



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Facoltà di Lettere e Filosofia

Dipartimento di Storia

**Corso di Laurea Magistrale in
Scienze delle Religioni
Classe LM-64**

Tesi di Laurea

**Un manuale ebraico di polemica anti-cristiana del XIII
secolo.**

Il manoscritto Or. 53 della Biblioteca Nazionale Centrale di Roma.
Introduzione, traduzione e commento.

Relatore:

Prof. Piero Capelli

Laureando:

Luca Benotti

n° matr. 623091

Anno Accademico 2011/2012

INDICE

INTRODUZIONE.

1. La polemica giudaico-cristiana: origine e caratteri generali.	4
1.1 Agostino: creazione di un paradigma teologico.	7
1.2 Ideologia anti-missionaria prima del XII e XIII secolo	9
2. Quattro modelli polemici di matrice cristiana.	11
2.1 Un approccio <i>sola razione</i> imperfetto: Anselmo e Gilberto Crispin.	12
2.2 La scuola di Rashi.	14
2.2.1 Rashi e l'esegesi cristiana.	15
2.3 Il ruolo di Parigi e della Scuola di San Vittore.	17
2.3.1 Ugo di San Vittore.	18
2.3.2 Andrea di San Vittore.	20
2.3.3 L'eredità di Andrea.	22
2.4 La Provenza e l'ingresso del <i>peshat</i> nella disputa anti-cristiana: Yosef e David Qimḥi.	24
3. L'attacco al Talmud: Pietro Alfonsi.	28
3.1 Pietro il Venerabile	30
3.2 Il coinvolgimento degli ordini mendicanti.	31
3.2.1 La controversia maimonidea.	32
3.2.2 La disputa di Parigi ed il resoconto di Yeḥiel.	32
4. Confutare gli Ebrei sulla base del Talmud. Raimondo di Peñaforte.	36
4.1 La disputa di Barcellona. Pablo Christiani e Naḥmanide	37
5. Costruzione di una <i>ratio</i> cristiana.	40
6. Conclusione. Raimondo Martini e l'eredità del XIII secolo.	43

UN MANUALE EBRAICO DI POLEMICA ANTICRISTIANA DEL XIII SECOLO. Presentazione del testo.	46
TRADUZIONE	55
COMMENTO	74
TESTO EBRAICO	96
Bibliografia	110

INTRODUZIONE

1. La polemica giudaico-cristiana: origine e caratteri generali.

La letteratura polemica, nelle sue varie forme, è senza dubbio una delle manifestazioni preminenti che caratterizzano i rapporti tra Ebrei e Cristiani sin dall'antichità. Un ruolo non trascurabile lo ha sicuramente giocato la prossimità delle due tradizioni religiose, prossimità che è più precisamente una stretta parentela. Qualcuno¹, infatti, ha parlato della relazione tra Cristianesimo ed Ebraismo nei termini freudiani di un complesso edipico. Qui, nello specifico, non tanto nei confronti di un padre da superare o eliminare ma di un fratello maggiore; di qui l'esegesi tipologica propriamente cristiana che ruota intorno alle figure dell'Antico Testamento: Abele è prefigurazione della morte di Gesù; similmente il sacrificio di Isacco² è annuncio del sacrificio di Cristo. Il Nuovo Testamento conosce già il ricorso alla disputa orale come mezzo per difendere la propria religione ed attaccare quella altrui: in questa luce vanno visti i dibattiti tra Gesù, i farisei e i sadducei contenuti nel vangelo, che illustrano già, *in nuce*, buona parte del bagaglio polemico che caratterizzerà lo scontro dei secoli a venire. I versetti di Mt 15:1-11 sono piuttosto esemplificativi: all'accusa da parte di alcuni Farisei ai danni dei discepoli, che non seguono il precetto di lavarsi le mani prima dei pasti, Gesù controbatte affermando che tali ingiunzioni non si trovano nelle Scritture, ma fanno parte della tradizione (*paradosis*: presumibilmente i precetti orali) dei farisei. A questa critica fa seguito una citazione dalle Scritture, reinterpretata a vantaggio dei destinatari della nuova alleanza, ovvero i Cristiani stessi: e così l'oracolo di Isaia 29:13 che stigmatizza il culto ipocrita di una parte dei fedeli si estende, nelle parole di Cristo, all'intera nazione ebraica, la cui venerazione non è che "*un imparaticcio di precetti umani*"³. La letteratura dei *testimonia*, costituita dai passaggi scritturistici che annuncerebbero la venuta di Gesù e la nuova alleanza, sarà un caposaldo di tutta la produzione polemica dei Padri della Chiesa. Quello della tradizione ebraica come contrapposta alla rivelazione biblica rappresenta inoltre un punto molto importante, e non dissimile dall'aperta diffidenza che parecchi secoli più tardi farà dichiarare ad alcuni intellettuali ed uomini di Chiesa della cultura cattolica europea la totale illiceità delle dottrine ebraiche extra-bibliche; tale approccio, come si vede, vanta un maestro d'eccezione: Gesù stesso. Paolo, invece, fu non solo l'ideatore di una predicazione universale che poteva rivolgersi potenzialmente a chiunque⁴; egli fu anche il primo ad esporre un importante paradigma teologico, che postula l'esistenza degli Ebrei come funzionale alla verità cristiana, nonché la certezza che anche gli Ebrei si convertiranno prima della fine dei tempi:

“Non voglio infatti che ignoriate, fratelli, questo mistero, perché non siate presuntuosi: l'ostinazione di una parte d'Israele è in atto fino a quando non saranno entrate tutte le genti.

¹ Dahan, Gilbert, *Les intellectuels juifs et les Chrétiens au moyen âge*, Les éditions du Cerf, Paris, 1990 (339).

² Interessante l'esegesi ebraica, speculare ed opposta, di un'altra coppia di fratelli: Esaù, che vende la propria primogenitura e si attira l'odio divino, diviene, nella tradizione ebraica, simbolo di Roma prima, e dei Cristiani dopo. Si veda Cohen, G., "Esau as a Symbol in Medieval Jewish Thought", *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, ed. A. Altmann, Cambridge, 1967.

³ Le citazioni bibliche sono tratte dalla *Bibbia di Gerusalemme*, trad. CEI, ed. Dehoniane Bologna.

⁴ Nella propria autoconcezione, Paolo è "*l'apostolo dei Gentili*" (Rm 11:13; Gal 2:8); il resoconto di Atti narra come Paolo e Barnaba, constatata l'infruttuosità della predicazione agli Ebrei, decidano di rivolgersi ai pagani (Atti 13:44-52).

Allora tutto Israele sarà salvato [...] Quanto al Vangelo, essi sono nemici, per vostro vantaggio; ma quanto alla scelta di Dio, essi sono amati, a causa dei padri, infatti i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili. Come voi un tempo siete stati disobbedienti a Dio e ora avete ottenuto misericordia a causa della loro disobbedienza, così anch'essi ora sono diventati disobbedienti a motivo della misericordia da voi ricevuta, perché anch'essi ottengano misericordia. Dio infatti ha rinchiuso tutti nella disobbedienza, per essere misericordioso verso tutti."⁵

Questo significa che mentre un tempo la predilezione da parte di Dio spettava agli Ebrei (depositari inequivocabili della rivelazione e della Legge), ora invece essa è passata ai Cristiani (un tempo pagani) a causa della disobbedienza degli Ebrei alla nuova alleanza, che ha reso necessario cercare nuovi destinatari della predicazione tra i pagani. Ma dalla disobbedienza Dio fa sempre scaturire misericordia e perdono: per questo anche gli Ebrei si convertiranno. Di nuovo ci troviamo di fronte ad una dottrina di importanza capitale che, con qualche lieve differenza, verrà recepita da Agostino di Ippona e rimarrà un punto di riferimento fondamentale per la designazione dello statuto teologico del popolo ebraico. Gesù per l'attacco alla precettistica dei farisei, Paolo per la missione universale e l'elaborazione dello *status* dell'Ebreo nella nuova rivelazione: l'operato dei due grandi protagonisti del Nuovo Testamento sembra contenere, seppure in forma embrionale e parziale, il manifesto programmatico ed i prodromi di oltre un millennio di polemica letteraria anti-ebraica.

Anche la letteratura talmudica non manca di registrare l'incontro con gli adepti della nuova religione, che designa come *minim*; un termine, in realtà, polivalente, utilizzato di volta in volta nel Talmud e nel Midrash per indicare, oltre ai Giudeo-Cristiani, anche i Samaritani, i Sadducei e gli Gnostici⁶; non sempre il contesto permette di distinguere chiaramente quando ci si rivolge a dei Cristiani (la parola ebraica per Cristiani, *Nošerim*, fu infatti soggetta alla censura⁷). Le discussioni riportate vertono su questioni come la creazione, l'unità di Dio e la resurrezione⁸; Tosefta *Chullin* 2:24 e *Avodah Zarah* 16b-17a raccontano addirittura di come Rabbi Eliezer sia stato una volta arrestato con l'accusa di *minut* per aver condiviso e ripetuto l'insegnamento di un eretico, Ya'aqov, che parlava nel nome di Yeshu figlio di Pandera. I resoconti di queste dispute conservano tutta la

⁵ Rm 11:25-29.

⁶ Jacobs J., Broydè I., "Min", in *Jewish Encyclopedia*.

⁷ Il primo caso certo in cui la Chiesa obbligò gli Ebrei ad espungere presunte oscenità dai loro libri data al 1263, quando, in seguito alla disputa di Barcellona (vd. oltre), Giacomo I di Aragona ordinò agli Ebrei di rivedere e modificare tutti quei passaggi che, nei loro scritti, potessero apparire offensivi e lesivi nei confronti delle dottrine cristiane; l'opera di censura si fece tuttavia molto più sistematica a partire dal 1559, quando il Talmud entrò a far parte del *Index auctorum et librorum prohibitorum* emanato nel 1559 da Paolo IV. Nel 1595 fu creato un *Index expurgatorius* (ebr. *Sefer ha-Zikkuk*) specificamente rivolto alla correzione ed alla censura dei libri ebraici, e presieduto da Ebrei convertiti, i quali operavano sulla base di regole condivise ed esposte nel *De correctione librorum*, apparso nel 1595 insieme allo stesso *Index*. Come risultato di tale attività, migliaia di manoscritti ebraici pervenuti recano segni di cancellazioni tramite inchiostro, raschiature ed altri marchi censori di varia natura; e molti degli errori testuali ivi presenti sono da attribuire proprio all'opera di censura (si veda Moshe Carmilly – Weinberger, "Censorship" in *Encyclopedia Judaica* 4, 540). Il caso più eclatante e celebre di censura della parola *nošerim* è quello della sua espunzione dal testo originale della *Birkhat ha-Minim* ("La benedizione degli eretici", ovviamente in senso ironico), la dodicesima benedizione della preghiera *Amidah*, che invoca la distruzione di tutti i nemici di Israele; mentre la formulazione standard dei *siddurim* più antichi (IX-XII sec.) contiene la parola *nošerim*, a partire dai secoli essa fu espunta senza eccezioni da tutti i libri liturgici, per essere rimpiazzata da termini più neutri e generalisti (*minim*, *meshummadim*, *malshinim* ecc.; si veda Uri Ehrlich, "Birkhat ha-Minim" in *Encyclopedia Judaica*, 3, 711).

⁸ Jacobs J., Broydè I., *ibidem*.

freschezza e la concitazione di un dibattito vero e proprio⁹, a dimostrazione del fatto che le dispute successive, e la forma del dialogo in particolare, non hanno come punto di riferimento esclusivo la patristica greco-latina: e forse il ruolo della letteratura talmudica andrebbe enfatizzato ulteriormente. E forse, allora, la patristica non fa che fornire i modelli dell'apologetica, formalizzandola attraverso quattro generi e opere principali¹⁰:

- la lettera¹¹, con l'*Epistola di Barnaba* (fine I – inizio II secolo d.C.): essa insiste più di ogni altro precedente scritto sul valore simbolico e carnale dell'antica alleanza di Dio con gli Ebrei, superata nella figura di Cristo, la cui venuta era già stata annunciata dalle profezie veterotestamentarie;
- il dialogo, con il *Dialogo con Trifone* di Giustino (100-162/168 d.C.) caratterizzato da toni amichevoli e pacati, e che si conclude con il battesimo dell'Ebreo Trifone, convinto dall'argomentazione di Giustino. Dalle parole di quest'ultimo emerge l'identificazione dei Cristiani con il Vero Israele, cui fa seguito lo scandalo di Trifone;
- il trattato, con l'opera *Adversus Iudaeos* di Tertulliano (155-230 d.C.);
- la raccolta di *testimonia*, con l'opera *Ad Quirinum* di Cipriano (210-258 d.C.), vero e proprio florilegio di passaggi veterotestamentari volto a dimostrare la venuta di Cristo e la prevaricazione dei Giudei.

Le argomentazioni degli autori suddetti costituiranno, senza sensibili variazioni, la base di secoli di polemica a venire: una letteratura costruita sulla ripetizione e lo stereotipo¹², e della quale Blumenkranz ha designato i limiti: dal IV secolo, con Giovanni Cassiano, fino all'XII, con Gilberto Crispin¹³. Per questo non tratteremo in maniera estensiva l'argomento in questione, rimandando alle opere di altri, ma ci limiteremo a fornire solamente qualche indicazione basilare. Innanzitutto, l'esegesi di queste opere si concentra primariamente su un numero ristretto di libri delle Scritture: la *Genesi in primis*, seguono i Salmi, Isaia, Ezechiele e Daniele; è su questi libri, principalmente, che l'esegesi cristiana rintraccia ed enfatizza una serie di temi, di cui i principali sono: 1) le prove della Trinità (ad esempio in *Genesi 18:2*, l'episodio dell'apparizione ad Abramo di tre uomini, presso le querce di Mamre); 2) annunci della venuta di Cristo (un passaggio su tutti: *Isaia 7:14* e l'oracolo della vergine, o fanciulla, che partorerà un figlio); 3) prefigurazioni della venuta messianica (*Genesi 49:10*, che coniuga la fine dell'indipendenza di Giuda alla venuta del Messia: se il popolo ebraico non ha più il potere politico, ciò significa che il Messia deve essere già venuto). Niente vi è di veramente originale: gli autori che intercorrono tra gli estremi temporali suddetti (IV e XII secolo) riprendo e rielaborano, nella maggioranza dei casi, le argomentazioni e i *testimonia* addotti da Tertulliano, Cipriano ed Agostino¹⁴.

⁹ Per una lista di dibattiti nella letteratura talmudica: Ben Sasson, H. H., "Disputation and Polemics", in *Encyclopedia Judaica*, 6, 688.

¹⁰ Così Dahan, *Les intellectuels*, 340.

¹¹ Per i caratteri di queste quattro opere si è fatto riferimento a Moreschini C., Norelli E., *Manuale di letteratura cristiana antica greca e latina*, Morcelliana, Brescia, 1999 (*passim*).

¹² Così Funkenstein, Amos, *Perceptions of Jewish History*, University of California Press, Berkeley, 1993 (173-4).

¹³ Blumenkranz, B., *Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les juifs et le judaïsme*, Mouton & co., Paris, 1963; Giovanni Cassiano e Gilberto Crispin costituiscono rispettivamente il primo e l'ultimo autore presi in considerazione da Blumenkranz.

¹⁴ Così Funkenstein, *Perceptions* (174); e Dahan, *Les intellectuels* (388; 409).

1.1 Agostino: creazione di un paradigma teologico.

Proprio Agostino di Ippona (354-430) ci interessa per la messa a punto di un paradigma teologico di capitale rilevanza, al quale avevamo già accennato parlando di Paolo, che probabilmente, quanto a questa dottrina, è il precursore del santo di Ippona: lo statuto teologico degli Ebrei. Scrive Agostino nel *De Civitate Dei*:

“Mentre in Giudea era re Erode e a Roma, in seguito al cambiamento della forma di Stato, era imperatore Cesare Augusto e mentre, grazie a lui, il mondo era in pace, nacque il Cristo, secondo la predizione profetica in Betlem di Giudea, visibilmente uomo da una creatura umana vergine, invisibilmente Dio da Dio Padre. Aveva infatti predetto il Profeta: *Ecco una vergine concepirà e partorirà un figlio e lo chiameranno Emanuele che significa Dio con noi* [Is 7:14]. Egli, per segnalarsi come Dio, ha compiuto molti miracoli. Il Vangelo ne narra alcuni soltanto nei limiti richiesti per segnalarlo all'attenzione. Il primo dei miracoli è la sua nascita prodigiosa, l'ultimo l'ascensione al cielo col suo corpo glorificato. I Giudei, che lo uccisero e non vollero credere che erano ineluttabili la sua morte e risurrezione, sottoposti dai Romani alla strage più desolante, costretti al completo ad emigrare dal regno, in cui dominavano già re stranieri e dispersi per il mondo, giacché non mancano in nessuna parte, mediante i loro libri della Bibbia, ci sono di prova che noi non abbiamo inventato nulla sul Cristo. Molti di loro, esaminandoli attentamente, credettero in lui, anche prima della sua passione e soprattutto dopo la sua risurrezione. Di loro è stato preannunciato: *Se il numero dei figli d'Israele fosse come la sabbia del mare, solo una parte si libererà* [Is 10:22]. Gli altri divennero ciechi e di essi è stato predetto: *Divenga la loro tavola per loro un tranello, una resa dei conti, un inciampo. Si offuschino i loro occhi affinché non vedano, sfibra per sempre i loro fianchi* [Sal 68:23-24]. Quindi sebbene non credono alla nostra Bibbia, si avvera in essi la loro perché la leggono da ciechi. Qualcuno potrebbe dire che i Cristiani hanno inventato quelle profezie sul Cristo che si allegano col nome della Sibilla e di altri, se ve ne sono di quelle che non appartengono alla razza (lat. *populum*) dei Giudei. A noi in verità bastano quelle che vengono allegate dal testo dei nostri avversari che riconosciamo per la prova che, sebbene a malincuore, ci offrono ritenendo e conservando il medesimo testo, che anche esso, cioè, è divulgato fra tutti i popoli, per ogni dove si diffonde la Chiesa. Sul fatto è stata fatta precedere una profezia nei Salmi, che anche essi leggono, in questo passo: *Mio Dio, la sua bontà mi verrà in aiuto. Il mio Dio me lo ha mostrato nei miei nemici. Non ucciderli, affinché non dimentichino la tua legge, nella tua bontà falli andare in vari luoghi* [Sal 58:11-12] Dunque Dio ha mostrato alla Chiesa mediante i Giudei, suoi avversari, il favore della sua bontà perché, come dice l'Apostolo, *il loro delitto è la salvezza per i pagani*¹⁵ [Rm 11:11]. Perciò non li ha uccisi, cioè non li ha fatti scomparire perché sono Giudei, sebbene furono sconfitti e sopraffatti dai Romani affinché non avvenisse che, dimentichi della legge di Dio, non offrirono quella prova, di cui sto parlando.¹⁶”

¹⁵ Significativamente, si tratta dello stesso passaggio su cui Paolo aveva costruito lo statuto degli Ebrei.

¹⁶ “Regnante ergo Herode in Iudaea, apud Romanos autem iam mutato rei publicae statu imperante Caesare Augusto et per eum orbe pacato natus est Christus secundum praecedentem prophetiam in Bethleem Iudae, homo manifestus ex homine virgine, Deus occultus ex Deo Patre. Sic enim propheta praedixerat: *Ecce virgo accipiet in utero et pariet filium, et vocabunt nomen eius Emmanuel, quod est interpretatum: Nobiscum Deus*. Qui ut in se commendaret Deum, miracula multa fecit, ex quibus quaedam, quantum ad eum praedicandum satis esse visum est, Scriptura evangelica continet. Quorum primum est, quod tam mirabiliter natus est; ultimum autem, quod cum suo resuscitato a mortuis

La salvaguardia del popolo ebraico, come si evince, è dunque del tutto funzionale alla causa cristiana: solo la continuità della loro “razza” (lat. *populum*) ha potuto conservare la fonte che parla della venuta di Cristo e che permette di identificarlo in quanto tale: l’Antico Testamento. Compare anche uno dei *tòpoi* ricorrenti nella letteratura polemica: la cecità degli Ebrei i quali, come descritto dai Salmi, non vedono il senso vero delle Scritture. Con il supporto dell’Antico Testamento, dunque, nessuno potrà dire ai Cristiani che si sono inventati un messia. Ad ogni modo, prima del grande giudizio finale, anche gli Ebrei avranno dovuto riconoscere la natura messianica di Gesù ed il suo ruolo nell’economia salvifica del Signore:

“Poi, dopo aver ammonito i Giudei di tenere a mente la Legge di Mosè, poiché prevedeva che essi per molto tempo non l'avrebbero interpretata secondo lo spirito, come conveniva, ma secondo la carne, Malachia soggiunge: *Ormai, prima che giunga il giorno grande e luminoso del Signore, io invierò a voi Elia di Tesbe che volgerà il cuore del padre al figlio e il cuore dell'uomo al suo prossimo, affinché io venendo non colpisca la terra con lo sterminio* [MI 4:5-6]. È assai ricorrente nelle parole e nei sentimenti dei fedeli che i Giudei, nell'ultimo tempo prima del giudizio, crederanno nel Cristo vero, cioè nel nostro Cristo attraverso l'esposizione della Legge per mezzo del grande e meraviglioso profeta Elia.”¹⁷

Come fa notare Funkenstein, tale dottrina riflette la constatazione dell’effettiva impossibilità di convertire gli Ebrei: per questo si delega l’arduo compito ad un futuro a venire, inevitabile certo, ma comunque remoto. Inoltre, non si poteva chiamarli eretici (non ancora, per lo meno), né privi di fede: il loro statuto esulava da tali categorie¹⁸. Cionondimeno, questo non impedì l’emergere di una visione stereotipata e fossilizzata dell’Ebreo: fino a quando gli Ebrei avessero avuto come base

corpore ascendit in caelum. Iudaei autem, qui eum occiderunt et in eum credere noluerunt, quia oportebat eum mori et resurgere, vastati infelicibus a Romanis funditusque a suo regno, ubi iam eis alienigenae dominabantur, eradicati dispersique per terras (quando quidem ubique non desunt) per Scripturas suas testimonio nobis sunt prophetias nos non finxisse de Christo; quas plurimi eorum considerantes et ante passionem et maxime post eius resurrectionem crediderunt in eum, de quibus praedictum est: *Si fuerit numerus filiorum Israel sicut harena maris, reliquiae salvae fient*. Ceteri vero excaecati sunt, de quibus praedictum est: *Fiat mensa eorum coram ipsis in laqueum et in retributionem et in scandalum. Obscurentur oculi eorum, ne videant; et dorsum illorum semper incurva*. Proinde cum Scripturis nostris non credunt, complentur in eis suae, quas caeci legunt. Nisi forte quis dixerit illas prophetias Christianos finxisse de Christo, quae Sibyllae nomine proferuntur vel aliorum, si quae sunt, quae non pertinent ad populum Iudaeorum. Nobis quidem illae sufficiunt, quae de nostrorum inimicorum codicibus proferuntur, quos agnoscimus propter hoc testimonium, quod nobis inviti perhibent eosdem codices habendo atque servando, per omnes gentes etiam ipsos esse dispersos, quaque verum Christi Ecclesia dilatatur. Nam prophetia in Psalmis, quos legunt etiam, de hac re praemissa est, ubi scriptum est: *Deus meus, misericordia eius praeveniet me; Deus meus demonstravit mihi in inimicis meis, ne occideris eos, ne quando obliviscantur legem tuam; disperge eos in virtute tua*. Demonstravit ergo Deus Ecclesiae in eius inimicis Iudaeis gratiam misericordiae suae, quoniam, sicut dicit Apostolus, *delictum illorum salus gentibus*, et ideo non eos occidit, id est non in eis perdidit quod sunt Iudaei, quamvis a Romanis fuerint devicti et oppressi, ne obliti legem Dei ad hoc, de quo agimus, testimonium nihil valerent”. *De Civitate Dei* 18:46; ed. *La città di Dio. Libro 11.-18. Testo latino dell'edizione maurina confrontato con il Corpus Christianorum*; introd. e note: D. Gentili, A. Trapè, trad. Domenico Gentili, Città Nuova, Roma, 1988.

¹⁷ “Cum autem admonisset, ut meminissent legis Moysi (quoniam praevidebat eos multo adhuc tempore non eam spiritaliter, sicut oportuerat, accepturos), continuo subiecit: *Et ecce ego mittam vobis Heliam Thesbiten, antequam veniat dies Domini magnus et illustris, qui convertet cor patris ad filium et cor hominis ad proximum suum, ne forte veniens percutiam terram penitus*. Per hunc Eliam magnum mirabilemque prophetam exposita sibi lege ultimo tempore ante iudicium Iudaeos in Christum verum, id est in Christum nostrum, esse credituros, celeberrimum est in sermonibus cordibusque fidelium”. *De Civitate Dei*, 20:29; ed. Gentili-Trapè (vd. nota precedente).

¹⁸ Funkenstein, *Perceptions* (176-177).

della loro devozione religiosa l'utilizzo - incorretto - delle Scritture, allora, proprio in virtù di questo, sarebbero stati tollerati. *Noluerunt ipsi Judaei mutari cum tempore*, “gli Ebrei stessi non vollero cambiare col passare del tempo”: così scrive nel XII secolo Gioacchino da Fiore¹⁹.

Per questo, le opere redatte nel corso del lungo periodo che abbiamo delimitato precedentemente (IV-XII secolo) tendono ad un'aggressività formale e ritualizzata, priva di veri intenti radicalmente missionari: le cattedre degli Ebrei svaniranno solo con il progressivo evolversi della storia del mondo, coincidente col piano salvifico divino: è inutile prodursi in sforzi eccessivi, quando l'arduo compito spetta a forze che sfuggono al controllo e alla volontà degli uomini.

1.2 Ideologia anti-missionaria prima del XII e XIII secolo

Prima del XII secolo, non esistono risorse ed istituzioni specificamente rivolte ad un'opera di proselitismo verso gli Ebrei, né vi sono prove dell'esistenza di una specifica formazione accademica o religiosa che punti in tale direzione: manca una regolarizzazione di tecniche e metodi che, una volta stabiliti, potessero essere usati permanentemente²⁰. Un certo peso, forse, nell'emergere di questi sentimenti anti-missionari deve averlo avuto il pericolo di una certa “fascinazione giudaica”, il sentore dell'influenza che la dialettica dei colti rabbini ebrei poteva giocare sulle masse dei semplici e degli analfabeti²¹: un sintomo precoce di questo fenomeno è rappresentato da una legge dell'anno 452, incorporata circa ottanta anni più tardi all'interno del codice giustiniano, che proibisce e punisce i fautori di qualsivoglia disputa religiosa davanti a folle radunate, soprattutto se si tratta di Ebrei o pagani. In che misura tale decreto influì poi sull'effettiva condotta dei Cristiani, non è possibile saperlo; tuttavia è significativo che esso venga ancora ricordato nel XII secolo da Pietro di Blois:

“Il cielo non voglia che chi non abbia esercitato le proprie facoltà discuta con gli Ebrei o gli eretici! Poiché proprio a causa di dispute illecite e impudenti dal seme virulento delle eresie nascono foreste tutt'intorno. Infatti è assurdo discutere della Trinità presso i trivi delle strade. Per questo Giustiniano ha ordinato che non si disputi a proposito della somma Trinità e della fede cattolica.”²²

L'approccio alla religione ebraica da parte degli autori cristiani, dunque, può essere definito “archeologico”: si aveva a che fare più con un artefatto da lungo tempo divenuto obsoleto, che con una religione fatta di devoti in carne ed ossa. Le informazioni su cui costruire il confronto, pertanto, non venivano reperite con l'incontro diretto ed il dialogo, bensì sulla base della collaudata tradizione scritta, portavoce di una *autoritas* difficilmente discutibile: fonti bibliche, classiche e patristiche²³. Lungi dal costituire una sorta di “manuale del predicatore”, dunque, la maggior parte

¹⁹ Citato in Funkenstein, *Perceptions* (177).

²⁰ Così Chazan, Robert, *Daggers of Faith*, University of California Press, Berkeley, 1989 (15).

²¹ Così Dahan, *Les intellectuels*, (350).

²² *Utinam nemo qui exercitatos non habeat sensus cum haeretico disputet aut cum Iudaeo! Nam propter disputationes incautas et illecebras virulenta haeresum seges circumquoque silvescit. Absurdum enim est de Trinitate in triviis disputare. Ideo Iustinianus generali sanctione constituit ne de summa Trinitate et fide catholica disputetur.* Citato in Dahan, *Les intellectuels*, (351).

²³ Cohen, Jeremy, *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Cornell University Press, London, 1982 (22).

delle opere polemiche del secolo XII si rivolge più ai Cristiani stessi²⁴ che ad un inverosimile nemico ebraico; sono la manifestazione, anche aggressiva, di una curiosità per un altro simile a sé, ma refrattario alla verità comunemente accettata e per questo oggetto di scandalo e meraviglia. Sono documenti che recano la sfida della società cristiana a sé stessa, e misurano quali siano le forze e risorse intellettuali effettive nell'evenienza di uno scontro aperto²⁵. Prendiamone brevemente in considerazione alcune tra le più tarde, che segnano il passaggio da toni neutri e pacati ad un'aggressività sempre più marcata.

- Il trattato anonimo *Altercatio Aecclesie contra Synagogam et Synagoge contra Aecclesiam*, redatto intorno al secolo X, non fa trasparire alcun indizio circa l'occorrenza di una eventuale disputa realmente avvenuta; inoltre, è del tutto conforme ad un genere letterario collaudato. Manca di un tono realmente aggressivo, così come di un'argomentazione originale rispetto a quella della più antiche opere polemiche. Si rivolge chiaramente alle masse cristiane, cui vuole veicolare l'idea agostiniana dell'Ebreo "congelato" nel tempo e innocuo²⁶.
- L'opera polemica di Pier Damiani (1007-1072), *Antilogus contra Iudaeos*, risponde alla richiesta da parte di un certo *Honestus* di materiali con cui confutare le dottrine ebraiche (evidentemente ritenute *inhonestae*). Damiani acconsente alla redazione dell'opera, tuttavia ci tiene a specificare sin dall'inizio che il vero compito di un soldato di Cristo non è combattere gli Ebrei – problema che pertiene al piano salvifico divino – ma lottare contro le lusinghe del demonio e della carne, nemico ben più temibile e la cui fine non è tanto certa quanto quella del popolo ebraico²⁷.
- Pietro di Blois (1135-1203) indirizza il suo *Contra perfidiam Iudaeorum* ad un Cristiano che lamenta di essere circondato da Ebrei e pagani, e di non sapere come confutarli. Pietro avverte ad ogni modo che è pericoloso per un Cristiano poco esperto argomentare di questioni di fede, poiché rischia di divenire eretico egli stesso; non bisogna preoccuparsi di educare Ebrei e pagani alla verità, perché essi non ne sono degni. Infine, il proselitismo è sconsigliabile: si può convertire un Ebreo, ma la grande maggioranza persevererà nell'errore. Il compito della conversione finale e definitiva spetta solo al Signore²⁸. Del tutto affine l'ideologia anti-missionaria propugnata da Adamo di Perseigne (ca. 1145-1221) in una lettera, *Epistola ad amicum*: meglio per i Cristiani studiare con purezza d'animo le proprie dottrine, piuttosto che insozzarsi con simili e vane discussioni. Diversamente dagli autori suddetti, tuttavia, Adamo non compone il trattato di cui gli viene fatta richiesta: dal momento che avrebbe potuto farlo facilmente, sembra si possa affermare di trovarsi, qui, di fronte ad una sincera ideologia anti-missionaria²⁹.

Questo fenomeno, fatto di commissioni di opere apologetiche e di richieste accettate con riserva o, in un caso almeno, addirittura rifiutate, appare altamente significativo: testimonia infatti l'acuirsi di

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Così Dahan, *Les intellectuels*, (349).

²⁶ Cohen, *The Friars* (23).

²⁷ Berger, David, "Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages", *The American Historical Review*, 91, 1986, 576-591 (qui 579-80).

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

una percezione di minaccia da parte di uomini di chiesa di fronte alle comunità ebraiche; l'Ebreo immutabile della teologia agostiniana sembra non corrispondere più alla realtà: qualcosa aveva forse messo in crisi tale paradigma? David Berger suggerisce che, in questo stadio, non è improbabile che una certa misura di intraprendenza ed aggressività venisse anche, e forse primariamente, proprio dall'iniziativa degli Ebrei stessi, che si confrontavano con una Chiesa non ancora capillarmente e articolata e minacciosamente preparata all'azione di proselitismo e annichilimento dell'avversario; cosa che avverrà, invece, a partire dalla metà del XIII secolo, ed allora non si fatterà a scorgere, nelle opere ebraiche, un cambiamento di tono: "*one begins to see the defensiveness, nervousness, and demoralization of a worried community.*"³⁰

2. Quattro modelli polemici di matrice cristiana.

Ma il XII secolo merita ancora la nostra attenzione. In maniera indipendente da questa letteratura standardizzata, i semi di una significativa novità stavano progressivamente attecchendo. Se si possa parlare o meno di fine della letteratura dei *testimonia* ed inizio di un approccio inedito già nel XII secolo, è questione dibattuta; vediamo ora di delineare un quadro riassuntivo³¹. Amos Funkenstein ha individuato quattro modelli polemici cristiani³² che caratterizzano gli attacchi all'Ebraismo e alla sua letteratura nel corso dei secoli XII e XIII:

- 1) la ripetitiva e stereotipata letteratura di *testimonia*, che, pur costituendo l'approccio più obsoleto, continuerà ad avere le proprie manifestazioni per i secoli a venire;
- 2) la polemica di impronta razionalista, che, prescindendo dall'addurre *testimonia* biblici, cerca di provare la verità dei dogma cristiani *sola ratione*;
- 3) l'attacco al Talmud, considerato come eresia e deviazione rispetto alle Scritture;
- 4) l'uso del Talmud e della letteratura rabbinica per provare la verità delle dottrine cristiane, *in primis* la messianicità di Gesù.

Il modello di Funkenstein è valido per una trattazione non solo dei lavori polemici cristiani, ma anche di quelli ebraici, che di riflesso incorporano l'approccio cristiano e cercano di confutarlo: ciò vale anche per il nostro manuale polemico che designeremo "A2"³³, e che tradurremo e commenteremo nella seconda parte di questo lavoro. La letteratura dei *testimonia* è già stata presa in considerazione, per cui rivolgeremo ora la nostra attenzione al secondo modello polemico, l'approccio razionale. Noi incorporiamo in tale categoria, pur con le dovute distinzioni, anche una nuova tendenza esegetica per così dire "razionalista" che è possibile scorgere nella letteratura ebraica coeva a quella cristiana.

³⁰ "*Ibidem* (591).

³¹ Ci limitiamo ad un confronto tra i già citati Cohen, *The Friars* e Funkenstein, *Perceptions*; il secondo vede nel pensiero di alcuni autori del XII secolo l'inizio di un nuovo approccio esegetico ed intellettuale, di cui il primo vede la piena maturazione solo nel secolo XIII, scorgendone nel XII solamente i prodromi, come vedremo.

³² Funkenstein, *Perceptions* (173).

³³ Per tale designazione si veda qui la sezione "Presentazione del testo" p. 44.

2.1 Un approccio sola ratione imperfetto: Anselmo e Gilberto Crispin.

La figura e l'opera di Anselmo d'Aosta (1033/4-1109) ebbero una vasta eco nella letteratura polemica: considerato a buon diritto il fondatore dello scolasticismo, è il primo "uomo di chiesa" (fu infatti arcivescovo) a tentare un approccio innovativo in merito alla questione dell'esistenza di Dio e all'esegesi in senso più lato. Famosa è infatti la sua prova ontologica, esposta nel *Proslogion* (1078), relativa alla necessità dell'esistenza di Dio: se Dio è ciò di cui nulla di maggiore può essere pensato, allora deve esistere anche nella realtà; diversamente, infatti, la somma grandezza di cui si è teorizzato, privata dell'attributo della realtà, risulterebbe degradata. Nel più tardo *Cur Deus Homo?* ("Perché Dio [si è fatto] uomo?"), composto nel 1098, egli tenta di fornire una prova della necessità dell'incarnazione, la dottrina cristiana che forse recava più scandalo agli Ebrei: come può un Dio farsi uomo ed essere partorito nell'impurità del ventre e del sangue di una donna³⁴? L'incarnazione, nella concezione di Anselmo, non corrisponde al riscatto pagato a Satana per la redenzione del genere umano, che sarebbe rimasto prigioniero del male in seguito al peccato originale³⁵. Piuttosto, essa rientra nel piano divino volto a ripristinare l'ordine originale voluto da Dio, ordine al tempo stesso razionale e naturale³⁶: ma come compensare l'offesa recata all'onore di Dio (non l'onore divino considerato in sé, che non è soggetto né ad aumento né a diminuzione, ma al suo riflesso nell'ordine universale), se esso è infinito? Questo implica, infatti, anche il carattere infinito della colpa e della soddisfazione corrispondente richiesta. Ma come può l'uomo, al quale tale soddisfazione è richiesta, fornire il compenso per un'offesa infinita? Bisogna che colui al quale tale compenso è richiesto sia uomo e dio al tempo stesso³⁷: ecco spiegata allora, senza il ricorso a *testimonia*, la necessità dell'incarnazione di Dio in un uomo. La compensazione, poi, è del tutto completa solo con la morte in croce: sottoponendovisi liberamente (non vi era infatti tenuto in quanto immune dal peccato e dalla morte), Gesù fornisce quella prestazione supererogatoria, quel *quid pluris*, che soddisfa pienamente il Padre e la sua richiesta di compensazione³⁸: la redenzione dal peccato originale è così accordata al genere umano. Ecco così liquidata la teoria dello *jus diaboli*: l'incarnazione ricade esclusivamente sotto il dominio della volontà divina, mentre Satana non vi ha alcun peso effettivo: egli, a sua volta, non è che un sottoposto del Signore.

L'opera di Anselmo non risponde, probabilmente, ad intenti di polemica anti-ebraica³⁹: tuttavia essa merita attenzione perché la sua influenza sulle argomentazioni polemiche successive non tarda a farsi sentire. L'allievo di Anselmo Gilberto Crispin (1055-1117) è probabilmente il primo a sdoganare le idee del santo di Aosta, trasferendole dalla trattatistica teorica al modello del *dialogus*: la *Disputatio Iudei et Christiani* ("Disputa tra un Ebreo ed un Cristiano", 1092/3) è probabilmente il resoconto e la rielaborazione di una serie di discussioni tra l'autore ed un Ebreo, con il quale Crispin venne a contatto per motivi di affari a Westminster⁴⁰. Questo, se vero, costituirebbe una

³⁴ Non è un caso che la denuncia di una simile dottrina si trovi già in una delle più antiche dispute giudaiche anti-cristiane, il *Sefer Nestor ha-Komer* (IX-X sec.). Per il passaggio in proposito: Lasker J., Daniel & Stroumsa, Sarah, *El libro de Néstor el sacerdote*, Aben Ezra Ediciones, Madrid, 1998 (55).

³⁵ Anselmo d'Aosta, *Perché un dio uomo?*, versione, introduzione e note a cura di Dario Cumer, Edizioni Paoline, Alba, 1996 (83 ss.).

³⁶ *Ibidem* (114 ss.).

³⁷ *Ibidem* (174).

³⁸ *Ibidem* (227).

³⁹ Così Funkenstein, *Perceptions* (180).

⁴⁰ Abulafia Sapir, Anna, "An Attempt by Gilbert Crispin, abbot of Westminster, at Rational Argument in the Jewish-Christian Debate", *Studia Monastica*, 26, 1984, 55-74 (qui 56).

novità rispetto ai dialoghi fittizi precedentemente esaminati. Ma, a prescindere dall'autenticità o meno degli eventi riportati, l'interesse della disputa sta, come detto, nell'adozione della novità esegetica introdotta da Anselmo: la volontà di provare una verità religiosa prescindendo dalle prove scritturistiche. Un ideale, tuttavia, disatteso, in Anselmo prima e nell'allievo Gilberto successivamente: cosa è, infatti, la *ratio* propugnata dai due autori suddetti, in sostanza? Per ora ci limiteremo a dire che il metodo proposto dai due pensatori è quantomeno imperfetto: Anselmo dichiara infatti che ogni cognizione ha le proprie radici in un'illuminazione di ordine divino, e che pertanto è inutile cercare di convertire chi non ammette, *a priori*, la possibilità dell'esistenza di Dio⁴¹. Gilberto Crispin, a sua volta, nella *Disputatio Iudei et Christiani*, nonostante il proposito di argomentare *sola ratione*, non si astiene, nei fatti, da fare abbondante uso dei vecchi *testimonia*⁴², limitandosi a riciclare la teoria sulla necessità dell'incarnazione ripresa dal maestro Anselmo⁴³. Altrettanto si può dire di un'altra opera di Gilberto Crispin meno conosciuta: la *Disputatio Christiani cum Gentili*. Anche qui l'intenzione di attenersi alla sola ragione è disattesa nell'argomentazione effettiva⁴⁴, e la *ratio* di cui si parla è sempre di ordine teologico: è darsi a Dio in totale obbedienza⁴⁵; la ragione, inoltre, non è sufficiente per la piena comprensione del mistero della Trinità, una comprensione, per di più, non fondamentale: per la salvezza basta la sola fede⁴⁶. Ma torneremo su questo punto più avanti nel corso della nostra trattazione dell'approccio razionale, quando cercheremo di fare il punto di cosa esso sia esattamente. Inoltre, l'attenzione posta sull'opera di Crispin non è stata casuale: come si vedrà, essa ha giocato un ruolo fondamentale nella diffusione della conoscenza dell'esegesi biblica cristiana, e cioè prettamente allegorica, presso intellettuali ebrei: la *Disputatio Iudei et Christiani*, infatti, viene recepita e parzialmente tradotta da Ya'aqov ben Re'uven nella sua opera polemica, *Milhamot ha-Shem* ("Le guerre del Signore"), che dell'opera di Crispin copia proprio i passaggi relativi all'uso dell'allegoria. Crispin arriva addirittura a sostenere che, se l'interpretazione letterale crea contraddizioni o aporie, allora l'esegesi razionale è da preferire perché coincidente con l'allegoria⁴⁷. Nello stesso periodo, e forse in maniera non del tutto indipendente, in Francia del Nord si sviluppa una corrente esegetica che, probabilmente anche in reazione al cristianesimo, rivaluta l'esegesi di tipo *peshat*, nozione già nota alla letteratura talmudica e che potremmo intendere come "contestuale, letterale"; ora ci apprestiamo ad analizzare tale fenomeno. Noi crediamo che gli echi di questa controversia letteraria si riflettano anche sulla nostra disputa A2, a riprova del fatto che i contatti tra intellettuali cristiani ed ebrei furono tutt'altro che trascurabili, ed il loro peso nella letteratura polemica di questi anni ancora da valutare a pieno.

⁴¹ Funkenstein, *Perceptions* (181).

⁴² Cohen, *The Friars* (26).

⁴³ Abulafia, "An Attempt" (56).

⁴⁴ *Ibidem* (58)

⁴⁵ *Ibidem* (59)

⁴⁶ *Ibidem* (71).

⁴⁷ Abulafia Sapir, Anna, *Christians and Jews in the Twelfth Century Renaissance*, Routledge, London, 1995 (99).

2.2 La scuola di Rashi.

Rashi (Rabbi Shelomoh Yiṣḥaḳi, 1040-1105), nativo di Troyes, può essere considerato una delle figure più influenti della storia dell'esegesi biblica e talmudica⁴⁸ del Medioevo, ed in particolare una vera e propria autorità di riferimento per le comunità ashkenazite della Francia del Nord⁴⁹. Egli è autore di un commento biblico che ha conosciuto un successo tale da essere divenuto il commento standard di ogni edizione delle Scritture; anche se, più di un commento, si tratta di glosse dal “contenuto semplice e senza grandi preoccupazioni letterarie o stilistiche, prive di grandi considerazioni ermeneutiche, filosofiche o teologiche”⁵⁰. Non un difetto, questo, anzi un nuovo inizio per la storia dell'esegesi biblica occidentale, che ha dimenticato i modi e i sistemi propri del *midrash*, l'approccio esegetico “orientale” (sviluppatosi nei primi secoli dell'era cristiana) che concepiva il testo come un insieme di strati di significato sovrapposti l'uno all'altro e da decodificare al fine di ottenere un insegnamento omiletico-morale (*midrash aggadah*) oppure un precetto legislativo vincolante (*midrash halakhah*).⁵¹ Perduta la chiave di decrittazione di questi testi, l'Ebreo della Francia del Nord del secolo XI è molto più simile ad un uomo occidentale: difficile che non vi siano stati contatti con il pensiero cristiano contemporaneo, che, come si è visto con Anselmo, andava mettendo da parte il principio di autorità per sola fede e dava inizio ad una rivoluzione umanistica tale da mettere al centro della speculazione religiosa l'uomo e la sua capacità razionale. Di razionalismo, per l'appunto, si è parlato anche a proposito del nuovo approccio esegetico che Rashi ed i suoi successori applicano tanto alla Bibbia quanto al Talmud, di cui si vuole ora comprendere il livello più immediato, un livello *zero* dell'ermeneutica, se così si può dire: quello letterale e contestuale, o *peshat*. Secondo l'adagio talmudico, infatti, “nessun passaggio delle Scritture perde il proprio senso *peshat*”⁵². L'essenza di un testo, dunque, è innanzitutto nella sua lingua e nella grammatica; Rashi è il primo ad aver fatto uso, nella Francia del Nord, delle opere dei due grandi grammatici e poeti andalusi: Dunash ben Labraṭ e Menaḥem ibn Ṣaruq⁵³. Questo non significa che, nei suoi commenti alle Scritture, Rashi pratichi la totale preminenza del livello *peshat* a discapito dell'elemento midrashico: piuttosto l'interpretazione *peshat* e quella *derash* possono essere applicate congiuntamente per ogni versetto delle Scritture⁵⁴. Ulteriore caratteristica di questo razionalismo esegetico⁵⁵ è il ruolo preponderante del contesto che permette di escludere altre possibili interpretazioni concorrenti; un punto che diventa programmatico per Rashi nel suo commento al *Cantico dei Cantici*, che egli si sforza di

⁴⁸ Per gli scopi della nostra analisi, ci riferiremo esclusivamente ai commentari biblici. Per le innovazioni di Rashi conseguite nell'ambito degli studi talmudici, rimandiamo a Touati, C., “Rashi commentateur du Talmud”, in *Rashi 1040-1990: Hommage à Ephraïm E. Urbach. Congrès européen des études juives*, ed. Gabrielle Sed-Rajna, Les éditions du Cerf, Paris, 1993.

⁴⁹ Michel Serfaty, “Autour D'Abraham ibn Ezra. Contacts entre France du Nord et Espagne” in Dahan, Gilbert, Nahon, Gérard, Nicolas, Elie, *Rashi et la culture juive en France du Nord au moyen âge*, Peeters, Paris-Louvain, 1997 (36-7).

⁵⁰ Dall'introduzione a Dahan, *La culture juive* (7).

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Yebamoth 24a.

⁵³ *Ibidem* (8).

⁵⁴ Benjamin Gelles, “Partnership of *Peshat* and *Derash* in Rashi's Exegesis”, in ⁵⁴ Dahan, *Rashi et la culture juive* (97-98). Gelles elenca alcuni passaggi dal commento di Rashi al Deuteronomio in cui il rabbino ricorre alla tradizionale *halakhah*, senza rinunciare ad esporre comunque, per ogni verso, anche il suo significato letterale.

⁵⁵ L'idea di razionalismo come caratteristica dell'esegesi di Rashi è da far risalire a Geiger, che intende con ciò la ricerca, nelle Scritture, di un livello *peshat* o letterale deducibile dal testo stesso e basato su osservazione di tipo linguistico grammaticali. Si veda Geiger, A., “Die nordfranzösische Exegetenschule im 12. Jarhundenrt, in S.L. Heilberg, *Nit'ey Ne'emanim*, Breslau 1847, pp. 1-44.

comprendere nel senso più immediato e seguendo, nel commento, l'ordine (*ha-seder*) dei versetti di tale libro, dichiarando che il lavoro ermeneutico dei saggi del passato non si era attenuto a tali criteri⁵⁶. Il programma del rabbino di Troyes viene portato avanti con coerenza anche dall'allievo e nipote Rashbam (Rabbi Shemu'el Ben Meir, 1085-1158 ca.), che si spinge oltre l'opera del nonno e non nasconde la propria predilezione per il livello *peshat*: un confronto serrato tra il commento di Rashi e di Rashbam al Qohelet ha messo in luce la quasi totale assenza, nel secondo, di utilizzo del *midrash* rispetto al primo⁵⁷; un processo che arriva alle estreme conseguenze nel commentario dello stesso Rashbam a Giobbe, dove l'esclusione del *midrash* – qui come in altre sue opere – sembra adombrare un'inclinazione anti-mistica, in particolare una critica al *Sefer Yezirah*⁵⁸. Yosef Bekhor Shor (XII secolo), allievo di Rashbam e continuatore dell'opera del maestro e di Rashi stesso, nel suo commento a Levitico arriva a razionalizzare i precetti sulla purità, spiegandoli come semplici norme di prevenzione igienica. Minimizza tutti gli antropomorfismi riferiti a Dio e tutti i miracoli, fino ad affermare nel suo commento a Esodo che Dio non vorrebbe mai sconvolgere l'ordine naturale del mondo e le sue leggi⁵⁹. Abbiamo dunque un ulteriore accezione di razionalismo e di *peshat*, che possiamo far coincidere a grandi linee con la nozione di naturalismo.

Una rinnovata attenzione per la natura e le sue leggi, questa, dalla quale non sono immuni neppure i grandi "razionalisti" cristiani eredi di Anselmo. Lo stesso Anselmo, insieme ad altri, spiega la nascita verginale di Gesù ricorrendo alla similitudine scientifica: un raggio di luce solare può filtrare attraverso un cristallo, lasciandolo intatto⁶⁰; oppure Guiberto di Nogent (1058 –1124 ca.) afferma, nel suo *De incarnatione contra Iudaeos* ("Trattato sull'incarnazione contro gli Ebrei", ca.1111) che il concepimento senza rapporto sessuale è osservabile anche in alcune specie animali e per nulla contro le leggi della natura: è risaputo, infatti, che i gatti sono generati dal contatto con la cosiddetta "erba gatta", e che gli avvoltoi e le api si riproducono senza coito⁶¹: per questo nulla vi è di così scandaloso o inarrivabile nel dogma dell'immacolata concezione. Sui contatti tra Chiesa e Sinagoga, d'altra parte, si è già insistito e si tornerà ad insistere ancora nel corso della nostra analisi: vediamo ora, per l'appunto, come alcune fonti cristiane potrebbero essere all'origine del nuovo metodo esegetico inaugurato da Rashi e dai suoi successori.

2.2.1 Rashi e l'esegesi cristiana.

Da dove deriva a Rashi l'idea di rivalutare il livello *peshat* dell'esegesi biblica? Certo, gli studi dei grammatici andalusi devono aver giocato un ruolo non trascurabile, ma altri fattori sembrano aver avuto un peso determinante. Alcuni hanno sottolineato la sostanziale continuità dell'esegesi di Rashi con i maestri del Talmud, secondo i quali l'interpretazione di un passaggio non sconfinava mai oltre i limiti del *peshat*, ridimensionando così la portata innovatrice dell'opera del rabbino di Troyes⁶². Altri, al contrario, hanno insistito sul carattere del tutto inedito del procedimento

⁵⁶ Michael Signer, "Rashi as Narrator" in Dahan *Rashi et la culture juive* (109).

⁵⁷ Robert B. Salters, "The Exegesis of Rashi and Rashbam on *Qohelet*" in Dahan, *Rashi et la culture juive* (151-161).

⁵⁸ Sara Japhet, "The Commentary of Rabbi Samuel ben Meir (Rashbam) on the Book of Job" in Dahan, *Rashi et la culture juive* (163-176).

⁵⁹ Alexis Blum, "Le commentaire sur le Pentateuque de Joseph Bekhor Shor", in Dahan, *Rashi et la culture juive* (177-190).

⁶⁰ Abulafia, *Christians and Jews* (82).

⁶¹ Abulafia, *Christians and Jews* (83).

⁶² Così Melamed, E. Z., citato in Michael Signer, "ibidem". (104 n. 4).

ermeneutico di Rashi, vedendone lo sviluppo più maturo nei suoi allievi⁶³. Noi prenderemo invece in considerazione una terza via, quella di una possibile influenza dell'esegesi cristiana, e nello specifico, un tentativo di arginarne il carattere allegorico (soprattutto in alcuni cruciali passaggi riguardanti il messianismo) tramite un richiamo al livello primario ed ordinario del testo biblico⁶⁴. Nel suo commento ai Proverbi, infatti, il maestro non manca di avvertire i propri studenti del pericolo di disputare apertamente con i *minim*, cosa che potrebbe portare ad un indebolimento del proprio credo e, nel peggiore dei casi, perfino all'apostasia⁶⁵. D'altra parte, considerando la prossimità in cui si trovavano a vivere Ebrei e Cristiani nella Troyes del tempo, non è inverosimile che contatti e discussioni possano aver avuto luogo effettivamente⁶⁶. Questo spiega anche come le interpretazioni cristiane di determinati passaggi biblici potessero essere conosciute da Rashi, anche nel caso, molto probabile, che egli non avesse una padronanza del latino tale da permettergli di leggere disinvoltamente le opere degli esegeti cristiani. Inoltre, molte delle considerazioni espresse da Rashi in merito a passaggi di importanza capitale per la stessa fede giudaica (ad esempio quelli dove si tratta del messia, in particolare il celeberrimo capitolo 53 di Isaia) non implicano automaticamente una confutazione di un'interpretazione cristiana del medesimo versetto, essendo infatti in gioco istanze teologiche care all'Ebraismo stesso, indipendentemente dalla speculazione cristiana⁶⁷. Tuttavia, alcuni passaggi sembrano essere polemicamente redatti in opposizione alle interpretazioni di Girolamo; di seguito riportiamo alcuni paralleli significativi - tratti dall'articolo di Shereshevsky già citato in nota - tra Rashi e Girolamo dedotti dai rispettivi commentari al libro dei Salmi:

- *“I fiumi battano le mani”* (Sal 98.8). Girolamo si riferisce apertamente agli Ebrei, sfidandoli, visto il loro attaccamento alla lettera, a dare un significato a queste parole. Egli fornisce poi la propria interpretazione, secondo cui i fiumi sono i santi ed i profeti, le cui parole annunziano l'avvento di Cristo. Rashi, al contrario, afferma che il profeta ha semplicemente parlato in un modo piacevole a udirsi, e che si tratta di un'espressione idiomatica che veicola un senso di gioia e allegria⁶⁸. Rashi, per così dire, invita ad analizzare l'espressione nel suo contesto, e ad attribuirle un significato ordinario. Questo è anche significativo da un altro punto di vista: qui è Rashi ad esprimersi a favore di un'interpretazione figurata di un determinato versetto, e non la parte cristiana; a riprova del fatto che l'esegesi ebraica non è mai un mero e scriteriato letteralismo (cosa che invece affermeranno i Cristiani come vedremo): se il testo usa un'allegoria, allora bisogna riconoscerlo. In questo caso, ad ogni modo, l'esegesi cristiana va comunque oltre i limiti del testo, essendo di ordine tropologico: per questo Rashi sente di doverla ridimensionare.
- *Sacrificio e offerta non gradisci, / gli orecchi mi hai aperto, / non hai chiesto olocausto né sacrificio per il peccato* (Sal 40:7). Si tratta di un versetto che ben si presta ad una lettura estremamente cara all'esegesi cristiana: l'abrogazione della vecchia legge per quella nuova, personificata da Gesù. Girolamo, come ci si può aspettare, sposa questa visione dichiarando

⁶³ Così Gelles (n. 50).

⁶⁴ Così Baer Y., citato in Michael Signer, *ibidem* (104 n. 6); Shereshevsky, E., “Rashi’s and Christian interpretations”, *The Jewish Quarterly Review*, 61, 1970, pp. 76-86.

⁶⁵ Shereshevsky, E., *ibidem* (76).

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem* (77).

⁶⁸ *Ibidem* (79).

la superiorità della nuova legge spirituale rispetto alla ritualità ebraica. Rashi una volta ancora invita a cogliere il passaggio in questione nel suo contesto, avvalendosi di un principio proprio dell'esegesi ebraica, l'intertestualità sincronica tra i libri che compongono le Scritture: la convinzione, cioè, che ogni versetto sia confrontabile e meglio comprensibile tramite il supporto di un qualunque altro versetto, dal momento che essi sono tutti da far risalire allo stesso tempo (o non-tempo), quello del dono della Torah, così come recita il famoso principio rabbinico secondo cui "Non vi è prima né dopo nella Torah". Così, il rabbino fa notare che nessun sacrificio è richiesto al momento della consegna della Legge (Esodo 19); e per di più i sacrifici sono espressamente proibiti in Geremia 7 in quanto associati a culti stranieri⁶⁹. Ecco, di nuovo, il richiamo di Rashi a non trascendere il significato del testo, investendolo di interpretazioni che vadano oltre il testo stesso.

- *Signore, il re gioisce della tua potenza!* (Sal 21:2). Girolamo vede nel re la figura di Cristo nella sua accezione di re e signore. Qui Rashi dice esplicitamente che, per confutare le interpretazioni date dai *minim*, è necessario identificare il re in questione non con il messia (identificazione dalla quale i Cristiani facevano derivare quella con Cristo, che di messia è la traduzione greca) bensì con Davide⁷⁰.

Il confronto tra il commento ai Salmi di Girolamo e Rashi contiene altri sorprendenti paralleli simili a questi, e basati sul medesimo meccanismo: Rashi tende a riportare il testo entro i limiti del testo stesso e della tradizione giudaica, riconoscendo in questo la vera intenzione del salmista. Egli si fa portavoce di un programma ermeneutico ben preciso, che oppone alle tendenze allegorico-tropologiche delle scienze esegetiche cristiane il richiamo al testo, al suo significato più ordinario (non per forza letterale) colto nel rispetto del contesto ed eventualmente in relazione a passaggi affini presenti in altri libri biblici. A tale insieme di istanze gli Ebrei potranno, sul modello della *ratio* latina, dare un nome preciso: *sekhel*, parola che compare per la prima volta intorno al 1170 nelle prime due opere polemiche ebraiche anti-cristiane, come vedremo.

L'opera innovatrice di Rashi (e dei suoi allievi) ebbe una vasta eco, e non solo presso le comunità ebraiche: per quanto possa sembrare sorprendente, tra i conoscitori dell'opera del rabbino di Troyes si possono annoverare anche un gruppo di canonici regolari dell'abbazia di San Vittore di Parigi. Noi crediamo che il ruolo giocato da alcuni monaci appartenenti a quest'ordine abbia influenzato gli eventi che condussero alla prima disputa di Parigi, nel 1240; inoltre, la specificità di questa città merita attenzione, essendo anche il probabile luogo di provenienza della disputa A2 cui dedicheremo la seconda parte di questo lavoro.

2.3 Il ruolo di Parigi e della Scuola di San Vittore.

Secondo un *maḥzor* già pubblicato da Leopold Zunz, la prima *yeshiva* di studi ebraici fa la sua comparsa a Parigi poco dopo le persecuzioni della prima crociata (1096), sotto la direzione di Ya'aqov ben Yaqar e Eliezer ha-Levi, maestri di Rashi⁷¹. Tra il 1100 e il 1170, Parigi conosce un periodo di grande sviluppo demografico ed economico; tale rigoglio ha i propri benefici effetti

⁶⁹ *Ibidem* (80).

⁷⁰ *Ibidem*" (81).

⁷¹ Gérard Nahon, "Didascali, Rabbins et écoles du Paris Médiéval 1130-1171", in Dahan, *La culture juive* (15). L'opera di Zunz citata *ibidem* è *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie des Mittelalters*, Berlin, 1865, (625-6; non visto).

anche sulla comunità ebraica, che assurge al rango di metropoli rabbinica della Francia del Nord⁷². Basti pensare che la popolazione complessiva della capitale ammonta, nel 1180, a circa 5000 abitanti, di cui un migliaio Ebrei⁷³. La posizione centrale della comunità ebraica parigina è del tutto peculiare: situata al centro della *Île de la Cité* (una delle due isole fluviali della Senna, insieme a quella di *Saint Louis*), essa sorgeva sulla via principale tra il *Pont-au-Change* e il *Petit-Pont*, che, già prima degli attuali restauri di epoca moderna, collegavano la Francia del Nord e la Renania settentrionale con il sud dell'Europa⁷⁴. Quindi, non solo la comunità ebraica viveva a stretto contatto con quella cristiana contemporanea, ma era collocata in una via di primaria importanza per il commercio, nonché tappa obbligata del pellegrinaggio a Santiago di Compostela, che proprio dalla fine del secolo XI aveva iniziato ad attirare un numero crescente di fedeli⁷⁵. Rigord (1145/1150-1209 ca.), monaco di Saint-Denis ed autore di una cronaca del regno di Filippo Augusto (dal 1186 al 1208), scrive sulla Parigi dell'anno 1180 (all'alba dell'espulsione degli Ebrei voluta dallo stesso Filippo Augusto nel 1182 e già revocata nel 1198):

“A quel tempo, una gran quantità di Ebrei abitava in Francia, essendovi convenuta già in tempi molti antichi dalle diversi parti del mondo; questo, a causa della longevità della pace e della liberalità dei Francesi. [...] I più grandi tra di loro ed i più edotti nella legge di Mosè, che dagli stessi Ebrei erano chiamati *didascalii*, decisero di venire a Parigi.”⁷⁶

Rigord ci fornisce alcune informazioni non trascurabili: gli intellettuali cristiani del XII secolo erano consapevoli che popolazioni di origine ebraica avevano raggiunto il suolo francese già dall'antichità (probabilmente già dai primi secoli dell'era cristiana), e questo, nella visione di chi scrive, era dovuto alla liberalità propria dei Francesi ed alla pace prolungata che caratterizzava il Paese. I monaci, inoltre, sanno che tra questi ebrei ve ne sono alcuni particolarmente versati negli studi religiosi e che occupano una posizione di preminenza: essi vengono definiti *didascalii*, ovvero maestri, con una definizione che è un calco dalla lingua greca. Non sappiamo se tale nomenclatura designasse un funzionario specializzato (l'istituzione rabbinica definita in senso professionale apparirà soltanto più tardi) o se si trattasse, semplicemente, di una qualifica relativa agli studi perseguiti⁷⁷; ciò che è certo, è che, a Parigi come altrove, l'influenza dell'esegesi ebraica non tarda a farsi sentire nella letteratura monastica a partire dalla prima metà del secolo XII.

Il monaco benedettino Rainaud de Saint Éloi (prima metà del XII secolo), il cui priorato si trovava al centro di Parigi e quindi non lontano dalla *juiverie*, conosce e riporta nel suo commento a Gn 4:15 l'esegesi ebraica del simbolo di Caino come marchio del nome divino apposto da Dio stesso sulla sua fronte⁷⁸; tale interpretazione, derivata dal *targum* alla Genesi e presente anche nel commento di Rashi, non si trova né nelle *Hebraicae quaestiones* di Girolamo né nei commenti di

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem* (17); la stima è di Roblin, Michel, *Les juifs de Paris: démographie, économie, culture*, A. et J. Picard, Paris, 1952 (20; non visto).

⁷⁴ Grabois, Aryeh, “The *Hebraica Veritas* and Jewish-Christian intellectual relations in the Twelfth Century”, *Speculum*, 50, 1975, pp. 613-634 (qui 631).

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Eo tempore multitudo maxima judaeorum in Francia habitabat que a longis retroactis temporibus de diversis mundi parti bus, ob pacis diuturnitatem et Francigenarum liberalitatem ibi convenerat. [...] Majores eorum et sapientiores in lege Moysis, qui ab ipsis judeis didascalii vocabantur, Parisius venire decreverunt.* Citato in Gérard Nahon, *ibidem* (18).

⁷⁷ Per ulteriori osservazioni sulla designazione di *didaskalos* rimandiamo a Gérard Nahon, *ibidem* (18-23).

⁷⁸ Dahan, *Les intellectuels* (294).

Rabano Mauro (780/4-856), che nelle proprie opere di esegesi biblica fa sovente uso di fonti ebraiche: pertanto, non è inverosimile che derivi da un contatto diretto di Rainaud con qualche *didaskalos* ebreo.

La fascinazione per il pensiero ebraico, presente già in forma embrionale in Rainaud, giunge a piena maturazione pochi anni dopo con l'attività, nei pressi di Parigi, della scuola legata all'abbazia di San Vittore. Fondata intorno al 1100 da Guglielmo di Champeaux (ca.1070-1121), tale istituzione era a Parigi unica nel suo genere in quanto i suoi monaci, aderenti all'ideale monastico agostiniano, erano tanto *claustrales* quanto *scholares*: almeno fino al 1140, i monaci vittorini sembrano infatti aver tenuto una scuola aperta anche ai laici⁷⁹. Prenderemo in considerazione i due autori in cui maggiormente l'influenza della scuola esegetica di Rashi e dei suoi allievi riesce a farsi strada: Ugo e Andrea.

2.3.1 Ugo di San Vittore

Ugo di San Vittore (ca. 1096-1141) entrò a far parte dell'abbazia parigina nel 1118, e qui insegnò dal 1125 fino alla sua morte. Il suo apporto più innovativo ed originale ai metodi della *lectio divina* è il rinnovato peso accordato all'esegesi letterale, considerata assolutamente propedeutica a qualsiasi approccio di tipo allegorico⁸⁰. Così, il luogo deputato per lo studio del senso letterale è senza dubbio l'Antico Testamento, che meglio si presta al compito; una volta che lo studente avrà padroneggiato lo studio letterale delle Scritture ebraiche, allora potrà applicare lo stesso al Nuovo Testamento. Viceversa, la padronanza dell'allegoria (che costituisce il gradino successivo) dovrà essere perseguita nella maniera opposta: partendo cioè dal Nuovo Testamento, pregnante di senso spirituale, ed arrivando all'Antico, dove il senso allegorico è meno esplicito. Il nuovo interesse per il senso letterale si accompagna, in Ugo, ad una notevole predilezione per la storia e la filosofia della storia, tanto da riunire insieme il senso allegorico e letterale – pertinenti alla stessa maniera alla conoscenza – contro il senso tropologico⁸¹. La svalutazione del senso letterale è condannata nel suo *Didascalicon*, con una presa di coscienza, forse, del tutto inedita: non c'è sempre e solo contrasto tra senso letterale e senso figurato, in quanto, a volte, il significato letterale di un passaggio può essere figurato se questa era l'intenzione dell'autore⁸². Viene in mente, a questo proposito, quanto Rashi ha detto sui fiumi che battono le mani in Sal 98:8: non c'è bisogno di vedervi altro oltre ad un'espressione figurata atta a trasmettere un'immagine di gioia e letizia, il che è del tutto concorde con il senso letterale del testo. Un altro passaggio dal *Didascalicon* suscita una certa familiarità con le dottrine del rabbino di Troyes:

“Quando leggiamo i libri sacri, cerchiamo di scegliere, dalla grande moltitudine di interpretazioni patristiche che vengono tratte sulla base di poche parole [del testo] e corroborate dalla fede cattolica, quelle che sembrano essere state intese dall'autore. Se ciò non è certo, scegliamo almeno la spiegazione che è compatibile con il contesto, e coerente con la fede.”⁸³

⁷⁹ Tutte le osservazioni sulla scuola di San Vittore ed i suoi principali esponenti sono tratte da Smalley, Beryl, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Basil Blackwell, Oxford, 1984 (qui 83-84).

⁸⁰ *Ibidem* (87).

⁸¹ *Ibidem* (89).

⁸² *Ibidem* (93).

⁸³ *When we read the holy books, let us rather choose, from the great multitude of patristic explanations, which are drawn from few words [of the text], and corroborated by the Catholic faith, that which appears to have been certainly*

Di nuovo, come in Rashi, uno dei criteri contraddistintivi del nuovo modello esegetico proposto è l'attenzione al contesto delle scritture: si cerchi, pertanto, di non andare troppo al di là di quel che l'autore ha voluto dire, e di considerare che il contesto presuppone, innanzitutto, un'autorialità prettamente ebraica dei testi biblici. Questo è ben evidente sia nella volontà di studiare il testo nell'originale ebraico (ma l'avevano già fatto Agostino e Girolamo, e nessuno più di loro insiste sulla carnalità delle Scritture ebraiche), sia soprattutto nella consultazione diretta di maestri Ebrei suoi contemporanei: alcune spiegazioni addotte da Ugo, come quelle al libro di Gioele, sono state udite da "un certo ebreo eloquente ed esperto delle favole di Gamaliele". Il loro carattere prettamente *midrashico* ed il fatto che non si trovino nella patristica, fa propendere per la sincerità delle parole di Ugo⁸⁴. La provenienza di altre spiegazioni, presenti nelle sue *Notulae*, rimanda al contesto cosiddetto razionalista della scuola esegetica della Francia del Nord fondata da Rashi: Ugo dà almeno un'interpretazione rintracciabile in Rashi; una che si ritrova in Yosef Kara, allievo di Rashbam e contemporaneo di Ugo; e tre che si trovano nel commento di Rashbam stesso ad Esodo⁸⁵. Ciò che colpisce è l'interesse colto e la sospensione di giudizio con cui Ugo riporta le interpretazioni dei razionalisti ebrei: mancano del tutto le feroci e sprezzanti accuse della letteratura dei *testimonia*.

2.3.2 Andrea di San Vittore

La figura più sorprendente della scuola di San Vittore resta, senza dubbio alcuno, Andrea (ca. 1110-1175). La sua vicenda biografica si svolse tra l'abbazia parigina e quella inglese di Wigmore, dove fu convocato una prima volta intorno al 1147 ed una seconda, definitiva tra il 1161 e il 1163⁸⁶. Andrea è un pensatore del tutto peculiare: indifferente alla speculazione teologica scolastica, il suo studio si concentra quasi del tutto su un'esplorazione, palesemente affascinata, del senso letterale, portando così alle estreme conseguenze l'eredità del maestro Ugo⁸⁷. La sua produzione, che si conforma al genere patristico degli *scholia* (ovvero piccole glosse, o note, apposte al testo da commentare) si dichiara del tutto disinteressata al senso spirituale: Andrea non ha tempo per l'omiletica e la teologia, sua prerogativa è l'indagine fondata su basi storiche⁸⁸. A tali premesse si accompagna, come per il maestro Ugo, la consultazione orale con i maestri rabbinici del proprio tempo: *tradunt Hebrei, Hebrei dicunt, si Iudeis de se credimus* ed altre espressioni simili sembrano avvalorare tale tesi. Inoltre, secondo Beryl Smalley è del tutto improbabile che un monaco cristiano, per quanto dotto ed esperto di ebraico biblico, avesse una dimestichezza con l'ebraico post-biblico tale da permettergli di muoversi con agio nei meandri della letteratura rabbinica; è pertanto verosimile che le due parti si confrontassero tra di loro parlando il vernacolo romano⁸⁹. Un altro, sorprendente aspetto merita attenzione: i suoi commenti pullulano di vivaci descrizioni di quanto egli osserva nelle abitudini e nelle pratiche dei membri della comunità ebraica parigina a lui

intended by the author. If this is uncertain, let us choose at least that explanation which is admissible in the context, and is consonant with the faith. Citato *ibidem* (95). Il corsivo è nostro. .

⁸⁴ *Ibidem* (103).

⁸⁵ Per una lista dei passaggi in questione, *ibidem* (103 n. 5; 104 nn. 1-2).

⁸⁶ *Ibidem* (113-15).

⁸⁷ *Ibidem* (119).

⁸⁸ *Ibidem* (120-21).

⁸⁹ *Ibidem* (155).

contemporanea: Andrea è curioso circa le modalità della circonlocuzione ebraica (per cui essi evitano o trasformano parole particolarmente blasfeme o percepite come tali), nota che il divieto di bollire latte è ancora pienamente rispettato mentre riporta che l'obbligo di attaccare le frangi alle vesti si è trovato ad essere progressivamente trascurato (il che è una conferma cristiana dello stesso fenomeno notato anche da fonti ebraiche)⁹⁰. Questo dato rompe con secoli di cecità e di indifferenza nei confronti dell'Ebreo in carne ed ossa, il vicino simile a sé stessi ma spettatore passivo dello svolgimento del piano salvifico cristiano che lo vedrà convertirsi alla fine dei tempi.

Anche gli *Hebraei* di Andrea, come quelli del maestro Ugo, sono pienamente riconducibili al *milieu* culturale della Francia del Nord, vale a dire Rashi ed i suoi allievi. Nello specifico, l'influenza maggiore di Andrea sembra essere quella esercitata da Yosef Bekhor Shor, il cui pensiero, come abbiamo visto, si caratterizza per lo scetticismo verso l'elemento miracoloso e fantastico, e per il rispetto dell'ordine naturale del cosmo e delle sue leggi. Nella sua glossa alla visione di Ezechiele, Andrea afferma che, come regola generale, l'esposizione delle Scritture deve seguire l'ordine naturale; se e solo se questo risulta impossibile, allora è lecito parlare di miracolo⁹¹. Per i passaggi più controversi, il metodo di Andrea consiste in una doppia esegesi, ovvero una basata sul testo della vulgata e la sua spiegazione cristiana; ed un'altra basata sul testo ebraico e la sua spiegazione secondo i maestri del giudaismo. Ciò che colpisce, allora, è che spesso tali interpretazioni si trovino sullo stesso livello, senza una chiara preferenza per l'una o per l'altra. Così, seguendo le sue note ad Is 11:1, troviamo che il virgulto che germoglierà dalle radici di Iesse si applica tanto al Gesù dei Cristiani quanto al messia degli Ebrei, a seconda di quale interpretazione si segua. Notevolmente più sorprendente, tuttavia, è l'assenza di qualsiasi accenno all'esegesi cristiana del servo sofferente: la figura in questione è Israele nella sua totalità, che espia nell'esilio le colpe del passato; oppure, seguendo un'altra spiegazione ebraica, è Isaia stesso, che incarna tutto il suo popolo e si offre in una sorta di sacrificio vicario⁹². Come fa notare la stessa Smalley, il fatto che tutto questo venga da un monaco della Parigi del XII secolo ha dell'incredibile. Ma Andrea non si ferma qui: nel suo intervento sul celebre versetto di Is 7:14 *Ecco la vergine partorirà un figlio* – cardine del messianismo cristiano – la spiegazione ebraica è preferita perché più logica e in linea col buon senso (ancora, un eco dell'approccio contestuale alla Rashi?). E così, la profezia non si riferisce alla nascita di Gesù in un futuro distante, bensì ad un futuro molto più immediato: la sposa di Isaia partorirà presto un figlio che sarà il segno dell'imminente liberazione di Israele dal dominio di *Resin re di Aram e Pekach, figlio di Romelia* (2Re 16:5). Se invece la profezia avesse parlato di Cristo, allora la gravidanza sarebbe venuta dopo la liberazione di Israele dal dominio dei due re, come vuole la logica⁹³. Si può veramente pensare di confutare gli Ebrei su questo punto? Ecco cosa ne pensa Andrea:

“Sono questi i dardi che gli Ebrei ci scagliano contro, chiamando noi corruttori e depravatori della Sacra Scrittura. Non c'è alcun bisogno che noi replichiamo loro, dal momento che altri l'hanno fatto prima di noi; se la loro replica sia sufficiente, lasciamolo al giudizio di quanti hanno replicato. Né sarebbe utile [che rispondessimo noi]. Dovessimo aggiungerci anche noi alla lista [di costoro] con forza sproporzionata a questa incerta contesa, potremmo forse avere la

⁹⁰ *Ibidem* (154).

⁹¹ *Ibidem* (144).

⁹² *Ibidem* (164).

⁹³ *Ibidem* (163).

peggio. Gli Ebrei allora, da vincitori, insulterebbero non solo noi, ma anche coloro la cui arguta e fervida capacità avrebbe potuto vincerli facilmente, se avessero deciso di competere. Noi abbiamo fatto uso di ogni nostra forza; ora lasceremo gli atti di temerarietà ad uomini più temerari. Continuiamo con l'esposizione del senso letterale come avevamo già iniziato⁹⁴,

Ed il senso letterale, va da sé, è quello degli Ebrei. Da Girolamo e dalla patristica, infatti, deriva ad Andrea l'equivalenza tra senso letterale ed Ebrei; incuriosito da quanto i Padri della Chiesa dicevano a proposito della "carnalità" dell'interpretazione ebraica, Andrea, anziché provarne ribrezzo e rifuggirla, se ne sentì attratto e fece quello che molti dei suoi predecessori si erano rifiutati di fare: andò, fisicamente, dagli Ebrei. Lo avesse fatto qualche secolo prima, avrebbe trovato una discrepanza tale da mettere in crisi la dicotomia spirituale-carnale insegnata dalla patristica: l'esegesi midrashica degli Ebrei era tutt'altro che strettamente letterale. Ma gli Ebrei presso i quali si reca Andrea, nel XII secolo, sono gli eredi di Rashi e quindi del rinnovato interesse per il livello *peshat* delle Scritture; ecco allora avvalorato ed inverato il modello binario di classificazione propugnato dai Padri: gli Ebrei sono la lettera, i Cristiani lo spirito. Poco conta che lo stesso Andrea spesso critichi la stessa esegesi ebraica quando anch'essa indulge in interpretazioni misticheggianti o poco consone alla lettera: per i successori di Andrea e per gli intellettuali di Parigi degli anni a venire, gli Ebrei sono la lettera.

2.3.3 L'eredità di Andrea.

Già Riccardo di San Vittore (m. 1173), allievo di Andrea, si sente in dovere di difendere il maestro: non è Andrea ad interpretare alla lettera, sono gli Ebrei di cui egli riporta le opinioni a fare ciò⁹⁵. Il suo *De Emmanuele*, contenente la critica ad Andrea e alla sua interpretazione di Is 7:14, ha vastissima circolazione e serve da vero e proprio repertorio di esegesi scritturistica ebraica⁹⁶.

Pietro Comestore, cancelliere dell'università di Parigi dal 1164 poi ritiratosi nell'Abbazia di San Vittore fino alla morte (1180), nella sua *Historia Scholastica* fa grande uso dell'esegesi di Andrea tramite espressioni *narrant Hebraei* e simili⁹⁷; così si rafforza la tradizione parigina che identifica Ebrei e senso letterale, a causa dell'abitudine medievale che scoraggia a citare i nomi di quanti, ancora viventi o da poco scomparsi, non hanno ancora raggiunto a pieno lo statuto di *magistri*⁹⁸. Pietro Cantore (m. 1197) fu, come indica il nome, cantore presso l'abbazia di Nôtre Dame dal 1183 al 1196. Accogliendo la lezione del proprio maestro spirituale, Andrea, egli sembra aver intrattenuto rapporti diretti con i maestri ebrei a lui contemporanei: nel suo commento al Pentateuco, infatti, riporta una *aggadah* molto popolare, tratta dal *Midrash rabba* ma diversamente non nota alla

⁹⁴ *These are the darts which the Jews hurl against us, calling us perverters and violent distorters of the Holy Writ. There is no need for us to answer them, since others have done so before us; but whether this answer is sufficient, let those who have answered judge. Nor it would be useful [for us to answer]. Were we to enter the lists with strength unequal to the doubtful contest, we might perhaps yield. Then the Jews, victorious, would insult not only us, but those whose sharp and lively skill would have vanquished them easily, had they competed. We have put forth all our strength; so now we leave deeds of bravery to braver men. Let us continue the explanation of the literal sense which we have begun.* Citato *ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem* (174).

⁹⁶ Dahan, *Les intellectuels* (300).

⁹⁷ David Luscombe, "Peter Comestor" in *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley*, ed. by Katherine Walsh and Diana Wood, Basil Blackwell, Oxford, 1985 (109-129).

⁹⁸ Smalley, *The study of the bible* (179-80).

patristica latina⁹⁹. La sua *summa*, *Verbum Abbreviatum*, contiene inoltre un numero di citazioni dalle glosse di Andrea perfino superiore a quelle della *Historia* del Comestore, così come i suoi commentari al Pentateuco¹⁰⁰; ma, anche qui, il maestro di San Vittore non è mai citato per nome¹⁰¹. Stephen Langton (ca. 1150-1228), studente e docente di teologia all'università di Parigi fino al 1206 e dal 1207 arcivescovo di Canterbury, è il primo ad esplicitare i riferimenti ad Andrea nelle sue glosse alla Genesi; un numero ben maggiore di citazioni di Andrea, tuttavia, rimane non accreditato¹⁰². Le glosse di Pietro Cantore e di Langton, lette ed esposte all'università, conoscono una notevole circolazione; quelle di Langton, in particolare, possono essere definite come dei veri e propri *bestseller* medievali negli ambienti ecclesiastici¹⁰³. La fortuna di Andrea a Parigi continua per tutto il XIII secolo: una serie di commentatori parigini, tra i quali Nicholas Gorran, cita le glosse di Andrea ai Proverbi¹⁰⁴. Si stima inoltre che l'intero *corpus* delle opere di Andrea fosse disponibile a Parigi ancora verso la fine del XIII secolo¹⁰⁵.

Ugo di San Caro (ca. 1200-1263) fu un cardinale e commentatore biblico appartenente all'ordine mendicante dei Domenicani di rue St. Jacques a Parigi fin dal 1225 (l'ordine aveva da poco ricevuto il riconoscimento ecclesiastico, nel 1216 in seguito al IV Concilio Lateranense). Fu tra i primissimi a dedicarsi alla compilazione di un *correctorium*, una raccolta di varianti al testo della Bibbia. Tale opera, intitolata *Correctio Bibliae*, è conservata in più di una decina di manoscritti diversi ed è realizzata tramite il confronto non solo tra diverse letture di manoscritti latini, ma anche di quelli ebraici¹⁰⁶: un approccio filologico molto accurato e per nulla scontato, a riprova della notevole conoscenza da parte degli intellettuali cristiani parigini della lingua e delle fonti ebraiche. L'influenza di Andrea di San Vittore si riscontra soprattutto nelle *Postillae*¹⁰⁷ *in sacram scripturam juxta quadruplicem sensum, litteralem, allegoricum, anagogicum et moralem* di Ugo di San Caro¹⁰⁸; ciò è tanto più significativo quando si considera che, se verso la fine del XII secolo i commentari di Pietro Cantore e Stephen Langton avevano minato la preminenza della *Glossa ordinaria*¹⁰⁹, a loro volta le opere di entrambi vengono soppiantate dalle *Postillae* di Ugo¹¹⁰; esse, nello specifico, incontrano l'entusiasmo degli ambienti domenicani parigini per tutto il XIII secolo, come mostra l'influenza da esse esercitata su Gueric di St. Quentin (m.1245) e Nicolas di Gorran (m. 1295)¹¹¹: Alla luce di tutto ciò, non ci sembra pertanto inverosimile che, attraverso la ricezione

⁹⁹ Dahan, *ibidem* (299).

¹⁰⁰ Gilbert Dahan, "Les interprétations juives dans le commentaires du pentateuque de Pierre le Chantre", in *The Bible in the Medieval World* (cit n. 91; pp. 131-155)

¹⁰¹ Smalley, *ibidem*.

¹⁰² *Ibidem* (181).

¹⁰³ *Ibidem* (182).

¹⁰⁴ *Ibidem* (183).

¹⁰⁵ *Ibidem* (176).

¹⁰⁶ Gilbert Dahan, 'Sorbonne II. Un correctoire biblique de la seconde moitié du XIIIe siècle', in *La Bibbia del XIII secolo: Storia del testo, storia dell'esegesi. Convegno della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (SISMEL). Firenze, 1-2 giugno 2001*, ed. G. Cremascoli e F. Santi, Firenze 2004, pp. 113-153 (qui 113-114).

¹⁰⁷ Smalley suggerisce che il termine *postilla* derivi dall'espressione *post illa verba*, a significare che tale tipo di commento è scritto come una glossa continua, inframmezzata ai *loci* del testo biblico e atta a fungere da supporto alla *Glossa* vera e propria. Smalley, *ibidem* (270; 272).

¹⁰⁸ Dahan, *Les intellectuels* (300); Smalley, *ibidem* (182). Hugues cita Andrea sia esplicitamente, sia in maniera anonima, nelle sue osservazioni sul libro dei Profeti e su quello dei Proverbi, oltre che farne uso per tutto il Pentateuco.

¹⁰⁹ Si intende con *glossa ordinaria* l'insieme di citazioni tratte dalla patristica latina ed apposte in margine alle edizioni della *Vulgata*.

¹¹⁰ Dahan, *ibidem* (298).

¹¹¹ Smalley, *ibidem* (273).

delle glosse di Andrea di San Vittore, gli ambienti domenicani parigini del XIII secolo fossero propensi, volgendosi alla cultura ebraica, a considerarla il luogo deputato dell'uso integralista e incondizionato dell'interpretazione letterale: l'Ebreo è la lettera, le sfumature non contano. Similmente, possiamo ipotizzare – uno studio più approfondito in tale senso potrebbe portare oltre la mera ipotesi – che Nicholas Donin, istigatore della prima disputa pubblica tra Ebrei e Cristiani tenutasi a Parigi nel 1240, fosse per lo meno a conoscenza di questo clima pregiudiziale per gli Ebrei; e che egli stesso, a sua volta ebreo convertito al cristianesimo, abbia potuto trarne vantaggio per le accuse di blasfemia ai danni del Talmud pronunciate al cospetto di papa Gregorio IX. Lo stesso Gregorio IX che, forse non casualmente, ebbe tra i suoi uomini di fiducia proprio Ugo di San Caro, che egli inviava già nel 1233 a Costantinopoli in missione diplomatica¹¹².

Ma su questo punto torneremo quando parleremo della disputa di Parigi. Ora esaminiamo invece brevemente un secondo focolaio di “razionalismo” di matrice ebraica che, come vedremo, ha esercitato la propria influenza anche sulla nostra disputa A2.

2.4 La Provenza e l'ingresso del peshat nella disputa anti-cristiana: Yosef e David Qimḥi.

Yosef Qimḥi (1105-1170) fu un grammatico e commentatore di origini andaluse, costretto ad abbandonare il suolo iberico già nel 1148 a causa della persecuzioni degli Almohadi; si stabilì quindi nella Francia del sud, a Narbona, andando così ad aggiungersi alla nutrita lista dei cosiddetti *Hakhmei Provans* (“saggi della Provenza”), ovvero i maestri della Provenza che si distinsero nel campo degli studi biblici e rabbinici¹¹³. Al suo arrivo in suolo francese, egli incontra una comunità devota e profondamente versata negli studi talmudici e midrashici, tuttavia manchevole di un approccio filosofico e filologico cui egli, da buon estimatore degli studi grammaticali dei conterranei andalusi, era avvezzo¹¹⁴. D'altra parte, Yosef Qimḥi si percepisce come erede della tradizione filosofica giudeo-araba sviluppatasi in Andalusia, e condivide in pieno il programma razionalista di Baḥya ibn Paquda, di cui traduce personalmente l'opera *Hovot ha-Levavot*; secondo la visione di quest'ultimo, è controproducente basare la propria fede sulla sola tradizione (anche se ad essa spetta comunque il primato): ogni uomo, infatti, dotato di intelletto ha il dovere di investigare con le proprie facoltà tutti i dati della tradizione, a supporto e per la fortificazione della stessa¹¹⁵. Commentando nel suo *Sefer ha-Galui* (“Il libro aperto”¹¹⁶) il passaggio di Pr 9:1 *La sapienza si è costruita la sua casa / ha intagliato le sue sette colonne* Yosef spiega che le prime cinque colonne rappresentano i cinque sensi, e che il sesto sta per la conoscenza acquisita tramite resoconti di altri ma comunque affidabili, e tramite i quali riconosciamo una cosa come vera pur non avendola vista. Il settimo è la facoltà razionale di intuire l'esistenza di Dio attraverso le Sue opere, pur nell'incapacità di vederlo. Sempre dal *Sefer ha-Galui* ci deriva un'informazione preziosissima: solo lo studio approfondito della grammatica (*diquqeha*) può costituire, per Yosef, la base solida ed imprescindibile per lo studio del senso letterale (*peshateha*)¹¹⁷. La tradizione esegetica provenzale era ancora legata alla figura prominente di Mosheh ha-Darshan, vissuto nel

¹¹² “Hugh of St. Cher” in *Catholic Encyclopedia*.

¹¹³ Joseph Kimhi, *The Book of the Covenant*, Translated by Frank Talmage, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1972. (9).

¹¹⁴ *Ibidem* (11-12).

¹¹⁵ *Ibidem* (12-13).

¹¹⁶ L'espressione è tratta da Ger 32:14.

¹¹⁷ *Ibidem* (15).

corso del secolo XI e divenuto il rappresentante principale della corrente interpretativa basata sul *derash*¹¹⁸. La Provenza, quindi, non aveva ancora conosciuto la rivoluzione esegetica del *peshat* che già aveva avuto luogo nella contemporanea Francia del Nord: a colmare la lacuna ci pensarono Yosef Qimḥi ed il figlio David. Eredità dei filologi e grammatici andalusi da un lato, volontà di distaccarsi dalla tradizione *midrashica* provenzale dall'altro: questi sembrano i fattori scatenanti della nuova enfasi posta sul *peshat*, ma non solo. A questi due aspetti deve aggiungersi, senza dubbio, anche la difesa dell'Ebraismo di fronte agli attacchi del Cristianesimo: lo prova un'altra, fondamentale opera di Yosef Qimḥi, il *Sefer ha-Berit* ("Libro dell'alleanza"¹¹⁹, ca. 1170), strutturata come un dialogo e che entra a pieno titolo nel dibattito giudaico-cristiano secondo le modalità che abbiamo già rilevato. Di seguito alcuni punti essenziali:

- la ragione (*sekhel*) impedisce al fedele (*ma'amin*, ovvero l'ebreo) di poter credere che un dio si sia fatto uomo ed abbia subito l'umiliazione dell'incarnazione e tutte le bassezze fisiologiche che ne derivano¹²⁰; alla replica dell'eretico (*min*) secondo cui il fedele non dovrebbe scrutinare le parole di Gesù¹²¹, l'ebreo afferma che la Scrittura parla ad uomini maturi, in grado di analizzare la propria fede così da non errare¹²² e secondo i modi della ragione e della conoscenza¹²³;
- nelle parole del *min*, l'ebreo è identificato con la lettera, il cristiano, invece, con l'allegoria. Gli Ebrei, prosegue il Cristiano, sono come coloro che si limitano a mordicchiare l'osso, senza succhiarne il midollo, che mangiano la pula e scartano il frumento¹²⁴ (una metafora di enorme successo e longevità millenaria: come vedremo, era già usata da Tertulliano); ecco una prova che parla della ricezione da parte ebraica dell'invenzione cristiana della totale equivalenza tra lettera ed ebreo;
- a tale accusa, il *ma'amin* risponde che la Torah non è da prendere o tutta alla lettera, o tutta allegoricamente: il contesto aiuta a distinguere, per esempio, tra il precetto relativo alla circoncisione spirituale (Ger 4:4) e quello relativo alla circoncisione della carne (Gen 17:12)¹²⁵. Inoltre, la Scrittura conferisce a Dio anche tanti attributi fisici (occhi, mani, orecchie ecc..) che non sono da prendere alla lettera, ma servono come metafore per veicolare alle masse un aspetto dell'Eterno che, senza tale metafora, non potrebbero comprendere. Tale modalità non deve arrecare offesa al sapiente, che saprà vedere l'artificio retorico per quello che è¹²⁶. Come si vede, Yosef Qimḥi era ben consapevole dell'importanza di stemperare il presunto approccio letterale integralista attribuito all'esegesi giudaica, e non a torto: uno delle accuse avanzate dalla parte cristiana nella disputa pubblica

¹¹⁸ "Moses ha-Darshan" in *Encyclopedia Judaica*.

¹¹⁹ Di nuovo un'espressione biblica: Es 24:7.

¹²⁰ Joseph Kimḥi, *ibidem* (36-7); i passi sono stati consultati nella traduzione inglese di Talmage qui citata, e non nell'originale ebraico. Lo scandalo ebraico dell'Incarnazione è assai antico, ricorre anche in uno dei primissimi documenti polemici (n. 34 del presente lavoro).

¹²¹ *Ibidem* (32).

¹²² *Ibidem* (65).

¹²³ *Ibidem* (28).

¹²⁴ *Ibidem* (46-7).

¹²⁵ *Ibidem* (47-8).

¹²⁶ *Ibidem* (42).

di Parigi del 1240 sarà proprio la blasfemia di certe *aggadot* recanti accenni di antropomorfismi riferiti alla divinità¹²⁷.

Del tutto affine al pensiero di Yosef è quello del figlio, David Qimḥi (1160-1235), appartenente, come il padre, all'ambito culturale della Provenza giudaica. E, come il padre, anch'egli si distingue per gli studi grammaticali, filosofici e per l'esegesi biblica secondo i modi del *peshat*¹²⁸. D'altra parte, anch'egli dichiara lo studio della grammatica come il punto di partenza fondamentale di ogni commento alle Scritture: egli si concepisce come continuatore spirituale dell'opera dei grandi grammatici Yehudah ben David Hayyuj (ca. 945-1000) e ibn Janah (ca. 990-1050); rispetto ad essi, tuttavia, il suo trattato grammaticale, *Mikhlol*, può vantare il dono della concisione, della chiarezza e della non eccessiva prolissità¹²⁹. Dal punto di vista filosofico David, come Yosef prima di lui, raccoglie l'eredità razionalista di Se'adyah Gaon e di Bahya ibn Paquda: alla fede deve accompagnarsi, per una maggiore completezza, anche l'indagine della ragione¹³⁰. Leggiamo nel suo commento a Sal 104:1 *Benedici il Signore, anima mia*:

“Nel mondo inferiore non vi è alcuno che sappia come benedire ad eccezione dell'anima razionale dell'uomo”¹³¹

Che la ricerca della verità divina sia un risultato conseguito anche con lo sforzo intellettuale, lo si deduce anche dal suo commento a Mi 3:16 *Allora parlarono tra loro i timorati di Dio*:

“Quando i timorati di dio odono le parole di coloro che negano la provvidenza di Dio nel mondo inferiore, essi parlano tra di loro. Considerano e discutono su queste cose a lungo, finché con l'intelletto constatano che tutte le Sue vie sono giuste; e che Egli è un Dio fedele privo di iniquità¹³²”

Come già Yosef Bekhor Shor, anche David Qimḥi tende a ridimensionare il ruolo e la portata dei miracoli biblici, enfatizzando al contrario il rispetto delle regole della natura. Nel suo commento a Gs 5:2 egli afferma che i miracoli che comportano uno stravolgimento dell'ordine naturale sono la minoranza, ribadendo il concetto anche nel commento a Sam 16:2¹³³. Come per il padre, anche per David la rivoluzione della scuola di Rashi non sembra aver giocato un'influenza particolare: come si è visto, Yosef ed il figlio si iscrivono nella tradizione dei grammatici e filologi andalusi, e questa

¹²⁷ Le varie comunità e personalità eminenti dell'area ashkenazita erano tutt'altro che concordi, tra di loro, in merito al tema dell'antropomorfismo; infatti, nonostante una certa tendenza in *Askhenaz* a comprendere le *aggadot* secondo il loro senso letterale, per quanto riguarda l'antropomorfismo si andava dalla piena accettazione, all'accettazione con riserva fino al completo rifiuto; si veda Kanarfogel, Ephraim. "Varieties of Belief in Medieval Ashkenaz: The Case of Anthropomorphism.", in *Rabbinic Culture and Its Critics: Jewish Authority, Dissent, and Heresy in Medieval and Early Modern Times*, edited by Daniel Frank and Matt Goldish, 117-59. Detroit: Wayne State University Press, 2008.

¹²⁸ Per la figura di David Qimḥi, esegeta e filosofo, abbiamo fatto riferimento a Talmage, Frank, *David Kimḥi. The Man and the Commentaries*, Harvard University Press, Cambridge-London, 1975.

¹²⁹ *Ibidem* (55-6).

¹³⁰ *Ibidem* (23).

¹³¹ *In the lower world there is none that knows how to bless except the rational soul of man.* Citato *Ibidem* (25).

¹³² *When those who fear the Lord hear the words of those who deny God's providence in the lower world, they speak with each other. They consider and debate these things at length until they find intellectually that all His ways are just; that he is a faithful God without iniquity.* Citato *ibidem*; il corsivo è nostro.

¹³³ *Ibidem* (39-40).

deve essere stata lo stimolo maggiore nell'adozione dei modi del *peshat*, insieme alla lotta contro l'esegesi cristiana. D'altronde, nella propria introduzione al commento al libro delle Cronache, David ci informa di concepire il suo tentativo di rivalutare il ruolo dell'esegesi *peshat* di contro al predominio del *midrash* come un nuovo inizio per la regione della Narbona¹³⁴. Nei suoi commentari David, come i suoi predecessori, enfatizza il ruolo del contesto in opposizione alle interpretazioni cristologiche, che lo trascurano: così, come si può credere che *questa porta rimarrà chiusa e non verrà aperta* [Ez 44:2] si riferisca alla verginità di Maria, quando i versetti precedenti fanno chiaramente riferimento al Tempio ed ai suoi cancelli, come ogni persona intelligente può capire¹³⁵? O ancora, a proposito delle celebri parole rivolte dal Signore a re Ahaz in Is 7:14 e riguardanti la nascita di un figlio da una fanciulla:

“Il contesto confuta esplicitamente le loro parole [dei Cristiani], in quanto Ahaz temeva che i due re suddetti [Rezin e Pekah figlio di Romelia] potessero conquistare Gerusalemme. Dio, pertanto, gli diede un segno così che egli potesse aver fiducia che ciò non sarebbe avvenuto. Se questo segno si fosse riferito a Gesù come essi dicono, che significato avrebbe avuto per Ahaz? Come poteva [Ahaz] trarre coraggio da qualcosa che non accadde nel suo tempo e non sarebbe accaduto nei quattrocento anni a venire?”¹³⁶”

Da notare, poi, che nei suoi commentari *peshat* e *derash* non sono radicalmente ed inesorabilmente contrapposti, piuttosto accostati per un confronto: sarà il lettore a trarre le proprie conclusioni¹³⁷: d'altronde, anche il livello *derash* è ammissibile, dal momento che certe *aggadot* non devono essere rifiutate a priori, ma devono essere classificate, sulla base del contesto, in più o meno plausibili (il concetto di plausibile rimanendo del tutto interno alla visione di chi scrive):

“...E sebbene lo coprissero, non riusciva a riscaldarsi [1Re 1:1]. Qui c'è un *derash*: chiunque non tratti le vesti col dovuto rispetto, è destinato a non trarne alcun beneficio. Dal momento che Davide le ritagliò dagli abiti di Saul, non trasse alcun beneficio da tali vesti in età avanzata. C'è un altro *derash* più plausibile di questo: quando Davide vide l'angelo con la spada sfoderata... *si era molto spaventato* e contrasse un raffreddore, come è scritto *si era molto spaventato di fronte alla spada dell'angelo del Signore* [1Cr 21:30]”.¹³⁸

Lo stesso accade per tantissimi altri passaggi tratti dai suoi commentari biblici. A questo si aggiunga che David Qimḥi, in sintonia con il *trend* condiviso dai suoi contemporanei Abraham ibn Ezra e Maimonide, non si astenne da fare massiccio uso di allegorie ed interpretazioni esoteriche

¹³⁴ *Ibidem* (73).

¹³⁵ *Ibidem* (117).

¹³⁶ *The context refutes their words explicitly for Ahaz was afraid that these two kings [Rezin and Pekah ben Rameliah] might take Jerusalem. God therefore gave him a sign so that he might have faith that they would not do so. If this sign was Jesus as they say, what meaning did this have for Ahaz? How could he be encouraged by something which did not happen in his own time and was not to come for another four hundred years?* Citato *ibidem* (118).

¹³⁷ *Ibidem* (76).

¹³⁸ They covered him with clothes, but he could get no heat (I Kings 1:1). *There is a derash: Whoever does not treat garments with respect is destined to have no benefit from them. Since David cut the hem of Saul's coat, he had no benefits from his garments in his old age. There is another derash which is more plausible than this: when David saw the angel with his sword drawn... he was terrified and caught a chill as it is written, he was terrified because of the sword of the angel of the lord (1 Cr 21:30).* Citato *ibidem* (126).

nei suoi commenti alla visione del carro di Ezechiele e alla Creazione narrata in Genesi (*Ma'aseh Merkavah* e *Ma'aseh Bereshit*: i loci classici dell'esegesi mistica ebraica).

Come si vede, dunque, anche il razionalismo dei Qimḥi fu tutt'altro che portavoce di un letteralismo ad oltranza, cosa che già avevamo sottolineato per il circolo di Rashi. Cionondimeno, questo non impedisce al pensiero cristiano più intransigente di compiere una totale assimilazione tra Ebreo e lettera, come abbiamo già visto almeno in parte. La nostra disputa A2, redatta nella patria stessa dell'approccio razionalista alla Rashi, incorpora, come vedremo, anche testi e materiali che alla scuola di Rashi vengono percepiti – e a buon diritto – come affini: si tratta di alcune argomentazioni tratte dal già citato *Sefer ha-Berit* di Yosef Qimḥi e dalla disputa anti-cristiana attribuita al figlio David, di solito indicata come *Wikkuaḥ ha-RaDaK*. Tale adozione letteraria testimonia la circolazione di questi testi al di fuori non solo della cerchia dei Qimḥi, ma della stessa Provenza: la nostra disputa prova infatti che essi raggiunsero l'ambito culturale ashkenazita della Francia del Nord¹³⁹.

3. L'attacco al Talmud. Pietro Alfonsi.

Il terzo modello individuato da Funkenstein consiste nell'attacco alle dottrine del Talmud, la compilazione contenente la cosiddetta legge orale degli Ebrei; le primissime ed ancora marginali tracce della conoscenza di tale opera da parte cristiana sono databili tra la fine del secolo XI e l'inizio del XII. È con Pietro Alfonsi (1062–1140 ca.), infatti, che il Talmud comincia a divenire, per i Cristiani, motivo di una preoccupazione e di uno scandalo che sfoceranno poi nell'attacco aperto e violento. Nato come Mosheh Sefardi nella città andalusa di Huesca, si convertì nel 1106 alla corte di re Alfonso I, del quale già da dieci anni era medico personale. Il nome cristiano gli derivò dal giorno della ricorrenza dei Santi Pietro e Paolo, lo stesso della sua conversione; e dal suo re e protettore Alfonso I¹⁴⁰. La sua opera di polemica anti-giudaica, intitolata *Dialogus Petri et Moysi Iudei* (“Dialogo tra Pietro e l'ebreo Mosè”) e concepita come un dialogo tra Pietro e il suo alter-ego ebreo, è di grande interesse per la nostra analisi. Innanzitutto, Pietro riprende l'equivalenza tra ebreo e uso sconsiderato del senso letterale delle Scritture, affermando che, quando la necessità lo richiede, interpretare secondo ragione significa interpretare allegoricamente¹⁴¹; opinione che, a questo punto, ci pare tutto sommato abbastanza familiare. La novità fondamentale risiede nel fatto che Pietro Alfonsi non applica più tale modello esegetico alla sola Bibbia, ma lo estende anche al Talmud: la sua origine e formazione di ebreo andaluso gli permettono infatti di accedere facilmente ad un patrimonio altrimenti inarrivabile per l'intellettuale cristiano di lingua latina, almeno per quest'epoca. D'altra parte, alla base di tale approccio sta una predilezione per le scienze filosofiche aristoteliche più che per la speculazione propriamente teologica; in una lettera indirizzata ad uno studioso francese a lui contemporaneo egli si definisce come filosofo aristotelico che si rivolge ad altri *perrypatetici*, nel nome dell'amore reciproco e della libera condivisione di idee ed opinioni che dovrebbe instaurarsi tra consimili¹⁴². Il ritratto che si

¹³⁹ Così Rembaum, Joel E., “A Reevaluation of a Medieval Polemical Manuscript” *American Jewish Society Review*, V, 1980, 81-99. (qui 97).

¹⁴⁰ Jeremy Cohen, “The Mentality of the Medieval Jewish Apostate: Peter Alfonsi, Hermann of Cologne, and Pablo Christiani” in *Jewish Apostasy in the modern world*, Ed. by Todd M. Endelmann, Holmes & Meier, New York, 1987, pp. 20-47. (qui 24).

¹⁴¹ *Ibidem* (25).

¹⁴² Traduzione parziale della lettera si trova *ibidem* (27).

ricava dalle sue opere è più quello di un erudito raffinato ed amante della filosofia, piuttosto che di un teologo vero e proprio; per di più la sua *Disciplina Clericalis* (1106) sembra fare un uso cospicuo di fonti ebraiche e musulmane, con solo qualche modesto riferimento a quelle cristiane; alcuni hanno inoltre sostenuto che egli abbia mutuato la propria dottrina teoretica dal *'Emunot we-De'ot* (“[Libro delle] credenze ed opinioni”) di Se'adyah Gaon, con una fedeltà che sconfinava nella coincidenza letterale¹⁴³.

In definitiva, la conversione non sembra aver apportato un drastico cambiamento alla sua già connaturata inclinazione per il sapere: semmai, essa ha costituito un sostegno ed un sicuro rifugio. Se, da un lato, non è possibile affermare che la sua conversione è del tutto opportunistica, dall'altro si deve comunque riconoscere la qualità di intellettuale disincantato di questo convertito¹⁴⁴.

La sua formazione filosofica, dunque, è cruciale nella denuncia che egli compie del carattere irrazionale di talune *aggadot* che vengono lette presso gli Ebrei. Le fonti principali di Alfonsi sono state identificate nel trattato *Berakhot* (“Benedizioni”) del Talmud babilonese – fonte riconosciuta dallo stesso Alfonsi - e nell'anonimo *Shi'ur Qomah* (“Dimensioni Divine”), testo esoterico in cui l'arcangelo *Metatron* rivela, in termini antropomorfici, i nomi segreti di Dio e le misure esatte delle sue parti corporee¹⁴⁵; il suo carattere misticheggiante ed anti-razionale gli valsero l'aspra critica di Maimonide, secondo il quale il trattato meritava di essere bruciato¹⁴⁶. A. L. Williams ha esaminato e riassunto le presunte assurdità che Alfonsi attribuisce al Talmud:

“Un corpo è attribuito a Dio. Egli porta i filatteri. Si trova solo in Occidente. È limitato nello spazio. È adirato durante la prima ora del giorno, anche se nessuno ha mai conosciuto l'ora precisa del giorno ad eccezione di Balaam. Dio piange una volta al giorno, e le sue lacrime cadono nel Grande Mare. A causa del suo pianto Egli ruggisce come un leone tre volte al giorno, e batte il cielo con i piedi, e sussurra come una colomba, affliggendosi per il Suo Tempio. Prega ogni giorno che la Sua pietà possa superare la Sua collera.”¹⁴⁷

La cosa interessante è che, se da un lato la ragione pretende che il carattere peculiare delle parole dei Profeti biblici sia trasceso e letto in maniera allegorica, dall'altro il Talmud degli Ebrei, per quanto ricco di immagini che risulterebbero più razionali se prese in modo figurativo, è preso alla lettera dai Cristiani che lo criticano; d'altronde gli Ebrei stessi incarnano la sola lettera, e quindi la mancanza di *ratio*: “voi [Ebrei] stabilite [queste cose] non con ragione (*ratione*) o con l'uso della prove scritturali (*auctoritate legis*) ma assecondando una vostra inclinazione”¹⁴⁸; così scrive Pietro Alfonsi nel *Dialogus*. La replica del contemporaneo Meir ben Shim'eon di Narbona invita alla cautela e a fare una certa distinzione, in base al contesto (cosa non inedita, come si è visto): le parole dei Saggi del Talmud sono da prendere letteralmente se *razionali*, oppure in modo figurato se vanno contro il senso comune¹⁴⁹.

¹⁴³ Così Funkenstein, *Perceptions* (186).

¹⁴⁴ Così anche Cohen *ibidem* (28-9).

¹⁴⁵ Funkenstein, *ibidem* (185).

¹⁴⁶ *Ibidem* (n. 42).

¹⁴⁷ A. L. Williams, *Adversus Judaeos*, Cambridge University Press, Cambridge, 1935 (237) citato in Talmage, *David Kimhi* (80-1).

¹⁴⁸ Citato in Cohen, *ibidem* (25).

¹⁴⁹ Meir ben Simeon citato in Talmage, *David Kimhi* (81).

Il rifiuto da parte di Alfonsi di considerare che anche i saggi del Talmud, come i Profeti biblici, possano essersi espressi in maniera figurata è piuttosto curioso; probabilmente l'allegoria era considerata appannaggio dei Cristiani, ed applicabile al massimo alle Scritture. Il Talmud, al contrario, è un prodotto letterario del tutto alieno alla teologia cristiana, ed addirittura diviene eretico rispetto all'Ebraismo stesso nella sua forma originale: questo è il passo successivo dell'attacco cristiano così come esso viene modellato da Pietro il Venerabile.

3.1 Pietro il Venerabile

Pietro di Montboisser (1092-1156), in seguito soprannominato il Venerabile, nacque nella regione della Francia centrale dell'Alvernia, e divenne abate dell'abbazia benedettina di Cluny. La novità introdotto dall'abate di Cluny non risiede tanto nella scoperta o nella critica della tradizione orale degli Ebrei: la legge non scritta suscita infatti già la curiosità e le critiche dei maggiori pensatori cristiani di IV e V secolo, quali Epifanio di Salamina, Girolamo ed Agostino di Ippona, per non parlare di Agobardo di Lione nel IX secolo¹⁵⁰. Piuttosto, la peculiarità dell'approccio di Pietro il Venerabile risiede nel fatto che egli dichiara la preferenza degli Ebrei per il loro Talmud rispetto alla Torah scritta. Nel suo *Tractatus Adversus Iudaeorum Inveteratam Duritiam* ("Trattato contro la tenace ostinazione degli Ebrei") egli arriva a sostenere che il Talmud è la dottrina che gli Ebrei vogliono mantenere segreta, per nascondere il fatto che da tempo essi lo avrebbero innalzato al di sopra della stessa Torah, la cui osservanza è divenuta, col tempo, solo superficiale. Pietro sembra leggere tale contrasto con i parametri della propria cultura di cristiano, così non si fatica a scorgere dietro al Talmud la controparte ebraica del Nuovo Testamento: ciascuno dei due schieramenti è restio a riconoscere alla parte avversa una *nova lex* che abbia la stessa autorità e legittimità di quella antica¹⁵¹. Tuttavia, è stato appurato che la metodologia adottata dal Venerabile nei suoi attacchi al Talmud è tutt'altro che filologica ed imparziale: in primo luogo, egli ricicla buona parte del materiale utilizzato dal *Dialogus* di Pietro Alfonsi, mentre rimane in dubbio che egli si sia mai prodotto in un'analisi o in una traduzione originale di qualche parte del Talmud¹⁵²; in secondo luogo, egli altera deliberatamente il contenuto delle fonti utilizzate, in maniera tale che il testo sembri propugnare la preminenza della dottrina talmudica al di sopra della Torah¹⁵³. L'odio esacerbato di Pietro il Venerabile verso il popolo ebraico gli fa proferire parole terribili: in una sua lettera a re Luigi VII egli si oppone alla prospettiva paventata di una seconda crociata rivolta ai danni dei soli Saraceni, sottolineando la necessità di concentrare gli sforzi verso gli Ebrei, che sono molto più pericolosi e oltretutto vivono al fianco dei Cristiani¹⁵⁴. Come si vede, il paradigma agostiniano si sgretola tanto più velocemente quanto più si arriva a conoscere l'ebreo in carne ed ossa, il vicino, il simile ma diverso: come vedremo affermato in un testo chiave della polemica anti-giudaica, il nemico più pericoloso è proprio quello più simile e vicino a sé¹⁵⁵.

¹⁵⁰ Funkenstein, *Perceptions* (190-1).

¹⁵¹ *Ibidem* (193).

¹⁵² *Ibidem* (189; 191).

¹⁵³ Alcuni esempi riportati *ibidem* (191; 192).

¹⁵⁴ *Ibidem* (193).

¹⁵⁵ Cohen, *The Friars*, ha molto ridimensionato il peso di figure quali Anselmo, Pietro Alfonsi e Pietro il Venerabile sottolineando come essi, pur facendosi portavoce di un nuovo approccio razionale, in verità non fanno altro che riciclare il vecchio repertorio polemico dei *testimonia*, e solo in minima parte la loro argomentazione è costruita sulla conoscenza della letteratura talmudica (24-7). In risposta, Funkenstein, *Perceptions* ha fatto notare che anche egli, come

3.2 Il coinvolgimento degli ordini mendicanti.

Il IV Concilio Lateranense, promosso da papa Innocenzo III (1160-1216), si proponeva di ribadire la superiorità della Chiesa di fronte a qualsiasi potere secolare, essendo essa unica depositaria della Grazia e mediatrice esclusiva tra Dio e gli uomini. Conseguentemente, lo statuto di qualsiasi altra inclinazione religiosa veniva ufficialmente degradato ad eresia e a bersaglio di una lotta serrata. Agli Ebrei sono dedicati quattro canoni, dal 67 a al 70: 1) l'usura è vietata ai Cristiani ma concessa agli Ebrei se esercitata con moderazione; 2) agli Ebrei è fatto obbligo di portare un segno che li identifichi come tali, ed è inoltre vietato loro di comparire in pubblico durante la settimana santa; 3) agli Ebrei è proibito ricoprire incarichi pubblici; 4) gli Ebrei convertiti al Cristianesimo non possono tornare alla vecchia religione¹⁵⁶. Si tratta effettivamente di un netto peggioramento rispetto alla bolla *Sicut Iudaeis* promulgata nel 1120 da papa Callisto II, che si preoccupava del benessere e della tutela delle comunità ebraiche tanto duramente provate dalla crociata del 1096¹⁵⁷. Il IV concilio lateranense, inoltre, riconosce anche gli ordini mendicanti di Francescani e Domenicani: si tratta di un fattore di tutto rilievo per la storia dei rapporti tra Chiesa ed Ebrei nel XIII secolo, dal momento che le azioni e le ordinanze intraprese dagli ordini mendicanti influirono notevolmente sulle sorti delle comunità ebraiche, e quasi sempre nel segno della coercizione e dell'intolleranza¹⁵⁸. La provenienza di molti di questi frati dalle file del ceto medio può spiegare, forse, il loro odio verso gli Ebrei, anch'essi versati nel commercio: essi si attiravano l'odio della borghesia cristiana rivale, che, oltretutto, spesso vedeva nell'ebreo anche l'usuraio avido e spietato cui era inevitabile, talvolta, ricorrere¹⁵⁹.

Fondamentale è inoltre il coinvolgimento dei Domenicani nelle attività del tribunale dell'Inquisizione. Priva di una inaugurazione o fondazione ufficiale, l'Inquisizione è la somma e l'evoluzione di una serie di controffensive cristiane alle varie eresie del tempo; un impulso fondamentale alle attività di tale istituzione deriva certamente da una bolla del 1184, *Ad abolendam*, emanato da papa Lucio III e che autorizzava l'impiego dei poteri temporali in sostegno alle diocesi locali nella lotta all'eresia: per la prima volta è stabilito il principio, sconosciuto al diritto romano, secondo cui era possibile formulare un'accusa di eresia contro qualcuno anche senza testimoni attendibili¹⁶⁰. In questo senso prosegue anche Innocenzo III, che dà inizio a vere e proprie procedure d'ufficio e invita chiunque abbia il minimo sospetto verso terzi a non esitare a rivolgersi alle strutture di competenza per denunciare l'eretico. Di certo, un contributo primario al ruolo svolto dall'Inquisizione è quello dato da Gregorio IX che, favorendo tra 1227 e 1231 il connubio tra i Domenicani e il tribunale, trasforma quest'ultimo in una vera e propria istituzione giudiziaria permanente¹⁶¹.

Cohen, crede che la realizzazione effettiva del cambiamento abbia luogo solo nel secolo successivo, il XIII; tuttavia non si può negare che i prodromi della rivoluzione si possano già scorgere nell'opera degli autori suddetti (193 n. 66).

¹⁵⁶ "Fourth Lateran Council" in *Catholic Encyclopedia*.

¹⁵⁷ Cohen, *The Friars* (35).

¹⁵⁸ Che l'istituzione degli ordini mendicanti sia, nel XIII secolo, il fattore decisivo per il peggioramento delle condizioni degli Ebrei è la tesi sostenuta dal già citato Cohen, *The Friars*.

¹⁵⁹ Cohen, *The Friars* (43).

¹⁶⁰ *Ibidem* (44).

¹⁶¹ *Ibidem* (45).

3.2.1 *La controversia maimonidea.*

In questi anni si verifica la prima e significativa interazione tra esponenti degli ordini mendicanti e il rabbinato: ma la vicenda non può essere compresa se non alla luce del bando che, qualche anno prima, aveva colpito lo studio della filosofia aristotelica. Nel 1210 un concilio clericale tenutosi presso l'università di Parigi aveva proibito lo studio, presso la stessa, della filosofia naturale di Aristotele per tre anni; nel 1215, per volontà di Innocenzo III, tale bando arrivò ad includere anche la metafisica aristotelica; l'interdizione fu rinnovata nel 1231 anche da Gregorio IX¹⁶². È in questo clima che nel 1232, a Montpellier, alcuni elementi della comunità rabbinica decisero di denunciare il carattere troppo razionalista della *Guida dei Perplexi* e di alcune porzioni del *Mishneh Torah*, le due grandi opere di Maimonide. Nel tentativo di ottenere un bando ufficiale delle opere in questione, Rabbi Shelomoh ben Avraham di Montpellier insieme ad altri seguaci si rivolse ai rabbini ashkenaziti della Francia settentrionale, ottenendo l'emissione di vari decreti anti-maimonidei¹⁶³. Le fonti rabbiniche in proposito, tuttavia, sono quasi tutte pro-maimonidee: esse tendono a concordare sul fatto che gli Ebrei abbiano cercato, nell'opera di denuncia, l'appoggio di Domenicani e Francescani e che questo li ha esposti al dileggio di molti Cristiani per essere risultati, ai loro occhi, come separati in fazioni¹⁶⁴. In esse si parla anche di un rogo pubblico, che, qualora corrispondesse a realtà, sarebbe il primo esempio di autodafé messo in pratica dall'Inquisizione; tuttavia diversi studiosi hanno propeso per uno smorzamento della fattualità dell'evento, sostenendo che solo alcune parti delle opere in questione sarebbero state bruciate e senza il collaborazionismo dei rabbini dello schieramento anti-maimonideo; altri, invece, hanno visto nel fantomatico rogo un'invenzione letteraria da parte della fazione pro-maimonidea¹⁶⁵. Ad ogni modo, che ci sia stato o meno collaborazionismo, che si siano bruciati o meno libri o parti di libri, l'evento di Montpellier attesta una novità: anche gli Ebrei sono suscettibili del controllo dell'Inquisizione, proprio come tutte le altre forme di eresia cristiana; e gli ordini mendicanti, come vedremo, saranno i protagonisti indiscussi di questa ingerente politica di attacco e smascheramento dell'eretico.

3.2.2 *La disputa di Parigi ed il resoconto di Yehiel.*

I metodi utilizzati per la disputa di Parigi possono farla a pieno titolo rientrare nella categoria del terzo modello di Funkenstein, ovvero l'attacco polemico basato sul contenuto blasfemo del Talmud. Nicholas Donin, originario di La Rochelle (città portuale della Francia occidentale), fu espulso della comunità ebraica di cui faceva parte intorno al 1225, e ricevette il battesimo solo nel 1236, anche se nessuna prova attesta la sua entrata in qualsivoglia ordine monastico¹⁶⁶; nel 1239 egli denuncia l'eresia del Talmud davanti a papa Gregorio IX, il quale reagisce emanando una lettera apostolica (*Si vera sunt*) rivolta a tutti i sovrani dell'Europa occidentale. In tale lettera, egli si esprime contro

¹⁶² *Ibidem* (52-3).

¹⁶³ *Ibidem* (53).

¹⁶⁴ Una serie di testimonianze è riportata *ibidem* (54-6).

¹⁶⁵ Tali posizioni sono discusse *ibidem* (57-8).

¹⁶⁶ Capelli, Piero, "Jewish Converts in Jewish-Christian Intellectual Polemics in the Middle Ages", In corso di stampa in E. Shoham-Steiner (ed.), *Intricate Interfaith Networks: Quotidian Jewish-Christian Contacts in the Middle Ages*, Brepols, Turnhout 2012.

la nuova e illegittima fede degli Ebrei¹⁶⁷, parole dalle quali traspare che solo ora, per la prima volta, il Talmud si sta imponendo all'attenzione della Santa Sede, mentre fino a questo momento esso era stato oggetto di critica dei Caraiti e di qualche isolato intellettuale cristiano¹⁶⁸. Dal Talmud deriva, inoltre, l'ostinato attaccamento degli Ebrei alla propria fede; per questo i libri degli Ebrei vanno requisiti e controllati dagli ordini mendicanti anche con l'aiuto delle forze armate secolari, se necessario¹⁶⁹. Una seconda lettera di Gregorio IX è rivolta all'attenzione dei priori dei Francescani e dei Domenicani, invitati a bruciare i libri requisiti nel caso contenessero dottrine anti-cristiane¹⁷⁰. Luigi IX di Francia fu il solo tra i monarchi sollecitati a rispondere alla missiva di Gregorio IX: il dibattito tra Donin e Yehiel di Parigi si svolse il 25 giugno 1240. Si tratta di un evento inedito, che vede la partecipazione e l'intervento congiunto di papato, ordini mendicanti e autorità regia, e che ha il carattere di una disputa pubblica¹⁷¹.

La parte cristiana è presieduta dalla regina madre Bianca di Castiglia, affiancata da tre vescovi, il cappellano del re ed il cancelliere della Sorbona; la parte ebraica è composta dal già citato Yehiel e da altri tre rabbini francesi: Yehudah ben David di Melun, Shemu'el ben Shelomoh di Château Thierry e Mosheh di Coucy. Non ci soffermiamo estensivamente sulla disputa e sulle sue conseguenze, ma prendiamo in considerazione solo alcuni aspetti funzionali alla nostra analisi¹⁷².

Il manoscritto che reca la versione dei fatti secondo il punto di vista cristiano parla di una condanna ufficiale del Talmud; un numero spropositato di libri talmudici è bruciato a Parigi, presso Place de Grève nel 1241, oppure in due occasioni distinte, nel 1242 e nel 1244¹⁷³.

Il resoconto latino della disputa raggruppa i trentacinque capi di accusa, proferiti da Donin e basati su passaggi del Talmud, in cinque categorie: 1) l'autorità del Talmud ed i rabbini; 2) passaggi ostili ai Cristiani; 3) passaggi blasfemi verso Dio 4) passaggi blasfemi verso Gesù, Maria e la società cristiana; 5) l'assurdità di alcuni aneddoti e leggi talmudiche¹⁷⁴.

Ora, noi vogliamo evidenziare, a partire dal resoconto ebraico della disputa¹⁷⁵, alcuni punti di interesse, volti a dimostrare che la presunta blasfemia di determinati brani talmudici, denunciata dall'accusa cristiana, implica una lettura superficiale e a dir poco parziale delle fonti ebraiche: questo a discapito del contesto e della capacità di classificare i passaggi del Talmud secondo tipologia ed autorevolezza, criteri sui quali, al contrario, insiste proprio la difesa di Yehiel;

- le accuse formulate da Donin ai danni del Talmud partono da un presupposto fondamentale: sono tutte derivate da un'interpretazione letterale del brano talmudico in questione. Questo significa che, nell'ottica cristiana, gli Ebrei leggerebbero le loro *aggadot* in maniera del tutto letterale, proprio come, da oltre mille anni a questa parte, essi hanno letto le Scritture sempre e solo secondo il senso letterale. L'identificazione

¹⁶⁷ *ibidem*.

¹⁶⁸ Così Dahan, *Les intellectuels* (457).

¹⁶⁹ Capelli, *ibidem*.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ Cohen, *The Friars* (82).

¹⁷² Per approfondire si veda Rosenthal, Judah, "The Talmud on Trial: The Disputation at Paris in the Year 1240", *The Jewish quarterly Review*, 47, 1956, pp. 58-76; ed anche la bibliografia già citata: Cohen, *ibidem* (60-76); Dahan, *Les intellectuels* (354-6).

¹⁷³ Capelli, *ibidem*.

¹⁷⁴ Capelli, *ibidem*.

¹⁷⁵ Il testo consultato in traduzione inglese fa parte di Maccoby, Hyam, *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, London and Toronto, Associated University Press, 1982 (153-162).

secolare dell'Ebreo con il solo livello letterale deve aver favorito l'applicazione spontanea di tale modello anche per l'esegesi talmudica (e questa è anche la base implicita degli attacchi di Pietro Alfonsi e Pietro il Venerabile). Ecco alcune accuse di Donin cui faremo seguire al punto successivo la confutazione di Yeḥiel:

- Il Talmud afferma che i migliori tra i Gentili possono essere uccisi¹⁷⁶;
 1. Secondo il Talmud, questo è il significato di Lev 18:21 *Non consegnerai nessuno dei tuoi figli per farlo passare a Moloch*: chi sacrifica tutti i suoi figli a Moloch non è passibile di alcun giudizio, mentre chi ne sacrifica solo alcuni lo è¹⁷⁷;
 2. Ci sono tre passaggi che contengono affermazioni blasfeme su Gesù. Nel primo si dice che Gesù è all'inferno immerso tra escrementi che ribolliscono¹⁷⁸; nel secondo si dice che Miriam, sposata a Pappos ben Yehudah, aveva un amante di nome Ben Pandira¹⁷⁹; nell'ultimo si dice che Gesù, in fuga ad Alessandria in compagnia del maestro Yehoshu'a ben Perakhia, prestò troppa attenzione alla moglie di un locandiere, attirandosi così l'ira del maestro e finendo per adorare un mattone di pietra a causa della disperazione, dal momento che il maestro non voleva perdonarlo.
- Yeḥiel afferma, innanzitutto, che egli crede sì al contenuto *halakhico* del Talmud, ovvero ai passaggi in cui i Saggi si dedicano alla deduzione di norme a partire dal testo biblico. Tuttavia, egli riconosce che il Talmud contiene anche molte *aggadot*, ovvero brani dal carattere poetico e figurato, che non richiedono di essere creduti e sulla base dei quali nessuna norma o decisione vincolante è dedotta¹⁸⁰. Ecco la risposta alle accuse di Donin elencate al punto precedente:
 1. L'affermazione secondo cui i migliori tra i Gentili possono essere uccisi è decontestualizzata: *Soferim* 15 afferma che "I migliori tra i Gentili possono essere uccisi in tempo di guerra". La parola Gentili si riferisce inoltre qui agli Egiziani dei tempi di Mosè e non ai Cristiani; d'altra parte, in caso di autodifesa è ammesso pure l'omicidio di un altro Ebreo¹⁸¹.
 2. L'affermazione talmudica secondo cui chi consegna tutti i propri figli a Moloch non è passibile di giudizio si spiega così: il perpetratore di un simile gesto è colpevole al punto tale che nemmeno la pena di morte rappresenta una via per l'assoluzione. Il destino di un simile uomo è competenza esclusiva di Dio e di nessun altro¹⁸². Non a caso, già all'inizio del dialogo Yeḥiel evidenzia che il motivo che ha portato alla scomunica di Donin è proprio il fatto che egli legga la Torah senza interpretazione, e che egli abbia complottato proprio a causa del

¹⁷⁶ *Ibidem* (159); la citazione è da *Soferim* 15, uno dei trattati deutero-canoniche del Talmud, (i cosiddetti "trattati minori", ebr. *masekhtot qetanot*), concernenti argomenti e questioni non contemplate nei trattati canonici.

¹⁷⁷ *Ibidem* (155); la collocazione talmudica di questo brano non sembra sicura. Sanhedrin 64a-b fornisce questa interpretazione: chi consegna il proprio figlio a Moloch ma non lo fa passare attraverso il fuoco, o viceversa, non incorre in alcuna pena; chi invece fa entrambe le cose incorre nella pena.

¹⁷⁸ Gittin 56b.

¹⁷⁹ Sanhedrin 67a.

¹⁸⁰ Maccoby, *Talmud on trial* (154).

¹⁸¹ *Ibidem* (159).

¹⁸² *Ibidem* (156).

rancore covato verso i suoi correligionari; d'altronde la sua condotta è imperdonabile, poiché "ogni cosa richiede interpretazione"¹⁸³;

3. Donin legge automaticamente ogni accenno ad un qualsiasi Gesù come riferimento al Gesù dei Vangeli e della fede cristiana. L'approccio di Yeḥiel, al contrario, è di tipo storico e filologico: il Gesù immerso negli escrementi non è Gesù di Nazareth; nel secondo passaggio non si fa menzione alcuna di Gesù, ma solo di una Miriam che non coincide con Maria; il marito di tale Miriam non è chiamato Giuseppe ma Pappos ben Yehudah, il quale visse circa 700 anni dopo Gesù. Il Gesù allievo di Yehoshu'a ben Perakhia non può essere il Gesù dei Cristiani, poiché egli ed il suo maestro vissero 200 anni prima della nascita di Gesù.
- Accanto a questi inviti a non leggere in maniera troppo immediata il testo talmudico, vi sono passaggi in cui Yeḥiel propende decisamente per una spiegazione letterale: dal suo punto di vista, non vi è nulla di blasfemo in tali interpretazioni, e se ne deduce che il presunto oltraggio alla ragione ed alla fede sta solamente negli occhi di chi giudica. All'inizio del dialogo egli dice sì che sulle *aggadot* non viene presa alcuna decisione, ma allo stesso tempo afferma che di solito esse creano problemi a tre categorie di persone: scettici, eretici e scismatici¹⁸⁴: egli specifica dunque così di non appartenere a nessuno dei tre gruppi suddetti. Così, rispondendo alle accuse di Donin, il rabbino non si fa scrupoli ad ammettere che le Scritture spesso attribuiscono la facoltà di parlare ai corpi celesti, e che anche gli scienziati concordano¹⁸⁵; è altresì vero che alcuni hanno ingannato la morte, come il profeta Elia che ascese direttamente al cielo; è vero inoltre che, dopo la distruzione del Tempio, la presenza di Dio occupa solo i quattro cubiti che circondano un uomo quando egli studia la Legge. Quanto al fatto che Adamo si unì a tutti gli animali prima della creazione di Eva, si deve al fatto che egli non aveva ancora trovato qualcuno di adatto a lui tra gli animali creati¹⁸⁶ e, dopotutto, la proibizione levitica di unirsi agli animali non era ancora stata promulgata¹⁸⁷.

Questa inclinazione di Yeḥiel a non rimanere turbato da certe *aggadot* sembra collocarlo al di fuori di tutta la speculazione cosiddetta razionalista di Rashi e dei suoi discepoli¹⁸⁸, per alcuni dei quali, come si è visto, una regola fondamentale era il rispetto delle regole della natura di fronte a tutti quei passaggi che sembravano stravolgerle, e che, per questo, andavano o ignorati o ridimensionati. I Cristiani del XIII secolo, eredi del razionalismo di Anselmo e della Scolastica, trovano in Yeḥiel la conferma di quel paradigma ad essi tanto caro almeno fin dai tempi di Girolamo: gli Ebrei non rinunciano alla loro interpretazione letterale neanche quando essa va contro al senso comune; e poco conta, così ci sembra, che Yeḥiel si esprima talvolta a favore di un'interpretazione più

¹⁸³ *Ibidem* (153).

¹⁸⁴ *Ibidem* (154).

¹⁸⁵ *Ibidem* (160).

¹⁸⁶ Gn 2:20.

¹⁸⁷ *Ibidem* (161-2).

¹⁸⁸ Bisogna tuttavia ricordare che lo stesso Rashi accettava il senso letterale di talune *aggadot*, pur esprimendosi, di comune accordo con Maimonide, contro l'antropomorfismo divino, considerato prodotto dell'immaginazione dei profeti; lo stesso può dirsi anche del più razionalista della scuola di Rashi, il già ricordato Yosef Bekhor Shor (così Kanarfogel, "Varieties" in Frank, Goldish, *Rabbinic Culture*, p. 117; 121-2).

contestuale e mitigata di quella che Donin vorrebbe attribuirgli: come già osservato, non vi è mai troppa attenzione da parte cristiana alle sfumature.

Allo stesso modo, Andrea di San Vittore, sempre recependo la lezione di Girolamo, si era rivolto al circolo di Rashi trovando così inverato il modello binario oppositivo (letterale-spirituale) sostenuto dal maestro; il rabbino di Troyes si stava in realtà sforzando di porre un nuovo accento sul livello *peshat* delle Scritture, che tuttavia non corrisponde, come si è visto, all'uso indiscriminato e scriteriato dell'esegesi letterale. Noi abbiamo sostenuto, al contrario, che la prolungata influenza di Andrea di San Vittore su diverse figure operanti¹⁸⁹ a Parigi nel corso del XII e XIII secolo – tra i quali anche alcuni domenicani – abbia favorito l'identificazione tra esegesi ebraica ed utilizzo ad oltranza dell'interpretazione letterale. Yehiel, forse, paga allora cara la propria estraneità sia alle nuove tendenze della scuola di Rashi e della rivoluzione filosofica maimonidea, sia all'eredità razionalista di Anselmo e della scolastica; egli è probabilmente all'oscuro anche dell'opera di Pietro Alfonsi e di Pietro il Venerabile, i quali avevano attaccato con veemenza proprio certe *aggadot* che Yehiel difende nella sua argomentazione¹⁹⁰. Prestando fede all'interpretazione tradizionale *midrashica*, Yehiel si fa portavoce di un'inclinazione religiosa ormai percepita come anacronistica, e chissà se proprio tale suo “conservatorismo religioso” abbia influito sull'esito del processo. Di certo i passaggi più controversi, come quelli sull'accoppiamento di Adamo con gli animali, devono aver provocato la reazione sdegnata dei Cristiani.

Inoltre, non sembra casuale che Naḥmanide, nel suo resoconto della disputa di Barcellona, affermi che le *aggadot* non hanno alcun valore vincolante, laddove Yehiel aveva specificato che sono soprattutto gli scettici e gli eretici ad esserne infastiditi. La nostra disputa A2, per di più, pur copiando intere sezioni dal resoconto di Naḥmanide, omette interamente il dibattito sul valore della *aggadot* e sul loro grado di credibilità: che voglia così evitare del tutto la spinosa questione?

4. Confutare gli Ebrei sulla base del Talmud. Raimondo di Peñaforte.

Per comprendere a pieno la disputa di Barcellona del 1263, un preambolo si rende necessario in merito alla figura e all'opera di Raimondo di Peñaforte (1175/80-1275). Dopo aver insegnato a Barcellona ed aver conseguito un dottorato a Bologna, nel 1216 ritorna a Barcellona, dove, nel 1222, entra nell'ordine dei Domenicani. La sua carriera raggiunge il culmine poco dopo: nel 1230 Gregorio IX lo convoca alla curia in qualità di confessore, e gli assegna la compilazione delle *Decretales*, una raccolta di leggi canoniche che rimase parte integrante del diritto ecclesiastico sino al 1917; dal 1238 al 1240 è Maestro Generale dell'Ordine Domenicano. Gli anni successivi li trascorrerà nel suo convento in Barcellona, fino alla morte in età molto avanzata nel 1275¹⁹¹.

Durante la sua attività, Raimondo concentrò la maggior parte delle proprie forze nella lotta e nello sradicamento delle eresie; egli convinse re Giacomo I di Aragona (1208-1276) ad insediare stabilmente nei propri domini il tribunale dell'Inquisizione (1233), sembra aver esercitato la propria influenza su Tommaso d'Aquino per quanto riguarda la composizione della *Summa contra Gentiles* ed addirittura essere stato l'ispiratore di Gregorio IX in merito ad ogni azione riguardante gli

¹⁸⁹ Da ricordare che, spesso, la figura di Andrea è offuscata ed il peso di certe interpretazioni viene fatto ricadere interamente ed indiscriminatamente sugli Ebrei; si veda qui il paragrafo 2.3.3.

¹⁹⁰ Viceversa, si può anche ritenere che proprio l'insistenza di Yehiel (o comunque del redattore della disputa) su queste *aggadot* implichi la conoscenza del loro statuto minacciato e voglia essere una difesa delle stesse.

¹⁹¹ Cohen, *The Friars* (104-5).

Ebrei¹⁹². Ma il suo contributo indubbiamente più importante e caratterizzante fu quello relativo all'innovazione del metodo polemico: sfidare gli infedeli nel loro proprio campo, ribaltando e volgendo a proprio favore proprio quelle fonti e quelle dottrine che essi stessi consideravano autorevoli. Di conseguenza, per poter convertire Ebrei e Musulmani, si rendeva necessaria la padronanza delle loro lingue: di qui la fondazione di alcuni *studia* domenicani (Oxford, Bologna, Salamanca, Parigi) per lo studio di arabo ed ebraico, ed il conseguimento finale di un'apposita *licentia disputandi*¹⁹³.

Per quanto riguarda la lotta agli Ebrei, ora nessuno tra di loro poteva più negare che anche i testi post-biblici anticipano la verità del cristianesimo: e con questo arriviamo al quarto modello teorizzato da Funkenstein, ovvero l'uso del contenuto del Talmud e della letteratura extra-biblica a supporto delle dottrine cattoliche. Un biografo di Raimondo vissuto nel XIV secolo afferma che il domenicano, servendosi di ebraisti preparati *ad hoc*, intendeva smascherare il vero contenuto dei testi e delle glosse redatte dai saggi talmudici ed in seguito corrotto, nonché correggere le falsità e le modifiche che gli Ebrei avevano apportato allo stesso testo biblico al fine di nascondere l'evidenza della verità cristiana¹⁹⁴. Si tratta di una novità significativa: gli antichi rabbini avevano dovuto constatare l'effettiva verità dell'annuncio cristiano, come si evince dalle loro opere; tuttavia, anziché riconoscerla, hanno preferito perseverare nella loro fede falsa ed erronea, arrivando addirittura ad adulterare i testi biblici troppo scomodi, per impedire che i Cristiani ne venissero a conoscenza. Da qui, la sottile ed astuta conclusione che l'Ebraismo rabbinico costituisce un'eresia rispetto all'Antico Testamento: si tratta, come vedremo, del filo conduttore dell'argomentazione imbastita da Pablo Christiani, allievo di Raimondo di Peñaforte, contro Naḥmanide durante la disputa di Barcellona.

4.1 La disputa di Barcellona. Pablo Christiani e Naḥmanide.

Pablo Christiani nasce Saul a Montpellier, in una data imprecisata ma presumibilmente entro il primo decennio del XIII secolo. Compie gli studi di letteratura ebraica sotto la direzione di Rabbi Eliezer ben 'Immanu'el di Tarascona e Ya'aqov ben 'Elyiahu ben Lattes di Venezia¹⁹⁵. Intorno al 1229 la fertile predicazione di Raimondo di Peñaforte in Provenza sembra dare i suoi frutti anche su Saul, che, battezzato Pablo, entra nell'ordine dei Domenicani. Nonostante Pablo compaia in un numero ragguardevole di documenti polemici di origine ebraica, tuttavia non si hanno molte informazioni sulla sua vicenda biografica¹⁹⁶; di certo egli dedica la propria vita ad un'intensa opera di proselitismo, in linea con i principi ed il metodo dell'ordine dei Domenicani. A pochi anni prima della disputa di Barcellona (1263) risale probabilmente la polemica con Rabbi Meir ben Shim'eon di Narbona, mentre nel 1269 egli sembra aver predicato alla comunità ebraica parigina¹⁹⁷; in questo frangente, egli si adoperò per ottenere da re Luigi IX di Francia una serie di decreti volti a mettere in pratica le norme del IV Concilio Lateranense, quali l'imposizione agli Ebrei di un segno

¹⁹² *Ibidem* (105-6).

¹⁹³ *Ibidem* (107).

¹⁹⁴ *Ibidem* (107-8).

¹⁹⁵ *Ibidem* (108).

¹⁹⁶ Un'esauriente bibliografia in proposito è fornita *ibidem* (108 n. 14).

¹⁹⁷ Si veda oltre, la presentazione di A2.

distintivo. Potrebbe anche aver iniziato la pratica di dissepellire i *relapsi*, ovvero quegli Ebrei che avevano abiurato la fede dei Padri e poi erano “riscivolati” nell’errore¹⁹⁸.

Per quanto riguarda la disputa, anche in questo caso, come a Parigi, abbiamo un resoconto latino (piuttosto breve) ed uno ebraico redatto da Naḥmanide (1194-1270), il noto rabbino di Gerona scelto come avversario di Christiani. Come già anticipato, la novità fondamentale è l’utilizzo, accanto ai già collaudati *testimonia*, di alcuni passaggi della letteratura talmudica, in particolare delle *aggadot*, a sostegno della venuta del Messia e della sua identificazione con Gesù. Dietro all’argomentazione di Christiani non si fatica, pertanto, a scorgere il metodo ideato dal maestro Raimondo di Peñaforte (anch’egli presente alla disputa): attaccare gli Ebrei sulla base dei loro propri testi per provare che gli antichi saggi del Talmud hanno registrato, nelle loro opere, la verità della messianicità di Gesù e l’hanno in seguito volutamente ignorata. Cerchiamo ora di vedere, come per la disputa parigina, l’uso che Christiani fa di alcune *aggadot* talmudiche e midrashiche e la rispettiva confutazione da parte di Naḥmanide.

- Il *Midrash Rabbah* a Lamentazioni (*Midrash 'Eikhah Rabbah*) contiene una *aggadah* (II:57) nella quale si afferma che il messia è nato lo stesso giorno della distruzione del Tempio (70 d.C.); secondo Christiani, dunque, il messia è già nato. Naḥmanide ammette che il messia può anche essere già nato, tuttavia non può trattarsi di Gesù: anche accettando il testo letteralmente, Gesù nacque 73 anni prima della distruzione del Tempio, come riconoscono anche i Cristiani. L’*aggadah* in questione, infatti, parla solo della sua nascita, non della sua *venuta* come messia; anche Davide non *venne* come messia fintanto che Samuele lo unse. E similmente Mosè non venne come salvatore del popolo ebraico fino a quando liberò il popolo egiziano dal Faraone per volontà divina¹⁹⁹. Non ci si sorprenda, poi, se tra il giorno della sua nascita e quello della sua futura venuta siano già trascorsi oltre mille anni. Infatti nel messia, seppure umano, non vi è il peccato che ha condannato alla condizione di mortalità Adamo, che comunque visse circa 1000 anni e che avrebbe continuato a vivere se non avesse peccato. Pertanto, egli può vivere in eterno: *Vita ti ha chiesto, a lui l’hai concessa / lunghi giorni in eterno, per sempre* (Sal 21:5)²⁰⁰.
- *Sanhedrin* 98a riporta una *aggadah* nella quale il profeta Elia in persona afferma che il Messia è già nato e si trova a Roma; Christiani collega questa collocazione del Messia al ruolo preminente di Roma. La contro-argomentazione di Naḥmanide è piuttosto elaborata:
 1. Anche rimanendo fedeli al livello letterale, qui si dice soltanto nuovamente che il messia è nato, e non che è venuto. Naḥmanide, ad ogni modo, si rifiuta di credere anche solo che il messia fosse nato, così come aveva disconosciuto la veridicità dell’*aggadah* sulla nascita di Gesù in concomitanza con la distruzione del Tempio²⁰¹.

¹⁹⁸ Shatzmiller, J., “Paulus Christiani: un aspect de son activité anti-juive” in *Hommage a Georges Vajda: Etudes d’histoire et de pensée juives*, ed. Gérard Nahon e Charles Touati, Louvain, 1980, 203-17.

¹⁹⁹ Traduzioni della disputa consultate in Smilévitch, Eric (ed.), *La dispute de Barcelone. Suivi du commentaire sur Esaïe 52-53*, Lagrasse, Verdier, 1984 (qui 33-34); Maccoby, *Judaism on trial* (110-11). Interessante come, nella visione di Naḥmanide, il messia si rivelerà solo quando si presenterà presso il Papa reclamando la liberazione degli Ebrei dal dominio cristiano.

²⁰⁰ Smilévitch, *ibidem* (38); Maccoby, *ibidem* (116).

²⁰¹ Sorge dunque un problema di fede: si può negare il valore di una *aggadah*?

2. Naḥmanide conosce il vero valore del brano in questione, ma non lo pronuncia pubblicamente, affermando di averne parlato privatamente con il re solo in seguito: il messia si trova a Roma solo per provocarne la fine, come si evince anche da altri passaggi biblici e da almeno un testo talmudico²⁰².
 3. Il potere politico di Roma si deve a contingenze storiche del tutto estranee alla vicenda di Gesù; anzi, dal momento dell'affermazione del cristianesimo essa "ha perduto molte province"²⁰³. E, in ogni caso, ora sono i seguaci di Mohammed a detenere l'egemonia. E anche alcuni passaggi biblici che parlano del potere del messia e dell'estensione dei suoi domini (Salmi 72:8) sono incompatibili con Gesù, che non ebbe mai alcun potere politico ed, al contrario, per tutta la vita fuggì dai propri nemici, dai quali fu poi messo a morte²⁰⁴.
 4. Naḥmanide sembra invece prestare fede ad un'altra *aggadah* (*Derekh Ereš Zuṭ'a* 1), a suo avviso più degna di fede, secondo cui il Messia si trova nel Giardino dell'Eden²⁰⁵.
- Secondo Christiani, *Yalqut Tehillim* 869 prova che il messia è divino: infatti si dice che egli siederà alla destra del padre, ed Abramo alla sinistra. Naḥmanide, dopo aver esaminato il passaggio personalmente, legge il seguito dell'*aggadah*: Abramo diviene pallido di gelosia nei confronti del Messia: questi infatti, sebbene figlio di suo figlio, siede alla destra, mentre lui alla sinistra. Questo prova che il Messia è umano: innanzitutto è un discendente di Abramo (e non di Davide, come i cristiani affermano di Gesù), ed in secondo luogo, se fosse stato divino, Abramo non avrebbe avuto alcun motivo di adirarsi; anzi, avrebbe riconosciuto la superiorità del Messia. Inoltre, il passaggio parla di un futuro imprecisato: ma esso è stato scritto circa 500 anni dopo Gesù, e non si può riferire al messia dei Cristiani. Naḥmanide rimprovera dunque il proprio avversario per la sua scorrettezza: egli infatti "ingoia la fine e l'inizio" del passaggio in questione, decontestualizzandolo²⁰⁶.

Quest'ultima osservazione pronunciata dal rabbino di Gerona nei confronti di Christiani merita una certa attenzione: essa infatti denuncia il carattere poco filologico, anzi parziale ed interessato, delle argomentazioni di Christiani. Come già Donin, che prendeva ogni Gesù del Talmud per Gesù di Nazareth, anche Christiani dà mostra di una certa superficialità esegetica e di una familiarità con i modi e i caratteri del *midrash* di molto inferiore a quella del rabbino: Naḥmanide, infatti, non compie grandi sforzi per rovesciare le tesi del domenicano. Ma l'aspetto più paradossale è che Pablo Christiani, e il suo *entourage* di maestri ed allievi ebraisti, fanno ciò di cui hanno sempre accusato (a torto) gli Ebrei: prendere alla lettera testi che, in alcuni casi, non sono suscettibili di una simile lettura. Quando Naḥmanide applica, in risposta, la lettura *peshat*, egli può facilmente confutare le tesi dell'avversario: ad una lettura parziale ed imprecisa segue, come si è visto, un

²⁰² Smilévitch, *ibidem* (38-9); Maccoby, *ibidem* (117). Il testo talmudico in questione è *Pirqei Hekhalot* (6:2).

²⁰³ Forse una perifrasi eufemistica per riferirsi al crollo dell'Impero.

²⁰⁴ Smilévitch, *ibidem* (41); Maccoby, *ibidem* (121).

²⁰⁵ Il fatto che Naḥmanide dichiarò di preferire una *aggadah* rispetto ad un'altra perché percepita come più plausibile può apparire problematico, in quanto in contraddizione con la tendenza fondamentalmente anti-razionalista dei suoi commentari biblici e di altri scritti mistici. Funkenstein risolve l'incoerenza affermando che il rabbino misura sempre le proprie posizioni a seconda delle contingenze: "In foro externo there appears before us a different Naḥmanides than in foro interno"; "Nachmanides' Typological Reading of History [Hebrew]", *Zion*, 45, 1980, 43-47 citato in Cohen, *ibidem* (119-20 n. 32).

²⁰⁶ Smilévitch, *ibidem* (55-6); Maccoby, *ibidem* (137-8).

approccio storico (date, eventi e luoghi non si conciliano con la figura del Gesù storico così come i Cristiani stessi la concepiscono) logico-deduttivo (il messia è umano, diversamente Abramo non ne proverebbe invidia) ed un certo scrupolo filologico e lessicale; e questi criteri altro non sono che i principi dell'esegesi *peshat* così come essa si era venuta caratterizzando in Francia secondo le modalità analizzate in precedenza, a riprova del fatto che, in fondo, il *peshat* ebraico non è assimilabile al concetto di “letterale” che di esso si erano fatti i Cristiani.

5. Costruzione di una ratio cristiana.

Tutto sommato, la storia dell'arbitraria sovrapposizione tra Ebrei e lettera ci sembra il nocciolo duro di buona parte delle problematiche che ruotano attorno a tutta la polemica giudaico-cristiana: è la storia della cristianizzazione del concetto di *ratio*, del suo erigersi a modello al di fuori del quale esiste solo eterodossia. Un processo che, come si è visto, inizia con Anselmo che, pur dichiarando di fare uso di soli argomenti razionali, tuttavia nel suo *Cur Deus Homo?* non abbandona mai un dato postulato a priori, e del tutto cristiano: la necessità che il genere umano, preda del peccato, necessitasse di una redenzione collettiva²⁰⁷. Lo stesso vale per l'allievo di Anselmo, Gilberto Crispin: la sua *Disputatio Christiani cum Gentili* si presenta negli intenti come un'opera capace di provare *sola ratione* alcune dottrine cardine della religione cristiana, quali la Trinità e l'Incarnazione; ciononostante, l'autore non si astiene da fare uso di citazioni dall'Antico e dal Nuovo Testamento, dichiarando che in certi campi l'uso della ragione è inutile²⁰⁸. E così procede la costruzione cristiana di una *ratio* cristiana: per Pietro il Venerabile la prova più razionale della verità del Cristianesimo sono i miracoli compiuti da Gesù, infatti qualunque uomo razionale non può negare che, se egli ha compiuto tali miracoli, allora deve essere, logicamente, il figlio di Dio²⁰⁹; Abelardo (1079-1142), nel suo *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* (“Dialogo tra un filosofo, un Ebreo ed un Cristiano”) afferma che la Legge Naturale fu la prima forma di legislazione che ha insegnato all'uomo, tramite la ragione, le basilari nozioni di morale e condotta; il Nuovo Testamento è dunque venuto a rafforzare tale legge, in opposizione alle sterili minuzie e al formalismo dell'Antico²¹⁰. Le parole pronunciate da Pietro Alfonsi nel suo *Dialogus* segnano la fase successiva del processo:

“Le parole dei Profeti sono oscure, non sufficientemente chiare per tutti. Pertanto, quando troviamo cose nei Profeti tali da farci deviare dal sentiero della ragione se le intendessimo letteralmente, le interpretiamo allegoricamente così da ricondurle sulla via della ragione. La necessità ci spinge ad agire così [...] Ma i vostri dottori [degli Ebrei] non conoscevano Dio in maniera appropriata. E così hanno trasgredito contro di Lui esponendo le parole dei profeti secondo la sola superficie.”²¹¹

²⁰⁷ Abulafia, *Christians and Jews* (44-5).

²⁰⁸ *Ibidem* (79-80).

²⁰⁹ *Ibidem* (87-8).

²¹⁰ *Ibidem* (90). Da tenere presente che, proprio per aver adottato queste ed altre opposizioni, egli verrà scomunicato; ciò significa che simili dottrine incontrarono comunque l'opposizione della Chiesa.

²¹¹ *Obscura sunt prophetarum dicta, nec omnibus satis aperta. Ob hoc etiam cum in prophetibus talia inveniamus quae secundum litteras accipientes a rationis tramite exorbitemus, ea allegorice interpretamur, ut ad rectitudinis semitam reducamus. Necessitas enim cogit nos sic agere [...] Vestri autem doctores non cognoverunt, ut oportuit, Deum, ideo dicta prophetarum superficie tenus exponentes in eum erraverunt.* PL 157 col. 553.

I rabbini sono così accusati di prodursi in interpretazioni troppo superficiali: la stessa osservazione che noi, al contrario, abbiamo espresso in merito all'esegesi di taluni cristiani, ex ebrei o meno, improvvisatisi nelle vesti di commentatori talmudici. Ma non c'è spazio per tali, sottili sfumature nelle categoriche conclusioni cui giunge (tra gli altri) Bartolomeo vescovo di Exeter (m. 1184):

“Ma tra le cause a noi note in merito a tale dissenso, la prima mi par essere che essi prendono sempre alla lettera ogni testo dell'Antico Testamento nel quale possono ritrovare un senso letterale, a meno che esso non presenti una testimonianza di Cristo. In tal caso, o negano il testo, affermando che ciò non sia conforme alla verità ebraica (*hebraica veritas*), cioè ai loro libri; oppure lo tramutano in qualcos'altro dal carattere favolistico.”²¹²

Una volta ancora, ecco riproporsi l'identificazione tra Ebrei e interpretazione letterale, oltre alla “tenace ostinazione” (per dirla come Pietro il Venerabile) con cui essi si rifiuterebbero di credere alla verità allegorica di alcuni *testimonia* biblici. Nulla di nuovo, tutto sommato, e non solo rispetto alla svolta razionalistica: l'ascrizione dell'esegesi cristiana alla *ratio* anselmiana e di quella ebraica al dominio della favola (laddove Anselmo non aveva in mente avversari Ebrei²¹³) ci sembra, in definitiva, abbastanza trasversale e volta a proporre come inedita una presa di posizione che data già a parecchi secoli prima del tentativo di conciliazione tra fede e ragione azzardato dalla Scolastica. La storia millenaria di una piccola, basilare metafora che compare ripetutamente nell'argomentazione cristiana servirà a spiegarci meglio. Nelle sue molteplici manifestazioni e varianti, tale metafora, sostanzialmente alimentare, identifica il senso dell'esegesi cristiana, piena e completa, con il midollo di un osso o con l'interno di un frutto (spesso una noce); ed il contenuto dell'interpretazione ebraica, superficiale e incompleta, con l'esterno dell'osso o con il guscio o la buccia del frutto. L'esempio più antico che siamo stati in grado di rintracciare risale a Tertulliano (ca 155-230):

“Chi, dunque, potrebbe mai conoscere il midollo della Scrittura meglio dei seguaci stessi di Cristo?”²¹⁴

Ancora più esplicitamente a proposito dei limiti dell'esegesi ebraica:

“La ragione divina (*ratio divina*), tuttavia, è nel midollo, e non in superficie, ed è spesso in opposizione alle cose così come appaiono”²¹⁵

Girolamo riprende il concetto e lo declina nell'altra variante:

²¹² *Causarum vero nobis cogitarum dissensionis inter nos et illos, hec mihi prima videtur, quo dilli omnes veteris instrumenti scripturam, in qua literalem possunt sensum invenire, ad literam semper accipiunt, nisi manifestum perhibeat Christo testimonium. Tunc enim aut scripturam negant, dicentes hoc in hebraica veritas, id est in suis libris, non habetur, vel ad aliud aliquid fabulose convertunt.* Citato in Dahan, *Les intellectuels* (473); la fonte è Ms. Oxford, Bodleian Library, Bodley 482, f° 1vb (non visto).

²¹³ Così Abulafia, *Christians and Jews* (44).

²¹⁴ *Quis nunc medullam scripturarum magis nosset, quam ipsa Christi schola?* (Scorpiace 12, 1).

²¹⁵ *Ratio autem divina in medulla est, non in superficie, et plerumque aemula manifestis.* (De resurrectione carnis 3, 6).

“Tutto ciò che leggiamo nei Santi Libri, di certo risplende, ed anzi brilla nella scorza; ma quanto è più dolce nel midollo! *Chi voglia mangiare il gheriglio, rompa la noce (Da Plauto).*”²¹⁶

La metafora, nella forma del contrasto tra midollo ed osso o tra guscio e frutto, riappare con insistenza lungo tutto il corso del XII secolo in autori già ricordati quali Guglielmo di Champeaux²¹⁷, fondatore della Scuola di San Vittore; Pietro il Venerabile²¹⁸ e Guiberto di Nogent²¹⁹. Ma solo verso il 1170 essa fa la sua comparsa, pressoché in contemporanea, nell’opera di due polemisti ebrei che si contendono il titolo di primo autore europeo di una disputa anti-cristiana: Ya’aqov ben Re’uven e il già citato Yosef Qimḥi. Il primo, nel suo *Milḥamot ha-Shem* dà prova di conoscere e tradurre intera sezione della *Disputatio Iudaei et Christiani* di Crispin, compiendo così, probabilmente, la prima traduzione di una considerevole porzione di un’opera latina medievale all’ebraico²²⁰; egli pertanto è consapevole che i Cristiani paragonino l’interpretazione letterale degli Ebrei ad un guscio (*qelippah*)²²¹. Molto più estesa e completa la ricezione che della metafora appare in Qimḥi, come già abbiamo visto: egli fa dire al cristiano che l’esegesi degli Ebrei ricorda chi mordicchia l’osso e non si nutre del midollo, chi mangia la pula e non il frumento²²². Da Qimḥi anche il redattore della nostra disputa A2 copierà tale argomentazione, probabilmente scorgendo in essa il fondamento di buona parte delle polemiche anti-giudaiche.

La disputa di Ya’aqov ben Re’uven è importante per un ulteriore motivo: la traduzione di un passaggio tratto dall’opera di Crispin dimostra che il polemista ebreo ed il suo pubblico avevano preso coscienza della *ratio* nella sua forma cristianizzata. Così, la Torah deve essere interpretata secondo “la profondità dell’intelletto umano” (*me-’omeq sekhel ha-’adam*), il che significa non “sulla base della sola lettera” (*bo raq kefi ha-mikhtav*): infatti alcuni comandamenti sono “privi di qualsiasi simbolismo” (*beli shum dimyion*) mentre altri sono scritti secondo “simbolismo ed allegoria” (*bemashal vedimyion*)²²³. È la ragione (*sekhel*), dunque, ad esigere che alcuni comandamenti siano svuotati del loro significato proprio, e trascesi: l’autore è dunque ben consapevole di quell’indebita sovrapposizione che la costruzione cristiana della *ratio* stabilisce tra intelletto, qualità distintiva di un essere umano, e interpretazione allegorica; chi si pone al di fuori di tali parametri privilegiando il solo livello letterale è meno di un uomo. D’altra parte la *ratio*, tanto conclamata da Anselmo e dai suoi seguaci, o il *sekhel* del circolo dei Qimḥi, non è la pura ragione della speculazione aristotelica, la ragione astratta ed intellettuale che ancora incute timore e provoca azioni di censura: la disputa giudaico-cristiana non si situa mai al di fuori dell’ambito propriamente teologico. Per riprendere l’immagine di Dahan, possiamo concepire le due fedi come due sistemi dottrinali costituiti da basi di dati non negoziabili; dove c’è coincidenza e condivisione di dati, c’è

²¹⁶ *Totum quod legimus in divinis libris, nitet quidem, et fulget etiam in cortice, sed in medulla dulcius est. Qui edere vult nucleum, frangat nucem (Ex Plauto).* Epistola 58, 9, 1. Un aspetto curioso è che nell’originale la citazione, tratta dal *Curculio* (1, 1, 55) di Plauto (254-184 a.C.) abbia valore tutt’altro che edificante, ed anzi sottenda una metafora di tipo sessuale relativa alla deflorazione della giovane corteggiata dal protagonista; la spiritualizzazione del concetto è invenzione di Girolamo, laddove in Plauto la metafora ha valore del tutto fisico.

²¹⁷ *Dialogus inter Christianum et Iudaeum*, PL 163, 1048-9.

²¹⁸ Citato in Abulafia, *Christians and Jews* (103-4).

²¹⁹ *Tractatus de Incarnatione Contra Iudaeos*, PL 156, 520.

²²⁰ Così Berger, D., “Gilbert Crispin, Alan of Lille, and Jacob Ben Reuben: A Study in the Transmission of Medieval Polemic”, *Speculum*, 49:1, 1974, pp. 34-47 (qui 36).

²²¹ *Ibidem* (40-41).

²²² Nota 117.

²²³ Berger, *ibidem* (46 e n. 37).

intersezione; dove tale coincidenza manca, c'è lo scontro. Per questo *ratio* o *sekhel* designano semplicemente la facoltà di ragionare secondo le proprie categorie culturali, e non un punto di riferimento astratto²²⁴. A questa *ratio* cristiana ripugna il contenuto letterale del Talmud e, pure quando essa lo sfrutta a proprio vantaggio, tuttavia l'atteggiamento di disprezzo non viene comunque meno²²⁵.

Alla base di tutto, non vi è una incompatibilità irrevocabile di stili e tradizioni testuali - gli Ebrei conoscono e comprendono infatti artifici retorici quali allegoria e simbolismo (acclamati come "razionali" dai loro avversari) tanto bene quanto gli intellettuali cattolici ad essi contemporanei, eredi del pensiero classico -; semmai un'incompatibilità di dati teologici non sovrapponibili, come si è già detto seguendo Dahan; ovvero, per dirla più semplicemente, per gli Ebrei non è da aborrire tanto la metafora o l'allegoria in sé²²⁶, quanto piuttosto l'uso dell'allegoria e della metafora fatto dai Cristiani sul testo biblico.

Inoltre, l'esegesi rabbinica sembra dovere alla retorica ellenistica molto di più di quanto essa sia disposta ad ammettere: la possibilità di "ricamare" su un testo di riferimento autorevole tramite analogia, espansione, deduzione, principio di autorità o altre modalità affini - tutte regole *midrashiche* esposte per la prima volta dal padre dei *tannaim*, Hillel il Vecchio (ca. I sec. a.C. - I sec. d.C.), e poi, elaborate e moltiplicate dai suoi allievi, rimaste a fondamento dell'esegesi - ha precedenti sorprendenti nella retorica ciceroniana e nella giurisprudenza romana, dalle quali con ogni probabilità buona parte dell'esegesi rabbinica deriva, in ultima analisi²²⁷. Pertanto, ciò che si è detto per la ricezione della metafora cristiana presso gli Ebrei, vale anche per il *midrash aggadah* e *halakhah* nella ricezione cristiana: ovvero non è tanto la possibilità di andare oltre al testo per ricavarne nuovi insegnamenti o prodursi liberamente in una digressione a sconcertare i Cristiani - essi stessi, nutriti al desco delle sette arti liberali, ivi compresa la retorica classica da cui il procedimento in questione sembra provenire, dovrebbero conoscere tale metodologia - quanto piuttosto il contenuto di tali "insegnamenti derivati" i quali, per il solo fatto di cozzare con i principi della religione cristiana, vengono dichiarati illegittimi e blasfemi, fino a fare del Talmud nel suo complesso un testo eretico. In conclusione, nessuna "ragione", che la si chiami *ratio* o *sekhel*, può determinare con oggettività quale sia più razionale tra l'allegoria dei Cristiani e quella degli Ebrei, o tra l'esegesi dei primi e quella dei secondi: uguali nella forma e persino imparentate, esse differiscono solo nel contenuto, che viene considerato più o meno razionale solo alla luce della provenienza culturale di chi giudica.

La ragione dello scandalo per i Cristiani risiede probabilmente nel fatto che quest'ultimi hanno voluto prendere il *corpus* della *aggadot* come un tutto organico e coerente, intendendolo letteralmente come un insieme di spiegazioni e resoconti di carattere storico; proprio ciò che le

²²⁴ Così Dahan, *Les intellectuels* (430-1).

²²⁵ Cohen, *The Friars and the Jews* (125): a Barcellona alcuni testi della tradizione ebraica vengono usati per corroborare la verità cristiana, e tuttavia solo una settimana dopo la disputa un decreto di Giacomo I d'Aragona ordina la requisizione e la censura di tutti i libri ebraici che contenessero oscenità e blasfemie ai danni del Cristianesimo. A presidiare tale operazione troviamo una commissione costituita da Cristiani stesso, Raimondo di Peñaforte e Arnaldo di Segarre, tutti presenti alla disputa.

²²⁶ D'altra parte la stessa Scrittura e l'esegesi biblica ne fanno uso, per esempio, per la misteriosa figura del servo sofferente di Is 52-3, oppure per la vigna di cui parla Sal 80; e si presume che un'esegesi simile venisse percepita come del tutto "razionale".

²²⁷ Daube, David, "Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric" in *Hebrew Union College Annual* 22 1949, 239-264 (qui 251); Daube traccia, in maniera del tutto convincente, un parallelo sorprendente tra moltissimi dei principi ermeneutici talmudici, comprese le sette regole dello stesso Hillel per la composizione di *midrash*, e la retorica di matrice ellenistica e romana.

aggadot non sono, essendo spesso intessute di dettagli favolistici, ironici ed umoristici che assecondavano il gusto degli antichi rabbini²²⁸. Un gusto che, nella diaspora e soprattutto in Occidente, è venuto perdendosi: già l'operazione di Rashi mostra la volontà di svecchiare un patrimonio percepito come obsoleto. Rabbini e saggi ebrei sono quindi chiamati a disputare su di un patrimonio che a loro appartiene ma di cui faticano a trasmettere il vero valore – non storico, non letterale – agli avversari. A Barcellona Nahmanide è consapevole del carattere non vincolante delle *aggadot* e cerca di veicolarlo ai Cristiani; pur tuttavia si risolve a confutare le accuse prendendo le *aggadot* nel loro valore storico e letterale e riuscendo comunque, sulla base di qualche dettaglio, a dimostrare la loro incompatibilità con la dottrina del messia cristiano. Quando afferma di non credere ad una *aggadah*, lo scandalo per i Cristiani sta nel fatto che egli si rifiuti di credere alla verità *storica* dei testi della sua stessa tradizione religiosa; ma questa stessa nozione di storicità, come si è detto, non è del tutto sovrapponibile al carattere di talune *aggadot*.

Chiesa e Sinagoga ci appaiono dunque come due ambiti tutt'altro che isolati l'uno rispetto all'altro: le tradizioni testuali di entrambe le parti lo testimoniamo attraverso i costanti prestiti reciproci di segmenti letterari e materiali di argomentazione. Ma non vi è un vero e proprio dialogo interreligioso; quello che una parte afferma, l'altra cerca di ribaltarlo con veemenza. e la conoscenza degli strumenti e dei mezzi culturali altrui non è tanto la base su cui edificare un ponte, quanto piuttosto l'ascia con cui abatterlo. La conoscenza dell'avversario non porta a tolleranza e comprensione, ma ad un odio più acuto; un'idea che Jeremy Cohen già aveva rilevato nelle parole di Raimondo Martini, allievo della scuola di Raimondo di Peñaforte:

“Poiché, secondo l'opinione di Seneca, non vi è nemico più capace di infliggere una ferita che quello familiare, nessun nemico della fede cristiana è più familiare e per noi inevitabile degli Ebrei”²²⁹

La citazione, letta in Cohen, è tratta dal *Pugio Fidei*, l'opera che poniamo a conclusione ideale di questa nostra analisi, e che segna il culmine, almeno nel XIII secolo, della violenta polemica cristiana ai danni degli Ebrei.

6. Conclusione. Raimondo Martini e l'eredità del XIII secolo.

Raimondo Martini nasce tra 1210 e 1215 nei pressi di Barcellona. Entra nell'Ordine Domenicano tra 1237 e 1240 e nel 1250, dopo essere stato designato da Peñaforte quale membro del primo *studium arabicum*, si reca a Tunisi; nel 1262, ormai in grado di padroneggiare arabo ed ebraico, torna in Spagna dove nel 1264 è inserito da Giacomo I di Aragona nella commissione di frati incaricati di spurgare il Talmud dai passaggi più controversi. Degna di nota è la sua incursione a Parigi nel 1269 dove, su richiesta di Peñaforte, persuade Luigi IX ad intraprendere una crociata verso il Nordafrica musulmano; come vedremo nella presentazione del testo della nostra disputa A2 (datata proprio al 1269), anche Cristiani si recò lo stesso anno a Parigi con intenti missionari, e

²²⁸ Dahan, *Les intellectuels chrétiens* (305-6).

²²⁹ *For according to the opinion of Seneca, there is no enemy more capable of inflicting injury than a familiar one, and there is no enemy of the Christian faith more familiar and more unavoidable for us than the human Jews.* Citato in Cohen, *The Friars* (156).

forse l'arrivo congiunto dei due agguerriti predicatori può aver spinto il redattore del nostro testo alla stesura di un prontuario di apologetica ebraica. Nel 1281 è supervisore dello *studium hebraicum* di Barcellona; qui muore tra 1285 e 1290²³⁰.

Nel 1267, quattro anni dopo la disputa di Barcellona, Martini redige il *Capistrum Iudaeorum* ("Capestro degli Ebrei"), che costituisce con ogni probabilità una risposta allo scritto di Nahmanide²³¹; lo scopo dichiarato dell'autore è quello di fornire una:

"...raccolta di alcuni autorevoli esempi tratti dall'Antico Testamento, con i quali sarà provato innanzitutto e principalmente l'avvento di Cristo e, trasversalmente, qualche principio della fede cristiana; per poter così rischiarare la cecità degli Ebrei e sopraffare l'ostinazione del loro animo, ed anche per porre un freno alla loro malvagità e turbare la loro malafede."²³²

L'opera si divide in due parti; nella prima si discutono sette passaggi biblici (Is 66:7; Gen 49:10; Dn 2:31-45; Dn 9:21-27; Mt 3:1-2; Ag 2:10 e Ab 1:5), presi come altrettante testimonianze del fatto che il messia è già venuto, e facendo ricorso anche alla letteratura rabbinica. La seconda parte esamina invece la serie di obiezioni rivolte dagli Ebrei ai Cristiani, nonché una serie di passi che gli Ebrei interpretano erroneamente, e non in linea con la dottrina cristiana; anche qui si fa ampio ricorso alla letteratura rabbinica, con citazioni dal Talmud babilonese, dal *Targum* dello Pseudo-Yonatan, dal *Bereshit Rabbati* e altri *midrashim*, dal commento di Rashi sia alle Scritture che al Talmud²³³. Tuttavia, lo stesso Martini giudicò inefficace il *Capistrum* per la conversione degli Ebrei, per il fatto che esso adduceva citazioni bibliche o rabbiniche tradotte in lingua latina, anziché presentarle nell'originale²³⁴.

Nel 1278, allora, Martini pubblica un enorme manuale di confutazione e distruzione non solo delle dottrine ebraiche, ma dello statuto degli Ebrei all'interno della società cristiana: si tratta del *Pugio Fidei* che, come denuncia il titolo, deve fungere da pugnale nella lotta agli Ebrei, riconosciuti dall'autore come bersaglio principale dell'opera; essa mostra una notevole rassomiglianza con il *Capistrum*, per il fatto che la seconda parte di quest'ultimo corrisponde quasi del tutto ai titoli e ai contenuti del *Pugio*. Questo pone una serie di problemi relativi ai rapporti tra le due opere; tuttavia si può affermare che il *Pugio Fidei* ha il carattere di un vero e proprio trattato teologico, una *summa* a completamento della più celebre *Summa contra Gentiles* di Tommaso, redatta qualche anno prima; il *Capistrum* è invece più chiaramente dipendente nella struttura dalle varie discussioni e argomentazioni della disputa di Barcellona²³⁵. Il *Pugio* sopperisce inoltre alla lacuna che aveva costituito il limite del *Capistrum*: la lingua. I *testimonia* biblici e talmudici, infatti, sono prima citati in ebraico o in aramaico, e solo successivamente in latino; nessun Ebreo potrà più dire che la causa

²³⁰ Le informazioni biografiche su Martini sono tratte interamente da Cohen, *ibidem* (129 ss.).

²³¹ Così Parente, Fausto "La Chiesa e il Talmud. L'atteggiamento della Chiesa e del mondo cristiano nei confronti del Talmud e degli altri scritti rabbinici, con particolare riguardo all'Italia tra XV e XVI secolo" in *Storia d'Italia, Annali 11: Gli Ebrei in Italia* a cura di Corrado Vivanti, Einaudi, Torino, 1996 (vol. 1: *Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, pp. 523-643; qui 558-9).

²³² "collectio quarundam auctoritatum Veteris Testamenti, quibus proabatur, primo ac principaliter adventus Christi, et, incidenter, aliqui articoli Christianae fidei ad Iudaeorum caecitatem illuminandam et cordis duritiam conterendam, vel ad eorum malitiam refrenandam et perfidiam confundendam". Citato *ibidem*.

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ Cohen, *The Friars* (131).

²³⁵ Così Parente, *ibidem*.

fondamentale dello scandalo cristiano giace in una barriera linguistica²³⁶. L'argomentazione recepisce l'innovazione di Cristiani e così il Talmud, secondo Martini, oltre a contenere una grande quantità di favole assurde ed oscene, contiene anche qualche prova che annuncia e conferma la messianicità di Cristo²³⁷; il che non cambia la considerazione cristiana del Talmud, sostanzialmente negativa. Ma l'apporto più originale, e pericoloso, è la riconsiderazione dello *status* degli Ebrei nella storia e nella società attuale; le grandi ed eroiche figure della vecchia Legge, seppur schiave del peccato originale, tuttavia avevano un ruolo positivo nell'economia salvifica: con le loro azioni e profezie erano prefigurazione della venuta di Cristo. Ma per quanto riguarda i saggi ed i rabbini immediatamente successivi alla morte di Cristo le cose stanno diversamente: hanno rifiutato e perseguitato volontariamente Gesù, addirittura proclamando un falso Messia (Bar Kokhba)²³⁸: così facendo, non solo si sono attirati come punizione la distruzione fisica e politica attuata dalla politica di Adriano, ma hanno perduto definitivamente lo spirito profetico che Dio aveva accordato loro ai tempi dell'Antica Alleanza. Per questo, la loro nuova legge, il Talmud, non è di ispirazione divina, ma diabolica: esso e l'insieme dei suoi precetti sono da considerare eresia²³⁹. Oltre a questo, essi hanno consapevolmente alterato il testo dell'Antico Testamento con la pratica dell'emendazione scribale (*tiqqun soferim* "correzione degli scribi"): così facendo hanno cancellato per sempre ulteriori prove veterotestamentarie della messianicità di Gesù e della verità del Cristianesimo²⁴⁰. Questo, che può sembrare un dettaglio, in realtà compromette totalmente il paradigma teologico agostiniano secondo cui gli Ebrei sono da tollerare poiché hanno conservato intatto il sistema profetico delle Scritture; Martini, al contrario, non solo afferma che essi hanno volontariamente corrotto molti altri passaggi recanti l'annuncio della venuta di Cristo rispetto a quelli pervenuti; ma anche che essi, fintanto che rimarranno Ebrei, persevereranno nel peccato. Per questo spetta ai Cristiani il compito di convertirli ad ogni costo²⁴¹. L'ebreo contemporaneo inoltre, assiduamente devoto al Talmud, è da questo stesso legittimato alla violenza contro i Cristiani; egli non ha alcun ruolo positivo nella società, nemmeno quello di spettatore passivo dello svolgimento del piano salvifico che lo vedrà, alla fine dei tempi, convertirsi al Cristianesimo²⁴².

L'eredità della scuola di Raimondo di Peñaforde non si esaurisce con il XIII secolo, tutt'altro; esso apre la via ad un crescendo di violenza ed intolleranza che caratterizzerà il rapporto della Chiesa con gli Ebrei di Europa ben oltre il Medioevo. Distrutto il modello agostiniano, l'Ebreo ha perso tutto: sul piano metafisico il ruolo nell'economia salvifica cristiana, su quello terreno il suo stesso diritto all'esistenza all'interno della società. In questa luce si devono allora inquadrare le varie espulsioni decretate dai poteri regi di vari stati europei ai danni delle comunità ebraiche; per non parlare dei numerosi roghi (in particolare quelli italiani del '500) che portarono alla distruzione di un ingente numero di copie del Talmud, fino alla sua definitiva messa al bando nel 1559, quando il Talmud venne inserito nel famigerato *Index librorum prohibitorum*²⁴³.

²³⁶ *Ibidem* (132).

²³⁷ *Ibidem* (137).

²³⁸ *Ibidem* (143).

²³⁹ *Ibidem* (151).

²⁴⁰ *Ibidem* (148).

²⁴¹ *Ibidem* (153).

²⁴² *Ibidem* (155).

²⁴³ Per un'esauriente storia dei rapporti tra Talmud e Chiesa e degli attacchi della seconda ai danni del primo, si veda Partente, Fausto in *Storia d'Italia*, *ibidem*, pp. 521-643.

UN MANUALE EBRAICO DI POLEMICA ANTICRISTIANA DEL XIII SECOLO.

Presentazione del testo.

Quello che ci proponiamo di analizzare è un segmento di polemica anticristiana di matrice ebraica, contenuto a sua volta in una più ampia collezione di materiali polemici della stessa natura, il manoscritto Or. 53 della Biblioteca Nazionale Centrale (Vittorio Emanuele II) di Roma²⁴⁴. Nel suo studio del 1935, Ephraim E. Urbach suddivise il suddetto manoscritto in tre parti, A1, A2 e B²⁴⁵. A1 consiste di 19 fogli il cui contenuto è molto vicino ai manoscritti di Parigi e di Amburgo del *Sefer Yosef ha-Meqanne*²⁴⁶; si tratta di diverse confutazioni di interpretazioni cristologiche di passaggi biblici (soprattutto tratte da Deuteronomio) e di attacchi diretti ai Vangeli e alla religione cristiana²⁴⁷. B comprende invece 31 fogli, il cui contenuto è suddivisibile in una confutazione di interpretazioni cristologiche dei Profeti e degli Scritti, una difesa della morale e dei costumi degli Ebrei, un attacco rivolto non solo ai Vangeli, ma anche alle opinioni di alcuni Padri della Chiesa e ad istituzioni ecclesiastiche. Urbach ha messo in evidenza la strettissima parentela (fino ad una concordanza letterale) tra B e il *Niṣṣaḥon Vetus*, altra opera di polemica di poco successiva²⁴⁸ e vero e proprio collage di materiali provenienti da altre dispute letterarie. A2, il frammento cui la nostra analisi è dedicata e che qui traduciamo integralmente²⁴⁹, consiste di cinque fogli (21r-25v) e si configura come una raccolta di materiali polemici eterogenei, oltre ad alcune aggiunte che possiamo considerare originali. La natura composita di questa porzione del manoscritto, nonché il suo carattere di prontuario di difesa dagli attacchi cristiani, è stata messa in evidenza, oltre che da Urbach stesso, anche da altri due studi, cui abbiamo fatto riferimento²⁵⁰.

²⁴⁴ Di Capua, Antonio, "Cataloghi dei codici ebraici della Biblioteca Vittorio Emanuele" in *Cataloghi dei codici orientali di alcune biblioteche d'Italia stampati a spese del ministero della pubblica istruzione*, Le Monnier, Firenze 1878. Il manoscritto, catalogato alla posizione numero 8 dal Di Capua, proviene dal Collegio Romano (dove l'antica segnatura era appunto 53); è descritto come "parte cartaceo e parte membranaceo, alto 22c, largo 14c, di fogli 63; caratteri rabbinici germanici" (46).

²⁴⁵ Urbach, Ephraim E., "Études sur la littérature polémique au moyen âge", *Revue des Études Juives*, 100 (1935): 49-77 (qui 51). Sulla base dei nomi e delle autorità rabbiniche citate in A1 e A2, Urbach attribuisce ciascuna di esse ad un diverso autore: un certo *Mikhael* per A1, un rabbino di nome *Menahem* per A2.

²⁴⁶ Per un'edizione di quest'opera basata sul manoscritto di Parigi, si veda Judah Rosenthal, *Sefer Yosef ha-Meqanne*, Gerusalemme, 1970 (ebraico). Quest'opera è considerata dallo stesso Urbach (Urbach, "Études", 58) la più antica raccolta di materiali polemici della Francia del Nord, con un'influenza che non tarderà a farsi sentire su opere simili successive, come vedremo.

²⁴⁷ Urbach, "Études" (52-53).

²⁴⁸ Per un'ottima edizione di quest'opera, si veda Berger, David, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages. A critical edition of the Nizṣaḥon Vetus with an introduction, translation and commentary*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1979. Particolarmente prezioso per lo studio dei testi polemici ebraici del Medioevo si rivela il commento di quest'opera, che rintraccia la fonte di moltissimi dei materiali ricorrenti nella letteratura dedicata alle dispute. Ad esso abbiamo fatto costante riferimento anche per lo studio di A2 (vedi oltre).

²⁴⁹ Per il testo ebraico abbiamo fatto riferimento all'edizione di Judah Rosenthal, "Wikkuah Dati Bein Ḥakam BeShem Menahem U-vein HaMumar VehaNazir HaDominiani Pablo Christiani", *Hagut Ivrit BaAmeriqah*, volume III, pubblicato da M. Zohori, A. Tartakover, H. Ormian. Tel-Aviv, 1974, 61-74 (ebraico). Tale documento costituirà la fonte primaria della nostra traduzione. . Posnanski ha trascritto gran parte del materiale di questo documento (fogli 21r-25r) senza mai pubblicarlo, attribuendolo a Mordekhai ben Yosef di Avignone (il cui nome non compare mai nella disputa) probabilmente confondendolo con l'autore del *Mahaziq 'Emunah* (sul quale si veda n. 256 qui). Posnanski, Adolph, *Liqqutim MeḤibburei R. Mordekhai ben Yosef MeAvignon*, Hebrew University Manuscript, scaffale Heb. 8°795 (non visto, citato in Berger, *The Jewish Christian Debate*, p. 36 n. 104; Berger a volte confronta la trascrizione di A2 fatta da Rosenthal con quella di Posnanski, considerando quest'ultima generalmente più fedele).

²⁵⁰ Si tratta del già citato Rembaum, "A Reevaluation"; e di Chazan, Robert, "A Medieval Hebrew Polemical Mélange", *Hebrew Union College Annual*, 51, (1980), 89-110.

A1 e A2 sono stati redatti in corsivo germanico su carta, e, sulla base del colophon e della filigrana dei fogli cartacei, possono essere datati all'inizio del XV secolo²⁵¹. Questa data, ovviamente, fa riferimento esclusivo al manoscritto in cui si trova copiato il materiale polemico in questione, ma nulla ha a che vedere con la data di composizione dell'ipotetico originale. Il testo, d'altro canto, esordisce con una ben precisa collocazione temporale: עתה כ"ט לפרט לאלף הששי, "Adesso, anno ventinovesimo del sesto millennio", ovvero l'anno 1269 dell'era volgare. Inoltre, il testo rientra a pieno titolo nella serie di dispute che vedono come opponente Pablo Christiani, il famigerato apostata divenuto domenicano, la cui violenta attività anti-ebraica scosse fortemente le comunità ebraiche spagnole e francesi nella seconda metà del XIII secolo. E proprio l'esistenza di diversi documenti volti a confutare le tesi di Christiani danno l'idea del grande e significativo impatto che ebbe l'operato del frate domenicano, sostenitore e fautore, come si è visto nell'introduzione²⁵², di concrete azioni di repressione e discriminazione nei confronti delle comunità ebraiche del tempo.

Tali documenti, menzionati anche da Rosenthal²⁵³, sono: 1) La già ricordata disputa tenutasi a Barcellona nel 1263 tra Christiani e Nahmanide²⁵⁴; 2) La disputa con Rabbi Avraham ben Shemu'el di Rouen, tenutasi a Parigi nel 1269²⁵⁵; 3) L'opera apologetica di Rabbi Mordekhai Ben Yosef, *Maḥaziq 'Emunah*, ("Fortificatore della fede")²⁵⁶; 4) La lettera di Ya'aqov ben Eliyyah a

²⁵¹ Urbach, *Etudes* (52).

²⁵² Si veda qui paragrafo 4.1.

²⁵³ Rosenthal, "Wikkuah" (61).

²⁵⁴ Testo ebraico in Chavel, C.B. (a cura di), *Kitvei Rabbenu Mosheh ben Nahman*, 2 voll., Gersusalemme, 1971 (1: 302-20); traduzione inglese in Ramban, *Writings and Discourses*, 2 voll., Translated and Annotated with Index by Rabbi Dr. Charles B. Chavel, Shilo Publishing House, New York, 1978 (2: 657-696); le altre due traduzioni utilizzate, già ricordate, sono quella di Smilévitch, *La dispute* (in francese); e di Maccoby, *Judaism on trial* (in inglese). La disputa di Barcellona, insieme alla disputa di Parigi del 1240, sono le uniche due la cui storicità non è messa in discussione, per la presenza di resoconti sia dalla parte ebraica che di quella cristiana, e per il loro carattere di vero e proprio processo pubblico. Non ci esprimeremo estensivamente sulla spinosa questione dell'autenticità storica delle dispute di seguito elencate, che varranno, per il nostro studio, come mero testo letterario. Rimandiamo pertanto ai commenti delle singole opere nelle edizioni citate; un buon criterio di distinzione ci sembra quello adottato da Urbach (vedi oltre), il quale conclude che i resoconti troppo violenti e liberi nell'espressione siano da attribuire alla fantasia del redattore. Così anche Ram Ben Shalom, "Between Official and Private Dispute: The Case of Christian Spain and Provence in the Late Middle Ages", *American Jewish Society Review*, XXVII, 2003, 23-71 (qui 67).

²⁵⁵ Si veda in merito Shatzmiller, Joseph, *La deuxième controverse de Paris: un chapitre dans la polémique entre Chrétiens et Juifs au Moyen Age*, Louvain-Peeters, Paris, 1994. L'autore non esita a mettere in luce alcune contraddizioni, tra cui spicca quella relativa alla data dell'evento in questione. La data che Shatzmiller indica per lo svolgimento della disputa, 1269, viene ricavata da due decreti reali anti-giudaici di quello stesso anno emessi a Parigi, che garantiscono l'obbligo per gli Ebrei di indossare un segno distintivo ed assicurano a Christiani pieno appoggio dei ministri del re nella sua attività missionaria; una terza fonte è costituita dalla testimonianza anonima di un cronista; un quarto documento, infine, a favore del passaggio di Christiani a Parigi è la stessa disputa A2, che reca appunto la data del 1269 (15-17). Tuttavia tale data cozza con quella del manoscritto moscovita in cui si trova il testo della seconda disputa di Parigi, poiché esso è datato una volta al 1271-2 ed un'altra al 1272-73; il che porta l'autore a sostenere la possibilità (a nostro avviso poco probabile, se comparata con la durata di pochi giorni delle dispute di Parigi e Barcellona) di una serie di incontri prolungati nel corso degli anni dal 1269 al 1273 (p.18). Altra incoerenza sta nel fatto che Christiani venga definito *ha-Hovel*, ovvero il Franciscano, mentre è nota la sua appartenenza all'ordine domenicano. Ed il fatto che questo Christiani snoccioli per filo e per segno lo stesso programma dottrinale della disputa di Barcellona, anziché dimostrare la veridicità della sua effettiva presenza, potrebbe al contrario significare che il redattore del documento avesse a disposizione un manoscritto recante la disputa di Barcellona, oppure un compendio della stessa. Sulla seconda disputa di Parigi si veda anche Ragacs U., *Die zweite Talmuddisputation von Paris 1269*, Frankfurt am Main, 2001 (non visto).

²⁵⁶ L'opera è analizzata nel già citato Chazan, *Daggers of Faith* (103-114). L'autore sottolinea che l'opera riflette senza ombra di dubbio la conoscenza dell'argomentazione di Christiani propugnata a Barcellona nel 1263, argomentazione che si trova inserita in una cornice originale volta ad assicurare il pubblico ebraico che le attese messianiche sono ancora ben riposte; tuttavia si tratta chiaramente di un trattato apologetico e non di un resoconto di una disputa orale: lo stesso Mordekhai ammette di trovarsi, al momento della composizione, agli arresti domiciliari, per un'infrazione non

frate Paul²⁵⁷. Mentre i documenti 2) e 3) risentono chiaramente, nell'impianto e nel contenuto, delle argomentazioni esposte nella disputa di Barcellona e conoscevano probabilmente il resoconto della stessa, la lettera di Ya'aqov ben Eliyyah è stata riconosciuta come anteriore all'evento del 1263, e sembra infatti avere un'argomentazione originale. Esiste inoltre un altro documento polemico non ricordato da Rosenthal, 5) la *Milḥemet Mizwah* ("Guerra obbligatoria") di Meir ben Shim'on di Narbona, rivolto, sembrerebbe, a Pablo Christiani²⁵⁸.

Tornando al nostro testo, abbiamo già messo in evidenza che esso reca la data precisa dell'anno 1269 (o meglio 5029 secondo il computo rabbinico). Tale data è associata ad un evento ben definito, come si legge:

“un apostata è giunto da Montpellier, uno che ha svelato i misteri della Torah, che ha pronunciato irriverenze sulle *aggadot* che si trovano nei nostri due Talmud; ha già tenuto una disputa contro rabbi Mosheh Ben Nahman al cospetto del re di Aragona, a Barcellona”²⁵⁹

Come si vede, l'apostata in questione, pur non essendo nominato mai per nome nel corso dell'intera disputa, non può che essere Pablo Christiani: questa identificazione è suggerita 1) dalla menzione del luogo di provenienza del Domenicano, Montpellier²⁶⁰; 2) dalla citazione, immediata, del tratto distintivo dei suoi attacchi, e che costituisce anche la novità del XIII secolo: l'uso di materiale talmudico; 3) l'antefatto, ben noto, del suo aver preso parte alla disputa di Barcellona contro Nahmanide e al cospetto del re di Aragona²⁶¹.

La data del 1269 è inoltre associata al passaggio del frate a Parigi e al suo incontro con il re Luigi IX, come si evince da due decreti reali emanati dal re stesso²⁶². Entrambi sono datati al 18 giugno 1269; nel primo il re impone agli Ebrei di portare il segno distintivo di stoffa gialla, il cui obbligo era già stato decretato dal IV Concilio Lateranense del 1215²⁶³; si tratta di una misura presa “sotto richiesta del nostro caro fratello in Cristo, Paulus Christiani, dell'ordine dei frati predicatori”²⁶⁴.

specificata. Una volta ancora, ci troviamo di fronte ad un'opera che dimostra la vasta eco che ebbe l'argomentazione di Nahmanide nella lotta al violento proselitismo cristiano.

²⁵⁷ Si veda Chazan, Robert, “The Letter of R. Jacob ben Elijah to Friar Paul”, *Jewish History*, Vol. 6, No. 1/2, (1992), 51-63. Chazan sottolinea che alcuni indizi (come la giovane età del mittente cui la lettera è indirizzata, identificato a buon diritto con Christiani) facciano propendere per una datazione della lettera anteriore alla disputa di Barcellona; in questa direzione spinge anche l'assenza, nella lettera, del modello di argomentazione modellato appunto nella disputa del 1263 da Christiani e Nahmanide.

²⁵⁸ Chazan, Robert, “Confrontation in the Synagogue: a Christian Sermon and a Jewish Reply”, *Harvard Theological Review*, 67, (1974), 437-457. Del documento si sono conservate le contro argomentazioni del disputante ebreo, ma esse si rivelano comunque sufficienti a ricostruire le obiezioni della parte cristiana. Di grande interesse sono 1) l'esposizione di un sermone pronunciato dal pio Ebreo dopo che egli stesso aveva dovuto, a sua volta, udire la predicazione di un frate domenicano, il che confermerebbe le misure di predicazione coercitiva di cui si hanno testimonianze sia in Spagna che in Francia (p. 445); 2) il fatto che l'argomentazione, ricostruibile sulla base delle risposte dell'Ebreo, contenga già in nuce alcuni dei punti fondamentali dell'argomentazioni di Christiani a Barcellona, e questo nonostante la probabile anteriorità dello scritto e degli eventi narrati alla disputa di Barcellona (pp. 456-7).

²⁵⁹ Rosenthal, “Wikkuah” (62).

²⁶⁰ Shatzmiller evidenzia giustamente come la menzione, in diverse tradizioni, di luoghi disparati di provenienza del frate domenicano (Lombardia, Spagna, Montpellier) non deve indurre ad ipotizzare l'esistenza di più personalità omonime, ma è piuttosto sintomo delle numerose peregrinazioni missionarie di Christiani; Shatzmiller, *La deuxième controverse*, (20).

²⁶¹ Per un più completo quadro biografico di Christiani, si veda il già citato Cohen “The Mentality” (35-41).

²⁶² Decreti già menzionati, v. nota 255.

²⁶³ Si veda Introduzione, paragrafo 3.2.

²⁶⁴ Shatzmiller, *La deuxième controverse* (15-16). “[...] à la demande de notre cher frère dans le Christ, Paulus Christiani, de l'ordre des Frères prêcheurs.”

Il secondo decreto concede invece a Christiani pieni poteri nelle operazioni di predicazione agli Ebrei:

“Noi vi ordiniamo di convocare alla sua presenza e alla richiesta di questo frate e, se ci fosse bisogno, di trattenerne gli ebrei che risiedono nei vostri luoghi e possedimenti, affinché possano udire grazie a egli e senza disordini la parola di Dio, e gli mostrino i loro libri che il medesimo frate richiederà loro. Sugli argomenti che hanno a che fare con la loro legge, a proposito dei quali lo stesso frate avrà interrogato questi Ebrei sia durante le predicazioni e le loro assemblee, sia altrove, obbligateli a rispondere al suddetto frate in ogni cosa, senza calunnia né sotterfugio²⁶⁵”.

Come si vede, le modalità di azione concesse a Christiani sono tutt'altro che blande ed innocue, anzi arrivano fino alla predicazione forzata non solo durante i sermoni cristiani, ma anche nel mezzo delle assemblee religiose ebraiche (ed anche in qualunque altro luogo, come precisato); di non poco interesse l'accento posto sulla necessità di confrontarsi con gli Ebrei sulle questioni della Legge anche con la confisca di libri (nonché il sequestro di persona!).

La terza testimonianza è stata compilata da un cronista anonimo, e conferma la messa in atto delle misure accennate dai primi due; il 5 luglio 1269 gli Ebrei parigini vengono marcati con il famigerato segno giallo di stoffa su tutti i vestiti che indossavano. Più importante ancora, si afferma che Christiani

“predicò pubblicamente agli Ebrei presso il Palazzo Reale di Parigi, così come al convento dei frati predicatori. Gli ebrei vi erano convenuti per ordine del re, ed egli [Christiani] dimostrò che la loro legge era nulla e priva di valore, ed anche che essi non la osservavano più già da lungo tempo, anzi ogni giorno trasgredivano a tutte le sue norme”²⁶⁶.

Quindi, possiamo a buon diritto supporre che la nostra disputa rechi la notizia affidabile del passaggio di Christiani nel nord della Francia, e più precisamente a Parigi; così come possiamo agevolmente concludere che proprio il suo passaggio fornì la causa occasionale della composizione di questo nostro scritto apologetico²⁶⁷, nonché, come vedremo, prontuario di confutazione delle dottrine cristiane. Una redazione in ambito francese settentrionale era stata già sostenuta da Urbach, che insiste sull'origine delle personalità citate nel manoscritto, in particolare la famiglia 'Ofiși'al²⁶⁸, il cui membro prominente, Yosef ben Natan 'Ofișiyal, visse a Sens²⁶⁹; egli fu l'autore della più

²⁶⁵ *Nous vous mandons de faire comprâître en sa presence et à la requisition de ce frère, et si besoin était, de retenir les juifs résidant en vos lieux et possessions, pour qu'ils entendent par lui et sans tumulte la parole de Dieu, et lui montrent leurs livres que le même frère lui demanderait. Sur les matières qui ont rapport avec leur loi, au sujet desquelles le même frère aura interrogé ces memes juifs tant dans les predications et leurs assemblées qu'ailleurs, forcez-les à répondre complètement audit frère en toutes choses, sans calomnie ni subterfuge.* Citato in Shatzmiller, *ibidem* (16).

²⁶⁶ *Publice in curia regis Parisius et in curia Fratrum predicatorum predicabat Iudaeis, qui de mandato regis veniebant ibidem, ost[endens eis] quod lex sua nulla erat et quod non valebat, quod etiam [a longo tempore] eam non tenebant, immo ab omnibus eius articoli [cotidie] deviabant.* Citato in Shatzmiller, *ibidem*.

²⁶⁷ Così Remabuam, “A reevaluation” (97). Si ricordi inoltre che lo stesso anno (1269) anche Raimondo Martini, famigerato autore del temibile *Pugio Fidei*, veniva inviato a Parigi su ordine del proprio maestro per incontrare Luigi IX e persuaderlo ad intraprendere una crociata contro il Nordafrica musulmano (si veda qui Introduzione, par. 6).

²⁶⁸ Urbach, “Etudes” (53)

²⁶⁹ “Joseph ben Nathan Official” in *Jewish Encyclopaedia*.

antica opera polemica della Francia del Nord, il già citato *Sefer Yosef ha-Meqanne*²⁷⁰, con il quale la nostra stessa disputa, come vedremo, condivide numerose argomentazioni. Sulla datazione di quest'opera si è già dibattuto, senza arrivare ad una conclusione definitiva²⁷¹; l'ipotesi che essa debba precedere per forza l'operato di Filippo Augusto (1165-1223), - in quanto le misure da egli intraprese contro gli Ebrei avrebbero creato un clima di certo non compatibile con la libertà di espressione dei personaggi del *SeferYosef*²⁷² - non sembra particolarmente convincente. Se così fosse, non si spiegherebbe la più tardiva datazione di altre opere polemiche altrettanto libere nel loro modo di esprimersi, e tali da raggiungere una mordacità che sfocia nel volgare: il *Niṣṣaḥon Vetus*²⁷³ (XIV secolo) e i nostri stessi A1 e A2, datati al 1269; la spiegazione di questa libertà espressiva risiede - ed è un punto fondamentale - nel fatto che "*certaines violences de langage soient à mettre exclusivement au compte de la rédaction, et qu'en fait ces propos n'aient jamais été exprimées dans la terminologie créée à cet effet*"²⁷⁴. Si tratta di un classico meccanismo di sfogo compensativo, in base al quale un bisogno naturale di vendetta non trova realizzazione se non a livello meramente letterario. Credo che tale meccanismo si ritrovi anche nel nostro A2, soprattutto laddove vengono pronunciate taglienti critiche nei confronti della morale dei Cristiani (che sarebbero ladri, scassinatori, dediti al turpiloquio e padri di prostitute) e quando si degrada violentemente la persona e la dignità di Gesù (definito un perseguitato latitante, nato nella massima impurità).

È dunque probabile che molte delle controversie scritte (e forse anche la nostra disputa) siano resoconti di eventi realmente accaduti, ma con un tono molto più moderato e benevolo; e che buona parte dell'aggressività e della ferocia che caratterizza la redazione di alcune dispute non sia che un espediente letterario, e non la registrazione fedele di fatti avvenuti. Forse, il tempo dei dibattiti e degli incontri cortesi tra rabbini e vescovi di un secolo prima²⁷⁵ è giunto alla fine: un peso fondamentale nel processo di separazione devono sicuramente averlo avuto l'operato dei convertiti ex-ebrei e le dispute (Parigi, Barcellona) che furono dai convertiti stessi fortemente volute.

Prima di procedere alla traduzione ed al commento del testo, riproponiamo qui, per una sua presentazione introduttiva, l'utile suddivisione di A2 in tre grandi sezioni argomentative, proposta da Chazan²⁷⁶:

1. La prima sezione²⁷⁷ inizia con la presentazione dell'apostata giunto da Montpellier, e, nel manoscritto, occupa i fogli 21 *recto* e *verso*. Si tratta di una ricapitolazione di alcuni punti della disputa di Barcellona, basata sul resoconto ebraico di Naḥmanide. Tale riassunto è caratterizzato da alcune omissioni significative, come evidenziamo nel commento.

²⁷⁰ Nota 246.

²⁷¹ Urbach, "Etudes" (59). Per una discussione sulla datazione dell'opera si veda Rosenthal, *Sefer Yosef* (17).

²⁷² Così Grätz citato in Urbach, "Etudes" (59-60).

²⁷³ Nota 235.

²⁷⁴ Urbach, "Etudes" (60).

²⁷⁵ Ci riferiamo, oltre all'ideologia anti-missionaria di alcuni uomini di chiesa (paragrafo 1.3 dell'Introduzione), soprattutto agli incontri con rabbini ebraici da parte sia di Gilberto Crispin (Introduzione, paragrafo 2.1), sia di Ugo e Andrea di San Vittore (Introduzione, paragrafo 2.3).

²⁷⁶ Chazan, "A medieval", (90-92).

²⁷⁷ Rosenthal, "Wikkuah", 62-64.

2. La seconda parte²⁷⁸ di A2 sembra lacunosa dell'inizio, aprendosi in cima al foglio 22 *recto* nel bel mezzo di una frase. Si tratta di una serie di invettive polemiche dirette a confutare sia la patristica cristiana, sia porzioni del Vangelo, riprodotte in ebraico²⁷⁹. Tali argomentazioni, tutt'altro che originali, si ritrovano parallele sia all'interno dello stesso manoscritto Or. 53, fogli da 13 a 19, nelle sezioni conclusive del *Sefer Yosef ha-Meqanne*²⁸⁰; sia nel più tardo *Niṣṣaḥon Vetus*²⁸¹.
3. La terza ed ultima sezione²⁸² del nostro documento è la più estesa, ed occupa i fogli da 22 *verso* a 25 *verso*. La sezione esordisce con la formula poco chiara “יִזְהַתְּ הַטִּישְׁפָּרְגִין”²⁸³, e contiene un serrato confronto tra un fedele, osservante della religione ebraica (*ma'amin*) e un Cristiano, o più propriamente un eretico in senso lato (*min*). Anche qui, come vedremo, l'argomentazione non è del tutto originale, ma ha paralleli con opere polemiche precedenti. La parte conclusiva di questa terza sezione, al contrario, sembra essere frutto di ispirazione originale.

Quello che cercheremo di fare è instaurare un confronto ed una contestualizzazione dei vari segmenti di A2 (ben lontani dal costituire un tutto coerente) con le tradizioni polemiche precedenti e coeve, di cui ora, per praticità, forniamo uno schema che ne illustri, seppure approssimativamente, la successione cronologica e l'ambito di provenienza. I testi che il nostro studio ha preso in considerazione sono stati consultati tutti in traduzione, ad eccezione dei già ricordati *Sefer Yosef ha-Meqanne* e del resoconto della disputa di Barcellona di Naḥmanide. Essi sono:

- il trattato filosofico *Ishrūn Maḳalāt* (“Venti capitoli”, di seguito *I.M.*) di Dāwūd ibn Marwān al-Muqammiṣ, ebreo convertito al cristianesimo vissuto nei territori corrispondenti all'attuale Siria e al nord dell'Iraq; la sua opera, risalente a prima della conversione, è datata alla prima metà del IX secolo²⁸⁴.
- il *Sefer Nestor Ha-Komer*²⁸⁵ (“Libro di Nestor il Sacerdote”, di seguito *S.N.*), considerato uno dei primi trattati di polemica ebraica anti-cristiana²⁸⁶; si tratta del resoconto in ebraico di un'opera giudeo-araba, in cui chi scrive si presenta come un convertito dal cristianesimo che vuole fornire giustificazioni per la propria scelta. L'opera, databile tra IX e X secolo, è originaria dell'Oriente musulmano; giunge in Andalusia forse grazie alle traduzioni di Yosef Qimḥi o Ya'aqov ben Re'uven;

²⁷⁸ *Ibidem*, 64-67.

²⁷⁹ Stein, S., “A disputation on Moneylending between Jews and Gentiles in Me'ir b. Simeon's Milḥemet Miṣwah (Narbonne, 13th Cent.) in *The Journal of Jewish Studies*, 10, 1959, pp. 45-61 suggerisce l'esistenza di raccolte di *testimonia* ed estratti dai Vangeli preparate dai polemisti ebrei ed usati come florilegio di confutazione dei Cristiani, proprio come essi avevano fatto con i passaggi del Talmud.

²⁸⁰ Rosenthal, *Sefer Yosef*, 125-38.

²⁸¹ Berger, *Jewish-Christian Debate*, 106-64.

²⁸² Rosenthal, “Wikkuaḥ” (67-74).

²⁸³ Rosenthal, “Wikkuaḥ” (67). Rosenthal propone di vedere nell'espressione un termine tedesco, traslitterato come *Tisch[ges]preke* oppure *Tischgespräche*.

²⁸⁴ Stroumsa, Sarah, *Dāwūd ibn Marwān al-Muqammiṣ's Twenty Chapters ('Ishrūn Maḳāla)*, Brill, Leiden, 1989. (15-16).

²⁸⁵ Lasker J., Daniel & Stroumsa, Sarah, *El libro de Néstor el sacerdote*, Aben Ezra Ediciones, Madrid, 1998 (23).

²⁸⁶ Rembaum, Joel E., “The Influence of "Sefer Nestor Hakomer" on Medieval Jewish Polemics” in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 45, (1978)

- il *Sefer ha-berit*²⁸⁷ (“Libro dell’alleanza”, di seguito *S.B.*) di Yosef Qimḥi, che si contende, insieme all’opera di cui al punto successivo, il primato di più antico lavoro polemico scritto in ambito europeo²⁸⁸; l’opera è databile al 1170 ca., il luogo di composizione è probabilmente la Provenza francese;
- l’opera *Milḥamot ha-Shem*²⁸⁹ (“Le guerre del Signore”, di seguito *M.S.*) di Ya’aqov ben Re’uven, anch’esso composto intorno al 1170 e sempre in Provenza²⁹⁰;
- il *Wikkuaḥ RaDaQ* (“Disputa di Rabbi David Qimḥi”, di seguito *W.R.*), attribuita al figlio di Yosef Qimḥi²⁹¹ e contenente alcuni indizi linguistici che fanno pensare ad un’origine nel Nord Italia²⁹²; la disputa si colloca tra la fine del XII e l’inizio del XIII secolo²⁹³;
- Il *Sefer Yosef ha-Meqanne* (“Libro di Yosef lo zelatore”, di seguito *S.Y.*) datato al 1250 ca. e considerato la più antica opera polemica composta nell’ambito della Francia del Nord²⁹⁴;
- l’opera *Milḥemet Mizvah* (“Guerra obbligatoria”, di seguito *M.M.*) di Meir Ben Shim’eon di Narbona, che abbiamo visto risalire a pochi anni prima della disputa di Barcellona²⁹⁵;
- il *Wikkuaḥ ha-RambaN* (“Disputa di Rabbi Mosheh ben Naḥman”, di seguito *W.Ram.*), ovvero il resoconto ebraico della disputa di Barcellona del 1263 nella versione di Naḥmanide²⁹⁶.

Un discorso particolare, metodologico, merita invece il già ricordato *Niṣṣaḥon Vetus* (di seguito *N.V.*), che raccoglie, come vedremo, materiali da molte delle opere appena elencate; per questa ragione, esso è divenuto il punto di partenza imprescindibile del nostro lavoro. Essendo considerato successivo ad A2 (ca. 1300²⁹⁷), si può affermare che i passaggi presenti solamente in A2 e che vengono rielaborati o ripresi dal *N.V.* siano autentici di A2. L’edizione dell’opera di Berger vanta un commento preziosissimo, che rintraccia l’origine degli argomenti polemici di volta in volta propugnati dal testo in opere precedenti, sia ebraiche (principalmente quelle elencate sopra), sia cristiane (databili dall’epoca della patristica fino al XIII secolo). Berger prende in considerazione anche il nostro A2, il che ha semplificato moltissimo le operazioni di ricerca dei passaggi paralleli tra A2 stesso e i documenti ad esso anteriori, o per lo meno affini. Così, per esempio, un’argomentazione polemica di A2 che sia presente, in forma più o meno rielaborata, anche nel

²⁸⁷ Kimḥi, Joseph, *The Book of the Covenant*, translated by Frank Talmage, The Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1972. Talmage indica alcune tardive aggiunte al libro, che tuttavia noi non considereremo opera a sé stante; distingueremo semplicemente se il passaggio in questione faccia parte della redazione originale o meno.

²⁸⁸ Chazan, Robert, “Joseph Kimhi's "Sefer Ha-Berit": Pathbreaking Medieval Jewish Apologetics”, *The Harvard Theological Review*, 85, 1992 (417-432). Si veda in particolare la nota 1.

²⁸⁹ Ya’aqov Ben Re’uven, *Milḥamot ha-Shem*, ed. Judah Rosenthal, Gerusalemme, 1963 (non visto, citato nel commento di Berger, *Jewish-Christian Debate* per ogni punto in comune tra *Niṣṣaḥon* stesso e *M.S.*; noi abbiamo dunque potuto ricavare i materiali paralleli comuni a *Niṣṣaḥon*, A2, e *M.S.*, tralasciandone probabilmente molti altri comuni solo ad A2 e *M.S.*, e non a *Niṣṣaḥon*).

²⁹⁰ Così, oltre a Rosenthal nella sua edizione all’opera, anche Berger, David, “Gilbert Crispin...”(35).

²⁹¹ Sulla questione dell’attribuzione, si veda Talmage, Frank, “An Hebrew Polemical Treatise: Anti-Cathar and Anti-Orthodox”, *Harvard Theological Review*, 60, 1967, (323-348). L’articolo contiene inoltre una preziosa traduzione integrale del testo, cui abbiamo fatto riferimento per il confronto con A2.

²⁹² Talmage, Frank, *ibidem*, (325-26).

²⁹³ Talmage, Frank, *ibidem*, (326).

²⁹⁴ Vedi nota 233. Sulla datazione si veda lo stesso Rosenthal, *Sefer Yosef* (introduzione, p. 17).

²⁹⁵ Nota 258. Abbiamo inoltre consultato una porzione del testo in traduzione inglese in Stein, S., “A disputation” *ibidem*.

²⁹⁶ Nota 254.

²⁹⁷ Per tale datazione, Berger, *Jewish-Christian Debate* (33-34).

N.V. può 1) provenire da un testo precedente tanto ad A2 quanto al *N.V.* stesso; 2) essere un contributo originale di A2, o per lo meno un passaggio non contenuto nelle dispute prese in considerazione. Il commento che fa seguito alla traduzione permette di distinguere nel testo i due livelli elencati, e porta così alla luce una serie di *tòpoi* polemici ricorrenti, tanto nella letteratura ebraica che in quella cristiana coeva; in alcuni casi, tali temi, proprio per la loro diffusione, possono essere confluiti in A2 indipendentemente dalla fonte in cui abbiamo rintracciato un'argomentazione parallela. In altri casi, invece, coincidenze quasi letterali con fonti precedenti ad A2 fanno propendere per l'eventualità di un prestito più diretto. Inoltre, una certa cautela è comunque sempre necessaria nel stabilire un prima e un dopo quando si ha a che fare con questi documenti polemici, dal momento che essi sono privi di datazioni ben precise; anche se quelle da noi riportate alle pagine precedenti hanno incontrato, solitamente, il consenso degli studiosi. Per questo il nostro commento ad A2 non insisterà tanto su questioni di priorità cronologica, ma si limiterà fondamentalmente ad evidenziare affinità contenutistiche con opere polemiche affini; al lettore e alla sua discrezione riserviamo la facoltà di giudicare in che grado tali affinità siano frutto di prestito diretto o meno diretto.

TRADUZIONE

[1]

Sii persistente nello studio della Torah, e questo è ciò che replicherai al libero pensatore²⁹⁸.

È l'anno ventinovesimo del sesto millennio²⁹⁹; un apostata è giunto da Montpellier, uno che ha svelato i misteri della Torah, che ha pronunciato irriverenze sulle *aggadot* che si trovano nei nostri due Talmud; ha già tenuto una disputa contro rabbi Mosheh Ben Naḥman al cospetto del re di Aragona, a Barcellona.

[2]

[L'eretico]³⁰⁰ chiese: “Si legge in *Sanhedrin* ‘Yeshu aveva cinque discepoli [...]. Quando *Mat'ay* fu condotto [in tribunale], disse loro “*Mat'ay* sarà giustiziato?” e non è forse scritto *Mat'ay*/(quando) verrò e comparirò [al cospetto di Dio] [Salmi 42:3]; ed essi replicarono “Sì, [*Mat'ay* sarà giustiziato], come è scritto (Quando)/*Mat'ay* morirà ed il suo nome sarà estirpato [Salmi 41:6]³⁰¹. E Rashi ha scritto [di Gesù] “era vicino al potere regale”. E il rabbino non volle rispondergli, poiché si trattava dell'essenza della sua fede.

[3]

Allora l'eretico riprese a domandare ed affermò che avrebbe dimostrato, a partire dai saggi del Talmud, che il Messia era già venuto; il rabbino, però, replicò prontamente: “La venuta di Gesù durante il Secondo Tempio non è forse precedente alla sua distruzione? E i saggi del Talmud, come Rabbi 'Aqiva e i suoi compagni, Rabbi Natan, Rabbi 'Ashi, che insieme compilarono il Talmud (ed anche Rabbi Sherira Gaon), vissero quattrocento anni dopo la distruzione del Tempio, e quindi cinquecento anni dopo Gesù. E se essi avessero veramente scritto, come egli afferma, a proposito della venuta di Gesù, che egli sarebbe il Messia; come mai, allora, gli Ebrei hanno persistito nella loro religione, e sono morti, essi e i discepoli che hanno bevuto le loro parole, senza mai volgersi alla religione di Gesù?”.

[4]

Chiese ancora l'eretico: “*Lo scettro non sarà tolto da Giuda* [Genesi 49:10] ecc; di conseguenza il Messia è già venuto, poiché non esistono più né il potere regale, né la stirpe di Giuda”. Si deve rispondere che prima della venuta di Gesù, il potere regale era già cessato da moltissimo tempo; infatti fu al tempo della regina Elena che venne Gesù. Ancora si deve rispondere che in verità non è stato tolto [lo scettro], poiché Gesù è della stirpe di Giuda; e quando il [vero] Messia verrà, allora lo

²⁹⁸ *Avot* 2:14 e *B. Sanhedrin* 38b.

²⁹⁹ Ovvero l'anno 5029 secondo il computo rabbinico e il 1269 dell'era volgare.

³⁰⁰ Buona parte del testo, come si vedrà, è strutturata come un confronto tra un eretico (*min*) ed un uomo di fede (*ma'amin*).

³⁰¹ Riportiamo il testo di *B. Sanhedrin* 43 a, che gioca sull'assonanza tra *Matthai* e *quando* : חמשה תלמידים היו לו לישו : מתי אבוא ואראה פני אלהים אמרו לו אין מתי יהרג (,תהלים מב) מתאי נקאי נצר ובוני ותודה אתיוהו למתי אמר להו מתי יהרג הכתיב מתי ימות ואבד שמו (,שם מא) דכתיב

scettro sarà tolto; inoltre si deve rispondere che, anche così, lo scettro non sarà mai tolto [del tutto] da Giuda, ovvero non sarà mai tolto [del tutto] *finché non venga Shiloh* [Genesi 49:10], che ripristinerà il potere regale.

[5]

Tornò allora a fare domande, sul *midrash 'Ekah Rabbati*³⁰² a proposito di un aratore la cui mucca muggì mentre stava arando. Un arabo che passava gli gridò: “Figlio di Giuda, figlio di Giuda, slega la tua mucca, slega il tuo aratro e smonta il tuo vomere, poiché il vostro Tempio è stato distrutto”. Così egli slegò la mucca, slegò l’aratro e smontò il vomere. La mucca, allora, muggì una seconda volta. L’arabo gli disse: “Lega la tua mucca, lega il tuo aratro e rimonta il vomere, perché è nato il tuo Messia”. Elia venne e gli spiegò le parole dell’arabo; quello rispose: “Quando andrò là, come lo riconoscerò?”. [Elia] gli disse: “Fai per lui un vestitino di quelli che si fanno per un neonato, come per cingerlo; va al mercato e grida: Chi ne ha bisogno?”. Ed egli obbedì. Le donne gli dissero: “La madre di Menahem ne ha bisogno”. Lo condussero alla casa di lei, ed ella gli disse: “Quando partorii, un vento si levò ed una tempesta lo strappò dalle mie mani”. Allora [il rabbino] respinse bruscamente l’argomentazione [dell’eretico], dicendo: “O malvagio, e questo sarebbe dunque Gesù? Ma se Gesù è diventato adulto ed ha vissuto come uomo per trent’anni! Inoltre, l’arabo ha detto ‘Il messia è nato’ solo per consolare l’ebreo. Se veramente avesse profetizzato circa Gesù, allora sarebbe palese che egli non venne per predicare a noi”.

[6]

Riprese allora ad interrogare, a proposito della *parashah Ecco il mio servo prospererà* [Isaia 52:13], che si riferirebbe alla vicenda di Gesù; mentre il rabbino controbatte che [tale *parashah*] si riferisce al fatto che il Messia è destinato a riscattare Israele. “Infatti troviamo che la Scrittura chiama Davide ed Israele suoi servi, come è scritto *scelse Davide suo servo* [Salmi 78:70]; e di Israele [è scritto] *non temere, Giacobbe, mio servo* [Isaia 44:2]. E come, dunque, può essere Gesù? Non è forse già morto da tanto tempo? Tu dici inoltre che Gesù è un dio, come mai allora lo si chiama servo?”

[7]

Chiese ancora: “Rabbi Yehoshu’a – la sua memoria sia benedetta – domandò ad Elia³⁰³: ‘Quando verrà il Messia?’ e quello gli rispose che lo chiedesse al Messia in persona; allora domandò: ‘E dove si trova?’, ed Elia replicò: ‘A Roma, tra i sofferenti’. E rabbi Yehoshu’a andò e lo trovò, per cui se ne deduce che [il Messia] era già venuto, ed egli era Gesù, che regnava su Roma”. Rispose allora [il rabbino]: “Sin dall’inizio del tuo discorso sei caduto nell’errore, poiché [rabbi Yehoshu’a] ha chiesto ‘Quando verrà’, e di conseguenza non è ancora venuto; ma Egli è nato, e non ti sorprendere se è vivo da così tanto tempo, poiché abbiamo trovato [nelle Scritture] che anche Elia ed Enoch ed il primo uomo vissero fino a circa mille anni; a maggior ragione costui [il Messia], che non ha peccato, è destinato a vivere per sempre.

³⁰² 1:51.

³⁰³ B. *Sanhedrin* 98a.

[8]

Inoltre voi riconoscete che, a partire dalla venuta del Messia, sarà annullato il peccato del primo uomo; e se voi dite che essi sono stati destinati all'inferno e non alla morte, [siete come] colui che, volendo mentire, cita testimoni irreperibili. Proprio perché a noi non è possibile sapere cosa accade all'inferno, voi parlate in questo modo. Ma che ne è del resto dei castighi che si trovano nella Scrittura a causa del suo peccato: *maledetto sia il suolo*³⁰⁴; *spine e rovi farà spuntare per te*³⁰⁵; *con il sudore della tua faccia*³⁰⁶; *polvere tornerete*³⁰⁷; *con dolore partorirai figli*³⁰⁸?; tutti questi non sono stati annullati, e, pertanto, come si può dire che il messia è giunto?

[9]

E poi come si può credere che Gesù sia il messia e che sia scritto su di lui *il suo dominio sarà da mare a mare, dal fiume ai confini della terra* [Zaccaria 9:10]. Lui, infatti, non ha avuto domini in vita sua, anzi fu un perseguitato, si nascose dai suoi nemici e cadde nelle loro mani; e se non fu in grado di salvare sé stesso, come può salvare Israele? Inoltre non hanno creduto in lui se non dopo la sua morte, e questo avvenne solo nell'impero romano; mentre gli Ismaeliti che credono in Maometto sono più forti, e superiori a voi nella grandezza e nella gloria. E il profeta ha anche detto che dopo la venuta del Messia *nessuno instruirà il compagno e il proprio fratello / nessuno porterà più guerra al fratello poiché tutti riconosceranno il Signore dal più piccolo al più grande* [Geremia 31:34 + Isaia 2:4]; *poiché il paese sarà pieno della conoscenza di Dio* [Isaia 11:9] *ed essi trasformeranno le loro spade in vomeri d'aratro, e le loro lance in falci; una nazione non alzerà la spada contro l'altra, e non impareranno più la guerra* [Isaia 2:4]. Allora è forse falso il pronostico del profeta? Inoltre Gesù ha affermato nella peccaminosa pergamena³⁰⁹ di non essere venuto a portare la pace nel mondo, bensì la spada.³¹⁰

[10]

Ancora bisogna replicare all'eretico: “Se credi nella *aggadah*, allora spiega l'*aggadah*³¹¹ su *colpirà il paese con la verga della sua bocca*³¹² che recita ‘dissero al Re Messianico: «una certa regione è insorta contro di te»; rispose quello: «verranno le cavallette³¹³ e la distruggeranno». «Un certo reggimento è insorto contro di te»; «verrà uno sciame di insetti³¹⁴ e lo divorerà»”.

³⁰⁴ Gn 3:17.

³⁰⁵ Gn 3:18.

³⁰⁶ Gn 3:19.

³⁰⁷ *Ibidem*.

³⁰⁸ Gn 3:16.

³⁰⁹ Nell'originale si gioca sull'assonanza tra il latino *Evangelium* e 'awon gilyion, che significano rispettivamente “peccato” e “rotolo [di pergamena]”.

³¹⁰ Mt 10:34.

³¹¹ Midrash ai Salmi 2:3.

³¹² Is. 11:4.

³¹³ Il copista riporta הגיבורים (“gli eroi”) la disputa di Ramban (e il libro dell'Aggadah in questione) ha הגובאי (“le cavallette”). Chavel, C.B. (a cura di), *Kitvei Rabbenu Mosheh ben Nahman*, 2 voll, Gerusalemme (1: 311, 49).

³¹⁴ Cfr. Es. 8:17.

[11]

Ed ancora chiese [l'eretico]: “I loro saggi dicono che il Messia è entrato nel giardino dell’Eden, poiché ha visto i propri padri praticare culti stranieri e si è separato da essi, e per questo il Creatore lo ha nascosto nel giardino dell’Eden: si tratta di Gesù”. Ma il rabbino gli rispose: “Sei preso in errore dalle tue stesse parole; se si trattasse di Gesù, allora sarebbe un uomo e non un dio. Inoltre egli è annoverato tra quei dodici che entrarono da vivi nel giardino dell’Eden, se si conta anche Seraḥ figlia di Asher³¹⁵; e se si trattasse di un dio, non dovrebbe avere, allora, il suo trono nei cieli³¹⁶?”

[12]

E chiese ancora: “Nel libro dell’*aggadah* [si legge] che il Messia morirà, e regneranno suo figlio ed il figlio di suo figlio”. E il rabbino rispose “Dammi il tuo libro³¹⁷” e vi trovò scritto ‘il re messianico è destinato ad elevarsi su Israele, costruirà il Tempio e riunirà gli esiliati di Israele³¹⁸’; e per questo gli rispose “Quindi non può essere Gesù; dove, infatti, abbiamo trovato il tempio che egli avrebbe costruito per riunire gli esiliati?”

[13]

E chiese ancora se il Messia è nato da un uomo e una donna; rispose “*un ramo uscirà dal tronco di Iesse* [Isaia 11:1], e se tu dici che è Gesù, tuttavia egli non è della stirpe di Davide³¹⁹, se non dalla parte di sua madre; ma una figlia non eredita il titolo al posto del figlio³²⁰, dunque [Gesù] non ha ereditato la discendenza [da Davide].

[14]

E chiese ancora del salmo *Oracolo del Signore al mio Signore, siediti alla mia destra* [Salmi 101:1]; ed il rabbino replicò “Davide ha composto il salmo per i Leviti, che cantano ‘*Oracolo del Creatore al mio Signore. Siediti alla mia destra*’ come per dire che il Santo – sia benedetto – assiste Davide con la sua potente [mano] destra. E ancora [l'eretico] chiese dell’*aggadah* secondo cui il Santo – sia benedetto – farà sedere il Messia alla sua destra ed Abramo alla sua sinistra. Il rabbino replicò: “Dammi il tuo libro³²¹” e vi trovò scritto ‘nei giorni del Messia, [il Signore] farà sedere il Messia alla sua destra e Abramo alla sua sinistra. E la faccia di Abramo diverrà pallida di gelosia; egli dirà: ‘il figlio di un mio figlio alla Sua destra, ed io alla Sua sinistra!’ ed il Santo – sia benedetto – lo

³¹⁵ Cfr. Gn 46:17 e II Sam 20: 16-22.

³¹⁶ Cfr. Is 66:1.

³¹⁷ Si tratta dell’ultimo libro del *Mishneh Torah* di Maimonide (*Shofet*); il passaggio in questione è *Hilkhot Melakhim* 12:1. Tuttavia l’affermazione secondo cui il messia morirà e regnerà la sua prole si trova sì in Maimonide, ma non in questo libro. Essa si riscontra infatti nel sesto capitolo del suo *Ma’amar Tehiyyat ha-metim*, “Trattato sulla risurrezione dei morti”,

³¹⁸ Cfr. Is 11:12.

³¹⁹ Gesù non è un discendente di Iesse e quindi neppure un davidide, come invece richiederebbe la profezia di Is 11:1 a proposito della provenienza del messia.

³²⁰ Cfr. *Baba Batra* 115b.

³²¹ *Yalqut*, Salmi, 869.

placherà'. E se dunque era un dio, perché il volto di Abramo impallidirà di gelosia? Ed inoltre perché ha detto 'figlio di un mio figlio'? Avrebbe dovuto dire 'figlio di una mia figlia'".

[15]

E chiese ancora in merito ad un passaggio da *Torat Kohanim*³²²: *camminerò in mezzo a voi* [Levitico 26:12]. “ [Su questo versetto]³²³ è stata insegnata una parabola: ‘A cosa si può paragonare questo? Ad un re che uscì per camminare con un suo bracciante nel proprio frutteto, ma [il bracciante] lo evitava³²⁴; il re allora gli chiese: Perché mi eviti³²⁵? Io sono come te.’ Così anche il Santo – sia benedetto – in futuro camminerà con i giusti nel giardino dell’Eden; e quando i giusti lo scorgeranno, tremeranno al suo cospetto. Ed il Santo – sia benedetto – domanderà loro: ‘Perché tremate al mio cospetto? Io sono come voi. Possa non incombere su di voi alcuna paura di me!’ Dice la Scrittura *ed io sarò il vostro Dio, e voi sarete il mio popolo* [Levitico 26:12]”. Rispose il rabbino: “Gesù fu un perseguitato per tutti i giorni della sua vita, ed un fuggiasco; perciò egli non era come essi; né vi era presso di loro timore di lui.”³²⁶

[16]

[Dopo di ciò i figli di Israele si convertiranno e cercheranno il Signore] loro Dio, e Davide loro re [Osea 3:5] ed il Tempio Santo, come è scritto *si volgeranno tremanti alla sua bontà* [ibidem], e con questo si intende il Tempio Santo; come è scritto: *la bella regione montuosa ed il Libano*³²⁷ [Deuteronomio 3:25]. E se l’eretico ti dice che *quei lunghi giorni*³²⁸ si riferisce all’esilio di Babilonia, tuttavia questa non è [un’indicazione] sul termine di quei giorni; infatti ecco che Geremia dice esplicitamente *alla fine dei settant’anni* [Geremia 25:12]. Perché invece in Osea [tale indicazione] non è specificata? Perché non parla dell’esilio di Babilonia. Se dici che [il testo] fa riferimento al Secondo Tempio, ecco allora essi dovranno riconoscere che [in quel periodo] noi avevamo sia re che principi: per cui non si può conciliare quel tempo con *non vi era né re né principe ecc.. né sacrificio* [Osea 3:4], dal momento che non si erano interrotti i sacrifici nel nostro [Tempio] ricostruito. Inoltre è scritto *e Davide loro re* [Osea 3:5]; per cui [il fatto che] verrà ripristinato il regno di Davide, anche questo non possono conciliarlo con il Secondo Tempio, poiché in quel tempo il regno della casa di Davide non era certo stato restaurato; ma esso è destinato a ritornare nei giorni ...³²⁹

³²² *Torah* dei Sacerdoti, ovvero il nome alternativo del midrash *Sifra* al Levitico, da cui è tratta la citazione che segue.

³²³ *Yalqut Behuqqotay* 672.

³²⁴ Emendo מִיִּטְמֵר מִלְּפָנָיִם con מִטְהַר לְפָנָיו, presente nel passaggio parallelo di *W.Ram*; Chavel, C.B. (a cura di), *ibidem* (1: 318, 97).

³²⁵ Di nuovo emendo lo stesso verbo לִיטְהַר con il più coerente לִיטְמֵר di *W.Ram*, *ibidem*.

³²⁶ Rosenthal segnala (“Wikkuah dati” p. 64 n. 27) che tra la fine del foglio 21v e l’inizio di 22r manca qualcosa; il copista conclude la citazione da *W.Ram* a fine del foglio 21r e ricomincia da 22r con nuove argomentazioni.

³²⁷ Cioè la terra promessa.

³²⁸ Cfr. Osea 3:4.

³²⁹ L’ultima frase è incompleta nel manoscritto.

[17]

Inoltre quando essi chiedono della lunghezza dell'esilio, bisogna rispondere "Perché [Gesù] non ci ha liberato subito?". Essi al contrario vogliono sostenere che il Messia è già venuto ed egli è "sia cancellato il suo nome ed il suo ricordo"³³⁰; si risponda allora "Perché Gesù ha lasciato le anime all'Inferno più di 5026 anni? e perché non ha affrontato subito la morte per riscattare i giusti dall'Inferno? ed inoltre, dal momento che voi siete stati redenti, perché non ha liberato il proprio sepolcro dagli Ismaeliti per darlo in mano a voi? Voi avete forse qualsivoglia autorità su di esso?"

[18]

Sta scritto per loro, all'inizio della loro pergamena peccaminosa³³¹, che la discendenza di Gesù si può far risalire alla stirpe dei re. Così recita: "tal dei tali generò talaltro fino a quando, alla fine, si dice che Giacobbe generò Giuseppe, sposo di Maria, dalla quale venne generato Gesù detto Cristo". C'è da dire, tuttavia, che se ancora non era sposata a suo marito, perché allora [Giuseppe] è chiamato sposo? Bisognerebbe invece definirlo sposo promesso di Maria, e non affermerebbero allora una cosa falsa nella liturgia quando dicono che non si unì mai a lei. Ed inoltre se anche si fosse unito a lei, per poter così raccontare e far sapere che egli veniva da famiglia di re, perché allora la genealogia di Gesù è collegata a quella di Giuseppe, che mai è stato suo padre e che non condivise con lui alcuna prossimità di parentela? Perché lo si elenca come discendenza di Giuseppe? Lo si dovrebbe registrare come discendenza di Maria, "tal dei tali generò talaltro fino a Maria dalla quale fu generato Gesù". E se dicono che [la discendenza davidica] deriva dalla famiglia della madre, tuttavia non la si può chiamare famiglia, poiché una famiglia fondata sul padre è una famiglia³³²; anche se è pur vero che [Giuseppe] non era sposo di Maria, bensì solamente suo sposo promesso. Ed è scritto nella Torah *l'eredità non passerà da una tribù all'altra* [Numeri 36:9]; e, tuo malgrado, [i Cristiani] sbagliano ad affermare che [Giuseppe e Maria] provengono da una stessa tribù, e che [Gesù] discende da una stirpe di re; e ci sono due argomentazioni in favore. Si risponda che troviamo nella Scrittura la vicenda delle figlie di Şelofhad, le quali ereditano la discendenza, come è scritto, a causa del loro padre che non ebbe figli maschi³³³; *anche Milca aveva partorito figli a Nacor, suo fratello [di Abramo]* [Genesi 22:20]; *sua madre si chiamava Selomit, della tribù di Dan* [Levitico 24:11]. Ecco dunque che [le donne] ereditano sì la discendenza in molti luoghi, tuttavia non ereditano il nome del padre: se ne conclude che [Maria] non può discendere da stirpe regale. Il che significa anche che *non passerà l'eredità*³³⁴, pertanto è falso che [l'eredità davidica] sia nelle loro mani [dei Cristiani], e che essi ci sono riconoscenti poiché, a causa di quel peccato³³⁵, noi [Ebrei] non avremmo né re né eredità in seguito a tale atto. Ma cosa ha comandato il Santo – sia benedetto - ? *Ciascuno si terrà stretto alla propria eredità* [Numeri 36:9] e quindi in merito a quell'eredità ha comandato loro che non si estingua [passando] da una tribù all'altra. Ma

³³⁰ Ovvero *Yeshu*, le cui consonanti in ebraico (*y-sh-w*) formano l'acrostico dell'espressione suddetta (*yamaḥ shemu we-zikhru*).

³³¹ Vedi nota 309. La genealogia qui riprodotta è quella di Mt 1:15-16

³³² *Yebamot* 54b.

³³³ Cfr. Nm 27:3.

³³⁴ Nm 36:9.

³³⁵ Presumibilmente il rifiuto di Gesù e della religione cristiana.

ora che [gli Ebrei] sono in esilio e sono andati perduti possesso ed eredità, essi non se ne danno più pensiero e pertanto *un sostegno di canna spezzata*³³⁶ è questa sua discendenza [di Gesù].

[19]

Chiese il pio: “Da dove inferite che Gesù discende dalla stirpe di Davide? Poiché infatti tutta la discendenza ‘tale generò talaltro’ scende giù fino a Giuseppe, promesso sposo di Maria; e se Gesù non è figlio di Giuseppe, perché non [tracciare] la sua discendenza dai padri di Maria?” Rispose l’eretico: “In epoca antica, le donne erano date in sposa entro la propria tribù di appartenenza e, conseguentemente, se [Maria] era promessa in sposa a Giuseppe, allora era della sua stessa tribù”. Replicò il pio: “Non è così, soltanto una figlia [che] riceve l’eredità, come le figlie di Şelofhad; è scritto infatti su di esse *non passerà l’eredità da tribù a tribù* [Numeri 36:9]. Ma una figlia che non eredita la sua parte sarà data in sposa *a chi par bene ai loro occhi*³³⁷ nelle loro tribù³³⁸. E poi a che giova a Gesù ereditare la discendenza attraverso sua madre, visto che un uomo non la eredita se non attraverso suo padre, come è scritto *ciascuno vicino alla sua bandiera, sotto le insegne della casa paterna* [Numeri 2:2]?; ed anche la figlia del sacerdote che ha sposato un uomo straniero, non mangerà dalle offerte sacre, ed i suoi figli non saranno ammessi al sacerdozio³³⁹. Quale onore può mai essere per Gesù il fatto di discendere da Davide, dal momento che Davide non era neppure degno di recarsi all’assemblea? Riprese l’eretico: “E questo perché? Perché Davide era figlio illegittimo”. Replicò il pio: “Non è vero, era anche peggio di un figlio illegittimo, poiché del figlio illegittimo si dice [*neanche*] *alla decima generazione entrerà nell’assemblea del Signore* [Deuteronomio 23:3]. Quindi vi entrerà dalla decima in poi; tuttavia l’ammonita ed il moabita non entreranno mai nell’assemblea del Signore³⁴⁰; eppure Davide discende da Rut la moabita”. Rispose l’eretico: “E così Davide non sarebbe re, profeta, né avrebbe in sé lo spirito di Dio? Anche i profeti, non hanno forse detto che da lui sarebbe uscito il vostro Messia?”. Disse il pio: “Noi possediamo la conoscenza che ci permette di conciliare e di esaltare così la gloria della sua discendenza, ma voi siete gente stolta; cosa è per voi la sua discendenza? Su di chi, se non su voi stessi, fondate la gloria della sua famiglia? Rabbi Natan figlio di rabbi Yosef l’Ufficiale mosse questa stessa obiezione a un cardinale, ma fu zittito; [il cardinale] andò e sottopose la questione al giudizio di altri Ebrei, ed essi [così] lo istruirono “un uomo ammonita, non una donna ammonita; un uomo moabita, non una donna moabita³⁴¹. E tutta la faccenda è supportata da testimonianza *perché non vi sono venuti incontro con il pane e con l’acqua* [Deuteronomio 23:5]”. Ed il cardinale ritornò da rabbi Natan, e gli diede questa risposta: “So che gli Ebrei ti hanno istruito così, ma [tale insegnamento] è vuoto e vano; i Moabiti, infatti, vi sono venuti incontro come è scritto in Deuteronomio *per denaro mi venderai cibo [...] come hanno fatto per me i figli di Esaù che abitano in Seir e i Moabiti che abitano in Ar* [Deuteronomio 2:28-29]. E [rabbi Natan] fu messo a tacere.

³³⁶ 2 Re 18:21.

³³⁷ Nm 36:6.

³³⁸ E quindi non per forza all’interno della tribù del padre, ma anche entro i confini delle altre tribù israelitiche.

³³⁹ Cfr. Levitico 22:12-13; *Yebamot* 15.

³⁴⁰ Deut 23:4; l’Ammonita ed il Moabita sono esclusi dall’assemblea del Signore per non essere andati incontro agli Ebrei con acqua e pane.

³⁴¹ *Yebamoth* 69 a.

[20]

È scritto nel loro [Vangelo]: “Gesù, terminato che ebbe di pronunciare queste parabole - cioè le interpretazioni che trasse per i suoi discepoli, tutte di carattere esoterico – disse loro che sarebbe partito di là, ed infatti si recò nella propria città; e qui insegnava nelle loro chiese, e quanti lo ascoltavano gli chiedevano: ‘Da dove vengono questa sapienza e questo potere? Non è costui il figlio del fabbro? E sua madre non è Maria? Ed i suoi fratelli, Giacomo, Giuseppe, Simone e Giuda? E le sue sorelle non stanno con noi?’ E non erano persuasi di questa sua saggezza. ‘Da dove gli viene dunque tutta questa sapienza?’ E Gesù rispose loro: ‘Non vi è profeta senza onore se non a casa sua e nella propria città’. E per questo non compì molti prodigi”³⁴². Dunque, noi chiediamo loro: se vi erano sia figli che figlie, bene allora proprio per questo gli Ebrei dicono “Non vediamo forse che aveva fratelli e sorelle?”. E chiediamo ancora loro: “Secondo voi, perché Gesù non ha risposto loro ‘Stolti, tutto ciò che dite è una menzogna, io non sono figlio del fabbro e non ho né fratelli né sorelle; e ciò che chiedete sulla mia saggezza, non chiedetelo, poiché tutta la saggezza di questo mondo mi appartiene’; invece è stato risposto loro alla maniera degli schernitori “In qualunque altro luogo in cui essi andranno, divideranno per sé un onore maggiore a quello che avrebbero in patria.”

[21]

È scritto nel loro [Vangelo] “I suoi discepoli andarono in Galilea, sul monte in cui si trovava Gesù; lo videro e si prostrarono davanti a lui. Ve ne erano alcuni che non gli credettero, ed egli disse loro: ‘Mi hanno dato ogni potere in cielo e in terra, andate e istruite tutte le nazioni battezzando nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, custodendo tutto ciò che vi ho comandato, ed ecco io sarò con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo’³⁴³. Bisogna chiedere “Che cosa gli ha dato ogni potere? Chi glielo ha dato?” Se risponde “Suo padre”, allora essi sono forse due [entità], e non una soltanto? e l’uno non dovrebbe certo essere grande più dell’altro quanto alla potenza; ed ancora dice “Eccomi sarò con voi fino alla fine del mondo”, come per dire “fino alla fine ma non per sempre”; ma sappi che il mondo non avrà fine.

[22]

E questo è הַטִּישְׁפָּרְעִיגִן.³⁴⁴

Disse il fedele: “Riconoscerai ed ammetterai che l’essenza della fede nel Signore – sia benedetto – e della Sua adorazione risiede nel condursi secondo retta fede ed opere buone, e non vi è fede piena e salda se non con le opere buone, così come le buone azioni non sono complete se non sono accompagnate da una fede salda, e le due cose procedono congiunte, l’una con l’altra; rispose l’eretico: “Ecco, io riconosco che tutto ciò è vero ed irrefutabile. Quanto a voi, però, non possedete una fede retta, e nonostante compiate qualche opera buona, nel loro insieme esse sono prive di

³⁴² Mt 13: 53-58.

³⁴³ Mt 28:9-16.

³⁴⁴ Vd. nota 283.

valore; infatti la totalità dell'essenza [della religione] consiste nella fede, e le opere sono secondarie³⁴⁵”.

[23]

Riprese il fedele: “Ora inizierò a dare il giusto merito alle opere buone compiute dagli Ebrei, così come appare evidente ai loro occhi; ecco, gli Ebrei studiano la Torah, tanto gli adulti quanto i giovani, ed i loro figli vengono abituati sin dall'infanzia a studiare il Libro recandosi alla sinagoga; essi eliminano dalla bocca le oscenità e si abituanano ad una parlata decorosa, si astengono dal pronunciare voti vani, custodiscono le proprie figlie in modo che non divengano prostitute e meretrici e le nascondono dalla vista degli uomini; non vi è tra di essi nessuna manifesta fornicazione. Non sfondano i muri [delle case] per rubare, né rapinano la gente che cammina per le loro strade. Voialtri, invece, praticate il turpiloquio – Dio, Dio! – e giurate nel nome del vostro Dio sulla sua testa, sulla sua bocca, sulle mani e sui piedi, e su tutto il suo corpo, addirittura sui suoi genitali e sulle sue vergogne; le vostre figlie sono prostitute, e ve ne sono alcune che stanno al bordello delle meretrici; e tra di voi vi sono ladri e scassinatori. Per quanto riguarda le opere, invece, gli Ebrei sono pii e compassionevoli verso i propri fratelli, così che questi non vadano ad elemosinare di porta in porta; e portano i poveri alle proprie case per sfamarli, dissetarli e rivestirli e far loro sposare le proprie figlie; riscattano i prigionieri, e, diversamente da voi, osservano il sabato e le festività come vuole la Legge.”

[24]

Rispose l'eretico: “Gli Ebrei compiono però una sola azione malvagia che oscura tutte quelle buone, dal momento che essi concedono prestiti ad interesse; infatti cosa ricorda e di cosa avverte la Torah di Mosè ed anche Davide? *Chi salirà al monte del Signore, chi potrà restare [nel suo santo luogo]?³⁴⁶ Chi non dà il suo denaro ad usura* [Salmi 15:5]. Rispose il fedele: “Mosè così interpretò, dicendo *Allo straniero potrai prestare ad interesse* [Deuteronomio 23:21]. E chiunque non viene da Israele è chiamato straniero, come è detto: *Anche lo straniero, che non è del tuo popolo Israele* [1 Re 8:41] ed è scritto ancora *Non ci dirigeremo verso una città di stranieri* che non appartenga ad Israele [Giudici 19:12]³⁴⁷. E se voi dite di esser Israele, allora io qui, al tuo cospetto, dimostrerò che così non è; infatti, afferma il profeta *poiché tutte le nazioni sono incirconcise nella carne, e tutto Israele è incirconciso nel cuore* [Geremia 9:25]³⁴⁸; inoltre è scritto *Un incirconciso maschio che non sia stato circonciso nella carne del suo prepuzio, sarà tagliato fuori [dal suo popolo]* [Genesi 17:14]; ed è scritto *il mio patto nella vostra carne sarà un petto perenne* [Genesi 17:13]. E del Sabato è detto *I figli di Israele osserveranno il Sabato nelle loro generazioni, come un patto perenne* [Esodo 31:16]; è scritto ancora *Tutti coloro che osserveranno il Sabato senza profanarlo e si atterranno al mio patto, io li condurrò al mio monte santo* [Isaia 56:6-7]; e noi lo praticiamo e lo osserviamo, e voi no, per cui, stando così le cose, voi non siete Israele ma stranieri, ed è scritto *allo straniero potrai prestare ad interesse, ma al tuo fratello no*. E fratello è chi proviene dalla tribù

³⁴⁵ Cfr. Rm 3:27-28; 4:4-5.

³⁴⁶ Salmi 24:3.

³⁴⁷ Il testo biblico è leggermente diverso, ho lasciato in corsivo solo quanto coincide.

³⁴⁸ Con alcune differenze rispetto al testo biblico, come per le successive citazioni.

di Israele e compie l'opera che spetta ad Israele, sulla quale disse Davide *chi non dà il suo denaro ad usura* [Salmi 15:5] riferendosi ad Israele; e Davide non aggiunge nulla alle parole dei profeti, e il risultato finale rivela un'intenzione iniziale: Davide disse infatti a Salomone suo figlio, al momento del suo testamento "*Farai (ciò che è buono e giusto agli occhi del Signore)*" come è scritto nella *Torah di Mosè* [1 Re 2:2 (sic!)]³⁴⁹; di conseguenza è proibito soltanto il prestito al proprio fratello, così come ha ordinato Mosè.

[25]

Riprese il fedele: "La Legge non ammonisce forse a non versare il sangue dell'innocente senza testimoni³⁵⁰? Ma ecco invece i vostri giudici emettono sentenze di morte senza testimoni e senza un avvertimento legale preventivo. Perché dunque voi cercate un pretesto circa l'usura? I Gentili non prestano forse ad interesse sia agli Ebrei sia ai Gentili loro fratelli, e nonostante sia scritto nella vostra Legge "se [qualcuno] vi fa del bene", tuttavia voi fate del male a coloro che vi fanno del bene, e colpite senza essere stati colpiti³⁵¹. Replicò l'eretico: "Vi sono tra i Gentili alcuni che prestano attenzione a tutto ciò, e si tratta degli eremiti".

[26]

Disse il fedele: "Non è grazie ad uno o due che trarrà beneficio il popolo intero, come ha già affermato Ezechiele *Se un paese pecca [...] e in mezzo ad esso si trovassero Noè, Daniele e Giobbe, né i loro figli né le loro figlie si salverebbero* [Ezechiele 14:13-14]. Ed inoltre, dopo che mi hai concesso che la fede è l'essenza della religione, sappi e riconosci che questo tipo di credenza è come una terza via³⁵². E se questo dovesse invece essere falso, guai allora a coloro che degradano ed umiliano la gloria di Dio, il Grande ed il Temibile; di lui è detto *i cieli e i cieli dei cieli non ti possono contenere* [1 Re 8:27]. Essi dicono invece che è entrato nel grembo di una donna, che fu partorito, che mangiò e bevve, defecò, urinò, fu generato tramite il ventre come [tutti] quelli che nascono; sua madre lo partorì nell'abominazione e nell'impurità, eppure chiamano questa "Santa Incarnazione". E ciò ha sminuito la preziosa maestà della Sua sacra gloria e ha posto su di Lui tutta l'infamia del mondo. E per ciascuna di queste affermazioni essi sarebbero da condannare a morte; e se è vero – Dio non voglia – che era di carne e sangue, allora gli Ebrei possono affermare che, in nome della Sua preziosa Maestà e della Sua Gloria magnifica, non hanno creduto; e non dovrebbero essere puniti per il fatto che non credono nella Sua umiliazione; anzi dovrebbero essere elogiati."

³⁴⁹ 1 Re 2:3.

³⁵⁰ Cfr. Dt 19: 10-19.

³⁵¹ Come fa notare anche Rosenthal, *Wikkuah dati* (68 n. 46), il testo di riferimento sembra essere stato stravolto ma può essere identificato con la pericope di Matteo contro la legge del taglione e sull'amore per il nemico (Mt 5:39-44).

³⁵² Presumibilmente, l'Ebreo vuole dire che quello degli eremiti è un percorso religioso non coincidente né con il perseguimento dell'equilibrio tra fede ed opere (riconosciuto poco prima come prerogativa degli Ebrei), né con la concezione cristiana della sola fede; quindi non trova spazio nelle due modalità devozionali da poco riconosciute da entrambe le parti disputanti.

[27]

L'eretico rispose: "L'atteggiamento di modestia che era in Lui ha reso umile la Sua Gloria, così egli ha accettato un corpo mortale". Replicò il fedele: "Non sono di umiltà, i modi del Signore; semmai di maestà. Così parlò Davide *Il Signore regna; Egli si è rivestito di maestà* [Salmi 93:1]. Il signore di costui³⁵³ si è vestito di [questo] abito, ma la maestà non gli si addiceva; allora il suo signore se ne è spogliato ma esso lo ha condotto alla rovina, e in proposito ha detto Salomone *Prima della rovina viene l'orgoglio* [Proverbi 16:18]. Vi era nel primo uomo questo stesso orgoglio, all'inizio, e per questo andò incontro alla rovina; allo stesso modo se il servo agirà contro il suo Signore, ne provocherà l'ira. E di Davide ha detto *Il Signore degli Eserciti sarà esaltato nel giudizio* [Isaia 5:16]. Ed in tutta la Scrittura non troverai mai un atteggiamento di umiltà riferito al Creatore, poiché non esistono modi umili se non nell'uomo, ed egli è polvere tanto in vita quanto nella morte. Anche ai re si addice l'umiltà, poiché il Signore è al di sopra di loro; ma il Signore del mondo di fronte a chi dovrebbe umiliare la propria Gloria? Mentre al re si addice diminuire la propria gloria e rendersi umile di fronte ai propri servi."

[28]

Disse l'eretico: "La circostanza richiedeva tale misura, dal momento che a causa del peccato originale tutti discesero all'Inferno, giusti ed empi; quindi egli prese un corpo mortale e li salvò. E questo è provato da ciò che ha detto Davide *Qual è l'uomo che vivrà e non vedrà la morte? Che possa sottrarre la sua anima al potere dello Sheol?* [Salmi 89:49]. E Giacobbe ha detto *Poiché scenderò da mio figlio con cordoglio, nello Sheol* [Genesi 37:35]. E lo Sheol è l'inferno, come ha detto il profeta *Perciò lo Sheol si è aperto bramoso* [Isaia 5:14]. Rispose il fedele: "Il Signore è giusto, non commette errori; perciò i giusti non sono scesi nello *Sheol* a causa dell'empia trasgressione [di Adamo], e in proposito il profeta ha già affermato *Il figlio non porterà l'iniquità del padre ed il padre non porterà l'iniquità del figlio; l'anima che pecca, quella deve morire* [Ezechiele 18:20]; *chiunque mangerà l'uva acerba avrà i denti allegati* [Geremia 31:30]³⁵⁴. Ed inoltre Abramo disse agli uomini di Sodoma *Lungi da te il fare tale cosa! Far morire il giusto con l'empio* [Genesi 18:25]. Ed ancora [il Signore] ordinò la redenzione per i propri figli; come, dunque, potrebbe avere ordinato che i giusti scendessero all'Inferno a causa del peccato del primo uomo? Tutto ciò non è vero. E quanto è scritto *Qual è l'uomo che vivrà e non vedrà la morte? Che possa sottrarre la sua anima al potere dello Sheol?* [Salmi 89:49]. si riferisce alla tomba. Sai infatti cosa Salomone ha detto *Non risparmiare al giovane la correzione, se lo colpisci con bastone non morrà; lo batterai con la verga, ma lo salverai dallo Sheol* [Proverbi 23:13-14]. E, mio malgrado, qui [*Sheol*] non può significare altro che tomba, cioè si intende che [la verga] lo salverà dalla morte; poiché per quanto riguarda l'inferno, non è facoltà umana quella di salvare [da esso] le anime; anzi l'inferno viene chiamato *Sheol abissale*. E così Davide ha detto in un salmo *Preghiera di Davide. Hai strappato la mia anima dall'abisso dello Sheol* [Salmi 86:13] proprio in merito al peccato che [Dio] gli ha perdonato; mentre per il fatto che [anche] i giusti sarebbero discesi [all'Inferno], è scritto nel salmo *Inno di Davide. Per questo il mio cuore si rallegra e la mia anima esulta; anche la mia carne dimorerà al sicuro. Poiché tu non abbandonerai l'anima mia allo Sheol, né permetterai*

³⁵³ Cioè Gesù, contrapposto polemicamente al vero Signore.

³⁵⁴ Gr 31:9 nell'originale.

che il tuo devoto veda la fossa. [Salmi 16:9-10]. E la fossa qui è l'inferno, come è detto *Farai scendere costoro nel profondo della fossa; gli uomini sanguinari e fraudolenti non arriveranno alla metà dei loro giorni, ma io confiderò in te* [Salmi 55:24]. E lo *Sheol* è l'inferno, come è detto *Gli empi torneranno allo Sheol, tutte le nazioni che dimenticano Dio* [Salmi 9:18]; ma è chiamato anche pozzo, come è scritto *Di Davide. A te grido, Signore, mia roccia; non essere sordo alla mia voce, perché se non mi rispondi io sarò simile a quelli che discendono nel pozzo* [Salmi 28:1]. Ed infine lo *Sheol* è una tomba, come dice Giobbe *Oh volessi tu nascondermi nello Sheol, occultarmi finché l'ira tua sia passata* [Giobbe 14:13]. Troviamo dunque che in alcuni passaggi *Sheol* sta per inferno, in altri sta per tomba. Ed inoltre perché [il Signore] non specificò la discesa all'inferno quando Adamo peccò, così come specificò la punizione inflitta al serpente *camminerai sul tuo ventre* [Genesi 3:14] mentre alla donna disse *Moltiplicherò le tue sofferenze e le tue gravidanze* [Genesi 3:16] e all'uomo *Maledetto sia il suolo per causa tua* [Genesi 3:17]? Inoltre, quando venne per salvare [l'umanità] prendendo un corpo mortale, perché allora non migliorò le [punizioni] visibili, ma quelle invisibili? Infatti la donna partorisce ancora con doglie³⁵⁵, ed ancora l'uomo trae nutrimento col sudore del suo volto, e la terra non ha smesso di far crescere rovi e cardi³⁵⁶. Se solo avessimo visto migliorati i mali visibili, allora si potremmo credere alla correzione di quelli invisibili.

[29]

Ed ancora, come avrebbe salvato, con la sua venuta, il mondo intero, se solo voi sareste stati salvati? Molti sarebbero così condannati: Ebrei ed Ismaeliti che non hanno creduto a costui. Molti [altri] sono divenuti Albigesi o Bogomili, e non possono credere all'infamia di costui, che si umiliò per entrare in una donna e farsi governare dall'uomo; e conseguentemente il mondo intero sarebbe sceso agli inferi a causa della sua venuta. E a rabbi Aḥaron sembra si possa provare che in questo brano³⁵⁷ non si sia fatto riferimento a Gesù, dal momento che esso recita *la sua anima*, e se ne ricava logicamente che la sua anima scamperà allo *Sheol*, e non altre anime; ed ancora dal momento che dice *vivrà e non vedrà la morte* [Salmi 89:49]; ma essi riconoscono, ed anzi è l'essenza del loro credo, che Gesù accettò la morte, pertanto questo versetto non si riferisce a Gesù. Bisogna dimostrare che un dio non entrò mai nel ventre di una donna; ed ecco quale generazione è la più saggia da quanto il mondo è stato creato? Si diceva che fosse la generazione del deserto ed ecco infatti che il versetto si riferisce a loro, la generazione della conoscenza³⁵⁸. Come può allora aver commesso una scellerataggine come questa: il Santo infatti, sia benedetto il Suo nome - che ha compiuto chissà quanti miracoli e prodigi, che li ha fatti uscire dall'Egitto e ha fatto loro attraversare il mare, ha fatto discendere per loro la manna e le quaglie³⁵⁹, è andato al loro cospetto di giorno in una colonna di nuvole e di notte in una colonna di fuoco³⁶⁰ - ha ordinato loro *Non avrai altri dèi davanti a me* [Esodo 20:3]; e ciononostante il quarantesimo giorno si costruirono una scultura di vitello in metallo fuso e dissero ad Aronne *Facci un dio* [Esodo 32:1]; e costruirono un

³⁵⁵ Cfr. Gn 3:16.

³⁵⁶ Cfr. Gn 3:17-18.

³⁵⁷ Cioè Sal 89:49, citato prima dall'eretico. Il Cristiano sembra dunque riferirlo a Gesù.

³⁵⁸ *Pesiqta Rabbati*, 14..

³⁵⁹ Cfr. Es 16:11-16.

³⁶⁰ Cfr. Es 13:21.

toro d'oro, ma ad una nazione come questa, così assennata³⁶¹, non si addirebbe aver compiuto tali scellerataggini; al contrario, fu con grande saggezza che compirono tutte queste azioni. Ecco infatti dopo il dono della Torah è scritto nella *parashah* di *Mishpatim*³⁶²: *Videro il Dio di Israele* [Esodo 24:10]; e videro che sotto di esso vi erano quattro animali che portavano il trono, e videro tra di essi un toro. E Mosè, quando ascese al cielo, disse loro “Il quarantesimo giorno farò ritorno” e fu qui che essi errarono; infatti il quarantesimo giorno videro che Mosè non veniva, e dissero ad Aronne *Facci un dio che vada davanti a noi, poiché quel Mosè non sappiamo che fine abbia fatto* [Esodo 32:1]. E subito lo gettarono nel fuoco, venne il vitello vivente e mangiò dell'erba³⁶³; immediatamente dopo essi dissero “Questa è una delle quattro creature che abbiamo visto sotto al trono del Signore”. Ed il Signore aveva infuso in esso [vitello] parte del suo Spirito Santo, ed era entrato in esso; ed ora noi vediamo che, nonostante abbiano fatto con saggezza tutto ciò che avevano fatto, poiché infatti era sovvenuto loro che lo Spirito Santo fosse entrato nell'oro, tuttavia sono stati puniti, come si vede nella *parasha* di *Ki Tissa*³⁶⁴, in cui sono stati condannati a quattro sentenze capitali³⁶⁵; infatti è scritto *E nel giorno in cui verrò a punire, li punirò del loro peccato* [Esodo 32:34]. E nonostante non vi sia una cosa tanto pura quanto l'oro, tuttavia noi come potremmo credere che [Egli] entrò in una cosa impura come una donna? Infatti non vi è cosa più contaminata di una donna; e se dici che lei, invece, era pura e non come le altre donne, allora bisogna controbattere che, se così è, perché ha portato una coppia di tortore o due giovani colombi³⁶⁶ per la propria purificazione, facendo così ciò che si richiede anche a tutte le altre donne? Ancora, sempre per dimostrare che non entrò nel ventre di una donna, è scritto in proposito *Poiché io, il Signore, non mutò* [Malachia 3:6]; e di certo non vi è cambiamento più grande di questo entrare ed uscire. Ancora bisogna ricordare che nel libro di Daniele, i Caldei rispondono a Nabucodonosor *Quello che il re richiede è difficile e non c'è nessuno che possa dirlo al re, se non gli dei, la cui dimora non è fra gli uomini* [Daniele 2:11].

[30]

Gli eretici pronunciano falsità dicendo a noi che tutti i profeti hanno vaticinato sulla madre di Gesù, e che noi invece interpretiamo le Scritture secondo il senso letterale e comune. Essi ci dicono “Voi rosicchiate l'osso, ma non consumate la carne ed il midollo che si trovano all'interno; perché la Scrittura secondo il senso letterale è il corpo e l'osso, l'allegoria è lo spirito, e il midollo è *figura*³⁶⁷. Noi infatti interpretiamo spiritualmente, in senso allegorico.” Bisogna replicare che ai profeti non è mai venuto in mente di vaticinare a proposito di questo se non in questo modo: essi sono da interpretare nel senso più diretto in ciascun luogo [delle Scritture] che sia esplicito; diversamente, la vostra fede non ha più capacità di giudizio: su quanti versetti di senso comune essa esita, e cosa ci sarebbe in essi di implicito? Inoltre, se questa fosse stata la loro inclinazione, se avessero saputo che la vostra fede era quella giusta, perché allora non vi fu tra di essi uno che si levasse contro questa

³⁶¹ Infatti in Dt 4:6 Mosè afferma che se gli Ebrei seguiranno i precetti della Torah, gli altri popoli li vedranno come la sola nazione saggia ed assennata.

³⁶² Es 21:11 - 24:18.

³⁶³ Probabilmente riecheggia Salmi 106:20 e *scambiarono la mia gloria con l'immagine di un toro che mangia erba.*

³⁶⁴ Es 30:11 - 34:35.

³⁶⁵ Cfr. *Sanhedrin* 49b.

³⁶⁶ Lc 2:24, che si rifà al precetto di Lv 5:7.

³⁶⁷ In latino nel testo.

[nostra] fede? e perché non hanno rimproverato Israele per questo, ma sono rimasti saldi nella loro fede? Sappiate anche che tutto quello che possiamo interpretare secondo il senso letterale non è da interpretarsi allegoricamente, come la circoncisione, il sabato, la Pasqua, mangiare pane azzimo, prendere la palma del *Lulav*, e simili; questi non li interpretiamo come allegorie. Al contrario, ciò che la ragione non può conciliare con il senso letterale della Scrittura, come *poiché hanno divorato Giacobbe* [Geremia 10:25], *e tutti gli alberi della foresta batteranno le mani* [Isaia 55:12], ed altre espressioni simili a queste, per il solo scopo di risultare più chiare sono da interpretarsi in senso allegorico; come se un uomo dicesse al proprio servo “Entra in questa nave e recati in missione per il mare”: non vi è in queste parole alcun significato ulteriore, per cui se vi è da intendere in ciò una metafora, allora è necessario farglielo capire chiaramente.”

[31]

Disse l’eretico: “Supponi che ti si parli di una persona che non conosci e che ti si dica che si tratta del re di Spagna. Tu ne onori il nome, e la cosa poi diventa nota al re stesso. Forse il re penserebbe male di te? Al contrario, ti sarebbe grato. E così anche noi. Anche tu riconosci che noi serviamo Gesù al posto del Signore, ma in virtù del nostro amore per il Signore! Replicò il fedele: “Se solo fosse noto a tutti che questo stesso re ha avvertito che chiunque “adori un altro al posto mio sarà messo a morte”, come è scritto *Chi sacrifica agli dèi sarà votato all’anatema* [Esodo 22:19]; ed anche *Maledetto l’uomo che confida nell’uomo e fa della carne il suo braccio* [Geremia 17:5]!”.

[32]

Il pio chiese inoltre: “Quando Gesù pregava³⁶⁸ dicendo ‘Salvami dalla bocca del leone’ nel salmo *Signore, Signore perché mi hai abbandonato* [Salmi 22:22] era sua volontà essere salvato oppure no? Se dici che era sua volontà, allora si era forse dimenticato di essere disceso [sulla terra] per andare incontro alla sofferenza, oppure si era ricreduto? E se dici che non era suo desiderio essere salvato, allora era uno stolto a pregare per ciò che non desiderava. Rispondimi anche a questo: pregava per la propria parte corporea, o per quella divina? Se dici per quella corporea, come poteva la sua preghiera essere di qualche aiuto? Se invece dici per la parte divina, allora una divinità non ha bisogno di essere salvata. Inoltre, era in suo potere salvarsi, oppure no? Se dici che era in suo potere, perché allora gridava aiuto ad altri? E se non era in suo potere, in cosa consisteva la sua divinità? Inoltre, quanto è stato detto *Chiedimelo, ed io ti darò le nazioni in eredità* [Salmi 2:8]; se è secondo la carne, allora [il Signore] non gli ha dato le nazioni in eredità, poiché non ha mai avuto il potere durante la sua vita; se invece corrisponde alla parte divina, allora non dovrebbe avere per sé il mondo intero? E poi *Tu le [nazioni] spezzerai con una verga di ferro* [Salmi 2:9] non si è realizzato durante la sua vita. Ed anche ciò che afferma Davide *Dominerà da un mare all’altro* [Salmi 72:8], se si riferisce ad una moltitudine di uomini, allora non ha mai avuto un dominio; se invece si riferisce alla Divinità, allora non vi è certo limite al Suo dominio, in cielo come in terra. Infine, Davide ha detto *Tutti i re a lui si prostreranno, lo serviranno tutte le nazioni* [Salmi 72:11]: ma ciò [includerebbe anche] Ebrei e Ismaeliti; e se dici che, in ogni caso, la sua intenzione [di Davide?] era di riferirsi al Creatore, allora la vostra fede è menzogna; se invece dici che non è così,

³⁶⁸ Mt 27:46; Mc 15:34.

cioè non intendeva riferirsi al Creatore, allora [le nazioni] non lo serviranno; e guai a quella fede che non si accorda con la ragione!”

[33]

L’eretico replicò: “Esiste una prova grandiosa a sostegno della nostra fede, cioè il fatto che non vi è un popolo più umiliato degli Ebrei”. Bisogna replicare: “Al contrario! Si tratta di una testimonianza a favore della nostra fede; poiché nonostante sia così, noi siamo rimasti saldi in essa e ad essa riconoscenti. La cosa è simile a un uomo che viveva nel deserto sin dal giorno della sua nascita, e non aveva mai visto Ebrei, Gentili, né tantomeno Ismaeliti. Quando uscì dal deserto per andare a vivere tra la gente, volle adottare una religione, e gli dissero: “Sappi che esistono tre fedi, quella degli Ebrei, degli Ismaeliti, e dei Gentili; una sola è giusta, e l’altra è vanità delle vanità; ora scegli una tra queste”. Se egli è saggio e padrone delle proprie facoltà mentali, chiederà se esse esistono da sempre; e sceglierà quella stessa che ha scelto il Signore e non quella che si è posta come nuova interpretazione, poiché troviamo luoghi in cui [i suoi adepti] adorano pietre ed idoli; perciò non è certo un nuovo culto questo che voi avreste rinnovato. E se è saggio non sceglierà forse quella che si distingue dalle altre due? Dal momento che non vi è che una sola fede retta e le altre due conducono alla perdizione. Ed ora egli ha visto che Gentili e Ismaeliti si trovano in una posizione di preminenza, e che non vi è ricchezza e potere per gli uni e per gli altri; di conseguenza, i primi due hanno avuto la propria ricompensa in questo mondo, e non avranno la propria parte nel mondo che verrà. I terzi, invece, sono la nazione di Israele, nazione umiliata; il Santo – sia benedetto – ha chiesto loro il tributo dovuto in questo mondo, così da poter dare loro la ricompensa che gli spetta nel mondo che verrà. Inoltre, poiché i profeti hanno vaticinato circa l’umiliazione di Israele, allora hanno predetto anche la sua salvezza; e se si è avverato ciò che riguardava il tributo, si avvererà anche quanto riguarda la salvezza. Ed ancora, ecco una prova di fatto: una volta, l’imperatore di Ashkhenaz convocò tre uomini, un ebreo, un gentile ed un ismaelita. Chiese all’ismaelita: “Quale fede ti sembra la migliore, quella degli Ebrei o dei Gentili?”, quello rispose “La fede degli Ebrei”. Poi chiese al Gentile: “[Quale fede ti sembra la migliore], quella degli Ebrei o degli Ismaeliti?”, e quello rispose: “La fede degli Ebrei”. L’Ebreo rispose quello che voleva, e l’imperatore disse: “Se così stanno le cose, *Segui la maggioranza*³⁶⁹; e con questi due ho avuto prova che nulla è migliore, in questo mondo, della fede ebraica”.

[34]

Il pio disse: “Il figlio di cui voi parlate è Gesù; ma egli è un essere primigenio, oppure è nato di recente? Se dici che è nato di recente, allora non è divino, poiché tutto ciò che ha un inizio avrà una fine. Se è primordiale, perché lo chiami “Figlio di Dio”? Poiché non si chiamerebbe figlio alcun uomo che preceda il proprio padre, e la lingua ne dà la prova: figlio (*ben*) ha la stessa radice di edificare (*b-n-h*), poiché un padre educa un figlio e lo mette al mondo; mentre se i due fossero in un rapporto paritario, allora si chiamerebbero fratelli.” Disse l’eretico: “Solo Dio esiste dal principio [del mondo], e quando è disceso [in Terra] ha preso un corpo mortale all’interno del ventre di una donna, Maria; è stato chiamato figlio poiché precede sì il padre, ma solo in seguito è

³⁶⁹ Esodo 23:2.

stato generato dal ventre di Maria”. Disse il pio: “Se è così, la parte corporea può sì essere chiamata figlio, ma non certo quella divina; infatti una divinità è ingenerata, poiché esiste da sempre. E quando morì il corpo, si sarebbe dovuta salvare la parte divina esclusivamente, e se anche così fosse, non il terzo giorno. E poi, quale ragione ti induce a ricercare il figlio del Signore?”

[35]

L’eretico rispose: “Sono i profeti a spingermi a ciò; infatti è scritto nei Salmi *Il Signore mi ha detto: “Tu sei mio figlio, oggi ti ho generato”* [Salmi 2:7]. E così recitano molte altre profezie. Il pio replicò: “Non è forse vero che anche i discendenti di Israele sono detti figli, come è detto *Voi siete figli del Signore vostro Dio* [Deuteronomio 14:1]; *Israele è il mio figlio primogenito* [Esodo 4:22]; e tutti gli angeli vengono chiamati figli in un passo che recita *quando le stelle del mattino cantavano all’unisono e tutti i figli del Signore alzavano grida di gioia* [Giobbe 38:7]; e degli Israeliti si dice: *Ho detto ‘Voi siete dèi, figli dell’altissimo voi tutti’* [Salmi 82:6].”

[36]

L’eretico rispose: “Dal momento che hai detto che tutti gli innocenti e i giusti sono chiamati figli del Signore, essi sono allora fratelli; perché dunque a noi prestate denaro ad interesse, non è forse scritto *A tuo fratello non presterai ad interesse?* [Deuteronomio 23:21]. Disse il pio: “Non si intendeva dire questo; anzi, dicendo *a tuo fratello non presterai ad interesse* non ho inteso parlare né di voi né degli Ismaeliti, poiché tutti gli uomini sono chiamati fratelli, come è scritto *chiederò conto della vita dell’uomo alla mano dell’uomo suo fratello* [Genesi 9:5]. Ma quando dice *Allo straniero presterai ad interesse*³⁷⁰, ciò implica un comando a prestare ad interesse a colui le cui azioni sono diventate straniere a suo Padre nei cieli³⁷¹; e poi siete voi stessi a chiamarci cani³⁷² e non fratelli. Vedi anche, in proposito il paragrafo 40³⁷³ e la *parashah* di *Teṣe*³⁷⁴.

[37]

E se l’eretico dice: “Sta scritto *Esau non era forse il fratello di Giacobbe?* [Malachia 1:2], si risponda *Eppure io ho amato Giacobbe ed odiato Esau* [Malachia 1:2-3] e se dice *Così dice Israele tuo fratello*³⁷⁵ [Numeri 20:14] si risponda che il vincolo fraterno si è infranto con l’infrangersi della fede stessa; e poi, non è forse vero che, trovata una gallina morta di morte naturale, non vi è Ebreo che l’acquisti, dal momento che noi siamo avvertiti contro di essa, come è scritto *Non mangerete alcuna bestia morta di morte naturale [...] oppure la venderai allo straniero* [Deuteronomio 14:21]; mentre abbiamo potuto vedere con i nostri stessi occhi che voi l’acquistate e la consumate, e se così è, allora è palese che voi siete stranieri, ed il comandamento recita appunto *presterai a interesse allo straniero*. Ed ancora chiedono: “Sta scritto *Non trarre da lui interesse, né usura*³⁷⁶”;

³⁷⁰ Deut 23:21.

³⁷¹ Cfr *Ṣevahim* 22b.

³⁷² Cfr. Sal 22:17.

³⁷³ Non è chiaro a cosa faccia riferimento il disputante ebreo.

³⁷⁴ Deut 21:10-25:19; al suo interno è infatti contenuto il divieto di prestare ad interesse al proprio fratello (23:20).

³⁷⁵ Cioè fratello del re di Edom, a cui Mosè si sta rivolgendo nella citazione biblica in questione.

³⁷⁶ Lv 25:36.

si deve rispondere “Se tu possedessi molte ricchezze, e un uomo venisse a sottrartele o a rubartele, e a tua volta tu andassi dove si trovano queste ricchezze e le sottraessi o rubassi; tu incorreresti sì in un divieto, ma lui non te le restituirebbe; allo stesso modo il Santo – sia benedetto – ha dato a noi il mondo intero, come è stato detto a Giacobbe *Ti estenderai a occidente e oriente, a settentrione e a meridione* [Genesi 28:14]. Stando così le cose, ogni terra che ci apparteneva ci è stata sottratta; per cui, noi ci stiamo riprendendo ciò che spetta a noi, e non a voi.”

[38]

Uno degli eretici si rivolse in modo irriverente a Rabbi Asher, dicendo che tutti i luoghi in cui via sia scritto Israele, si riferirebbero a loro [Cristiani], poiché essi sono Israele; ma questo suonava duro alle sue orecchie, e gli recava dispiacere. Cosa fece allora? Discusse di altri argomenti per farlo smettere, perché l'altro non se ne accorgesse. Quindi rabbi Asher prese la parola, e gli disse: “Interpretami questo versetto *Non sarà tolto lo scettro da Giuda [...] finché venga Shiloh* [Genesi 49:10]” e l'altro rispose: “Giacobbe annuncia che, in futuro, il regno ed il potere di Giuda non cesseranno finché arriverà *Shiloh*, ed egli è Gesù; infatti, non appena egli venne, il vostro regno cessò, e a tutt'oggi non avete né re né capo alcuno.” Rabbi Asher replicò: “Se è così, allora le tue stesse labbra ti hanno risposto; infatti siamo noi gli Ebrei e gli Israeliti, e tu stesso hai ammesso che noi discendiamo da Giuda”. Di nuovo [Asher] si rivolse all'eretico: “Interpretami questo versetto (*Arrivato il Santissimo*³⁷⁷) *un unto sarà messo a morte, nessuno sarà per lui* [Daniele 9:26]³⁷⁸. L'altro interpretò e disse: “Si tratta di Gesù, infatti da quando è venuto è stato messo a morte il vostro unto; e da allora voi non avete né unto né re”. Gli rispose [rabbi Asher]: “Se è così, per due volte hai riconosciuto che noi siamo Israele e non voi altri.”

[39]

Ed ancora, si deve chiedere: “Dimmi immediatamente quale è il tuo nome; è Giuda o Cristian?”; ed egli ti risponderà: “Certo, è Cristian”; chiedigli allora cosa significhi il suo nome e perché è stato chiamato a quel modo; ed egli risponderà che [è stato chiamato] così perché egli è un devoto di Gesù, detto il Cristo. Chiedigli allora: “Chi vi ha dato questo nome? Esso non è certo menzionato in tutta la Scrittura; inoltre tu dici di non essere Ebreo, e pertanto non sei neppure Israele; e sai da dove Giuda ha preso il nome? Giacobbe aveva dodici tribù, ed egli era anche detto Israele. Giuda era la maggiore tra di esse, come è scritto *Giuda, te loderanno i tuoi fratelli* [Genesi 49:8]; e Giudei deriva proprio dal nome del figlio maggiore di Giacobbe. Ma tu non sei né giudeo né israelita, per cui non fai parte del popolo del Signore, come è scritto *Poiché il Signore ha scelto per sé Giacobbe, ed Israele per suo speciale possesso* [Salmi 135:4]”. E se ti risponderà “Egli ha due nomi, Cristo e Israele”, bisogna controbattere che le sue parole si contraddicono l'un l'altra, e un culto non corrisponde all'altro; infatti per quanto riguarda il culto di Israele, è scritto *Parlate ai figli di Israele: “Questi sono gli animali che mangerete”* [Levitico 11:2], e prosegue *Soltanto questi non mangerete tra di essi* [Levitico 11:4] *Essi sono impuri per voi* [Levitico 11:31]; voi però li mangiate

³⁷⁷ Cfr. Dn 9:24

³⁷⁸ Alla pagina 25r il manoscritto riporta la seguente nota: “*il messia sarà messo a morte e nessuno sarà per lui*; bisogna replicare che nessun uomo può perdere ciò che non è nelle sue mani, e che il regno di Giuda era già cessato durante il secondo tempo, più di due secoli prima della storia di Gesù”.

tutti quanti. Ancora è scritto *Non vi taglierete in tondo i capelli ai lati del capo* [Levitico 19:27] e voi, invece, ve li rasate tutt'intorno. Infine, sta scritto nei Salmi *Egli fa conoscere la sua parola a Giacobbe, i suoi statuti e i suoi decreti ad Israele* [Salmi 147:19], e ciò si riferisce esclusivamente a noi, che siamo figli di Giacobbe e siamo chiamati Israele; e non a voi.

[40]

E questa è la prova fornita dalla recita di *ha-shatta*³⁷⁹; secondo quanto è scritto, si recherà un'offerta di Pasqua che mangeranno tutti i figli e le figlie di Israele, come è scritto *Tutta la comunità di Israele la celebrerà. E se uno straniero soggiorna presso di te [...] si circoncida ogni suo maschio [...] ma nessun incirconciso potrà mangiarne* [Esodo 12:47-48]. Dal momento che il brano afferma *si circoncida ogni suo maschio*, la Scrittura parla, tuo malgrado, di una incirconcisione della carne; se invece fosse da interpretare come incirconcisione di cuore, allora *ogni incirconciso* vorrebbe dire che ogni incirconciso di cuore non potrebbe mangiare [la Pasqua]; se così fosse, avrebbe detto *si circoncida* senza alcuna specificazione. L'interpretazione sarebbe dunque duplice, e quel *ognuno* comprenderebbe sia maschio che femmina, omettendo così quel *ogni maschio*; tuttavia, *ha-shatta* recita "il maschio incirconciso", implicando così esclusivamente una questione di incirconcisione maschile. Inoltre, se per via di un'incirconcisione di cuore il Santo - sia benedetto - non volesse che si consumasse [la Pasqua], allora sarebbe valido tanto per un cuore di maschio quanto per un cuore di femmina; ma tutta la *parashah* è recitata al maschile. E poi è scritto *Tu lo circonciderai* [Esodo 12:44]; se [si trattasse] del cuore, allora non avresti la capacità di circoncidere un cuore e di renderlo buono; invece, è tua facoltà quella di circoncidere la carne del prepuzio. Questa è l'orazione che Menahem pronuncia in risposta.

[41]

Come potrà ancora dire che egli è Israele, dal momento che è scritto *Chi ha abbandonato Giacobbe al saccheggio e Israele ai predoni? Non è stato forse il Signore, contro il quale abbiamo peccato? Infatti non hanno voluto camminare nelle sue vie, né prestare ascolto alla sua legge* [Isaia 42:24]; *Ho contaminato i capi del santuario, ho votato Giacobbe all'anatema e Israele all'infamia* [Isaia 43:28]. Inoltre è scritto *Come uve nel deserto io trovai Israele, come i fichi primaticci al primo frutto; ma quando giunsero a Baal-Peor, si diedero all'obbrobrio* [Osea 9:10]; e se essi sono Israele, allora hanno anche adorato Baal-Peor.. Ancora, è scritto *Quando Israele uscì dall'Egitto* [Salmi 114:1]; *E Israele vide la grande potenza* [Esodo 8:31 (sic!)]³⁸⁰; e se essi sono Israele, allora i loro padri hanno fabbricato il vitello [d'oro]; *Quando Israele era fanciullo, io lo amai e dall'Egitto chiamai fuori mio figlio* [Osea 11:1]; forse i vostri padri si trovavano in Egitto? No, infatti è detto a proposito di noialtri, poiché erano i nostri padri a trovarsi in Egitto, e quindi è a noi che si riferisce. *Ritorna, Israele, al Signore [...] Guarirò il loro traviamiento [...] Sarò come la rugiada per Israele* [Osea 14:2; 5; 6]; *L'uno dirà "Io sono del Signore"; l'altro si chiamerà Giacobbe; e un altro scriverà sulla propria mano "Del Signore", e si onorerà di portare il nome di Israele* [Isaia 44:5]. Se ne deduce che quanti si chiamano e si fregiano dei nomi di Giacobbe ed Israele, essi sono il

³⁷⁹ Se capiamo bene, si fa riferimento a quella parte dell'*haggadah* di *Pesah* in cui si recita "Quest'anno qui..." e che inizia appunto *השתא הכא*.

³⁸⁰ Es 14:31.

popolo del Signore, [come è scritto] *Poiché il Signore ha scelto per sé Giacobbe, ed Israele per suo speciale possesso* [Salmi 135:4]. E se fosse vero, come voi affermate, che dal giorno in cui venne Gesù voi sareste stati scelti per essere figli [del Signore] e popolo di Suo speciale possesso, e che da quel momento in poi voi sareste stati chiamati Israele, per quale motivo allora [il Signore] ha concesso proprio a noi la lingua e la scrittura con la quale è stato creato il mondo, con cui è stata redatta la *Torah*, con cui hanno profetizzato tutti i profeti, i cui vaticini sono formulati proprio in quella lingua e nella sua scrittura³⁸¹; ed il Santo – sia benedetto – ha scritto Egli stesso [la Legge] per mezzo di quella lingua e quella scrittura, come è scritto *La scrittura era scrittura di Dio, incisa sulle tavole* [Esodo 32:16] e si dice anche *scritte con il dito di Dio* [Esodo 31:18]. Quindi Egli vi ha tenuti separati e ben distinti da questa nostra lingua e dalla scrittura dei suoi caratteri; e se l’eretico dirà “Al contrario, con la nostra lingua e con la nostra scrittura è stato creato il mondo e hanno profetizzato i profeti”, eccoti qui una prova che le tue parole sono sincere: si risponda *Allora il Signore Dio formò l’uomo (’adam) dalla polvere della terra (’adamah)* [Genesi 2:7]³⁸²; si tratta di due parole che hanno la stessa radice, infatti uomo deriva da terra. Ciò vale anche per quanto è scritto *Ella sarà chiamata donna (’ishah) perché è stata tratta dall’uomo(’ish)* [Genesi 2:24]³⁸³. Ed ancora *L’uomo chiamò sua moglie Eva*³⁸⁴, *poiché fu la madre di tutti i viventi* [Genesi 3:20], vale a dire che trasse il suo nome dal fatto che diede vita ad ogni creatura. E vi sono molti altri giochi di parole simili a questi, cosa che non si verifica nella vostra lingua; e la stessa scrittura della successione delle lettere dell’alfabeto [ebraico] dimostra che molte delle profezie sono state pronunciate ed ordinate secondo acrostici alfabetici, come per esempio accade nel libro delle Lamentazioni - che essi leggono come un documento su Gesù – in cui vi sono sei serie di acrostici alfabetici, e proprio la sera del giorno sesto essi pronunciano una maledizione e i loro cantori intonano lamenti elegiaci che recitano “*beth, ghimel*” e così via per tutto il resto dell’alfabeto; e questa è una prova molto importante.” Questa è l’orazione di Menaḥem lo scriba.

[42]

Ed anche nel libro dei Salmi, l’acrostico alfabetico è presente nel salmo che inizia *Di Davide, quando si finse* [Salmi 34] ed anche nel salmo che inizia *Alleluia. Celebrerò il Signore con tutto il cuore nel convegno dei giusti* [Salmi 111]; è inoltre presente anche nel salmo *Alleluia. Beato l’uomo che teme il Signore* [Salmi 112], ed annovera tra questi anche il capitolo 119, nonché il *Salmo di lode. Di Davide* [Salmi 145]; infine compare anche nel capitolo finale dei Proverbi. E tutti questi acrostici sono stati pronunciati nello spirito del Santissimo, e disposti secondo il nostro alfabeto; e non sono certo stati disposti ed ordinati nella vostra scrittura e nei vostri caratteri alfabetici. Con questo sappiate che il Signore ha scelto noi e non voi, e che noi siamo Israele; e se l’eretico replica che lui discende o da Esaù o da un altro popolo, tu rispondi citando il libro di Isaia *Accostatevi, o popoli, per udire!* [Isaia 34:1]. E la stessa idea si ritrova in Geremia, Ezechiele, Zaccaria e molti dei profeti; e allora vedrai cosa vi accadrà in futuro.

³⁸¹ La formulazione è ridondante nell’originale, ma è stata lasciata tuttavia il più simile possibile al testo.

³⁸² Gn 2:3 nell’originale.

³⁸³ Genesi 2:23.

³⁸⁴ Collegato alla radice *h-y-h*, “vivere”.

COMMENTO

[1]

Sii persistente nello studio della Torah, e questo è ciò che replicherai al libero pensatore. La provenienza talmudica (*Avot* 2:4 e *Sanhedrin* 38b) di tale adagio sembra attestare l'emergere, in tempi già tardo-antichi, della necessità e dell'urgenza di controbattere alle affermazioni polemiche dei "liberi pensatori"; si tratta di una formula spesso ripetuta in diversi luoghi della letteratura rabbinica e polemica, e sempre con alcune variazioni, seppur trascurabili perché non influenti sul significato generale (cfr. *N.V.*, ed. Berger, p. 167 e commento p. 309). L'espressione compare anche nel *S.Y.* (ed. Rosenthal, p. 16), dove l'autore sembra scusarsi per la necessità di conoscere i Vangeli cristiani a dispetto della proibizione talmudica di leggere libri "eretici" o "esterni" (*Sanhedrin* 100b). Il termine utilizzato per "libero pensatore" è *'apiqoros*, probabilmente modellato sulla base di una parola greca (epicureo) e allo stesso tempo etimologicamente affine alla radice verbale *p-q-r*, "interpretare ereticamente, pronunciare irriverenze"; in questo senso tale verbo usato poco dopo in questa stessa sezione (***ha pronunciato irriverenze sulle aggadot***) a proposito dell'attività predicatrice di Pablo Christiani.

È l'anno ventinovesimo del sesto millennio... Si tratta, significativamente, dell'anno 1269, anno in cui Pablo Christiani si recò a Parigi, chiedendo ed ottenendo presso Luigi IX l'applicazione di alcune misure ai danni delle comunità ebraiche francesi (si veda qui Introduzione par. 4.1. e Presentazione del testo). Di Christiani si ricorda il peculiare metodo di attacco alla religione ebraica (fondato sull'uso del Talmud e dei *midrashim*) e l'episodio della disputa di Barcellona di qualche anno prima (1263), che lo vide come avversario di Nahmanide presso la corte di Giacomo I di Aragona (cfr. *ibidem*).

[2]

[L'eretico] chiese: "Si legge in Sanhedrin 'Yeshu aveva cinque discepoli..." Comincia da questo paragrafo e prosegue fino al quindicesimo la citazione di *W.Ram*; si tratta, come si vedrà, più di un riassunto conciso e tendente all'omissione, che di un'incorporazione testuale fedele. Il passaggio di *W.Ram* (ed. Chavel p. 302) cui il nostro copista fa riferimento è tratto da *Sanhedrin* 43a, in cui cinque discepoli di Gesù (*Mat'ay, Naq'ay, Nezer, Bunay, Todah*) sono condotti davanti al tribunale e condannati; ciascuno di essi pronuncia un versetto biblico che mette in relazione il proprio nome con l'assoluzione o la grazia divina, ma per ciascuno di essi i giudici trovano un altro versetto in cui, al contrario, quegli stessi nomi sono collegati alla morte e all'abbandono da parte del Signore. Dei cinque discepoli, A2 prende in considerazione solo *Mat'ay*, il primo della lista, mentre gli altri quattro sono del tutto omessi. La citazione che *W.Ram* fa del passaggio talmudico è perfettamente funzionale ai suoi obiettivi di polemista: essa infatti estende la condanna di Gesù ai suoi discepoli diretti che, proprio come Christiani, hanno abbandonato la fede ebraica e si sono lasciati sedurre dalla predicazione eretica di *Yeshu*.

E Rashi ha scritto [di Gesù] era vicino al potere regale. *Sanhedrin* 43a contiene anche un resoconto, colpito dalla censura cristiana, dell'esecuzione di Gesù, prima lapidato e poi impiccato con l'accusa di aver praticato la stregoneria e di essere un seduttore (*messit*); l'aggravante che Gesù era prossimo al potere regale è addotta in *Sanhedrin* 43a per poter giustificare l'assenza di clemenza nello svolgimento del processo; laddove, poco prima nello stesso passaggio, si era parlato dell'importanza di ascoltare i testimoni per un'eventuale assoluzione dell'imputato. Secondo Smilévitch (*La dispute de Barcelone*, p. 26 n.4) il potere cui Gesù era prossimo era quello della dinastia Asmonea, dal momento che per la tradizione rabbinica Gesù è un ribelle settario del I secolo a.C. (il *Sefer ha-Kabbalah* e le *Toledot Yeshu* collocano la sua nascita nel 3671 secondo il computo rabbinico, ovvero intorno al 90 a.C.; *ibidem*); solo all'inizio dell'era volgare alcuni seguaci di *Yeshu* avrebbero ripreso la storia di questo "seduttore" morto più di cent'anni prima, iscrivendola nell'ambito imperiale romano di cui, sempre secondo l'ottica ebraica, la Chiesa ed il Cristianesimo sono la continuazione.

E il rabbino non volle rispondergli, poiché si trattava dell'essenza della sua fede. Questo passaggio manca in *W.Ram*, ed anzi prova che il redattore di A2 aveva il testo della disputa di Barcellona sotto gli occhi e che, in questo caso, mancò

probabilmente di comprendere l'argomentazione di Naḥmanide. Il fatto di trovarsi vicino al potere regale, originalmente riferito a Gesù (*supra*), è collegato in *W.Ram* anche alla persona di Christiani che, essendo vicino al re, necessita ancora più urgentemente di essere confutato per il bene stesso di Giacomo I di Aragona, di cui Naḥmanide tesse anche le lodi (ed. Chavel, p. 302). Si tratta quindi di un'apologia dell'opera di confutazione intrapresa da Naḥmanide ai danni di Christiani, che A2 trasforma invece nell'inizio dello scambio verbale tra *min* e *ma'amin*; infatti il nostro copista esordisce attribuendo tutta la citazione di *Sanhedrin* 43a a Christiani, facendo seguire a questa il rifiuto di rispondere del disputante ebreo. Al contrario, tutta l'argomentazione, nella *W.Ram*, precede l'inizio del dialogo, ed è anzi una sorta di introduzione che già vuole evidenziare, quasi a priori, il torto di fondo della predicazione e dell'ideologia di Christiani (così anche Chazan, *A Medieval Hebrew Polemical Mélange*, p. 105-6).

[3]

La venuta di Gesù durante il Secondo Tempio non è forse precedente alla sua distruzione? ecc... Si tratta di una ripresa tutto sommato fedele di *W.Ram* (ed. Chavel p. 303) almeno nell'esposizione del ragionamento, ma con alcune differenze nell'elencazione dei saggi compilatori del Talmud; mentre A2 afferma che essi vissero tutti quattrocento anni dopo Gesù, *W.Ram* distingue con maggior precisione tre periodi successivi: 1) Rabbi 'Aqiva e i suoi compagni (vissuti tra la fine del I e l'inizio del II secolo dell'era volgare); 2) Rabbi Natan e Rabbi Yehudah ha-Nasi' (quest'ultimo non menzionato in A2; vissuti verso la fine del II secolo); 3) Rabbi Ashi (352-427), l'unico del quale si dice che visse circa 400 anni dopo la distruzione del tempio. A2 cita fa rientrare nella lista anche Rabbi Sherira Gaon (906-1006), vissuto ben dopo il completamento del Talmud Babilonese (circa 500 d.C.); presumibilmente il copista è consapevole dell'estraneità di Sherira Gaon rispetto alla compilazione del Talmud, per cui la citazione del suo nome si deve forse collegare all'*iggeret* che egli compilò in merito alla storia compositiva del Talmud ("Sherira b. Ḥanina" in *Jewish Encyclopedia*) e che fa di lui un'autorità di riferimento in proposito; una simile menzione doveva apparire, al redattore di A2, del tutto coerente ed appropriata.

[4]

Chiese ancora l'eretico: "Lo scettro non sarà tolto da Giuda [Genesi 49:10] ecc; di conseguenza il Messia è già venuto" ecc... Si tratta della forma più semplice e basilare di un *locus classicus* dell'argomentazione cristiana a favore del già avvenuto avvento del Messia: Shiloh (ovvero Gesù) è venuto non appena il potere della stirpe di Giuda è cessato, e siccome a tutt'oggi si constata che gli Ebrei non hanno più alcun potere regale, allora il Messia deve essere già venuto. Un resoconto cronologico della ricezione e dell'uso polemico da parte cristiana di questo versetto si può ritrovare in Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental. 432-1096*, Paris, 1960 (pp. 227-37).

Anche qui, A2 omette una porzione significativa dell'argomentazione imbastita da Naḥmanide e si limita a confutare l'interpretazione del Cristiano nella modalità più classica, ovvero affermando che quel "non sarà tolto" di Gn 49:10 significa che il potere regale non sarà tolto permanentemente; *W.Ram* (ed. Chavel, 304-5) specifica che esso ritornerà periodicamente e con intermittenze, come già è successo dopo la caduta del regno di Israele, quando il potere era solo nella mani del regno di Giuda; ed anche in seguito, quando, durante i sessant'anni dell'esilio babilonese, il potere era scomparso temporaneamente sia da Giuda che da Israele. Ma in seguito, prosegue *W.Ram*, il potere regale tornò, seppur brevemente, nel regno di Giuda, con Zorobabele (insediato da Ciro, tra 538 e 520 a.C.) ed i suoi figli. Nei 380 anni che seguirono – dall'avvento di Alessandro Magno alla distruzione del Secondo Tempio: tale cronologia è basata su *'Avodah Zarah* 9a - Giuda si trovò governata dai Greci (180 anni), dagli Asmonei (103 anni) e dagli Erodiani (103 anni) fino alla distruzione del Secondo Tempio; e nell'esilio attuale perdura la condizione di assenza di potere regale, che verrà ripristinata dal Messia.

A questo punto, il Christiani di *W.Ram* introduce un'argomentazione originale, fondata sulla conoscenza della letteratura talmudica (argomentazione che A2 non riporta): nel periodo di tempo appena illustrato da Naḥmanide, è sì vero che Giuda non aveva alcun re, tuttavia aveva comunque dei governatori minori: gli esilarchi (*Sanhedrin* 5a). Quindi il potere regale di Giuda non è stato soggetto ad intermittenze, anzi esso è continuato senza interruzioni anche nell'esilio con gli esilarchi; fino all'epoca attuale, in cui esso è cessato per sempre: per questo il messia cristiano deve essere già arrivato. Sorprendentemente, ora Naḥmanide si esprime contro l'interpretazione di *Sanhedrin* 5a: gli esilarchi avevano costituito solo un surrogato, una forma mutila del potere regale, e, per di più, solo per concessione dei re dei Gentili, cui erano soggetti; inoltre l'istituto dell'esilarcato, ricorda Naḥmanide, è cessato già 400 anni dopo Gesù, e

quindi non è vero che il potere di Giuda è continuato ininterrottamente. La profezia di Gn 49:10 si riferisce pertanto al ripristino del potere regale nella sua forma compiuta, nei tempi futuri.

Non sorprende che A2 non registri la seconda parte dello svolgimento dell'argomentazione: essa tende infatti a non incorporare tutto ciò che in *W.Ram* implichi un disconoscimento o anche una leggera critica nei confronti delle *aggadot* talmudiche, laddove invece Nahmanide afferma chiaramente che certe *aggadot* sono tutt'altro che vincolanti e non richiedono di essere prese per vere (cfr. qui Introduzione, par. 4.1; *W.Ram* ed Chavel, p. 308).

È poi significativo che il *N.V.* (ed. Berger pp. 61-2) conosca e riporti per intero questa argomentazione: non si parla esattamente di esilarchi, ma più genericamente di *meḥoqeqim*, ossia "governatori, legislatori" (termine da mettersi in relazione con il *meḥoqeq* "bastone del comando" di Gn 49:10). Tra queste figure di legislatori vanno annoverati rabbini, principi, capi di comunità: tutti detentori, in ogni caso, di un potere limitato e a loro volta soggetti al dominio dei re dei Gentili.

Anche il più antico *S.B.* (ed. Talmage, pp. 43-5) conosce l'argomentazione in una forma sensibilmente diversa: la profezia di Gn 49:10 si riferirebbe ai discendenti di Giuda prima dell'avvento di Davide: essi godevano dello "scettro" e del "bastone del comando", forme di potere inferiori al dominio regale vero e proprio; questo, infatti, si realizzò solo con *Shiloh*, ovvero Davide a cui obbediranno tutti i popoli (Gn 49:10). L'ultimo re davidico fu Sedecia, che morì ben quattrocento anni prima della nascita di Gesù (ricordiamo che il *Yeshu* delle fonti rabbiniche visse approssimativamente verso il II-I secolo a.C.). Pertanto, il potere regale di Giuda finì ben quattrocento anni prima della nascita di Gesù, e non certo in corrispondenza con essa.

Questa argomentazione compare infine anche nel contemporaneo *M.S.* (ed. Rosenthal, pp. 50-1, 54-5).

...fu al tempo della regina Elena che venne Gesù. Il nome di Elena di Adiabene (m. 56 d.C.) è qui citato nella stessa forma (*Hilinit*) in cui esso compare nelle *Toledot Yeshu*, una serie di racconti anti-cristiani di origine ebraica messi per iscritto tra V e VI secolo dell'era volgare (per una traduzione italiana, Di Segni, Riccardo, *Il vangelo del ghetto*, Newton Compton, Roma, 1985). Della regina Elena, che la tradizione indica come convertita al giudaismo intorno al 30 d.C., il Talmud ricorda in più luoghi il buon esempio e la devozione fuori dal comune, che la indussero perfino ad intraprendere un voto di nazireato della durata complessiva di 21 anni (*Nazir* 19b) pur di ottenere che il figlio tornasse sano e salvo dalla guerra.

Le argomentazioni tratte dalle *Toledot Yeshu* solo raramente entrarono all'interno delle opere polemiche ebraiche più tarde (vd. Rembaum, "A Reevaluation", p. 83 e n. 13).

[5]

Tornò allora a fare domande, sul midrash 'Ekah Rabbati... Come per il paragrafo precedente, la ricezione da parte di A2 dell'argomentazione di *W.Ram* mostra la scarsa disponibilità del primo a mettere in questione il valore delle *aggadot*, cosa che invece accade nel secondo. La citazione del *midrash* in questione in *W.Ram* (ed. Chavel, p. 306) è più breve, e si conclude con l'Arabo che annuncia all'Ebreo che il messia è nato. Nahmanide non ha bisogno di sapere come prosegue il resto dell'*aggadah* per poter confutare Christiani: gli basta infatti dire di non credere al *midrash* in questione (provocando lo scandalo degli avversari, che più volte nel corso di *W.Ram* accuseranno il rabbino di non credere ai testi della sua stessa tradizione); A2, al contrario, cita il resto del *midrash*, e quindi evidenzia come il dettaglio del bambino strappato dalle mani della madre da una tempesta non si concili con la figura di Gesù, che visse fino all'età adulta.

[6]

Riprese allora ad interrogare, a proposito della parashah Ecco il mio servo prospererà [Isaia 52:13]... Si tratta, come per Gn 49:10, di un *topos* fondamentale della letteratura polemica giudaico-cristiana, e di profonda rilevanza teologica per entrambe le parti in causa. I *Testimonia* di Cipriano già registrano il versetto come prova della messianicità di Gesù (PL 4.708-9) e senza rilevanti differenze esso incontra buona accoglienza presso tutta la patristica medievale latina, fino a Pietro il Venerabile (PL 189.544). Per una trattazione dell'esegesi ebraica di Is 53 l'opera di riferimento è Neubauer, A., Driver, S. R., *The Fifty-third Chapter of Isaiah according to the Jewish Interpreters*, New York, Ktav Publishing House, 1969, 2 voll. (non visto): dal quadro che emerge, la maggior parte degli interpreti vedeva nella figura del servo sofferente la personificazione di Israele e delle sue tribolazioni. Rembaum, Joel E., "The Development of a Jewish Exegetical Tradition regarding Isaiah 53" in *The Harvard Theological Review*, 75,1982, pp.

289-311 fa notare che Rashi fu il primo a vedere nella figura di Is 53 il popolo di Israele che si offre in un sacrificio vicario per l'espiazione dei peccati dell'umanità intera, adducendo come motivazioni di tale esegesi la necessità di controbattere alle interpretazioni cristologiche e l'urgenza di dare un senso ai massacri della prima crociata del 1096 (pp. 296 ss.). Rembaum evidenzia inoltre la somiglianza tra il meccanismo di compensazione a Dio incarnato da Israele che si offre in sacrificio, e il medesimo valore che assume il sacrificio di Gesù nel *Cur Deus Homo?* di Anselmo (p. 294; cfr. qui Introduzione, par. 2.1). Rembaum elenca poi una serie di altri quattordici autori che adottano l'idea del sacrificio vicario di Israele per la salvezza di tutte le nazioni, tra cui Yosef Qara e 'Avraham 'Ibn 'Ezra (p. 301 n. 47). In *W.Ram* (ed. Chavel p. 307) Nahmanide adotta l'interpretazione più tradizionale, secondo cui Is 52-3 si riferirebbe alle tribolazioni di Israele, poiché quello di "servo" è un appellativo che ricorre spesso nelle Scritture in riferimento ad Israele. Egli afferma che neppure nel Talmud o nei *midrash* si troverà mai un passaggio che parli della morte del Messia o della sua sepoltura tra i malvagi: quest'ultima, sottolinea Nahmanide, non si è avverata neppure per Gesù. Egli si offre di spiegare approfonditamente il senso di Is 52-3, ma i Cristiani non vogliono ascoltarlo. Tuttavia, esso si ricava agevolmente dal suo commento ad Isaia (traduzione francese in Smilévitch E., "Commentaire sur Esaïe" in *La dispute* pp. 67-76): il servitore è il Messia che, al momento opportuno, avrà la percezione dell'imminenza della fine dei tempi; solo i giusti gli crederanno, ma i ricchi ed i potenti lo rinnegheranno: per questo egli si caricherà di tutti i mali di cui essi dovrebbero soffrire, e non avrà preoccupazione della sua vita se non in funzione di Israele (e di Israele soltanto!). Si identificherà a tal punto con i malvagi, da pensare di essere ucciso e seppellito assieme ad essi (*ibidem*, p. 73): ma egli subirà solo la morte della sua volontà, la sospensione di ogni desiderio di vita e salvezza (*ibidem* p. 75). Nahmanide insiste ulteriormente su questa morte "virtuale": non si parla mai, egli sottolinea, di un messia consegnato ai suoi nemici, di una sua morte effettiva, di una sua impiccagione; tale insistenza sembra adombrare la sfida alla teologia cristiana di morte e risurrezione di Gesù. Al contrario, conclude il rabbino, egli avrà la sua parte tra i grandi, e dividerà il bottino con i potenti (cfr. Is 53:12).

A2 compie una notevole omissione, anche se, tutto sommato, il contenuto, per quanto conciso, è coerente con il pensiero di Nahmanide: il Messia non è Gesù, ma si tratta del Messia futuro che riscatterà Israele. L'espressione servo si può riferire tanto ad Israele nella sua totalità, quanto a Davide, come prova la Scrittura. A2 aggiunge un'osservazione logica: se Gesù era Dio, come lo si può chiamare servo? È dunque evidente che il Messia sarà pienamente umano: questo è anche uno dei punti fondamentali dell'argomentazione di Nahmanide in *W.Ram*.

[7]

"Rabbi Yehoshu'a – la sua memoria sia benedetta – domandò ad Elia: 'Quando verrà il Messia?'... Di nuovo, un passaggio talmudico (*Sanhedrin* 98a) che menziona il messia è preso a testimonianza della messianicità di Gesù. A2 è sostanzialmente fedele all'argomentazione di *W.Ram* (ed. Chavel, p. 307), con la significativa differenza che, come già in precedenza, il nostro copista omette le parole di Nahmanide quando egli afferma di non credere all'*aggadah* in questione. In sintonia con questa inclinazione, A2 omette, non sorprendentemente, anche il passaggio di *W.Ram* immediatamente successivo (p. 308) in cui il rabbino di Gerona afferma che, oltre alla Torah e al Talmud, gli Ebrei hanno un terzo tipo di letteratura, chiamata *midrash*; chi non voglia crederci non incorre in alcun pericolo o infrazione. A2 ritorna poi ad attingere a *W.Ram* (p. 309) quando Nahmanide afferma che Adamo visse circa 1000 anni, e che morì solo a causa del suo peccato; per cui non ci si stupisca se il Messia, che è senza peccato, vivrà in eterno; ed ancora omette il successivo e più problematico passaggio, in cui Nahmanide afferma di preferire un'altra *aggadah* (*Derekh Ereš Zuta* 1) in cui si afferma che il Messia si trova nel giardino dell'Eden (sul problema religioso di preferire un'*aggadah* rispetto ad un'altra, cfr. qui Introduzione, par. 4.1 e n. 205).

[8]

Inoltre voi riconoscete che, a partire dalla venuta del Messia, sarà annullato il peccato del primo uomo... A2 riprende l'argomentazione di *W.Ram* (ed. Chavel p. 310), ma la dottrina cristiana della discesa di Gesù agli inferi, esplicita in *W.Ram*, è solamente adombrata qui da A2, che preferisce riservarla ad un momento successivo della trattazione (vedi sezione [28] di A2 e commento).

[siete come] colui che, volendo mentire, cita testimoni irreperibili... Lett. "Chi vuole mentire fa allontanare i testimoni": si tratta probabilmente di un proverbio, dal momento che Nahmanide dice che si tratta di un'espressione tipica della sua terra di origine (ed. Chavel, *ibidem*). Essa serve ad esprimere la facile convenienza dell'argomentazione

avanzata da Cristiani: è facile affermare qualcosa a proposito dell'inferno, dal momento che nessuno può confutarlo in proposito.

Proprio perché a noi non è possibile sapere cosa accade all'inferno, voi parlate in questo modo. Rembaum, Joel E., "Medieval Jewish Criticism of the Doctrine of Original Sin" in *American Jewish Society Review*, Vol. 7/8, 1982/1983, pp. 353-382 evidenzia come la constatazione che nessuno può dire cosa accada all'inferno ricorre in almeno tredici altre fonti, collocabili tra XII e XVII secolo (p. 375 e n. 109). Tra di queste, quelle di maggiore interesse per la nostra analisi sono il *S.B.* (ed. Talmage, pp. 30-1) e il *S.Y.* (ed. Rosenthal, pp. 36-7).

Ma che ne è del resto dei castighi che si trovano nella Scrittura... La constatazione che la punizione inflitta da Dio ad Adamo perdura tutt'oggi ha riscontro, oltre che nel passaggio parallelo di *W.Ram*, anche nel più antico *S.B.* (ed. Talmage, p. 31), dove si produce il medesimo elenco di citazioni di Gn (3:17; 16) per dimostrare che i castighi del peccato originale non sono mai stati aboliti. Di conseguenza, il Messia non è ancora venuto. Interessante, inoltre, che il passaggio di *W.Ram* in cui Naḥmanide afferma che il Messia non è fondamentale per la religione ebraica (ed. Chavel, *ibidem*) sia completamente omissivo da A2 che, come si sarà intuito, si fa portavoce di un'inclinazione religiosa poco propensa a relativizzare alcuni articoli di fede. Naḥmanide si spinge anche oltre: nel suo *Sefer ha-ge'ullah* ("Libro della redenzione") afferma che la credenza nel Messia, nell'Inferno e nel Paradiso e nel mondo che verrà non sono precetti fondamentali della religione giudaica (Maccoby, *Judaism on Trial* p. 119). Anche Maimonide, nel *Mishneh Torah*, afferma che non ci si deve soffermare troppo su questioni messianiche, perché queste non costituiscono certo l'essenza (*'iqqar*) del giudaismo (*Melachim* 12:2).

[9]

E poi come si può credere che Gesù sia il messia e che sia scritto su di lui il suo dominio sarà da mare a mare, dal fiume ai confini della terra... In questo caso, A2 riporta con fedeltà e precisione la sezione corrispondente di *W.Ram* (ed. Chavel p. 311), seppur senza arrivare ad una piena concordanza letterale. L'aderenza al resoconto di Naḥmanide non ci sembra casuale: qui si tratta solamente di criticare l'interpretazione cristologica di un *testimonium* biblico secondo una metodologia collaudata, e non si mette in discussione alcun materiale talmudico o midrashico.

e se non fu in grado di salvare sé stesso, come può salvare Israele? Si tratta di un'argomentazione già avanzata da *S.N.* (ed. Lasker-Stroumsa, pp. 99), che però la riferisce non all'incapacità di Gesù di salvare Israele, ma di trarre le anime dall'inferno e di poter così salvarle dal potere di Satana. *N.V.* (ed. Berger, p.134-5) collega l'incapacità di Gesù di salvare sé stesso alla sua incapacità in quanto semplice uomo di salvare gli altri, adducendo a supporto Sal 146:3 *Non confidate nei principi, né in alcun figlio d'uomo, che non può salvare.*

...ed essi trasformeranno le loro spade in vomeri d'aratro, e le loro lance in falci; una nazione non alzerà la spada contro l'altra, e non impareranno più la guerra [Isaia 2:4]. L'argomento che le profezie relative all'era messianica non si sono realizzate si ritrova anche in *W.R.* (Talmage, *HTR* 60, 1967, p. 99-100), ma esso fa parte di una serie di argomenti convenzionali già noti dai tempi dell'opera *'Emunot ve-De'ot* di Se'adyah Gaon (*ibidem*, p. 324 e n. 14).

Gesù ha affermato nella peccaminosa pergamena... La citazione da Mt 10:34 manca in *W.Ram*, che prosegue dicendo che non è affatto vero che le violenze nel mondo sono terminate, ed anzi i Cristiani sono responsabili della maggior parte di esse. La citazione di Mt 10:34 è presente anche in *N.V.* (ed. Berger, p. 102), anche qui a dimostrazione che tale affermazione di Gesù mal si accorda con la pace universale che il Messia del Proto-Isaia è destinato a portare nel mondo.

[10]

"Se credi nell'aggadah, allora spiega l'aggadah su colpirà il paese con la verga della sua bocca..." L'argomento è tratto con fedeltà da *W.Ram* (ed. Chavel, p. 311). In entrambi i documenti, la citazione di questa *aggadah* (*Midrash Tehillim* 2:3) non proviene da Cristiani, ma è avanzata spontaneamente dal disputante ebreo che invece, nelle altre occasioni, si trovava a dover confutare un *midrash* o un passaggio talmudico pronunciato dalla parte cristiana in difesa della messianicità di Gesù. Naḥmanide in *W.Ram* conclude la citazione affermando "ma questo non è avvenuto con Gesù", rendendo più chiaro il senso della citazione, che in A2 rimane priva di applicazione alla vicenda di Gesù.

[11]

I loro saggi dicono che il Messia è entrato nel giardino dell'Eden... Anche qui c'è sostanziale aderenza al passaggio corrispondente di *W.Ram* (ed. Chavel p. 315), con alcune differenze. Naḥmanide cita una lista di quattordici personaggi che entrarono vivi nel giardino dell'Eden, ma nelle incoerenze tra le liste bisogna prendere in conto anche la difficoltà

di collocare il testo in questione: *Derekh 'Ereš Zuta* 1 conosce una lista di nove persone;; *Yalqut Shim'oni* (II, 367) ne elenca 13 che non conobbero la morte, di cui nove entrarono vive nel Giardino dell'Eden. Il messia e Seraḥ sono annoverati in ciascuna delle tre liste suddette. Smilévitch, *La dispute* (p. 49 n. 88) propone che la fonte sia l'opera *Ber'eshit Rabbati* attribuita a Mosheh ha-Darshan .

Come di consueto, qualche spiegazione è omessa in A2: in *W.Ram* si afferma invece per esteso che il fatto che Gesù si sia separato dai propri padri prova che anch'egli, avendo antenati umani, era del tutto umano. *W.Ram* esplicita inoltre che un Dio non sarebbe mai degno di stare in mezzo ad altri esseri umani nel giardino dell'Eden, cosa che invece ben si attaglia al Messia umano destinato a riscattare Israele.

[12]

Nel libro dell'aggadah [si legge] che il Messia morirà... A2, al contrario di *W.Ram* (ed. Chavel p. 315), non specifica che la dottrina della morte del messia e del regno dei suoi figli deriva da “Maestro Mosè di Egitto”, ovvero Maimonide; anche se essa non è riscontrabile nel libro *Shofetim* che subito dopo Naḥmanide si fa portare e dal quale legge che il Messia è destinato a riunire gli esiliati di Israele e a ricostruire il Tempio (essa fa invece parte del suo “Trattato sulla resurrezione dei morti”); e pertanto non può trattarsi di Gesù. A2 omette, una volta ancora, un altro passaggio scomodo, in cui il rabbino della disputa di Barcellona ammette sì che vi sono *aggadot* secondo cui il Messia nacque il giorno della distruzione del Secondo Tempio e vivrà per sempre, ma che ci sono anche altri saggi che affermano invece che egli vivrà una vita lunga piena di onori e glorie, ed infine morirà consegnando la corona alla propria progenie. Quindi, il Messia degli Ebrei non si conforma in tutti i casi alla concezione cristiana: se mortale, non morirà di una morte ignominiosa, anzi sarà potente ed avrà una discendenza; se immortale, non è comunque Dio, ma vive nel giardino dell'Eden insieme ad altri umani privilegiati, come Šerah la figlia del Faraone. Di nuovo, A2 pare poco propenso a soffermarsi sulle sfumature teologiche e a relativizzare alcune credenze, escludendo così che i Saggi della tradizione possano aver detto una cosa vera in un luogo e falsa in un altro; esso si conferma allora come manuale di difesa dal carattere pratico e conciso.

il re messianico è destinato ad elevarsi su Israele, costruirà il Tempio e riunirà gli esiliati di Israele... Tale prova è addotta anche da *W.R.* (*HTR* 60, 1967, p. 340): pertanto, nell'ottica giudaica, il Messia non è ancora arrivato.

[13]

E chiese ancora se il Messia è nato da un uomo e una donna... *W.Ram* (ed. Chavel pp. 315-6) spiega che, se il Messia è nato dalla stirpe di Isesse, allora deve essere interamente umano; se invece fosse compartecipe della natura divina, non discenderebbe da alcuna stirpe umana. Interessante la ripresa qui di *finché venga Shiloh* (Gen 49:10), omessa in A2, in cui si collega *Shiloh* a *shilyah*, “placenta”, a riprova del fatto che il Messia nascerà con una placenta come tutti gli uomini.

egli non è della stirpe di Davide, se non dalla parte di sua madre... A2 sembra implicare che il disputante ebreo ammetta che la madre di Gesù sia di stirpe davidica, cosa che invece *W.Ram* (ed. Chavel, *ibidem*) ipotizza solo come condizione non realizzata. Forse questo si spiega con l'ulteriore approfondimento che A2 compie in merito alla questione nelle sezioni [17] e [18], in cui si dice che, dal momento che Giuseppe non fu fisicamente padre di Gesù, allora quest'ultimo dovrebbe essere elencato come discendenza di Maria. Ma, in ogni caso, Maria non può essere di stirpe davidica, infatti una donna non eredita la discendenza se non in casi eccezionali. *N.V.* (ed. Berger, p. 107) recepisce per intero l'argomentazione, ma specifica che in nessun luogo dei Vangeli si traccia l'intera genealogia di Maria, come si fa invece per Gesù e Giuseppe.

[14]

Davide ha composto il salmo per i Leviti... La spiegazione di *W.Ram* (ed. Chavel, p. 317) è, al solito, più chiara ed estesa: il salmo recita *del Signore al mio Signore* perché il primo Signore è Dio, ed il secondo è Davide: solo in questa forma esso è adatto ad essere cantato dai Leviti (gli unici legittimati a tale compito, cfr. I Cr 15:2). Il salmo, infatti, è stato composto da Davide, ma se Davide avesse scritto “Salmo del Signore a me” non sarebbe stato appropriato una volta cantato dai Leviti. La stessa identica argomentazione compare in *S.B.* (ed. Talmage, p. 59) con la differenza che qui la spiegazione è attribuita a “Rabbi Mosè di beata memoria”, ovvero Maimonide.

Poco prima della spiegazione, Naḥmanide si era prodotto in uno sfogo esasperato all'idea di dover confutare un passaggio tanto banale ed abusato come quello in questione, che già era divenuto parte del bagaglio polemico cristiano sin dai tempi del Nuovo Testamento (cfr. Mc 12:36; Lc 20:42; At 2:34-36), e che attraverso i secoli arrivando fino al nostro periodo di riferimento (Pietro il Venerabile, PL 189.515 ss.; Alano di Lilla, PL 210.404).

Oltre a *S.B.*, almeno altre due opere polemiche di questo periodo conoscono questa argomentazione: *M.S.* (ed. Rosenthal, pp. 75-6) e *S.Y.* (ed. Rosenthal, pp. 114-5). *N.V.* contiene invece una raccolta di varie esegesi ebraiche del

Salmo in questione (ed. Berger, pp. 161-5); tra di queste, una si rifà a *Nedarim* 32b, affermando che “il mio signore” altri non è che Abramo, al quale Davide si riferisce con tale appellativo dal momento che si trattava di un suo nobile antenato. Sulla base di Gen 15:1 in cui il Signore dice ad Abramo *Io sono il tuo scudo*, *N.V.* afferma che a sedere sono solo due persone, e non tre: lo scudo, ovvero il Signore, che siede alla sinistra di Abramo; ed Abramo stesso che siede alla destra del Signore.

E ancora chiese dell’aggadah secondo cui il Santo – sia benedetto – farà sedere il Messia alla sua destra ed Abramo alla sua sinistra. L’argomentazione di A2 è fedele a *W.Ram* (ed. Chavel, p. 318) e solo leggermente difettiva rispetto ad essa; in A2 non si esplicita che Abramo non avrebbe avuto motivo di essere geloso, dal momento che non avrebbe avuto alcun senso essere invidiosi del fatto che un essere divino ricevesse maggiori onori di lui: quindi il messia che siederà alla destra del Signore è il Messia degli Ebrei, pienamente umano. Nahmanide argomenta inoltre che l’*aggadah* parla al futuro, e quindi, essendo stata scritta ben cinquecento anni dopo Gesù, non può certo riferirsi a quest’ultimo.

Avrebbe dovuto dire ‘figlio di una mia figlia’... Se è vero che Giuseppe non fu fisicamente padre di Gesù, allora questi era esclusivamente figlio di Maria; e come tale egli dovrebbe essere designato dall’*aggadah* in questione.

[15]

E chiese ancora in merito ad un passaggio da Torat Kohanim: camminerò in mezzo a voi... A2 si conferma una volta di più scarsamente interessata alle speculazioni teologiche, e molto più propensa ad esaurire la confutazione in poche e pratiche battute. Rispetto al passaggio parallelo di *W.Ram* (ed. Rosenthal, pp. 318-9) A2 riporta fedelmente solo la citazione dal *midrash* in questione (*Yalqut Behuqqotay*, 672). Mancano le parole di Christiani che spiega come il *midrash* parli di Gesù, che, seppure fosse Dio, si fece uomo e camminò in mezzo ai giusti, dicendo loro di essere come loro; e soprattutto manca la lunga confutazione di Nahmanide, eccetto il breve dettaglio della vita di Gesù che fu un perseguitato e fuggì dai suoi nemici (informazioni dal contenuto semplice ed immediato che, come si è detto, soddisfano il gusto di A2 più delle lunghe riflessioni dottrinali). Il rabbino della disputa di Barcellona spiega invece che bisogna essere cauti con una parabola, poiché il suo significato sta per qualcos’altro rispetto al contenuto apparente: in questo caso, il *midrash* parla dell’incapacità dell’uomo a percepire la *gloria* (in latino in *W.Ram*) di Dio nel mondo terreno, di fronte alla quale anche Mosè tremò (cfr. Es 3:6); ma, con l’evolversi del piano salvifico divino, gli uomini saranno gradualmente purificati dai peccati e potranno scorgere la presenza (*shekhinah*) di Dio come attraverso un vetro lucente (cfr. *Sukkot* 45b, *Sanhedrin* 97b ed il sorprendente parallelo paolino di 1 Cor 11:12); quindi in questo senso si dice che Dio camminerà in mezzo agli uomini, ed essi non lo temeranno.

Perché tremate al mio cospetto? Io sono come voi... Nahmanide prosegue spiegando che tale espressione non significa che Dio si è fatto uomo; al contrario, è un’espressione ricorrente di molti *midrashim* ed anche della Scrittura stessa (cfr. Gn 3:22 *Ecco l’uomo è diventato uno di noi*) dove sta solo a significare che l’uomo ha acquisito una porzione di conoscenza che prima era prerogativa di Dio, ma non che egli sia divenuto come Dio nella forma e nella sostanza.

[16]

[Dopo di ciò i figli di Israele si convertiranno e cercheranno il Signore] loro Dio, e Davide loro re [Osea 3:5]... Finisce al paragrafo precedente la citazione da *W.Ram* ed inizia con il presente paragrafo la seconda parte della disputa, che contiene confutazioni di alcune interpretazioni patristiche ed una critica ai Vangeli.

Seppur in maniera forse un po’ confusa, questo paragrafo vuole confutare l’interpretazione cristiana di Os 3:4-5 secondo cui *Poiché per lunghi giorni staranno gli Israeliti senza re e senza capo, senza sacrificio e senza stele, senza efod e senza terafim* si riferirebbe alla condizione attuale degli Ebrei, privi dell’antico culto; e che il ricercare *Davide loro re* di Os 3:5 sia un riferimento al volgersi degli Ebrei a Cristo, discendente di Davide (così Agostino, *De civitate dei* 18:28 e Girolamo nel commento ad Osea 3:4 PL 25.844-5); di qui si capisce l’insistenza del nostro redattore, nel sottolineare che la bontà del Signore cui si volgeranno gli Ebrei negli ultimi tempi altro non è che il Tempio ricostruito e la Terra Promessa (*la bella regione montuosa ed il Libano* di cui si parla in Dt 3:25).

E se l’eretico ti dice che quei lunghi giorni si riferisce all’esilio di Babilonia... A2 non sembra mostrarsi preoccupato, tuttavia, di confutare l’interpretazione patristica di Os 3:4 (si veda *supra*) secondo cui il versetto si riferirebbe ai tempi presenti; al contrario, mostra prima come esso non possa indicare l’esilio babilonese, e poi neppure il periodo del Secondo Tempio. La prima interpretazione non è conciliabile con quanto Gr 25:12 dice in merito alla durata dell’esilio di Babilonia, ovvero settant’anni; e se Geremia è esplicito, che ragione avrebbe Osea per non esserlo? È chiaro che non si sta riferendo all’esilio babilonese. Ma il contenuto del versetto non è neppure conciliabile con il periodo del Secondo Tempio, dal momento che 1) si parla di un’assenza di regalità e sacrificio, istituti che invece erano stati riattivati durante il Secondo Tempio; 2) si parla di una regalità davidica, che di certo non era stata restaurata nel periodo in questione. L’interpretazione del copista non è riportata, perché il manoscritto presenta una lacuna; tuttavia si può presumere

abbastanza agevolmente che egli avesse riferito il “ tornare a volgersi degli ebrei Dio, a Davide loro re e alla bontà di Dio” agli ultimi tempi, come si desume dal termine *'atid*, che di norma si riferisce al futuro messianico.

[17]

“Perché [Gesù] non ci ha liberato subito?” La constatazione che la liberazione delle anime solo dopo svariati millenni mal si accorda con la grazia e la bontà divina si riscontra anche in *W.R.* (Talmge, *HTR* 60, 1967 p. 347); quest'ultimo afferma infatti che la dottrina di questa “redenzione ritardata” è in contrasto con la fondamentale bontà e misericordia del Signore nei confronti di chi lo teme (cfr. Sal 103:8 ss.; 103:17). La medesima perplessità è espressa anche nel *N.V.* (ed. Berger, pp. 196-7), in cui si afferma che non avrebbe senso che il Signore avesse prima consegnato la Torah e poi redento l'umanità, semmai avrebbe dovuto fare le due cose nell'ordine inverso.

Perché Gesù ha lasciato le anime all'Inferno più di 5026 anni? La già citata trascrizione di A2 dal manoscritto di Roma fatta da Posnanski (cfr *supra* p. 44 n. 249) riporta 5200 anni, e tale trascrizione viene accettata da (Berger, *Jewish Christian Debate* p. 322). In ogni caso la cifra in questione riflette imprecisamente una dottrina antica, menzionata già nella recensione greca del Vangelo di Nicodemo (ca. II sec; cap. XIX) e nell'apocrifo *Vita Adae et Evae* (III-V sec.; cap. XLII), secondo cui ad Adamo fu promessa la redenzione dopo cinque giorni e mezzo; collegando tale numero a Sal 90:4, secondo cui un giorno del Signore corrisponde a mille anni degli uomini, questo significa che la redenzione avverrà 5500 anni dalla creazione del mondo, una dottrina che i Bogomili faranno propria (così Talmage *HTR* 60, 1967, p. 328). Ma tale data trova un riscontro anche nelle più antiche cronologie elaborate dalla patristica; cfr. Clemente Alessandrino, *Stromata* I:21, il quale pone la nascita di Gesù proprio 5500 anni dopo la creazione del mondo.

perché non ha liberato il proprio sepolcro dagli Ismaeliti per darlo in mano a voi? La stessa argomentazione compare anche in *N.V.* (ed. Berger, pp. 108 e 110) nel commento ad Is 11:9: *Non agiranno più iniquamente né saccheggeranno in tutto il mio santo monte* per dimostrare che, al contrario, dall'era di Gesù in poi le violenze non sono certo terminate, pertanto l'era messianica non ha ancora avuto inizio. Il verso di Is immediatamente successivo (11:10) recita *La sua dimora* (ebr. *minuḥatu*, lett. “ il suo luogo di riposo”) *sarà gloriosa*, che per i Cristiani è spesso stato inteso come un riferimento al sepolcro di Cristo, anche nei tempi più prossimi alla redazione della nostra disputa (cfr. Pietro di Blois, *Contra Perfidia Iudaeorum*, PL 207.847).

[18]

Sta scritto per loro, all'inizio della loro peccaminosa pergamena, che la discendenza di Gesù si può far risalire alla stirpe dei re... L'argomentazione di questo sezione si può sistematicamente ridurre a tre punti principali: 1) Gesù non può vantare discendenza davidica attraverso Giuseppe, poiché la dottrina cristiana non lo riconosce come suo padre biologico; per questo non ha neppure senso tracciare una genealogia di Giuseppe fino a Davide; 2) Anche se Maria fosse di stirpe davidica, tuttavia Gesù non avrebbe comunque ereditato la discendenza regale, trasmissibile solo secondo criteri patrilineari; 3) La storia delle figlie di Šelofhad e di altre donne delle Scritture non costituisce un argomento valido a sostegno del fatto che gli antichi Israeliti si sposassero solo entro la tribù di appartenenza e, pertanto, non prova che se Maria andò in sposa a Giuseppe, entrambi dovessero essere di una medesima tribù e condividere una presunta discendenza davidica. Riteniamo che questa sezione contenga una semplice elaborazione – anche pleonastica – di un argomento che deriva da *W.R.*, ripreso più fedelmente nella sezione successiva [19], cui rimandiamo per il commento.

Così recita: “tal dei tali generò talaltro...” La constatazione che è inutile elencare una discendenza di Gesù se si nega che Giuseppe fu veramente suo padre compare anche in *N.V.* (ed. Berger, p. 167-8), che presenta una formulazione sorprendentemente fedele a quella di A2; rispetto ad A2, però, *N.V.* riporta anche la genealogia di Lc 3:21-31, mettendo così polemicamente in luce la non coincidenza delle cronologie di Matteo e Luca, ed il fatto che il primo annoveri quindici generazioni, ed il secondo ventidue. L'argomento compare in forma più concisa almeno altre tre volte in *N.V.* (*ibidem*, pp. 61, 90, 107) insieme all'affermazione secondo cui la genealogia di Maria non si trova nei Vangeli in nessun luogo. Anche *S.N.* (ed. Lasker, Stroumsa p. 78) sottolinea che le genealogie di Luca e Matteo si contraddicono vicendevolmente.

...ci sono due argomentazioni in favore. Ovvero un'argomentazione che prova che Giuseppe e Maria non erano per forza della stessa tribù, ed una che prova che Gesù non discende da stirpe regale. Per quanto riguarda la prima, si è già detto che gli Israeliti non erano obbligati a sposarsi entro la propria tribù di appartenenza, e le figlie di Šelofhad hanno dovuto farlo solo perché, non avendo il padre figli maschi, se esse si fossero sposate con uomini di altre tribù la discendenza (che si trasmette solo con criteri patrilineari) sarebbe andata perduta; pertanto, la pratica del matrimonio

strettamente endogamico è solamente un'eccezione; cosa di cui è consapevole anche Ya'aqov ben Re'uven (*M.S.* ed. Rosenthal, p. 143).

La dottrina cristiana che fonda sulla vicenda delle figlie di Šelofhad la provenienza comune di Giuseppe e Maria servi alla patristica ad ovviare alla mancanza, nel Nuovo Testamento come nei suoi apocrifi, di una genealogia per Maria; essa si riscontra già in Ambrogio (*Expositio Evangelii Secundum Lucam, III*, PL 15.1590) ed in Agostino (*Contra Faustum*, CSEL XXV, 713ss.). L'assenza di una genealogia di Maria è fatta notare anche da *S.N.* (ed. Lasker, Stroumsa, p. 78).

Il secondo argomento, se traduciamo bene, è più sottile e complesso; l'Ebreo afferma che non ha senso dire, come fanno i Cristiani, che l'eredità davidica è passata a quest'ultimi in seguito al rifiuto degli Ebrei di accettare la messianicità di Gesù. Infatti, i criteri di trasmissione dell'eredità sono strettamente vincolati alle singole tribù e alla loro esistenza nella terra del Signore. Ma, da quando l'esilio ha colpito Israele, possesso ed eredità sono solo parole vuote, e l'addurre una pretesa di eredità davidica nei giorni attuali non è che *un sostegno di canna spezzata* (2 Re 18:21).

[19]

Chiese il pio: “Da dove inferite che Gesù discende dalla stirpe di Davide?” La prima parte di questa sezione costituisce probabilmente il nucleo originale dal quale il copista ha sviluppato le argomentazioni, simili e quasi ripetitive, riportate alla precedente sezione [18]. A favore della priorità cronologica di questa sezione, gioca un ruolo importante l'affinità con la fonte cui l'intera argomentazione probabilmente attinge, ovvero *W.R.* (*HTR* 60, 1967, pp. 339-40). Due indizi sembrano infatti avvalorare la tesi che A2 conoscesse il passaggio di *W.R.*: 1) il nome di Maria compare in questa sezione nella più insolita forma latinizzata *Mariy'ah*, la stessa in cui compare in *W.R.*, al posto di *Mariyam* che invece compare nel resto di A2 (testo ebraico non visto; citato in Rembaum, “A Reevaluation”, p. 95); 2) compaiono in entrambi i documenti due identiche citazioni scritturistiche (Nm 2:2; Lv 22:12-13), diversamente non correlate tra loro ma che acquisiscono senso in questo ambito.

Quale onore può mai essere per Gesù il fatto di discendere da Davide, dal momento che Davide non era neppure degno di recarsi all'assemblea? Il senso di questo passaggio, sebbene non del tutto esplicito in A2, è che, senza il Talmud, i Cristiani sono incapaci di conciliare l'interdizione al Moabita e all'Ammonita di entrare nell'assemblea del Signore (Dt 23:3) con il fatto che tanto Davide, quanto Gesù discendono da una donna moabita. È infatti grazie al Talmud che tale problema trova soluzione, dal momento che l'interdizione riguarda solo Ammoniti e Moabiti di sesso maschile, mentre Davide (e Gesù per i Cristiani) discendono da una moabita donna, Rut (*Yebamot* 69a). L'insistenza sull'importanza del Talmud per la piena comprensione delle Scritture e di questo passaggio in particolare si trova più esplicitamente in *N.V.* (ed. Berger, p. 230; e anche p. 77 senza accento sull'importanza del Talmud). Ad ogni modo, come si evince poco dopo dalla citazione di Rabbi Natan figlio di Rabbi Yosef ha-'Ofišiyal, l'argomentazione deriva dal *S.Y.* (ed. Rosenthal, pp. 56-7). Rosenthal (*ibidem*, n. 1) afferma che il cardinale in questione è Guillaume D'Auvergne (1190-1249), consigliere e confessore di Luigi IX e coinvolto nella faccenda dei roghi di Parigi degli anni '40 del 1200. Egli, che non conosce il Talmud, sembra voler conciliare la proibizione che riguarda il Moabita e l'Ammonita citando un altro passaggio da Dt (2:28-9) in cui si afferma che i Moabiti abitanti di Ar sono andati incontro agli Ebrei ai tempi della conquista della Terra Promessa; e cercando così di smentire Dt 23:3-5 che interdive a Moabiti e Ammoniti l'accesso all'assemblea sacra proprio per il fatto che essi non avessero accolto gli Ebrei con pane ed acqua al momento del loro passaggio.

[20]

È scritto nel loro [Vangelo]: “Gesù, terminato che ebbe di pronunciare queste parabole...” Si tratta della prima delle due fedeli citazioni evangeliche (entrambe tratte da Matteo) presenti in A2; la seconda si trova alla sezione immediatamente successiva. Del passaggio in questione, A2 polemizza sul fatto che a Gesù vengano attribuiti dei genitori e dei fratelli come ad ogni uomo, e che egli non risponda smentendo tali insinuazioni ma che si limiti semplicemente a dire che un profeta è disonorato nella propria patria, come per schernire i suoi interlocutori nell'incapacità di fornire più adeguate giustificazioni. In verità il senso della pericope evangelica è un altro: le parole dei compaesani non vogliono ridimensionare la pretesa divinità di Gesù ed il suo essere figlio di Dio, ma riflettono semplicemente la perplessità e lo scandalo di chi ben ne conosce la famiglia e la provenienza di fronte al fatto che egli

insegni nella sinagoga, come fosse un dottore della Legge. Per questo Gesù dice che i profeti non hanno onore in patria: la gente che lo conosce sembra più concentrarsi sulle sue umili e banali origini, che sul contenuto della sua predicazione. La medesima traduzione da Matteo si ritrova in *N.V.* (ed. Berger, p. 179), con lo stesso stravolgimento di prospettiva rispetto al testo dell'evangelista (per la verità, i due passaggi di A2 e *N.V.* rasentano la concordanza letterale).

[21]

È scritto nel loro [Vangelo]: “I suoi discepoli andarono in Galilea...” Si tratta della conclusione del vangelo di Matteo (28:16-20), e della consegna da parte di Gesù ai discepoli del proprio testamento spirituale. La polemica sfrutta il passaggio in questione per sottolineare l'incoerenza fondamentale tra la dottrina della consustanzialità di Gesù e del Padre, ed il suo parlare, qui, del Padre come di un'entità diversa da sé stesso; infatti, se è stato il Padre a fornirgli ogni potere, ciò significa che il padre gode di maggiori poteri rispetto al Figlio, che tali poteri riceverebbe solo per un atto da parte del Padre, rispetto al quale il Figlio sarebbe dunque subordinato. Si tratta dell'unico e quasi frettoloso accenno di A2 alle numerose critiche che la polemica ebraica aveva formulato nei confronti della dottrina cristiana della Trinità, una questione che occupa spazi ben più estesi in altre dispute e sulla quale, invece, A2 sembra piuttosto reticente. Per una rassegna delle contraddizioni tra incarnazione e Trinità nella polemica di matrice ebraica, si veda Berger, “Appendix 5. Who Was Incarnated?” in *The Jewish Christian Debate* (pp. 366-369). L'argomentazione è recepita anche da *N.V.* (ed. Berger, p. 190).

vale a dire fino alla fine ma non per sempre; sappi infatti che il mondo non avrà fine. Il senso di quest'affermazione si ricava più agevolmente dai passaggi paralleli cui, presumibilmente, A2 ha attinto. *M.S.* (ed. Rosenthal, p. 152) e *S.Y.* (ed. Rosenthal, p. 133) riportano anch'essi l'intera pericope evangelica, avanzando gli stessi dubbi circa la provenienza dei poteri di Gesù e l'incoerenza che ne deriva con la dottrine della consustanzialità rispetto al Padre. A proposito della promessa di Gesù di restare con i discepoli fino alla fine del mondo, *M.S.* e *S.Y.* sottolineano che tale formula implicherebbe l'esclusione del mondo a venire e, conseguentemente, di un'escatologia salvifica: ‘*aval lo l-'olam ha-ba*, “ma non nel mondo che verrà” (*S.Y., ibidem*). Può anche darsi che tale fosse la formulazione originale di A2, che nella trascrizione di Rosenthal del manoscritto di Roma ha: ‘*aval lo l-'olam, hevin she-'ayn lo sof*.

[22]

...l'essenza della fede nel Signore – sia benedetto – e della Sua adorazione risiede nel condursi secondo retta fede ed opere buone... Comincia con questa sezione la terza ed ultima parte del manoscritto (nonché la più lunga), consistente nell'utilizzo e nella rielaborazione di materiali polemici eterogenei. Molto del materiale che segue, per esempio, è stato tratto con notevole fedeltà dal *S.B.* di Yosef Qimḥi (ed. Talmage; qui pp. 32-36).

infatti la totalità dell'essenza [della religione] consiste nella fede, e le opere sono secondarie... Si tratta di un punto fondamentale della teologia paolina come essa viene esposta soprattutto in Rm 3:28 *Noi riteniamo infatti che l'uomo è giustificato per la fede, indipendentemente dalle opere della Legge.* Il versetto è anche uno dei capisaldi su cui la riforma protestante ha fondato la propria dottrina della giustificazione *sola fide*, in opposizione a quanto si dice nella Lettera di Giacomo 2:24 *Vedete: l'uomo è giustificato per le opere e non soltanto per la fede.*

[23]

Ora inizierò a dare il giusto merito alle opere buone compiute dagli Ebrei... La concordanza di A2 con *S.B.* (ed. Talmage, *ibidem*) tanto nell'elenco delle opere buone degli Ebrei quanto nella formulazione e nel lessico è tale da non poter essere considerata accidentale (così Rembaum, “A Reevaluation” *AJS Review*, 5, 1980, p. 89). La gravità delle accuse ed il tono sferzante con cui esse sono formulate è coerente con l'ipotesi, da noi già espressa, che molte di queste non venissero pronunciate effettivamente in presenza di un uditorio cristiano, o per lo meno non in questa forma, ma magari in maniera più edulcorata. Ad ogni modo, il testo si caratterizza come una preziosa ed interessante testimonianza dei diversi luoghi comuni che gli Ebrei attribuivano al “diverso” cristiano, a dimostrazione che il pregiudizio e lo stereotipo sono del tutto trasversali, e non prerogativa esclusiva di un gruppo.

diversamente da voi, osservano il sabato e le festività come vuole la Legge. *S.B.* (ed. Talmage, p. 33) si spinge oltre, affermando che i Cristiani non solo non rispettano il Sabato, ma lavorano anche la Domenica, che è per essi l'equivalente del Sabato ebraico. *N.V.* (ed. Berger, p. 45) incorpora questa stessa argomentazione, aggiungendo che è il Sabato il settimo giorno in cui il Signore si è riposato dai sei giorni precedenti, e non la Domenica; e riporta l'*aggadah* (*Sanhedrin 65b; Bereshit Rabbah 11:6*) secondo cui il fiume Sambation è fatto di pietre che scorrono per sei giorni la settimana, mentre al Sabato esso si quietava e può essere attraversato: pertanto il Sabato deve veramente essere il giorno del Signore.

N.V. (p. 96, 179) è inoltre consapevole dell'uso che i Cristiani fanno di Is 1:13-14 *Smettete di presentare offerte inutili; / l'incenso è per me un abominio, / i noviluni, i sabati e le assemblee sacre: / non posso sopportare delitto e solennità. / Io detesto i vostri noviluni e le vostre feste; / per me sono un peso, / sono stanco di sopportarli* per affermare che il Signore ha inviato il proprio figlio in terra per abolire anche, tra le altre cose, le vuote ricorrenze degli Ebrei, tra le quali il Sabato stesso. Tuttavia, *N.V.* argomenta che lo stesso Gesù ha affermato che, dovessero passare i cieli e la terra, le parole di Mosè e degli altri profeti non passeranno (Lc 16:17; Mt 5:17-8), e che lo anch'egli ha accettato in pieno la religione ebraica. Inoltre le parole del Signore si riferivano esclusivamente ai tempi di Isaia, ed alle feste che gli Ebrei hanno istituito di loro spontanea iniziativa; di certo non si faceva riferimento al Sabato.

L'uso cristiano di Is 1:13-4 costituisce a tutti gli effetti un altro *locus classicus* della polemica anti-ebraica: esso fa la propria apparizione in Col 2:16 e, come altri *topoi*, attraversa i secoli, partendo dalla patristica e giungendo fino all'Alto Medioevo: da Terulliano (*Adversus Iudaeos*, PL 2.605) a Pietro di Blois (*Contra Perfidiam Iudaeorum*, PL 207.845-46).

[24]

Gli Ebrei compiono però una sola azione malvagia che oscura tutte quelle buone, dal momento che essi concedono prestiti ad interesse. Prosegue in questa sezione la citazione da *S.B.* (ed. Talmage, p. 34), da cui sembra copiato anche l'impianto e la struttura dell'argomentazione; infatti già in *S.B.* l'eretico cita Sal 24:3 e 15:1 a proposito della condanna universale dell'usura, cui fa seguito la replica dell'ebreo che specifica che Mosè ha riservato tale interdizione solo a chi non fa parte di Israele (Dt 23:21). La medesima struttura confutativa si ritrova anche in *S.Y.* (ed. Rosenthal, pp. 61 e 101-2); in *M.M.*(Stein, *JJS* 10, 1959, p. 53) e *N.V.* (ed. Berger, p. 133), il che fa pensare si tratti di un'argomentazione ricorrente e consolidata all'interno della letteratura polemica.

Stein, Sigfried, "The Development of the Jewish Law on Interest from the Biblical Period to the Expulsion of the Jews from England", *Historia Judaica* 17, 1955, pp. 29-30, fa notare che da parte cristiana, Sal 15:5 veniva citato sin dai tempi di Girolamo per dimostrare la natura universale della proibizione relativa all'usura. Di notevole interesse anche il fatto che lo stesso Talmud (*Makkot* 24a) include nella proibizione del versetto suddetto anche i Gentili; un'informazione che la parte ebraica, ovviamente, ben si guarda di offrire all'accusa cristiana.

A2 insiste particolarmente sul tema dell'apologia dell'usura praticata nei confronti degli stranieri: i Cristiani non sono fratelli degli Ebrei (ricorrente altrove - cfr. per esempio *N.V.* ed. Berger, *ibidem* - l'affermazione cristiana secondo cui Edom ed Israele sarebbero fratelli, come scritto in Deut 23:8) perché non sono circonscisi nella carne e non osservano il Sabato, condizioni riconosciute dalla Torah come fondamentali per essere parte integrante di Israele. Sul tema dell'usura e sulla non appartenenza dei Cristiani ad Israele A2 tornerà ancora (cfr. sezioni [25], [35] e [36]). D'altra parte, le accuse cristiane di un abuso dell'usura da parte delle comunità ebraiche sembra un tema particolarmente scottante per le comunità ashkenazite del Nord Europa, e della Francia in particolare; la monarchia francese, infatti, vedeva i propri sudditi ebrei come un soggetto particolarmente atto ad essere sfruttato fiscalmente, con il conseguente aggravarsi delle condizioni economiche di quest'ultimi (così Berger, *Jewish-Christian Debate*, p. 18). Il Talmud limitava l'ammontare dell'interesse che un Ebreo può lecitamente riscuotere da un Gentile a quanto il primo necessitava per il suo mero sostentamento (cfr. *Tosefet a Bava Meši'a* 70b; non visto, citato in *ibidem*); tuttavia, nel discutere tale passaggio, un commentatore ebraico di origini francesi faceva notare che esso è privo di qualsiasi praticità, dal momento che, nelle condizioni attuali, nessun Ebreo può sapere quanto il re tasserà gli appartenenti alle comunità giudaiche, e pertanto qualsiasi cifra è per il mero sostentamento (Berger, *ibidem*). Altro indizio della crescente insicurezza economica che interessò gli Ebrei francesi a partire dal XII secolo è l'affermazione di un altro tosafista askenazita del XII secolo, secondo cui ora un Ebreo è legittimato a richiedere il rimborso di un debito ad un Gentile anche durante una festività cristiana, cosa che prima non era possibile; questo, dal momento che non vi era mai nessuna sicurezza che il debito potesse essere saldato in seguito (*ibidem*). Anche Andrea di San Vittore osservò, proprio in

merito alla comunità ebraica parigina, che i suoi membri si dedicavano molto più alla pratica dell'usura che all'esegesi delle Scritture (citato in Smalley, *The Study of the Bible*, p. 167).

Davide non aggiunge nulla alle parole dei profeti, e il risultato finale rivela un'intenzione iniziale. Ovvero il precetto di Davide in Sal 15:5 non si comprende se non alla luce della prioritaria specificazione che Mosè fa in Dt 23:4, e proprio alla Torah di Mosè Davide rimanda nel testamento pronunciato al figlio Salomone, come si narra in 1 Re 2:3.

[25]

La Legge non ammonisce forse a non versare il sangue dell'innocente senza testimoni? La frase riecheggia Dt 19:10-19, a proposito delle tre città in cui l'omicida che uccide senza odio e premeditazione potrà rifugiarsi e trovare asilo; così, per sangue dell'innocente versato si intende, nei versetti in questione, quello dell'omicida che agisce senza aver pianificato il delitto. Poco dopo (v. 15) si afferma invece che l'accusa da parte di un solo uomo ai danni di un altro non avrà alcun valore, mentre tali accuse saranno considerate valide se a formularle sono almeno due testimoni, o tre. Se anche tale condizione è soddisfatta, l'imputato avrà comunque diritto ad un processo davanti ai giudici e ai sacerdoti in carica; se viene trovato colpevole, sarà soggetto alla legge del taglione.

...senza un avvertimento legale preventivo. Il Talmud (*Sanhedrin* 40b, 41a) riconosce la necessità che l'imputato, per poter essere giudicato, debba essere stato avvertito preventivamente da una serie di testimoni circa l'illiceità dell'azione che si apprestava a compiere. L'avvertimento (*hatra'ah*) è riconosciuto come fondamentale solo per le punizioni comminate da un tribunale umano ed eseguite da uomini; per chi incorre nelle colpe che ricadono nel dominio del *Karet*, la punizione divina, nessun avvertimento preventivo si rende necessario, dal momento che il Signore sa già se il peccatore era a conoscenza della natura sacrilega della sua azione o meno. Di notevole interesse, il fatto che tale usanza è diametralmente opposta ad uno dei capisaldi del pensiero morale occidentale, l'*Etica Nicomachea* di Aristotele, secondo cui la Legge non ammette alcuna ignoranza, anzi semmai la punisce.

Rosenthal (*Wikkuah Dati*, p. 68 n. 44) fa notare che i tribunali non ebrei non conoscevano la norma dell'avvertimento preventivo, e che durante il Medioevo molte sentenze venivano eseguite tramite un'ordalia, ovvero una sottoposizione ad una pratica dolorosa o a un duello dell'imputato, il quale, se innocente, sarebbe stato aiutato da Dio a superare la prova. Inoltre, non era conosciuta la distinzione tra giudici e testimoni, i primi svolgendo anche il ruolo dei secondi (*ibidem*).

I Gentili non prestano forse ad interesse sia agli Ebrei sia ai Gentili loro fratelli... L'ipocrisia dei Cristiani, che rimproverano l'usura agli Ebrei e poi la praticano essi stessi anche nei confronti dei propri correligionari, è stata sottolineata anche da *S.B.* (ed. Talmage, p. 27) e da *S.Y.* (ed. Rosenthal, p. 62).

“Vi sono tra i Gentili alcuni che prestano attenzione a tutto ciò, e si tratta degli eremiti”. L'argomentazione si rifà di nuovo a *S.B.* (ed. Talmage, p. 34), in cui tuttavia non si usa il termine “eremiti”, ma una perifrasi: “coloro che si separano dal mondo”.

[26]

Non è grazie ad uno o due che trarrà beneficio il popolo intero... Anche la risposta dell'Ebreo alla questione degli eremiti riprende il concetto di *S.B.* (ed. Talmage, p. 35) secondo cui la minoranza numerica di quest'ultimi li rende scarsamente rappresentativi di un popolo intero. *S.B.* afferma inoltre che non è possibile credere che chi si separa dal mondo è perfetto sia nelle azioni che nella fede; d'altra parte l'ideale monastico (ed il celibato in particolare) sono del tutto alieni alla mentalità ebraica, e spesso derisi. Già *S.N.* (ed. Lasker, Stroumsa, p. 92) afferma che la pratica del celibato viola il precetto della procreazione (Gn 1:28); *S.B.* (ed. Talmage, *ibidem*) si spinge ad affermare che preti e vescovi, sotto ad una facciata di castità, altro non sono che fornicatori; la stessa accusa è lanciata anche da *N.V.* (ed. Berger, p. 69), che risponde alla pretesa cristiana di assimilare i sacerdoti agli eunuchi del Trito-Isaia (56:4-5) ai quali il Signore garantisce la propria protezione; ma i preti, osserva *N.V.*, non sono certo castrati come gli eunuchi di cui parla Isaia, e per questo sono dei fornicatori in segreto.

di lui è detto i cieli ed i cieli dei cieli non ti possono contenere [1 Re 8:27]. Trova posto in questa sezione un altro dei motivi di disputa più diffusi di tutta l'antichità ed il Medioevo, quello dell'assurdità di un dio incarnato nel ventre di una donna. Il versetto in questione (1 Re 8:27) è citato contro la teoria dell'Incarnazione già da *S.N.* (ed. Lasker, Stroumsa, p. 86), e un uso identico ne fa *N.V.* (ed. Berger, p. 129), per cui si può presumere che fosse parte integrante di un repertorio volto a confutare la possibilità della nascita uterina di un dio.

Essi dicono invece che è entrato nel grembo di una donna, che fu partorito... Di nuovo, il confronto con *S.B.* (ed. Talmage, pp. 36-7) e la concordanza quasi letterale con esso rendono pressoché certo il fatto che A2 attinse a piene mani all'opera di Yosef Qimhi; tuttavia, l'argomento è di data ben più antica, ed una sua versione embrionale si può far risalire al *Contra Christianos* di Porfirio (III sec.; citato in Rembaum, "A Reevaluation", p. 91 n. 38). Esso è incorporato anche da *S.N.* (ed. Lasker, Stroumsa, p. 55), dove di nuovo l'accento cade sull'impurità del ventre di una donna e sulle questioni fisiologiche attribuite a Gesù (mangiare, bere, dormire). Anche *N.V.* insiste sulla repulsione nei confronti tanto dell'impurità associata al ventre di una donna, quanto a quella associata alla creatura appena partorita, avvolta da sangue e dalla placenta (ed. Berger, p. 44). Ad ogni modo, per una più esauriente panoramica sulla questione dell'Incarnazione di Gesù e sulla sua trattazione nelle fonti sia ebraiche che cristiane, si veda Berger, "Appendix 2. God in the Womb and the Problem of Incarnation", in *Jewish-Christian Debate*, pp. 350-4.

E ciò ha sminuito la preziosa maestà della Sua sacra gloria e ha posto su di Lui tutta l'infamia del mondo... Anche questa ulteriore precisazione deriva da *S.B.* (ed. Talmage, pp. 36-7), che aggiunge che l'idea che un dio sia entrato nel ventre di una donna va contro la ragione umana (*sekhel*). In entrambi i testi, si afferma che predicare l'incarnazione di un dio significa umiliarne la gloria e la maestà, e che pertanto gli Ebrei, proprio in virtù dell'amore per la Gloria e la Maestà del Signore, sono da elogiare per non aver creduto a Gesù, e non da condannare.

[27]

L'atteggiamento di modestia che era in Lui ha reso umile la sua gloria... Anche *S.B.* (ed. Talmage, pp. 37-8) fa seguire alla discussione sull'Incarnazione un'apologia da parte del *min* circa il rendersi umile di Cristo, che per sua volontà si è fatto uomo e ha così insegnato l'umiltà anche agli altri uomini; e ad essa segue, come in A2, la smentita del *ma'amin* secondo il quale nessun atteggiamento di modestia si addice ad un dio, e quindi gli Ebrei non sono da condannare per non aver creduto ad un presunto dio degradato ed umiliato. Tuttavia, le somiglianze finiscono qui: l'argomentazione di A2 è basata su citazioni scritturistiche, mentre quella di *S.B.* propone una parabola; cosa interessante, tale parabola verrà ripresa poco più avanti da A2 per una diversa argomentazione (sezione [31]). Il fatto che essa venga qui messa in bocca al Cristiano, mentre in *S.B.* è l'Ebreo a pronunciarla, dimostra una certa sottigliezza da parte del copista di A2, che si è reso conto di come, leggendo tra le righe, il senso della parabola potesse giocare a sfavore della causa ebraica, essendo essa caratterizzata da un vizio di forma; meglio allora farla pronunciare al Cristiano e poi confutarla. Rimandiamo pertanto al commento alla sezione [31].

[28]

...a causa del peccato originale tutti sono scesi all'Inferno, giusti ed empi; quindi egli prese un corpo mortale e li salvò. Si tratta, come si evince anche dalle citazioni scritturistiche che il Cristiano pronuncia poco dopo, della dottrina della discesa di Cristo agli inferi, per salvare le anime di tutta l'umanità. Tale dottrina ha il proprio fondamento in alcune citazioni scritturistiche, come Mt 12:40, che afferma che, come Giona rimase nel ventre della balena per tre giorni e tre notti, così Gesù rimarrà tre giorni e tre notti nel cuore della terra; oppure 1 Pt 4:6, che riporta che la buona novella è stata annunciata anche ai morti. Tertulliano (*De Anima*, cap. 55), Origene (*Contra Celsum*, 2:43) ed altri padri della Chiesa insegnano la dottrina della discesa agli inferi e sembrano considerarla del tutto ortodossa; il vangelo apocrifo di Nicodemo tratta la questione in maniera estensiva, dedicando alla discesa di Gesù nell'Ade i capitoli da 17 a 27 (*New Testament Apocrypha*, ed. Wilhelm Schneemelcher, trad. R.McL. Wilson, Louisville-Kentucky, 1991-1992, vol. 1, pp. 521-30). La dottrina è inoltre parte integrante del Credo Apostolico.

Già *S.N.* (ed. Lasker, Stroumsa, pp. 55 e 98-9) conosce e confuta la dottrina della discesa di Gesù agli inferi, affermando che egli non poté salvare sé stesso né tantomeno i dannati; e che Gb 7:9 avvisa che chiunque discenda allo *Sheol*, non potrà più farne ritorno. *W.R.* (Talmage, *HTR* 60. 1967, pp. 342-3) riporta che i Cristiani applicano Sal 24.7 alla rottura

dei cancelli del Gehinnom da parte di Gesù; tuttavia, se pure fosse vero, Gesù non sarebbe comunque riuscito a farne ritorno, poiché ciò, in base alle parole di Gb (*ibidem*) non è possibile.

Anche il *min* di *S.B.* (ed. Talmage, p. 30) afferma che, a causa del peccato di Adamo, tutta l'umanità discese agli Inferi, e che Gesù vi discese a sua volta per salvare le anime dei giusti; e precisamente questa stessa dottrina è pronunciata da Pablo Christiani nel testo di *W.Ram* (ed. Chavel, p. 310).

N.V. (ed. Berger, p. 202) riporta Mt 12:40 e la convinzione che Gesù stette nel cuore della terra tre giorni e tre notti, come Giona rimase per lo stesso tempo nella balena. Tuttavia, argomenta *N.V.*, Gesù fu crocefisso la sera del venerdì e risorse il mattino della domenica, per cui sono sì tre giorni, ma due notti soltanto.

Il versetto di Gn 37:35 *Poiché scenderò da mio figlio con cordoglio, nello Sheol* è citato anche dal teologo benedettino Ruperto di Deutz (1076-1129) nel suo *Annulus seu Dialogus Christiani et Iudaei* (PL 170.570) a dimostrazione del fatto che tutte le anime, quella di Giacobbe compresa, sono scese all'inferno a causa del peccato originale; il versetto in questione è utilizzato nella stessa maniera anche dai Cristiani di *M.S.* (ed. Rosenthal, p. 49) e di *S.Y.* (ed. Rosenthal, p. 42). Anche *N.V.* (ed. Berger, p. 57) è consapevole dell'uso che gli eretici fanno di Gn 37:35.

Il Signore è giusto, non commette errori... Sulla bontà del Signore e sul rifiuto di credere che egli abbia punito indistintamente giusti ed empi con la discesa nello *Sheol* si esprime anche *S.N.* (ed. Lasker, Stroumsa, p. 99); il Signore, esso afferma, non commette ingiustizie, poiché egli è *Un Dio fedele e senza iniquità* (Dt 32:4). Similmente, *S.B.* (ed. Talmage, p. 30) cita Dt 24:16 sulla retribuzione individuale delle colpe per affermare che Dio non punisce indistintamente, ma che ciascuno è responsabile solo delle proprie colpe. *N.V.* (ed. Berger, p. 57) afferma che questa dannazione universale è incompatibile con Sal 86:12-13, che parla della bontà di Dio, degno di lode e di gloria per l'eternità. Degno di nota il fatto che anche A2 insiste sulla dottrina della retribuzione individuale, e tuttavia le citazioni scritturistiche addotte sono diverse da quelle appena elencate, ad eccezione di Sal 86:12-13.

Anche Nahmanide sostiene che l'inferno non è il luogo cui sono destinati i giusti (*W.Ram*, ed. Chavel, p. 310).

Qual è l'uomo che vivrà e non vedrà la morte? Che possa sottrarre la sua anima al potere dello Sheol? [Salmi 89:49], si riferisce alla tomba. Questa lunga argomentazione, che illustra le varie accezioni del termine *Sheol* all'interno della Scrittura, ha un parallelo in *M.S.* (ed. Rosenthal, pp. 51-2), che, come A2, cita Gb 14:13 a dimostrazione che *Sheol* in quel caso è la tomba, dal momento che Giobbe non avrebbe mai potuto chiedere al Signore di collocarlo temporaneamente nello *Sheol*, siccome da esso non vi è ritorno. La medesima osservazione a proposito della preghiera di Giobbe è fatta anche da *N.V.*, (ed. Berger, pp. 57-8), che afferma che il più delle volte *Sheol* indica la tomba, e solo se specificato dal contesto può designare anche l'inferno.

perché allora non migliorò le [punizioni] visibili, ma quelle invisibili? La constatazione che Gesù sembrerebbe aver abolito solo i mali invisibili (ovvero una fantomatica condizione di peccato universale connaturata all'uomo sin dalla nascita), mentre quelli visibili perdurano compare anche in *S.B.* (ed. Talmage, p. 31), che riporta le medesime citazioni scritturistiche (Gn 3:16-17); il riconoscimento del fatto che i mali dell'uomo non sono mai stati aboliti compare già in A2 alla sezione [8], derivato dalla medesima argomentazione presente in *W.Ram*.

[29]

come avrebbe salvato, con la sua venuta, il mondo intero, se solo voi sareste stati salvati? Il riconoscimento del fatto che il Cristianesimo non è mai assurto a religione universale, e non rappresenta la maggioranza assoluta è stato avanzato anche in altre fonti. *M.S.* (ed. Rosenthal, p. 74), *W.Ram* (ed. Chavel, p. 311) e *N.V.* (ed. Berger, p. 159) evidenziano come Sal 72:11 *Tutti i re si prostrino a lui, / lo servano tutte le genti* non si può certo applicare a Gesù, e, come sottolinea in particolare *N.V.*, vi sono popoli come Ismaeliti, Tartari e gli stessi Ebrei che non l'hanno riconosciuto. Sempre *N.V.* (p. 203) enfatizza che, tra tutte le nazioni del mondo, solo undici si sono volte alla predicazione di Gesù, mentre le restanti sessanta testimoniano che la religione dei Cristiani non è che una menzogna. Gli Ismaeliti, se presi da soli tra le nazioni, sono comunque superiori in numero ai Cristiani.

Molti [altri] sono divenuti Albigesi o Bogomili, e non possono credere all'infamia di costui, che si unì per entrare in una donna... A2 dà così prova della conoscenza di correnti eterodosse interne al Cristianesimo stesso. Ma non si tratta di un *unicum* nella letteratura polemica: *W.R.* conosce e confuta alcune dottrine che, lungi dal rientrare nell'ambito del dogma cattolico, appartengono proprio alle sette eterodosse di Catari e Bogomili: *in primis* la

concezione cosiddetta “aurale”, ovvero la convinzione che lo spirito di Dio entrò in Maria non tramite il ventre, ma tramite l’orecchio (Talmage, *HTR* 60, 1967, pp. 326-7; 341). E, forse non casualmente, A2, che dà prova in più luoghi di conoscere *W.R.*, dice in merito a Albiges e Bogomili che essi non credono che Gesù si umiliò al punto tale da entrare in una donna: potrebbe essere un riferimento da parte del redattore alla dottrina della concezione “aurale”. Da tale dottrina, i dualisti Catari e Bogomili derivavano la convinzione che l’incarnazione di Gesù fu solo apparente, così come la sua sofferenza e la sua morte in croce (Talmage, *ibidem*). E quell’ “e farsi governare dall’uomo”, che segue immediatamente dopo, potrebbe essere un riflesso del docetismo propugnato dagli eretici: essi si rifiuterebbero cioè di credere che Gesù fu realmente soggetto alle persecuzioni inflittele dai suoi contemporanei, e che essi ebbero infine la meglio su di lui: infatti il suo corpo umano altro non era che una mera illusione.

E a rabbi Aḥaron sembra si possa provare... Rembaum (“A Reevaluation”, pp. 85-6) è molto cauto nell’attribuire un’identità a questo e ad altri personaggi citati nel seguito di A2; ancora più cauto nell’attribuire ad essi qualsivoglia autorità rispetto al testo della disputa. Egli suggerisce che si possa pertanto trattare di una serie di personaggi imparentati o in qualche modo affiliati alla famiglia ’Ofiṣiyal.

...la generazione della conoscenza. Della generazione che assistette al diluvio e di quella che assistette alla divisione dei popoli si dice infatti che non avranno parte al mondo che verrà (*Sanhedrin* 107b). Qui dunque, se capiamo bene, si afferma che l’anima che avrà parte nel mondo a venire e scamperà allo *Sheol* (Sal 89:49) è proprio quella della generazione della conoscenza, cioè la generazione che assistette all’Esodo e ai miracoli che il Signore compì nel deserto; questo ci pare coerente con quanto si afferma immediatamente dopo.

il Santo infatti, sia benedetto il Suo nome - che ha compiuto chissà quanti miracoli e prodigi... La lista dei miracoli è molto simile a quella che compare in *S.N.* (ed. Lasker, Stroumsa, p. 59), con la sola differenza che in *S.N.* essi sono attribuiti primariamente alla persona di Mosè, allo scopo di sminuire e ridimensionare i presunti miracoli che avrebbe compiuto Gesù; il medesimo elenco di miracoli (uscita dall’Egitto, attraversamento del mare, discesa della quaglia e della manna, apparizione in una colonna di nube ed in una di fuoco) è attribuito a Mosè in *I.M.* (ed. Stroumsa, pp. 31-2; 268-71), allo scopo di dimostrare che la religione ebraica può vantare una tradizione profetica basata su miracoli tali da non poter essere negati, diversamente dalle tradizioni profetiche di altre religioni.

A2, al contrario, utilizza la serie di miracoli come prova inconfutabile della potenza di Dio, e si chiede come mai gli Ebrei, tanto assennati da aver riconosciuto la magnificenza del Signore tramite i suoi miracoli, poi errarono ed adorarono il vitello d’oro, come si legge subito dopo:

ciononostante il quarantesimo giorno si costruirono una scultura di vitello in metallo fuso... La spiegazione dell’errore del popolo ebraico si trova in *S.Y.* (ed. Rosenthal, p. 50): ma una specificazione molto importante è qui fatta, dal momento che si dice che gli Ebrei, dopo aver costruito il vitello d’oro sotto la direzione di Aronne, cedettero che lo spirito di Mosè fosse entrato nel vitello, e non quello di Dio (come invece afferma A2). Sempre in *S.Y.* si trova l’aneddoto, non biblico, secondo cui l’animale avrebbe preso vita, con la citazione esplicita di Sal 106:2 e *scambiarono la mia gloria con l’immagine di un toro che mangia erba*; laddove invece in Es 32:20 il vitello d’oro, gettato nel fuoco, non prende vita, anzi è ridotto in polvere da Mosè e dato da mangiare agli Israeliti mischiato con acqua. La nozione di un vitello animato si può far risalire già a *Pirquei deRabbi Eliezer* 25, dove tuttavia è Satana ad entrare nella bestia e a farla muggire. Anche *N.V.* (ed. Berger, pp. 67-8) deriva l’argomentazione da *S.Y.*, infatti essa è esplicitamente attribuita a Rabbi Natan ’Ofiṣiyal; ma secondo *N.V.*, come secondo A2, gli Ebrei si convinsero che lo spirito di Dio fosse entrato nel vitello, non quello di Mosè. Segue poi la conclusione: se Dio si adirò con gli Ebrei perché adorarono un materiale pure come l’oro, quanto più duro sarà il castigo dei Cristiani, che affermano che lo spirito divino entrò in un ricettacolo tanto impuro quanto il ventre di una donna.

Videro il Dio di Israele [Esodo 24:1]; e videro che sotto di esso vi erano quattro animali che portavano il trono, e videro tra di essi un toro [...]. Jessi dissero “Questa è una delle quattro creature che abbiamo visto sotto al trono del Signore”. Nel cercare di spiegare come mai Israele, la nazione assennata, adorò il vitello, A2 non si limita ad addurre la giustificazione del vitello che prese vita e venne scambiato per un surrogato dello spirito divino; la nostra disputa aggiunge questa ulteriore argomentazione. Essa mette cioè in relazione la visione di Dio esperita da Mosè, Aronne, Nadab, Abiu e settanta degli anziani di Israele (Es 24:10) con la famosa epifania divina descritta in Ez 1, e poi divenuta cara alla mistica della *Merkavah*; si tratta della visione del trono-carro di Dio, trainato da quattro *chayyot* (“creature”),

ciascuna delle quali ha quattro facce: una umana, una di toro, una di leone e una di aquila. Per questo gli Ebrei hanno adorato il vitello: lo avevano visto come parte integrante dell'epifania divina poco prima che Mosè salisse al monte, ed erano pertanto convinti si trattasse di Dio.

Infatti non vi è cosa più contaminata di una donna... Rosenthal (*Wikkuaḥ dati*, p. 70 n. 57) riporta un passo tratto da *Shabbat* 152a: "Un Tanna ha insegnato: la donna è una brocca piena di sozzume, e la sua bocca è piena di sangue; eppure tutti le corrono dietro".

perché allora ha portato una coppia di tortore o due giovani colombi per la propria purificazione... Se la nascita di Gesù non aveva comportato impurità rituale, perché allora Maria ha rispettato il precetto di Lv 5:7, recando così due tortore o due piccioni in sacrificio per garantirsi l'uscita dallo stato di impurità? L'argomento è già di *W.R.* (Talmage, *HTR* 1967, 60, p. 345), ed appare due volte in *N.V.* (ed. Berger, p. 44; 183-4).

Poiché io, il Signore, non muto [Malachia 3:6]; e di certo non vi è cambiamento più grande di questo entrare ed uscire. Sull'immutabilità di Dio insiste anche *M.S.* (ed. Rosenthal, p. 9) che trova contraddittorio il fatto che, nel passato, Dio rimase secoli senza prendere sembianze umane, e che lo fece solo più avanti con la nascita di Gesù.

Quello che il re richiede è difficile e non c'è nessuno che possa dirlo al re, se non gli dei, la cui dimora non è fra gli uomini [Daniele 2:11]. Si tratta della risposta degli indovini alla corte di Nabucodonosor, i quali ammettono la propria incapacità di conoscere il sogno del re senza che nessuno l'abbia riferito loro, poiché è una prerogativa divina; qui probabilmente si fa leva sulle ultime parole della citazione, in cui viene evidenziato come un dio non possa prendere dimora tra gli uomini: per questo Gesù non può che essere un semplice uomo. Lo stesso passaggio si trova in *S.Y.* (ed. Rosenthal, p. 119) sulla bocca di un'Ebreo francese con lo scopo di negare la possibilità dell'incarnazione. Lo stesso versetto è recepito anche da *N.V.* con il medesimo intento polemico (ed. Berger, p. 85).

[30]

Essi ci dicono "Voi rosicchiate l'osso, ma non consumate la carne ed il midollo che si trovano all'interno..." Sull'origine, la fortuna e la diffusione di questa metafora si è già trattato nell'Introduzione (si veda qui Introduzione, par. 5).

come se un uomo dicesse al proprio servo "Entra in questa nave e recati in missione per il mare"... L'argomentazione sembra improntata una volta ancora a *S.B.* (ed. Talmage, pp. 47-8) in cui si afferma che se qualcuno ordinasse al proprio servo di condurre il proprio cavallo per mare, o la propria nave per terra, allora si sarebbe necessaria un'interpretazione allegorica. Viceversa, se gli si intima di prendere la nave e condurla in mare, non c'è bisogno di alcuna interpretazione allegorica.

[31]

Supponi che ti si parli di una persona che non conosci e che ti si dica che si tratta del re di Spagna... Come già anticipato (vedi sezione [27] e commento), tale parabola deriva da *S.B.* (ed. Talmage, pp. 37-8), dove tuttavia essa era pronunciata dall'Ebreo. Ma, ad un'attenta lettura, A2 si accorse probabilmente che il senso generale giocava a sfavore del *ma'amin* dal quale essa era pronunciata; infatti *S.B.* costruisce il paragone su di un re umano che si rende irriconoscibile, mortificandosi nell'aspetto e nell'abbigliamento. Se il popolo si rifiutasse di credere che si tratta effettivamente del re, esso non sarebbe da biasimare; e ciò anche se si trattasse del Re dei Re, ovvero Dio stesso. Ma questo ragionamento, seppure per assurdo, implica comunque la possibilità dell'avvenuta incarnazione ed umiliazione di Dio (così anche Niclòs, José Vincente, "Un tratado de polémica judeocristiana de raíces sefardies: Yosef Qimhi y su *Libro de la Alianza*: introducción, traducción y notas", in *Hispania Sacra*, 47, 1995, p. 266; Niclòs riconosce inoltre nel tema del re che si traveste un motivo caro alle narrazioni de *Le mille e una notte*). A2, allora, decide di sfruttare comunque il paragone ma, in considerazione del suo vizio di forma, metterlo in bocca al Cristiano così da poterlo confutare. Così, il *min* avanza l'idea secondo cui è giusto onorare a prescindere una persona di cui ti è stato detto che si tratta del re di Spagna, anche se non lo è; il vero re, poi, venuto a sapere della cosa, sarà comunque riconoscente a chi adorava il falso re, sapendo che egli agiva con buoni propositi e in piena convinzione. Così anche il Signore, sarà grato

ai Cristiani che adorano Gesù ma in virtù dell'amore del Signore, l'unico Re. La risposta indignata del *ma'amin* ricorda che questo stesso Re (che ora, fuor di metafora, è Dio) ha avvertito i suoi sudditi della pena in cui si incorre per idolatria, e pertanto l'argomentazione del *min* non può reggere, ed anzi rasenta la blasfemia. In questa forma, l'argomentazione è recepita anche da *N.V.* (ed. Berger, p. 222), con la sola differenza che qui l'ipotetico monarca è re di Francia e non di Spagna.

[32]

Il pio chiese inoltre: “Quando Gesù pregava dicendo ‘Salvami dalla bocca del leone’... L’intera sezione deriva molto fedelmente da W.R. (Talmage, HTR 1967, 60, pp. 338-9); A2 però espunge significativamente due passaggi intessuti nell’argomentazione: 1) una complessa digressione sull’anima di Gesù, relativa alle contraddizioni tra un’anima duplice – una divina ed una umana, una forte ed una che grida aiuto – e la pretesa cristiana che essa siano in Gesù una cosa sola; d’altra parte A2 tende ad evitare le speculazioni teologiche relative alla Trinità; 2) un secondo excursus in cui si afferma che le arti magiche di Gesù sono state da egli apprese durante la fuga in Egitto, e si suggerisce una somiglianza di queste sue capacità con gli atti di stregoneria dei sacerdoti egiziani alla corte del faraone, che riuscirono ad eguagliare quasi in tutto e per tutto i miracoli che Mosè compì con l’aiuto divino, ed eccezione della duplicazione delle zanzare (cfr. Es 8:14); probabilmente tale paragone di Mosè con i sacerdoti egiziani e indirettamente con Gesù deve essere parso ad A2 a dir poco riduttivo ed inappropriato, e pertanto è stato omissis.

se si riferisce ad una moltitudine... Traduciamo così l'ebraico *hamon*, laddove invece, coerentemente con il resto della struttura testuale fondata sul contrasto tra *basar* (carne, parte corporea) e *'elohut* (divinità), *W.R.* ha appunto *basar* (p. 339).

e se dici che, in ogni caso, la sua intenzione [di Davide?] era di riferirsi al Creatore, allora la vostra fede è menzognera... Anche qui A2 ha sicuramente presente il testo di *W.R.* (*ibidem*), ma dalla sua resa non si comprende se ha effettivamente mancato di comprendere l'argomentazione del testo cui attinge o vuole di nuovo rimanere evasivo su dottrine che preferirebbe tacere. Il passaggio di *W.R.* in questione argomenta molto più chiaramente: se i Cristiani vogliono far credere che *Tutti i re a lui si prostreranno, lo serviranno tutte le nazioni [Salmi 72:11]* si riferisce anche ad Ebrei ed Ismaeliti, poiché essi riconoscono che, adorando il Creatore, adorano anche Gesù, che è il Creatore, allora questa è proprio una solida convinzione da parte cristiana (probabilmente l'autore è ironico); se invece i Cristiani sostengono che non è questo l'atteggiamento di Ebrei ed Ismaeliti, cioè essi non credono che Gesù è il Creatore, allora ecco che non è vero che essi lo serviranno. A2, probabilmente, non coglie l'ironia di *W.R.*; oppure, una volta ancora, omette quei dettagli che implicherebbero una discussione sulla molteplicità della natura di Cristo, in questo caso sul suo essere anche Creatore, in quanto compartecipe, secondo il dogma trinitario, della natura del Padre.

[33]

“Esiste una prova grandiosa a sostegno della nostra fede, cioè il fatto che non vi è un popolo più umiliato degli Ebrei...” In *S.Y.* (ed. Rosenthal, p. 58) un sacerdote di Étampes sottolinea come Israele sia la più piccola delle nazioni, e chiede come si possa credere che ad essa soltanto spetti un posto nel mondo che verrà, mentre tutte altre nazioni sarebbero condannate. In risposta al Cristiano, viene citato Dt 7:7: *Il Signore si è legato a voi e vi ha scelti, non perché siete più numerosi di tutti gli altri popoli – siete infatti il più piccolo di tutti i popoli...* Non sono le dimensioni di Israele, dunque, ad avergli concesso il favore divino; si tratta piuttosto dell'amore indiscriminato del Signore verso la sua nazione e del rispetto del giuramento fatto ai patriarchi (Cfr. Dt 7:8). Sull'umiliazione della Torah, che è verità (cfr. Sal 119:142) *S.Y.* insiste anche altrove, quando alla domanda del Cristiano circa quale sia la verità di cui si parla in Sal 85:12 *Verità germoglierà dalla terra*, l'Ebreo risponde che si tratta di quella stessa verità che i Cristiani hanno gettato a terra e degradato, come è scritto in Dn 8:12 *A causa del peccato un esercito gli fu dato in luogo del sacrificio quotidiano e la verità fu gettata a terra*. Per A2, come si legge in questa stessa sezione, l'umiliazione di Israele assurge a prova fondamentale del riscatto del popolo ebraico: se i profeti hanno vaticinato circa l'umiliazione ed essa si è avverata, allora sono veritiere anche le profezie relative alla redenzione.

...poiché troviamo luoghi in cui [i suoi adepti] adorano pietre ed idoli... L'accusa secondo cui il culto delle immagini cristiano sarebbe prossimo all'idolatria si trova anche in *M.S.* (ed. Rosenthal, p. 100), dove si cita anche la confutazione

cristiana dell'accusa, secondo cui non sono le immagini ad essere adorate, ma ciò a cui esse rimandano (argomentazione tuttavia giudicata poco sincera dall'autore). Anche per *N.V.* (ed. Berger, pp. 213-4) il culto delle immagini praticato dai Cristiani è sacrilego, e cita in proposito Is 42:8, 45:20-23 circa il peccato dell'idolatria.

L'accusa non è sconosciuta agli autori cristiani: Agobardo (*De Judaicis Superstitionibus*, PL 104.88) sostiene che gli Ebrei "Christianos idola asserunt adorare"; la stessa osservazione si ritrova in Ruperto di Deutz (*Dialogus inter Christianum et Iudaeum*, PL 170.590, 601).

La cosa è simile a un uomo che viveva nel deserto sin dal giorno della sua nascita... Non siamo riusciti a rintracciare un possibile parallelo o una fonte di ispirazione per questa parabola; questo potrebbe far pensare che si tratti di un'argomentazione originale di A2 inserita all'interno di una miriade di segmenti polemici mutuati da altre opere. Lo scopo di questo aneddoto sembra quello di provare che la scelta della religione giudaica è la più razionale e sensata per chi si trova a dover scegliere tra i tre monoteismi abramitici, senza averne mai sentito parlare prima. D'altra parte, A2 si è dimostrato parecchio sensibile e ricettivo rispetto a tutti quei temi polemici che si dichiarano conformi al *sekhel*, ovvero alla razionalità e al buon senso: lo prova la misura massiccia in cui esso attinge dalle opere di Yosef e David Qimḥi, polemisti che, come si è visto, avevano fatto del *sekhel* e dell'esegesi di tipo *peshat* una sorta di manifesto programmatico (si veda qui Introduzione, par. 2.4).

E così la condizione di assennatezza e ragionevolezza dell'uomo che, provenendo dal deserto, vuole scegliere tra Ebraismo, Cristianesimo ed Islam lo porterà sicuramente a scegliere il primo; come, infatti, può non ripugnare alla mente dell'uomo saggio e assennato (*hakam, ba'al sekhel*) il fatto che le altre religioni praticano l'idolatria? E come può non riconoscere che, se Ismaeliti e Cristiani godono dei beni terreni in questa vita, essi ne saranno privi nel mondo a venire, a differenza degli Ebrei, che invece, essendo nella miseria ora, proprio nel mondo che verrà ne godranno? Come si vede, la categoria di razionalità è del tutto interna alla mentalità ebraica, e l'argomentazione nel suo complesso non suona del tutto convincente; è il precetto biblico contro l'idolatria (Es 20:4) a rendere ripugnante l'idea di adorare pietre ed immagini, e non una disposizione innata della natura umana. Allo stesso modo, è l'escatologia prettamente giudaica centrata su castigo e ricompensa a portare ad essere scettici e incuranti verso il benessere e la gloria terreni.

una volta, l'imperatore di Ashkhenaz convocò tre uomini, un ebreo, un gentile ed un ismaelita... Si tratta di un racconto chiaramente ispirato al *Kuzari* di Yehudah ha-Levi; qui, il re dei Cazari, in seguito ad un sogno che gli annunciava che le sue intenzioni erano gradite a Dio, ma non le sue azioni, convoca alla sua corte un filosofo, un Cristiano, un Ebreo ed un Musulmano. Insoddisfatto delle dottrine professate da tutti meno che dall'Ebreo, egli dichiara che solo l'ebraismo può vantare di essere la religione vera e giusta.

Una rielaborazione del *Kuzari* appare anche in *N.V.* (pp. 216-8), ma con un più marcato accento sul tema del martirio: posti di fronte ad un *ultimatum* che li obbliga alla conversione ad una delle altre due religioni oppure li condanna all'esecuzione, il Cristiano ed il Musulmano scelgono entrambi l'ebraismo piuttosto che la morte. L'Ebreo, al contrario, si rifiuta di cambiare religione anche sotto la minaccia della pena capitale: tutti e tre (imperatore, Cristiano e Musulmano) si convertono allora all'Ebraismo. Un'argomentazione più simile ad A2 ma senza la parabola dell'imperatore si ritrova sempre in *N.V.* (p. 203): Cristiani ed Ismaeliti ammettono la veridicità della Torah, che è anche la base delle loro tradizioni scritturistiche; tuttavia, Ebrei ed Ismaeliti non riconoscono il Vangelo cristiano, così come Ebrei e Cristiani non riconoscono il Corano. Sulla base di Dt 19:15 *il fatto dovrà essere stabilito sulla parola di due o di tre testimoni* si può dunque affermare che due testimoni parlano a favore della veridicità della Torah ebraica, mentre questo non si può dire per i testi sacri delle altre due religioni.

[34]

Poiché non si chiamerebbe figlio alcun uomo che preceda il proprio padre... La stessa osservazione è fatta da David Qimḥi nel suo commento a Sal 2:7 *Tu sei mio figlio, oggi ti ho generato* (così Berger, *Jewish-Christian Debate*, p. 294) che i Cristiani adducono come prova della paternità divina di Gesù e che lo stesso A2 mette in bocca all'eretico alla sezione successiva. Probabilmente per evitare un richiamo esplicito alla dottrina della trinità che l'argomentazione richiederebbe, A2 costruisce una più debole confutazione basata su l'affinità etimologica tra figlio (*ben*) e costruire (*banah*). *N.V.* (ed. Berger, p. 137) si mostra anch'esso consapevole dell'esegesi cristologica di Sal 2:7, e come A2 (e come David Qimḥi) sottolinea la confusione dell'esegesi cristiana: chi chiama padre chi? chi si deve riferire a chi come al proprio figlio? Anche *S.N.* (ed. Lasker, Stroumsa, p. 61) si chiede quando Dio avrebbe chiamato Gesù "figlio", se prima o dopo averlo generato, oppure se fu chiamato così senza che il padre lo generasse, o prima ancora di tutta la

creazione; in tutti i casi, questo implica due dèi, uno dei quali chiama l'altro "figlio", e ciò nega la stessa dottrina cristiana in merito all'unità divina.

è stato chiamato figlio poiché precede sì il padre, ma solo in seguito è stato generato... Le parole pronunciate dall'eretico riflettono con ogni probabilità la dottrina del credo apostolico, che distingue tra creazione di Gesù (cosa non corretta, perché egli esiste da sempre, come il Padre) e la sua generazione tramite Maria: "generato, non creato, della stessa sostanza del Padre". Tuttavia non è chiaro fino a che punto A2 sia consapevole di questa sfumatura, considerando soprattutto la sua scarsissima propensione a trattare il tema della Trinità. L'argomentazione è invece portata alle estreme conseguenze da S.Y. (ed. Rosenthal, p. 127), dove viene addirittura riportato in latino scritto con caratteri ebraici una porzione, seppure semplificata, del simbolo di Atanasio (*Quicumque vult*), e che nella resa di S.Y. recita: "il Padre è ingenerato, il Figlio è generato e lo Spirito procede da entrambi". L'Ebreo di S.Y. argomenta dunque sagacemente che il Padre è comunque precedente al figlio, e che vi fu un tempo in cui il Padre esistette senza che esistesse anche lo Spirito: questo mette in crisi il dogma trinitario. Il passaggio è recepito quasi *verbatim* (traslitterazione latina compresa) da N.V. (ed. Berger, p 178).

E quando morì il corpo, si sarebbe dovuta salvare la parte divina esclusivamente... Per l'ennesima volta, A2 manca di portare l'argomento alle conseguenze estreme, sfruttandolo cioè per pronunciare una critica verso la dottrina della Trinità; infatti, avrebbe potuto argomentare che, se anche i Cristiani ammettono che solo parte divina si sarebbe salvata, questo comprometterebbe tuttavia la fondamentale unità delle tre Persone trinitarie. Il pretesto polemico è invece colto al volo da N.V. (p. 137), che così argomenta: se è vero che le tre Persone sono inseparabili, allora tutte e tre sono concresciute nel ventre di Maria, tutte e tre furono sulla terra e tutte e tre vennero uccise; se così fosse, inoltre, chi avrebbe governato il mondo nei tre giorni precedenti alla risurrezione in cui tutte e tre erano morte? Sulle controversie e le contraddizioni che sorgono dalla combinazione della dottrina dell'Incarnazione con quella della Trinità e sulle argomentazioni avanzate sia da Cristiani che da Ebrei, si veda Berger, "Appendix 5. Who was incarnated?" in *Jewish-Christian Debate*, pp. 366-9.

[35]

Non è forse vero che anche i discendenti di Israele sono detti figli...I testimonia addotti da A2 per confutare la lettura cristologica di Sal 2:7 sono esattamente gli stessi quattro (Dt 14:1; Sal 82:6; Gb 38:7; Es 4:22) presentati da W.R. (ed. Talmage, *HTR* 60, 1967, p. 348) per dimostrare che tutti quelli che temono il Signore sono meritevoli di essere chiamati figli del Signore, e che in Gb anche gli angeli sono designati come figli del Signore. Anche S.N. (ed. Lasker, Stroumsa p. 57) cita Es 4:22 con lo stesso proposito, così come N.V. (ed. Berger, p. 199).

[36]

dicendo a tuo fratello non presterai ad interesse non ho inteso parlare né di voi né degli Ismaeliti, poiché tutti gli uomini sono chiamati fratelli [...].ciò implica un comando a prestare ad interesse a colui le cui azioni sono diventate straniere a suo Padre nei cieli. Partendo da questa sezione e proseguendo fino alla fine del testo, A2 sembra formulare argomentazioni originali, per lo meno nell'impianto e nella struttura; diversamente da quanto accaduto finora, non sembra esserci un modello testuale di riferimento, seguito, come è accaduto, pedissequamente, e quasi "copiato" alla lettera; le argomentazioni affini rintracciate denunciano infatti una sostanziale diversità nella forma, anche se fanno comunque parte di un patrimonio polemico condiviso.

A2 torna qui sul tema dell'usura, ma sembra contraddirsi rispetto a quanto affermato alla sezione [24], dove, con il termine "stranieri", si intendevano proprio quanti non appartenevano ad Israele, ed in particolare i Cristiani, che non rispettano le istituzioni tipicamente giudaiche di Sabato e circoncisione. Qui, invece, l'essere stranieri assume una sfumatura etica, straniero è colui che compie azioni che lo alienano dai propri padri, come scritto anche in *Ševaḥim* 22b in merito a Ez 44:9 *Nessuno straniero, non circonciso di cuore, non circonciso di carne, entrerà nel mio santuario, nessuno di tutti gli stranieri che sono in mezzo ai figli di Israele;* nel brano talmudico suddetto si specifica appunto che "non circonciso di cuore" è colui le cui azioni sono divenute estranee al proprio padre nei cieli; e che, in tutti i casi, *straniero* nel versetto si applica sia all'incirconciso di cuore, sia a quello di carne. Quindi la contraddizione rispetto alla sezione [24] è apparente – forse addirittura inesistente per il redattore di A2 –, come è chiaro a chi conosca il passaggio talmudico in questione: sia l'incirconciso nella carne che non è di nascita o religione ebraica, sia l'incirconciso di cuore

che non rispetta le tradizioni paterne, e quindi è moralmente reprobato, sono a tutti gli effetti stranieri: in qualunque modo si voglia intendere “straniero”, entrambe le accezioni suddette rendono comunque i Cristiani dei soggetti a cui è del tutto lecito prestare ad interesse.

siete voi stessi a chiamarci cani... Sal 22:17 recita *Un branco di cani mi circonda, / mi accerchia una banda di malfattori; / hanno scavato [sic! ebr. ka'ari] le mie mani e i miei piedi*; probabilmente A2 accenna qui alla consapevolezza che i Cristiani ricavassero dal versetto il senso di scavare o perforare mani e piedi, leggendo *karu*, laddove il testo masoretico ha *ka'ari*, “come un leone”; ed implicando quindi che i cani fossero gli Ebrei e la vittima Cristo stesso. Questa lettura è adottata dai Cristiani come prova della crocefissione sin dai tempi di Girolamo (*In Esaiam, Corpus Christianorum Series Latina*, 83A, p. 559) ed è ancora propugnata come tale da Pietro il Venerabile (*Tractatus Adversus Iudaeorum Inveteratam Duritiem*, PL 189.550).

N.V. (ed. Berger, p. 150; 154) cita il salmo in questione, ed afferma esplicitamente di conoscere che i cristiani traducono *Foderunt* (“hanno perforato”) al posto di *ka'ari*, “come un leone”; ma ribatte, giustamente, che la pratica della crocefissione non è una pena capitale applicata dagli Ebrei.

[37]

il vincolo fraterno si è infranto con l'infrangersi della fede stessa... La pretesa di una presunta fratellanza basata sulla parentela Esaù-Giacobbe o Israele-Edom è avanzata da parte dei Cristiani anche in *S.Y.* (ed. Rosenthal, p. 61), ma con *testimonia* biblici diversi da A2; le stesse citazioni scritturistiche di *S.Y.* sono inoltre utilizzate, allo stesso proposito, da N.V. (ed. Berger, p. 137).

trovata una gallina morta di morte naturale, non vi è Ebreo che l'acquisti [...] mentre abbiamo potuto vedere con i nostri stessi occhi che voi l'acquistate e la consumate... Anche il mancato rispetto delle basilari prescrizioni alimentari concorre a dimostrare la non appartenenza dei Cristiani ad Israele; *M.S.* (ed. Rosenthal, pp. 38-9, 114) e N.V. (ed. Berger, p. 211) affermano che i Cristiani sono l'unica nazione a consumare carne di maiale.

si deve rispondere “Se tu possedessi molte ricchezze, e un uomo venisse a sottrartele... Questa parabola sembra essere invenzione di A2; il senso rivela una rivendicazione di prerogative e diritti piuttosto notevole. Il prestito ad interesse sembrerebbe giustificato sulla base del fatto che il Signore in Gn 28:14 ha garantito al popolo ebraico il dominio sul mondo intero; l'usura è dunque riconosciuta come un mezzo legittimo nella lotta per la riconquista di ciò che è stato sottratto agli Ebrei dai Cristiani, colpevoli di un appropriamento del tutto indebito.

[38]

Uno degli eretici si rivolse in modo irriverente a rabbi Asher... Come per le sezioni precedenti, sembra qui proseguire il contributo originale del redattore al testo della disputa, che continua con il tema, a quanto pare molto sentito, del *Verus Israel*, che è il filo conduttore di queste ultime sezioni della disputa.

L'identità del rabbi Asher qui citato è del tutto incerta, Rosenthal propone possa trattarsi del fratello dello stesso Yosef 'Ofišiyal, presunto autore del *S.Y.* (*Wikkuah dati*, p. 61 e n.8). L'argomentazione del rabbino è di un'irrefutabilità disarmante, e denuncia una sagacia notevole: sono le stesse parole del Cristiano a confutarlo, Asher non deve aggiungere nulla; infatti il Cristiano riferisce spontaneamente la profezia relativa a Giuda all'avversario ebreo ed al suo popolo, riconoscendo dunque, involontariamente, che gli Ebrei sono il *Verus Israel*.

(Arrivato il Santissimo) un unto sarà messo a morte e nessuno sarà per lui [...] L'altro interpretò e disse: “Si tratta di Gesù, infatti da quando è venuto è stato messo a morte il vostro unto; e da allora voi non avete né unto né re” A2 dà prova di conoscere la conflazione che i Cristiani compivano tra il Santissimo citato in Dn 9:24 e l'unto che viene messo a morte in 9:26, affermando che quest'ultimo sarebbe semplicemente un re ebraico, ed il Santissimo designerebbe Gesù (si veda per esempio Pietro Damiani, *Antilogus Contra Iudaeos – Dialogus inter Iudaeum Requirentem et Christianum e contrario Respondentem*, PL 145.46). Tuttavia A2 non specifica che il versetto, così come esso viene recitato da Asher, non esiste, ma che si tratta di una fusione indebitamente operata dall'esegesi cristiana; al contrario, altre opere polemiche sono invece più esplicite su questa lettura inappropriata, e specificano che si tratta di due versetti distinti. Così *S.B.* (ed. Talmage, pp. 49-51), *M.S.* (ed. Rosenthal, p. 135) e *S.Y.* (ed. Rosenthal, p.

120). Si tratta dunque di un tema confutatorio piuttosto consolidato all'interno della tradizione polemica ebraica, ed è a dir poco curioso che A2 ignori questo modello di argomentazione, e preferisca invece sottolineare come il fatto che il Cristiano riferisca agli Ebrei tale profezia, prova già di per sé che essi ed essi soltanto sono Israele. Dietro la nozione dell'unto ebreo messo a morte, inoltre, può anche celarsi la figura storica di Bar Kokhba (m. 135 d.C.), l'autore della rivolta contro l'occupazione romana della Palestina svoltasi negli anni 132-135; la tradizione cristiana lo aveva già riconosciuto come falso messia degli Ebrei, come ricorda Raimondo Martini nel suo *Pugio Fidei* (Cohen, *The Friars*, p. 143).

[39]

si deve chiedere: “Dimmi immediatamente quale è il tuo nome; è Giuda o Cristian?” A2 fa leva sull'onomastica; il fatto che i Cristiani si fregiano di nomi derivati proprio da Cristo, il cui nome non compare mai nelle Scritture, prova che essi non sono Israele; invece nomi come Giuda e Israele sono profondamente legati ad esse, come viene illustrato nelle righe successive. Si può ipotizzare che il “Cristian” qui citato implichi come interlocutore proprio Pablo Christiani, che probabilmente è, in base all'incipit di A2, la figura di avversario cristiano sottesa a tutto il testo e da confutare con gli argomenti proposti.

e sai da dove Giuda ha preso il nome? Giacobbe aveva dodici tribù, ed egli era anche detto Israele... La stessa constatazione è avanzata in *N.V.* (ed. Berger, p. 153), che riporta anche come i Cristiani dicono di essere *Israel* sulla base del fatto che essi sarebbero *sarei el*, principi del Signore.

e un culto non corrisponde all'altro... A2 insiste ancora su alcune prove pratiche del fatto che i Cristiani non possono essere Israele: le prescrizioni alimentari sono osservate solo dagli Ebrei (i Cristiani, invece, mangiano ogni animale); i Cristiani si tagliano i capelli tutt'intorno: probabilmente un'allusione alla tonsura, che precedeva il conferimento degli ordini sacri ed indicava lo stato di non-laicità del soggetto.

[40]

la Scrittura parla, tuo malgrado, di una incirconcisione della carne... L'insistenza è di nuovo sulla circoncisione come caratteristica distintiva di Israele, secondo quanto ordinato dalle Scritture; chi non la pratica, non è Israele. Inoltre, è inutile avanzare la pretesa che si possa parlare di un'incirconcisione di cuore: tutta la *parashah* in questione è recitata al maschile, e quindi la circoncisione di cui si parla è quella relativa al prepuzio dell'uomo. Se si parlasse di una incirconcisione di cuore come impedimento al consumo della Pasqua, allora la *parashah* non sarebbe stata recitata esclusivamente al maschile.

Questa è l'orazione che Menaḥem pronuncia in risposta. A questo Menaḥem, citato anche alla fine della sezione successiva, Rosenthal attribuisce la paternità dell'intera disputa, e ne fa il protagonista di tutto lo scambio polemico ivi contenuto (*Wikkuah Dati*, p. 61). Tuttavia, altri studi (Rembaum, “A Reevaluation”, pp. 85-6; Berger, *Jewish-Christian Debate*, p. 36 n. 104; Chazan, “A Medieval Hebrew Polemical Mélange”) avevano già messo in luce il carattere composito dell'opera, oltre al fatto che quello di Menaḥem non è l'unico nome citato all'interno di A2. A noi sembra più verosimile che l'apposizione del nome segnali che l'argomentazione appena pronunciata è un'aggiunta, di cui si esplicita il nome dell'autore; ed il fatto che i due Menaḥem, quello della presente sezione e quello della successiva, si designino con due epiteti distinti (“il rispondente” il primo, “lo scriba” il secondo) non esclude che si tratti di due persone diverse, ma omonime.

[41]

Come potrà ancora dire che egli è Israele, dal momento che è scritto... Il senso di questa sezione è chiaro: i Cristiani, se veramente sono coerenti con l'intenzione di identificarsi con Israele in tutto e per tutto, allora devono riferire a sé anche quanto di negativo è associato ad Israele nella Scrittura, *in primis* l'aver abbandonato il Signore e l'essersi votati a culti stranieri. Ma l'argomentazione cristiana non propone mai un'identificazione con questi passaggi, al contrario degli Ebrei, che invece, con maggior coerenza, accettano e riconoscono la verità anche dei momenti di travimento e di abbandono del culto del Signore. La stessa constatazione emerge a proposito dell'esodo: furono i padri degli Ebrei che

il Signore liberò dalla cattività egiziana, non certo quelli dei Cristiani. La medesima argomentazione, corredata dei passaggi scritturistici corrispondenti, si ritrova in *N.V.* (ed. Berger, pp. 169-71).

per quale motivo allora [il Signore] ha concesso proprio a noi la lingua e la scrittura con la quale è stato creato il mondo... Il motivo sembra derivato da *Kuzari* 2:68 (*Kitab al-Khazari*, ed. Hartwig Hirschfeld, New York, 1905) dove, alla domanda del re cazaro se l'ebraico è veramente una lingua superiore alle altre, l'Ebreo risponde che essa è certamente la più antica e nobile (sebbene è degenerata in seguito a causa dell'esilio). Non sembra casuale, soprattutto, che l'Ebreo del *Kuzari* riporti le tre stesse etimologie addotte qui anche da A2 - 'ishah da 'ish, 'adam da 'adamah, hayyah da hayy – per provare che l'ebraico è la lingua parlata da Dio stesso, e con la quale egli si rivolgeva ad Adamo ed Eva sin dai tempi della Creazione. Anche *M.M.* conosce questa argomentazione, e si chiede come mai, se i Cristiani sono Israele, la loro lingua non coincide con quella delle Scritture (testo ebraico citato in Rembaum, "A Reevaluation", p. 98 n. 64).

molte delle profezie sono state pronunciate ed ordinate secondo acrostici alfabetici... Si tratta probabilmente dell'argomentazione più intrigante ed originale avanzata da A2 (così anche Berger, *Jewish-Christian Debate*, p. 288), che si dimostra molto attento e ricettivo nei confronti di tutte le osservazioni di carattere più marcatamente filologico e lessicale.

in cui vi sono sei serie di acrostici alfabetici, e proprio la sera del giorno sesto... Secondo le parole di A2, le sei serie di acrostici alfabetici disseminate nei primi quattro capitoli di Lamentazioni (una per ogni capitolo, ad eccezione del terzo capitolo che contiene un acrostico triplice) sono dai Cristiani messi in relazione al sesto giorno della settimana, il venerdì; durante la Pasqua cristiana il Venerdì Santo è il primo giorno del triduo pasquale, nonché il giorno della crocefissione di Gesù.

pronunciano una maledizione... Si tratta probabilmente della *Oremus et pro perfidis Iudaeis*, introdotta nel VII o VIII secolo e recitata proprio durante la celebrazione liturgica del Venerdì Santo; Blumenkranz, (*Juifs et Chrétiens*, p. 90 ss.) sottolinea come varie preghiere già prima dell'VIII secolo impetravano la fortificazione della fede cristiana di fronte al pericolo dei culti pagani ed ebraici; e che solo gradualmente tale preghiera diviene una richiesta fatta a Dio di liberare gli Ebrei dalla loro ostinata cecità. Il tono prevalente era inizialmente quello di un trasporto partecipato, di un compassione sincera verso coloro i quali la predicazione di Cristo non aveva ancora toccato (in questo senso gli Ebrei sarebbero "increduli" e non "perfidi", come il titolo della preghiera potrebbe far pensare). Fu solo a partire del secolo VIII che si trova per la prima volta, in un *ordo* romano della messa, il divieto di inginocchiarsi durante tale preghiera, poiché proprio per quella genuflessione gli Ebrei avevano deriso Gesù (*ibidem*); da quel momento in poi, la preghiera si caricò di un'ostilità che ne alterò il senso e l'intento iniziale, e che venne progressivamente attenuata solo a partire dalla metà del XX secolo.

i loro cantori intonano lamenti elegiaci che recitano "beth, ghimel" e così via per tutto il resto dell'alfabeto. Il libro biblico Lamentazioni era effettivamente letto e cantato dai Cristiani durante le cosiddette *Tenebrae*, ovvero i servizi liturgici celebrati durante gli ultimi tre giorni della Settimana Santa (Giovedì, Venerdì e Sabato Santo; si veda "Tenebrae" in *The Catholic Encyclopedia: an International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church*, ed. Charles G. Habermann, New York, 1907-1912; 15 voll.).

[42]

l'acrostico è presente nel salmo che inizia [...]. E tutti questi acrostici sono stati pronunciati nello spirito del Santissimo, e disposti secondo il nostro alfabeto [...]. Con questo sappiate che il Signore ha scelto noi e non voi, e che noi siamo Israele... Continua senza sensibili variazioni l'argomentazione già avanzata alla sezione precedente, con un'esauriente lista di passaggi biblici in cui compaiono gli acrostici alfabetici; per A2, essi sono la prova inconfutabile che la Bibbia è stata scritta nella lingua degli Ebrei, e che Dio stesso si è espresso tramite tale idioma. Se ne deve concludere che sono gli Ebrei, in quanto depositari di tale lingua, il vero Israele.

e vedrai cosa vi accadrà in futuro. Si tratta della distruzione di Edom (e quindi dei Cristiani), di cui parla appunto il versetto di Isaia di cui viene citato l'inizio, e che si ritrova anche nei libri profetici elencati dall'Ebreo; pertanto, è una vera e propria minaccia, che difficilmente avrebbe potuto essere espressa senza timori di fronte ad un uditorio cristiano. *N.V.* (ed. Berger, pp. 170-1) utilizza lo stesso passaggio, con la differenza che lo riporta per intero e affermando, senza eufemismi o cautele, che tutte le punizioni ed i castighi elencati dal passaggio in questione si riverteranno sui Cristiani, visto che essi insistono ad identificarsi con i discendenti di Esaù.

TESTO EBRAICO

Riportiamo qui il testo originale di A2. Si tratta di una semplice scansione del testo che si trova nel già citato articolo di Rosenthal, *Wikkuah Dati Bein Hakam BeShem Menaḥem U-vein HaMumar VehaNazir HaDomiḡani Pablo Christiani*”, *Hagut 'Ivrit BaAmeriqah*, volume III, pubblicato da M. Zohori, A. Tartakover, H. Ormian. Tel-Aviv, 1974, 61-74.

Come tale, essa non è organizzata secondo la divisione in paragrafi da noi adottata per comodità sia nella traduzione, che nel commento; si presenta invece come testo continuo. Inoltre non manca di presentare alcune irregolarità nell’impaginazione, relative soprattutto alla dimensione non omogenea dei caratteri e all’inclinazione delle singole pagine scansionate. Dal testo state inoltre eliminate le note apposte da Rosenthal. Ci auguriamo ad ogni modo che la scansione possa essere di aiuto a chi volesse, per necessità di studio o per mera curiosità, conoscere il testo originale della disputa qui tradotta.

הוי שקוד ללמוד תורה, וזה שתשיב לאפיקורס. הנה עתה כ"ט לפרט לאלף שישי בא
משומד אחד ממונפלייר מגלה רוי תורה ופוקר על התגדות שבתלמודינו וכבר עשה וזכור
אל הרב ר' משה ב"ר נחמן לפני המלך מארגון בברצלונא. ושאל דגרסינג בסנהדרין .
חמשה תלמידים היה לישו מיותא למאתי, אמר להם מתי יהרג והכתיב מתי אבא ואראה
[תהלים מב. ג] א"ל (והכתיב) [אין. דכתיב] מתי ימות ואבד שמו [שם מא. ו] וכתב רש"י
קרוב למלכות היה , והרב לא רצה לענות בו כי מעיקרי האמונה היה. ואו שאל המין
ואמר שיוכיח מחכמי התלמוד שכבר בא המשיח וענה הרב מיד והלא ביאת ישו בבית
שני קודם הורבן וחכמי התלמוד כמו ר' עקיבא וחכיריו ור' נתן ורב אשי שחברו התלמוד
(ורב שרירא גאון) היו ד' מאות שנה אחר חורבן והיה זה ה' מאות שנה אחר ישו . וא"ת
כתבו כדבריו שביאת ישו הוא משיח איך עמדו בדת יודים ומתו הם ותלמידיהם השותים
דבריהם ולא חזרו בדת ישו . עוד שאל המין, לא יסור שבט מיודא וגו' [כראשית בט. י'
אלמא בא משיח אחר שפסקה מלכות חורע יודא. ויש להשיב כי קודם ביאת ישו פסקה
המלכות ימים רבים כי בזמן הילגות המלכה בא ישו, ועוד יש להשיב כי אמת שלא יסור,
כי ישו מזרע יודא וכשיבא משיח אז יסור השבט . עוד יש להשיב כי אפי' כך הוא לא
יסור שבט מיודא פ"י לעולם לא יסור עד כי יבא שילה שיחזור הממלכה. עוד שאל

ממדרש איכה רבתי, ההוא גברא דהוה דרי וגעת תורתא ועבר חד ערביי וא"ל בר יהודא שרי תורתך שדי פדנך שדי קנקניך דאיחריב בית מקדשכון אדהכי והכי אתא עורבא ואמר ליה אסור תורתך אסור פדניך וסב קנקניך דאיתילד משיחון בביתא אתא איהו ופירש לו דברי העורב אמר כשאלך לשם אכירנו אמר לו עשה לו מלבוש שעושיין לנער כמין חגורה, וצעיק בשוקין מאי בעי להאי וכן עבד אמרו לו הנשים אמו של מנוח צריכה להאי הוליכותו לביתו אמרה ליה בעידנא דהוא איתבריא אתא רוחא וטלטלא וחטפת מן ידי, והיקחה את שיניו ואמר לו רשע אם זה ישר והלא ישר גדל והלך כאיש שלשים שנה. ועוד כי היה אומר העורב, מנחם היהודי איתילד משיח דידכון, אם היה מתנבא על ישר הלא עוד ניכר שלא בא להטיף (לנו) [לכם].

ועוד שאל מן הפרשה, הנה ישכיל עבדי [ישעיה נב. יג] שמדברת על ענין ישר והשיב לו כי במשיח שעתיד ליגאול ישראל מדברת. כי מצינו שקרא לישראל ולדוד עבדי, שנאמר ויבחר בדוד עבדו [תהלים עח. ע] ובישראל, אל תירא עבדי יעקב [ישעיה מד. ב], ואיך היה ישר, הלא כבר מת ימים רבים, ועוד שאתה אומר כי ישר אלוה, ואיך היה קוריהו עבד. ועוד שאל, ר' יהושע זכרנו לברכה שאל לאליהו מתי יבא משיח וענה לו שאל לעצמו, שאל היכן הוא א"ל ברומי בין החולים הלך ומצאו א"כ כבר הוא בא, והוא ישר המולך ברומי, והשיב מתחלת דברך אתה נתפס כיון ששאל מתי יבא א"כ לא בא עדיין, אבל נולד הוא ואל התמה אם חי כל כך כי מצינו אליהו וחנך ואדם הראשון שחיו קרוב לאלף, כל שכן זה שלא חטא שדינו לחיות לעולם, ועוד שאתם מודים כי מביאת משיח נתבטל חטאו של אדם הראשון ואם תאמרו מדין גיהנום ולא ממיתה, הרוצה לשקר מרחיק עדיה לפי שאין אנו יכולים לדעת איך גיהנום נוהג, אתם אומרים כך אבל שאר עונשים הכתובים בשביל חטאו, כי ארורה האדמה וקוץ ודרדר תצמיח לך בועת אפיק ואל עפר תשוב בעצבון תלדי בנים לא נתבטלו א"כ איך בא משיח. ועוד איך להאמין שישר הוא משיח והוא כתוב עליו, ומושלו מים ועד ים, ומנהר עד אפסי ארץ [זכריה ט. י] והוא לא משל בחייו שהיה נרדף ומתחבא מפני אויביו ונפל בידם ועל עצמו לא היה יכול להושיע ואיך יושיע ישראל, ועוד כי לא האמינו בו אלא אחרי מותו וזו ברומי בלבד וישמעאלים המאמינים במחומיט תקיפים ורבים בגדולה ובכבוד מכם, ועוד כי הנביא אמר כי אחרי ביאת משיח לא ילמדו איש את רעהו ואיש את אחיו מלחמה כי כולם ידעו את ה' מקטנם ועד גדולם [ירמיה לא. יד] ואומר, כי מלאה הארץ דעה את ה' [ישעיה יא. ט] ואומר, וכתתו את חרבותם לאיתים והניתותיהם למזמרות ולא ישא גוי אל גוי חרב ולא

ילמדו עוד מלחמה [שם, ב.ד] א"כ שקר ניבא הנביא . ועוד כי ישו אמר בעון גליון
 שלא בא להשיב שלום בעולם כי אם חרב . ועוד יש להשיב למין אם תאמין באגדה.
 פי' האגדה, והכה ארץ בשבט פיו [שם, יא. ד] אמר למלך המשיח מדינה פלונית מרדה בך
 ויאמר יבאו הגיבורים ויחריבוהו אכסנייא פלונית מורדה בך יבא ערוב ויכלה אותה .
 עוד שאל חכמיהם אומרים שמשיח נכנס בגן עדן מפני שראה אבותיו עובדי ע"ז ופירש
 מהם לפיכך גנזו הבורא לגן עדן, א"כ הוא ישו . וענה לו מדבריוך אתה נתפס, אם ישו
 היה אלמא איש היה ולא אל, ועוד כי הוא נמנה עם אותם י"ב שנכנסו בגן עדן מחיים ומונה
 סרח בת אשר . ואם אלוה היה והלא בשמים כסאו. עוד שאל מספר הגדה שמשיח ימות
 וימלוך בנו ובן בנו וענה הב לי ספרך וימצא כתוב בו המלך המשיח עתיד לעמוד לישראל
 ובונה בית המקדש ומקבץ נדחי ישראל, ועל זה אמר לו א"כ לאו הוא ישו דהיכך מצינו
 בית המקדש שבנה וקיבוץ גלויות . ועוד שאל אם משיח מאיש ומאשה הוא ויען ויצא
 חוטר מגזע ישי [שם יא. א] וא"ת הוא ישו אינו מזרע דוד אלא מצד אמו ובת אינה יורשת
 לפני הבן, אלמא לא יחס . עוד שאל במזמור, נאום ה' לאדוני שב לימיני [תהלים קי. א]
 ויען הרב, דוד תיקן המזמור ללוים המשוררים נאום הבורא לאדוני שב לימיני כלומר הק'
 [ב"ה] עזר לו מימינו החזקה . עוד שאל מהגדה שהק' [ב"ה] מושיב משיח לימינו
 ולאברהם משמאלו. ויען הרב הב לי ספרך וימצא כתוב בו לעתיד לבא מושיב משיח
 לימינו ואברהם לשמאלו ופניו של אברהם מתכרכמות . ואומר בן בני (כני) לימינו ואני
 לשמאלו, והק' [ב"ה] מפיסו, ואם היה אלוה למה היו פניו מכורכמות. ועוד מה היה אומר
 בן בני [בן בתין] היה לו לומר . עוד שאל מתורת כהנים והתהלכתי בתוכם [ויקרא כו. יב]
 משלו משל למה הדבר דומה למלך שיצא לטייל עם אריסו בפרדס והיה הוא מטהר לפניו.
 אמר לו המלך מה לך ליטהר מלפני הריני כיוצא בך, כך עתיד הקב"ה לטייל עם הצדיקים
 בגן עדן וצדיקים רואין אותו מזדעזעים מלפניו והק' [ב"ה] אומר להם מה לכם להזדעזע
 מלפני הריני כיוצא בכם. יכול לא תבא מוראי עליכם ת"ל, והייתי לכם לאלהים ואתם
 תהיו לי לעם [ויקרא כו. יב] . השיב הרב ישו היה נרדף כל ימיו והיה בורח ואם כך
 לא היה כמותם, ולא היה מוראו עליהם .

[אחר ישובו בני ישראל ובקשו את ד'] אלהיהם ודוד מלכם [הושע ג.ה], ובית

המקדש כדכתיב, ופחדו אל ה' ואל טובו [שם שם] והוא בית המקדש , דכתיב, החר הטוב הזה והלבנון [דברים ג. כה]. ואם יאמר לך מין אותם ימים רבים בגלות בבל קאמר , ואין זה באחרית הימים ועוד הרי ירמיה פירש קצי שבעים [ירמיה כה. יב] ומה לו להושע לסתום אלמא לא בגלות בבל מיירי וא"ת בפני בית שיני קאמר הרי מודים הם שהיו לנו מלכים ושרים, ואין ליישב באותו זמן אין מלך וגו' ואין זבח [הושע ג. ד] כי לא פסקו הזבחים בבנינו וכתיב, ואת דוד מלכם [שם שם ה] אלמא יחזור מלכות בית דוד גם זה לא יוכלו ליישב בבית שני כי באותו פרק לא חזרה מלכות בית דוד אך עתיד הוא לחזור בו בימי...

עוד י"ל כששואלים בארך הגלות למה לא פדה אותנו מיד אלא ירצו לומר משיח כבר בא והוא יש"ו, י"ל ולמה הניח ישו הנשמות בגיהנום יותר מה' אלפים וכו' שנים , ולמה לא סבל המיתה מיד לפדות הצדיקים מגיהנום, ועוד מאחר שאתם פדויים למה אינו פודה השוחה שלו מן הישמעאלים ונותנה בידכם והלא אין לכם שום רשות בה. נאם אשר. כ"ל [כתוב להם] בתחילת עון גליון שלהם שהם מספרים תולדות יש"ו שיצא ממשפחת מלכים שאומר פלוני הוליד פלוני עד לסוף שאומרים יעקב הוליד יוסף אישה של מרים אשר בה נולד ישו הנקרא קרישטו י"ל אם עדיין לא נשאת לבעלה למה נקרא אישה היה לו לומר ארוסה של מרים, ולא יספרו דבר שקר [בתפלות], מאחר שאומרים שמעולם לא בא עליה ועוד אם בא לספר ולהודיע שבא ממשפחת מלכים, למה העביר תולדותיו לתולדות יוסף שלא אביו היה מעולם ולא היה לו שום קורבה עמו ומה לו לספר יחס של יוסף, היה לו לספר יחוסה של מרים, מפלוני הוליד פלוני עד מרים אשר בה נולד ישו, ואם אומרים הם משפחת אם (אבל) אינה קרויה משפחה אבל משפחת אב קרויה משפחה ואע"פ שלא היה אישה של מרים, ארוסה היה, וכתוב בתורה, לא תסוב נחלה ממטה למטה אחר [במדבר לו. ט], וע"כ [ועל כרחך] מתעים לומר משבט אחד היו ובא ליחסו מיחס המלכים, ב' תשובות בדבר, י"ל שמצינו בבנות צלפחד שמייחסן הכתוב [על] אביהם שלא היו [לן] בנים וכן, הנה ילדה מלכה גם היא בנים לנחור אחיך [בראשית כב. כ], וכן אמו שולמית בת דברי למטה דן [ויקרא כד. יא], הרי שמייחסן בתורה במקומות הרבה

והואיל שאין מייחסין אותה בשם אביה, הכלל שלא באת מזרע מלכים, מה שאומר, לא תסוב נחלה, שקר הוא בידם שהם מודים לנו שבאותו עון לא היה לנו לא מלך ולא נחלה שלאחר המעשה ומה שצוה הקי' [ב'יה], איש בנחלתו ידבקו [במדבר לו. ט] על אותה נחלה צוים שלא לאבד משבט לשבט ועתה משגלו ואבדו אחות ונחלת לא חששו לכך ומשענת קנה רצוץ ליחסו בכף.

שאל המאמין מנין לכם שיטו מזרע דוד כי כל הייחוס פלוני הוליד פלוני יורד ליוסף המאוס למריאה ואם ישו אינו מיוסף למה לא יחסו מאבי מריאה, אמר המין בדורות הראשונים הנשים היו נשואות לשבטיהן נמצא כשנתארסה ליוסף שהייתה משבטו, אמר המאמין אין זה רק בת ירשת נחלה כמו בנות צלפחד כמו שכתוב עליהן, ולא תסוב נחלה ממטה אל מטה [במדבר לו. ט] אבל בת שאינה יורשה נחלה לטוב בעיניהם לשבטיהם נשואות, ועוד מה תועיל שמייחס ישו על אמו כי לא יתייחס אדם רק על אביו שנאמר, איש על דגלו באותות לבית אבותם [במדבר ב. ב] וכן בת כהן הנשואה לאיש זר אינה אוכלת בתרומה ובניה נפסלים מכהונה .

ועוד מה כבוד היה לישו ליחסו על דוד כי לא היה ראוי דוד לבוא בקהל, אמר המין למה וכי דוד ממזר היה, אמר המאמין לא כי גרוע ממזר כי על ממזר נאמר, דור עשירי לא יבא בקהל ה' [דברים כג. ג] אבל העשירי ולמעלה יבא, אבל עמוני ומואבי לא יבא בקהל ה' לעולם ודוד בא מרות המואביה, אמר המין וכי לא היה דוד מלך נביא רוח אלהים בקרבו וגם הנביאים הלא אמרו שיצא ממנו משיחכם, אמר המאמין לנו יש לדעת ליישב ולרומם כבוד משפחתו אבל אתם עם סכל מה לכם ליחסו במי שאין בידכם לקיים כבודו.

הרב נתן בעיר יוסף האופיצ'אל הקשה זאת לקרדינאל אחד ונשתק והלך וחקר דבר זה מיודים אחרים והורו לו, עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית וכל הענין עז, על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים [דברים כג. ה], וחזי הקרדינאל אל ה"ר נתן והשיב לו תשובה זאת אמר ידעתי כי יודי הורה אליך כן, אך ריק והבל הוא שהרי מואבי קדמו וכמו שכתוב באלה הדברים, אוכל בכסף תשכירני כאשר עשו לי בני עשיו היושבים בשעיר המואבים היושבים בער [דברים ב. כח'כט], ונשתק .

כ"ל [כתוב להם] וידו ככלות ישו לדבר הדברים האלה הפתרונית שפטר לתלמידיו כל הנסתרות שאמר להם עבר משם ויבא לעירו ויהי מלמד בבתי כנסיותיהם ויתמחו עליו כל השומעים ויאמרו [מעין] [מאין] חכמה וגבורה לזה ולא זה בן נפחא, הוא ואמו מרים ואחיו יעקב ויוסף ושמועון ויודא ואחיותיהם הלא עמנו הם, ולא הורגלו בחכמות אילו ומאין לו כל החכמות, ענה ישו ואמר להם אין נביא בלא כבוד אלא בביתו ובעירו ועל כן לא עשה שם גדולות רבות, וכך אנו שואלים להם אם היו בנים ובנות הרי טוב לכך אמרו היודים הלא אנו רואים אחיו ואחיותיו א"ל לדעתכם למה לא השיב להם ישו שוטמים כל מה שאתם אומרים כוב הוא, לא אני בר נפחא ואין לי אחים ואחיות ואת אתם תמהים על חכמתי, אל התמחו כי כל החכמות שבעולם שלי הם אלא אמור להם כמו שאמרו הליצנים, בכל מקום שהם הולכים הולקים להם כבוד יותר מבתיכם.

כ"ל [כתוב להם] וילכו תלמידיו אל הגליל בהר אשר שם ישו ויראוהו וישתחוו לו מקצתן ויש מהם שלא האמינו וידבר אליהם, נתנו לי כל ממלכות שמים וארץ, לכו אתם ולמדו כל הגוים טבילה בשם האב והבן ורוח הקודש ולשמר הכל כאשר צויתי אתכם, והנני עמכם כל הימים עד סוף העולם, יש לשאול מהו כי נתנה לי ממלכות מי נתנה לו א"ת אביו וכי שנים הם והלא אחד הוא לא זה גדול מזה בגבורה ועוד שאמר הנני עמכם עד סוף העולם כלומר בסוף אבל לא לעולם, הבין שאין לו סוף, וזה הטישפרעיגן

אמר המאמין תכיר ותודה כי עיקר אמונת הבורא יתברך ועבודתו היא להתנהג באמונה נכונה ומעשים טובים ואין האמונה שלימה וישרה כ"א מעשים טובים וכך אין המעשים שלמים כ"א עם האמנה הישרה ושניהם שותפין זה עם זה, אמר המין כך אני מודה כל זה כי אמת ויציב הוא אך אתם אין לכם אמונה ישרה אעפ"י שיש בידכם קצת מעשים טובים כל זה איננו שוה כי כל העיקר הוא האמונה והמעשה אחרית.

אמר המאמין עתה אתחיל להחזיק מ"ט [מעשים טובים] ביד היודים כמו שנראה לעינינו, הנה היודים לומדים תורה בין גדולים ובין קטנים ומרגילין בניהם מקטנות ללמוד ספר ללכת לבית תפילתם ויסיר מפיו נבלות פה וירגילו בל[שון] נקיה ומהירו משבועת שוא ושומרים בנותיהם שלא יהיו פרוצות ויוצאניות ולהסתתר מפני האנשים ואין זימה גלויה ביניהם ולא יתרו קירות לגנוב ואין מלסטים הבריות בדרכים, ואחם מנבלים פיכם א' א' ונשבעים באלהיכם ראש פיו ידיו ורגליו עיניו וכל גופו אף ערוותו וקלוגו, ובנותיכם פרוצות ויש יושבות בקובה של זונות, ומכם גנבים ולסטים ובמעשים היודים חסידים ומרחמים על אחיהם לבלתי לחזור על הפתחים ומביאים העניים לבתים להאכילם להשקותם להעניקם מעשרותיהם ולהשיא בנותיהם ולפדות שבויים ושומרים שבתות ומועדים כמשפט ואתם להיפך.

אמר המין דעה אחת עושיך היודין המאבד כל טובתם שהרי הם מלויין ברבית מה שמיהרה והזהירה תורת משה וגם דוד, מי יעלה בהר י' ומי יקום וגו' כספו לא נתן בנשך [תהלים טו. ה]. אמר המאמין משה פירש ואמר, לנכרי תשיך וכו' [דברים כג. כא], מי שאינו מישראל קרוי נכרי, שנאמר, וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל [מ"א. ה. מא] וכתוב (ביושע), לא נסור אל עיר נכרי אשר לא מישראל הוא [שופטים יט. יב], וא"ת אתם ישראל, אוכיחך על פניך כי לא כן הוא כמו שאמר הנביא, כי כל הגוים ערלת בשר וכל ישראל ערלי לב [ירמיה ט. כה] וכתוב, ועל זכר אשר לא ימול בשר ערלתו ונכרת כו' [בראשית יז. יד], וכתוב, והייתה בריתי בבשרכם לברית עולם [שם שם יג] ובשבת כתיב, ושמרו בני ישראל את השבת לדורותם ברית עולם כו' [שמות לא. טז] וכתוב, כל שומר שבת מחללו ומחזיקים בבריתי והביאותים אל הר קדשי [ישעיה נה. וזן] וזה אנו עושים ושומרים ואתם לא כן א"כ לא ישראל אתם אך נכרים וכתוב, ולנכרי תשיך, ולאחיך לא תשיך, זהו הבא משבט ישראל ועושה מעשה ישראל ועל זה אמר דוד, כספו לא נתן בנשך [תהלים טו. ה] לישראל, כי דוד לא הוסיף על דברי הנביאים וסופו מוכיח על תחילתו

אמר המאמין, הלא אמרה תורה לא תרצח דם נקי בלא עדים והנה שופטיכם הורגים בלא עדים והתראה. ומה תבקשו תואנה על הרבית? הלא הגוים מלוים ברבית ליהודים ולגוים אחיהם. אעפ"י שכן כתוב בתורתכם אם יעשה טובה ואתם עושים רעה לעושים לכם טובה ותכו ללא מכה אתכם. אמר המין יש בגוים נוהרים על כל זה והם הארמיטוש. אמר המאמין בזכות א או ב לא יושע העם כולו כי כבר אמר יחזקאל, ארץ כי תחטא ונח דניאל ואיוב בתוכה אם בנים ובנות יצילו [יחזקאל יד. יגיד]. ועוד הלא אחרי אשר הודית לי כי האמונה היא העיקר תדע ותכיר כי זאת האמונה שאתם לו דרך שלישי אם שקר כאשר הוא, או להם לאותם שמשפילים ומורידים כבוד האל הגדול והגורא שנאמר בו, השמים ושמי השמים לא יכלכלוך [מ"א. ח. כז] ואומרים שנכנס בבטן אשה ונולד ואכל ושתה והטיל רעי והשתין מים ונולד דרך הרחם כשאר נולדים ואמו ילדתו בשקוף ונדות וקורין לה שייבא איקופרנא? וממעייט יקר גדולת כבודו הקדוש ומשימין עליו כל קלון שבעולם ועל כל אחת ואחת מהן חייבין מיתה ואם אמת הוא חלילה לו מהיות כבשר ודם ויכולים היודים לטעון כי על כל דוב יקר גדולתו והדר תפארתו לא האמינו ואינם נענשים על אשר אינם מאמינים השפלתן אך משובחים הם. אמר המין מידת ענוה שבו השפיל כבודו וקבל בשר. אמר המאמין אין ענוה מידותיו כי"א גיאות. וכן אמר דוד, ה' מלך גיאות לבש [תהלים צג. א]. מלבוש אדוניו לבש ולא נאה לו הגיאות ויפשטהו אדוניו ויביאהו לידי שברון ועל זה אמר שלמה, לפני שבר גאון [משלי טז. יח] היה לו לאדם הראשון גאון תחלה ע"כ בא לידי שברון, וכן דרך אם יעשה העבד נגד אדוניו חרה יחרה לו, וכן בדוד הוא אומר, ויגבה ה' צבאות במשפט [ישעיה ה. טז] ולא תמצא דרך ענוה בבורא בכל המקרא כי אין דרך ענוה אלא באדם שהוא עפר בחייו ובמותו. ואף למלכים נאה ענוה לפי שיש אדון עליהם אך אדון העולם לפני מי ישפיל כבודו הכי נאה למלך להשפיל כבודו ולהתבנות לפני עבדיו.

אמר המין השעה היחה צריכה לכך לפי שהיו יורדים כל לגיהנום צדיקים ורשעים בעון אדם הראשון ולקח בשר והושיעו. וזה מוכיח ממה שאמר דוד, מי גבר יחיה ולא יראה מות, ימלט נפשו מיד שאול סלה [תהלים פט. מט]. ואמר יעקב, כי ארד אל בני אבל שאולה [בראשית לו. לה] והשאול הוא גיהנום כמו שאמר הנביא לכן הרחיבה שאול נפשה [ישעיה ה. יד]. אמר המאמין ה' הצדיק לא יעשה עולה ולא ירדו הצדיקים לשאול בעון הרשעה כי כבר הנביא אמר, בן לא ישא בעוון האב ואב לא ישא בעון הבן, הנפש החוטאת היא תמות [יחזקאל יח. כ]. האוכל בוסר תקהינה שיניו [ירמיה לא. ט]. עוד אמר

אברהם על אנשי סדום, חלילה לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע [בראשית יח. כה], ועוד צוה שבות על בנים ואיך צוה להוריד הצדיקים לגיהנום בעון אדם הראשון אין זה נכון. ומה שכתוב, מי גבר יחיה ולא יראה מות ימלט נפשו מיד שאול סלה [תהלים פט. מט], זה הקבר. תדע שהרי אמר שלמה אל תמנע מנער מוסר כי תכנו בשבט לא ימות אתה בשבט תכנו ונפשו משאול תצילנו [משלי כג. יג], ועל כרחי אין זה אלא קבר שמצילו ממיתה כי הגיהנום אין ביד אדם להציל על הנפש אך הגיהנום נקרא שאול תחתיה. וכן אמר דוד במזמור, תפלה לדוד הצלת נפשי מיד שאול תחתיה [תהלים פו. יג] על העין שמחל לו ועל שאמרו הצדיקים יורדים, במזמור מכתם לדוד כתיב, לכן שמח לבי ויגל כבודי אף בשרי ישכון לבטח לא תעזב נפשי לשאול ולא תתן חסדך לראות שחת [תהלים טו. ט"ו] ושחת היה גיהנום שנאמר, תורידם לבאר שחת אנשי דמים ומרמה לא יתצו ימיהם ואני אבטח בך [שם נה. כד], ושאולה זו גיהנום שנאמר, ישובו רשעים לשאולה כל גוים שכחי אלהים [תהלים ט. יח] וכן נקרא בור שנאמר, לדוד אליך ה' צורי אל תחרש ממני פן תחשה ממני ונמשלתי עם יורדי בור [שם כח. א], אבל שאול הוא קבר כמו שאמר איוב, מי יתן בשאול תצפינני הסתירני עד שוב אפיך [איוב יד. יג] נמצא לשאול ב' חלקים לשון גיהנום ולשון קבר. ועוד למה לא פרש ירידת גיהנום בפירוש כשחטא אדם הראשון כמו שפירש עונשו גבי נחש, על גחונך תלך [בראשית ג. יד] ולאשה אמר, ארבה עצבונך והרוגך [שם שם טז]. לאדם, ארורה האדמה בעבורך [שם שם יז], ועוד כשבא להושיע בקחתו בשר מדוע לא רפא הנגלות, והנסתרות רפא. כי עדיין אשה בעצבון יולדת ואדם בועית אפו אוכל לחם, והאדמה עדיין קוץ ודרדר צומחת. אילו ראינו הנגלות כרפואה אז היינו יכולים להאמין הנסתרות.

ועוד איך הושיע העולם בביאתו אם נושעים אתם לבדכם. רבים מכם נאכרו ישראלים וישמעאלים שאינם מאמינים זו ורבים נעשים אילביגש או בוגרש ואינם יכולים להאמין קלונן שיתבזה ליכנס באשה ולשלוט בו אדם, נמצא העולם יורד לגיהנום ע"י ביאתו. ולהרי אהרן נראה להוכיח מהמקרא הזה שלא נאמר על ישו, חדא מדקאמר נפשו דמשמע נפשו ימלט משאול ולא נפשות אחרות ועוד מדקאמר, יחיה ולא יראה מות [תהלים פט. מט], והם מודים ועיקר אמונתם שישו קבל המיתה אלא ודאי לא על ישו נאמר הפסוק, יש להוכיח שמעולם לא נכנס אלוה בבטן אשה שהרי איזה דור מחוכם משנברא העולם הרי אומר זה דור (המבול) [המדבר] שהרי קראם הפסוק, דור דיעה, והיאך עשה שטות כזה שהרי צוה להם הקב"ה שעשה כמה נסים וגבורות שהוציאם ממצרים והעבירם הים והוריד להם מן שליו והלך לפניהם יומם בעמוד ענן ולילה בעמוד אש וצוה להם, לא יהיה לך אלהים אחרים על פני [שמות כג. ג] ובמ' יום עשו להם עגל פסל ומסכה ואמרו אל אהרן, (עשו) [עשה] לנו אלהים [שם לב. א] ועשו שור של זהב, אומה זו חכמה כזאת לא היה לעשות שטות כזה אך מרוב חכמה עשו כל אלה שהרי אחר מתן תורה בפרשת משפטים

כי זה משה האיש לא ידענו מה היה לו [שם לב. א] ומיד השליכו באש. בא העגל חי ואכל עשב מיד אז אמרו ודאי זהו אחד מד' בריות אשר ראינו תחת כסא אלהים . והאלהים נתן לו מרוח קדשו ונכנס לו ועתה אנו רואים אעפ"י שעשו בחכמה כל מה שעשו שבשביל שעלה על דעתם שנכנס רוח הקדש בזהב בענשו כמו שאנו רואים בפרשת תשא שנדונו בד' מיתות . וכן כתוב, וביום פקדי ופקדתי עליהם וגו' [שמות לב. לד] ואעפ"י שאין לך דבר טהור כזהב ואנו היאך נאמין שנכנס בדבר טמא כאשר שאין לך דבר מזהם כאשר . וא"ת היא הייתה טהורה ולא כשאר נשים י"ל א"כ אמאי הביאה ב' תורים ובני יונה על טהרתה וגם עשתה כל צורכיה כשאר נשים . עוד יש להוכיח שלא נכנס בבטן אשה מדכתיב, אני ה' לא שניתי [מלאכי ג.ו] ואין לך שינוי גדול מזה הכניסה ויצאה. עוד י"ל מדניאל שענו הכשדים לנבוכדנצר, ומילתא די מלכא שאיל יקירה ואחרן לא איתיה די יחוינה קדם מלכא להן די מדרהון עם בשרא לא איתוהי [ב. יא].

המינים פוקרים לומר אלינו כל הנביאים נבאו על אמו של ישו אלא שאנו מפרשים המקראות כפשוטם וכמשמען ואומרים לנו אתם גורדין העצם ואינו נאכל הבשר והמוח מבית כי מקרא כמשמעו הוא הגוף והעצם והמשל הוא הרוח והמוח הוא פייגרא . ואנו מפרשים רוחנו דרך משל. יש להשיב הנביאים מעולם לא עלה על לבם להתנכא על זה דאל"כ [דאם לא כן] היה להם לפרש בהדיא בשום מקום כיון שבלאו הכי אין אמנתכם מתיישבת על הלב מכמה טעמי גמגום ומה להם לסתום. ועוד אם היה לבבם זאת להם שידעו זאת שאמנתכם ישרה א"כ למה לא היה אחת מהם שקם עליו אותה האמנה וגם לא הוכיחו ישראל על ככה ונשארו באמנתם. גם דעו שכל מה שנוכל לפרש במשמעו לא נפרש דרך משל כמו מילה ושבת וססח ואכילת מצה ולקחת לולב וכיוצא בהן לא נמשיל אליה משלים אבל מה שאין הדעת יכול לסבול משמעת המקרא כמו, כי אכלו את יעקב [ירמיה י. כה]. וכל עצי היער ימחאו כף [ישעיה נה. יב]. וכיוצא בהן כדי לסבר את האוזן נפרשנה דרך משל כמו אם יאמר אדם לעבדו הכנס בספינה זו ולך בשליחות דרך ים אין לזה שכל אחר, ואם יש להבין בו משל אז צריך להשכל בו.

אמר המין, אי אתה מודה אם הוגד לך על אדם שאינך מכיר ואומרים עליו שהוא מלך ספרד ואתה מכבדו בשמו ואח"כ נודע לאותו מלך מה יחשוב לך עון אכן יחזיק לך טובה ע"כ כן אנו אפ"י לדברייך אנו עובדים לישו במקום הבורא מרוב אהבת הבורא. השיב המאמין ואם ידוע לכל שהזהיר אותו המלך כל העובד אחר במקומי יתרג שכן כתוב, זובח לאלהים יחרם [שמות כב. יט]. ואומר ארורי הגבר אשר יבטח באדם ושם

בשר ורועי ירמיה ית. הן. שאל המאמין בשהתפלל ישו ואמר, הושיעני מפי (אריות) [אריות] במחזור אלי אלי למה עובתני (תהלים כב. כב) רצוני להוושע או לא ואיך רוצה הכי שכח שכבר ירד לקבל יסודין או נחרש, ואיך לא רצה להוושע איך שוטח היה להתפלל על שאינו רצוני. ועוד השיבני אם על הבשר התפלל או על האלות, איך על הבשר מה תועילת הפלתו, ואם על האלות אין אלהות צרימה הצלה, ועוד הכי היה בידו להושיע עצמו אם לא, ואיך היה בידו למה צעק לאחרים ואם אין בידו איה אלהותו, ועוד כשאמר שאל ממני ואהנה גוים נחלתך (תהלים ב. ח). אם כנגד הבשר, לא נתן גוים נחלתו שלא היה ממשלה בימיו ואם כנגד האלות הלא כל העולם שלו וכן הרועץ בשבט ברזל [שם שם ט] לא היה בימיו וכן מה שאמר דוד, וירד מים עד ים (תהלים עב. ח). אם על המון לא ממשלה, ואם על האלות אין קצה לממשלתו מעלה זממה ואשר אמר, וישתחוו [לו כל] מלכים כל גוים יעבדוהו [שם שם יא] הם ישראלים וישמעאלים, ואיך מים [מכל מקום] כונתו לבדוא איך אמנתכם כוב ואיך לא, לפי שאין כונתו הבורא איך לא יעבדוהו איך לה לאמנה שאין הרעה מובלתה.

אמר המין ראיה גדולה לאמונתו שהרי אין אומה שפלה מיודין וייל אדרבה ראיה גדולה היה לאמונתו שאע"פ כן אנו נשארים בה ומחזיקים בה, משל לאדם שישב במדבר מיום הולדו ולא ראה מעולם לא יודין ולא גוים ולא ישמעאלים ויצא ליישוב ורצה לקחת אמנה ואמרו לו דע כי ג אמנות יש יודין ישמעאלים וגוים, האחת ישרה והביי הבל הבלים, וענה ברור אחת מהן אם הוא חכם (ושכל) (ובעל שכל) ישאל אם מעולם היו האותה שבתר בה הבייה יבחר ולא אותה שנתחדשה כי מצינו מקומות שעבדו אכנים וגלילים אשר לא כדת חדש שאתם מחדשים, ועוד אם חכם הוא יבחר החלוקה מהשתים הואיל כי אין לה אלא אחת נכונה והביי לאבדון, וענה ראה כי גוים וישמעאלים בגדולת שאין עושר וממלכה לזה ולזה, נמצאו שתיהן נוטלות שכר בעולם הזה ואין להם חלק ליה [לעולם הבא], והשלישי הם ישראל [אומה] שפלה היה ונפרע הקי [בייה] ממנה בעולם הזה כדי להת להם שכר ליה [לעולם הבא], ועוד כי הנביאים שהתנבאו כשפלוהינו נתנבאו בישועתינו ואם נתקיים הפורענות תתקיים הישועה, ועוד ראיה מעשה שהיה פעם אחת הקיסר מאשכנז וקבץ ג אנשים יהודי גוי וישמעאלי שאל לישמעאלי איה אמנה נראית בעיניכם הטובה, יהודי או גוי, אמר אמנת יהודי ואח"כ שאל לארמאי מיודי וישמעאלי אמר אמני יודים, והיודי אמר מה שרצה וענה הקיסר ואמר איך אחרי רבים להטות ובשני ראה כי אין טוב מאמנת יהודי בעולם.

שאל המאמין הבן שאתם אומרים שהיא ישו קדמון היה או מחדש היה איך מחדש אינו אלוה כי כל שיש לו ראשית יש לו אחריות, ואם הוא קדמון למה תקרא לו בן אלוה כי לא יקרא בן כיא להקדמת האב והלשון מוכיח, בן לשון בניין שהאב בנה אותו והולידו ואם שניהם שווין יקראו אחים, אמר המין אל אחד היה מתחילה וכשירד ולקח בשר בבטן אשה מריאת נקרא בן להקדמת האב וזה נולד אח"כ בבטן מריאת, אמר המאמין איך הבשר נקרא הבן אבל לא האלות כי האלות לא נולדו כי מעולם הוא וכאשר מת הבשר נשמר האלות ביהודו איך אין תיום גי, ועוד איה שכל מכריחך לבקש בן הבורא.

אמר המין, הנביאים הכריזוני שכתבו בתלים, ה' אמר אלי בני אתה אהי' אני היום ולידיתידן [תהלים ב.ז] וכן בהרבה נבואות. אמר המאמין והלא גם ישראל נקראו בניו שנאמר, בניו אתם לה' אלהיכם [דברים יד.א], בני בכורי ישראל [שמות ד.כב], וכל המלאכים נקראו בניו למקום שנאמר, ברוך יחד כוכבי בוקר ויריעו כל בני אלהים [איוב לח.ז] ועל הישראלים נאמר, אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כולכם [תהלים פב.ו].

אמר המין אחר שתאמר שכל התמימים והישרים נקראו בניו לה' נמצא כי אחים הם למה תלוו לנו ברבית הלא כתוב, לאחיך לא תשיך [דברים כג.כא]. אמר המאמין אילו לא היה נאמר כ"א לאחיך לא תשיך הייתי אומר לא לכם ולא לישמעאלים שכל אדם נקראו אחים שנאמר, מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם [בראשית ט.ה] אך כשאמר לנכרי תשיך משמע צווי להרבית למי שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים ואתם בעצמיכם קוראים לנו כלבים ולא אחים. עיין עוד סימן מ ופרשת תצא. ואם יאמר המין והכתיב, הלא אח עשיו ליעקב [מלאכי א.ב] וי"ל, ואהב את יעקב ואת עשיו שנאמר [שם שם ביג] ואם יאמר והכתיב, כה אמר אחיך ישראל [במדבר כ.יד] וי"ל נפרדה האחות בהפרד האמנה ועוד הלא אם נמצא תרגומות נבילה אין יודי שיקנה אותה כי אנו מוזהרים עליה דכתיב, לא תאכלו כל נבילה או מכור לנכרי [דברים יד.כא] ועינינו רואות כי אתם קונים ואוכלים אי"כ מצינו בהדיא שנכרי אתם וצווי הוא לנכרי תשיך. ועוד שואלים והכתיב, לא תקח מאתו נשך והרבית י"ל אם היה לך ממון הרבה ובא אדם ונגנבו או גזלו ממך ובאת אצל אותו ממון וחזרת ונגנבתו או גזלתו יש לך איסור בדבר והוא ישיב לך לאו, כמו כן נתן לנו הק' [כ"ה] כל העולם שנאמר ליעקב, ופרצת ימה וקדמה צפונה ונגבה [בראשית כח.יד] אי"כ הכל מדינא שלנו ולקחת ממנו אי"כ חזרים אנו ליקח משלנו ולא משלכם.

מין אחד פקר להר' אשר לומר שכל מקום שכתוב שם ישראל עליהם כי הם ישראל ויקשה לו וירע בעיניו, מה עשה הפליגו בדברים אחרים להפסיק כדי שלא יבין, אח"כ פתח ר' אשר ואמר לו פרש לי מקרא זה, לא יסור שבט מיודה וגו' עד כי יבוא שילה [בראשית מט.י] א"ל הגיד יעקב העתיד שלא יפסוק מלכות ושררה מיודין עד יבוא שילה והוא ישו ומיד שבא פסקה מאתכם מלכות ועוד היום אין לכם לא מלך ולא שר, השיב ר' אשר אי"כ שפתיד יענו בך שאנו יודים וישראלים כי הודית שאנו מיודה.

שוב אמר לו, פרש לי מקרא זה, בבא קדש הקדשים יכרת משיח ואין לו [דניאל ט.כ] פתר ואמר זה ישו מאז שבא נכרת משיחתכם ומאז אין לכם לא משיח ולא מלך א"ל אי"כ פעמים הודית שאנו ישראל ולא אתם, ועוד י"ל אמור לי מה שמך מיד אם הוא יודי או קרישטן והוא יאמר לך שהנה קרישטן, שאל אותו מה שמו ולמה נקרא כן והוא יאמר שלמי שהוא מאמין בישו הנקרא קרישטוס, אמור לו מי נתן לכם שם זה הלא לא הוזכר בכל המקרא, ועוד אתה אומר שאינך יודי, אי"כ אינך ישראל ותדע למה נקרא

יודי על שם שהיו ליעקב י"ב שבטים והוא נקרא ישראל וגדול שבתם יודא כמו שאמר, יודא אתה יודוך אחיך וגוי [בראשית מט.ח]. ונקראו על שם בנו הגדול יודין ואתה שאינך לא יודי ולא ישראלי אי"כ אינך מעם תבורא דכתיב. כי יעקב בחר לו יה ישראל לסגולתו [תהלים קלה.דן]. ואם יענה ויאמר כי שמות יש לו קרישטוש וגם ישראל ייל דבריו סותרים זה את זה, דתו של זה אינו בדתו של זה. שהרי בדת ישראל כתיב. דבר אל בני ישראל זאת החיה אשר תאכלו [ויקרא יא.ב]. וכתוב את (אלה) [זה] לא תאכלו (מהם) [ויקרא יא.ד]. (ו)אלה הטמאים לכם [ויקרא יא.לא] ואתם אוכלים את כולם, וגם כתיב, לא תקיפו פאת ראשכם [ויקרא יט.כז] ואתם מגלחים סביב סביב, ועוד דכתיב בתלים, מגיד דבריו ליעקב וגוי לא עשה בן לכל גוי [תהלים קמו.יט] משמע דווקא לנו שאנו בני יעקב ונקראים ישראל ולא הם.

וזאת הוכחת השתא שהרי כתיב גבי קרבן פסח שאכלו אותו בניו ובנות של ישראל כתיב, כל עדת ישראל יעשו אותו וגוי וכי יגור אתך וגוי המול לכם כל זכר וגוי וכל ערל לא יאכל בו [שמות יב.מזימחן]. ומדקאמר קרא המול לו כל זכר ע"כ [על כרחך] בערלת בשר דבר הכתוב, דאי בערלת לב ויהא פירוש וכל ערל ר"ל שלבו ערל לא יאכל אי"כ היה לו לומר המולו בסתם. דמשמע לצודיין והכל במשמע זכר ונקבה ולשתוק מכל זכר, השתא דכתיב ערל זכר משמע דווקא בערלת זכרות דבר, ועוד אי בערלת לב לא רצה הקבי"ה שיאכל בו אי"כ מה לי לב זכר מה לי לב נקיבה, וכל הפרשה בלשון זכר נאמר, ועוד דכתיב ומלתה אותו [שם שם מר] ואי בלב הלא אין בידך להימול לבו ולעשות לו לב טוב אבל בידך למול בשרו מערלתו. נאום מנחם המשיב י.

ועוד היאך יאמר שהוא ישראל הכתיב, מי נתן למשיסה יעקב וישראל לבושים הלא ה' זו חטאנו לו ולא אבו בדרכיו הלך ולא שמעו בתורתו [ישעיה מב.כד], ואחלל שרי קודש ואתנה לתרם יעקב וישראל לגדופים [שם מג.כח]. עוד כתיב, כענבים במדבר מצאתי ישראל כבבורה בראשיתה ראיתי את אבותיהם כמה באו בעל פעור וינורו לבשתם) [הושע ט.י]. ואם הם ישראל אי"כ עבדו בעל פעור, וכתוב, מצאת ישראל ממצרים [תהלים קיד.א] וכתוב, יודא ישראל את תיד הגדולה [שמות ח.לא], ואם הם ישראל אי"כ אבותם עשו העגל וכתוב, כי נער ישראל ואבותיו ממצרים קראתי לבני [הושע יא.א] וכי אבותיכם היו במצרים אך עלינו נאמר שאבותינו היו במצרים ועלינו מסיים, שובה ישראל עד ה' ארפא משובתכם וגוי אהיה כטל לישראל וגוי [הושע יד.ב.ה.ו] זה יאמר להי אני וזה יקרא בשם יעקב וזה יכתוב יודו להי ובשם ישראל יכנה [ישעיה מד.ה]. נמצא אותם הנקראים ומכונים יעקב וישראל הם עם ה' שנאמר, כי יעקב בחר לו יה ישראל לסגולתו [תהלים קלה.דן]. ועוד אם הוא כדבריכם שמיום בא ישו נבחרתם להיות בניו ועם סגולה ומאז והלאה נקראיתם ישראל, אי"כ מפני מה הנית בידנו לשון והכתב שבו נברא העולם בו נכתבה תורה בו נתנבאו כל הנביאים באותה לשון וכתבו נבואות באותו כתב והקבי"ה בעצמו כתב באותו לשון וכתב כדכתיב, והמכתב מכתב אלהים הוא הרוח על הלוחות [שמות לב.טז] ואומר כתובים באצבע אלהים [שם לא.יח] ואתכם הפליג והבדיל מאותו לשון וכתב האותיות, ואם יאמר המין אדרבא בלשונינו ובכתבנו נברא העולם ונתנבאו

הנביאים ואי לך הוכחה לדברייך שהם כנים, י"ל דכתיב, וייצר אלהים את האדם עפר מן האדמה [בראשית ב.ג.], לשון נופל על הלשון אדם מאדמה, וכתיב, לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת [שם שם כד.], ואומר, ויקרא אדם שם אשתו חוה כי היא היתה אם כל חי [שם ג.כ.] כלומר על שם שמחיה ולדיה כלם והרבה מהלשון נופל על הלשון, מה שאין כן בלשונכם, גם הכתב סדר האותיות יוכיח כי הרבה נבואות נאמרו וסודרו באלפבית כגון איכה שקורים הם משטר מישו שיש בו ו אלפבתיים ובליל ששי מקולל הב קורין וצווחין חזונם אלג(יה) ואה"כ בית וכן גימל וכן כל האלפבית, וזה ראייה גדולה. נאום מנחם הכותב; ובתלים א"ב במזמור, לדוד בשנותו [תהלים פרק לד.], וכן מזמור, הללויה אודה ה' בכל לב בסוד ישרים [שם פרק קיא] הללויה אשרי איש ירא ה' [שם פרק קיב] ותמני אפי שם פרק קיט, תהלה לדוד [שם פרק קמה] וא"ב בסוף משלי, כל אילו ברוח הקדש נאמרו ומסודרים בא"ב שלנו ואינם מכוונים וסודרים לפי כתב ואותיות שלכם, בזאת תדעון כי ה' בחר בנו ולא בכם ואנו ישראל, ואם יאמר המין שבא מעשיו או מאומה אחרת, אמור לו קרא בספר ישעיה, קרבו גוים לשמוע [ישעיה לד.א] וכן הענין ובירמיה ויחזקאל וזכריה והרבה נביאים וראה מה עתיד לבוא עליכם.

Bibliografia

- Abulafia Sapir, Anna, “An Attempt by Gilbert Crispin, abbot of Westminster, at Rational Argument in the Jewish-Christian Debate”, *Studia Monastica*, 26, 1984, 55-74;
Christians and Jews in the Twelfth Century Renaissance, Routledge, London, 1995.
- Agobardo, *De Iudaicis Superstitionibus*, PL 104.77-100.
- Agostino, *La città di Dio. Libro 11.-18. Testo latino dell'edizione maurina confrontato con il Corpus Christianorum*; introd. e note: D. Gentili, A. Trapè, trad. Domenico Gentili, Città Nuova, Roma, 1988;
Contra Faustum, CSEL, vol. 25, Sectio VI, Pars I, ed. J. Zycha 1891/92.
- Ambrogio, *Expositio Evangelii Secundum Lucam*, PL 15.1527-1850D.
- Anselmo d’Aosta, *Perché un dio uomo?*, versione, introduzione e note a cura di Dario Cumer, Edizioni Paoline, Alba, 1996.
- Berger, David, “Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages”, *The American Historical Review*, 91, 1986, 576-591;
“Gilbert Crispin, Alan of Lille, and Jacob Ben Reuben: A Study in the Transmission of Medieval Polemic”, *Speculum*, 49:1, 1974, pp. 34-47;
The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages. A critical edition of the Nizzahon Vetus with an introduction, translation and commentary, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1979.
- Blumenkranz, B., *Juifs et Chrétiens dans le Monde Occidental. 432-1096*, Paris, 1960;
Les auteurs chrétiens latins du moyen age sur les juifs e le judaïsme, Mouton & co., Paris, 1963.
- Capelli, Piero, “Jewish Converts in Jewish-Christian Intellectual Polemics in the Middle Ages”,
In corso di stampa in E. Shoham-Steiner (ed.), *Intricate Interfaith Networks: Quotidian Jewish-Christian Contacts in the Middle Ages*, Brepols, Turnhout 2012.
- *The Catholic Encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the catholic church*, ed. Charles G. Habermann, New York, 1907-1912 (15 voll.).
- Chazan, Robert, “A Medieval Hebrew Polemical Mélange”, *Hebrew Union College Annual*, 51, (1980), 89-110;
“Confrontation in the Synagogue: a Christian Sermon and a Jewish Reply”, *Harvard Theological Review*, 67, (1974), 437-457
Daggers of Faith, University of California Press, Berkeley, 1989;
“Joseph Kimhi's "Sefer Ha-Berit": Pathbreaking Medieval Jewish Apologetics”, *The Harvard Theological Review*, 85, 1992 (417-432);
“The Letter of R. Jacob ben Elijah to Friar Paul”, *Jewish History*, Vol. 6, No. 1/2, (1992), 51-63.
- Chavel, C.B. (a cura di), *Kitvei Rabbenu Mosheh ben Nahman*, 2 voll, Gersusalemme, 1971.
- Cohen, G., “Esau as a Symbol in Medieval Jewish Thought”, *Jewish Medieval and Renaissance Studies*
- Cohen, Jeremy, *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Cornell University Press, London, 1982
- *udies*, ed. A. Altmann, Cambridge, 1967.
- Dahan, Gilbert, *Les intellectuels juifs et les Chrétiens au moyen age*, Les éditions du Cerf, Paris,

1990.

- Dahan, Gilbert, Nahon, Gérard, Nicolas, Elie, *Rashi et la culture juive en France du Nord au moyen âge*, Peeters, Paris-Louvain, 1997.
- Daube, David, “Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric” in *Hebrew Union College Annual* 22 1949, 239-264.
- Di Capua, Antonio, “Cataloghi dei codici ebraici della Biblioteca Vittorio Emanuele” in *Cataloghi dei codici orientali di alcune biblioteche d'Italia stampati a spese del ministero della pubblica istruzione*, Le Monnier, Firenze 1878.
- Di Segni, Riccardo, *Il vangelo del ghetto*, Newton Compton, Roma, 1985.
- *Encyclopedia Judaica*, Ed. Fred Skolnik, 2nd Edition, Macmillan Reference Usa, 2007, (22 voll.).
- Funkenstein, Amos, *Perceptions of Jewish History*, University of California Press, Berkeley, 1993.
- Geiger, A., “Die nordfranzösische Exegetenschule im 12. Jahrhundert”, in S.L. Heilberg, *Nit'ey Ne'emanim*, Breslau 1847.
- Girolamo, *Commentatorium in Osee Prophetam Libri Tres*, PL 25.0815-0946C;
In Esaiam, Corpus Christianorum Series Latina, 73A.
- Grabois, Aryeh, “The *Hebraica Veritas* and Jewish-Christian intellectual relations in the Twelfth Century”, *Speculum*, 50, 1975, pp. 613-634.
- Guglielmo di Champeaux, *Dialogus inter Christianum et Iudaeum*, PL 163.1045-1072C.
- Guiberto di Nogent, *Tractatus de Incarnatione Contra Iudaeos*, PL 156.0489-0527.
- *Hommage a Georges Vajda: Etudes d'histoire et de pensée juives*, ed. Gérard Nahon e Charles Touati, Louvain, 1980.
- *Jewish Apostasy in the modern world*, Ed. by Todd M. Endelmann, Holmes & Meier, New York, 1987.
- *Jewish Encyclopedia: a descriptive record of the history, religion, literature and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day*, ed. Isidore Singer, Funk and Wagnalls Company, New York 1901-1906 (12 voll.).
- Joseph Kimhi, *The Book of the Covenant*, Translated by Frank Talmage, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1972.
- *Kitab al-Khazari*, ed. Hartwig Hirschfeld, New York, 1905.
- *La Bibbia del XIII secolo: Storia del testo, storia dell'esegesi. Convegno della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (SISMEL). Firenze, 1-2 giugno 2001*, ed. G. Cremascoli e F. Santi, Firenze 2004.
- Lasker J., Daniel & Stroumsa, Sarah, *El libro de Néstor el sacerdote*, Aben Ezra Ediciones, Madrid, 1998.
- Maccoby, Hyam, *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, London and Toronto, Associated University Press, 1982
- Moreschini C., Norelli E., *Manuale di letteratura cristiana antica greca e latina*, Morcelliana, Brescia, 1999.
- *New Testament Apocrypha*, ed. Wilhelm Schneemelcher, trad. R.McL. Wilson, Louisville-Kentucky, 1991-1992 (vol. 1: Gospels and related writings).
- Niclòs, José Vincente, “Un tratado de polémica judeocristiana de raíces sefardies: Yosef Qimhi y su *Libro de la Alianza*: introducción, traducción y notas”, *Hispania Sacra*, 47, 1995, pp. 249-298.

- Pietro Alfonsi, *Dialogi Contra Iudaeos*, PL 157.0535-0672A.
- Pietro Damiani, *Antilogus Contra Iudaeos – Dialogus inter Iudaeum Requirentem et Christianum e contrario Respondentem*, PL 145.41-68.
- Pietro di Blois, *Contra Perfidia Iudaeorum*, PL 207.0825-0870D.
- Pietro il Venerabile, *Tractatus Adversus Iudaeorum Inveteratam Duritiem*, PL 189.0507-0650B.
- *Rabbinic Culture and Its Critics: Jewish Authority, Dissent, and Heresy in Medieval and Early Modern Times*, edited by Daniel Frank and Matt Goldish, 117-59. Detroit: Wayne State University Press, 2008.
- Ramban, *Writings and Discourses*, 2 voll., Translated and Annotated with Index by Rabbi Dr. Charles B. Chavel, Shilo Publishing House, New York, 1978.
- *Rashi 1040-1990: Hommage à Ephraïm E. Urbach. Congrès européen des études juives*, ed. Gabrielle Sed-Rajna, Les éditions du Cerf, Paris, 1993.
- Rembaum, Joel E., "A Reevaluation of a Medieval Polemical Manuscript" *American Jewish Society Review*, V, 1980, 81-99;
 "The Development of a Jewish Exegetical Tradition regarding Isaiah 53" in *The Harvard Theological Review*, 75, 1982, 289-311;
 "Medieval Jewish Criticism of the Doctrine of Original Sin" in *American Jewish Society Review*, Vol. 7/8, 1982/1983, pp. 353-382;
 "The Influence of "Sefer Nestor Hakomer" on Medieval Jewish Polemics" in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 45, (1978).
- Rosenthal, Judah, *Sefer Yosef Ha-meqanne*, Gerusalemme, 1970;
 "The Talmud on Trial: The Disputation at Paris in the Year 1240", *The Jewish quarterly Review*, 47, 1956, pp. 58-76;
 Wikkuah̄ Dati Bein Ḥakam BeShem Menaḥem U-vein HaMumar VebaNazir HaDominiqani Pablo Christiani", *Hagut 'Ivrit BaAmeriqah*, volume III, pubblicato da M. Zohori, A. Tartakover, H. Ormian. Tel-Aviv, 1974, 61-74.
- Ruperto di Deutz, *Annulus seu Dialogus Christiani et Iudaei*, PL 170.559-610.
- Shatzmiller, Joseph, *La deuxième controverse de Paris: un chapitre dans la polémique entre Chrétiens et Juifs au Moyen Age*, Louvain-Peeters, Paris, 1994.
- Shereshevsky, E., "Rashi's and Christian interpretations", *The Jewish Quarterly Review*, 61, 1970, pp. 76-86.
- Smalley, Beryl, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Basil Blackwell, Oxford, 1984.
- Stein, S., "A disputation on Moneylending between Jews and Gentiles in Me'ir b. Simeon's Milḥemet Miṣwah (Narbonne, 13th Cent.)" in *The Journal of Jewish Studies*, 10, 1959, pp. 45-61;
 "The Development of the Jewish Law on Interest from the Biblical Period to the Expulsion of the Jews from England", *Historia Judaica* 17, 1955, pp. 3-40.
- *Storia d'Italia. Annali*, a cura di Romano, Ruggiero e Vivanti, Corrado; Torino, Einaudi (32 voll.).
- Stroumsa, Sarah, *Dāwūd ibn Marwān al-Muqammiṣ's Twenty Chapters ('Ishrūn Maqāla)*, Brill, Leiden, 1989.
- Talmage, Frank, "An Hebrew Polemical Treatise: Anti-Cathar and Anti-Orthodox", *Harvard Theological Review*, 60, 1967, (323-348);
David Kimḥi. The Man and the Commentaries, Harvard University Press, Cambridge-London, 1975.

- Tertulliano, *Adversos Iudaeos*, PL 2.0595-0642B.
- *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley*, ed. by Katherine Walsh and Diana Wood, Basil Blackwell, Oxford, 1985.
- Urbach, Ephraim E., "Etudes sur la littérature polémique au moyen age", *Revue des Etudes Juives*, 100,1935, pp. 49-77.
- Ya'aqov Ben Re'uven, *Milhamot ha-Shem*, ed. Judah Rosenthal, Gerusalemme, 1963.