

Percezione degli ebrei e conoscenza della cultura ebraica in Dante e nell'Italia medievale

MPhil in Italian Studies

Modern Language and European Studies

Jacopo Buffo

April 2021

The aim of this thesis is to depict the situation of Jewish culture during the Middle Ages, especially before and during Dante's lifetime. Starting from Europe and moving to Italy, it will show the extent of these Jewish and Christian interactions, which were already taking place during this epoch, and will discuss the likelihood of Dante taking part in these exchanges.

Furthermore, this thesis will underline the personality of Dante Alighieri as a *sui generis* individual; a poet who, although his ideas were in line with the Zeitgeist of his time, came into contact with Jewish milieus, and interacted with them far from any prejudicial obstacles. These interactions surely left traces on his thoughts and works, as will be shown in this thesis.

Declaration: I confirm that this is my own work and the use of all material from other sources has been properly and fully acknowledged.

JACOPO BUFFO

Sommario

Lista delle abbreviazioni	p. 5
Introduzione	p. 6
Ebraismo in Europa	p. 11
• <i>Status Quaestionis</i> sull'Ebraismo e gli ebrei in Europa	p. 11
• Interazioni tra ebrei e cristiani in Europa:	p. 13
○ Ebrei e cristiani nell'arte medievale	p. 13
○ L'attività inquisitoriale e gli ebrei	p. 15
○ Dispute ebraico-cristiane in seno al Cristianesimo	p. 27
• Cultura ebraica nel Medioevo:	p. 30
○ Libri	p. 30
○ Traduzioni	p. 32
○ Egesi biblica	p. 33
○ Astrologia	p. 33
○ Folklore/magia	p. 34
Ebraismo in Italia	p. 35
• Osservazioni generali sull'ebraismo italiano:	p. 35
○ Le comunità ebraiche	p. 35
○ Il rabbinato	p. 37
• Comunità ebraiche italiane ai tempi di Dante:	p. 40
○ Firenze	p. 41
○ Lucca	p. 41
○ Pisa	p. 42
○ Bologna	p. 43
○ Forlì	p. 43
○ Ravenna	p. 44
○ Verona	p. 44
○ Treviso	p. 44

○ Padova	p. 45
○ Venezia	p. 45
○ Roma	p. 47
• La cultura ebraica in Italia:	p. 48
○ La cultura ebraica a Roma, Bologna e Verona	p. 49
○ Manoscritti ebrei di passaggio in Italia	p. 56
○ Il <i>Glossario Filosofico</i>	p. 59
Dante e gli ebrei	p. 62
• Gli ebrei nelle opere di Dante	p. 62
• Gli ebrei secondo Dante	p. 63
• Dante secondo gli ebrei	p. 64
• Dove Dante poté aver incontrato gli ebrei	p. 66
• I potenziali punti di contatto tra Dante e il mondo ebraico	p. 67
• Dante era davvero antisemita?	p. 73
• Un ebreo ammiratore di Dante? Il caso “Manoello Giudeo”	p. 75
• Altri ebrei ammiratori di Dante: Shemarya da Negroponte e Akitub Ben Yitzhaq	p. 94
Conclusione	p. 96
Bibliografia	p. 100

Lista delle abbreviazioni

AAPi = Archivio Arcivescovile di Pisa

AISG = Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo

AMAPi = Archivio della Mensa Arcivescovile di Pisa

ASPi = Archivio di Stato di Pisa

Inf. = *Divina Commedia. Inferno*

Par. = *Divina Commedia. Paradiso*

Purg. = *Divina Commedia. Purgatorio*

Introduzione

Lo scopo della mia ricerca è offrire un quadro storico della posizione della cultura ebraica nel medioevo con l'intento di delineare in quale misura Dante poté avervi preso parte. Vorrei incoraggiare gli studi in questo ambito, che sono iniziati in epoca recente, e mi piacerebbe che aumentassero al fine che essi forniscano un quadro che tenga conto del ruolo del mondo ebraico nella cultura italiana nel medioevo, lontano dalle stereotipie e dai pregiudizi. Similmente, con questa tesi vorrei incrementare l'attenzione sulla personalità di Dante quale personalità *sui generis*.

Nell'ambito degli studi medievali è longevo il dibattito sulla tematica "Dante e gli ebrei"¹. Più precisamente, quei dibattiti vertono su quale fosse la mentalità di Dante nei confronti degli ebrei, e come essa traspariva nella *Commedia*. Secondo Hede, l'approccio degli studiosi verso tale tematica è stato per molto tempo fuorviante a causa delle iperboli e delle eccessive enfasi che hanno portato a dipingere Dante ora come la summa della mentalità e della cultura medievale, ora come un intellettuale del Medioevo dotato di una mentalità più aperta verso influssi non-cristiani rispetto ai suoi coetanei, ora come un conservatore fortemente prevenuto².

Meglio quindi chiedersi quali siano state le vere lenti con le quali Dante, conscio di essere un cristiano ortodosso, ebbe visto gli ebrei sia dentro che fuori nella sua visione dell'Europa medievale. Per rispondere a questa domanda bisogna considerare due fattori. Il primo fattore è capire il perché gli studi danteschi si siano soffermati sul tema *Dante e gli ebrei* di continuo e allo stesso modo del tema *Dante e i musulmani*. Il secondo fattore è inquadrare il tema *Dante e gli ebrei* nel *De Monarchia* e nella *Divina Commedia*. In più, nel considerare questi due fattori non bisogna dimenticare quanto lo Zeitgeist dell'epoca di Dante abbia influito sulla sua Weltanschauung, difficilmente etichettabile con le odierne diciture di *cultura*, *religione* ed *etnicità*.

Il Sommo Poeta, come molti cristiani dei suoi tempi, credeva che l'umanità intera avesse una comune discendenza da Adamo ed Eva, e che le tre culture religiose dell'Europa medievale - Cristianesimo, Ebraismo e Islam - fossero delle differenti espressioni di un'unica cultura: una di queste, il Cristianesimo, agiva secondo rettitudine; le altre due, Ebraismo e Islam, erano guidate dall'ignoranza umana e dalla predestinazione³. Dante non abbandonò mai, e anzi sostenne, questa ristretta visione delle diversità religiose e culturali dal momento che il suo ristretto orizzonte non poté consentirgli di comprendere la complessità e la diversità culturale del Medioevo. Ciononostante, il Sommo Poeta si prodigò nel formulare una teoria politica valida per ogni popolo e per ogni nazione, oltre che a formarsi una sua idea di redenzione valida per tutto il cosmo, nessuno escluso⁴.

¹ Si vedano, come esempio, i seguenti saggi: BATTISTONI, G., *Tramiti ebraici e fonti medievali accessibili a Dante, 1: Hillel ben Shemuel ben Eleazar di Verona*, «Labyrinthos. Ermeneutica delle arti figurative dal Medioevo al Novecento», 13, XXV-XXVI (1994), pp. 45-78; ID., *Il contesto veronese e il paradigma dei "Tre anelli": convergenze ebraiche, cristiane ed islamiche alla corte del "Gran Lombardo"*, «I Tre Anelli/Les Trois Anneaux. Revue des trois cultures monothéistes», III, (2002), pp. 9-28; DEBENEDETTI STOW, S., *Tra mondo fisico e mondo metafisico: semiotica del testo tra Rashi e Dante*, «Dante. Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri», VI (2009), pp. 161-175; HEDE, J., *Jews and Muslims in Dante's Vision*, «European Review», vol. 16, no. 1 (2008), pp. 101-114; MIRSKY, M. J., *Dante, Eros, and Kabbalah*, New York, Syracuse University Press, 2003.

² Hede, *Jews and Muslims*, p. 101.

³ *Idem*.

⁴ *Ibidem*, pp. 101-102.

Considerando il primo fattore, ovvero il perché dell'interesse degli studi danteschi sulla mentalità del poeta fiorentino nei riguardi degli ebrei (e dei musulmani), si possono postulare quattro spiegazioni: la biografia di Dante; il pensiero filosofico di Dante; gli spunti letterari; la comprensione concettuale della *Commedia*.

Nel XIX secolo gli studiosi, sondando la vita di Dante, si soffermarono su un aspetto intrigante della sua biografia parlando di un'amicizia tra il poeta fiorentino e il poeta ebreo romano Manoello Giudeo (o Manoello Romano) sulla base di due prove: una tenzone fra Manoello Giudeo e Cino da Pistoia, e la *Tofet-Ve-Ha-Eden (Inferno e Paradiso)*, scritta da Manoello Giudeo dopo la morte di Dante e ispirata alla *Commedia*. Ma, nei primi del XX secolo, gli studiosi abbandonarono l'ipotesi dell'amicizia tra Dante e Manoello Giudeo per scarsità di prove, preferendo vedere nel poeta ebreo romano un poeta abile a conoscenza della *Commedia* dantesca e in Dante colui che non ebbe mai a che fare con le comunità ebraiche del suo tempo. Benché la *Commedia* non presenti alcun segno di tolleranza di Dante nei riguardi degli ebrei, la condanna dell'ebraismo non è un tema centrale nella *Commedia*, la quale invece si occupa molto dei conflitti in seno al cristianesimo stesso. Dante non incolpa gli ebrei e i musulmani per le discordie interne alla cristianità, ma addita papa Bonifacio VIII quale vero responsabile delle discordie fra i cristiani. Secondo il poeta fiorentino, finché il mondo cristiano continuerà a essere lacerato dalle discordie fra papi, imperatori e re, dalle lotte fra guelfi e ghibellini, e dalle discordie fra le città-stato italiane, il *problema* ebraico e il *problema* musulmano resteranno irrisolti⁵.

Nel ripercorrere il pensiero filosofico di Dante, si è suggerito che il Sommo Poeta aveva familiarità coi commentari e coi trattati ebraici e musulmani sugli antichi testi filosofici. Gli studiosi danteschi hanno tentato di localizzare qualsiasi influsso diretto o indiretto del pensiero ebraico e musulmano nelle opere di Dante⁶, ma una maggior attenzione è stata indirizzata sul presunto rapporto tra il pensiero dantesco e l'Aristotelismo Radicale. Gli studiosi hanno dedotto che la collocazione di Sigieri di Brabante nel *Paradiso*, accanto a Tommaso d'Aquino, e le plausibili inclinazioni giovanili di Dante per l'Averroismo siano le prove di un Dante filo-averroista. Tuttavia, la condanna che Dante riserva a Ulisse e Diomede per la loro volontà di sfidare l'ignoto paiono semmai designare la volontà del poeta fiorentino di distanziarsi dalla fallacia dell'Avverroismo⁷, il che spiegherebbe la scelta di Dante di porre Averroè nel Limbo accanto ad Aristotele e a Platone. Similmente, la volontà di porre Sigieri di Brabante nel *Paradiso* è per finalità escatologica, in quanto Dante vuole mostrare quale sia l'ordine universale di Dio senza alcuna preferenza e senza trapeolare alcun interesse per la filosofia araba o islamica, per le comunità islamiche e per la religione islamica medesima⁸.

Nel ripercorrere gli spunti letterari del Sommo Poeta, alcuni studiosi hanno individuato non poche affinità tra la *Commedia* di Dante e le visioni oltremondane islamiche. Il legame *Commedia*-escatologie islamiche fu proposto per la prima volta da Juan Andrés alla fine del XVIII secolo, senza però che il gesuita spagnolo fornisse delle prove a corroboramento della sua ipotesi⁹. Bisognerà attendere l'inizio del XX secolo affinché l'idea di una *Commedia* scritta dietro ispirazione dall'escatologia islamica fosse sostenuta con maggiore impeto da parte di Miguel Asín Palacios, arabista spagnolo, che propose due possibili tramiti per la conoscenza da parte di Dante dell'escatologia e delle visioni oltremondane islamiche: alcuni amici ebrei, fra cui Manoello Romano stesso, verosimilmente versati in arabo; oppure Brunetto Latini, precettore privato di

⁵ Hede, *Jews and Muslims*, pp. 102-103.

⁶ *Ibidem*, p. 103.

⁷ Su questo tema delicato, si vedano: CORTI, M., *Dante a un nuovo crocevia*, Firenze, Sansoni, 1981; EAD., *La felicità mentale: nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino, Einaudi, 1983.

⁸ Hede, *Jews and Muslims*, p. 103.

⁹ CANTARINO, V., *Dante and Islam. History and Analysis of a Controversy*, in DE SUA, W. - RIZZO, G. (a cura di), *A Dante Symposium in Commemoration of the 700th Anniversary of the Poet's Birth*, Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press, 1965, pp. 175-198.

Dante, presente alla corte di Alfonso X di Spagna in qualità di ambasciatore nel 1260. In aggiunta, Palacios spiegò che le rare allusioni agli arabi o all'Islam che si trovano nella *Commedia* dimostrerebbero un Dante avente mentalità più aperta verso le fonti islamiche rispetto ai suoi contemporanei cristiani. La tesi di Palacios ebbe suscitato ampie critiche negli studi danteschi, ulteriormente accresciute con la pubblicazione del *Liber scalae Machometi* da parte dell'etnologo Enrico Cerulli nel 1949. Alcuni studiosi hanno notato come il *Liber scalae Machometi*, il resoconto del viaggio oltremondano di Maometto, sia incredibilmente affine alla *Commedia* e che quest'ultima sia stata scritta avendo a mente proprio il *Liber scalae*: il che non è vero, dato l'esiguità dei parallelismi che corrono tra le due opere¹⁰. Tuttalpiù, si dovrebbe vedere nella *Commedia* l'eco della tendenza europea ad assorbire, trasformare e ad appropriarsi degli elementi tramandati dalle fonti arabe¹¹, mentre nel *Liber scalae Machometi* si dovrebbe scorgere una delle tante fonti arabe oggetto di *translatio studiorum* in Europa¹².

Nel comprendere concettualmente la *Commedia*, spesso la critica ha visto nella *Commedia* di Dante una *summa* o una sintesi della cultura medievale nei riguardi dell'escatologia, dei pagani, degli eretici, degli ebrei e dei musulmani. Ma, secondo Gurevich, è impensabile fare ricorso alla *Commedia* per avere un'idea di come un individuo del Medioevo pensasse dell'aldilà: è un'opera poetica, e rispecchia la visione poetica e personale che Dante aveva su quella tematica¹³. Però, se l'attitudine dantesca nei confronti degli ebrei e dei musulmani è poetica e personale, ciò impedisce di avere un'idea generale di come un cristiano nel Medioevo considerasse gli ebrei e i musulmani? Non si sa. Forse si potrebbe concordare con Edward Said e considerare Dante uno dei precursori dell'Orientalismo per via della sua sconsiderata schematizzazione dell'intero Oriente¹⁴; ma così facendo si giungerebbe a delle conclusioni frettolose. Meglio quindi considerare la *Commedia* come il frutto dell'epoca nella quale visse Dante. Egli visse in un'area che, seppur geograficamente chiamata *Europa* e prevalentemente cristiana, non era uniforme dai punti di vista religioso e culturale. Eppure, la *Commedia* è un *unicum* per l'epoca di Dante: egli fu il primo pensatore occidentale a non avere uno status dentro un gruppo sociale e a non parlare attraverso un'autorità specifica se non attraverso la sua *majestas genii*¹⁵.

Di tutte le quattro motivazioni sopracitate, la quarta - la comprensione concettuale - è quella che più si addice nello spiegare l'atteggiamento di Dante nei confronti degli ebrei e dei musulmani in rapporto al *De Monarchia* e alla *Commedia*¹⁶. Dante reputa che l'umanità intera sia suddivisibile in cinque categorie: coloro che scelsero la strada della rettitudine - i *cristiani*; coloro che vissero prima della Venuta di Cristo e non trovarono mai la strada della rettitudine - i *pagani*; quelli che, nonostante fosse loro rivelata la strada giusta da percorrere, scelsero la perdizione - i *musulmani* e gli *eretici*; quelli che non scelsero mai durante la loro vita - i *pusillanimi*. Eppure, questa ripartizione non è centrale né nella cosmogonia descritta nella *Commedia* né della teoria politica del governo universale esposta nel *De Monarchia*. Dante, sia per la sua credenza nell'unità della razza umana che per il suo orizzonte culturale, scrisse le sue opere avendo a mente le differenze in seno all'uomo stesso, piuttosto che le differenze esterne all'uomo come razza e come religione, e il che cosa porta un individuo a commettere il bene o il male.

¹⁰ Hede, *Jews and Muslims*, p. 105.

¹¹ KENNEDY, P. F., *Muslim Sources of Dante*, in AGIUS, D. A. - HITCHCOCK, R. (a cura di), *The Arab Influence in Medieval Europe*, Reading, Ithaca, 1994, p. 79.

¹² HEDE, J., *Reading Dante. The Pursuit of Meaning*, Lanham, MD, Lexington Books, 2007, pp. 56-59.

¹³ MAZOUR-MATUSEVICH, Y., *Writing Medieval History. An Interview with Aron Gurevich*, «Journal of Medieval and Early Modern Studies», 35/1 (2005), pp. 144-145.

¹⁴ SAID, E., *Orientalism*, London, Pantheon, 1978, pp. 68-72.

¹⁵ VOEGELIN, E., *History of Political Ideas. Vol. III: The Later Middle Ages*, Columbia, University of Missouri Press, 1998, p. 66.

¹⁶ Hede, *Jews and Muslims*, p. 106. Concordo con ciò.

Dante si inserì nel dibattito letterario del suo tempo, riguardante la conciliabilità tra il potere spirituale e il potere secolare nelle vicende umane, scaturito dalle traduzioni latine della *Retorica* e della *Politica* di Aristotele, la prima letta nel Medioevo come una sorta di manuale di etica e di governo. Il contributo dantesco a quel dibattito si chiama *De Monarchia*. L'opera, partendo dal presupposto che l'esistenza dell'Impero Romano fu dettata dalla volontà di Dio, sostiene che i regni spirituale e secolare sono perfettamente conciliabili tra di loro, o meglio, che sono tenuti in perfetto equilibrio tra di loro al fine di perseguire la suprema felicità per tutte le nazioni e per tutte le persone. Secondo Dante, gli esseri umani hanno due fini: una *felicità mortale* o *terrestre* e una *felicità eterna* o *celeste*. La *felicità mortale* si acquisisce attraverso gli insegnamenti filosofici, mentre la *felicità eterna* viene conseguita con l'assistenza delle *Sacre Scritture*. La più alta autorità nell'ambito secolare spetta all'imperatore, mentre al papa spetta l'alta autorità nell'ambito spirituale, a condizione che quest'ultimo impieghi la religione per guidare alla risoluzione delle controversie politiche e non per interferire in esse.

Quanto teorizzato nel *De Monarchia* è esemplare. Dante considera il papato e l'impero come due istituzioni guidate dalla volontà divina, le quali soppiantano ogni divisione che intercorre tra le nazioni e tra le genti del mondo creato. Impero e Papato sono due sfere indipendenti, ciascuna con proprie funzioni, con medesimi poteri e operanti insieme per il bene comune. Nel *De Monarchia* non vi è un ruolo preciso per gli ebrei e i musulmani; ma considerando il carattere universalistico della teoria politica dantesca, si ha come la sensazione che pure loro, a condizione di accettare l'autorità imperiale e gli insegnamenti filosofici, possano fare parte della monarchia universale¹⁷.

La cosmogonia dantesca nella *Commedia*, benché debitrice del sapere scientifico del tempo e della dottrina cristiana, è un'elaborazione personale di Dante della cosmologia medievale. Egli, seguendo Aristotele, divide l'universo in due parti e con la luna quale linea di demarcazione. Dalla luna in su si trovano le *nove sfere celesti* - i sette cieli paradisiaci (Luna, Mercurio, Venere, Sole, Marte, Giove, Saturno), le *stelle fisse*, il *primo mobile* - che costituiscono lo spazio cosmico della Creazione, oltre al quale vi è il cielo degli angeli e delle anime beate ruotanti attorno la Santa Trinità e disposte in nove cerchi, ovvero le nove sfere della Creazione. Dalla luna in giù vi è il mondo corruttibile, diviso in due regioni: Nord e Sud. La regione meridionale è l'emisfero delle acque, nel cui centro vi è il *Purgatorio* - a sua volta diviso in due: Anti-Purgatorio e Purgatorio. La regione settentrionale è l'emisfero delle terre emerse, ripartito in tre continenti - Europa, Asia e Africa -, con al centro Gerusalemme e l'Inferno sotto di essa. L'Inferno è un gigantesco pozzo diviso in nove sezioni.

Questa cosmogonia è quasi del tutto un'invenzione dantesca, così come lo sono anche i criteri per la predestinazione dell'essere umano, legata al libero arbitrio delle persone. Se il pensiero medievale reputava la sola adesione al cristianesimo più che sufficiente per evitare il peccato, per Dante invece il solo battesimo non è più sufficiente: serve anche la fede per ottenere la grazia divina. Comunque, il Sommo Poeta aderisce al pensiero medievale quando si tratta di salvezza del genere umano, che ritiene possibile se l'uomo subordina la ragione alle *Sacre Scritture*. In Dante la predestinazione degli uomini nei tre regni oltremondani avviene a seconda di come essi vengano a meno della fede e della ragione: all'*Inferno* se gli uomini sono guidati dalla malvagità; al *Purgatorio* se si pentono delle loro trasgressioni; in *Paradiso* se conducono una vita virtuosa.

In Dante la possibilità o meno di redenzione è dettata dalla vita condotta dagli uomini in vita, se peccaminosa, viziosa o virtuosa. Per Hede, ciò vale anche per i non-cristiani, la cui punizione è basata sulle loro azioni e non sulla loro religione¹⁸.

¹⁷ Così la pensa Hede. Cfr. Hede, *Jews and Muslims*, p. 109.

¹⁸ *Ibidem*, p. 111. A mio avviso, quanto detto da Hede vale a livello teorico, poiché i non-cristiani che non commisero peccati sono di solito confinati nel Limbo anziché nel Paradiso.

Negli ultimi anni vi è un sostenuto interesse della critica dantesca sulla mentalità del poeta fiorentino nei confronti degli ebrei. Dovendo reperire una spiegazione dietro a ciò, si può dire che questo interesse sia verosimilmente dettato da tre elementi relativi alla storia di Dante e della sua recezione: la biografia dei personaggi vicini al Sommo Poeta; il pensiero filosofico dantesco; la comprensione concettuale della *Commedia*.

Nell'analizzare la biografia dei personaggi vicini a Dante, fra gli elementi che hanno guidato quelle analisi vi è stata la *quaestio* degli studiosi circa la presunta amicizia tra Dante e Manoello Giudeo, la quale, come si è avuto modo di dire sopra, fu abbandonata nei primi del XX secolo per scarsità di prove, portando gli studiosi a vedere in Manoello Giudeo soltanto un poeta abile e a conoscenza della *Commedia* dantesca, e in Dante colui che non interagì mai le comunità ebraiche del suo tempo¹⁹.

Similmente, nel ripercorrere il pensiero filosofico di Dante, gli studiosi danteschi hanno provato a localizzare qualsiasi influsso diretto o indiretto del pensiero ebraico o musulmano nelle opere del Sommo Poeta, profittando della sua familiarità coi commentari e coi trattati ebraici e musulmani, tradotti in latino, sugli antichi testi filosofici. Una maggiore attenzione è stata esercitata sul presunto rapporto tra il pensiero dantesco e l'Aristotelismo Radicale o Averroismo, presente anch'esso negli ambienti filosofici ebraici italiani, del quale se ne parlerà più avanti in questa tesi.

Nell'ambito della comprensione concettuale della *Commedia*, si è già detto come la critica abbia spesso considerato la *Commedia* di Dante una *summa* o una sintesi della visione medievale sui pagani, gli eretici, gli ebrei e i musulmani. In altre parole, la *Commedia* è lo spaccato culturale dell'epoca nella quale viveva Dante: o meglio, la cultura di un'area che, seppur geograficamente chiamata Europa e prevalentemente cristiana, non era uniforme dai punti di vista religioso e culturale. Tuttavia, voler identificare Dante col pensiero egemonico del medioevo sarebbe una mossa fallace, dato che egli non ebbe mai uno status preciso all'interno di un gruppo sociale definito, né parlò mai per un'autorità specifica all'infuori della sua *majestas genii*.

Certo: la tematica "Dante e gli ebrei" è un campo d'indagine affascinante ma, al tempo stesso, complesso. Senza le dovute precauzioni, si rischia di abbracciare quelle visioni pseudo-umaniste o pseudo-rinascimentali di comodo nell'affrontare l'argomento, rischiando di giungere a delle conclusioni affrettate oppure erranee e prive di fondamento. Non vi è dubbio che Dante poté avere avuto qualche interesse verso l'ebraismo, specialmente a livello culturale; ma non bisogna dimenticare come certe sue "aperture" verso quel mondo siano influenzate dal *background* culturale nel quale era vissuto. Egli è il figlio del suo tempo, ed è sempre rimasto fedele agli insegnamenti cristiani che aveva ricevuto in gioventù.

Detto ciò, procediamo col panorama della cultura ebraica in Europa.

¹⁹ Hede, *Jews and Muslims*, p. 102.

Ebraismo in Europa

Quanto seguirà è la disanima dell'Ebraismo in Europa, segnatamente nel periodo medievale e ai tempi di Dante. Si comincerà esaminando gli *status quaestiones* degli studi sull'ebraismo e sugli ebrei in Europa, poi si procederà con l'esame delle interazioni tra gli ebrei e i cristiani in Europa, specialmente negli ambiti artistici, nell'Inquisizione, nelle dispute e nei dialoghi religiosi. Infine, si esaminerà la cultura ebraica nel medioevo, dove si mostreranno i libri, le traduzioni, l'esegesi biblica, l'astrologia e il folklore/magia vigenti nel Medioevo, forse capaci di avere qualche eco in Dante.

Status quaestionis sull'Ebraismo e gli ebrei in Europa

Gli ebrei erano presenti in Europa da diverso tempo.

Prima del 980, le comunità ebraiche risiedevano nell'Europa Meridionale e nel Medio Oriente, dove la loro vita economica fiorì sotto il dominio islamico. Dopo il 980, e sino al 1200, gli ebrei migrarono a Occidente - ovvero in Inghilterra, Francia, Fiandre, Germania e Scandinavia - su invito delle autorità locali ed energizzarono quei mercati in fase d'ascesa. La Renania diventò l'area più prospera di tutta Europa grazie alla sua posizione strategica fra le vie commerciali e grazie anche al suo unico sistema di comunità ebraiche autogovernate. In aggiunta, in Renania si sviluppò una delle correnti mistiche ebraiche di ampio rilievo: gli *Haside Ashkenaz* ("pietisti tedeschi").

Non appena nelle aree urbane si accentrarono tutte le attività agricole ed economiche, comparve il commercio monetario. Gli ebrei dovettero dedicarsi giocoforza a causa del diniego cristiano all'usura, sancito dai divieti papali. I prestatori di denaro ebrei furono assai protetti dalle autorità dato il loro ruolo di esattori fiscali; e questo fece preoccupare i cristiani per come non esistessero delle renitenze al binomio "ebrei-leve di potere". Tale accusa divenne la base di uno dei più noti tropi antisemiti.

Tuttavia, non va dimenticato il fatto che non tutti gli ebrei furono prestatori di denaro, prestatori di pegno e banchieri, e che pochissimi di loro raggiunsero elevati livelli di prosperità. Vi sono testimonianze di ebrei dediti all'agricoltura, alla vinificazione, alla sartoria, alla calzoleria, alla conciatura, alla macellazione, all'acconciatura, al trasporto dell'acqua, all'insegnamento.

In tale panorama non va dimenticato il rabbinato, imprescindibile per qualsiasi comunità ebraica.

L'opinione cristiana sugli ebrei dipendeva enormemente da quanto espresso in precedenza dai Padri della Chiesa, segnatamente da San Paolo e da Sant'Agostino, oltre che dal contesto culturale di coloro che studiavano gli scritti dei due santi.

Agli inizi, mentre la Chiesa percepiva gli ebrei come ignari o ignoranti dei veri messaggi veicolati dalle *Sacre Scritture*, San Paolo e Sant'Agostino ritennero che gli ebrei andassero rispettati pur essendo loro deicidi - ovvero responsabili della morte di Gesù - e custodi di una legge obsoleta, dato che essi erano i testimoni viventi del Cristianesimo delle origini e coloro che preannunciarono la Venuta di Gesù.

Successivamente, dal 1050 al 1200 gli ebrei e i cristiani interagirono tra loro attraverso dibattiti e confronti religiosi e culturali volti a dimostrare chi, fra cristiani ed ebrei, fosse il *Verus Israel*. Come conseguenza di tali interazioni si ebbero, ad esempio: la *Bibbia Cistercense*, frutto dell'operato congiunto di Stefano Harding e di una comunità ebraica; l'esegetica di Ugo di San Vittore, supportata dagli studenti di Rashi (Rabbi Shlomo Ben Yitshaqi, eminente studioso talmudico); l'accettazione di Andrea di San Vittore delle opinioni rabbiniche sulle scritture cristiane e sulla storia cristiana.

Tuttavia, a partire dal 1200-1220, i cristiani si resero conto che gli ebrei non erano quel "gruppo vivente anarchico" come credevano che fossero, ma che loro erano i detentori di una cultura che era proseguita anche dopo la Crocifissione. Quella cultura era la Legge Ebraica, codificata nella Tarda Antichità, e l'esegesi

ebraica sull'*Antico Testamento*. I testi ebraici dissentivano da molte idee che i cristiani reputavano verità inconfutabili (p. es. Gesù come il Messia), portando questi ultimi a sentirsi oltraggiati una volta giunti a conoscenza della condanna ebraica di Gesù quale figlio della Vergine Maria.

Gli studiosi sono ancora alla ricerca di quali versioni del *Talmud* erano in circolazione nel XII secolo; ma in linea generale essi concordano sul fatto che dal 1220 in poi il papato e la cristianità optarono per condannare il *Talmud* e gli ebrei come denigratori della fede cristiana.

La legge pontificia sugli ebrei era radicata nell'antica legislazione romana sulle comunità ebraiche: libertà di religione, protezioni da molestie e assalti, esenzione dalla leva militare ed esenzione dal culto imperiale in cambio di un loro impegno a non compiere attività proselitistiche, a non testimoniare contro i cristiani e a non erigere nuove sinagoghe.

A partire da papa Gregorio il Grande, l'atteggiamento agostiniano verso gli ebrei assurse a prassi cristiana e rimase in vigore sino alle Crociate. Quando le armate islamiche, unite alle incursioni vichinghe e magiare, devastarono l'Europa e si stabilì un emirato nella Penisola Iberica, il Cristianesimo dovette affrontare la problematica dell'Ebraismo in seno alla *Societas Christiana* o all'*Europa Christiana*: forse i cristiani avevano visto, in modo del tutto inaspettato, come gli ebrei si fossero prodigati nel difendersi attivamente dalle incursioni di quelle popolazioni.

Durante le Crociate, non appena i crociati attaccarono, saccheggiarono e uccisero gli ebrei, le comunità ebraiche furono alle prese con un dilemma fortissimo: reagire o suicidarsi? Benché molti ebrei resistettero attivamente in tanti modi possibili (per esempio, chiedendo la protezione di un vescovo o di un principe, attaccando direttamente i linciatori, ...), alcuni di loro scelsero la via del martirio. Una scelta, ieri come oggi, ingiustificabile dalla Legge Ebraica, ma all'apparenza una scelta optata per ragioni che spaziarono dall'accelerare la Venuta del Messia a sollecitare la vendetta di Dio contro i nemici di Israele e a fuggire dai battesimi e dalle conversioni coatte²⁰.

È impossibile descrivere l'attività intellettuale delle comunità ebraiche europee nell'Alto Medioevo. Non esistono dei documenti che attestino un'attività letteraria importante in Europa prima del X secolo. A quell'epoca i centri della cultura ebraica erano in Oriente, in Terra d'Israele o nelle accademie babilonesi di diritto religioso. Esistono dei *responsa*, inviati da Babilonia agli ebrei europei che chiedevano consigli ai maestri orientali, che forniscono dei dati occasionali sui centri europei (italiani inclusi), la cui vita religiosa rimane in parte oscura. Sicuramente, tra il IV e il IX secolo doveva essere in atto una *translatio scientiae Judaeorum* da Oriente a Occidente che gettò in Europa e in Italia le basi per molti degli sviluppi successivi dell'Ebraismo nel campo degli studi giuridici, dell'esegesi, della poesia e della liturgia²¹.

Durante il Medioevo, le relazioni giudaico-cristiane cambiarono drammaticamente. Come mai? Gli studiosi ammettono che tale quesito potrà essere risolto in tempi lunghi dato che è ancora impossibile dire quando e perché quei cambiamenti accaddero. Tuttavia, si potrebbe fare come Delle Donne e ritenere il IV Concilio Lateranense (1215) lo spartiacque nella percezione etnico-religiosa di quelli che in seguito divennero gli "altri" e nei rapporti tra il Cristianesimo e le altre fedi religiose²²:

[...] sembra dunque che si possa concludere che la percezione della differenza, almeno in Italia meridionale, e almeno fino al 1215, non era particolarmente avvertita. Forse la convivenza, pacifica o meno, tra etnie e religioni diverse, aveva fatto sì che esse potessero coabitare senza specifici conflitti, anche perché,

²⁰ Per un panorama sugli ebrei durante le Crociate, si veda: SCHWARZFUCHS, S., *Gli ebrei al tempo delle crociate*, Milano, Jaca Book, 2006.

²¹ IDEL, M., *La Cabballà in Italia (1280-1510)*, Firenze, Giuntina, 2007, pp. 17-18.

²² DELLE DONNE, F., *La percezione della differenza etnica e religiosa in alcune cronache del XII e XIII secolo, soprattutto relative all'Italia meridionale*, in CARREIRAS, J. A. - VAIRO, G. R. - TOOMASPOEG, K. (a cura di), *Através do olhar do Outro. Reflexões acerca da sociedade medieval europeia (séculos XII-XV)*, Tomar, 2018, pp. 110-111.

probabilmente, non erano ancora attivi meccanismi di segregazione della differenza e, dunque, non era avvertita né la percezione delle minoranze né quella della discriminazione o tolleranza verso di esse. Certo, è impensabile che non si fosse consapevoli delle differenze di usi, costumi, saperi, ma esse non costituivano un discrimine invalicabile, anzi costituivano l'elemento fondamentale di una proficua eterogeneità, come sembra provare il racconto, certamente mitizzato, ma proprio per questo emblematico, della fondazione della Scuola medica di Salerno, che, secondo il racconto del *Chronicon Helini* (di incerta datazione, ma che viaggia spesso assieme a una rielaborazione della cronaca normanna di Malaterra), fu creata in seguito all'incontro di un Giudeo, un Musulmano, un Latino e un Greco, i quali misero assieme le loro conoscenze. Fu dunque, forse, solo il decreto innocenziano del IV Concilio Lateranense, nel 1215, a sancire il senso della differenza, nell'ottica, però, non della separazione specifica tra la fede cristiana e quella delle altre religioni, ma in quella della separazione generale della collettività cristiana rispetto a tutto il resto, così che si ritrovassero all'esterno della *Universalis Ecclesia* tutti quelli che si opponevano alla Cristianità, e, in maniera più particolare, alla volontà o alla sfera di influenza papale, in un'epoca di consolidamento della sua definizione giuridica. Fu poi soprattutto l'invasione mongola del 1241 che diede più fortemente il senso della differenza, dato dalla novità assoluta di quella popolazione, che nessuno aveva mai visto prima e che, dunque, ciascuno poteva immaginare nella maniera che preferiva. Essendo "altri" a tutti gli effetti, essi potevano essere tratteggiati come mostri, i loro costumi potevano essere descritti come inumani, e dunque potevano essere raffigurati come esseri demoniaci, rappresentanti dell'eterno nemico dell'uomo. Ma, in tale modo, anche i Tartari, nell'immaginario dell'epoca, vennero assimilati all'interno della perenne rappresentazione schematica della contrapposizione tra cristiano e non-cristiano, che, facendo perdere ogni sfumatura, equiparava nella stessa caratterizzazione demoniaca tutti coloro che non si uniformavano alla volontà del più alto rappresentante della gerarchia romana, fossero essi imperatori, re, popoli o religioni.

Ciononostante, si è ancora lontani dal trovare una risposta definitiva al perché i rapporti tra il Cristianesimo e le altre fedi religiose cambiarono così repentinamente. Ne è convinta pure Nina Rowe (della quale si parlerà nel paragrafo qui sotto), che si limita a constatare come le tre cattedrali da lei studiate per l'evoluzione delle *personae* (immagini) della *Ecclesia* e della *Synagoga* furono costruite in un arco temporale che va approssimativamente dal 1175 al 1225, quando le ostilità cristiane verso gli ebrei decollarono. In aggiunta, la studiosa ipotizza che i diverbi fra le due religioni si intensificarono tra il XII e il XIII secolo, e che le immagini della *Ecclesia* e della *Synagoga* non sono altro che lo specchio di quella routine quotidiana che vedeva ebrei e cristiani alle prese con gli alti-e-bassi del vivere quotidiano²³.

Interazioni tra ebrei e cristiani in Europa

In questa sezione si esamineranno alcuni dei campi nei quali ebrei e cristiani si confrontavano reciprocamente: l'arte e la religione.

Ebrei e cristiani nell'arte medievale

Una disanima sulla percezione medievale di ebrei e cristiani può passare dal campo dell'arte. Più precisamente, dalle immagini della *Chiesa (Ecclesia)* e della *Sinagoga (Synagoga)* così ricorrenti nelle chiese europee. È quanto ha compiuto Nina Rowe in un valido saggio in merito all'evoluzione della raffigurazione dell'ebraismo, impersonificato dalla *Synagoga*, e del cristianesimo, impersonificato dalla *Ecclesia*, prendendo come esempio tre cattedrali europee: Reims, Bamberg, Strasburgo²⁴.

²³ In merito, si veda il capitolo *Imaging Jews and Judaism in Life and Art*, contenuto in: ROWE, N., *The Jew, the Cathedral and the Medieval City: Synagoga and Ecclesia in the Thirteenth Century*, Cambridge University Press, 2011.

²⁴ *Ibidem*.

In queste tre città gli ebrei vivevano fianco a fianco coi cristiani; e sia gli ebrei che i cristiani erano dediti a interazioni socio-culturali ed economiche nelle aree urbane, tanto fra correligionari quanto fra i membri delle due fedi abramatiche. Gli ebrei di quelle tre città, provenienti dal Medio Oriente e dal Bacino del Mediterraneo, si erano colà stanziati per volere delle autorità locali al fine di incoraggiare le attività commerciali ed economiche sino ad allora mancanti. Esistevano delle politiche cristiane di salvaguardia degli ebrei contro ogni aggressione e molestia, ma queste forme di protezione stavano gradualmente svanendo.

Nel frattempo, erano in corso le prime campagne di riscoperta dell'arte greco-romana; e le cattedrali di Reims, Bamberga e Strasburgo furono costruite combinando il nuovo stile artistico per finalità politiche. Artisti e politici unirono i loro sforzi nel ricorrere alle cattedrali quali strumenti di diffamazione verso gli ebrei: Reims incarnava la potenza del re, essendo usata per le cerimonie regali; Bamberga incarnava la potenza vescovile; Strasburgo era una sfida *de visu* contro gli ebrei tramite la statua della "sinagoga bendata" posta proprio davanti al Quartiere Ebraico.

Ma perché queste *personae*, ovvero la *Chiesa* e la *Sinagoga*, erano assai popolari nel Medioevo? Rowe stessa ammette di non saper dare una risposta a tale quesito: impossibile evitare delle generalizzazioni a questa domanda, in quanto gli studi in merito devono ancora fornire una risposta soddisfacente. Comunque, la studiosa tenta di dare una sua risposta rilevando come quelle *personae* trasudino autorità imperiose, collabrazioni strette fra artisti e potere ecclesiastico, capacità "esorcizzante" contro gli ebrei, volontà di rassicurare il credente cristiano della fallacia del mito dell'ebreo invincibile.

I motivi artistici della *Ecclesia* e della *Synagoga* si svilupparono lungo un arco temporale che va dalla Tarda Antichità sino agli inizi del XIII secolo. Le personificazioni della Chiesa e della Sinagoga come figure femminili sono radicate nell'antichità, quando entrambe esemplificavano ciò che le *Sacre Scritture* e le vecchie convenzioni figurative comunicavano: le *Sacre Scritture* parlavano del Popolo d'Israele come schernito o apprezzato da Dio alla stessa stregua dell'amata schernita e apprezzata all'unisono dall'amato nel *Cantico dei Cantici*; mentre le vecchie convenzioni figurative vertevano sulla donna impersonificante le terre sottomesse o i popoli sottomessi dal potere imperiale o regio, entrambi incarnati in figure maschili. Tuttavia, non mancavano dei casi in cui le figure femminili erano erette a simbolo di potere; e allora si potevano avere o due donne - una vecchia e una giovane (indicante lo stato o l'impero in formazione) - oppure una donna - simbolo di un impero o di uno stato - accanto a un governante maschio - re o imperatore -. Queste raffigurazioni del potere non erano affatto sconosciute ai cristiani: quando il cristianesimo divenne l'unico culto della *Res Publica Romana*, i cristiani le adoperarono per raffigurare il cristianesimo come trionfante sui pagani. Da qui, l'ascesa delle allegorie della *fides* e della *cultura deorum veterum*.

Con la cessazione della Tarda Antichità comparvero le prime allegorie della Chiesa e della Sinagoga, entrambe radicate nella precedente tradizione artistica e nelle *Sacre Scritture*. Di solito, la Chiesa era rappresentata come una donna incoronante il Papa, come la sposa di Cristo oppure come un'ideale femminile. La Sinagoga era l'esatto opposto: era raffigurata come un'adultera, come una prostituta oppure come una tentatrice. Anche se le allegorie *Ecclesia* e *Synagoga* erano basate sulle *Sacre Scritture* e sulle antiche prassi artistiche, è possibile che la popolarità di quelle *personae* fosse basata anche su due opere: la *Psychomachia* di Prudenzio e lo pseudo-agostiniano *Altercatio Ecclesiae et Synagogae*. Quest'ultimo testo, in modo particolare, ebbe un impatto duraturo sulle raffigurazioni che vedevano la donna incarnare la Chiesa e scalzare la sua rivale e i suoi seguaci, sostituiti dalla cristianità.

Gli studiosi pongono al periodo carolingio la comparsa delle prime raffigurazioni della Chiesa e della Sinagoga a noi note. Esse compaiono in placche d'avorio che adornano i manoscritti liturgici carolingi. Resta ancora da chiarire se quelle raffigurazioni appartenessero o meno al periodo denominato "Rinascimento Carolingio". Le allegorie della Chiesa e della Sinagoga si diffusero rapidamente tramite i manoscritti

prodotti negli ambienti monastici; il che non dovrebbe sorprendere, visto che molte di quelle immagini provengono proprio dal Nord Europa, dove vi erano molti ebrei specializzati nella fabbricazione di oggetti di lusso come altari trasportabili, spesso decorati con le immagini della *Ecclesia* e della *Synagoga*.

Ebrei e cristiani erano dediti a dibattiti interreligiosi nei quali ciascuno difendeva e/o convinceva l'altro della superiorità della propria fede religiosa. Quando i cristiani si resero conto che difficilmente gli ebrei avrebbero accettato le loro convinzioni religiose, comparvero altri motivi artistici accanto alle note *personae*: l'*Ecclesia Triumphans* (la Chiesa vincente sulla Sinagoga), il Cristo crocifisso in mezzo a una folla ebraica che ride, la *Synagoga* accanto a immagini cristiane. Quest'ultima immagine è debitrice di un commentario di Onorio Augustodunense sul *Cantico dei Cantici* nel quale la *Synagoga* è descritta come una donna che Dio spera che accetti e si converta al Cristianesimo così come il clero sperava che gli ebrei facessero altrettanto.

Vi sono molti studi sul rapporto Dante-allegoria, anche sull'allegoria ecclesiastica²⁵. Non sembra esistano degli studi in merito a Dante conoscitore delle allegorie sull'ebraismo, per cui mi risulta difficile immaginare Dante al corrente delle personificazioni della *Synagoga*.

L'attività inquisitoriale e gli ebrei

Si è già detto in precedenza, durante l'esame dei rapporti ebrei-cristiani nell'arte medievale, che nel Medioevo si verificò un cambiamento drastico nei rapporti tra le due fedi: un cambiamento repentino ancora oggi difficilmente spiegabile. Comunque, vi è un elemento certo dietro il mutamento dei rapporti tra ebrei e cristiani: la modifica dell'attività antiggiudaica operata dagli ordini mendicanti. È possibile ripercorrere la loro evoluzione attraverso un interessante saggio di Cohen, del quale se ne seguirà la struttura originale, concernente lo sviluppo dell'antigiudaismo medievale²⁶.

L'ASCESA DELL'ANTIGIUDAISMO MENDICANTE²⁷

Nei primi decenni del Medioevo, la posizione della Chiesa di Roma nei confronti degli ebrei era conforme all'insegnamento agostiniano, che costituiva la base di tutte le prime polemiche medievali cristiane contro gli ebrei.

Sino al XII secolo le polemiche religiose consistevano in ampollose polemiche immaginarie, astratte, nelle quali gli autori, dopo essersi chiesti come Dio avrebbe percepito gli ebrei a seguito della Venuta del Signore, spiegavano a degli ipotetici interlocutori la natura e la nascita del Messia, nonché il momento esatto in cui

²⁵ Per avere un'idea generale sulla tematica, si vedano i seguenti testi: AVERSANO, M., *Il velo di Venere. Allegoria e teologia dell'immaginario dantesco*, Napoli, Federico & Ardia, 1984; CHIARENZA, M. M., *Bypassing the Bible. New Approaches to Dante's Allegory*, «Dante Studies» 93 (1975), pp. 215-221; GHISALBERTI, A., *Mito e allegoria in Dante Alighieri*, in CAPPELLETTI, F. - HUBER REBENICH, G. (a cura di), *Der antike Mythos und Europa. Texte und Bilder von der Antike bis ins 20. Jahrhundert*, Berlino, Gebr. Mann, 1997, pp. 7-19; JACOMUZZI, A., *La "Divina Commedia": figura, allegoria, visione*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», VI, (1970), 1, pp. 96-128, poi in ID., *Il palinsesto della retorica e altri saggi danteschi*, Firenze, Olschki, 1972, alle pp. 117-178; MAZZONE, A., *Il problema dell'allegoria e del simbolismo in Dante*, «Segni» IV (1976), pp. 27-30; PÉPIN, J., *Dante et la tradition de l'allégorie*, Montréal - Parigi, Institut d'Études Médiévales - Vrin, 1970; SINGLETON, C. S., *Dante's Allegory*, «Speculum», vol. 25, no. 1 (1950), pp. 78-86.

²⁶ COHEN, J., *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1982.

²⁷ Cohen, *The Friars and the Jews*, pp. 17-99.

le profezie messianiche veterotestamentarie e neotestamentarie furono o sarebbero state adempiute²⁸. Queste polemiche, ascrivibili alla tipologia dei *Sermones contra Iudaeos*, erano scritte da cristiani e destinati a cristiani. Pur trattando del giudaismo, quegli scritti non coinvolgevano direttamente gli ebrei.

Dal XII secolo le polemiche religiose antiebraiche riecheggiarono le modalità predicatorie di Anselmo di Aosta, ovvero un combinato tra teologia e razionalismo. Accanto alle citazioni bibliche si trovavano delle argomentazioni razionali volte a difendere il cristianesimo e ribadire la superiorità sull'ebraismo e, a partire da Pietro il Venerabile, delle citazioni tratte dalla "letteratura rabbinica" per dimostrare le insensatezze e le fantasie che si riteneva fossero esistenti nel *Talmud*. Queste polemiche coinvolgevano direttamente gli ebrei, dato che i cristiani erano entrati a contatto con la letteratura ebraica postbiblica e col *Talmud*, sebbene solo attraverso citazioni²⁹.

L'ascesa degli ordini mendicanti è il risultato dello Zeitgeist trecentesco, quando la Chiesa predominava in ogni recesso della vita quotidiana e l'economia urbana stava muovendo i suoi primi passi. Quest'ultima, sfidando il tradizionale diniego ecclesiastico verso ogni forma di attività commerciale mediante il profitto e il guadagno monetario, vide comparire una classe borghese secolarizzata e poco propensa agli studi. Il monachesimo benedettino e cistercense poté nulla in quei contesti urbani, per cui emerse il bisogno di una nuova spiritualità che fosse consona ai cambiamenti in atto.

La Chiesa reagì ai Catari, ai Valdesi e ai riformatori ecclesiastici come Gioacchino da Fiore attraverso la supervisione dei luoghi del sapere (come l'Università di Parigi), gli attacchi polemici e proto-inquisitoriali contro i "nemici della fede", la messa al bando dei movimenti evangelici e apocalittici. Ma il vero strumento che permise la riaffermazione della supremazia pontificia furono i patrocini agli ordini domenicani e francescani. Seppure nati in contesti differenti, alla metà del XIII secolo vi erano pochissime differenze funzionali e di stili di vita tra i francescani e i domenicani: entrambi sfornavano predicatori, missionari, docenti universitari e inquisitori. I due ordini mendicanti divennero ottimi strumenti del papato grazie alla loro capacità di dimostrare e di propagare l'ortodossia cristiana esemplificandola o insegnandola alla popolazione laica o non cristiana.

Sia i francescani che i domenicani ebbero a che fare con l'ebraismo sin dalle loro origini. Nel XIII secolo non vi erano contatti tra cristiani ed ebrei che non prescindessero dalle relazioni tra ebrei e francescani e tra ebrei e domenicani³⁰. Benché siano state ravvisate alcune connessioni tutt'altro che casuali negli sviluppi del francescanesimo e degli *Hasidim* ("devoti") tedeschi³¹, oggi quegli appaiamenti non sono più ritenuti fondati³², mentre sono stati ammessi i legami tra i francescani spagnoli e gli spirituali gioachimiti³³.

²⁸ Un esempio di questa tipologia è l'*Altercatio Aecclesiae contra Synagogam*. Si veda in merito: BLUMENKRANZ, B. (a cura di), *Altercatio Aecclesiae contra Synagogam. Texte inédit du X^e siècle, Altercatio Aecclesiae contra Synagogam. Texte inédit du X^e siècle*, «Revue di Moyen Age Latin» 10 (1954), pp. 5-159.

²⁹ Si vedano in merito: FUNKENSTEIN, A., *Changes in the Patterns of Christian Anti-Jewish Polemic in the Twelfth Century*, «Zion», n. s. 33 (1968), pp. 125-144 [in ebraico]; MERCHAVYA, CH., *The Church versus Talmudic and Midrashic Literature. 500-1248*, Jerusalem, 1970 [in ebraico].

³⁰ Se sembra realistica un'immagine di frati, domenicani e francescani prodighi nel proteggere gli ebrei dalle persecuzioni, di contro pare difficile accettare l'immagine di San Domenico come amico degli ebrei. Su quegli aspetti, cfr.: DANIEL, E. R., *The Franciscan Concept of Mission in the High Middle Ages*, Lexington, The University Press of Kentucky, 1975, p. 59; WALTZ, A., (a cura di), *Acta canonizationis S. Dominici*, «Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica» 16 (1935), p. 127; MANDONNET, P., *St. Dominic and his Work*, St. Louis, B. Herder Book Company, 1944, p. 61.

³¹ BAER, Y., *The Religious-Social Tendency of "Sefer Hassidim"*, «Zion», n. s. 3 (1937), pp. 1-50 [in ebraico].

³² Si veda in merito: MARCUS, I. G., *Penitential Theory and Practice among the Pious of Germany. 1150-1250*, Ph.D. diss., Jewish Theological Seminary of America, 1974, cap. 7.

³³ BAER, Y., *The Historical Background of the "Raya Mehemna"*, «Zion», n. s. 5 (1939), 1-44; ID., *A History of the Jews in Christian Spain*, 2. voll., Philadelphia, 1961-66, 1:270-77.

L'atteggiamento dei frati mendicanti nei confronti degli ebrei era caratterizzata da uno spirito missionario aggressivo, spesso contrassegnato da virulenta animosità. Verosimilmente, tale asprezza antiebraica dei francescani e dei domenicani riecheggiava quei sentimenti antiebraici che solitamente risiedevano nei mercanti europei, o meglio, in quelle classi medie cristiane da dove provenivano i membri degli ordini mendicanti.

È tuttora difficile stabilire quali fossero state le motivazioni addotte dalla Chiesa per fondare l'Inquisizione e come quest'ultima potesse essere legittimata in seno alle istituzioni ecclesiastiche. Ciononostante, l'Inquisizione non ebbe alcuno scrupolo nel mettere eretici e giudei sullo stesso piano³⁴ e ad attaccare i *relapsi*, ovvero i cristiani convertitisi all'ebraismo e gli ebrei divenuti cristiani ritornati all'ebraismo.

L'occasione per gli ordini mendicanti di attaccare la "letteratura rabbinica" giunse nel XIII secolo. Per la precisione, arrivò a Montpellier nel 1232 o nel 1233³⁵. Mentre le autorità ecclesiastiche stavano condannando le opere aristoteliche, e anche alcune idee tomiste, le autorità rabbiniche criticarono due opere maimonidee: la *Guida dei Perplexi* e le sezioni filosofiche della *Mishne Torah* ("Interpretazione della *Torah*"). Uno dei leader della fronda anti-maimonidea, Rabbi Shlomo Ben Avraham di Montpellier, appoggiato dai suoi allievi Rabbi David Ben Saul e Rabbi Yona Ben Avraham Gerundi, tentò senza successo di mettere al bando le due opere del filosofo ebreo spagnolo. E così, nel 1232 Rabbi Shlomo tornò a Montpellier e si rivolse all'Inquisizione.

È difficile avere un quadro esatto dello strano evento colà occorso nel 1232 o nel 1233. Le poche fonti esistenti relative a quell'episodio provengono tutte dalla fronda pro-maimonidea³⁶, dalle quali emerge come l'ebraismo europeo e non europeo fosse rimasto scioccato dalla decisione di un rabbino di rivolgersi all'Inquisizione per chiedere e ottenere il rogo delle opere di Maimonide. Inoltre, è arduo giudicare la veridicità storica o meno di quelle fonti, né è da ritenersi valida la tesi di Sarachek che annovera la *Guida dei Perplexi* di Maimonide tra le opere condannate al rogo assieme alla *Fisica* e alla *Metafisica* di Aristotele, al *Talmud* e a tutte le opere ebraiche nel 1210³⁷: l'Ordine dei Predicatori era ancora inesistente, e la Chiesa non si era ancora scagliata contro le opere aristoteliche e contro il *Talmud*. L'unica verità nell'asserzione di Sarachek è che l'Inquisizione bruciò la *Guida* maimonidea perché ritenuta verosimilmente un veicolo delle idee di Aristotele³⁸.

Per quanto concerne i racconti dei pro-maimonidei sullo strano evento occorso a Montpellier, gli studiosi hanno messo in dubbio l'accuratezza dei loro resoconti per tre motivi: 1) né Shlomo Ben Avraham né Yona

³⁴ Circa i presunti legami tra eretici ed ebrei, si vedano: EMERY, R. W., *Heresy and Inquisition in Narbonne*, 1941 [rist. New York, 1967]; SHAḤAR, S., *Catharism and the Beginnings of the Kabbalah in Languedoc*, «Tarbiz» 40 (1971), pp. 483 - 507 [in ebraico]; ID., *Ecrits cathares et commentaire d'Abraham Abulafia sur le "Livre de la Création": Images et idées communes*, in *Juifs et Judaïsme de Languedoc. Cahiers de Fanjeaux 12*, Toulouse, 1977, pp. 345-362; NEWMAN, L. I., *Jewish Influence on Christian Reform Movements*, 1925 [rist. New York, 1966], pp. 134-143; TALMAGE, F. E., *A Hebrew Polemical Treatise, Anti-Cathar and Anti-Orthodox*, «The Harvard Theological Review» 60 (1967), pp. 323-348; BERGER, D., *Christian Heresy and Jewish Polemic in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, «The Harvard Theological Review» 68 (1975), pp. 287-303.

³⁵ Circa l'anno esatto dell'evento, si veda: SILVER, D. J., *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy. 1180-1240*, Leiden, 1965, pp. 148, nota 1.

³⁶ Si vedano pertanto: SHATZMILLER, J., *Towards a Picture of the First Maimonidean Controversy*, «Zion», n. s. 34 (1969), pp. 126-138 [in ebraico]; ID., *A Letter from Rabbi Asher Ben Gershom to the Rabbis of France at the Time of the Controversy about the Works of Maimonides*, in GILBOA, A. et alii (a cura di), *Studies in the History of the Jewish People and the Land of Israel in Memory of Zvi Avneri*, Haifa, 1970, pp. 129-140 [in ebraico]; SHOḤAT, A., *Concerning the First Controversy on the Writings of Maimonides*, «Zion», n. s. 36 (1971), pp. 27-45.

³⁷ SARACHEK, J., *Faith and Reason: The Conflict over the Rationalism of Maimondes*, Williamsport, PA, Bayard Press 1935, p. 87.

³⁸ Cohen, *The Friars and the Jews*, p. 57.

Gerundi ebbero le loro lingue tagliate dall'Inquisizione, come invece le ebbero coloro che avvisarono l'Inquisizione; 2) tranne la lettera di David Qimkhi, nessuna di quelle fonti accusa direttamente il rabbino di Montpellier di aver informato il clero cristiano; 3) se si estrapola l'immaginario biblico e i pregiudizi da alcune di quelle fonti, ne emerge che la susseguente reazione fosse stata solo complottata e non accaduta realmente. Di conseguenza, gli studiosi hanno dedotto che quelle discrepanze nei resoconti furono forse volute per puntare sul fatto che i due rabbini anti-maimonidei non furono i responsabili del gesto, oppure per mostrare che furono i cristiani a bruciare alcune parti della *Mishne Torah* e della *Guida dei Perplessi*. A ogni modo, la controversia maimonidea fornì ai Domenicani e ai Francescani il pretesto adeguato per intervenire nel dibattito sull'ortodossia ebraica e una scusante per colpire l'ebraismo³⁹.

Un duro attacco della Chiesa e degli Ordini Mendicanti contro l'ebraismo si verificò nei confronti del *Talmud*. Nel 1236 Nicolas Donin inviò a papa Gregorio IX l'*Articuli Litterarum Pape*, una serie di accuse nei confronti dell'ebraismo rabbinico. L'ex-ebreo divenuto cristiano, forse appartenente all'Ordine dei Frati Minori, si scagliò prevalentemente contro il *Talmud*, ma fece ampio ricorso alla liturgia ebraica, ai commenti rabbinici sulla *Bibbia* e sul *Talmud* e a vari *Midrashim* per giustificare le sue accuse contro gli ebrei⁴⁰. Gli studiosi sono divisi sulle cause del gesto di Donin⁴¹, ma di sicuro le sue idee dovevano essere così perniciose se i suoi maestri talmudici scagliarono contro di lui un anatema undici anni prima della lettera al pontefice. Il 9 giugno 1239 papa Gregorio IX rispose alle richieste di Donin inoltrandole a Guglielmo di Alvernia, Vescovo di Parigi, e invitando quest'ultimo a trasmetterle ai re e agli arcivescovi inglesi, francesi, spagnoli e portoghesi. L'ordine papale era quello di confiscare tutte le opere ebraiche il 3 marzo 1240 e di affidarle alla custodia dei francescani e dei domenicani.

Il solo monarca ad adempiere alla direttiva papale fu Luigi IX di Francia, il quale chiese e ottenne che quella direttiva venisse attuata dopo aver offerto agli ebrei l'occasione di difendere pubblicamente sé stessi e i loro libri. E così, dopo la celebre contesa tra Nicolas Donin e Rav Yekhiel Ben Yosef di Parigi, presieduta da Bianca di Castiglia, e la discussione tra Eudes de Chateauroux (cancelliere dell'Università di Parigi e capo di una commissione inquisitoriale) e Rav Yekhiel Ben Yosef di Parigi assieme a tre rabbini francesi, si tennero altri dibattiti simili, i quali giunsero tutti al medesimo verdetto: la condanna del *Talmud* al rogo, avvenuta nel 1242 a Parigi, dove in un giorno e mezzo furono bruciati venti o ventiquattro carri di manoscritti ebrei, forse equivalente a 10.000 o 12.000 volumi in tutto. Nel 1244 papa Innocenzo IV ordinò a Luigi IX di mandare al rogo tutte le copie del *Talmud* sopravvissute al primo autodafé, nonostante gli ebrei avessero tentato (invano) di convincere il pontefice dell'insostituibilità del *Talmud* nella vita quotidiana degli ebrei.

Quali erano gli interessi teologici soggiacenti alle campagne ecclesiastiche contro il *Talmud*? Secondo Gregorio IX, gli ebrei veneravano il *Talmud* perché i rabbini insegnavano loro che l'opera incarnava una fede orale che era superiore rispetto a quella scritta; per cui il papa dedusse che senza il *Talmud* gli ebrei avrebbero tranquillamente accettato la veridicità delle *Scritture* e sarebbero stati indotti a professare il cristianesimo. Del medesimo avviso fu Innocenzo IV, il quale notò che gli ebrei, oltre a negare la figura del pontefice, deridevano la *Bibbia* perché di dimensioni inferiori rispetto al *Talmud*. Accanto a quei capi di imputazione ne seguì un terzo: il *Talmud* era pericoloso perché irrispettoso del giudaismo biblico e del cristianesimo, ed era pure una minaccia alla fede cristiana.

³⁹ TEICHER, J. L., *Christian Theology and the Jewish Opposition to Maimonides*, «Journal of Theological Studies» o. s. 43 (1942), pp. 68-76.

⁴⁰ Si veda LOEB, I., *La controversie de 1240 sur le Talmud*, «Revue des Etudes Juives» 2 (1881), dove a p. 252 si riporta il prologo dell'*Articuli litterarum pape* di Donin e i testi ebraici da lui adottati nel formulare gli strali contro l'ebraismo.

⁴¹ Cohen, *The Friars and the Jews*, p. 61, nota 19.

Benché non fosse la prima volta che il rabbinismo ebraico veniva bersagliato dalle polemiche cristiane⁴², sino al XIII secolo gli attacchi cristiani alla *Letteratura Rabbinica* furono intrapresi da persone come Pietro il Venerabile e Pedro Alfonsi, che avevano nessuna o poca conoscenza del *Talmud* o della *Letteratura Midrashica*. Nessuna polemica cristiana anti-ebraica antecedente il XIII secolo puntava il dito contro l'ebraismo medievale accusandolo di aver dimenticato l'antico giudaismo dei loro padri e di seguire quanto prescritto nel *Talmud*. Gli attacchi erano diretti alle *hagadot* (omelie rabbiniche), non alle *halakhot* (le tradizioni giuridiche ebraiche).

Dal XIII secolo le prediche antiebraiche si fecero più virulente, giacché si procedette ad attaccare direttamente gli scritti rabbinici. Non bastava più rafforzare il credo cristiano col solo schernimento degli ebrei quali persone ostinatamente attaccate all'interpretazione letterale dell'*Antico Testamento*: fattore questo che, stando ai predicatori cristiani, impediva loro di riconoscere Gesù come il Messia. Ora gli ordini mendicanti ebbero accesso alle *halakhot*, potendo così sviscerare agevolmente qualsiasi contenuto ritenuto da loro pernicioso, in modo da porre ebrei ed eretici sullo stesso piano. La tradizionale tolleranza agostiniana tra cristiani ed ebrei aveva ceduto il passo alle attività dell'Inquisizione.

LA DIFFUSIONE DELL'ATTIVITÀ INQUISITORIALE⁴³

La condanna al *Talmud*, avvenuta a Parigi nel 1240, ebbe introdotto due nuovi elementi nelle relazioni tra cristianesimo ed ebraismo: l'attacco all'ebraismo rabbinico e i pubblici dibattiti religiosi tra i cristiani e gli ebrei con lo scopo dichiarato di denigrare la quotidianità ebraica. Gran parte delle diatribe cristiano-ebraiche tra il XIII secolo e gli inizi del XIV secolo derivavano dalle prassi stabilite da Nicolas Donin e dagli ordini mendicanti. Da qui si ebbe la comparsa di molti trattati col titolo di *Pharetra fidei contra Iudeos super Talmud* ("La faretra della fede contro i giudei in merito al *Talmud*"), che altro non erano che delle espansioni delle sentenze di condanna al *Talmud*, provvisti di elenchi di passaggi talmudici che erano stati reputati osceni. Se ciò poté avvenire fu perché nel XIV secolo erano già apparse delle traduzioni parziali del *Talmud* in lingua latina.

Vi furono dei provvedimenti, rivolti a re e ad arcivescovi, che invitavano loro a confiscare le copie del *Talmud* e a consegnarle ai Domenicani e ai Francescani affinché fossero esaminate e restituite agli ebrei emendati dalle blasfemie. Ma nel 1320 papa Giovanni XXII, temendo che i cristiani potessero essere sedotti dagli "errori" del *Talmud* e, tramite essi, avvicinarsi di più all'ebraismo, sollecitò che le copie del *Talmud*, una volta esaminate dai frati, dovessero essere bruciate all'istante. La sua decisione fu recepita dai sovrani francesi e spagnoli, i quali obbligarono gli ebrei a consegnare ogni copia del *Talmud* sotto minaccia. È plausibile che in quel contesto vi furono degli autodafé del *Talmud* in alcune città europee a inizio XIV secolo⁴⁴.

Le dispute tra gli ebrei e gli ordini mendicanti iniziarono negli anni '30 del XIII secolo. Intorno al 1230 Rabbi Me'ir Ben Shim'on di Narbona dovette discutere, sia in pubblico che in sinagoga, con un domenicano sulla corretta esegesi di alcuni passi biblici e sui pilastri della vita quotidiana ebraica. Nel 1242 Giacomo I di Aragona divenne il primo sovrano a costringere per legge gli ebrei all'ascolto delle prediche e, sempre per legge, nel 1296 a costringere gli ebrei a rispondere ai sermoni frateschi con delle dispute pubbliche. Nel 1278 papa Niccolò III emise una bolla papale (*Vineam Soreth*) con la quale incorporò l'attività missionaria e predicatoria tra gli ebrei come parte imprescindibile dell'apostolato francescano e domenicano.

⁴² Già Sant'Agostino e San Gerolamo castigavano gli ebrei perché questi ultimi seguivano gli insegnamenti rabbinici che, a detta dei due Padri della Chiesa, erano di origine umana e aliena al vero spirito delle *Sacre Scritture*.

⁴³ Cohen, *The Friars and the Jews*, pp. 77-99.

⁴⁴ Questi presunti roghi del *Talmud* di inizio XIV secolo avvennero a Bourges, Toloua, Parigi, Pamiers e Roma. Si veda: GRAYZEL, S., *The Talmud and the Medieval Papacy*, in JACOB, W. et alii (a cura di), *Essays in Honor of Solomon B. Freehof*, Pittsburgh, PA, 1964.

Queste prediche francescane e domenicane divennero coatte, frequenti e dannose per gli ebrei. Nel 1268 Giacomo I di Aragona rinnovò i suoi decreti aggiungendovi che i frati dovessero entrare da soli nelle sinagoghe e senza cristiani laici allo scopo di prevenire qualsiasi sommossa antiebraica. I suoi successori rafforzarono tali provvedimenti, e Giacomo II finì col condannare parecchi inquisitori perché inadempienti a queste legislazioni. Pietro IV di Aragona giunse persino alla scelta estrema di censurare i sermoni francescani e domenicani perché capaci di aizzare le folle contro gli ebrei. Anche Filippo IV di Francia e il papato dovettero prendere decisioni simili dal momento che l'Inquisizione era divenuta troppo zelante nell'adempiere al suo scopo.

L'attitudine degli ordini mendicanti nei confronti degli ebrei è ben esprimibile nella figura di Bernardo Gui (1261/62 - 1331). Membro dell'Ordine dei Predicatori dal 1280, e Inquisitore papale dal 1307, Gui scrisse la *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, ultimato attorno al 1320. La *Practica* è una sorta di manuale per l'inquisitore, diviso in cinque parti: 1) ventotto *formulae* per citare in giudizio e catturare gli eretici; 2) cinquantasei atti di grazia o commutazioni di pene; 3) quarantasette *formulae* per le condanne; 4) una discussione sui poteri e sui doveri dell'Inquisitore; 5) tutti i metodi per scoprire e interrogare i nemici della Chiesa.

Le pratiche di Gui contro gli ebrei sono così riassumibili: I) convincere l'ebreo, attraverso la fede cristiana e la fede ebraica, ad ammettere di aver spinto un cristiano o i cristiani alla fede ebraica, ad abiurare alla sua fede e a promettere di non ripetere più il gesto; II) attaccare il *Talmud* come minaccia al cristianesimo con la sua sola presenza; III) mostrare al sospettato ebreo come persino tutte le *auctoritates* rabbiniche (ovvero Rashi, Maimonide, David Qimchi) avessero persistito nel denigrare il cristianesimo.

Le pratiche di Gui contro l'ebraismo non erano nuove, in quanto già Nicolas Donin e Bartolomeo de Aquila intrapresero attività simili a quelle descritte nella *Practica*; ma la loro istituzionalizzazione da parte dell'inquisitore francese fece sì che esse divennero una prassi consolidata nei rapporti tra gli ordini mendicanti e gli ebrei.

PABLO CHRISTIANI⁴⁵

Uno dei principali persecutori dell'ebraismo iberico fu Raymond de Peñafort (1175/1180 - 1275), Maestro Generale dell'Ordine dei Domenicani dal 1238 al 1240. Il domenicano spagnolo, oltre a rivedere i *Decretales* di papa Gregorio IX, si ispirò a Tommaso d'Aquino per redigere la *Summa contra gentiles*, uno strumento per convincere i convertiti al cristianesimo a rimanere fedeli alla loro nuova religione. La *Summa* del domenicano barcellonese mirava a superare le istanze anti-talmudiche di Donin rinnovando il *Decretum* di Graziano: bisognava convertire i non-cristiani al cristianesimo con dolcezza e convincerli della verità del cristianesimo attraverso i loro idiomi, ovvero l'arabo e l'ebraico. Ciò fu cambiamento radicale nelle modalità di polemizzare contro gli ebrei e gli arabi, giacché Peñafort invitava i predicatori a convincere blandamente gli avversari parlando la loro stessa lingua allo scopo di contrastare la loro ostinatezza. Per questo motivo, il domenicano iberico patrocinò degli appositi *studia* domenicani dove si potessero impartire lezioni di arabo e di ebraico ai futuri missionari e conferire loro, al termine degli studi, un nuovo genere di licenza, la *licentia disputandi* (un permesso di discutere di argomenti di fede), al posto della consueta *licentia docendi* (l'abilitazione all'insegnamento).

Mentre non sussistono delle testimonianze di dispute tra Raymond de Peñafort e gli ebrei, ve ne sono invece tra gli ebrei e un pupillo del domenicano spagnolo: Pablo Christiani. Nato a Montpellier col nome di Saul, studiò letteratura ebraica coi rabbini Eli'ezer Ben Immanu'el di Tarascona e Ya'aqov ben Eliya Lattes di Venezia. Attorno al 1229, mentre Raymond de Peñafort stava svolgendo attività missionaria in Provenza, Saul si convertì al Cristianesimo col nome di Pablo Christiani ed entrò subito nell'Ordine dei Predicatori. Dedicò il resto della sua vita a fare proseliti presso i suoi ex-correligionari. Oltre che con Nahmanide, Pablo

⁴⁵ Cohen, *The Friars and the Jews*, pp. 103-128.

Christiani aveva già all'attivo alcune dispute con ebrei, tra cui una verosimilmente con Rabbi Me'ir Ben Shim'on di Narbona, l'esponente di spicco dell'ebraismo linguadociano dell'epoca⁴⁶.

La Disputa di Barcellona, svoltasi in quattro fasi, durò dal 20 luglio al 27 luglio 1263 e coinvolse Pablo Christiani e Nahmanide. I due dibatterono ancora il 4 agosto nella Sinagoga di Barcellona, poi ognuno disputò per conto proprio: Pablo Christiani con gli ebrei del Regno di Aragona (26-29 agosto), Nahmanide col re Giacomo d'Aragona (1265). Nonostante l'ampia mole documentaria sulla disputa barcellonaese, gli studiosi non hanno mai individuato le premesse teologiche del dibattito, limitandosi esclusivamente a fornire la ricostruzione dell'evento, le strategie adottate dai disputanti e a stabilire chi fosse il vero vincitore della disputa. Comunque, grazie all'unanimità delle fonti latine ed ebraiche si possono evidenziare quali fossero state le premesse teologiche del dibattito, nel quale Pablo Christiani volle che Nahmanide dimostrasse la veridicità di quattro proposizioni: 1) Cristo è il Messia che gli ebrei aspettano da tempo; 2) il Messia che aspettano gli ebrei è contemporaneamente umano e divino; 3) il Messia soffrì realmente e morì per la salvezza dell'umanità intera; 4) le disposizioni cerimoniali e legali dell'*Antico Testamento* sono cessate oppure cesseranno con la Venuta del Messia. Le risposte di Nahmanide alle quattro proposizioni furono le seguenti: 1) il Messia degli ebrei non è affatto Cristo; 2) il Messia che aspettano gli ebrei è umano; 3) Gesù non può essere il Messia; 4) le disposizioni cerimoniali e legali dell'*Antico Testamento* sono valide per l'eternità.

RAIMONDO MARTINI⁴⁷

Nessun altro documento come il *Pugio Fidei* del domenicano Raimondo Martini elucida in modo così netto la nuova tendenza delle polemiche ebraico-cristiane⁴⁸. Raimondo Martini (Raymond Martí, 1210/1215 - 1285/1290), ritenuto senza fondamento un *converso* o un rabbino divenuto cristiano⁴⁹, fu allievo di Raimondo di Peñafort e, forse, il committente della *Summa contra gentiles* di Tommaso d'Aquino⁵⁰. Martini fu versato in arabo e in ebraico, oltre che nell'applicazione pratica degli ideali del suo maestro nelle dispute contro gli infedeli.

Raimondo Martini fu uno scrittore fecondo. Del 1257 è l'*Explanatio symboli apostolorum*, un trattato indirizzato agli infedeli col quale, attraverso citazioni scritturali, dimostrò la veridicità dei Dodici Articoli del Credo Apostolico. Dello stesso anno sono il *Vocabulista in arabico*, una *summa* contro il *Corano*, e la *Quadruplex reprobatio*, una guida per le polemiche anti-islamiche. Del 1267 è il *Capistrum Iudeorum*, un'opera che illustra le presunte incorrettezze degli scritti ebraici tramite ampie citazioni da questi ultimi. Infine, al 1278 risale il completamento del *Pugio fidei*, il primo scritto di polemica religiosa a fornire i testi

⁴⁶ ROSENTHAL, J. M., *A Religious Disputation between a Jew Called Menaḥem and the Convert Pablo Christiani* [in ebraico], in ZOHORI, M. et alii (a cura di), *Hagut Ivrit Ba'America. Studies in Jewish Themes by Contemporary American Scholars*, 3ª edizione, Tel Aviv, Brit Ivrit Olamit - Yavne Publishing House, 1974, p. 62.

⁴⁷ Cohen, *The Friars and the Jews*, pp. 129-170.

⁴⁸ FUNKENSTEIN, A., *Gesetz und Geschichte. Zur Historisierenden Hermeneutik bei Moses Maimonides und Thomas von Aquin*, «Viator» 1 (1970), p. 173.

⁴⁹ Le presunte origini ebraiche di Raimondo Martini sono dibattute in queste opere: BARON, S. W., *A Social and Religious History of the Jews*, vol. 9, New York, Columbia University Press, 1952, p. 298, nota 9; LIEBERMAN, S., *Shkiin. A Few Words on Some Jewish Legends, Customs, and Literary Sources Found in Karaite and Christian Works*, 2ª edizione, Jerusalem, 1970, p. 2 e pp. 43-45 [in ebraico]; QUÉTIF, J. - ECHARD, J., *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, Paris, Vrin, 1934, vol. 1, p. 396; RANKIN, O. S., (a cura di) *Jewish Religious Polemic*, Edinburgh, 1956, pp. 160-161.

⁵⁰ Circa l'ipotesi di Raimondo Martini quale ispiratore della *Summa contra gentiles* di Tommaso d'Aquino, si veda in merito: HUERGA, A., *Hipótesis sobre la génesis de la "Summa contra gentiles" y del "Pugio Fidei"*, «Angelicum» 51 (1974), pp. 533-557.

biblici e della produzione latina dapprima nelle loro versioni originali ebraico e aramaico e poi nelle loro traduzioni in latino sia dalla canonica *Vulgata* che da rese letterarie dello stesso Raimondo Martini⁵¹.

Nonostante l'ampio portato ideologico del *Pugio fidei*, e il suo influsso nelle polemiche anti-ebraiche del tardo Medioevo, del Rinascimento e della Riforma Luterana, pochissimi studiosi gli hanno riservato una dovuta attenzione ai suoi strali anti-ebraici. Gli storici cristiani hanno enfatizzato il *Pugio fidei* come un'opera filosofica piuttosto che un'opera polemica, mentre gli storici ebrei si sono limitati a sviscerare la presunta fedeltà testuale del frate catalano nel citare le fonti rabbiniche. Ancora oggi si attende una seria analisi dell'ideologia polemica di Raimondo Martini, sinora intrapresa da Liebermann⁵² e da Bonfil⁵³. Nell'attesa, si può tentare di delineare un seguente riassunto dell'ideologia polemica del frate catalano⁵⁴. Essa verte su tre punti: 1) dimostrare l'effettiva venuta del Messia; 2) difendere la natura trinitaria di Dio e la necessità di un Messia contemporaneamente umano e divino; 3) affermare la vita di Gesù e il perché sia il Messia. Per Martini è importante ricorrere alla tradizione rabbinica per smontare le falsità ebraiche, in quanto le *traditiones* - ovvero la *Torah She-Be-'Al-Pe* o *Torah Orale* degli ebrei - contenute nel *Talmud* e nei *Midrashim* sono frutto di perversioni mentali e provocano la perdizione degli ebrei stessi; per cui occorre mostrare loro che quelle *traditiones* sono prive di qualsivoglia fondamento, affinché gli ebrei possano rendersi conto per davvero che il cristianesimo sia superiore all'ebraismo.

Inoltre, il frate catalano reputa che agli ebrei vada rivelata quale sia la vera storia dell'Ebraismo, suddivisibile in tre fasi: I) *Antico Testamento*; II) *Nuovo Testamento*; III) *iudei moderni*. Nell'*Antico Testamento*, Dio diede a Mosè e agli Israeliti il *Pentateuco (Torah)*, ma gli ebrei lo disprezzarono perché vivevano in uno stato di depravazione spirituale a seguito del Peccato Originale. Nel *Nuovo Testamento*, Dio inviò Gesù Cristo in mezzo agli uomini, quest'ultimo sostituì l'imperfetta Legge di Mosè coi perfetti *Vangeli*, ma fu deriso dagli ebrei perché essi persistevano nell'ignorare le promesse dei loro padri, e perciò Dio si servì della potenza romana per annientare il culto ebraico e per disperdere gli ebrei. Negli *iudei moderni*, gli ebrei continuano a perseverare nei loro peccati e nelle falsità insegnate loro dai rabbini. Ecco perché, secondo Martini, è importante convincere gli ebrei che essi ebbero trasgredito quanto Dio rivelò loro sul Sinai, giacché ciò non può essere tollerato ulteriormente dai cristiani.

L'operato di Raimondo Martini, le sue idee e il suo *Pugio fidei* non lasciarono gli ebrei privi di reazioni. Uno di loro si prodigò a rispondere, seppur per iscritto, al frate catalano: il conterraneo Rabbi Shlomo Ben Avraham Ibn Adret (1235 circa - 1310). Ibn Adret scrisse una sorta di elenco di tutte le accuse che i polemisti cristiani rivolsero contro gli ebrei, copiando l'impianto accusatorio del *Pugio fidei*, allo scopo di difendere la religione ebraica.

NICOLAS DE LYRE⁵⁵

Il *Pugio fidei* di Raimondo Martini circolò ampiamente nel Medioevo. Ma a causa della sua consistenza (più di mille pagine in tutto) ebbe tante difficoltà a essere adottato dal clero: troppo esteso per fungere da manuale di pronta consultazione, e troppo denso per carpire agevolmente i suoi portati filosofici e teologici⁵⁶. Occorreva dunque una versione ridotta e maneggevole dell'opera in modo da renderla popolare

⁵¹ Sulle traduzioni ebraiche del *Nuovo Testamento* e sulle versioni ebraiche delle *Scritture* cristiane circolanti nel Medioevo, si veda: LAPIDE, P. E., *Hebräisch in den Kirchen*, Neukirchen-Vluyn, 1976, pp. 27-29 e pp. 33-68.

⁵² LIEBERMANN, S., *Raymund Martini and His Alleged Forgeries*, «Historia Judaica» 5 (1943), pp. 87-102; ID., *Shkiin. A Few Words on Some Jewish Legends, Customs, and Literary Sources Found in Karaite and Christian Works*, 2ª edizione, Jerusalem, 1970, pp. 43-98 [in ebraico].

⁵³ BONFIL, R., *The Nature of Judaism in Raymundus Martini's Pugio Fidei*, «Tarbiz» 40 (1971), pp. 360-375 [in ebraico].

⁵⁴ Cohen, *The Friars and the Jews*, pp. 136-156.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 170-195.

⁵⁶ NICKS, J., *La polémique contre les juifs et le Pugio fidei de Raymond Martin*, in *Mélanges d'histoire offerts à Charles Moeller*, vol. 1, Louvain, 1914, p. 525.

presso gli ambienti religiosi. A cimentarsi nell'impresa fu il francescano Nicolas de Lyre (1270 circa - 1349), il cui operato si inserisce nel campo della semitistica cristiana dei suoi tempi, dove lo studio dell'ebraico e dell'arabo costituiva un metodo efficace per gli ordini mendicanti nel divulgare il cristianesimo parlando la stessa lingua degli ebrei e degli arabi.

Nicolas de Lyre dedicò tutta la sua vita al servizio dentro il suo ordine mendicante e allo studio della teologia e della *Bibbia*. Delle sue opere rimangono: la *Postilla litteralis super Biblia*; la *Postilla moralis*; un commento alle *Sententiae* di Pietro Lombardo; un elogio a San Francesco d'Assisi; due opere sugli ebrei. La popolarità della *Postilla litteralis* è dettata dalla sua eccellente conoscenza della letteratura rabbinica e dalla sua dimestichezza con l'ebraico, le quali diverranno dal XV secolo le premesse alle leggende ebraiche e cristiane sulla sua origine ebraica o per le sue conoscenze dell'ebraico e della letteratura rabbinica come il risultato della sua frequentazione di scuole ebraiche⁵⁷.

Nicolas de Lyre familiarizzò con le glosse di Rashi (dalle quali attinse abbondantemente per la *Postilla litteralis*), studiò i classici *midrashim* rabbinici, le opere degli esegeti ebrei e persino dei filosofi ebrei. Nel trattato *De differentia nostrae translationis et hebraicae litterae* il francescano e teologo francese non fece mistero di essere ricorso a degli ebraisti più bravi di lui nel verificare le proprie traduzioni dal latino⁵⁸. Tuttavia, il suo aver fatto ricorso a Rashi non deve essere inteso come una sua assunzione a posizioni simpatetiche nei confronti degli ebrei: in merito, Nicolas de Lyre avverte i suoi lettori che l'operato del rabbino francese è la prova provata delle nefandezze religiose alle quali gli ebrei prestano ascolto acriticamente.

Oltre alle opere sopracitate, Nicolas de Lyre scrisse anche due trattati anti-ebraici: il *Quodlibetum de adventu Christi* (inizi 1330) e il *Responsio ad quendam Iudeum ex verbis Evangelii secundum Matheum contra Christum nequiter arguentem* (ultimato nel 1334).

Il *Quodlibetum de adventu Christi* è la messa per iscritto di un discorso scolastico del 1309 riveduto all'uopo. Il trattato è noto con varie titolazioni (fra cui un *De Iudeorum perfidia*), e verte sul presupposto che l'*Antico Testamento* sia di per sé bastevole a dimostrare come l'avvento di Gesù Cristo sia fondato e che il Messia sia al contempo umano e divino. Inoltre, il trattato invita i cristiani a puntare sul fatto che il *corpus* greco e aramaico dell'*Antico Testamento*, trasmesso accanto alla versione ebraica, venne accettato dagli ebrei, cosicché si può provare come la religione ebraica sia infondata.

La *Responsio ad quendam Iudeum ex verbis Evangelii secundum Matheum contra Christum nequiter arguentem*, nota attraverso varie titolazioni, mira a contrastare Ya'aqov Ben Reuben, un polemista ebraico che nel nono libro del *Milhamot Ha-Shem* ("Le guerre del Signore") aveva attaccato il *Vangelo di Matteo*⁵⁹.

⁵⁷ Cohen non sembra convinto che Nicolas de Lyre avesse frequentato le scuole ebraiche. Cfr. Cohen, *The Friars and the Jews*, p. 174, nota 9. Disamine delle leggende su Nicolas de Lyre si trovano in: LABROSSE, H., *Biographie de Nicolas de Lyre*, «Etudes franciscanes» 17 (1907), pp. 480-505 e pp. 593-608; ID., *Oeuvres de Nicolas de Lyre*, «Etudes franciscanes» 19 (1908), pp. 41-52, pp. 153-175, pp. 368-379; LANGLOIS, C.-V., *Nicolas de Lyre, Frère Mineur*, «Histoire Littéraire de la France» 36 (1927), pp. 355-400; GLORIEUX, P., *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, vol. 2, Paris, Vrin, 1933, pp. 215-231; HAILPERIN, H., *Rashi and the Christian Scholars*, Pittsburgh, PA, 1963, p. 144; BLUMENKRANZ, B., *Anti-Jewish Polemics and Legislation in the Middle Ages: Literary Fiction or Reality*, «Journal of Jewish Studies» 15 (1964), pp. 125-140, alla p. 135; WOOD, R., *Nicholas of Lyre on the Church*, M.A. thesis, Cornell University, 1971.

⁵⁸ BERGER, S., *Quam notitiam linguae hebraicae habuerunt Christiani Medii Aevi temporibus in Gallia*, Paris, 1893, p. 54.

⁵⁹ Cohen, *The Friars and the Jews*, p. 186, nota 40. Forse Nicolas de Lyre ebbe letto una revisione latina all'opera di Ya'aqov Ben Reuben, compiuta da un autore ebreo tardo, piuttosto che l'originale ebraico, impossibile da capire da parte di un cristiano comune. Si veda in merito: BLUMENKRANZ, B., *Nicolas de Lyre et Jacob ben Reuben*, «Journal of Jewish Studies» 16 (1965), pp. 47-51.

Così come nel *Quodlibetum*, Nicolas de Lyre mobilita gli scritti ebraici contemporanei, i tradizionali *midrashim* rabbinici e la *Sacra Scrittura* per difendere lo scritto evangelico.

Può apparire strano che le due opere fossero state redatte quando la Francia era priva di ebrei a seguito della loro espulsione decretata in quel periodo. E invece no: Nicolas de Lyre scrisse quei due trattati anti-ebraici per il pubblico cristiano e in un contesto scolastico (che era il suo ambito) anziché in un contesto di disputa con ebrei, dato che il teologo francescano non venne mai coinvolto in attività missionarie in mezzo all'ebraismo francese⁶⁰.

Il *Quodlibetum* di Nicolas de Lyre fu il bersaglio di un'opera ebraica volta a smontare i capi di accusa dei polemisti cristiani e a criticare i polemisti cristiani: il *Magen Wa-Roma* ("Lo scudo e la spada") di Hayim Ibn Musa (1380-1460). Il polemico ebreo spagnolo scrisse la sua opera sotto forma di manuale per polemisti ebrei in tre punti: 1) dibattere l'*Antico Testamento* nella sua versione originale, ovvero l'ebraico, e non nelle versioni aramaiche e greche; 2) fare ricorso alla *halakha* (la normativa giuridica religiosa) e non alle omelie del *Talmud* e dei *midrashim* per respingere le accuse cristiane; 3) negare con fermezza che Gesù sostituì la Legge di Mosè con la sua in quanto la Legge di Mosè è valida per l'eternità.

Nel *Magen Wa-Roma* vi è l'invito agli ebrei a rimanere fedeli alla tradizione rabbinica e a difenderla contro l'uso da parte dei cristiani: sono loro, non gli ebrei, a estrapolare i passaggi fuori dal loro contesto e a usarli a piacimento per denigrare gli ebrei come irrispettosi delle rivelazioni sul Sinai.

RAIMONDO LULLO⁶¹

Forse allievo di Raymond de Peñafort, Raimondo Lullo (1231/35 - 1315/16) dedicò la sua vita nel portare all'estremo l'ideologia missionaria degli ordini mendicanti. Pur avendo poco tempo da dedicare ai suoi studi, scrisse almeno 280 libri e trattati minori in soli quarantacinque anni.

Nei riguardi degli ebrei, il francescano maiorchino intraprese una sistematizzazione delle procedure per la loro conversione al cristianesimo. A tal fine scrisse attorno al 1270 la sua notoria *Ars*, che va oltre a essere un mero elogio alle filosofie bonaventuriane e agostiniane: essa è una lista di concetti o di postulati abilmente combinati e permutati tra loro, dove si ribadiscono i punti chiave del cristianesimo in modo che nessuno possa trovarvi stonature o ambiguità. Nell'*Ars* il francescano maiorchino auspica che i missionari cristiani conoscano obbligatoriamente le lingue straniere, da apprendersi in appositi collegi missionari. Anche se la loro realizzazione naufragò con la scomparsa del collegio-modello di Miramar de Majorca alla fine del XIII secolo, l'ideologia a essa associata ispirerà papa Clemente V a decretare (1311) la costituzione di cattedre di ebraico, arabo e aramaico presso la curia papale e nelle università di Parigi, Oxford, Bologna e Salamanca.

Raimondo Lullo si convinse che l'infedele andasse convertito senza forzature, facendo leva sulla sua volontà piuttosto che usare la coercizione. Un postulato questo che si ritrova nel *Libre de contemplació* (1272), una sorta di codice di condotta della polemica dove si richiede che i partecipanti non abbiano pregiudizi né dell'uno né dell'altro, che si accordino preventivamente su quali principi intendano negoziare, che si stabiliscano dei tempi di recupero per l'avversario, che si arrivi ad affermare che vi è solo una religione abramitica (cristianesimo) che è e che sarà sempre superiore alle altre (islam ed ebraismo).

Singolarmente, il giudizio di Raimondo Lullo sull'ebraismo è quasi sempre positivo. Nel *Libre de doctrina pueril* egli afferma che gli ebrei abbiano sempre avuto un rapporto amicale con Dio, che Dio li ebbe puniti soltanto perché irrispettosi di Gesù, che gli ebrei siano superiori agli islamici, che dall'ebraismo sia potuto sorgere il cristianesimo, e che gli ebrei siano disciplinati. Benché il francescano maiorchino ebbe non poche

⁶⁰ Cohen, *The Friars and the Jews*, pp. 187-188.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 199-225.

ispirazioni dalla *Kabbalah* spagnola trecentesca per basare le sue idee mistiche⁶², e nonostante le sue posizioni simpatetiche per l'ebraismo, Raimondo Lullo considera gli ebrei come infedeli alla pari dei musulmani. Lullo stesso tenne dispute con degli ebrei entrando, previo consenso di Giacomo II d'Aragona, nelle sinagoghe durante lo *Shabbat* e nelle feste ebraiche per tenere delle prediche antiebraiche. Lullo non studiò ebraico, fu versato in arabo, ma stabilì che l'ebraico dovesse rientrare tra le conoscenze linguistiche che i missionari dovevano avere per svolgere la loro attività.

Nel *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* Raimondo Lullo incoraggiò il papato a istituire un collegio speciale per gli ebrei dove potessero imparare le scienze (ovvero la Grammatica, la Filosofia, la Logica) in modo che loro non potessero più evitarle nelle polemiche coi cristiani nelle sinagoghe. Le lezioni scientifiche dovevano essere tenute in latino o nelle lingue volgari, non in ebraico. Qualora gli ebrei si mostrassero renitenti alla conversione, il papato doveva provvedere alla loro espulsione dal Cristianesimo, o meglio, a espellerli ovunque si trovassero.

A completamento dell'opera sopracitata, Lullo scrisse il *Tractatus de modo convertendi infideles*. In essa il francescano maiorchino prescrisse che gli ebrei scegliessero dei rappresentanti da mandare nei collegi loro preposti in modo che potessero studiare Latino, Logica e Filosofia Cristiana in modo da comprendere una volta per tutte le argomentazioni conversioniste della Chiesa. Una volta che gli ebrei avessero completato con successo la loro istruzione, dovevano partecipare alle dispute coi missionari cristiani e (così spera Raimondo Lullo) accettare il Cristianesimo come superiore all'Ebraismo. I neoconvertiti erano invitati a fare proseliti nelle sinagoghe. Gli ebrei non dovevano solo sottostare a tutte queste procedure, ma dovevano pure farsene carico finanziariamente.

Scritto all'inizio del 1270, il *Libre del Gentil e los tres savis* è elogiato in tempi moderni come esempio di tolleranza e di apertura mentale per via della decisione del pagano (il *Gentil* dell'opera) di non scegliere alcuna religione che i tre saggi (i *tres savis*, ovvero le tre fedi abramitiche) gli sottopongono e che continuano a dibattere fra loro tre una volta che il pagano si allontana. Malgrado ciò, l'equilibrio dell'opera è apparente dato che rispecchia il pensiero del frate maiorchino: anche se il pagano non rivela quale religione sceglierà, è evidente che il cristianesimo sarà la sua nuova fede visto che egli è stato convinto dolcemente dai tre saggi della supremazia del cristianesimo sulle altre due fedi⁶³.

Il *Liber predicationis contra Iudeos*, ultimato nel 1305, è un insieme di cinquantadue sermoni che i cristiani devono usare per convincere gli ebrei che la fede di questi ultimi è piena di errori. Combinando *ratio* e *auctoritas*, i cinquantadue sermoni smantellano quelli che per Lullo sono gli errori teologici e logici che inducono gli ebrei alla perdizione negando la Trinità e l'Incarnazione.

PARTECIPAZIONE DEL LAICATO⁶⁴

Le attività dei frati mendicanti contro gli ebrei costituivano solo dei metodi per l'implementazione della nuova ideologia anti-ebraica, attuata fra mille difficoltà. Raimondo Lullo medesimo riuscì a convertire pochi ebrei al Cristianesimo, e i sovrani europei non si prodigarono nel concretizzare il suo piano di aprire scuole per ebrei dove poterli istruire sul corretto approccio ai dibattiti coi cristiani. Talvolta, i sovrani stessi intervenivano in difesa degli ebrei contro la frenesia missionaria dei frati, mettendo a freno questi ultimi a suon di decreti regi vincolanti. La vecchia politica agostiniana di tolleranza era ancora dominante durante

⁶² MILLÁS VALLICROSA, J. M., *Algunas relaciones entre la doctrina luliana y la Cabala*, «Sefarad» 18 (1958), pp. 241-253; ID., *The Doctrine of the "Lullian Dignities" and the Sefiroth* [in ebraico], in BARON, S. W. et alii (a cura di), *Yitzhak F. Baer Jubilee Volume*, Jerusalem, 1960, pp. 186-190; BLAU, J. L., *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, New York, 1944, pp. 117-118.

⁶³ Cohen, *The Friars and the Jews*, pp. 207-214.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 226-241.

l'ascesa delle missioni fratesche e, almeno sino alla fine del Medioevo, resisteva alla nuova e incalzante ideologia anti-ebraica.

Perciò, agli ordini mendicanti non rimase altro che ripiegare sulla gente comune. Raramente il laicato cristiano medio era al corrente dei loro sforzi di conversione degli ebrei. È vero che qualche volta un laico comune poteva essere al corrente dei roghi del *Talmud*, poteva partecipare ai sermoni pubblici o poteva vedere coi suoi occhi cosa stava facendo l'Inquisizione nei confronti degli ebrei; ma era impossibile che il laicato sapesse cogliere le sottigliezze e le strategie dietro alle polemiche, né che avesse accesso alle *Scritture* come le ebbero Raimondo Martini e Nicolas de Lyre. Ecco perché gli ordini mendicanti puntarono sulla gente comune: esponendo la loro ideologia col lessico e con lo stile confacenti al popolo, chiunque poteva dare una mano ai frati e contribuire alla conversione o alla cacciata degli ebrei.

Per dare un'idea di come il laicato intervenne nelle campagne anti-ebraiche, è sufficiente citare tre personalità laiche dell'epoca: Matfre Ermengaud, Berthold Von Regensburg, Giordano da Rivalto.

Matfre Ermengaud esemplifica l'impiego della poesia vernacolare per divulgare l'ideologia anti-ebraica degli ordini mendicanti. Nativo di Béziers, Matfre fu un *troubadour* che scrisse in occitano il *Breviari d'amor*, un poema enciclopedico di teologia, storia religiosa e morale. In esso il frate denigra gli ebrei come incapaci di accettare la veridicità delle loro *Scritture* e del cristianesimo. Riprendendo non pochi *topoi* della letteratura polemica⁶⁵, Matfre si accanì sullo stereotipo della cecità ebraica (ovvero l'ostinazione degli ebrei a non capire l'*Antico Testamento*) e accusò gli ebrei di manipolare volontariamente le *Scritture* in modo da nascondere il nome di Gesù. Matfre non risparmia neanche il *Talmud*: secondo il *troubadour*, quel testo è la fonte di tutte le maledizioni ebraiche e della loro caparbia a riconoscere soltanto la loro legge. La presenza nel *Breviari d'amor* di raffronti testuali trilingui (ebraico, arabo, occitano) e di immagini (forse disegnate da Matfre stesso) è ciò che rese l'opera del frate *troubadour* assai popolare, tant'è che fioccarono traduzioni del poema in catalano e in castigliano.

Raramente la poesia fu adottata dai frati mendicanti per divulgare le loro idee, giacché le prediche erano più efficaci per un pubblico comune anziché la poesia. Per questo i sermoni ebbero ampia fama in Germania dove, a causa del perenne scontro tra Impero e Papato per le investiture, si ebbero molte eresie, un clero secolare irresponsabile, e il morale della popolazione pressoché assente. I frati sopperirono alla carenza di un clero secolare tramite l'attività didattica e religiosa fra la gente; e uno di quei frati che ebbe ampia fama fu Berthold Von Regensburg (inizi XII secolo - 1272), considerato dagli studiosi il massimo esponente della letteratura volgare tedesca premoderna. I sermoni del predicatore tedesco traboccano di linguaggio e di stile popolare piuttosto che di stile aulico o scolastico, come è logico per un frate che mirava a farsi ascoltare dalla popolazione. Sugli ebrei Berthold ebbe due posizioni: una mite, dove gli ebrei sono rispettati da Dio e non possono essere toccati dai cristiani; e una virulenta, dove gli ebrei sono persone demoniache che venerano l'Anticristo. Anche in merito al credo ebraico Berthold seguì la logica dei frati mendicanti: gli ebrei non rispettano l'*Antico Testamento*, hanno tante credenze antitetiche tra loro, mancano di rispetto ai cristiani, sono una minaccia dovunque essi siano.

Un ruolo simile al predicatore tedesco lo si ebbe in Italia da parte di Giordano da Rivalto (1260 circa - 1311), frate domenicano. Fra Giordano da Rivalto, noto anche come Giordano da Pisa, è celebre per i suoi molteplici sermoni che profferì a Firenze e che furono in grado di attirare tanta gente e di influenzare il clima spirituale della città. Al suo pubblico Giordano disse di aver potuto leggere la versione originale dell'*Antico Testamento* grazie a un ebreo virtuoso, verso il quale si rammaricò che non fosse stato cristiano.

⁶⁵ MEYER, P., *Matfré Ermengaud de Béziers, troubadour*, «Histoire Littéraire de la France» 32 (1898), pp. 16-56; RICKETTS, P. T., *The Hispanic Tradition of the "Breviari d'amor" by Matfre Ermengaud of Béziers*, in ATKINSON, D. M. - CLARKE, A. H. (a cura di), *Hispanic Studies in Honor of Joseph Manson*, Oxford, 1972, pp. 227-234; BLUMENKRANZ, B., *Écriture et image dans la polémique antijuive de Matfre Ermengaud*, in *Juifs et Judaïsme de Languedoc*, Toulouse, 1977, pp. 295-317.

Contro gli ebrei è un suo sermone (datato 9 novembre 1304) nel quale li accusa di deicidio, di denigrare i cristiani, di acquistare bambini cristiani e di convertirli al Cristianesimo, di rubare e di profanare le ostie, di dissacrare le *Scritture* e di praticare l'omicidio rituale. Non vi è dubbio che Fra Giordano sia l'eco del nuovo clima anti-ebraico vigente presso gli ordini mendicanti, dove gli ebrei sono paragonati al demonio e ritenuti una minaccia da sradicare all'istante.

Dispute ebraico-cristiane in seno al Cristianesimo

Nelle dispute ebraico-cristiane non sempre gli ebrei ebbero la peggio e i cristiani la meglio. Anzi: in alcune di quelle dispute gli ebrei seppero rigettare le accuse cristiane, confutando le rivendicazioni teologiche di questi ultimi, criticando le personificazioni della *synagoga* e ribaltando la sacralità della Vergine Maria. Non è irrilevante affermare che le dispute ebraico-cristiane furono raramente virulente, almeno durante l'Alto Medioevo⁶⁶, e raramente incentrate sulla *Bibbia*: alcune di quelle dispute avvenivano persino in ambito filosofico⁶⁷. In tempi recenti gli studiosi hanno fornito delle spiegazioni alternative alla demonizzazione degli ebrei come gli Altri, per esempio coinvolgendo la psicologia per comprendere il perché di questa equazione⁶⁸.

Quattro opere ebraiche anticristiane

Durante il Medioevo quattro opere ebraiche anticristiane erano divenute popolari presso gli ebrei: il *Nitzahon Vetus* o *Nitzahon Yashan* ("vecchio libro" o "libro della vittoria"), il *Sefer Nestor Ha-Komer* ("libro del prete Nestor"), il *Sefer Toldot Yeshu* (libro della vita di Gesù), il *Sefer Zerubavel* (libro di Zerubavel). Il *Nitzahon Vetus* è un testo apologetico altomedievale dell'ebraismo tedesco che prende di mira molte tematiche cristiane⁶⁹. Il *Sefer Nestor Ha-Komer* (circa 900 d.C.) è una critica al *Nuovo Testamento* e si basa sulle ambiguità teologiche del Cristianesimo⁷⁰. Il *Sefer Toldot Yeshu* (VI-IX secolo d.C.) è una raccolta di vicende su Gesù e sulla Chiesa degli esordi⁷¹. Il *Sefer Zerubavel* è un testo apocalittico intriso di *topoi* messianici cristiani invertiti.

Mi è difficile dire se le quattro opere ebraiche anticristiane fossero diffuse anche in Italia, poiché non ho rinvenuto nulla in merito. Comunque, sembra che quei testi abbiano una base comune, forgiata sulle opinioni rabbiniche su Gesù e sui cristiani. E se avessero anche un'altra base che li accomuni? Stando a un

⁶⁶ BERGER, D., *Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages*, «The American Historical Review», vol. 91, no. 3 (Jun 1986), pp. 576-591; ARDUINI, M. L., *Ruperto de Deutz e la controversia tra Cristiani ed Ebrei nel secolo XII*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1979; FRUGONI, A. (a cura di), *Adversus Judaeos di Gioacchino da Fiore*, Rome, 1957.

⁶⁷ LASKER, D., *Jewish Philosophical Polemics in Ashkenaz*, in STROUMSA, G. - LIMOR, O., *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics Between Christians and Jews*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1996, pp. 195-214; LASKER, D., *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity*, Oxford, Littman, 2007.

⁶⁸ Il saggio che ricorre alla psicologia per spiegare il binomio Ebrei=Altri è: GREGG, J. Y., *Devils, Women and Jews. Reflections of the Other in Medieval Sermon Stories*, Albany, SUNY, 1997.

⁶⁹ BERGER, D. (a cura di), *The Jewish - Christian Debate in the High Middle Ages. A Critical Edition of the Nitzahon Vetus*, Northvale, NJ, Jason Aronson, 1996.

⁷⁰ LASKER, D. - STROUMSA, S. (a cura di), *The Polemic of Nestor the Priest. Qissat Mujadilat al-Usquf and Sefer Nestor Ha-Komer*, vols. 1-2, Jerusalem, Ben-Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East, 1996. Si veda anche: REMBAUM, J. E., *The Influence of "Sefer Nestor Hakomer" on Medieval Jewish Polemics*, «Proceedings of the American Academy for Jewish Research» 45 (1978), pp. 155-185.

⁷¹ Maggiori informazioni sul *Sefer Toldot Yeshu* si possono trovare nel seguente saggio: SCHÄFER, P. - MEERSON, M. - DEUTSCH, Y. (a cura di), *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited. A Princeton Conference*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.

saggio di Funkenstein⁷², studioso delle polemiche tra ebrei e cristiani, la risposta a tale quesito è affermativa dal momento che quei quattro testi paiono accomunati dal fatto di essere delle narrative revisioniste, da lui chiamate “contro-storie” e “narrative inautentiche” in quanto negano polemicamente l’identità dell’avversario attraverso la decostruzione della sua memoria, privandola di ogni fondamento storico, prendendo in prestito motivi dell’uno e dell’altro, e invertendo le narrative dell’uno e dell’altro con finalità a-storiche.

La tesi di Funkenstein è stata biasimata da parte di David Biale⁷³. Quest’ultimo, analizzando il *Sefer Toldot Yeshu* e il *Sefer Zerubavel*, negò che quei testi polemici debbano essere annoverati nelle categorie “contro-storia” e “narrativa inautentica”: chi scrisse il *Sefer Toldot Yeshu* e il *Sefer Zerubavel* non fece altro che ampliare le prospettive ebraiche e rabbiniche già esistenti sul Cristianesimo, anziché limitarsi a una mera manipolazione delle fonti cristiane. È vero che quei testi anticristiani furono scritti con intenti polemici, ma non avevano affatto lo scopo di negare la storicità di Gesù e dei cristiani.

Gesù secondo gli ebrei

La figura di Gesù fu una dei fulcri dei dibattiti ebraico-cristiani. Un’agevole raccolta di opinioni ebraiche sul fondatore del Cristianesimo può essere trovata in due saggi, uno di Dalman e uno di Rosmarin⁷⁴. Entrambi i testi mostrano come le concezioni ebraiche su Gesù siano dettate dal rifiuto di tutto quanto i *Vangeli* raccontano su di lui. Per cui, sotto quest’ottica, gli ebrei ritennero i *Vangeli* come storicamente inaccurati, pieni di aneddoti falsi e contraddittori sulla vita di Gesù.

In nessuno dei testi presenti nei due saggi Gesù viene presentato come il figlio di Maria e di Giuseppe. Al contrario, si ha un’associazione indiretta tra Gesù e suo padre, chiamato non Giuseppe ma Pandera/Panthera o Stada/Stara: mentre Panthera è un riferimento alla pantera, il simbolo della lussuria secondo gli ebrei, Stara potrebbe essere o un gioco di parole con la parola “stella” oppure un’allusione negativa al falso messia Bar Kokhva (“Figlio della Stella”), il leader di una sommossa antiromana in Giudea. Su Maria, quegli scritti mostrano come lei non si sposò con Pandera/Stara, ma commise un atto adulterino dal quale nacque Gesù, frutto di questa relazione adulterina.

In quei testi Gesù è presentato come un mago che spinse altri ebrei all’apostasia. È come emerge, per esempio, da un racconto nel quale Gesù è tratteggiato come uno studente di Yehoshua Ben Perakhya, *Nasi* (“Capo”) del Sinedrio durante la seconda metà del II secolo a.C. Entrambi furono allontanati a causa di un fraintendimento di una parola, e da allora Gesù si diede alla magia nera ingannando e portando gli ebrei alla deriva.

Inoltre, nessuna di quelle opere dà spazio dalla Passione di Cristo. Si preferisce invece raccontare dell’esecuzione di Gesù attraverso l’impiccagione, anziché con la Crocifissione, durante la vigilia di *Pesakh*.

Un esempio di dialogo ebraico-cristiano

Sovente si crede che i dialoghi o gli incontri tra ebrei e cristiani siano iniziati in tempi recenti. Invece non è così: basta leggere un articolo per constatare come essi fossero in atto già nel Medioevo, per esempio in

⁷² FUNKENSTEIN, A., *Anti-Jewish Propaganda: Pagan, Medieval and Modern*, «Jerusalem Quarterly» 19 (Spring 1981), pp. 56-72; ID., *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, CA, 1993.

⁷³ BIALE, D., *Counter-History and Jewish Polemics against Christianity. The "Sefer toldot yeshu" and the "Sefer zerubavel"*, «Jewish Social Studies», vol 6, no. 1 (1999), pp. 130-145.

⁷⁴ DALMAN, G., *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar, and the Liturgy of the Synagogue*, Cambridge, Deighton Bell, 1893 [rist. New York, Arno Press Inc., 1973]; ROSMARIN, T. W. (a cura di), *Jewish Expressions on Jesus. An Anthology*, New York, Ktav Publishing House, 1977.

ambito escatologico⁷⁵. Questo contatto tra il messianismo ebraico e il millenarismo cristiano emerse con la popolarità delle dottrine gioachimite che, ispirate dalla *Lettera di San Paolo ai Romani*, auspicavano che in futuro la Chiesa potesse finalmente accogliere gli ebrei⁷⁶ ponendo fine alle rivalità tra i cristiani e gli ebrei. Tali incontri in ambito millenaristico non dovrebbero essere considerati pro-sionistici: il loro scopo era di procedere a un'integrazione degli ebrei in seno alle comunità cristiane senza che questa integrazione significasse una conversione degli ebrei al Cristianesimo a ogni costo. Che era esattamente quanto predicavano Gioacchino da Fiore e Arnaldo di Villanova.

Arnaldo di Villanova è celebre per aver calcolato la venuta dell'Anticristo sulla base del *Libro di Daniele*, usato anche dagli ebrei per il computo della Venuta del Messia. I calcoli millenaristici del fisico catalano, contenuti nei trattati *De Adventu Antichristi* (1297) e *De Cymbalis Ecclesie* (1301), assai popolari presso i religiosi dell'epoca, sono dettati dal fatto che lo stesso Arnaldo di Villanova volle rivedere la metodologia ebraica del calcolo della venuta del Messia poiché, a suo dire, il computo doveva essere per la venuta dell'Anticristo e non del Messia. Di conseguenza, il vero punto di partenza non è il verso 8:14 del *Libro di Daniele*, ma il verso 12:11 del libro biblico. Attraverso un calcolo complesso, Arnaldo di Villanova fissò al 1368 la data dell'Apocalisse, ma per motivi sconosciuti menzionò le date 1376 e 1378⁷⁷.

Arnaldo di Villanova era anche convinto che le indagini sulle *Sacre Scritture* non dovessero essere ritenute delle mere curiosità, ma un dovere della Chiesa e di ogni fedele. Queste indagini hanno lo scopo preciso di dischiudere al credente gli eventi futuri dell'umanità: la fine dei tempi è prossima, e i devoti devono essere al corrente di che cosa volessero intendere veramente gli autori della *Bibbia* sugli eventi futuri in ambito escatologico. Per questo Villanova ritenne che il *Libro di Daniele* non debba mancare di scrupolose indagini escatologiche, soffermandosi specialmente sul parallelismo che lo lega alle *Lamentazioni di Geremia*, giacché in entrambi i testi si menzionano le Settanta Settimane di tribolazione.

Non dovrebbe sorprendere se le posizioni di Arnaldo da Villanova siano identiche all'Ebraismo. Lo stesso Villanova era al corrente dei metodi di computo ebraici per la Venuta del Messia; con la differenza che per lui i calcoli servivano per fissare la Venuta dell'Anticristo anziché la Venuta del Messia. Inoltre, Villanova agì per spirito competizionistico contro gli ebrei piuttosto che per affinità con gli ebrei; e i suoi messaggi non furono diretti al pubblico, ma a delle cerchie ristrette dedite a discutere *topoi* escatologici. Ciononostante, le tematiche escatologiche discusse negli ambienti francescani radicali furono le medesime discusse negli ambienti cabalistici, entrambi dediti a scovare nel *Libro di Daniele* l'anno esatto della rivelazione messianica.

Nel XII secolo non vi era un consenso unanime tra gli ebrei sulla data esatta della Venuta del Messia. A seconda di ciascun computo si ebbero le seguenti date: 1290, 1335, 1358, 1403. Dentro questa frenetica ricerca dell'Età Messianica si colloca l'operato di Nahmanide, celebre esegeta e cabalista catalano che sviluppò una concezione radicale della Redenzione Messianica. Egli, basandosi sui paralleli tra la vita di Mosè e la possibile attività del Messia, ipotizzò che il Messia, proveniente dall'Egitto - la terra dove nacque Mosè -, si sarebbe recato a Roma per porre fine all'abominio causato dalla distruzione del Tempio, con la conseguente distruzione di Roma. Non è chiaro con quali modalità Arnaldo di Villanova conobbe la

⁷⁵ KRIEDEL, M., *The reckonings of Nahmanides and Arnold of Villanova: on the early contacts between Christian millenarianism and Jewish Messianism*, «Jewish History», vol. 26, no. 1/2 (May 2012), pp. 17-40.

⁷⁶ Benché a condizione che gli ebrei riconoscessero Gesù Cristo come il Messia preannunciato nell'*Antico Testamento*.

⁷⁷ Ai suoi calcoli si ispirerà Giovanni di Rupescissa, che fissò la data dell'Apocalisse tra il 1365 e il 1366 e predicò un futuro nel quale la Chiesa Spirituale (appoggiata dalla Francia, dal Re di Francia e da un Papa Angelico) sostituirà la Chiesa Carnale (appoggiata dal Papato e dal Sacro Romano Imperatore). È evidente l'eco delle posizioni gioachimite, specialmente quelle filo-francesi (così comuni nel suo ordine di appartenenza), alle quali Rupescissa introdusse un'innovazione: l'auspicio che in futuro, nella Nuova Era, il potere potesse essere detenuto dagli ebrei, convertitisi al Cristianesimo, ai quali affidare il compito di scalzare "i romani" dalle leve del potere.

concezione nahmanidea della Venuta del Messia. Quel che è certo è che lui e i suoi nipoti, Armengaud Blaise e Jean Blaise, furono in contatto con gli studiosi ebrei a Montpellier, specialmente con Ya'aqov Ben Makir, il nipote di Shemu'el Ibn Tibbon - il traduttore delle opere di Maimonide - ed esponente del movimento razionalista. Costoro si scagliarono contro la filosofia praticata dai fisici (che coinvolgeva anche l'utilizzo dei talismani), osteggiata pure dai fisici cristiani.

Cultura ebraica nel Medioevo

Questa sezione sarà suddivisa nei seguenti paragrafi: libri, traduzioni, esegesi biblica, astrologia e folklore/magia⁷⁸. Avendo a che fare con dei campi di indagine che, come per la storia dell'ebraismo medievale, hanno preso avvio soltanto in tempi recenti, le ricerche in questo settore sono ancora lungi dall'essere concluse e dall'essere esaurienti. Ma non per questo sono tutt'altro che irrilevanti. Per cui, quanto seguirà sarà una specie di *stati quaestiones* degli argomenti menzionati poc'anzi, che sono di grande interesse per la mia ricerca.

Libri

In tempi recentissimi, grazie all'avvio dei progetti di digitalizzazione dei testi ebraici, come ad esempio la *Polonski Foundation Project*⁷⁹, e la digitalizzazione dei frammenti della Geniza del Cairo⁸⁰, vi è stato un grande impeto negli studi della cultura ebraica nel periodo medievale e oltre, che stanno dimostrando come la cultura ebraica italiana (e non solo) non era affatto limitata allo studio della *Torah* (il *Pentateuco*) e ai commenti inerenti a essa, ma era anche attiva in altri settori. Al fine della mia ricerca ho reperito i seguenti manoscritti che reputo degni di attenzione per capire la cultura libraria degli ebrei italiani.

Al XIII secolo risalgono questi tre manoscritti: MS. Paris, BNF, hébr. 763; Ms. London, British Library, Or. 756; MS. Parma, Biblioteca Palatina, De Rossi 1390. Essi furono trascritti in Italia, e provano come la *Kabbalah* (la mistica ebraica) fosse presente in Italia.

Il manoscritto francese (MS. Paris, BNF, hébr. 763) consta di 64 pagine e tramanda i seguenti documenti: il *Commento allo Sefer Yetsira* (cc. 1v-12v; 22v-26r; 31v-34v); testi abulafiani (cc. 26r-28v e 31rv); il *Sefer Yetsira* e alcune nozioni sul *Golem* (c. 29rv); il *Commento sul nome di Dio* di 'Asher Ben David (cc. 12r-21v). Dato che questo codice è di contenuto identico al manoscritto parmense, gli studiosi ipotizzano che entrambi i codici abbiano la stessa provenienza, Roma, benché siano stati trascritti in momenti diversi: il codice parigino risale al 1284, due anni prima del codice parmense. In più, il manoscritto parigino è privo di un commento di 'Azri'el di Gerona. L'autore del manoscritto parigino è Yehonatan Ben 'Avi'ezer Ha-Kohen, un copista che, nel trascrivere il codice, aveva sotto gli occhi un testo proveniente dalla cerchia degli scolari di Abulafia. Questo testo venne in parte consultato dall'autore del codice parmense: Menaḥem ben Binyamin.

⁷⁸ Il folklore ebraico è stato analizzato nelle seguenti opere: BOUSSET, W., *The Antichrist Legend. A Chapter in Christian and Jewish Folklore*, trad. di A. H. Keane, London, Hutchinson, 1896; GASTER, M., *Jewish Folk-Lore in the Middle Ages*, London, 1887; JACOBS, J., *Jewish Diffusion of Folk-Tales*, London, 1888; COHEN, J., *From Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, Wiesbaden, 1996.

⁷⁹ Accessibile al seguente link: <https://polonskyfoundation.org/cultural-heritage-and-digitisation/polonsky-foundation-catalogue-of-digitised-hebrew-manuscripts/> (consultato il 03/09/21).

⁸⁰ Si vedano come esempio i seguenti links: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/collections/genizah/1>; <https://fjms.genizah.org/> (consultati il 03/09/21).

Il manoscritto londinese (MS. London, British Library, Or. 756) tramanda gli stessi contenuti del manoscritto parigino nonostante quello londinese abbia parecchi testi della *Kabbalah* teosofica catalana.

Il manoscritto parmense (MS. Parma, Biblioteca Palatina, De Rossi 1390) è un codice miscelaneo di elevata importanza, copiato nella seconda metà del 1286 da più mani e in una località italiana non precisata. Una di quelle mani è stata identificata con quella di un Menaḥem ben Binyamin, copista delle opere della tradizione askhenazita (il *Sefer Yetsira* e i suoi commenti) assieme a un avvertimento sui rischi nella creazione di un golem. Il codice parmense è di contenuto identico al manoscritto parigino.

Presso la British Library si trova, oltre al manoscritto sopracitato, l'Add MS 26899. È un manoscritto membranaceo in lingua ebraica contenente varie opere di argomento astronomico e filosofico. Fu ultimato di trascrivere a Osimo nel 1249 CE e, fra le opere in esso contenute, vi è il *Sefer Ha-ibur* (*Libro del Calendario*) di Avraham Bar Hiyya, il testo ebraico più antico (è del 1122 d.C. circa) vertente sui metodi di calcolo per il calendario ebraico.

Una ricerca sull'ebraismo medievale non può non prescindere dalla *Taylor-Schechter Genizah Research Unit* della Cambridge University⁸¹, la quale conserva 140.000 frammenti in lingua ebraica, provenienti dalla Geniza⁸² della Sinagoga di Fustat (Il Cairo), che costituiscono una finestra sulla storia e sulla cultura ebraiche del medioevo. Ho reputato due di quei frammenti interessanti per la mia ricerca: il T-S 8.271 e il T-S K14.1. Il T-S 8.271 contiene la *Meghilat 'Ovadya* ("Rotolo di Obadia"), il resoconto autobiografico di Obadia il Proselita, un prete normanno vissuto tra l'XI e il XII secolo che si convertì al giudaismo, viaggiò nel Vicino Oriente dove divenne una figura di spicco⁸³. Il T-S K14.1 contiene i resti di un manuale di medicina ebraico del XIV secolo, forse proveniente da Napoli, suddiviso in capitoli (dei quali sono sopravvissuti soltanto il 23-25) e trattante malattie, sintomi e rimedi. Ciascuna sezione ha un'introduzione teorica accompagnata da istruzioni pratiche.

Nella biblioteca dell'Università di Leeds è custodito il MS ROTH/421a, un manoscritto contenente il commento mistico al *Pentateuco* di Menahem Recanati. Recanati, vissuto all'epoca di Dante, fu il primo ebreo in Italia a discutere di tematiche cabalistiche.

Mi piacerebbe concludere questa carrellata di manoscritti con le scoperte di Israel Sandman⁸⁴. Lo studioso, all'atto di trattare la trasmissione dei manoscritti attraverso il Mar Mediterraneo e la loro ricezione presso determinati ambienti (siano essi cristiani, ebrei o musulmani), compie un elenco di alcune opere scientifiche sefardite copiate dagli ebrei italiani, le quali presentano un elevato livello di fedeltà all'*Urtext*. Le opere scientifiche sefardite sono: lo *Yesod 'Olam* ("Fondamento del mondo") di Yitzhaq Israel; il *Sefer Ha-ibur* ("Libro del Calendario") di Avraham Bar Hiyya; il *Meshovev Netivot* (*Restorer of Paths*) di Shemuel Ibn Matut; lo *Tzurat Ha-Aretz* ("Dalla terra") di Abraham Bar Hiyya.

Non dovrebbe sorprendere se la maggioranza dei manoscritti ebraici italiani sia di contenuto astrologico, divinatorio e cabalistico. Anzi: è uno dei tratti più distintivi della cultura ebraica dell'epoca.

⁸¹ Per una storia dettagliata di questo team di ricerca rimando al suo sito ufficiale: <http://www.lib.cam.ac.uk/collections/departments/taylor-schechter-genizah-research-unit>

⁸² Nell'ebraismo il termine *Geniza* (o *Genizah*) designa il ripostiglio sinagogale dove si collocano le copie consumate dei testi sacri ebraici.

⁸³ Per una panoramica degli studi recenti sulla vicenda di Obadia il Proselita e del suo racconto autobiografico, la *Meghilat 'Ovadya*, si veda il seguente articolo: LACERENZA, G., *Un viaggio all'inizio del millennio: la conversione all'ebraismo di Giovanni da Oppido*, «Atti Accademia Pontaniana», vol. LXVI (2017), pp. 63-74.

⁸⁴ SANDMAN, I., *The transmission of Sephardic Scientific Works in Italy*, in MORRISON, R. G. - LANGERMANN, Y. T. (a cura di), *Texts in Transit in the Medieval Mediterranean*, The Pennsylvania State University Press, 2016, pp. 198-221.

Traduzioni

Durante il Medioevo, sia gli ebrei che i cristiani erano dediti a tradurre la *Bibbia*, i trattati scientifici e le opere filosofiche⁸⁵.

Inizialmente, gli ebrei seguirono la metodologia traduttiva dei cristiani, ovvero il sistema *verbum a verbo*, perché ritenuto il solo che potesse garantire la preservazione della struttura linguistica dell'ebraico il più possibile fedele all'originale. E non senza ragione: essendo la lingua ebraica la lingua della *Bibbia* e della rivelazione di Dio a Mosè, è indispensabile che la traduzione rispetti pedissequamente i contenuti originali del messaggio divino. Altre traduzioni sono scoraggiate, pena l'alterazione del messaggio di Dio.

Con l'aumento della circolazione dei testi scientifici e filosofici in Occidente, il metodo traduttivo *verbum a verbo* si mostrò in tutta la sua limitatezza. A differenza della *Bibbia*, pressoché nessuno conosceva quelle opere nella loro versione originale, ovvero in lingua araba, pur essendo a loro volta ricche di prestiti greci e siriaci. Pertanto, gli ebrei risolsero l'inefficacia del metodo *verbum a verbo* mediante la creazione di apposite scuole per traduttori, che resero possibili la comparsa di una specifica terminologia ebraica per i traduttori, caratterizzata da prestiti linguistici arabi e latini⁸⁶.

Tradurre la *Bibbia* era facile, perché essa poggiava su un unico testo autorevole: la *Vulgata* di San Gerolamo. Ciò non poteva dirsi per le opere scientifiche e filosofiche, poiché vi erano così tante edizioni e così tanti manoscritti, ognuno di essi con traduzioni differenti, che il processo traduttivo divenne complicato: era raro che il traduttore fosse al corrente della storia traduttiva di un'opera, o meglio, di come la traduzione fosse stata effettuata in precedenza e con quale lingua fosse stata tradotta. Un esempio in merito. Hillel da Verona tradusse il *Tractatus de Anima Beatitudine* di Averroè giustapponendo due traduzioni: una dal latino all'ebraico e una dall'ebraico al latino. Quest'ultima traduzione era stata compiuta da Hillel stesso per via della sua ignoranza dell'arabo, la lingua originale del trattato⁸⁷.

Per risolvere tale impasse, gli ebrei adottarono un metodo affine a quello che oggi viene chiamato "critica testuale" o "approccio filologico". Il traduttore, prima di tradurre un'opera, vagliava le precedenti traduzioni di un testo. Poi compiva un'accurata analisi su come certe parole fossero state tradotte nelle altre edizioni. Poi procedeva alla traduzione, tenendo sott'occhio le precedenti traduzioni che reputava migliori rispetto alle altre. Qualora si fossero presentate delle difficoltà traduttive o dei problemi di tradizione testuale, il traduttore non si faceva scrupolo nel riportarle.

È interessante constatare come gli ebrei si fossero prodigati nel migliorare il metodo *verbum a verbo* non appena divennero consapevoli dei suoi limiti nelle traduzioni delle opere scientifiche e filosofiche. Tant'è che a partire dal XIV secolo gli ebrei furono i soli a mantenere il metodo *verbum a verbo*, mentre i cristiani l'avevano ormai abbandonato da tempo.

⁸⁵ Per un quadro più approfondito sullo sviluppo del processo traduttivo da parte degli ebrei, si veda: SERMONETA, G., *Dall'ebraico in latino e dal latino in ebraico. Traduzione scolastica e metodica della traduzione*, in HAMESSE, J. - FATTORI, M., *Rencontres des cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et Traducteurs de l'antiquité au XIVe siècle*, Louvain-La-Neuve, Institut d'Études Médiévales, 1990, pp. 149-165. Un elenco delle traduzioni ebraiche medievali si trova in: CASSUTO, U., *La Vetus Latina e le traduzioni giudaico-medievali della Bibbia*, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, vol. 1, Roma, Anonima Romana Editoriale, 1926, pp. 145-162.

⁸⁶ SERMONETA, G., *L'ebraico tra l'arabo e il latino nella trattatistica filosofica medievale. Un ponte segnato dal passaggio di due tradizioni terminologiche e culturali*, in *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, vol. I, Madrid, 1979, pp. 145-151.

⁸⁷ BEN SHEMUEL OF VERONA, H., *Sefer Tagmulè Ha-Nèfesh*, critical edition, with introduction and commentary by J. Sermoneta, Jerusalem, 1981. Per una dimostrazione di come i termini ebraici non sempre avessero dei corrispettivi in latino si veda: SERMONETA, J., *Moses Ben Salomon of Salerno and Nicholas of Giovinazzo on Maimonides "The Guide of the Perplexed"*, «Iyyun. A Hebrw Philosophical Quarterly» 20 (1969), pp. 212-240.

Esegesi biblica

L'esegesi biblica⁸⁸ vide ebrei e cristiani focalizzarsi, oltre a quale delle due religioni adempisse le profezie messianiche, su tematiche come lo status delle regole cerimoniali dopo la venuta di Cristo, come condurre l'esegesi, come comprendere la legge biblica (se allegoricamente oppure letteralmente), se la legge biblica fosse stata scalzata da Gesù, e se la *Bibbia* dovesse essere interpretata in senso cristologico oppure in senso storico⁸⁹.

Tra i testi biblici che catturarono maggiormente l'attenzione degli esegeti ebrei, il *Cantico dei Cantici* fu quello frequentemente studiato. Il *Cantico dei Cantici* è un testo singolare della *Bibbia*, dove l'amore sessuale è celebrato attraverso gli elogi che due amanti si scambiano fra di loro. Il *Cantico dei Cantici* suscitò così grande interesse tra ebrei e cristiani che entrambi tentarono di scoprirne il suo vero significato. Per esempio, Rabbi Yokhanan e Origene, due autorità religiose di spicco del III secolo d.C., videro in quel testo un veicolo di significati mistici: mentre Origene vide nei due amanti il Cristo e la Chiesa, Rabbi Yokhanan sostenne che gli amanti erano Dio e Israele⁹⁰.

Tanto gli ebrei quanto i cristiani si prodigarono nell'interpretare il *Cantico dei Cantici* e nel trovargli un posto presso le loro fedi. Nel XIII secolo anche i cabalisti si servirono del *Cantico dei Cantici* per interpretare la *Shekhina* ("Gloria") quale ipostasi di Dio. La loro interpretazione avvenne in simultanea con la riaffermazione del culto mariano nella chiesa d'Occidente nel XII secolo, pure questa ispirata al *Cantico dei Cantici*. I cabalisti furono così solerti nel fronteggiare le rivendicazioni cristiane al punto da reinterpretare la cristianità secondo la *Kabbalah*⁹¹.

Astrologia

L'astrologia divenne così popolare che gli ebrei l'accettarono come una pratica compiuta a livello sociale⁹². Anche se vi fu una crescente tendenza a distinguere tra opere dedite a problematiche scientifiche e tra opere dedite a problematiche para-scientifiche, l'astrologia non divenne né oggetto di studi sistematici o di esposizioni, né assurse allo status di branca indipendente del sapere umano.

⁸⁸ Per un'analisi generale di quest'argomento si veda: BLUMENTHAL, D. (a cura di), *Approaches to Judaism in Medieval Times*, Atlanta, Scholars' Press, 1988; KAMIN, S., *Jews and Christians Interpret the Bible*, Jerusalem, Magnes Press, 1991; SMALLLEY, B., *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame, 1970 (1978³).

⁸⁹ STEMBERGER, G., *Elements of Biblical Interpretation in Medieval Jewish-Christian Disputation*, in SÆBØ, M. (a cura di), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation. Vol. 1/2: The Middle Ages*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, pp. 578-590.

⁹⁰ Si vedano anche questi saggi: KAMIN, S. - SALTMAN, A. (a cura di), *Expositio hystorica Canti Canticorum secundum Salomonem*, Ramat Gan, Bar-Ilan University Press, 1989; KIMELMAN, R., *Rabbi Yokhanan and Origen on the Song of Songs: A Third-Century Jewish-Christian Disputation*, «The Harvard Theological Review», vol. 73, no. 3/4 (Jul - Oct 1980), pp. 567-595; URBACH, E., *Rabbinic Exegesis and Origen's Commentary on the Song of the Songs and Jewish-Christian Polemics*, «Tarbiz» 30 (1960-61), pp. 148-170 [in ebraico] [versione inglese: URBACH, E., *The Homiletical Interpretation of the Sages and the Exposition of Origen on Canticles, and the Jewish-Christian Disputation*, «Scripta Hierosolymitana» 22 (1971), pp. 247-275].

⁹¹ GREEN, A., *Shekhinah, the Virgin Mary and the Song of the Songs. Reflections on a Kabbalistic Symbol in its Historical Context*, «Association for Jewish Studies Review», vol. 26, no. 1 (Apr. 2002), pp. 1-52.

⁹² Perlomeno è quanto è stato osservato nell'ebraismo ashkenazita. Si veda: LEICHT, R., *The Reception of Astrology in Medieval Ashkenazi Culture*, «Aleph», vol. 13, no. 2 (2013), pp. 201-234.

Ciononostante, l'astrologia fu una delle materie chiave nei curricula rabbinici e negli studi ebraici, sia ashkenaziti che non ashkenaziti: Maimonide ebbe modo di trattare di astrologia in un carteggio epistolare con gli ebrei della Francia meridionale⁹³.

L'astrologia venne anche adoperata per fini esoterici, come si può osservare nel *Sefer Hakmoni* ("Il libro saggio" o "Il libro del sapiente") di Shabbetai Donnolo. Questo commento al *Sefer Yetzira* ("Libro della formazione o "Libro della creazione"), il testo più antico che si conosca sulla mistica ebraica, tenta di investigare l'uomo e l'universo attraverso una singolare fusione di medicina, astrologia e astronomia⁹⁴.

Folklore/magia

Un esempio di folklore/magia come intesa dagli ebrei lo si può trovare nell'opera di Gaster⁹⁵, nella quale sono stati radunati 450 fra *exempla*, apologhi e racconti che si collocano in un arco temporale di circa 1500 anni. Tutti quei testi, originari della Palestina e verosimilmente organizzati in Spagna da parte degli ebrei sefarditi avendo a mente i sermoni cristiani, non solo sono incentrati sui personaggi della *Bibbia* quali Salomone, Davide e i Profeti, ma anche sui primi rabbini (come Rav Akiva, Rav Gamaliel e Rav Hanina Ben Dosa) e sui rabbini contemporanei (come Maimonide, protagonista di un *exemplum* dove è raffigurato come un maestro cabalista in grado di sfuggire ai suoi avversari). Alcuni di questi *exempla* hanno carattere polemico nei confronti del cristianesimo, come ad esempio un racconto dove la Vergine Maria giunge in soccorso degli ebrei per impedire ai cristiani di sacrificare un bambino ebreo.

Inoltre, vi sono degli studi, come quello di Trachtenberg⁹⁶, che dimostrano come gli ebrei seppero respingere ogni accusa di stregoneria e di essere degli stregoni, delle streghe o dei maghi.

Come si è avuto modo di dire in apertura di questo capitolo, gli studi sull'Ebraismo europeo sono iniziati in epoca recente o recentissima: per cui, al momento risulta difficile dire se e come quei campi possano aver coinvolto Dante. A ogni modo, gli esiti delle ricerche sopracitate sono interessanti, e a mio avviso in grado di incoraggiare ulteriori studi in questo campo.

Un coinvolgimento del Sommo Poeta negli ambiti sopracitati non dovrebbe apparire come impossibile, permettendo di parlare, pur con le immancabili lacune documentative, di un Dante in grado di interagire con la cultura ebraica del suo tempo.

Proseguiamo il nostro percorso analizzando l'ebraismo in Italia e se e come esso poté aver riguardato Dante.

⁹³ SELA, S., *Queries on Astrology Sent from Southern France to Maimonides. Critical Edition of the Hebrew Text, Translation, and Commentary*, «Aleph», no. 4 (2004), pp. 89-190.

⁹⁴ MANCUSO, P., *Shabbatai Donnolo's Sefer Hakmoni. A Critical Edition and English Translation*, Ph.D. dissertation, University College of London, 2006; ID., *Shabtai Donolo's Sefer Hakmoni. Introduction, Critical Text and English Translation*, Leiden and Boston, Brill 2010; STERN, S. - MANCUSO, P., *An Astrological Table by Shabbetai Donnolo and the Jewish Calendar in Tenth-Century Italy*, «Aleph» 7 (2007), pp. 13-41.

⁹⁵ GASTER, M., *The Exempla of the Rabbis*, New York, Ktav Publishing House, 1968.

⁹⁶ TRACHTENBERG, J., *Jewish Magic and Superstition*, New York, Behrman House, 1939 [ristampato nel 2004].

Ebraismo in Italia

Quanto segue è la situazione dell'ebraismo in Italia nel Medioevo, segnatamente nel periodo in cui visse Dante. Oltre a vagliare la condizione degli ebrei nel Belpaese, il loro contesto politico e culturale, si vedrà se sia possibile parlare di un poeta fiorentino che poté avere interagito con l'ambiente ebraico italiano.

Osservazioni generali sull'ebraismo italiano

Qual era la situazione dell'ebraismo italiano ai tempi di Dante? La sezione seguente, incentrata sia sulle comunità ebraiche presenti in Italia che sulla figura del rabbino, centrale per le comunità ebraiche italiane, vuole essere una cornice nel quale collocare l'ambito della mia ricerca sul rapporto Dante e il mondo ebraico.

Le comunità ebraiche

Sul finire del Duecento comparvero dei nuclei ebraici nell'Italia Centrale e Settentrionale, ciascuna con proprie caratteristiche che le distanziarono dall'ebraismo romano e dall'ebraismo meridionale italiano⁹⁷. Non vi sono molte informazioni sulla presenza degli ebrei nel Nord e nel Centro Italia nei primi secoli del secondo millennio⁹⁸, nonostante la loro permanenza in quell'area geografica fosse tutt'altro che ignota in età romana e in età ostrogota⁹⁹.

Comunque, dall'ultimo quarto del XIII secolo gli ebrei, isolati o in gruppi, si mossero da Roma e, seguendo le vie consolari verso il Centro e il Nord Italia, si stanziarono rapidamente nel Lazio, in Umbria, nelle Marche e in Toscana invitati dai reggitori dei comuni di quelle aree, soppiantando le grandi società lombarde e toscane e costituendo delle comunità ebraiche di spicco. Nacque così, in un'area che va dal nord di Roma sino alla Valle del Po, una specie di *koinè* culturale, religiosa e linguistica destinata a perdurare nel tempo.

In linea generale, l'ebraismo italiano è contraddistinto da un ebraismo lontano dal consueto approccio storiografico degli ebrei quali usurai e quali costanti bersagli di attacchi razzisti. Pur avendo a che fare con una società impegnata nel preservare la fede dei padri, l'ebraismo italiano seppe adattarsi ai luoghi dove si trovava, permettendo l'irruzione di elementi cristiani in seno all'ebraismo, specialmente nelle norme alimentari. Le caratteristiche dell'ebraismo italiano possono essere riassunte in due parole: dispersione geografica e mobilità. Dispersione geografica in quanto le comunità ebraiche erano sparse nelle aree circvicine. Mobilità in quanto gli ebrei risiedevano temporaneamente in determinate località per poi spostarsi altrove¹⁰⁰.

Nell'ebraismo italiano, la sinagoga era più di un semplice centro di aggregazione. Era il luogo per antonomasia dove potersi radunare per le preghiere e per qualsiasi cerimonia religiosa: non dovrebbe sorprendere se, tra le richieste rivolte alle autorità comunali ed ecclesiastiche del luogo del futuro

⁹⁷ Sull'ebraismo meridionale italiano si veda: CALIMANI, R., *Storia degli ebrei italiani. Dalle origini al XV secolo*, Milano, Mondadori, 2016, pp. 291-390.

⁹⁸ LUZZATI, M., *Banchi e insediamenti ebraici nell'Italia centro settentrionale fra tardo Medioevo e inizi dell'Età Moderna*, in VIVANTI, C. (a cura di), *Storia di Italia. Annali. 11. Gli ebrei in Italia. I. Dal Medioevo all'età dei ghetti*, Torino, 1996, pp. 75-187, alla p. 175.

⁹⁹ COLORNI, V., *Gli ebrei nei territori italiani*, in *Gli ebrei nell'Alto Medioevo*, Spoleto, 1980, pp. 241-242.

¹⁰⁰ Per maggiori approfondimenti, cfr.: TOAFF, A., *Il vino e la carne. Una comunità ebraica nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1989. Anche se saggio è incentrato sull'ebraismo umbro, lo studioso fa notare come esso presenti le medesime caratteristiche dell'ebraismo italiano.

stanziamento, fosse data particolare importanza alla concessione di uno spazio dove poter erigere una sinagoga. Concessione questa che era sempre accordata e quasi mai revocata o contestata. Raramente le sinagoghe si chiamavano con questo nome: esse erano note come *Tempio* oppure, più frequentemente, come *Scola* o *Scole*. Le sinagoghe erano mantenute dalla comunità grazie alle donazioni e ai lasciti testamentari. Nelle sinagoghe non si pregava e basta: si studiava la *Torah* e si tenevano processi o adunate pubbliche.

Tradizionalmente, il periodo medievale vide l'intero gruppo ebraico soggetto a forme di emarginazione più o meno virulente. Il che è vero, ma non deve tralasciare il fatto che anche in seno all'ebraismo italiano vi furono dei fenomeni di marginalità, suddivisibili in tre tipologie: la marginalità degli ebrei nel loro insieme¹⁰¹; gli esclusi e gli emarginati in seno al gruppo ebraico (poveri, mendicanti, pazzi, malati, convertiti al Cristianesimo, declassati, banchieri decaduti, mercanti falliti, ebrei stranieri, profughi vagabondi)¹⁰²; i marginali, ovvero i criminali e i delinquenti, esclusi dalla società *a priori* e macchiati di colpe quale omicidio, rapine e violenze contro il prossimo.

Tutte quelle masse di poveri in seno alle comunità ebraiche non trovarono spazio nell'iconografia ebraica. Di contro, l'iconografia cristiana antiebraica in Italia è nota e abbondante, benché scarsamente studiata¹⁰³. Comunque, una sommaria ricognizione, compiuta più di dieci anni fa, sull'iconografia ebraica del periodo tardo-medievale ha potuto constatare tre elementi: 1) l'assenza del tema dei miserabili nell'iconografia ebraica tardo-medievale; 2) in alcuni codici e in alcune *Hagadot* (commenti biblici) il tema della povertà è di tipo generico e legato alla schiavitù ebraica in Egitto; 3) alcuni codici provenienti dall'area tedesca e dalla penisola iberica trattano di una povertà di tipo congiunturale, o meglio, della povertà come conseguenza delle persecuzioni e degli esili che repentinamente misero gli ebrei in situazioni di forte disagio¹⁰⁴.

A partire dal Trecento, nel Centro-Nord Italia gli ebrei rappresentavano l'1% della popolazione, ma risiedevano in circa il 15% dell'area geografica in questione. Una presenza capillare, sparsa e frammentata in centinaia di piccole e grandi località, verosimilmente resa possibile da una plurisecolare consuetudine ebraica di vivere in mezzo ai cristiani e di essere versati nel campo della produzione, degli scambi e dei servizi senza mai sentirsi degli estranei dal resto della popolazione, come peraltro già accadeva agli inizi del Medioevo in Sicilia e nel Sud Italia¹⁰⁵.

Come mai gli ebrei riuscirono a insediarsi facilmente nell'Italia centro-settentrionale e a gestire i banchi di pegno senza problemi? Vi riuscirono per due motivi.

¹⁰¹ Sebbene questa marginalità, sancita giuridicamente, fosse tutt'altro che uniforme e ancora impercettibile nel quotidiano. Cfr. MORGHEN, R., *Medioevo cristiano*, Bari, 1974, pp. 146-147.

¹⁰² A causa dell'assenza di studi specifici, è impossibile quantificare la loro mole. La loro esistenza era legittimata dalle classi dirigenti ebraiche (ovvero i banchieri e i ricchi mercanti) come salvaguardia dell'ordine sociale contro quei derelitti ritenuti dannosi per le strutture sociali, economiche e religiose delle comunità ebraiche.

¹⁰³ Sinora un solo contributo rilevante per l'iconografia antiggiudaica in Italia viene dal seguente saggio: LOLLINI, F., «*Lo strepito degli ostinati giudei*». *Iconografia antiebraica a Bologna e in Emilia-Romagna*, in MUZZARELLI, M. G. (a cura di), *Banchi ebraici a Bologna nel XV secolo*, Bologna, 1994, pp. 269-328.

¹⁰⁴ VERONESE, A., *Ebrei che rendono poveri e poveri ebrei nella società italiana tra fine Duecento e Quattrocento*, in HELAS, P. - WOLF, G., *Armut und Armenfürsorge in der Italienischen Stadtkultur zwischen 13. und 16. Jahrhundert. Bilder, Texte und soziale Praktiken*, Frankfurt Am Main, Peter Lang, 2006, pp. 249-261.

¹⁰⁵ LUZZATI, M., *Banchi e insediamenti ebraici nell'Italia centro-settentrionale fra tardo Medioevo e inizi dell'Età moderna*, in VIVANTI, C. (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 11: Gli ebrei in Italia. I: Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 75-187. Per la convivenza tra ebrei e cristiani nel Mezzogiorno si vedano: *Italia Judaica. Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492. Atti del V Convegno Internazionale. Palermo, 15-19 giugno 1992*, Roma, 1995; FONSECA, C.D. - LUZZATI, M. - TAMANI, G. - COLAFEMMINA, C. (a cura di), *L'ebraismo nell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541. Atti del IX Convegno Internazionale dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo. Potenza, 20-24 settembre 1992*, Galatina, 1996.

Il primo motivo è che presumibilmente non esisteva un'agguerrita concorrenza tra ebrei e cristiani, diversamente dalle concorrenze fra ebrei ed ebrei e fra cristiani e cristiani, né esistevano delle preclusioni a delle collaborazioni e a dei rapporti di dipendenze fra ebrei e cristiani¹⁰⁶: ciò è senz'ombra di dubbio un felice esempio di integrazione fra le due fedi religiose, ma è difficile stabilire se tale integrazione abbia origini lontane vista l'assenza di fonti in merito¹⁰⁷. Inoltre, non va dimenticato di come si trattassero di episodi sporadici, giacché gli ebrei temevano - non senza ragione - che qualsiasi rapporto coi cristiani significasse soccombere a quest'ultimi, minare la fede ebraica e attirare gli strali di una Chiesa perennemente vigile e pronta a intervenire ogniqualevolta i rapporti tra ebrei e cristiani si facessero più intimi.

Il secondo motivo è che, sino al Quattrocento, gli anatemi della Chiesa contro l'usura erano diretti più ai prestatori cristiani che non agli ebrei. In questo modo gli ebrei, grazie anche a una forte solidarietà sociale, etnica e religiosa che li teneva uniti, poterono agire indisturbati (autorità cittadine permettendo). Tuttavia, era raro che gli ebrei avessero degli ancoraggi a una città o a uno stato di provenienza che li potesse proteggere sia come singoli che come comunità¹⁰⁸.

A proposito di solidarietà tra ebrei. Spesso si reputa come dato incontrovertibile il fatto che i membri di un gruppo religioso minoritario siano fortemente legati e supportanti fra di loro. Per l'ebraismo italiano, e non solo, ciò era vero: a prescindere dalla loro origine geografica e dal diverso *background* culturale, gli ebrei erano in contatto gli uni con gli altri. Eppure, è difficile stabilire con certezza quanto fosse stata veramente stretta tale modalità di relazione, e sino a che punto gli ebrei italiani desiderassero fondersi con gli ebrei provenienti dalla Francia del Nord, dalla Provenza e dalla Penisola Iberica, incuranti delle differenze di tipo culturale e linguistico esistenti tra di loro.

Gli studi sui gruppi ebraici in Italia sono tuttora in corso. Alcuni dati sinora raccolti mostrano una tendenza dei gruppi ebraici sul suolo italiano verso un certo isolamento. Per esempio, spesso capitava che, laddove si insediassero degli ebrei tedeschi, gli ebrei italiani fossero espulsi abbastanza rapidamente. Una delle ragioni che resero difficili, a volte non desiderati, i rapporti tra gli ebrei italiani e gli ebrei tedeschi potrebbe essere stata una diversa modalità di relazione familiare. Più precisamente, della posizione della donna come meno subalterna all'interno della famiglia ebraica ashkenazita: decisamente in antitesi con la visione più tradizionale della famiglia ebraica italiana¹⁰⁹.

Il rabbinato¹¹⁰

Il nucleo di partenza di una comunità ebraica italiana era costituito da dei piccoli nuclei ebraici, formati da isolate famiglie di banchieri, che si stanziavano in un determinato luogo dietro assenso delle autorità cittadine e mediante le *condotte*. Queste *condotte* erano dei contratti giuridici tra le parti, ricchi di clausole,

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 213.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 214.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 217.

¹⁰⁹ Infatti, le donne ashkenazite avevano più autonomia e più intraprendenza rispetto alle donne ebrei degli altri paesi. Si veda: VERONESE, A., *Donne ebrei italiane e ashkenazite in Italia centro-settentrionale. Doti, testamento, ruolo economico*, in GRAZIANI SECCHIERI, L. (a cura di), *Vicino al focolare e oltre. Spazi pubblici e privati, fisici e virtuali della donna ebrea in Italia (secc. XV-XX)*, Firenze, Giuntina, 2015, pp. 153-173. Sui conflitti interetnici in seno all'ebraismo italiano si veda: VERONESE, A., *Plurality and Conflicts in Renaissance Italian Jewish Communities. Italian and German Jews*, in BARBIERATO, F. - VERONESE, A. (a cura di) *Late Medieval and Early Modern Religious Dissents. Conflicts and Plurality in Renaissance Europe*, Pisa, Arnus University Books, 2012, pp. 1-21.

¹¹⁰ Per questa sezione le informazioni provengono da: BONFIL, R., *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, Oxford University Press, 1990.

di norme, di diritti e di doveri, e duravano cinque o dieci anni. Spesso le *condotte* erano ottenute attraverso estenuanti patteggiamenti tra gli ebrei e le autorità locali¹¹¹. Nei confronti degli ebrei, gli unici non-cristiani tollerati in modo permanente nell'Occidente, lo spazio a loro riservato era di due tipi: uno spazio fisico e uno spazio sociale. Lo spazio fisico per gli ebrei erano i cimiteri (*Bet Ha-Hayim*, lett. "case della vita") e i cosiddetti "quartieri ebraici", che non erano dei ghetti ma delle vie dove gli ebrei scelsero di dimorare e la cui dimensione variava in base alla presenza degli ebrei in un determinato ambiente. Lo spazio sociale per gli ebrei non si limitava all'attività feneratizia, giacché molti di loro svolsero mansioni di commercio, di oreficeria, di pellicceria, di agricoltura e di pastorizia¹¹².

Le comunità ebraiche italiane non erano delle "città-nella-città". Pur avendone alcune caratteristiche, come l'essere incentrate sulla *Halakha* (normativa religiosa) e il possedere una struttura simil-municipale, esse erano prive di due elementi fondamentali: l'indipendenza politica e l'avere gli strumenti necessari per sostenere le loro decisioni mediante coercizione diretta¹¹³. La *Halakha* era il fulcro delle comunità ebraiche italiane: da essa dipendeva la creazione, la gestione e il dipanamento di ogni controversia, pubblica o privata che fosse, di una comunità.

A custodire e a far rispettare la *Halakha* vi erano i rabbini, la cui importanza e insostituibile centralità nelle comunità ebraiche, italiane e non, è stata scarsamente analizzata dagli studiosi¹¹⁴. Col termine "rabbini" va considerata una figura istituzionale ebraica con funzione scolastica, religiosa e politica: in ambito scolastico, il rabbino è un maestro che insegna a degli allievi; in ambito religioso, il rabbino è colui che custodisce la *Halakha* e si premura che ognuno la rispetti; in ambito politico, il rabbino è la guida spirituale e politica della sua comunità.

Per un ebreo italiano, diventare un rabbino significava essere un *More Hora'a* ("leader religioso"), il massimo dell'aspirazione e della perfezione ideale di un individuo. Ma, a differenza di quanto avveniva in Europa, il percorso di ascesa di un rabbino in Italia era organico, dato che nelle comunità ebraiche italiane non esisteva un apposito percorso di studi per rabbini che differisse dagli altri *curricula studiorum* come, ad esempio, esisteva per quei cristiani che volevano intraprendere il sacerdozio. Pertanto, un ebreo italiano che voleva accedere al rabbinato seguiva un percorso di studi come tutti gli altri ebrei.

Lo studio di un ebreo italiano, e anche di un aspirante rabbino italiano, si compiva nella *Yeshiva* ("accademia talmudica"), le cui funzioni erano simili alle *academiae* e agli *studia* cristiani. La *Yeshiva* era un elemento distintivo delle comunità ebraiche italiane, che si prodigavano nel loro sostentamento e nella loro reputazione dentro e fuori dall'Italia cercando di attirare studiosi e dotti dentro e fuori dall'Italia. Non esistevano dei precisi *curricula studiorum* per i rabbini, ma in generale si dava per scontato che loro dovessero essere esperti nel *Talmud* e nella "letteratura halakhica", ovvero nella normativa giuridico-religiosa. A studi conclusi, quando l'ebreo aveva acquisito una padronanza su un determinata materia o soggetto, diventava un *Rabbi* ("Maestro"). Egli poteva essere designato tanto come *R.* o *Rav* ("Maestro") quanto come *Haver* ("Collega") o come *Morenu Ha-Rav* ("Il Nostro Maestro, Rabbi"). A decidere se un ebreo poteva diventare un rabbino erano i membri delle *yeshivot* che, valutando le competenze di uno studente, stabilivano se conferirgli o meno il titolo di *Haver* o di *Rav* e in seguito procedere alla *Minui* ("nomina"), ovvero all'ordinazione rabbinica.

¹¹¹ CALIMANI, R., *Gli ebrei e il prestito: tra economia e teologia*, in ID., *Storia degli ebrei italiani. Dalle origini al XV secolo*, Milano, Mondadori, 2016, pp. 415-416.

¹¹² VERONESE, A., *Lo spazio ebraico nella 'Societas Christiana' (X-XIII secolo)*, in ANDENNA, G. - D'ACUNTO, N. - FILIPPINI, E. (a cura di), *Spazio e mobilità nella 'Societas Christiana'. Spazio, identità, alterità (secoli X-XIII)*. Atti del Convegno Internazionale. Brescia, 17-19 settembre 2015, Milano, Vita e Pensiero, 2017, pp. 223-242.

¹¹³ MILANO, A., *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, 1963, p. 460.

¹¹⁴ SHULVASS, M. A., *The Jews in the World of the Renaissance*, Leiden-Chicago, 1973, p. 78.

L'ordinazione rabbinica consisteva nella *semikha*, un atto formale nel quale l'individuo veniva proclamato rabbino. A causa dell'assenza di studi sistematici in merito, è difficile capire in che cosa consistessero tali cerimonie di ordinazione. Comunque, non dovrebbe essere azzardato postulare l'esistenza di standard cerimoniali in tutto l'ebraismo europeo derivati dal gaonato babilonese, dato che i primi rabbini europei furono nominati proprio nelle *yeshivot* babilonesi¹¹⁵. Sinora è stata identificata l'esistenza di standard cerimoniali di ordinazione rabbinica tedeschi e francesi, accanto alle ragioni della loro ascesa: il declino degli studiosi a seguito della Peste Nera, delle persecuzioni, degli editti antiebraici e delle crisi spirituali; il clima di anarchia governativa, causata da rabbini poco competenti nel governare le comunità ebraiche; l'interferenza delle autorità cittadine e dei monarchi nella nomina dei rabbini; la sete di potere di individui ambiziosi; lo strapotere di alcuni rabbini che estendevano le loro giurisdizioni su altre aree tramite i loro studenti. Questi furono i motivi che nel Rinascimento e oltre spinsero all'istituzione dei *curricula studiorum*, delle legislazioni e degli atti formali nell'ordinazione di un rabbino e nel suo riconoscimento presso la comunità ove avrebbe dovuto svolgere il suo mandato.

Non esistevano dei criteri sociali ed economici nel decidere quali individui potessero intraprendere la carriera rabbinica e quali no. Almeno a livello teorico, poiché vi erano delle renitenze ad accettare rabbini di bassa estrazione sociale. Così come nel mondo cristiano, anche in quello ebraico il rabinato era visto come un incarico spettante *de iure* alle famiglie benestanti in cui almeno uno dei loro membri avesse tentato la carriera religiosa.

Una volta nominato, il rabbino neoletto agiva in virtù di un documento ufficiale nel quale erano dettagliate le sue prerogative: autorità nelle decisioni religiose (decidere che cosa fosse lecito e che cosa no), giurisdizione in ambito civile (matrimoni, divorzi, ...), facoltà di scomunica e di messa al bando. A parte la singolare scelta di affidare ai rabbini le competenze in ambito civile, dato che gran parte delle decisioni in materia civile veniva risolto attraverso l'arbitrato, per il resto non vi erano riserve sui rabbini nell'aver delle prerogative su tutti e tre gli ambiti da poco menzionati.

Curiosamente, la nomina rabbinica non garantiva al rabbino neofita un automatico riconoscimento presso la società dove avrebbe svolto il suo incarico: l'ordinazione era solo una giustificazione formale per la richiesta di privilegi. Pertanto, spettava al rabbino neofita guadagnarsi il rispetto e l'autorevolezza nella comunità dove avrebbe esercitato il suo mandato.

In merito a ciò, da due *responsa* rabbinici¹¹⁶ emerge che un individuo veniva proclamato rabbino attraverso un'investitura solenne, una nomina formale, che era difficilmente giustificabile in senso religioso. Per cui, non dovrebbe sconcertare il fatto che ebrei e rabbini dubitavano su quei cerimoniali di ordinazione rabbinica, giudicandoli inadeguati, e paventavano tanto l'esistenza di molti individui sleali, indegni ad avere quel titolo, quanto l'uso strumentale dei rabbini neofiti da parte dei loro maestri come leve di potere sulla popolazione.

A ogni modo, una volta ottenuti prestigio e autorevolezza, ai rabbini italiani spettavano certi privilegi come, ad esempio, avere un posto di onore nelle sinagoghe e nelle festività sociali o religiose, ricevere doni durante le feste o in momenti particolari, essere esentati dal pagamento dei tributi. Ai rabbini fu pure concesso l'esonero di attenersi ad alcuni divieti vigenti su tutta la comunità, come ad esempio il non aderire

¹¹⁵ Si veda in merito la lettera di Rav Sheira Gaon a Rav Ya'aqov Ben Nissim di Kairouan, nella quale viene menzionato Rav Elkhanan Ben Shemariya, uno dei quattro studiosi di Babilonia che la tradizione reputa catturato dai pirati, venduto come schiavo e poi divenuto il fondatore di molte comunità nel litorale occidentale mediterraneo. È in COHEN, G. D. (a cura di), *Abraham ibn Daud. The Book of Tradition*, Philadelphia, 1967, pp. 63 e seguenti.

¹¹⁶ Formulati da R. Binyamin da Montalcino e da R. Yehuda, rabbini del periodo rinascimentale. Per R. Binyamin da Montalcino, si veda CASSUTO, U., *Gli ebrei a Firenze*, Firenze, 1918. Per R. Yehuda si veda TAMAR, D., *On R. David Messer Leon's Kevod Hakhamim*, «Kiryat Sefer» 26 (1950), pp. 96-100 [in ebraico].

alle leggi suntuarie. Le mogli dei rabbini non erano da meno, dato che esse venivano considerate di pari importanza ai loro mariti, sui quali aleggiava pure un'aurea mistico-sacrale.

A proposito di mistica e di sacralità. Alcuni rabbini erano versati in astrologia o nella divinazione, sia per curiosità personale che per ulteriori forme di guadagno. Non dovrebbe sorprendere se i rabbini svolgevano altri incarichi oltre a quelli per i quali erano stati nominati. Molti rabbini italiani furono degli eccellenti fisici; e anche se il binomio "rabbino-e-fisico" non era affatto nuovo (essendo una tradizione antica l'appaiamento tra la scienza della guarigione e l'arte della *Torah*), esso permise al rabbino di essere ripagato tanto economicamente quanto socialmente grazie al fatto che il fisico e il rabbino erano due figure tenute in grande rispetto dalle comunità ebraiche.

Tra le numerose professioni intraprese dai rabbini italiani, una di queste ha catturato l'attenzione degli studiosi a seguito della tesi di Sonne sui rabbini itineranti¹¹⁷: quella del tutoraggio ai bambini delle famiglie facoltose.

Secondo Sonne, nonostante pochi rabbini italiani si cimentarono in questa professione, essa è comunque meritevole di attenzione perché i rabbini al servizio delle famiglie ricche erano sotto il patronato di queste ultime e, così come gli umanisti facevano con le corti o coi governanti, i rabbini potevano andare dove volevano (rabbini itineranti, appunto) seguendo i movimenti delle famiglie dove prestavano servizio oppure cercandone di nuove. La tesi di Sonne sui rabbini itineranti implica che la loro ascesa sia l'eco dello *Zeitgeist* del Rinascimento, nel quale i rabbini ordinati non erano più vincolati dalle comunità ma dalle famiglie ricche dove prestavano servizio. A tale proposito, Sonne considerò le due ordinanze bolognesi del 1512 e del 1537, entrambe volte a bandire ogni coinvolgimento di figure esterne dalla città al fine di prevenire interferenze a livello civile e giuridico, quali indicatrici dell'esistenza dei rabbini itineranti.

È proprio su questo punto che gli studiosi hanno contestato la tesi di Sonne. Anche se nel Rinascimento esistevano dei rabbini itineranti, noti anche come rabbini privati, le due ordinanze bolognesi non furono dirette contro di loro, ma contro qualsiasi membro della comunità ebraica di Bologna che potesse influenzare negativamente un rabbino all'atto di prendere delle decisioni delicate¹¹⁸.

Comunità ebraiche italiane ai tempi di Dante

Al fine di rilevare in che modo Dante abbia potuto conoscere, ed eventualmente aver interagito, con la vita e la cultura ebraiche in Italia si procederà col sondare la storia delle comunità ebraiche nelle città che il poeta fiorentino toccò sia prima che durante il suo esilio. Oltre a Firenze, si considereranno anche Siena, Lucca, Bologna, Ravenna, Verona, Treviso, Padova, Venezia e Roma. Città queste che avevano fatto registrare la presenza di ebrei sin dai secoli precedenti.

Pur facendo i conti con la frammentarietà politico-amministrativa italiana del tempo, unita alla lacunosa documentazione in merito, è possibile avere un quadro soddisfacente della presenza ebraica nell'Italia centro-settentrionale¹¹⁹. Tuttavia, bisogna tenere conto che non sempre le fonti che parlano di ebrei in questo o in quel luogo siano cristalline: un insediamento ebraico segnalato dalla documentazione può essere di molto anteriore alla data della sua prima attestazione documentaria; una comunità ebraica può

¹¹⁷ SONNE, I., *On the History of the Community of Bologna*, «HUCA», 16 (1942), pp. 38-43 [in ebraico].

¹¹⁸ Difatti, furono ricorrenti le lamentele dei rabbini contro i leader laici delle comunità ebraiche dove svolgevano l'incarico. I leader laici, quasi sempre provenienti dalle famiglie facoltose, ostacolavano di frequente le decisioni rabbiniche, mettendo a dura prova la credibilità dei rabbini nei confronti degli altri.

¹¹⁹ LUZZATI, M., *Banchi e insediamenti ebraici nell'Italia centro-settentrionale fra tardo Medioevo e inizi dell'Età moderna*, in VIVANTI, C. (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 11: Gli ebrei in Italia. I: Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 75-187.

aver avuto una presenza insediativa tutt'altro che continua (caso questo frequentissimo), interrompendosi *ex abrupto*, senza che se abbiano le prove, per poi riprendere anni dopo o decenni dopo l'interruzione; anche qualora un insediamento ebraico sia stato intermittente, può esserlo stato in apparenza dato che raramente un decreto di espulsione degli ebrei e/o la chiusura dei loro banchi comportò un loro effettivo allontanamento¹²⁰.

Ecco la storia delle comunità ebraiche di Firenze, Siena, Lucca, Bologna, Ravenna, Verona, Treviso, Padova, Venezia e Roma, segnatamente alla vita del Sommo Poeta (1265-1321).

FIRENZE

La prima menzione di ebrei nel capoluogo toscano è del 1324, tre anni dopo la scomparsa di Dante, e riguarda un *maestro Dattilo* (un dottore ebreo romano) coinvolto in una disputa con un farmacista fiorentino. Gli studiosi sono incerti se collocare l'origine degli ebrei fiorentini nell'Alto Medioevo¹²¹, nel XIV secolo¹²² o persino nell'età romana (benché con riserva)¹²³; così come sono scettici se ritenere valide due testimonianze indirette di ebrei a Firenze: un Ele'azar di Firenze presente in Inghilterra nel 1286 e un Mayr di Firenze presente a Treviso nel 1323¹²⁴.

Comunque, non andrebbe esclusa la presenza di ebrei a Firenze sin dalla fine del XII secolo se tra il 1305 e il 1306 Giordano da Pisa (o Giordano da Rivalta) alluse indirettamente a loro durante i suoi sermoni pubblici a Firenze, accusandoli di profanazione delle particole e delle immagini sacre ed elogiando quegli ebrei tedeschi che si erano convertiti al Cristianesimo. Forse meritano ulteriore approfondimento la figura di Giordano da Pisa, che si vantava di conoscere la *lingua giudesca*¹²⁵, e i suoi sermoni pubblici tenuti a Firenze, raccolti nel *Quaresimale fiorentino*¹²⁶, oltre che accertarsi dell'esistenza di *studia* degli ordini mendicanti a Firenze¹²⁷.

LUCCA

La presenza di ebrei a Lucca risale al IX secolo, ed è la più antica in Toscana¹²⁸. Grazie ad altre fonti, gli studiosi hanno collocato al X secolo la formazione di un nucleo ebraico lucchese, composto da ebrei provenienti da Oria, in Puglia, il cui perno era costituito dalla famiglia Kalonymos, originari della Puglia e successivamente naturalizzati lucchesi. Essi furono a stretto contatto coi *gheonim (capi)* delle *yeshivot* (accademie talmudiche) babilonesi, e contribuirono non poco alla formazione della cultura ebraica nel Medioevo¹²⁹. Sempre nel X secolo, i Kalomymos lasciarono Lucca per la Renania, stabilendosi a Magonza e

¹²⁰ *Ibidem*, pp. 188-189.

¹²¹ Come fa Roth. Cfr. ROTH, C., *The History of the Jews in Italy*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1946, p. 21.

¹²² MILANO, A., *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1992, p. 123.

¹²³ CASSUTO, U., *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze, Tip. Galletti e Cocci, 1918, pp. 1-2.

¹²⁴ DAVIDSOHN, R., *Storia di Firenze*, vol. VII, Firenze, Sansoni, 1956, p. 196.

¹²⁵ La figura di Giordano da Pisa è trattata in: COHEN, J., *Involving the Laity. Mendicant Poetry and Preaching*, in ID., *The Friars and the Jews*, pp. 226-241. La rivendicazione di un frate nel conoscere la *lingua giudesca* era un tratto tipico dei frati mendicanti.

¹²⁶ DELCORNO, C. (a cura di), *Giordano da Pisa. Quaresimale fiorentino (1305-1306)*, Firenze, Sansoni, 1974.

¹²⁷ Toccati in: Cohen, *The Friars and the Jews*.

¹²⁸ Ma in tempi recenti è emerso un documento dell'859 (un atto di vendita nei pressi di San Miniato che coinvolse un ebreo) che potrebbe invalidare quanto detto. Cfr. LUZZATI, M., *L'insediamento ebraico a Pisa prima del Trecento. Conferme e nuove acquisizioni*, in *Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1994, pp. 509-511.

¹²⁹ Si veda in merito: BRODY, R., *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven, 1998.

fondandovi un'accademia talmudica¹³⁰. Sono ancora in corso gli accertamenti storici sui Kalonymos per via dell'aurea semi-legendaria che aleggiava su questa famiglia ebraica lucchese, la quale fece sì che gli scrittori ebrei confondessero storia e mito nel raccontare la loro vita¹³¹.

Alcuni documenti confermano la presenza di ebrei a Lucca anche nell'XI secolo. Tale documentazione, in prevalenza delle concessioni di terreni a loro affittati, inducono a pensare a una loro dedizione principale all'agricoltura. Ma, vista la collocazione strategica di Lucca, non va escluso il fattore commerciale. La presenza di ebrei a Lucca è segnalata pure dal viaggiatore ebreo Beniamino di Tudela, il quale vi conteggia quaranta famiglie ebraiche (l'equivalente di 150-200 ebrei)¹³².

PISA

La presenza di ebrei a Pisa risale a molto prima del 1593, anno in cui i Medici incoraggiarono gli ebrei a stanziarsi a Pisa e a Livorno al fine di contenere il declino della presenza commerciale toscana nel Mediterraneo¹³³. William di Malmesbury, uno storico inglese attivo nella prima metà del XII secolo, commentando la versione inglese del *Der Judenknabe* ("il fanciullo ebreo")¹³⁴, postula Pisa come il luogo della vicenda per il fatto che il porto toscano, allora centro rinomato del Mediterraneo per antonomasia, non poteva non ospitare degli ebrei¹³⁵. Benché sia difficile avallare l'ipotesi dello storico inglese circa una presenza di ebrei a Pisa nei primi secoli del Medioevo a causa della scarsità di documenti risalenti a quell'epoca, la sua tesi non va ugualmente scartata, dato che la vicinanza di Pisa a Lucca e a Luni¹³⁶, cioè a due località toscane che vedevano la presenza di ebrei sin da prima dell'anno Mille, rende plausibile una frequentazione ebraica di Pisa anteriormente all'anno Mille¹³⁷.

A ogni modo, la prima testimonianza diretta di ebrei a Pisa risale al 1160 circa. A fornirla è Beniamino di Tudela che, stando in questa città, testimonia di avervi incontrato almeno una ventina di ebrei¹³⁸. Al 1161 risalgono le disposizioni di Pisa che regolamentano le modalità di giuramento degli ebrei e dei musulmani

¹³⁰ Il loro itinerario, dalla Puglia a Lucca e poi da Lucca a Magonza, e il loro rapporto con Baghdad, il centro talmudico per antonomasia dell'antichità, ha permesso agli studiosi di riconsiderare i tradizionali approcci al periodo medievale. Più precisamente, ha permesso di evidenziare l'enorme mobilità delle persone nel Medioevo (tradizionalmente reputato come statico o noioso), la capacità delle culture ebraiche e arabo-islamiche di intrattenere frequenti e vitali scambi rispetto al cristianesimo (generalmente considerato intollerante e chiuso a qualsiasi tipo di confronto), il come gli ebrei diasporici abbiano mantenuto il loro rapporto con le proprie origini.

¹³¹ ZUNZ, L., *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, Hildesheim, Gg. Olms, 1966; *Germania Judaica*, vol. I, Tübingen, Mohr, 1963; IDEL, M., *La Cabballà in Italia (1280 - 1510)*, Firenze, Giuntina, 2004.

¹³² ADLER, M. N. (a cura di), *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, New York, Philipp Feldheim Inc., 1907, p. 8.

¹³³ LUZZATI, M., *La casa dell'ebreo. Saggi sugli Ebrei a Pisa e in Toscana nel Medioevo e nel Rinascimento*, Pisa, Nistri-Lischi Editori, 1985.

¹³⁴ Per ragioni di spazio, non potrò dilungarmi molto sul racconto. Per cui ne fornisco una breve sintesi. In questa leggenda, di origine tedesca e diffusa in tutta Europa, si racconta di un bambino ebreo che segue i suoi coetanei cristiani in chiesa e, assieme a loro, si accosta al sacramento della comunione. Ritornato a casa, racconta quanto accaduto alla sua famiglia. Il padre, furibondo, reagisce contro il figlio gettandolo in un forno acceso. La madre, benché ebrea, invoca la Vergine, che interviene e salva il figlio dalle fiamme. Constatato il miracolo da parte di tutti i cittadini, convenuti per le grida della madre, gli ebrei del posto si convertono al Cristianesimo.

¹³⁵ LUZZATI, M., *L'insediamento ebraico a Pisa*, in ID., *La casa dell'ebreo. Saggi sugli Ebrei a Pisa e in Toscana nel Medioevo e nel Rinascimento*, Pisa, Nistri-Lischi Editori, 1985, pp. 20-21.

¹³⁶ COLORNI, V., *Judaica Minora*, Milano, 1983, p. 68.

¹³⁷ LUZZATI, M., *L'insediamento ebraico a Pisa*, in ID., *La casa dell'ebreo*, pp. 21-22.

¹³⁸ COLORNI, V. (a cura di), *Beniamini Tudelensis. Itinerarium*, Bologna, 1967, p. 18.

nelle controversie giuridiche¹³⁹. Altre testimonianze di ebrei a Pisa si hanno negli atti notarili del 1128¹⁴⁰, del 1205¹⁴¹ e del 1240¹⁴².

È possibile che gli ebrei pisani furono i primi ebrei in Italia a ricevere Enrico VII durante la sua discesa a Roma per l'incoronazione imperiale¹⁴³.

BOLOGNA

Sebbene la prima testimonianza di ebrei a Bologna risalga al XIV secolo (un Gaio Finzi da Roma, residente nel quartiere di Porta Procola e fra i nuovi estimati dell'anno 1353 nella cappella di Sant'Agata)¹⁴⁴, un articolo ottocentesco retrodata al XII secolo la comparsa del primo nucleo ebraico nella città felsinea¹⁴⁵. Gli studiosi, nonostante la dubbia validità dell'articolo a causa dell'inattendibilità delle fonti sulle quali poggia¹⁴⁶, l'hanno accettato con riserva data l'assenza di fonti ulteriori.

Di contro, una più solida testimonianza di ebrei a Bologna viene dagli atti notarili, risalenti al cinquantennio 1350-1400, che documentano l'esistenza di una comunità ebraica sparsa in varie zone della città¹⁴⁷ e composta da una quindicina di nuclei familiari: i *da Fabriano*, i *da Macerata*, i *da Orvieto*, cinque famiglie *da Perugia*, i *Finzi da Roma* o *da Ancona*, i *da Pesaro*, due famiglie *da Rimini* (di cui una è nota anche come *da Cesena*) e i *da Forlì* (già *da Recanati*)¹⁴⁸. Sono necessarie ulteriori indagini su queste famiglie ebraiche bolognesi al fine di determinare se esse ebbero parte nella vita culturale della città.

FORLÌ

La presenza di ebrei a Forlì risale al XIII-XIV secolo. Il primo documento sulla presenza ebraica in questa città risale al XIV secolo e consiste in disposizioni, contenute negli *Statuti del Comune* (1359), relative all'esclusione degli ebrei dalla possibilità di comparire in giudizio in veste di *sindicus*, *procurator* e di *defensor*¹⁴⁹. Dalla documentazione risulta che gli ebrei potessero acquistare e prendere in affitto case dai forlivesi cristiani, coabitare con questi ultimi, non essere obbligati a risiedere in particolari luoghi, oltre che non essere costretti a indossare alcun segno distintivo.

Da tali disposizioni si evince che gli ebrei dovessero essere presenti a Forlì dall'epoca precedente. Alcune fonti presumono il XIII secolo quale data dei primi stanziamenti¹⁵⁰, e sarebbero avvalorati dalla presenza del dotto rabbino Hillel da Verona, residente a Forlì dal 1280 sino al 1295 (anno della sua morte).

¹³⁹ DAVIDSOHN, R., *Storia di Firenze. Le ultime lotte contro l'Impero*, Firenze, Sansoni, 1956, p. 194; LONARDO, P. M., *Gli ebrei a Pisa sino alla fine del secolo XV*, «Studi storici del prof. A. Crivellucci», VII, 1 (1898), pp. 172-173.

¹⁴⁰ ASPi, Dipl. San Michele in Borgo, 1128 febbraio 23.

¹⁴¹ AMAPi, Protocolli notarili, n. l., c.46v: concessione di terre arcivescovili alla Chiesa di S. Niccolò di Migliarino.

¹⁴² AMAPi, Protocolli notarili, n. l. c.57v. La pergamena di questo documento è conservata nel diplomatico dell'AAPi, sotto la data 2 novembre 1241 (stile pisano), numero 757.

¹⁴³ LUZZATI, M. - VERONESE, A. *Enrico VII e gli ebrei di Pisa e d'Italia*, in PETRALIA, G. - SANTAGATA, M., *Enrico VII, Dante e Pisa a 700 anni dalla morte dell'imperatore e dalla Monarchia*, Ravenna, Longo, 2016, pp. 149-160, alla p. 152.

¹⁴⁴ Archivio di Stato di Bologna, Comune, *Estimi* serie 1, n. 4 ed *Estimi*, serie II, b. 260.

¹⁴⁵ RAVÀ, V., *Gli ebrei a Bologna. Cenni storici*, «L'educatore israelita» XX (1872), pp. 237-242, pp. 295-301 e pp. 330-336; XXI (1873), pp. 73-79, pp. 140-144 e pp. 174-176; XXII (1874), pp. 19-21.

¹⁴⁶ COLORNI, V., *Gli ebrei nei territori italiani a nord di Roma dal 568 agli inizi del secolo XIII*, in ID., *Judaica Minora*, Milano, Giuffrè, 1983, pp. 67-121, alla p. 96; PINI, A. I., *Famiglie, insediamenti e banche ebraici a Bologna e nel Bolognese nella seconda metà del Trecento*, «Quaderni storici» 54 (1983), pp. 783-814, alle pp. 786 e 806, note 15 e 16.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 788.

¹⁴⁸ *Ibidem*, pp. 799-801.

¹⁴⁹ RINALDI, E., *Gli Ebrei a Forlì*, «Atti e Memorie della Regia Deputazione di Storia Patria per le Province di Romagna», serie IV, vol. 10 (1920), pp. 295-324.

¹⁵⁰ Si vedano in merito: la voce *Forlì* in *Encyclopaedia Judaica*; RINALDI, E., *Gli ebrei in Forlì*, «Atti e Memorie della Regia Deputazione di Storia Patria per le provincie di Romagna», serie IV, vol. 10 (1920), pp. 295-323, alla p. 296.

RAVENNA

La presenza di ebrei a Ravenna risale al V secolo, periodo in cui sono testimoniati dei loro luoghi di culto; tant'è che la presenza di sinagoghe in questa città è probabilmente il segno di un consistente nucleo ebraico¹⁵¹.

Nell'Alto Medioevo, la comunità ebraica ravennate era verosimilmente composta da mercanti, impegnati nel commercio d'oltremare. Un certo numero di ebrei continuò a risiedere a Ravenna anche nel XIII secolo, dopo che essa venne scalzata dal potere marittimo di Venezia. Non è noto quanti banchi di pegno ebraici esistessero a Ravenna, ma sembra che i banchieri ebrei dovessero essere colà presenti già dai tempi della signoria dei Da Polenta¹⁵².

Nel 1311 a Ravenna fu decerato l'obbligo del segno distintivo per gli ebrei, precedentemente ordinato da papa Alessandro IV (1257). In seguito l'obbligo cadde in disuso.

VERONA

La città scaligera vedeva ebrei risiedervi dall'Alto Medioevo o addirittura dal periodo romano. Tuttavia, bisognerà attendere il XII-XIII secolo per avere dei documenti che diano ampie testimonianze di ebrei a Verona tra il 1169 e il 1225 circa¹⁵³. Dopo un silenzio nell'XI secolo, dal XII secolo gli ebrei tornarono in massa per la presenza di Rav Eli'ezer Ben Shemuel, autore di *tosafot* ("glosse") al *Talmud* e personalità discussa in tutto il rabbinato europeo per la sua controversa decisione di autorizzare il secondo matrimonio di una giovane donna il cui marito si presumeva fosse morto in un naufragio. Dalla seconda metà del XIII secolo, a Verona visse uno dei nipoti di Rav Eli'ezer Ben Shemuel, Hillel da Verona, capo della locale *yeshiva* ("accademia talmudica"), forse la prima nel Nord Italia, nota per i legami col rabbinato tedesco.

La presenza ebraica a Verona aumentò nei secoli XII-XIII. A seguito delle persecuzioni contro gli ebrei tedeschi, molti di loro trovano asilo e rifugio nella città scaligera. Gli ebrei tedeschi residenti a Verona si dedicarono al prestito a interesse, aprendo banchi a Verona e filiali a Mestre¹⁵⁴. L'assenza di documenti relativi ai secoli XIII-XIV, cioè del periodo della signoria scaligera, non permette di ricostruire un quadro dettagliato della vita ebraica sotto i Della Scala. Ciononostante, è possibile ipotizzare un atteggiamento benevolo e tollerante della signoria scaligera verso gli ebrei.

TREVISO

La presenza di ebrei a Treviso risale al X secolo. I documenti dell'epoca menzionano dei *negotia* di ebrei in città nel 905¹⁵⁵. È plausibile che i primi ebrei residenti a Treviso fossero scesi in Italia dalla Germania insieme ad altri gruppi di tedeschi¹⁵⁶. Un documento del 972, recante la donazione dell'imperatore Ottone

¹⁵¹ Perlomeno, così doveva essere per annoverare degli ebrei nei mosaici nel Mausoleo di Galla Placidia e in S. Apollinare Nuovo. Si veda in merito: BLUMENKRANZ, B., *Juifs et judaïsme dans l'art chrétien du haut Moyen âge*, in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, Spoleto, 1980, pp. 987-1016.

¹⁵² BOLOGNESI, D., *Le forme dell'economia urbana*, in GAMBÌ, L., *Storia di Ravenna. IV, Dalla dominazione veneziana alla conquista francese*, Venezia, Marsilio, 1994.

¹⁵³ PAVONCELLO, N., *Gli ebrei in Verona dalle origini al secolo XX*, Verona, Vita Veronese, 1960.

¹⁵⁴ In quanto il comune di Venezia negò loro l'accesso in città, salvo in alcuni giorni dove potevano recarsi a Rialto per vendere i pegni non riscattati.

¹⁵⁵ LIZIER, A., *Note intorno alla storia del Comune di Treviso dalle origini al principio del XIII secolo*, Modena, Tip. Lit. Forghieri, Pellequi e C., 1901, p. 24; MORPURGO, E., *Gli ebrei a Treviso*, «Il Corriere Israelitico» XLVIII (1909-1910), pp. 141-144 e pp. 170-172.

¹⁵⁶ Oltre a Treviso, gli ebrei tedeschi si installeranno in altre località del Triveneto. Si vedano in merito: BATO, Y. L., *L'immigrazione degli Ebrei tedeschi in Italia dal Trecento al Cinquecento*, in *Scritti in memoria di Sally Mayer*, Gerusalemme-Milano, Fondazione Sally Mayer, 1956, pp. 19-34; TOAFF, A., *Gli insediamenti ashkenaziti nell'Italia settentrionale*, in VIVANTI, C. (a cura di), *Gli ebrei in Italia. Storia d'Italia. Annali XI-1*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 153-

al Monastero di S. Candido d'Intica di un podere nel trevigiano di proprietà di un ebreo di nome Isacco, mostra che gli ebrei avevano delle proprietà nella Marca Trevigiana.

Una nuova menzione di ebrei trevigiani risale al 1235, quando un *Dario de Vascono judeo*, probabilmente un personaggio insigne, figura in un atto dove compaiono da un lato il *Comitato di Padova*, il *Comitato di Conegliano*, i *Signori da Camino* e il *Vescovo di Ceneda*, dall'altro il *Comitato di Treviso*¹⁵⁷.

Ciononostante, né lo *Statuto Caminese* né lo *Statuto trevigiano* menzionano esplicitamente degli ebrei a Treviso. Solo nel 1294 si registra un *Salamon giudeo* come feneratore. Nel 1307 il Vicario del Podestà di Treviso emanò un *Precetto* a favore di *Gulielmacio* di Maestro Sabato e di Moyse, socio di quest'ultimo¹⁵⁸.

Per tutto il periodo medievale, specialmente nel tardo-medioevo, Treviso fu con Cremona e Trieste tra le città italiane con la più alta concentrazione di ebrei ashkenaziti.

PADOVA

La presenza di ebrei a Padova risale alla fine del XIII secolo¹⁵⁹. Il primo ebreo padovano di cui si abbia notizia è un Bonacosa, erudito in medicina e traduttore del *Kitab Kullijat Fi-al-Tibb (Regole di Medicina)* o *Colliget* di Avveroè¹⁶⁰. Al 1317 risulta la concessione della cittadinanza a Franco, un ebreo *strazzarolo*, che risiedeva a Padova da più di quindici anni. Dalla metà del XIV secolo, grazie alle politiche benestanti della signoria carrarese, si registreranno degli afflussi di ebrei provenienti da Pisa, da Roma e da Bologna, seguiti dagli ebrei provenienti dalle Marche, dalla Germania, dalla Penisola Iberica e dal Levante.

All'inizio gli ebrei scelsero di propria sponte, verosimilmente per motivi di sicurezza, di vivere lontani dal centro storico nelle aree di Borgo Savonarola, di San Leonardo (sede del primo cimitero ebraico) e di Ponte dei Molini. Ma col loro ingresso nella vita cittadina, e con l'affluire di ebrei nella città patavina, le aree di residenza furono più vicine al centro cittadino: Polte Altinate, S. Giuliana, Contrada di Volto degli Ebrei, Via S. Canziano.

A Padova gli ebrei erano dediti alla mercatura, alla *strazzaria* ("rigatteria"), al commercio di metalli preziosi e di gemme, al prestito su pegno e al cambio delle monete estere. Non tutti gli ebrei padovani erano dediti al prestito su pegno: solo pochi di loro esercitavano l'attività di usuraio, mestiere questo svolto da molti cittadini padovani, bersagli dei rimproveri della chiesa e di Dante¹⁶¹.

VENEZIA

L'assenza di documenti relativi agli ebrei veneziani antecedenti al XIV secolo sembra sia l'eco delle politiche della Serenissima di impedire a qualsiasi ebreo di stanziarsi definitivamente nella città lagunare. Benché vi

171; VERONESE, A., *Migrazioni e presenza di ebrei "tedeschi" in Italia settentrionale nel tardo Medioevo (con particolare riferimento ai casi di Trieste e di Treviso)*, «Reti Medievali» VI (2005), pp. 1-10.

¹⁵⁷ MORPURGO, E., *Gli ebrei a Treviso*, «Il Corriere Israelitico» XLVIII (1909-1910) pp. 141-144 e pp. 170-172. Il documento in questione è: MINOTTO, A.S., *Documenta ad Belunum, Cenetam, Feltria, Tarvisium, Venetiis MDCCCLXXI*, III Tom. II Sect. I, p. 47, in *Acta et diplomata e R. Tabulario Veneto usque ad medium seculum XV summatium regesta. Venetiis*.

¹⁵⁸ Archivio Notarile di Treviso, *Protocolli Notaio Pietro de Campo*.

¹⁵⁹ CISCATO, A., *Gli ebrei in Padova (1300-1800). Monografia storica documentata*, Padova, Società Cooperativa Tipografica, 1901 (rist. anast. Bologna, Forni, 1967).

¹⁶⁰ STEINSCHNEIDER, M., *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin, Kommissionverlag des Bibliographischen Bureaus, 1893, p. 672, note 132-135, e p. 973.

¹⁶¹ Il quale porrà all'*Inferno* (*Inf.*, Canto XVII, vv. 64-69) due padovani: Reginaldo Scrovegni e un Vitaliano. Non ho dubbi che Dante fosse verosimilmente al corrente del fatto che i suoi corregionali erano dediti al commercio a Padova e nel padovano, giacché alcuni toscani si erano stabiliti proprio in quell'area; specie a Monselice (dove vi era un Borgo dei Toscani) e a Este (nel 1269, anno in cui Zero, un usuraio toscano, fu scomunicato da Albertino, vicario del vescovo Giovanni).

siano alcuni indizi che punterebbero a una presenza ebraica a Venezia sin dall'Alto Medioevo o dall'epoca delle Crociate, Jacoby e Ravid hanno negato la validità di quelle prove¹⁶². Le loro smentite sono state validate da Ashtor, che ha anche dimostrato come la seconda metà del XIV secolo debba essere considerata la data dell'effettivo inizio di una presenza ebraica permanente nella città marciana¹⁶³.

L'ipotetica origine altomedievale della comunità ebraica di Venezia parebbe provata da un diploma del 1090 (un atto del doge Vitale Faliero per la donazione di terre a Costantinopoli al monastero veneziano di S. Giorgio Maggiore) nel quale compare il nome *Giudecca*. Quel diploma in realtà non fa riferimento all'Isola di Spinalunga, denominata *La Giudecca* sin dalla metà del Duecento: si tratta di un errore compiuto da Muratori¹⁶⁴, giacché quel diploma allude alla Giudecca della capitale bizantina. A ogni modo, Jacoby, Ravid e Roth accettano con riserva il nome *La Giudecca* quale luogo di effettiva residenza degli ebrei a Venezia¹⁶⁵. Analoga riserva sussiste presso molti studiosi all'atto di considerare attendibile la cifra di 1300 abitanti ebrei a Venezia nella metà del XII sulla scorta di un censimento del 1152. Già nel Settecento Gallicciolli dubitò dell'anno di quel censimento¹⁶⁶, e pure Ravid e Jacoby dimostrarono come la data di tale censimento fosse errata¹⁶⁷: si è trattato di un errore di un copista, che indicò per data il 1152 anziché uno degli anni dal 1550 in poi¹⁶⁸.

In merito ai documenti che citano direttamente degli ebrei a Venezia prima del Quattrocento, essi non vanno ritenuti come una prova effettiva della loro presenza antecedente a quel periodo storico. Limitandosi al periodo di Dante, eccone alcuni¹⁶⁹. Un decreto del Maggior Consiglio del 27 luglio 1290 impose ai mercanti ebrei un dazio del 5% sulle merci trasportate per mare. Jacoby e Ravid hanno rilevato come il provvedimento riguardasse gli ebrei di Negroponte (l'Isola di Eubèa, o Èvia, in Grecia) e delle altre colonie veneziane¹⁷⁰. Un altro decreto del Maggior Consiglio, tralasciato dai due studiosi, datato 29 settembre 1290 e completante il precedente, riguardava un provvedimento analogo per i mercanti ebrei (più precisamente, il divieto agli ebrei di pagare il dazio più basso che pagavano i mercanti cristiani). Anche qui gli ebrei menzionati sono gli ebrei di Tiro, all'epoca una colonia veneta, che non gli ebrei veneziani¹⁷¹. Infine, vi sono

¹⁶² JACOBY, D., *Les juifs de Venise du XIV^e au milieu du XVI^e siècle*, in BECK, H. G. - MANOUSSACAS, M. - PERTUSI, A. (a cura di), *Venezia centro di mediazione tra Oriente e Occidente. Secoli XV-XVI. Atti del II Congresso Internazionale di Storia della Civiltà Veneziana*. Venezia, 1974, Firenze, Olschki, 1977, pp. 163-216; RAVID, B., *The Jewish Mercantile Settlement of Twelfth and Thirteenth Century Venice: Reality or Conjecture?*, «Association for Jewish Studies Review» II (1977), pp. 201-225.

¹⁶³ ASHTOR, E., *Gli inizi della Comunità ebraica a Venezia*, «La Rassegna Mensile di Israel», 44 (novembre-dicembre 1978), pp. 683-703.

¹⁶⁴ MURATORI, L. A., *Dissertazioni sopra le antichità italiane I*, Milano, 1751, p. 188. [ed. orig. MURATORI, L. A., *Antiquitates Italicae Medii Aevi I*, Milano, 1738, coll. 899-903].

¹⁶⁵ Jacoby, *op. cit.*, p. 165; Ravid, *op. cit.*; ROTH, C., *I primordi del prestito ebraico in Italia*, «RMI» 19 (1953), pp. 367-369, alla p. 367, nota 1.

¹⁶⁶ GALLICCIOLLI, G., *Delle memorie venete antiche*, I, Venezia, 1795, p. 116; ID., *Delle memorie venete antiche profane ed ecclesiastiche*, II, Venezia, 1795, pp. 278-79;

¹⁶⁷ Ravid, *op. cit.*, p. 204; Jacoby, *op. cit.*, p. 164.

¹⁶⁸ Si vedano anche: ROTH, C., *Venice*, Philadelphia, 1930, p. 9; BELOCH, J., *Bevölkerungsgeschichte Italiens*, vol. III, Berlin, 1961, pp. 19 e 22.

¹⁶⁹ Per un panorama completo sulla storia della presenza ebraica a Venezia, si vedano i seguenti testi: ASHTOR, E., *Gli inizi della Comunità ebraica a Venezia*, «La Rassegna Mensile di Israel», 44 (novembre-dicembre 1978), pp. 686-687; MILANO, A., *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1992, p. 58; Roth, *op. cit.*, p. 8; TAFEL, G. L. F. - THOMAS, G. M., *Urkunden zur älteren Handels- und Staatgeschichte der Republik Venedig*, vol. I, Wien, 1856, pp. 17 e 20.

¹⁷⁰ Jacoby, *op. cit.*, p. 165; Ravid, *op. cit.*, p. 205.

¹⁷¹ Ashtor, *op. cit.*, p. 685. I decreti del Maggior Consiglio si trovano in: CESSI, R. (a cura di), *Deliberazioni del Maggior Consiglio di Venezia*, III, Bologna, 1936, pp. 279 e 283.

due documenti del 1301 inerenti a due prestiti marittimi per un ebreo veneto residente a Candia (l'isola di Creta) alla vigilia della sua partenza per Alessandria. Essi fanno riferimento a un ebreo di una colonia veneziana piuttosto che a un ebreo di Venezia¹⁷².

A conti fatti, nessuno dei documenti sopracitati menziona espressamente una comunità ebraica permanente a Venezia prima del Quattrocento. Gli ebrei colà presenti prima di questa data sono ebrei provenienti dalle colonie venete ed ebrei di passaggio a Venezia, per i quali va dedicata un'indagine mirata circa la possibilità che loro portassero libri o manoscritti con sé.

È soltanto dal XIV secolo che i documenti attestano incontrovertibilmente un nucleo ebraico a Venezia. Nel 1314 l'ebreo cretese Vlimidus è in città dal doge Giovanni Soranzo per trasmettergli l'ambasciata degli ebrei cretesi e, forse, anche per esercitarvi il commercio, visto lo scambio di merci attestato tra Negroponte e Venezia¹⁷³. Al 1329 risale il soggiorno d'affari di quattro ebrei di Zurigo¹⁷⁴, mentre del 1331 è un documento che testimonia la concessione all'ebreo Leone per esercitare la professione di medico¹⁷⁵.

La presenza di ebrei a Venezia è testimoniata pure da una fonte non ebraica: delle lettere scritte nel 1279 da Latino Frangipani degli Orsini (un cardinale vescovo di Ostia, nipote di Nicola III e suo legato in Romagna e in Tuscia) al collega domenicano Florio, inquisitore in Lombardia. In quelle lettere si menzionano dei gruppi di ebrei convertiti in varie zone dell'Italia Settentrionale, tra cui anche quelli nel territorio di Venezia, alcuni dei quali erano riusciti a tornare alla fede avita tramite l'aiuto dei loro ex-correligionari¹⁷⁶.

ROMA

Mentre vi sono ampi documenti relativi alla presenza ebraica a Roma nel periodo antico, resta ancora da chiarire quale fosse stato il ruolo degli ebrei romani durante le invasioni barbariche, la caduta dell'Impero Romano d'Occidente e l'avvento del papato: non è possibile avere ulteriori informazioni sulla comunità ebraica romana durante quel periodo storico¹⁷⁷.

Limitandosi al periodo di Dante, si può dire che sotto il pontificato di Nicolò IV (1288-1292) si ebbe una rinnovata tutela degli ebrei tramite la bolla *Orat Mater Ecclesia* (1291), nella quale si minacciavano sanzioni ecclesiastiche contro chi avesse vessato gli ebrei senza alcun motivo. Nel 1294, poco dopo la sua nomina, Bonifacio VIII umiliò la delegazione di ebrei romani che era venuta a felicitarsi con lui. Qualche anno più tardi, nel 1298, Elia de' Pomis (rabbino capo, o forse presidente, della comunità romana e vicino ai Colonna) fu implicato in un'accusa non chiara e giustiziato.

Nel 1310 gli statuti cittadini ribadirono la parità degli ebrei con gli altri cittadini per diritti e doveri, il divieto di molestie a loro danno, il divieto di citarli in giudizio di sabato o nelle loro feste e il divieto di sottoporli a particolari contribuzioni. Gli *Statuti di Roma* (1312) mostrano come la comunità ebraica fosse riuscita (ma non si sa esattamente quando) a convertire in tributo monetario (1.130 fiorini per anno) la partecipazione forzata ai ludi carnevaleschi che si tenevano al Circo Agonale e al Monte Testaccio. Del 1312 è anche il donativo richiesto da Enrico IV agli ebrei di Roma e di Italia per l'incoronazione in Laterano come Sacro

¹⁷² Si veda: DELLA ROCCA, M. (a cura di), *Benvenuto de Brixano. Notaio in Candia (1301-1302)*, Venezia, 1950, nota 353-354; ASHTOR, E., *Ebrei cittadini di Venezia?*, «Studi Veneziani» 17-18 (1975-76), pp. 145 e ss.

¹⁷³ JACOBY, D., *Venice, the Inquisition and the Jewish Communities of Crete in the Early 14th century*, «Studi Veneziani», 12 (1970), pp. 128-129 e pp. 132-133.

¹⁷⁴ SIMONSFELD, H., *Der Fondaco dei Tedeschi in Venedig und die deutsch-venetianischen Handelsbeziehungen*, vol. I, Stuttgart, 1887, pp. 28-29, nota 82.

¹⁷⁵ Archivio di Stato di Venezia, *Avogaria di Comun, Liber Brutus*, fol. 126 r.

¹⁷⁶ SIMONSOHN, S., *The Apostolic See and the Jews. History*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991, p. 351.

¹⁷⁷ Maggiori dettagli sugli ebrei di Roma nel periodo antico si possono trovare in: CALIMANI, R., *I. Ebrei e romani dal III secolo a.e.v. al IV secolo e.v.*, in ID., *Storia degli ebrei italiani*, pp. 3-86; MILANO, A., *Il ghetto di Roma*, Roma, Staderini, 1964, pp. 21-22; ID., *L'età romana-pagana (II secolo a.e.v - 313 e.v)*; ID., *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1963, pp. 5-36; SEGRE, B., *Gli ebrei in Italia*, Firenze, Giuntina, 2001.

Romano Imperatore. Gli ebrei diedero al neoletto imperatore un rotolo della *Torah* come da antica tradizione¹⁷⁸.

Verso il XIII secolo molti ebrei si spostarono da Trastevere e dall'Isola Tiberina, collocandosi in una zona che andava da Ponte Elio (o S. Angelo) al Ponte Rotto, Ponte Fabricio (o Quattro Capi) incluso. Quest'area, che giungeva ai margini del Teatro di Marcello e che comprendeva vari palazzetti, era designata col nome di *Contrada Iudeorum in regione Sancti Angeli*, comprendente i rioni S. Angelo e Regola. Dalla fine del XIII secolo l'attività feneratizia era già sviluppata presso gli ebrei romani, ulteriormente cresciuta nel XIV secolo. Nel 1320 papa Giovanni XXII inviò da Avignone l'ordine di confiscare e bruciare le copie del *Talmud* e degli altri libri ebraici in cui si trovassero espressioni contrarie al cristianesimo. Formulò anche il proposito di espellere gli ebrei, iniziando da quelli romani: ma questa minaccia fu evitata grazie all'ingente versamento di un'enorme somma di denaro¹⁷⁹.

Cultura ebraica in Italia

Sono scarsi gli studi concernenti la storia e la vita culturale degli ebrei italiani durante l'Alto Medioevo¹⁸⁰. A differenza delle poche fonti latine sull'Ebraismo in Italia, limitate alle epistole di Gregorio Magno e ad alcuni cenni in documenti ecclesiastici e amministrativi, abbondano le testimonianze archeologiche ebraiche, segnatamente in Puglia e in Lucania. Che questi rinvenimenti siano localizzati nell'area centro-meridionale non è casuale dato che, sino alla fine del XII secolo, gli ebrei vissero esclusivamente in quell'area geografica. Di contro, sono sporadiche le attestazioni di ebrei in importanti centri nel centro-settentrione italiano: Pavia, Treviso, Verona, Ravenna, Asti, Aquileia, Mantova, Genova, Pisa, Luni, Siena, Lucca, Rimini, Pesaro, Fano, Ancona e Terracina.

Per cui, fu il Mezzogiorno Italiano, specialmente la Puglia, ad assistere a un'attività culturale ebraica intensa per tutto il periodo altomedievale. Alla metà del X secolo risultano attivi due dei principali autori ebrei altomedievali: Shabbetai Donnolo, medico e filosofo di Oria e autore del *Sefer Hakmoni* ("Il libro del sapiente", un commento al *Sefer Yetzira*, uno dei capisaldi della *Kabbalah*), e l'anonimo autore del *Sefer Yosippon* ("Libro del piccolo Giuseppe" o "piccolo Giuseppe"), una cronaca storica del popolo ebraico dalle origini al 70 d.C. Oria è anche la città natale di Ahima'as Ben Palti'el, l'autore della *Meghilat Ahima'as* (1054), una cronaca familiare che annovera in dettaglio gli avvenimenti accaduti ai suoi avi tra Puglia, Palestina, Egitto e Campania, fornendo così uno spaccato della vita ebraica del tempo, divisa tra i mondi

¹⁷⁸ BERLINER, A., *Storia degli ebrei di Roma*, Milano, Rusconi, 1992, p. 119; MILANO, A., *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, 1963, p. 148; PROSPERI, A., *Incontri rituali: il papa e gli ebrei* in VIVANTI, C. (a cura di), *Storia di Italia. Annali. 11. Gli ebrei in Italia. I. Dal Medioevo all'età dei ghetti*, Torino, 1996, pp. 495-520, alla p. 500.

¹⁷⁹ MILANO, A., *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, 1963, p. 148.

¹⁸⁰ Per avere un quadro generale sull'ebraismo in Italia si può ancora fare riferimento ai seguenti saggi: VOGELSTEIN, H. - RIEGER, P., *Geschichte der Juden in Rom*, 2 voll., Berlin, Mayer & Müller, 1895-1896; MILANO, A., *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, 1963, pp. 1-211; COLORNI, V., *Gli ebrei nei territori italiani a Nord di Roma dal 568 agli inizi del secolo XIII*, in ID., *Judaica Minora*, Milano, 1983, pp. 67-127; KATZ, S., *Pope Gregory the Great and the Jews*, «Jewish Quaterly Review» 24 (1933), pp. 113-136; BARON, S.W., *A Social and Religious History of the Jews*, vol. 3, New York-Philadelphia, 1937, pp. 27-32; BLUMENKRANZ, B., *Juifs et chrétiens dans le monde occidental (430-1096)*, Paris-L'Aje, 1960; BACHRACH, B. S., *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, Minneapolis, 1977, pp. 35-39.

bizantino e arabo¹⁸¹. Bisogna attendere l'XI secolo perché compaia il primo ebreo romano nell'ambito della cultura ebraica del Medioevo e al di fuori del Meridione italiano.

La cultura ebraica a Roma, Bologna e Verona

ROMA

Roma vide una cultura ebraica fiorente sin dall'epoca romana grazie agli ininterrotti legami culturali tra gli ebrei di Roma e gli ebrei della Palestina. Gli ebrei romani seppero mantenere viva la tradizione palestinese tra i correligionari romani, sebbene la cultura imperante nell'ebraismo romano fosse quella ellenistica. Nel II secolo d.C. fu fondata nell'Urbe una *yeshiva* da parte del rabbino Mattatya di Heresh, che rimase l'unica nel mondo ebraico dell'epoca al di fuori della Palestina e di Babilonia¹⁸². Dopo una cesura temporale di molti secoli, all'XI secolo risale il primo ebreo romano di rilievo nella cultura ebraica del Medioevo: Natan Ben Yekhiel 'Anav (m.1106), l'autore dell'*'Arukh (L'ordinato)*, un dizionario talmudico che gli valse ampia fama presso gli ebrei italiani e presso gli ebrei ashkenaziti. È grazie a lui se nell'XI secolo Roma appare ben inserita in una rete di scambi che tenevano uniti i maggiori centri diasporici del tempo.

Al XII secolo la Roma ebraica riecheggiava il fasto di questa città: commercio, manifattura e contesto internazionale - ovvero pellegrini e ambascerie - erano ambiti che non vedevano affatto ignari gli ebrei romani. Dei documenti latini medievali evidenziano i legami tra la Santa Sede e gli ebrei, e riguardano l'esenzione dei commercianti ebrei dalle imposizioni doganali e l'assoggettamento degli ebrei che commerciano i panni alla relativa corporazione¹⁸³. Nella nobiltà romana vi erano i Pierleoni, una famiglia potentissima di origine ebraica che fornì un papa - Anacleto II (1130-1138) - e che continuò a mantenere i rapporti con gli ebrei anche quando si convertì al Cattolicesimo. Sempre nel XII secolo, acquisì fama Maestro Gaio (Yitzhaq Ben Mordekhai), il medico personale di papa Niccolò IV, nonché promotore della traduzione di un trattato oculistico di Abu 'l-Qasim.

Nel XIII secolo Roma assistette alla fioritura della cultura ebraica. Accanto al genere dei *payyetanim*¹⁸⁴ comparve la *mahberet*, sviluppata negli ambienti sefarditi sul modello arabo della *maqama* (componenti misti di prosa e di poesia). A introdurla nell'ebraismo romano fu Manoello Giudeo, che non fu il solo a cimentarsi nel nuovo genere: lo seguirono Binyamin Ben Avraham 'Anav, l'autore del *Masa Ghe Hitzayon* ("L'oracolo della Valle della Visione", una satira sull'arroganza dei ricchi membri della comunità ebraica romana), e Akhituv Ben Yitzhaq da Palermo, l'autore della *Mahberet Ha-Tene* ("La composizione del canestro"), simile a *L'inferno e il paradiso* di Manoello Giudeo.

¹⁸¹ Per una panoramica sul Sud Italia nell'ebraismo altomedievale, si veda: BONFIL, R., *Tra due mondi. Prospettive di ricerca sulla storia culturale degli ebrei nell'Italia meridionale nell'alto medioevo*, in *Italia Judaica. Atti del I Convegno Internazionale. Bari, 18-22 maggio 1981*, Roma, 1983, pp. 199-210.

¹⁸² BERLINER, A., *Geschichte der Juden in Rom*, Frankfurt am Main, 1893, p. 31; MILANO, A., *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, 1963, p. 32; VOGELSTEIN, H.- RIEGER P., *Geschichte der Juden in Rom*, vol. I, Berlin, Mayer & Müller, 1895, pp. 110-112.

¹⁸³ Per un quadro più ampio degli ebrei nelle iniziative economiche del papato, si veda: TOAFF, A., *Gli ebrei romani e il commercio del denaro nei comuni dell'Italia centrale alla fine del Duecento*, in *Italia Judaica. Atti del I Convegno Internazionale. Bari, 18-22 maggio 1981*, Roma, 1983, pp. 183-196.

¹⁸⁴ Componenti liturgici in versi originati in Terra Santa e importati nell'alto medioevo in Puglia, dove furono estesi a temi profani. Dopo una lunga *damnatio memoriae* a causa del loro contenuto licenzioso, sono stati riscoperti in tempi recentissimi, specie per motivi linguistici: sono una fotografia della lingua ebraica post-biblica e post-esilica in Palestina.

Se la Sicilia degli Hohenstaufen e degli Angioini vedeva una febbrile attività traduttoria compiuta da ebrei¹⁸⁵, Roma non era da meno: la Città Eterna annoverava parecchi traduttori ebrei (per lo più di origine sefardita) dediti alla traduzione di molte opere dall'arabo in ebraico. Per esempio, al XIII secolo risultano attivi nell'*Urbe* i traduttori Gracian (Zerahya Ben Shealti'el Hen) e Natan Ha-Me'ati, che tradussero in ebraico il *Canone* di Avicenna, gli scritti medici di Galeno e le opere di Maimonide. Inoltre, per tutto il XIII secolo a Roma sostarono tre personalità ebraiche rilevanti: Hillel da Verona, Avraham Ibn Ezra, Abulafia.

La febbrile attività traduttoria e copiativa dei testi a Roma tra il XIII e il XIV secolo era resa possibile grazie a una ristretta e vivace élite culturale, dominata dalla famiglia 'Anav e dai suoi rami: i Bozzecco e i De Synagoga. Sulla produzione dei manoscritti ebraici a Roma abbiamo molte informazioni sugli amanuensi, sui committenti, sui decoratori, e anche sui tipi di testi copiati¹⁸⁶.

Per quanto concerne gli amanuensi, gli studiosi hanno identificato ventidue amanuensi attivi nella Roma del Due-Trecento. Il numero è da intendersi per difetto, considerando sia la mole di lavoro che la difficoltà dei testi a sopravvivere alle frequenti confische e distruzioni nel corso del tempo. Ciononostante, i ventidue amanuensi attivi a Roma rappresentano una forza straordinaria rispetto ai 500 copisti ebrei attivi tra Medioevo e Rinascimento in tutta Italia. Gli amanuensi attivi nella Roma ebraica del Medioevo, contemporanei di Dante Alighieri, furono: Menahem Shema Ben Avraham Ya'aqov Rofe 'Anaw (attivo tra il 1307 e il 1326); Avraham Ben Yom Tov Ha-Kohen (forse originario di Ferrara)¹⁸⁷; Binyamin Ben Yo'av 'Anav (forse colui che introdusse Manoello Giudeo agli studi biblici); Yekhiel Ben Yequti'el Ben Binyamin 'Anaw (attivo nella seconda metà del XIII secolo); Yehuda Ben Binyamin 'Anav; Manoa Ben Mordekhay (forse di origini francesi, attivo nei primi due decenni del Trecento); Moshe Ben Hayim; Moshe Ha-Rofe Ben Binyamin; Moshe Ben Yosef Ben Yehosif; Paola Bat Avraham Ben Yo'av Ha-Sofer (una delle non poche donne ebreë versate nella copiatura dei testi)¹⁸⁸; Petahya; Qalonimos Ben Yequti'el Ben Levi Tzarfati; Shlomo Ben Tzidiqiya; Shlomo Ben Yekhi'el Ben Avraham Ha-Rofe 'Anav; Yekhi'el Ben Shlomo Ben Yo'av; Yekhi'el Ben Dani'el; Yehonatan Ben Avi'ezer Ha-Kohen da Ferrara; Yehuda; Yehuda Ben Binyamin; Yo'av Ben Dani'el; Yosef (Ben?) David.

La produzione di manoscritti non avrebbe avuto ragion d'essere senza il sostegno e la committenza dei mecenati. In merito a essi, sono stati identificati quattordici committenti attivi nella Roma ebraica del Due-Trecento, destinatari - e, a volte, anche finanziatori - dei manoscritti. Questi committenti erano spesso dei personaggi di rilievo intellettuale, oppure erano dei poeti, degli scrittori, degli insegnanti o degli esegeti. Quei mecenati, alcuni dei quali noti anche a Manoello Giudeo, erano:

- Menahem Ben Binyamin Ben Yekhi'el Anav. Un medico assai stimato dai suoi correligionari, al punto da soprannominarlo *Menahem Ha-Tzadiq* ("Menahem il giusto"). È presente nell'ultima delle *Mahbarot* di Manoello Giudeo.
- Avraham Ben Shem Tov.

¹⁸⁵ Si segnalano: per il periodo federiciano, Ya'aqov Anatoli, il traduttore del commento di Averroè ai primi cinque libri dell'*Organon* di Aristotele, dell'*Almagesto* di Tolomeo, un trattato astronomico di Al-Fargani e il compendio di Averroè sull'*Almagesto* tolemaico; per il periodo angioino, Faragh Ben Salim, il traduttore di molte opere mediche.

¹⁸⁶ Quanto segue è tratto da: BUSI, G., *Amanuensi, committenti, decoratori e testi*, in ID., *Libri e scrittori nella Roma ebraica del Medioevo*, Rimini, Luisè, 1990, pp. 33-82.

¹⁸⁷ COLORNI, V., *Nuovi dati sugli ebrei a Ferrara nei secoli XIII e XIV*, in ID., *Judaica Minora*, Milano, 1983, pp. 189-204.

¹⁸⁸ Si veda questo saggio per un novero delle amanuensi ebreë: HABERMANN, A. M., *Women as Copyists*, «Kiryat Sefer» 13 (1936-37), pp. 114-120 [in ebraico].

- Menahem Ben Binyamin Ben Menahem. Forse era Menahem Bozzecco, lo zio dell'esegeta Binyamin Bozzecco, più volte citato nell'ultima *Mahbarot* di Manoello Giudeo.
- Menahem Ben Moshe (Ben Binyamin?). Forse era il nonno di Moshe Ben Shabbetai Ben Menahem Ben Moshe Ben Binyamin, un allievo di Yehuda Romano, il fratello di Manoello Giudeo.
- Nissim Ben Shabbetai Hnyn. Forse era Nissim Ha-Levi, citato nella *Masekhet Purim* di Qalonymos ben Qalonymos, un famoso commentatore sefardita presente a Roma.
- Shabbetai Ben Mattitya. Verosimilmente è l'omonimo personaggio che Manoello Giudeo collocò tra i beati ne *L'Inferno e il Paradiso*. Shabbetai Ben Mattitya potrebbe essere quel Sabato di Matassia *De Urbe* segnalato a Todi (1289) e a Terni (1296-1299) per attività bancarie¹⁸⁹.
- Shlomo Ben Eliya.
- Shlomo Ben Moshe Ben Yequti'el De Rossi. Marito della copista Paola Bat Avraham, è discendente dai De Rossi, una nota famiglia ebraica romana. È l'autore di una popolare opera, tuttora inedita, di polemica religiosa dove, oltre a dimostrare una buona padronanza delle argomentazioni dei polemisti cristiani, fornisce agli ebrei un prontuario di argomenti da opporsi a qualsiasi controversia cristiana¹⁹⁰.
- Shlomo Ben Yedidya Ben Moshe Ben Yosef. Poeta sinagogale
- Shemuel Ben Shalom.
- Yekhi'el Ben Natan.
- Yo'av Ben Binyamin Ben Shlomo. Un insegnante attivo tra la fine del Duecento e gli inizi del Trecento.
- Yo'av Ben Yo'av Fosco.
- Yekhi'el Ben Tzidiqiya.

Per quanto riguarda i decoratori, è difficile risalire a essi e a trovare dei tratti condivisi tra i manoscritti copiati a Roma. Gli studi di Mortara Ottolenghi¹⁹¹, di Narkiss¹⁹² e di Cecchelli¹⁹³, ancora oggi validi in questo campo, si sono soffermati su quattordici manoscritti:

1. Cambridge, Emmanuel College, MS. I.1, 5-7
2. London, British Library, MS. Harley 7586
3. Milano, Biblioteca Ambrosiana, MS. G 3 Sup.
4. Parma, Biblioteca Palatina, MS. Parmense 1849 (De Rossi 668)
5. Parma, Biblioteca Palatina, MS. Parmense 2052 (De Rossi 667)
6. Parma, Biblioteca Palatina, MSS. Parmensi 2151-2153 (De Rossi 3)
7. Parma, Biblioteca Palatina, MS. Parmense 2460 (De Rossi 221)
8. Parma, Biblioteca Palatina, MSS. Parmensi 3118-3126-3099 (De Rossi 692-693-694)
9. Parma, Biblioteca Palatina, MS. Parmense 3216 (De Rossi 1261)
10. Roma, Biblioteca Angelica, MS. I 7F. 80

¹⁸⁹ TOAFF, A., *Gli ebrei romani e il commercio del denaro nei comuni dell'Italia centrale alla fine del Duecento*, in *Italia Judaica. Atti del I Convegno Internazionale. Bari, 18-22 maggio 1981*, Roma, 1983, pp. 183-196, alle pp. 191 e 195.

¹⁹⁰ GUDEMANN, M., *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur des Juden in Italien während des Mittelalters*, Wien, 1884, pp. 230-233.

¹⁹¹ MORTARA OTTOLENGHI, L., *Un gruppo di manoscritti ebraici romani del sec. XIII e XIV e la loro decorazione*, in *Studi sull'ebraismo italiano in memoria di C. Roth*, Roma, Barulli, 1974, pp. 139-158.

¹⁹² NARKISS, B., *Hebrew Illuminated Manuscripts*, Jerusalem, 1969.

¹⁹³ CECHELLI, G., *La vita di Roma nel Medio Evo. 1. Le arti minori e il costume*, Roma, 1951-52, pp. 421-660.

11. Roma, Biblioteca Casanatense, MS. Ebr. 2847
12. Roma, Biblioteca Casanatense, MS. Ebr. 2898
13. Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, MS. Ross. 554
14. Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, MS. Ebr. 9

Tutti e quattordici i manoscritti sono raggruppabili in sei gruppi (i numeri si riferiscono all'elenco sopracitato):

- A. MSS. n. 1 e 2, copiati da Avraham Ben Yom Tov Ha-Kohen
- B. MSS. n. 3, 5 e 13, copiati da Yequti'el Beh Yekhi'el 'Anav
- C. MSS. n. 9 e 11, puntati (e forse anche decorati) da Binyamin Ben Yo'av 'Anav
- D. MSS. n. 12 e 14
- E. MS. n. 6
- F. MSS. n. 8 e 10 - copiati da Menahem Shema Ben Avraham Ha-Rofe - e n. 4

I gruppi A, B, C constano di manoscritti prodotti tra fine Duecento e inizi Trecento. Costituiscono il nucleo più antico dei codici miniati romani, e sono contraddistinti da un livello qualitativo elevato e medesima iconografia: colonne e arcatura decorate con motivi a palmette o a tralci.

I gruppi D ed E sono differenti rispetto ai gruppi sopracitati. Mentre per il gruppo D sembra vi si possa intravedere l'appartenenza a una particolare bottega, il gruppo E è prossimo al MS. Petr. B78 della Biblioteca Apostolica Vaticana, un manoscritto miniato cristiano.

Il gruppo F è cronologicamente il più recente, databile tra il 1319 e il 1323, ed è caratterizzato da uno scadimento qualitativo tanto nella decorazione quanto nella pergamena: indubbiamente un'eco della decadenza della comunità ebraica romana a seguito del trasferimento della corte papale da Roma ad Avignone.

Più in generale, nonostante le non poche comunanze iconografiche tra i codici sopracitati, non sembra esistano dei tratti stilistici certi che li uniscano. È da considerare con cautela il possibile legame dei MSS. Harley 5170-5171 della British Library coi MSS. Parmensi 2023 e 3217 della Biblioteca Palatina di Parma a causa delle loro miniature identiche a quelle della scuola di Bologna¹⁹⁴.

Riguardo ai testi, numerose furono le opere copiate e trasmesse a Roma tra il Duecento e il Trecento. Quasi sempre l'apporto dell'ebraismo romano alla tradizione testuale è di pregio assai elevato. Più precisamente, i testi copiati e trasmessi a Roma erano scritti biblici, testi di esegesi biblica, testi inerenti la *Halakha* (normativa religiosa ebraica), opere di filosofia e opere di medicina.

Gli scritti biblici prodotti a Roma consistono in una decina di copie della *Bibbia ebraica*, intere o parziali, sovente provviste di ricchi decori, accompagnate da note masoretiche e, a volte, da commenti. Devono ancora essere compiuti degli studi in merito all'esistenza di un testo romano della *Bibbia ebraica* e se essa abbia influito sulla tradizione della *Bibbia ebraica*.

L'esegesi biblica risulta assai diffusa a Roma. Infatti, risultano popolari i commenti biblici di Avraham Ibn 'Ezra, di Yosef Qara, di Yesha'ya da Trani, di Maimonide e di Shlomo Ben Yitzhaq. La presenza di commenti biblici a carattere grammaticale, come quelli di Hayugh, di Ibn Ghana e di David Qimkhi, induce a pensare a un loro utilizzo a scopo didattico durante gli insegnamenti religiosi.

La *Halakha* è il campo nel quale l'ebraismo romano spicca grazie alla copia completa del *Talmud Palestinese*, conservato nel MS. Scal 3 di Leida.

¹⁹⁴ Narkiss, *Hebrew Illuminated Manuscripts*, p. 36.

La liturgia è un altro campo dove l'ebraismo romano spicca, e non senza motivo: proprio a Roma emerse la liturgia ebraica romana, nota come *Minhag Bene Roma* o *Rito Romano*, il rito ebraico per antonomasia nel Medioevo italiano.

In merito alla filosofia, tra i testi filosofici copiati a Roma spicca l'importanza della *Guida dei Perplexi* di Maimonide. A Roma furono copiate le due versioni ebraiche dell'opera, originariamente scritta in arabo: quella celebre di Shemu'el Ibn Tibbon e quella poco nota di Yehuda Ben Shlomo Al-Harizi. L'unica copia della versione di Al-Harizi della *Guida* maimonidea, il MS. hébr. 682 della Bibliothèque Nationale de France, fu copiata proprio a Roma. Sempre a Roma, fu copiato nel 1294 il codice contenente le traduzioni di Gracian delle opere di Aristotele, di Averroè e di Alfarabi, eseguite a Roma nel 1284. Il codice del 1294 era conservato nel MS. A. III. 27 della Biblioteca Nazionale di Torino, distrutto nell'incendio del 1904.

Infine, per quanto concerne le opere di medicina, vi sono poche tracce nei codici ebraici romani relative alla grande attività di traduzione delle opere mediche dagli originali arabi, per le quali si prodigarono Gracian e Natan Ha-Me'ati, patrocinati da mecenati come Maestro Gaio (Yitzhaq Ben Mordekay), medico personale del pontefice.

Qui di seguito sono elencati i manoscritti ebraici romani copiati a Roma, o nell'area di Roma, tra il Duecento e il Trecento¹⁹⁵:

- già MS. *Zuckermann 104 (Saraval 27)*, Breslau, *Jüdisch-Theologisches Seminar*, sec. XIII (Roma, 1288), copiato da Paola Bat Avraham Ha-Sofer.
- MS. I.1, 5-7, Cambridge, Emmanuel College, sec. XIII (Roma, 1284), copiato da Avraham Ben Yom Tov Ha-Kohen.
- MS. Rossiano 554, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, sec. XIII (Roma, 1286), copiato da Yequti'el Ben Yekhi'el 'Anav.
- MS. Ebraico 9, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, sec. XIII (Roma, 1287), copista sconosciuto.
- MS. Or. 1055, London, British Library, sec. XIV, copiato da Yehonatan Ha-Kohen.
- MS. Günzburg I, 255, Mosca, Biblioteca Statale Lenin, sec. XIV (Roma, 1321), copista sconosciuto.
- MS. Hebr. 111, München, Bayerische Staatsbibliothek, sec. XIV (Roma, 1330), copiato da Yekhi'el Ben Shlomo Ben Yo'av.
- MS. Hébr. 347, Paris, Bibliothèque Nationale, sec. XIV (Roma, 1323), copiato da Manoakh Ben Mordekhay.
- MS. Hébr. 682, Paris, Bibliothèque Nationale, sec. XIII (Roma, 1320), copiato da Qalonimos Ben Yequti'el Levi Tzarfati.
- MS. Hébr. 763, Paris, Bibliothèque Nationale, sec. XIII (Roma, 1284), copiato da Yehonatan Ben Avi'ezer Ha-Kohen da Ferrara.
- MS. Hébr. 976, Paris, Bibliothèque Nationale, sec. XIV (Roma), copiato da Yehuda Ben Ya'aqov.
- MSS. Parmensi 2151-2152-2153, Parma, Biblioteca Palatina, sec. XIV (Roma, 1303), copiati da Moshe Ben Hayim.
- MS. Parmense 2395, Parma, Biblioteca Palatina, sec. XIV (Roma, 1312), copiato da Yehuda.
- MS. Parmense 2530, Parma, Biblioteca Palatina, sec. XIII (1260), copiato da Binyamin Ben Avraham Ha-Rofe.

¹⁹⁵ Maggiori informazioni sui manoscritti qui elencati sono in: BUSI, G., *Repertorio dei manoscritti ebraici romani copiati tra Due e Trecento*, in ID., *Libri e scrittori nella Roma ebraica del Medioevo*, pp. 85-115.

- MSS. Parmensi 3118, 3126, 3099, Parma, Biblioteca Palatina, sec. XIV (Roma, 1323), copiati da Menahem Shema Ben Avraham Ha-Rofe.
- MS. Parmense 3164, Parma, Biblioteca Palatina, sec. XIV (1302), copiato da Moshe Ben Yosef Ben Yehosef.
- MS. A. 1,2; Roma, Biblioteca Angelica, sec. XIV (Frascati, 1323 - 1326), copiato da Menahem Shema Ben Avraham Ya'aqov.
- già *Ms. A.III.27, Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria*, sec. XIII (Roma, 1294), copiato da Yehonatan Ben Avi'ezer Ha-Kohen.
- MS. Or. Fol. 583, Berlin, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, sec. XIII (1288), copiato da Shlomo Ben Tzidqiya.
- MS. Neofiti 29, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, sec. XIV (Tivoli, 1332), copiato da Yekhi'el Ben Shlomo Ben Yo'av.
- MS. Scal 3, Leiden, Universiteitsbibliotheek, sec. XIII (1289), copiato da Yekhi'el Ben Yequti'el Ben Binyamin Ha-Rofe.
- MS. Reg. 16.A.XI, London, British Library, sec. XIV (1307), copiato da Menahem Shema Ben Avraham Rofe.
- MS. Harley 7586, London, British Library, sec. XIII (1283), copiato da Avraham Ben Yom Tov Ha-Kohen.
- MS. Add. 14.760, London, British Library, sec. XIII (1293), copiato da Binyamin Ben Yo'av 'Anav.
- MS. Add. 26.794, London, British Library, sec. XIII (1287), copiato da Yekhi'el Ben Yequti'el Ben Binyamin 'Anav.
- MS. G.3.Sup, Milano, Biblioteca Ambrosiana, sec. XIV (1319), copiato da Menahem Ben Avraham.
- MS. G.23.Sup, Milano, Biblioteca Ambrosiana, sec. XIII (1284), copiato da Yekhi'el Ben Yequti'el Ben Binyamin 'Anav.
- MS. Hebr. 143, München, Bayerische Staatsbibliothek, sec. XIV (1336), copiato da Yosef (Ben?) David da Roma.
- MS. Adler 2553, New York, Jewish Theological Seminary, sec. XIII, copiato da Yekhi'el Ben Yekhuti'el ['Anav].
- MS. Opp. 25, Oxford, Bodleian Library, sec. XIV (1330 circa), copiato da Hayim Ben Netan'el Refa'el Trabet e da Yehuda Ben Binyamin.
- MS. Opp. 314, Oxford, Bodleian Library, sec. XIII, copiato da Binyamin Ben Avraham Ha-Rofe.
- MS. Opp. Add. Fol. 31, Oxford, Bodleian Library, sec. XIV (1315), copiato da Shemu'el Ben Shalom.
- MS. Mich. 476/1, Oxford, Bodleian Library, sec. XIII, copiato da Petahya.
- MSS. Can. Or. 90-89 [sic], Oxford, Bodleian Library, sec. XIII (1292), copiati da Paola Bat Avraham Ha-Sofer.
- MS. Mich. 533/1, Oxford, Bodleian Library, sec. XIII (1290), copiato da Avraham Ben Yom Tov Ha-Kohen.
- MS. Hébr. 176, Paris, Bibliothèque Nationale, sec. XIII (Viterbo, 1284), copiato da Binyamin Ben Yo'av.
- MS. Hébr. 182, Paris, Bibliothèque Nationale, sec. XIII (1292), copiato da Moshe Ben Binyamin Ha-Rofe.
- MS. Hébr. 312, Paris, Bibliothèque Nationale, sec. XIII (1247), copiato da Yehuda Ben Binyamin 'Anav.

- MS. Hébr. 599, Paris, Bibliothèque Nationale, sec. XIII (1265), copiato da Yekhi'el Ben Daniel.
- MS. Hébr. 674, Paris, Bibliothèque Nationale, sec. XIV, copiato da Yekhi'el Ben Yequti'el 'Anav.
- MS. Hébr. 715, Paris, Bibliothèque Nationale, sec. XIV (1316), copiato da Shlomo Ben Tzidqiya coadiuvato da un altro scriba.
- MS. Parmense 1849, Parma, Biblioteca Palatina, sec. XIV, copiato da Yo'av Ben Dani'el.
- MS. Parmense 2052, Parma, Biblioteca Palatina, sec. XIII (1280), copiato da Yequti'el Ben Yekhi'el 'Anav.
- MS. Parmense 2460, Parma, Biblioteca Palatina, sec. XIII (1285), copiato da Avraham Ben Yom Tov.
- MS. Parmense 3216, Parma, Biblioteca Palatina, sec. XIV, copista sconosciuto.
- MS. Parmense 3536, Parma, Biblioteca Palatina, sec. XIII (1298), copiato da Shlomo Ben Yekhi'el Ben Avraham Ha-Rofe.
- MS. 2847, Roma, Biblioteca Casanatense, sec. XIII (1292), copiato da Shlomo Ben Yekhi'el Ben Avraham Ha-Rofe.
- MS. Hebr. 197, Wien, Österreichische Nationalbibliothek, sec. XIV, copiato da Menahem Shema Ben Avraham Rofe.
- MS. Or. 157, Zürich, Zentralbibliothek, sec. XIV (1320), copiato da Menahem (Shema) Ben Avraham Ben Binyamin Ben Yequti'el.

I seguenti manoscritti non recano tracce esplicite della loro appartenenza allo *scriptorium* romano. Ma, grazie alle loro caratteristiche esterne, è possibile farli rientrare in tale *scriptorium*:

- MSS. Harley 5710-5711, London, British Library.
- MS. Parmense 2023, Parma, Biblioteca Palatina.
- MS. Parmense 3217, Parma, Biblioteca Palatina.
- MS. Ebr. 2898/3, Roma, Biblioteca Casanatense.

Infine, ecco i commenti biblici redatti da autori ebrei romani¹⁹⁶.

- Binyamin Ben Yehuda Bozzecco (1285 circa - 1330): aggiunte al *Commento a Re di Yesha'ya da Trani; Commento a Proverbi; Commento a Esdra e Neemia* [attr. incerta]; *Commento a Cronache; Glosse alla Scrittura* [attr. incerta].
- Gracian (Zerahya Ben Yitzhaq Ha-Levi, fl. sec. XIII): *Commento a Giobbe; Commento ai Proverbi*.
- 'Immanu'el Ben Shlomo (1261 circa - dopo il 1328) o Manoello Giudeo: *Commento alla Scrittura*, del quale si sono preservati i commenti a *Pentateuco, Salmi, Giobbe, Proverbi, Rut, Cantico dei Cantici, Lamentazioni, Ester*.
- Shemarya Ben Eliya Iqriti (1272 - 1355) o Shemarya da Negroponte: *Commento al Cantico dei Cantici; Commento a Ester*.
- Moshe Ben Yehuda Hagari [Min Ha-Ne'arim] (fl. sec. XIV): *Commento al Commento di Avraham Ibn 'Ezra al Pentateuco*.
- Shlomo Yedidya Ben Shlomo (1285 circa - 1330 circa): *Commento a Genesi ed Esodo*.

BOLOGNA

Dal XIV al XVI secolo Bologna vide un'intensa attività di produzione di manoscritti ebraici. Nel solo XIV secolo si sono registrati dieci manoscritti copiati in loco¹⁹⁷. Forse gli ebrei bolognesi frequentavano la

¹⁹⁶ BUSI, G., *Repertorio dei commenti biblici di autori ebrei romani dei secoli XIII-XIV*, in ID., *Libri e scrittori nella Roma ebraica del Medioevo*, pp. 151-155.

rinomata università o il suo ambiente universitario se è vero che Hillel da Verona fu accusato dal filosofo Zerahya Hen, suo coetaneo, di essersi fatto negativamente influenzare dai non-ebrei che frequentavano l'università¹⁹⁸.

A Bologna, mentre Dante studiava la filosofia e l'esegesi, tra il 1305 e il 1306 i professori fiorentini Taddeo Alderotto, Dino del Garbo e Giacomo da Pistoia divulgarono le opere di Michele Scoto, filosofo e collaboratore di Ya'aqov Anatoli presso la corte federiciana del Regno di Sicilia, caratterizzata tra l'altro da coppie di filosofi ebrei e cristiani dedite a combinare fede e filosofia attraverso l'interpretazione della *Guida dei Perplexi* di Maimonide¹⁹⁹. Queste sintesi di fede e filosofia approdarono a Bologna: forse Dante poté averle lette, e anche essere entrato a contatto con Taddeo Alderotto, Dino del Garbo e Giacomo da Pistoia durante il suo soggiorno bolognese.

VERONA

Nel XII secolo a Verona si registra la breve permanenza (1146 - 1147) di Rav Avraham Ibn Ezra, commentatore ed esegeta ebreo spagnolo, dove scrisse due libri astronomici (*Sefer Ha-Mispar* e *Sefer Ha-Ibbur*) e un libro grammaticale (*Safa Berura*). Del perché Ibn Ezra si fosse trattenuto a Verona per così poco tempo non è possibile indagare ulteriormente.

Cangrande della Scala fu a capo di Verona, il centro ghibellino più importante del primo Trecento, ideologicamente aperta a qualsiasi proposta culturale e religiosa. Lì giunsero coloro che erano avversi alla politica papale, gli uomini di cultura, scienziati, astrologi, filosofi e poeti. E non solo coloro che erano di fede cristiana, ma anche di fede ebraica e di fede islamica. Di conseguenza, nacque a Verona un clima sincretico dove il collante erano gli ideali comuni e i valori filosofici che superavano ogni antitesi dottrinale e confessionale. Insomma, la corte scaligera era il luogo ideale dove una comune fede filosofica poteva favorire l'incontro tra intellettuali di qualsivoglia estrazione sociale, e dove individui come Manoello Giudeo, come Dante e come i pensatori arabi potevano incontrarsi e operare liberamente lontani dalle lotte o dai pericoli che flagellavano la penisola italiana²⁰⁰.

Manoscritti ebrei di passaggio in Italia

L'importanza dell'Italia quale terra di passaggio dei manoscritti ebrei è stata evidenziata in un saggio di Israel Sandman²⁰¹, del quale si è già parlato in precedenza in merito al panorama generale della cultura ebraica nel Medioevo. Nel suo testo, lo studioso esamina quali opere scientifico-religiose sefardite furono recepite dall'Ebraismo italiano e dagli ebrei italiani, che poi provvidero a copiarle prontamente. Avvalendosi di due testi, il *Meshovev Netivot* di Shemuel Ibn Matut e i calcoli di Avraham Bar Hiyya per il calendario ebraico, Sandman illustra come entrambe le opere dimostrino «un'insolita consistenza fra i membri e un'insolita fedeltà all'ur-testo ricostruito»²⁰².

¹⁹⁷ PERANI, M., *Vestigia della cultura ebraica a Bologna tra Medioevo e Rinascimento nella testimonianza dei manoscritti*, in FRANCI, G. R. (a cura di), *La benedizione di Babele. Contributi alla storia degli studi orientali e linguistici, e delle presenze orientali, a Bologna*, Bologna, CLUEB, 1991, pp. 17-33.

¹⁹⁸ Si veda SERMONETA, G., *Hillel ben Shemuel of Verona and his philosophical doctrine*, Ph.D. dissertation, Hebrew University of Jerusalem, 1962 [in ebraico].

¹⁹⁹ DEBENEDETTI STOW, S., *Dante e la mistica ebraica*, Firenze, Giuntina, 2004, pp. 34-35.

²⁰⁰ FORTIS, U., *Manoello volgare. I versi italiani di Immanuel Romano (1265-1331?)*, Livorno, Belforte, 2017, p. 85.

²⁰¹ Sandman, *The transmission of Sephardic Scientific Works in Italy*, in Morrison - Langermann (a cura di), *Texts in Transit in the Medieval Mediterranean*, pp. 198-221.

²⁰² Sandman, *op. cit.*, p. 198. Alla nota 2 Sandman nota come il *Yesod Olam* di Yitzhaq Israeli sia attestato in tre versioni e in dodici manoscritti italiani: MS Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale Magl. II VI. 26; MS Moscow, Ginzburg

Per Sandman, è un fatto eccezionale che i due testi sopracitati possiedano quelle caratteristiche²⁰³. Si tratta di un aspetto riscontrabile nei manoscritti ebraici allestiti in Italia per questi motivi: molteplici manoscritti mostrano una fedeltà ai loro esemplari così elevata che, tutti insieme, tramandano un testo pressoché identico, quasi standardizzato²⁰⁴; quei manoscritti sono di contenuto qualitativo assai elevato, con poche modifiche volontarie e con pochi errori involontari, e sono chiari, comprensibili, perlopiù impersonali o su misura, il che prova che loro stesura sia avvenuta da parte di scribi esperti per finalità di uso collettivo e per una clientela ampia; alcuni elementi paratestuali e la data di allestimento variano, ma in nessun caso denotano un'origine da uno *scriptorium* ebraico o una loro natura da manuale didattico per copisti, il che presume che le copie, o le belle copie, erano state acquisite o copiate dalle comunità interessate oppure, occasionalmente, da individui; i manoscritti copiati da *scriptoria* organizzati paiono una prerogativa esclusiva dei manoscritti che veicolano dei testi a contenuto religioso e scientifico-filosofico²⁰⁵, ma il perché di ciò deve essere ancora vagliato dagli studiosi di critica testuale, i quali si sono limitati a ricreare l'*ur-testo* piuttosto che a comprendere la tradizione testuale, tralasciando in questo modo la storia intellettuale. Malachi Beit-Arié, decano della paleografica ebraica medievale, esclude il fenomeno degli *scriptoria* collettivi perché, a suo dire, più della metà dei manoscritti ebraici medievali furono copiati da *studenti* (che lui chiama *copisti*) per finalità di studio autonomo, mentre la restante metà dei manoscritti fu copiata da scribi assunti, ovvero quelli che copiavano i testi per altri. Tuttavia, la tesi di Beit-Arié è contraddetta dal fatto che l'uniformità testuale e l'elevata qualità sono state riscontrate in molti dei manoscritti ebraici, facendo sì che le sue istanze possano valere soltanto per quei manoscritti provvisti di *colophon*, non sempre presenti nei manoscritti ebrei.

Per provare l'esistenza di quello che Sandman definisce "copia collettiva di un manoscritto" (*communally organized manuscript copying*), lo studioso ricorre al *Sefer Ha-'Ibur* ("Libro del calendario"), un'opera di Avraham Bar Hiyya, completata in Francia nel 1123. La famiglia italiana di questo testo rispecchia un'elevata aderenza, quasi una copia fedele, al testo pur rispettando le convenzioni italo-ebraiche, tipo nella translitterazione dei nomi romani dei mesi, e presentando alcuni aspetti unici di questa famiglia²⁰⁶. La famiglia italiana del *Sefer Ha-'Ibur* di Bar Hiyya consta di sette manoscritti²⁰⁷: sei - JTS 5512; Moscow Günzburg 509; BL Add. 26899; Urbinati 48; BL Or. 10538; Neofiti 30 - sono la "famiglia principale" o la

571; MS Warsaw, Jewish Historical Institute 189 (già Vienna, Schwarz, 300); MS BnF héb. 1070; MS BnF 1070; Munich, Bayerische Staatsbibliothek Cod. hebr. 35; MS Parma, Biblioteca Palatina Cod. 3165.

²⁰³ Ma Sandman rileva come i copisti fossero ugualmente dediti agli emendamenti testuali e ad altre pratiche editoriali. Si veda il *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 75, no. 3 (Autumn 1993), segnatamente a due articoli: TA-SHMA, I., *The 'Open Book' in Medieval Hebrew Literature: The Problem of Authorized Editions*, pp. 17-24; BEIT-ARIÉ, M., *Transmission of Texts by Scribes and Copyists: Unconscious and Critical Interferences*, pp. 33-51.

²⁰⁴ Come dimostrato in SITTIG, K., "Studying Text Transmission by Simple Quantitative Analysis of Shared Variants: A Case Study" (Medieval Monographs on the Jewish Calendar, Department of Hebrew and Jewish Studies, University College London, Workshop 8: Text Edition from Manuscripts, 16 February 2012). Sandman ha osservato il medesimo comportamento in alcuni manoscritti ashkenaziti. Si veda SANDMAN, I., "Critical Method of Editing Used by a Late Medieval Ashkenazi Scribe", *Journal of Jewish Studies* 65, no. 2 (Autumn 2014), pp. 349-367.

²⁰⁵ Si veda: Sandman, *The transmission of Sephardic Scientific Works in Italy*, in Morrison - Langermann (a cura di), *Texts in Transit in the Medieval Mediterranean*, pp. 198-221, alla p. 199, dove si chiede se anche in altri generi letterari vi sia stata la medesima suddivisione lavorativa.

²⁰⁶ Come, per esempio, la preposizione *shel* (di) attaccata alla parola seguente. Di solito, la preposizione ebraica *shel* è scritta come una parola a sé.

²⁰⁷ Di seguito, i nomi per esteso dei manoscritti della cosiddetta "famiglia italiana" del *Sefer Ha-'Ibur*:

- Urbinati 48: Biblioteca Apostolica Vaticana, Urbinati ebreo 48
- JTS 5512: Library of the Jewish Theological Seminary of America 5512
- BL Or. 10538: British Library, Oriental 10538

“famiglia immediata”; uno - MS Medici 491 - appartiene al “ramo derivativo” per via della sua scrittura in caratteri ebraico-bizantini. Inoltre, quest’ultimo manoscritto non reca materiale aggiuntivo, come invece si riscontra nella famiglia immediata, ma presenta delle letture uniche riscontrate in questa famiglia testuale. La famiglia testuale italiana del *Sefer Ha-’Ibur* può essere divisa in due rami: 1) il primo ramo è composto dal MS Urbinati 48 (XIII o XIV secolo), il Ms JTS 5512 (XIV secolo), un putativo intermedario, il BL Or. 10538 (XIV secolo), e il MS Neofiti 30 (inizi XV secolo); 2) il secondo ramo è composto dal Moscow Günzburg 509 (XIII-XIV secolo) e dal MS BL Add. 26899 (1316). La branca derivativa di tale famiglia consta di un solo manoscritto: il MS Medici 491 (XIV-XV secolo).

Sebbene differenti per carattere e *layouts*, i manoscritti della suddetta “famiglia italiana” mostrano anche una dedizione per la chiarezza, ben oltre la consuetudinaria prassi osservata nei manoscritti ebrei italiani, volta a disambiguare gli elementi ambigui presenti in un testo. Come, ad esempio, l’indicazione vocalica, l’indicazione numerica e le punteggiature a margine.

Circa l’esistenza di una “organizzazione collettiva di copisti” (*collective manuscript copying*), Sandman ricorre al *Meshovev Netivot* di Shemuel Ibn Matut, una sintesi di filosofia e di *Kabbalah* frammisto a un commento sul *Sefer Yetzira* (Libro della formazione), completata in Spagna nel 1370. Anche quest’opera è tramandata da una famiglia italiana di manoscritti: MS Günzburg 321; MS London Montefiore 279; MS Kaufman 173; Oxford Bodleian Michael 545. Però, tutti costoro hanno innovazioni testuali ed errori differenti da ciascuno, facendo dedurre che nessuno di quei testi fosse derivato l’uno dall’altro, pur essendo comunque accomunati dall’essere stati scritti da una mano italo-ebraica²⁰⁸.

In chiusura del suo saggio, Israel Sandman tocca un punto a mio avviso interessante. Egli definisce l’Italia «un crocevia di culture ebraiche (*a crossroads of Jewish cultures*)». Le opere sefardite giungevano in Italia ed erano copiate con scritture sefardite, o ashkenazite, a uso e consumo delle comunità ebraiche italiane e non. L’Ebraismo italiano si prodigò nel perseguire la conoscenza delle opere scientifiche sefardite, come dimostrano le glosse nei manoscritti dello *Tzurat Ha-Aretz* (Forma della terra) di Bar Hiyya²⁰⁹:

- Il MS BL Or. 1056 mostra, al *folio* 12a, che il testo di Bar Hiyya è stato analizzato alla luce di un’idea formulata da Avraham Ibn Ezra, un ebreo sefardita giunto in Italia. In sostanza, ciò è la dimostrazione di come gli ebrei italiani fossero coinvolti nella discussione delle idee provenienti dalla Penisola Iberica.
- Il MS BL. OR. 12277 reca delle glosse su un quesito di Bar Hiyya riguardo alle stelle, segnatamente se esse emanassero di luce propria oppure se riflettessero quella del sole per poter brillare
- Il MS BL. Or. 4597 presenta una glossa che cita le fonti adottate da Bar Hiyya: Al-Farghani, Tolomeo e Alhazen. Vi sono pure delle glosse di natura editoriale, indicanti varianti e frasi o parole omesse,

-
- Neofiti 30: Biblioteca Apostolica Vaticana, Neofiti 30
 - Moscow Günzburg 509: Moscow, Russian State Library, Günzburg 509
 - BL Add. 26899: British Library, Additional 26899
 - Medici 491: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, MS. Or. 491

²⁰⁸ Elenco dei manoscritti menzionati:

- MS Günzburg 321: Moscow, Russian State Library, Günzburg 321
- MS London Montefiore 279: London, Montefiore Collection, 279
- MS Kaufmann 173: Budapest, Hungarian Academy of Sciences, Kaufmann 173
- MS Oxford Bodleian Michael 545: Oxford, Bodleian Library, Michael 545

²⁰⁹ Elenco dei manoscritti menzionati:

- MS BL Or. 1056: British Library, Oriental 1056
- MS BL. Or. 12277: British Library, Oriental 12277
- MS BL. Or. 4597: British Library, Oriental 4597

traduttiva, designanti termini tecnici resi in volgare italiano con spiegazione incorporata, e analitica. Insomma, delle glosse che indicano un approccio pragmatico e serio nello studiare il testo dell'astronomo ebreo.

Altri esempi adottati da Sandman evidenziano come i copisti non si limitarono a una mera lettura-e-copiatura dei testi, ma anche a compiere emendamenti e a risolvere le eventuali problematiche interpretative dei testi.

Il Glossario Filosofico

L'origine del *Glossario Filosofico Ebraico-Italiano* risiede negli sforzi degli ebrei di rendere comprensibile la *Guida dei PerpleSSI* di Maimonide ai propri correligionari. Il *Glossario Filosofico* di Moshe da Salerno²¹⁰, eminente studioso ebreo, si colloca sulla scia della fortuna riscossa dalla *More Ha-Nevukhim (Guida dei PerpleSSI)* di Maimonide.

L'opera principale del filosofo ebreo andaluso seguì due tipi di strade: la via ebraica e la via cristiana. Si ebbero così due traduzioni ebraiche, una da parte di Ibn Tibbon e una da parte di Al-Ḥarizi, e tre traduzioni latine, i cui autori sono tuttora da identificare²¹¹.

Sulla traduzione latina della *Guida dei PerpleSSI* e dell'operato maimonideo vi è un saggio di Hasselhoff dove viene notata la popolarità dell'opera già nel XIII secolo²¹². Non esistono delle sintesi storiche relative alle versioni ebraiche dell'opera (originariamente scritta in arabo). Tre sono le traduzioni latine della *Guida*:

- 1) Il *Liber de parabola* (1224-1225), una traduzione anonima della seconda sezione del Libro III, forse basata sulla versione ebraica di Ibn Tibbon e interpolata in più punti.
- 2) Il *Liber de Deo uno benedicto* (senza data), una parafrasi anonima delle venticinque proposizioni filosofiche poste a principio del Libro II, forse derivate dalla traduzione ebraica di Ibn Tibbon.
- 3) Il *Dux neutrorum* (senza data), un'anonima traduzione completa dell'opera, basata sulla traduzione ebraica di Al-Ḥarizi.

Secondo parecchi studiosi, due traduzioni sarebbero state composte in Italia alla corte di Federico II: il *Liber de parabola*, attribuito a Michele Scoto; il *Dux neutrorum*, forse di Giovanni da Palermo, un traduttore di corte molto attento ai testi matematici. A queste ipotesi molto discusse si è affiancata la tesi di Hasselhoff secondo la quale il *Liber de parabola* venne scritto presso la corte pontificia per via della dedica a un "cardinale Romano", mentre il *Dux neutrorum* (e forse anche il *Liber de Deo uno benedicto*) sarebbe stato redatto alla Sorbona verso il 1242-1244 da un ebreo convertito e legato agli ambienti accademici (forse Nicolas Donin).

Dinanzi a una questione così difficile è arduo prendere una posizione sicura. Però, se una delle traduzioni latine venisse collegata alla corte federiciana, ciò non sorprenderebbe più di tanto visto che a corte erano attivi degli studiosi ebrei della *Guida*, come per esempio Ya'aqov Anatoli.

Ben prima del *Glossario filosofico*, Moshe da Salerno stese il primo commento ebraico alla *Guida dei PerpleSSI*. Esso, frutto di una collaborazione tra ebrei e cristiani, consiste in un commento parziale all'opera, redatto dopo averla discussa a Napoli (1251-1256) con Anatolio, Pietro d'Ibernia (il maestro di Tommaso d'Aquino) e Nicola da Giovinazzo (erroneamente identificato col beato Nicola Paglia da Giovinazzo). Accanto a questo commento ve ne sono altri: il commento di Hillel da Verona, limitatamente alle

²¹⁰ SERMONETA, G., *Un glossario filosofico ebraico-italiano del XIII secolo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1969.

²¹¹ ZONTA, M., *Traduzioni e commenti alla Guida dei PerpleSSI nell'Europa del secolo XIII: a proposito di alcuni studi recenti*, in CERCHIAI, G. - ROTA, G. (a cura di), *Maimonide e il suo tempo*, Milano, Franco Angeli, 2007, pp. 51-60.

²¹² HASSELHOFF, G., *Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides in lateinisches Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004.

venticinque proposizioni del II libro, in origine delle lezioni tenute da Hillel stesso a Capua (1260-1270)²¹³; i tre commenti mistico-esoterici di Avraham Abulafia, attivo nel Sud Italia e forse studente di Hillel a Capua; il commento parziale di Gracian (Zerahyah Hen), traduttore e filosofo ebreo catalano attivo a Roma nel periodo 1275-1290. Il primo commento sistematico alla *More Ha-Nevukhim* è la *More Ha-More* ("Guida alla Guida), scritta nel 1280 da parte del filosofo Ibn Falaquera (attivo tra il 1250 e il 1290). L'opera contiene frequentissimi riferimenti ai testi della filosofia arabo-islamica e a testi ebraici poco noti, e possiede una cura filologica molto elevata dove Ibn Falaquera non solo discute delle traduzioni alla *Guida* vigenti, ma addirittura propone delle varianti atte a sostituire quelle giudicate inadatte reperibili nelle traduzioni precedenti.

Tornando al *Glossario Filosofico* di Moshe da Salerno, già in passato era stato prodotto un glossario simile per iniziativa di Shemu'el Ibn Tibbon e di Yehuda Ibn Tibbon (padre di quest'ultimo). I due, consci che le innovazioni linguistiche e i termini estremamente tecnici da loro impiegati per tradurre l'opera di Maimonide sarebbero risultati di ostica comprensione per i lettori, scrissero la *Spiegazione dei vocaboli difficili della Guida* (*Perush Ha-Milim Ha-Zarot Asher Be-Ma'amar Ha-Rav, Zekher Tzadiq Li-Vrakha*), un glossario che fungeva anche da prontuario di termini tecnici, ordinati in ordine alfabetico. Era il primo testo del genere nell'ebraismo europeo. La loro opera, oltre che per finalità di ausilio allo studio, venne scritta anche con intento polemico nei confronti di Yehuda Al-Harizi, il letterato ebreo che tradusse la *Guida dei Perplessi* con troppe sviste e con gravissimi errori tecnici. Il glossario tibbonico presenta inoltre dei concetti divenuti cari alla Scolastica - p. es. la teoria degli intelletti separati e dell'intelletto agente, l'eternità della materia, la *creatio ex nihilo*, la materia dei cieli, la creazione per intermediari - e dei raffronti tra alcuni termini della *Guida* coi corrispettivi vocaboli romanzi, come per esempio *hazaya* con *alunar* ("delirare" o "essere allunati").

Il *Glossario* di Shemu'el Ibn Tibbon si diffuse nel Sud Italia per tramite di Ya'aqov Anatoli, genero e discepolo di Ibn Tibbon, nonché collaboratore di Michele Scoto presso la corte sveva di Federico II. Ya'aqov Anatoli, invitato a Napoli nel 1230 dietro probabile invito del sovrano stesso, fu nominato traduttore ufficiale di corte; e in questo modo poté divulgare e approfondire ulteriormente le dottrine di Maimonide assieme al glossario tibbonico. Tutti gli studi di Anatoli confluirono nella sua unica opera originale: il *Pungolo dei Discepoli* (*Malmed Ha-Talmidim*), una spiegazione razionale del *Pentateuco* e delle problematiche metafisiche, cosmologiche e psicologiche emerse dalla lettura della *Guida*, strutturata in una serie di omelie ordinate a guisa delle letture settimanali sinagogali. Il *Pungolo dei Discepoli* fu certamente il primo commento esplicativo ad alcune idee fondamentali della *Guida* di Maimonide. Non è azzardato postulare un diretto contributo di Federico II alla divulgazione delle dottrine maimonidee, giacché il nome del monarca compare espressamente nel *Pungolo dei Discepoli*, dove viene elogiato come il perfetto interprete dell'insegnamento di Maimonide.

Quando nel 1963 a Salerno, durante degli scavi, venne rinvenuta una lapide in lingua ebraica che recava l'anno della morte di Moshe da Salerno, questa scoperta incrementò ulteriormente la sua importanza nel quadro dell'attività svolta dagli ebrei presso la corte di Federico II, dando al filosofo-traduttore ebreo una maggior consistenza storica rispetto alle notizie biografiche sino ad allora note. La lapide²¹⁴ contiene la data del 30 Shevat 5039, corrispondente al gennaio-febbraio 1279, permettendo così di collocare l'attività di Moshe da Salerno come filosofo e commentatore della *Guida* maimonidea tra il 1250 e il 1279. Moshe da

²¹³ Si veda in merito: SERMONETA, G., *Pour une histoire du Thomisme Juif*, in VERBEKE, G. - VERHELST D. (a cura di), *Aquinas and Problems of His Time*, Leuven-The Hague, 1976; SERMONETA, G., *Per una storia del Tomismo ebraico*, in *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero*, 2 voll., Napoli, Edizioni Domenicane Italiane, 1976, vol. II, pp. 354-359.

²¹⁴ Il testo della lapide è in: PAVONCELLO, N., *Epigrafe ebraica nel Museo del Duomo di Salerno*, in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, n. s. XVIII, 1968, pp. 198-203.

Salerno fu amico (e forse anche discepolo) di Anatolio, filosofo, medico e traduttore di corte a Salerno e a Napoli. Conobbe pure Pietro d'Ibernia, attivo durante il regno di Manfredi, e lo elogiò come *gemma magistrorum et laurea morum*. Moshe da Salerno collaborò con gli scolastici cristiani nella disanima e nella traduzione della filosofia ebraica avendo come collaboratore Niccolò da Giovinazzo. Il traduttore ebreo salernitano ebbe anche modo di far conoscere ai suoi correligionari il sapere cristiano su alcune problematiche della *Guida dei PerpleSSI* attraverso due opere: il *Commento alla Guida dei PerpleSSI* e le *Obiezioni (Te'anot)*.

Le *Obiezioni* sono un breve trattato polemico nel quale Moshe da Salerno critica il dogma trinitario e il dogma dell'Incarnazione sulla base dei presupposti logico-metafisici della *Guida* di Maimonide. In esso il filosofo-traduttore ebreo salernitano palesa la conoscenza del *Glossario* e dei commenti filosofici dalla *Scrittura* di Shemu'el Ibn Tibbon, del *Pungolo dei Discepoli* di Ya'aqov Anatoli e della traduzione latina della *Guida* di Maimonide, da lui chiamata "la versione cristiana" (*Ha-Ha'athaqa Ha-Notzrit*) oppure "il traduttore cristiano" (*Ha-Ma'athiq Ha-Notzri*).

Il *Commento alla Guida dei PerpleSSI*, rimasto incompiuto, illustra le prime due parti dell'opera maimonidea ripetendo di pari passo le medesime frasi della traduzione tibbonica e aggiungendovi un breve commento esplicativo. A divulgare il commento di Moshe da Salerno provvide suo figlio, Yeshe'yahu (Isaia), che rimaneggiò il testo e onorò il padre come "Terzo Mosè" (o meglio, di terzo dopo Mosé Maimonide).

Furono l'ispirazione al *Glossario* di Ibn Tibbon e il raffronto testuale con la traduzione latina della *Guida* maimonidea a dare un'impronta linguistica ibrida alle due opere di Moshe da Salerno. E anche, conscio dell'ibridismo linguistico adottato, a spiegare la *Guida* maimonidea in quello che sarà noto come *Glossario filosofico ebraico-italiano* (o *ebraico-volgare*). Nel redigere la versione primigenia, il traduttore ebreo salernitano estrasse il termine ebraico dal *Glossario* tibbonico o dalla traduzione tibbonica della *Guida*, ne ricercò il corrispettivo nella versione latina della *Guida*, e lo calò nella parafrasi esplicativa precedendola dall'espressione tecnica *Be-La'az*, un'abbreviazione di *Be-Lashon 'Amim Zarim*, "Nella lingua dei popoli stranieri", ovvero "in volgare italiano" o nel dialetto dell'autore. Il *Glossario filosofico ebraico-italiano* fu redatto postumo tra il 1279 e il 1341, e venne strutturato, anziché in ordine alfabetico come il *Glossario* di Ibn Tibbon, in modo approssimativo secondo l'ordine dei capitoli della *Guida* di Maimonide. Rimaneggiato più volte, rimase in uso presso gli scolastici ebrei sino al XVI secolo. A tramandarlo sono sei codici:

1. London, British Museum, MS Add. 27179
2. Cambridge, University Library, MS Dd 10,68
3. Parma, Biblioteca Palatina, MS Perreau 1379
4. Parma, Biblioteca Palatina, MS De Rossi 286
5. Amsterdam, Biblioteca 'Etz Hayim Montesinos, ms. 20 B 58, lista nr. 1
6. Amsterdam, Biblioteca 'Etz Hayim Montesinos, ms. 20 B 58, lista nr. 2

L'ebraismo italiano del periodo di Dante era assai vivace e molto attivo, capace di mantenere contatti con qualsivoglia ambiente ebraico europeo e di produrre interessanti interazioni con gli ambiti ebraici italiani.

Il materiale creato dagli ebrei italiani incrementa le *chances* di una loro plausibile consultazione da parte del Sommo Poeta, poiché trattano tematiche a lui nota e dimostra come quel potenziale conoscitivo fosse stato tutt'altro che inaccessibile a Dante.

Dante e gli ebrei

Si è giunti al clou della ricerca, ovvero al rapporto tra Dante, gli ebrei e l'ebraismo. Esso sarà esaminato attraverso la vita e le opere del Sommo Poeta col fine di rimarcare quale fosse stata la vera natura dell'approccio dantesco verso gli ebrei e la cultura ebraica.

Gli ebrei nelle opere di Dante

Per avere un'idea di quali potessero essere state le conoscenze di Dante sul mondo ebraico si possono vagliare alcune voci presenti nell'*Enciclopedia Dantesca*²¹⁵. Nelle opere del poeta fiorentino, infatti, compaiono i termini *Eber*, *ebraico*, *ebraismi*, *ebrei*, *Israel*: indubbiamente degni di attenzione per capire quale impatto o quale peso potessero avere avuto in Dante.

Eber - il nome di un patriarca biblico, leggendario capostipite degli ebrei e uno degli ascendenti di Gesù (*Luc.* 3, 23-25) - viene nominato da Dante nominato nel *De Vulgari Eloquentia* (I VI 5-7) come l'eponimo del popolo ebraico e della lingua ebraica («*hanc formam locutionis hereditati sunt filii Heber, qui ab eo dicti sunt Hebraei*»). Il Sommo Poeta, alla pari delle correnti di pensiero medievali, reputa l'ebraico l'unico idioma primordiale sopravvissuto dopo la confusione babelica e, per questo motivo, lingua sacra assieme al greco e al latino. È possibile che Dante abbia letto il seguente passo di Vincenzo di Beauvais sugli ebrei nello *Speculum Historiale*: «*ab Heber [...] dicti sunt Hebraei, nam et in domo ejus sola remansit lingua Hebraea quae etiam ante divisionem linguarum non dicebatur Hebraea sed humana simpliciter, utpote qua omnes homines communiter utebantur*»²¹⁶.

In merito all'*ebraico* o alla lingua ebraica - nella *Bibbia* chiamato «Lingua di Canaan» (*Is.* 19,18), «lingua giudaica» (*2 Re.* 18,26), «lingua ebraica» ed «ebraico» (*Gv.* 19,17 e 20; *At.* 21,40; *Ap.* 9,11; 16,16) -, i termini ebraici che impiega Dante, i quali saranno elencati qui sotto, sono quelli noti ai cristiani attraverso la *Bibbia* e la liturgia, e sono tutti mediati dalla lingua greca. Poiché risulta impossibile risalire alla fonte diretta consultata dal poeta fiorentino per i lemmi ebraici, è stato ipotizzato che egli abbia letto il *De Civitatis Dei* di S. Agostino, nonostante le premesse a questa opera siano contrastate nel *Paradiso* (XXVI 124-132)²¹⁷. Dante non sapeva l'ebraico: pertanto, né gli ebraismi presenti nella *Divina Commedia* né i cosiddetti “versi semitizzanti” dell'*Inferno* (ovvero l'improperio di Pluto e le parole di Nembrot) provano eventuali conoscenze dell'ebraico da parte del poeta fiorentino²¹⁸. Circa i primi tre versi del Canto VII del *Paradiso* - «*Osanna, sanctus Deus sabaòth, | superillustrans claritate tua | felices ignes horum malacòth*» -, essi sono un *mélange* linguistico ebraico-latino. Linguisticamente rilevante è l'ultimo verso per via della presenza di *malacòth*, un termine genuinamente ebraico, che Dante ha reputato erroneamente come un plurale di genere maschile. Ciononostante, è possibile che la voce *malacòth* sia stata attinta dal *Prologus Galeatus* di San Gerolamo, la prefazione al *Libro di Samuele*, nel quale il santo, conoscitore dell'ebraico, spiega che i libri dei *Re* - il III e il IV *Regum* della *Vulgata* - sono chiamati in ebraico *Melakhim* (“Re”). Anche gli altri commentatori minori seguirono la prassi del santo, chiamando quei libri «*Malachoth, id est Regnorum*». Le

²¹⁵ *Enciclopedia dantesca*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1970.

²¹⁶ Cit. dalla voce *Eber* in *Enciclopedia Dantesca*, 1970.

²¹⁷ «La lingua ch'io parlai fu tutta spenta | innanzi che a l'ovra inconsumabile | fosse la gente di Nembròt attenta: | ché nullo effetto mai ragionabile, | per lo piacere uman che rinovella | seguendo il cielo, sempre fu durabile. | Opera naturale è ch'uom favella; | ma così o così, natura lascia | poi fare a voi secondo che v'abbella».

²¹⁸ Sulla questione dei “versi semitizzanti”, che include l'analisi dello studio di Domenico Guerri, si veda: PELLEGRINI, G. B., *Ebraismi*, in *Enciclopedia Dantesca*, 1970. L'analisi di Domenico Guerri sui “versi semitizzanti” è in: GUERRI, D., *Di alcuni versi dotti della Divina Commedia: ricerche sul sapere grammaticale di Dante*, Città di Castello, S. Lapi, 1908, pp. 3-18 e pp. 19-47.

idee del Sommo Poeta sull'*ebraico* non furono create *ex-novo*, giacché presso gli esegeti medievali - S. Agostino, Isidoro di Siviglia, Rabano Mauro, Pietro Comestore, Vincenzo di Beauvais, Brunetto Latini ... - si ritrovano posizioni simili a quelle espresse da Dante, che nel proprio *De Vulgari Eloquentia* concepì una sorta di sintesi sillogistica.

Gli *ebraismi*, o meglio, i termini ebraici che Dante impiega sono quelli presenti nel latino medievale e nella liturgia cattolica. E sono i seguenti: *Serafi e Cherubi* (*Pd*, XXVIII 99), *serafico* (*Pd* XI 37), *cherubica* (*Pd* XI 39), *serafin* (*Pd*, XXI 92), *Serafini* (*Pd*, VIII 27), *neri cherubini* (*Inf.* XXVII 113) e *li Cherubini ... li Serafini* (*Cv* II V 6); *Amen* (*Inf.* XVI 88) e la voce popolare *Amme* (*Pd*. XIV 62); *Alleluia* (*Inf.* XII 88), da cui Dante conia il neologismo *alleluiare* (*Pg.* XXX 15); *Osanna* (*Vn* XXIII 25 61, *Pg* XI 11 e XXIX 51, *Pd* VII 1 e XXXII 135) e *osannare* (*Pd*, XXVIII 94); *El* (*VE* I IV 4, *Pd* XXVI 136) ed *Eli* (*Pg.* XXIII 74); *Manna* (*Vn* XXIII 25 58, *Pg* XI 13, *Pd* XII 84 e XXXII 131); *Rachà*, *rachà* (*VE* I XII 5, un'espressione di disprezzo e di maledizione); *Deus sabaòth* (*Pd* VII 1); *Malacòth* (*Pd* VII 3); *Satan* (*Inf.* VII 1).

Nel *De Vulgari Eloquentia* (I VI 5), Dante parla degli *ebrei* in merito alla loro lingua e alla loro origine dal patriarca biblico Eber. Subito dopo (*VE* I VII 8), con formula dubitativa, il Sommo Poeta ritiene che gli *ebrei* siano invece discendenti da Sem, il terzo figlio di Noè, perché così è attestato nella *Bibbia*. Nelle sue opere, il poeta fiorentino cita alcuni episodi dell'*Antico Testamento* senza porre enfasi sulla storia o sulla civiltà ebraica, limitandosi ad affermare che gli ebrei sono il popolo prediletto da Dio (*VE* I VI 6) dal quale nascerà Cristo, la causa del divario tra gli ebrei. Dante chiama gli ebrei *Giudei* prima della Crocifissione di Gesù. Dopo la Passione di Cristo, gli ebrei sono menzionati da Dante in *Inf.* XXIII 123 e in *Pd.* VII 47 per la loro perdizione, in *Inf.* XXVII 87 come infedeli, in *Pd.* V 81 come simbolo di avversione verso i cristiani. Nel *Monarchia* gli ebrei compaiono in diverse citazioni (*Mn* III XII 5 e XIV 2) dal *Nuovo Testamento* in merito ai contrasti fra ebrei e cristiani. Sempre nel *Monarchia*, è riportato (*Mn* II VII 5) un brano della *Lettera agli Ebrei*.

Per quanto riguarda *Israel* - termine ebraico dall'etimologia incerta, reso popolarmente come *colui che combatte con Dio* (v. *Gn.* 32,29), nonché il nome che Dio assegnò a Giacobbe quale eponimo di tutto il popolo ebraico, da lui discendente attraverso i suoi dodici figli (i dodici capostipiti delle Dodici Tribù) -, esso compare solo una volta come allusivo a Giacobbe in *Inf.* IV 59, mentre altrove (*Cv* II V 1; *VE* I VII 8; *Ep* VII 19 e 29, XIII 21; *Mn* I VIII 3, XIV 9, II VII 5 e 8) è citato direttamente come nome di popolo. In *Pg.* II 46 è menzionato in senso allegorico nel primo versetto del *Salmo 113* in latino, ed è impiegato in *Cv* II I 7 e nell'*Ep* XIII 21 per esemplificare i quattro sensi della *Bibbia*.

Gli ebrei secondo Dante

Con un distinguo compiuto sul piano storico e politico anziché su quello etnico e religioso, Dante parla degli ebrei facendo ricorso a due termini: *ebrei* e *giudei*. Gli *ebrei* sono il *populus Dei*, il popolo antico della *Bibbia*, i figli di Sem, i discendenti di Eber e il popolo prima della venuta di Cristo. I *giudei* sono coloro che vissero durante la vita di Cristo e dopo Cristo. Questa distinzione terminologica viene usata fedelmente da Dante, che non la modificherà mai nelle sue opere. Gli ebrei che vivono nell'epoca di Dante sono chiamati e considerati *giudei*, i seguaci del *Sinedrio*, quel concilio "che fu per li Giudei mala sementa" (*Inf.* XXIII, 123).

Il distinguo dantesco fra *ebrei* e *giudei*, pur essendo insolito, non è affatto eterodosso dato che segue in modo abbastanza conforme il distinguo cristiano sugli ebrei, divisi in *ebrei* e *giudei*: gli *ebrei* sono coloro che tramandarono il culto dell'unico Dio e annunciarono la venuta del Messia; i *giudei* sono coloro che ripudiarono la verità e rigettarono quanto detto dai *Profeti* e dalle *Sacre Scritture*, con conseguente diniego e uccisione di Gesù Cristo. Inoltre, i cristiani reputavano i *giudei* responsabili di un'altra morte: quella di loro stessi come entità politica. Anche su questo punto Dante fu in linea col pensiero cristiano.

Sicuramente Dante era consapevole che i *giudei* fossero un popolo senza patria, sparsi in tutto il mondo e costretti a spostarsi di paese in paese. Condizioni queste che verosimilmente non potevano non suscitargli una qualche simpatia nei loro confronti, essendo anche lui era senza patria e costretto ad andare di città in città. Ma, come si è già detto in precedenza, non vi è traccia di questa simpatia dantesca per gli ebrei nei suoi scritti: nessuna delle sue opere lascia presagire un Dante particolarmente attento al dramma della diaspora ebraica²¹⁹.

Ciononostante, l'idea che Dante ha sui *giudei* è veramente singolare. A suo avviso, i *giudei* commisero sì un peccato irreprensibile, andando contro il volere divino e uccidendo il Figlio di Dio; ma erano e sono i veneratori di un unico Dio. E non solo: i *giudei* sono anche coloro che contrastarono il paganesimo e, parimenti ai cristiani, furono vittime della repressione pagana. I *giudei* restano fedeli al proprio culto monoteistico e, anche se peccarono uccidendo Cristo, essi venerarono e venerano tuttora Dio, la Prima Persona della Trinità.

Ne consegue quindi che, secondo Dante, vada preservata la lingua che i *giudei* parlano, la lingua ebraica, perché l'ebraico era la lingua di Cristo²²⁰. Un dettaglio questo interessante, così come interessante è l'elogio che il Sommo Poeta compie nel *Convivio* (I VII 14-15)²²¹ per la poeticità dell'ebraico dei *Salmi*, ritenendoli impossibili da tradurre. Di sicuro, questi elementi palesano un rispetto dantesco nei confronti dei *giudei*, i veneratori dell'unico Dio e i preservatori dell'antica lingua, pur condannati religiosamente dal Sommo Poeta perché uccisori del Figlio di Dio. Sempre sulla lingua ebraica, Dante credeva che essa fosse sopravvissuta affinché i Profeti e Cristo superassero la *confusio linguarum* scaturita dall'episodio babelico.

Secondo Petrocchi, potrebbe sorprendere il fatto che Dante, all'interno di un plausibile contesto di frequentazioni di ebrei contemporanei²²², abbia voluto decretare l'ebraico come "lingua morta" nel *De Vulgari Eloquentia*. Forse il poeta fiorentino reputava che la lingua ebraica parlata dalle comunità ebraiche italiane fosse un giudaico ellenistico fortemente medievalizzato e intriso di caratterizzazioni linguistiche latine e volgari²²³; oppure il Sommo Poeta non aveva la percezione che l'ebraico sussistesse come lingua parlata nelle comunità religiose e nella liturgia degli ebrei.

Dante secondo gli ebrei

Gli ebrei medievali ebbero un giudizio positivo nei confronti di Dante. Un dato questo constatato, fra gli altri, anche dall'*Enciclopedia Dantesca*. In essa, alla voce *Israel*, vi è una sezione intitolata *fortuna di Dante nella cultura ebraica*, che così riassume la fortuna di Dante presso gli ebrei²²⁴:

²¹⁹ PETROCCHI, G., *Gli ebrei, Dante e Boccaccio*, in *Aspetti e problemi della presenza ebraica nell'Italia centro-settentrionale (secoli XIV e XV)*, Roma, Istituto di Scienze Storiche dell'Università di Roma, 1983, pp. 345-346.

²²⁰ *Ibidem*, p. 346.

²²¹ «E però sappia ciascuno che nulla cosa per legame musaico armonizzata si può de la sua loquela in altra transmutare senza rompere tutta sua dolcezza e armonia. E questa è la cagione per che Omero non si mutò di greco in latino come l'altre scritture che avemo da loro. E questa è la cagione per che li versi del Salterio sono senza dolcezza di musica e d'armonia; ché essi furono transmutati d'ebreo in greco e di greco in latino, e ne la prima transmutazione tutta quella dolcezza venne meno».

²²² PETROCCHI, G., *Gli ebrei, Dante e Boccaccio*, in *Aspetti e problemi della presenza ebraica nell'Italia centro-settentrionale (secoli XIV e XV)*, p. 347. Angelo Penna, curatore della voce "ebrei" nell'*Enciclopedia Dantesca*, nega qualunque relazione di Dante con ebrei contemporanei. Cfr. PENNA, A., *Ebrei*, in *Enciclopedia Dantesca*, 1970.

²²³ *Idem*.

²²⁴ PENNA, A. - RINALDI, G., *Israel*, in *Enciclopedia Dantesca*, 1970. Precisazione: "D." sta per "Dante", "I." sta per "Israel".

Inteso nel senso etnico-religioso, che ha origine dalla Bibbia, di designazione del 'popolo' ebraico, I. ha una lontana posizione di simpatia di fronte alla Commedia che incomincia, si può dire, al tempo di D. stesso. È merito di studi recenti la scoperta della coincidenza di particolarità del pensiero di D. di fronte alle dottrine scolastiche predominanti tra i cristiani del suo tempo, con particolarità che si riconoscono nel pensiero di un gruppo di filosofi ebrei di Roma [...] tanto bene individuabili, che pare si possa parlare di una " corrente filosofica romana " (Sermoneta, p. 24 n. 24)²²⁵ a cui appartenevano il filosofo Jehudā romano e il poeta ed erudito Immanuele Romano. L'incontro dottrinale su questioni singole è ben più interessante che pretesi rapporti tra l'uomo D. e personalità ebraiche [...]; tanto più che si possono probabilmente spiegare come derivate da un fondo culturale [...] talune conoscenze che D. mostra di cose ebraiche (Rinaldi, cit. in bibl.)²²⁶, e il cui numero probabilmente in future ricerche aumenterà (cito ad esempio la relazione in cui il Sermoneta mette Pd V 80 [...] in rapporto con l'atteggiamento di fermezza che i rabbini inculcavano nei problemi che D. tratta in quel luogo: la serietà nel fare e osservare i voti).

In questo incontro di pensiero, più che di uomini (ebraismo-D.), ha radice la disposizione degli Ebrei di fronte alla Commedia. Probabilmente pochi anni dopo la morte del poeta il ricordato Jehudā Romano componeva una raccolta di testi filosofici di vari autori, scelti e tradotti in ebraico, con l'aggiunta di qualche frase di collegamento, riportando, tra l'altro, quattro brani di D. trascritti, o meglio, tradotti in italiano-giudaico; e sempre al tempo di D. ha inizio la serie degli imitatori della sua poesia (Achitûb ben Ischaq) [...].

Voce indubbiamente condivisibile, benché a mio giudizio l'incontro Dante-ebrei o Dante-ebraismo possa essere avvenuto verosimilmente anche come incontro di uomini.

Come si diceva sopra, gli ebrei medievali ebbero un giudizio positivo nei confronti di Dante. Per loro il poeta fiorentino non era un nemico, un avversario, un propagandatore del Cristianesimo. Per loro Dante era una conferma della religione dell'*Antico Testamento*, un punto di riferimento per i suoi strali contro il papato: non solo inveì contro Bonifacio VIII e Clemente V, ma fu anche polemico nei riguardi di Giovanni XXII, il primo papa a condannare esplicitamente gli ebrei. Inoltre, il poeta fiorentino ebbe un gran rispetto per le figure della *Bibbia*²²⁷.

In Dante non si trova un giudizio (positivo o negativo) sugli ebrei e sull'ebraismo contemporaneo, ma solo un accenno di carattere storico nell'*Epistola VII* nella quale il poeta fiorentino parla di loro come *Figli d'Israele* che sperano nella venuta di Enrico VII²²⁸.

Non sembra che gli ebrei potessero accedere nei tre studi teologici fiorentini e ai corsi paralleli agli studi teologici. Meriterebbe un'analisi accurata l'eventualità che gli ebrei potessero accedere alle biblioteche conventuali²²⁹. È plausibile invece che qualche studente di medicina ebraico frequentante l'Università di Bologna possa aver conosciuto Dante quando il Sommo Poeta si trovava nella città felsinea.

Sinora, l'unico contatto certo di Dante con l'ambiente ebraico è nel *Codice Diplomatico Dantesco* di Piattoli, dove si trova un atto notarile interessante le proprietà degli Alighieri, datato 2 gennaio 1303 e vergato dal notaio Zaccaria di Isacco, un ebreo bolognese²³⁰.

²²⁵ Allusione a: SERMONETA, J., *Una trascrizione in caratteri ebraici di alcuni passi filosofici della Commedia*, in *Romanica et Occidentalia*, Gerusalemme, 1964, pp. 23-42.

²²⁶ Riferimento a: RINALDI, G., *Dante in ebraico*, «L'Alighieri» VII (1966), pp. 25-35.

²²⁷ PETROCCHI, G., *Gli ebrei, Dante e Boccaccio*, in *Aspetti e problemi della presenza ebraica nell'Italia centro-settentrionale (secoli XIV e XV)*, pp. 346-347.

²²⁸ *Ibidem*, pp. 348-349. Riferimenti danteschi su Israele sono in *Ep. VII*, 19 e 29. Circa tale felice aspettativa da parte degli ebrei per Dante, si veda: LUZZATI, M. - VERONESE, A., *Enrico VII e gli ebrei di Pisa e di Italia*, in PETRALIA, G. - SANTAGATA, M. (a cura di), *Enrico VII, Dante e Pisa*, pp. 149-160.

²²⁹ PETROCCHI, G., *Gli ebrei, Dante e Boccaccio*, in *Aspetti e problemi della presenza ebraica nell'Italia centro-settentrionale (secoli XIV e XV)*, p. 349.

²³⁰ *Idem*.

La *Commedia* ha avuto un'eco nell'ebraismo dei tempi di Dante. Come già notato in precedenza, sono state individuate delle affinità tra l'escatologia della *Commedia* e l'escatologia ebraica dell'*Inferno e il Paradiso (Ha-Tofet Ve-Ha-Eden)* di Manoello Giudeo. Similmente, vi sono dei punti di contatto tra la *Commedia* e la *Raccolta del Canestro (Mahberet Ha-Tene)* di Akitub Ben Yitzhaq, rabbino e medico palermitano contemporaneo di Dante, nella quale si narra un viaggio oltremondano compiuto con modalità non molto dissimili da quelle che si ritrovano nella *Commedia*. Vi è anche una trascrizione di alcune terzine filosofiche della *Commedia*²³¹ all'interno di un manoscritto della *Raccolta del Canestro* e vergato da Yehuda, rabbino romano, in caratteri ebraici e in giudeo volgare mediano²³².

È interessante rilevare come l'escatologia dantesca sia quasi stata fatta propria dall'escatologia ebraica del Trecento, sciolta com'era dai canoni e dalla politica papalina²³³. Alcuni passi della *Commedia* furono inseriti nel *Talmud*: mai prima d'ora un testo cristiano ebbe avuto un simile privilegio²³⁴. La Biblioteca Nazionale di Gerusalemme conserva infatti due opere, un testo rabbinico e la *Torah* di Livorno, nelle quali vi sono dei frammenti della *Commedia*, tratti dal *Purgatorio* e dal *Paradiso*, confrontati e commentati con dei passi talmudici: mai prima d'ora un brano cristiano era stato accostato a un testo liturgico ebraico.

In aggiunta, gli ebrei sono lieti nel sentire da Dante che persino un ebreo meritevole può affiancare il cristiano meritevole nel Mondo a Venire, così come sono lieti nel leggere un Dante che non condanna il loro stile di vita ma che biasima la corona francese, il re di Aragona e la casata angioina, tanto aversate dagli ebrei²³⁵.

Dove Dante poté aver incontrato gli ebrei

A questo punto diventa logico chiedersi se Dante abbia realmente avuto dei rapporti con la cultura ebraica dei suoi tempi. Un'ipotesi sicuramente interessante, benché difficile da verificare, da non tralasciare assolutamente.

Tra il tardo Trecento e il primo Quattrocento esistevano delle comunità ebraiche nel Sud Italia, in Toscana (specialmente a Pisa e a Lucca), a Roma (dove vi era un'ampia popolazione ebraica già dal periodo romano) e a Verona²³⁶. Quest'ultima era anche un significativo centro intellettuale italo-ebraico durante le duplici permanenze dantesche nella città scaligera - tra il 1303 e il 1304, con Bartolomeo della Scala, e tra il 1312 e il 1318, con Cangrande della Scala -. Meriterebbero attenzione sia gli eventuali rapporti tra gli ebrei e i Della Scala che le eventuali relazioni politiche ed economiche tra gli ebrei e Cangrande della Scala²³⁷.

²³¹ SERMONETA, J., *Una trascrizione in caratteri ebraici di alcuni brani filosofici della Commedia*, in *Romanica et Occidentalia*, Gerusalemme, 1964, pp. 23-42.

²³² La terzina in questione è la seguente: «Ciò ke no moro e ciò che pò moriri | non è se no sprennor de quilla idea | che partorisce, amanno, el nostro sire». Cit. da PETROCCHI, G., *Gli ebrei, Dante e Boccaccio*, in *Aspetti e problemi della presenza ebraica nell'Italia centro-settentrionale (secoli XIV e XV)*, p. 347.

²³³ *Ibidem*, pp. 352-353.

²³⁴ *Ibidem*, p. 354.

²³⁵ *Ibidem*, p. 355.

²³⁶ Per le comunità ebraiche italiane nel Medioevo viene in aiuto l'enciclopedia on-line *Italia Judaica*, raggiungibile al seguente link: <http://www7.tau.ac.il/omeka/italjuda/> (consultato il 04/09/21).

²³⁷ PETROCCHI, G., *Gli ebrei, Dante e Boccaccio*, in *Aspetti e problemi della presenza ebraica nell'Italia centro-settentrionale (secoli XIV e XV)*, p. 355. Sinora gli studi di Battistoni, i più recenti che esistano in merito, hanno confermato il clima di tolleranza della signoria scaligera nei riguardi degli ebrei. È ancora allo stato di *desiderata* gli studi circa le relazioni economiche e politiche tra gli ebrei veronesi e i Della Scala. Comunque, per un punto di partenza si veda: BATTISTONI, G., *Dante, Verona e la cultura ebraica*, Firenze, Giuntina, 2004, pp. 119-137.

Tanto a Bologna, dove frequentò l'Università negli anni giovanili, quanto nelle città da lui toccate nell'esilio, è molto probabile che Dante abbia incontrato dei dotti ebrei, benché lui non li citi esplicitamente nelle sue opere²³⁸. Forse può aver conosciuto di prima mano le comunità ebraiche di Firenze, di Lucca e del Casentino, e anche quelle di Verona e di Ravenna; sicché la condanna lanciata dal poeta fiorentino verso la stolteria dei cristiani *si che il giudeo di voi tra voi non rida* (*Par. X, v. 81*), o meglio, *che il giudeo che vive intorno a voi non rida della vostra stoltezza*, proverebbe verosimilmente una certa esperienza della condizione dell'ebreo a contatto col cristiano tanto a Verona quanto a Ravenna²³⁹.

I potenziali punti di contatto tra Dante e il mondo ebraico

In questa sezione si toccheranno i potenziali punti di contatto tra Dante e il mondo ebraico: Il *Cantico dei Cantici*, un brano biblico caro ai cristiani, agli ebrei e a Dante; la profetologia e la filosofia razionalista, per le quali vi furono dei contributi da parte degli ebrei e del Sommo Poeta; la *Kabbalah*, un'ipotesi recente che vede un Dante influenzato dalla mistica ebraica per la stesura delle sue opere.

Il Cantico dei Cantici

Un potenziale punto di contatto tra Dante e il mondo ebraico passa dal *Cantico dei Cantici*, un testo biblico caro sia al cristianesimo che all'ebraismo, che si prodigavano nel reperire quale senso mistico e religioso si celasse nell'opera. È interessante analizzare il rapporto che lega il testo biblico a Dante, all'ebraismo e al cristianesimo; per questo ho voluto vagliare tre testi a mio giudizio interessanti: uno di Lino Pertile e due di Paola Nasti.

Il primo testo è un saggio di Lino Pertile²⁴⁰ che esamina l'influenza del *Cantico dei Cantici* in Dante e il suo impiego nella *Commedia*, segnatamente all'episodio purgatoriale denominato "vicenda del Carro".

Quando il Sommo Poeta redigeva questo episodio, egli aveva in mente due interpretazioni comuni del *Cantico dei Cantici* vigenti ai suoi tempi (e che erano applicate ai restanti libri della *Bibbia*): il *Cantico dei Cantici* come una "storia della Scrittura", nella quale si succedono tre epoche; il *Cantico dei Cantici* come l'eco dell'intensa lotta di potere tra l'Impero e il Papato. Queste due interpretazioni si ritrovano, ad esempio, in due autori cari al poeta fiorentino: Onorio di Autun ed Egidio Colonna. Onorio di Autun riteneva che il *Cantico dei Cantici* preannunciasse gli eventi futuri del mondo, mentre Egidio Colonna vedeva nel *Cantico dei Cantici* la storia della Chiesa dalle origini al suo futuro. Benché in Dante l'interpretazione del *Cantico dei Cantici* coincida con quella di Egidio Romano, il poeta fiorentino è però molto vicino alla prassi medievale che accostava il *Canticum Canticorum* con l'*Apocalisse*: appaiamento questo reso possibile dal fatto che il *Cantico dei Cantici*, non possedendo elementi storico-letterari, era ritenuto idoneo alle interpretazioni escatologiche.

Il legame *Cantico dei Cantici*-*Apocalisse* sta alla base di una delle immagini più note del *Purgatorio*: la prostituta e il gigante. Gli studiosi della *Commedia* non hanno avuto esitazioni nel vedere nel gigante il Regno di Francia e nella prostituta la "Prostituta di Babilonia" dell'*Apocalisse* (17:1-15). Quest'ultima immagine era, tra l'altro, frequente all'epoca di Dante perché era divenuta il simbolo della chiesa corrotta ed era stata adottata dai polemisti religiosi, dai francescani, da Gioacchino da Fiore e dai gioachimiti.

²³⁸ PETROCCHI, G., *Gli ebrei, Dante e Boccaccio*, in *Aspetti e problemi della presenza ebraica nell'Italia centro-settentrionale (secoli XIV e XV)*, p. 355.

²³⁹ *Ibidem*, p. 350.

²⁴⁰ PERTILE, L., *The Harlot and The Giant: Dante and the Song of Songs*, in HAWKINS, P. S. - STAHLBERG, L. C. (a cura di), *Scrolls of Love. Ruth and the Song of Songs*, New York, Fordham University Press, 2006, pp. 268-280. Il testo di Pertile è disponibile anche in italiano: PERTILE, L., *La puttana e il gigante. Dal Cantico dei Cantici al Paradiso Terrestre di Dante*, Ravenna, Longo, 1998.

Nonostante ciò, non sembra che gli studiosi danteschi siano convinti dell'esistenza di precedenti letterari o religiosi dietro alla "Vicenda del Carro" dantesca, reputandola un'innovazione del Sommo Poeta. In realtà, quell'episodio dantesco ha e come dei precedenti letterari e religiosi, essendo basato sul *Cantico dei Cantici*, sulla *Bibbia* e, attraverso un espediente metaletterario, sul *Purgatorio* stesso.

Il secondo testo è un articolo di Paola Nasti²⁴¹ che evidenzia come il *Cantico dei Cantici* sia stato usato in *continuum* fra esso la *Vita Nuova*, allineandosi così ai recenti studi dove il ruolo dei *Vangeli* quale modello letterario di rilievo della *Vita Nuova* sta sempre più prendendo piede fra gli studiosi.

È auspicabile che quegli studi emergenti tengano conto di come il *Cantico dei Cantici* abbia pari merito dei *Vangeli* in qualità di modello letterario della *Vita Nuova*, giacché entrambi i testi nascondono dei significati alti, celati dietro l'apparente semplicità della composizione che soltanto la glossa può svelarli. Il motivo di tutto ciò è che la *Vita Nuova* è un *continuum* dell'epitalamio biblico, coi suoi giochi di opposizione tipici dell'*amour de lonh* trobadorico: vicinanza/lontananza, assenza/presenza, abbandono/ricerca, lode/rimprovero, gioia/dolore, malattia/salute, fuga/ritorno, nozze/vedovanza. Non è un caso se questi giochi di contrasto siano i medesimi che sono stati identificati dai commentatori medievali del *Cantico dei Cantici*, i quali vi intravedono un riflesso della coscienza del devoto, ora vicino a Dio ora lontano da Dio, e della Chiesa-Sposa, ora vicina a Cristo-Sposo ora lontana da Cristo-Sposo.

Proprio come gli amanti della tradizione cortese, e proprio come Dante nella *Vita Nuova*: il Dante-sposo ora si avvicina a Beatrice-sposa ora si allontana da lei; poi tenta con fatica di avvicinarsi a lei, salvo poi sapere che è proprio nella lontananza da Beatrice che risiede il desiderio di unione mistica. Sia il *Cantico dei Cantici* che la *Vita Nuova* abbondano di descrizioni degli amanti nelle loro costanti rincorse, nei loro reciproci sentimenti d'affetto e nei loro desideri di essere vicini l'uno con l'altro.

Il terzo testo è un saggio di Paola Nasti²⁴² che si sofferma sul Cielo del Sole (*Paradiso*, X-XIV), dove la chiesa e i suoi fedeli sono descritti con delle immagini che riecheggiano il *Cantico dei Cantici*.

Quando si parla di *Chiesa* in seno ai *loci theologici* bisogna tenere a mente la natura elusiva del termine *Chiesa*. Nel Medioevo la *Chiesa* era solitamente divisa in tre categorie: *Militans*, *Sufferens*, *Triumphans*. Una divisione tripartita insufficiente per comprendere che cosa si intendesse realmente col termine *Chiesa* nel Medioevo. Vi erano in atto molteplici tentativi per disambiguare questo *locus theologicus*, e Dante ne era al corrente.

Il Sommo Poeta si appropriò di questa divisione tripartita per creare le seguenti equazioni: *Chiesa Trionfante* = *Paradiso* e *Chiesa Sofferente* = *Purgatorio*. Come mai non vi è un'equazione per la *Chiesa Militante*? A dire il vero, si può postulare l'*Inferno* come una sua rappresentazione alla rovescia, e non senza motivo: alla pari dei suoi contemporanei (p. es., Bernardo da Chiaravalle, Pietro di Giovanni degli Ulivi, Ubertino da Casale), Dante riteneva la *Chiesa Militante* degenerata in una *Chiesa Carnale*, e auspicava al suo posto l'avvento di una *Chiesa Spirituale*. Questa *Chiesa Spirituale* è appunto la *Chiesa Militante* che Dante immagina nel *Cielo del Sole* nel *Paradiso*. Questa *Chiesa* idealizzata, secondo la visione dantesca, è composta da individui che adempiono agli scopi della *Chiesa Militante*: vivere la propria vita secondo quella dello Spirito, riconoscere la Missione di Dio, compiere quanto Dio prescrisse loro. Questa *Chiesa Militante* viene descritta da Dante per mezzo di immagini allegoriche e di metafore. Più precisamente, con metonimie erotico-amorose e con metafore che alludono alla Chiesa. L'uso del linguaggio amoroso e della sensualità è dunque per descrivere la *Chiesa Militante* come una comunità unita dalla *caritas*.

Dante raffigura la chiesa come *Sponsa Christi*, "Sposa di Cristo". Il motivo matrimoniale è presente anche nel Canto X del *Paradiso*, dove ai vv. 140-148 la comunità militante che durante le preghiere mattutine

²⁴¹ NASTI, P., *La memoria del 'Canticum' e la 'Vita Nuova': una nota preliminare*, «The Italianist» XVIII (1998), pp. 14-27.

²⁴² EAD., *The Amorous Bride and Her Lovers. Images of the Church in the Heaven of the Sun*, in ACQUAVIVA, P. - PETRIE, J. (a cura di), *Dante and the Church. Literary and Historical Essays*, Dublin, Four Courts Press, 2007, pp. 93-125.

anela a Dio è paragonata alla *Sposa di Dio* che si sveglia alla mattina e ardentemente desidera amare lo sposo²⁴³. In *Paradiso XI*, ai vv. 28-36²⁴⁴, Tommaso d'Aquino descrive la *Sposa di Cristo*, la Chiesa, come vinta da Cristo tramite l'unione amorosa consumata attraverso la Passione e la Crocifissione di Gesù: una ripresa dell'immagine in *Paradiso X*, la medesima che si ritrova anche in *Paradiso XII*, ai vv. 37-45²⁴⁵, dove Bonaventura ricorre al tema del matrimonio mistico tra Dio e il suo popolo per descrivere l'atto di San Francesco e di San Domenico di dedicarsi a Dio. O meglio, l'atto di dedicare la loro vita alla *caritas*.

Il tema della *caritas* è caro a Dante, perché simboleggia la *congregatio fidelium* che si unisce a Dio così come la Chiesa si unisce a Cristo. Entrambe le immagini sono tratte dal *Cantico dei Cantici* e dalle interpretazioni cristiane medievali a questo brano biblico che, a loro volta, sono debitrice delle esegesi ebraiche dove la *Sposa* e il *Re* sono rispettivamente Israele e Dio. Dante è al corrente delle interpretazioni cristiane del *Cantico dei Cantici*, ma come le impiega nel descrivere la Chiesa nel *Cielo del Sole*? Il Sommo Poeta non si limita ad attenersi alle interpretazioni spirituali del *Cantico dei Cantici*, ma ne sposta il senso verso la connotazione sessuale esplicita, con tanto di descrizione realistica del rapporto sessuale. In *Paradiso X* Dante non si pone alcun problema nell'adottare i verbi *surge*, *tira* e *urge*, che sono la ripresa dei verbi latini *exurge*, *trahe* e *urge*, i medesimi che si ritrovano nella versione latina del *Cantico dei Cantici*.

Questa reinvenzione dantesca del linguaggio del *Cantico dei Cantici* è conforme al suo scopo di descrivere la chiesa ideale. Una chiesa dove i fedeli sono una comunità di anime devote che amano Dio, che desiderano Dio per tutta la loro vita rinunciando ai beni materiali, e che una volta morte sono liete di unirsi a Dio. Una chiesa dove la preghiera gioca un ruolo vitale nell'adempiere a tale obiettivo, poiché la preghiera è la manifestazione del credente verso Cristo così come lo sono le dichiarazioni d'amore della Sposa verso il Re.

Profetologia e filosofia razionalista

Un altro punto di contatto tra Dante e il mondo ebraico riguarda la profetologia e la cultura filosofica razionalista, nonché il loro impiego nella *Commedia*²⁴⁶.

La profetologia in Dante verte sulla profezia intesa come profezia naturale. Questo concetto, emerso in seno alla tradizione araba e impiegato da Maimonide nella sua *Guida dei Perplexi*, fu adottato sia da molti autori cristiani, come Alberto Magno, che da molti autori ebrei, come Yehuda Romano e Abulafia.

La cultura filosofica razionalista adottata da Dante è il frutto della combinazione tra la noetica averroista e la sua strumentalizzazione esegetica, assunta a strumento di natura mistica teso al raggiungimento della perfezione personale e sociale di un individuo. Questo *misticismo averroistico* (come lo definisce Bruno Nardi)²⁴⁷ non è soltanto l'eco del clima intellettuale italiano ai tempi di Dante, ma è anche l'eco del contemporaneo clima intellettuale degli ebrei italiani, i quali parlavano di "fede filosofica". Il razionalismo teologico arabo fu recepito da due autori cari a Dante: Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. Gli ebrei attinsero al razionalismo teologico tanto da Maimonide quanto dai due teologi italiani. Maimonide, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino erano tenuti in gran considerazione presso le comunità ebraiche italiane,

²⁴³ «ne l'ora che la sposa di Dio surge | a mattinar lo sposo perché l'ami, | che l'una parte e l'altra tira e urge, | tin tin sonando con sì dolce nota, | che 'l ben disposto spirto d'amor turge; | così vid'io la gloriosa rota | muoversi e render voce a voce in tempra | e in dolcezza ch'esser non pò nota | se non colà dove gioir s'insempra».

²⁴⁴ «La provedenza, che governa il mondo | con quel consiglio nel quale ogni aspetto | creato è vinto pria che vada al fondo, | però che andasse ver' lo suo diletto | la sposa di colui ch'ad alte grida | disposò lei col sangue benedetto, | in sé sicura e anche a lui più fida, | due principi ordinò in suo favore, | che quinci e quindi le fosser per guida».

²⁴⁵ «L'essercito di Cristo, che sì caro | costò a riarmar, dietro a la 'nsegna | si movea tardo, sospiccioso e raro, | quando lo 'mperador che sempre regna | provide a la milizia, ch'era in forse, | per sola grazia, non per esser degna; | e, come è detto, a sua sposa soccorse | con due campioni, al cui fare, al cui dire | lo popol disviato si raccorse».

²⁴⁶ NAVA MORA, F. A., *Dante y la imaginacion agente. El "narrador" de la Commedia y la transparencia perfecta de la profetologia arabo-judia*, tesi di dottorato, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2015.

²⁴⁷ NARDI, B., *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, 1958.

tant'è che gli ebrei si servirono delle idee di questi filosofi per partecipare al dibattito tra fede e ragione, scaturito dalle posizioni averroiste in merito, e per diventare dei ricercatori della dialettica linguistica universale, spesso trovandosi in sintonia coi cristiani.

Un'analogia sintonia la si può trovare tra Dante e due autori ebrei suoi contemporanei, Yehuda Romano e Abraham Abulafia, nel rapportarsi coi concetti di immaginazione e di profezia. In Dante, Abulafia e Yehuda Romano si ha la distinzione tra il narratore - che recepisce e traduce le visioni profetiche - e il lettore o *viator* - colui che idealmente segue il narratore nel suo viaggio -. Il narratore non è solo un "profeta-interprete" che impiega l'immaginazione per spiegare ciò che vede, ma è anche è una *species perfecta* che illustra al lettore-*viator* l'esistenza di una frontiera tra l'essere e la materia e il come superarla attraverso l'amore-desiderio della trasparenza. Tale problema in Dante viene posto nel Convivio (III, iv; vii; ix; xv), mentre la sua soluzione è collocata nel *De Vulgari Eloquentia* (I, xvi).

Inoltre, Dante, Yehuda Romano e Abulafia adottano un certo laicismo nel trattare i concetti di perfezione, poiché essi reputano che una lingua perfetta agisca da mediatore nella Decima Intelligenza Separata, comune a tutta l'umanità. Tale concetto risente dei tempi in cui i tre ebbero vissuto, dove le dottrine razionaliste erano sottoposte a rielaborazioni costanti tramite l'adozione dell'esegesi biblica al fine di creare una fede razionalistica nella quale filosofia e religione andassero d'accordo.

A proposito di Maimonide. Secondo Sermoneta e Debenedetti Stow, è possibile che Dante abbia avuto modo di leggere la *Guida dei PerpleSSI* maimonidea assieme al *Glossario* di Ibn Tibbon²⁴⁸. A provare ciò sarebbe, secondo Sermoneta e Debenedetti Stow, l'impiego dei seguenti termini della *Guida* maimonidea nella *Commedia* dantesca: *mondo circolatorio* (la zona celeste posta tra la sfera lunare e il mondo delle intelligenze separate)²⁴⁹; *menzogna* (mancanza di rispondenza tra la realtà psicologica interiore e la realtà esteriore)²⁵⁰; *contrada* (zona meteorologica)²⁵¹; *entellijetto*, termine giudeo-italiano per *intelletto* (intelligenza motrice della sfera)²⁵².

All'epoca di Dante, il Cristianesimo stava riscoprendo la letteratura rabbinica, la base dell'osservanza ebraica post-biblica, che fu impiegata anche dalla Scolastica in chiave polemica contro gli ebrei. A seguito dei roghi del *Talmud* a Parigi (1240), in Italia vi furono delle prediche contro gli ebrei e delle violenze anti-ebraiche. Nelle opere dantesche non si ha alcuna menzione di quelle prediche e di quelle violenze contro gli ebrei: ciò permise agli scritti del poeta fiorentino di avere un'accoglienza felice nelle cerchie ebraiche.

Nell'operato di Dante vi è l'eco dei contributi ebraici alla cultura medievale europea, recepiti direttamente o indirettamente²⁵³ dal poeta fiorentino. Le idee neoplatoniche, rielaborate da Dante nel *Convivio* e nella *Commedia*, furono arricchite da estrapolazioni di materiale neoplatonico e dell'emanatismo erotico-mistico di Plotino e di Proclo, ed erano circolanti nel mondo arabo-islamico. Quelle estrapolazioni erano note alla latinità come *Liber de causis* (la traduzione di Gerardo da Cremona della versione araba degli *Elementi di Teologia* di Proclo), del quale esistevano tre traduzioni ebraiche compiute da Hillel da Verona, Zerhaya Ben Shealti'el Hen e Yehuda Romano. Il *Liber de causis* non solo era familiare all'ebraismo italiano, ma era

²⁴⁸ SERMONETA, G., *Un glossario filosofico ebraico-italiano del XIII secolo*, Roma, Ed. Ateneo, 1969, p. 85, p. 135, p. 139, p. 166; DEBENEDETTI STOW, S., *Dante e la mistica ebraica*, Firenze, Giuntina, 2004, pp. 34-40 e p. 36, nota 10. Sono riportate nelle note successive i versi della *Commedia* dove compaiono termini della *Guida* maimonidea.

²⁴⁹ «Circolar natura ch'è suggello | alla cera mortal» (*Par.*, Canto VIII, vv. 127-128).

²⁵⁰ «Sempre a quel ver c'ha faccia di menzogna | de' l'uom chiuder le labbra fin ch'el pote» (*Inf.*, Canto XVI, vv. 124-125).

²⁵¹ «Nuvole spesse non paion né rade, | né coruscar, né figlia di Taumante, | che di là cangia sovente contrade» (*Pur.*, Canto XXI, vv. 49-51).

²⁵² «E ciò esser non può, se l'intelletti | che muovon queste stelle non son manchi» (*Par.*, Canto VIII, vv. 109-110).

²⁵³ GIRÓN NEGRÓN, L. M., *Islamic and Jewish Influences*, in BARAŃSKI, Z. G. - PERTILE, L. (a cura di), *Dante in Context*, Cambridge - New York, Cambridge University Press, 2015, pp. 214-215.

anche popolare presso gli stalinovisti e presso Dante medesimo²⁵⁴, che spesso lo cita esplicitamente nel *Convivio* (III, ii, 4 e 7; III vi 4 e 11; III viii 2; IV, xxi, 9), nel *De Monarchia* (I, xi, 17; III, xvi, 3) e nell'*Epistola XIII*, 20-21. Anche il *Paradiso* reca delle tracce della metafisica della luce del *Liber de causis*, forse accanto a delle dissertazioni sull'argomento di parziale origine arabo-islamica (come il *Tractatus de Luce* di Bartolomeo da Bologna). Gli studiosi hanno dibattuto su quale traduzione dell'*Etica Nicomachea* fosse stata impiegata da Dante nel *Convivio*: più che la traduzione dal greco di Roberto Grossatesta, sembra plausibile il ricorso alla *Translatio Alexandrina*, la versione latina del compendio arabo-alessandrino dell'*Etica Nicomachea*, attribuita a Ermanno Alemanno e verosimilmente pervenuta a Dante attraverso Brunetto Latini²⁵⁵.

È puramente speculativa la conoscenza di Dante di un'opera precedente la sua *Questio de aqua et terra*: il *Ma'amar yiqqavu ha-maym* ("Raggruppamento dell'acqua"), scritto dal traduttore ebreo Shemu'el Ibn Tibbon, nel quale si dimostra l'impossibilità dell'acqua di ricoprire tutta la terra. Fra i cabalisti critici dell'opera di Ibn Tibbon vi fu Ya'aqov Ben Sheshet, autore del *Libro della restituzione delle cose giuste*, nel quale pare che non solo vi siano molte somiglianze con le teorie dantesche²⁵⁶, ma anche che le conclusioni alle quali approdò Ben Sheshet siano identiche alla *Questio* dantesca: nessun accenno alla modificazione *a posteriori* dell'ordine primitivo della creazione; ammissione dell'esistenza di una "gran secca"; distinzione tra "natura universale" e "natura particolare"; accenno a una "virtù" in grado di modificare il mondo²⁵⁷. Possa o non possa Dante aver conosciuto l'opera di Ibn Tibbon, reputo che sia comunque degno di attenzione il fatto che, così come in Dante, anche presso gli ebrei si discuteva sui quattro elementi della terra, acqua e terra compresi: una tematica che, sebbene fosse già nota agli Stoici²⁵⁸, suscitò interesse presso gli arabi e presso gli ebrei dietro suggestione delle tesi di Avicenna sull'argomento²⁵⁹.

Kabbalah

È molto difficile stabilire se Dante e le discussioni cristiano-ebraiche ebbero a che vedere con la *Kabbalah*, termine col quale si designano le differenti tradizioni della teologia mistica teosofico-teurgica ebraica e della religiosità estatico-profetica, sorte a cavallo tra Spagna e Italia tra il 1270 e il 1295 ed entrambe basate su antiche prassi mistiche ebraiche.

Artefice della rinascita del misticismo ebraico fu Avraham Abulafia, che a Capua studiò l'operato di Maimonide sotto la supervisione di Hillel da Verona. Abulafia scrisse molte delle sue opere in Italia mentre, in simultanea, Menahem Recanati divulgò per la prima volta nell'ebraismo italiano il *Sefer Ha-Zohar* (Libro dello splendore) di Moshe de Leon, un compendio di tutta la *kabbalah* teosofica-teurgica. Gli studiosi si sono occupati della plausibile interazione di Dante con l'ebraismo veronese a proposito della natura della lingua e della parlata di Adamo, e hanno evidenziato alcune coincidenze concettuali e terminologiche interessanti.

Nel *De Vulgari Eloquentia* (I, vi, 5) Dante afferma che la lingua madre di Adamo era l'ebraico, l'unico idioma rimasto intatto dopo l'episodio babelico. Però in *Paradiso* (XXVI, vv. 124-136) Adamo afferma che l'idioma da lui parlato non era l'ebraico, ma un'altra lingua che era già sparita durante l'episodio babelico. Secondo gli studiosi, ad aver fatto cambiare idea a Dante sull'idioma primordiale fu l'eco del dibattito tra Hillel da Verona e Zerahya Hen sulla lingua primigenia, formulata con una domanda del tipo "quale idioma può

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 214.

²⁵⁵ GIRÓN NEGRÓN, L. M., *Islamic and Jewish Influences*, in BARAŃSKI, Z. G. - PERTILE, L. (a cura di), *Dante in Context*, Cambridge - New York, Cambridge University Press, 2015, p. 215.

²⁵⁶ DEBENEDETTI STOW, S., *Dante e la mistica ebraica*, Firenze, Giuntina, 2004, pp. 95-107.

²⁵⁷ ID., *Ibidem*, pp. 106-107.

²⁵⁸ Gli Stoici credevano che la vita sulla terra era resa possibile da un intervento speciale della Provvidenza, la quale manipolò le cose per rendere la terra abitabile agli uomini.

²⁵⁹ Avicenna riteneva che vi fosse stata una trasformazione parziale degli elementi dietro influenza degli astri.

profferire un bambino allevato da una balia muta”: Hillel riteneva che fosse l’ebraico, Zerahya sosteneva che fosse un suono identico all’abbaiare di un cane.

Sempre nel *De Vulgari Eloquentia*, Dante afferma che la prima parola di Adamo fu *El*, il nome di Dio in ebraico. Ma in *Paradiso* (XXVI, vv. 133-135) Adamo dice di aver chiamato Dio *I*. Gli studiosi hanno dedotto, senza però delle prove soddisfacenti, che *I* non è altro che la *yod*, la prima lettera del Tetragramma Sacro, dietro ipotetica suggestione cabalistica²⁶⁰.

Dante teorizza la *forma locutionis* (forma del discorso) quale fondamento prelapsario della facoltà linguistica. Gli studiosi hanno intravisto nella dantesca *forma locutionis* un’analogia con lo *tzurat ha-dibur* (forma del discorso) di Abulafia, citato dal mistico aragonese quale componente della sua teoria cabalistica del linguaggio²⁶¹.

Vi sono stati poi degli sforzi ambiziosi per interpretare in chiave italo-cabalistica le più vaste tematiche neoplatoniche contenute nel *viaggio mistico* di Dante dalla *Vita Nuova* alla *Commedia*²⁶², oltre che a interpretare le opere dantesche alla luce della mistica ebraica²⁶³. Interpretazioni a mio avviso interessanti, vertenti sull’assunto di una possibile frequentazione dantesca dei principali centri dell’intellettualità ebraica italiana. Ma, a differenza delle opere filosofiche arabo-islamiche, devono ancora essere reperite le tracce di traduzioni latine o in lingua volgare delle fonti cabalistiche contemporanee a Dante.

Nel *De Vulgari Eloquentia*, il Sommo Poeta reputa che l’ebraico, chiamato nell’opera *antiquissima locutio*, finì con la diaspora degli ebrei. Ciò tuttavia non deve far escludere che Dante fosse al corrente che l’ebraico era anche una lingua religiosa, oltre che culturale²⁶⁴. Forse aveva visto, ed eventualmente letta, l’*Elegia Giudeo-Italiana*, scritta nel XIII secolo e così chiamata perché scritta per metà in ebraico e per metà in volgare centro-settentrionale? Non vi è alcuna eco dell’*Elegia* nell’operato dantesco, ma non per questo va trascurato il fatto che nell’*Elegia Giudeo-Italiana* siano presenti alcuni elementi che rimandano all’impostazione che Dante dà degli *Ebrei* nella *Commedia*. Nella prima parte dell’*Elegia Giudeo-Italiana* vi è il *Lamento del Massacro* (o *della Diaspora*), nella quale gli ebrei stessi deplorano la propria sventura come una punizione che Dio inflisse loro. Il tema toccato - il perché Dio punisca il *popolo eletto* - non è in contrasto con la concezione dei cristiani dell’epoca, ovvero il vedere la vendetta di Dio sugli ebrei come una vendetta degli ebrei sui propri uccisori. La raffigurazione degli ebrei deportati a Roma e di alcuni di loro che si gettano in mare per sfuggire a una vita infame è il punto più notevole dell’*Elegia Giudeo-Italiana*. Il concetto della contemplazione del suicidio per sfuggire all’ira di Dio dovette essere penetrato in Dante, ammesso che egli abbia letto l’*Elegia Giudeo-Italia*. Comunque, Dante dedica molta attenzione al tema della salvezza degli ebrei. Benché gli ebrei non accettino la dottrina della salvezza del Sommo Poeta, il poeta fiorentino non esclude che gli ebrei (e anche i non-battezzati) possano entrare nell’aldilà per giuste azioni. Dante reputa che l’ebreo perseguitato sia più vicino a Dio che non il principe corrotto²⁶⁵.

Sebbene Dante non scelga alcun ebreo fra i non-battezzati salvati da Dio e posti in Paradiso²⁶⁶, il poeta fiorentino è comunque convinto che l’ebreo giusto, così come tutti i non-battezzati giusti, sarà premiato nel

²⁶⁰ GIRÓN NEGRÓN, L. M., *Islamic and Jewish Influences*, in BARAÑSKI, Z. G. - PERTILE, L. (a cura di), *Dante in Context*, Cambridge - New York, Cambridge University Press, 2015, p. 216.

²⁶¹ *Idem*.

²⁶² *Ibidem*, p. 215. Purtroppo lo studioso spagnolo non menziona i nomi di quegli studiosi che hanno intrapreso tale percorso.

²⁶³ DEBENEDETTI STOW, S., *Dante e la mistica ebraica*, Firenze, Giuntina, 2004, pp. 93 - 145.

²⁶⁴ PETROCCHI, G., *Gli ebrei, Dante e Boccaccio*, in *Aspetti e problemi della presenza ebraica nell’Italia centro-settentrionale (secoli XIV e XV)*, 1983, p. 351.

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 352.

²⁶⁶ A parte i Patriarchi, Adamo e le donne ebreche che credettero in Cristo venturo.

Tempo a Venire (*Par.* XIX, vv. 70-111)²⁶⁷. Questo è un elemento di non-rottura tra Dante e gli ebrei del suo tempo; così come un altro elemento di non rottura tra Dante e il mondo ebraico del suo tempo è l'assenza di ebrei tra gli usurai incontrati nell'aldilà. Gli ebrei conservano la loro religione antica; e ciò non costituisce per Dante un motivo di eresia. Analogamente, non vi sono ebrei tra i bestemmiatori, gli eresiarchi, i maghi e le fattucchiere, contrariamente alla diffusa stereotipia medievale che accostava gli ebrei a qualsivoglia figura peccaminosa.

Dante era davvero antisemita?

leri come oggi, a Dante vengono affibbate le etichette di "poeta antisemita" o di "denigratore degli ebrei". Nel 1921 la rivista *La Vita Italiana* pubblicò il pamphlet antisemita *I Protocolli dei Savi di Sion*; e il suo direttore, Giovanni Preziosi (autore anche della premessa al testo cospirazionista), non esitò a mettervi in epigrafe due versi danteschi (*Par.* V, 80-81)²⁶⁸ che lui reputò come antisemitici. Pure a distanza di decenni dalla caduta del nazifascismo in Europa studiosi come Sermoneta videro in certi versi danteschi - p. es. in *Purg.* XVI, 127-132²⁶⁹ - dei sentimenti razzisti nei confronti degli ebrei²⁷⁰. Davvero Dante credeva che gli ebrei andassero condannati per deicidio? È sufficiente esaminare l'atteggiamento di Dante nei confronti degli artefici della Passione di Cristo per vedere come quelle etichette non si addicono affatto al Sommo Poeta²⁷¹.

Osservando il trattamento che spetta a Giuda nell'*Inferno* (*Inf.*, XXXIV), solo in apparenza sembra essere assai maggiore rispetto a quelli che nel Sinedrio condannarono Gesù. Giuda è divorato *ab aeternum* da Lucifero assieme a Bruto e Cassio dato che questa triade ha la massima pena di lesa maestà e di regicidio. Dante, nel formulare la pena per Giuda, ebbe in mente più il diritto romano che non quello canonico; per cui scelse il criterio storico nel condannare i personaggi che fecero uccidere Gesù²⁷².

²⁶⁷ «ché tu dicevi: "Un uom nasce a la riva | de l'Indo, e quivi non è chi ragioni | di Cristo né chi legga né chi scriva; | e tutti suoi voleri e atti buoni | sono, quanto ragione umana vede, | senza peccato in vita o in sermoni. | Muore non battezzato e senza fede: | ov'è questa giustizia che 'l condanna? | ov'è la colpa sua, se ei non crede?". | Or tu chi se', che vuo' sedere a scranna, | per giudicar di lungi mille miglia | con la veduta corta d'una spanna? | Certo a colui che meco s'assottiglia, | se la Scrittura sovra voi non fosse, | da dubitar sarebbe a maraviglia. | Oh terreni animali! oh menti grosse! | La prima volontà, ch'è da sé buona, | da sé, ch'è sommo ben, mai non si mosse. | Cotanto è giusto quanto a lei consuona: | nullo creato bene a sé la tira, | ma essa, radiando, lui cagiona". | Quale sovresso il nido si rigira | poi c' ha pasciuti la cicogna i figli, | e come quel ch'è pasto la rimira; | cotal si fece, e sì levà i cigli, | la benedetta imagine, che l'ali | movea sospinte da tanti consigli. | Roteando cantava, e dicea: "Quali | son le mie note a te, che non le 'ntendi, | tal è il giudizio eterno a voi mortali". | Poi si quetaro quei lucenti incendi | de lo Spirito Santo ancor nel segno | che fé i Romani al mondo reverendi, | esso ricominciò: "A questo regno | non salì mai chi non credette 'n Cristo, | né pria né poi ch'el si chiavasse al legno. | Ma vedi: molti gridan "Cristo, Cristo!", | che saranno in giudizio assai men prope | a lui, che tal che non conosce Cristo; | e tai Cristian dannerà l'Etiòpe, | quando si partiranno i due collegi, | l'uno in eterno ricco e l'altro inòpe».

²⁶⁸ «uomini siate, e non pecore matte, | sì che 'l Giudeo di voi tra voi non rida!».

²⁶⁹ «Dì oggimai che la Chiesa di Roma, | per confondere in sé due reggimenti, | cade nel fango, e sé brutta e la soma". | "O Marco mio", diss'io, "bene argomenti; | e or discerno perché dal retaggio | li figli di Levì furono essenti».

²⁷⁰ SERMONETA, J. B., *Una trascrizione in caratteri ebraici di alcuni brani filosofici della Commedia*, in LAZAR, M. (a cura di), *Scripta Romanica et Occidentalia. Melanges de littérature, art et philosophie dédiés à Hiram Peri*, Jerusalem, Magnes Press, 1963, pp. 23-42, alla p. 39.

²⁷¹ Per questa sezione mi avvalgo delle ottime osservazioni di Battistoni. Cfr. Battistoni, *Dante, Verona e la cultura ebraica*, pp. 100-117.

²⁷² Solo col Concilio di Nicea (325 d.C.), lo stesso dove la religione cristiana fu proclamata religione di stato e dove furono condannate tutte le eresie anti-consustanziali, venne codificato il deicidio. L'uccisione di Gesù avvenne all'epoca di Augusto, quando il deicidio non era ancora contemplato come un reato grave. Inoltre, il Gesù storico non

Quanto al Sinedrio, i cui membri sono presenti in blocco nella bolgia dei fraudolenti accanto agli ipocriti (*Inf.*, XXIII), Dante definisce la loro decisione *che fu per li Giudei mala sementa*, ovvero il preludio alla dispersione degli ebrei da parte di Tito, perché il Sinedrio sostituì la ragione divina con quella di stato. L'imperatore Tito è menzionato anche da Stazio (*Purg.*, XXI, 82-84)²⁷³ come colui che, con l'aiuto divino, vendicò l'uccisione di chi era stato venduto da Giuda. Anche qui Dante ha applicato il modello regicida del tradimento di Bruto e Cassio, il regicidio per antonomasia, anziché il modello canonico.

Un passo nel *De Monarchia* (II, XI, 5-6)²⁷⁴, riecheggiato nel *Convivio* (IV, V, 3-8)²⁷⁵, mostra come Dante fosse tutt'altro che propenso a seguire la facile credenza che Gesù Cristo fosse morto per la malvagità dei giudei e per la vigliaccheria di Pilato. Quest'ultimo, non avendo competenza in materia religiosa, la lasciò al Sinedrio in quanto il diritto romano non prevedeva che i governatori dovessero dipanare le questioni religiose²⁷⁶.

Stesso discorso riguarda l'approccio dantesco al tema della predestinazione dell'Impero Romano e degli ebrei.

In merito alla predestinazione dell'Impero Romano, Dante resta colpito dal discorso di Giustiniano sull'aquila imperiale (*Par.*, VI, 82-93)²⁷⁷. Solo in apparenza l'imperatore bizantino legittima l'azione di Tito

era riconosciuto come Dio incarnato, ma era considerato dai suoi seguaci e dagli Apostoli come Maestro, Messia, Profeta, Rabbi e Re dei Giudei. Cfr. *Ibidem*, p. 102.

²⁷³ «Nel tempo che 'l buon Tito, con l'aiuto | del sommo rege, vendicò le fora | ond'uscì 'l sangue per Giuda venduto».

²⁷⁴ «*Si ergo sub ordinario iudice Cristus passus non fuisset, illa pena punitio non fuisset. Et iudex ordinarius esse non poterat nisi supra totum humanum genus iurisdictionem habens, cum totum humanum genus in carne illa Cristi portantis dolores nostros, ut ait Propheta, puniretur. Et supra totum humanum genus Tyberius Cesar, cuius vicarius erat Pilatus, iurisdictionem non habuisset, nisi romanum Imperium de iure fuisset. Hinc est quod Herodes, quamvis ignorans quid faceret, sicut et Cayphas cum verum dixit de celesti decreto, Cristum Pilato remisit ad iudicandum, ut Lucas in evangelio suo tradit. Erat enim Herodes non vicem Tyberii gerens sub signo aquile vel sub signo senatus, sed rex regno singulari ordinatus ab eo et sub signo regni sibi commissi gubernans*».

²⁷⁵ «Volendo la 'nmensurabile bontà divina l'umana creatura a sé riconformare, che per lo peccato della prevaricazione del primo uomo da Dio era partita e disformata, eletto fu in quello altissimo e congiuntissimo consistorio della Trinitade che 'l Figliuolo di Dio in terra discendesse a fare questa concordia. E però che nella sua venuta lo mondo, non solamente lo cielo ma la terra, convenia essere in ottima disposizione; e la ottima disposizione della terra sia quando ella è monarchia, cioè tutta ad uno principe, come detto è di sopra; ordinato fu per lo divino provvedimento quello popolo e quella cittade che ciò dovea compiere, cioè la gloriosa Roma. E però [che] anche l'albergo dove 'l celestiale rege intrare dovea, convenia essere mondissimo e purissimo, ordinata fu una progenie santissima, della quale dopo molti meriti nascesse una femmina ottima di tutte l'altre, la quale fosse camera del Figliuolo di Dio: e questa progenie fu quella di David, del qual discese la baldezza e l'onore dell'umana generazione, cioè Maria. E però è scritto in Isaia: "Nascerà virga della radice di Iesse, e fiore della sua radice salirà"; e Iesse fu padre del sopra detto David. E tutto questo fu in uno temporale, che David nacque e nacque Roma, cioè che Enea venne di Troia in Italia, che fu origine della cittade romana, sì come testimoniano le scritture. Per che assai è manifesto la divina elezione del romano imperio, per lo nascimento della santa cittade, che fu contemporaneo alla radice della progenie di Maria. E incidentemente è da toccare che, poi che esso cielo cominciò a girare, in migliore disposizione non fu che allora quando di là su discese Colui che l'ha fatto e che 'l governa: sì come ancora per virtù di loro arti li matematici possono ritrovare. Né 'l mondo mai non fu né sarà sì perfettamente disposto come allora che alla voce d'un solo, principe del roma[n]o popolo e comandante, si [descriesse, sì] come testimonia Luca evangelista. E però [che] pace universale era per tutto, che mai, più non fu né fia, la nave dell'umana compagnia dirittamente per dolce cammino a debito porto correa».

²⁷⁶ Battistoni, *Dante, Verona e la cultura ebraica*, pp. 108-109.

²⁷⁷ «Ma ciò che 'l segno che parlar mi face | fatto avea prima e poi era fatturo | per lo regno mortal ch'a lui soggiace, | diventa in apparenza poco e scuro, | se in mano al terzo Cesare si mira | con occhio chiaro e con affetto puro; | ché la viva giustizia che mi spira, | li concedette, in mano a quel ch'i' dico, | gloria di far vendetta a la sua ira. | Or qui t'ammira in ciò ch'io ti replico: | poscia con Tito a far vendetta corse | de la vendetta del peccato antico».

per la dispersione degli ebrei, poiché quanto compiuto dall'imperatore romano fu una punizione per il popolo ebraico che aveva violato la Legge, senza che ciò implichi delle colpe di carattere metafisico o metastorico. In sostanza, un allineamento con le punizioni agli ebrei narrate nella *Bibbia*: punizioni, sancite da Dio stesso a Mosè, qualora il popolo ebraico vada contro la volontà del Signore.

Per quanto riguarda la predestinazione degli ebrei, tema che a sua volta sottende la questione se la vendetta di Tito contro di loro fosse stata giusta o ingiusta, Beatrice (*Par.*, VII, 40-51)²⁷⁸ afferma che vi è stata una doppia punizione affidata a due strumenti della Giustizia: Tiberio e Tito. Il Sacrificio di Gesù, volto a riscattare l'umanità intera dal peccato, verte sulla morte del suo corpo fisico (la salvezza umana nell'aldilà) e del suo corpo mistico (il riscatto umano nella vita terrena), precludendo così ai Giusti destinati a riguadagnare la terra - il dantesco Paradiso Terrestre, regno della Giustizia - e alla Giustizia virgiliana che anticipava il ritorno dell'Età dell'Oro.

Stando a Battistoni, quando Dante ebbe constatato la fallibilità delle autorità giuridico-religiose, scelse di sottomettere il giudizio a Dio su ogni cosa, optando per una versione neutrale della Passione di Cristo in modo da non subire supinamente la visione antigudaica dei cristiani e quella anticristica degli ebrei²⁷⁹.

Un ebreo ammiratore di Dante? Il caso "Manoello Giudeo".

Nel ripercorrere la questione dell'amicizia tra Dante e Manoello Giudeo, suddividerò questa sezione in tre sottosezioni: una che offre uno sguardo d'insieme su Manoello Giudeo e la sua produzione poetica; una che ripercorre la *vexata quaestio*²⁸⁰ dell'amicizia tra i due poeti; una che spiega il perché vada riconsiderata l'amicizia tra i due poeti.

Uno sguardo su Manoello Giudeo e sulla sua produzione poetica

Manoello Giudeo, o Immanuel Romano (Immanu'el Ha-Romi), è una figura singolare all'interno della letteratura ebraica italiana. Vissuto tra il Duecento e il Trecento, non pochi studiosi lo hanno ritenuto come: il miglior poeta ebreo del Medioevo; colui che fuse armonicamente la tradizione poetica giudeo-spagnola con la poetica italiana, stilnovistica o giocosa²⁸¹; colui che introdusse alcuni moduli letterari nella metrica ebraica. A spingere all'ammirazione per Manoello Giudeo furono le sue *Mahbarot* (lett. "quaderni", qui "composizioni"), un prosimetro in prosa ritmata e in versi, costituita da ventotto sezioni di vario argomento, l'ultima delle quali racconta di un viaggio oltremondano sulla scia della *Commedia* dantesca. Manoello Giudeo non scrisse soltanto le *Mahbarot*: egli fu anche l'autore di commenti biblici in ebraico, di quattro sonetti in italiano e di una *frottola* da lui chiamata *Bisbidis*. Opere queste che gli valsero un posto fra i poeti del Trecento in ambito realistico-giocoso. In aggiunta, Manoello Giudeo fu una delle prime manifestazioni in area romana del poetare umbro e toscano, e anche una sorta di "mediatore privilegiato" tra l'ambito ebraico e l'ambito cristiano; che nel suo caso erano i poeti cristiani Bosone da Gubbio, Cino da

²⁷⁸ «La pena dunque che la croce porse | s'a la natura assunta si misura, | nulla già mai si giustamente morse; | e così nulla fu di tanta ingiura, | guardando a la persona che sofferse, | in che era contratta tal natura. | Però d'un atto uscir cose diverse: | ch'a Dio e a' Giudei piacque una morte; | per lei tremò la terra e 'l ciel s'aperse. | Non ti dee oramai parer più forte, | quando si dice che giusta vendetta | poscia venghiata fu da giusta corte».

²⁷⁹ Battistoni, *Dante, Verona e la cultura ebraica*, pp. 112-113.

²⁸⁰ Cit. da FORTIS, U., *Manoello volgare*, p. 23.

²⁸¹ CASSUTO, U., *L'elemento italiano nelle "Mechabberoth" di Immanuele Romano*, «Rivista Israelitica» II-III (1905-1906), pp. 23-26, pp. 29-38, pp. 109-115, pp. 156-163, pp. 199-205, pp. 235-244; ID., *Storia della letteratura ebraica postbiblica*, Firenze, Israel, 1938, p. 81.

Pistoia e Dante Alighieri. Ancora oggi Manoello Giudeo resta un *unicum* di poeta ebreo che scrisse in volgare italiano.

Nell'esaminare le *Mahbarot*, non solo la critica si è impegnata nell'evidenziare gli influssi di Dante sul poetare di Manoello Giudeo nella *Mahberet XXVIII* visto l'esplicito richiamo al viaggio oltremondano della *Commedia*, ma si è anche prodigata nel reperire i generi e le tradizioni adottate dal poeta ebreo romano: la poesia giudeo-spagnola, la poesia stilnovistica - specialmente la *Vita Nuova*, assai imitata -, i *vanti* medievali, la poetica comico-giocosa²⁸².

Manoello Giudeo afferma di avere scritto le sue *Mahbarot* lungo tutto l'arco della sua vita e di averle radunate dietro l'invito di un *Sar* ("Principe"), un signore che lo accolse a Fermo, durante un banchetto di *Purim* (una festività ebraica). Le *Mahbarot* sono un prosimetro scritto dietro suggestione del *Takhemoni* di Yehuda Al-Kharizi, degli scrittori di *maqama* (dei componimenti in prosa e in poesia di stili diversi, tipici della letteratura araba medievale) e dei versi satirici di Qalonymos Ben Qalonymos. I ventotto *capitoli* o *sezioni* che compongono le *Mahbarot* non sembrano delineare un percorso ideale compiuto dal poeta, anche se in apparenza tra la *Mahberet I* (dedicata al destino) e la *Mahberet XXVIII* (intitolata *Inferno e Paradiso*) vi è una sorta di itinerario che parte dalla sconsolata visione terrena e arriva alla consolante immagine del Trono Celeste destinato al Poeta, e nel mezzo di questo itinerario si collocano le varie tematiche toccate dai ventotto componimenti: dalla lotta impari contro lo scorrere del tempo, invano compensata dalla fama poetica raggiunta, alla lamentazione per la morte della donna amata; dalla descrizione di dispute poetiche, dove si elogia la poesia ebraica italiana, alla narrazione di avventure erotiche; uno scherzoso contrasto tra la bellezza di Tamar e la bruttezza di Beria (due personaggi biblici) che coesiste con alcune divertenti avventure; un'elegia per la morte del figlio Moshe accanto alla trascrizione dei *Tredici Principi dell'Ebraismo* di Maimonide; degli elogi ad alcuni amici e poeti, tra i quali Yehuda Romano, coesistenti con l'esaltazione del vino e dei banchetti.

In sostanza, le *Mahbarot* oscillano fra estremi: da una condizione negativa a una visione ultraterrena attraverso le più disparate esperienze di una realtà fluida e mutevole, rivissute in poesia con spirito ora giocoso e ora serio, dominato da un'abilità tecnica *sui generis*. Tali fluttuazioni furono adottate da molti che videro in Manoello Giudeo un intellettuale bizzarro ed estroso, dotato di un'ottima capacità di ricezione e di assimilazione della cultura contemporanea, in grado di dare luogo a un amalgama nel quale la metrica volgare e la metrica ebraica coesistono e dove, per la prima volta, si impiega la lingua ebraica per un genere letterario popolare.

In merito alla produzione in volgare, potrebbe sorprendere il fatto che Manoello Giudeo abbia scelto di scrivere alcuni dei suoi componimenti in lingua volgare accanto ai molti versi e alle prose ritmate in ebraico e ai molti commenti biblici. Benché il poeta ebreo romano non sia il primo a compiere tale scelta, in quanto già intrapresa da altri poeti ebrei (come Mosè da Rieti e Mordekhay Dato, i quali ricorsero alla lingua volgare per divulgare i segreti religiosi a un pubblico poco avvezzo a essi), egli optò per l'uso della lingua volgare non per motivi divulgativi ma per la sua condizione di esule che, unita alla sua ammirazione per il poetare dei suoi amici Bosone da Gubbio e Cino da Pistoia, lo spinsero a superare la barriera dell'emarginazione sociale e il muro della separazione che lo affliggevano. Quindi, per Manoello Giudeo non vi fu altro modo migliore che imitare lo stile comico-realistico, assai popolare all'epoca, e apparire dinanzi agli occhi dei suoi amici e dei suoi potenziali mecenati e signori come una personalità meritevole di rispetto e di tutela. Avendo scelto la strada della poesia giocosa, Manoello Giudeo poté così farne un biglietto da visita personale per entrare nel novero dei poeti illustri.

Verosimilmente, Manoello Giudeo scrisse altri versi oltre le quattrine, le terzine e i senari in rime ricercate a noi note. È quanto reputa Fasani, uno studioso che promuove l'attribuzione del *Fiore* e del *Detto d'Amore* a

²⁸² Fortis, *Manoello volgare*, p. 27.

Manoello Giudeo anziché a Dante Alighieri²⁸³. Il motivo dello studioso per caldeggiare la paternità del *Fiore* e del *Detto d'Amore*²⁸⁴ al poeta ebreo romano anziché al Sommo Poeta starebbe nell'impiego di un linguaggio molto realistico, spesso rasente l'oscenità, con delle inflessioni tipiche dell'area comico-giocosa, tutt'altro che ignote al poeta ebreo romano.

Secondo Fortis, l'ipotesi di Fasani (affiancata da dei paragoni tra alcune *Mahbarot*, il *Roman de la Rose* e il *Fiore*) richiede una certa prudenza²⁸⁵ dal momento che il *Fiore* presenta delle invettive nei confronti della chiesa e delle denunce della falsità degli ordini religiosi che, se fossero state messe per iscritto da un ebreo, avrebbero causato l'immediata condanna da parte dell'Inquisizione. Sempre nel *Fiore*, il *Sonetto CIV* presenta *Cristo* rimato con *ipocriso*: anche quest'abbinata sarebbe stata inaccettabile se fosse stata scritta da un ebreo. Lo stesso può dirsi di alcuni sonetti triviali e osceni che descrivono la conquista del *fiore*: troppo osé per essere identici a quei versi di Manoello Giudeo ritenuti scabrosi²⁸⁶.

Tornando alla produzione in volgare di Manoello Giudeo, il poeta ebreo romano, pur condividendo modelli e poetiche diffuse nel Trecento, seppe mantenere delle note di propria individualità senza mai sconfinare nella spersonalizzazione o nella totale adesione a moduli esterni. I quattro sonetti e la *frottola* nota come *Bisbidis* non sono affatto un piccolo canzoniere: i cinque componimenti²⁸⁷, tutti di natura occasionale, furono scritti in momenti temporali distanti tra loro, spesso hanno carattere responsivo e sono privi di un filo che li lega fra loro. Eppure, tutti e cinque i testi sembrano suggerire una propria struttura interna unitaria, una sorta di presa di posizione individuale sulle problematiche più urgenti del tempo di Manoello Giudeo: politica, religione, amore.

È indubbio che le partigianerie, le lotte politiche e gli scontri religiosi e ideologici rendevano inquieto o a rischio il vivere di chi come lui dovette cercare rifugio nelle città o nelle corti signorili²⁸⁸. Per cui, non dovrebbe sorprendere se i pochi versi superstiti siano dominati dall'*io* del poeta che esprime la sua singolare condizione: l'impossibilità di una decisa presa di posizione politica o religiosa dinanzi allo scontro tra fazioni e tra grandi partiti, sfociante in un forzato disimpegno (*In steso non mi conosco, ogn'om oda* e *Se san Pietro e san Paul da l'una parte*); l'inquietudine di chi non sa sottrarsi alla forza della passione amorosa, in contrasto con la visione idealizzata e misticheggiante degli stilnovisti (*Amor non lesse mai l'avemaria*); l'elogio alla corte scaligera, in grado di far coesistere più culture differenti (*Bisbidis*); il dolore per la morte di Dante, in un mondo privato della sapienza del Sommo Poeta (*Io che trassi le lagrime dal fondo*).

Di solito, la tradizione critica colloca i versi volgari di Manoello Giudeo fra le esperienze poetiche comico-realistiche, emerse nell'Età dei Comuni e, specialmente, nell'Italia Centrale. Il che corrisponde alla verità, dato che i versi del poeta ebreo romano sono prossimi allo stile *mediocris* di quegli autori, alla loro tematica particolare (il quotidiano anziché gli alti ideali morali della lirica tragico-cortese) e ai loro moduli e linguaggi tipici di questo versante poetico. Tuttavia, la critica più recente sta notando come, accanto ai moduli

²⁸³ FASANI, R., *Il Fiore e il Detto d'Amore attribuiti a Immanuel Romano*, Ravenna, Longo, 2008.

²⁸⁴ Il *Fiore* e il *Detto d'Amore* sono due opere sulle quali la critica si dibatte ripetutamente circa la loro attribuzione a Dante Alighieri. Questa ipotesi è dal 1984 gradualmente accettata dagli studiosi grazie alle indagini di Contini: CONTINI, G., *Il Fiore e il Detto d'Amore attribuibili a Dante Alighieri*, Milano, Mondadori, 1984. Le sue indagini sono tuttora ritenute valide da molti studiosi. Si vedano come esempio: ROSSI, L. C. (a cura di), *Dante Alighieri. Il Fiore. Detto d'Amore*, Milano, Mondadori, 1996; ALLEGRETTI, P. (a cura di), *Dante Alighieri. Fiore. Detto d'Amore*, Firenze, Le Lettere, 2011; FORMISANO, L. (a cura di), *Opere di Dante: opere di dubbia attribuzione e altri documenti danteschi: I, Il Fiore e il Detto d'Amore*, Roma, Salerno, 2012; BARANSKI, Z. G. - BOYDE, P. (a cura di), *The "Fiore" in context: Dante, France, Tuscany*, Notre Dame - London, University of Notre Dame Press, 1997.

²⁸⁵ Fortis, *Manoello volgare*, p. 38.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 39.

²⁸⁷ I cinque componimenti di Manoello Giudeo sono leggibili nei seguenti codici: Vaticano Latino Barberiniano 1289; Casanatense 433; Giuntina-Galvani; Bologna Universitaria 1289; Trivulziano 1050; Napoli XIII C 9.

²⁸⁸ Fortis, *Manoello volgare*, p. 41.

letterari comico-realistici, vi siano degli elementi propri, introdotti da Manoello Giudeo stesso nelle sue liriche, che riflettono la condizione di chi come lui si sente emarginato in una società lacerata da scontri e da tensioni, con la quale fare i conti, ed è impossibilitato a parteciparvi, forzando a ripiegarsi sull'analisi della propria condizione senza però perdere la propria identità²⁸⁹.

Così come le *Mahbarot*, anche i versi volgari di Manoello Giudeo hanno una datazione diluita nel tempo; il che induce a una fissazione delle date a titolo esclusivamente orientativo. Il sonetto sull'amore, pure se formalmente maturo e forse il più tardo, è di datazione ardua nonostante la sua affinità con le tenzoni sul problema erotico di fine Duecento e inizi Trecento. Gli altri due sonetti consentono una pur minima collocazione storica approssimativa: il primo sonetto ricorda la famiglia romana dei Colonna, non al potere durante il pontificato di Bonifacio VIII (ovvero dal 1297 al 1303), come confermato anche dalla menzione di Ciappettino degli Uberti (il capo dei ghibellini in Romagna tra il 1290 e il 1308); il secondo sonetto contiene delle generiche allusioni alla società italiana dilaniata dalle lotte partitiche. Indicazioni più precise emergono dalla *frottola* chiamata *Bisbidis*, scritta durante il governo di Cangrande della Scala e nello stesso anno della permanenza veronese di Dante Alighieri. Infine, l'unico testo con data è il sonetto di risposta a Bosone da Gubbio, una *lamentatio* per la morte di Dante (14 settembre 1321), caduta nell'anno in cui il papa propose (salvo poi ritirare) un decreto di espulsione degli ebrei da Roma.

In steso non mi conosco, ogn'om oda e Se san Pietro e san Paul da l'una parte

I primi testi dell'esperienza poetica volgare di Manoello Giudeo sono i sonetti *In steso non mi conosco, ogn'om oda e Se san Pietro e san Paul da l'una parte*, entrambi ascritti al codice giocoso-realistico, nei quali l'abilità tecnica del poeta coesiste con sua la poliedricità e il suo spirito inquieto. Secondo l'opinione più diffusa, sembra che i due sonetti denotino un'individualità palesemente anticonformista e tendente a un blando epicureismo, riscontrabile anche in taluni passaggi delle *Mahbarot*²⁹⁰. Accanto a una visione filo-materialistica, i sonetti mostrano un disimpegno politico di Manoello Giudeo (che sembra rasentare il mero opportunismo)²⁹¹ e un'autonomia etica e religiosa che porta a privilegiare solo alcuni aspetti delle singole confessioni giudicati edonistici da Manoello stesso.

In steso non mi conosco, ogn'om oda,
che l'esser proprio si è ghibellino:
e 'n Roma so' Colones' ed Ursino,
e piaceme se l'uno e l'altro ha loda.
Ed in Toscana parte guelfa goda;
in Romagna so' ciò ch' è Zappettino;
mal giudeo sono io, non saracino;
ver' li cristiani non drizzo la proda.
Ma d'ogni legge so' ben desirosio
alcuna parte voler osservare:
de' cristiani lo beber e 'l mangiare,
e del bon Moisès poco digiunare,
e la lussuria di Macón prezioso,
che non tèn fé de la cintura in gioso.

Se san Pietro e san Paul da l'una parte,
Moisès ed Aaròn da l'altra stesse,
Macón e Trivican, ciascun volesse
ch'eo mi rendesse a volontà né a parte;
ciascun di lor me ne pregasse in sparte:
duro mi par ch'eo gli ne credesse;
se non da dir a chi me' mi piacesse:
- Viva chi vince, ch'io so' di sua parte! –
Guelfo né ghibellin, nero né bianco;
a chi piace il color, quel se nel porte;
che ferirò da coda e starò franco.
E mio compar tradimento stia forte:
ch' i' di voltar mai non mi trovo manco
e aitar ciascun che vince, infin a morte.

I due sonetti, oltre a formare insieme una sorta di dittico, vertono sulla posizione del poeta dinanzi alle problematiche religiose e politiche del suo tempo, quasi come se stesse rispondendo a chi gli chiede conto

²⁸⁹ *Ibidem*, pp. 42-43.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 44.

²⁹¹ MARTI, M., *Poeti giocosi del tempo di Dante*, Milano, Rizzoli, 1956, pp. 318-319. Da qui Fortis trae i due sonetti in questione.

della sua situazione in mezzo all'ostica temperie culturale nella quale vive. Dinanzi alle troppe fazioni guelfe e ghibelline e alle tante lotte fra le grandi famiglie per il potere, Manoello crede che non si possa compiere delle scelte precise, ma solo l'adeguarsi per necessità ai luoghi e alle situazioni differenti: guelfo dove vincono i guelfi e ghibellino dove vincono i ghibellini. Anche per la religione l'approccio è il medesimo: schierarsi con la fede abramitica che domina in quel momento, seguirla a distanza (senza però venir meno alla propria identità), scegliere da essa e dalle altre gli aspetti più piacevoli per vivere gaiamente.

Non vi è dubbio che Manoello Giudeo abbia sfruttato molti moduli ricorrenti del poetare in stile "medio", dove spesso predominano falsa partigianeria e mero opportunismo, come riscontrabili nel sonetto *S'ì fosse foco* di Cecco Angiolieri, al quale indubbiamente il poeta ebreo romano si ispirò per redigere un autoritratto che gli consentisse di essere annoverato nella schiera dei rimatori giocosi del suo tempo²⁹². Manoello Giudeo vuole dimostrare che il *giudeo*, solitamente immaginato come uno impegnato in commenti biblici o in rare speculazioni filosofiche, sa pure affrontare un'altra tematica, più realistica e più concreta²⁹³.

I due sonetti sono sostanzialmente complementari pur affrontando il problema politico e la scelta religiosa mediante una struttura chiastica: nel primo sonetto la sequenza è politica-religione, nel secondo sonetto la sequenza è religione-politica. L'unica differenza fra i due sonetti è la disposizione delle rime (ABBA ABBA CDD DCC il primo, ABBA ABBA CDC DCD il secondo); per il resto entrambi seguono uno schema che Manoello usa in tutti i suoi versi volgari, ovvero quartine a struttura chiusa e terzine a struttura variabile. Il problema è delineato in modo chiaro nel primo sonetto, mentre il secondo sonetto agisce come una necessaria appendice o come un corollario.

Amor non lesse mai l'avemaria

Questo sonetto è dedicato alla natura d'amore, uno dei temi ricorrenti nella poesia lirica del Duecento e del Trecento, specialmente nella lirica occitana, nella lirica siciliana, nella lirica stilnovistica e anche nella lirica comico-giocosa. Anche in *Amor non lesse mai l'avemaria* Manoello Giudeo fa sentire la sua voce fuori dal coro; e lo fa entrando nel dibattito poetico sulla definizione dei modi e della qualità della manifestazione del sentimento dominante nella natura umana, ponendosi in una visuale soggettiva e assumendo una posizione nuova e singolare.

Il poeta ebreo romano, autodefinendosi "poeta dell'amore e della passione", si riallaccia alla tematica amorosa che ha già toccato nelle sue opere. Cogliendo l'occasione per inserirvi una matura e meditata riflessione sulla sua condizione esistenziale, Manoello Giudeo espone tutte le tematiche amorose vigenti ai suoi tempi, come se stesse elencando ciascun motivo dominante della temperie culturale tardomedievale nella quale vive, dimostrando così il proprio radicamento in tale clima:

Amor non lesse mai l'avemaria;
Amor non tenne mai legge né fede;
Amor è un cor, che non ode né vede
e non sa mai che misura si sia.
Amor è una pura signoria,
che sol si ferma in voler ciò che chiede;
Amor fa com' pianeto, che provvede,
e sempre retra sé per ogni via.
Amor non lassò mai, per paternostri
né per incanti, suo gentil orgoglio,
né per téma digiunt' è, per ch' i' giostri.
Amor fa quello di che più mi doglio:

²⁹² Fortis, *Manoello volgare*, p. 47.

²⁹³ *Idem*.

ché non s'attène a cosa ch' io li mostri,
ma sempre mi sa dir: - Pur così voglio -.

È possibile che questo sonetto sia stato scritto in risposta a un altro sonetto inviatogli da un poeta tuttora non identificato. Difficilmente il destinatario può essere Neri Moscoli, un poeta umbro che scrisse un sonetto (*Non robato piacer pòi mai ligiadra*) di risposta a quello inviatogli da *Manuellus*, uno sconosciuto poeta, intitolato *Do lo robaste, di, donna ligiadra*: vi sono pochi elementi per raffrontare *Manuellus* e Manoello Giudeo²⁹⁴.

I versi del sonetto *Amor non lesse mai l'avemaria* hanno uno schema ABBA ABBA CDC DCD, e sembrano riecheggiare le molte tenzoni sulla natura d'amore: per esempio, fra l'Abate di Tivoli e Giacomo da Lentini, fra Jacopo Mostacci e Pier della Vigna, fra Marino Ceccoli e Pieraccio Tedaldi. Però, la poesia di Manoello Giudeo se ne discosta con un assunto riassumibile in questo modo: Amore non è mai stato ispirato da santi pensieri, né li ha mai ispirati; Amore non è mai stato legato a soluzioni religiose; Amore non ha mai osservato alcuna regola; Amore è solamente uno slancio istintivo, uno stimolo irrazionale, senza limiti e senza che qualcuno gli renda conto di ciò che fa; Amore è un potere assoluto, che coinvolge totalmente l'animo umano ed è disposto a tutto pur di ottenere ciò che vuole; Amore si comporta come un pianeta.

Il *Bisbidis*

Comunemente chiamato *frottola*, il *Bisbidis* è un caso a sé nella scarna produzione volgare di Manoello Giudeo. In questa poesia sperimentale, redatta con una forma metrica particolare e prossima al sirventese, il poeta ebreo romano descrive il variegato mondo della corte scaligera nella Verona del XIV secolo. Il *Bisbidis* è un singolare ponte fra due culture, quella ebraica e quella dominante, a dimostrazione di come l'esperienza poetica di una minoranza sia tutt'altro che inferiore alle altre produzioni contemporanee. Ciò spiega il perché il *Bisbidis* sia il testo di Manoello Giudeo più volte stampato e studiato rispetto agli altri componimenti del poeta ebreo romano²⁹⁵.

La frottola è una struttura astrofica, costruita su un insieme di motivi spesso disarticolati di frasi o di proverbi, ed è priva di un centro unificatore. Spesso verte su temi che riflettono la condizione sociale di povertà e di miseria del poeta, talora sviluppati col piglio ironico e scherzoso di chi sa che non può mutare la propria situazione. Manoello Giudeo si serve del genere della frottola per apportarvi una struttura più articolata, composta da quartine di distici di doppi senari rimanti secondo lo schema AAx BBx (dove x rima col corrispondente del distico successivo), pur con molte ipometrie e ipermetrie, accanto a un costante gioco onomatopico, che è l'elemento dominante del testo.

Il *Bisbidis* - il cui nome completo è *Bisbidis di Manoello Giudeo a Magnificenza di messer Cane de la Scala* - è una cicalata descrittiva della vita nella corte scaligera ove risiedeva Manoello Giudeo stesso, forse verso il 1312, negli stessi anni della presenza di Dante a Verona. La corte viene raffigurata attraverso un ritmo incalzante, dei rapidi trapassi, e un'accelerazione della dimensione fonica. Pur se il *Bisbidis* mostra una struttura dove coesistono *divertissement*, impasto linguistico, deformazione burlesca e sconfinamento nel fiabesco, esso trapela il senso di ossequio di Manoello Giudeo nei confronti di Cangrande della Scala; per questo non dovrebbe sorprendere se Manoello Giudeo abbia deciso di celebrare quel *locus amoenus* che era la corte scaligera attraverso una cicalata descrittiva.

Qui sotto vi è il *Bisbidis*, accanto a un commento per ciascuna sezione²⁹⁶:

²⁹⁴ Fortis, *Manoello volgare*, pp. 64-65. L'ipotesi riportata da Fortis è in: TOMMASINI, V. - MATTIUCCHI, P., *Nerio Moscoli da Città di Castello*, in *Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria*, Perugia, Unione Tip. Coop., 1897, p. 73.

²⁹⁵ Vi è pure un adattamento teatrale del *Bisbidis*. Si veda: BELLI, M., *Genti, intendete questo sermone*, Milano, Morellini, 2017.

²⁹⁶ Mia la strutturazione per tabella.

<p>Del mondo ho cercato, per lungo e per lato, un caro mercato, per terra e per mare. Vedut' ho Soria in fin Erminia, e di Romania gran parte mi pare. Vedut' ho 'l Soldano, per monte e per piano; e sì del Gran Cano poria novellare. Di quel ch' aggio inteso, veduto e compreso, mi sono ora acceso a volerlo contare: ché pur la corona ne porta Verona, per quel che si suona del dire e del fare.</p>	<p>Un piccolo proemio all'estesa descrizione della corte scaligera. In breve, Manoello dichiara che Verona è la <i>corona</i> di ogni altro luogo che immagina di aver visto. Dopo aver cercato ovunque un luogo felice e sicuro (anche in Oriente, dove ha visto i più grandi sovrani), ha finalmente trovato Verona, la città migliore di tutte quelle che ha visto. Non è nuovo il tema dell'aver viaggiato in terre lontane. È un <i>topos</i> letterario che appartiene al genere giullaresco, ed è stato usato, per esempio, da Cielo d'Alcamo (in <i>Rosa fresca aulentissima</i>), da Guido delle Colonne (in <i>La mia vita è sì forte</i>), e dall'anonimo autore del <i>Detto del gatto lupesco</i>. Anche la poesia ebraica conosce il <i>topos</i> del viaggio in terre lontane. Lo ha usato, per esempio, Al-Harizi, un poeta ammirato da Manoello Giudeo e dal quale ha ripreso le sue descrizioni di lunghi viaggi nella propria <i>Mahberet IX</i>.</p>
<p>Destrier' e corsiere, masnade e bandiere, corazze e lamiere vedrai rimutare. Sentirai poi 'l <i>giach</i> che fan quei <i>pedàch</i>, <i>giach giach giach</i> quando gli odi andare. Ma pur li tormenti mi fan li strumenti, che mille ne senti in un punto sonare. <i>Dudùf dudùf</i> <i>dudùf dudùf</i> <i>dudùf dudùf</i> bandiere sventare.</p>	<p>Prima sequenza descrittiva: l'aspetto guerresco della corte veronese. Cavalli, cavalieri e compagnie d'armi si avvicendano tra corazze e armature che si scambiano di continuo. Le genti armate si trascinano coi loro piedi (<i>pedàch</i>) riempiendo l'aula d'un continuo rumore provocato dallo strisciare continuo delle armature e dal calpestio delle calzature ferrate (<i>giach giach</i>)²⁹⁷. Si ha poi un'altra accumulazione fonica, dovuta alle macchine da guerra (<i>tormenti</i>) e alle bandiere sventolanti (<i>dudùf dudùf</i>).</p>
<p>Qui vengon le feste, con le bionde teste: qui son le tempeste d'amore e d'amare. Le donne: <i>Muz, muz</i>. Le donzelle: <i>Usu usu</i>.</p>	<p>Seconda sequenza descrittiva: l'aspetto festoso della corte. Vi sono figure di giovani donne, belle e bionde, impegnate in nuove relazioni amorose, assieme a donzelle e vedove la cui loro cadenza ha tratti popolarreggianti e che riempiono l'intero ambiente</p>

²⁹⁷ *Giach giach* è l'onomatopea delle ginocchia che scricchiolano, stando a un'opinione diffusa tra gli studiosi e alla quale concorda Fortis. Si veda Fortis, *Manoello volgare*, p. 88, dove smentisce la tesi di *giach giach* come l'origine del detto popolare "giacomo giacomo". In merito a ciò, cfr. PITTANO, G., *Fraseda fatto capo ha*, Bologna, Zanichelli, 1992, p. 141.

<p>Le vedove: <i>Sciuvi vu...</i> ti possa annegare! Si trovan fantesche tuttora più fresche a menar le tresche, trottare ed ambiare. L'una fa: Così E l'altra: Pur sì. E l'altra: Sta qui, ch'io vo per tornare.</p>	<p>di un singolare effetto fonico. Vi sono anche le fantesche, che intrecciano balli e, come i cavalli, alternano passi veloci a passi piccoli.</p>
<p>In quell'acqua chiara, che 'l bel fiume schiara la mia donna cara vertù fa regnare: ch'Amor è 'n la sala del Sir de la Scala: e quivi senz' ala mi pareva volare; ch'io non mi credea di quel ch'i' vedea, ma pur mi pareva in un gran mare stare. Baroni e marchesi de tutti i paesi, gentili e cortesi qui vedi arrivare; quivi Astrologia con Filosofia e di Teologia udrai disputare;</p>	<p>Terza sequenza descrittiva: l'aspetto culturale della corte scaligera. A Verona, lungo l'Adige, la <i>donna cara</i> a Manoello fa regnare la virtù a corte; ma sembra che Amore faccia regnare qualcosa di ben superiore, grande quanto un mare immenso. Vi sono nobili personaggi, le scienze più alte e illustri filosofi. Manoello si sente parte di quell'ambiente. In merito alla <i>donna cara</i> riferita da Manoello Giudeo, di solito i commenti fanno trapelare che lei sia la moglie amata dal poeta, elevata da quest'ultimo a un <i>alto grado di sapienza</i>²⁹⁸. In realtà, secondo Battistoni²⁹⁹, che ricorre al <i>Cantico dei Cantici</i> e alle ipotesi di Sermoneta³⁰⁰, la <i>donna cara</i> non è una donna reale, ma una donna spirituale: la Sapienza, la meta della "fede filosofica".</p>
<p>e quivi Tedeschi Latini e Franceschi, Fiammenghi e Ingheschi insieme parlare; e fanno un trombombe, che par che rimbombe a guisa di trombe chi 'n pian vòl sonare. Chitarre e liute Viòle e flaùte voci alt' ed agute, qui s'odon cantare.</p>	<p>Quarta sequenza descrittiva: di nuovo, l'animato ambiente di corte. Accanto al parlare delle genti, di varia provenienza e di diverse lingue, Manoello inserisce un'infilata di onomatopée per rendere l'insieme di suoni e di strumenti accanto a voci maschili e femminili. Vi sono pure dei trovatori, immancabili in ogni ambiente cortese medievale.</p>

²⁹⁸ Questa è, ad esempio, l'opinione di Cassuto. Cfr. CASSUTO, U., *Dante e Manoello*, Firenze, Israel, 1921, p. 64.

²⁹⁹ Battistoni, *Dante, Verona e la cultura ebraica*, pp. 54-57 e p. 133.

³⁰⁰ SERMONETA, G., *La dottrina dell'intelletto e la "fede" filosofica di Jehudàh e 'Immanu'el Romano*, «Studi Medievali», III, VI (1965), pp. 3-78.

<p><i>Stututù ifiù ifiù ifiù</i> <i>stututù ifiù ifiù ifiù</i> <i>stututù ifiù ifiù ifiù</i> tamburar, zuffolare. E qui bon cantori con intonatori, e qui trovatori udrai concordare.</p>	
<p>Quivi si ritrova mangiatori a prova, che par cosa nova a vederli golare. <i>Intarlatitì</i> <i>Intarlatitì</i> <i>intarlatitì</i> ghiribare e danzare. Li falconi <i>cui cui</i>, li brachetti <i>gu gu</i>, li levrieri <i>guuu uu</i>, per volersi sfugare. E qui falconieri, maestri e scudieri, ragazzi e corrieri, ciascun per sé andare. E quanto e quanto e quanto e quanto e quanto e quanto li vedi spazzare! E l'uno va su e l'altro vèn giù: tal donna vèn giù, non lassa passare. <i>Bis bis bis</i> <i>Bisbidis disbidis</i> <i>bisbisbidis</i>, udrai consigliare. E qui babbuini, Romei e pellegrini, Giudei, Sarracini vedrai capitare. <i>Tatim tatim</i> <i>tatim tatim</i> <i>tatim tatim</i>, senti trombettare. <i>Balauf balauf</i></p>	<p>Quinta sequenza descrittiva: una lunga cicalata sul variopinto microcosmo di corte.</p> <p>Grandi mangiatori esperti e provati (<i>a prova</i>), che pare strano vederli abbuffarsi (<i>golare</i>), e danzatori (la danza è resa con l'onomatopea <i>intarlatitì</i>) del caribo (<i>ghiribare</i>), una canzone a ballo nota anche a Dante³⁰¹.</p> <p>Presenza di un tipico ambiente di caccia: falchi, cani, scudieri, falconieri e levrieri. L'incessante andirivieni delle persone è reso con effetti fonici per conferire una scena da fiaba (<i>e quanto e quanto</i>).</p> <p>Vi è un continuo cicalare di persone (<i>bis bis bisbidis</i>): persone di poco valore (<i>babbuini</i>), uomini di tutte le fedi, pellegrini, giudei, saraceni. Si ha così un frastuono di lingue (<i>trombettare</i>) che risuona per ogni dove (<i>tringuigliare</i>).</p>

³⁰¹ «danzando al loro angelico caribo» (*Pur.*, Canto XXXI, v. 132).

<p><i>balauf balauf</i> <i>balauf balauf</i> sentirai tringuigliare. Di giù li cavalli, di su i pappagalli, su la sala li balli insieme operare. <i>Dududu dududu</i> <i>dududu dududu</i> <i>dududu dududu</i> sentirai naccherare. Ma quel che più vale, e al Sir non ne cale, veder per le scale tagliar trafugare, con quel portinaro che sta tanto chiaro, che quel tien più caro che me' ne sa fare! E qui de ragazzi vedut' ho sollazzi, che mai cotai pazzi non vidi muffare. Qui non son minazze ma pugna e mostazze; e visi con strazze ed occhi ambugliare. <i>Gegegì gegegì</i> <i>gegegì gegegì</i> <i>gegegì gegegì,</i> gli uccelli sbernare. Istruzzi e buovi selvaggi ritrovi, ed animai novi quant'uom pò contare. Qui sono leoni e gatti mammoni; e grossi montoni vedut'ho cozzare. <i>Bobòbò bobobò</i> <i>bottombò bobobò</i> <i>bobòbottombò bobòbottombò,</i> le trombe trombare. Quivi è un vecchiume che non vede lume, che largo costume gli fa governare:</p>	<p>Nella sala, con gli animali esotici, vi sono i balli condotti al suono di strumenti arabi (<i>naccherare</i>).</p> <p>Qualcuno di nascosto ruba degli oggetti preziosi, ma a Cangrande ciò non importa affatto (<i>al Sir non ne cale</i>). Il portinaio non interviene: anzi, è ammirato dal come il ladro abbia compiuto il furto con maestria.</p> <p>I ragazzi non stanno mai fermi (<i>muffare</i>): si divertono o lottano con pugni e colpi al volto (<i>mostazze</i>). Sono così feriti che gli occhi quasi si annebbiano (<i>ambugliare</i>).</p> <p>Gli uccelli sentono l'arrivo della primavera (<i>sbernare</i>). Attorno a loro vi sono animali esotici: struzzi, leoni, grandi scimmie (<i>gatti mammoni</i>).</p> <p>Resa uditiva della vita di corte per via onomatopeica.</p> <p>La corte scaligera è una corte benevola (<i>largo costume</i>): accoglie vecchi quasi ciechi e gente povera molto affamata.</p>
---	--

<p>Qui vèn poverame con si fatte brame, ch'el brodo col rame si vòl trangugiare. Quivi è una schiera di bordon di cera, che l'aere la sera si crede abbruciare. <i>Tatam tatam tatam tatam tatam tatam</i> e' liuti tubare. Qui son gran giochi di molti e di pochi: con brandon di fochi vedut' ho giostrare. Qui vengon villani con si fatte mani, che paion alani di Spagna abbaire. Qui sono le simie Con le molte alchimie; grattarsi le timie e voler digrignare. E di un riso: <i>Che c'è? che c'è? che c'è? che c'è?</i> <i>heee heee heee heee,</i> ogni uom vuol crepare.</p>	<p>Segue un'altra descrizione della corte: una schiera di ceri accesi (<i>bordon di cera</i>) e dei liuti che risuonano; dei giochi di corte, tra cui il lancio di torce infuocate (<i>brandon di fuochi</i>).</p> <p>Ricorso all'<i>adinaton</i> per rendere l'immagine di un mondo vivace dove la povertà convive con lo sfarzo della ricchezza.</p> <p>È come un circo: scimmie che, grattandosi le tigne (<i>timie</i>), gesticolano come umani (<i>alchimie</i>). Tutti ridono.</p>
<p>Qui son altri stati si ben divisati che tra li beati sen può ragionare. E questo è 'l signore di tanto valore, che 'l suo grande onore va in terra e per mare.</p>	<p>Chiusura della descrizione della corte scaligera. Manoello si trova così bene alla corte di Cangrande della Scala, dove vi sono signori splendidi e ben vestiti (<i>divisati</i>), che sembra di essere in paradiso.</p> <p>Solenne congedo al signore di Verona, il cui onore si spande ovunque, per terra e per mare. È evidente il rimando a Dante³⁰².</p>

È complicato stabilire con certezza quando e in quale occasione fu scritto il *Bisbidis*. L'ipotesi più plausibile è che esso venne scritto nel 1312, quando la curia si radunò a Verona per conferire a Cangrande il vicariato imperiale su Vicenza³⁰³; ma le indicazioni presenti nell'opera sono molto generiche, e potrebbero riferirsi tranquillamente ad altre occasioni³⁰⁴. Ciononostante, la descrizione della vita di corte conferma la presenza diretta di Manoello a Verona, e può confermare tanto il suo incontro con Dante Alighieri (ben accolto dalla

³⁰² «che per mare e per terra batti l'ali» (*Inf.*, Canto XXVI, v. 2).

³⁰³ CARRARA, M., *Dante e la corte scaligera*, in *Gli Scaligeri 1277-1387: Saggi e ricerche*, Verona, Ist. Studi Veronesi, 1988, p. 500.

³⁰⁴ Fortis, *Manoello volgare*, p. 100.

signoria scaligera) quanto il contatto con molti studiosi, filosofi e poeti in un contesto dove regnava una *concordia oinorum* e una fede filosofica *super partes*³⁰⁵.

Il *Bisbidis* non è importante solo per il legame che ha con la vita di Manoello. È importante anche perché costituisce una novità poetica e originale nell'ambito della sua scarna produzione poetica. La *frottola*, di 212 versi, ha un lessico eccentrico, spesso distante dalla norma dominante, e verte su una forma metrica per lui nuova ma già usata nei *vanti* popolari di Ruggieri Apugliese. Manoello, nuovo giullare di corte, procede per segmenti aggiunti, accostati paratatticamente in un "ordine disordinato" che tende a riprodurre il confuso ambiente di corte, coi suoi suoni e le sue figure, servendosi di un impasto linguistico onomatopoeico e di un ritmo incalzante. È indubbio che il poeta ebreo romano si sia servito del *plazer* provenzale, della ricerca di ampie scenografie e dell'*adinaton* per trasmettere un senso di ammirazione³⁰⁶. Inoltre, sembra che abbia tenuto a mente certe soluzioni dell'arte pittorica veronese³⁰⁷. Le onomatopoeie e i neologismi presenti rendono il *Bisbidis* una specie di esotico teatrino mentale che fa da sfondo alla commedia delle lingue³⁰⁸.

La *vexata quaestio* dell'amicizia tra Dante e Manoello

La *quaestio* dell'ipotetica amicizia tra Dante e Manoello, studiata fin dalla metà dell'Ottocento, corre lungo l'altrettanto ipotetica impronta dantesca nel viaggio oltremondano di Manoello Giudeo. Il dibattito sull'ipotetica amicizia tra Dante e Manoello iniziò nel 1853, quando lo studioso F. Mercuri ribadì che la *Maqama* venne scritta per omaggiare Dante, scomparso nel 1324 anziché nel 1321³⁰⁹. Quattro anni dopo Samuel David Luzzato, studioso ebreo italiano, affermò che Manoello Giudeo era amico di Dante e ne pianse la morte in un sonetto in lingua italiana³¹⁰. Nel 1859 Avraham Geiger, rabbino di Breslavia e studioso ebreo tedesco, si ricollegò all'intervento di Samuel David Luzzato di due anni prima e sostenne che Dante si trova nella *Maqama* sotto lo pseudonimo di Daniele e in qualità di guida oltremondana di Manoello³¹¹.

Nel 1860 Salomon Munk, studioso ebreo franco-tedesco, scrisse un articolo nel quale, rispondendo alla tesi di Geiger, rilevò che Manoello non nomina mai Dante, nemmeno indirettamente, dato che Daniele è il capo dell'eponima Tribù di Israele; per cui è improbabile che il personaggio biblico si presti come *senhal* poetico³¹². Sempre nel 1860, Geiger rispose a Munk ammettendo di non poter fornire alcuna prova inequivocabile circa l'identità Dante=Daniele e negando che Daniele fosse fra i capi delle tribù israelitiche in quanto nominato fra i Giusti delle Nazioni³¹³.

Nel 1862 M. Soave, studioso italiano, sostenne l'ipotesi dell'amicizia tra Dante e Manoello, e collocò al 1332 l'anno della stesura de *L'Inferno e il Paradiso* di Manoello Giudeo³¹⁴. L'anno successivo Soave spostò la data di nascita di Manoello al 1272, e ritenne che il Daniele de *L'Inferno e il Paradiso* fosse il fratello di Manoello Giudeo anziché Dante³¹⁵.

³⁰⁵ *Ibidem*.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 102.

³⁰⁷ BATTISTI, E., *Interstizi profani nell'arte figurativa*, in *Il contributo dei giullari alla drammaturgia italiana delle origini. Atti del II Convegno di Studio. Viterbo, 1977*, Roma, Bulzoni, 1978, pp. 95-101.

³⁰⁸ BOLOGNA, C., *Poesia del Centro e del Nord*, in *Storia della letteratura italiana*, Roma, Salerno, 1995, p. 497.

³⁰⁹ MERCURI, F., *Lezione XI in forma di lettera etc., nella quale è trattato se Dante fosse morto nel 1321*, Napoli, 1853.

³¹⁰ LUZZATO, S. D., *Opere del De-Rossi concernenti l'Ebraica letteratura e bibliografia*, in UGONI, C., *Della letteratura italiana nella seconda metà del secolo XVIII*, Milano, Bernardoni, 1857, pp. 182-209.

³¹¹ GEIGER, A., *Immanuel der Freund Dantes*, «Magazin für die Literatur des Auslandes», 3 (1860).

³¹² MUNK, S., *Le poète juif Manoello, ami du Dante*, «Univers. Israélite», XV (maggio 1860), pp. 505-514.

³¹³ GEIGER, A., *Der Jude Manoello, der Freund Dantes*, «Hebräische Bibliographie» III (Juli-August 1860), pp. 59-60.

³¹⁴ SOAVE, M., *Brevi notizie del Poeta Emmanuele di Roma e Sonetto dello stesso per la morte del suo illustre amico DANTE ALIGHIERI*, «Educatore Israelita», X (1862), pp. 275-279.

³¹⁵ ID., *Dante Alighieri ed il poeta Emmanuele*, «Corriere Israelitico», II (1863), pp. 221-227.

La *vexata quaestio* proseguì nel 1867, quando Geiger ribadì la sua associazione Dante-Daniele come corretta³¹⁶. Quattro anni dopo, nel 1871 Theodor Paur, storico e filologo tedesco, ritenne che la guida di Manoello non fosse né Dante né Daniele, ma una non meglio identificata terza persona³¹⁷. Nello stesso anno Geiger affermò che Manoello fosse il contemporaneo più giovane di Dante³¹⁸.

Molto tempo dopo, nel 1889 lo studioso C. Del Balzo³¹⁹ condivise le seguenti critiche alle ipotesi geigeriane sull'amicizia tra Manoello e Dante: contraddizioni sull'identità della guida manoelliana (lettera di Steinschneider a Michel Wolf); spostamento della data di nascita di Manoello Giudeo al 1265 e.v. (Wilheimer); affermazione geigeriana su Manoello e Dante come due coetanei non amici (R. Tedesco); nessun fondamento per l'amicizia tra Dante e Manoello dal momento che quest'ultimo nacque nel 1262 (Kalman Sholman).

Quattro anni dopo, nel 1893 lo studioso Flaminio Servi sostenne che in *Daniele* si deve leggere la parola ebraica *Dani-El*, che significa sia "il mio Dan[te] è divino" che "il mio divino Dante" e "Dante è giudice". Servi vide nella frase "il maschil Peloni" un attributo di Dante, e collocò la data di nascita di Manoello al 1265³²⁰.

Nel 1897 Franz Xaver Kraus, storico della religione e dell'arte tedesco, negò che fosse esistito un rapporto di amicizia tra Dante, Manoello Giudeo, Cino da Pistoia e Bosone da Gubbio³²¹. L'anno successivo David Kaufmann, studioso ebreo austriaco, ritenne che l'amicizia tra Dante, Cino da Pistoia, Bosone da Gubbio e Manoello Giudeo fosse realmente esistita, ma negò con fermezza l'identificazione di Dante con Daniele perché, a suo dire, Manoello Giudeo pensava a un ebreo come guida oltremontana³²².

La *quaestio* sull'amicizia Dante-Manoello proseguì nel XX secolo. Nel 1904 Umberto Cassuto, studioso ebreo italiano, ritenne impossibile l'amicizia tra Dante e Manoello in quanto le date della scomparsa di Dante e della stesura delle *Mahbarot* dimostrano che ciò non poteva aver alcun senso: pertanto, tutte quelle che paiono delle allusioni a una loro amicizia non sono altro che delle mere coincidenze³²³. Sempre nel 1904, L. Modona, studioso italiano, ritenne che Dante non era Daniele ma il "venerabile vecchio" che appare a Manoello: a provare ciò è un'ecloga (Ecloghe, III, 33-45)³²⁴ dove Giovanni del Virgilio chiama Dante con gli appellativi *divine senex* e *blande senex*. Ciò può condurre a due ipotesi: o Dante è una figura evocativa oppure è uno stigma³²⁵.

Sull'argomento dell'amicizia Dante-Manoello si inserì pure il poeta Giosuè Carducci. Egli, nel 1913, ritenne che l'identità Dante-Daniele verta semplicemente sulla prima sillaba che accomuna i due nomi³²⁶.

³¹⁶ GEIGER, A., *Der Dichter Immanuel, der Freund Dantes*, «Jüdische Zeitschrift», 5 (1867), pp. 286-301.

³¹⁷ PAUR, T., *Immanuel und Dante*, «Jahrbuch der deutschen Dante-Gesellschaft», III (1871), pp. 423-462.

³¹⁸ GEIGER, A. (non firmato), *Immanuel und Dante. Von Dr. Theodor Paur*, «Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums», XX (1871), pp. 327-331.

³¹⁹ *Poesie di mille autori intorno a Dante Alighieri*, raccolte da C. Del Balzo, v. I, Roma, 1889.

³²⁰ SERVI, F., *Dante e gli Ebrei*, Casale, Tipografia G. Pane, 1893.

³²¹ KRAUS, F. X., *Dante, sein Leben und sein Werk, sein Verhältniss zur Kunst und Politik*, Berlin, 1897, p. 146.

³²² KAUFMANN, D., *Manoello et le Dante*, «Revue des Etudes Juives», XXXVII (1898), pp. 252-258.

³²³ CASSUTO, U., *Rivista Israelitica*, Anno I, n. 1 e 5 (1904).

³²⁴ «A, divine senex, a sic eris alter ab illo! | Alter es, aut idem, Samio si credere vati | sic liceat Mopso, sicut liceat Melibeo. | Eheu pulvereo quod stes in tegmine scabro | et merito indignans singultes pascua Sarni | rapta tuis gregibus, ingrata dedecus urbi, | humectare genas lacrimarum flumine Mopso | parce tuo, nec te crucia crudelis et illum, | cuius amor tantum, tantum complectitur, inquam, | iam te, blande senex, quanto circunligat ulmum | proceram vitis per centum vincula nexu. | O si quando sacros iterum flavescere canos | fonte tuo videas et ab ipsa Phillide pexos». Cit. da: PISTELLI, E. (a cura di), *Egloghe*, Firenze, Società Dantesca Italiana, 1960.

³²⁵ MODONA, L., *Vita e opere di Immanuele Romano*, Firenze, 1904. Modona è però sostenitore dell'amicizia tra Dante e Manoello Giudeo.

³²⁶ CARDUCCI, G., *Delle Rime e Della varia fortuna di Dante*, Bologna, 1913, p. 188.

Dopo che nel 1921 Cassuto ebbe messo una pietra sopra sull'ipotesi di un'amicizia tra Dante e Manoello col saggio *Dante e Manoello*, la *quaestio* è proseguita a rilento e con qualche voce isolata. Nel 1959 Cecil Roth, storico ebreo britannico, negò qualsiasi identificazione di Dante con Daniele³²⁷. Nel 1973 André Pézard, traduttore e professore francese, ritenne l'associazione Dante-Daniele non solo fattibile, ma anche veritiera e dimostrabile con l'equazione Dante:Daniele=Dario:Arrigo VII e con la ghematria: il profetico 515 equivale a *Drheus* (la forma aramaica del nome Dario) perché *Daleth* = 4, *Resh* = 200, *Hé* = 5, *Vav* = 6, *Shin* = 300³²⁸.

La *vexata quaestio* dell'amicizia tra Dante e Manoello è ancora in corso. Di recente, nel 2004 Battistoni ha proposto con ampia documentazione non solo di identificare Dante nella figura di Daniele, ma anche di considerare come veritieri i rapporti tra Dante e Manoello, soprattutto durante la loro simultanea presenza presso la corte scaligera³²⁹.

Per la riconsiderazione dell'amicizia tra Dante e Manoello

Gli studiosi si sono divisi fra sostenitori, dubitatori e detrattori sui possibili rapporti tra Dante e Manoello Giudeo, poeta ebreo romano e coetaneo del poeta fiorentino. Eppure, un'amicizia tra Dante e Manoello è fattibile per due motivi. Il primo motivo è che Bosone di Guido d'Alberico, padre del poeta Bosone da Gubbio, fu podestà di Verona per tre volte: nel 1286, nel 1289 e nel 1290. Il secondo motivo risiede nella critica dantesca recente, la quale, a differenza di quella ebraica, è ormai possibilista sull'amicizia tra i due poeti.

La critica dantesca si è soffermata sul sonetto di Bosone da Gubbio, *Due lumi son di novo spenti al mondo*, e sul sonetto di Manoello Giudeo, *Io che trassi le lacrime dal fondo*. Entrambi i sonetti, scritti in occasione della scomparsa di Dante e di una non meglio precisata persona cara a Manoello Giudeo, sono stati visti quali prove dell'amicizia tra il poeta fiorentino e il poeta ebreo romano. Eccoli:

<i>Due Lumi son di novo spenti al mondo</i> (Da Bosone da Gubbio a Manoello Giudeo)	<i>Io che trassi le lacrime dal fondo</i> (Da Manoello Giudeo a Bosone da Gubbio)
Due lumi son di novo spenti al mondo, in cui virtù e bellezza si vedea; piange la mente mia, che già ridea, di quel che di saper toccava il fondo. 4	Io che trassi le lacrime dal fondo Dell'abisso del cor, che 'n su le 'nvea, piango: ché 'l fuoco del dolor m'ardea, se non fosser le lacrime in che abbondo; 4
Piange la tua del bel viso giocondo di cui tua lingua tanto ben dicea; o me dolente, che pianger devea ogni uomo che sta dentro a questo tondo! 8	ché la lor piova ammorta lo profondo ardor che del mio mal fuor mi traea; per non morir, per tener altra vea, al percoter sto forte e non affondo. 8
E pianga dunque Manoel giudeo; e pianga prima il suo proprio danno poi pianga il mal di questo mondo reo, 11	E ben può pianger cristiano e giudeo, e ciaschedun sedere in tristo scanno: pianto perpetual m'è fatto reo, 11
ché sotto il sol non fu mai peggior anno; ma mi conforta ch'io credo che Deo	perch'io mi accorgo che quel fu il mal'anno; sconfortomi, ben-ch'io veggio che Deo

³²⁷ ROTH, C., *The Jews in the Renaissance*, Philadelphia, 1959, pp. 96-100.

³²⁸ PÉZARD, A., *Daniel et Dante ou Les Vengeances de Dieu*, «Studi Danteschi», v. L (1973), pp. 2-96. La ghematria era assai usata per snidare informazioni sulla gente, sui luoghi e sulle date; ed era nota ai mistici che la usarono per scovare i significati segreti dei testi. Cfr. UNTERMAN, A., *Dizionario di usi e leggende ebraiche*, Bari, 1994, pp. 115-116; La numerologia è tutt'altro che ignota a Dante. Si veda GORNI, G., *Lettera Nome Numero*, Bologna, 1990, pp. 126-129.

³²⁹ Battistoni, *Dante, Verona e la cultura ebraica*, pp. 43-68.

Dante abbia posto in glorioso scanno.	14	per invidia del ben fece quel danno.	14
---------------------------------------	----	--------------------------------------	----

Nello Pavoncello scrisse una sintesi, a mio avviso eccellente, sull'ipotesi dei due sonetti quali prove dell'amicizia tra Dante e Manoello³³⁰:

Come noto l'amicizia personale di Dante e di Immanuel è stata l'oggetto di forti controversie fra gli studiosi. Alcuni la sostengono, altri la mettono in dubbio, quando addirittura non la negano. Tra i primi va ricordato Samuel David Luzzato, il Carducci, il D'Ancona e il Kaufmann; tra i secondi l'Elbogen, il Massera, Nallino ed in ultimo il Cassuto. La verità è che Immanuel fu invece amico di Cino da Pistoia e di Bosone da Gubbio e la controversia fra gli studiosi si aggira sull'interpretazione dei Sonetti, scambiati tra Bosone da Gubbio e Immanuel, in occasione della morte di Dante [...]. In questi due Sonetti [...] gli uni vogliono vedere la prova dell'amicizia personale dei due Poeti, mentre gli altri affermano che con ciò non si prova nulla.

Le ipotesi di una reale amicizia tra Dante e Manoello, emerse per la prima volta nel 1856, rimasero vigenti sino agli anni venti del Novecento, quando Umberto Cassuto le smentì completamente. Quest'ultimo, rifacendosi alle idee di Debenedetti³³¹ e di Modona³³², i quali credevano che i *due lumi* nel sonetto del poeta eugubino alludessero rispettivamente a Dante e la moglie di Manoello Giudeo, dimostrò che le designazioni *bellezza* e *viso giocondo* erano troppo vaghe per essere un riferimento alla moglie di Manoello Giudeo, la quale era ancora in vita nel 1321, e nemmeno che potessero alludere a Dante in ogni modo, sia direttamente che indirettamente.

A dire il vero, il giudizio di Cassuto, contenuto nel saggio *Dante e Manoello*³³³, è da ritenersi tutt'altro che imparziale. Il suo saggio venne pubblicato nel 1921, l'anno del Secentenario Dantesco e anche l'anno nel quale fu pubblicato per la prima volta in Italia il saggio *Dante e l'Islam* di Asin Palacios. L'epoca di Cassuto era poco propensa per ipotizzare delle conoscenze dantesche delle fonti ebraiche o musulmane³³⁴. È soltanto in tempi recenti che la critica dantesca è divenuta possibilista sull'effettiva amicizia tra i due poeti, mentre sul versante ebraico si tende a dubitare o a favoleggiare sull'amicizia tra i due poeti³³⁵.

Comunque, per capire che cosa intendano realmente i due sonetti, e quali significati latenti possiedano, è necessaria una loro analisi. A tale scopo, seguo le interessanti osservazioni di Battistoni ai due sonetti³³⁶.

Analisi del sonetto missivo (*Due lumi son di novo spenti al mondo*)³³⁷.

Verso 1. Questo verso è la base dell'equivoco degli studiosi, che pensano vi sia stato un avvio con un piede sbagliato. In realtà, il verso ha un significato ben preciso: i *due lumi* non sono due persone, due defunti, ovvero Dante e una donna misteriosa, ma i due occhi di Dante, i due *lumi* che si accendono alla nascita e che si spengono alla morte. Pertanto, il verso significa "all'improvviso, gli occhi di Dante si sono spenti al mondo lasciando il mondo buio (o cieco) di quei lumi".

Verso 2. Anche questo verso è fonte di equivoci, dato che gli studiosi tendono ad accostare a Dante *virtù* e alla donna *bellezza*. Per i poeti amici di Dante e amici della Sapienza, sia *virtù* che *bellezza* sono coesistenti e vincolati al concetto di *retto Amore* o di *intelletto d'Amore*, come appare nella *Rima LXXXVI* di

³³⁰ PAVONCELLO, N., *Un poeta ebreo alla corte di Cangrande della Scala*, «Vita Veronese» 6 (1957), pp. 226-231.

³³¹ DEBENEDETTI, S., *I sonetti volgari di Immanuele Romano*, 1904.

³³² MODONA, L., *Vita e opere di Immanuele Romano*, Firenze, 1904.

³³³ Cassuto, *Dante e Manoello*.

³³⁴ Battistoni, *Dante, Verona e la cultura ebraica*, p. 46.

³³⁵ *Ibidem*, pp. 47-48.

³³⁶ *Ibidem*, pp. 46-68.

³³⁷ *Ibidem*, pp. 49-58.

Dante³³⁸. Il motivo per cui Bosone associò a Dante solo il concetto di *virtù* e non di *bellezza* è dovuto dallo stesso *background* culturale che accomuna il poeta fiorentino e quello umbro: uomini politici e cantori della Bellezza.

Versi 3-4. Bosone piange laddove prima rideva. Il ridere della Sapienza è legato al disvelamento delle verità, come sostenuto da Dante nel *Convivio* (III, XV, 2)³³⁹.

Verso 5. Tradizionalmente interpretato come un riferimento alla donna di Manoello Giudeo, *bel viso* in realtà poggia su *viso*, dal latino neutro *visum*: al passivo *essere visto*, facoltà visiva o della vista³⁴⁰; all'attivo *sogno* o *visione*³⁴¹. Ergo, *bel viso* è riferito alla visione, non alla donna. Manoello Giudeo, come Dante, definisce la propria donna *donna cara*, ovvero la Sapienza.

Verso 6. Forse è la parola, ma in realtà sono la lingua ebraica e le *Mahbarot*. Forse si tratta di qualcosa di buono che Manoello doveva aver detto a Dante.

Versi 7-8. Per Bosone, il pianto deve scuotere il mondo intero perché lui e Manoello hanno perso una Guida, un Luminare, un amico della Sapienza.

Versi 9-11. Bosone concede al suo amico due tipi di dolore: il primo, quello della perdita personale; il secondo, quello della perdita universale che dovrebbe scuotere il mondo intero, irresponsabile per la sua cecità alla scomparsa dei due lumi.

Versi 12-14. Bosone conforta Manoello, costretto nel 1321 a lasciare Roma a causa dei *pogrom* che mettevano a repentaglio anche la famiglia di quest'ultimo³⁴². Bosone spera che Dio conceda a Dante un seggio nel Paradiso.

Prima di procedere all'analisi del sonetto responsivo, occorre soffermarsi sul perché Bosone abbia usato il termine *di novo* per indicare la morte di Dante e le altre morti come qualcosa che siano accadute ancora o un'altra volta. Una risposta potrebbe venire da Giovanni Quirini, poeta familiare di Verona e di Dante (e forse anche di Bosone da Gubbio), autore di un sonetto dove la scomparsa di Dante viene collegata ad altre tragedie come lo spegnimento del Sole e della Luna alla scomparsa di Beatrice e di Gesù Cristo³⁴³:

Se per alcun puro omo avvenne mai
ch'el se oscurasse il sole over la luna
e aparesse istella, che fortuna
significhi mutar cum altrui guai,

³³⁸ Segnatamente ai versi 9-11 (*Parlan bellezza e virtù a l'intelletto, | e fan quistion come un cor puote stare | intra due donne con amor perfetto*) e ai versi 12-14 (*Risponde il fonte del gentil parlare | ch'amar si può bellezza per diletto, | e puossi amar virtù per operare*) della *Rima LXXXVI*.

³³⁹ «Dice adunque lo testo che "nella faccia di costei appaiono cose che mostrano de' piaceri di Paradiso"; e distingue lo loco dove ciò appare, cioè nelli occhi e nello riso. E qui si conviene sapere che li occhi della Sapienza sono le sue dimostrazioni, colle quali si vede la veritate certissimamente; e lo suo riso sono le sue persuasioni, nelle quali si dimostra la luce interiore della Sapienza sotto alcuno velamento: e in queste due cose si sente quel piacere altissimo di beatitudine lo quale è massimo bene in Paradiso».

³⁴⁰ Cfr. *Vita Nuova*, XXIII, 6: «E maravigliandomi in cotale fantasia, e paventando assai, imaginai alcuno amico che mi venisse a dire: "Or non sai? la tua mirabile donna è partita di questo secolo". Allora cominciai a piangere molto pietosamente; e non solamente piangea ne la imaginazione, ma piangea con li occhi, bagnandoli di vere lagrime».

³⁴¹ Cfr. *Convivio*, III, XIII, 11: «Lo quale amore manifesto è nel viso; della Sapienza, [nel]lo quale essa conduce mirabili bellezze, cioè contentamento in ciascuna condizione di tempo e dispregiamento di quelle cose che li altri fanno loro signori. Per che aviene che li altri miseri che ciò mirano, ripensando lo loro difetto, dopo lo desiderio della perfezione caggiono in fatica di sospiri; e questo è quello che dice: che li occhi di color dov'ella luce ne mandan messi al cor pien di disiri, che prendon aire e diventan sospiri».

³⁴² ROTH, C., *Lo sfondo storico della poesia di Immanuel Romano*, «La Rassegna Mensile d'Israel», 17 (1951), pp. 424-446, a p. 435.

³⁴³ DRUSO, E. M. (a cura di), *Giovanni Quirini. Rime*, Roma-Padova, Antenore, 2002, p. 82.

dovean mostrarse magior segni assai 5
e novità men usa e men comuna
quanto la morte sceva, amara e bruna,
estinse i chiari e luminosi rai

che uscian del petto adorno di vertute
del nostro padre e poeta latino 10
che avea in sé quasi splendor divino.

Or sun le Muse tornate a declino,
or sun le rime in basso descadute
ch'erano in pregio e in onor cresciute.

Lo mondo plora il glorioso Dante [...] 15

In sostanza, un'eclissi analoga a quella avvenuta con la scomparsa di Cristo. In ebraico il termine *eclissi* è reso con l'espressione *danno dei luminari*. Un *danno dei luminari* è ciò che Dante prova con la scomparsa di Beatrice³⁴⁴. L'adozione degli occhi come metafore del Sole e della Luna è un *topos* letterario tutt'altro che nuovo. Il legame Occhi=Sole-e-Luna è anche tipico del rapporto neoplatonico uomo-cielo=microcosmo-macrocosmo³⁴⁵. Sembra evidente che per Quirini, così come per Bosone, la scomparsa di Dante-Sole abbia significato lo spegnimento della Luna, o meglio, il declino dei valori e la calata delle tenebre dell'ignoranza.

Analisi del sonetto responsivo (*Io che trassi le lacrime dal fondo*)³⁴⁶.

Versi 1-3. *Trarre* sta per *sottrarre*, conforme all'ebraico *hamshakha* ("trarre fuori" o "sottrarre"), alla lettera *l'entità emanata è tratta fuori dalla sua fonte*. Le lacrime devono essere sublimate, strappate alla sensibilità. Solo il *profondo ardor* (*amor scientiae* o *sapientiae*) può far evitare il peggio.

Versi 3-8. L'ingegno di Manoello Giudeo si destreggia fra le possibili varianti dell'amore profano, senza però cedervi.

Versi 9-10. Manoello non si ritiene soddisfatto della soluzione di Bosone. Piuttosto che annichilirsi tra gli opposti vita-morte, la soluzione deve essere alla Dante: ierostorica, ovvero la storia vera alla lettera e vera in senso anagogico. Manoello ripone le correlazioni e le mediazioni simboliche con l'immagine biblica del cielo quale trono di Dio e la terra quale sgabello ai piedi di Dio (*Isaia*, 66, 1).

Verso 14. Eco del concetto biblico dell'invidia del ben quale desiderio di qualcosa da possedere ma che non si ha.

Se le poesie sopracitate, *Duo lumi son di novo spenti al mondo* e *Io che trassi le lacrime dal fondo*, non sembrano essere più che sufficienti a fornire delle indicazioni circa una possibile amicizia tra Dante e Manoello, esistono tre potenziali tramiti che rendono plausibile la loro amicizia: un sonetto attribuito a

³⁴⁴ *Vita Nuova*, XXIII, 5: «Così cominciando ad errare la mia fantasia, venni a quello ch'io non sapea ove io mi fosse; e vedere mi pareo donne andare scapigliate piangendo per via, maravigliosamente triste; e pareami vedere lo sole oscurare, sì che le stelle si mostravano di colore ch'elle mi faceano giudicare che piangessero; e pareami che li uccelli volando per l'aria cadessero morti, e che fossero grandissimi terremuoti».

³⁴⁵ Si vedano in merito: SERMONETA, J. B., *Il neoplatonismo nel pensiero dei nuclei ebraici stanziati nell'Occidente Latino*, in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1980, p. 921; SCHOLEM, G., *Le origini della Kabbalà*, Bologna, Il Mulino, 1973, p. 79.

³⁴⁶ Battistoni, *Dante, Verona e la cultura ebraica*, pp. 62-65.

Cino da Pistoia, un sonetto attribuito a Bosone da Gubbio, la possibile conoscenza della filosofia di Abulafia da parte di Dante.

Il primo tramite è il sonetto *Messer Boson, lo vostro Manoello*³⁴⁷. Questo componimento, attribuito a Cino da Pistoia, si incentra su Dante come in debito con Manoello Giudeo circa la pena di un personaggio collocato all'inferno:

Messer Boson, lo vostro Manoello,
seguitando l'error de la sua Legge,
passato è ne lo Inferno e prova quello
martir ch'è dato a chi non si corregge. 4

Non è con tutta la comune gregge,
ma con Dante si sta sotto al cappello
del qual, come nel Libro suo si legge,
vide coperto Alessi Interminello. 8

Tra lor non è sollazzo, ma corruccio,
del qual fu pieno Alessi com'un orso
e raggia là dove vede Castruccio. 11

E Dante dice: «Quel satiro morso
ci mostrò Manoello in breve sdruccio
de l'uom che innesta 'l persico nel torso». 14

Pure se resta ancora da capire a cosa alludano le parole *persico* e *torso* - alla *Setta dei Fedeli d'Amore* (*persico*) e alla Chiesa (*torso*)? Oppure alla sapienza giudaica (*persico*) e alla sapienza cristiana (*torso*)? -, il sonetto mostra un Dante che, in modo palese, dichiara di essersi ispirato a Manoello Giudeo.

Il secondo tramite è il sonetto *Manoel, che mettete in quell'avello*³⁴⁸. Il componimento, attribuito a Bosone da Gubbio, verte su Dante e Manoello collocati nel Purgatorio dove entrambi espiano le loro colpe in attesa della salvezza:

Manoel, che mettete in quell'avello,
Ove Lucifero più d'altri regge,
Non è del regno di Colui ribello
Che il mondo fè per riempir sue gregge.

E benché fosse in quello loco fello, 5
Ove il ponete, ma non chi 'l ve l'elegge
N'avea dipinto il ver vostro pennello,
Che lui e Dante copron tali vegge

[...]

Dante e Manoello compiono lor corso
Ov'è lor cotto lo midollo e il buccio
Tanto che giunga lor lo gran soccorso.

³⁴⁷ Testo tratto da: *Ibidem*, p. 66.

³⁴⁸ Testo tratto da: Cassuto, *Dante e Manoello*, pp. 20-21.

Un'altra prova dell'amicizia tra Dante e Manoello Giudeo come realisticamente possibile. In passato si è teso a dubitare molto sull'effettiva paternità di questo sonetto e di quello soprastante rispettivamente a Bosone da Gubbio e a Cino da Pistoia, ma ora sembra prevalere l'idea che entrambi siano autentici e che appartengano ai due poeti contemporanei di Manoello Giudeo³⁴⁹. Meritano attenzione i possibili rapporti di amicizia tra il poeta ebreo romano, Bosone da Gubbio e Cino da Pistoia, poco studiati³⁵⁰. In particolare, i rapporti tra il poeta ebreo romano e Cino da Pistoia hanno data e luogo precisi: le Marche e il 1321, quando Manoello si recò per la prima volta a Fermo e Cino da Pistoia a Camerino³⁵¹.

Il terzo tramite verte sulla possibile conoscenza della filosofia abulafiana da parte di Dante: un'ipotesi questa espressa da Umberto Eco nel proprio saggio *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*³⁵². Secondo Eco, dietro alla *virata* dantesca sulla tesi della lingua primigenia come esposta nel *De Vulgari Eloquentia* vi sarebbe stata un'attenta lettura dell'operato di Avraham Abulafia, mistico ebreo aragonese, da parte del Sommo Poeta. Oltre a Dante, anche Manoello Giudeo si è soffermato sulla questione della prima parola pronunciata da Adamo. Ciò ha spinto gli studiosi a vedere sia in Dante che in Manoello la loro simultanea attribuzione della facoltà di punizione alla *Giustizia* e quella della ricompensa all'*Amore*; il tutto secondo quanto stabilito dalle autorità rabbiniche, che ritengono che i primi attributi (*Midot*) del Dio infinito (*En Sof*) siano simboleggiati dalla *Yod* - Misura della Misericordia/Clemenza (*Midat Ha-Rakhanim*) del Dio Creatore o JHWH - e dal fonema *El* - Misura della Legge (*Midat Ha-Din*) del Dio Giudice o Elohim -. Secondo Eco, tali formulazioni approdarono a Dante, il quale le impiegò per far proferire ad Adamo il noto discorso sulla lingua dopo la punizione babelica.

Eco stila poi un elenco di intellettuali ebrei che, a suo giudizio, poterono aver fatto giungere a Dante le nozioni abulafiane, segnatamente a quelle relative al *Nome di Dio* e alle *lettere* che compongono il *Nome*. Lo studioso alessandrino reputa che Dante abbia appreso quelle nozioni a Bologna: un'ipotesi questa per Battistoni troppo generica e ancora da dimostrare³⁵³, benché a mio avviso sia tutt'altro che improbabile. Inoltre, Eco dà per dimostrato l'assunto che a Verona Dante conobbe e frequentò Manoello Romano (amico di Hillel da Verona, il maestro di Abulafia a Capua), che fece conoscere al Sommo Poeta le idee di Abulafia³⁵⁴.

A proposito di Manoello Giudeo quale tramite culturale di Dante. Nel 1919 Miguel Asin Palacios pubblicò il saggio *Dante e l'Islam*, dove postulò che gli operati danteschi e immanueliani fossero rintracciabili esclusivamente nella letteratura, nella mistica e nella escatologia musulmana, e che quegli elementi poterono giungere a Dante per tramite di Manoello Giudeo³⁵⁵. Cassuto non fece mistero di mostrarsi scettico dinanzi a tale ipotesi: egli, pur elogiando l'operato di Palacios, reputò che quest'ultimo non avesse tenuto conto: «[di] ciò che effettivamente costituisce l'incomparabile creazione poetica del genio dantesco, a cui non si può certo trovar niente di paragonabile nell'escatologia islamica»³⁵⁶.

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 22. Cassuto, pur ritenendo autentici i due sonetti, si dimostra scettico dinanzi alla loro validità come prove dell'effettiva amicizia tra Dante e Manoello. Si veda: *Ibidem*, p. 23.

³⁵⁰ *Ibidem*, pp. 24-25.

³⁵¹ *Ibidem*, pp. 26-27.

³⁵² ECO, U., *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Bari, 1996, pp. 31-59.

³⁵³ Battistoni, *Dante, Verona e la cultura ebraica*, p. 68.

³⁵⁴ *Idem*.

³⁵⁵ PALACIOS, M. A., *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1919, p. 323, n. 1.

³⁵⁶ Cassuto, *Dante e Manoello*, pp. 30-31.

A mio giudizio, l'amicizia tra Dante e Manoello Giudeo va ritenuta fattibile. Come detto in precedenza, gli studiosi sono ormai possibilisti dell'amicizia tra i due poeti, e le poesie di Manoello Giudeo hanno ora una qualche presenza in molte storie e riviste letterarie. Reputo meritevole evidenziare come la storiografia più recente tenda a confermare che, volendo istituire un confronto tra i due poeti, esso vada misurato e studiato diversamente su altri parametri, più solidi³⁵⁷. L'asse ricognitivo si è spostato in prevalenza sui risvolti filosofici e dottrinali della cultura ebraica nell'autunno del Medioevo, esaminando le correnti di pensiero vigenti nell'Italia Centrale che da un lato ebbero degli esiti assai fecondi nei riguardi dell'intero ambito speculativo Due-Trecento, e dall'altro ebbero delle aperture particolari che probabilmente investirono alcuni tratti eccentrici della stessa formazione dantesca³⁵⁸.

Da tempo è stata avviata un'indagine sulla cosiddetta *Scuola Romana*, un gruppo di pensatori ebrei raggruppati attorno a Yehuda Romano (noto anche come Lionello)³⁵⁹, una sorta di loro guida. Questa indagine ha rilevato come Yehuda Romano fosse assai interessato alla *Commedia* di Dante al punto da tradurne alcuni passi significativi in un'opera apposita³⁶⁰. In più, la stessa indagine ha valutato se vi sia la presenza nel commento al primo capitolo della *Genesi* o nel *Commento ai Proverbi*, entrambi redatti da Manoello Giudeo (ammiratore dell'operato poetico di Yehuda Romano), di ascendenze neoplatoniche - possibilmente filtrate attraverso la mediazione di Alberto Magno - e di riflessi averroisticici, le quali trovarono ampio riscontro in alcune delle più discusse posizioni ideologiche dantesche³⁶¹. Quanto scoperto dall'analisi sulla *Scuola Romana* ha spinto gli studiosi a postulare l'esistenza di una trama complessa di fonti e di esperienze consimili, di una piattaforma unitaria e di interessi speculativi comuni che, grazie al comune piano scolastico, legarono Dante e Manoello Giudeo³⁶² e garantirono la diffusione dell'opera dantesca nell'area romana.

In sostanza, come giustamente sostenuto da Fortis, dinanzi a queste ottiche molto promettenti è necessario che non solo l'analisi della *vexata quaestio* dell'amicizia Dante-Manoello vada altresì condotta su posizioni assai diverse, ma anche che l'analisi dell'operato di Manoello Giudeo debba tenere conto dell'influenza di quell'atmosfera culturale sulle scelte e sulle proposte del poeta ebreo romano³⁶³.

Altri ebrei ammiratori di Dante

Accanto a Manoello Giudeo si possono trovare altri ebrei ammiratori di Dante. Fra questi, vi furono Akitub Ben Yitzhaq e Shemarya da Creta, due coetanei di Dante.

Akitub Ben Yitzhaq era un rabbino e medico palermitano. È l'autore di un'opera che narra un viaggio oltremondano, compiuto con modalità non molto dissimili da quelle che si ritrovano nella *Commedia*.

³⁵⁷ Fortis, *Manoello volgare*, p. 25.

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 26. Si veda anche: FORTIS, U., *Per una storia della cultura ebraica in Italia nel Novecento: il Dante e Manoello di Umberto Cassuto*, in *Scritti sull'ebraismo in memoria di Emanuele Menachem Artom*, Gerusalemme, Pirsum Dror, 1996, pp. 188-206.

³⁵⁹ CHIESA, B., *Dante e la cultura ebraica del Trecento*, «Henoch» XXIII (2001), pp. 325-342; SERMONETA, G., *Le correnti del pensiero ebraico nell'Italia medievale*, in *Italia Judaica*, I, Roma, Multigrafica, 1983, pp. 273-285.

³⁶⁰ SERMONETA, J. B., *Una trascrizione in caratteri ebraici di alcuni brani filosofici della Commedia*, in *Romanica et Occidentalia*, pp. 23-42.

³⁶¹ MICHELINI TOCCI, F., *Il commento di Emanuele Romano al capitolo I della Genesi*, Roma, Centro di Studi Semitici, 1963.

³⁶² SERMONETA, G., *Razionalismo e tradizioni razionalistiche nel giudaismo medievale*, in CHIESA, B. (a cura di), *Correnti culturali e movimenti religiosi del giudaismo. Atti del V Congresso Internazionale dell' AISG, S. Miniato, 12-15 novembre 1984*, Roma, Carucci, 1987, pp. 185-202.

³⁶³ Fortis, *Manoello volgare*, p. 26.

Shemarya da Creta, detto anche Shemarya da Negroponte, deve il suo soprannome dal fatto che suo padre, ebreo romano, venne proclamato rabbino a Creta, all'epoca soggetta al dominio della Serenissima. Shemarya fu di mente critica ed era conoscitore del greco, del latino e dell'ebraico. Studiò sino al 1305 la *Bibbia*, poi si cimentò nella *Hagada* del *Talmud* e nella filosofia. Tradusse la prima versione ebraica del *Tractatus* e la presentò come una sua opera col titolo di *Sefer Ha-Hihayon*.

Oltre a essere coetaneo di Dante Alighieri, al quale gli attribuì il titolo di "profeta dell'unico dittatore universale" (Dio), Shemarya era coetaneo dei fratelli Yehuda Romano e Manoello Romano. La reputazione dell'ebreo cretese doveva essere così eccelsa se Roberto d'Angiò, re di Napoli, lo volle a corte. Grazie al suo patronato, Shemarya poté dedicarsi principalmente agli studi biblici e a redigere dei commenti alle *Scritture*: nel 1328 ultimò i commenti filosofi al *Pentateuco* (specialmente sul racconto della Creazione), al *Libro di Giobbe* e al *Cantico dei Cantici*. Nei confronti del monarca, Shemarya gli indirizzò nel 1328 l'*Epistola sulla Creazione del Mondo*, e gli dedicò anche un commento al *Cantico dei Cantici*, paragonando Roberto d'Angiò a Re Salomone.

Shemarya riuscì a conciliare e unificare i Caraiti e i Rabbaniti grazie agli elogi e al rispetto che aveva da parte di entrambi. L'attività di Shemarya si interruppe per qualche tempo dopo la morte di un suo figlio (1330). In seguito, nel 1346 Shemarya scrisse il *Sefer Ha-Mora*, una confutazione delle concezioni filosofiche sulla Creazione.

Convinto di aver poggiato il Rabbinito su basi solide, Shemarya si recò nel 1352 in Castiglia e in Andalusia allo scopo di convertire i Caraiti. Si dice che Shemarya si spacciò per il Messia e che fu talmente ricoperto di insulti che venne arrestato e mandato in prigione, dove morì nel 1352 o nel 1355.

Shemarya, come molti dei suoi coetanei, fu un epigone dei grandi filosofi ed esegeti. Scrisse anche l'*Elef Ha-Magen* (un commentario sulla *Hagada* del *Trattato Meghila*), dei *piyutim* e delle poesie.

In chiusura di questo capitolo, mi piacerebbe rimarcare quanto sia interessante notare l'esistenza di non pochi elementi di potenziale contatto tra Dante e l'ebraismo, i quali, pur con gli inevitabili condizionamenti e restrizioni che il periodo medievale poneva loro, sono in grado di gettare un'altra luce sulle conoscenze sul Sommo Poeta e sull'ebraismo sino ad ora conseguite. Allo stesso modo, è interessante sottolineare come l'amicizia tra il poeta fiorentino e Manoello Giudeo fosse decisamente fattibile e tutt'altro che irrealistica, permettendo di riconsiderare la nostra percezione del mondo medievale come sinonimico di isolamento, chiusura e preclusione.

Conclusione

Giunti alla conclusione di questa tesi, vorrei compiere alcune considerazioni su Dante come un'intellettuale fuori dagli schemi e del suo operato come un'*unicum* per il suo tempo.

La *Commedia*, pur essendo un'opera di somma autorevolezza, è stata solo occasionalmente oggetto di imitazioni³⁶⁴. Questo perché, all'atto della sua redazione, il tropo della visione oltremondana era un genere letterario ormai in disuso. La storicità dell'opera è troppo localistica e specifica per essere considerata seriamente; tant'è che, secondo Barolini, il fattore storico sembra essere difficilmente considerabile per la *Commedia* per tre motivi: 1) Dante stesso ha voluto estromettere il fattore storico in modo da evitare ogni accostamento tra gli eventi storici e le stereotipie; 2) forse Dante ha voluto fare della *Commedia* lo specchio della sua immaginazione, priva di ogni stereotipia³⁶⁵; 3) la *Commedia* sembra sfuggire alla storia in quanto la posterità testuale dell'opera dantesca è sovente all'insegna dell'isolarsi dallo scorrere del tempo³⁶⁶. Personalmente, reputo che la storia sia invece uno degli elementi chiave della *Commedia*, e difficilmente può essere estromessa dall'opera dantesca.

Le anime che popolano il girone dei lussuriosi sono definite da Dante come *peccatores carnali*. Eppure sorprende come nella *Commedia* i peccatori carnali siano descritti in modo differente dal tradizionale trattamento che la letteratura visionaria e la poesia morale contemporanea a Dante riservava a quei lussuriosi: laddove le visioni descrivevano l'incontinenza sessuale con elevata asprezza e crudeltà, Dante optò per descrivere l'eccesso di desiderio carnale con modestia.

Non vi è nella *Commedia* alcuna ossessione per i peccati sessuali quali adulterio, sodomia, promiscuità e fornicazione: il contrario di quanto si può trovare nei racconti oltremondani. Sembra che Dante quasi desessualizzi il piacere carnale, da tanto è il suo distacco dai resoconti visionari³⁶⁷. Non vi sono donne appese per i capelli - a eccezione di un uomo: Bocca degli Abati (*Inferno*, Canto XXXII) -, non vi sono fiamme che brulicano nell'*Inferno*, e Dante ritiene l'eterosessualità modesta e contingentata tutt'altro che scabrosa. Un modo di pensare davvero insolito per i suoi tempi³⁶⁸.

Quanto detto per la sessualità può valere anche in termini di etnia. È plausibile che Dante fosse tutt'altro che immune dai giudizi della sua epoca nei confronti degli *altri*, per esempio verso gli ebrei³⁶⁹. Alcuni passaggi nella *Commedia* paiono trapelare astio verso gli ebrei, per esempio nell'accettazione dell'accusa di deicidio a loro carico³⁷⁰; eppure in Dante non vi sono ebrei contemporanei nell'*Inferno*. Anche questa scelta di non collocarvi ebrei contemporanei è sorprendente, in un Medioevo dove le rappresentazioni visive antisemitiche pullulavano ovunque. Forse che sia stata questa la ragione per cui Manoello Romano ebbe

³⁶⁴ BAROLINI, T., *Dante's Sympathy for the Other, or the Non-Stereotyping Imagination: Sexual and Racialized Others in the Commedia*, «Critica del testo», XIV/1 (2011), pp. 177-206, alla p. 177.

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 178.

³⁶⁶ *Idem*.

³⁶⁷ *Idem*.

³⁶⁸ L'atteggiamento benevolo di Dante nei confronti dei sodomiti del *Purgatorio*, così come la non-adesione alle tradizionali stereotipie medievali su di loro, è stata tradizionalmente ignorata dagli studiosi. Fortunatamente si sta proseguendo la scia tracciata da Boswell sull'analisi seria del tema Dante e i sodomiti. Si veda: BOSWELL, J., *Dante and the Sodomites*, «Dante Studies», 112 (1994), pp. 63-75.

³⁶⁹ TOMASCH, S., *Judecca, Dante's Satan, and the Dis-placed Jew*, in TOMASCH, S. - GILLES, S. (a cura di), *Text and Territory: Geographical Imagination in the European Middle Ages*, Philadelphia, 1998, pp. 247-267.

³⁷⁰ JACOFF, R., *Dante and the Jewish Question*, «Bernardo Lecture Series», 13 (2004).

un'ammirazione nei riguardi di Dante al punto da imitarlo scrivendo un'opera di argomento oltremondano?³⁷¹

In Dante non si trova un atteggiamento ostile nei riguardi degli ebrei contemporanei³⁷². Se si esclude la visione inevitabilmente ortodossa che Dante ebbe nei loro riguardi - ovvero che essi, *giudei*, fossero in perpetuo esilio e senza patria a causa dell'uccisione di Gesù -, questi ultimi dovettero essere lieti nel sentire Dante denigrare Bonifacio VIII che guerreggia contro i Colonesi anziché contro gli ebrei e che, nel *Paradiso* (*Par.* V, 81), un ebreo può financo vivere a contatto con un cristiano contemporaneo³⁷³.

A proposito di contatto. Dato che nel Medioevo, e nell'epoca di Dante, il contatto e la vicinanza tra i mondi cattolico, ebraico e islamico erano palesi, serve del rigore nel decidere quali fonti della cultura ebraica e araba siano state usate da Dante, segnatamente nell'ambito filosofico, mistico ed escatologico. Buona parte delle opere arabe fu tradotta in latino - qualche volta le tradussero dei traduttori ebrei, conoscitori dell'arabo - sia in Sicilia che in Spagna: due aree che videro la presenza di due sovrani, rispettivamente Federico II di Svevia (1194-1250) e Alfonso X *el Sabio* (1221-1284), notori per essere stati dei promotori del dialogo interculturale e interreligioso. Dante non sapeva né l'arabo né l'ebraico, e perciò dovette dipendere dal latino o dal francese per accostarsi alle culture islamica ed ebraica.

Uno studio su questo rapporto non può trascurare le osservazioni di Curtius³⁷⁴ in merito al rapporto tra Dante e il Medioevo latino. Un compito da sostenere ancora oggi, accanto all'indagine dell'approccio dantesco al mondo arabo/latino ed ebraico/latino. I metodi possibili per sondare le relazioni Dante - cultura arabo/latina e Dante - cultura ebraico/latina sono tre: *Interdiscorsività* (il passaggio di notizie, dati e vocaboli tecnici sulla base di un patrimonio comune); *Intertestualità* (la possibilità che nel testo y si trovi quanto letto nel testo x); il testo proposto è, secondo lo studioso che lo propina, la fonte diretta di un'opera di Dante. Vorrei proporre qui sotto alcuni esempi delle tre possibilità di rapporto con alcuni testi danteschi (*De Vulgari Eloquentia*, *Convivio* e *Commedia*) relative alla relazione Dante - cultura arabo/latina, al fine di guidare le indagini sulla relazione Dante - cultura ebraico/latina³⁷⁵.

Un esempio di *interdiscorsività* lo si trova nel Canto di Ulisse (*Inferno*, canto XXVI). Ai vv. 106-109 sono menzionate le *Colonne d'Ercole*, veri e propri *limes* invalicabili. La loro invalicabilità non ha attestazioni presso la tradizione greca e latina³⁷⁶, ma solo nella geografia araba e ispanica: ciò dimostra che tra il mondo arabo e il mondo cristiano sia esistito un frequente contatto culturale, perlomeno in ambito ispanico³⁷⁷. L'origine araba del divieto lo si ritrova sia nella *Historia destructionis Troiae* di Guido delle Colonne sia nel *Mare amoroso* (vv. 228-232). In entrambe le opere è presente l'arabismo *saphy* (termine che designa il divieto di oltrepassare le Colonne d'Ercole), che fa da sfondo all'episodio dantesco di Ulisse: tuttavia, è assai fuorviante cercarvi la fonte diretta del divieto in questione. Fubini ebbe elogiato l'episodio di Ulisse

³⁷¹ Barolini, *Dante's Sympathy for the Other*, p. 186.

³⁷² PETROCCHI, G., *Gli ebrei, Dante e Boccaccio*, in *Aspetti e problemi della presenza ebraica nell'Italia centro-settentrionale (secoli XIV e XV)*, pp. 350.

³⁷³ Quanto appena detto può valere anche per il coevo tema Dante e la cultura islamica. In merito, cfr. CORTI, M., *Dante e la cultura islamica*, in LONGONI, A. (a cura di), *Il Libro della Scala di Maometto*, Milano, BUR, 2013, pp. 323-347. Il saggio di Maria Corti è stato originariamente pubblicato in «*Per correr miglior acque...*». *Bilanci e prospettive degli studi danteschi alle soglie del nuovo millennio. Atti del Convegno di Verona-Ravenna 25-29 ottobre 1999*, I, Roma, Salerno Editrice, 2001, pp. 183-202.

³⁷⁴ CURTIUS, E. R., *Letteratura europea e Medioevo latino*, Firenze, La Nuova Italia, 1992.

³⁷⁵ Gli esempi sono tratti da: CORTI, M., *Dante e la cultura islamica*, in LONGONI, A. (a cura di), *Il Libro della Scala di Maometto*, pp. 323-347.

³⁷⁶ Si veda CORTI, M., *Percorsi dell'invenzione*, Torino, Einaudi, 1993, pp. 122-126.

³⁷⁷ Si veda VERNET, J., *La cultura hispanoarabe en Oriente y Occidente*, Barcellona, Ariel, 1978.

come estro creativo riuscitissimo di Dante: indubbiamente si tratta dell'opera del genio dantesco³⁷⁸, ma il naufragio di Ulisse (preannunciato da Tiresia nel canto XI dell'*Odissea*) non è affatto farina del sacco di Dante. Come del resto non lo sono né il legame Ulisse-Colonne d'Ercole, né il percorso marittimo dalla Campania alle Colonne d'Ercole, e nemmeno il naufragio.

Il legame Ulisse-Colonne d'Ercole è un *topos interdorsivo* perché rimanda al terzo libro dei *Geôgraphika* di Strabone sull'*Iberia*, segnatamente alla descrizione della città di Odysseia (già toccata da Posidonio di Rodi, Artemidoro di Efeso, Asclepiade di Mirlea ed Eustazio di Tessalonica). Nel *Commento all'Eneide* di Servio si legge di un Ulisse che sarebbe giunto sino all'estremo dell'oceano.

Il percorso marittimo dalla Campania alle Colonne d'Ercole era noto come *Via Heracleia*, un itinerario marittimo interinsulare che partiva da Cuma, in Campania: non a caso, al v. 93 del Canto XXVI dell'*Inferno* Dante parla di Gaeta *prima che si Enëa la nomasse*. Nella *Historia de España* di Menéndez Pidal si dimostra come gli arabi conoscessero la *Via Heracleia* in quanto era la meno esposta ai pericolosi venti ostili alla navigazione.

Il tema del naufragio è, ieri come oggi, un *topos* popolarissimo. Nell'antichità quel tema fu toccato da Strabone, che ne parlò per la città di Odysseia, dove vi si era recato anche Asclepiade di Mirlea per insegnarvi grammatica. Quest'ultimo ebbe notato che, nel tempio di Atena (la protettrice di Ulisse) di quella città, erano stati affissi degli scudi e degli speroni recuperati dalla nave di Ulisse a guisa di *souvenirs* di un'impresa fallita. A ciò vanno aggiunti il sopracitato tema di *saphy*, ripreso dalla tradizione normanna e norvegese, e la disastrosa spedizione dei fratelli Vivaldi del 1291 che provocò ampio stupore e tanta paura. La paura di un lungo viaggio è ciò che sta alla base del significato allegorico del naufragio di Ulisse, opposto agli avvii delle due cantiche infernali (I, v. 26; XXVI, v. 132), i quali presentano lo stesso schema ritmico (*Inf*, I, 26-28-32; *Inf.*, XXVI, 128-130-132). Interessante poi è l'analogia del viaggio di ricerca tra Ulisse e Dante, per il quale vi sono delle corrispondenze tra *Inf.* XXVI, *Purg.* I e *Par.* II.

In merito all'*intertestualità*, un esempio di rapporto tra l'opera dantesca e gli altri testi della tradizione araba riguarda l'episodio della Torre di Babele. La vicenda biblica è trattata nel *De Vulgari Eloquentia* (I 8 6-7) e, benché sia costruita sulla base di *Gn* 2, 34, vi sono dei rimandi al tipico cantiere duecentesco e all'*Eneide* (I, vv. 423-425). Per la confusione linguistica derivata dalla punizione divina, solo le categorie professionali si capiscono ancora, non gli individui. È a questo punto che si colloca l'episodio di Nembrot, l'ideatore della Torre che parla un linguaggio che *a nullo è noto* (*Inf.*, XXXI, 80-81). Tale *allegoria in factis* della città medievale, e specialmente di Firenze (i cui cittadini sono descritti nell'*Epistola* VI come *alteri Babilonii*), non si ritrova né in Pietro Comestore, né in Vincenzo di Beauvais, e nemmeno nei numerosi testi usati da Borst per il suo saggio *Der Turmbau von Babel*³⁷⁹. La si trova nella *General Estoria* di Alfonso el Sabio (I 43b 24), dove vi è sì un riferimento a Pietro Comestore e a Vincenzo di Beauvais, ma vi vengono aggiunti gli episodi dove gli individui non si capiscono reciprocamente. Dante poté conoscere il testo per tramite di Brunetto Latini, suo precettore, amico del re spagnolo e a contatto con la Scuola di Toledo³⁸⁰. E dalla Scuola di Toledo proviene anche la *Translatio Alexandrina* (o *Summa Alexandrinorum*), la traduzione latina dall'arabo dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele compiuta da Ermann il Tedesco e ultimata l'otto aprile del 1244. Questo è il testo consultato da Dante, assieme al *Tresor*, per il *Convivio*.

Per quanto riguarda la fonte araba diretta per la *Commedia*, in essa esistono molti riferimenti indiretti a delle opere arabe che trattano di tematiche escatologiche e del viaggio oltremondano di Maometto, ma si è

³⁷⁸ CORTI, M., *Le metafore della navigazione, del volo e della lingua di fuoco nell'episodio di Ulisse («Inferno» XXVI)*, in *Miscellanea di studi in onore di Aurelio Roncaglia*, vol. II, Modena, Mucchi, 1989, pp. 479-491.

³⁷⁹ BORST, A., *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 4 voll., 6 tomi, Stuttgart, Hiesermann, 1957-1963.

³⁸⁰ CORTI, M., *La «Commedia» e l'oltretomba islamico, «Belfagor»* L (1995), III, pp. 301-314.

sempre nell'ambito dell'*intertestualità*. A ogni modo, ci si può limitare all'*Inferno* per quanto concerne il *Libro della Scala di Maometto*, scoperto in Italia non da Enrico Cerulli (come spesso si crede), ma da Ugo Monneret de Villard nel 1944, cinque anni prima di Cerulli.

È possibile che Dante abbia potuto conoscere il *Libro della Scala di Maometto* mediante la traduzione latina dell'opera castigliana (a sua volta tradotta dall'arabo da parte del medico di Alfonso *el Sabio*, l'ebreo Avraham Alfaquim) da parte di Bonaventura da Siena, un esule toscano al servizio del re spagnolo e amico di Brunetto Latini. È indubbio che il precettore di Dante abbia letto il testo. Le corrispondenze tra il *Libro della Scala* e l'*Inferno* emergono in questi episodi: diavolo incatenato (*Cap. LX, 3*) e gigante Efialte (*Inf. XXXI 86-88*); la *habitatio dyaboli* e la *città di Dite*; le balze 4°-5° e le bolge 7°-8°-9°. Nella 9° bolgia è presente Maometto, al quale Dante sembra usare la metafora del seminare che si trova nel *Cap. LXXIX, 2*, par. 199³⁸¹. Per quanto riguarda il *Paradiso*, difficilmente si trovano delle fonti dirette per quest'aspetto, dunque bisogna scendere nell'ambito dell'*intertestualità*: la metafora della luce che impedisce di ricordare quanto visto e il movimento circolare delle sfere. Entrambe le immagini sono ricorrenti nell'Islam e nel Cristianesimo.

Non posso che esprimere apprezzamento che il mio percorso di ricerca sia inserito in un filone di studi che mostri il carattere *sui generis* di Dante Alighieri, un poeta che, pur facendo i conti con lo *Zeitgeist* della sua epoca, entri a contatto con l'ambiente ebraico e vi interagisca lontano da ogni ostacolo pregiudiziale. Converrebbe rendere più solidi i campi relativi alle plausibili conoscenze tra musulmani, ebrei e cristiani che furono oggetto degli scambi tra i tre gruppi; ma sono convinto che ricerche future siano promettenti in questo ambito.

³⁸¹ «*qui verba seminant ut mittant discordiam inter gentes*». Cfr. *Inf.*, Canto XXVIII, v. 35: «*seminator di scandalo e di scisma*».

Bibliografia

Fonti primarie

- ACQUAVIVA, P. - PETRIE, J. (a cura di), *Dante and the Church. Literary and Historical Essays*, Dublin, Four Courts Press, 2007.
- Acta et diplomata e R. Tabulario Veneto usque ad medium seculum XV summatium regesta. Venetiis, Typis Joh. Cecchini, MDCCCLXXI.*
- ADLER, M. N. (a cura di), *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, New York, Philipp Feldheim Inc., 1907.
- AGENO, F. B. (a cura di), *Convivio*, 2 voll., 3 tomi, Firenze, Le Lettere, 1995.
- ALLEGRETTI, P. (a cura di), *Dante Alighieri. Fiore. Detto d'Amore*, Firenze, Le Lettere, 2011.
- Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, n. s. XVIII, 1968.
- AAPI, sotto la data 2 novembre 1241 (stile pisano), numero 757.
- Archivio di Stato di Bologna, Comune, *Estimi serie 1*, n. 4 ed *Estimi, serie II*, b. 260.
- ASPI, Dipl. San Michele in Borgo, 1128 febbraio 23.
- Archivio di Stato di Venezia, *Avogaria di Comun, Liber Brutus*, fol. 126 r.
- AMAPI, Protocolli notarili, n. I., c.46v.
- AMAPI, Protocolli notarili, n. I. c.57v.
- Archivio Notarile di Treviso, *Protocolli Notaio Pietro de Campo*.
- Aspetti e problemi della presenza ebraica nell'Italia centro-settentrionale (secoli XIV e XV)*, Roma, Istituto di Scienze Storiche dell'Università di Roma, 1983.
- BARAŃSKI, Z. G. - PERTILE, L. (a cura di), *Dante in Context*, Cambridge - New York, Cambridge University Press, 2015.
- BATTISTONI, G., *Dante, Verona e la cultura ebraica*, Firenze, Giuntina, 2004.
- BEN SHEMUEL OF VERONA, H., *Sefer Tagmulè Ha-Nèfesh*, critical edition, with introduction and commentary by J. Sermoneta, Jerusalem, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1981.
- BLUMENKRANZ, B. (a cura di), *Altercatio Aecclesiae contra Synagogam. Texte inédit du X^e siècle*, «Revue di Moyen Age Latin» 10 (1954), pp. 5-159.
- Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria*, Perugia, Unione Tip. Coop., 1897.
- BONFIL, R., *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- BUSI, G., *Libri e scrittori nella Roma ebraica del Medioevo*, Rimini, Luisè, 1990.
- CALIMANI, R., *Storia degli ebrei italiani. Dalle origini al XV secolo*, Milano, Mondadori, 2016.
- CASSUTO, U., *Dante e Manoello*, Firenze, Israel, 1921.

- COHEN, G. D. (a cura di), *Abraham ibn Daud. The Book of Tradition*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1967.
- COHEN, J., *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1982.
- COLORNI, V., *Beniamini Tudelensis. Itinerarium*, Bologna, 1967.
- CONTINI, G., *Il Fiore e il Detto d'Amore attribuibili a Dante Alighieri*, Milano, Mondadori, 1984.
- CORTI, M., *Dante a un nuovo crocevia*, Firenze, Sansoni, 1981.
- EAD., *La felicità mentale: nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino, Einaudi, 1983.
- CURTIUS, E. R., *Letteratura europea e Medioevo latino*, Firenze, La Nuova Italia, 1992.
- Danteonline. Sito web dedicato a Dante, alla biografia, al suo tempo, alla sua opera:* <https://www.danteonline.it/index.html> (consultato l'08/09/21).
- DAVIDSOHN, R., *Storia di Firenze*, 8 voll., Firenze, Sansoni, 1956-1968.
- DEBENEDETTI STOW, S., *Dante e la mistica ebraica*, Firenze, Giuntina, 2004.
- DE ROBERTIS, D. (a cura di), *Rime*, 3 voll., 5 tomi, Firenze, Le Lettere, 2002.
- DRUSO, E. M. (a cura di), *Giovanni Quirini. Rime*, Roma-Padova, Antenore, 2002.
- ECO, U., *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Bari, Laterza, 1996.
- Enciclopedia dantesca*, 6 voll., Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1970-1978.
- Encyclopaedia Judaica*, 26 voll., Gerusalemme - New York, Keter Publishing House - MacMillan Company, 1971-1992.
- FORTIS, U., *Manoello volgare. I versi italiani di Immanuel Romano (1265-1331?)*, Livorno, Belforte, 2017.
- Germania Judaica*, vol. I, Tübingen, Mohr, 1963.
- GIRÓN NEGRÓN, L. M., *Islamic and Jewish Influences*, in BARAŃSKI, Z. G. - PERTILE, L. (a cura di), *Dante in Context*, Cambridge - New York, Cambridge University Press, 2015.
- Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1980.
- GORNI, G. (a cura di), *Vita Nova*, Torino, Einaudi, 1996.
- HEDE, J., *Jews and Muslims in Dante's Vision*, «European Review», vol. 16, no. 1 (2008), pp. 101-114.
- Italia Judaica. Lessico storico-geografico dell'ebraismo italiano:* <https://www7.tau.ac.il/omeka/italjuda/> (consultato l'08/09/21).
- Italia Judaica. Atti del I Convegno Internazionale. Bari, 18-22 maggio 1981*, Roma, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, 1983.
- MIRSKY, M. J., *Dante, Eros, and Kabbalah*, New York, Syracuse University Press, 2003.
- Miscellanea di studi in onore di Aurelio Roncaglia*, 4 voll., Modena, Mucchi, 1989.

MORRISON, R. G. - LANGERMANN, Y. T. (a cura di), *Texts in Transit in the Medieval Mediterranean*, University Park, PA, The Pennsylvania State University Press, 2016.

NASTI, P., *La memoria del 'Canticum' e la 'Vita Nuova': una nota preliminare*, «The Italianist» XVIII (1998), pp. 14-27.

EAD., *The Amorous Bride and Her Lovers. Images of the Church in the Heaven of the Sun*, in ACQUAVIVA, P. - PETRIE, J. (a cura di), *Dante and the Church. Literary and Historical Essays*, Dublin, Four Courts Press, 2007, pp. 93-125.

«Per correr miglior acque...». *Bilanci e prospettive degli studi danteschi alle soglie del nuovo millennio. Atti del Convegno di Verona-Ravenna 25-29 ottobre 1999*, 2 voll., Roma, Salerno Editrice, 2001.

PERTILE, L., *The Harlot and The Giant: Dante and the Song of Songs*, in HAWKINS, P. S. - STAHLBERG, L. C. (a cura di), *Scrolls of Love. Ruth and the Song of Songs*, New York, Fordham University Press, 2006, pp. 268-280.

PETROCCHI, G., *Gli ebrei, Dante e Boccaccio*, in *Aspetti e problemi della presenza ebraica nell'Italia centro-settentrionale (secoli XIV e XV)*, Roma, Istituto di Scienze Storiche dell'Università di Roma, 1983, pp. 343-359.

ID. (a cura di), *La Commedia secondo l'antica vulgata*, 4 voll., Firenze, Le Lettere, 1994.

PISTELLI, E. (a cura di), *Egloghe*, Firenze, Società Dantesca Italiana, 1960.

ID. (a cura di), *Epistole*, Firenze, Società Dantesca Italiana, 1960.

RAJNA, P. (a cura di), *De vulgari eloquentia*, Firenze, Società Dantesca Italiana, 1960.

ROSSI, L. C. (a cura di), *Dante Alighieri. Il Fiore. Detto d'Amore*, Milano, Mondadori, 1996.

ROWE, N., *The Jew, the Cathedral and the Medieval City: Synagoga and Ecclesia in the Thirteenth Century*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2011.

SANDMAN, I., *The transmission of Sephardic Scientific Works in Italy*, in MORRISON, R. G. - LANGERMANN, Y. T. (a cura di), *Texts in Transit in the Medieval Mediterranean*, University Park, PA, The Pennsylvania State University Press, 2016.

SHAW, P. (a cura di), *Monarchia*, Firenze, Le Lettere, 2009.

Storia della letteratura italiana, Roma, Salerno, 1995.

Studi e materiali di storia delle religioni, 40 voll., Roma, Anonima Romana Editoriale, 1926-1968.

Studi sull'ebraismo italiano in memoria di C. Roth, Roma, Barulli, 1974.

TOAFF, A., *Il vino e la carne. Una comunità ebraica nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1989.

Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero, 2 voll., Napoli, Edizioni Domenicane Italiane, 1976.

Fonti secondarie

Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval, 2 voll., Madrid, Editora Nacional, 1979.

AGIUS, D. A. - HITCHCOCK, R. (a cura di), *The Arab Influence in Medieval Europe*, Reading, Ithaca, 1994.

ANDENNA, G. - D'ACUNTO, N. - FILIPPINI, E. (a cura di), *Spazio e mobilità nella 'Societas Christiana'. Spazio, identità, alterità (secoli X-XIII). Atti del Convegno Internazionale. Brescia, 17-19 settembre 2015*, Milano, Vita e Pensiero, 2017.

ARDUINI, M. L., *Ruperto di Deutz e la controversia tra cristiani ed ebrei nel secolo XII*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1979.

ASHTOR, E., *Ebrei cittadini di Venezia?*, «Studi Veneziani» 17-18 (1975-76), pp. 145 e ss.

ID., *Gli inizi della Comunità ebraica a Venezia*, «La Rassegna Mensile di Israel», 44 (novembre-dicembre 1978), pp. 683-703.

ATKINSON, D. M. - CLARKE, A. H. (a cura di), *Hispanic Studies in Honor of Joseph Manson*, Oxford, Dolphin Book Company, 1972.

BACHRACH, B. S., *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1977.

BAER, Y., *A History of the Jews in Christian Spain*, 2. voll., Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1961-66, 1:270-77.

ID., *The Historical Background of the "Raya Mehemna"*, «Zion», n. s. 5 (1939), 1-44.

ID., *The Religious-Social Tendency of "Sefer Ḥassidim"*, «Zion», n. s. 3 (1937), 1-50 [in ebraico].

BARANSKI, Z. G. - BOYDE, P. (a cura di), *The "Fiore" in context: Dante, France, Tuscany*, Notre Dame - London, University of Notre Dame Press, 1997.

BARBIERATO, F. - VERONESE, A. (a cura di) *Late Medieval and Early Modern Religious Dissents. Conflicts and Plurality in Renaissance Europe*, Pisa, Arnus University Books, 2012.

BAROLINI, T., *Dante's Sympathy for the Other, or the Non-Stereotyping Imagination: Sexual and Racialized Others in the Commedia*, «Critica del testo», XIV/1 (2011), pp. 177-206

BARON, S. W., *A Social and Religious History of the Jews*, vol. 3, New York, Columbia University Press, 1937.

ID., *A Social and Religious History of the Jews*, vol. 9, New York, Columbia University Press, 1965.

BARON, S. W. et alii (a cura di), *Yitzhak F. Baer Jubilee Volume*, Jerusalem, Historical Society of Israel, 1960.

BATO, Y. L., *L'immigrazione degli Ebrei tedeschi in Italia dal Trecento al Cinquecento*, in *Scritti in memoria di Sally Mayer*, Gerusalemme-Milano, Fondazione Sally Mayer, 1956, pp. 19-34.

BATTISTI, E., *Interstizi profani nell'arte figurativa*, in *Il contributo dei giullari alla drammaturgia italiana delle origini. Atti del II Convegno di Studio. Viterbo, 1977*, Roma, Bulzoni, 1978, pp. 95-101.

BATTISTONI, G., *Il contesto veronese e il paradigma dei "Tre anelli": convergenze ebraiche, cristiane ed islamiche alla corte del "Gran Lombardo"*, «I Tre Anelli/Les Trois Anneaux. Revue des trois cultures monothéistes», III (2002), pp. 9-28.

ID., *Tramiti ebraici e fonti medievali accessibili a Dante, 1: Hillel ben Shemuel ben Eleazar di Verona*, «Labyrinthos. Ermeneutica delle arti figurative dal Medioevo al Novecento», 13, XXV-XXVI (1994), pp. 45-78.

- BECK, H. G. - MANOUSSACAS, M. - PERTUSI, A. (a cura di), *Venezia centro di mediazione tra Oriente e Occidente. Secoli XV-XVI. Atti del II Congresso Internazionale di Storia della Civiltà Veneziana*. Venezia, 1974, Firenze, Olschki, 1977.
- BEIT-ARIÉ, M., *Transmission of Texts by Scribes and Copyists: Unconscious and Critical Interferences*, «Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester» 75, no. 3 (Autumn 1993), pp. 33-51.
- BELLI, M., *Genti, intendete questo sermone*, Milano, Morellini, 2017.
- BELOCH, J., *Bevölkerungsgeschichte Italiens*, 3 voll., Berlin, De Gruyter, 1937- 1965.
- BERGER, D., *Christian Heresy and Jewish Polemic in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, «The Harvard Theological Review» 68 (1975), 287-303.
- ID., *Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages*, «The American Historical Review», vol. 91, no. 3 (Jun 1986), pp. 576-591.
- ID. (a cura di), *The Jewish - Christian Debate in the High Middle Ages. A Critical Edition of the Nizzahon Vetus*, Northvale, NJ, Jason Aronson, 1996.
- BERGER, S., *Quam notitiam linguae hebraicae habuerunt Christiani Medii Aevi temporibus in Gallia*, Paris, Hachette, 1893.
- BERLINER, A., *Geschichte der Juden in Rom*, Frankfurt am Main, Kauffmann, 1893.
- ID., *Storia degli ebrei di Roma*, Milano, Rusconi, 1992.
- BIALE, D., *Counter-History and Jewish Polemics against Christianity. The "Sefer toldot yeshu" and the "Sefer zerubavel"*, «Jewish Social Studies», vol 6, no. 1 (1999), pp. 130-145.
- BLAU, J. L., *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, New York, Columbia University Press, 1944.
- BLUMENKRANZ, B., *Anti-Jewish Polemics and Legislation in the Middle Ages: Literary Fiction or Reality*, «Journal of Jewish Studies» 15 (1964), pp. 125-140.
- ID., *Ecriture et image dans la polémique antijuive de Matfre Ermengaud*, in VICAIRE, M. H. - BLUMENKRANZ, B. (a cura di), *Juifs et Judaïsme de Languedoc*, Toulouse, Privat, 1977, pp. 295-317.
- ID., *Juifs et chrétiens dans le monde occidental (430-1096)*, Paris-La Haye, Mouton, 1960.
- ID., *Juifs et judaïsme dans l'art chrétien du haut Moyen âge*, in *Gli Ebrei nell'alto Medioevo*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1980, pp. 987-1016.
- ID., *Nicolas de Lyre et Jacob ben Reuben*, «Journal of Jewish Studies» 16 (1965), pp. 47-51.
- BLUMENTHAL, D. (a cura di), *Approaches to Judaism in Medieval Times*, Atlanta, Scholars' Press, 1988.
- BOLOGNA, C., *Poesia del Centro e del Nord*, in *Storia della letteratura italiana*, Roma, Salerno, 1995, pp. 405-525.
- BOLOGNESI, D., *Le forme dell'economia urbana*, in GAMBI, L., *Storia di Ravenna. IV, Dalla dominazione veneziana alla conquista francese*, Venezia, Marsilio, 1994.
- BONFIL, R., *The Nature of Judaism in Raymundus Martini's Pugio Fidei*, «Tarbiz» 40 (1971), pp. 360-375 [in ebraico].

ID., *Tra due mondi. Prospettive di ricerca sulla storia culturale degli ebrei nell'Italia meridionale nell'alto medioevo*, in *Italia Judaica. Atti del I Convegno Internazionale. Bari, 18-22 maggio 1981*, Roma, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, 1983, pp. 199-210.

BORST, A., *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 4 voll., 6 tomi, Stuttgart, Hiesermann, 1957-1963.

BOSWELL, J., *Dante and the Sodomites*, «Dante Studies», 112 (1994), pp. 63-75.

BOUSSET, W., *The Antichrist Legend. A Chapter in Christian and Jewish Folklore*, trad. di A. H. Keane, London, Hutchinson, 1896.

BRODY, R., *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven, Yale University Press, 1998.

CANTARINO, V., *Dante and Islam. History and Analysis of a Controversy*, in DE SUA, W. - RIZZO, G. (a cura di), *A Dante Symposium in Commemoration of the 700th Anniversary of the Poet's Birth*, Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press, 1965, pp. 175-198.

CARDUCCI, G., *Delle Rime e della varia fortuna di Dante*, Bologna, Zanichelli, 1913.

CARRARA, M., *Dante e la corte scaligera*, in *Gli Scaligeri 1277-1387: Saggi e ricerche*, Verona, Ist. Studi Veronesi, 1988.

CARREIRAS, J. A. - VAIRO, G. R. - TOOMASPOEG, K. (a cura di), *Através do olhar do Outro. Reflexões acerca da sociedade medieval europeia (séculos XII-XV)*, Tomar, Instituto Politécnico de Tomar, 2018.

CASSUTO, U., *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze, Tip. Galletti e Cocci, 1918 [poi rist. Firenze, Olschki, 1965].

ID., *La Vetus Latina e le traduzioni giudaico-medievali della Bibbia*, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, vol. 1, Roma, Anonima Romana Editoriale, 1926, pp. 145-162.

ID., *L'elemento italiano nelle "Mechabberoth" di Immanuele Romano*, «Rivista Israelitica» II-III (1905-1906).

ID., *Rivista Israelitica*, Anno I, n. 1 e 5 (1904).

ID., *Storia della letteratura ebraica postbiblica*, Firenze, Israel, 1938.

CECCHELLI, G., *La vita di Roma nel Medio Evo. 1. Le arti minori e il costume*, Roma, Palombi, 1951-52.

CERCHIAI, G. - ROTA, G. (a cura di), *Maimonide e il suo tempo*, Milano, Franco Angeli, 2007.

CESSI, R. (a cura di), *Deliberazioni del Maggior Consiglio di Venezia*, III, Bologna, Zanichelli, 1936.

CHIESA, B. (a cura di), *Correnti culturali e movimenti religiosi del giudaismo. Atti del V Congresso Internazionale dell' AISG, S. Miniato, 12-15 novembre 1984*, Roma, Carucci, 1987.

ID., *Dante e la cultura ebraica del Trecento*, «Henoch» XXIII (2001), pp. 325-342.

CISCATO, A., *Gli ebrei in Padova (1300-1800). Monografia storica documentata*, Padova, Società Cooperativa Tipografica, 1901 (rist. anast. Bologna, Forni, 1967).

COHEN, J., *From Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, Wiesbaden, Harrasowitz, 1996.

COLORNI, V., *Gli ebrei nei territori italiani*, in *Gli ebrei nell'Alto Medioevo*, Spoleto, Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1980.

ID., *Judaica Minora*, Milano, Giuffrè, 1983.

CORTI, M., *Dante e la cultura islamica*, in LONGONI, A. (a cura di), *Il Libro della Scala di Maometto*, Milano, BUR, 2013, pp. 323-347.

EAD., *La «Commedia» e l'oltretomba islamico*, «Belfagor» L (1995), III, pp. 301-314.

EAD., *Le metafore della navigazione, del volo e della lingua di fuoco nell'episodio di Ulisse («Inferno» XXVI)*, in *Miscellanea di studi in onore di Aurelio Roncaglia*, vol. II, Modena, Mucchi, 1989, pp. 479-491.

EAD., *Percorsi dell'invenzione*, Torino, Einaudi, 1993.

DALMAN, G., *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar, and the Liturgy of the Synagogue*, Cambridge, Deighton Bell, 1893 [rist. New York, Arno Press Inc., 1973].

DANIEL, E. R., *The Franciscan Concept of Mission*, New York, The Franciscan Institute, 1992.

DEBENEDETTI, S., *I sonetti volgari di Immanuele Romano*, Torino, Paravia, 1904.

DEBENEDETTI STOW, S., *Tra mondo fisico e mondo metafisico: semiotica del testo tra Rashi e Dante*, «Dante. Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri», VI (2009), pp. 161-175.

DELCORNO, C. (a cura di), *Giordano da Pisa. Quaresimale fiorentino (1305-1306)*, Firenze, Sansoni, 1974.

DELLA ROCCA, M. (a cura di), *Benvenuto de Brixano. Notaio in Candia (1301-1302)*, Venezia, Alfieri, 1950.

DELLE DONNE, F., *La percezione della differenza etnica e religiosa in alcune cronache del XII e XIII secolo, soprattutto relative all'Italia meridionale*, in CARREIRAS, J. A. - VAIRO, G. R. - TOOMASPOEG, K. (a cura di), *Através do olhar do Outro. Reflexões acerca da sociedade medieval europeia (séculos XII-XV)*, Tomar, Instituto Politécnico de Tomar, 2018.

DE SUA, W. - RIZZO, G. (a cura di), *A Dante Symposium in Commemoration of the 700th Anniversary of the Poet's Birth*, Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press, 1965.

EMERY, R. W., *Heresy and Inquisition in Narbonne*, New York, Columbia University Press, 1941 [rist. New York, 1967].

FASANI, R., *Il Fiore e il Detto d'Amore attribuiti a Immanuel Romano*, Ravenna, Longo, 2008.

FONSECA, C. D. - LUZZATI, M. - TAMANI, G. - COLAFEMMINA, C. (a cura di), *L'ebraismo nell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541. Atti del IX Convegno Internazionale dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo. Potenza, 20-24 settembre 1992*, Galantina, Congedo, 1996.

FORMISANO, L. (a cura di), *Opere di Dante: opere di dubbia attribuzione e altri documenti danteschi: I, Il Fiore e il Detto d'Amore*, Roma, Salerno, 2012.

FORTIS, U., *Per una storia della cultura ebraica in Italia nel Novecento: il Dante e Manoello di Umberto Cassuto*, in *Scritti sull'ebraismo in memoria di Emanuele Menachem Artom*, Gerusalemme, Pirsun Dror, 1996, pp. 188-206.

FRANCI, G. R. (a cura di), *La benedizione di Babele. Contributi alla storia degli studi orientali e linguistici, e delle presenze orientali, a Bologna*, Bologna, CLUEB, 1991.

- FRUGONI, A. (a cura di), *Adversus Judaeos di Gioacchino da Fiore*, Rome, 1957.
- FUNKENSTEIN, A., *Anti-Jewish Propaganda: Pagan, Medieval and Modern*, «Jerusalem Quarterly» 19 (Spring 1981), pp. 56-72.
- ID., *Changes in the Patterns of Christian Anti-Jewish Polemic in the Twelfth Century*, «Zion», n. s. 33 (1968), pp. 125-144 [in ebraico].
- ID., *Gesetz und Geschichte. Zur Historisierenden Hermeneutik bei Moses Maimonides und Thomas von Aquin*, «Viator» 1 (1970), pp. 147-178.
- ID., *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, CA, University of California Press, 1993.
- GALLICCIOLLI, G., *Delle memorie venete antiche profane ed ecclesiastiche*, 3 voll., Venezia, Fracasso, 1795.
- GAMBI, L., *Storia di Ravenna. IV, Dalla dominazione veneziana alla conquista francese*, Venezia, Marsilio, 1994.
- GASTER, M., *Jewish Folk-Lore in the Middle Ages*, London, Jewish Chronicle, 1887.
- ID., *The Exempla of the Rabbis*, New York, Ktav Publishing House, 1968.
- GEIGER, A., *Der Dichter Immanuel, der Freund Dantes*, «Jüdische Zeitschrift», 5 (1867), pp. 286-301.
- ID., *Der Jude Manoello, der Freund Dantes*, «Hebräische Bibliographie» III (Juli-August 1860), pp. 59-60.
- ID., *Immanuel der Freund Dantes*, «Magazin für die Literatur des Auslandes», 3 (1860), pp. 111-119.
- ID. (non firmato), *Immanuel und Dante. Von Dr. Theodor Paur*, «Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums», XX (1871), pp. 327-331.
- GILBOA, A. et alii (a cura di), *Studies in the History of the Jewish People and the Land of Israel in Memory of Zvi Avneri*, Haifa, University of Haifa, 1970 [in ebraico].
- Gli Scaligeri 1277-1387: Saggi e ricerche*, Verona, Ist. Studi Veronesi, 1988.
- GLORIEUX, P., *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, 2. voll., Paris, Vrin, 1933.
- GORNI, G., *Lettera Nome Numero*, Bologna, Il Mulino, 1990.
- GRAYZEL, S., *The Talmud and the Medieval Papacy*, in JACOB, W. et alii (a cura di), *Essays in Honor of Solomon B. Freehof*, Pittsburgh, PA, Rodef Shalom Congregation, 1964, pp. 220-245.
- GRAZIANI SECCHIERI, L. (a cura di), *Vicino al focolare e oltre. Spazi pubblici e privati, fisici e virtuali della donna ebrea in Italia (secc. XV-XX)*, Firenze, Giuntina, 2015.
- GREEN, A., *Shekhinah, the Virgin Mary and the Song of the Songs. Reflections on a Kabbalistic Symbol in its Historical Context*, «Association for Jewish Studies Review», vol. 26, no. 1 (Apr. 2002), pp. 1-52.
- GREGG, J. Y., *Devils, Women and Jews. Reflections of the Other in Medieval Sermon Stories*, Albany, SUNY, 1997.
- GUDEMANN, M., *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur des Juden in Italien während des Mittelalters*, Wien, Hölder, 1884.

GUERRI, D., *Di alcuni versi dotti della Divina Commedia: ricerche sul sapere grammaticale di Dante*, Città di Castello, S. Lapi, 1908.

HABERMANN, A. M., *Women as Copyists*, «Kiryat Sefer» 13 (1936-37), pp. 114-120 [in ebraico].

HAILPERIN, H., *Rashi and the Christian Scholars*, Pittsburgh, PA, University of Pittsburgh Press, 1963.

HAMESSE, J. - FATTORI, M., *Rencontres des cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et Traducteurs de l'antiquité au XIVe siècle*, Louvain-La-Neuve, Institut d'Études Médiévales, 1990.

HASSELHOFF, G., *Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides in lateinisches Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004.

HAWKINS, P. S. - STAHLBERG, L. C. (a cura di), *Scrolls of Love. Ruth and the Song of Songs*, New York, Fordham University Press, 2006.

HEDE, J., *Reading Dante. The Pursuit of Meaning*, Lanham, MD, Lexington Books, 2007.

HELAS, P. - WOLF, G., *Armut und Armenfürsorge in der Italienischen Stadtkultur zwischen 13. und 16. Jahrhundert. Bilder, Texte und soziale Praktiken*, Frankfurt Am Main, Peter Lang, 2006.

HUERGA, A., *Hipótesis sobre la génesis de la "Summa contra gentiles" y del "Pugio Fidei"*, «Angelicum» 51 (1974), pp. 533-557.

IDEL, M., *La Cabballà in Italia (1280-1510)*, Firenze, Giuntina, 2007.

Il contributo dei giullari alla drammaturgia italiana delle origini. Atti del II Convegno di Studio. Viterbo, 1977, Roma, Bulzoni, 1978.

Italia Judaica. Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492. Atti del V Convegno Internazionale. Palermo, 15-19 giugno 1992, Roma, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, 1995.

JACOB, W. et alii (a cura di), *Essays in Honor of Solomon B. Freehof*, Pittsburgh, PA, Rodef Shalom Congregation, 1964.

JACOBS, J., *Jewish Diffusion of Folk-Tales*, London, Jewish Chronicle, 1888.

JACOBY, D., *Les juifs de Venise du XIV^e au milieu du XVI^e siècle*, in BECK, H. G. - MANOUSSACAS, M. - PERTUSI, A. (a cura di), *Venezia centro di mediazione tra Oriente e Occidente. Secoli XV-XVI. Atti del II Congresso Internazionale di Storia della Civiltà Veneziana. Venezia, 1974*, Firenze, Olschki, 1977, pp. 163-216.

ID., *Venice, the Inquisition and the Jewish Communities of Crete in the Early 14th century*, «Studi Veneziani», 12 (1970), pp. 127-144.

JACOFF, R., *Dante and the Jewish Question*, «Bernardo Lecture Series», 13 (2004).

Juifs et Judaïsme de Languedoc. Cahiers de Fanjeaux 12, Toulouse, Privat, 1977.

KAMIN, S., *Jews and Christians Interpret the Bible*, Jerusalem, Magnes Press, 1991.

KAMIN, S. - SALTMAN, A. (a cura di), *Expositio hystorica Canti Canticorum secundum Salomonem*, Ramat Gan, Bar-Ilan University Press, 1989.

KATZ, S., *Pope Gregory the Great and the Jews*, «Jewish Quaterly Review» 24 (1933), pp. 113-136.

KAUFMANN, D., *Manoello et le Dante*, «Revue des Etudes Juives» XXXVII (1898), pp. 252-258.

- KENNEDY, P. F., *Muslim Sources of Dante*, in AGIUS, D. A. - HITCHCOCK, R. (a cura di), *The Arab Influence in Medieval Europe*, Reading, Ithaca, 1994, pp. 63-82.
- KIMELMAN, R., *Rabbi Yokhanan and Origen on the Song of Songs: A Third-Century Jewish-Christian Disputation*, «The Harvard Theological Review», vol. 73, no. 3/4 (Jul - Oct 1980), pp. 567-595.
- KRAUS, F. X., *Dante, sein Leben und sein Werk, sein Verhältniss zur Kunst und Politik*, Berlin, Grote, 1897.
- KRIEGEL, M., *The Reckonings of Nahmanides and Arnold of Villanova: on the early contacts between Christian millenarianism and Jewish Messianism*, «Jewish History», vol. 26, no. 1/2 (May 2012), pp. 17-40.
- LABROSSE, H., *Biographie de Nicolas de Lyre*, «Etudes franciscanes» 17 (1907), pp. 489-503 e pp. 593-608.
- ID., *Oeuvres de Nicolas de Lyre*, «Etudes franciscanes» 19 (1908), pp. 153-175 e pp. 368-379.
- LACERENZA, G., *Un viaggio all'inizio del millennio: la conversione all'ebraismo di Giovanni da Oppido*, «Atti Accademia Pontaniana», vol. LXVI (2017), pp. 63-74.
- LANGLOIS, C.-V., *Nicolas de Lyre, Frère Mineur*, «Histoire Littéraire de la France» 36 (1927).
- LAPIDE, P. E., *Hebräisch in den Kirchen*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchen Verlag, 1976.
- LASKER, D., *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity*, Oxford, Littman, 2007.
- ID., *Jewish Philosophical Polemics in Ashkenaz*, in STROUMSA, G. - LIMOR, O., *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics Between Christians and Jews*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1996, pp. 195-214.
- LASKER, D. - STROUMSA, S. (a cura di), *The Polemic of Nestor the Priest. Qissat Mujadilat al-Usquf and Sefer Nestor Ha-Komer*, 2 voll., Jerusalem, Ben-Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East, 1996.
- LAZAR, M. (a cura di), *Scripta Romanica et Occidentalia. Melanges de littérature, art et philosophie dédiés à Hiram Peri*, Jerusalem, Magnes Press, 1963.
- LEICHT, R., *The Reception of Astrology in Medieval Ashkenazi Culture*, «Aleph», vol. 13, no. 2 (2013), pp. 201-234.
- LIEBERMAN, S., *Raymund Martini and His Alleged Forgeries*, «Historia Judaica» 5 (1943), pp. 87-102.
- ID., *Shkiin. A Few Words on Some Jewish Legends, Customs, and Literary Sources Found in Karaite and Christian Works*, 2ª edizione, Jerusalem, Bamberger & Wahrman, 1970 [in ebraico].
- LIZIER, A., *Note intorno alla storia del Comune di Treviso dalle origini al principio del XIII secolo*, Modena, Tip. Lit. Forghieri, Pellequi e C., 1901.
- LOEB, I., *La controversie de 1240 sur le Talmud*, «Revue des Etudes Juives» 2 (1881), pp. 248-270.
- LOLLINI, F., «Lo strepito degli ostinati giudei». *Iconografia antiebraica a Bologna e in Emilia-Romagna*, in MUZZARELLI, M. G. (a cura di), *Banchi ebraici a Bologna nel XV secolo*, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 269-328.
- LONARDO, P. M., *Gli ebrei a Pisa sino alla fine del secolo XV*, «Studi storici del prof. A. Crivellucci», VII, 1 (1898), pp. 171-213.
- LONGONI, A. (a cura di), *Il Libro della Scala di Maometto*, Milano, BUR, 2013.

LUZZATI, M., *Banchi e insediamenti ebraici nell'Italia centro settentrionale fra tardo Medioevo e inizi dell'Età Moderna*, in VIVANTI, C. (a cura di), *Storia di Italia. Annali. 11. Gli ebrei in Italia. I. Dal Medioevo all'età dei ghetti*, Torino, Einaudi, 1996. pp. 75-187.

ID., *La casa dell'ebreo. Saggi sugli Ebrei a Pisa e in Toscana nel Medioevo e nel Rinascimento*, Pisa, Nistri-Lischi Editori, 1985.

ID., *L'insediamento ebraico a Pisa prima del Trecento. Conferme e nuove acquisizioni*, in *Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1994, pp. 509-511.

LUZZATI, M. - VERONESE, A. *Enrico VII e gli ebrei di Pisa e d'Italia*, in PETRALIA, G. - SANTAGATA, M., *Enrico VII, Dante e Pisa a 700 anni dalla morte dell'imperatore e dalla Monarchia*, Ravenna, Longo, 2016, pp. 149-160.

LUZZATO, S. D., *Opere del De-Rossi concernenti l'Ebraica letteratura e bibliografia*, in UGONI, C., *Della letteratura italiana nella seconda metà del secolo XVIII*, Milano, Bernardoni, 1857, pp. 182-209.

MANCUSO, P., *Shabbatai Donnolo's Sefer Hakmoni. A Critical Edition and English Translation*, Ph.D. dissertation, University College of London, 2006.

ID., *Shabtai Donnolo's Sefer Hakmoni. Introduction, Critical Text and English Translation*, Leiden and Boston, Brill 2010.

MANDONNET, P., *St. Dominic and his Work*, St. Louis, B. Herder Book Company, 1944.

MARCUS, I. G., *Penitential Theory and Practice among the Pious of Germany. 1150-1250*, Ph.D. diss., Jewish Theological Seminary of America, 1974.

MARTI, M., *Poeti giocosi del tempo di Dante*, Milano, Rizzoli, 1956.

MAZOUR-MATUSEVICH, Y., *Writing Medieval History. An Interview with Aron Gurevich*, «Journal of Medieval and Early Modern Studies», 35/1 (2005), pp. 122-157.

Mélanges d'histoire offerts à Charles Moeller, 2 voll., Louvain, Picard, 1914.

MERCHAVYA, CH., *The Church versus Talmudic and Midrashic Literature. 500-1248*, Jerusalem, Bialik Institute, 1970 [in ebraico].

MERCURI, F., *Lezione XI in forma di lettera etc., nella quale è trattato se Dante fosse morto nel 1321*, Napoli, Stab. Tip. Gaetano Nobile, 1853.

MEYER, P., *Matfré Ermengau de Béziers, troubadour*, «Histoire Littéraire de la France» 32 (1898), pp. 16-56.

MICHELINI TOCCI, F., *Il commento di Emanuele Romano al capitolo I della Genesi*, Roma, Centro di Studi Semitici, 1963.

MILANO, A., *Il ghetto di Roma*, Roma, Staderini, 1964.

ID., *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1963.

ID., *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1992.

MILLÁS VALLICROSA, J. M., *Algunas relaciones entre la doctrina luliana y la Cabala*, «Sefarad» 18 (1958), pp. 241-253.

ID., *The Doctrine of the "Lullian Dignities" and the Sefiroth* [in ebraico], in BARON, S. W. et alii (a cura di), *Yitzhak F. Baer Jubilee Volume*, Jerusalem, Historical Society of Israel, 1960, pp. 186-190.

MINOTTO, A.S., *Documenta ad Belunum, Cenetam, Feltria, Tarvisium, Venetiis MDCCCLXXI*, III Tom. II Sect. I, p. 47, in *Acta et diplomata e R. Tabulario Veneto usque ad medium seculum XV summatium regesta. Venetiis, Typis Joh. Cecchini, MDCCCLXXI*.

MODONA, L., *Vita e opere di Immanuele Romano*, Firenze, Bemporad, 1904.

MORGHEN. R., *Medioevo cristiano*, Bari, Laterza, 1974.

MORPURGO, E., *Gli ebrei a Treviso*, «Il Corriere Israelitico» XLVIII (1909-1910), pp. 141-144 e pp. 170-172.

MORTARA OTTOLENGHI, L., *Un gruppo di manoscritti ebraici romani del sec. XIII e XIV e la loro decorazione*, in *Studi sull'ebraismo italiano in memoria di C. Roth*, Roma, Barulli, 1974, pp. 139-158.

MUNK, S., *Le poète juif Manoello, ami du Dante*, «Univers. Israélite», XV (maggio 1860), pp. 505-514.

MURATORI, L. A., *Dissertazioni sopra le antichità italiane I*, Milano, Pasquali, 1751. [ed. orig. MURATORI, L. A., *Antiquitates Italicae Medii Aevi I*, Milano, ex typographia Societatis palatinae, 1738, coll. 899-903].

MUZZARELLI, M. G. (a cura di), *Banchi ebraici a Bologna nel XV secolo*, Bologna, Il Mulino, 1994.

NARDI, B., *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, 1958.

NARKISS, B., *Hebrew Illuminated Manuscripts*, Jerusalem, Encyclopaedia Judaica, 1969.

NAVA MORA, F. A., *Dante y la imaginacion agente. El "narrador" de la Commedia y la transparencia perfecta de la profetologia arabo-judia*, tesi di dottorato, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2015.

NEWMAN, L. I., *Jewish Influence on Christian Reform Movements*, New York, Columbia University Press, 1925 [rist. New York, 1966].

NICKS, J., *La polémique contre les juifs et le Pugio fidei de Raymond Martin*, in *Mélanges d'histoire offerts à Charles Moeller*, vol. 1, Louvain, Picard, 1914, pp. 516-526.

PALACIOS, M. A., *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, Maestre, 1919.

PAUR, T., *Immanuel und Dante*, «Jahrbuch der deutschen Dante-Gesellschaft», III (1871), pp. 423-462.

PAVONCELLO, N., *Epigrafe ebraica nel Museo del Duomo di Salerno*, in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, n. s. XVIII, 1968, pp. 198-203.

ID., *Gli ebrei in Verona dalle origini al secolo XX*, Verona, Vita Veronese, 1960.

ID., *Un poeta ebreo alla corte di Cangrande della Scala*, «Vita Veronese» 6 (1957), pp. 226-231.

PERANI, M., *Vestigia della cultura ebraica a Bologna tra Medioevo e Rinascimento nella testimonianza dei manoscritti*, in FRANCI, G. R. (a cura di), *La benedizione di Babele. Contributi alla storia degli studi orientali e linguistici, e delle presenze orientali, a Bologna*, Bologna, CLUEB, 1991, pp. 17-33.

PETRALIA, G. - SANTAGATA, M., *Enrico VII, Dante e Pisa a 700 anni dalla morte dell'imperatore e dalla Monarchia*, Ravenna, Longo, 2016.

PÉZARD, A., *Daniel et Dante ou Les Vengeances de Dieu*, «Studi Danteschi», v. L (1973), pp. 2-96.

- PINI, A. I., *Famiglie, insediamenti e banchi ebraici a Bologna e nel Bolognese nella seconda metà del Trecento*, «Quaderni storici» 54 (1983), pp. 783-814.
- PITTANO, G., *Frase fatta capo ha*, Bologna, Zanichelli, 1992.
- Poesie di mille autori intorno a Dante Alighieri*, raccolte da C. Del Balzo, v. I, Roma, Forzani, 1889.
- PROSPERI, A., *Incontri rituali: il papa e gli ebrei* in VIVANTI, C. (a cura di), *Storia di Italia. Annali. 11. Gli ebrei in Italia. I. Dal Medioevo all'età dei ghetti*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 497-520.
- QUÉTIF, J. - ECHARD, J., *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, 2 voll., Paris, Vrin, 1934.
- RANKIN, O. S., (a cura di) *Jewish Religious Polemic*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1956.
- RAVÀ, V., *Gli ebrei a Bologna. Cenni storici*, «L'educatore israelita» XX (1872), pp. 237-242, pp. 295-301 e pp. 330-336; XXI (1873), pp. 73-79, pp. 140-144 e pp. 174-176; XXII (1874), pp. 19-21.
- RAVID, B., *The Jewish Mercantile Settlement of Twelfth and Thirteenth Century Venice: Reality or Conjecture?*, «Association for Jewish Studies Review» II (1977), pp. 201-225.
- REмбаUM, J. E., *The Influence of "Sefer Nestor Hakomer" on Medieval Jewish Polemics*, «Proceedings of the American Academy for Jewish Research» 45 (1978), pp. 155-185.
- RICKETTS, P. T., *The Hispanic Tradition of the "Breviari d'amor" by Matfre Ermengaud of Béziers*, in ATKINSON, D. M. - CLARKE, A. H. (a cura di), *Hispanic Studies in Honor of Joseph Manson*, Oxford, Dolphin, 1972, pp. 228-253.
- RINALDI, E., *Gli Ebrei a Forlì*, «Atti e Memorie della Regia Deputazione di Storia Patria per le Province di Romagna», serie 10, vol. 10 (1920), pp. 295-323.
- RINALDI, G., *Dante in ebraico*, «L'Alighieri» VII (1966), pp. 25-35.
- Romanica et Occidentalia*, Gerusalemme, Magnes Press, 1963.
- ROSENTHAL, J. M., *A Religious Disputation between a Jew Called Menahem and the Convert Pablo Christiani* [in ebraico], in ZOHORI, M. et alii (a cura di), *Hagut Ivrit Ba'America. Studies in Jewish Themes by Contemporary American Scholars*, 3ª edizione, Tel Aviv, Brit Ivrit Olamit - Yavne Publishing House, 1974, pp. 61-74.
- ROSMARIN, T. W., ed., *Jewish Expressions on Jesus. An Anthology*, New York, Ktav Publishing House, 1977.
- ROTH, C., *I primordi del prestito ebraico in Italia*, «Rassegna Mensile d'Israel» 19 (1953), pp. 367-369.
- ID., *Lo sfondo storico della poesia di Immanuel Romano*, «La Rassegna Mensile d'Israel», 17 (1951), pp. 424-446.
- ID., *The History of the Jews in Italy*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1946.
- ID., *The Jews in the Renaissance*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1959.
- ID., *Venice*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1930.
- SAID, E., *Orientalism*, London, Pantheon, 1978.
- SÆBØ, M. (a cura di), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation*, 3 voll., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

SANDMAN, I., *Critical Method of Editing Used by a Late Medieval Ashkenazi Scribe*, «Journal of Jewish Studies» 65, no. 2 (Autumn 2014), pp. 349-367.

SARACHEK, J., *Faith and Reason: The Conflict over the Rationalism of Maimondes*, Williamsport, PA, Bayard Press, 1935.

SCHÄFER, P. - MEERSON, M. - DEUTSCH, Y. (a cura di), *Toledot Yeschu ("The Life Story of Jesus") Revisited. A Princeton Conference*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.

SCHOLEM, G., *Le origini della Kabbalà*, Bologna, Il Mulino, 1973.

SCHWARZFUCHS, S., *Gli ebrei al tempo delle crociate*, Milano, Jaca Book, 2006.

Scritti in memoria di Sally Mayer, Gerusalemme-Milano, Fondazione Sally Mayer, 1956.

Scritti sull'ebraismo in memoria di Emanuele Menachem Artom, Gerusalemme, Pirsum Dror, 1996.

SEGRE, B., *Gli ebrei in Italia*, Firenze, Giuntina, 2001.

SELA, S., *Queries on Astrology Sent from Southern France to Maimonides. Critical Edition of the Hebrew Text, Translation, and Commentary*, «Aleph», no. 4 (2004), pp. 89-190.

SERMONETA, G., *Dall'ebraico in latino e dal latino in ebraico. Traduzione scolastica e metodica della traduzione*, in HAMESSE, J. - FATTORI, M., *Rencontres des cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et Traducteurs de l'antiquité au XIVe siècle*, Louvain-La-Neuve, Institut d'Études Médiévales, 1990, pp. 149-165.

ID., *Hillel ben Shemuel of Verona and his philosophical doctrine*, Ph.D. dissertation, Hebrew University of Jerusalem, 1962 [in ebraico].

ID., *La dottrina dell'intelletto e la "fede" filosofica di Jehudàh e 'Immanu'èl Romano*, «Studi Medievali», III, VI (1965), pp. 3-78.

ID., *Le correnti del pensiero ebraico nell'Italia medievale*, in *Italia Judaica*, I, Roma, Multigrafica, 1983, pp. 273-285.

ID., *L'ebraico tra l'arabo e il latino nella trattatistica filosofica medievale. Un ponte segnato dal passaggio di due tradizioni terminologiche e culturali*, in *Actas del V Congreso Internacional de Filosofia Medieval*, vol. I, Madrid, Editora Nacional, 1979, pp. 145-151.

ID., *Per una storia del Tomismo ebraico*, in *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero*, vol. II, Napoli, Edizioni Domenicane Italiane, 1976, pp. 354-359.

ID., *Pour une histoire du Thomisme Juif*, in VERBEKE, G. - VERHELST D. (a cura di), *Aquinas and Problems of His Time*, Leuven-The Hague, 1976, pp. 130-135.

ID., *Razionalismo e tradizioni razionalistiche nel giudaismo medievale*, in CHIESA, B. (a cura di), *Correnti culturali e movimenti religiosi del giudaismo. Atti del V Congresso Internazionale dell' AISG, S. Miniato, 12-15 novembre 1984*, Roma, Carucci, 1987, pp. 185-202.

ID., *Un glossario filosofico ebraico-italiano del XIII secolo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1969.

SERMONETA, J., *Moses Ben Salomon of Salerno and Nicholas of Giovinazzo on Maimonides "The Guide of the Perplexed"*, «Iyyun. A Hebrew Philosophical Quarterly» 20 (1969), pp. 212-240.

ID., *Una trascrizione in caratteri ebraici di alcuni passi filosofici della Commedia*, in *Romanica et Occidentalia*, Gerusalemme, 1963, pp. 23-42.

SERMONETA, J. B., *Il neoplatonismo nel pensiero dei nuclei ebraici stanziati nell'Occidente Latino*, in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1980, pp. 867-935.

ID., *Una trascrizione in caratteri ebraici di alcuni brani filosofici della Commedia*, in LAZAR, M. (a cura di), *Scripta Romanica et Occidentalia. Melanges de littérature, art et philosophie dédiés à Hiram Peri*, Jerusalem, Magnes Press, 1963, pp. 23-42.

SERVI, F., *Dante e gli Ebrei*, Casale, Tipografia G. Pane, 1893.

SHAḤAR, S., *Catharism and the Beginnings of the Kabbalah in Languedoc*, «Tarbiz» 40 (1971), pp. 483 - 507 [in ebraico].

ID., *Ecrits cathares et commentaire d'Abraham Abulafia sur le "Livre de la Création": Images et idées communes*, in *Juifs et Judaïsme de Languedoc. Cahiers de Fanjeaux 12*, Toulouse, Privat, 1977, pp. 345 -362.

SHATZMILLER, J., *Towards a Picture of the First Maimonidean Controversy*, «Zion», n. s. 34 (1969), pp. 126-138 [in ebraico].

ID., *A Letter from Rabbi Asher Ben Gershom to the Rabbis of France at the Time of the Controversy about the Works of Maimonides*, in GILBOA, A. et alii (a cura di), *Studies in the History of the Jewish People and the Land of Israel in Memory of Zvi Avneri*, Haifa, University of Haifa, 1970, pp. 129-140 [in ebraico].

SHOḤAT, A., *Concerning the First Controversy on the Writings of Maimonides*, «Zion», n. s. 36 (1971), pp. 27-45.

SHULVASS, M. A., *The Jews in the World of the Renaissance*, Leiden-Chicago, Brill, 1973.

SILVER, D. J., *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy. 1180-1240*, Leiden, Brill, 1965.

SIMONSFELD, H., *Der Fondaco dei Tedeschi in Venedig und die deutsch-venetianischen Handelsbeziehungen*, 2 voll., Stuttgart, Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1887.

SIMONSOHN, S., *The Apostolic See and the Jews*, 8 voll., Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988-1991.

SITTIG, K., "Studying Text Transmission by Simple Quantitative Analysis of Shared Variants: A Case Study" (Medieval Monographs on the Jewish Calendar, Department of Hebrew and Jewish Studies, University College London, Workshop 8: Text Edition from Manuscripts, 16 February 2012).

SMALLEY, B., *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame, 1970 (1978³).

SOAVE, M., *Brevi notizie del Poeta Emmanuele di Roma e Sonetto dello stesso per la morte del suo illustre amico DANTE ALIGHIERI*, «Educatore Israelita», X (1862), pp. 275-279.

ID., *Dante Alighieri ed il poeta Emmanuele*, «Corriere Israelitico», II (1863), pp. 221-227.

Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1994.

- SONNE, I., *On the History of the Community of Bologna*, «HUCA», 16 (1942), pp. 38-43 [in ebraico].
- STEINSCHNEIDER, M., *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin, Kommissionverlag des Bibliographischen Bureaus, 1893.
- STEMBERGER, G., *Elements of Biblical Interpretation in Medieval Jewish-Christian Disputation*, in SÆBØ, M. (a cura di), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation. Vol. 1/2: The Middle Ages*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, pp. 578-590.
- STERN, S. - MANCUSO, P., *An Astrological Table by Shabbetai Donnolo and the Jewish Calendar in Tenth-Century Italy*, «Aleph» 7 (2007), pp. 13-41.
- STROUMSA, G. - LIMOR, O., *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics Between Christians and Jews*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1996.
- TAFEL, G. L. F. - THOMAS, G. M., *Urkunden zur älteren Handels -u. Staatgeschichte der Republik Venedig*, 3 voll., Wien, K. K. Hof- und Staatsdruckerei, 1856-1857.
- TALMAGE, F. E., *An Hebrew Polemical Treatise, Anti-Cathar and Anti-Orthodox*, «Harvard Theological Review» 60 (1967), pp. 323-348.
- TAMAR, D., *On R. David Messer Leon's Kevod Hakhamim*, «Kiryat Sefer» 26 (1950), pp. 96-100 [in ebraico].
- TA-SHMA, I., *The 'Open Book' in Medieval Hebrew Literature: The Problem of Authorized Editions*, «Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester» 75, no. 3 (Autumn 1993), pp. 17-24.
- TEICHER, J. L., *Christian Theology and the Jewish Opposition to Maimonides*, «Journal of Theological Studies» o. s. 43 (1942), pp. 68-76.
- TOAFF, A., *Gli ebrei romani e il commercio del denaro nei comuni dell'Italia centrale alla fine del Duecento*, in *Italia Judaica. Atti del I Convegno Internazionale. Bari, 18-22 maggio 1981*, Roma, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, 1983, pp. 183-196.
- ID., *Gli insediamenti ashkenaziti nell'Italia settentrionale*, in VIVANTI, C. (a cura di), *Gli ebrei in Italia. Storia d'Italia. Annali XI-1*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 153-171.
- TOMASCH, S., *Judecca, Dante's Satan, and the Dis-placed Jew*, in TOMASCH, S. - GILLES, S. (a cura di), *Text and Territory: Geographical Imagination in the European Middle Ages*, Philadelphia, PA, University of Pennsylvania Press, 1998, pp. 247-267.
- TOMASCH, S. - GILLES, S. (a cura di), *Text and Territory: Geographical Imagination in the European Middle Ages*, Philadelphia, PA, University of Pennsylvania Press, 1998.
- TOMMASINI, V. - MATTIUCCI, P., *Nerio Moscoli da Città di Castello*, in *Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria*, Perugia, Unione Tip. Coop., 1897.
- TRACHTENBERG, J., *Jewish Magic and Superstition*, New York, Behrman House, 1939 [ristampato nel 2004].
- UGONI, C., *Della letteratura italiana nella seconda metà del secolo*, XVIII, Milano, Bernardoni, 1857.
- UNTERMAN, A., *Dizionario di usi e leggende ebraiche*, Bari, Laterza, 1994.
- URBACH, E., *Rabbinic Exegesis and Origen's Commentary on the Song of the Songs and Jewish-Christian Polemics*, «Tarbiz» 30 (1960-61), pp. 148-170 [in ebraico] [versione inglese: URBACH, E., *The Homiletical*

Interpretation of the Sages and the Exposition of Origen on Canticles, and the Jewish-Christian Disputation, «Scripta Hierosolymitana» 22 (1971), pp. 247-275].

VERBEKE, G. - VERHELST D. (a cura di), *Aquinas and Problems of His Time*, Leuven-The Hague, Leuven University Press, 1976.

VERNET, J., *La cultura hispanoarabe en Oriente y Occidente*, Barcellona, Ariel, 1978.

VERONESE, A., *Donne ebrae italiane e ashkenazite in Italia centro-settentrionale. Doti, testamento, ruolo economico*, in GRAZIANI SECCHIERI, L. (a cura di), *Vicino al focolare e oltre. Spazi pubblici e privati, fisici e virtuali della donna ebrea in Italia (secc. XV-XX)*, Firenze, Giuntina, 2015, pp. 153-173.

EAD., *Ebrei che rendono poveri e poveri ebrei nella società italiana tra fine Duecento e Quattrocento*, in HELAS, P. - WOLF, G., *Armut und Armenfürsorge in der Italienischen Stadtkultur zwischen 13. und 16. Jahrhundert. Bilder, Texte und soziale Praktiken*, Frankfurt Am Main, Peter Lang, 2006, pp. 249-261.

EAD., *Lo spazio ebraico nella 'Societas Christiana' (X-XIII secolo)*, in ANDENNA, G. - D'ACUNTO, N. - FILIPPINI, E. (a cura di), *Spazio e mobilità nella 'Societas Christiana'. Spazio, identità, alterità (secoli X-XIII). Atti del Convegno Internazionale. Brescia, 17-19 settembre 2015*, Milano, Vita e Pensiero, 2017, pp. 223-242.

EAD., *Migrazioni e presenza di ebrei "tedeschi" in Italia settentrionale nel tardo Medioevo (con particolare riferimento ai casi di Trieste e di Treviso)*, «Reti Medievali» VI (2005), pp. 1-10.

EAD., *Plurality and Conflicts in Renaissance Italian Jewish Communities. Italian and German Jews*, in BARBIERATO, F. - VERONESE, A. (a cura di) *Late Medieval and Early Modern Religious Dissents. Conflicts and Plurality in Renaissance Europe*, Pisa, Arnus University Books, 2012, pp. 1-21.

VICAIRE, M. H. - BLUMENKRANZ, B. (a cura di), *Juifs et Judaïsme de Languedoc*, Toulouse, Privat, 1977.

VIVANTI, C. (a cura di), *Gli ebrei in Italia. Storia d'Italia. Annali XI-1*, Torino, Einaudi, 1996.

ID. (a cura di), *Storia di Italia. Annali. 11. Gli ebrei in Italia. I. Dal Medioevo all'età dei ghetti*, Torino, 1996.

VOEGELIN, E., *History of Political Ideas. Vol. III: The Later Middle Ages*, Columbia, University of Missouri Press, 1998.

VOGELSTEIN, H. - RIEGER, P., *Geschichte der Juden in Rom*, 2 voll., Berlin, Mayer & Müller, 1895-1896

WALTZ, A., (a cura di), *Acta canonizationis S. Dominici*, «Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica» 16 (1935).

WOOD, R., *Nicholas of Lyre on the Church*, M.A. thesis, Cornell University, 1971.

ZOHORI, M. et alii (a cura di), *Hagut Ivrit Ba'America. Studies in Jewish Themes by Contemporary American Scholars*, 3ª edizione, Tel Aviv, Brit Ivrit Olamit - Yavne Publishing House, 1974.

ZONTA, M., *Traduzioni e commenti alla Guida dei Perplessi nell'Europa del secolo XIII: a proposito di alcuni studi recenti*, in CERCHIAI, G. - ROTA, G. (a cura di), *Maimonide e il suo tempo*, Milano, Franco Angeli, 2007, pp. 51-60.

ZUNZ, L., *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, Hildesheim, Gg. Olms, 1966.

