken*, Utrecht 1876, pp. 473-474. La fondazione nel 1625 di *Honen Dalim* esclude la datazione del documento come «antecedente il 1623», proposta in GEBHARDT, *Die Schriften des Uriel da Costa* cit., p. 157.

testimoniati dai documenti Perles e Zwarts. E qualcosa, tra il 7 marzo 1627 e il 1631, deve essere intervenuto, affinché essa sia ora possibile, o consenta, addirittura, la partecipazione dacostiana a istituzioni della comunità ebraico-portoghese.

Nell'*Exemplar*, la decisione di tornare, «nel 1633», in seno alla comunità giudeo-portoghese, è così motivata:

[17] Hoc ita apud me definito, dixi mecum: quæ utilitas (utinam nunquam talis cogitatio subiisset in animum meum), si usque ad mortem in hoc statu durem, separatus à communionem patrum istorum, & populi istius, maxime cum advena sim in his regionibus, nec familiaritatem cum civibus habeam, quorum etiam ignoro sermonem?

[Con questa certezza interiore, mi dissi (non mi fosse venuto mai un pensiero simile): quale vantaggio ricaverò dal restare fino alla morte in questo stato, separato dalla comunione con questi capi e con questo popolo, soprattutto considerando che sono straniero in questa terra e non ho familiarità con i suoi abitanti, dei quali ignoro persino la lingua?]

È del tutto incredibile che un intellettuale e un *koopman* come Da Costa, che risiede da dieci anni in terre nederlandesi e ne ha conosciuto persino le prigioni, che nel 1622-1623, ad Amburgo, con filiale a Rotterdam, per i suoi commerci si è avvalso dello *schipper* olandese Gerrit Bruys e della nave *Den Coninck Davidt*, che nel 1627, ad Utrecht, firma atti notarili redatti in *sermo hollandicus*, che nel 1631 possiede un conto alla Wisselbank di Amsterdam, possa dichiarare la sua «ignoranza» della lingua nederlandese, e la mancanza di *commercium* e *familiaritas* con gli abitanti delle Sette Province Unite¹⁵⁶. A differenza di quanto lascia intendere l'*Exemplar*, Da Costa, nel 1633, non è *advena in his regionibus*, come Mosè, un tempo, secondo l'apostolo Stefano, fu *advena in terra Madian* (Act. 7, 29).

Ponendo una costrizione esterna, un «segreto pensare» alla propria *utilitas*, e un'insincerità di fondo alla base della riconciliazio-

¹⁵⁶ L'asserzione dell'*Exemplar* sembra costruita su un *topos* biblico. Cfr. *Jeremia* 5, 15: «Ecce ego adducam super vos *gentem* [...] *cuius ignorabis linguam*, nec intelleges quid loquatur». In *Amica Collatio*, p. 239, Limborch commentava: «parole assai enfatiche... per amplificare una somma miseria» («verbis admodum emphaticis... ad exaggerandum summam... miseriam»). Nulla infatti – proseguiva Limborch – è più miserevole di un esilio in *regiones*, nelle quali non può intercedere alcun *commercium* con la *gens* che le abita, e in esse risiede.

ne, il testo – evidentemente non autobiografico – è sottilmente oltraggioso verso Da Costa: rimanda all'«opportunismo subdolo» dei marrani iberici, guardato con profondo orrore dal «cristiano» Limborch, in *Amica Collatio*, pp. 164, 178 («Atqui hoc quam maxime impium et horrendum»).

Si può dubitare anche dell'opinione «vulgata» sulla fine di Da Costa. Secondo il racconto dell'*Exemplar* e le testimonianze del Müller e del Limborch che lo accompagnano, Uriel sarebbe morto suicida: solo, triste, disperato, in grande miseria (Limborch: «summa inopia pressus»). Dal lungo atto notarile, trascritto nel 1936 da Vaz Dias¹⁵⁷, e da acquisizioni più recenti, si evincono due dati di fatto:

1. Il 6 giugno 1639, Adam Romes/Uriel da Costa abita nelle immediate vicinanze della sinagoga portoghese, l'odierna Houtkopersdwarstraat, ieri Voonburgsteeg. Dopo aver probabilmente convissuto *more uxorio*, poco prima di morire ha sposato la «serva» Digna, che l'atto dichiara erede universale dei suoi beni. Un documento datato 1641 qualifica appunto Dina Jacobs come «vedova di Adam Romes». In base agli atti, dunque, la morte di Da Costa deve esser posta tra il 6 giugno 1639 e il 1641, e la sua solitudine può apparire, forse, meno disperata. Ma la disperazione e la *tristitia* non corrispondono al ritratto che Da Costa fornisce di se stesso in molte pagine dell'*Exame*. Non si accordano con quell'etica laica e «immanente», frutto di un'autoemendazione dalle passioni nocive della *spes* e del *metus*, che Da Costa, connettendola al suo carattere e alla sua vita, così sintetizza in *Exame*, 96: «io non fabbrico torri nel vento, rallegrandomi e ingannandomi vanamente con false speranze di sognati beni; né mi intristisco e mi turbo per la paura e il terrore di mali più grandi; rendo grazie a Dio per la condizione di uomo che mi ha dato e per la vita che mi ha concesso».

2. Il 6 giugno 1639, Da Costa è evidentemente in rapporti di fre-

¹⁵⁷ *Oud Notarieel Archief van Amsterdam; Protocol van Notaris Jan Volckaertsz. Oli; Portfeuille n. 1555*, in VAZ DIAS, *Uriel da Costa. Nieuwe Bijdrage* cit., pp. 30-31. Questo atto, scoperto da Vaz Dias, conferma la veridicità (posta in dubbio da Gebhardt) del «documento Isaac da Costa» in GEBHARDT, *Die Schriften des Uriel da Costa* cit., p. 198 [280]: «Ten Jare 1639 (6 Juny) heeft Adam Romez al zyn mobilaar overgedragen aan zijne Dienstmagd Digna». Ma viene così confortata la generale veridicità di Isaac da Costa, anche per ciò che concerne l'iscrizione di Uriel all'istituzione *Honen Dalim*.

quentazione e di amicizia con i due testimoni dell'atto di cessione dei suoi beni: il vicino di casa e mercante di tabacco Daniel Cuyper, il fabbricante di statue parlanti e semoventi Jacob Ellegoot Osorio. Pur appartenendo ad una «fringe society» o ad un «rand-milieu», Da Costa frequenta, negli ultimi mesi della sua vita, un gruppo e un *milieu*.

Ma vi è qualcosa di più importante. Subito dopo la riconciliazione del 1633 (secondo la cronologia «corretta»), il racconto di *Exemplar* [18]-[24] pone un nuovo bando, che sarebbe motivato da due delazioni:

[18] Transactis diebus aliquot delatus fui per quendam puerum, filium Sororis meæ, quem domi habebam, super cibis, modo parandi, & aliis¹⁵⁸, ex quibus apparebat me Judæum non esse. Propter hanc delationem nova & acerba bella exorsa sunt.

[Trascorsi alcuni giorni, il figlio di mia sorella, un bambino che viveva con me, mi denunciò per via dei cibi, del modo di prepararli e di altre cose, dalle quali traspariva che non ero giudeo. A causa di questa delazione cominciarono nuove ed aspre lotte.]

[20] Inter hæc accidit adhuc aliud novum: Nam fortè fortunâ sermonem habui cum duobus hominibus, qui ex Londino in hanc civitatem venerant, Italo uno, altero v<ero> Hispano, qui Christiani cum essent, nec ex Judæis originem ducerent, inopiam indicantes, consilium à me postularunt super ineundâ cum Judæis societate, & transeundo in religionem illorum. His ego consului, ne tale quid facerent, sed potius ita manerent [...] Maligni homines isti, intenti ad turpe lucrum, quod indè se percepturos sperabant, gratiarum loco, omnia aperuerunt Phariseis charissimis amicis meis.

[In questa situazione accadde un fatto nuovo: per caso ebbi un dialogo con due uomini, che erano giunti da Londra in questa città, un italiano e uno spagnolo: costoro, cristiani di origine non ebraica, rivelando uno stato di indigenza, mi chiesero consiglio su come entrare in società con i giudei e passare alla loro religione. Li consigliai di non far nulla di simile, ma di rimanere piuttosto così come si trovavano [...] Ma questi uomini maligni, intenti a quel turpe profitto che speravano di ricavare dalla loro delazione come ricompensa, rivelarono tutto ai farisei, miei carissimi amici.]

[21] Tunc congregati sunt principes Synagogæ, exarserunt Rabbini, & petulans turba clamavit voce magnâ, crucifige, crucifige eum. Vocatus sum ad

¹⁵⁸ *Exemplar* [29] esplicita questo *aliis* con *violatio Sabbathi* (ma il paragrafo [29] può appartenere ad una redazione preesistente e diversa).

consilium magnum, proposuerunt ea, quæ contra me habebant, submissâ & tristi voce, quasi de vitâ ageretur; & tandem pronuntiarunt, debere me, si Judæus eram, illorum expectare & implere iudicium: quod si non, excommunicandus iterum eram.

[Si radunarono allora i capi della sinagoga, i rabbini avvamparono e la folla insolente gridò a gran voce: *crucifige, crucifige eum*. Fui convocato dal gran consiglio, mi sciorinarono tutto quello che avevano contro di me, a voce sommessa e lugubre, come se fosse in gioco la vita; proclamarono infine che, se ero giudeo, dovevo stare al loro responso e rispettarlo; se non lo avessi fatto, dovevo essere nuovamente bandito.]

[24] Audito responso, deliberarunt me iterum à communione separare.
[Udita la mia risposta, decisero di scomunicarmi di nuovo.]

Si sono già mostrati (cfr. *supra*: introduzione 5.4) i sintagmi neotestamentari che connotano e amplificano la «nuova passione» e il «martirio» di Da Costa, secondo il paragrafo [21]. Si possono qui ripetere, ampliandoli e scandendoli nei momenti di una *climax* ascendente:

1. l'espressione *tunc congregati sunt principes Synagogæ* cita letteralmente Matteo 26, 3: *tunc congregati sunt principes sacerdotum*;

2. il gridare della folla a gran voce: «crocifiggetelo-crocifiggetelo» (*turba clamavit voce magnâ, crucifige, crucifige eum*) ripete letteralmente il racconto in Luca 23, 21: *at illi succlamabant dicentes crucifige crucifige eum*;

3. la *petulans turba*, che grida *cru-cru*, rimanda onomatopeicamente al *cra-cra* delle rane di Fedro: *turba petulans* appunto (I, 2, 20), che gracida «in acque fetide» *clamore magno* (I, 2, 11) e stoltamente reclama da Zeus un re. L'onomatopea è accentuata qualora si ascoltino, abbandonando il *clamare* latino, i testi originali: l'*ékrazon* di Matteo 27, 23, l'*ékrazan* di Marco 15, 13 e 15, l'*ekráugasan* di Giovanni 19, 6: i *kra-kra-kra* che hanno richiamato lo spregevolissimo riferimento al favolista latino: al suo re, ai suoi stagni, alle sue rane¹⁵⁹.

4. Il *vocatus sum ad consilium magnum* richiama infine il passo del paragrafo [23] *debebam pati publicè in Synagogâ flagellari*: il let-

¹⁵⁹ Il re cui allude l'*Exemplar* è naturalmente il terreno «re-messia», attraverso il quale la *petulans turba* può «sognare» il dominio del mondo: «gloriose in terra sua imper[are], gentibusque jugum impon[ere]» (LIMBORCH, *Amica Collatio*, p. 229).

tore «cristiano» del tempo vede, «inorridito», eventi che sono la ripetizione e l'avverarsi di fatti e moniti evangelici: «Cavete autem ab hominibus; *tradent enim vos in conciliis et in Synagogis suis flagellabunt vos*» (Matteo 10, 17).

Appare certo inverosimile che la comunità ebraica, che punisce con il bando, a norma di regolamenti interni, ogni suo membro che intraprenda un'azione di proselitismo¹⁶⁰, punisca con il bando (secondo *Exemplar* [20]-[21]) chi *non* intraprenda azioni di proselitismo. Ma c'è una spia linguistica – una menzogna anacronistica – ancora più significativa: più oltre, per biasimare il primo motivo di bando, quello del paragrafo [18], il testo dell'*Exemplar* si produce in una celebrazione dei «veri cristiani»

[42] Quod adinet ad cibos, hoc Medicis relinquamus; illi enim nos satis appositi docebunt, quis cibus sit salutaris, quis per contrarium noceat. Quod verò ad alia ceremonialia, ritus, statuta, sacrificia, decimas (insignis fraus, ut quis alieno labore fruatur otiosus) heu, heu, ideo ploramus, quia in tot labyrinthos conjecti sumus ex malitiâ hominum. Agnoscentes hoc veri Christiani, magnâ laude digni sunt, qui ista omnia in exilium migrare fecerunt, retinentes solum ea, quæ ad bene vivendum moraliter spectant. Non bene vivimus, quando multas vanitates observamus, sed vivimus bene, quando rationabiliter vivimus.

[Sulle prescrizioni alimentari lasciamo il giudizio ai medici: essi ci insegneranno, in modo sufficientemente appropriato, quale cibo sia salutare; quale, invece, nocivo. Per tutto ciò che attiene agli altri cerimoniali: riti, ordinamenti, sacrifici, decime (frode insigne, che qualcuno si goda il lavoro altrui senza far nulla), ahimé, c'è da piangere, poiché la malvagità umana ci ha cacciato in tali e tanti labirinti. I veri cristiani, che riconoscono questa verità, sono degni della lode più alta, poiché hanno eliminato interamente tali pratiche, e conservato soltanto ciò che pertiene ad una buona vita morale. Non si vive bene quando si rincorrono molte vanità; si vive bene solo se si vive razionalmente.]

Il lettore attento dell'*Amica Collatio* del Limborch può constatare che il linguaggio e il senso del paragrafo [42] coincidono alla lettera con la rivendicazione che Limborch stesso, per pagine e pagine, ha compiuto della *veritas* «morale» dei *veri christiani*, di

¹⁶⁰ Cfr. Archief der Gemeente Amsterdam, Particuliere Archieven, 19, 108, 117: il 10 aprile 1640.

¹⁶¹ Sugli *statuta* e i *sacrificia* (come i *ritus* rivelativi termini limborchiani), cfr. ad es. *Amica Collatio*, p. 328-329 («*statuta, quae Deus populo dedit in deserto*»), p. 331 («*prae-*

fronte alla *lex ceremonialis*, i *ritus*, gli *statuta*, i *sacrificia*, le prescrizioni alimentari¹⁶¹ della *veritas hebraica*.

Si confronti, ad esempio, *Amica Collatio*, p. 327: in precedenza si è dimostrato che la *lex ritualis* deve cedere per dignità alla *lex moralis*. Si ponga l'assioma: Dio non può passare da maggiore a minore perfezione. Se, dunque, Dio «toti Israelii legem dedit per Mosen, multa continentem praecepta, non tantum moralia, sed et ceremonialia», il «progresso» della rivelazione cristiana esige un «cultum mere spiritualem, seu moralem, absque ceremoniis ac ritibus». Il *cultus mere moralis* implica una maggiore perfezione del culto che mescola culto morale e culto cerimoniale. Puro «culto spirituale, conforme alla retta ragione [*rationali rectae consentaneum*]», la «vera» religione cristiana abolisce le divisioni religiose introdotte con i riti, per nulla richiesti dal *lumen naturale* [230].

Limborch auspica una conversione generale degli ebrei al Messia cristiano, perché sotto la sua protezione possano «tuti quietam et tranquillam vitam transig[ere], absque tamen culto illo externo et umbratili [senza quel loro culto esterno ed umbratile]»¹⁶². Violenza è perciò, come nell'*Exemplar*, la polemica limborchiana contro coloro che «Deo se placere credunt externis, licet animus intus a vitiis purgatus non sit». Questo atteggiamento costituisce l'ipocrisia farisea, «illa hypocrisis... quam Dominus Jesus toties in Scribis et Pharisaeis reprehendit» [315]. Il «fariseo» diviene così, per pagine e pagine, l'idolo polemico dell'*Amica Collatio*, poiché il fariseo dimentica il *cultus moralis*, «per il cui mezzo... Dio è venerato con proprietà e verità» (323: «*cultu morali, cujus officiiis, tanquam per se et sua natura honestis, Deus proprie ac vere colitur*»); perché crede «*Deo se placere... externis*».

cipua pars cultus, quo Israel a gentibus discernebatur, fuere sacrificia»). In *Amica Collatio* (p. 317), Limborch giudica e condanna il «praeceptum de ciborum delectu» (con cui Dio dichiarerebbe immondo ciò che *ab initio* vide come «buono») adducendo la «perfezione di quelle cose che hanno fondamento nella legge naturale, l'onestà delle quali è eterna e del tutto immutabile» («neutiquam tamen ea [ritualia] perfectione posse certare, cum iis, quae in lege naturali fundamentum habent, quorumque honestas est aeterna ac plane immutabilis»). Non solo il paragrafo [42], ma anche i paragrafi dell'*Exemplar* che celebrano la *lex naturae*, il *naturaliter honestum*, appaiono oltremodo sospetti.

¹⁶² Cfr. ad es. *Amica Collatio*, p. 37. L'osservanza «farisea» è umbratile perché si frapponne e contrappone alla solare rivelazione cristiana.

Il linguaggio di Limborch coincide perfettamente con il linguaggio di *Exemplar* [38]: «Jam audio te fatentem, unam te adhuc noscere religionem, quæ verè religio est, & cujus medio homines possunt Deo placere», in una stupefacente concordanza di sintagmi, costruzioni e contenuti. Cfr. *supra*, i tre sintagmi limborchiani: *cultu morali, cujus officii – vere – Deo se placere*.

Il coincidere dei termini e delle espressioni si basa su un «consentire» più profondo. La *lex ceremonialis* o *ritualis* del Limborch è infatti il *detestandum jugum* che il proselitismo dei «farisei moderni» – in *Exemplar* [39] – vuole «super cervices hominum impingere»: è lo stesso giogo di *Acta apostolorum* 15, 10: «imponere iugum super cervices discipulorum», o di *Matteo* 23, 4: «[scribae et pharisaei] alligant... onera gravia et importabilia et imponunt in umeros hominum»:

[39] O! cæce Pharizæe, qui oblitus illius legis, quæ primaria est, & à principio fuit, & erit semper, tantummodo mentionem facis aliarum legum, quæ postea esse cæperunt, & quas tu ipse damnas, tuâ exceptâ, de quâ etiam, velis nolis, alii judicant secundum rectam rationem, quæ vera norma est illius naturalis legis, quam tu oblitus fuisti, & quam libenter vis sepelire, *ut gravissimum, & detestandum jugum tuum super cervices hominum imponas*¹⁶³, & eos à sanâ mente deturbes, ac insanientibus similes reddas.

Ma il Da Costa che a partire dal 1633 ossessiona tutti i leader spirituali della comunità di Amsterdam, non è colui che si distacca «super cibis, modo parandi, & aliis, ex quibus apparet Judæum non esse». Non è colui che giustifica questo suo distacco adducendo una strana «consonanza» con il *vivere moraliter* dei «veri cristiani» come Limborch. Non è colui – infine – che rifiuta il «giogo» già denunciato dai testi evangelici.

Il Da Costa che visita e percorre sotterraneamente la polemica tra Mortera e Aboab sulle pene eterne (1635-1636), che viene dichiarato «pestis rerumpublicarum» nel *de resurrectione* di Menasseh ben Israel (1636), che detta i sillogismi scolastici del rabbino Mose Refael d'Aguilar (1639), è il Da Costa dell'«immanenza» del

¹⁶³ In questa criptocitazione di *Acta* 15, 10, *cervices*, anziché *cervicem*, è lezione della *Versio sexto-clementina*: cfr. *infra*, Allegato I.

Dio dei patriarchi, il contestatore della dottrina dell'elezione, il negatore dell'autenticità di Daniele, il fustigatore di ogni dottrina della retribuzione ultraterrena: colui che – in nome della *Torah* – ha negato ogni trascendenza, ogni messianismo «ebraico-cristiano».

Capitolo III

Per la critica dell'autenticità dell'*Exemplar*¹⁶⁴

1. Il testo «originale»

Nel *Judaismus oder Jüdenthumb* (1644) di J. Müller sono contenute preziose informazioni, non ancora sufficientemente valorizzate, sul testo dell'*Exemplar* circolante nel 1643-1644. Müller intende denunciare che «tra gli ebrei iberici vi sono ancora dei sadducei», cita l'*Exame* e l'*Exemplar*, si rivela informato sulla data di morte di Uriel («anno 1640 im Monat April»), ma soprattutto dimostra di possedere un testo dell'*Exemplar*, che non coincide con quello di Limborch. Il dato risulta evidente dalla citazione mülle-riana di *Exemplar* [52]: «Et quando quis non habet defensorem aut vindicem, *quid miser faciet*» confrontata con l'edizione Limborch: «Et quando quis non habet defensorem aut vindicem, *nil mirum, si ipse per se quærat se defendere, & injurias acceptas vindicare*».

La differenza tra le due varianti non è affatto priva di significato, poiché la storia di un disperato suicida differisce totalmente dalla storia di chi, prima di suicidarsi, per vendetta, tenta un omicidio. Il *quid miser faciet* del luterano amburghese Müller si adatta pienamente alla notizia del triste e solitario suicidio di Uriel, che lo stesso Müller così riporta:

Endlich ist er auff Bitte wieder auffgenommen / und öffentlich in der Synagoga geißelt worden / darueber er in solche Trawrigkeit gerahten / dass er

¹⁶⁴ Per la non corrispondenza tra la reale biografia dacostiana (1583-1614) e il racconto dell'*Exemplar*, cfr. *infra*, Commento storico-filologico [1]-[7]. Per l'impossibilità di sciogliere la contraddizione cronologica che inficia il testo, cfr. *ivi*, [7]-[11], [17]. Nel capitolo II si è già illustrata la biografia dacostiana 1614-1640, e la sua non coincidenza con il racconto dell'*Exemplar*. Altri, più minuti elementi per la critica dell'autenticità del testo, sono esposti nel Commento e nell'Allegato I. *Versio sixto-clementina*.

Anno 1640 im Monat April sich selber entleibet [*Judaismus oder Jüdenthumb* cit., p. 71].

La variante *nil mirum, si ipse per se quærat se defendere, & injurias acceptas vindicare* allude ad una reale vendetta, ad un tentato omicidio che precede il suicidio, cioè a quanto è raccontato dal Limborch:

Paucis ante mortem suam diebus... *vindicta aestuans* primo fratrem (alii dicunt *amitinum*) a quo se maxime laesum credidit, deinde seipsum trajicere statuit: itaque in fratrem, *seu amitinum*, aedes suas praetereuntem, sclopetum vibravit; sed cum frustrato ictu non exploderetur, se detectum videns, subito domus suae janua clausa alterum, eum in finem paratum, in se sclopetum explosit, ac seipsum miserandum in modum trajecit [*Amica Collatio*, p. 344: corsivi aggiunti].

Stabilito che le due varianti rimandano a due «storie» affatto diverse, preziose informazioni possono ricavarsi dal passo mülleriano [A] che introduce la citazione di *Exemplar* [52], e da un passo successivo [B], in cui Müller torna a parlare della vicenda dacostiana:

[A] Als vorgedachter Uriel Jurista ein Sadduceer dieses Orthes sich auffgehalten / haben die andern Juden / als welche der Phariseischen Secte zugehan seyn / ihn eyferig verfolget. Zu Ambsterdam ist er von den Synagoge excommuniciret vnd in Bann gethan / dass er bey sieben Jahren untern die andern Jüden nicht kommen dörrffen. Endlich ist er auff Bitte wieder auffgenommen / vnd öffentlich in der Synagoga gezeißelt worden¹⁶⁵ / darueber er in solche Trawrigkeit gerathen / dass er Anno 1640 im Monat April sich selber entleibet / vnd ein klägliches Schreiben hinter sich gelassen / welches mir zu handen kommen [71].

[B] Der arme Jüden Uriel dessen droben pag. 71 gedacht worden / hat die Synagoga zum Amsterdam dermassen gezeißelt / dass er ihm solches zu Herten gezogen / vnd ihm selber das Leben genommen, inmassen Er solches in einer Schriffte entdecket / die Er für seinem Tode verfertigt / vnd hernach auff dem Tisch bey seinem Tödten Körper gefunden worden [1415].

1. Solerte nell'indicare i titoli delle opere che cita e la lingua in cui sono scritte, Müller non parla di un testo in portoghese. Pre-

¹⁶⁵ Presuppone la lettura di *Exemplar* [29].

suppone tranquillamente, citandolo, che l'*Exemplar* sia nato in latino. Per l'*Exame* annota invece «in Spanischer Sprache», che considerando il suo «unter den Hispanischen Jüden», può significare: «in lingua iberica». Müller ignora tuttavia il titolo classico-oraziano – così originale e inconsueto – dello scritto che ha di fronte: cfr. infatti «ein klägliches Schreiben», «in einer Schrift». Non conosce il cognome di Uriel, né il suo nome cristiano Gabriel, così chiaramente indicati in *Exemplar* [53], versione Limborch. Deve perciò ricorrere al sottotitolo dell'*Exame*, che reca l'indicazione Uriel *Jurista* Hebreo.

2. Benché sia tra i pochi a non ignorare la residenza di Uriel ad Amburgo («ein Sadduceer dieses Orthes»), Müller pone tutti i provvedimenti punitivi ad Amsterdam. Egli ignora il bando amburghese-veneziano del 1618 («Zu Ambsterdam ist er von den Synagoge excommuniciret vnd in Bann gethan»). Müller non sembra conoscere «i quindici anni del bando precedente», cioè il passo di *Exemplar* [17] che suscita tanti problemi interpretativi e cronologici, e in cui compare l'*amitinus* conosciuto dal Limborch (e implicato dal suo testo, in *Exemplar* [52]):

Hâc motus consideratione redii in communionem illorum, dicta mea retractans, & illorum placitis subscribens, annis quindecim jam transactis, quibus ab illis separatus egeram. Fuit autem velut internuntius hujus concordiaë quidam *amitinus* meus.

3. Müller conosce un solo bando, quello di Amsterdam (posto implicitamente, ma erroneamente, nel 1633), e sette anni in stato di «scomunica». L'*Exemplar* del Müller può aver avuto sentore di una vicenda che si avvicina alla realtà storica: un bando nel 1623 e la riconciliazione intorno al 1629-1630 (cfr. *supra*). Ma, da quanto si è detto, è lecito congetturare che Müller possieda, nel 1643-1644, un testo latino dell'*Exemplar* privo di titolo, e sensibilmente diverso da quello limborchiano.

Il *Judaismus oder Jüdenthumb* è stato riscoperto da H. Graetz (*Geschichte der Juden*, Leipzig 1897, X, pp. 120-128, 399-401), che ne ha tratto l'indicazione sulla data di morte di Da Costa, ponendo fine alla secolare e contraddittoria *vulgata* che la poneva nel 1647,

poiché la desumeva dai tempi affermati nell'*Exemplar*. Prima di Graetz, l'*Exemplar* ha conosciuto una larga fortuna europea grazie al solo testo pubblicato da Limborch, nell'*Amica Collatio* del 1687. Per oltre due secoli non vi è stata alcuna indagine sulla tradizione e sull'autenticità dell'*Exemplar*, e nessuno ha avuto motivo di porre in dubbio, o almeno approfondire, le seguenti asserzioni di Limborch, secondo le quali egli ha ereditato dal fratello della nonna materna, il leader rimostrante Simon Bishop (Episcopus), morto nel 1643, il «suo» testo dacostiano (che sarebbe così passato, tramite una mano ignota, dallo scrittoio dell'autore, morto suicida, alle carte di Episcopus, e di qui, con successione ininterrotta, alla stampa del 1687).

Verum cum jam editionem ejus [del libro *Amica Collatio*] adornarem, commodum in manus meas incidit scriptum, quod diu apud me latuit [...] Autor illius, ut ex fine scripti liquet, fuit *Gabriel*, postea inter Iudaeos vocatus *Uriel Acosta*. Qua occasione illud scripserit, ipse satis indicat. Titulum illi praefixit, quem praefixum vides, *Exemplar humanae vitae* [...] In defuncti aedibus scriptum hoc fuit repertum, cujus apographum proavunculo meo Simoni Episcopo ab eximio quodam hujus civitatis viro communicatum ego inter scedas ejus reperi [*Amica Collatio*, pp. 344-345].

Come risulta chiaramente da questo passo, ed era già implicito nella testimonianza di Müller, anche per Limborch lo scritto dacostiano è nato in latino, perché ha un titolo «originario» in latino («titulum illi praefixit, quem praefixum vides»: il soggetto è Uriel da Costa), e perché è la «copia diretta» – *apographum*, non traduzione – dell'«originale» trovato nella casa del defunto autore. Copia diretta consegnata a Episcopus e ricevuta e pubblicata da Limborch.

Limborch, però, non viene in possesso di questo apografo nel 1643, alla morte di Episcopus, quando ha dieci anni, ma probabilmente lo scopre tra le carte del suo proavo («ego inter scedas ejus reperi») intorno al 1662, quando sta per curare il secondo volume delle opere teologiche di Episcopus. Dal 1662 al 1687, per almeno venticinque anni, lo scritto giace inutilizzato tra le carte di Limborch («diu apud me latuit»). Nel 1687, Limborch non pubblicherà il «manoscritto» latino di Da Costa, ma uno scritto che una

fonte anonima dichiara «copia diretta» di un manoscritto latino di Da Costa.

Nel 1911, in una breve nota critica al libro di J. Mendes dos Remédios, *Os Judeus Portugueses em Amsterdam*, in coincidenza con una rinnovata stagione di studi dacostiani e spinoziani (ben documentata da quella enciclopedia per lo studio dell'ambiente dacostiano e spinoziano costituita da *Spinoza en zijn kring* di K. O. Meinsma), Sigmund Seeligmann annunciava di aver rintracciato nella biblioteca universitaria di Amsterdam (segnatura III E. 3 n. 83, fondo proveniente dalla Biblioteca rimostrante di Amsterdam), già nell'aprile del 1898, il «manoscritto» che era servito di base per l'edizione Limborch. Di questa utilizzazione erano prova eloquente, oltre alla quasi totale coincidenza tra manoscritto e testo pubblicato, i numeri di pagina dell'edizione, che una mano coeva, presumibilmente quella del correttore del testo a stampa, aveva tracciato sul margine del manoscritto.

L'annuncio del Seeligmann, dei cui consigli si avvarrà Carl Gebhardt, nel 1922, per la sua edizione degli scritti dacostiani, non era privo di dubbi e riserve sulla letteratura dacostiana precedente, e sullo stesso libro del Meinsma¹⁶⁶. In questo contesto, Seeligmann avanzava il dubbio che un autore di madrelingua portoghese (che aveva scritto tutte le sue opere precedenti in questa lingua, e che tanto più avrebbe dovuto ricorrere ad essa nel momento fortemente emotivo che precedette il suicidio) avesse potuto redigere la sua autobiografia – il suo «testamento spirituale» – in latino (e per di più, come si esprimerà Kolbenheyer, *in elegantem Latein*).

Riesaminando per la sua edizione il manoscritto scoperto da Seeligmann, Gebhardt evidenziava in esso cinque mani:

¹⁶⁶ Cfr. S[IGMUND] S[EELIGMANN], rec. di J. MENDES DOS REMÉDIOS, *Os Judeus portugueses em Amsterdam*, «Zeitschrift für hebraeische Bibliographie», XV (1911), p. 42: «Inwieweit man übrigens der Authentizität des "Exemplar" trauen kann ist in der reichen da Costa-Literatur noch von niemandem berührt. Selbst Meinsma, der auf der Amst. Univ. Bibl. seine Studien zu seinem, an romanhaften Hypotesen so reichem, Buche gemacht, ist es entgangen, dass das MS., woraus die erste Ausgabe des Exemplars geflossen, wohl das ist, das auf dieser Bibl.... gefunden wird». Del libro di Mendes dos Remédios, Seeligmann analizzava l'importante cap. VI: *Uriel da Costa. Alguns datos ineditos e desconhecidos para a sua biographia*, pp. 157-168.

1. Una prima mano (= m1), che copia o traduce il testo dall'inizio fino a *numerus*.

2. Una seconda mano (= m2), che continua a copiare o a tradurre da *numerus* sino alla fine.

3. Una terza mano, quella del Limborch, che sul margine destro del paragrafo [17] appone la glossa: *Editus est hic libellus a creatione mundi 5383. juxta communem Judaeorum calculum; qui respondit anno Christi vulgari 1623*. Corregge inoltre il nome *a Costa* in *Acosta* nel paragrafo [53].

4. Una quarta mano, già indicata da Seeligmann, che segna «tipograficamente» i numeri di pagina dell'edizione Limborch.

5. Una quinta mano (grafia del XIX secolo), che aggiunge la notizia: *Uitgegeven in Ph. a Limborch de Veritate religionis Chr. Amica collatio cum erud. Judaeo Goudae 1687 J. T.*

Invece di notare che le due mani m1 e m2 complicavano la facile trasmissione del testo asserita da Limborch, e che né Müller né Limborch dubitavano minimamente di un «originale» in latino, Gebhardt trasformava il dubbio-obiezione di Seeligmann nella certezza dell'esistenza di un originale in portoghese, ormai perduto. Intendendo avvalorarla con considerazioni «filologiche», Gebhardt segnalava le seguenti cancellature sul manoscritto, che testimoniavano, a suo giudizio, i pentimenti in atto dei due «traduttori» (non semplici copisti) m1 e m2:

106.30 <i>parere</i>	in origine, ma cancellato: <i>credere</i>
110.16 <i>eorum</i>	<i>istorum</i>
111.5 <i>in quo tunc res meae erant</i>	<i>in quo tunc eram</i>
111.20 <i>imponebant</i>	<i>imponerent</i>
112.5 <i>coram concione</i>	<i>coram foro</i>
115.20 <i>amicos</i>	parola illeggibile
117.17 <i>etiam omnes</i>	<i>omnes etiam</i> (corretto con numeri)
117.22 <i>religionem</i>	parola illeggibile
118.2 <i>declinatur</i>	<i>declinetur</i>
119.5 <i>aliena</i>	<i>alios</i>

Su queste esigue basi, di ordine psicologico e «filologico», Gebhardt poteva stabilire che il manoscritto scoperto da Seeligmann costituiva la prova vivente di una «traduzione in atto» dell'originale in portoghese. Perduto questo originale, supposta l'«originarietà» della traduzione latina testimoniata dal manoscritto Seeligmann, Gebhardt riconduceva *anche* la porzione di testo dell'*Exemplar*, citata nel *Judaismus* del Müller, a questa prima, «originaria» traduzione latina:

Trotzdem ist die Version Müllers nicht unabhängig von der Amsterdamer Handschrift, sondern geht offenbar auf die gleiche nur in der Abschrift modifizierte Übertragung zurück, spricht aber auch ihrerseits gegen das Vorhandensein eines feststehenden lateinischen Original-Textes und für die Tatsache der Übertragung¹⁶⁷.

Esaminate con distacco e freddezza analitica, le «dimostrazioni» del Gebhardt urtano però contro le seguenti obiezioni di metodo e di contenuto:

1. Alcuni dei cosiddetti pentimenti di traduzione appaiono dei puri e semplici errori di prosecuzione di chi sta copiando un testo latino: così 106.30 = [5] *credere*, anziché *parere*, per influsso del precedente *Mosi credens*; così anche 119.5 = [41] *alios*, anziché *aliena*, per influsso del precedente *alios*. Risulta difficile stabilire quale «pentimento di traduzione» si abbia nel sostituire parole illeggibili, con parole così comuni come *amicos* e *religionem* (115.20 e 117.22), in contesti che ne esigono l'uso.

Si deve invece considerare, per m1, la probabile correzione di [6] *illud /istud beneficium* [Limborch /Gebhardt] in *meum beneficium* (osservando anche l'opposizione *meum-alterius*); l'integrazione di [16] *divinam*, proposta giustamente da Porges (*Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas* cit., p. 120, nota 4), poiché *divinam* risponde alla domanda della riga precedente: *utrum Lex Mosis deberet pro Dei Lege haberi* e si contrappone alla riga seguente: *sed tantum inventum humanum*. Per m2 è necessario valutare la correzione *vobis* in luogo di [32] *istis*, erroneamente mantenuto da Lim-

¹⁶⁷ Cfr. *Die Schriften des Uriel da Costa* cit., p. 261. È invece del tutto ovvio che la copia Müller e il manoscritto Seeligmann rimandino, per vie diverse e indipendenti, ad un «originario» racconto in latino.

borch e da Gebhardt, mentre tutto il contesto esige *vobis*. Dissattenzioni o omissioni, proprie di chi sta copiando un testo latino.

2. Il testo del «manoscritto Seeligmann» presenta una profonda unità stilistica (stesse ricorrenze di lessemi, *iuncturae*, costruzioni), cosicché m1 e m2 si distinguono certamente per la grafia (e l'ortografia), ma non per il differente stile di traduzione (come dovrebbe accadere se fossimo in presenza di una traduzione in atto, vergata sullo stesso foglio, ad opera di due diversi traduttori). Segnando *numerus* in [29] come punto di passaggio da m1 a m2, si considerino, ad esempio, queste identiche ricorrenze lessicali, di costruzione o «stilistiche»:

m1 = [1]-[29]	m2 = [29]-[53]
[1], [2] <i>vere</i>	[52], [53] <i>vere</i>
[1] <i>in domo... educatus</i>	[31] <i>in... domo educatos</i>
[2] <i>Quod... attinet</i>	[42] <i>Quod adtinet</i> (diversa grafia)
[2] <i>naturales affectus</i>	[45] <i>naturales affectus</i>
[2] <i>naturaliter... pius</i>	[31] <i>naturaliter verecundum</i>
[2] <i>alienae calamitatis</i>	[50] <i>alterius calamitatem</i>
[2], [8] e passim	
[posizione finale della protasi]	[43] e passim [posizione finale della protasi]
[3] <i>[de salute desperare]</i>	[45] <i>[de salute desperare]</i>
[5] <i>Mosi credens</i>	[45] <i>illis credens</i>
[6] <i>proprios et nativos</i>	[31] <i>proprium et nativum</i>
[7] <i>peracta navigatione</i>	[30] <i>peracto opere</i>
[7], [8] <i>libere</i>	[52], [53] <i>libere</i>
[9], [11] <i>[institutiones]</i>	[37] <i>[institutiones]</i>
[8] <i>tot invenerunt a lege... abhorrentia</i>	[50] <i>leges a natura abhorrentes sibi invenerunt</i>
[9] <i>detestandorum</i>	[32] <i>detestandi</i> ; [39] <i>detestandum</i>
[9] <i>[discedere ab aliquo]</i>	[45] <i>[discedere ab aliqua re]</i>
[10] <i>[utilitates]</i>	[46] <i>[utilitates]</i>
[11] <i>causae meae</i>	[33] <i>causa mea</i>
[11] <i>(oportet...)</i>	[38] <i>(oportet...)</i>
[12] <i>mentio</i>	[39] <i>mentionem</i>
[13] <i>veritatis amantium</i>	[32], [48] <i>veritatis amantem/amantes</i>
[14] <i>[turbare me]</i>	[41] <i>[turbare pacem]</i>
[15] <i>impugnans</i>	[52] <i>impugnaret</i>
[16] <i>calamitatum</i>	[50] <i>calamitatem</i>

[16] <i>alia innumera</i>	[45] <i>alia... innumera</i>
[17] <i>illorum placitis</i>	[32] <i>ipsorum placitis</i>
[18] <i>infestissimum hostem</i>	[31] <i>infestissimorum hostium</i>
[19] <i>impudenter</i>	[32] <i>impudenter</i>
[20] <i>tale quid</i>	[51] <i>tale quid</i>
[20] <i>[jugum imponere: Act 15, 10]</i>	[39] <i>[jugum imponere: Act 15, 10]</i>
[22] <i>turba</i>	[38] <i>turba</i>
[22] <i>O! egregii iudices, qui...</i>	[39] <i>O! caece Pharizaeae, qui...</i>
[23] <i>usque in coelum efferebant</i>	[32] <i>in coelum usque efferatis</i>
[26] <i>causam meam</i>	[33] <i>causa mea</i>
[29] <i>peracta lectione</i>	[30] <i>peracto opere</i>

Nella ricostruzione del Gebhardt, la mano m1 tradurrebbe dall'originale in portoghese e correggerebbe in atto, qua e là, sullo stesso foglio, la sua prima e imprecisa traduzione. La mano m2 continuerebbe, con le stesse modalità e sullo stesso manoscritto, l'opera di traduzione. È però un mistero come possa risulterne l'unità stilistica e lessicale che si è cercato di evidenziare con gli esempi sopra citati. Proprio la duplicità delle mani (unita alle considerazioni da me sviluppate nei punti 1 e 3) rende invece evidente che m1 e m2 sono due semplici copisti di un precedente testo latino, e che, se vi è mai stata traduzione, essa precede non solo il manoscritto Seeligmann (e quindi il testo a stampa di Limborch), ma anche il testo latino di cui il manoscritto Seeligmann è apografo o «copia fedele». Tutto questo nel caso che si dia per ammesso – ma nessuno lo ha mai dimostrato – che il manoscritto Seeligmann (m1+m2) sia lo stesso apografo consegnato ad Episcopius. Per la presenza della mano di Limborch, si può solo affermare che esso è il manoscritto che è servito per la stampa del 1687, a 44 anni di distanza dalla morte di Episcopius.

3. Nel punto di passaggio da m1 a m2: *nam iudicium Legis est, ut numerus quadragenarium non excedat* vi è l'utilizzazione di *Deuteronomium 25, 1-3: ut quadragenarium numerum non excedant* (secondo il latino della Vulgata). Appare inverosimile che il traduttore m2, dopo aver identificato nel testo portoghese la citazione biblica lasciata in sospeso dal traduttore m1, sia stato in grado di riprodurla secondo la lezione esatta del testo vulgato. Questa eccellentissima competenza biblica dei due traduttori – una *harmonia* latina, sacra e prestabilita, che si eserciterebbe, in atto, su un

testo in portoghese, «ateo» o «deista» – non è tuttavia un caso isolato. L'*Exemplar* è infatti un tessuto di criptocitazioni dalla *Vulgata* latina, che spesso si esplicita in *Versio sixto-clementina*. È quanto può mostrare (con pochi esempi) la riconduzione alla fonte sottostante dei passi seguenti dell'*Exemplar*:

[9] ut *primas cathedras* in templo, *primas salutationes in foro* habeant = Lc 11.43: Vae vobis Pharisaeis, quia diligitis *primas cathedras* in synagogis et *salutationes in foro*.

[15] *convenere Senatores & Magistratus Judaicus / accusationem proposuerunt / dicentes* = Mc 14, 15: *convenerunt* omnes sacerdotes et scribae et seniores; Lc 23, 1-2: *duxerunt illum ad Pilatum. Coeperunt... accusare illum dicentes*.

[42] *turpe lucrum* = 1 ad *Timotheum* 3, 8 *non turpe lucrum sectantes*.

[21] *Tunc congregati sunt principes Synagogae... et petulans turba clamavit voce magna, crucifige crucifige eum* = Mt 26, 3 *tunc congregati sunt principes sacerdotum*; Mc 15, 34 *voce magna*; Lc 23, 21: at illi *succlamabant dicentes crucifige crucifige eum* (dove *eum* anziché *illum* è lezione della *Versio sixto-clementina*, Romae 1592, 1593, 1598); Mc 15, 13 *clamaverunt: crucifige eum*

[23] *veste lugubri indutum* = 2 *Sm* 14, 2 *induere veste lugubri*.

[23] *iniquitates istas... usque in coelum* = 3 *Esr* 8, 76: *iniquitates nostrae... usque ad caelum*.

[39] ut... *jugum tuum super cervices hominum imponas* = *Acta apostolorum* 15, 10: *inponere iugum super cervices discipulorum* (dove *cervices* anziché *cervicem* è lezione della *Versio sixto-clementina*); Mt 23, 4: et *imponunt in umeros hominum*.

[42] *vanitates observamus* = *Palmus* 30, 7 *observantes vanitates*.

[47] *facienda mala, ut veniant bona* = ad *Romanos* 3, 8 *faciamus mala, ut veniant bona*.

[48] *malitia repletos* = ad *Romanos* 1, 29 *repletos... malitia*.

[51] *malae bestiae* = ad *Titum* 1, 12 *semper mendaces, malae bestiae*

[53] *juste iudicate filii hominum* = *Leviticus* 19, 15: *iuste iudica proximo tuo*; *Psalmus* 57, 2: *recte iudicate filii hominum*.

Considerando seriamente il latino dell'*Exemplar*, risulta impossibile congetturare che due diversi traduttori abbiano identificato, nel presunto testo portoghese dell'autore, queste criptocitazioni, questi passi, queste *iuncturae sacrae*, e le abbiano riprodotte con esattezza calligrafica. Tutto lascia pensare, invece, che l'*Exemplar* sia costruito *ab origine* con il latino della *Vulgata*, che talora si pre-

cisa in *Versio sixto-clementina*. Testo, quest'ultimo, costantemente utilizzato nell'*Amica Collatio* di Limborch¹⁶⁸.

Come è dimostrato dalla duplice lezione in *Exemplar* [52], e dal «linguaggio» limborchiano reperito in *Exemplar* [38], [39], [42], il «racconto originario», conosciuto da Müller nel 1643, non esclude successive, simpatetiche «integrazioni arminiano-rimostranti»¹⁶⁹. Quanto si è finora argomentato può essere dunque ricapitolato nella forma seguente.

1. Nel 1643-1644, ad Amburgo e ad Amsterdam, circola un testo «latino» (perché in questa lingua lo ricevono i suoi primi testimoni, Müller e Episcopius-[Limborch]), che si dichiara la veritiera autobiografia, stesa in punto di morte, di Uriel da Costa. Il testimone Müller e il testimone Episcopius-[Limborch] sono tra loro indipendenti. Non possiedono uno stesso testo latino e hanno notizie diverse sulla fine di Uriel: notizie che sono «riproiettate» sul testo, ma non da esso alimentate.

2. È infondata la tesi che il manoscritto rintracciato da Seeligmann (m1+m2), che è con certezza alla base dell'edizione Limborch, sia la traduzione «in atto» dell'originale dacostiano in portoghese. Esso si rivela invece la copia «in atto» di un precedente testo latino.

3. Non è accertato che il manoscritto Seeligmann sia naturalmente, *ipso facto*, l'apografo appartenuto ad Episcopius. Esso è certamente il manoscritto in possesso di Limborch, poco prima del 1687.

4. Limborch non eredita il testo dell'*Exemplar* nel 1643, subito dopo la morte di Episcopius, quando ha appena dieci anni. Egli probabilmente lo reperisce – *inter scedas ejus* – intorno al 1662, in

¹⁶⁸ Cfr. *infra*, Allegato I. *Versio sixto-clementina*. Anche per quanto qui affermato, non concordo con H. P. SALOMON, *A copy of Uriel da Costa's «Exame»* cit., p. 165, nota 16, che rintraccia immagini evangeliche («caeci sunt duces caecorum») nel primo *Soneto* dell'*Exame*. I *caeci* di cui parla Da Costa sono tali perché non vedono la *Torah*, ma Da Costa non li invita certamente a vedere il *Logos*. Poiché il Vangelo non è *Torah*, nell'*Exame* non vi è alcun «indugio» neo-testamentario. In *Exame*, 139-140, Da Costa è profondamente irritato perché Da Silva ha «osato» rimandarlo a testi «cristiano-cattolici».

¹⁶⁹ La «presenza» limborchiana nell'*Exemplar* è stata intuita, *en passant*, ma non dimostrata, da KAPLAN, *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro* cit., p. 279, nota 57.

veste di curatore ed editore del secondo volume delle opere teologiche di Episcopus. Volume che uscirà nel 1665.

5. Tra il 1662 e il 1687 – per oltre venticinque anni – il testo giace inutilizzato tra le carte di Limborch. Nello spazio di venticinque anni Limborch può, naturalmente, aver redatto, aggiustato, riscritto la copia Episcopus (1643-1662), e averla fatta ricopiare, anche in vista della sua stampa, da m1+m2. In altri termini: poiché non è dimostrata l'identità $m1+m2 = \text{copia Episcopus}$, laddove $m1+m2$ coincide con il latino (e le tesi teologiche) del Limborch, si deve postulare un precedente intervento del Limborch sulla copia Episcopus. In questo senso già depongono i passi in *Exemplar* [38], [39], [42], [52].

6. Il manoscritto Seeligmann ($m1+m2$) sarebbe allora la copia della copia «rivista» della copia Episcopus di un testo latino perduto, che si spacciava per autobiografia di Uriel da Costa¹⁷⁰. Di un testo già *ab origine* costruito sulla vicenda dacostiana, e che continua, dal 1662 in poi, a modificarsi, e a modificare la vicenda dacostiana.

2. Fariseo evangelico, fariseo dacostiano

2.1. *Il fariseo evangelico dell'Exemplar*. Attento alle lezioni della *Versio sixto-clementina*¹⁷¹, l'autore dell'*Exemplar* racconta un percorso biografico che è la ripetizione storica dell'archetipo cristiano. Ritenendo Mosè come semplice *internuncium* e «bocca di Dio» [5], egli si accorge che i reali costumi e gli ordinamenti dei giudei «non si accordano minimamente con i precetti di Mosè», poiché i dottori della Legge – i «farisei» antichi e moderni – hanno escogitato e impongono l'osservanza di tradizioni «umane», che nulla hanno a che vedere con l'autentico messaggio della *Torah* [8]. La sua scoperta coincide con *Matteo* 15, 4-9; *Marco* 7, 7-8: *relinquentes mandatum Dei tenetis traditionem hominum*: «abbandonando Mosè, seguite i farisei, semplici uomini».

Vorrebbe dunque mostrare tutta «l'inconsistenza e la contradd-

¹⁷⁰ La quarta (non più terza) immagine plotiniana di un «originario», sul quale non si può proferire verbo, perché più non esiste.

¹⁷¹ Per il significato di questa attenzione, cfr. *infra*, Allegato I.

dittorietà delle tradizioni dei farisei» ([11] *vanitatem eorum, quæ Pharisei tradunt & observant, & repugnantiam, quam cum Lege Mosis traditiones & institutiones eorum habent*), ma, come nel racconto evangelico, egli è costretto ad esperire, nuovamente, tutta la loro «malignità» e ipocrisia. Con criptocitazione anaforica (*primas... primas*), ma letterale, di Luca 11, 43: «Vae vobis, Phariseis, quia diligitis *primas cathedras* in synagogis et *salutationes in foro*», egli sperimenta che i farisei moderni, degni continuatori degli antichi, hanno un solo scopo, di lucro, gloria e potenza «mondana»: ottenere, «per proprio personale profitto», *primas cathedras in templo, primas salutationes in foro* [9], imporre, per sete di dominio, il loro detestabile giogo sulle cervici degli uomini.

L'ossessione per la minaccia costituita dal «giogo fariseo» ([20] *nesciebant enim, quale jugum suis cervicibus imponebant; [39] ut gravissimum, & detestandum jugum tuum super cervices hominum imponas; [46] propter utilitates vestras onus super alios imponere*) chiede il soccorso di tutti i sintagmi e i luoghi polemici del racconto sacro dei cristiani: cfr. ad es. Matteo 23, 4: «[scribae et pharisei] alligant... *onera gravia et importabilia et imponunt* in umeros hominum, *digito autem suo nolunt ea movere*»; Atti 15, 10: *imponere iugum super cervices discipulorum*¹⁷²; Galati 5, 1: *state igitur et nolite iterum iugo servitutis detineri*.

Tratto dominante dei farisei – con il quale nascondono la loro sete di potere, ingannando e rapinando gli innocenti – è l'ipocrisia, cioè un *topos* neotestamentario, che milioni di cristiani già conoscono, fin dalla loro più tenera infanzia¹⁷³:

[51] *Multi sunt, qui fictè ambulant, & se extremè religiosos simulant, & incautos decipiunt, tegumento Religionis, ad capiendos, quos possint, abutentes; qui rectè comparari possunt furi nocturno, qui somno sopitos, nec tale quid cogitantes, per insidias adoritur [...] vos autem quis cavebit, qui, amicti ficto pallio sanctitatis fictæ, tanquam fur nocturnus incautos & dormientes per foramina invaditis ac misere strangulatis?*

¹⁷² Come si è già detto, *cervices* anziché *cervicem* è lezione della *Versio sexto-amentina*.

¹⁷³ Cfr. ad es. Matteo 6, vv. 2, 5, 16; 23, vv. 13, 15, 23, 27 e 29: *hypocritae*; 28: *pleni... hypocrisi*; Luca 11, 39; 12, 1: «Adtendite a fermento Pharisaeorum, quae est *hypocrisis*».

Tranne l'eleganza retorica, questo passo non ha nulla di originale. La rimembranza di alcuni luoghi dell'apostolo Paolo – *Filippesi* 3, 18: *Multi enim ambulans; 2 Timoteo* 3, 2-7: *homines... habentes speciem... pietatis... qui penetrant domos* – produce un semplice tessuto di citazioni e rimandi alla polemica antifarisea dei Vangeli. Il lettore cristiano vede passare sotto i suoi occhi i temibili personaggi di *Luca* 20, 46-47: «Adtendite a scribis, qui volunt *ambulare* in stolis... qui devorant domos viduarum et *simulant* longam orationem»; rammemora le loro insidie, falsità e interessate simulazioni: *Luca* 20, 20: «Et observantes miserunt *insidiatores*, qui se iustos *simularent*, ut *caperent* eum in sermone»; *Marco* 12, 40: *sub obtentu prolixae orationis*.

Di fronte a mostri archetipici di finzione e malvagità, quali si rivelano essere i farisei moderni, il locutore dell'*Exemplar* è dunque destinato a ripercorrere lo stesso martirio, la stessa passione che i farisei antichi hanno inflitto al messia cristiano: essere flagellato, poiché – come un tempo Gesù di Nazareth – ha osato contestare la loro ipocrisia, impugnare le loro tradizioni ([52] *flagris caedere, propterea quod traditiones illorum impugnaret & hypocrysim objiceret*).

Senza alcuna invenzione linguistica, il testo dell'*Exemplar* può perciò riprodurre – pedissequamente – il racconto evangelico; può riutilizzare subdolamente gli stessi sintagmi della passione cristiana.

[14] *lapides jaciebant* = *Giovanni* 8, 59: *tulerunt ergo lapides, ut jacerent in eum* (e cfr. 10, 31).

[15] *convenere Senatores & Magistratus Judaicus / accusationem proposuerunt / dicentes* = *Marco* 14, 15: *convenerunt omnes sacerdotes et scribae et seniores*; *Atti* 4, 1 *supervenerunt sacerdotes et magistratus* (4, 5: *seniores et scribae*); *Luca* 23, 1-2: *duxerunt illum ad Pilatum. Coeperunt... accusare illum dicentes...* (cf. 22, 66).

[21] *Tunc congregati sunt principes Synagogæ, exarserunt Rabbini, & petulans turba clamavit voce magnâ, crucifige, crucifige eum* = *Matteo* 26, 3: *tunc congregati sunt principes sacerdotum*; *Luca* 23, 21: *at illi succlamabant dicentes crucifige crucifige eum*.

[21] *Vocatus sum ad consilium magnum*; [23] *debebam pati publicè in Synagogâ flagellari* = *Matteo* 10, 17: *Cavete autem ab hominibus; tradent enim vos in conciliis et in Synagogis suis flagellabunt vos*.

[24] *multi eorum transeunte me in plateâ spuebant; [36] nefarii illusores mei = Marco 10, 34: et inludent ei et conspuent eum et flagellabunt eum; 14, 65: et coeperunt quidam conspuere eum.*

Di se stesso e dei martiri cristiani, testimoni del primo archetipico martirio, l'apostolo Paolo aveva scritto: *spectaculum facti sumus mundo... nudi sumus et colaphis caedimur* (1 Corinti 4, 9-11). Nella sinagoga dei farisei moderni, piena di gente convenuta per lo spettacolo¹⁷⁴, il lettore cristiano dell'*Exemplar* vede l'eterna vittima dello stesso spettacolo, il martire innocente – umiliato, denudato, flagellato – degli stessi calunniatori-persecutori: [31] *quale esset spectaculum, videre hominem senem / nudatum, & flagro caesum.*

Come un tempo l'apostolo Paolo (2 Corinti 11, 24: *a Judaeis quinque quadragenas una minus accepi*) – con barbarie intollerabile nella cristiana Olanda – anche Da Costa riceve i trentanove colpi della fustigazione farisea antica ([29] *triginta & novem percussionibus secundum traditionem*). E soltanto cancellando il valore semantico delle espressioni *flagro caesum, percussit, percussionibus*, si può sostenere che il testo dell'*Exemplar* distingua tra la fustigazione antica degli schiavi o degli empi (il *flagris sum caesus* di Fedro o il *flagellis caesus* di Marco) e la flagellazione simbolica dei farisei moderni. Il lettore cristiano dell'*Exemplar* è anzi indotto a pensare che nelle «loro» sinagoghe, negli anni tra il 1640 e il 1687, gli ebrei perpetui, siano capaci di perpetuare la sanguinosa flagellazione di sempre. Da tempo immemorabile essa è tema obbligato degli artisti cristiani, e nel Seicento l'iconografia del Cristo alla colonna è ormai terminata. Tutti conoscono dunque la flagellazione, i suoi ministri e intollerabili sgherri, e tutti sanno in che cosa consista.

Mettendo in guardia le future, possibili vittime, l'autore dell'*Exemplar* si dichiara una delle molte vittime, già rovinate dell'impostura farisea ([45] *unus sum ex multis, qui per tales impostores valde deceptus fui, & illis credens me pessumdedi*). I farisei sono infatti *totius mendacii parentes* [32], «la progenie del diavolo» di *Giovanni* 8, 44: «cum loquitur mendacium ex propriis loquitur, quia men-

¹⁷⁴ [28] [*Synagoga*] *hominibus & mulieribus plena / convenerant enim ad spectaculum = Luca 23, 48: omnis turba eorum, qui simul aderant ad spectaculum.*

dax est et *pater eius*». Figli di chi è padre di ogni menzogna, «progenitori – dunque – di ogni menzogna».

Attaccati a costumi che già Tacito riteneva concepiti strumentalmente e volti a separare il popolo ebraico dagli altri popoli¹⁷⁵, leader ciechi di un popolo di rane e di scimmie¹⁷⁶, i farisei moderni coltivano un progetto di dominio mondiale, poiché «stimano un puro nulla tutti gli altri popoli, e innalzano protervamente se stessi e la loro stirpe fin nell'alto dei cieli» ([32] *cum omnes gentes pro nibilo aestimetis / vos autem solos in coelum usque efferatis protervè*). Si vantano della loro giustizia, della purezza della loro vita ([32] *de simplicitate vitæ & justitiâ gloriari velitis / væ vobis*), ma dimenticano il *vae vobis* del Vangelo cristiano, la parabola del fariseo e del pubblicano in *Luca* 18, 9-14 (cfr. v. 9: *ad quosdam [sc. phariseos], qui in se confidebant tamquam iusti et aspernabantur ceteros*).

La tesi dell'*Exemplar* è molto chiara, e certo comprensibile anche dalla *indocta plebs*: se i farisei sono il male del mondo, se essi sono [32] *totius mendacii parentes*, [36] *nefarii illusores*, [49] *extreme malitiosi*, [34] *vana religione incautos decipientes*, e ancora, detestandi, protervi, gloriosi, seviziatori, assetati di dominio sul mondo, com'è possibile che la civile Olanda conceda loro la giurisdizione coattiva, e li riconosca come i leader di uno stato nello stato? Com'è possibile che – in vista del loro sognato dominio mondiale – gli ebrei costituiscano intanto uno stato nello stato nederlandese?

2.2. *Il fariseo dacostiano dell'Exame*. A differenza dell'*Exemplar humanae vitae* – un testo costruito con l'intemporale, astorico latino della *Vulgata sixto-clementina*, e dominato dall'immagine evangelica del «fariseo» – l'*Exame* dacostiano è ricco di temi storici e di «auten-

¹⁷⁵ [32] *mores, quibus à cæteris hominibus separari vultis* = Tac. *Hist.* V, 4.1: «Moy-ses quo sibi in posterum gentem firmaret, novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit».

¹⁷⁶ Sulla cecità, cfr. [37] *Pharisee / cæcus enim es / sicut cæcus impingis* (= Mt 15, 14: [*Phariseæ*] *caeci sunt duces caecorum*; 23, 16.24: *duces caeci*; 23, 17 *stulti et caeci*; 23, 26 *caeci*). Per il paragone con le rane di Fedro, cfr. *supra*, cap. II, 3. Per il paragone con le scimmie: [17] *simiam, ut ajunt, inter simias agendo*; [30] *nullæ sunt simiæ, quæ actiones magis absonas, aut gestûs magis ridendos hominum oculis possint exhibere*.

tiche» polemiche antifarisee, che non hanno nulla a che vedere con i testi evangelici, ma che stabiliscono una connessione precisa e innegabile tra Da Costa e Spinoza, e tra questi due autori e Flavio Giuseppe¹⁷⁷. Poche pagine dell'autentica opera dacostiana possono illustrare questa differenza, nella consapevolezza che esse alludono ad una totalità, che non è minimamente esaurita dalla presente trattazione.

In *Exame*, 99-103, Da Costa sostiene che gli intellettuali «laici», delle nazioni più civili, hanno sempre saputo le due verità sulla dottrina dell'immortalità dell'anima: 1. che essa è l'ideologia, il «culto di morte», di popolazioni in cui la barbarie si unisce alla ferocia guerriera; 2. che è un'invenzione politica di «sapianti», di «aristocrazie sacerdotali» che hanno il fine segreto di ottenere il consenso popolare e di preparare le masse a morire in una guerra totale.

Pomponio Mela referindo os costumes dos povos da Thracia, diz que os Getas eraõ feros, e mui deliberados para tomar a morte, e que a causa de ser isto assi, era a opiniam que entre elles avia: por que huns tinhaõ para si que as almas aviam de tornar. outros que inda que nam tornaõ, nam se extinguam, mas passavam para melhor. outros finalmente, que de verdade morriam, mas que iso era melhor que viver, e assi costumavaõ chorar aos que nasçaõ, e nas mortes faziam festa, tendo por grande honra matarse a molher e enterrarse com o marido defunto (pp. 99-100).

[Pomponio Mela, riportando i costumi dei popoli della Tracia, afferma che i Geti erano feroci e prontissimi alla morte. La causa di questo loro modo di essere era la loro ideologia: alcuni infatti pensavano che le anime dei morti sarebbero tornate; altri che, anche se non fossero tornate, non si sarebbero estinte, ma sarebbero passate a miglior vita; altri ancora, infine, che in realtà si estinguessero, ma che ciò fosse meglio che vivere. Così erano soliti piangere quelli che nascevano e far festa ai funerali, considerando molto onorevole il suicidio della moglie e il suo tumularsi con il marito defunto.]

Il passo dacostiano è una parafrasi in portoghese di Pomponio Mela, *De situ orbis* II, 2:

Quidam feri sunt et ad mortem paratissimi, Getae utique. Id varia opinio perficit: alii redituras putant animas obeuntium; alii, etsi non redeant, non exstingui tamen, sed ad beatiora transire; alii, emori quidem, sed id melius esse

¹⁷⁷ Per questa triplice *liaison*, cfr. O. PROIETTI, *La città divisa. Flavio Giuseppe, Spinoza e i farisei*, Roma, Il Calamo, 2003.

quam vivere. Itaque lugentur apud quosdam puerperia, natique deflentur; funera contra festa sunt et, veluti sacra, cantu lusuque celebrantur. Ne feminis quidem segnīs est animus. Super mortuorum virorum corpore interfici simulque sepeliri, votum eximium habent¹⁷⁸.

Autore fiorito intorno al 43-44 d. C., e già citato da un autore dacostiano come Plinio il Vecchio, Pomponio Mela dimostra la vastità e l'acutezza delle letture dacostiane. La sua unica opera – quella citata da Da Costa – è un piccolo compendio geografico, intitolato variamente nel corso del tempo: *De situ orbis*, *De chorographia*, *Geographiae libri tres*, *Cosmographia tribus libris digesta*. Nel 1512 un «umanista» come Johannes Cochlaeus ha utilizzato il *De situ orbis* per negare le scoperte di Amerigo Vespucci. In Da Costa, il *De situ orbis* diviene una geografia della superstizione umana. Con una prima citazione o parafrasi, egli ha colto infatti il nesso «etnologico» tra barbarie, ferocia guerriera e dottrina dell'immortalità. Con una seconda citazione, egli rileva che quella temibile dottrina ha la funzione di stabilire un rapporto strumentale tra *élites* «sacerdotali» e masse popolari.

O mesmo author referindo superstições de alguns povos de França, que sacrificavaõ aos deoses corpos humanos, diz que os Druidas sabios destas gentes, [que] professavaõ sciência dos çeos, e das estrelas, e metidos em covas ensinavaõ muitas cousas em segredo aos mais nobres dellas; entre o que lhes ensinavaõ, a fim de os fazerem mais deliberados para as guerras, era, que as almas eram eternas, e avia outra vida para os que passavaõ (p. 100)¹⁷⁹.

[Il medesimo Pomponio Mela, riferendo le superstizioni di alcuni popoli della Gallia, che sacrificavano agli dei corpi umani, afferma che i druidi – i sapienti di quelle genti – professavano la scienza dei cieli e delle stelle, e nascosti in caverne insegnavano molte cose in segreto ai più nobili: tra queste dot-

¹⁷⁸ POMPONIUS MELA, *De situ orbis libri III*, Lipsiae 1831, p. 31. Su Zalmoxis, i Geti e la «favola della resurrezione», cfr. ERODOTO IV, 95. Lettore di Origene, da Costa conosce sicuramente i passi di Celso che trattano dell'«impostura getica» del «pitagorico» Zalmoxis (cfr. CELSO, *Il discorso della verità. Contro i cristiani*, trad. e note di S. RIZZO, Milano, Rizzoli, 1989, pp. 110-111, 128-129 (ed. BADER: frammenti II, 55; III 34b).

¹⁷⁹ Per l'associazione dacostiana «traci-celti», cfr. E. ROHDE, *Psiche. II. Fede nell'immortalità presso i Greci*, Roma-Bari, Laterza, 1982, p. 465, nota 3: «Nell'antichità la credenza nella metempsicosi, oltre che dai Traci, fu coltivata specialmente dai popoli celtici (Cesare, *De bell. gall.*, 6, 14, 5; Diodor., 5, 28, 6; cfr. Timagene pr. Ammiano Marc., 15, 9, 8); perciò solo si faceva di Pitagora anche un discepolo di druidi Galli».

trine segrete, con il fine di renderli più pronti alle guerre, c'era la concezione che le anime fossero eterne, e che vi fosse un'altra vita per chi morisse.]

Anche questo passo riflette più o meno fedelmente Pomponius Mela, *De situ orbis*, III, 2:

Gentes superbae, superstitiosae, aliquando etiam immanes adeo, ut hominem optimam et gratissimam diis victimam caederent [...] Habent tamen facundiam suam, magistrosque sapientiae Druidas. Hi terrae mundique magnitudinem et formam, motus caeli ac siderum, et, si quid dii velint, scire profitentur. Docent multa nobilissimos gentis clam et diu, vicenis annis, aut in specu aut in abditis saltibus. Unum ex his, quae praecipunt, in vulgus effluxit, (videlicet ut forent ad bella meliores) aeternas esse animas, vitamque alteram ad manes.

Nel testo dacostiano è caduta o è presupposta l'importante precisazione: *in vulgus effluxit*. Dai druidi ai nobili, parte della dottrina segreta – strumentalmente – si propaga «in basso». Ma nella spogliata relazione geografica ed etnografica di Pomponio Mela, Da Costa apprezza chi ha saputo individuare la vera ragione per cui i «saggi» insegnano e diffondono la dottrina dell'immortalità: avere a disposizione masse fanatiche, pronte a morire in una guerra totale.

La consapevolezza di Pomponio Mela corrisponde, per Da Costa, a quella di Flavio Giuseppe, che altrettanto bene – nel *Bellum iudaicum* e nelle *Antiquitates* – ha mostrato come i farisei, con la stessa dottrina, avessero raccolto un immenso favore popolare, preparando *desatinos* (follie) e isolando i sadducei – i custodi dell'antica Legge scritta – «gente» nobile e non massa fanatizzabile e perduta:

como tambem diz Josepho que os Phariseus com a mesma opiniam levavam o povo tras si [...] Os Sadduceus eram a gente mais nobre do povo, como diz Iosepho, e nam gente vil, e perdida (pp. 100-102).

In due righe, Da Costa ha raccolto e condensato numerosi passi di Flavio Giuseppe. Ha osservato il conflitto sociale sotteso alla disputa teologico-politica tra farisei e sadducei:

i farisei insegnarono al popolo molte leggi tramandate per tradizione orale, che non sono scritte nelle leggi di Mosè. Con esse tolsero ogni autorità ai sadducei, che affermavano invece che si dovesse osservare soltanto ciò che è scritto

to. Di qui nacque una grande controversia: i più ricchi erano dalla parte saducea, i farisei raccoglievano i favori del popolo (*Ant.* XIII, 297-298)¹⁸⁰.

Ha poi visto il crescere della potenza dei farisei (ad esempio in *Bell.* I, 107-114) e come, più tardi, dalla *factio* farisea si distacchi la «quarta setta», le cui parole di guerra sono accolte *pronis auribus* dal popolo (*Ant.* XVIII, 4-8). Se le dottrine farisee dell'immortalità e della trasmigrazione delle anime sono a lui note da molteplici passi di Flavio Giuseppe¹⁸¹, in *Ant.* XVIII, 14-15, Da Costa coglie il legame, che lo stesso Flavio Giuseppe ha stabilito, tra dottrina della retribuzione ultraterrena e successo popolare della predicazione farisea. Come una diretta filiazione farisea, Da Costa legge dunque il discorso finale del capo dei sicari a Masada, nell'ultima battaglia contro i romani:

Da gran tempo... e sin da quando la nostra mente ha cominciato ad aprirsi, la disciplina tradizionale e i precetti divini ci hanno sempre insegnato – e i nostri avi ce l'hanno confermato con il loro agire e con il loro pensare – che per gli uomini è una disgrazia vivere, non morire. La morte, infatti, donando la libertà alle anime, fa sì che esse possano raggiungere quel luogo di purezza che è la loro sede propria, dove andranno esenti da ogni calamità, mentre finché sono prigioniere in un corpo mortale, schiacciate sotto il peso dei suoi malanni, allora sì che esse sono morte, se vogliamo dire il vero; infatti il divino mal si adatta a coesistere con il mortale (*Bell.* VII, 343-345, trad. Vitucci)¹⁸².

La critica storico-antropologica del nesso tra immortalità e «apocalissi di morte», che Da Costa ricava da Pomponio Mela e Flavio Giuseppe, si connette ad una critica scritturale e teologica. Nel ventesimo e ultimo capitolo dell'*Exame*, Da Costa mostra il

¹⁸⁰ Da questo passo, Da Costa e Spinoza traggono la conclusione che i farisei siano *leader* di provenienza popolare (cfr. TTP 223, 13-14: «[Pharisaei] qui, ut Josephus in Antiquitatibus habet, ex communi plebe maxime constabant»).

¹⁸¹ Cfr. ad es. *c. Ap.* II, 218-219, *Ant.* XVIII, 14; *Bell.* II, 163.

¹⁸² Questo discorso è esattamente corrispondente a quello dell'imperatore Tito, prima della guerra finale in Gerusalemme: «Quale valoroso ignora che le anime che in battaglia furono separate col ferro dai loro corpi vengono accolte nell'elemento più puro, l'etere, e collocate fra gli astri...?» (*Bell.* VI, 47-48). In Flavio Giuseppe, la critica rivolta ai sicari (e all'uso strumentale di dottrine filosofico-religiose) concerne, obliquamente, anche il dominatore romano.

carattere irreligioso ed empio della dottrina dell'immortalità dell'anima. Essa, infatti, implica un'eternità di bene o di male, come retribuzione *post mortem* al bene o al male commesso in questa vita, finita e temporalmente limitata.

Di fronte all'evidente sproporzione del «castigo eterno», la teologia paolina confessa l'incapacità umana di sfuggire al peccato e nello stesso tempo di osservare la Legge. Essa chiede una «giustificazione» ad un Dio che concepisce come infinitamente misericordioso, poiché *ab origine* vede come infinitamente crudele. Per la dottrina della remunerazione ultraterrena, Lutero ha chiamato «sanguinaria e torturatrice di coscienze» la religione cattolica, ma anch'egli ha lasciato il genere umano senza rimedio, poiché ha negato che l'uomo possa qualcosa – *e servo arbitrio* – per la sua salvezza.

Secondo Da Costa, è un'empietà credere che solo pochi eletti si salvino e che la massa, oltre che dannata, sia lasciata in preda a tormenti eterni e infiniti. Così, per attenuare la disperazione umana di fronte all'asserita esistenza di pene eterne, la stessa dottrina farisea «ha fatto ricorso alla trasmigrazione delle anime, inventando differenti generi di purgatorio» e mescolando alla chiara dottrina della Scrittura «favole e sciocchezze puerili»:

L'empietà di questa dottrina [di un Dio che castiga eternamente] è evidente: essa attribuisce a Dio una crudeltà che non imputa all'essere umano. Essa sostiene che Dio castighi con pene eterne un genere di misfatti che i re o i giudici di questa terra considererebbero più che sufficiente punire con una pena di un solo giorno [...] con una morte proporzionata al caso, ma in modo tale che la fine del reo non appaia crudele e tirannica, poiché come la natura [*natureza*] aborre il crimine, così aborre la crudeltà [...] Ometto di dire il grande errore che consiste nell'immaginare o nel concepire che l'uomo possa compiere opera buona o malvagia, per la quale meriti un premio o un castigo eterno, essendo egli una creatura limitata e finita, il cui potere nel fare il bene o il male si estende a ben poca cosa (*Exame*, 204).

Se la giustizia divina premia o castiga in relazione al merito umano, essa – per dirsi tale – deve possedere un'intrinseca «misura»: una *ratio*. Questa *ratio* esclude che l'atto finito e temporalmente limitato, proprio di un ente finito e limitato, possa essere

punito o ricompensato con un atto finale, infinito ed eterno. Se si afferma che l'«eccedenza» eterna del premio è dovuta ad un atto di infinita misericordia di Dio – alla sua grazia – per la stessa grazia e misericordia divina si dovrà escludere che Dio – secondo giustizia – abbia in serbo un'«eccedenza» eterna di punizione. All'atto di grazia con cui Dio premia con beni eterni, deve corrispondere, per giustizia divina, l'atto di grazia con cui egli non punisce attraverso mali eterni.

Ma anche non ricorrendo alla ragione, il testo della Scrittura è perspicuo e chiaro:

E il Signore... disse in cuor suo: «Io non maledirò più la terra a causa dell'uomo, poiché i pensieri dell'uomo sono malvagi sin dalla fanciullezza, non colpirò più ogni vivente, come ho fatto. D'ora in poi tutti i giorni della terra, semina e raccolta, freddo e caldo, estate e inverno, giorno e notte, mai più cesseranno (Gn 8: 21-22. Cfr. *Exame*, 208-209).

Dimentichi della promessa divina e di ciò che afferma con chiarezza la Scrittura, uomini temerari e empî osano attribuire a Dio la nota della crudeltà, mentre Dio è colui che si rivela, scritturalmente, «longo de iras e muito en misericordia».

La dottrina della «retribuzione eterna» è però empia anche per una seconda ragione. Essa conduce a disprezzare i beni e i mali del presente, i veri doni divini, per i quali soltanto Dio chiede alle sue creature di essere amato, lodato e temuto:

con gli occhi nell'infinito, tutto il finito, per grande che sia, diviene vile e di nessuna importanza. Che valore darà alla vita presente chi afferma di averne un'altra da vivere? Perché stupirsi che si trovano uomini i quali, sul falso presupposto della religione ingannatrice che professano, sono pronti ad ammazzare principi e signori, confidando che così si salvano e che, dopo un breve tormento, raggiungeranno la gloria eterna? Questa falsa concezione, come regala il pretesto per non apprezzare la vita, insegna ugualmente a non valutare i mali presenti, poiché considera solo quelli futuri; e invece di pacificare il mondo, promuove disordini e conflitti infiniti: è tanto lontana dal procurare il timore di Dio, da toglierlo del tutto (*Exame*, 205-206).

Se in questo passo la critica teologica si ricongiunge alla critica storica e a Flavio Giuseppe, nella «questione» che chiude l'*Exame*,

Da Costa rilegge brevemente la Scrittura con una domanda: «si chiede se i cieli e la terra cesseranno e se Dio distruggerà le sue creature, o al contrario se tutto permarrà senza fine». Anticipando Spinoza e poggiando sui passi di *Gn* 8, 21-22; *Dt* 11, 21; *Jer* 33; o sui salmi 93, 104, 148, Da Costa risponde che il Dio biblico, perfetto ed eterno, dà origine ad una «creaturalità» immutabile ed eterna. La perfezione di Dio si esplica con «estatutos perpetuos», decreti eterni e immutabili in cui le cose esistono «eternamente». «Come insegna la ragione», anche la Scrittura mostra che «i cieli, la terra, il mondo, le creature, tutto resterà senza fine... e mai sarà ridotto a niente [*nunqua se acabará*]»¹⁸³. Nessun giudizio universale, di acqua o di fuoco, potrà dunque annichilire gli effetti, i «prodotti eterni» di Dio. La dottrina della mortalità dell'anima si rivela così il vero, implicito presupposto delle dottrine «religiose». Esse postulano il miracolo soprannaturale dell'immortalità, della resurrezione, della sopravvivenza in un «corpo mistico» di eletti, poiché credono nella «mortalità» dell'opera di Dio.

Le pene eterne e la resurrezione sono il filo rosso che unifica i «farisei» di Flavio Giuseppe e il *vixi pharisaeus* dell'apostolo Paolo. Non è stato un tema «dacostiano» il tentativo di dimostrare, o di presupporre, che la *lex moralis* cristiana costituisce un superamento della *lex ceremonialis*, dell'osservanza dei farisei moderni. Confidando nell'eternità dell'opera di Dio, Da Costa non poteva, in nome di un qualsivoglia *vivere moraliter*, riprodurre e amplificare la condanna «evangelica» dei farisei antichi, applicandola ai moderni. Il rifiuto del «fariseismo» ha significato, per Da Costa, il rifiuto del «nucleo centrale» di ogni dottrina cristiana, l'abbandono di ogni testo cristiano.

¹⁸³ *Exame*, 210. Poco sopra: «de maneira que o dia, e a noite, os çeos, e a terra pos o Sñor por estatutos perpetuos para durarem, e estarem sem fim, sem se interromper, nem mudar hum ponto a ordem que lhes deu para guardar». Cfr. inoltre p. 213: «De maneira que muda Deos os qualidades dos çeos, e da terra, e a iso se chama novos çeos, e nova terra, pellos diferentes effeitos; pôrem o çeo, e a terra sempre está immudavel em seu lugar» (con citazione qoheletiana e anticipazione della spinoziana *facies totius universi*).

3. Il latino del Limborch e il fine secondo dell'Exemplar

Il 3 aprile del 1639 le tre comunità ebraico-portoghesi di Amsterdam (Bet Ya'aqob, Neve Salom, Bet Israel) si sono riunificate nell'unica congregazione Talmud Torah. La Sinagoga sull'affollatissima via Houtgracht, che fu un tempo della comunità Bet Israel, diviene il centro «spirituale» di questa riunificazione. In essa, il 13 novembre 1639, ha luogo una flagellazione simbolica con prosternazione (*malcut* e *casadinbo*), cui si sottopone, per espiare la sua passata bigamia, un certo Abraham Mendes. La cerimonia è così preannunciata e registrata – unico caso – negli annali della comunità ebraico-portoghese di Amsterdam:

[Abraham Mendes] subirá a tevah e lerá o papel que lhe tem ordenado os Senhores do Mahamad, e lhe darão malcud em publico no kahal. E se porá ao pee de escada para que passe a gente do kahal por sima delle; e despois fara mais a penitencia secreta de sy para com el Dio que os Senhores Hahamjm lhe aconselharam para reconciliarse con el Dio dos pecados passados¹⁸⁴.

I paragrafi [23], [28], [29], [30] dell'*Exemplar* coincidono alla lettera con queste righe portoghesi. Ed è certo che il solo *casadinbo* di Mendes – anche senza la «ripetizione» dacostiana – dovette avere vasta risonanza pubblica, poiché il luogo dove avvenne – la scala esteriore della sinagoga di Amsterdam, in via Houtgracht – era esposto alla vista di tutti.

Come si può desumere dalla lettera 12 marzo 1662 di Limborch a Th. Graswinckel, prima della sua morte, nel 1643, il leader rimostrante Simon Episcopius ha già in mano un vasto dossier, un programma di azione che si contrappone certamente alla politica, propria del calvinismo ortodosso, dell'*urere ac secare* (bruciare e tagliare),

¹⁸⁴ «[Abraham Mendes] salirá la *tevah* [il soppalco di legno al centro delle sinagoghe sefardite] e leggerà la dichiarazione che i signori del *Mahamad* gli hanno ordinato di leggere, e subirá la flagellazione simbolica [*malcud*] davanti a tutta la comunità. E si porrà ai piedi della scala perché la gente della comunità gli passi sopra [*casadinbo*]; adempirà poi alla penitenza privata, di fronte a Dio [probabilmente il digiuno], che i signori del *Mahamad* gli consiglieranno, per ottenere il perdono divino dei peccati passati» (Archief der Gemeente Amsterdam, Particuliere Archieven, 19 f. 116: trascrizione in SALOMON, *Introdução a MORTERA, Tratado da verdade da Lei de Moisés* cit., p. LXX).

o almeno «esiliare» i membri «infetti» della *respublica divina*, siano essi giudei o arminiani. Un dossier, che ha il preciso intento di contenere entro precisi limiti (*intra cancellos quosdam concludere*) – secondo la formula con cui lo stato romano si dichiarava in pericolo: *ne quid publica res detrimenti capiat* – la libertà e la potenza della riunificata comunità ebraico-portoghese, che già nel caso Abraham Mendes ha osato avvalersi della *jurisdictio coactiva*, divenire «stato nello stato», usurpare così, ciò che compete al solo magistrato (cristiano)¹⁸⁵.

Il dossier di Episcopius, secondo l'implicita testimonianza limborchiana del 1662, era composto da almeno due pezzi: 1. dal manoscritto (*considerationes manuscriptae*) di Th. Graswinckel, steso prima del 1643 per Episcopius, e intitolabile: *De coercendis et in ordinem redigendis Judaeis*; 2. da una delle prime copie dell'*Exemplar*.

[...] Addidi doctissimas tuas de coercendis et in ordinem redigendis Judaeis considerationes manuscriptas, quas avunculo meo magno Simoni Episcopo p. m. olim commodato dedisti, et quarum lectio mirifice me affecit [...]

¹⁸⁵ La richiesta di una *provida inspectio* della «magistratura», con cui Graswinckel intendeva togliere l'esercizio di ogni *jurisdictio coactiva* alla comunità ebraico-portoghese, si ricava dal seguente passo della lettera di Limborch a Graswinckel (GEBHARDT, *Die Schriften des Uriel da Costa* cit., p. 199): «Atque utinam provida eorum, quorum est curare ne quid publica res detrimenti capiat, inspectione Judaeis omnis inordinate se gerendi, et jurisdictionem coactivam usurpandi occasio ac facultas praecisa fuisset!». Segue la citazione della vicenda dacostiana, segno che Limborch ha già rinvenuto, tra le carte di Episcopius, non solo le considerazioni manoscritte di Graswinckel, ma anche l'*Exemplar*, che certamente ad esse si accompagnava. È opportuno notare che nel 1662, quando la minaccia ancora «incombe» e il «magistrato» pubblico non è certo un arminiano, Limborch ritiene che sarebbe (e, in passato, sarebbe stato) preciso compito e dovere delle «autorità» olandesi impedire vicende come quella dacostiana o mendesiana: «ispezionando per tempo». Nel 1683 è tolta la *jurisdictio coactiva* alla comunità ebraica. Nel 1687, contenuti i giudei *intra cancellos*, e passando alla controffensiva «egemonica», Limborch imputa a Da Costa – o meglio al paragrafo [52] dell'*Exemplar* – la «diffamazione» del magistrato di Amsterdam. Se Da Costa, infatti, invece di accettare *volontariamente* la sua punizione, si fosse rivolto a quel magistrato, questi sarebbe senz'altro intervenuto (cfr. *Brevis Refutatio*, in *Amica Collatio*, pp. 355-356). Nella *Brevis refutatio* Limborch assume, come facile idolo polemico, il «deismo dacostiano», ma le due più nascoste allusioni all'*Exemplar*, contenute nell'*Amica Collatio* (p. 200: «l'aspra divisione religiosa giudaica», mostrata dalla «compendiosissima, quae ad manus nostras pervenit, historia»; p. 213: la *malitia* e la *hypocrisis* degli «hodierni Synagogae praefecti [rabbini]»), qualora abbiano la *potestas excommunicandi*) rivelano i veri intenti con cui Limborch aveva riaperto il dossier di Episcopius.

Illud etiam summopere placet, quod cautelas quasdam adhibes, ac libertatem quidem Judaicis concedis, sed intra cancellos quosdam conclusam, ne in licentiam transeat. Nam et hic summa prudentia invigilandum est: imprimis quia excommunicandi potestate, quae jurisdictionem aliquam sapit, ipsis concessa proclive valde est populo huic carnali ac terrestri, et nil nisi dominatum in omnes populos spiranti, sibi imperium aliquod arrogare, formam regiminis erigere, non absimile illi, quod soli summo competit magistratui [...] Habemus sane horrendum exemplum, ac saevitiae dominationisque Judaicae documentum illustre Amstelodami, in Gabriele Acosta (LIMBORCH, *Epistola ad Th. Graswinckel*, 1662, in GEBHARDT, *Die Schriften des Uriel da Costa* cit., p. 199).

Come rivela questo passo, nel 1662 Limborch ha riaperto il dossier di Episcopius. A ventidue anni di distanza dal caso Da Costa, valorizzando il «manoscritto» di Graswinckel, che ora forse restituisce al suo autore, Limborch ritiene che sia necessaria tutta la vigilanza possibile perché sia impedita – al popolo «carnale e terrestre» – ogni *excommunicandi potestas*. Non soltanto perché, come nell'«orrendo esempio Da Costa», esso eserciterebbe di nuovo la sua «crudeltà» e «sete di dominio» su singoli e devianti suoi membri.

Tramite la «giurisdizione coattiva», questo popolo – che sogna un messia «non cristiano», un «proprio» dominatore di questo mondo e delle sue genti – costituirebbe *de facto* uno stato nello stato olandese: prodromo e via aperta ai propositi di «dominio mondiale» che, per Limborch, sono connaturati e consustanziali alla *natio* ebraica. Nel 1662 – con un autentico «delirio teologico-cristiano» – Limborch teme dunque la *saevitia* e la *dominatio* giudaica, ha paura di una minoranza che costituisce forse l'uno, il due per cento della popolazione nederlandese. Vede in essa solo delle aspirazioni al dominio mondiale (*nil nisi dominatum in omnes populos spiran[s]*).

Per ben cinque volte (cfr. [10] *succumbere hominibus... juris-dictionem non habentibus*; [22] *servi vilissimi, alieno subjecti imperio*; [27] *particulares homines alienae potestati subjecti*; [31] *servi potius abjecti, quam iudices*; e a parte, in linguaggio non limborchiano, [52] *ut etiam judicia exercent*), l'*Exemplar* insisterà nel rilevare che la comunità ebraico-portoghese di Amsterdam non ha, non può, non deve avere nessuna giurisdizione penale, nessun potere di giudicare, nessuna pretesa di punire i propri membri. Non può essere infatti «uno stato nello stato nederlandese» o, con *mise en abîme*,

uno stato mondiale nello stato mondiale dei cristiani. Ai sostenitori dell'autenticità dell'*Exemplar* si deve chiedere se questa preoccupazione, che esprime la tesi centrale e ripetuta del breve scritto, può essere stata la preoccupazione – nell'ultimo giorno della sua vita – del «suicida», «epicureo», laicissimo, decisamente anticristiano Da Costa. O se invece essa non corrisponda perfettamente a vivaci, insonni, potenti preoccupazioni «religiose» altrui, espresse attraverso la costruzione del «caso Da Costa».

L'*Exemplar* è ricco di strane coincidenze tra le sue espressioni latine e il latino del Limborch, che sono segnalate *infra*, nel commento storico-filologico (e quelle minori, nell'allegato II). Molte di queste «coincidenze» concernono la preoccupazione e la tesi centrale dell'*Exemplar*, come avviene, ad esempio, in questa retorica allocuzione del paragrafo [22]:

O egregii iudices, qui quidem iudices estis ut mihi noceatis, si verè ego indigeam iudicio vestro, ut me liberetis ab alicujus violentiâ & illæsum servetis, tunc iudices non estis, sed *servi vilissimi, alieno subjecti imperio*; quod est vestrum iudicium, cui vultis ut ego paream?

Notevole spia linguistica, il *servi vilissimi, alieno subjecti imperio* fa coincidere la tesi del passo con la posizione espressa da Limborch, in *Amica Collatio*, p. 281:

populus [Judæorum] ut corpus unum consideratus est extorris ubique, proprio non gaudens regimine, sed *alieno imperio subjectus*, sine potestate, sine autoritate, et tamquam peregrinus et oberrans per totum terrarum orbem¹⁸⁶.

Ma se il *servi vilissimi, alieno subjecti imperio* di *Exemplar* [22] è sintagma e tesi limborchiana, nell'*Amica Collatio* Limborch ha inteso dimostrare che i *Judæi* sono *servi abjecti* per una «colpa» – l'omicidio del messia cristiano – imputabile a *malitia* e non ad ignoranza¹⁸⁷; e che *abjecti* resteranno fino a quando non si «mescole-

¹⁸⁶ Cfr. anche *Amica Collatio*, p. 254: «[Respondeo] Miseria populo toti est, extorem esse et patria, *alterius imperio subiectum*, nullamque habere Rempublicam suo jure suisque legibus constitutam».

¹⁸⁷ Cfr. *Amica Collatio*, p. 281: *quod... sint Judæi abjecti*, e per la *malitia*, passo tra i molti: p. 213.

ranno» con gli altri popoli, non rinunceranno all'«osservanza fari-sea» per credere nel messia cristiano. Essi saranno sempre oggetto dell'ira e della punizione divina, rimarranno sempre *miseri servi* se non abbandoneranno il loro messia «carnale e terrestre», i loro propositi e sogni di «dominio mondiale».

Immunes autem erunt a misera illa dispersione, in qua tanquam peregrini et inter omnes gentes abjecti vivunt, et reliquis gentibus permixti, aequalibus cum illis privilegiis gaudebunt, et, quod summum est, per Messiam participes erunt futuri regni ipsius in futuro saeculo. Quamdiu autem eum rejiciunt, et populus separatus manere volunt, iram ejus sustinere, et miseram hanc servitutem ferre coguntur (*Amica Collatio*, p. 283).

L'*Exemplar* invita allo studio del latino del Limborch, per vedere e giudicare quanto la sua mano e la sua mente, così preoccupata del crescere e del prosperare moderno dei *malitiosi* «deicidi» antichi, abbia «aggiunto» ad un testo – non dacostiano – che su tale preoccupazione aveva già costruito il «caso Da Costa». La vicenda dell'autentico *Exame* di Da Costa, scritto e pubblicato nel 1624, ma cancellato dalla superficie terrestre fino al 1993, dimostra che il pericolo vero era già stato vinto, e del tutto debellato.

Allegato I

Versio sixto-clementina

Come ha documentato J.-P. Osier (*D'Uriel da Costa à Spinoza* cit., pp. 124-131), nelle citazioni veterotestamentarie Da Costa evita sistematicamente la *Vulgata* geronimiana, preferendo sempre la versione «letterale» di Sante Pagnini. Ad essa accompagna la Bibbia di Ferrara (1553), e spesso propone proprie traduzioni degli «originali», che talora fanno postulare fonti da verificare e approfondire (ad esempio, il Pentateuco costantinopolitano, 1547: cfr. SALOMON-SASSOON, *Examination* cit., p. 272, nota 2). Le traduzioni sono comunque strumenti per intendere il «testo originale», con un oblio voluto e sistematico di ogni autorevole e autorizzata *vulgata* cristiano-cattolica.

Le criptocitazioni neotestamentarie dell'*Exemplar* seguono invece *ad litteram* la *Versio sixto-clementina* [= C], in auge negli anni in cui Da Costa fugge dal Portogallo e dal suo passato «cattolico». Pochi esempi sono sufficienti a mostrare che questa *Vulgata* è costantemente utilizzata nelle esplicite citazioni neotestamentarie dell'*Amica Collatio* del Limborch. È molto dubbio, se non impossibile, che il Da Costa storico abbia potuto criptocitare una *Vulgata* così autorevole per il suo editore, e per un passato da rifuggire, obliare, cancellare.

1 Cor. 9, 14-15 = *Amica Collatio*, p. 162

Ita <et> Dominus ordinavit *iis* [= C, in luogo di *bis*], qui Euangelium annuntiant, de Euangelio vivere [...]. Non *autem scripsi* [= C, in luogo di *scripsi autem*] haec uti ita fiant in me.

Io 3, 5 = *Amica Collatio*, p. 197

Nisi quis *renatus* [= C, in luogo di *natus*] sit ex aqua et spiritu, non potest intrare in regnum caelorum.

Io 5, 36 = Amica Collatio, p. 291

ipsa opera, quae ego facio, testimonium perhibent de me, quia Pater *misit me* [= C, in luogo di *me misit*].

Act. 2, 33 = Amica Collatio, p. 292

Certissime *sciat ergo* [= C, in luogo di *ergo sciat*] omnis domus Israel, quia et Dominum eum et Christum *fecit Deus* [= C, in luogo di *Deus fecit*], hunc Iesum quem vos crucifixistis.

Lc 10, 16 = Amica Collatio, p. 292

Qui autem me spernit, spernit eum qui *misit me* [= C, in luogo di *me misit*].

Col 3, 11 = Amica Collatio, p. 307

non est *Gentilis* et *Judaeus*, circumcisio et praeputium, barbarus et *Schyta*, servus et liber [= C, in luogo di non est *Graecus* et *Judaeus*, circumcisio et praeputium, barbarus, *Schyta*, servus, liber].

Allegato II

Exemplar-Amica Collatio. Loci paralleli

Probabilmente a partire dal 1662, Limborch dispone di una copia latina dell'*Exemplar*, che pubblicherà – unico, integrale testimone – venticinque anni dopo, nel 1687. Per giudicare se, e come, l'editore abbia potuto modificare, glossare, integrare, «correggere», un testo di cui era ormai l'unico, incontestato possessore, sono importanti le «coincidenze» – i *loci paralleli* – tra il latino dell'*Exemplar* e il latino del suo editore (*Amica Collatio*, 1687). Queste «coincidenze» non rimandano a citazioni, implicite o esplicite, del testo dell'*Exemplar*, né è pensabile che un teologo dalla formazione vasta e complessa, come Limborch [1633-1712], abbia appreso il suo latino – a ventinove anni – dalle sei pagine dell'*Exemplar*. Nel commento storico-filologico sono segnalati i numerosi luoghi paralleli, le spie linguistiche, le strane coincidenze tra la prosa limborchiana del 1687, e un testo latino concepito, com'è noto, prima del 1643. Ma il lettore dovrà considerare anche, in aggiunta, il seguente elenco di *loci paralleli*.

Exemplar

Amica Collatio

[4] ipsa ratio multa dictabat.... quae valde erant contraria; [16] multa enim erant, quae contrarium suadebant

20 imo ratio contrarium fieri suadet; 34 Et ipsa ratio suadet; 152 [ostendam] rationem autem dictare (4 et ratio id suadens evidens est)

[4] oblata occasione

314 occasionem... oblatam

[8] gratam rem... me facturum putavi, si... defenderem

344 si adiungerem... rem me... nec inutilem nec ingratham facturum credidi

[10] excommunicatus fui per illos [rabbinos]

213 [rabbiorum] sententia excommunicatum

- [12] ex *speciali fide* in lege Euangelii fundata, ubi expresse mentio fit de aeterno bono et *supplicio* 192 *speciatim* vitae aeternae praemium et corona immarcescibilis promissa est [...] *per fidem* in Christum; 240 poena *speciatim* / in Euangelio/ *supplicium aeternum* (208, 22 *specialia* promissa)
- [13] ex aliorum iniqua relatione... temere proferebam 212 ex aliorum narratione; 159 aliorum *relationi temere* credentes (43 ex incerto aliorum *relatu*)
- [15] in quibus Pharisei a Mose recedunt 274 a Mosis lege... recedere (39, 176, 179, 210, 226, 299)
- [16] temporis decursu 30, 40, 226, 227, 229, 335 saeculorum/annorum decursu<m> [non classico]
- [16] sed tantum inventum humanum 321 [putarunt ea esse] inventionis mere humanae
- [18] bona mea, quae in manibus habebat ([31] frater meus uterinus) 226 [possessio] in manu fratris uterini [cfr. *Exemplar* [31]]
- [18] propter statum, in quo tunc eram (prima della correzione: *in quo tunc res meae erant*) 207 pro statu, in quo tunc erant [judaei]
- [20] [38] ex/a Judaeis originem ducere 33, 36 ex gente... originem suam ducere; 329 ex posteritate Abrahami originem ducere
- [26] [10] [11] [33] causam meam contra ipsos... justificabant; [10] in tali causa; [11] iustitiam causae meae; [33] iustior est causa mea causa istorum 302 *causam iustam* defendere *contra* proximum (*Dt* 17, 8: iudicium inter causam et causam)
- [26] palam faciebant, quinam illorum... erat animus 253 animum suum qualis sit... nimis manifeste [aperte] prodidit
- [27] defixis mentis oculis iterum atque iterum *expendite* 340 ut attente *expendet*, iterum iterumque... rogo [*expendere*: cfr. ad es. 29, 150, 158 [bis], 204, 212, 215, 223, 264, 267, 338. Hor. *Epist.* I, 6, 14: *defixis oculis*].

[32] totius humani generis <i>indifferenter</i> amicos	307 [Religio Christiana] <i>indifferenter</i> amorem erga omnes extendi jubet [...] per charitatem intellig[it] amorem qui se <i>indifferenter</i> extendit [ad omnes homines]
[32] ab omnibus contemni et odio haberi	302 ab ipsis contemni ac odio haberi
[37] effugium	cfr. 164, 279, 281, 335
[38] religionem, quae <i>vere</i> religio est;	44 miraculis, quae <i>vere</i> miracula non erant
[38] et alios qui ante Abrahamum fuerunt	321 aliosque qui ante legem vixerunt
[38] hoc... satis est ad salutem	185 quantum ad salutem satis est
[42] moraliter	169 moraliter [non classico]
[43] generaliter loquendo	155 generatim loquendo
[47] grave... praejudicium	212 gravissimo... praejudicio
[47] occasionem dantes... insaniendi	256 dabit occasionem... credendi [cfr. ad es. 2 <i>Cor.</i> 5, 12]
[48] Video... unumquemque vestrum strenue contendere pro justitia <i>actionum suarum</i> [34] <i>unusquisque</i> ... commodis suis consulens <i>veritatem</i> studet opprimere... et justitiam sub pedibus terit	235 Mire sagax est humanum ingenium, ut quaerat praetextus quibus <i>actiones suas</i> , licet <i>veritati</i> ... adversas, palliet et excuset; 302 <i>unusquisque</i> sibi blanditur, et jus a sua parte stare credit
[49] Sed esto [quaerite remedia efficacissima / insanabilis]	245 Sed esto [conferre media efficacia / insanabiles]
[49] <i>extreme</i> malitiosi [51] <i>extreme</i> religiosos	237 <i>extreme</i> molestum [bis]; 294 <i>extreme</i> stupidos [non classico]
[49] supplicio afficere	298 supplicio... afficere
[50] alterius calamitatem <i>sublevare</i>	162 pauperibus... <i>sublevandis</i> [2 <i>Cor.</i> 8, 14 illorum inopiam supplere]

Parte seconda

Exemplar humanae vitae

(testo latino con varianti)

Un modello di vita umana

(traduzione italiana)

Commento storico-filologico

Avvertenza

Il testo latino presentato nelle pagine seguenti e accompagnato dalla prima traduzione italiana, riproduce sostanzialmente, mantenendone la grafia e l'interpunzione, quello approntato da Limborch nel 1687 (*Amica Collatio*, pp. 346-354). I pochi casi di interpunzione divergente sono segnalati con il segno di integrazione < >. Per facilitarne la lettura e l'analisi, il testo è stato scandito in 53 sequenze, contrassegnate da un numero arabo progressivo, posto tra parentesi quadre. I capoversi del testo edito dal Limborch sono segnalati con una linetta verticale.

Il succinto apparato di note, in calce al testo latino, registra le autocorrezioni di m1 e m2, e segnala le emendazioni, proposte dopo il 1687, che sono state accolte nella presente edizione. Il frammento Müller, con le sue varianti poste in corsivo, è stato inserito dopo la sequenza-paragrafo [52] del testo Limborch.

Nel vasto commento storico-filologico si è dispiegato tutto l'apparato delle «fonti», intendendo con questo termine le criptocitazioni letterali o le allusioni avvalorate da almeno due elementi letterali. Ad esempio [21] *Tunc congregati sunt principes Synagogae* è una criptocitazione di Mt 26,3: *tunc congregati sunt principes sacerdotum*; mentre il successivo *petulans turba clamavit voce magnâ*, è una chiara allusione a Phaedr. I, 2, 20 *turba petulans*; I, 2, 11: *clamore magno*.

Si sono poi citati gli atti, i documenti, le testimonianze storiche, le ricostruzioni storico-biografiche della vicenda dacostiana. Il commento storico-filologico ha inteso così restituire, in contrappunto al testo commentato, la «reale» vicenda storico-biografica di Uriel da Costa.

Exemplar humanae vitae

[1] Natus sum ego in Portugalliâ, in civitate ejusdem nominis, vulgò Porto. Parentes habui ex ordine nobilium, qui à Judæis originem trahebant, ad Christianam Religionem, in illo regno, quondam per vim coactis. Pater meus verè erat Christianus, vir honoris observantissimus, & qui honestatem plurimi faciebat. In domo ejus fui ego honestè educatus. Servi non deerant, nec in equili equus nobilis Hispanus ad equestrem exercitationem, cujus pater meus erat peritissimus; & ego ejus vestigia à longè imitabar. Aliquibus artibus tandem instructus, quibus solent honesti pueri, juris-prudentiæ operam dedi.

[2] Quod ad ingenium & naturales affectûs attinet, eram ego naturaliter valdè pius & ad misericordiam ità propensus, ut, si quando alienæ calamitatis narrabatur eventus, nullo modo possem lachrymas continere. Pudor mihi adeò erat innatus, ut nihil magis timerem, quam ignominiam. Animus nullo modo ignobilis, nec ab irâ destitutus, si occasio justa postulabat. Itaque superbis & insolentibus, qui per contemptum, & vim solent aliis injuriam inferre, verè eram contrarius, infirmorum partes adjuvare cupiens, & illis potius me socium adjungens.

[3] Circa religionem passus sum in vitâ incredibilia. Institutus fui, quemadmodum mos est illius regni, in religione Christianâ Pontificiâ; & cum jam essem adolescens ac valdè timerem damnationem æternam, cupiebam exactè omnia observare. Vacabam lectioni Evangelii, & aliorum librorum spiritualium, summas confessariorum percurrebam, & quo magis istis incumberebam, eo

Un modello di vita umana

[1] Sono nato in Portogallo, nella città omonima, chiamata comunemente Porto. I miei genitori erano nobili e discendevano da giudei costretti un tempo, in quel regno, ad abbracciare per forza la religione cristiana. Mio padre era un cristiano autentico, un uomo che teneva moltissimo alla reputazione e che poneva l'onestà tra i valori più alti. Nella sua casa ho ricevuto un'educazione dignitosa. Non mancavano servi e nella stalla c'era un cavallo spagnolo di razza per esercitarsi a cavalcare: nell'equitazione mio padre era abilissimo; io, per quanto potevo, tentavo di seguire le sue orme. In possesso infine di alcune di quelle discipline con le quali di solito si istruiscono i fanciulli di buona famiglia, mi accinsi allo studio del diritto.

[2] Per ciò che concerne il carattere e il naturale sentire, io ero per natura molto pio e così incline alla misericordia, che quando si narravano le disgrazie altrui non potevo in nessun modo trattenerle le lacrime. Il pudore era talmente radicato in me, che un comportamento vergognoso era il mio principale timore. Il mio spirito era del tutto privo di tratti ignobili e non immune dall'ira, se una circostanza precisa lo richiedeva. Ero dunque un vero nemico dei superbi e degli insolenti, che per disprezzo e prepotenza sono soliti offendere gli altri: desideravo infatti sostenere le parti dei più deboli, preferivo la loro compagnia.

[3] Quanto alla religione, nella mia vita ho patito l'incredibile. Come è costume di quel regno, fui educato nella religione cristiana dei pontefici e ormai adolescente, per il gran timore della dannazione eterna, desideravo osservare alla lettera tutti i precetti. Mi dedicavo alla lettura del Vangelo e degli altri libri spirituali, studiavo i compendi dei confessori: quanto più mi addentravo in tali

major difficultas mihi oriebatur. Tandem incidi in inextricabiles perplexitates, anxietates & angustias. Moerore & dolore consumebar. Impossibile mihi visum est peccata confiteri more Romano, ut dignam possem absolutionem impetrare, & omnia implere, quæ postulabantur; & per consequens de salute desperavi, si illa talibus canonibus paranda erat.

[4] Quia verò difficile religio poterat deseri, cui à primis incubulis assuetus fueram, & quæ per fidem altas jam radices egerat, in dubium vocavi (accidit mihi circa vigesimum secundum ætatis annum) possetne fieri, ut ea, quæ de alterâ vitâ dicebantur, minus vera essent, & utrum fides talibus data benè cum ratione conveniret; siquidem ipsa ratio multa dictabat, & perpetuo insinuabat in aures, quæ valdè erant contraria. Hoc in dubium vocato animo, quievi, & quicquid esset tandem statuebam me non posse tali viâ incedendo salutem animæ assequi. Per hoc tempus Juris, ut dixi, studio vacabam, & cum annum agerem vigesimum quintum, oblata occasione, impetravi beneficium Ecclesiasticum, nempe dignitatem thesaurarii in collegiatâ Ecclesiâ. |

[5] Cum verò in Christianâ Religione Pontificiâ quietem non invenissem, & cuperem alicui inhærere, sciens magnam esse inter Christianos & Judæos contentionem, percurri libros Mosis, & Prophetarum, ubi aliqua inveni, quæ novo Foederi non parum contradicebant, & minus habebant difficultatis ea quæ à Deo dicebantur. Præterea veteri Foederi fidem dabant tam Judæi, quam Christiani; Novo autem Foederi soli Christiani. Tandem Mosi credens judicavi me debere Legi parere¹, quandoquidem ille omnia se accepisse à Deo asserebat, simplicem se internuncium declarans, ab ipso Deo ad id munus vocatum, aut potius coactum (ita decipiuntur parvuli)².

[6] Positâ hac deliberatione, quia non erat liberum prædictam religionem in illo regno aliquo modo profiteri, cogitavi de mutando domicilio, proprios & nativos relinquendo Lares. Ad eum finem

¹ m1 scrive dapprima *credere*, poi corregge in *parere*. Si tratta di un errore di prosecuzione (per influsso del precedente *credens*) tipico di chi sta copiando, e non traducendo, un testo latino.

² Anticipazione ed esito della narrazione successiva, il glossema *ita decipiuntur parvuli* è scritto a margine da m1. È stato poi introdotto nel testo da Limborch e da Gebhardt.

letture, tanto più ero in difficoltà. Caddi infine in insolubili perplessità, ansie ed angosce. Mi consumavo per la tristezza e il dolore. Mi parve impossibile confessare i peccati secondo il costume cattolico e ottenere così una piena assoluzione; impossibile osservare alla lettera tutto ciò che era richiesto: di conseguenza, posto che si dovesse conseguire con tali modelli, disperai della salvezza.

[4] Ma poiché era difficile abbandonare la religione a cui ero stato abituato fin dalla più tenera età e che già, attraverso la fede, aveva messo profonde radici, cominciai a dubitare (questo mi accadde intorno ai ventidue anni): poteva darsi che non fossero del tutto vere quelle cose che si raccontavano sull'altra vita, e che la fede concessa a tali racconti non si accordasse pienamente con la ragione. Proprio la ragione, infatti, dettava e suggeriva di continuo l'esatto contrario. Con questo interno dubbio mi acquietai: comunque stessero le cose ero infine convinto di non poter conseguire la salvezza dell'anima, se continuavo ad avanzare per quella via. In questo periodo, come ho già detto, ero impegnato nello studio del diritto e a venticinque anni, per un'occasione che mi si presentò, ottenni la carica di tesoriere in una chiesa collegiata.

[5] Poiché nella religione cristiana dei pontefici non avevo trovato pace e desideravo aderire a qualche religione, consapevole dell'esistenza di un'accesa disputa tra cristiani e giudei lessi ad uno ad uno i libri di Mosè e dei profeti: in questi libri scoprii alcune cose che contraddicevano non poco il nuovo patto, e meno problematiche erano le cose in essi proferite da Dio. Inoltre, al vecchio patto prestavano fede giudei e cristiani; al nuovo, invece, i soli cristiani. Alla fine, credendo a Mosè, ritenni di dover obbedire alla *Torah*, giacché Mosè asseriva di aver ricevuto ogni cosa da Dio e si dichiarava semplice portavoce, da Dio stesso chiamato, o meglio, costretto a questa funzione.

[6] Con questo proposito, poiché non c'era in quel regno la libertà di professare in nessun modo il giudaismo, pensai di mutare sede e di abbandonare i miei luoghi natii. A tal fine non esitai a

non dubitavi beneficium meum³ Ecclesiasticum in favorem alterius resignare, nihil curans utilitatem vel honorem ex eâ proveniente secundum morem gentis illius. Pulchram etiam domum reliqui in optimo civitatis loco positam, quam pater meus ædificaverat.

[7] Itaque navem adscendimus non sine magno periculo [non licet illis, qui ab Hebræis originem ducunt à regno discedere sine speciali Regis facultate]⁴ mater mea & ego cum fratribus meis, quibus ego fraterno amore motus ea communicaveram, quæ mihi super religione visa fuerant magis consentanea, licet super aliquibus dubitarem: quod quidem in magnum malum meum poterat recidere, tantum est in eo regno periculum de talibus loqui. Tandem peractâ navigatione Amstelodamum appulimus, ubi invenimus Judæos liberè agentes; & ad implendum Legem præceptum de circumcissione statim implevimus. |

[8] Transactis paucis diebus expertus sum mores & ordinationes Judæorum minimè convenire cum iis, quæ à Mose præcepta sunt. Si verò Lex observanda erat purè, quod & ipsa petit, malè qui dicuntur Judæorum Sapientes tot invenerant à lege omninò abhorrentia. Itaque non potui me continere, imò gratam rem Deo me facturum putavi, si liberè Legem defenderem.

[9] Sapientes isti Judæorum, qui nunc sunt, & mores suos, ac ingenium malignum adhuc retinent, pro sectâ & institutionibus detestandorum Phariseorum strenuè certantes, non sine spe proprii lucri, & quemadmodum illis aliàs benè fuit imputatum, ut primas cathedras in templo, primas salutationes in foro habeant, nullo modo passi sunt, ut nec in minimis rebus ab illis discederem, sed per omnia vestigia eorum inviolabiliter sequerer; sin minus, minati sunt separationem à congregatione & communicatione omnium, tam in divinis, quam in humanis.

³ *meum*: ho così corretto l'*istud* di Gebhardt e l'*illud* di Limborch (considerando anche la rispondenza: «beneficium *meum*/in favorem *alterius*»). Cfr. [18] «in opproprium *illius*/factum *meum*»; [33] «causa *mea*, causa *istorum*».

⁴ Scritta a margine da m1, la frase *non licet illis, qui ab Hebræis originem ducunt à regno discedere sine speciali Regis facultate* non appartiene al *corpus* «originario» dell'*Exemplar*, che scrive sempre *Judæi*, e mai *Hebræi*: cfr. ad es. [1], [20], [38]: *a / ex* *Judæis originem ducere*, ma anche [5], [7], [8], [9], e soprattutto [52] variante Müller. È sicuramente una glossa da espungere.

rinunciare alla mia dignità ecclesiastica in favore di un altro, non stimando affatto l'utile e la gloria che, secondo il costume di quella gente, dall'utile consegue. Abbandonai anche, nel luogo migliore della città, la bella casa che mio padre aveva edificato.

[7] Con grande pericolo [poiché a chi discende dagli ebrei non è lecito, senza un permesso speciale del re, allontanarsi dal regno] ci imbarcammo mia madre, io e i miei fratelli, ai quali, mosso da fraterno amore, avevo rivelato della religione le cose che mi erano parse più opportune, anche se nutrivo dubbi su alcune di esse: il che poteva rivelarsi una mia grande disgrazia, tanto grande è il pericolo in quel regno se si parla di tali cose. Alla fine, terminata la navigazione, sbarcammo ad Amsterdam, dove trovammo giudei che vivevano liberamente. Per osservare la Legge adempimmo subito al precetto della circoncisione.

[8] Trascorsi pochi giorni, vidi che i costumi e gli ordinamenti dei giudei non si accordavano minimamente con ciò che era prescritto da Mosè. Se davvero la *Torah* si doveva osservare senza aggiungere o togliere nulla – come essa stessa richiede – a torto i cosiddetti sapienti dei giudei avevano trovato tali e tante cose del tutto aliene dalla Legge. Perciò non potei trattenermi: ritenni anzi che avrei compiuto atto gradito a Dio se avessi difeso la Legge, esprimendomi liberamente.

[9] I sapienti dei giudei, che vivono oggi e che ancora conservano il costume e il maligno carattere che avevano in passato, combattendo strenuamente per la setta e gli istituti dei detestabili Faripei, non senza sperare un guadagno personale e come altrove fu loro giustamente imputato, per avere i primi posti nel tempio ed esser salutati per primi nelle piazze, non sopportarono in alcun modo che mi allontanassi da loro, neppure nelle minime cose; pretendevano invece che seguissi i loro passi ovunque, senza alcuna deviazione. In caso di disubbidienza, minacciarono di escludermi dalle riunioni e dalla frequentazione di tutti gli altri, che si trattasse di funzioni religiose o semplici rapporti umani.

[10] Quia vero minimè decebat, ut propter talem metum terga verteret ille, qui pro libertate natale solum, & utilitates alias contempserat, & succumbere hominibus, præsertim juris-dictionem non habentibus, in tali causâ nec pium, nec virile erat, decrevi potius omnia perferre & in sententiâ perdurare. Itaque excommunicatus fui per illos ab omnium communicatione, & ipsi fratres mei, quibus ego antea præceptor fueram, me transibant, nec in plateâ salutabant propter metum illorum. |

[11] His ita se habentibus, deliberavi librum scribere, in quo justitiam causæ meæ ostenderem, & apertè probarem ex ipsâ Lege vanitatem eorum, quæ Pharisei tradunt & observant, & repugnantiam, quam cum Lege Mosis traditiones & institutiones eorum habent. Post cæptum opus accidit etiam (oportet omnia planè & verè, quemadmodum evenerunt, enarrare) ut cum resolutione & constanti deliberatione accederem sententiæ illorum, qui legis veteris præmium & poenam definiunt temporalem, & de alterâ vitâ & immortalitate anim<a>rum⁵ minimè cogitant, eo præter alia nixus fundamento, quod prædicta Lex Mosis omninò taceat super his, & nihil aliud proponat observantibus & transgressoribus, quam præmium, aut poenam temporalem.

[12] Valdè lætati sunt hostes mei, simulatque intellexerunt me in talem opinionem devenisse; existimantes, se satis amplam defensionem apud Christianos per hoc solum adeptos fuisse, qui ex speciali fide in lege Euangelii fundatâ, ubi expressè mentio fit de æterno bono & supplicio, animæ immortalitatem & credunt, & agnoscunt. Hac intentione ducti, & ut mihi os in cæteris obturarent, ac odiosum redderent inter ipsos Christianos, antequam liber iste meus, quem scripseram, typis mandaretur, libellum⁶ in lucem ediderunt operâ cujusdam Medici, cui inscriptio erat: *De Immortalitate Animarum*.

⁵ Come in [15], m1, Limborch, Gebhardt hanno scritto *animorum*. Ma il testo esige *animarum*: cfr. [12], [13].

⁶ In margine a *libellum* la mano di Limborch aggiunge, già nel manoscritto, la glossa: *Editus est hic libellus anno a creatione mundi 5383. juxta communem Judaeorum calculum; qui respondit anno Christi vulgari 1623.*

[10] Poiché non era affatto decoroso che per tale minaccia si desse alla fuga chi, in nome della libertà, aveva tenuto in poco conto il suolo natio e gli altri vantaggi, né era atteggiamento pio o virile cedere in tale contenzioso a uomini che non avevano giurisdizione alcuna, decisi di sopportare ogni cosa con coraggio, e di resistere mantenendo la mia posizione. Quelli perciò mi bandirono dalla comunità, e gli stessi miei fratelli, ai quali in precedenza avevo fatto da precettore, per il timore che ne avevano, facevano finta di non vedermi e in pubblico non mi salutavano.

[11] Stando così le cose, decisi di scrivere un libro, per mostrare la giustezza della mia posizione e provare pubblicamente, attraverso la Legge stessa, l'inconsistenza di ciò che i Farisei tramandano e osservano, e la contraddizione delle loro tradizioni e dei loro istituti con la legge di Mosè. Ad opera iniziata, mi accadde anche (poiché conviene narrare con chiarezza e verità ogni cosa, così come si svolse) di accostarmi con risolutezza e ferma decisione alla dottrina di coloro che definiscono «temporali» il premio e la pena della vecchia legge, e non credono affatto alla vita ultraterrena e all'immortalità delle anime, sul fondamento, tra l'altro, che la predetta legge di Mosè tace del tutto su tali dottrine e promette soltanto, a chi osserva la Legge o a chi la trasgredisce, un premio o una punizione in questa vita.

[12] Non appena intesero che avevo abbracciato tale opinione, i miei nemici furono lietissimi. Per questo soltanto, ritennero di avere in mano un ampio motivo di rivalsa presso i Cristiani, che riconoscono e professano l'immortalità dell'anima per una speciale fede che ha fondamento nella legge del Vangelo, dove è menzionata espressamente l'eternità dei premi e delle pene. Mossi da tale intenzione, con il fine di tapparmi la bocca anche sul resto e di rendermi odioso tra gli stessi cristiani, prima che io facessi stampare il mio scritto, pubblicarono il libello di un medico, intitolato *De immortalitate Animarum*.

[13] In hoc libello Medicus iste copiosè me lacerabat, quasi Epicuri partes tuentem (Per hoc tempus malè ego de Epicuro sentiebam, & contra absentem & inauditum ex aliorum iniquâ relatione sententiam temerè proferebam; postquam vero aliquorum veritatis amantium de illo iudicium, & doctrinam ejus ut erat intellexi, doleo, quod aliquando talem virum amentem & insanum pronunciaui, de quo etiam nunc non possum plenè judicare, cum ejus scripta mihi sint incognita): qui enim immortalitatem animarum negabat⁷, parum aberat, quin Deum abnegaret.

[14] Pueri istorum, à Rabbinis & parentibus edocti, turmatim per plateas conveniebant, & elatis vocibus mihi maledicebant, & omnigenis contumeliis irritabant, hæreticum & defectorem inclamantes. Aliquando etiam ante fores meas congregabantur, lapides jaciebant, & nihil intentatum relinquebant, ut me turbarent, ne tranquillus etiam in domo propriâ agere possem.

[15] Postquam libellus ille contra me fuerat editus, paravi me ego statim ad defensionem, & alium libellum huic contrarium scripsi, immortalitatem impugnans omnibus viribus, aliqua obiter eorum percurrens, in quibus Pharisei à Mose recedunt. Simulatque libellus iste in lucem prodiit, convenere Senatores & Magistratus Judæicus, & de me accusationem proposuerunt apud Magistratum publicum: dicentes me talem librum scripsisse, in quo immortalitatem animarum negabam, nec solum illos lædebam, sed etiam Christianam religionem convellebam. Ex hac eorum delatione fui ego ad carcerem vocatus, & cum ibi fuisset per dies octo aut decem, solutus fui sub cautione: Multam enim Prætor à me postulabat, & tandem condemnatus sum ut illi solverem florenos trecentos cum amissione librorum. |

[16] Post hæc temporis decursu, cum experientia & anni multa patefaciant, ac per consequens mutant hominis iudicium (liceat, ut dixi, liberè loqui, quare enim non liceret ei, qui quasi testamentum

⁷ m1 scrive erroneamente *negabant*. Limborch e Gebhardt stampano correttamente: *negabat*.

[13] In questo libello quel medico mi denigrava a profusione, come se fossi un seguace di Epicuro (in quel tempo giudicavo male Epicuro e pronunciavo su di lui, che non avevo né letto né ascoltato, un'opinione non ponderata, sulla base di quanto ingiustamente era riportato da altri; ma dopo aver compreso il giudizio che davano di lui alcuni amanti della verità e la sua reale dottrina, mi dolgo di averlo dichiarato talvolta stolto e insano; e su di lui neanche ora posso esprimere un giudizio ponderato, poiché i suoi scritti mi sono ignoti): chi negava l'immortalità delle anime era vicino a negare Dio.

[14] I figli di costoro, ammaestrati dai rabbini e dai genitori, si raccoglievano a frotte nelle piazze, mi maledivano a gran voce, mi provocavano con ogni sorta di insulti, strillando: «eretico!» e «traditore!». A volte si radunavano persino davanti alla mia casa, lanciavano pietre e cercavano ogni mezzo per disturbarmi, perché neanche in casa mia potessi stare in santa pace.

[15] Dopo che quel libello a me avverso fu edito, mi preparai subito alla difesa e contro di esso scrissi un altro libello, nel quale avversavo con tutte le forze la dottrina dell'immortalità, esaminando, ad un tempo, alcune di quelle concezioni per le quali i Farisei si allontanano da Mosè. Non appena questo mio libello vide la luce, si radunarono gli anziani del supremo collegio ebraico e da loro fui deferito al magistrato pubblico: dicevano che avevo scritto un libro in cui negavo l'immortalità delle anime; che non mi limitavo a danneggiare solo loro, ma che demolivo anche la religione cristiana. Per questa loro denuncia fui incarcerato e venni rilasciato su cauzione dopo una prigionia di otto o dieci giorni. Il pretore intendeva infliggermi una pena pecuniaria: alla fine fui condannato a pagargli trecento fiorini, e il mio libro fu sequestrato.

[16] Dopo questi eventi, col passare del tempo, poiché l'esperienza e gli anni chiariscono molte cose e di conseguenza mutano il giudizio degli uomini (sia lecito, come ho detto, parlare francamente: perché infatti non dovrebbe raccontare la verità,

conficit, ut hominibus relinquat vitæ rationem, & humanarum calamitatum exemplum verum, saltem in morte vera enarrare?) in dubium vocavi, utrum Lex Mosis deberet pro Dei lege haberi; multa enim erant, quæ contrarium suadebant, aut potius cogeant dicere. Tandem statui legem Mosis <divinam>⁸ non esse, sed tantum inventum humanum, quemadmodum alia innumera in mundo fuerunt: Multa enim pugnabant cum lege naturæ, & non poterat Deus autor naturæ contrarius esse sibi ipsi, & esset sibi contrarius, si contraria naturæ hominibus facienda proponeret, cujus autor dicebatur.

[17] Hoc ita apud me definito, dixi mecum; quæ utilitas (utinam nunquam talis cogitatio subiisset in animum meum) si usque ad mortem in hoc statu durem, separatus à communionem patrum istorum, & populi istius, maxime cum advena sim in his regionibus, nec familiaritatem cum civibus habeam, quorum etiam ignoro sermonem? Satius erit in communionem eorum⁹ venire, & eorum sequi vestigia quemadmodum volunt, simiam, ut ajunt, inter simias agendo. Hâc motus consideratione redii in communionem istorum, dicta mea retractans, & illorum placitis subscribens; annis quindecim jam transactis, quibus ab illis separatus egeram. Fuit autem velut internuntius hujus concordiaë quidam amitinus meus. |

[18] Transactis diebus aliquot delatus fui per quendam puerum, filium sororis meæ, quem domi habebam, super cibus, modo parandi, & aliis, ex quibus apparebat me Judæum non effe. Propter hanc delationem nova & acerba bella exorsa sunt: Nam amitinus ille meus, quem internuntium dixi concordiaë fuisse, existimans in opprobrium illius recidere factum meum, cum superbus valdè esset & arrogans, imprudens admodum, & admodum etiam impudens, bellum contra me apertum exorsus est, & post se ducens omnes fratres meos, nihil reliquit intentatum, quod ad destructionem & dissipationem honoris mei, facultatum, & per consequens vitæ, possit

⁸ Accetto l'integrazione proposta da Porges (*Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas* cit., p. 120, nota 4), poiché *divinam* risponde al dubbio della riga precedente: *utrum Lex Mosis deberet pro Dei Lege haberi* e si contrappone a *sed tantum inventum humanum*. Cfr. *Amica Collatio, Index rerum et verborum*, voce *Acosta*: «Negat Legis Mosis divinitatem».

⁹ m1 scrive dapprima: *istorum*; poi corregge in *eorum*.

almeno in punto di morte, chi redige una sorta di testamento, per lasciare agli uomini una ragione di vita e un vero esempio di disgrazie umane?), posi in dubbio che la legge di Mosè si dovesse ritenere legge di Dio: c'erano infatti molte cose che persuadevano del contrario o piuttosto costringevano a dire il contrario. Stabilii infine che la legge di Mosè non era divina, ma solo un'invenzione umana, come ce ne furono innumerevoli altre nel mondo. Molte cose infatti stridevano con la legge di natura e Dio, creatore della natura, non poteva essere in opposizione a se stesso; ma lo sarebbe stato se avesse proposto agli uomini di compiere cose contrarie alla natura, di cui era detto creatore.

[17] Con questa certezza interiore, mi dissi (non mi fosse venuto mai un pensiero simile): quale vantaggio ricaverò dal restare fino alla morte in questo stato, separato dalla comunione con questi capi e con questo popolo, soprattutto considerando che sono straniero in questa terra e non ho familiarità con i suoi abitanti, dei quali ignoro persino la lingua? Sarà meglio rientrare nella loro comunità e seguire le loro orme, così come loro vogliono, comportandomi, secondo il detto, da scimmia tra le scimmie. Mosso da questa considerazione, tornai nella loro comunità, ritrattai quanto avevo espresso e mi sottoposi ai loro voleri: erano trascorsi ormai quindici anni dal momento della mia separazione. Fece da mediatore di questa pacificazione un mio cugino.

[18] Trascorsi alcuni giorni, il figlio di mia sorella, un bambino che viveva con me, mi denunciò per via dei cibi, del modo di prepararli e di altre cose, dalle quali traspariva che non ero giudeo. A causa di questa delazione cominciarono nuove ed aspre lotte. Quel mio cugino, infatti, che come dissi era stato tramite di pacificazione, ritenne che quanto riguardava me comportasse il suo disonore: poiché era molto superbo ed arrogante, oltremodo imprudente e anche privo di scrupoli, cominciò una guerra aperta contro di me. Tirandosi dietro tutti i miei fratelli, non tralasciò nulla che potesse contribuire alla distruzione completa del mio onore e dei miei beni:

aliquid opis conferre. Iste impedivit nuptias, quas jam jam eram contracturus, hoc enim tempus orbatuſ eram uxore. Is fecit, ut frater quidam meus retineret bona mea, quæ in manibus habebat, & commercium, quod inter nos erat, pervertit; quod mihi adeò nocuit propter statum, in quo tunc res meæ erant¹⁰, ut vix dici possit. Nunc satis sit dicere, hunc mihi fuisse infestissimum hostem contra honorem, contra vitam, contra bona.

[19] Præter hoc bellum domesticum, ut ita dicam, aliud erat publicum bellum, nempe Rabbiorum & populi, qui novo odio me odisse cæperunt, & multa impudenter in me commiserunt, quos ideò merito fastidiebam.

[20] Inter hæc accidit adhuc aliud novum: Nam fortè fortunâ sermonem habui cum duobus hominibus, qui ex Londino in hanc civitatem venerant, Italo uno, altero v<ero>¹¹ Hispano, qui Christiani cum essent, nec ex Judæis originem ducerent, inopiam indicantes, consilium à me postularunt super ineundâ cum Judæis societate, & transeundo in religionem illorum. His ego consului, ne tale quid facerent, sed potius ita manerent: nesciebant enim quale jugum suis cervicibus imponebant¹². Interim monebam eos, ne Judæis aliquid meo nomine indicarent; quod & illi promiserunt. Maligni homines isti, intenti ad turpe lucrum, quod indè se percepturos sperabant, gratiarum loco, omnia aperuerunt Phariseis charissimis amicis meis.

[21] Tunc congregati sunt principes Synagogæ, exarserunt Rabbini, & petulans turba clamavit voce magnâ, crucifige, crucifige eum. Vocatus sum ad consilium magnum, proposuerunt ea, quæ contra me habebant, submissâ & tristi voce, quasi de vitâ ageretur; & tandem pronuntiarunt, debere me, si Judæus eram, illorum exspectare & implere iudicium: quod si non, excommunicandus iterum eram.

[22] O egregii iudices, qui quidem iudices estis ut mihi noceatis, si verè ego indigeam iudicio vestro, ut me liberetis ab alicujus

¹⁰ Autocorrezione di m1, da un precedente: *in quo tunc eram*.

¹¹ Integrazione di Limborch.

¹² Autocorrezione di m1, da un precedente: *imponerent*.

dunque della mia vita. Impedì le nozze, che stavo ormai per contrarre (in questo periodo, infatti, ero rimasto vedovo). Fece in modo che uno dei miei fratelli si prendesse i miei beni, che aveva a sua disposizione, e mandò in rovina la relazione commerciale che c'era tra noi. Il che mi nocque a tal punto, per la situazione economica in cui allora mi trovavo, che a stento si può esprimere con parole. Sia sufficiente ora dire che costui fu nemico acerrimo del mio onore, della mia vita, dei miei beni.

[19] Oltre a questa guerra, per così dire, domestica, ce n'era un'altra, pubblica, mossami dai rabbini e dal popolo, che cominciarono ad odiarmi di un nuovo odio, e contro di me, che perciò giustamente li avevo in disprezzo, commisero senza vergogna molte ingiustizie.

[20] In questa situazione accadde un fatto nuovo: per caso ebbi un dialogo con due uomini, che erano giunti da Londra in questa città, un italiano e uno spagnolo: costoro, cristiani di origine non ebraica, rivelando uno stato di indigenza, mi chiesero consiglio su come entrare in società con i giudei e passare alla loro religione. Li consigliai di non far nulla di simile, ma di rimanere piuttosto così come si trovavano: ignoravano infatti quale giogo si stessero mettendo sulle loro cervici. Di tempo in tempo li ammonivo a non dir nulla ai giudei facendo il mio nome: cosa che, pure, promisero. Ma questi uomini maligni, intenti a quel turpe profitto che speravano di ricavare dalla loro delazione come ricompensa, rivelarono tutto ai miei carissimi amici farisei.

[21] Si radunarono allora i capi della sinagoga, i rabbini avvanparono e la folla insolente gridò a gran voce: *crucifige, crucifige eum*. Fui convocato dal gran consiglio, mi sciorinarono tutto quello che avevano contro di me, a voce sommessa e lugubre, come se fosse in gioco la vita; proclamarono infine che, se ero giudeo, dovevo stare al loro responso e rispettarlo; se non lo avessi fatto, dovevo essere nuovamente bandito.

[22] O giudici egregi, che certo siete giudici per nuocermi, se davvero avessi bisogno del vostro giudizio perché mi liberiate da

violentiâ & illæsum servetis, tunc iudices non estis, sed servi vilissimi, alieno subjecti imperio; quod est vestrum iudicium, cui vultis ut ego paream?

[23] Tunc prælectus est libellus, in quo continebatur, debere me veste lugubri indutum Synagogam intrare, cereum nigrum in manu tenentem, & certa quædam verba, per illos scripta, foeda satis, palam coram concione¹³ evomere, quibus iniquitates istas, quas commiseram, usque in coelum efferebant. Post hæc debebam pati publicè in Synagogâ flagellari coreaceo flagello, ceu ligaculo; deinde in ipsius Synagogæ limine me prosternere, ut omnes super me transirent, & certis insuper diebus jejunare.

[24] Perlecto libello exarserunt viscera mea, & interius irâ flagrabam inextinguibili; continens tamen me, simpliciter respondi, non posse talia implere. Audito responso, deliberarunt me iterum à communione separare, nec eo contenti, multi eorum transeunte me in plateâ spuebant, quod etiam & pueri illorum faciebant, ab illis edocti: tantum non lapidabar, quia facultas deerat.

[25] Duravit item pugna ista per annos septem, intra quod tempus incredibilia passus sum: Duo enim agmina, ut dixi, pugnabant contra me, agmen unum populi, & alterum propinquorum, qui ignominiam meam quaerebant, ut vindictam de me sumerent. Isti non quieverunt, donec me à statu priori dejicerent: Dixerunt enim inter se, non faciet quicquam nisi coactus, & debet cogi. Si ægrotabam, solus ægrotabam. Si aliquod aliud onus incumbibat, hoc inter sibi valdè optata expetebant. Si dicebam, ut esset aliquis iudex ex medio ipsorum, qui inter nos iudicaret, nihil minus. Agere coram Magistratu de talibus rebus, quod etiam cæpi tentare, res erat valdè molesta. Longa enim erat via lites persequi in iudicio, cui, præter multa alia onera, tot dilationes & procrastinationes inhærent.

[26] Dixerunt isti sæpius, subjice te nobis, omnes enim patres sumus, nec putes aut timeas nos tecum foedè acturos. Dic jam semel paratum te esse, omnia implere, quæ nos tibi imposuerimus, & tunc

¹³ Autocorrezione di m1, da un precedente: *coram foro*.

qualche violento e mi conserviate sano e salvo, giudici non sareste, ma servi di poco prezzo, soggetti al comando altrui; in che cosa consiste il giudizio vostro, al quale volete che io mi sottoponga?

[23] Mi fu letto un libretto: diceva che dovevo entrare in sinagoga vestito a lutto con in mano una candela nera, e pronunciare distintamente alcune parole prestabilite, scritte da loro e sufficientemente ripugnanti, con le quali elevavano in cielo le malvagità che avevo commesso. Poi dovevo subire una flagellazione pubblica in sinagoga, con un flagello o un legaccio di cuoio; quindi distendermi al suo ingresso, perché tutti mi passassero sopra; in aggiunta dovevo digiunare in giorni stabiliti.

[24] Terminata la lettura, avvamparono le mie viscere e internamente ribollivo di un'ira irrefrenabile; in ogni modo mi controllai e risposi semplicemente che non potevo soddisfare quelle richieste. Udita la mia risposta, decisero di scomunicarmi di nuovo: molti di loro, non contenti di questo, al mio passare per la piazza sputavano; azione imitata dai loro figli, da essi ammaestrati. Non mi lapidavano soltanto perché non era loro concesso.

[25] Questa battaglia durò per sette anni, durante i quali ho patito l'incredibile: due schiere nemiche, infatti, come ho già detto, combattevano contro di me, l'una costituita dal popolo, l'altra dai parenti che, per vendicarsi, volevano il mio disonore. Questi ultimi non stettero in pace fino a quando non mi costrinsero a mutare la posizione assunta in precedenza. Dissero infatti tra loro: non farà nulla se non costretto, e deve essere costretto. Se mi ammalavo, ero malato in solitudine. Se qualche altra situazione incresciosa incombeva, la ponevano tra i loro più graditi desideri. Se chiedevo qualche giudice, trascalto dalla loro cerchia, che facesse da arbitro tra noi, chiedevo l'impossibile. Trattare di tali faccende davanti al giudice, tentativo che pure intrapresi, costituiva un fastidio notevole. La risoluzione giudiziaria delle liti si presentava infatti come un lungo cammino, e nel percorrerlo, senza contare i molti pesi, mi sarei imbattuto in rinvii e in differimenti continui.

[26] Sempre più spesso ripetevano: sottoponiti a noi, siamo tutte persone autorevoli e rispettabili, e non pensare o temere che ci comporteremo nei tuoi confronti in modo vergognoso. Afferma

relinque nobis exitum rei, nos enim omnia faciemus, quemadmodum decet. Ego, licet super hoc ipso quæstio vertebatur, & talis subjectio & acceptio, per vim extorta, mihi erat valdè ignominiosa, tamen, ut rem usque ad finem perducerem, & exitum ejus oculis comprobarem, meipsum devici, constanter deliberans, omnia, quæ vellent, acceptare & experiri. Si enim foeda mihi imponerentur & inhonesta, causam meam contra ipsos magis justificabant, & palam faciebant, quinam illorum erga me erat animus, quæ fides in ipsis. Et tandem palam fiebat, quam foedi & execrandi sunt hujus gentis mores, qui honestissimis hominibus, quasi vilissimis mancipiis, ita foedè abutuntur. Ergo, dixi, omnia implebo, quæcunque mihi imposueritis.

[27] Nunc animum mihi præbete, quicumque honesti, prudentes & humani estis, & defixis mentis oculis iterum atque iterum expendite, quale judicium isti in me exercuerunt, particulares homines alienæ potestati subjecti, sine ullo peccato meo. |

[28] Intravi Synagogam, quæ hominibus & mulieribus plena erat, convenerant enim ad spectaculum, & quando tempus fuit adscendi suggestum ligneum, quod est in medio Synagogæ ad concionandum, & alia officia, & clarâ voce perlegi scripturam ab illis exaratam, in quâ continebatur confessio, me scilicet dignum esse, millies mori propter ea, quæ commiseram, nempe violationem Sabbathi, fidem non servatam, quam in tantum violavi, ut etiam aliis suasissem, ne Judaismum intrarent, & pro quorum satisfactione illorum ordinationi parere volebam, & ea implere, quæ mihi essent imposita, promittens de reliquo in similes iniquitates & scelera non reincidere.

[29] Peractâ lectione descendi à suggestu, & accessit ad me sacratissimus præses, susurrans mihi in aurem, ut diverterem ad angulum quendam Synagogæ. Contuli me ad angulum, & dixit mihi janitor, ut me nudarem. Nudavi corpus ad cincturam usque, linteam capiti subligavi, calceos deposui, & brachia erexi, manibus tenens quandam quasi columnam. Accessit janitor ille, & manûs meas ad columnam illam quâdam fasciâ colligavit. His ita peractis

per una sola volta di esser pronto a fare tutto ciò che ti chiederemo e lascia poi a noi l'esito della vicenda, perché faremo ogni cosa come si conviene. Io, sebbene la questione vertesse proprio su questo punto e tale completa sottomissione, estorta con la prepotenza, fosse per me molto disonorevole, tuttavia, per chiudere la faccenda e vederne la fine con i miei occhi, vinsi me stesso e deliberai fermamente di accettare e sopportare tutto quello che volevano. Se infatti mi avessero proposto cose vergognose e disoneste, avrebbero difeso la mia causa contro se stessi, reso esplicito il loro vero sentire nei miei confronti, mostrato quale fiducia si meritassero. Alla fine sarebbe emerso quanto vergognosi ed esecrabili siano gli usi di questa gente, che approfitta in modo vergognoso di uomini di specchiata onestà, come se fossero schiavi di infimo prezzo. Dissi dunque: ebbene, eseguirò ogni cosa che voi mi imporrete.

[27] Ora, voi che siete onesti, prudenti, umani, volgete a me la vostra attenzione; valutate attentamente con gli occhi della mente quale giudizio esercitarono su di me costoro, uomini privati, soggetti ad un potere esterno, senza che avessi fatto nulla di male.

[28] Entrai nella sinagoga, piena di uomini e di donne, tutta gente convenuta per lo spettacolo. Quando fu il momento, salii sul palco di legno che si trova al centro della sinagoga per la predica e gli altri uffici religiosi, e a chiara voce lessi uno scritto composto da loro: confessavo che ero degno di morire mille volte per quanto avevo commesso – la violazione del sabato, il tradimento della parola data, violata fino al punto di dissuadere altri ad abbracciare il giudaismo – che intendevo inoltre, ad espiazione dei miei peccati, obbedire a quanto mi ordinavano e adempiere a ciò che mi era comandato, promettendo per il resto di non ricadere in simili malvagità e misfatti.

[29] A lettura ultimata, scesi dal palco e si avvicinò a me il reverendissimo *parnas* presidente, che mi sussurrò di spostarmi in un angolo della sinagoga. Mi portai in quell'angolo e il custode mi disse di spogliarmi. Denudai il mio corpo fino alla cintola, cinsi il capo con un fazzoletto di lino, mi tolsi le scarpe e alzai le braccia, tenendo con le mani una sorta di colonna. Si avvicinò il custode e con una fascia legò le mie mani a quella colonna. Compiute queste ope-

accessit præcentor, & accepto corio percussit latera mea triginta & novem percussionibus secundum traditionem: nam iudicium Legis est, ut numerus¹⁴ quadragenarium non excedat, & cum viri isti adeo religiosi, & observantes sint, cavent sibi, ne contingat, ut peccent excedendo. Inter percutiendum Psalmus decantabatur.

[30] Hoc impletur, humi sedi, & accessit concionator, ceu sapiens (quam ridiculæ sunt res mortalium), qui me ab excommunicatione absolvit, & ita jam porta coeli mihi erat aperta, quæ antea fortissimis seris clausa me à limine & ingressu excludebat. Post hæc indui vestes, & abii ad limen Synagogæ, prostravi me, & custos ipsius sustentabat caput meum. Tunc omnes qui descendebant transibant super me, scilicet elevabant pedem unum, & transibant ad inferiorem partem crurum meorum; quod omnes tam pueri, quam senes fecerunt (nullæ sunt simiæ, quæ actiones magis absonas, aut gestûs magis ridendos hominum oculis possint exhibere) & peracto opere, quando jam nullus restabat, surrexi è loco, & mundatus à pulvere, per illum qui mihi assistebat (nemo jam dicat istos me non honorasse, si enim me flagro percusserunt, lugebant tamen, & demulcebant caput meum) domum me contuli.

[31] O! impudentissimi omnium hominum. O! patres execrandi, à quibus non erat timendum foedum quidquam! Hoc te percutiemus? dicebant, absit hoc cogitare. Judicet nunc qui hæc audierit, quale esset spectaculum, videre hominem senem, sortis non abjectæ, naturaliter verecundum super omnem modum, in concione publicâ coram omnibus tam viris quam mulieribus & pueris nudatum, & flagro caesum ex mandato iudicum, & talium iudicum, qui servi potius abjecti, quam iudices sunt. Consideret, qualis dolor cadere ad pedes infestissimorum hostium, à quibus tot mala, tot injuriæ acceptæ sint, & se conculcandum prosternere. Cogitet (quod majus est, & miraculum portentosum, ac monstrum horrendum, cujus intuitum & foeditatem exhorrescas & fugias dici merito potest) fratres naturales & uterinos, ex eodem patre & matre

¹⁴ Dopo *numerus*, nel manoscritto «Episcopus-Limborch», inizia a scrivere una seconda mano (= m2).

razioni, il cantore mi fu accanto: con una sferza di cuoio per trentanove volte percosse i miei fianchi, secondo la tradizione. La Legge prescrive infatti che non si debba superare il numero quaranta, e questi uomini, così superstiziosi e osservanti, si guardano bene che non accada loro di sbagliare in eccesso. Mentre mi si percuoteva, veniva cantato un salmo.

[30] Terminata la flagellazione, sedetti a terra e si avvicinò il predicatore o *bakam* (quanto sono ridicole le faccende umane), il quale mi liberò dalla scomunica. A questo punto mi si spalancò quella porta del cielo che prima, serrata da fortissimi catenacci, non permetteva che mi affacciassi all'ingresso ed entrassi. Subito dopo, mi vestii e mi portai fuori, all'entrata della sinagoga. Mi stesi a terra. Il custode teneva sollevato il mio capo. A questo punto, tutti quelli che scendevano le scale per uscire dalla sinagoga, mi scavalcarono: alzavano un piede e passavano sopra le mie tibie. Questa azione fu compiuta da tutti, bambini e vecchi (non ci sono scimmie, che possano offrire agli occhi degli uomini azioni più indecenti o gesti più risibili). Ad operazione conclusa, quando non restava più nessuno, mi alzai da terra; ripulito dalla polvere da colui che mi assisteva (nessuno dica che costoro non mi abbiano onorato: mentre infatti mi percuotevano con lo staffile, piangevano e lisciavano il mio capo), mi rifugiai in casa.

[31] Oh, uomini tra i più svergognati! oh, guide esecrabili, dalle quali non dovevo temere nulla di obbrobrioso! Ti battiamo? – dicevano – sia lontano da te questo pensiero. Giudichi ora chi avrà prestato orecchio al mio racconto, quale spettacolo fosse vedere un uomo anziano, di condizione non abietta, pudico all'estremo per natura, denudato in pubblica assemblea davanti a tutti, uomini donne bambini, e percosso con la sferza su mandato di giudici: e di giudici tali da rivelarsi piuttosto servi abietti, e non giudici. Consideri quale pena cadere ai piedi di nemici acerrimi, dai quali si sono ricevute tante malvagità ed offese, e prostrarsi per essere calpestato. Pensi (la cosa più grave, il portentoso miracolo, l'orrenda mostruosità che, si può ben dire, al solo vederla, per la sua sconcezza ti fa inorridire e scappare) che a questo fine si erano adope-

genitos, in eâdem domo simul educatos; in hunc finem omnem operam impendisse, oblitos dilectionis, quâ à me fuerunt perpetuo dilecti, mihi enim erat hoc proprium & nativum, & oblitos multorum beneficiorum quæ per me in vitâ acceperant, quorum loco pro retributione habui ignominiam, damnum, mala, tot foeda & nefanda, ut referre pudeat. |

[32] Dicunt nunquam satis detestandi osores mei, se ad aliorum exemplum justè de me poenas sumpsisse, ne deinceps aliquis audeat se opponere ipsorum placitis, & contra sapientes scribat. O sceleratissimi mortalium & totius mendacii parentes! quanto justius possem ego de vobis¹⁵ poenas sumere ad exemplum, ne deinceps talia auderetis impudenter contra viros veritatis amantes, osores fraudum, totius humani generis indifferenter amicos, cujus vos communes hostes estis, cum omnes gentes pro nihilo æstimetis, & inter bestias numeretis, vos autem solos in caelum usque efferatis protervè, vobis ipsis mendaciis blandientes, cum nihil habeatis, de quo verè gloriari possitis; nisi fortè gloria vobis est exulare, ab omnibus contemni & odio haberi, propter ridiculos & exquisitos vestros mores, quibus à cæteris hominibus separari vultis. Si enim de simplicitate vitæ & justitiâ gloriari velitis, væ vobis, qui non obscure multis inferiores in his apparebitis.

[33] Dico igitur, potuisse me justè, si vires adessent, de istis sumere vindictam pro gravissimis malis, & atrocissimis injuriis, quibus me repleverunt, & propter quæ vitam meam exosus sum. Quis enim honesti amans libenter sustineat vitam vivere ignominiosam? Et ut aliquis bene dixit, aut bene vivere, aut honestè mori, ingenuum decet. Tanto autem justior est causa mea causâ istorum, quantum veritas præcellit mendacio. Isti pro mendacio contendunt, ut homines capiant & servos faciant: ego verò pro veritate & naturali hominum libertate, quos magis decet, à falsis superstitionibus & ritibus vanissimis liberos, vitam agere hominibus non indignam.

[34] Fateor magis ex re meâ fuisse, si à principio tacuissem, & agnoscens ea, quæ in mundo fiunt, potiùs silerem; ita enim expedit

¹⁵ *vobis*: correggo *istis*, erroneamente mantenuto da Limborch e da Gebhardt (mentre tutto il contesto esige *vobis*).

rati fratelli naturali e uterini, nati da uno stesso padre e da una stessa madre, educati nella stessa casa, dimentichi dell'affetto con cui li avevo da sempre amati (un sentimento da parte mia spontaneo e naturale); e dimentichi dei molti benefici che, grazie a me, nella loro vita avevano ricevuto; in cambio dei quali, come compenso, ricevetti disonore, danno, malvagità, cose talmente sconce e nefande, che è vergogna riferire.

[32] Affermano i miei nemici, mai detestabili a sufficienza, di avermi punito giustamente per dare un esempio agli altri, perché d'ora in poi nessuno osi opporsi ai loro placiti e scrivere contro i sapienti. Oh, scelleratissimi tra i mortali e progenitori di ogni menzogna! Quanto potrei con più giustizia castigarvi io per dare un esempio, perché d'ora in poi non vi permettiate più tali azioni vergognose contro uomini amanti della verità, che odiano gli inganni, che sono amici senza distinzioni di tutto il genere umano, del quale voi siete il nemico comune, dato che stimete una nullità ogni altra nazione e le annoverate tutte tra le bestie; voi soli, invece, portate alle stelle protervamente, lusingati dalle vostre stesse menzogne, mentre non possedete nulla di cui vi potreste veramente vantare, se non forse la gloria dell'esilio, l'essere odiati e disprezzati da tutti per i vostri costumi ridicoli e ricercati, grazie ai quali vi volete separare dagli altri. Se volete vantare la semplicità di vita e la giustizia, state attenti, perché in questo risulterete chiaramente inferiori a molti.

[33] Affermo insomma che avrei potuto giustamente, se vi fossero state le forze, vendicarmi di costoro per le pene gravissime e le atrocissime offese di cui mi colmarono, e per le quali ora sono stanco della mia vita. Quale amante dell'onestà può sopportare di buon grado una vita disonorata? E come disse giustamente qualcuno, all'uomo libero si addice o vivere degnamente o morire con onore. Perciò è tanto più giusta la mia causa rispetto alla loro, di quanto la verità supera la menzogna. Costoro lottano per difendere il falso, con il fine di irretire e di schiavizzare gli uomini; io per la verità e l'innata libertà degli uomini, i quali meritano, liberati da false superstizioni e riti vanissimi, di vivere una vita non indegna degli uomini.

[34] Confesso che sarebbe stato maggiormente nel mio interesse tacere fin dall'inizio; prendere atto di come vanno le cose nel

iis, qui inter homines acturi sunt, ne à multitudine ignarâ vel à tyrannis injustis opprimantur, ut fieri solent: unusquisque enim commodis suis consulens veritatem studet opprimere, & laqueos parvulis tendens, justitiam sub pedibus terit; tamen postquam incautus à vanâ religione deceptus in arenam cum istis prodiî, satius erit cum laude occumbere, vel saltem sine dolore mori, qui turpis fugæ, aut ineptæ patientiæ in honestis hominibus comes est.

[35] Solent isti pro se allegare multitudinem. Tu unus nobis, qui multi sumus, debes cedere. Amici, utile quidem est, ut unus multis cedat, ne ab illis lanietur; sed non omne, quod utile est, pulchrum statim est. Pulchrum profectò non est, cum ignominiâ discedere, ac violentis & injustis trophæum relinquere. Debetis igitur fateri, virtutem esse laude dignam, superbis resistere, quantum fieri possit, ne malè facientes & utilitatem ex malitiâ capientes indies magis superbiant. Pulchrum quidem est, & viro pio ac generoso dignum, cum parvulis parvulum esse, cum ovibus ovem; stultum autem, ignominia & reprehensioni obnoxium, cum leonibus in conflictu mansuetudinem ovis induere. Quod si inter res pulcherrimas habetur pro patriâ pugnare usque ad necem, quia patria est aliquid nostrum, quare pulchrum non esset pro propriâ honestate, quæ propriè nostra est, & sine quâ bene vivere non possumus, nisi fortè tanquam porci foedissimi volutemur in foedissimo luto lucri<?>

[36] Sed dicunt nefarii illusores mei, totum jus suum in multitudine constituentem, quid tu unus contra tam multos posses? Fateor, & lugeo me à multitudine vestrà oppressum esse: tamen propter cogitationes istas, & sermones vestros, æstuat magis ira in præcordiis meis, & clamat, impium esse erga impios, superbos, contumaces, & perseverantes, pietate uti. Unum dixi, desunt vires. |

mondo e preferire il silenzio: così conviene agire a chi vive ed opera in mezzo agli uomini, per non essere oppresso dalla moltitudine ignara o da ingiusti tiranni, come in genere accade. Ognuno, infatti, nel perseguire i propri interessi si affanna ad occultare la verità, e col tender trappole agli innocenti calpesta la giustizia. Tuttavia, dopo avere ingaggiato incautamente battaglia con costoro, ingannato da una religione vana, sarà meglio soccombere con merito o almeno morire senza il dolore che, negli onesti, si accompagna ad una fuga vergognosa o ad una cattiva sopportazione.

[35] Costoro sono soliti addurre in loro difesa il numero: Tu, uno solo, devi cedere a noi, che siamo molti. Amici, è certamente conveniente che uno solo ceda a molti, perché dai molti non sia dilaniato; ma non tutto ciò che è conveniente risulta per ciò stesso bello. Certo non è bello darsi ad una fuga disonorevole e lasciare che vincano i violenti e gli ingiusti. Dovete dunque ammettere che è virtù degna di lode il resistere ai superbi, perché non divengano ogni giorno che passa, a forza di operare il male e di cavar profitto dalla malvagità, sempre più superbi. È certamente bello e degno di un uomo pio e generoso comportarsi da fanciullo con i fanciulli, da agnello con gli agnelli; è stolto però, e soggetto a disonore e riprovazione, assumere l'attitudine mansueta degli agnelli quando si è in guerra con i leoni. Combattere per la patria fino alla morte è ritenuta una delle azioni più nobili, poiché la patria è qualcosa di nostro. Perché dunque non sarebbe nobile combattere per il proprio onore, che è del tutto nostro, e senza il quale non possiamo vivere degnamente, a meno che non ci si voglia rotolare, come porci osceni, nel fango osceno del profitto?

[36] Dicono però i miei scellerati ingannatori, che ripongono tutto il loro diritto nel numero: che cosa potresti, da solo, contro così tanti? Niente, lo ammetto, e compiangio di essere oppresso dal vostro numero; tuttavia, a causa di pensieri come questi e per i vostri discorsi, l'ira ribolle ancor più dentro di me, fin dal profondo, e grida che è empio avere pietà degli empì, dei superbi, degli arroganti, dei malfattori incalliti. Questa è la sola verità, come ho già detto: mi mancano le forze.

[37] Scio adversarios istos, ut nomen meum coram indoctâ plebe dilanient, solitos esse dicere, iste nullam habet religionem, Judæus non est, non Christianus, non Mahometanus. Vide prius Pharisæe quid dicas; cæcus enim es, & licet malitiâ abundes, tamen sicut cæcus impingis. Quæro, dic mihi, si ego Christianus essem, quid fuisses dicturus? Planum est, dicturum te, foedissimum me esse idololatram, & cum Jesu Nazareno Christianorum doctore poenas vero Deo soluturum, à quo defeceram. Si Mahometanus essem, norunt etiam omnes¹⁶, quibus me honoribus fuisses cumulaturus: & ita nunquam linguam tuam possem evadere, unicum hoc effugium habens, nempe ad genua tua procumbere, & foedissimos pedes tuos, tuas inquam nefarias & pudendas institutiones, osculari.

[38] Nunc, precor, doceas me, aliamne noveris religionem præter illas quarum meministi, & quarum duas ultimas tu pro adulterrinis habens, non tam religiones vocas, quam à religione recessum. Jam audio te fatentem, unam te adhuc noscere religionem, quæ verè religio est, & cujus medio homines possunt Deo placere. Si enim gentes omnes, exceptis Judæis (oportet ut vos semper ab aliis separimini, nec cum plebeis & ignobilibus jungamini) servant præcepta septem, quæ vos dicitis Noam servasse, & alios qui ante Abrahamum fuerunt, hoc illis satis est ad salutem. Iam ergo est aliqua religio per vos ipsos, cui ego possum inniti, etiamsi à Judæis originem ducam: precibus enim à vobis impetrabo, ut patiamini me cum aliâ turbâ misceri, vel si non obtineam apud vos, per me licentiam sumam.

[39] O! coece Pharizæe, qui oblitus illius legis, quæ primaria est, & à principio fuit, & erit semper, tantummodo mentionem facis aliarum legum, quæ postea esse cæperunt, & quas tu ipse damnas, tuâ exceptâ, de quâ etiam, velis nolis, alii judicant secundum rectam rationem, quæ vera norma est illius naturalis legis, quam tu oblitus fuisti, & quam libenter vis sepelire, ut gravissimum & detestandum jugum tuum super cervices hominum imponas, & eos à sanâ mente deturbes, ac insanientibus similes reddas.

¹⁶ Autocorrezione di m2, da un precedente: *omnes etiam*.

[37] So che questi miei avversari vanno dicendo continuamente, per fare a pezzi il mio nome di fronte al popolo illetterato: Costui non ha affatto religione: non è giudeo, non è cristiano, non è maomettano. O fariseo, rifletti prima di parlare, perché sei cieco, e anche se abbondi di maligna accortezza vai a sbattere come un cieco. Ti chiedo, dimmi: Se fossi cristiano, come sarei definito? È ovvio: diresti che sono un vergognosissimo idolatra e che, insieme a Gesù di Nazareth, dottore dei cristiani, pagherò al vero Dio, dal quale mi sono allontanato, il fio dei miei misfatti. Se fossi maomettano, tutti sanno perfettamente con quali onorificenze mi colmeresti; e così non potrei mai sfuggire alla tua maldicenza e avrei un solo scampo: cadere ai tuoi ginocchi e baciare i tuoi piedi sgradevolissimi, le tue scellerate e vergognose istituzioni.

[38] Ora, ti prego, fammi sapere se conosci un'altra religione, oltre a quelle che hai ricordato, tu che ritieni illegittime e chiami le ultime due non tanto religioni, quanto ripudio della religione. Ti sento già ammettere che conosci anche un'altra religione, che è veramente tale, e per il cui tramite gli uomini possono piacere a Dio. Se infatti tutti gli altri popoli, eccetto i giudei (dovete sempre separarvi dagli altri, per non confondervi con i plebei e gli ignobili), osserveranno i sette precetti, che voi dite abbiano osservato Noè e altri prima di Abramo, ciò sarà sufficiente per la loro salvezza. C'è dunque, pure per voi, una religione sulla quale posso poggiare anche se discendo da giudei: dunque vi pregherò di sopportare che io mi assimili agli altri popoli, e se non avrò il vostro permesso, mi prenderò da solo questa licenza.

[39] O fariseo cieco, dimentico di quella legge primaria che fu dal principio e sarà sempre: citi sempre le altre leggi, che sono venute dopo e che tu stesso condanni, e salvi solo la tua, che altri giudicano, ti piaccia o no, secondo la retta ragione, cioè secondo la vera norma di quella legge naturale che tu hai dimenticato, e che volentieri seppelliresti per imporre il pesantissimo e detestabile tuo giogo sulle cervici degli uomini, così da privarli della sana ragione e renderli simili a dei folli.

[40] Sed quando in ista venimus, libet hic aliquantulum immorari, & laudes hujus primariæ legis non omninò tacere. Dico¹⁷ igitur hanc legem omnibus hominibus esse communem & innatam, eo ipso quod homines sunt. Hæc omnes inter se mutuo amore colligat, inscia divisionis, quæ totius odii, & maximorum malorum causa & origo est. Hæc magistra est bene vivendi, discernit inter justum & injustum, inter foedum & pulchrum. Quicquid optimum est in Lege Mosis, vel quâcumque aliâ, hoc totum perfectè in se continet lex naturæ; & si tantisper ab hâc naturali normâ declinatur¹⁸, statim oritur contentio, statim fit animorum divisio; nec quies inveniri potest. Si verò multum declinatur, qui satis erit ad recensenda mala & monstra horrenda, quæ ab hoc adulterio originem suam trahunt, & incrementa?

[41] Quid habet optimum Lex Mosis, vel quaecumque aliâ, quod respiciat societatem humanam, ut homines inter se bene vivant & bene convenient? Perfectò primum est, parentes honorare, deinceps aliena bona non invadere, sive hoc bonum positum sit in vitâ, sive in honore, sive in bonis aliis ad vitam conducibilibus. Quid, quaeso, horum in se non continet lex naturæ & norma recta mentibus inhaerens? Naturaliter filios diligimus, & parentes filii, frater fratrem, amicus amicum. Naturaliter volumus omnia nostra salva esse, & odio habemus illos, qui pacem nostram turbant, qui ea quæ nostra sunt, à nobis aut vi aut fraudibus auferre volunt. Ex hâc voluntate nostrâ naturali sequitur apertum iudicium, scilicet non debere nos ea committere, quæ in aliis damnamus. Si enim alios damnamus qui nostra invadunt, jam nos ipsos damnamus, si aliena¹⁹ invaserimus. Et ecce, jam facile habemus quidquid præcipuum est in quâcumque lege.

[42] Quod adinet ad cibos, hoc Medicis relinquamus; illi enim nos satis appositè docebunt, quis cibus sit salutaris, quis per contrarium noceat. Quod verò ad aliâ ceremonialia, ritûs, statuta, sacri-

¹⁷ *Dico*: Braga, Porges, Gebhardt – *Dic*: m2, Limborch. Cfr. [33]: *Dico igitur*.

¹⁸ Autocorrezione di m2, da un precedente: *declinetur*.

¹⁹ Autocorrezione di m2, che aveva dapprima scritto *alios*, per influsso del precedente *alios*. Tipico errore di prosecuzione di un copista, e non certo il «pentimento di traduzione» di un traduttore «in atto».

[40] Ma dato che abbiamo richiamato la legge di natura, è opportuno indugiarvi alquanto, ed elencare tutti i pregi di questa legge primaria. Affermo dunque che questa legge è comune e innata in tutti gli uomini, per il fatto stesso che sono uomini. Essa li lega tutti di reciproco amore, ignara della divisione che è la causa e l'origine di ogni odio e dei mali più grandi. Quanto vi è di ottimo nella legge di Mosè o in qualsiasi altra legge, è contenuto integralmente nella legge di natura; e se ci si allontana anche di poco da questa regola naturale, subito nasce la contesa e sorge immediata la divisione degli spiriti, né si può trovare pace. Se ci si allontana di molto, chi potrà enumerare le digrazie e le orrende mostruosità, che da questa deviazione trovano origine ed incremento?

[41] Quale ottimo mandato per la vita sociale, nella legge di Mosè o in qualsiasi altra legge religiosa, rende possibile agli uomini una vita serena e pacifica? Per prima cosa, il comandamento di onorare il padre e la madre, poi quello di non impossessarsi dei beni altrui, siano essi la vita, l'onore o gli altri beni necessari per vivere. Quali di queste norme, chiedo, non è già contenuta nella legge di natura e nel retto criterio di giudizio proprio delle menti? Per natura amiamo i figli e i figli amano i genitori, il fratello ama il fratello, l'amico ama l'amico. Per natura vogliamo che tutte le cose che ci appartengono siano al sicuro e abbiamo in odio chi turba la nostra pace, chi vuole rubare, con la violenza e la frode, ciò che ci appartiene. Da questa nostra volontà naturale segue il chiaro giudizio: non dobbiamo commettere le azioni che condanniamo negli altri. Se infatti condanniamo chi si appropria di ciò che è nostro, per ciò stesso condanniamo noi stessi, se ci appropriamo delle cose altrui. Ed ecco, dunque, che abbiamo ottenuto facilmente il fondamento di ogni legge.

[42] Sulle prescrizioni alimentari lasciamo il giudizio ai medici: essi ci insegneranno, in modo sufficientemente appropriato, quale cibo sia salutare; quale, invece, nocivo. Per tutto ciò che attiene agli altri cerimoniali: riti, ordinamenti, sacrifici, decime (frode insigne,

ficia, decimas (insignis fraus ut quis alieno labore fruatur otiosus) heu, heu, ideo ploramus, quia in tot labyrinthos conjecti sumus ex malitiâ hominum. Agnoscentes hoc veri Christiani, magnâ laude digni sunt, qui ista omnia in exilium migrare fecerunt, retinentes solum ea, quæ ad bene vivendum moraliter spectant. Non bene vivimus, quando multas vanitates observamus, sed vivimus bene quando rationabiliter vivimus.

[43] Dicet aliquis, legem Mosis vel Euangelicam aliquid altius & perfectius continere, nempe ut inimicos diligamus, quod lex naturalis non agnoscit. Huic respondeo, quemadmodum superius dixi; Si à naturâ declinamus, & aliquid majus volumus invenire, statim oritur contentio, turbatur quies. Quid prodest, si mihi imperentur impossibilia, quæ ego implere non possim? Nullum aliud bonum inde sequetur, quam animi tristitia, si ponimus impossibile esse naturaliter inimicum diligere. Quod si non omnino impossibile sit naturaliter inimicis benefacere (hoc citra dilectionem accidere potest) quia homo ad pietatem & misericordiam, generaliter loquendo, naturalem habet propensionem; jam non debemus negare absolutè talem perfectionem in lege naturæ comprehendi. |

[44] Illud nunc videamus, nempe quæ mala oriantur, quando à naturali lege plurimum declinatur. Diximus inter parentes & filios, fratres & amicos, naturale esse amoris vinculum. Tale vinculum dissolvit & dissipat lex positiva, sive illa sit Mosis, sive cujuscumque alterius, quando præcipit, ut pater, frater, conjux, amicus, filium, fratrem, coniugem, amicum, occidat vel prodat Religionis ergo, & aliquid vult talis lex majus & superius, quam ut possibile sit per homines impleri; & si impleretur, summum esset contra naturam scelus: illa enim talia horret.

[45] Sed quid jam ista memorem, quando in tantum vesaniæ homines devenerunt, ut proprios filios idolis, quæ vanissimè colebant, pro holocausto obtulerint, à naturali illâ normâ adeò discedentes, & naturales paternos affectûs adeò maculantes<?>. Quanto dulcius foret, si mortales inter naturales limites se cohibuissent,

che qualcuno si goda il lavoro altrui senza far nulla), ahimé, c'è da piangere, poiché la malvagità umana ci ha cacciato in tali e tanti labirinti. I veri cristiani, che riconoscono questa verità, sono degni della lode più alta, poiché hanno eliminato interamente tali pratiche, e conservato soltanto ciò che è moralmente consono ad una buona vita. Non si vive bene quando si rincorrono molte vanità; si vive bene solo se si vive razionalmente.

[43] Qualcuno dirà che la legge di Mosè o del Vangelo contiene ancora qualcosa di più sublime e perfetto, ignoto alla legge naturale: il precetto di amare i nostri nemici. A ciò rispondo come ho fatto sopra: se ci allontaniamo dalla natura e pretendiamo di raggiungere qualcosa di più alto, sorge subito la contesa e si infrange la pace. A che giova il comando di azioni impossibili, che non sarei mai in grado di portare a termine? Se, poniamo, è per natura impossibile amare il nemico, da tale precetto conseguirà un unico bene: la tristezza dell'animo. Se tuttavia non è del tutto impossibile (cosa che può avvenire senza che vi sia amore) far del bene per natura ai nemici, poiché, in generale, l'uomo ha una propensione naturale alla pietà e alla misericordia, allora dobbiamo ammettere che tale perfezione è già contenuta nella legge di natura.

[44] Vediamo ora quali mali sorgano quando ci si allontani totalmente dalla legge naturale. Abbiamo detto che tra genitori e figli, fratelli e amici, c'è un naturale vincolo d'amore. Tale vincolo è dissolto e dissipato dalla legge positiva (sia essa di Mosè o di chiunque altro), quando prescrive che il padre, il fratello, il marito, l'amico, uccida o tradisca per motivi religiosi il padre, il fratello, la moglie, l'amico; quando pretende una cosa più grande, al di sopra della possibilità umana di compierla; una cosa che, se realizzata, costituirebbe il massimo delitto contro la natura, che infatti aborre simili cose.

[45] Ma perché mi attardo a rammentare queste cose, quando gli uomini giunsero a tal punto di pazzia da offrire in olocausto i propri figli a degli idoli, loro vanissimo oggetto di culto, e si allontanarono a tal punto da quella norma naturale, e a tal punto macchiarono i loro naturali affetti paterni? Quanto sarebbe stato meglio se i mortali avessero rispettato i loro limiti naturali, e non si fosse-

& inventa adeò foeda nunquam invenissent? Quid dicam de terribus & anxietatibus gravissimis, in quos hominum malitia alios coniecit; à quibus unusquisque liber erat, si naturam tantum audiret, quæ talia omnino nescit<?>. Quot sunt, qui de salute desperant? qui martyria variis imbuti opinionibus subeunt? qui vitam omnino miseram sponte agunt, corpus miserè macerantes, solitudines & recessûs à communi aliorum societate quærentes, internis cruciatibus perpetuò vexati; quippe qui mala, quæ futura timent, jam tanquam præsentia lugent<?> Hæc & alia mala innumera falsa religio, ab hominibus malitiosè inventa, mortalibus adduxit. Nonne ego ipse unus sum ex multis, qui per tales impostores valde deceptus fui, & illis credens me pessumdedi? Loquor tanquam expertus.

[46] At dicunt, si non alia sit lex quam naturæ lex, nec homines ex fide habeant alteram restare vitam, & timeant poenas æternas, quid est, cur non perpetuò malefaciant? Vos talia inventa excogitastis (fortassis aliquid amplius latet, timendum est enim ne propter utilitates vestras onus super alios imponere volueritis) in hoc similes illis, qui ut infantes terrefaciant, larvas fingunt, vel aliqua nomina atrocia excogitant, donec pueruli metu perculsi eorum voluntati acquiescant, voluntatem propriam captivantes cum tædio & mærore. Sed prosunt ista quidem, quamdiu infans infans est; quamprimum tamen oculos mentis aperit, ridet fraudem, nec jam larvam timet.

[47] Sic vestra ista ridicula sunt, quæ solum infantibus aut bardis possunt timorem injicere; alii autem, qui vestra norunt, vos rident. Mitto nunc de justitiâ fraudis hujus disserere; cum vos ipsi, qui talia fingitis, inter juris regulas habeatis, non esse facienda mala ut veniant bona. Nisi fortè inter mala non numeratis, mentiri in grave aliorum præjudicium, occasionem pusillis dantes insaniendi. Quod si vel umbra Religionis veræ, aut timoris in vobis esset, pro-

ro mai inventati macchinazioni così turpi? E che dirò dei terrori e delle ansietà terribili, in cui la malvagità umana gettò altri esseri umani? Terrori ed ansie dalle quali ciascuno poteva essere libero, se soltanto avesse ascoltato la natura, che ignora del tutto simili cose? Quanti sono quelli che disperano della salvezza? che affrontano il martirio, in preda alle più varie credenze? che conducono volontariamente una vita del tutto miserabile, affliggendo miseramente il corpo, cercando luoghi deserti e ripari dalla compagnia degli altri, torturati sempre da interni tormenti, giacché piangono i mali, che temono per il futuro, come se già fossero presenti? Queste e altre innumerevoli pene recò agli uomini una falsa religione, perfida invenzione di esseri umani. Non sono forse io stesso uno fra i tanti, uno che è stato totalmente ingannato da tali impostori e che, riponendo fede in loro, si è rovinato? So quel che dico, parlo per esperienza.

[46] Dicono però: supponiamo che non ci sia altra legge che quella di natura, che gli uomini non credano per fede in un'altra vita e che non temano le pene eterne: che cosa impedirebbe le loro continue malefatte? Voi, voi avete escogitato queste invenzioni (e forse c'è sotto dell'altro: perché si deve temere che abbiate voluto imporre questo peso sugli uomini a vostro profitto), in ciò simili a quelli che, per spaventare i bambini, inventano spettri ed escogitano qualche nome terrorizzante, finché i piccoli, affranti dalla paura, non si riducano ai loro voleri, imprigionando i propri nella noia e nell'angoscia. Ma questi mezzucci sono certo utili fino a quando il bambino è bambino; non appena apre gli occhi della mente, ride dell'inganno, e più non teme alcun fantasma.

[47] Così, queste vostre invenzioni sono ridicole: possono incutere spavento soltanto ai bambini o agli idioti; gli altri, però, che sanno i vostri intrighi, ridono di voi. Non voglio ora discutere la giustizia della vostra frode; giacché voi stessi, autori di questa menzogna, annoverate tra le regole del diritto che non si debba fare il male per ottenere il bene. A meno che, per voi, non sia un male mentire con grave pregiudizio degli altri, fornendo ai piccoli e agli indifesi l'occasione per impazzire. Che se ci fosse in voi almeno un'ombra di vera religione o di timore, senza dubbio dovrete teme-

cul dubio non modice timere debuissetis, quando tot mala in orbem terrarum induxistis: tot dissidia inter homines excitastis: tot iniqua, & impia instituistis, adè ut parentes contra filios, & filios contra parentes impiè incitare non dubitaveritis. |

[48] Unum vellem à vobis interrogare, nempe, si quando ista fingitis propter hominum malitiam, ut illos fictis terroribus in officio contineatis, alioquin malè victuros, subit vobis in mentem vos similiter homines esse malitiâ repletos, qui nihil boni potestis præstare, nihil nisi malum perpetuò exequi, aliis nocere, in neminem misericordiam exercere? Video jam vos mihi irasci, qui tale quidquam ausus sum à vobis interrogare, & unumquemque vestrum strenuè contendere pro justitiâ actionum suarum. Nullus est qui non dicat se esse pium, misericordem, veritatis & justitiæ amantem. Aut igitur falsa loquimini talia de vobis annunciantes; aut falsò accusatis omnium hominum malitiam, cui vestris larvis & fictis terroribus mederi vultis, contumeliosi in Deum, quem tanquam crudelissimum carnificem & horribilem tortorem oculis hominum exhibetis, contumeliosi in homines, quos ad tam deplorandam miseriam natos esse vultis, quasi illa satis non sint, quæ cuique in vitâ accidunt.

[49] Sed esto, quod magna sit hominum malitia, quod & ipse fateor, & vos ipsi mihi testes estis, cum sitis extremè malitiosi, alioquin talia commenta comminisci non valeretis; quærite remedia efficacissima, quæ citra majorem læsionem morbum hunc ab hominibus omnibus generaliter expellant, & deponite larvas, quæ tantum contra infantes & stolidos vim habent. Si verò morbus hic in hominibus insanabilis est, desistite à mendaciis, nec tanquam inepti medici promittatis sanitatem, quam non potestis præstare. Contenti estote inter vos leges justas & rationabiles stabilire: bonos præmiis ornare, malos digno supplicio afficere: eos qui vim patiuntur à violentis liberate, ne clament justitiam non fieri in terrâ, nec esse qui infirmum eripiat à manu fortioris.

re non poco, giacché avete introdotto nel mondo tante pene; avete suscitato tra gli uomini tante discordie; avete comandato tante ingiustizie ed empietà, fino al punto di spingere empivamente, senza remore, i genitori contro i figli, i figli contro i genitori.

[48] Vorrei chiedervi soltanto una cosa: quando escogitate tali invenzioni adducendo a pretesto la malvagità degli uomini, perché siano indotti a fare il loro dovere con terrori artificiali (altrimenti si terrebbero a stento), non vi viene in mente che anche voi, così, siete uomini pieni di malvagità, del tutto incapaci di bene, solo e sempre dediti al malaffare, a nuocere agli altri, a non avere pietà per nessuno? Vedo che già siete adirati con me, che ho osato porvi una simile domanda; vedo ciascuno di voi darsi da fare strenuamente per difendere la giustizia della sue azioni. Non c'è nessuno che non si definisca pio, misericordioso, amante di verità e giustizia. Dunque, o dite il falso quando proclamate che voi stessi siete così, o accusate falsamente la malvagità di tutti gli esseri umani, che volete emendare con i vostri fantasmi e i vostri finti terrori, offensivi verso Dio, che dipingete agli occhi degli uomini come un crudelissimo carnefice e un torturatore orribile, offensivi verso gli uomini, che volete nati e destinati a tale deplorable miseria, come se non fossero sufficienti le disgrazie che accadono ad ognuno, nella vita di tutti i giorni.

[49] Ma ammettiamo pure che la malvagità degli uomini sia grande – lo concedo io stesso e voi siete la mia prova, giacché siete maliziosi all'estremo, altrimenti non sareste capaci di inventare tali macchinazioni. Cercate allora rimedi efficacissimi, che sradichino questo morbo da tutti gli uomini senza procurare una lesione maggiore, e lasciate stare gli spettri, che possiedono efficacia soltanto per i fanciulli e gli stolti. Se però questo morbo negli uomini è insanabile, smettetela con le menzogne e non promettete, da medici incapaci, una salute che non potete dare. Limitatevi a stabilire tra voi leggi giuste e ragionevoli: a premiare i buoni e a castigare con pena appropriata i malvagi; liberate dai violenti quelli che subiscono violenza, perché non gridino che in terra non c'è giustizia, né chi sottragga il debole dalla mano del più forte.

[50] Profectò si homines rectam rationem sequi vellent & vivere secundum naturam humanam, omnes se mutuo diligenter, omnes sibi mutuo condolerent. Unusquisque alterius calamitatem, quantum posset, sublevaret, vel saltem nullus alium gratis offenderet. Quæ contra fiunt, contra humanam naturam fiunt; & multa fiunt quia homines diversas leges à naturâ abhorrentes sibi invenerunt, & alius alium irritat malefaciendo.

[51] Multi sunt qui fictè ambulant, & se extremè religiosos simulant, & incautos decipiunt, tegumento Religionis, ad capiendos quos possint, abutentes; qui rectè comparari possunt furi nocturno, qui somno sopitos, nec tale quid cogitantes, per insidias adoritur. Hi in ore solent habere, Judæus sum, Christianus sum, crede mihi, non te decipiam. O! malæ bestię: ille, qui nihil horum dicit, & se tantum hominem profitetur, multo melior vobis est. Si enim ei tanquam homini non vultis credere, potestis cavere; vos autem quis cavebit, qui, amicti ficto pallio sanctitatis fictæ, tanquam fur nocturnus incautos & dormientes per foramina invaditis ac misere strangulatis? |

[52] Unum inter multa miror, & verè mirandum est, quomodo possunt Pharizæi inter Christianos agentes uti tantâ libertate, ut etiam judicia exercent; & verè dicere possum, quod si Jesus Nazarenus, quem Christiani adeò colunt, hodie concionaretur Amstelrodami, & placeret Pharizæis illum denuò flagris cædere, propterea quod traditiones illorum impugnaret & hypocrysim objiceret, hoc liberè facere possent. Certè hoc ignominiosum est, & quod tolerari non debuit in civitate liberâ, quæ profitetur homines in libertate & pace tueri, & tamen non tuetur à Pharizæorum injuriis. Et quando quis non habet defensorem aut vindicem, nil mirum, si ipse per se quærat se defendere, & injurias acceptas vindicare²⁰.

²⁰ [52 Müller, *Judaismus oder Jüdenthumb*, 72: varianti in corsivo] Unum inter multa miror, & verè mirandum est, quomodo possunt *Judæi* inter Christianos agentes uti tanta libertate, ut etiam judicia exercent; & verè dicere possum, quod si Jesus Nazarenus, quem Christiani adeò colunt, [*hodie*] concionaretur Amstelrodami, & placeret *Pharisæis* illum denuò flagris cædere, propterea quod traditiones illorum impugnaret, & *hypocrysin* objiceret, hoc liberè facere possent. Certè hoc ignominiosum est & quod tolerari non debuit in civitate liberâ, quæ profitetur *subditos* in libertate & pace tueri, & tamen non tuetur à *Pharisæorum* injuriis. Et quando quis non habet defensorem aut vindicem, *quid miser faciet*.

[50] Certo, se gli uomini volessero seguire la retta ragione e vivere secondo la natura umana, tutti si amerebbero a vicenda, tutti avrebbero compassione reciproca. Ciascuno, per quanto è nelle sue possibilità, allevierebbe le disgrazie altrui, o almeno nessun uomo offenderebbe un altro uomo senza motivo. Ciò che di diverso accade, accade contro la natura umana; e molte cose innaturali avvengono perché gli uomini si sono dati leggi diverse, del tutto aliene dalla norma naturale, e con cattive azioni si tormentano a vicenda.

[51] Sono molti quelli che incedono da ipocriti, fingono di essere religiosissimi e ingannano gli incauti, avvalendosi del paramento religioso per catturare quante più vittime possibili. Sono certo simili ad un ladro notturno, che assale a tradimento chi dorme e non si aspetta niente di simile. Costoro sono soliti dire: sono giudeo, sono cristiano, credimi, non ti ingannerò. O bestie malvage! Chi non afferma nulla di simile e dice di essere soltanto un uomo, è molto migliore di voi. Se infatti a lui non volete credere in quanto semplice uomo, avete la possibilità di guardarvene; ma chi si guarderà da voi che, rivestiti della finta veste di una santità fittizia, come un ladro di notte, per infimi varchi penetrate di soppiatto le case degli incauti e dei dormienti, e atrocemente li strangolate?

[52] Un fatto solo tra i molti mi stupisce, e deve veramente stupire: come possono dei farisei che vivono tra i cristiani, avvalersi di tanta libertà da amministrare persino la giustizia. E davvero posso dire che se Gesù di Nazareth, che i cristiani venerano così tanto, predicasse oggi nella città di Amsterdam e piacesse ai farisei di flogellarlo di nuovo, perché impugna le loro tradizioni e contesta la loro ipocrisia, ebbene, essi potrebbero farlo tranquillamente. Certo è un fatto vergognoso, che non si dovrebbe permettere in una città libera, che dichiara di conservare gli uomini in libertà e in pace, e tuttavia non preserva dalle ingiurie dei farisei. E se uno non ha un difensore o un protettore, nessuna meraviglia che cerchi di difendersi da solo e di vendicarsi privatamente delle offese subite.

[53] Habetis vitæ meæ historiam veram; & quam personam in hoc mundi vanissimo theatro ego egi, in vanissimâ & instabilissimâ vitâ meâ, exhibui vobis. Nunc justè judicate filii hominum, & sine ullo affectu, libere secundum veritatem judicium proferte: hoc enim in primis viris dignum est, qui vere viri sunt. Quod si aliquid innoveritis, quod vos ad commiserationem rapiat, miseram hominum conditionem agnoscite & deplorate, cujus & ipsi participes estis. Ne hoc etiam desit, nomen meum, quod habui in Portugalliâ Christianus, *Gabriel Acosta*²¹, inter Judæos, quos utinam nunquam accessissem, paucis mutatis, *Uriel* vocatus sum.

²¹ m2 aveva scritto à *Costa*, che Limborch corregge già nel manoscritto.

[53] Avete la vera storia della mia vita e vi ho mostrato quale parte ho recitato in questo vanissimo teatro del mondo, nella mia vita così vana e così instabile. Ora giudicate equamente, figli degli uomini, e senza alcun affetto; esprimete un giudizio franco, secondo verità, giacché questo in primo luogo si addice a uomini che sono veramente tali. Se avete trovato qualcosa che vi spinge alla compassione, riconoscete e deplorate la misera condizione degli uomini, che voi stessi condividete. Perché neppure questo manchi, il mio nome, quello che ebbi in Portogallo da cristiano, è *Gabriel da Costa*; tra i giudei (non li avessi mai avvicinati), mutata poche cose, fui chiamato *Uriel*.

Commento storico-filologico

Il titolo dell'opera è desunto da ORAZIO, *Ars poetica* [= *Epist.* II, 3], vv. 317-318:

respicere *exemplar vitae* morumque iubebo
doctum imitatore[m] et vivas hinc ducere voces.

Ma altri riferimenti letterari si possono cogliere nelle parafrasi con cui il testo richiama il suo titolo: [16] «relinqu[ere] *vitæ rationem*, & humanarum *calamitatum exemplum verum*»; [53] «Habetis *vitæ meæ historiam veram*»: parafrasi che alludono a LUCR. V, 9: *vitae rationem invenire*, o richiamano l'*Historia calamitatum* di Abelardo.

Secondo il rimando oraziano, l'autore dell'*Exemplar*, che «ha appreso i doveri verso la patria e gli amici, l'amore verso i genitori, i fratelli e gli ospiti, nonché il compito del giudice» (*Ars*, vv. 312-314: *qui didicit, patriae quid debeat et quid amicis, / quo sit amore parens, quo frater amandus et hospes, / ... quod iudicis officium*), proporrà al lettore un *bíos* artistico, che è «imitazione della vita, specchio della normalità, somiglianza del vero». Coglierà insomma la propria vita attraverso figure vive (*vivas voces*), «con la sapienza dei filosofi» (*doctum imitatore[m]*), e la consegnerà al lettore nel suo significato morale (*morum*), cioè nel suo aspetto universale, che trascende la piatta riproduzione della realtà particolare (*Ars poetica*, a cura di A. ROSTAGNI, Torino, Loescher, 1969, pp. 91-92).

Il progetto di elaborazione artistica della propria vita esclude che il lettore si debba attendere un'autobiografia minuta, precisa e dettagliata, oppure stesa di getto, come vorrebbero quelle fonti, dal Müller al Limborch, che raccontano di uno scritto trovato sul tavolo di Uriel, composto subito prima di uccidersi o subito dopo aver tentato di uccidere un suo parente. Il testo, tessuto con una fitta trama di criptocitazioni sacre e profane, cesellato con il latino della *Versio sexto-clementina*, abbonda di figure retoriche, frasi sentenziose, *iuncturae sacrae*, considerazioni morali, verità intemporalì e metastoriche.

Continua *excusatio non petita* si rivela l'insistenza sul carattere di verità degli eventi narrati: [11] «oportet omnia planè & verè, quemadmodum evenerunt, enarrare»; [16] «liceat... liberè loqui, quare enim non liceret ei, qui quasi testamentum conficit, ut hominibus relinquat vitæ rationem, & huma-

narum calamitatum exemplum *verum*, saltem in morte *vera* enarrare?»; [53] «Habetis vitæ meæ historiam *veram*».

Johann Müller non sembra conoscere il titolo dell'opera, ma Limborch afferma che il titolo – nel latino di Orazio – si trovava già nel manoscritto che egli ha ereditato dopo la morte di Simon Episcopius [1583-1643]:

[Uriel Acosta] Titulum illi [scripto] praefixit, quem praefixum vides, *Exemplar humanae vitae* (*Amica Collatio*, p. 344).

Orazio non è tuttavia un autore dell'*Exame* dacostiano, pur ricco di riferimenti, impliciti o espliciti, agli autori latini, da Pomponius Mela a Virgilio. Limborch è invece un sicuro conoscitore e un entusiasta estimatore delle *Epistulae* oraziane. Cfr. ad esempio, nella lettera a Graswinckel del 12 marzo 1662 (GEBHARDT, *Die Schriften des Uriel da Costa* cit., p. 200, r. 11): «*in pubblica commoda pecco, qui tam longo... sermone gravissima tua negotia* interpellare sustineo» = HOR. *Epist.* II, 1, 1-4: «Cum tot sustineas et tanta *negotia* solus / [...] *in pubblica commoda peccem / si longo sermone* morer tua tempora, Caesar». Ma – per fermarci alla sola *Epistula* II, 1 – cfr. anche *Amica Collatio*, Praefatio, 3r.: «*eadem trutina ponderandam... proponunt*» = HOR. *Epist.* II, 1, 29-30: «*pen-santur eadem... trutina*». Si osservi che il *mentibus inbaerens* di *Exemplar* [41] richiama il *mentibus haeret* di HOR. *Epist.* II, 1, 53; il *tanquam inepti medici promittatis* di *Exemplar* [49] il *promittunt medici* di *Epist.* II, 1, 116.

[1] O Porto, lat. *Portus Cale, Portus Gallorum*.

Gabriel/Uriel da Costa «è nato a Porto tra il novembre 1583 e il marzo 1584: l'atto battesimale è andato perduto con i primi quattro foglietti del primo registro parrocchiale di N[ossa] S[enhora] da Vitória» (RÉVAH, *Du «marranisme» au judaïsme et au déisme* cit., 1968, p. 568).

[1] *Parentes habui ex ordine nobilium*.

In realtà, il padre di Uriel era mercante di vino del Douro e di cotone e zucchero del Brasile, nonché *rendeiro* e amministratore dei proventi di terreni appartenenti alla Chiesa o a qualche Ordine militare (attività tipicamente «neocristiane»: RÉVAH, *Du «marranisme» au judaïsme et au déisme* cit., pp. 568-569). Alcuni documenti lo connotano come *Cavaleiro fidalgo da casa de El-Rei nosso Senbor*, poi come *Cavaleiro fidalgo da casa de la Infanta D. Isabel* (titoli di minima nobiltà, di facile acquisizione). Il primo titolo è stato acquisito nel 1601, quando Uriel è già diciottenne, il secondo a partire dal 1606 (A. BASTO DE MAGALHAES, *Alguns documentos inéditos sobre Uriel da Costa*, «O Instituto», LXXIX, 1930, p. 20; ID., *Nova contribuição documental para a biografia de Uriel da Costa*, «O Instituto», LXXXI, 1931, pp. 435-458).

Mercante era anche il nonno paterno di Uriel: Jácome da Costa Brandão, vissuto a Braga e in questa città morto nel 1573. Dei sei figli

che ha avuto, due – il primogenito Jerónimo e il padre di Uriel – hanno continuato le sue attività commerciali, che si estendevano anche in Brasile. Un terzo, Paulo Brandão, ha esercitato la professione di avvocato a Ponte de Lima e a Porto. Ha dunque intrapreso – come in seguito Uriel – gli studi giuridici nell’Università di Coimbra (se non a Salamanca). Negli anni 1597-1618, il Santo Uffizio si è occupato ripetutamente delle vedove e dei figli di Jerónimo e Paulo Brandão (gli zii paterni di Uriel). Nel 1614, Beatriz Nunes, vedova di Paulo Brandão e sorella di Isabel Nunes (che fu la bisnonna di Spinoza), è perciò fuggita dal Portogallo e risiede ad Amsterdam (RÉVAH, *Du «marranisme» au judaïsme et au déisme* cit., 1967, pp. 518-521).

Nemmeno per la madre e gli ascendenti del ramo materno è attestata un’origine o una condizione nobiliare (sono frequenti, invece, le persecuzioni del Santo Uffizio). I bisnonni materni di Uriel, Alvaro e Violante Rodrigues, hanno subito di persona, nel 1497, la conversione forzata di tutti gli ebrei del regno portoghese. Nel 1541-1545, subito dopo la bolla papale che concede l’Inquisizione alla monarchia lusitana, il proprietario di mulino [*atafoneiro*] Alvaro Rodrigues, insieme alla moglie Violante, ai cinque figli: Dinis Eanes (nonno di Uriel), Fernando Alvares, Maria Alvares, Guiomar Rodrigues, Beatriz Rodrigues, è sottoposto – per gli uffici del vescovo di Porto – all’azione inquisitoriale dell’Infante D. Henrique (il Grande Inquisitore che è fratello del re João III). Il nonno di Uriel è in prigione dal 6 aprile 1543 all’8 settembre 1544. Per il suo rilascio deve abiurare *de levi* e pagare una multa di dieci *cruzados* d’oro. Nel 1548 inizia in Portogallo un’Inquisizione che più non rispetta le pur minime salvaguardie dei processi civili. Negli anni 1564-1565, questa «nuova Inquisizione» investe nuovamente la città di Porto. Guiomar Rodrigues, sorella del nonno di Uriel, è bruciata per ordine dell’Inquisizione, nel 1568 (RÉVAH, *Du «marranisme» au judaïsme et au déisme* cit., 1967, pp. 522-525).

Dunque, al contrario di quanto lascia intendere il testo, Uriel non è nato, nel 1583-1584, né è cresciuto, dal 1583 al 1601, in una casa di «genitori» (*parentes*) «nobili» (*ex ordine nobilium*). Distorcendo probabili «fonti» dacostiane («mio padre, nel 1601, acquisì un piccolo titolo nobiliare»), *parentes* è infatti inequivocabilmente e erroneamente un plurale; *ex ordine nobilium* chiama in causa un *ordo* a cui non appartene certamente la madre ma, a ben vedere, a cui non appartennero neanche il bisnonno, il nonno e quindi il padre di Uriel. Da Costa proviene da una tipica famiglia di «neocristiani» portoghesi, i cui ascendenti materni e paterni hanno subito le costanti attenzioni e le certificate nefandezze dell’Inquisizione portoghese.

[1] *pater meus.*

Bento da Costa Brandão (1542c.- Porto, 20 maggio 1608). Nel 1577 si trasferisce da Braga a Porto, dove sposa Branca Dinis (*alias* Sarah da Costa, dal 1614 al 1623 vissuta ad Amburgo, e morta ad Amsterdam nel 1628). Oltre ad Uriel, la coppia ha avuto cinque figli:

1. Jácome, *alias* Abraham (1580-Amsterdam 1646). Dopo la fuga dal Portogallo [1614], si stabilisce ad Amburgo (cfr., oltre al documento pubblicato da Aron Leoni nel 1993: A. CASSUTO, *Neue Funde zur ältesten Geschichte der portugiesischen Juden in Hamburg*, «Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland», III, 1931, pp. 58-72; H. KELLENBENZ, *Sephardim an der unteren Elbe. Ihre wirtschaftliche und politische Bedeutung vom Ende des 16. bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts*, Wiesbaden, Steiner, 1958). Sono con lui, ad Amburgo, il fratello Uriel, le rispettive mogli, la madre.

2. Miguel, *alias* Mordechay, *alias* Michiel Esteves de Pina, nato nel 1585. Dopo la fuga dal Portogallo si stabilisce ad Amsterdam, dove si sposa e ha dei figli, morti in tenera età, tra il 1617 e il 1624 (H. DE CASTRO, *Keur van grafsteenen op de Nederlandsch-Portuguesch-Israëlietische begraafplaats te Ouderkerk aan der Amstel*, Leiden, Brill, 1883, p. 22; *Livro de Bet Haim do Kobal Kados de Bet Yabacob* cit., p. 102, 126).

3. João, *alias* Joseph [Israel], *alias* Juan Perez da Cunha (1592c.-Amsterdam 1644). Nel 1607 e nel 1611 si trova in Brasile (cfr.: RÉVAH, *Du «marranisme» au judaïsme et au déisme* cit., 1970, p. 576; SARAIVA DE CARVALHO, *The fellowship of St. Diogo, New Christian Judaisers in Coimbra in the Early 17th Century*, Leeds, Universidade de Leeds, 1990, p. 197). Dopo la fuga dal Portogallo si stabilisce ad Amsterdam, dove si sposa nel 1617 (*Livro de Bet Haim* cit., p. 184).

4. Jerónimo, *alias* Aron, nato intorno al 1593. Scarsissime le informazioni e i documenti che lo concernono. Confuso da Révah ora con João ora con Miguel, nel 1617 si stabilisce probabilmente ad Amburgo, proveniente dal Brasile (SALOMON-SASSOON, *Introduction*, in DA COSTA, *Examination* cit., p. 8).

5. Maria detta Faustina, nata nel 1594, sposata in data 8 maggio 1612. Rimarrà in Portogallo dopo la fuga della famiglia, per garantire l'«indispensabile relais commerciale» tra il Brasile, dove già vivono alcuni parenti, e Amsterdam e Amburgo, luoghi in cui verrà a stabilirsi la sua famiglia (RÉVAH, *Du «marranisme» au judaïsme et au déisme* cit., 1970, p. 577). Insieme al marito è arrestata dalle autorità di Porto, con l'accusa di aver favorito la fuga illegale dei suoi familiari. Viene però rilasciata, perché la partenza della famiglia è attribuita ad esclusivi motivi economici. Del caso si interessa anche l'Inquisizione. Arrestata nel settembre 1618, Maria nega per tre anni ogni «addebito» di giudaismo. Già

affidata nel novembre 1621 al braccio secolare, finisce per confessare la «colpa»: la «riconciliazione» comporta la confisca dei beni.

- [1] *in equili equus nobilis Hispanus ad equestrem exercitationem.*
 Se la presenza nella scuderia di un cavallo spagnolo di razza si deve porre in relazione con la «nobiltà» e il titolo di *cavaleiro fidalgo* del padre, acquisito nel 1601, l'esercizio dell'equitazione – in quanto riflette il *training* di un «giovane figlio di nobili cavalieri» – non può essere avvenuto, come pure il testo afferma, prima di intraprendere lo studio del diritto (1600). Dal febbraio 1601 al 1604, inoltre, Uriel lavora già nella segreteria dell'arcivescovato di Coimbra.

- [1] *juris-prudentiæ operam dedi.*
 Il 19 ottobre 1600 Uriel è immatricolato, «com certidão del exame de latino», all'Università di Coimbra. Segue irregolarmente i corsi di diritto canonico nell'anno 1600-1601. Tra il 19 febbraio 1601 e l'ottobre 1604, interrompe gli studi, poiché lavora nell'amministrazione della cattedrale di Coimbra (*Especo de una vida humana – Exemplar humanae vitae*, edizione critica de G. ALBIAC, Madrid, Hyperion, 1984, pp. 87-94; ID., *La sinagoga vacía*, Madrid, Hyperion, 1987, pp. 212-213, 413-414).

Gli studi riprendono, con più regolarità, nel novembre del 1604. Sono documentate e registrate le sue immatricolazioni in data 4 novembre 1604, 10 ottobre 1605, 15 ottobre 1607, 12 dicembre 1608; i permessi speciali per aver seguito saltuariamente i corsi del periodo 1604-1605, uno dei quali firmato dal celebre giurista, vittima dell'Inquisizione, António Homem [1564-1624]. Non consegue alcun diploma o licenza (MENDES DOS REMÉDIOS, *Os Judeus portugueses em Amsterdam* cit., pp. 166-167; C. M. DE VASCONCELOS, *Uriel da Costa. Notas relativas à sua vida e às suas obras*, «Revista da Universidade de Coimbra», VIII, 1922, pp. 237-395; GEBHARDT, *Die Schriften des Uriel da Costa* cit., pp. 149-150; RÉVAH, *Du «marranisme» au judaïsme et au déisme* cit., 1968, p. 570; ALBIAC, *La sinagoga vacía* cit., p. 209).

L'interruzione degli studi è dovuta alla morte del padre e alle cattive condizioni economiche in cui versa la famiglia. Il 6 novembre 1608 la madre ha chiesto un prestito di 319.000 reali ad un borghese di Porto, Amador de Azevedo. La famiglia ha ereditato inoltre il processo paterno contro il nobile Jorge Mascarenhas, il quale rifiuta da tempo di pagare ai Da Costa le forti somme loro dovute, in relazione ad una *renda* in Santo Estevão de Oldrões (RÉVAH, *Du «marranisme» au judaïsme et au déisme* cit., 1970, p. 575).

Il «certificato dell'esame di latino» mostra che Uriel non ha seguito il *collegium* gesuita, preuniversitario, dell'Università di Coimbra, e ha dovu-

to attestare la sua conoscenza di quella lingua. Dall'*Exemplar* non si può tuttavia inferire che Uriel «was educated by tutors at home» (SALOMON-SASSOON, *Introduction*, in DA COSTA, *Examination* cit., p. 5): *honeste educatus* significa: «allevato con decoro e onestà»; *aliquibus artibus tandem instructus, quibus solent honesti pueri* designa la comune, consueta educazione dei fanciulli di buona famiglia. Nell'*Exemplar* non si fa alcun cenno alla conoscenza del latino o alla presenza di precettori privati nella casa dei Da Costa: ciò si potrebbe ricavare – già per inferenza – soltanto dai documenti storici e da due luoghi dell'*Exame* (che citano un «mestre»). Luoghi e documenti, che non vanno però riproiettati sul testo dell'*Exemplar*.

- [2] La descrizione del carattere di Uriel è esemplata su molteplici passi scritturali: cfr. ad es. *Sir* 4, 9: *libera eum qui iniuriam patitur de manu superbi* (4, 7: *congregationi pauperum affabilem te facito*); *Jer* 21, 12: *eruite vi oppressum de manu calumniantis*; *Ps* 81, 4 hebr.: *salvate inopem et pauperem de manu impiorum liberate*; *Bar* 4, 9: *hominem a morte non liberant neque infirmum a potentiore eripiunt*. In linea con essi, risultano l'avversione per i superbi e la solidarietà verso i deboli e gli oppressi. Il paragrafo [2] è sottilmente contrapposto al paragrafo [49], nel quale l'autore dell'*Exemplar*, utilizzando gli stessi passi scritturali, rimprovera i «farisei moderni» di averli disattesi e calpestati. Questa contrapposizione non è, tuttavia, il frutto di una mente «neocristiana», ma il prodotto di una secolare mente «vecchio-cristiana».

- [2] *nec ab irâ destitutus, si occasio justa postulabat*.
Sembra parafrasare, con ottica «esterna», il luogo in *Exame*, 55: «Não me dirás que sou irado, irandome: mas tudo porás em seu lugar, e dirás que a tudo obriga a justa defeza».

- [3] *Institutus fui*.
Cfr. Da Costa, *Exame*, 133-134: «Nas letras nasci eu, e da mama posso dizer me tiraram para ellas, pois de oito annos entrei na grammatica Latina; e eram ellas tam proprias, e naturaes para mim, que a tudo o mais furtava o tempo para o dar a ellas. Assi em diferentes estudos gastei a idade, e posto que minha profissam foi estudar direito, a curiosidade me levava tambem a saber o que diziaõ os Theologos, e a revolver seus escritos».

In questo passo dell'*Exame*, sicuramente autentico, si pone la seguente successione degli studi: a partire dagli otto anni la passione per la grammatica latina e gli studi letterari (*diferentes estudos*, senza alcuna qualifica teologica); a sedici-diciassette anni, in coincidenza con gli studi di diritto canonico, la semplice *curiosidade* di leggere gli scritti teologici del cattolicesimo.

Nell'*Exemplar* la «passione» per la letteratura latina e lusitana (ad esempio, per le *Rimas* di Luis de Camões del 1598) diviene un generico «possessione... di alcune di quelle discipline, con le quali di solito si istruiscono i fanciulli di buona famiglia». La *curiosidade* teologica subisce un processo di amplificazione e drammatizzazione, che si esprime nel paragrafo [3]: «quo magis istis incumbendam, eo major difficultas mihi oriebatur. Tandem incidi in inextricabiles perplexitates, anxietates & angustias. Moerore & dolore consumebar», e culmina nel paragrafo [5]: «Cum verò in Christianâ Religione Pontificiâ quietem non invenissem».

Questa drammatizzazione non è però così «spontanea», come si può credere ad una prima lettura, poichè riproduce letteralmente alcuni passi scritturali. Come nei testi sacri dell'antico testamento, in terra di persecuzione Da Costa non trova requie: «in Christianâ Religione Pontificiâ quietem non invenissem» = Dt 28, 65: «in gentibus... illis non quiesces, neque erit requies»; Lam 1, 3: «habitavit [Iuda] inter gentes nec invenit requiem»; tra i persecutori cattolici la sua anima è consunta dalla tristezza e vive di sole angosce («incidi in... angustias. Moerore... consumebar» = Dt 28, 65: «animam consumptam maerore»; Lam 1, 3: «persecutores eius adprehenderunt eam [requiem] inter angustias»). Egli è perciò indotto a negare il testo evangelico in Mt 11, 29: «discite a me... et invenietis requiem animabus vestris». Un reale percorso biografico diviene semplice ripetizione di *topoi* scritturali (tutti, peraltro, citati, discussi, commentati nell'*Amica Collatio* del Limborch), e la ripetizione contrasta con la radicale ermeneutica alla quale, già nel 1624, Da Costa ha sottoposto il testo sacro: l'antico e, *a fortiori*, il moderno.

Sugli studi e la formazione dei «neocristiani» iberici, al di là di questi generici *topoi* scritturali, cfr. invece la precisa relazione di chi, un tempo, fu l'interlocutore dell'*Amica Collatio*: «El Sacro Texto no lo dejé de las manos, desde la niñez, en la Vulgata Latina; despues la de Xantes Pagnino y Arias Montano han sido y son mi ordinario diviertimiento... En España ley con toda meditacion el *Fortalitium fidei*, libro antiguo y muy docto contra el Judaismo y Mahometismo, el *Clypeus Concionatorum...*, el *Libro natural y revelado*, sin Fray Luis de Granada...; despues el Burgense, ... la *Bibliotheca* de Sixto Senense, con su invectiva contra el Talmud, y otro muchos desta clase..., que llamamos *reconditae eruditionis* [...]. Este ha sido siempre my cuidado, este el mayor desvelo de mis discursos, no para averiguar que fuesse fee ni en que consistiesse, porque esto no me era... necessario, sino si era creyble aquel dogma del Christiano, si eran verisimiles sus doctrinas. Para esto vi mucho en Thomas, muchissimo en Scoto (particular en sus *Sentencias*) [...]. Las materias theologicas, escolasticas de los Christianos, como son *de Finitate, Incarnatione, Adoratione, Auxiliis, Predestinatione* y otras, estudié con

todo cuidado, *ex professo*, para saber como creyan los otros y saber como yo havia de creer» (OROBIO DE CASTRO, *Carta apologetica*, in RÉVAH, *Spinoza et Prado* cit., p. 132).

- [3] *exacte... observare.*

È giuntura limborchiana. Cfr. *Amica Collatio*, p. 33 (*exacte observari*); p. 34 (*exactus ac superstitiosus earum observator*); pp. 175-176 (*nisi exacte... observentur*); p. 176 (*observatione, in qua... exacti esse cupiverunt*); p. 179 (*exacte observare*); p. 213 (*exacta... observatione*).

- [4] *in dubium vocavi.*

Cfr. anche infra: *Hoc in dubium vocato animo*, [16] *in dubium vocavi*. È tipica espressione del Limborch. Nell'*Amica Collatio* se ne possono contare decine e decine di occorrenze. Cfr. ad es. pp. 44, 157, 160, 166-167, 189, 193-194, 212, 304.

- [4] *vigesimum secundum.*

Intorno agli anni 1605-1606. Secondo l'*Exame*, gli studi teologici iniziano in coincidenza con gli studi di diritto canonico (1600-1601). Per l'*Exemplar*, la crisi religiosa si situa quattro-cinque anni dopo (1605-1606). Sarebbe così il frutto non degli studi di diritto, ma del periodo (1601-1604), in cui Uriel non studia affatto, perché impiegato nell'arcivescovato di Coimbra.

- [4] *dignitatem thesaurarii in collegiatâ Ecclesiâ.*

In un atto notarile del 6 agosto 1609, Uriel è già qualificato come «tesoriere della chiesa collegiata di S. Martinho de Cedofeita». Tale *dignidad* lo pone ai vertici della gerarchia di quella chiesa (articolata, appunto, in *dignidades* e *cânones*). Essa implica, secondo Révah (*Du «marranisme» au judaïsme et au déisme* cit., 1970, p. 575), che Da Costa abbia preso la tonsura o i voti minori. Révah non annota, però, che la *Igreja de S. Martinho de Cedofeita* sorgeva in Porto, e sorge ancora, su un tempio preesistente, che celebrava la «conversione miracolosa» degli svevi, operata da S. Martinho de Tours.

Si definisce *Ecclesia collegiata* una chiesa che è diretta da un collegio di canonici, o che contempla la loro presenza: «Ecclesia quae est Collegii Canonicorum» o «in qua est Collegium Canonicorum» (Du Cange; PORGES, *Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas* cit., p. 206; GEBHARDT, *Die Schriften des Uriel da Costa* cit., p. 263).

- [5] *internuncium.*

Su Mosè come «bocca di Dio», cfr. *Ex* 4, 12: *perge igitur et ego ero in*

ore tuo doceboque te quid loquaris; Dt 18, 18: et ponam verba mea in ore eius loqueturque ad eos omnia quae praecepero illi.

- [5] *ab ipso Deo ad id munus vocatum, aut potius coactum.*
 Espressioni limborchiane. Cfr. *Amica Collatio*, p. 219: «uncti»: perché «ad singularem aliquod munus destinabantur et consecrabantur»; p. 246: *vocatus... a Deo.*

Munus è termine centrale della posizione teologica di Limborch, secondo il quale l'espressione «credere Iesum esse Christum» significa credere nel Salvatore promesso, «cui *munus* salvandi homines a Patre impositum est» (p. 220). Per Limborch, l'espressione «Cristo, Figlio di Dio», non designa una natura o una persona, ma un *munus*.

- [6] Questo paragrafo omette e falsifica alcuni dati storici, e alcuni eventi cruciali della vita di Uriel:

1. già in data 21 ottobre 1611, Uriel non è più tesoriere, ma si trova a Lisbona, su mandato della famiglia, dove segue e vince la causa contro il nobile Jorge Mascarenhas.

2. Il 5 marzo 1612 si sposa con Francisca de Crasto in Nuestra Senhora da Vitória.

3. Dal 24 giugno 1612 fino al giorno della fuga dal Portogallo (febbraio-marzo 1614), in conseguenza della vittoria giudiziaria, egli è *rendeiro* in São Salvador de Vila Cova.

4. La casa in rua São Miguel, nella quale i Da Costa abiteranno (salvo una breve parentesi) fino alla fuga del 1614, è una delle trenta concesse, nel 1492, su disposizione del re, dalla città di Porto agli ebrei espulsi dalla Spagna. Cfr. I. ABOAB, *Nomologia o discursos legales [...]*, Amsterdam, Estampados a costa y despeza des sus herederos, 1629, p. 300 «A... treynta famílias mandó el Rey acomodar en la ciudad de Oporto; y hizo que la ciudad diesse a cada una una casa, como dieron, muy cómodas, en la calle de San Miguel» (FRANCO MENDES, *Memorias* cit., p. 2, rr. 9-11; A. BASTO, *Alguns documentos inéditos sobre Uriel da Costa* cit., p. 20; ALBIAC, *La sinagoga vacia* cit., p. 206).

5. Essa faceva parte della dote materna. Infatti, «il 19 dicembre 1577, Florença Fernandes e suo figlio Jácome Rodrigues, costituirono una dote per Branca Dinis, loro figlia e sorella, che stava per sposare Bento da Costa Brandão: il documento è andato perduto, ma il suo contenuto è richiamato nella *quitação* fornita dagli sposi il 27 ottobre 1578 [...] Nella dote era compresa una casa della rua de São Miguel, che faceva parte del gruppo di trenta accordate dalla municipalità di Porto, nel 1492, agli ebrei espulsi dalla Spagna» (RÉVAH, *Du «marranisme» au judaïsme et au déisme* cit., 1968, pp. 567-568).

6. Nel 1621 la casa abbandonata dal fuggitivo è venduta per la somma di 300.000 reali, mentre la *renda* che Uriel avrebbe dovuto pagare per il 1614 ammontava ad 800.000 reali.

Non corrispondono dunque a verità documentale, molte affermazioni dell'*Exemplar*:

1. La fuga dal Portogallo non è dovuta a motivi religiosi, ma è determinata dalle pessime condizioni finanziarie (1613-1614) dei Da Costa.

2. Per fuggire dal Portogallo, nel 1614, Uriel non ha rinunciato alla *dignidad* di tesoriere. Dal 1611 al 1614, è infatti *rendeiro* in São Salvador de Vila Cova. La rinuncia avviene nel 1611 ed è, o sarebbe stata, tra l'altro, conseguenza del progettato matrimonio (1612), che *deve* implicare l'abbandono della tonsura e dei voti minori. Come persona sposata Da Costa ha rinunciato ad un *beneficium* ecclesiastico, per usufruire, dopo la vittoria sul nobile Mascarenhas, di un *beneficium* «laico» e «borghese». Come nota Révah (*Du «marranisme» au judaïsme et au déisme* cit., 1970, p. 576), poco prima di fuggire egli intasca i profitti di questa posizione, ma «dimentica» di saldare la *renda* normale, dovuta al Mascarenhas, di 800.000 reali. La sua onestà non è in gioco: prima di partire, i Da Costa hanno restituito i 319.000 reali avuti in prestito da un cittadino di Porto (20 marzo 1613), e il mancato saldo al Mascarenhas si inquadra nella guerra tra nobiltà «vecchio-cristiana» e borghesia «neo-cristiana» del Portogallo.

3. La casa «abbandonata» dal fuggitivo sarebbe stata, prima o poi, requisita per debiti. Difatti, «D. Jorge Mascarenhas, dopo un processo con un abitante di Porto che aveva denunciato la fuga di Gabriel e dei suoi parenti, e che esigeva la ricompensa legale per la sua delazione, riuscì ad ottenere, come risarcimento, la casa di Bento e Branca da Costa, abbandonata dai fuggitivi» (RÉVAH, *Du «marranisme» au judaïsme et au déisme* cit., 1970, p. 576-577).

4. Facendo parte della dote materna, la casa di Uriel non è stata «edificata» dal padre.

Per conciliare quest'ultimo punto con i documenti storici, si afferma che nel 1577 la casa in rua São Miguel doveva essere così malridotta e inabitabile, che dovette esser «ricostruita» dal padre (SALOMON-SASSOON, *Introduction*, in DA COSTA, *Examination* cit., p. 3: *to rebuild*). Si osservi però che il testo dice «aedificaverat» e non «reaedificaverat» (*to rebuild* traduce appunto, perfettamente, il verbo *reaedificare*). Ma anche non rispettando il testo latino e leggendo «reaedificaverat», si avrebbe un palese assurdo. Nella *quitação* del 27 ottobre 1578, scoperta da Révah, la madre di Uriel – originaria di Porto – conferma e dichiara come sua dote il possesso di una casa nella città di Porto, che il 19 dicembre 1577, all'atto del matrimonio, sarebbe stata costruita o ricostruita

dal marito, originario di Braga, nel 1576 in viaggio d'affari in Brasile, solo nel 1577 giunto a Porto. È molto dubbio che si sia potuta presentare, in documenti ufficiali, una dote costituita da una «rudere inabitabile», e che il Da Costa storico, che dal 1618 al 1628 ha avuto la madre accanto a sé, sui sentieri impervi dell'eresia, abbia potuto ignorare le vicende elementari della sua famiglia.

Sulla non coincidenza tra «verità storico-documentale» e «verità dell'*Exemplar*» è opportuno rileggere le molte riserve e perplessità avanzate da Révah.

1. Per Révah, alla madre di Uriel sarebbero certo parse «patetiche» le affermazioni con cui l'autore dell'*Exemplar* accompagna la fuga dal Portogallo, considerando che, da molti anni, decine e decine dei più stretti parenti erano già tornati alla fede dei padri, in Italia, in Turchia, in Olanda. Lo zio materno di Uriel, Jácome Rodrigues, è ad esempio uno dei fondatori (1598-1600) della comunità di Amsterdam (*Du «marranisme» au judaïsme et au déisme* cit., 1969, p. 585).

2. «Al contrario di quanto lascia intendere l'*Exemplar*, la decisione di sottomersi alla Legge di Mosè non comportò immediatamente... la rinuncia al *beneficium* ecclesiastico e i preparativi per l'espatrio. Questa decisione dovette esser presa intorno al 1609-1610: Gabriel rinunciò alla sua carica, si sposò nel 1612 e nei due anni successivi esercitò il mestiere di *rendeiro* [...] Gabriel restò in Portogallo per altri quattro anni» (*Du «marranisme» au judaïsme et au déisme* cit., 1972, p. 661).

3. Tenendo presenti i documenti scoperti da Vaz Dias nel 1936, Révah constata che l'*Exemplar* cancella il lungo periodo 1614-1623, e passa completamente sotto silenzio il soggiorno di Uriel ad Amburgo, città dove, *tuttavia*, ebbe luogo lo scontro decisivo.

4. Dopo aver ricostruito, per cinque generazioni successive (1497-1623), la storia della famiglia di Uriel, Révah si dichiara «profondamente persuaso» che «Uriel da Costa [o meglio, l'autore dell'*Exemplar*] ha avuto il torto di dissociare interamente la sua commovente avventura metafisica dalla storia generale dei neo-cristiani portoghesi» (*Du «marranisme» au judaïsme et au déisme* cit., 1970, p. 569; *La religion d'Uriel da Costa* cit., p. 48).

[6] *proprios & nativos relinquendo lares.*

Cfr. HOR. *Epod.* 16, 19-20: *agros atque Lares patrios... reliquit*. Il latino *proprios & nativos* (ancor più in [31] «*mibi enim erat hoc proprium & nativum*») corrisponde ad un tipico stilema portoghese di Da Costa: *proprias, e naturaes para mim* [*Exame*, 133]. Il che non implica l'autenticità dell'*Exemplar*. Può indicare che i suoi autori-redattori, per costruire un *pamphlet* antisemita, hanno talora utilizzato *anche* fonti «dacostiane».

Significativa è invece la fusione dello stilema portoghese con un autore latino non particolarmente frequentato da Da Costa.

- [6] *nihil curans utilitatem vel honorem ex eâ provenientem secundum morem gentis illius.*

Forse c'è qui un riferimento critico al valore iberico della *honra*, dal quale non si può dire che il Da Costa dell'*Exame* fosse del tutto immune. Poiché *ex ea* non può riferirsi a *beneficium*, ma ad *utilitas* (e l'*honor* consegue dalla ricchezza), la fonte dacostiana autentica, presupposta dal passo, poteva rivelare che la *dignidad* di tesoriere è stata accettata non per opportunismo, o per «dissimulazione marrana», ma per sopperire alla rovina economica che, nel 1608-1611, incombe sui Da Costa.

- [7] *navem adscendimus.*

Tipico, ripetuto sintagma neotestamentario, della Vulgata latina: cfr. *Mc* 5, 18: *cumque ascenderet navem* (4, 1; 6, 45; 8, 10; *Act* 20, 13).

- [7] *non licet illis, qui ab Hebræis originem ducunt, à regno discedere sine speciali Regis facultate.*

L'espatrio dei «neocristiani», senza autorizzazione regia, era divenuto illegale dopo il 13 marzo 1610. La glossa si distacca dal *corpus* testuale dell'*Exemplar*, che scrive sempre *Judaei*, e mai *Hebraei* (cfr. ad es. [1], [20], [38]: *a/ex Judaeis originem ducere*). Essendo apposta da m1, essa testimonia quale libertà si permettesse, nei confronti del testo, anche un semplice copista (secondo la vulgata, la mano che ha tradotto o copiato il testo di Episcopius).

Come Limborch, che ha scritto una *historia inquisitionis*, l'autore della glossa è certamente ben informato sulle vicende dei marrani portoghesi, ma con il suo *ab Hebræis* si differenzia da Limborch, che scrive sempre *a/ex Judaeis*.

- [7] *fratribus meis, quibus... communicaveram.*

Le ricerche complessive di Révah hanno mostrato che una larga vena di «criptogiudaismo», che l'autore dell'*Exemplar* presenta come acquisizione personale e dono di Uriel, è presente, in realtà, fin dai più lontani ascendenti del ramo materno. Per conciliare con i documenti storici l'asserzione dell'*Exemplar* – [1] «Pater meus verè erat Christianus» – Révah è però costretto ad interpretare il «criptogiudaismo» – che ha scoperto anche nel padre – come talmente segreto da non osare rivelarsi neppure al figlio e alla moglie (che secondo il Santo Uffizio è già, più apertamente del marito e da generazioni, «criptogiudea»). Ciò contrasta con quanto Révah osserva altrove, nel valutare criticamente la «nobiltà»

di Bento da Costa: il padre di Uriel, infatti, «non fu un 'neocristiano' particolarmente preoccupato di cancellare la traccia delle sue origini: se così non fosse, non avrebbe sposato Branca Dinis (che apparteneva a una famiglia, i cui membri, in gran parte, figuravano negli archivi dell'Inquisizione); non avrebbe mantenuto relazioni di amicizia o di interesse con molti 'neocristiani', alcuni dei quali perseguitati dal Santo Ufficio» (*Du «marranisme» au judaïsme et au déisme* cit., 1968, pp. 568-569).

Dai documenti dell'Inquisizione portoghese 1618-1625, studiati da Révah nel 1962 (RÉVAH, *La religion d'Uriel da Costa* cit., pp. 52-64), si evincono i fatti seguenti: 1. Maria da Costa, sorella di Uriel, è arrestata il 19 settembre 1618. Per tre anni nega ogni addebito di criptogiudaismo. Il 26 novembre 1621, poco prima di passare al braccio secolare, confessa di essere stata iniziata alla Legge di Mosè da sua madre, Branca da Costa, undici anni prima («il doit y avoir onze ans»): dunque intorno al 1610, all'età di sedici anni. 2. Il marito e cugino Alvaro Gomes Bravo è stato arrestato il 17 settembre 1618. Nella sua confessione del 22 novembre rivela di aver abbracciato la Legge di Mosè grazie a Gabriel da Costa, circa dieci anni prima («il y a environ dix ans»): dunque intorno al 1611. Queste due confessioni non permettono di affermare che Uriel da Costa è il «promotore» delle «conversioni marraniche» dei suoi familiari: da esse si può anzi dedurre che la madre continua una secolare «religione marrana», e la trasmette ai figli. Nelle parole di Maria da Costa tale religione è così descritta: «credere al Dio dei cieli, digiunare il lunedì e il giovedì, senza mangiare né bere tutto il giorno fino alla notte; poi mangiare, ma non la carne; rispettare il riposo del sabato vestendo una camicia appropriata, pulire i candelabri il venerdì». Per Alvaro Gomes Bravo, Uriel da Costa «credeva in questa medesima Legge di Mosè e, per osservarla, praticava le suddette cerimonie» [64].

Nel 1972, Révah osserverà che «non bisogna esagerare il carattere indispensabile dell'insegnamento giudaizzante [di Uriel]. Il suo più giovane fratello, João [probabilmente si tratta però di Jerónimo], che si trovava in Brasile dal 1607 e che non aveva potuto beneficiare di tale insegnamento, nel 1617 giunge direttamente dal Brasile ad Amsterdam [o ad Amburgo], dove aderisce immediatamente alla comunità ebraica. La semplice notizia dell'espatrio dei suoi parenti, fu sufficiente per incitarlo a tornare nel giudaismo» (*Du «marranisme» au judaïsme et au déisme* cit., 1972, p. 661). Le ricerche del decennio 1962-1972 avevano permesso a Révah di constatare che negli anni 1577-1608, gran parte dei parenti di Uriel è in fuga dal Portogallo: così i discendenti di Maria Alvares, una delle tre sorelle del nonno materno, che si sono stabiliti in Italia; così lo zio materno di Uriel, Miguel Fernandes II e i suoi discendenti, che risiedono a Pisa; così, infine, l'altro zio materno, Jácome Rodrigues,

che in data 11 marzo 1600 si è sposato ad Amsterdam, e deve essere considerato tra i fondatori della comunità di Amsterdam (*Du «marranisme» au judaïsme et au déisme* cit., 1969, pp. 576-585).

- [7] *ad implendum legem præceptum de circumcissione statim implevimus.*
Non un semplice evento autobiografico, ma i termini letterali dei testi sacri (innanzitutto, ricercatamente, retoricamente paolini: *ad implendum... implevimus*). Cfr. *Rm* 13, 8: *legem implevit*; *Gn* 17, 23: «et circumcidit carnem preputii eorum statim... sicut praeceperat ei Deus» (17, 10-14, *Ex* 12, 47-49).
Lo *statim* dell'*Exemplar* è certamente una citazione «sacra», *secundum vulgatam*, di *Gn* 17, 23. Per il valore reale dello *statim*, che può significare anche «venti giorni» dopo l'arrivo nella comunità di accoglimento, cfr. C. ROTH, *The strange case*, «Hebrew Union College Annual», XVIII (1943-1944), p. 230.
- [8] *mores & ordinationes Judæorum minimè convenire cum iis, quæ à Mose præcepta sunt.*
Poiché nel paragrafo [5] si è dichiarato Mosè semplice *internuncium* e «bocca di Dio», la polemica con le tradizioni «farisee» coincide con *Mt* 15, 4-9; *Mc* 7, 7-8: *relinquentes mandatum Dei tenetis traditionem hominum* = abbandonando Mosè, seguite i farisei, semplici uomini.
- [8] *lex observanda... purè, quod & ipsa petit.*
Si è tradotto l'avverbio *pure* con la parafrasi: «senza aggiungere o togliere nulla», tenendo presenti i luoghi scritturali che il sintagma *quod & ipsa petit* richiama: *Dt* 4, 2: *non addetis ad verbum quod vobis loquor neque auferetis ex eo*; 12, 32; *Lv* 26, 14. In questo significato, l'avverbio *pure* è tipicamente limborchiano. Cfr. *Amica Collatio*, p. 338: «*prout pure abque traditionis ac decretis humanis... traditur*», che corrisponde perfettamente ai luoghi di *Mt* 15, 4-9; *Mc* 7, 7-8: [abque] *traditionem hominum*, sopra richiamati.
- [8] *malè qui dicuntur Judæorum Sapientes tot invenerant à lege omninò abhorrentia.*
Il *sapientes* (altrove reso con «dottori della legge») traduce letteralmente l'ebraico *bakamim*, termine con cui si designano i rabbini delle comunità ebraiche sefardite. Collego l'avverbio *male* a *tot invenerant* («a torto avevano trovato») e non a *qui dicuntur* («coloro che a torto sono chiamati»). Per la prima *junctura* cfr. GEBHARDT, *Die Schriften des Uriel da Costa* cit., pp. 126-127; per la seconda PORGES, *Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas* cit., p. 112.

L'inveniant del testo rimanda però a Limborch, *Amica Collatio*, p. 339: «additiones ad praecepta Legis... ex litera Legis minime fluunt; sed labore ac industria, juxta certas quasdam regulas magno molimine exco-gitatas, non nisi a viris ista in arte exercitatis [sc. a Rabbinis] *inveniuntur*».

[9] *secta... Pharizeorum.*

Cfr. l'apostolo Paolo in *Act* 26, 5: «secundum certissimam *sectam* nostrae religionis vixi *Pharisaeus*».

[9] *ut primas cathedras in templo, primas salutationes in foro habeant.*

Criptocitazione anaforica e letterale di *Lc* 11, 43: «Vae vobis, Pharisaeis, quia diligitis *primas cathedras* in synagogis et *salutationes in foro*» (20, 46; *Mt* 23, 6; *Mc* 12, 39). La polemica antifarisea dell'*Exemplar* è integralmente condotta in termini cristiani. Differisce perciò radicalmente dall'autentico Da Costa dell'*Exame*, e si dissocia dalle dichiarazioni contenute in quest'opera (cfr. ad es. *Exame*, 140: «io non sono cristiano, e dunque è necessario che tu discuta con me come con un figlio di Abra-mo, Isacco e Giacobbe, non spurio, ma legittimo»).

[9] *sin minus, minati sunt separationem.*

Esaminando attentamente i paragrafi [7]-[11], si può cogliere la seguente sequenza degli eventi:

a. sbarco ad Amsterdam ed *immediato* adempimento al precetto della circoncisione ([7] «Amstelodamum appulimus... praeceptum de circuncisione *statim* implevimus»);

b. scoperta, *dopo pochi giorni*, dunque ad Amsterdam, del non convenire delle istituzioni religiose moderne con la Torah ([8] «*Transactis paucis diebus* expertus sum mores & ordinationes Judæorum minimè convenire cum iis, quæ à Mose praecepta sunt»);

c. proposito di difendere la Legge ([8] «gratam rem Deo me facturum putavi, si liberè Legem defenderem»);

d. richiesta di assoluta obbedienza e minaccia di scomunica da parte dei rappresentanti delle istituzioni «farisee» moderne ([9] «Sapientes isti Judæorum... nullo modo passi sunt, ut nec in minimis rebus ab illis discederem, sed per omnia vestigia eorum inviolabiliter sequerem; sin minus, minati sunt separationem à congregatione & communicatione omnium»);

e. rifiuto dacostiano di obbedire e sua «scomunica» ([10] «decrevi potius omnia perferre & in sententiâ perdurare. Itaque excommunicatus fui per illos ab omnium communicatione»);

f. proposito dacostiano di scrivere un libro per difendersi e mostrare la falsità della tradizione orale ([11] «His ita se habentibus, delibera-

vi librum scribere, in quo justitiam causæ meæ ostenderem, & apertè probarem ex ipsâ Lege vanitatem eorum, quæ Pharisei tradunt»).

Questa sequenza non riflette minimamente la complessità degli eventi del periodo aprile 1614-14 agosto 1618, e del periodo 1618-1623, che è così riassumibile:

1. nell'aprile del 1614, mentre i fratelli Miguel e João si stabiliscono ad Amsterdam, insieme al fratello Abraham, alla madre e alla moglie, Uriel prosegue per Amburgo.

2. Ad Amburgo, dove dal 1610 esistono tre comunità ebraico-portoghesi – e non certo ad Amsterdam – Uriel scopre la discrepanza tra la Torah e le istituzioni della tradizione farisea.

3. Qui compone le *Propostas contra a Tradição*, che sono inviate a Venezia nel 1616 e sottoposte all'esame di Leone Modena, rabbino della comunità «tedesca» di tale città.

4. Modena scrive la refutazione delle *Propostas* e la invia ai *parnasim* di Amburgo, che escludono Uriel dalla comunità di Amburgo.

5. Tra il 14 agosto e la fine del 1618, Uriel è «scomunicato *in absentia*», con una cerimonia che ha luogo nella comunità «ponentina» di Venezia.

6. Dal 1618 al 1623, Uriel risiede ancora ad Amburgo, e ha in cantiere varie opere. Quella citata nel punto f. è evidentemente, nella realtà storica, l'opera che nel 1623 dà origine al pamphlet di Da Silva.

Si ponga che l'*Itaque excommunicatus fui per illos* del paragrafo [10] (sequenza e.) si riferisca al bando amburghese-veneziano del 1618. Per la stretta connessione della sequenza e. con la sequenza f. si avrebbe che il racconto passerebbe bruscamente dal 1618 al 1623, tagliando quattro, cinque anni – cruciali – della vita di Uriel. Si dovrebbe ritenere, inoltre, che il bando di Amsterdam del 1623 sia inesistente, «ineffettuale» o (secondo una proposta di Salomon) «non pubblicato». L'*Exemplar* affermerebbe comunque un solo bando, che però, stranamente, situerebbe ad Amsterdam e collocherebbe a ridosso (per la stretta connessione delle sequenze f/e con i paragrafi successivi) del 15 maggio 1623. È bene pensare che l'autore dell'*Exemplar* ignori, «fonda» e «confonda» periodi diversi della vita di Uriel. Si deve osservare infine che il *minati sunt separationem* non può riferirsi, come ritiene Gebhardt (che cercava nel testo la presenza di *due* bandi 1618-1623), al bando veneziano-amburghese del 1618, per un semplice fatto: una *minaccia* di scomunica non può costituire, *ipso facto*, una reale ed effettiva scomunica.

La vita di Uriel ad Amburgo, dal 1619 al 1623, può essere dedotta dai documenti pubblicati da Vaz Dias nel 1936. Dopo aver rilevato nel documento pubblicato da Zwarts nel 1931 (atto notarile: Utrecht, 7 marzo 1627), che Adam Romes era l'*alias* di Uriel da Costa (il nome di

copertura con cui evitare la confisca dei beni ad opera dell'Inquisizione portoghese), Vaz Dias elencava cinque atti notarili (Notaio Sijbrant Cornelisz., Amsterdam, 25 gennaio-15 novembre 1623), con i quali Miguel Esteves de Pina (*alias* Miguel da Costa), dava facoltà a tre rappresentanti – Johannes de Realmy, Middelburg; Diego Gomes Duarte, Rotterdam; Charles Quante, La Rochelle – di ricevere, reclamare, consegnare denaro e merci a favore e per conto di Adam Romes, residente ad Amburgo.

a. doc. 21 febbraio 1623: procura a Johannes de Realmy, Middelburg, perché reclaims le somme dovute per mercanzia portoghese, appartenente a Adam Romes, Amburgo.

b. doc. 15 maggio 1623 (in «Studia Rosenthaliana», XXIV, 1990, p. 72, n. 2871);

c. doc. 15 maggio 1623 (ivi, p. 73, n. 2876): i documenti b e c registrano il trasferimento, da Miguel da Costa al rappresentante di Rotterdam, di mercanzia (zucchero) originariamente pervenuta ad Adam Romes, Amburgo. La loro data coincide perfettamente con la data del bando di Amsterdam, ad indicare, certo, che la vita economica non tiene conto dei bandi «religiosi», passati e presenti.

d. doc. 10 giugno 1623 (ivi, pp. 216-217, n. 2905): Miguel da Costa autorizza il rappresentante di Middelburg a riscuotere somme dovute ad Adam Romes, Amburgo.

e. doc. 6 [7] luglio 1623 (ivi, pp. 223, n. 2905): Miguel da Costa autorizza il rappresentante in La Rochelle, a reclamare, tra l'altro, 32 casse di zucchero, inviate per nave, da Viana do Castelo, ad Adam Romes, Amburgo.

Ai cinque documenti prodotti da Vaz Dias si può aggiungere il documento 28 giugno 1623 (ivi, p. 221, n. 2926): da esso si evince che João da Costa e la moglie, all'inizio del febbraio 1623, progettavano di far visita, durante l'estate, alla madre e ai fratelli risidenti ad Amburgo. Oltre ad attestare inoppugnabilmente che fino al luglio 1623, Uriel da Costa risiede ad Amburgo, questi documenti invalidano le asserzioni dell'*Exemplar*, secondo le quali i fratelli hanno tenuto in considerazione i bandi del 1618 e del 15 maggio 1623.

[10] *terga verteret.*

Cfr. ad es. *Gn* 14, 10; *Ps* 77, 9.

[10] *omnia perferre et in sententia perdurare.*

Cfr. CATULLO 8, 11: *sed obstinata mente perfer, obdura* (OVIDIO, *Amores* III, 11, 7; *Ars* II, 178; *Trist.* V, 11, 7).

- [10] *excommunicatus fui per illos... & ipsi Fratres mei, quibus ego antea præceptor fueram, me transibant, nec in plateâ salutabant propter metum illorum.* Anche per il riferimento ai fratelli, il passo si riferisce inequivocabilmente al bando comminato in Amsterdam, in data 15 maggio 1623, che recita testualmente: «E a seus irmãos por bons respeitos se concedeu termo de outo dias para se apartarem delle» [E ai suoi fratelli, per rispetto, si concede un termine di otto giorni per separarsi da lui]. Testimonianza inoppugnabile – dunque – che in precedenza i fratelli *non* si sono separati da lui, e che il bando «ineffettuale», divenuto inesistente e inapplicato, è proprio quello di Amburgo-Venezia.

Il bando di Amsterdam è così registrato nel *Livro dos Termos da Ymposta da nação* (GEBHARDT, *Die Schriften des Uriel da Costa* cit., pp. 181-182; SALOMON, *Introdução* a MORTERA, *Tratado da verdade da Lei de Moisés* cit., pp. LI-LII; SALOMON-SASSOON, *Introduction*, in DA COSTA, *Examination* cit., pp. 15-16).

Os Senhores deputados da nação fazem saber a Vossas Mercês como tendo noticia que hera vindo a esta Cidade hum homem que se pôs por nome Uriel Abadat e que trazia muitas opiniões erradas, falsas e hereticas contra nossa santissima Lej, pellas quais já em Amburgo e Veneza foi declarado por hereje e excomungado, dezejando reduzilo à verdade fizerão todas as diligencias necessarias, por vezes, com toda a suavidade e brandura, por meo de Hahamim e Velhos de nossa nação, a que ditos Senhores deputados se acharão presentes. E vendo que por pura pertinacia e arrogancia persiste em sua maldade e falsas opiniões, ordenarão com os Mahamadot das ceylot e consentimento de ditos hahamim, apartalo como homem já enhermado e maldito da L. del Dio [...]. E a seus irmãos por bons respeitos se concedeu termo de outo dias para se apartarem delle.

Samuel Abarvanel, Joseph Abeniacar, Binjamin Israel, Rafael Jesurun, Abraham Curiel, Jacob Franco.

Amsterdam 30 del homer 5383.

Questo documento riafferma l'esistenza, già comprovata da altre fonti, del precedente, duplice bando amburghese-veneziano (1618): «già ad Amburgo e Venezia è stato dichiarato eretico e scomunicato» (*já em Amburgo e Venezia foi declarado por hereje e excomungado*). Poiché il *minati sunt separationem* del paragrafo [9] non può essere letto come un bando, a meno che non si forzi il lessico e la sintassi del latino, si devono necessariamente avanzare due conclusioni: 1. l'autore dell'*Exemplar* ignora totalmente l'esistenza del bando amburghese-veneziano; 2. egli colloca inequivocabilmente tutti gli eventi ad Amsterdam: non sa dunque che, almeno fino ai primi mesi del 1623, Uriel risiede ad Amburgo.

[10] *per illos.*

Come mostra il testo del bando di Amsterdam, non sono certamente gli *bakamin* o *sapientes* a decidere o a firmare l'esclusione dalla comunità, ma i *Senhores deputados da nação*: i sei membri «laici» del Consiglio-*Mabamad*. I plurali *habamim* e *ditos habamim* – contenuti nel documento – potrebbero essere, inoltre, una pura convenzione linguistica, considerando tre dati storici: 1. nel 1623, ad Amsterdam, l'unico *bakam* ufficialmente riconosciuto è Saul Levi Mortera (comunità Bet Jacob, dal 1616); 2. il leader della comunità Bet Israel, David Pardo, è un semplice *praeceptor* (*bazan*); 3. Samuel Cohen, della comunità Neve Salom, è soltanto un *rubbi* (rabbi junior).

Sul «carattere oligarchico, autoritario e non di rado dispotico» del *Mabamad* portoghese di Amsterdam (i cui componenti venivano scelti ogni anno tra i membri più facoltosi della comunità), cfr. ISRAEL, *Gli ebrei d'Europa* cit., pp. 245-246.

[10] *praeceptor.*

Come notava già Porges (*Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas* cit., p. 201), senza avere dati storici precisi, il termine *praeceptor* sembra presupporre che Uriel sia il più grande dei fratelli: il che è falso. Esso avrebbe inoltre un senso soltanto per il periodo a partire dal 20 maggio 1608, data della morte del padre. Ma già prima di questa data, tutti i fratelli sono «adulti», cioè in grado – come è attestato da documenti notarili – di firmare atti giuridici, o di gestire complesse transazioni finanziarie, dal Portogallo (Abraham) al Brasile (Miguel, João).

[11] *His ita re habentibus.*

Poiché gli eventi narrati nei paragrafi [11]-[15] concernono gli anni 1623-1624 e sono strettamente uniti – proprio per il sintagma *His ita se habentibus* – ai paragrafi [7]-[10], non c'è dubbio che l'autore dell'*Exemplar* intendesse riferirsi al bando di Amsterdam, il solo a lui noto. Si osservi che Amsterdam è l'unica città nominata nel testo, e l'unica in cui è ambientato tutto il racconto del testo.

[11] *vanitatem eorum, quæ Pharisæi tradunt & observant, & repugnantiam, quam cum Lege Mosis traditiones & institutiones eorum habent.*

Il contenuto del libro, che Uriel progettava intorno al 1622-1623, è qui riassunto in termini limborchiani. Cfr. infatti *Amica Collatio*, p. 178: «legis illius oralis *vanitatem* [...] hodierni Judæi... ut divinam accipiunt»; p. 160: «fabulas Rabbiorum, quæ plenis modiis in Thalmude exhibentur, et quaedam adeo futiles, insulsæ ac ridiculæ, ut a sani cerebri hominibus excogitari non posse videantur: Quas tamen misera Iudæo-

rum plebs, Rabbinorum autoritate occaecata, ut certissimas veritates a patribus traditas, recipit»; p. 201: «in eo unanimes sunt, ut... multas traditiones a Mose non praeceptas, observent»; p. 175: «tradiderunt, ut legi Mosis non repugnantem».

Se si ricompongono i corsivi che abbiamo posto nei passi limborchiani, si avrà, come nell'*Exemplar*, l'identica frase: *vanitates tradere et observare, legi Mosis repugnantes*.

Per altri passi della violenta polemica limborchiana contro la *lex oralis* «pharisaea», cfr. p. 45: *posterioris aevi commentum*; p. 172: «ineptae et vanae... traditiones, quas a patribus acceperunt Judaei, quarum quasdam non tantum ridiculas... sed impias»; p. 176: «superstitio, post exortum Pharisaeorum [...] qui circa externa valde fuerunt severi ac superstitiosi, animo intus pravis cupiditatibus aestuante»: termini, questi ultimi, che coincidono con molte espressioni dell'*Exemplar*. Si noti infine p. 206: *deliria*.

[11] *sententiae illorum*.

Le posizioni degli antichi sadducei. Cfr. FLAVIO GIUSEPPE, *Bellum Iud.* II 8, 14 [negatori dell'immortalità e della retribuzione ultraterrena]; *Mt* 22, 23; *Mc* 12, 18-27; *Lc* 20, 27-38; *Act* 23, 8; 1 *Cor* 15, 2.

[11] *praemium & poenam... temporalem / immortalitate anim<a>rum / observantibus*.

L'uso di questi termini presuppone la conoscenza approfondita di MENASSEH BEN ISRAEL, *De resurrectione mortuorum libri I-III* [...], Amstelodami, Typis et sumptibus auctoris, 1636, p. 46: «[Argumenta Zaducaeorum] II. non repugnat legi divinae, animam esse mortalem. Imo *immortalitatis animarum* nuspiam mentio fit in Legge... III. Omnes promissiones et benedictiones, quae manent cultoribus legis, sunt *temporales*: neque ulla poena vel praemium vitae futurae in lege expressum est, quod dandum vel exspectandum sit post mortem, *observantibus* legem. Nam Isac benedicens Iacobo, non alia ei promittit bona, quam caduca et temporalia».

In questo passo, Menasseh attacca la tesi dacostiana in *Exame*, 60: «destes bems [prezentes] tratou Yshak na bençam com que bemdisse a Yahacob, & sobre elles se funda a Ley pondohos por premio dos bons» [A questi beni si riferisce Isacco nella benedizione di Giacobbe, e su di essi si fonda la Legge, quando promette un premio ai giusti: cfr. *Gn* 27, 28-29]. Ma si può osservare che il *De resurrectione* ridiscute tutti i luoghi biblici (2 *Sm* 12, 23; *Ps* 6, 6; 29, 10; 87, 11; 115, 17-18 [113, 25-26]; *Ecl* 3, 19-21; 9, 4; 9, 10; *Iob* 7, 7; 14, 12), che Uriel ha utilizzato per sostenere l'assenza, nella Torah, di una qualsiasi dottrina dell'immortalità e della retribuzione ultraterrena.

Largamente diffuso tra i «cristiani» (era presente, ad esempio, nella biblioteca di Limborch, che lo utilizza, lo cita, lo presuppone costantemente), il *De resurrectione* combatte le posizioni di Uriel – senza mai nominarlo – e l'autore dell'*Exemplar* sa certamente di questa polemica.

Questa situazione può spiegare due irrimediabili «stranezze» dell'*Exemplar*: 1. è veramente singolare che i termini latini di Menasseh – *immortalitatis animarum, temporales, observantibus* – ricompaiano nell'*Exemplar*, e che Da Costa debba ricorrere, per descrivere i suoi libri e i suoi progetti passati, al *De resurrectione* di Menasseh. 2. Il *De resurrectione* è certo all'origine della trasformazione del singolare dacostiano *alma* in *animae/animi*, che deforma, nell'*Exemplar*, persino i titoli delle opere citate.

Se l'autore dell'*Exemplar* ricorre a Menasseh, e trascura persino di ricordare o citare il titolo del libro dacostiano «in oggetto», per una ripresa delle posizioni dacostiane dell'*Exame*, cioè per una genuina valorizzazione del Da Costa autentico, cfr. Spinoza, TTP, 48, 6-11:

l'elezione e vocazione degli ebrei consiste unicamente nella felicità temporale e nel benessere dell'assetto civile, e non si vede che cos'altro, all'infuori di questo, Dio abbia promesso ai patriarchi* o ai loro successori; nella legge, anzi, in cambio dell'obbedienza, si promettono soltanto il felice mantenimento dello stato e gli altri beni di questa vita»
 *Adnotatio IV: «In *Genesi* 15 <: 1-3> si ricorda che Dio disse ad Abramo... che lo avrebbe largamente ricompensato. Abramo rispose che non si aspettava nulla che potesse avere per lui una qualche importanza, essendo senza figli, in età ormai avanzata. [Ma cfr. anche TTP, 70, 13-16: «In quinque... libris, qui Mosis vulgo dicuntur, nihil aliud... promittitur, quam haec temporanea felicitas, nempe honores, sive fama, victoriae, divitiae, deliciae, et valetudo»].

Il passo spinoziano appare una citazione diretta – non mediata certo dal *De resurrectione* di Menasseh – di Da Costa, *Exame*, 59-60:

i patriarchi non si aspettavano un'altra vita, né consideravano i beni di essa, come si osserva nelle loro parole. Quando Dio disse ad Abramo che lo avrebbe largamente ricompensato, Abramo rispose [*Gn* 15: 3]: «Signore, che cosa mi darai? Io me ne vado senza figli, e un servo sarà l'erede della mia casa» [...] Se Abramo avesse atteso un'altra vita, di fronte a questo premio avrebbe dimenticato ogni altra, grande ricompensa, e non avrebbe pensato ai beni di questa vita. A questi beni si riferisce Isacco nella benedizione di Giacobbe, e su di essi si fonda la Legge, quando promette un premio ai giusti.

- [12] In realtà, secondo tacite disposizioni giuridiche (*Keur/Joodenreglement*, Pauw-De Groot, 8 novembre 1616: testo in FUKS MANSFELD, *De Sefardim in Amsterdam tot 1795* cit., pp. 187-188), la municipalità di Amsterdam tollerava la presenza di comunità ebraiche, purché i loro membri credessero in un Dio creatore e provvidente, nell'ispirazione divina di Mosè e dei profeti, nella retribuzione ultraterrena dei buoni e dei malvagi. La «tolleranza» era però propria solo di componenti minoritarie, le quali, dopo il sinodo di Dordrecht (1618-1619, appena quattro anni prima gli eventi narrati in questo paragrafo) subirono una feroce persecuzione. Tutti i leader della Chiesa rimostrante, ad esempio, vennero incarcerati o esiliati, e furono liberati o poterono tornare nel territorio della Repubblica olandese soltanto nel 1630. Si procedette alla «epurazione» di trecento pastori «non ortodossi», «arminiani», «rimostranti», non gomaristi. La prima vittima di questa politica 1618-1630 dell'*urare ac secare* fu il leader arminiano-rimostrante Simon Episcopius, successore di Arminio a Leida e «depositario», nel 1643, del testo dell'*Exemplar*.

In questo clima, attraverso i loro *leader*, le comunità ebraiche erano dunque costrette, persino dalle «autorità» olandesi più moderate e aperte, e anche se non lo avessero desiderato, ad esercitare un ferreo controllo ideologico sui loro componenti.

Sui veri fini del *Tratado* di Da Silva e sull'inverosimiglianza che il suo ingarbugliato portoghese potesse costituire una «denuncia» di fronte alle autorità cristiane olandesi, o rendere Da Costa «odioso agli stessi cristiani», cfr. *supra*, cap. II, 1. Per il ristabilimento della sequenza reale degli eventi, cfr. cap. II, 2.

- [12] *ex speciali fide in lege Euangelii fundatâ*.
Cfr. *Mt* 25, 46: *et ibunt ii in supplicium aeternum; iusti autem in vitam aeternam* (19, 16-17: *vita aeterna = bonum*); 13, 42-43; 16, 27; *Jo* 19, 25-29; *Act* 24, 15; *Apc* 20, 15.

Ma, senza mai attaccare direttamente il cristianesimo, il Da Costa dell'*Exame* considerava soltanto le «fonti»: ad esempio *Dn* 7, 13; 12, 2; 2 *Mcc* 7, 9.

- [12] *ut mihi os obturarent*.
Cfr. *Hbr* 11, 33: *obtulerunt ora leonum*.

- [12] *operâ cujusdam Medici, cui inscriptio erat: «De Immortalitate Animarum»*.

L'*Exemplar* non nomina quel Samuel da Silva (1571-1631), apertamente citato, come avversario e calunniatore, dal frontespizio dell'*Exame*. Probabilmente nato a Porto, studente all'università di Coimbra, nel 1613

Da Silva ha pubblicato una traduzione «spagnola» del *Trattato sul pentimento* di Maimonide. Documenti inoppugnabili lo danno come già residente, in data 20 maggio 1616, ad Amburgo, e come membro, insieme ad Abraham da Costa (il 13 aprile 1617) della «nazione portoghese» di quella città (SEELIGMANN, *Bibliographie en historie* cit., pp. 47-48; documento Leoni, in SALOMON-SASSOON, *Introduction*, in DA COSTA, *Examination* cit., pp. 8-9).

Il suo libro, pubblicato ad Amsterdam da Paul van Ravenstein, nel 1623 (anno in cui l'autore, come Uriel, risiede ad Amburgo), si intitola in realtà: *Tratado da Immortalidade da alma*. La sciatta trasformazione del singolare *alma* in un plurale latino, che il Limborch non corregge, così come le ripetute oscillazioni *animarum/animorum* dell'*Exemplar*, contraddicono il Da Costa storico, che certo non ignorava, bensì riproduceva esattamente i titoli dei libri scritti contro di lui. Cfr *Exame*, 3: «hum medico com um tratado... que intitulou da immortalidade da alma».

Il *Tratado da Immortalidade da alma* si compone di 31 capitoli: i capp. VIII-XXVIII contengono, in corsivo, intercalati da refutazioni, tre capitoli del progettato libro di Uriel (1622-1623), che Da Silva ha sottratto all'autore, e pubblicato senza chiedere il suo permesso. Di tali capitoli si riapproprierà Da Costa, ripubblicandoli alle pp. 56-97 dell'*Exame*. L'*Exemplar* sottace questo «plagio-denuncia», che dà origine all'intera polemica.

- [13] *veritatis amantium* [32] *amantem* [48] *amantes*.
Cfr. LIMBORCH, *Amica Collatio*, p. 156: «homines probos ac veritatis... amantes».
- [13] *qui enim immortalitatem animarum negabat parum aberat, quin Deum abnegaret*.
Cfr. DA SILVA, *Tratado* cit., p. 21: «saiba que quem nega a mortalidade da alma está muyto presto de negar o mesmo Deus». Come dimostra questa precisa criptocitazione, l'autore dell'*Exemplar* ha certamente utilizzato il *Tratado da immortalidade da alma* (opera, allora, largamente diffusa: è, ad esempio, nella biblioteca del Limborch, assieme alle opere di Menasseh). Si può dire anzi che l'*Exemplar* conosce l'*Exame* attraverso il *Tratado* e i tre capitoli dacostiani in esso citati.
- [14] *lapides jaciebant*.
L'*Exemplar* inizia a descrivere la vicenda di Uriel con i termini della «passione» cristiana. Cfr. *Io* 8, 59: «tulerunt ergo lapides, ut jacerent in eum» (v. anche 10, 31).

[15] *alium libellum buic contrarium scripsi.*

Si tratta dell'*Exame das tradições phariseas*, stampato ad Amsterdam dall'editore Paul van Ravenstein, tra l'aprile e il maggio del 1624. I capp. II-XIV della prima parte forniscono «esempi specifici di come l'interpretazione talmudica abbia falsificato la legge scritta» (SALOMON, *A copy of Uriel da Costa's «Exame das tradições phariseas»* cit., p. 158). Tenendo implicitamente presenti le obiezioni di Modena, essi riprendono e ampliano le *Propostas contra a tradição*, inviate a Leone Modena nel 1616, e da lui tradotte e discusse nell'opera *Magen ve-sina*. Questa ripresa toglie ogni dubbio sulla paternità dacostiana delle *Propostas*, che una lunga tradizione, da Abraham Geiger a J.-P. Osier, attribuiva allo stesso Modena, o ad un autore diverso da Uriel da Costa. I capp. I-III, parte seconda dell'*Exame* (pp. 56-97), riprendono quanto Da Silva, *mudando palavras*, aveva già pubblicato nel suo *Tratado*; i capp. IV-XX (pp. 97-207) rispondono polemicamente al libro di Da Silva. Nella *Questão* (pp. 208-213) si riassumono le tesi dell'intero libro: la Torah mostra che «tutto permarrà senza fine», che «i cieli e la terra non passeranno», che «Dio non consumerà le sue creature, con un giudizio finale di acqua o di fuoco».

Dopo aver citato, sia pure erroneamente, il titolo dell'opera dasilviana, l'autore dell'*Exemplar* non solo condanna all'oblio il titolo dell'opera di Da Costa (che forse ignora), ma ne riassume male e di fretta il contenuto. L'*Exame*, infatti, non «impugna» – *sic et simpliciter* – la dottrina dell'immortalità dell'anima (concetto già ampio e vago, poiché per Da Costa esso implica la resurrezione «messianica» dei corpi, la retribuzione ultraterrena, le pene eterne, il giudizio universale, il valore del canone «fariseo-cristiano» dei libri sacri). Esso mostra che questa dottrina è la dottrina per eccellenza, falsa e «aggiunta alla Torah», con cui i «farisei storici» hanno receduto dalla Legge di Mosè. Al contrario dell'*Exemplar* e del Vangelo cristiano, Da Costa non separa, ma congiunge «fariseismo» e cristianesimo, deviazioni «messianiche» dall'autentica Legge di Mosè.

Di ciò è perfettamente consapevole Limborch, il quale formula il ragionamento seguente: poiché il dogma centrale del cristianesimo – la resurrezione dei morti – era già proprio dell'antisadduceismo dei farisei, essi, dunque, non avevano nessuna ragione «teorico-dottrinale» per perseguire i cristiani. Cfr. *Amica Collatio*, p. 165: «De religione ergo Christiana qui judicatur, vere judicatur de resurrectione mortuorum». Perciò: «nullam Phariseos habere causam Christianam religionem persequendi, quoniam ipsa dogma illud praecipuum, quod Phariseae contra Sadducaeos defendebant, vel maxime promovebat».

- [15] *convenere Senatores & Magistratus Judaicus / accusationem proposuerunt / dicentes.*

Riprende i termini della «passione» cristiana: *Mc* 14, 15: «*convenerunt omnes sacerdotes et scribae et seniores*» (*Mt* 26, 57); *Lc* 23, 1-2: «*duxerunt illum ad Pilatum. Coeperunt... accusare illum dicentes...*» (cfr. 22, 66).

Per il *Senatores & Magistratus Judaicus*, cfr. *Act* 4, 1 «*supervenerunt sacerdotes et magistratus*»; 4, 5: *seniores et scribae*. Il sintagma potrebbe alludere ai *Velhos* e ai *Senhores Deputados da nação* giudeo-portoghese (PORGES, *Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas* cit., p. 215), ma non si può sottacere il recupero di precisi e intemporali sintagmi neotestamentari.

- [15] *tandem condemnatus sum.*

Nel *Justitie-boeck* di Amsterdam (periodo 8 luglio 1623-27 novembre 1625; atto in GEBHARDT, *Die Schriften des Uriel da Costa* cit., pp. 184-185 e in VAZ DIAS, *Uriel da Costa* cit., p. 17), è registrato, in data 31 giugno 1624, il rilascio di Uriel, per una cauzione di 1200 gulden. Garantiscono Miguel Esteves de Pina e Juan Perez da Cunha (i fratelli Miguel e João da Costa). Cfr. *supra*, cap. II, 2.

- [16] *vitæ rationem.*

Cfr. LUCR. V, 8-10: «*deus ille fuit, deus... / qui princeps vitae rationem invenit eam quae / nunc appellatur sapientia*».

- [16] *pugnabant cum lege naturæ / non poterat Deus... contrarius esse sibi ipsi.*

Tesi atea o deista, secondo Limborch, *Amica Collatio*, pp. 343-344: «*Athei vero, seu Deistae... aut nullum agnoscunt Deum, aut illum in agens naturale et necessarium convertunt, atque ita omnem funditus religionem tollunt*». Limborch tiene certo presente Spinoza, TTP, 82-83: «*Cum autem nihil, nisi ex solo divino decreto necessario sit, hinc clarissime sequitur, leges naturae universales mere esse decreta Dei, quae ex necessitate et perfectione naturae divinae sequuntur... [ergo] si quis stateret, Deum aliquid contra leges naturae agere, is simul etiam cogere-tur statuere, Deum contra suam naturam agere, quo nihil absurdius*».

Si deve però osservare che l'assioma che fonderebbe il «deismo» dacistiano, il *Deus contrarius esse sibi ipsi non potest* dell'*Exemplar* – coincide stranamente con la formulazione linguistica e le applicazioni concrete di Limborch. Cfr. *Amica Collatio*, p. 22: *Deus enim sibi ipsi contrarius esse nequit*; p. 297: «*cum Deus sibi ipsi contrarius esse nequeat [...] nisi Deum sibi ipsi contrarium statuamus*».

- [17] *Hoc ita apud me definito.*
Reminiscenza di *Act 2, 23*.
- [17] *cum advena sim in his regionibus.*
Cfr. *Ex 2, 22: advena sum in terra aliena; Act 7, 29: advena in terra Madian.*
- [17] *simiam, ut ajunt, inter simias agendo.*
Cfr. APOLLODORUS, Ἀδελφοί *apud* STOBÆUS: Ἐν θηρίοις δὲ καὶ πιθήκοις ὄντα δεῖ εἶναι πίθηκον ὃ ταλαιπώρου βίου.
- [17] *annis quindecim jam transactis, quibus ab illis separatus egeram.*
Ritenendo che il *minati sunt separationem* del paragrafo [9] rifletta il bando veneziano-amburghese del 1618, Gebhardt (*Die Schriften des Uriel da Costa* cit., p. 107, riga 33 = 265) propone di computare questi quindi-
ci anni, già trascorsi, a partire da tale data. Saremmo dunque nel 1633. Poiché però una minaccia di bando non può costituire un bando (e l'autore dell'*Exemplar* allude e rimanda soltanto al bando di Amsterdam del 1623), senza questa sollecitazione del testo, ci troveremmo nell'anno 1638. Aggiungendo poi i sette anni del passo [25] *Duravit item pugna ista per annos septem*, si raggiunge l'anno 1645, che supera e contraddice l'anno 1640 – data della morte di Uriel, secondo Müller – e l'anno 1643, data in cui Episcopijs è già in possesso del manoscritto dell'*Exemplar*.
Per conciliare questa difettosa cronologia interna con i dati storici, non minori problemi si avrebbero riferendo l'*Itaque excommunicatus fui per illos* del paragrafo [10] al bando veneziano-amburghese (1618): si dovrebbe, tra l'altro, sconvolgere l'assetto narrativo dei paragrafi [7]-[11] e si dovrebbero postulare due inspiegabili lacune, per le quali l'autore ha «dimenticato» i due cruciali periodi 1616-1618, 1618-1623. Il bando di Amsterdam – che registra testualmente l'inefficacia del precedente bando amburghese-veneziano – non esisterebbe. L'*Exemplar* racconterebbe di un solo bando – emesso a Venezia o a Amburgo – città che mai si sogna di nominare, perché ambienta tutto il suo racconto nella città di Amsterdam.
Come già notava di passaggio il Limborch (*Amica Collatio*, p. 345: «Si nunc consideremus bina illa tempora [assunti a partire dal 1623], quibus a Iudaeis segregatus vixit, inde non quidem praecise, sed aliquatenus historiae hujus tempus colligi potest»), la cronologia interna dell'*Exemplar* è *non quidem praecise*. Si può dire anzi che diventi contraddizione insanabile, dovuta al fatto che l'autore dell'*Exemplar* ignora eventi cruciali della vita di Uriel (il bando del 1618, la residenza ad Amburgo negli anni 1616-1623).

[17] *amitinus meus.*

Secondo Révah (*Du «marranisme» au judaïsme et au déisme* cit., 1969, pp. 580-581) si tratterebbe di Dinis Janes, *alias* Abraham Aboab, nato a Lisbona intorno al 1596. Poiché Dinis Janes è figlio di Jácome Rodrigues, fratello della madre di Uriel, accettando questa identificazione bisognerebbe intendere *amitinus* non in senso etimologico («figlio di una zia paterna») – che contraddirebbe la realtà storica, in cui non sono esistite zie paterne, con figli, in Amsterdam – ma secondo l'uso dei secoli XVI-XVII (il più generico: «cugino»). È tuttavia dubbio che nel 1632, il giovane *amitinus* Dinis Eanes – in una comunità dove comandano i *patres*, i vegliardi o, come afferma il bando di Amsterdam, i *Velhos de nossa nação* – possa avere quella autorevolezza che a lui assegna l'*Exemplar*. Si osservi inoltre l'oscillazione di Limborch in *Amica Collatio*, p. 344: «Paucis ante mortem suam diebus... vindicta aestuans primo fratrem (*alii dicunt amitinum*) a quo se maxime laesum credit, deinde seipsum trajicere statuit: itaque in *fratrem, seu amitinum*, aedes suas praetereuntem, sclopetum vibravit; sed cum frustrato ictu non exploderetur, se detectum videns, subito domus suae janua clausa alterum, eum in finem paratum, in se sclopetum exposit, ac seipsum miserandum in modum trajecit».

Limborch registra una duplice «diceria»: secondo la prima, artefice della rovina di Uriel e oggetto della sua vendetta «esplosiva», sarebbe stato uno dei suoi fratelli, secondo l'altra, un suo *amitinus*. Il testo dell'*Exemplar* fa propendere per l'*amitinus*. La *Brevis refutatio* di Limborch (con sottile contestazione della *lex naturalis* difesa nell'*Exemplar*) fa propendere per il *frater* (che pure si doveva – *naturaliter* – amare).

[18] *Transactis diebus aliquot.*

Reminiscenza di Act 25, 13: *Et cum dies aliquot transacti essent.*

[18] *in opprobrium illius recidere.*

Linguaggio «paolino». Cfr. 1 Tim 3, 7: *ut non in opprobrium incidat.*

[18] *hoc enim tempus orbatus eram uxore.*

VAZ DIAS, *Uriel da Costa* cit., pp. 8-11 ha dimostrato la non pertinenza con la vicenda dacostiana del documento (MEINSMA, *Spinoza en zijn kring* cit., p. 48; GEBHARDT, *Die Schriften des Uriel da Costa* cit., pp. 157-158), secondo il quale la moglie di Uriel – Sarah da Costa, secondo tale fonte – sarebbe morta nel 1622. Francisca de Crasto/Rachel da Costa, vera moglie di Uriel, è probabilmente morta tra il 14 ottobre e l'8 novembre 1630.

- [18] *frater quidam meus / & commercium, quod inter nos erat.*
 Gli atti notarili scoperti e commentati in VAZ DIAS, *Uriel da Costa* cit., pp. 15-17, rivelano che fino al 7 luglio 1623, Uriel da Costa (alias Adam Romes), in Amburgo, insieme al fratello Miguel, in Amsterdam, ha gestito un vasto commercio internazionale, con rappresentanti a Rotterdam, Middelburg, La Rochelle. Nel documento pubblicato da Zwarts (Utrecht, 7 marzo 1627) Miguel da Costa non è nominato. Secondo la cronologia «corretta», Uriel vive *separatus* dal 1618 al 1633 (per quindici anni). Subito dopo la riconciliazione subisce un nuovo bando, con successiva separazione per altri sette anni. Da Costa muore nel 1640. Anche in contraddizione con *Exemplar* [10], non c'è spazio per un *commercium*, in cui il fratello Miguel rispetti i bandi. Il passo riporta «voci» che avrebbero senso dopo il 7 luglio 1623, ma che non ne hanno tra la prima riconciliazione (1633) e la successiva, immediata «scomunica» (1633).
- [20] *in hanc civitatem.*
 Amsterdam, l'unica città che il testo conosca. Cfr. [7]: *Amstelodamum appulimus*; [52]: *si hodie... Amstelodami.*
- [20] *nesciebant enim, quale jugum suis cervicibus imponebant.*
 Il testo sconsiglia il «giogo fariseo» già condannato dai testi evangelici: cfr. ad es. *Act 15,10: imponere iugum super cervices*; *Gal 5, 1: state igitur et nolite iterum iugo servitutis detineri.* È il tema e la preoccupazione al centro di molte pagine del teologo Limborch. Cfr. ad es. *Amica Collatio*, p. 214: «[Apostoli] Iudaeos gentibus ceremoniarum jugum imponere cupientes refutarunt».
- [20] *intenti ad turpe lucrum, quod indè se percepturos sperabant.*
 Congiunge i termini paolini di *1 Tim 3, 8: turpe lucrum sectantes* (*Tit 1, 7 turpis lucri cupidum* e *11 turpis lucri gratia*) con *Act 3, 5: sperans se aliquid accepturum ab eis.*
 La massiccia presenza di citazioni e sintagmi paolini, che pervadono l'*Exemplar* – benché Paolo sia «autore sacro» agli antipodi dell'*Exame* dacostiano – può spiegarsi tenendo presente l'alto elogio di Limborch, *Amica Collatio*, p. 233: «Paulus, revelationum magnitudine omnes antecellens»; p. 246: «revelationum excellentiâ nulli cedebat».
- [21] *Tunc congregati sunt principes Synagogæ, exarserunt Rabbini, & petulans turba clamavit voce magnâ, crucifige, crucifige eum.*
 Il preciso incastro di sintagmi della *Vulgata sisto-clementina* tenta di vanificare il pensiero di Uriel, riassorbendolo nel tema antisemita del deicidio, o equiparando la sua battaglia a quella contro «ostinati», immuta-

bili, metastorici esecutori di un *crimen horrendum*. Cfr. Mt 26, 3: *tunc congregati sunt principes sacerdotum*; Lc 23, 21: *at illi suclamabant dicentes crucifige crucifige eum* (cfr. Mt 27, 23; Mc 15, 13-14; Io 19, 6.15).

- [21] *petulans turba clamavit voce magnâ, crucifige, crucifige eum.*
 Implicito riferimento e paragone spregiativo con le rane di Fedro, che gracidano nello stagno, e stoltamente attendono un re (cioè un re-mesia, «carnale» e «terrestre»). Cfr. PHAEDR., *Fab.* I, 2.20: *turba petulans*; I, 2.11: *clamore magno*. Connesso al *kra-kra-kra* dei verbi *ékrazon* (Mt 27, 23), *ékraخان* (Mc 15, 13 e 15), *ekráugasan* (Io 19, 6), il *cru-cru* colloca il testo tra i peggiori esempi dell'antisemitismo «religioso» cristiano.
- [21] *voce magna.*
 Cfr. Lc 23, 23: «*vocibus magnis* postulantes ut crucifigeretur». Per il singolare, cfr. il «culmine» della narrazione evangelica: Mt 27, 46-50; Mc 15, 34; Lc 23, 46.
- [21] *Vocatus sum ad consilium magnum* ([23] *debebam pati publicè in Synagogâ flagellari*).
 Eventi che sono la ripetizione e l'avverarsi di fatti e moniti evangelici: *Cavete autem ab hominibus; tradent enim vos in conciliis et in Synagogis suis flagellabunt vos* (Mt 10, 17; Mc 13, 11; Lc 21, 12).
- [22] *tunc iudices non estis, sed servi vilissimi, alieno subjecti imperio.*
 Cfr. *Amica Collatio*, p. 281: «*populus [Judaeorum] ut corpus unum consideratus est extorris ubique, proprio non gaudens regimine, sed alieno imperio subjectus, sine potestate, sine autoritate, et tamquam peregrinus et oberrans per totum terrarum orbem*».
 Tutto il paragrafo [22], che interrompe e commenta – limborchiamente – la sequenza narrativa [21]-[24], si può considerare un'inserzione di Limborch ad un testo «narrativo», in gran parte preesistente.
- [23] *prælectus libellus / Synagogam intrare, cereum nigrum in manu tenentem / flagellari / prosternere.*
 Sulla scomunica solenne, cfr. LUCAS, *Vie de Spinoza* (in FREUDENTHAL, *Die Lebensgeschichte Spinoza's* cit., p. 9): «*cette cérémonie, qu'ils appellent Herem, se commence par allumer quantité de bougies noires*»; L. MODENA, *Relatione de tutti riti, costumi e vita degl'Hebrei*, in *Historia de gli riti hebraici*, Paris, s. e., 1637: «*quando è scomunica solenne, si riducono nelle sinagoge, e con torce nere... si danno maleditioni a chi facesse o havesse fatto la tal cosa*». Nathan Porges (dottissimo studioso della

Wissenschaft des Judentums) non contesta le *bougies noires* di Lucas (la cui fonte è probabilmente la *Historia* di Leone Modena); tuttavia ritiene che l'uso di candele nere nella cerimonia del *malcut* [flagellazione simbolica] sia una pratica di derivazione ispano-cattolica (possibile, forse, in una comunità di ex-marrani, ma, evidentemente, non attestata da altre fonti: cfr. *Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas* cit., p. 216: «eine Nachahmung katholischer Sitte»).

L'intero paragrafo [23] (come i successivi [28]-[30]) sembra esemplato sulla flagellazione simbolica con prostrazione (*malcut* e *casadinbo*), subita per bigamia da un certo Abraham Mendes, il 13 novembre 1639 (l'unica attestata e registrata negli annali della comunità ebraico-portoghese di Amsterdam):

[Abraham Mendes] subirá a tevah e lerá o papel que lhe tem ordenado os Senhores do Mahamad, e lhe darão malcut em publico no kahal. E se porá ao pee de escada para que passe a gente do kahal por sima delle; e depois fara mais a penitencia secreta de sy para com el Dio que os Senhores Hahamjm lhe aconselharam (Archiv der Gemeente Amsterdam, Particuliere Archieven, 13 ff. 25-26, in SALOMON, *Introdução a MORTERA, Tratado da verdade da Lei de Moisés* cit., p. LXX).

I paragrafi [28]-[30] dell'*Exemplar* (cfr. *infra*, commento) coincidono alla lettera con queste righe portoghesi. Il *casadinbo* di Mendez dovette avere vasta risonanza pubblica, poiché la scala esteriore della sinagoga di Amsterdam, in via Houtgracht, era esposta alla vista di tutti. (Si veda la riproduzione della stampa seicentesca di Romeijn de Hooghe, Amsterdam Gementearchief, Historisch Topographische Atlas).

[23] *veste lugubri indutum: 2 Sm 14, 2: induere veste lugubri.*

[23] *iniquitates istas, quas commiseram, usque in coelum efferebant.*
Cfr. 3 Esr 8, 76: *iniquitates nostrae exaltatae sunt usque ad caelum* (1 Esr 9, 6; Ps 37, 5; 39, 13; Ez 33, 10; Apc 18, 5).

[23] *coreaceo flagello, ceu ligaculo.*

Per A. E. da Silva Diaz il termine *ligaculum* deriva dall'antico portoghese: *legalbo*, *negalbo* (ma cfr. il toscano *legaccio*, *legacciolo*). Se fosse così, esso costituirebbe l'unico lusitanismo nella prosa latina dell'*Exemplar*. In realtà, *ligaculum* è tranquillamente registrato, con ampia gamma di termini nederlandesi corrispondenti, nella *Synonymia Latino-teutonica (ex etymologico C. Kiliani deprompta) Latijnsch-Nederlandsch Woordenboek der XVIIe Eeuw*, uitgegeven door E. SPANOGHE, Antwerpen, Gent, 'S Gra-

venhage, 1889, p. 193. Alla voce *snoer*, Kilianus (Antwerpiae, ex officina Plantiniana, 1599, p. 500), fa corrispondere i termini latini: *Funis, chorda, ligaculum*.

- [24] *deliberarunt me iterum à communionem separare.*
 Soltanto accettando la sollecitazione gebhardtiana del *minati sunt separationem* nel paragrafo [9], è possibile porre la nuova «scomunica» nel 1633 e far coincidere, aggiungendo i sette anni di battaglia, prima della definitiva riconciliazione, la cronologia dell'*Exemplar* con la morte di Uriel (aprile 1640, Müller).
- [24] *multi eorum transeunte me in plateâ spuebant.*
 I *multi* che in segno di disprezzo *spuebant*, sono gli stessi che, al passaggio del messia cristiano, in segno di disprezzo *conspuebant*. Cfr. *Mc* 10, 34: *et inludent ei et conspuent eum et flagellabunt eum*; 14, 65: *et coeperunt quidam conspuere eum*. L'*et inludent ei* di *Mc* 10, 34 è presente nel paragrafo [36]: «nefarii *illusoires mei*, totum jus suum in multitudine constituentes».
- [25] *à statu priori.*
 Dalla decisione di non obbedire alla richiesta di sottomissione e dallo *status* di persona colpita da bando.
- [25] *Si dicebam, ut esset, aliquis iudex ex medio ipsorum, qui inter nos iudicaret, nihil minus.*
 Anche la costruzione: *inter aliquem iudicare* assevera il riferimento al passo paolino di *1 Cor* 6, 5-6: «sic non est inter vos sapiens, qui possit *iudicare inter fratrem suum*; sed frater cum fratre iudicio contendit».
- [26] *omnes enim patres sumus.*
 Qui (come altrove) *patres* ha il senso di «capi politici, guide spirituali, leader» (cfr. PORGES, *Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas* cit., p. 38: «Patres, d.h. Geistliche»; GEBHARDT, *Die Schriften des Uriel da Costa* cit., p. 133: «wir sind alle Priester»). Tenendo presenti il *propinquorum* precedente (ossia coloro che pronunciano la frase: *omnes patres sumus*) e il successivo *fratres*, si potrebbe inferire un riferimento ai fratelli Abraham, *parnas* nel 1639-1640 dell'istituzione *Biqqur Holim* (visitazione dei malati), e João, *parnas* nel 1639 della *yeshibah* (accademia religiosa) *Es Hayyim* (PORGES, *Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas* cit., pp. 199-200 = *Livro de Eleiçoems do K. K. de Amsterdam*, allora in suo possesso). Nel 1650 João da Costa diviene universalmente noto perché è uno dei dedicatari della *Esperanza de Israel* di Menasseh ben Israel.

[26] *talis subjectio & acceptio.*

1 Tim 2, 11; 3, 4 [*subiectio*]; 1 Tim 4, 9 [*acceptio*].

[27] *particulares homines alienæ potestati subjecti.*

Per ben cinque volte (cfr. [10] *succumbere hominibus... juris-dictionem non habentibus*; [22] *servi vilissimi, alieno subjecti imperio*; [31] *servi potius abjecti, quam iudices*; e a parte, in linguaggio non limborchiano, [52] *ut etiam iudicia exerceant*) il testo sottolinea che la comunità ebraico-portoghese di Amsterdam non ha e non può avere nessuna giurisdizione penale, nessun potere di giudicare e punire i propri membri: non può essere «uno stato nello stato». Un'insistita preoccupazione (più che di Uriel, costruita sul caso Uriel da Costa), che sembra corrispondere pienamente a quella espressa da Limborch nell'*Epistola ad Th. Graswinckel* [1662, GEBHARDT, *Die Schriften des Uriel da Costa* cit., p. 199]:

Nam et hic summa prudentia invigilandum est: imprimis quia excommunicandi potestate, quae jurisdictionem aliquam sapit, ipsis concessa proclive valde est populo huic carnali ac terrestri, et nil nisi dominatum in omnes populos spiranti, sibi imperium aliquod arrogare, formam regiminis erigere, non absimile illi, quod soli summo competit magistratui.

Ma se il *servi vilissimi, alieno subjecti imperio* del paragrafo [22] coincide con *Amica Collatio*, p. 281, nella sua opera Limborch ha inteso dimostrare che i *Judaei* sono *servi abjecti* (p. 281: *quod... sint Judaei abjecti*), per una «colpa» imputabile a *malitia* e non ad ignoranza (p. 213); e che tali resteranno fino a quando non si «mescoleranno» con gli altri popoli e non rinunceranno all'«osservanza farisea», per credere nel messia cristiano. Per un passo, tra gli innumerevoli che esprimono questa tesi, cfr. *Amica Collatio*, p. 283: «*Immunes autem erunt a misera illa dispersione, in qua tanquam peregrini et inter omnes gentes abjecti vivunt, et reliquis gentibus permixti, aequalibus cum illis privilegiis gaudebunt, et, quod summum est, per Messiam participes erunt futuri regni ipsius in futuro saeculo. Quamdiu autem eum rejiciunt, et populus separatus manere volunt, iram ejus sustinent, et miseram hanc servitutem ferre coguntur*». È significativo, per capire la «falsa tolleranza» di Limborch, il *debent credere* (una sorta di bateoniano *double bind*) in *Amica Collatio*, p. 232: «*Non enim debent reduci, ut credant, sed credere, ut reducantur*».

[28]-[30] Gli eventi descritti in queste sequenze corrispondono alla cerimonia del *malcut* e *casadinho* di Abraham Mendes (cfr. *infra* [23], commento):

1. *perlegi scripturam* = *lerá o papel*
 2. *Synagoga hominibus & mulieribus plena / percussit* = *malcud em publico*
 3. *ad limen Synagogae / prostravi me / omnes qui descendebant, transibant super me* = *se porá ao pee de escada para que passe a gente do kabal por cima delle.*
- [28] [*Synagoga*] *hominibus & mulieribus plena / convenerant enim ad spectaculum.*
Cfr. *Lc 23, 48: omnis turba eorum, qui simul aderant ad spectaculum.*
- [28] *in quâ continebatur confessio.*
In effetti, secondo uno scritto di Baruch Ibn Baruch (רודי קרוב למלקות) del 1600 circa) la confessione dei peccati doveva precedere la cerimonia della flagellazione simbolica (PORGES, *Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas* cit., p. 216).
- [28] *confessio... iniquitates & scelera.*
Cfr. *Lv 26, 40: [adfligentur] donec confiteantur iniquitates suas* (16, 21); *Ez 36, 31: et displicebunt vobis iniquitates vestrae et scelera vestra.*
- [28] *ut etiam aliis suasissem, ne Judaismum intrarent.*
In realtà, la regola 38 dell'*Ascamotoh* o Accordo, che dal 24 luglio 1639 governa la comunità ebraico-portoghese, vieta ai propri membri qualsiasi azione di proselitismo. La regola 39 fa divieto, sotto pena di *herem*, di circoncidere (*judaisimum intrare*) persone che non siano «spagnole» o «portoghese», cioè di origine ebraica (cfr. NAHON, *Amsterdam, métropole occidentale des «Sefarades»* cit., pp. 43-44). È certo che queste regole valessero, non scritte, anche per il decennio precedente. Mentre Uriel da Costa sarebbe stato «punito», perché le ha rispettate.
- [28] *ordinationi.*
Ancora linguaggio paolino: *Rm 13, 2.*
- [29] *Sacratissimus praeses.*
Nella realtà storica il capo della comunità non è certo un rabbino, come lascia intendere il *sacratissimus*, ma il laicissimo presidente del *Mahamad-gran* consiglio. Le parole al singolare del paragrafo [29]: *sinagoga, praeses, ecc.* indurrebbero a porre il *terminus a quo* 3 aprile 1639 (giorno in cui le tre comunità ebraiche di Amsterdam si sono riunificate in forma solenne) per datare gli eventi narrati. Si osservi che il *malcut* con *casadinho* di Abraham Mendes ha avuto luogo il 13 novembre 1639.

- [29] *janitor / custos.*
 Inservienti della sinagoga. Il successivo *præcentor* designa il cantore, in ebraico: *hazan*.
- [29] *lintheum capiti subligavi.*
 Reminiscenza – in sotterraneo parallelo con l'archetipo sacro – di *Io* 13, 4: *lintheum præcinxit se*.
- [29] *tenens manibus quandam quasi columnam.*
 Il *suggestus ligneus* dei paragrafi [28]-[29] si riferisce chiaramente al sopralco centrale o *tevah* delle sinagoghe sefardite, ben visibile nelle riproduzioni della Nuova Sinagoga (1675) dell'incisore Romeijn de Hooghe (o del celebre pittore di interni sacri Emmanuel de Witte). Il *quandam quasi columnam* potrebbe citare qualcosa di simile alle piccole colonne di questa sinagoga, ai lati del grande colonnato centrale. Piccole colonne, che però sono assenti nella sinagoga Bet Israel (1639), dove si svolge la cerimonia (cfr. la xilografia di I. Veenhuijzen). Per la vastissima iconografia cinque-seicentesca (basti osservare la *columna* di Piero o di Caravaggio), non si dà tuttavia *Flagellatio* che non sia *Flagellatio ad columnam*.
- [29] *percussit triginta & novem percussioibus secundum traditionem: nam iudicium Legis est, ut numerus quadragenarium non excedat.*
 Citazione *secundum vulgatam* di *Dt* 25, 1-3: «si fuerit causae inter aliquos et interpellaverunt iudices, ... quem impium condemnabunt impietatis; sin autem eum, qui peccavit, dignum viderint plagis, prosternet et coram se faciet verberari; pro mensura peccati erit et plagarum modus, ita dumtaxat ut quadragenarium numerum non excedant, ne... foede laceratus ante oculos tuos abeat frater tuus». Cfr. anche *2 Cor* 11, 24: *a Iudaeis quinquies quadragenas una minus accepi*. Nonostante ciò che lascia intendere il termine *percussit*, la cerimonia della flagellazione era puramente simbolica e ben diversa dal *Malcut de Ley*. Cfr. ISHAC ATIAS, *Tesoro de Preceptos*, Venezia 1627 (2^a ed. Amst. 1649), p. 126: «y non es mas que una memoria; virtuosissima para alañar perdon» (PORGES, *Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas* cit., p. 217). Ma già nel *Malcut* deruteronomico si deve sottolineare il *modus* o misura, che intende evitare ogni *foeda laceratio*.
- [29] *viri isti adeo religiosi, & observantes.*
Act 2, 5: *viri religiosi*; *Lc* 20, 20: *observantes*.
- [29] *Inter percutiendum psalmus decantabatur.*
 Come è spiegato in BENJAMIN GODINES, *Orden de Bendiciones* [ebr.-

spagn., Amsterdam 1687] che utilizza un manoscritto [סדר המלקות] del rabbino di Amsterdam Isaac Aboab, non veniva cantato un salmo, e la flagellazione simbolica si svolgeva nel modo seguente:

1. il flagellando era posto tra tre *dajjanim*;
2. il *dajjan* a sinistra ripeteva le tredici parole di Ps 79, 38 per tre volte, una parola per ogni colpo simbolico;
3. il *dajjan* a destra cantillava Dt 28, 58-59;
4. quello al centro portava i colpi simbolici: uno a sinistra, uno a destra, uno al centro (PORGES, *Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas* cit., p. 217).

- [30] *ita jam porta Coeli mihi erat aperta, quæ antea fortissimis seris clausa me à limine & ingressu excludebat.*

Cfr. TIB. I 2, 6: *clauditur et dura ianua firma sera*; ma l'osservazione ironica tiene presente Mt 23, 13: «Vae... vobis scribae et Pharisei hypocritae, quia clauditis regnum coelorum ante homines; vos enim non intratis nec introeuntes sinitis intrare» (cfr. anche Lc 11, 52).

- [30] *ad limen Synagogae / prostravi me / omnes, qui descendebant, transibant super me.*

Utilizza F. TISSARD, *Grammatica hebraica*, Paris 1508, p. 21r: «Ac si graviter aliquando aberrarint in limine synagogae se exponere resupinos ultro praebent calcibus pedibusque conculcandos ab introredientibusque comprimendos» (N. PORGES, *Gebhardt's book on Uriel da Costa*, «Jewish Quarterly Review», XIX, 1928, p. 63).

Nel *casadinho* di Abraham Mendez (Amsterdam, Sinagoga Bet Israel-Talmud Tora, 1639) tutti escono (*egredientibus* e non *introredientibus*) e scendono (*descendebant*), per la presenza di una scala *ad limen*. Perciò, colui che «si prosternava» si doveva necessariamente porre ai piedi della scala (*se porá ao pee de escada*).

- [30] *nullæ sunt simiæ, quæ actiones magis absonas, aut gestûs magis ridendos hominum oculis possint exhibere.*

Questa comparazione spregiativa si lega al proverbio citato nel paragrafo [17] *simiam, ut ajunt, inter simias agendo*. Ma si tenga anche presente il *petulans turba* di Fedro nel paragrafo [21]: allusione al popolo delle rane, che gracitando nel fango, invoca da Dio un re. O ancora, si osservi il neotestamentario *sus lota in volutabro luti*, che diventa, nel paragrafo [35]: *tanquam porci foedissimi volut[ari] in foedissimo luto lucri*.

I termini *actiones absonas / gestûs magis ridendos* sono una precisa spia linguistica, che rimanda ad *Amica Collatio*, pp. 160-161: «Et sane si ulla gens est fabulis dedita, est gens Iudaeorum; neque ulla facilius a

Rabbinis ac majoribus decipi fabulis potest quam illa; quoniam unicum patrum traditionem indubitatum fidei fundamentum credit. [...] Eiusmodi opinione ac praeiudicio imbutis *quidvis, quantumvis absotum, ridiculum* ac rationi repugnans, persuaderi potest. Unde et fabulae Iudaicae jam olim in proverbium abierunt».

Dedita alle favole, ingannata dai suoi padri e dai suoi capi, la *gens Iudaeorum* è capace, per Limborch, di qualunque azione, sebbene *absotum* e *ridicula*, cioè – come si esprime l'*Exemplar* – *ridenda*.

[30] *demulcebant caput meum.*

Cfr. TER. *Heaut.* 762: «non possum pati quin tibi *caput demulceam*».

[31] *quale esset spectaculum, videre hominem senem / nudatum, & flagro caesum.*

Cfr. 1 Cor 4, 9-11: *spectaculum facti sumus mundo... nudi sumus et colaphis caedimur* (cfr. anche PHAEDR. *App. Per.* 15, 10: *flagris sum caesus, verum quia dixi modo; Mc 15, 15: flagellis caesum*). Il testo paolino in 1 Cor 4, 9-11, che qui si presuppone sotteraneamente, descriveva la condizione dell'apostolo di fronte ai suoi calunniatori-persecutori e con ciò, secondo Limborch (*Amica Collatio*, p. 163), la «sincerità disinteressata» della fede cristiana.

[31] *hominem senem.*

È dubbio che nel 1639, quando ha appena cinquantacinque anni, Da Costa possa descrivere se stesso come *homo senex*. In latino, *senex* designa in genere l'uomo che ha superato i sessanta. Più che ad una espressione iperbolica, è bene pensare che *senex* rimandi ad una reale ignoranza della data di nascita di Uriel.

[31] *in concione publicâ coram omnibus tam viris quam mulieribus & pueris.* Tipico fraseggiare limborchiano. Cfr. *Amica Collatio*, p. 156: «*in templo... coram* ingente... *multitudine, omnibus, tam inimicis, quam amicis inspectantibus*».

[31] *flagro caesum:* cfr. [29] *percussit.*

Soltanto cancellando il valore semantico di queste espressioni si può sostenere che il testo dell'*Exemplar* distingue tra la fustigazione antica degli schiavi o degli empi (il *flagris sum caesus* di Fedro o il *flagellis caesus* di Marco) dalla flagellazione simbolica moderna. Il lettore cristiano dell'*Exemplar*, antico [1640] o moderno [1687], è anzi indotto a pensare che nelle «loro» sinagoghe, gli ebrei perpetuino la flagellazione di sempre.

- [31] *cadere ad pedes.*
 Il sintagma è anche evangelico: *Lc 8, 41: cecidit ad pedes (Mc 5, 22 pro-*
cidit ad pedes eius).
- [31] *se conculcandum prosternere.*
 Utilizza TISSARD, *Grammatica hebraica* cit., p. 21r: «in limine synagogae
se exponere resupinos ultro praebent calcibus pedibusque *conculcandos*»
 (PORGES, *Gebhardt's book on Uriel da Costa* cit., p. 63).
- [31] *miraculum portentosum, ac monstrum horrendum / fugias.*
 Richiama le terre crudeli e i lidi avari di VERG. *Aen.* III, 26: *horrendum*
et dictu video mirabile monstrum; 44: «*heu fuge crudelis terras, fuge litus*
avarum».
- [31] *oblitos dilectionis, quâ à me fuerunt perpetuo dilecti / oblitos multorum*
beneficiorum / quorum loco... habui ignominiam, damnum, mala.
 Il passo tiene presenti molti luoghi sacri: cfr. ad es. *Hbr 6, 10: oblivisci*
dilectionis; *Io 17, 26: dilectio, qua dilexisti me*; *Ps 108, 5: et posuerunt*
adversus me mala pro bonis et odium pro dilectione mea.
 Ma la mano unificante di questo linguaggio evangelico-paolino è proba-
 bilmente Limborch. Cfr. *Amica Collatio*, p. 213: «[Iesus] *Miraculis ac*
beneficiis suis multorum animos sibi conciliaverat: ingenua ac libera sua
reprehensione Scribarum ac Pharisaeorum a se alienaverat animos: qui
omnes conspirantes eum condemnarunt, ac autoritate sua populum in par-
tes suas traxerunt, adeo ut omnium beneficiorum ejus oblitus caeco impe-
tu a primoribus suis instigatus, necem ejus expetiverit».
 Traviato dai capi farisei, il *populus* – nel caso di Gesù di Nazaret come
 in quello di Uriel – è dimentico dei benefici ricevuti (*beneficiorum obli-*
tus) e procede alla severa punizione di chi ha osato, con libertà di spirito,
 contestare quei *caeci duces* (cfr. i *tópoi* neotestamentari in *Exemplar [37]*
Pharisee / cæcus enim es / sicut cæcus impingis; [39] *O! cæce Pharizæe*).
- [32] *totius mendacii parentes.*
 Sono «la progenie del diavolo» di *Io 8, 44: «cum loquitur mendacium ex*
propriis loquitur, quia mendax est et pater eius». Figli di chi è padre di
 ogni menzogna, essi stessi – dunque – «progenitori di ogni menzogna».
- [32] *cum omnes gentes pro nibilo aestimetis / vos autem solos in coelum usque*
efferatis proterve.
Ps 58, 9 (iuxta LXX): ad nihilum deduces omnes gentes. Per le righe suc-
 cessive, cfr. *Dt 4, 5-8; Ps 147, 20.* Il passo riflette la polemica limbor-

chiana *contra Iudaeos*: essi, infatti, «sognano un regno che non abolisca minimamente la differenza tra i popoli», un impero in cui, «vinti tutti i popoli, possano dominare *glorioso* tutti gli altri» (*Amica Collatio*, p. 282: «[Iudaei] somniant... regnum, in quo populorum discrimen sit minime abolendum, in quo... omnium gentium victores *glorioso* aliis imperent»). Per il *vos autem solos*, cfr. *Amica Collatio*, p. 283: «[credunt] se esse *solos* genuinos veri Dei cultores in mundo».

[32] *in coelum usque.*

Il sintagma rimanda alla maledizione evangelica delle città superbe e impenitenti: cfr. *Lc* 10, 15: «*usque in caelum exaltaberis? Usque ad infernum demergeris!*».

[32] *propter ridiculos et exquisitos vestros mores, quibus à cæteris hominibus separari vultis / [38] oportet ut vos semper ab aliis separemini, nec cum plebeis & ignobilibus jungamini.*

Cfr. TAC. *Hist.* V, 4.1: «Moyses quo sibi in posterum gentem firmaret, novos ritus contrariosque *ceteris mortalibus* indidit». Ma il linguaggio dell'*Exemplar* è quello del Tacito limborchiano. Cfr. *Amica Collatio*, pp. 16-17 (*a reliquis separati*), p. 26 (*ritusque... plane diversos, imo et contrarios aliarum gentium ritibus*), p. 33 (*ut plurimum contrarios*), p. 249 ([*praecipit ut*] *ab omnibus aliis populis separeretur, neque unquam cum ipsis confunderetur*), pp. 254-255, 282-283, 317 (*ritus... adversos ac contrarios*). La citazione esplicita di Tacito è a p. 44.

Per Limborch, con la distruzione nel 70 d. C. dello stato di Gerusalemme, Dio ha dichiarato la fine del «*populus peculiaris et sibi prae reliquis dilectus*». Se questo popolo vuole ancora sussistere *separatim*, ritenendo «*se solum Dei populum dilectum et prae aliis mundi nationibus Deo charum*», ciò testimonia la sua *inoboedientia*: una *contumacia* punita con l'esilio e la dispersione *inter omnes gentes*.

[32] *Si enim de simplicitate vitæ & justitiâ gloriari velitis, vae vobis, qui non obscurè multis inferiores in his apparebitis.*

Anche questo passo, come molti altri più espliciti, presuppone la polemica antifarisea e il *vae vobis* del Vangelo cristiano. Qui, in particolare, la parabola del fariseo e del pubblicano in *Lc* 18, 9-14 (cfr. v. 9: *ad quosdam [sc. pharisaeos], qui in se confidebant tamquam iusti et aspernabantur ceteros*). Cfr. anche *Lc* 16, 15; *Mt* 23, 28.

Il brano è tuttavia pienamente «comprensibile» se inserito nella polemica limborchiana contro l'orgogliosa separatezza e la «gloria farisea». Cfr. ad esempio, un passo tra i molti, *Amica Collatio*, p. 281: «*Quod quomodo cum promissis divinis, Deique fidelitate, justitia, man-*

suetudine, ac amore, quo Deum se prosequi *Judaei semper gloriantur*, conciliari queat, non video». Qui la coincidenza con l'*Exemplar* è letterale (*Si de... justitiâ gloriari velitis, vœ vobis = justitia... Judaei semper gloriantur*), a conferma che l'intero paragrafo [32] deve essere ascritto al Limborch.

- [33] *propter quæ vitam meam exosus sum.*
 Seconda allusione al suicidio di Uriel. Per la prima cfr. il paragrafo [16], nel quale, dalla morte preannunciata si invita a dedurre, *excusatio non petita*, la veridicità del racconto (che sarebbe propria delle confessioni in punto di morte).
- [33] *Et ut aliquis bene dixit, aut bene vivere, aut honestè mori, ingenuum decet.*
 Cfr. ISOKR. *Panegyricus* 95: τῶν ἀνδρῶν τοῖς καλοῖς καγαθοῖς αἰρετώτερον ἐστὶ καλῶς ἀποθανεῖν ἢ ζῆν αἰσχρῶς (Liv. XXII.50.7: *bene mori quam turpiter vivere*).
- [34] *si à principio tacuissem / potiùs silerem / ne à multitudine ignarâ vel à tyrannis injustis opprimantur / satius est cum laude occumbere, vel saltem sine dolore mori.*
 Connesso alle *Filippiche* ciceroniane (cfr. infra [35]), il passo rimanda al tema tacitano (*Ann.* IV, 20, 7; *Agr.* 42, 3-4), che conosce ampia risonanza nella terra di Lipsio e di Grozio, del «vivere sotto i tiranni»: cioè del non aver via di scelta tra l'*abrupta contumacia* e il *deforme obsequium* (cfr. A. LA PENNA, *Vivere sotto i tiranni: un tema tacitano da Guicciardini a Diderot*, in *Aspetti del pensiero storico latino*, Torino, Einaudi, 1978, pp. 233-246). Il *cum laude occumbere* allude perciò alla fine gloriosa di Seneca e dell'opposizione «stoicizzante» a Nerone: TAC. *Ann.* XV, 62 [Seneca]: «*imagine[m] vitae suae relinquere*»; XVI, 25 [Trasea]: «*sin [sc. Nero] crudelitati insisteret, distingui certe apud posteros memoriam honesti exitus ab ignavia per silentium pereuntium*». Il *vel saltem sine dolore mori* al suicidio «epicureo» di Petronio: XVI, 19 «*non per seria aut... gloriam constantiae ut... coacta mors fortuitae similis esset*».
- Tacito non è autore frequentato dall'*Exame* dacostiano: si rivela invece uno degli autori di Limborch (cfr. *supra*, [32] commento).
- [34] *sub pedibus terit.*
 Cfr. *Rm* 16, 19: *conterat sub pedibus*.
- [34] *à vanâ religione deceptus* (cfr. paragrafo [37]: *ita numquam linguam tuam possem evadere*).
 Cfr. *Iac* 1, 26: «*Si quis putat se religiosum esse non freno circumducens*

linguam suam, sed seducens cor suum, huius *vana est religio*». L'*Epistula Iacobi* – definita da Lutero: «epistola di paglia» – è apprezzata dal teologo arminiano Limborch: cfr. *Amica Collatio*, p. 163 (che cita *Iac I*, 1, anche se non c'è traccia di una *Epistula Iacobi* nell'accurato *Index Locorum S. Scripturae* di questo libro).

[35] *ignominia / honestas*.

In riferimento al paragrafo [1] (*honor/honestatem/honeste*) si potrebbe sostenere che il testo è percorso dai nobili sentimenti di un *fidalgo*, di un discendente di nobili portoghesi attento alla *honra* e alla *bonta*. Ma l'*Exemplar* afferma semplicemente che chi è *amans honesti* intende evitare una vita ignominiosa, ignobile, servile (cfr. *supra*, [2]; [25],[26], [33]), anche con una morte *honesta*, *cum laude* o almeno *sine dolore* ([34]). Per chi ama l'onestà, l'offesa più grave è l'attacco al proprio nome, alla propria onorabilità, alla propria rettitudine morale. Nell'*Exemplar*, il rifiuto di cariche e ricchezze è strettamente connesso ad una nozione di *pulchrum* e di *decorum*, che dichiara l'«utile» e il «conveniente» inessenziali alla definizione e all'attuazione della «vita onesta». Più che la *honra* del *fidalgo* portoghese, si devono qui presupporre testi e problemi ciceroniani (o degli «stoicizzanti» latini).

Per il *cum laude occumbere* e l'*arena* di *Exemplar* [34], si veda Cicerone, *Philippica* III, 35-36, che addita l'esempio dell'*honeste decumbere*, in *barena*, dei gladiatori, poiché è preferibile «cum dignitate potius cad[ere] quam cum ignominia serv[ire]». Infatti, «nihil est detestabilius dedecore, nihil foedius servitute. Ad decus et ad libertatem nati sumus: aut haec teneamus aut cum dignitate moriamur» [Nulla è più detestabile del disonore, nulla più ripugnante della servitù. Siamo nati per la dignità e la libertà: o riusciamo a conservare l'una e l'altra, o moriamo con dignità].

Il *turpis fuga* di *Exemplar* [34] rimanda allora alla *Philippica* VIII, 29: «Turpis autem fuga mortis omni est morte peior». (Nella lettera di Limborch a Graswinckel [GEBHARDT, *Die Schriften des Uriel da Costa* cit., p. 199], la metafora politica dell'*urere ac secare* i «membri infetti» della repubblica tiene presente *Philippica* VIII, 15: *uri secarique patimur*).

[35] *cum parvulis parvulum esse, cum ovibus ovem; stultum autem... cum leonibus in conflictu mansuetudinem ovis induere*.

Intende rovesciare la morale evangelica in *Mt* 5, 38-39: «Audistis quia dictum est: *Oculum pro oculo et dentem pro dente* [cfr. *Ex* 21, 24]. Ego autem dico vobis: *Non resistere malo*»; 18, 3: «nisi conversi fueritis et efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum coelorum» (19, 14; *Mc* 10, 13-16; *Lc* 18, 15-17); *Mt* 10, 16: *mitto vos sicut oves in medio luporum* (*Lc* 10, 3). Ma – per il riferimento ai *leones* – i testi sacri sembrano rovesciati con la

saggezza favolistica di Fedro, *Fab.* I, 5: *Nunquam est fidelis cum potente societas*. Cfr. in particolare i versi 3-4: «*patiens ovis iniuriae / soci[a]... cum leone in saltibus*» [dove *patiens ovis iniuriae = mansuetudo ovis*].

- [35] *res pulcherrimas habetur pro patriâ pugnare usque ad necem*.
HOR. *Carm.* III, 2.12: *Dulce et decorum est pro patria mori*. Sul significato della presenza oraziana nell'*Exemplar* – al di là di questo luogo proverbiale – cfr. *supra*, commento al titolo.
- [35] *tanquam porci foedissimi volutemur in foedissimo luto lucri*.
Cfr. 2 *Pt* 2, 22: *sus lota in volutabro luti*.
- [36] *illusores*.
Prv 3, 34 (3, 32; 9, 12). Ma cfr. *supra*, [24] commento.
- [36] *æstuat magis ira in præcordiis meis*.
HOR. *Epod.* 11, 15: *meis inaestuat præcordiis libera bilis*.
- [37] *Pharisee / cæcus enim es / sicut cæcus impingis*.
Risaputissimo *topos* neotestamentario. Cfr. ad es. *Mt* 15, 14: [*Pharisei*] *caeci sunt duces caecorum*; 23, 16.24: *duces caeci*; 23, 17 *stulti et caeci*; 23, 26 *caeci*.
- [37] *si ego Christianus essem... dicturum te, foedissimum me esse idololatram & cum Jesu... poenas vero Deo soluturum, à quo defeceram*.
Il testo non presuppone la definizione «marrana» del cristianesimo (cattolico) come «idolatria» (cfr. RÉVAH, *Les Marranes* cit., p. 72 [«l'idolâtrie c'est le catholicisme»]; ID., *Autobiographie d'un Marrane*, pp. 41-130). Esso rimanda alla polemica Lumbrozo-Grozio, Orobio de Castro-Limborsch, registrata e dipanata in *Amica Collatio*, pp. 217, 230-231, 273-274, 280: «*cogor ita loqui ex mente Judaeorum, quia illi credunt, Dominum nostrum J. Christum apostasia a vero Deo... docuisse*» [= *vero Deo... à quo defeceram*]. Questa controversia *de vera religione* è stata del tutto estranea al Da Costa storico: anche nel paragrafo [37] deve essere considerata la presenza e la mano limborchiana.
- [37] *pedes tuos... osculari*.
Lc 7, 38: *et osculabatur pedes eius* (7, 45).
- [38] *Deo placere*.
Sintagma sicuramente «paolino»: cfr. *Rm* 8, 8; 12, 1; 1 *Cor* 7, 32; 2 *Cor* 5, 9; *Col* 1, 10; 1 *Th* 2, 4 (2, 15); 4, 1; *Hbr* 11, 5; 12, 28. Molto amato dal Limborsch, che lo utilizza costantemente in funzione «antifarisea»: cfr. *supra*,

cap. II, 3.

- [38] *Si... gentes omnes, exceptis Judaeis... servant praecepta septem, quae vos dicitis Noam servasse, & alios, qui ante Abrahamum fuerunt, hoc illis est satis ad salutem.*

Cfr. *Gn* 1, 27-30; 9, 1-30; *Sanhedrin* 56a. I «sette precetti noachidi» sono posti dapprima come una religione *lumine prophético revelata* e non è affatto affermata la loro identità con la legge naturale. L'argomentazione procede infatti dall'accusa dei «farisei» («non ha alcuna religione»). Rivela quindi nel giudaismo la presenza di una «religione universale». Da ciò deduce, oltre alla falsità dell'affermazione iniziale, la liceità di praticare tale religione, anche per chi fosse di origine ebraica. Questa religione universale è però fondata sulla legge di natura e sulla *recta ratio*, che il «fariseo» (ma non il cristiano Limborch, «aperto», «tollerante», «razionale») dimentica. È lecito e necessario, dunque, che abbandonando ogni «osservanza», i giudei non vivano più «inter omnes gentes abjecti», ma, in attesa del messia cristiano, «reliquis gentibus permixti», come si esprime Limborch in *Amica Collatio*, p. 283, in piena coincidenza con il passo seguente dell'*Exemplar*: «precibus enim à vobis impetrabo, ut patiamini me cum aliâ turbâ misceri, vel si non obtineam apud vos, per me licentiam sumam».

Questa tematica dell'apologetica limborchiana è completamente estranea al Da Costa storico. Limborch, che nell'*Amica Collatio* utilizza strumentalmente pagine e pagine del *Tractatus theologico-politicus*, senza mai citare la sua fonte, tiene certo presente, cinquant'anni dopo Da Costa, la discussa interpretazione maimonidea di Spinoza:

At Judaei contra plane sentiunt; statuunt enim veras opiniones, veramque vivendi rationem nihil prodesse ad beatitudinem, quamdiu homines eas ex solo lumine naturali amplectuntur, et non ut documenta Mosi propheticè revelata: hoc enim Maimonides cap. 8 Regum lege 11. aperte his verbis audent affirmare [...] *omnis, qui ad se suscipit septem praecepta, et ea diligenter exequutus fuerit, is ex piis Nationum est, et haeres futuri mundi, videlicet si ipsa susceperit et exequutus fuerit, propterea quod Deus ea in lege praeceperit, et quod nobis per Mosen revelaverit, quod filiis Noae eadem antea praecepta fuerunt, sed si ea a ratione ductus exequutus fuerit, hic non est incola, nec ex piis, nec ex scientibus Nationum* [TTP, pp. 79-80, rr. 1-7].

- [38] *oportet, ut vos semper ab aliis separemini.*

Cfr. *1 Esr* 9, 1 (*3 Esr* 8, 69); 10, 11. Ma i termini e il tono sarcastico-ironico appaiono limborchiani. Cfr. *supra*, commento al par. [32].

- [39] *O! cæce Pharizæe.*
Mt 23, 26: Pharisaee caeae (Mc 3, 5).
 Cfr. *supra*, commento al par. [37].
- [39] [*lex*] *quæ primaria est, & à principio fuit, & erit semper / [aliae leges]*
quæ postea esse cæperunt.
 Sulla legge che precede ogni legge positiva o scritta, cfr. CIC. *Leg. I, 6, 19*: «Constituendi vero iuris ab illa summa lege capiamus exordium, quae saeculis omnibus ante nata est quam scripta lex ulla aut quam omnino civitas constituta»; «ea est... naturae vis... mens ratioque prudentis... iuris atque iniuriae regula»
- [39] *secundum rectam rationem, quæ vera norma est illius naturalis legis.*
 Cfr. CIC. *Leg. I, 7, 23*: «Est igitur, quoniam nihil erit ratione melius eaque et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas; inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio et communis est, quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus. Inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est; quibus autem haec sunt inter eos communia, et civitatis ejusdem habendi sunt» [E poiché non c'è nulla di meglio della ragione, e essa è comune all'uomo e al dio, la ragione è il vincolo primario dell'uomo con dio. Tra coloro che sono uniti da questo vincolo è parimenti comune la retta ragione; e poiché essa è identica alla legge, anche in virtù della legge gli uomini sono da ritenere associati al dio. Così tra coloro che hanno comunione di leggi, vi è comunione di diritto, e quelli che hanno in comune questi vincoli devono ritenersi cittadini di un medesimo stato].
- [39] *ut gravissimum, & detestandum jugum tuum super cervices hominum imponas.*
 Cfr. *Act 15, 10*: «imponere iugum super cervices discipulorum» (*cervices* anziché *cervicem* è lezione della Vulgata sisto-clementina).
 Questo giogo è *gravissimum* [pesantissimo] poiché si rivela identico agli *onera gravia et importabilia* di *Mt 23, 4*: «[scribae et pharisei] alligant... onera gravia et importabilia et imponunt in umeros hominum, digito autem suo nolunt ea movere». Risulta *detestandum* [odioso] poiché chi lo vuole imporre non contribuisce minimamente, neanche con un dito [*digito autem suo*], ad alleviare il carico. Di nuovo passi, termini, concetti della polemica evangelica contro i «farisei», che appaiono estranei e sovrapposti al Da Costa storico, autore di un personale – e radicalmente «anticristiano» – «esame delle tradizioni farisee».

- [40] *[lex] omnibus hominibus esse communem & innatam / omnes inter se mutuo amore colligat / magistra est bene vivendi, discernit inter justum & iniustum.*
Cic. *Leg.* I, 11.32: «cum omne genus hominum sociatum inter se esse intellegatur, illud extremum est, quod recte vivendi ratio meliores efficit»; 12.33: «quibus... ratio natura data est, isdem etiam recta ratio data est, ergo et lex, quae est recta ratio in iubendo et vetando; si lex, ius quoque; et omnibus ratio; ius igitur datum est omnibus».
- [41] *Profectò primum est, parentes honorare.*
Cfr. *Ex* 20, 12-17 (*Dt* 5, 16-21); *Mt* 19, 18-19; *Mc* 10, 19; *Lc* 18, 20; *Rm* 13, 9. Per il *primum*, cfr. *Eph* 6, 2: «honora patrem tuum et matrem, quod est mandatum *primum* in promissione».
- [41] *lex naturæ & norma recta mentibus inhaerens.*
Cfr. Cic. *Leg.* I, 6.18: «lex est ratio summa insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria. Eadem ratio cum est in hominis mente confirmata et perfecta, lex est».
- [41] *naturaliter* (cfr. infra: *veri christiani*).
Rm 2, 14: «cum enim gentes quae legem non habent, *naturaliter* quae legis sunt faciunt, eiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis».
- [41] *quæ nostra sunt... auferre volunt.*
Cfr. *Lc* 6, 30: *qui aufert quae tua sunt*.
- [41] *quæ in aliis damnamus / jam nos ipsos damnamus.*
Cfr. *Rm* 2, 1-3: *in quo enim iudicas alterum, teipsum condemnas; eadem enim agis, qui iudicas* (*Mt* 7, 1-2; *Lc* 6, 37; *Iac* 2, 13).
- [42] *alia ceremonialia, ritûs, statuta, sacrificia.*
La ripulsa di questo apparato «esterno» era innanzitutto evangelica: *Mt* 9, 13; 12, 7: *misericordiam volo et non sacrificium* (*Mc* 12, 33: *diligere proximum tamquam se ipsum maius est omnibus holocaustomatibus et sacrificiis*; ma cfr. *1 Sm* 15, 22; *Ps* 39, 7; *Prv* 21, 3; *Ecl* 4, 17; *Os* 6, 6). Nel 1687 essa è divenuta il tema centrale della polemica limborchiana *contra Iudaeos*, i soli avversari, insieme agli atei o deisti, della «cristiana» patria olandese. Cfr. *Amica Collatio*, p. 343: «Sunt quidem varii qui [doctrinae Christianae] veritatem oppugnent... adversarii: in hac autem patria nostra duo potissimum eorum genera, Iudaei, et Athei seu Deistae.

- Iudaei [...] *divinam Mosis legem vitae suae regulam habent*».
- [42] *decimas (insignis fraus, ut quis alieno labore fruatur otiosus)*.
Cfr. *Hbr* 7, 4-6 (*Gn* 14, 20; *Nm* 18, 21) 11-21. La contestazione dell'origine divina delle decime era già in J. SELDEN, *Historie of the Tithes*, London 1618.
- [42] *veri Christiani*.
Sull'identità di questi «veri cristiani» (in connessione con il *vere Christianus* in [1]) ha richiamato l'attenzione OSIER, *D'Uriel da Costa à Spinoza* cit., pp. 164-165. Osier (che non dubita affatto dell'autenticità dell'*Exemplar*) ricorda Fausto Socino e i «Fratelli polacchi» C. Ostorodt e A. Wojdowski, cioè la predicazione «unitariana» nella Leida del 1585. Osserva inoltre che le idee sociniane hanno trovato accoglienza e ampia diffusione negli ambienti arminiani olandesi. Tuttavia, se sul tema delle «pene eterne» sarebbe necessario un confronto tra un criptosociniano come Ernst Soner e l'*Exame* dacostiano, in questo paragrafo [42] dell'*Exemplar*, integralmente ascrivibile a Limborch, il problema si riduce *ad unum*: sapere quanto di sociniano sia confluito nell'arminiano Limborch. Per la posizione generale di apertura ai sociniani, cfr. infatti *Amica Collatio*, pp. 243-244.
- [42] *multas vanitates observamus*.
Ps 30, 7: *odisti observantes vanitates supervacuae*.
- [43] *ut inimicos diligamus / inimicum diligere / inimicis benefacere*.
Mt 5, 44; *Lc* 6, 27 (35): *diligite inimicos... benefacite his, qui vos oderunt*. Altro materiale della vulgata neotestamentaria nel successivo: *Quid prodest, si...?*, che rimanda a *Mc* 8, 36: *Quid enim prodest homini, si...?*
- [43] *quia homo ad pietatem & misericordiam... naturalem habet propensionem*.
Cfr. *CIC. Leg. I*, 15, 43: «Atque, si natura confirmatura ius non erit, <virtutes omnes> tollentur; ubi enim... liberalitas... ubi pietas...? nam haec nascuntur ex eo, quia natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum iuris est»; *I*, 13, 35: «unam esse hominum inter ipsos vivendi parem communemque rationem, deinde omnes inter se *naturali quadam indulgentia et benivolentia*, tum etiam societate iuris contineris».
- [44] Inizia qui l'esame del terzo e più grave stato di allontanamento dalla legge di natura. L'analisi complessiva, che occupa i paragrafi [40]-[45], comporta questa gradazione ascendente: 1. una deviazione minima, che dà luogo a lotte e divisioni tra gli uomini ([40] *si tantisper ab hac naturali normâ declinatur, statim oritur contentio, statim fit animorum divisio; nec quies inveniri potest*). 2. Una deviazione più consistente, che

genera orrendi mali e mostruosità ([40] *Si verò multum declinatur, qui satis erit ad recensenda mala & monstra horrenda?*). 3. Una deviazione massima, favorita dalle religioni positive, che sfocia nella follia e nella dissoluzione criminosa di ogni vincolo e di ogni positivo sentimento naturale ([44] *quando à naturali lege plurimum declinatur [...], summum contra naturam scelus*; [45] *in tantum vesaniæ homines devenerunt*).

- [44] *Tale vinculum dissolvit & dissipat lex positiva, sive illa sit Mosis, sive cujuscumque alterius, quando præcipit, ut pater, frater, conjux, amicus, filium, fratrem, coniugem, amicum, occidat vel prodat Religionis ergo.*
 Il riferimento polemico è aperto nei confronti della Legge di Mosè (*sive illa sit Mosis*): cfr. *Dt* 13, 6-9: «si tibi voluerit persuadere frater tuus... aut filius tuus vel filia sive uxor... aut amicus... dicens eamus et serviamus diis alienis... eum... statim interficies»; sottaciuto (*sive cujuscumque alterius*) nei confronti del vangelo cristiano: cfr. *Mc* 13, 12: «tradet autem frater fratrem in mortem et pater filium et consurgent filii in parentes et morte adficient eos» (*Mt* 10, 21; 10, 35; *Lc* 12, 53).
- [45] *proprios filios idolis, quæ vanissimè colebant, pro holocausto obtulerint.*
 Cfr. *Jer* 19, 5: «et aedificaverunt excelsa Baali ad conburendos filios suos igni in holocaustum Baali» (*Ps* 105, 37-38). Cfr. *LUCR.* I, 84-100.
- [45] *solitudines & recessus à communi aliorum societate quærentes.*
 Cfr. *PETRARCA, De vita solitaria* I, 4 [ed. Martellotti, 54]: «unum hoc in necessitate remedium inveni, ut in ipsis urbium tumultibus imaginariam michi solitudinem secessu aliquo... conficiam [...]; certe, libera si contingat electio, solitudinem veram propriis in sedibus quaesiturus»; I, 1 [16]: *vacui recessus*. Più di quanto è possibile documentare con questi rimandi letterali, l'intero contesto presuppone la lettura attenta e il deciso rifiuto del primo, ma soprattutto del secondo libro del *De vita solitaria* (al quale sembra riportare la frase: «internis cruciatibus perpetuò vexati; quippe qui mala, quæ futura timent, jam tanquam praesentia lugent»). La polemica con il modello cattolico, fatto di «vita monastica» ed oziose «elucubrazioni scolastiche», è apertamente presente in molte pagine del teologo Limborch.
- [45] *Hæc & alia mala innumera falsa religio, ab hominibus malitiosè inventa, mortalibus adduxit.* Cfr. *LUCR.* I, 84-101.
- [45] *unus sum ex multis, qui per tales impostores valde deceptus fui, & illis credens me pessumdedi.*
 Gli *impostores* e il male del mondo sono dunque i farisei, [32] *totius*

mendacii parentes, detestandi, protervi, gloriosi, assetati di dominio sul mondo, [36] *nefarii illusores*, [49] *extreme malitiosi*, [34] *vana religione incautos decipientes*. Questi epiteti coincidono alla lettera con decine e decine di espressioni limborchiane. Cfr. ad es. *Amica Collatio*, p. 163 [199]: «*impostoribus Judaeis [...] plurimi credulitate vana in initio decepti sunt*»; p. 175: «*[Iudaei] per parentum, ab aliis in populo suo deceptorum, traditionem etiam posse seduci*» [si noti il *per* con accusativo]; 160: «*Iudaeorum plebs, Rabbinorum autoritate occaecata*»; pp. 160-161: «*neque ulla [gens] facilius a Rabinis... decipi fabulis potest quam illa [...] quidvis... persuaderi potest*».

- [45] *Loquor tanquam expertus*.
SEN. *Thyestes*, 453: «*venenum in auro bibitur – expertus loquor*». Molto sottile l'allusione al veleno «fariseo», offerto in lussuose, seducenti coppe dorate.
- [46] *propter utilitates vestras onus super alios imponere*.
Cfr. il *iugum imponere super cervices hominum* nei paragrafi [20] e [39] e il passo del paragrafo [9] contro i farisei moderni, «che ancora oggi combattono strenuamente per la setta e gli istituti dei detestabili Farisei [antichi], non senza sperare un guadagno personale e come altrove fu loro giustamente imputato, per avere i primi posti nel tempio ed esser salutati per primi nelle piazze» [*ut primas cathedras in templo, primas salutationes in foro habeant = Lc 11, 43; 20, 46; Mt 23, 6; Mc 12, 39*]. Il «fariseo» del Seicento si confonde con il «mitico» fariseo evangelico, in una prospettiva strumentale che riduce il Da Costa dell'*Exame* alle povere, fruste presupposizioni dell'antisemitismo «religioso» cristiano.
- [46] *in hoc similes illis, qui ut infantes terrefaciant, larvas fingunt, vel aliqua nomina atrocia excogitant, donec pueruli metu percussi eorum voluntati acquiescant*.
Nello stesso contesto – la Legge «fariseo-mosaica» come «adattamento» all'infanzia dell'umanità – il paragone è limborchiano. Cfr. *Amica Collatio*, p. 316: «*Sic parentes infantes et pueros adhuc immaturos mandatis captui ipsorum accommodatis sensim perducere solent ad perfectiorem obedientiam [...] ut contumaciam eorum sensim frangant, et sibi morigeros esse assuescant*». Per Limborch, l'obbedienza «più perfetta», che non ha bisogno dei terrori e tremori dell'infanzia, coincide con la «maturità» e la razionalità della rivelazione cristiana.
- [46] *Sed prosunt ista quidem, quamdiu infans infans est; quamprimum tamen oculus mentis aperit, ridet fraudem*.

Notevole spia linguistica, la giuntura *oculos mentis aperire* rimanda al tema limborchiano del «superamento dell'infanzia religiosa dell'umanità». Cfr. *Amica Collatio*, p. 210: «Deus... se accommodavit captui populi, locutusque cum eo est, perinde atque pater cum infantibus loqui solet, qui se eorum aetati accommodat; postea ubi adoleverunt plenius mentem suam, ad quam plane percipiendam antea idonei minime fuerint, aperit».

Nell'*Exemplar* è il «figlio-infans» che, acquisita la «maturità» [cristiana], *oculos mentis aperit*; in Limborch è il *Deus-pater* che *aperit mentem suam* con un nuovo evangelo: ma *aperire mentem* è senza dubbio latino limborchiano.

- [46] *larvas fingunt / nec jam larvam timet / [49] deponite larvas.*
«Fantasmi, spettri», ma comunque «finzioni, maschere», vicine alla *larva pietatis* di *Amica Collatio*, p. 304: «[Pharisaei] vitia sua ac ulcera ita palam rivelari ac traduci, atque ita *larvam pietatis* sibi detrahi, indigne ferentes [...] quidvis sibi contra D. Jesum permiserunt».
- [47] *inter juris regulas... non esse facienda mala, ut veniant bona.*
Regola «farisea», ma citata secondo *Rm* 3, 8: «et sicut aiunt nos quidam dicere *faciamus mala, ut veniant bona*, quorum dannatio iusta est».
- [47] *occasionem pusillis dantes insaniendi.*
La costruzione di *2 Cor* 5, 12: *occasionem damus vobis gloriandi* (6, 3 *dantes*) si congiunge al *pusillis* di *Mt* 18, 6.10 (*Mc* 9, 42; *Lc* 17, 16).
- [47] *si vel umbra Religionis veræ, aut timoris in vobis esset.*
Poiché la religione vera è timore, secondo *Prv* 9, 10: «principium sapientiae timor domini et scientia sanctorum prudentia» (1, 7; *Ps* 110, 10; *Sir* 1, 16).
- [47] *tot mala / tot dissidia / tot iniqua, & impia / impie.*
Cfr. *LUCR.* I, 82-83: «Quod contra saepius illa / religio peperit *scelerosa atque impia facta*»; I, 101: «Tantum religio potuit suadere *malorum*».
- [47] *parentes contra filios, & filios contra parentes impiè incitare.*
Dt 13, 6-9; *Mt* 10, 35: «veni enim separare hominem *adversus patrem suum et filiam adversus matrem suam*» (*Mc* 13, 12; *Lc* 12, 53).
- [48] *ista fingitis propter hominum malitiam, ut illos fictis terroribus in officio contineatis, alioquin malè victuros.*
Cfr. *LUCR.* I, 102-106: «vatum / *terriquois victus dictis*.... multa tibi iam

fingere possunt / somnia» (III, 68: *falso terrore coacti*; III, 16: *animi terrores*). Si notino le corrispondenze *fingitis-fingere, fictis terroribus-terri-loquis dictis, victuros-victus*.

Lucrezio è qui utilizzato da chi sa veramente, *exceptis Iudaeis*, come *in officio continere* gli uomini. Cfr. *Amica Collatio*, p. 210: «Ex quibus omnibus videmus, quam parum conveniens et inefficax fuisset, populum [Iudaeorum], adeo terreno regno affixum, aperta regni caelestis promissione erigere et *in officio continere*». La giuntura [ciceroniana] *in officio [aliquos] continere* è tipica del Limborch.

[48] *malitiâ repletos.*

Citazione di *Rm* 1, 29: «*repletos omni iniquitate, malitia*».

[49] *cum sitis... malitiosi.*

Allusione a *Mt* 12, 34: «*Progenies viperarum, quomodo potestis bona loqui, cum sitis... mali?*». Cfr. anche 7, 11.

[49] *Contenti estote.*

Reminiscenza di *Lc* 3, 14: *contenti estote*. Il successivo *rationabiles* è certo aggettivo paolino: cfr. *Rm* 12, 1.

[49] *eos, qui vim patiuntur, à violentis liberate, ne clament justitiam non fieri in terrâ, nec esse, qui infirmum eripiat à manu fortioris.*

Collage di molti luoghi sacri. Cfr. ad es. *Sir* 4, 9: *libera eum qui iniuriam patitur de manu superbi*; *Jer* 21, 12: *eruite vi oppressum de manu calumniantis*; *Ps* 81, 4 hebr. *salvate inopem et pauperem de manu impiorum liberate*; *Bar* 4, 9: *hominem a morte non liberant neque infirmum a potentiore eripiunt*. Cfr. *supra*, [2] commento.

[50] Riassume brevemente una delle tesi centrali dello scritto: amore del prossimo e solidarietà umana si fondano sulla *recta ratio* e sulla legge di natura. Sono perciò inessenziali le religioni positive, e anzi dannose, poiché hanno introdotto tra gli uomini ciò che è *contra rationem* e *contra naturam humanam*.

[51] *Multi sunt, qui fictè ambulant, & se extremè religiosos simulant, & incautos decipiunt, tegumento Religionis, ad capiendos, quos possint, abutentes; qui rectè comparari possunt furi nocturno, qui somno sopitos, nec tale quid cogitantes, per insidias adoritur.*

La rimembranza di alcuni passi paolini – *Phil* 3, 18: *Multi enim ambulant*; *2 Tim* 3, 2-7: *homines... habentes speciem... pietatis..., qui penetrant domos* – introduce un passo che è, ancora una volta, intessu-

to di citazioni e rimandi alla polemica antifarisea dei Vangeli. Cfr. *Lc* 20, 46-47: «Adtendite a scribis, qui volunt *ambulare* in stolis... qui devorant domos viduarum et *simulant* longam orationem» (*Mc* 12, 40: *sub obtentu prolixae orationis*); *Lc* 20, 20: «Et observantes miserunt *insidiatores*, qui se iustos *simularent*, ut *caperent* eum in sermone».

Anche il *fur nocturnus* è immagine e comparazione frequente della Scrittura: *1 Th* 5, 2 (*fur in nocte = dies Domini*); *Mt* 24, 43; *Lc* 12, 39; *2 Pt* 3, 10; *Apc* 3, 3; 16, 15 (*Jer* 49, 9; *Abd* 1, 5).

[51] *O! malæ bestiaë.*

Ancora linguaggio «paolino». Cfr. *Tit* 1, 2: «semper mendaces, *malæ bestiaë*».

[51] *amicti ficto pallio sanctitatis fictæ, tanquam fur nocturnus.*

Concentra in una frase retoricamente elaborata – allitterazioni interne, chiasmi, poliptoti, similitudini – tutti i luoghi scritturali citati *supra*. Il *per foramina invadere* della riga seguente può richiamare il *per foramina transire / intrare* di *Mc* 10, 25. Il successivo *strangulatis* – riferito a quel metaforico *fur nocturnus* che è l'«ipocrita religioso» – tiene forse presente HOR. *Epist.* I, 2, 32: *Ut iugulent hominem surgunt de nocte latrones.*

[52] *quomodo possunt Pharizæi inter Christianos agentes uti tantâ libertate, ut etiam judicia exerçant.*

La frase riassume la finalità dell'*Exemplar*: impedire che i «farisei» di sempre, i deicidi evangelici, possano avere, anche nella «tollerante» Amsterdam, la minima giurisdizione penale. Essi, infatti, come dimostra il caso di Uriel da Costa, ripeteranno sempre e immancabilmente – con crudeltà e sevizia – il negativo archetipo narrato nell'evangelo cristiano.

[52] *flagris cædere, propterea quod traditiones illorum impugnet & hypocrisim objiceret.*

Cfr. ad es. *Mt* 15, 1-2 [= C]: «accesserunt ad eum... Pharisei dicentes... discipuli tui transgrediuntur traditionem [-ones] seniorum»; *Mc* 7, 1-13; *Act* 6, 14. Per l'ipocrisia farisea, cfr. *Mt* 6, vv. 2, 5, 16; 23, vv. 13, 15, 23, 27 e 29: *hypocritæ*; 28: *pleni... hypocrisi*; *Lc* 11, 39; 12, 1: «Adtendite a fermento Phariseorum, quæ est *hypocrisis*».

[52] *quid miser faciet?* [Müller] / *nil mirum, si ipse per se quærat se defendere, & injurias acceptas vindicare* [Limborch].

Il testo varia a seconda delle notizie sulla fine di Uriel, che chi tramanda il testo possiede. Il *quid miser faciet* del pastore Müller si adatta pienamente alla notizia del triste e solitario suicidio di Uriel, che lo stes-

so Müller racconta in *Judaismus oder Jüdentumb* cit., p. 71. Le lezione Limborch riflette invece quanto è noto negli ambienti della Amsterdam arminiana e rimostrante: un suicidio preceduto da un tentativo di omicidio, per motivi di vendetta. Cfr. *Amica Collatio*, p. 344.

Chiusure, più o meno abrupte, con *nihil mirum, non mirum, mirum non esse*, sono tuttavia prassi frequente del Limborch. Cfr. *Amica Collatio*, p. 161: *Cum ipse / nihil mirum*; p. 161: *Respondeo, mirum non esse*; p. 170: *Talem religionem armis late propagari / non mirum*; p. 185: *mirandum non est*; p. 200: *Idem... evenisse, mirum non est*; p. 216: *contraria esse doctrina imbutos, non mirum*. Ma soprattutto, con piena rispondenza sintattica, p. 226: «*Si quae nunc sit obscuritas / non hoc adeo mirum est*».

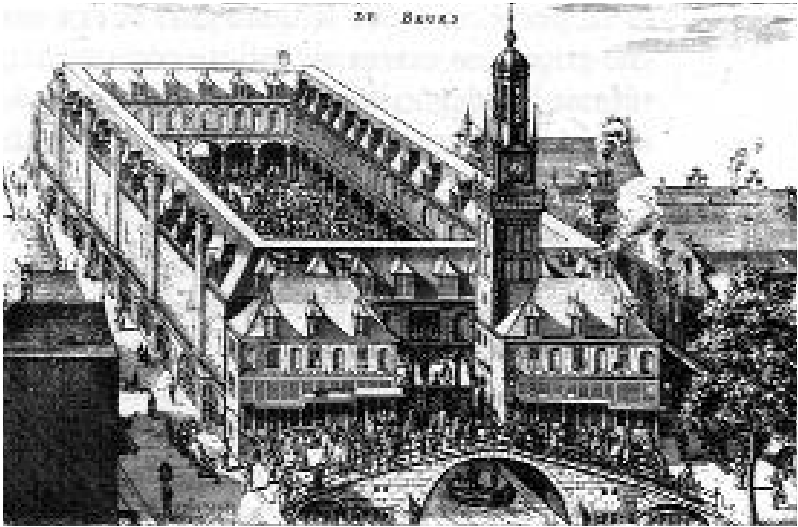
[53] *Nunc justè iudicate filii hominum.*

Cfr. ad es. *Lv* 19, 15: *iuste iudica proximo tuo*; *Ps* 57, 2: *si vere iustitiam loquimini recte iudicate filii hominum.*

[53] *agnoscite et deplorate* (cfr. [12] *et credunt et agnoscunt*).

Giuntura limborchiana. Cfr. *Amica Collatio*, p. 313: *agnoscam ac deploram*. Limborch è solito connettere il verbo *agnoscere* ad altro verbo: cfr. ad es. p. 17: *agnoscam et vindicabo*; p. 27: *agnoscendum et venerandum*; p. 44: *agnoscunt et confirmant*; p. 211: *agnoscit et praesupponit*; p. 228: *recipiendum et agnoscendum*; p. 240 [331]: *agnoscit et urget*; p. 257: *dijudicare et agnoscere*; p. 304: *agnoscere ac revereri*.

Appendice iconografica



La Borsa di Amsterdam.
Commelijn, Dapper, Van Domselaer, *Beschryving der stad Amsterdam*, 1655.

PHILIPPI A LIMBORCH
 D E
 V E R I T A T E
 R E L I G I O N I S
 C H R I S T I A N Æ
 A M I C A C O L L A T I O
 C U M
 E R U D I T O J U D Æ O .



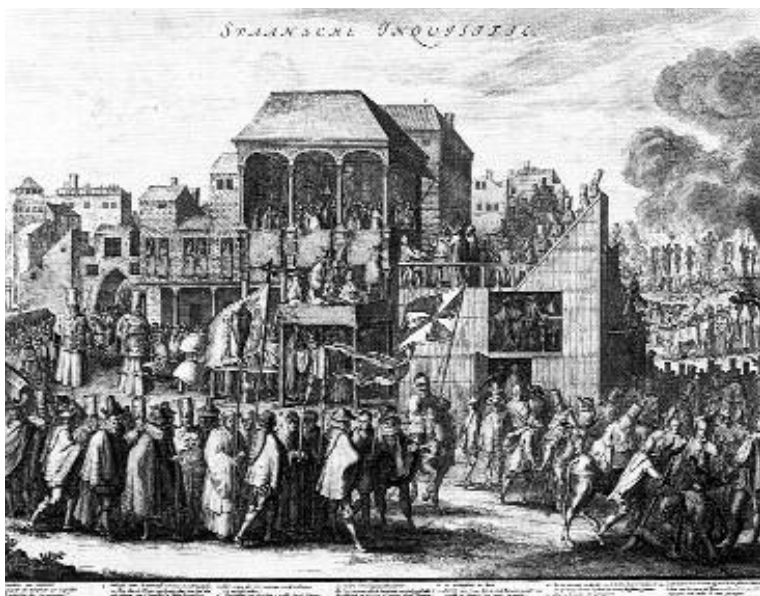
G O V D Æ ;

Apud J U S T U M A B H O E V E .

c l s l o c L x x x v i i i .

Frontespizio dell'*Amica Collatio* di Limborch, 1687.

Identico stemma, con il motto *Non odit tamen*, compare già in *Misnaioth sive Textus Talmudicus*, Amsterdam, Menasseh ben Israel, 5393 [= 1633].



Caspar Luyken (1672-1708). L'Inquisizione spagnola al tempo di Filippo II. *Autodafé* e rogo degli eretici (a destra, in alto) sulla piazza del Mercato Grande di Valladolid. Amsterdam, Rijksprentenkabinet.



Artista anonimo. Amsterdam, Houtgracht.
Amsterdam, Gemeentearchief, Historisch Topografische Atlas.



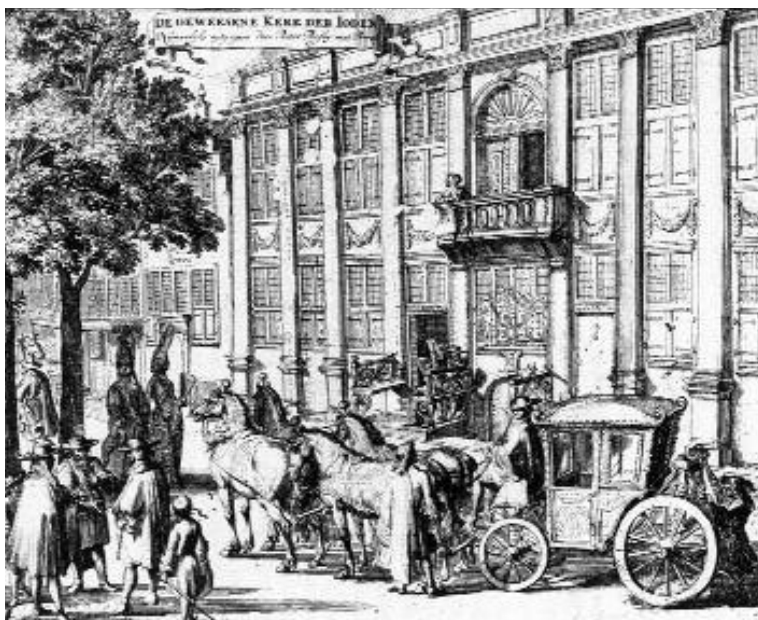
Romeijn de Hooghe (1645-1708). La Nuova Sinagoga di Amsterdam (12 agosto 1675).
Amsterdam, Gemeentearchief, Historisch Topografische Atlas.



Romeijn de Hooghe (1645-1708). Il cimitero di Ouderkerk intorno al 1680.
Amsterdam, Joods Historisch Museum.



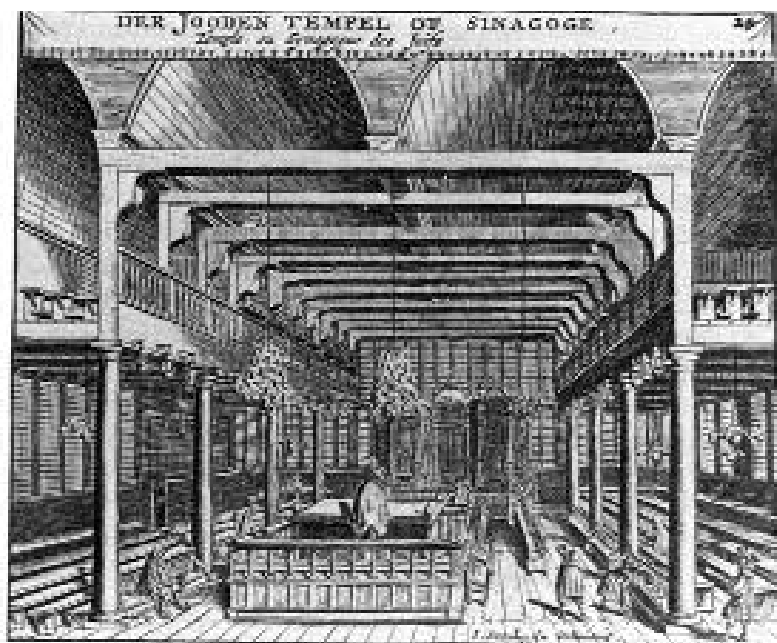
Romeijn de Hooghe (1645-1708). La Nuova Sinagoga di Amsterdam (1675),
con il suo colonnato e il soppalco centrale (*tevat*).
Amsterdam, Joods Historisch Museum.



Romeijn de Hooghe (1645-1708). La Sinagoga ex-Bet Israel, con la sua scalinata esterna, che si affacciava sull'affollatissima via Houtgracht. Amsterdam, Gemeentearchief, Historisch Topografische Atlas.



Frontespizio della rivista, annata 1918.
 Contiene i fondamentali contributi dacostiani di Nathan Porges.



I. Veenhuijzen. La Sinagoga Bet Israel sull'Houtgracht (1639-1675). Xilografia.



Salomon Italia (1619-1655 c.). Ritratto di Menasseh ben Israel, 1642.
Amsterdam, Joods Historisch Museum.

Bibliografia

1. CORPUS DACOSTIANO. TESTI DI PARTENZA

1.1 *Propostas contra a Tradição*

Ma'amar Magben we-sinnab, in ABRAHAM GEIGER, *Leon da Modena, Rabbiner zu Venedig (1571-1648), und seine Stellung zur Kabbalah, zum Thalmud und zum Christentume*, Breslau, Verlag von Joh. Urban Kern, 1856 (contiene la traduzione-selezione ebraica delle *Propostas* dacostiane: Ms Bodleian 2786).

Reposta a certas propostas contra a tradição, in M. R. D'AGUILAR, *The manuscripts of Ets Haim/Livraria Montezinos [EH] 48 A 11, f. 178r-196r*, ritraduzione in portoghese delle *Propostas* (Catalogo Fuks-Fuks Mansfeld, Leiden, E. J. Brill, 1975, II, p. 229, n. 423).

Die Schriften des Uriel da Costa mit Einleitung / Übertragung und Regesten hrsg. von C. GEBHARDT, Amsterdam, Menno Hertzberger; Heidelberg, C. Winters Universitätsbuchhandlung; London, Oxford University Press, 1922, pp. 1-10 (testo Geiger); pp. 22-26 (testo d'Aguilar).

1.2 *Kol Sakhal-La voce del folle*

Behinat ha-kabbalah-Examen traditionis duo inedita et paene incognita Leonis Mutinensis opuscula complectens quae nunc primum edidit, annotationibus illustravit et examini submitit ISAACUS REGGIO Prof. et Rab. Goritziae, Novis Typis J. B. Seitz, 1852, pp. 5-65.

1.3 *Sobre a alma do homem. Cadernos*

Capp. XXIII-XXIV-XXV, in *Tratado da Immortalidade da alma Composto pelo Doutor Semuel da Silva, em que tambem se mostra a ignorancia de certo contrariador de nosso tempo que entre outros muytos erros du neste delirio de*

ter para si & publicar que a alma de homem acaba juntamente com o corpo. A Amsterdam, Impreso en casa de Paulo de Ravesteyn. Anno de criacao da mundo 5383 [1623], pp. 28-151. Ripresi da Da Costa in *Exame*, II, capp. 1-3.

Capp. XXIII-XXIV-XXV, in *Die Schriften des Uriel da Costa* cit., pp. 35-64 (ripresi dal *Tratado* dasilviano, con il titolo: *Sobre a mortalidade da alma*).

1.4 *Exame das tradições phariseas*

Examination of pharisaic traditions-Exame das tradições phariseas, facsimile of the unique copy in the Royal Library of Copenhagen, Supplemented by Semuel da Silva's *Treatise on the immortality of the soul – Tratado da Immortalidade da alma*, translation, notes and introduction by H. P. SALOMON and I. S. D. SASSOON, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1993, pp. 51-266 (facsimile: pp. 3-214).

1.5 *Exemplar humanae vitae*

Ms, Amsterdam, Bibl. Univ. III E 3 83 (proveniente dalla *Bibliotheek van de Remonstrante Kerk t' Amsterdam*, è il manoscritto dell'*Exemplar* utilizzato nell'edizione del Limborch).

Paragrafo [52], in *Judaismus oder Judenthumb, das ist ausführlicher Bericht von Jüdischen Volckes Unglauben / Blindheit und Verstockung / Durch JOHANNEM MÜLLER / der H. Schrift Doctorem und Pastorem der Haupt-Kirchen zu S. Peter in Hamburg. Hamburg In Verlegung Zachariae Hertels / Buchändlers daselbst*, 1644, pp. 71-72.

PH. A LIMBORCH, *De veritate Religionis Christianae Amica Collatio cum Erudito Judaeo*, Govdae, apud Justum ab Hoeve MDCLXXXVII. *Addita est Brevis Refutatio Argumentorum quibus Acosta omnem Religionem revelatam impugnat*, per Philippum a Limborch [URIELIS ACOSTA *Exemplar Humanae Vitae*: pp. 346-354]: rist. Farnborough, Gregg International, 1971.

Die Schriften des Uriel da Costa cit., pp. 103-123 (riedizione del Ms, con emendazioni).

1.5.1 *Traduzioni del corpus dacostiano (1723-2002)*

(in ordine cronologico)

PH. LIMBORCH, *Vriendelijke onderhandeling met den geleerden jood Isaac Orobio de Castro [...] nevens Uriel Acosta's Voorbeeld van 't menschelijk leven [...] alsmede een kort verbaal wegens de bekering van eene juffrouw, die*

- genegen zijnde Joodsch worden, weder ton den Christelyken godsdienst gebracht is*, Amsterdam 1723 [1735].
- The remarkable life of Uriel Acosta an eminent Freethinker, with his reasons for rejecting all reveales religion*, transl. by TH. WHISTON, London, J. Whiston, 1740 (rist. SALOMON-SASSOON, in DA COSTA, *Examination cit.*, pp. 556-564).
- Bekenntnisse merkwürdiger Männer von sich selbst, nebst einigen einleitenden Briefen des seligen Herrn von Herder*, hrsg. von J. G. MÜLLER, Winterthur, 1793, 2 voll. (trad. *Exemplar*, parziale).
- Leben und Bekenntnis eines Freidenkers vor 300 Jahren*, Einleitung und Anmerkungen von A. KLAAR, Berlin, G. Reimer, 1909 (trad. *Exemplar*).
- Espelho da vida humana*, versão de A. EPIPHANIO DA SILVA DIAS com uma introdução sobre a autobiographia de um livre pensador por TH. BRAGA, Lisboa, Imprensa Lucas, 1901.
- Das antitalmudische Werk Leon da Modenas «Kol Sakbal» (Stimme des Thoren) aus dem Hebräischen in deutscher Übersetzung*, in S. STERN, *Der Kampf des Rabbiners gegen den Talmud im XVII Jahrhundert*, Breslau, Schlesische Verlags-Anstalt v. S. Schottlaender, 1902, pp. 189-344.
- Une vie humaine*, trad. par A. B. DUFF et P. KAAAN, Paris, F. Rieder, 1924.
- Exemplo da vida humana*, trad. de CASTELO BRANCO CHAVES, Lisboa, Seara Nova, 1937 (ried. in «Revista Portuguesa de Filosofia», XII, 1962, pp. 357-371).
- My Double Life and Excommunication*, in *Memoirs of my People through a Thousand Years*, transl. by L. W. SCHWARZ, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1943, pp. 84-94 (New York, Schocken, 1963).
- Três escritos*, Com una breve introdução de A. MOREIRA DE SÁ, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1963.
- Exemplar humanae vitae*, transl. by P. BERGMAN, New York, Bergmann, 1967.
- Ma'amar Magben we-sinnah* = LÉON DE MODÈNE, *Le Bouclier et la Targe*, trad. et présentation de J.-P. OSIER, Paris, Centre d'études Don Isaac Abravanel, 1980 (trad. dal testo ebraico a cura di A. GEIGER, 1856; poi ripresa in J.-P. OSIER, *D'Uriel da Costa à Spinoza*, Paris, Berg International, 1983, pp. 253-292).
- Sur l'immortalité de âme – Un modèle de vie humaine*, trad. in J.-P. OSIER, *D'Uriel da Costa à Spinoza cit.*, pp. 101-165.
- Espejo de una vida humana (Exemplar humanae vitae)*, edición critica de G. ALBIAC, Madrid, Hyperion, 1984.
- Über die Sterblichkeit der Seele*, übersetzt von CH. SCHULTE, Berlin, Parerga Verlag, 2000.
- Exemplar humanae vitae-Beispiel eines menschlichen Lebens*, herausgegeben, übersetzt und erläutert von H.-W. KRAUTZ, Tübingen, Stauffenberg Verlag, 2001.

Images d'une vie humaine-Exemplar humanae vitae, Préface de D. BENSÂÏD, Castelnau-le-Lez, Editions Climats, 2002.

2. BIOGRAFIA DACOSTIANA

2.1 *Fonti, testimonianze e documenti*

- ALBIAC, GABRIEL, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Hyperion, 1987, pp. 183-252, 409-421.
- BASTO, DE MAGALHÃES ARTURO, *Alguns documentos inéditos sobre Uriel da Costa*, «O Instituto», LXXIX (1930), pp. 1-20.
- ID., *Novo documento inédito sobre Uriel da Costa*, «O Instituto», LXXIX (1930), pp. 442-454.
- ID., *Nova contribuição documental para a biografia de Uriel da Costa*, «O Instituto», LXXXI (1931), pp. 425-463.
- ID., *Novos dados biográficos sobre Uriel da Costa e sua família*, «O Instituto», C (1942), pp. 352-361.
- BOER, HARM DEN, *Was Uriel da Costa's «Exame» seized by the Spanish Inquisition?*, *The Spanish Index Librorum Prohibitorum as a Bibliographical Source*, «Studia Rosenthaliana», XXIII (1989), pp. 3-7.
- BOER, HARM DEN-SALOMON, H. P., *Habam David Nunes Torres (1660-1728), bezitter van het enig overgebleven exemplaar van Uriël da Costa's Exame das tradições fariseas*, «Studia Rosenthaliana», XXVIII (1994), pp. 10-98.
- DA COSTA, ISAAC, *Israel and the Gentiles. Contributions to the History of the Jews*, London, James Nisbet, 1850, III, pp. 203-459, 419-423 (trad. ned. *Israël en de Volken*, Utrecht 1876).
- Epistola Philippi a Limborch ad Theodorum Graswinckel*, 12 marzo 1662, Ms, Amsterdam, Bibl. Univ., III D 17, ff. 88r-89v (public. parz. in K. O. MEINSMA, *Spinoza en zijn kring*, p. 521; C. M. DE VASCONCELOS, *Uriel da Costa. Notas relativas à sua vida e às suas obras*, «Revista da Universidade de Coimbra», VIII, 1922, pp. 237-395; GEBHARDT, *Die Schriften des Uriel da Costa* cit., pp. 198-201).
- GÜDEMANN, M., *Bemerkung und Ergänzung zu der Abhandlung «Eine neuerschlossene Quelle über Uriel Acosta»*, «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», XXVI (1877), pp. 327-329.
- Notarial Records Relating to the Portuguese Jews in Amsterdam up to 1639*, «Studia Rosenthaliana», XXIII (1989), pp. 110-117, 203-209; XXIV (1990), pp. 68-77, 216-225; XXV (1991), pp. 107-118.
- MEINSMA, KAREL O., *Spinoza en zijn kring. Historisch-kritische studien over Hollandsche vrijgeesten*, 's-Gravenhage, M. Nijhoff, 1896, rist. Utrecht,

- Hes, 1980 (trad. franc. Paris 1983, con integrazioni e note, per la parte dacostiana, di H. MÉCHOULAN e J.-P. OSIER).
- MÜLLER, J., *Judaismus oder Judenthumb, das ist ausführlicher Bericht von Jüdischen Volckes Unglauben / Blindheit und Verstockung* cit., pp. 71-72, 1415.
- PERLES, JOSEPH, *Eine neuerschlossene Quelle über Uriel Acosta*, «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», XXVI (1877), pp. 193-213.
- PORGES, NATHAN, *Leon Modena über Uriel da Costa*, «Zeitschrift für hebraische Bibliographie», XV (1911), pp. 80-82.
- ID., *Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas*, «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», LXII (1918), pp. 37-48, 108-124, 199-218.
- ID., *Besprechung von Carl Gebhardt*, «Die Schriften des Uriel da Costa», «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», LXVII (1923), pp. 210-220.
- ID., *Gebhardt's book on Uriel da Costa*, «Jewish Quarterly Review», XIX (1928-1929), pp. 37-74.
- REMÉDIOS, JOAQUIM MENDES DOS, *Os Judeus portugueses em Amsterdam*, Coimbra, F. França Amado, 1911 (Capitolo VI. *Uriel da Costa. Alguns dados inéditos e desconhecidos para a sua biographia*, pp. 157-168).
- RÉVAH, ISRAEL SALVATOR, *La religion d'Uriel da Costa, Marrane de Porto (d'après des documents inédits)*, «Revue de l'Histoire des Religions», CLXI (1962), pp. 45-76 (ora anche in RÉVAH, *Des marranes à Spinoza*, Paris, Vrin, 1995, pp. 77-108).
- ID., *Les écrits portugais d'Uriel da Costa*, «Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes» (IV sect.), 1964-1965, pp. 265-274.
- ID., *Du «marranisme» au judaïsme et au déisme: Uriel da Costa et sa famille*, «Annuaire du Collège de France», LXVII (1967), pp. 515-526; LXVIII (1968), pp. 562-572; LXIX (1969), pp. 576-585; LXX (1970), pp. 569-577; LXII (1972), pp. 653-662 (ora anche in RÉVAH, *Des marranes à Spinoza* cit., pp. 119-168).
- ROSA, JACOB DA SILVA, *Uriël da Costa en Dr. Samuel da Silva (1571-1631)*, «De Vrijdagavond», IV (1927), pp. 487-488.
- SALOMON, HERMAN PRINS, *La vraie excommunication de Spinoza*, in *Forum Litterarum. Miscelânea de estudos... oferecidos a J. J. van den Besselaar*, eds. H. BOTS and M. KERKHOF, Amsterdam-Maarssen, APA-Holland, 1984, pp. 181-199.
- ID., *Introdução: Saul Levi Mortera: o homem, a obra, a época*, in SAUL LEVI MORTERA, *Tratado da verdade da Lei de Moisés*, Coimbra, Acta Universitatis Conimbricensis, 1988, pp. XXV-CXXVII.
- ID., *A copy of Uriel da Costa's «Exame das tradições phariseas» located in the Royal Library of Copenhagen*, «Studia Rosenthaliana», XXIV (1990), pp. 153-168.

- S[EELIGMANN], S[IGMUND], rec. di J. M. DOS REMEDIOS, *Os Judeus portugueses em Amsterdam*, «Zeitschrift für hebraeische Bibliographie», XV (1911), pp. 41-43.
- ID., *Bibliographie en historie. Bijdrage tot de geschiedenis der eerste sephardim in Amsterdam*, Amsterdam, Menno Hertzberger, 1927.
- SONNE, ISAIAH, *Da Costa Studies*, «Jewish Quarterly Review», XXII (1932), pp. 247-293.
- VASCONCELOS, CAROLINA MICHAËLIS DE, *Uriel da Costa. Notas relativas à sua vida e às suas obras*, «Revista da Universidade de Coimbra», VIII (1922), pp. 237-395 (cfr. rec. C. GEBHARDT in «Chronicon Spinozanum», III, 1923, p. 192).
- EAD., *Uriel da Costa. Notas suplementares à sua vida e sua obra*, «Lusitânia. Revista de Estudos Portugueses», I (1924), pp. 4-22.
- VAZ DIAS, ABRAHAM M., *Uriel da Costa. Nieuwe Bijdrage tot diens Levensgeschiedenis*, «Mededeelingen vanwege het Spinozahuis», Leiden, E. J. Brill, 1936.
- VOLKMANN, W., *Uriel Acosta eine Skizze*, in *Festschrift zur 250jährigen Jubelfeier des Gymnasiums zu St. Maria Magdalena zu Breslau*, Breslau 1893 (pp. 55-90: riedizione dell'*Exemplar*).
- ZWARTS, JACOB, *Joodse Archiefsprokkels: Uriel da Costa in Utrechtse ballinschap (1627)*, «De Vrijdagavond», VIII (1931), pp. 61-64 (anche in «Maandblad van Oud-Utrecht», 25 agosto 1931).

2.2 Verso i mari del Nord

2.2.1 Sefardim in Hamburg

- CASSUTO, ALFONSO, *Neue Funde zur ältesten Geschichte der portugiesischen Juden in Hamburg*, «Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland», III (1931), pp. 58-72.
- ID., *Contribuição para a história dos judeus portugueses em Hamburg*, «Biblos», IX (1933), pp. 657-660.
- FEILCHENFELD, A., *Anfang und Blüthezeit der Portugiesengemeinde in Hamburg*, «Zeitschrift für Hamburgische Geschichte», IX (1899), pp. 199-240.
- LEONI, ARON, *Pour l'histoire de la Nation portugaise d'Hambourg: le procès-verbal de l'élection des premiers sept députés en 5377 (1617)*, «Revue des études juives» (SALOMON-SASSOON, *Introduction*, in DA COSTA, *Examination* cit., pp. 8-9).
- ROTH, CECIL, *Neue Kunde von der Marranen-Gemeinde in Hamburg*, «Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland», II (1930), pp. 228-236.

2.2.2 *Posizione economica e sociale dei sefardim in Europa e nella repubblica olandese*

- BLOOM, HERBERT IVAN, *The Economic Activities of the Jews of Amsterdam in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Williamsport, Bayard Press, 1937 (rist. anast.: Port Washington-New York, Kennikat Press, 1969).
- BRAUDEL, FERNAND, *La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, A. Colin, 1966 (trad. it. Torino, Einaudi, 1986).
- DILLEN, JOHANNES GERARD VAN, *Vreemdelingen te Amsterdam in de eerste helft der zeventiende eeuw. I. De portugesche joden*, «Tijdschrift voor Geschiedenis», L (1935), pp. 4-35.
- ID., *De economische positie en betekenis de Joden in de Republiek en in de Nederlandse koloniale wereld*, in H. BRUGMANS-A. FRANK, *Geschiedenis der Joden in Nederland*, Amsterdam, Van Holkema & Warendorf, 1940, pp. 561-616.
- ID., *Van rijkdom en regenten. Handboek tot de economische en sociale geschiedenis van Nederland tijdens de Republiek*, Den Haag, M. Nijhoff, 1970.
- ISRAEL, JONATHAN I., *Spain and the Dutch Sephardim, 1609-1660*, «Studia Rosenthaliana», XII (1978), pp. 1-61.
- ID., *The Dutch Republic and the Ispanic World 1606-1661*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
- ID., *The Economic Contribution of Dutch Sephardi Jewry to Holland's Golden Age, 1595-1713*, «Tijdschrift voor Geschiedenis», XCVI (1983), pp. 505-536.
- ID., *Jerónimo Nunes da Costa, agent of Portugal in the Dutch Republic*, «Studia Rosenthaliana», XVIII (1984), pp. 21-40.
- ID., *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750*, Oxford, Oxford University Press, 1985 (trad. it. di G. ARGANESE, *Gli ebrei d'Europa nell'età moderna, 1550-1750*, Bologna, il Mulino, 1991).
- KELLENBENZ, HERMANN, *Sephardim an der unteren Elbe. Ihre wirtschaftliche und politische Bedeutung vom Ende des 16. bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts*, Wiesbaden, Steiner, 1958.
- MAURO, FRÉDÉRIC, *La bourgeoisie portugaise au XVIIe siècle*, «Bulletin de la Société d'Étude du XVIIIe siècle», XL (1958), pp. 235-257.
- SEELIGMANN, SIGMUND, *Het marranen-probleem uit oeconomisch oogpunt*, «Bijdragen en mededelingen van het Genootschap voor de Joodse Wetenschap in Nederland», III (1925), pp. 1-36.
- SWETSCHINSKI, DANIEL M., *The Portuguese Jewish Merchants of Seventeenth-Century Amsterdam, a Social Profile* (Tesi di dottorato, Brandeis University 1979).
- ID., *Kinship and Commerce: the Foundations of Portuguese Jewish Life in Seventeenth-Century Holland*, «Studia Rosenthaliana», XV (1981), pp. 52-74.

3. AUTORI E TESTI COLLEGATI ALLA VICENDA DACOSTIANA

3.1 H. Grotius e la «Remonstrantie» (1616)

Testo

H. DE GROOT, *Remonstrantie nopen de ordre dije in de landen van Hollandt ende Westvrieslandt dijent gestelt op de Juden*, uitgegeven en ingeleid door JAAP MEIJER, Amsterdam, Joachimsthal's boekhandel, 5709 [1949] (Ms. EH 48 A 2; FUKS, *Manuscripts*, II, p. 184, n. 341).

Contributi critici

HUSIK, I., *The Law of Nature, Grotius and the Bible*, «Hebrew Union College Annual», II (1925), pp. 381-417.

KUHN, A. K., *Hugo Grotius and the Emancipation of the Jews in Holland*, «Publications of the American Jewish Historical Society», XXXI (1928), pp. 173-180.

MEIJER, JAAP, *Hugo Grotius «Remonstrantie»*, «Jewish Social Studies», XVII (1955), pp. 91-104.

3.2 Leone Modena (1571-1648)

Opere

LEON MODENA, *Relatione de tutti riti, costumi e vita degl'Hebrei* [1637], cod. Archivio di Stato di Venezia, Santo Uffizio, b. 94 (*Historia de gli riti hebraici*, Paris, s. e., 1637).

LEO MODENA, *Briefe und Schriftstücke*. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Italien und zur Geschichte des ** zum erstenmal herausgegeben mit Anmerkungen und Einleitung versehen von Dr LUDWIG BLAU, Strasbourg, K. J. Trübner, 1907.

LÉON DE MODÈNE, *Le Bouclier et la Targe*, présentation, traduction et notes par J.-P. OSIER, Centre d'études Don Isaac Abravanel, 1980.

The Autobiography of a Seventeenth-Century Venetian Rabbi. The Leon Modena's «Life of Judah», ed. by MARK R. COHEN, Princeton, Princeton University Press, 1988.

Contributi critici

BONFIL, ROBERTO, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

- ID., *Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, Firenze, Sansoni, 1991.
- COHEN, M. R., *Leone Modena Riti's: a seventeenth-century plea for social toleration of Jew*, «Jewish Social Studies», XXXVII (1972), pp. 287-319.
- COZZI, GAETANO (a cura di), *Gli ebrei e Venezia secoli XIV-XVIII*, Milano, Comunità, 1987.
- MILANO, ATTILIO, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1963.
- OSIER, JEAN-PIERRE, *Judaïsme et hétérodoxie au siècle de Spinoza. Les arguments de Léon Modène*, «Bulletin de l'association des amis de Spinoza», V (1981), pp. 1-8.
- PULLEN, BRIAN S., *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice, 1550-1670*, Oxford, Blackwell, 1983 (trad. it. di V. CAPPELLETTI e F. TAGLIAVINI, Roma, Il Veltro, 1985).
- RIVKIN, ELLIS, *Leon da Modena and the «Kol Sakhal»*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1952.
- ROTH, CECIL, *Léon de Modène, ses «Riti Ebraïci» et le Saint-Office à Venise*, «Revue des études juives», LXXXVII (1929), pp. 83-88.
- ID., *Les Marranes à Venise*, «Revue des études juives», LXXXIX (1930), pp. 201-233.
- SALOMON, H. P., *Uriel da Costa, Leon Modena e as filactérias*, «Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa», 1990, pp. 123-139.
- SONNE, ISAAH., *Leon Modena and the Da Costa Circle in Amsterdam*, «Hebrew Union College Annual», XXI (1948), pp. 1-28.
- STERN, SIMON, *Der Kampf des Rabbiners gegen den Talmud im XVII Jahrhundert*, Breslau, Schlesische Verlags-Anstalt v. S. Schottlaender, 1902.

3.3 *Isaak Troki («Fortalitium fidei», 1593)-Johannes Müller (1598-1673)*

- YSHAC DE LITHUANIA [TROKI], *Fortificacion de la Ley de Moseh*, tradusido de hebraico en español en Amsterdam, a. 1624. Ms EH 48C6 (FUKS, *Manuscripts*, II, p. 222).
- DIETRICH, E. L., *Das jüdisch-christliche Religionsgespräch am Ausgang des XVI. Jahrhunderts nach dem Handbuch des R. Isaak Troki*, «Judaica», XIV (1958), pp. 1-39.
- MÜLLER, G., *Christlich-jüdisches Religionsgespräch im Zeitalter der protestantischen Orthodoxie – Die Auseinandersetzung Johan Müllers mit rabbi Isaak Troki's «Hizzuk Emuna»*, in *Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst Benz*, hrsg. von G. MÜLLER, W. ZELLER, Leiden, E. J. Brill, 1967, pp. 513-524.
- WAYSBLUM, M., *Isaac of Troki and Christian Controversy in the 16th Century*, «Journal of Jewish Studies», III (1952), pp. 62-77.

3.4 Simon Bishop, detto Episcopus (1583-1643)

HOENDERDAAL, GERRIT J., *Arminius en Episcopus*, «Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis», LX (1980), pp. 203-235.

PLATT, JOHN, *Reformed Thought and Scholasticism: the Arguments for the Existence of God in Dutch Theology, 1575-1650*, Leiden, E. J. Brill, 1982.

3.5 Menasseh ben Israel, alias Manuel Dias Soeiro (1604-1657)

Opere

Dalla *Collectie Menasseh Ben Israel Universiteitsbibliotheek Amsterdam* (Bibl. Rosenthaliana: <http://cf.uba.uva.nl/en/collections/rosenthaliana/menasseh>):

1. *Conciliador o De la conveniencia de los Lugares de la S. Escritura que repugnanten entre si parecen*, Francofurti, s. e., 1632; *Segunda Parte*, Amsterdam, Nicolaus de Ravesteyn, 1641; *Tercera Parte*: Amsterdam, Soeiro, 1650; *Quarta y Ultima Parte*: Amsterdam, Soeiro, 1651 (Bib. Ros. 19F9-11).
2. *Conciliator, sive de convenientia locorum S. Scripturae, quae pugnare inter se videntur...* [2 edizioni della trad. latina della prima parte, a cura di DIONYSIUS VOSSIUS, Amstelodami e Francofurti [= Amstelodami], Auctoris typis et impensis, [1633] (Bib. Ros. 1891F6 e 19F8).
3. *De termino vitae libri tres*, Amstelodami, Typis et sumptibus auctoris, 1639 (Bib. Ros. 19E5).
4. *De resurrectione mortuorum libri I-III [...]*, Amstelodami, Typis et sumptibus auctoris, 1636 (Bib. Ros. 20C12. Estratti concernenti Da Costa in GEBHARDT, *Die Schriften des Uriel da Costa* cit., pp. 188-191).
5. *Miqveh Yisra'el. The Hope of Israel [...]*, Amsterdam, Samuel ben Israel Soeiro, 5410 [1650] (Bib. Ros. 1895H44).
6. *Sefer Nishmath hayyim...*, Amstelodami, Samuel Abarbanel Soeyro, 1651 (Bib. Ros. 19F7).
7. *Piedra gloriosa o de la Estatua de Nebuchadnesar*, Amsterdam, Compuesta por Menasseh ben Israel y por su orden impresa, 5415 [1655] (Bib. Ros. 20C14).

Edizioni e traduzioni moderne

The Conciliator of R. Manasseh ben Israel; A Reconciliation of the Apparent Contradictions in Holy Scripture [1632-1651], to which are added Expla-

natory Notes, and Biographical Notices of the Quoted Authorities by E. H. LINDO, New York, Hermon Press, 1972 (I ed. London 1842), Part I: *The Pentateuch*: pp. 1-312; Part II: *The Prophets and Hagiography*: pp. 1-332.

Esperance d'Israel, intr., trad. et notes par H. MÉCHOULAN et G. NAHON, Paris, Vrin, 1979.

Esperanza de Israel [1650], intr., ed. y notas de H. MÉCHOULAN y G. NAHON, Madrid, Hiperión, 1987.

Contributi critici

BARZILAY, I. E., *Yoseph Shlomo Delmedigo (Yashar of Candia). His Life, Works and Times*, Leiden, E. J. Brill, 1974.

CHAMLA, MINO, *Spinoza e il concetto della «tradizione ebraica»*, Milano, Angeli, 1996.

D'ÁNCONA, JOSEPH, *Delmedigo, Menasseh Ben Israel en Spinoza*, «Bijdragen en mededelingen van het Genootschap voor de Joodse Wetenschap in Nederland», VII (1940), pp. 105-152.

HILL, CHRISTOPHER, «*Till the Conversion of the Jews*», in *Millenarianism and Messianism in English Literature and Thought 1650-1800*, ed. RICHARD POPKIN, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln, E. J. Brill, 1988, pp. 12-36.

KATZ, DAVID S., *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England, 1603-1655*, Oxford, Oxford University Press, 1982.

KATCHEN, ARON L., *Christian Hebraists and Dutch Rabbis: Seventeenth Century Apologetics and the Study of Maimonides' «Mishneh Torah»*, Cambridge [Mass.]-London, Harvard University Press, 1984.

MÉCHOULAN, HENRY, *Lorsque Saumaise consultait Menasseh ben Israël: deux lettres inédites du rabbin d'Amsterdam à l'humaniste de Leyde*, «Studia Rosenthaliana», XIII (1979), pp. 1-17.

ID., *Le problème du latin chez Menassé ben Israel*, «Studia Rosenthaliana», XIV (1980), pp. 1-6.

Menasseh ben Israel and his World, eds. Y. KAPLAN, H. MÉCHOULAN, R. H. POPKIN, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln, E. J. Brill, 1989.

POPKIN, RICHARD H., *Menasseh ben Israel and Isaac La Peyrère*, «Studia Rosenthaliana», VIII (1974), pp. 59-63; XVIII (1984), pp. 12-20.

ROTH, CECIL, *A Life of Menasseh Ben Israel. Rabbi, Printer and Diplomat*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1934 [1945].

SARAIVA, ANTÓNIO JOSÉ, *António Vieira, Menasseh ben Israel et le cinquième empire*, «Studia Rosenthaliana», VI (1972), pp. 25-56.

SALOMON, HERMAN PRINS, *The portuguese background of Menasseh Ben Israel's parents as revealed through the Inquisitorial Archives at Libon*, «Studia Rosenthaliana», XVII (1983), pp. 105-146.

3.6 *Saul Levi Mortera (1596?-1660) - Isaac Aboab de Fonseca (1605-1693)**Opere*

- DE FONSECA, I. A., *Nishmat Hayyim* (Amsterdam, 1636): 3 manoscritti: C1 (Manchester, John Rylands Library: Hebrew MS 5, ff. 9r-31v); C2-C3 (Amsterd., EH, Ms 47 C25 e Ms 47 C3 = FUKS, *Manuscripts*, II, pp. 413 e 421). Edizione di C1 in. A. ALTMANN, *Eternality of Punishment*.
- MORTERA, S. L., *Tratado da verdade da Lei de Moisés*, Escrito pelo seu próprio punho em Português, Edição facsimilada, leitura do autógrafo (1659), introdução e comentário por H. P. SALOMON, Coimbra, Acta Universitatis Conimbricensis, 1988 (cfr. rec. in «La Cultura», XXXI, 1993, pp. 171-173).

Contributi critici

- ALTMANN, ALEXANDER, *Eternality of Punishment: A Theological Controversy within the Amsterdam Rabbinate in the Thirties of Seventeenth Century*, «Proceedings of the American Academy of Jewish Research», XL (1972), pp. 1-88, ora in ID., *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, pp. 206-233.
- KAPLAN, YOSEF, *Saul Levi Mortera*, in *Encyclopedia judaica*, Jerusalem, Keter, 1971, vol. XII.
- KAYSERLING, MEYER, *Isaac Aboab, the First Jewish Author in America*, «Publications of the American Jewish Historical Society», V (1897), pp. 125-136.
- LÖWENSTEIN, LEO, *Die Familie Aboab*, «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», XLVIII (1904), pp. 668-673.
- MÉCHOULAN, HENRI, *Morteira et Spinoza au carrefour du socinianisme*, «Revue des études juives», CXXXV (1976), pp. 51-65.
- ROSA, J. DA SILVA, *Iets over den Amsterdamschen Opperabbijn Isaac Aboab*, «Centraal Blad voor Israëlieten in Nederland», XXIX (1913), pp. 39-41.
- ROTH, CECIL, *Isaac Aboab de Fonseca*, in *Encyclopedia judaica*, Jerusalem, Keter, 1971, vol. II.
- SALOMON, H. P., *Habam Saul Levi Mortera en de Portugese Nieuw-Christenen*, «Studia Rosenthaliana», X (1976), pp. 127-141.
- SAPERSTEIN, MARC, *Saul Levi Morteira's «Treatise on the Immortality of the Soul»*, «Studia Rosenthaliana», XXV (1991), pp. 131-148.
- SILVERA, MIRIAM, *Il «Tratado da verdade da Lei de Moisés» di Saul Levi Mortera e i «miracoli nascosti» nella natura e nella storia. Assonanze concettuali nel «Trattato teologico-politico»*, in *L'hérésie spinoziste / The Spinozistic heresy*, Atti Seminario Internazionale (Cortona 10-14 aprile 1991), a cura di P. CRISTOFOLINI, Maarssen, APA-Holland, 1995, pp. 13-24.

3.7 *Mosseh Raphael d'Aguilar (m. 1679)**Opere*

- Ms. EH 48 A 11 (FUKS, *Manuscripts*, II, p. 229, n. 423): ff. 1r-30v: *Tratado da immortalidade da alma*; f. 178r-196r: *Reposta a certas propostas contra a tradição* (in GEBHARDT, *Die Schriften des Uriel da Costa* cit., pp. 22-26).
- O «*Tratado da Immortalidade da Alma*» de Moses Rephael de Aguilar, ed. M. DE JONG, «*Biblos*», X (1934), pp. 488-499.

Contributi critici

- EMMANUEL, ISAAC S., *Seventeenth Century Brazilian Jewry. A Critical Review*, «*American Jewish Archives*», XIV (1964), pp. 32-65 (59-61).
- KAYSERLING, MEYER, *The Earliest Rabbis and Jewish Writers of America*, «*Publications of the American Jewish Historical Society*», III (1895), pp. 13-20.
- SALOMON, H. P., *Baruch Spinoza, Ishac Orobio de Castro and Habam Mosseh Raphael d'Aguilar on the Noachites: a chapter in the history of thought*, «*Arquivos do Centro Cultural Português*», XIV (1979), pp. 253-286.

3.8 *Altre opere per lo studio dell'Exemplar (PORGES, Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas cit.)*

- ATHIÁS, ISHAC, *Tesoro de Preceptos*, donde se encierran las joyas de los Seys cientos y treze Preceptos, que encomendo al Señor a su pueblo Israel, con su declaración, razon y Dinim, conforma a la verdadera tradicion, recibida de Mose, y ensennada por nuestros Sabios de gloriosa memoria, Venezia, Giovanni Caleoni, 1624 [ristampata ad Amsterdam nel 1649, *ex officina* Menasseh ben Israel].
- ABOAB, EMANUEL [IMANUEL], *Nomologia o discursos legales* [...], Amsterdam, Estampados a costa y despeza des sus herederos, 1629.
- Ms. EH 47 E 33 (FUKS, *Manuscripts*, II, p. 47, n. 96): *Sefer beruchoth-Orden de Benediciones...* en Amsterdam ano 5444 (1684) (scritto per Isaac de Mata-tiah Aboab da Benjamin Godines).
- Orden de Benediciones*, Amsterdam, ex officina Albertus Magnus, 1687 (ebr-sp., a cura di BENJAMIN GODINES).

3.9 Orobio de Castro (1617c-1687) - Philipp van Limborch (1633-1712)

Testi

- OROBIO DE CASTRO, *Carta apologetica* (1664: Ms, Paris, Bibl. Nat. Fonds espagnols 41, pp. 875 ss.), ediz. in I. S. RÉVAH, *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, Paris-La Haye, Mouton & co., 1959, pp. 130-142.
- PHILIPP VAN LIMBORCH, *Historia inquisitionis*, cui subjungitur *Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae ab anno Christi MCCCXVII ad annum MCCCXXXIII*, Amsterdam, H. Wetstenius, 1692.

Contributi critici

- CARVALHO, JOAQUIM DE, *Orobio de Castro e o Espinosismo*, «Mémorias da Academia das Ciencias de Lisboa», II (1937), pp. 183-300.
- GRAETZ, H., *Don Balthasar Isaak Orobio de Castro*, «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», XVI (1867), pp. 321-330.
- KAPLAN, YOSEF, *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- RÉVAH, I. S., *Orobio de Castro et sa famille au prises avec l'Inquisition spagnole*, «Bijdragen en mededelingen van het Genootschap voor de Joodse Wetenschap in Nederl.», IX (1965), pp. 87-90 (cfr. «Annuaire du Collège de France», LXXI, 1971, pp. 579-589; LXII, 1972, pp. 645-649, 650-651).
- ROODEN P. T. VAN-WESSELIUS J. W., *The early enlightenment and Judaism. The 'civil dispute' between Philippus van Limborch and Isaac Orobio de Castro*, «Studia Rosenthaliana», XXI (1987), pp. 140-153.
- SCHOEPS, H. J., *Isaac Orobio de Castros Religionsdisput mit Philip van Limborch*, «Judaica», II (1946-1947), pp. 89-105.
- SIMONUTTI, LUISA, *Limborch's Historia Inquisitionis and the Pursuit of Toleration*, in *Judaeo-Christian Intellectual Culture in the Seventeenth Century*, eds. A. P. COUDERT, S. HUTTON, R. H. POPKIN, G. M. WEINER, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 237-255.

4. LA «PREISTORIA MARRANA» DI GABRIEL/URIEL DA COSTA ALIAS ADAM ROMES

4.1 *Livraria Española-Portuguesa-Judaica*

- FUKS, LEO E FUKS-MANSFELD, RENA G., *Hebrew Typography in the Northern Netherlands 1585-1815*, Leiden, E. J. Brill, I: 1984, II: 1987.
- Id., *Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public Collections. I. Cata-*

- logue of the Manuscripts of the Bibliotheca Rosenthaliana, University Library of Amsterdam. II. Catalogue of the Manuscripts of Ets Haim/Livraria Montezinos Sephardic Community of Amsterdam, Leiden, E. J. Brill, I: 1973, II: 1975.
- FÜRST, JULIUS, *Bibliotheca Judaica. Bibliographisches Handbuch der gesammten jüdischen Literatur*, Hildesheim, Georg Olms, 1960 (Leipzig 1849) voll. I-II.
- KAYSERLING, MEYER, *Biblioteca Española-Portuguesa-Judaica. Dictionnaire biblio-graphique des auteurs juifs, des leurs ouvrages espagnols et portugais et des oeuvres sur et contre les juifs et le judaïsme avec un aperçu sur la littérature des juifs espagnols et une collection des proverbes espagnols*, Nieuwkoop, B. de Graaf, 1968 (Strasbourg, C. J. Trubner, 1890).
- OFFENBERG, ADRI K., *Exame das tradições. Een bibliografisch onderzoek naar de publikaties der eerste Sefardim in de Noordelijke Nederlanden, met name in Amsterdam (1584-1627)*, in *Exodo. Portugezen in Amsterdam 1600-1680*, eds. R. KISTEMAKER, T. LEVIE, Amsterdam, Historisch Museum, 1987, pp. 56-63.
- ROSA, J. DA SILVA, *Die spanischen und portugiesischen gedruckten Judaica in der Bibliothek des jüdischen portugiesischen Seminars «Ets Haim» in Amsterdam. Eine Ergänzung zu Kayserlings Bibliotheca Española-Portuguesa-Judaica, «Bijdragen en mededelingen van het Genootschap voor de Joodse Wetenschap in Nederl.»*, V (1933), pp. 177-205.

4.2 Per la storia del termine marrano

- COROMINAS, J., *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, 4 voll., Berna, Editorial Francke, 1970, III, pp. 272-275.
- FARINELLI, ARTURO, *Marrano. Storia di un vituperio*, Genève, Biblioteca dell'Archivium Romanicum, Olschki, 1925.
- MALKIEL, I. S., *Spanish Marrano and its Arabic homophone*, «Journal of the American Oriental Society», LXVIII (1948), pp. 175-184.

4.3 La Inquisición Española e le sue vittime

- ASENSIO, EUGENIO, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, «Revista de filología española», Madrid, XXXVI (1952), pp. 31-99.
- BATAILLON, MARCEL, *Érasme et l'Espagne*, Nouvelle édition en trois volumes, Édité par les soins de CHARLES AMIEL, Texte établi par DANIEL DEVOTO, 3 voll., Genève, Librairie Droz, 1991.
- BEINART, HAIM, *Records of the trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*. Ed. with introduction and notes, 4 voll., Jerusalem 1974-1985.

- ID., *Conversos on trial. The Inquisition in Ciudad Real*, Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University, 1981.
- BENASSAR, BAROLOMÉ, *L'inquisition espagnole, XVe-XIXe siècle*, Paris, Hachette, 1979 (trad. it. *Storia dell'Inquisizione spagnola dal XV al XIX secolo*, Milano, Rizzoli, 1980).
- GARCÍA CARCEL, RICARDO, *Orígenes de la Inquisición Española. El tribunal de Valencia. 1478-1530*, Barcelona, Ed. Peninsula, 1976.
- HENNINGSSEN, GUSTAV, *El «Banco de datos» del Santo Oficio. Las relaciones de causas de la Inquisición española (1550-1700)*, «Boletín de la Real Academia de la Historia», Madrid, CLXXIV (1977), pp. 547-570.
- KAMEN, HENRY, *The Spanish Inquisition: A Historical Revision*, New Haven-London, Yale University Press, 1999 (New York 1965; trad. it. Milano, Feltrinelli, 1966).
- LEA, HENRY CHARLES, *A History of the Inquisition of Spain*, 4 voll., New York-London, Mcmillan, 1906-1907.
- LLORENTE, JUAN ANTONIO, *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne, depuis l'époque de son établissement par Ferdinand IV jusqu'au règne de Ferdinand VII*, 4 voll., Paris-Straasburg-London, Treuttel & Würz, 1818.
- LLORCA, BERNARDINO, *Die spanische Inquisition und die Alumbrados (1509-1667) nach den Originalakten in Madrid und in anderen Archiven*, Berlin-Bonn, Dümmler, 1934 (trad. sp. Barcelona, Labor, 1954; Salamanca, Universidad Pontificia, 1980).
- ID., *La Inquisición en España*, Barcelona, Labor, 1954.

4.4 Nuovi cristiani e Inquisizione portoghese

- AMIEL, CHARLES, *Les archives de l'Inquisition portugaise, regards et réflexions*, «Arquivos do Centro Cultural Português», XIV (1980), pp. 421-443.
- AZEVEDO, JOÃO LÚCIO DE, *Os Jesuítas e a Inquisição em conflito no século XVII*, «Boletim da Segunda Classe da Academia das Ciências de Lisboa», X (1916), pp. 313-345.
- BAIÃO, ANTÓNIO EDUARDO SIMÕES, *Episódios dramáticos da Inquisição Portuguesa*, 3 voll., Lisboa, Seara Nova, 1936-1938 (Porto 1919; Rio de Janeiro 1924).
- COELHO, ANTÓNIO BORGES, *Inquisição de Évora, dos primórdios a 1668*, Lisboa, Caminho, 1987.
- GLASER, EDWARD, *Invitation to Intolerance. A Study of the Portuguese Sermons Preached at Autos-da Fé*, «Hebrew Union College Annual», XXVII (1956), pp. 327-385.
- HERCULANO, ALEXANDRE, *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, Revisão de VITORINO NEMÉSIO, Introdução de JORGE BOR-

- GES DE MACEDO, Verificação do texto por ANTÓNIO C. LUCAS, 2 voll., Lisboa, Bertrand, 1975 (3 voll., Lisboa 1854-1859, trad. ingl. con pref. di Y. H. YERUSHALMI: New York 1972).
- MEA, ELVIRA CUNHA DE AZEVEDO, *A Inquisição do Porto*, «Revista de História», II (1979), pp. 5-17.
- NAHON, GÉRARD, *Les Sephardim, les Marranes, les Inquisitions péninsulaires et leurs archives dans les travaux récents de I. S. Révah*, «Revue des études juives», CXXXII (1973), pp. 5-48.
- RÉVAH, I. S., *Les Jésuites portugais contre l'Inquisition: La campagne pour la fondation de la «Compagnie Générale du Commerce du Brésil» (1649)*, «Revista do Livro», 3-4, 1956, pp. 29-53.
- ID., *Manuel Fernandes Vilareal, adversaire et victime de l'Inquisition portugaise*, «Iberida», 1-3, 1959, pp. 33-54, 81-207.
- ID., *La censure inquisitoriale portugaise au XVIe siècle*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1960, vol. I.
- ID., *Les Marranes portugais et l'Inquisition au XVIe siècle*, in *The Sephardi Heritage: essays on the history and cultural contribution of the Jews of Spain and Portugal*, ed. R. D. BARNET, London, Vallentine Mitchell, 1971, vol. I, pp. 479-526.
- SALOMON, H. P., *New Light on the Portuguese Inquisition: The Second Reply to the Archbishop of Cranganor*, «Studia Rosenthaliana», V (1971), pp. 176-186.
- ID., *The Portuguese Inquisition and Its Victims in the Light of Recent Polemics*, «The Journal of the American Portuguese Cultural Society», V (1971), pp. 19-28, 50-55.
- ID., *Les procès de l'Inquisition Portugaise comme documents littéraires, ou du bon usage du fond inquisitorial de la Torre do Tombo*, in *Estudos Portugueses. Homenagem a António José Saraiva*, Lisboa 1990 (Estratto Antiquariat Raschi: 16 pp.).
- SARAIVA, ANTÓNIO JOSÉ, *História da cultura em Portugal*, 3 voll., Lisboa, Jornal do Fôro, 1950-1962.
- ID., *A Inquisição portuguesa*, Lisboa, Europa-América, 1956.
- ID., *Inquisição e Cristãos-Novos*, Oporto, Inova, 1969 (cfr. rec. di H. P. SALOMON, «Studia Rosenthaliana», V, 1971, pp. 280-282).
- ID.-H. P. SALOMON-I. S. D. SASSOON, *The Marrano Factory: The Portuguese Inquisition and Its New Christians 1536-1765*, Leiden, E. J. Brill, 2001.
- TAVARES, MARIA JOSÉ PIMENTA FERRO, *Judaísmo e Inquisição. Estudos*, Lisboa, Editorial Presença, 1987.
- TEXEIRA, ANTÓNIO JOSÉ, *António Homem e a Inquisição*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1895 («criptogiudaísmo» 1605-1619, nell'Università di Coimbra).

4.5 *Per la storia dei marrani spagnoli e portoghesi**Alcuni testi*

- JOÃO DE BARROS, *Ropica Pnefma* [1532], II: *Leitura modernizada*, ed. I. S. RÉVAH, Lisboa, Faculdade de Letras, 1955.
- JOÃO PINTO DELGADO, *Poema de la Reyna Ester. Lamentaciones del Propheta Ieremias. Historia de Rut, y varias poesias*, Rouen, David du Petit du Val, 1627 (rist. con introd. di I. S. RÉVAH: Lisboa 1954).
- RÉVAH, I. S., *Autobiographie d'un Marrane. Edition partielle d'un manuscrit de João (Moseh) Pinto Delgado*, «Revue des études juives», CXIX (1961), pp. 41-130.
- ANTONIO ENRÍQUEZ GÓMEZ, *El siglo pitagórico y vida de don Gregorio Guadaña*, Edition critique avec introduction et notes par CH. AMIEL, Paris, Ediciones hispanoamericanas, 1977.
- ID., *Romance al divín mártir, Judá Creyente martirizado en Vallaldolid por la Inquisición*. A critical edition from original manuscript sources transcribed and edited by T. OELMAN, Londres-Toronto, Associated University Press; Rutherford-Madison-Teaneck, Fairleigh Dickinson University Press, 1986.
- RÉVAH, I. S., *Un pamphlet contre l'Inquisition d'Antonio Enríquez Gómez: la seconde partie de la «Política Angélica» (Rouen, 1647)*, «Revue des études juives», CXXI (1962), pp. 81-168.
- ROTH, CECIL, *Le chant du cygne de Don Lope de Vera*, «Revue des études juives», XCVII (1934), pp. 97-113 (contiene la trascrizione del Ms. [Cod. 55 TT (5) Bibl. Talmud Tora di Livorno] del *Romance* di Enríquez Gómez).
- OELMAN, TIMOTHY, *Marrano Poets of the Seventeenth Century: An Anthology of the Poetry of João Pinto Delgado, Antonio Enríquez Gómez and Miguel de Barrios*, Rutherford-Madison-Teaneck, Fairleigh Dickinson University Press, 1972.

Contributi critici

- AMADOR DE LOS RIOS, JOSÉ, *Estudios Históricos y Literarios sobre los judíos de España*, Madrid, D. M. Diaz, 1848.
- ID., *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, 3 voll., Madrid, Imprenta de T. Fortane, 1875-1876.
- ASAF, SIMHA, *Anusei Sefarad u-Portugal be-Sifrut ha Teshuvot* [I convertiti ibERICI nelle *teshuvot* rabbiniche], «Zion», V (5693 = 1932-1933), pp. 19-60.
- AZEVEDO, JOÃO LÚCIO DE, *História dos Christãos Novos Portugueses*, Lisboa, Classica Ed. A. M. Teixeira, 1921.
- BAER, FRITZ [YITZHAK], *Die Juden in christlichen Spanien*, Erster Teil. Urkunden und Regesten I. Aragonien und Navarra (Berlin, Akademie-Verlag,

- 1929); II. Kastilien/Inquisitionsakten (Berlin, Schocken, 1936), with an introduction by the author and a select bibliography by H. BEINART, England, Gregg International, 1970.
- ID., *A History of the Jews in Christian Spain* [1945], Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1961.
- BARON, SALO W., *A Social and Religious History of the Jews*, 3 voll., New York, Columbia University Press, 1937 (New York, Columbia University Press, 1952-1973 ss, voll. I-XVIII ss.).
- CARO BAROJA, JULIO, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 3 voll., Madrid, Istmo, 1961 (1978) (cfr. rec. di H. BEINART, in «Hispania», XCIV, 1964, pp. 291-301).
- CASTRO, AMÉRICO, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, Losada, 1948 (ed. rinnovata con il titolo: *La realidad histórica de España*, Mexico, Porrúa, 1954, 1962).
- ID., *El pensamiento de Cervantes* [1972], trad. it.: *Il pensiero di Cervantes*, a cura di M. CIPOLLONI, Napoli, Guida, 1991.
- CASTRO Y ROSSI, ADOLFO DE, *Historia de los judíos de España desde los tiempos de su establecimiento hasta principio del presente siglo*, Cadiz, Imp. librería y litografía de la Revista médica, 1847.
- DOMINGUEZ ORTIZ, A., *La clase social de los conversos en Castilla en la edad moderna*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1955.
- ID., *Los judeoconversos en España y América*, Madrid, Istmo, 1970.
- FOA, ANNA, *Gli ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione*, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 95-140, 313-318.
- GLASER, EDWARD, *Referencias antisemitas en la literatura peninsular de la Edad de Oro*, «Nueva revista de filología hispánica», México, VIII (1954), pp. 39-62.
- ID., *Lope de Vega's El Niño Inocente de la Guardia*, «Bulletin of Hispanic Studies», Liverpool, XXXII (1955), pp. 140-153.
- GRAETZ, HEINRICH, *Geschichte der Juden*, 9 voll., Leipzig, O. Leiner, 1853-1875.
- KAYSERLING, MEYER, *Geschichte der Juden in Portugal*, Leipzig, O. Leiner, 1867 (trad. port. *História dos Judeus em Portugal*, São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1971).
- MÉCHOULAN, HENRY, *L'alterité juive dans la pensée espagnole (1550-1650)*, «Studia Rosenthaliana», VIII (1974), pp. 31-58, 171-204.
- ID., *Quelques remarques à propos du marranisme: un concept à tout faire*, «Ethno-Psychologie», XXXIII (1978), pp. 83-100.
- ID., *Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu. Indiens, juifs et morisques au Siècle d'Or*, Paris, Fayard, 1979.
- ID., *Les Juifs d'Espagne, histoire d'une Diaspora, 1492-1992*, Paris, Liana Levi, 1992.

- NAHON, GÉRARD, *Les Marranes espagnols et portugais et les communautés juives issues du Marranisme dans l'historiographie récente (1960-1975)*, «Revue des études juives», CXXXVI (1977), pp. 297-367.
- ID., *Les Sephardes: pour une histoire globale*, «Les Temps Modernes», XXXIV (1979), pp. 39-92.
- NETANYAHU, BENZION, *The Marranos of Spain from the Late XIVth to the Early XVIth Century According to Contemporary Hebrew Sources*, New York, American Academy for Jewish Research, 1966; II ed. rivista e ampliata: 1972; Millwood, New York, Kraus Reprint Co., 1973.
- OELMAN, TIMOTHY, *The Religious Views of Antonio Enriquez Gómez: A profile of a Marrano*, «Bulletin of Hispanic Studies», Liverpool, LX (1983), pp. 201-209.
- POPKIN, RICHARD H., *Isaac La Peyrère (1596-1676). His Life, Work and Influence*, Leiden, E. J. Brill, 1987.
- ID., *The Third force in Seventeenth-Century Thought*, Leiden-New York-København-Köln, E. J. Brill, 1992.
- REMEDIOS, JOAQUIM MENDES DOS, *Os Judeus em Portugal*, I: Coimbra, F. França Amado, 1895; *Os Judeus em Portugal*, II: *Vicissitudes da sua história desde a época em que foram expulsos até à extinção da Inquisição*, Coimbra, Coimbra Editora, 1928.
- RÉVAH, ISRAEL SALVATOR, *Le Cardinal de Richelieu et la Restauration du Portugal*, Lisbonne, Institut Français au Portugal, 1950.
- ID., *Une famille de Nouveaux Chrétiens: les Bocarro Français*, «Revue des études juives», CXVI (1957), pp. 73-89.
- ID., *Les Marranes*, «Revue des études juives», CXVIII (1959-1960), pp. 29-77.
- ID., *Pour l'histoire des Marranes à Anvers. Recensements de la Nation portugaise de 1571 à 1666*, «Revue des études juives», CXXII (1963), pp. 123-147.
- ID., *Antonio Enriquez Gómez*, «Annuaire de l'École pratique des Hautes Etudes» (IV sect.), 1966-1967, pp. 338-341; 1967-1968, pp. 19-73.
- ID., *Anciens et modernes dans l'oeuvre de João de Barros*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», XCII (1967), pp. 165-185.
- ID., *L'hérésie marrane dans l'Europe des XVe-XVIIIe siècles*, in *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle, XIe-XVIIIe siècle*, éd. J. LE GOFF, La Haye, Mouton, 1968, pp. 327-339 (ora in RÉVAH, *Des marranes à Spinoza* cit., 1995).
- ID., *La controverse sur les statuts de pureté de sang*, «Bulletin Hispanique» [Bordeaux], LXIII (1971), pp. 263-306 (Relazione Guevara, Madrid, 13 agosto 1600).
- RIVKIN, ELLIS, *The Utilization of Non-Jewish Sources for the Reconstruction of Jewish History*, «Jewish Quarterly Review», XLVIII (1957-1958), pp. 183-203.

- ID., *How Jewish were New Christians?*, in *Hispania Judaica. Studies on the history, language and literature of the Jews in the Hispanic World*, eds. J. M. SOLA-SÉ, S. G. ARMISTEAD, J. H. SILVERMANN, Barcelona, Puvill, 1980, pp. 105-115.
- ROSE, C. H., *Antonio Enríquez Gómez and the Literature of Exile*, «Romanische Forschungen», LXXXV (1973), pp. 63-77.
- ROTH, CECIL, *Quatre lettres d'Elie de Montalte: contribution à l'histoire des Marranes*, «Revue des études juives», LXXXVII (1929), pp. 137-165.
- ID., *Les Marranes à Rouen. Un chapitre ignoré de l'histoire des Juifs de France*, «Revue des études juives», LXXXVIII (1929), pp. 113-155.
- ID., *The Religion of the Marranos*, «Jewish Quarterly Review», XXII (1931-1932), pp. 1-33.
- ID., *João Pinto Delgado. A Literary Disentanglement*, «The Moderne Language Review», XXX (1935), pp. 19-25.
- ID., *The Strange Case of Hector Mendez Bravo*, «Hebrew Union College Annual», XVIII (1943-1944), pp. 221-245.
- ID., *A History of Marranos* (Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1932, 1941; Oxford 1958, 1959), Fourth Edition with a New Introduction by H. P. SALOMON, New York, Schocken Books, 1974.
- ID., *A History of the Jews. From Earliest Times through the Six Day*, New York, Schocken Books, 1989, pp. 219-232, 295-313 (Union of American Hebrew Congregation, 1954).
- RUANO, ELOY BENITO, *La «Sentencia Estatuto» de Pedro Sarmiento contra los conversos toledanos*, «Revista de la Universidad de Madrid», VI (1957), pp. 277-306.
- SALOMON, H. P., *The «De Pinto Manuscript». A 17th Century Marrano Family History*, «Studia Rosenthaliana», IX (1975), pp. 1-62.
- ID., *Portrait of a New Christian. Fernão Alvares Melo (1569-1632)*, with Contributions by J. DE LANGE, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian Centro Cultural Português, 1982.
- SCHOLEM, GERSHOM, *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah (1626-1676)*, London, Routledge & K. Paul, 1973 (1957).
- ID., *Judaica* 1 [1963], 2 [1970], 3 [1970], 4 [1984], Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1963-1984.
- SICROFF, ALBERT A., *Les controverses des Statuts de «Pureté de sang» en Espagne du XVe au XVIIe siècle*, Paris, Didier, 1960.
- TAVARES, MARIA JOSÉ PIMENTA FERRO, *Os Judeus em Portugal no Século XIV*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa. Fac. de Ciências Sociais e Humanas, 1970.
- EAD., *Os judeus em Portugal no século XV*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa. Fac. de Ciências Sociais e Humanas, 1982.
- YERUSHALMI, YOSEF HAYIM, *From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso: A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics*,

- New York, Columbia University Press, 1971; Seattle-London, University of Washington Press, 1981 (trad. it. Milano, Garzanti, 1991; cfr. rec. in «La Cultura», XXX, 1992, pp. 137-140).
- ID., *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Parma, Pratiche Editrice, 1983, pp. 67-88 (ed. or. ingl. Seattle-London, University of Washington Press, 1982).
- ZIMMELS, HIRSCH JAKOB, *Die Marranen in der rabbinischen Literatur. Forschungen und Quellen zur Geschichte und Kulturgeschichte der Anussim*, Berlin, Buchhandlung Rubin Mass, 1932.

5. SEFARDIM IN AMSTERDAM

5.1 Archivi, atti, documenti, registri

- KOEN, ELLA M., *The earliest sources relating to the Portuguese Jews in the municipal archives of Amsterdam up to 1620*, «Studia Rosenthaliana», IV (1970), pp. 25-42.
- Libro de los acuerdos de la Nacion, y assi mas los Ascamot que tiene este K. K. de Talmud Tora de Amsterdam*, Ms. EH 48 D 43.
- MEIJER, JAAP, *Encyclopedia Sephardica Neerlandica I-II*, Amsterdam, Ets Haim, 5709 [1949-1950].
- Notarial records in Amsterdam relating to the Portuguese Jews in that town up to 1639 / Notarial records relating to the Portuguese Jews in Amsterdam up to 1639 / Amsterdam notarial deeds pertaining to the Portuguese Jews in Amsterdam up to 1639*, «Studia Rosenthaliana», I-XX (1967-1986) [eds. E. M. KOEN-W. C. PIETERSE].
- PIETERSE, WILHELMINA CHRISTINA, *Inventaris van de archieven der Portugeesch-Israëlitische gemeente te Amsterdam*, Amsterdam, Gemeentelijke Archiefdienst, 1964.
- Spinoza mercator et autodidactus. Oorkonden en andere authentieke documenten betreffenden des wijsgers jeugd en diens betrekkingen*, verzameld door A. M. VAZ DIAS, uitgeg. en toegel. in overleg met W. G. VAN DER TAK, Den Haag, 1932 (trad. ingl. a cura di G. VAN SUCHTELEN, in «Studia Rosenthaliana», XVI, 1982, pp. 105-195).

5.2 Libro dei morti

- CASTRO, DAVID HENRIQUES DE, *Keur van grafsteen en op de Nederlandsch-Portugeesch-Israëlitische begraafplaats te Ouderkerk aan der Amstel*, Leiden, E. J. Brill, 1883.

- Livro de Bet Haim do Kobal Kados de Bet Yabacob*, Original text, introd., notes and index by W. C. PIETERSE, Assen, Van Gorcum, 1970.
- VEGA, L. ALVAREZ, *Het Beth Haim van Ouderkerk. Beelden van een Portugees-Joodse begraafplaats – The Beth Haim of Ouderkerk aan de Amstel. Images of a Portuguese Jewish cemetery in Holland*, Assen-Amsterdam, Van Gorcum, 1975.

5.3 «Van Marraan tot Jood». *Da marrano a giudeo*

Cronache e memorie

- DE BARRIOS, DANIEL LEVI (Miguel), *Triumpho del Gobierno Popular y de la Antigüedad Holandesa*, Amsterdam, s. e., 5443 [1683]. Cfr. W. C. PIETERSE, *Daniel Levi de Barrios als geschiedschrijver van de Portugees-Israëlietische gemeente te Amsterdam in zijn «Triumpho del Gobierno Popular»*, Amsterdam, Scheltema & Holkema, 1968.
- FRANCO MENDES, DAVID, *Memorias do estabelecimento e progresso dos Judeos portuguezes e espanhoes nesta famosa cidade de Amsterdam*, Ed. with introduction and annotations by L. FUKS and R. G. FUKS-MANSFELD and philological commentary, analysis and glossaries by B. N. TEENSMA, Assen-Amsterdam, Van Gorcum, 1975 (anche in «*Studia Rosenthaliana*», IX, 1975).

Contributi storico-critici

- BRUGMANS H.-FRANK A., *Geschiedenis der Joden in Nederland*, Amsterdam, van Holkema & Warendorf, 1940.
- CASTRO, HENRIQUES DE, *De Synagoge der Portugeesch-Israëlietische Gemeente te Amsterdam*, s'Gravenhage, Belifante, 1875 (rist. a cura di J. MEIJER, Amsterdam 1959).
- FUKS-MANSFELD, RENA G., *De Sefardim in Amsterdam tot 1795. Aspecten van een joodse minderheid in een Hollandse stad*, Hilversum, Verloren, 1989 (DA COSTA: pp. 92-94) (cfr. rec. in «*La Cultura*», XXX, 1992, pp. 290-293).
- KAPLAN, YOSEF, *The Portuguese Jews in Amsterdam. From forced conversion to a return to Judaism*, «*Studia Rosenthaliana*», XV (1981), pp. 37-51.
- ID., *On the Relation of Spinoza's Contemporaries in the Portuguese Jewish Community of Amsterdam to Spanish Culture and the Marrano Experience*, in *Spinoza's Political and Theological Thought*, ed. C. DE DEUGD, Amsterdam-Oxford-New York, North Holland Publishing Company, 1984, pp. 82-94.

- KOEN, E. M., *Duarte Fernandes, koopman van de Portugese Natie te Amsterdam*, «Studia Rosenthaliana», II (1968), pp. 178-193.
- EAD., *Waar en voor wie werd de synagoge van 1612 gebouwd?*, «Maandblad Amstelodamum», LVII (1970), pp. 209-212.
- EAD., *Nicolaes van Campen als buiseigenaar van de Portuges-Israëliëtische synagoge*, «Maandblad Amstelodamum», LVIII (1971), pp. 116-120.
- KOENEN J., *Geschiedenis der Joden in Nederland*, Utrecht, C. van der Post, 1843.
- MÉCHOULAN, HENRY, *Abraham Pereyra juge des marranes et censeur de ses coreligionnaires à Amsterdam au temps de Spinoza*, «Revue des études juives», CXXXVIII (1979), pp. 391-400.
- ID., *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza. Estudio y Edición anotada de «La Certeza del Camino» de Abraham Pereyra [Amsterdam 1666]*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1987.
- ID., *Etre juif à Amsterdam au temps de Spinoza*, Paris, Albin Michel, 1990.
- ID., *Amsterdam au temps de Spinoza. Argent et liberté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990 (cfr. rec. in «La Cultura», XXX, 1992, pp. 148-149).
- ID., *La liberté de conscience chez les penseurs juifs d'Amsterdam au XVIIe siècle* in *La liberté de conscience (XVIe-XVIIe siècle)*, Actes du Colloque de Mulhouse et Bâle (1989) réunis par H. R. GUGGISBERG, F. LESTRINGANT, J.-C. MARGOLIN, Genève, Droz, 1991, pp. 217-233.
- NAHON, GÉRARD, *Amsterdam, métropole occidentale des «Sefarades» au XVIIe siècle*, «Cahiers Spinoza», 3, 1979-1980, pp. 15-50 (bibliografia selettiva).
- Portugueses em Amsterdão 1600-1680*, eds. R. KISTEMAKER, T. LEVIE, Amsterdam, Amsterdams Historisch Museum/De Bataafsche Leeuw, 1988.
- PRINS, I., *De vestiging der marranen in Noord-Nederland in de zeventiende eeuw*, Amsterdam, Menno Hertzberger, 1927.
- ROSA, J. DA SILVA, *Geschiedenis der Portugeesche Joden te Amsterdam 1593-1925*, Amsterdam, Menno Hertzberger, 1925.
- SALOMON, H. P., *Os primeiros portugueses de Amsterdão*, «Caminiana», V (1983), pp. 31-104.
- ID., *Mith or anti-Mith? The oldest account concerning the origin of Portuguese Judaism at Amsterdam*, in *The Contribution of the Jews to the culture of the Netherlands-La contribution des juifs à la culture des Anciens Pays-Bas*, Amsterdam-Maarsen, APA-Holland University Press, 1990, pp. 275-316.
- TEENSMA, BENJANIM NICOLAAS, *Os Judeus sefárdicos de Amsterdão: estudos realizados e programma para o futuro*, Utrecht, Instituto de Estudos Espanhicos Portugueses e Ibero-Americanos, 1976.
- ID., *De levensgeschiedenis van Abraham Perengrino, alias Manuel Cardoso de Macedo*, «Studia Rosenthaliana», X (1976), pp. 1-36.
- ID., *Van Marraan tot Jood: 17e en 18e-eeuwse Amsterdamse Sephardim en hun Iberische achtergrond*, «Jaarboek Amstelodamum», LXXX (1988), pp. 105-125.

- VAZ DIAS, A. M., *Losse bijdragen tot de geschiedenis der Joden in Amsterdam*. I. *In en om het gebouw De Herschepping, de eerste openbare synagoge van Amsterdam*, «De Vrijdagavond», VII (1931), pp. 285-288. *De stichters van Beth Jacob, de eerste joodsche gemeente in Amsterdam*, «De Vrijdagavond», VIII (1931-1932), pp. 195-197, 222-224, 238-240, 247-249.
- ZWARTS, JACOB, *De eerste rabbijnen en synagogen van Amsterdam, naar archivistische bronnen*, «Bijdragen en mededelingen van het Genootschap voor de Joodse Wetenschap in Nederland», IV (1928), pp. 147-241.

5.4 Herem e sefardim eterodossi in Amsterdam

a. Il problema esterno: gli ebrei come «stato nello stato»

- ALTMANN, ALEXANDER, *Moses Mendelssohn on Excommunication: «the Ecclesiastical Law Background»* [1980], in ID., *Essays in Jewish Intellectual History*, Hannover [New Hampshire]-London, University Press of New England, 1981, pp. 170-189. Partendo dalla pref. di MENDELSSOHN [1782] a M. BEN ISRAEL, *Rettung der Juden*, ricostruisce tutto il dibattito cristiano sul tema *herem-Bannrecht*: T. Erastius (1524-1583), J. Selden (1584-1654), J. Fecht (cfr. *infra*), ecc.: risulta centrale per intendere il senso e la fortuna dell'*Exemplar*.
- KAPLAN, YOSEF, *The social functions of the herem in the Portuguese Jewish community of Amsterdam in the seventeenth Century*, in *Dutch Jewish History. Proceedings of the Symposium on the History of the Jews in the Netherlands 1982*, eds. J. MICHMAN, T. LEVIE, Jerusalem 1984, pp. 111-156.
- KATZ, JACOB, *A State within a State: the History of an Anti-Semitic Slogan*, «The Israel Academy of Sciences and Humanities Proceedings», IV (1969), pp. 30-38.
- NIEWÖHNER, FRIEDRICH, *Spinoza und die Pharisäer. Eine begriffsgeschichtliche Miscelle zu einem antisemitischen Slogan*, «Studia Spinozana», I (1985), pp. 347-355.

b. I problemi interni, specifici e dottrinali (o di ortoprassia)

- Jews and Sceptics. Essays in Honour of R. Popkin*, eds. J. I. ISRAEL, D. S. KATZ, Leiden, E. J. Brill, 1989.
- KAPLAN, YOSEF, *A propos de la signification historique du phénomène hétérodoxe dans les communautés séfarades occidentales au XVIIIe siècle*, «Bulletin de l'association des amis de Spinoza», IV (1980), pp. 1-14.
- ID., «Karaites» in *Early Eighteenth-Century Amsterdam*, in *Sceptics, Millenarians and Jews*, eds. D. S. KATZ, J. I. ISRAEL, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln, E. J. Brill, 1990, pp. 196-236.

- KASHER, A.-BIDERMAN, SHL., *Why was Baruch de Spinoza Excommunicated?*, in *Sceptics, Millenarians and Jews* cit., pp. 98-141.
- MÉCHOULAN, HENRY, *Quelques remarques sur le marranisme et la rupture spinoziste*, «Studia Rosenthaliana», XI (1977), pp. 113-125.
- ID., *Spinoza à la charnière de deux mondes. Orthodoxie et hétérodoxie*, «Revue de Synthèse», 89-91, 1978, pp. 129-140 (Mortera, sadduceismo).
- ID., *Le herem à Amsterdam et l'excommunication de Spinoza*, «Cahiers Spinoza», III (1979-1980), pp. 117-134.
- POPKIN, RICHARD H., *Spinoza and La Peyrère*, «The Southwestern Journal of Philosophy», VIII (1977), pp. 177, 191.
- ID., *Spinoza and «Three Imposters»*, in *Spinoza. Issues and Directions*. Proceedings of the Chicago-Spinoza Conference (1986), eds. E. CURLEY, P.-F. MOREAU, Leiden, E. J. Brill, 1990, pp. 347-358: 351.
- RÉVAH, ISRAEL SALVATOR, *Spinoza et les hérétiques de la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam*, «Revue de l'Histoire des Religions», CLIV (1958), pp. 173-218.
- ID., *Aux origines de la rupture spinozienne: Nouveaux documents sur l'incroyance dans la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam à l'époque de l'excommunication de Spinoza*, «Revue des études juives», CXXVIII (1964), pp. 359-431.
- ID., *Les écrivains Manuel de Pina et Miguel de Barrios et la censure de la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam*, «Otzar Yehude Sefarad» (Tesoro de los Judíos Sefardies), VIII (1965), pp. 74-91.
- ID., *Aux origines de la rupture spinozienne: Nouvel examen des origines, du déroulement et des conséquences de l'affaire Spinoza-Prado-Ribera*, «Annuaire du Collège de France», LXX (1970), pp. 562-568; LXXI (1971), pp. 574-589; LXII (1972), pp. 641-653.
- TEICHER, J. L., *Why was Spinoza banned?*, «The Menorah Journal», XLV (1957), pp. 41-60.
- TOUATI, CHARLES, *L'excommunication de Spinoza*, «Annuaire de l'École pratique des Hautes Études» (V sect.), 80-81, 1974, pp. 221-223.
- ID., *Croyances vraies et croyances nécessaires (Platon, Averroès, philosophie juive et Spinoza)*, in *Hommage à Georges Vajda*, Louvain, Peeters, 1980, pp. 169-182.
- WISSELIUS, J. W., *Spinoza's excommunication and related matters*, «Studia Rosenthaliana», XXIV (1990), pp. 65-81.

6. SUL PENSIERO DI DA COSTA (E SUL RAPPORTO DA COSTA-SPINOZA)

- ALBIAC, GABRIEL, *Epicurisme et sadducéisme dans la communauté sépharade d'Amsterdam*, «Archives de Philosophie», LVII (1994), pp. 503-512.
- CARO BAROJA, JULIO, *Los judíos en los Países Bajos y Uriel da Costa, Prado y*

- Espinosa, in ID., *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid, Istmo, 1978 (1961), vol. I, pp. 276-283, 514-523.
- CASSEL, D., *Uriel da Costa und Baruch Spinoza*, in ID., *Lehrbuch der Jüdischen Geschichte und Literatur*, Leipzig, Brockhaus, 1897, pp. 466-468.
- DIOGO PIRES, AURÉLIO, *Uriel da Costa: o discurso da vítima*, «Analise», III (1985), pp. 5-33.
- DUNIN-BORKOWSKI, STANISLAUS VON, *Der junge De Spinoza*, Münster, Aschen-dorff, 1910.
- FERREIRA, J. A. PINTO, *Uriel da Costa e Espinoza*, «Studium Generale», Porto, VIII (1961), p. 78.
- ID., *Uriel da Costa (pendador quincentista e portuense) redivivo no séc. XX?*, «Revista Portuguesa de Filosofia», XXV (1969), pp. 329-343.
- FISCHER, KUNO, *Geschichte der neuern Philosophie*. Band 2: *Spinozas Leben, Werke und Lehre*, Vierte Auflage, Heidelberg 1898, pp. 114 ss.
- FREUDENTHAL, JAKOB, *Spinoza. Sein Leben und seine Lehre*, Erster Band: *Das Leben Spinozas*, Stuttgart 1904, pp. 58 ss.
- FRIEDLANDER, MAX H., *Uriel da Costa und Spinoza*, in ID., *Geschichtsbilder aus der Zeit der Tanaiten und Amoräer. Ein Beitrag zur Geschichte des Talmuds*, Frankfurt a. M., H. L. Brönnner, 1885.
- GEBHARDT, CARL, *Einleitung: da Costa und das Marranenproblem*, in *Die Schriften des Uriel da Costa* cit, pp. VII-XL.
- ID., *Juan de Prado*, «Chronicon Spinozanum», III (1923), pp. 269-291.
- JELLINEK, HERMANN, *Uriel da Costa's Leben und Lehre. Ein Beitrag zur Kenntnis seiner Moral, wie zur Berichtigung der Gutzkow'schem Fiktionen über Acosta, und zur Charakteristik der damaligen Juden; aus den Quellen dargestellt*, Zerbst, Kummer'she Buchhandlung, 1847.
- KASTEIN, JOSEF, *Uriel da Costa oder die Tragödie der Gesinnung*, Berlin, Rowohlt, 1935.
- MACHADO DE ABREU, LUIS, *O deísmo ético de Uriel da Costa*, «Revista da Universidade de Aveiro/Letras», I (1984), pp. 119-130 (cfr. «Bulletin de bibliographie spinoziste/Archives de philosophie», XLVIII, 1985, pp. 10-11).
- MÉCHOULAN, HENRY, *Un regard sur la pensée juive à Amsterdam au temps de Spinoza*, «Cahiers Spinoza», III (1979-1980), pp. 51-66.
- ID., *L'anticalicisme d'Uriel da Costa et de Spinoza face à l'orthodoxie*, «Problèmes d'histoire du christianisme», XVIII (1988), pp. 57-72
- MENENDEZ Y PELAYO, MARCELINO, *Historia de los heterodoxos españoles*, in ID., *Obras Completas*, 60 voll., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1940-1955, vol. XXXVIII, pp. 285-323 (Madrid 1880, 3 voll.: vol. II, pp. 586-620).
- NIEWÖHNER, FRIEDRICH, *Die Religion Noabs bei Uriel da Costa und Baruch de Spinoza. Eine historische Miniatur zur Genese des Deismus*, in *Spinoza's Political and Theological Thought* cit., pp. 143-149.

- OSIER, JEAN-PIERRE, *Un aspect du judaïsme individualiste d'Uriel da Costa*, «Cahiers Spinoza», III (1979-1980), pp. 101-115.
- ID., *D'Uriel da Costa à Spinoza*, Paris, Berg International, 1983.
- POLLOCK, F., *Spinoza, his life and philosophy*, London, Kegan Paul, 1880, pp. 8 ss.
- PORGES, NATHAN, *Das Wort Pharisäer bei Spinoza*, «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», LXI (1917), pp. 150-165.
- RÉVAH, I. S., *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, Paris-La Haye, Mouton & co., 1959 (cfr. «Revue de l'Histoire des Religions», CLIV, 1958, pp. 173-218).
- ID., *Des marranes à Spinoza*, textes réunis par H. MÉCHOULAN, P.-F. MOREAU et C. L. WITTE, Paris, Vrin, 1995 (raccoglie gli studi già pubblicati in «Revue des études juives», CXVIII, 1959-1960; «Revue de l'Histoire des Religions», CLXI, 1962; «Revue des études juives», CXXIII, 1964; «Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes», 1964-1965; «Annuaire du Collège de France», LXVII-LXXII, 1967-1972; LE GOFF (éd.), *Hérésies et sociétés* cit.).
- SACHAR, ABRAM L., *Acosta and Spinoza*, in ID., *A History of the Jews*, New York, A. A. Knopf, 1930, pp. 245-248.
- SASSOON, I. S. D., *The Relevance for today of Uriel da Costa's Examination of Pharisaic Traditions*, «Studia Rosenthaliana», XXVIII (1994), pp. 5-9.
- SHEPARD, SANFORD, *The background of Uriel da Costa's heresy. Marranism, scepticism, karaism*, «Judaism», XX (1971), pp. 341-350.
- STRAUSS, LEO, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Berlin, Akademie-Verlag, 1930, pp. 21-32, 267-270.
- WOLFSON, HARRY A., *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1983, Part II, pp. 323-325 (I ed. 1934).
- ID., *Religious Philosophy. A Group of Essays*, New York, Harvard University Press, 1969 (Cambridge-Mass. 1961).
- WYSS, ST., *Passaglia: Ästhetische Erkundungen über Uriel da Costa, über den Abschied vom dreifaltigen Gott und über die Erscheinung des Andern in Zweideutigen*, Luzern, Edition Exodus, 1995.
- YOVEL, YIRMIYAHU, *Marranisme et dissidence. Spinoza et quelques prédécesseurs*, «Cahiers Spinoza», III (1979-1980), pp. 67-99.
- ID., *Spinoza and Other Heretics, I: The Marrano of Reason Spinoza*, Princeton, Princeton University Press, 1989 (sono qui ripresi: «Cahiers Spinoza», III, 1979-1980 e *Marrano patterns in Spinoza*, «La Rassegna mensile di Israel», XLIX, 1983, pp. 531-542).

7. PER LO STUDIO DELLA FORTUNA DELL'«EXEMPLAR», DA BAYLE A LESSING

a. La letteratura sommersa (1672-1744)

- BARBOSA MACHADO, DIOGO, *Biblioteca Lusitana Historica, Critica e Cronologica*, 4 voll., Lisboa, Bertrand, 1741-1759.
- FECHTIUS, JOHANNES, *Disquisitio de Ecclesia Judaica*, Strassburg, Josias Staedelius, 1670 (Leipzig 1700).
- LE CLERC, JEAN, *Bibliothèque universelle et historique de l'année 1687*, Amsterdam, Wolfgang, Waesberge, Boom & van Someren, 1687.
- MOLLER, JOHAN [Mollerus], *Isagoge ad Historiam Chersonesi Cimbricae*, Leipzig 1692.
- ID., *Honymoscopia historico-philologico-critica*, Hamburg 1697.
- ID., *Cimbria literata sive scriptorum ducatus utriusque Slevicensis et Holsatici... Historia literaria tripartita*, Havniae, Kiesel, 1744.
- MÜLLER, JOHANN, *Atheismus devictus*, Hamburg, G. Naumann - G. Wolff, 1672.
- REIMMANN, JAC. FR., *Historia universalis atheismi et atheorum falso et merito suspectorum* [1725], hrsg. von W. Schröder, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann [G. Holzboog], 1992.
- RUMETSCH, JOHANN CHR., *Schediasma de conjecturis ultimi temporis, ubi de Judaeorum cum conversione tum reductione in terram Canaan, tanquam non speranda agitur*, Frankfurt a. M., s. e., 1681.
- SCHUDT, JOHANN JACOB, *Memorabilia judaica, sive Jüdische Merkwürdigkeiten* [...], 5 voll., Frankfurt a. M. - Leipzig 1714-1717.
- SCHARBAU, HEINRICH, *Judaismus detectus* [...], Lübeck 1722.
- WILLEMER, JOHANN HELVICH, *Disputatio de Sadducaeis* [...], Wittenberg 1680.
- WOLF, JOHANN CHRISTOPH, *Bibliotheca Hebraea*, Hamburg-Leipzig, Chr. Liebezeit, 1733.

b. I vertici

- BAYLE, PIERRE, *Dictionnaire historique et critique*, sub v. *Acosta*, Rotterdam, M. Bohn, [1695, 1702] 1720 [1730, 1740], t. I, pp. 67-69 (cfr. anche J.-P. OSIER, *D'Uriel da Costa à Spinoza* cit., pp. 191-199).
- LESSING, G. E., *Sämtliche Schriften*, hrsg. von K. LACHMANN, dritte Auflage von F. MUNCKER, Stuttgart-Leipzig 1886-1924, I-XXIII: Band XII, *Duldung der Deisten* [Beiträge zur Geschichte und Literatur, III, 1774, pp. 195-226], pp. 254-271: H. S. REIMARUS, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* [...], hrsg. von G. ALEXANDER, Frankfurt a. M., Insel Verlag, vol. I, pp. 126-142; trad. it. *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G. E. Lessing*, a cura di F. PARENTE, Napoli, Bibliopolis, 1977, pp. 81-113.

8. IL MITO LETTERARIO DA COSTA

- GUTZKOW, KARL, *Der Sadducäer von Amsterdam*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1843.
- ID., *Uriel da Costa. Trauerspiel in fünf Aufzügen*, Leipzig, Brockhaus, 1847 (trad. ebr. di S. RUBIN, Wien 1856; trad. ingl. New York, Henry Holt & Co., 1910).
- KOLBENHEYER, ERWIN GUIDO, *Amor Dei: Ein Spinoza-Roman*, München-Leipzig, G. Müller, 1908.
- ZANGWILL, ISRAEL, *Uriel da Costa*, in ID., *Dreamers of the Ghetto*, New York-London, Harper & Brothers, 1898 (trad. it. di G. DAULI, Milano, Sonzogno, 1920).

Indice dei nomi

- Aaron, rabbi (Aaron ben Elijah, 1346, maestro caraita di Nicomedia), 75
 Abarvanel, Samuel, 81, 198
 Abelardus, Petrus, 181
 Abele, 28
 Abeniacar, Joseph, 81, 198
 Abisuah (Abiezer), 29-30
 Aboab de Fonseca, Isaac, 18, 32-37, 38, 39, 41, 44, 102, 215
 Aboab, Emanuel (Immanuel), 189
 Abraham Ibn Daud (ben David, Toledo), 25, 49
 Abramo, patriarca, 23, 24, 42, 80, 166-167, 195, 200-201
 Achitob, sommo sacerdote, 30
 Adamo, 28
 Adler, Cyrus, 66
 Aggeo (Haggai), profeta, 25
 Agrippa II, 41
 Aguilar, Mose Raphael (Refael) d', 17, 38, 102
 Akkerman, Fokke, 26
 Albiac, Gabriel, 185, 189
 Albo, Joseph, 35
 Alessandra, regina asmeona, 28
 Al-Fasi, Isaac, 35
Almohadi, dinastia berbera musulmana, 50
 Altmann, Alexander, 32-37, 39
alumbrados, 63-64
 Alvares, Fernando, 183
 Alvares, Maria, 183, 193
 Ammiano Marcellino, 122
 Antigono, 77
 Apollodorus, 206
 Arbués, Pedro de, 56
 Archelao, figlio di Erode, 23
 Arias Montano, Benito, 187
 Aristobulo II, 28
 Arminius, Jacobus (Harmensen, Jacob), 202
arminiani, 13, 129, 202, 220, 225
 Aronne, fratello di Mosè, 29-30
 Artaserse I Longimano, 24-25
 Asensio, Eugenio, 63
 Ashar ben Yahiel, 35
 Athias, Ishac, 214
 Azevedo, Amador de, 185
 Azevedo, João Lúcio de, 49, 55, 59, 60, 61, 62, 66
 Baal, 226
 Bader, Robert, 122
 Baer, Fritz (Yizhak), 50, 53, 54, 56-57, 66, 67, 68
 Baião, António E. S., 66
 Baron, Salo W., 56
 Baruch Ibn Baruch, 213
 Barrios, Daniel Levi (Miguel) de, 91
 Barros, João de, 66
 Basto, Artur de Magalhães, 18, 182, 189
 Bataillon, Marcel, 53, 63
 Bayle, Pierre, 14
 Beinart, Haim, 53, 58, 66
 Benedetto XIII (Pedro de Luna, anti-papa), 52
 Benito Ruano, v. Ruano
 Bennassar, Bartolomé, 55, 56, 58, 59
 Benz, Ernst, 74
 Bernáldez, Andrés(s), 59

- Beroso, storico babilonese, 42
 Bigalli, Davide, 39-40
 Bishop, Simon, v. Episcopus
 Blau, Ludwig, 75, 76, 84
 Bocarro Francês, Manoel, 67
 Boer, Harm den, 19
 Bonfil, Roberto, 35
 Boyle, Robert, 19, 40-41
 Braga, Theophilo, 168
 Brandão, Jerónimo, zio paterno di Uriel, 183
 Brandão, Paulo, zio paterno di Uriel, 183
 Braudel, Fernand, 51
 Brault-Noble, Catherine, 59
 Bravo, Alvaro Gomes, genero di Uriel, 193
 Bravo, Hector Mendez, 68
 Bruggen, Hendrick ter, 44
 Bruys, Gerrit, *schipper*, 92, 96
 Bucchi (Bozi), 29-30
 Budny, Szymon, 74
 Burgense, v. Pablo de Santa María
 Burgh, Albert, 28, 31, 55
- Caino, 28
 Caleb, 84
 Calvino (Calvin, Jean), 42
 Camões, Luis de, 187
 Caravaggio, 44, 214
 Cardoso, Isaac (Fernando, Jitzhaq), 54, 58
 Caro, Joseph, 35
 Carvalho, J. M. de Almeida Saraiva de, 184
 Cassuto, Alfonso, 184
 Castro, Américo, 53
 Castro, David Henriques de, 91, 184
 Castro Orobio de, v. Orobio
 Catullo, 197
 Celso (Kelsos, Alessandria), 122
 Cervantes, 53
 Cesare, 122
 Christiani, Pablo, 52
- Cicerone, 14, 219, 220, 223-225, 229
 Cipolloni, Marco, 53
 Cochlaeus, Johannes, 122
 Cohen, Samuel, 89, 199
 Cohen Henriquez, David, 95
 Cohen Herrera, Abraham, 33
 Cordova, Isaac de, 33
 Cornelisz., Sijbrant, notaio, 197
 Corominas, Juan, 52
 Costa v. Da Costa
 Crasto, Francisca de, 95, 189, 207
 Crescas, Hasdai (Hasdaj), 50
cristiani dell'Apocalisse, 39-43
 Cunha, Juan Perez da, v. Da Costa, João
 Curiel, Abraham, 81, 198
 Curzio Rufo, 42
 Cuyper, Daniel, 97
- Da Costa, Gabriel (Abraham Gedelha), 81
 Da Costa, Isaac, 95, 97
Da Costa Brandão, famiglia di Uriel
 Da Costa, Abraham, fratello, 71, 72, 78, 89, 94, 184, 196, 199, 203, 211
 Da Costa, Bento, padre, 182-184, 189-191, 193
 Da Costa, Branca/Sara(h), madre, 17, 94-95, 184, 189-191, 193
 Da Costa, Jácome, nonno, 182-183
 Da Costa, Jerónimo, fratello, 89, 184, 193
 Da Costa, João, fratello, 71, 88-89, 94, 184, 193, 196, 197, 199, 211
 Da Costa, Maria (Faustina), sorella, 46, 48, 184-185, 193
 Da Costa, Miguel, fratello, 71, 88-89, 94, 184, 196, 197, 199, 208
 Da Costa, Rachel, moglie, v. Crasto
 Daniele, profeta, 21, 25, 28, 39, 42, 102
 Dante, 30
 Da Silva, Semuel (Samuel), 17, 19, 24-25, 30, 43, 46, 77-85, 115, 196, 202-204
 David, re biblico, 23

- De Azevedo, v. Azevedo
 Delgado, v. Pinto Delgado
 De Vidas, v. Vidas
 Dietrich, E. L., 74
 Dinis Branca, v. Da Costa, Branca/- Sarah
 Domínguez Ortiz, Antonio, 54
 Du Cange, Charles du Fresne, Sieur, 188
 Duns Scoto, John, 187
- Eanes, Dinis, nonno materno di Uriel, 183
 Eanes Dinis, *amitinus*, v. Janes
 Edwards, Paul, 18
 Eisenstein, Judah David, 14
 Eleazar, figlio di Aronne, 29-30
Eleazaridi, 29-30
 Elia (Eliahu), profeta, 30, 93
 Eliseo (Elisa, Elisah), profeta, 27, 93
 Enríquez Gómez, Antonio, 54-55, 66
 Epicuro, 85, 150-151
 Episcopius, Simon, leader arminiano-
 rimostrante, 13, 15, 45, 108, 113,
 115-116, 128-130, 160, 182, 202
 Erasmo da Rotterdam, 53, 63
 Erode il Grande, 23
 Erodoto, 122
 Esra (Esdra), 25, 76
- Fedro (Phaedrus), 47, 99, 119, 120,
 141, 209, 215, 216, 220
 Ferdinando il Cattolico, re di Castiglia e
 di Aragona, 55, 58-59
 Ferera (Fereira), Thomas, 92, 93
 Fergusson, David, 66
 Fernandes, Florença, nonna materna di
 Uriel, 189
 Fernandes, Miguel II, 193
 Ferrer, Vicente, 52
 Ferro Tavares, M. J. P., 59
 Feuerbach, Ludwig, 14
 Figo, Azarya (Azariah), 32
 Filippo II, re di Spagna, 51, 61
- Finehes, figlio di Eleazar, 29-31
 Flavio Giuseppe (Flavius Iosephus), 21,
 23-25, 27-30, 39, 42, 48, 56, 123-
 124, 126-127, 200
 Foa, Anna, 49, 54, 56
 Franco, Jacob, 81, 198
 Franco Mendes, David, 14, 16, 33, 95,
 189
 Freudenthal, Jacob (Jakob), 209
 Fugger, banchieri, 51
 Fuks, Leo, 33
 Fuks-Mansfeld, Rena G., 33, 86, 202
- Garcia, Genaro, 66
 Gebhardt, Carl, 14, 16-17, 26, 29, 65-
 66, 75, 77, 81, 88, 95, 97, 109-113,
 144, 146, 148, 150, 162, 168, 182,
 185, 194, 196, 198, 205, 206, 207,
 211, 212, 220
 Geiger, Abraham, 16, 17, 74, 75-76,
 204
 Gelenius, Sigismundus, 29
 Gesù di Nazareth, 13, 28, 118, 166-167,
 176-177, 217
 Giacobbe, patriarca, 23, 24, 42, 80, 195,
 200-201
 Giacomo (Iacobus), apostolo, 220
 Giosuè, 30, 84
 Giuseppe, patriarca, 89
 Giuseppe Flavio, v. Flavio Giuseppe
 Godines, Benjamin, 44, 214
 Gomes Duarte, Diego, 197
 Graetz, Heinrich, 107-108
 Granada, Fray Luis de, 187
 Graswinckel, Theodor, 15, 128-130,
 182, 220
 Groot, Hugo de (Grotius, Grozio), 86,
 202, 219, 221
 Güdemann, Moritz, 17
 Gutzkow, Karl, 14
- Ha-Levi, Jacob (Jakob) ben Israel, 91,
 93
 Heli, sommo sacerdote, 29-30

- Henrique, *Cardeal-Rei Dom*, fratello di João III, 183
- Henriquez, v. Cohen Henriquez
- Herder, Johann Gottfried von, 14
- Herrera, v. Cohen Herrera
- Hill, Christopher, 39
- Homem, António, 185
- Hooghe, Romeijn de, 44, 210, 214
- Ircano II, 28
- Isabella, Infanta, moglie di Manuel I, 59
- Isabella la Cattolica, regina di Castiglia e León, 55, 58-59
- Isacco, patriarca, 23, 24, 42, 80, 195, 200-201
- Isocrate, 219
- Israël, Binjamin (Benjamin), 81, 198
- Israël, Jonathan I., 50-51, 52, 59, 68-69, 72, 74, 91, 199
- Ithamar, figlio di Aronne, 29-30
- Ithamaridi*, 29-30
- Jacobs, Dina (Digna), 97
- Janes (Eanes), Dinis, *amitinus*, 207
- Jeronimo de Santa Fe (Josue ha-Lorki), 52
- Jesurun, Rafael, 81, 198
- João II, re portoghese (1481-1495), 59, 61
- João III, re portoghese (1521-1557), 55, 61, 183
- Jong, M. de, 38
- Juan I di Castiglia, 50, 53
- Juvenalis, 32
- Kaplan, Yosef, 39, 44, 66, 115
- Katz, David S., 39
- Kayslering, Meyer, 60
- Kellenbenz, Hermann, 184
- Kilianus (Kiliaan), Cornelius, 210
- Koerbagh, Adriaan, 87, 90
- Koerbagh, Jan, 90
- Kolbenhayer, Erwin Guido, 109
- La Penna, Antonio, 219
- La Peyrère, Isaac, 44, 68
- Lazzaro, 41
- Lea, Henry Charles, 66
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, 21, 37
- Leoni, Aaron, 72, 78, 184, 203
- Limborch, Philipp van, 13-15, 45, 96, 97, 99-102, 105-116, 128-137, 141, 144, 146, 148, 150, 154, 160, 162, 168, 178, 181-182, 187-189, 192, 194, 195, 199-201, 203, 205-209, 212, 215-222, 224-231
- Lipsio, Giusto, 219
- Livio, 42, 219
- Lucas, Jean-Maximilien, 209
- Lucrezio, 181, 205, 226, 228-229
- Lumbroso (Lombroso), Jacob, 221
- Luria, Isaac, 33
- Lutero (Martin Luther), 125, 220
- Maccabei, 23, 24, 30
- Maimonide, Mosheh, 25, 30, 35, 203, 222
- Maleachi (Malachia), profeta, 25
- Manuel I, re portoghese (1495-1521), 59-61, 69
- Marc, Marie-José, 59
- Marco, evangelista, 119, 216
- Martellotti, Guido, 226
- Martin (Martinho) de Tours, vescovo, 44, 188
- Martínez, Ferran(d), 50
- Mascarenhas, Jorge de, 185, 189-190
- Mattatia, padre dei Maccabei, 30
- Mauro, Frédéric, 62
- Méchoulan, Henry, 39, 65, 90
- Meinsma, Karel O., 15, 90, 109, 207
- Mela, Pomponio, 121-123, 124, 182
- Menasseh ben Israel, 18, 38, 39-40, 85, 102, 200-201, 203, 211
- Mendelssohn, Moses, 37
- Mendes (Mendez), Abraham, 128-129, 210, 212-213, 215
- Mendes dos Remédios, v. Remédios

- Mendez Bravo, v. Bravo
 Meyer (Meijer), Lodewijk, 87
 Modena, Leone (da), 16-17, 43, 74-77, 82, 89, 196, 204, 209-210
 Möller, Johann (Mollerus), 71, 73
 Momigliano, Arnaldo, 39
 Mortera, Saul Levi, 18, 32-37, 38, 39, 41, 81, 89, 91, 95, 102, 128, 198, 199, 210
 Mosè, profeta, 25, 26, 75, 78, 87, 96, 101, 116, 144-153, 168-171, 188, 193, 194, 202, 204, 222, 226
 Müller, G., 74
 Müller, Johannes (Johann), 17, 18, 45, 72-74, 97, 105-108, 111, 115-116, 141, 146, 176, 181, 182, 211, 230

 Nabucodonosor, 49
 Na(c)hmanide (Moise ben Nahman), 35, 52
 Nadler, Steven, 90
 Nahon, Gérard, 86, 213
 Neemia, 25
 Nerone, 219
 Netanyahu, Benzion, 50, 52, 58, 69
 Noè, patriarca, 166-167, 222
 Nunes, Beatriz, 183
 Nunes, Isabel, 183
 Nunes da Costa, Jerónimo, 91
 Nunes Torres, David, 18, 19

 Oelman, Timothy, 55
 Oldenburg, Henry, 19, 22, 40-41
 Omar, califfo, 50
 Orazio (Horatius), 13, 181-182, 191, 221, 230
 Origene, 36, 122
 Orobio de Castro, Balthasar (Isaac), 45, 188, 221
 Osier, Jean-Pierre, 14, 18, 75, 90, 133, 204, 225
 Osorio, Jacob Ellegoot, 98
 Ostorodt, Christoph, 225
 Ovidio, 197

 Ozi, v. Uzzi

 Pablo de Santa María, El Burgense, (Salomon Levi), 187
 Pagnini, Sante, 133, 187
 Paolo di Tarso, 20-21, 41, 119, 125, 127, 194, 195, 207, 208, 211, 213, 216, 221, 229-230
 Pardo, David, 89, 95, 199
 Pasquinelli, Gigliola, 37
 Pauw, Adriaen, 86, 202
 Pereyra, Abraham, 65
 Perles, Joseph, 17, 88, 91, 92, 93, 95
 Petrarca, 226
 Petronio, 219
 Peyre, Dominique, 56
 Piero della Francesca, 44, 214
 Pieterse, Wilhelmina C., 94
 Pilato, 87, 205
 Pina, Manuel de, 91-92
 Pina, Miguel (Michiel) Esteves de, v. Da Costa, Miguel
 Pinto Delgado, João, 63, 66-67
 Pitagora, 122
 Plinio il Vecchio, 122
 Pompeo Magno, 28
 Popkin, Richard H., 18, 39, 44, 68
 Porges, Nathan, 16-17, 74, 75, 81, 84, 87, 88, 91, 93, 94, 111, 152, 168, 188, 194, 199, 205, 209, 211, 213, 214, 215, 217
 Prado, Juan de, 38, 66, 67
 Proietti, Omero, 40, 121

 Quante, Charles, 197

 Ravesteyn, Paul Aertsen de (van), 77, 84, 203, 204
 Realmy, Johannes de, 197
 Recanatí, Menachem, 35
 Reggio, Isaac Samuel, 75-76
 Reimarus, Hermann Samuel, 14
 Remédios, Joaquim Mendes dos, 14, 15-16, 91, 109, 185

- Révah, Israel Salvator, 18, 38, 44, 52, 53, 54, 56-57, 63-69, 91, 182-185, 188, 189, 190-191, 192-194, 207, 221
- Rhode, Erwin, 122
- Rivkin, Ellis, 58, 62-63, 69, 76
- Rizzo, Salvatore, 122
- Rodrigues, Alvaro, bisnonno materno di Uriel, 183
- Rodrigues, Beatriz, 183
- Rodrigues, Guiomar, 183
- Rodrigues, Jácome, zio materno di Uriel, 189, 191, 193, 207
- Rodrigues, Violante, bisnonna materna di Uriel, 183
- Romez (Romes), Adam, *alias* di Uriel da Costa, 71, 90, 92-93, 97, 196-197
- Rostagni, Augusto, 181
- Roth, Cecil, 56-57, 65, 66, 68, 194
- Ruano, Benito Eloy, 54
- Sabbatai (Shabbetai) Zevi, 40, 67-68
sabbatiani, 67-68
- Saccaro Battisti, Giuseppa, 33
- Sadoc, figlio di Achitob, 30
sadducei, 21-22, 28, 38, 68, 73, 123-124, 200, 204
- Salomon, Herman Prins, 19, 25, 33, 34, 36, 44, 62, 64, 65, 69, 72, 78, 81, 83, 91, 95, 115, 128, 133, 184, 186, 190, 196, 198, 203, 204, 210
- Salomone, re biblico, 29, 30
- Santangel, famiglia, 59
- Saperstein, Marc, 38
- Saraiva, António José, 39, 58, 62-63, 64, 66, 69
- Saraiva de Carvalho, v. Carvalho
- Saramago, José, 47
- Sarmiento, Pedro, 54
- Sarug, Israel, 33
- Sassoon, I. S. D., 19, 25, 72, 78, 83, 95, 133, 184, 186, 190, 198, 203
- Saul, re biblico, 30
- Scholem, Gershom, 67-68
- Schwarz, Samuel, 66
- Sebastiano, re del Portogallo, 67
sebastianismo, 67 (v. Vieira)
- Seeligmann Sigmund, 15, 16, 78, 91, 109-116, 203
- Selden, John, 225
- Seneca, 219, 227
- Senofonte, 42
- Serrarius, Petrus, 40
- Serse I, re persiano, 25
- Shemaya ben Moshe (di Medina), 32
- Sicroff, Albert A., 54
- Silva, v. Da Silva
- Silva Diaz, A. Epiphania da, 210
- Simone il Giusto, 76-77
- Sisebuto, re visigoto di Spagna, 49
- Sisto da Siena (Sixtus Senensis), 187
- Sisto IV, papa (1471-1484), 56
- Socino (Sozzini), Fausto, 225
sociniani, 225
- Sola Mendes, Frederic de, 14
- Soner, Ernst, 37, 225
- Sonne, Isaiah, 56, 76
- Spanoghe, Emile, 210
- Spinoza, 19-32, 55, 69, 87, 183, 201, 205, 222
- Stefano, protomartire cristiano, 96
- Stern, Simon, 76
- Stobeo (Stobaeus), Giovanni, 206
- Strauss, David Frederich, 14
- Strauss, Leo, 37
- Tacito, 52, 120, 218, 219
- Tavares, v. Ferro Tavares
- Teensma, Benjamin N., 33
- Terenzio, 216
- Teixeira (Teixeira), António José, 66
- Thott, Otto, 19
- Tibullo, 215
- Timagene, 122
- Tissard, François, 215, 217
- Tito, imperatore romano, 124
- Tommaso d'Aquino, 187
- Torres, famiglia, 59

- Trasea, senatore romano, 219
- Troki, Isaak (Jitzhaq ben Abraham), 73-74
- Uzzi (Ozi), 29-30
- Vasconcelos, Carolina Michaëlis de, 17, 185
- Vaz Dias, Abraham de Mordechai, 17, 71, 78, 81, 84, 88-91, 92, 94, 95, 97, 196-197, 205, 207
- Veenhuijzen, I., 44, 214
- Vera y Alarcón, don Lope de, 55
- Versio sixto-clementina*, 47, 102, 114-115, 133-134
- Vespucci, Amerigo, 122
- Vidal-Naquet, Pierre, 30
- Vidas, Elijah de, 35
- Vieira, António, 39-40, 41, 42
- Virgilio, 182, 217
- Vital, Hayyim, 33
- Vitucci, Giovanni, 124
- Vivés, famiglia, 59
- Vlessing, Odette, 95
- Voltaire, François-Marie-Arouet de, 14, 15, 37, 73
- Wagenaar, Jan, 90
- Wagenseil, Johann Christoph, 74
- Wall, Ernestine van der, 40
- Wigmana, Gerardus, 44
- Witte, Emmanuel de, 44, 214
- Wojdowski, Andrzej, 225
- Wolf, Johann Christoph, 14
- Yerushalmi, Yosef Hayim, 54, 58, 66, 67
- Zaccaria (Zekarya), profeta, 25
- Zacuto, Abraham, 59
- Zalmoxis, 122
- Zangwill, Israel, 14
- Zapata, Antonio, cardinale, 18, 19
- Zeller, W., 74
- Zeus, 99
- Zwarts, Jakob, 78, 92, 95, 196, 208

Spinozana

Jarig Jelles

Professione della fede universale e cristiana,
contenuta in una lettera a N. N. / *Belydenisse des algemeenen en christelyken Geloofs, vervattet in een Brief aan N. N.* [1684]

A cura di Leen Spruit

2004, pp. LXVI-262

Isaac La Peyrère

I Preadamiti / *Praeadamitae* [1655]

A cura di Giuseppe Lucchesini e Pina Totaro

2004, pp. XL-176

Omero Proietti

Uriel da Costa e l'*Exemplar humanae vitae*

2005, pp. 288

in preparazione

Lucius Antistius Constans

Del diritto degli ecclesiastici / *De jure ecclesiasticorum* [1666]

A cura di Giuseppe Lucchesini

Jean-Baptiste Stoupe

La religione degli Olandesi [1674]

A cura di Pina Totaro