

RICERCHE DI STORIA DELLA FILOSOFIA E TEOLOGIA MEDIOEVALI

Il rapporto fede-ragione nel pensiero ebraico-cristiano-islamico medievale



a cura di
Carmelo Pandolfi, Rafael Pascual



ATENEIO PONTIFICIO
REGINA APOSTOLORUM



IF PRESS



Cattedra Marco Arosio
di Alti Studi Medievali

RICERCHE DI STORIA DELLA FILOSOFIA E TEOLOGIA MEDIOEVALI

10

Il rapporto fede-ragione
nel pensiero ebraico-cristiano-islamico
medievale

a cura di

Carmelo Pandolfi, Rafael Pascual



ATENEUM PONTIFICIUM
REGINAE APOSTOLORUM



IF PRESS

Il rapporto fede-ragione nel pensiero ebraico-cristiano-islamico medievale / a cura di Carmelo Pandolfi, Rafael Pascual

Roma : Ateneo Pontificio Regina Apostolorum - IF Press, 2018

224 p. : 24 cm. - (Ricerche di storia della filosofia e teologia medioevali ; 16)

ISBN 978-88-6788-157-4

DOI 10.3308/ifbibliog

1. cristianesimo teologia cristiana. filosofia e teoria

Comitato redazionale: Alain Contat; Marco Martorana; Carmelo Pandolfi; Rafael Pascual; Rodrigo Ramírez; Guido Traversa.

Revisione finale e indice degli autori a cura di Antonio Colombo.

In copertina: Lapide con iscrizione quadrilingue (1149).

Palermo, Museo della Zisa, proveniente dalla Chiesa di San Michele Arcangelo di Palermo.

Testimonianza della molteplicità di culture della Palermo normanna, la lapide, per il fatto stesso di essere scritta in quattro lingue, riportando i diversi sistemi di datazione dei calendari in uso presso ciascuna comunità, e per la formula finale di invocazione di misericordia per coloro che leggono, è assunta a simbolo di convivenza e tolleranza tra i popoli.

Immagine concessa dalla Soprintendenza Beni Culturali e Ambientali Palermo.

Su concessione dell'Assessorato per i Beni culturali e dell'Identità siciliana della Regione siciliana. Dipartimento regionale dei Beni culturali e dell'Identità siciliana.

Foto di Dario Di Vincenzo.

Copyright © 2018 by Ateneo Pontificio Regina Apostolorum

Ateneo Pontificio Regina Apostolorum
Cattedra Marco Arosio di Alti Studi Medievali
Via degli Aldobrandeschi, 190 - 00163 Roma
<http://www.upra.org/>

Finito di stampare nel mese di dicembre 2018

da IF Press srl

Stampato in Italia - Printed in Italy

Indice

Introduzione di Carmelo Pandolfi	5
Intervento di saluto del Dott. Franco Arosio	9
Saluto di Mons. Melchor Sánchez de Toca	11
P. Pedro Barraón, L.C Saluto del Rettore dell'Ateneo Pontificio <i>Regina Apostolorum</i>	13
Carmelo Pandolfi La multipolarità del sapere fino al secolo XIII prima del dualismo ragione/fede	17
Guido Traversa Il vissuto medioevale: l'esperienza della radice comune di ragione e fede. Della commensurabilità tra esperienze fortemente distinte tra loro: esperienza quotidiana, esperienza mistica, pensiero mistico	63
Renata Salvarani Fede e ragione tra cultura cristiana e mondo ebraico: idee, istitu- zioni e circuiti fra XI e XIII secolo.....	73
Joan-Andreu Rocha Scarpetta Intercultural communication in the Middle Ages: Ramon Lull and Islamic Culture	91
Graziano Perillo La scuola di S. Vittore e l'esegesi biblica ebraica. Il caso di An- drea di S. Vittore	107
Don Giovanni Boer San Tommaso d'Aquino e Maimonide: la riflessione nei confronti dei dati della fede	119

P. Rafael Pascual, L.C. L'influsso di Avicenna ed Averroè nella metafisica di Tommaso d'Aquino.....	157
Costantino Sigismondi Gerberto, gli Arabi e Gerusalemme	177
Marco Arosio La classificazione delle scienze nel prologo del <i>De divisione philoso-</i> <i>phiae</i> di Domenico Gundisalvi	189
Indice dei nomi	217

RENATA SALVARANI

**Fede e ragione tra cultura cristiana e mondo ebraico:
idee, istituzioni e circuiti fra XI e XIII secolo**

Delineare gli eventi, i luoghi, le situazioni storiche in cui razionalismo e misticismo si sono contrapposti dialetticamente, significa tratteggiare gli sviluppi stessi del pensiero ebraico e cristiano nei secoli centrali del medioevo, nel loro rapporto profondo con la società. Sistemi, percorsi di interpretazione, prospettive ermeneutiche, emergono all'interno di reti di diffusione delle idee, nelle forme di tradizione dei testi, nelle modalità di trasmissione del sapere adottate in gruppi e istituzioni, nei centri di elaborazione culturale (teologica, speculativa, scientifica).

L'individuazione su base storica di questi contesti implica l'analisi delle interrelazioni multiple e reciproche tra pensiero e situazioni, idee e istituzioni, eventi e scelte individuali, in un intreccio consequenziale di piani e di problemi epistemologici, che appare tanto più ricco, quanto più si considera la complessità dell'ambito euro-mediterraneo fra X e XIII secolo, nella sua tessitura di scambi, scontri, rotture e silenzi fra ambiti politico-culturali diversi.

Le dispute e le contrapposizioni, tappe talvolta violente di un percorso di definizione di sistemi culturali e identitari, emergono come elementi centrali se si segue un approccio storico, grazie alla disamina dei caratteri peculiari del contesto mediterraneo e, al suo interno, grazie al riconoscimento degli "spazi" di genesi delle idee, nonché delle *traditiones* delle stesse.

Razionalismo¹ e misticismo² si pongono come macrodefinizioni moderne in grado di delineare, sia pure per semplificazione, gli orientamenti

¹ A. STAGLIANO, *Ragione*, in G. TANZELLA-NITTI - A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede, cultura scientifica, filosofia e teologia*, 2, Città Nuova - Urbaniana University Press, Roma 2002, pp. 1167-1181, in particolare pp. 1168-1171.

² M. BALDINI, *Mistica*, in G. TANZELLA-NITTI - A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, I, pp. 991-1000, in particolare pp. 996-997.

di pensiero dialetticamente opposti, che hanno vivificato il percorso della cultura euro-mediterranea, ebraica e cristiana. La Bibbia e il pensiero greco, Gerusalemme e Atene, Rivelazione e Natura, Grazia e Intelletto, Fede e Ragione, hanno scandito i passaggi di un'aporia millenaria, che ha trovato ardue composizioni nelle esistenze e nelle opere di singoli pensatori, in una precisa dimensione storico-spaziale, nelle scuole e negli *scriptoria*, ma anche nei processi, nelle città, nei monasteri e nei concili, lungo le strade e le rotte dell'esilio. Così, il ricorso al concetto metodologico di rete, applicato sia ai circuiti culturali che ai rapporti istituzionali e politici, consente di superare la frammentazione implicita nelle singole situazioni e di ricondurre ad un'unità interpretativa una pluralità di spunti, evitando – inoltre – di configurare contrapposizioni schematiche fra nord e sud del Mediterraneo, fra ambiti cristiano, musulmano ed ebraico³. Permette, al contempo, di fare emergere le differenze e i mutamenti diacronici all'interno di ciascun ambito, in relazione con gli apporti esterni, evidenziando le forme di osmosi, di mutazione e di interdipendenza fra ambiti diversi.

1. Il contesto mediterraneo (X-XIII secolo)

Lo sviluppo delle città – con la ritrovata vitalità dei commerci e l'emersione di ceti dinamici legati alla mercatura, all'esercizio delle arti liberali e alle attività bancarie –, è l'elemento che tipizza il mondo latino e, con modalità proprie, anche le aree incluse nell'impero bizantino. In Occidente, la lenta genesi delle istituzioni comunali, la formazione di un'autocoscienza civica e, infine, lo scontro dei centri urbani subalpini con gli imperatori germanici hanno dato vita ad elaborazioni culturali e giuridiche che hanno coinvolto in profondità le aristocrazie e le componenti più dinamiche della società. La necessità di creare strumenti interpretativi adeguati alla nuova realtà politica e quella di legittimare istituzioni impegnate in una contesa senza precedenti, ha coinvolto anche le *Universitates*, fulcri di rielaborazione della tradizione del diritto romano, innestato nel tessuto vivente delle controversie, della contrattualistica e della politica locale.

Nella Cristianità latina, l'affermazione della *libertas Ecclesiae* intorno al rafforzamento del primato petrino, si è concretizzata nell'attuazione del-

³ P. ROSENSTIEHL, «Rete», in *Enciclopedia Einaudi*, XI, Torino 1980, pp. 1020-1046. Come esempi di applicazioni metodologiche in ambito storico: M. CASTELLS, *La città delle reti*, Marsilio Edizioni, Roma 2004; *Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux*. Actes du premier Colloque international du CERCUM, Saint Etienne, 16-18 settembre 1985, Publications de l'Université Jean Monnet, Saint-Etienne 1991; K. SCHMID - J. WOLLASCH, *Societas et fraternitas: Begründung eines kommentierten Quellenwerkes zur Erforschung der Personen und Personengruppen des Mittelalters*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1975.

la riforma romana gregoriana, passando attraverso lo scontro fra due universalismi, papato e impero, dentro il travaglio storico della "lotta per le investiture". Sono stati distinti due sistemi di idee e di concezioni del potere: uno imperniato sulla *Ecclesia imperialis*, con il sovrano a garantirne l'ordinamento e a sorvegliare l'adeguatezza di scelte e comportamenti; l'altro fondato sulla centralità di Roma e sull'*auctoritas* primaziale del suo vescovo⁴. Argomentazioni articolate su base scritturistica e patristica, dispute, scomuniche, invalidazioni di investiture e di intronizzazioni, polemiche e discussioni alimentate dalla diffusione di testi e di *libelli de lite* hanno faticosamente condotto alla definizione di un nuovo assetto politico ed ecclesiologico, che aveva come presupposto la distinzione delle prerogative ecclesiastiche rispetto a quelle politiche⁵.

Sulla sponda meridionale del Mediterraneo e nell'area mediorientale, la frammentazione politica del mondo islamico ha permesso la formazione di una pluralità di centri di potere e di cultura, configurando uno scenario dinamico e talvolta di difficile definizione, con il quale la *Christianitas* si è confrontata e urtata. Proprio le zone di frizione fra i due ambiti, le frontiere fra mondo cristiano e mondo musulmano sono state non solo teatro di violenze e guerre, ma anche crogiolo, spesso drammatico, di contrapposizioni fra diversi sistemi teologici e ideali. La penisola Iberica, la Sicilia, l'Italia meridionale e la Terra di Israele – che proprio in questi secoli andrà connotandosi sempre più come Terrasanta, in tre accezioni diverse, percepite come esclusive e alternative l'una all'altra, ebraica, cristiana, musulmana – sono stati i poli di questo scontro, tra eventi alterni, offensive e difese dagli esiti incerti.

Su entrambe le due aree distinte, quella a maggioranza e influenza politica cristiana e quella musulmana, si è stesa la rete delle comunità ebraiche, con la propria organizzazione, i propri codici giuridici e comportamentali interni, le proprie istituzioni religiose e culturali⁶. Essa si è va-

⁴ Per i due principali indirizzi della storiografia italiana si vedano: M. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, *Il pensiero politico medievale*, Laterza, Milano 2002 e B. VETERE, *Pensiero politico e pensiero religioso nel Medioevo: aspetti e momenti*, Edizioni Congedo, Galatina 1984. Sugli aspetti più direttamente collegati con problematiche razionalistiche: U. STAICO, «L'aristotelismo politico nel Medioevo. Pensiero politico medievale e problema storiografico», *Studi senesi* 99 (1987), pp. 261-322; C.J. NEDERMAN, *Il significato dell'aristotelismo nel pensiero morale e politico del Medioevo*, in G. BRIGUGLIA (a cura di), *Medioevo in discussione. Temi, problemi e interpretazioni del pensiero medievale*, Unicopli, Milano 2001, pp. 305-334.

⁵ G. TODESCHINI, *Linguaggi economici ed ecclesiologia fra XI e XII secolo: dai "Libelli de lite" al "Decretum Gratiani"*, in G. ROSSETTI, G. VITOLO (a cura di), *Medioevo, Mezzogiorno, Mediterraneo. Studi in onore di Mario Del Treppo*, vol. I, Liguori Editore, Napoli 2000, pp. 59-87.

⁶ Per l'approccio critico: R. BONFIL, «Tra due mondi: prospettive di ricerca sulla storia culturale degli Ebrei nell'Italia meridionale nell'Alto Medioevo», *Italia Judaica* 1

riamente modificata, nei secoli che ci interessano, per effetto di migrazioni da un'area all'altra dell'Europa, del Mediterraneo e del Medio Oriente, ma non ha cessato di mantenere una propria dinamica unitarietà. In un sistema dinamico di relazioni plurime, a polemiche, dispute e limitazioni discriminatorie imposte dai poteri locali cristiani o islamici si sono aggiunte controversie interne non solo di carattere organizzativo e politico, ma anche legate alle elaborazioni del Talmud, ai modi di vivere il misticismo, a diverse visioni dell'attuazione stessa della tradizione e dell'identità giudaica nelle diverse società⁷.

Già dalla fine del X secolo migrazioni da Oriente verso l'Africa settentrionale avevano indotto trasformazioni nel giudaismo magrebino, con l'affermazione del centro di Kairuan come riferimento anche dottrinale. Da qui si erano succeduti spostamenti di gruppi familiari verso la Spagna. In questo circuito di persone, testi, idee tra Medio Oriente, Africa mediterranea e penisola iberica sono state sviluppate, dibattute e diffuse molte delle *quaestiones* che hanno contribuito alla stesura del Talmud. Formulate su base speculativa razionalistica includendo anche spunti, ipotesi e casi provenienti dalla vita concreta delle comunità e dalla prassi dei tribunali rabbinici, rappresentano la base del pensiero ebraico di quest'epoca.

La loro plurivocità è espressione dell'autonomia delle singole comunità e del decentramento vissuto dalle comunità ebraiche rispetto alla comunità di Baghdad nel contesto della frammentazione politica dell'Islam. Alla molteplicità di centri e di *yeshivot* corrispose una pluralità di elaborazioni talmudiche, esplicate e codificate sotto forma di commenti. Proprio la diffusione di queste glosse ha contribuito alla circuitazione di forme e schemi di sviluppo del pensiero che saranno variamente riprodotte dai pensatori ebrei e che da loro saranno trasmesse anche nei contesti islamico e cristiano.

(1983), pp. 135-158. Per un'analisi delle prospettive storiografiche: B. BLUMENKRANZ, *Gli ebrei nell'alto Medioevo francese: la storia e gli storici*, in C. LUPORINI (a cura di), *Ebraismo e antiebraismo. Immagine e pregiudizio*, Giuntina, Firenze 1989, pp. 161-169. Sul tema generale: A. VERONESE, *Gli ebrei nel Medioevo*, Jouvence, Roma 2010; E. ASHTOR, *Gli ebrei nel commercio mediterraneo nell'alto medioevo (secc. X-XI)*, in G. AIRALDI (a cura di), *Gli orizzonti aperti. Profili del mercante medievale*, Scriptorium, Torino 1997, pp. 57-98; Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (a cura di), *Gli ebrei nell'alto medioevo*, 2 voll., Il Centro, Spoleto 1980.

⁷ E. GIANOLIO, *Gli ebrei a Trani e in Puglia nel Medioevo*, Landriscina Editrice, Trani 2000; C. COLAFEMMINA, *Gli ebrei in Basilicata fra tarda antichità e Medioevo*, in C.D. FONSECA (a cura di), *Storia della Basilicata. 2. Il Medioevo*, Laterza, Roma 2006, pp. 293-313; A. SCANDALIATO, *Judaica minora Sicula: indagini sugli Ebrei di Sicilia nel Medioevo*, Giuntina, Firenze 2006; N. BUCARIA (a cura di), *Gli Ebrei in Sicilia: dal tardoantico al Medioevo; Studi in onore di mons. Benedetto Rocco*, Flaccovio, Palermo 1998.

La conquista delle città del Maghreb da parte degli Almoravidi (tra il 1053 e il 1056) e il completamento della *reconquista* nella penisola iberica (tra il 1147 e il 1148) segnano i limiti cronologici di una lunga fase di battaglie fra Musulmani e Cristiani e di pesanti restrizioni per gli Ebrei, spesso costretti a spostarsi da una città all'altra e da un ambito politico all'altro. Quando la dinastia marocchina degli Almohadi conquistò la Spagna almoravide, riunendo l'Andalusia e l'Africa del Nord, e fondando il proprio dominio su un'interpretazione fortemente politica e bellicista del testo coranico, abrogò il regime di protezione delle "religioni del Libro" e impose l'adesione all'Islam. Ne conseguì che gli ebrei fuggirono dall'Andalusia⁸ e i cristiani si rifugiarono nei regni della Spagna settentrionale, che, a loro volta, incentivarono il processo di *reconquista*.

La drammaticità di questi eventi fu accompagnata anche da spostamenti di persone e di (interi gruppi), che, portando con sé il proprio patrimonio di idee, di interpretazioni scritturistiche e rabbiniche, contribuirono a modificare il *milieu* delle comunità ebraiche della Francia, del Nord Europa e della Terra di Israele, a loro volta aperte ad ulteriori scambi.

Proprio tra il Mediterraneo e il Giordano, dove la presenza giudaica era stata ininterrotta anche dopo la repressione delle rivolte antiromane, si erano sviluppate scuole e circuiti di cultura destinati a generare idee che poi sarebbero state veicolate all'interno di una rete ben più ampia. L'affermazione delle *yeshivot* di Gerusalemme, Ramleh e Tiberiade nell'epoca dei *gehonim* (VIII-X secolo), anche in contrapposizione con Baghdad, l'insediamento stabile di una comunità nella Città Santa poco dopo la conquista degli Arabi, la ripresa dei pellegrinaggi anche dall'Europa, la celebrazione ogni anno per la festa di *sukkot* di una cerimonia sul Monte degli Ulivi in grado di richiamare tutti gli ebrei d'Oriente, fecero della Terrasanta il centro fisico e spaziale dell'ebraismo⁹.

⁸ Si vedano i contributi recenti: «La polémica judeo-cristiana en Hispania», *Iberia Judaica* 2 (2010); M.J. CANO PÉREZ - T.M. GARCÍA ARÉVALO (a cura di), *La interculturalidad en al-Andalus (I Jornadas Maimónides)*, Editorial Universidad de Granada, Granada 2010; F. SABATÉ CURULL - C. DENJEAN (a cura di), *Cristianos y judíos en contacto en la Edad Media: polémica, conversión, dinero y convivencia*. Reunión científica en Girona, 20-24 de enero de 2004, Ed. Milenio, Lleida 2009; H.J. HAMES (a cura di), *Jews, Muslims and Christians in and around the Crown of Aragon: essays in honour of professor Elena Lourie*, Brill, Leiden - Boston 2004; H. SANTIAGO-OTERO (a cura di), *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Actes du Colloque International de San Lorenzo de El Escorial, 23-26 juin 1991, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Brepols, Turnhout 1994.

⁹ Per una sintesi: D. e L. COHN-SHERBOK, *Breve storia dell'ebraismo*, Il Mulino, Bologna 2001; E. BARNAVI - H. LOEWENTHAL (a cura di), *Atlante storico del popolo ebraico*, Zanichelli, Bologna 1995; M.C. PRANDI, *Gli Ebrei nell'Europa occidentale durante l'alto medioevo*, Università degli studi di Torino, Torino 1963. Sul tema generale,

L'urbanizzazione dell'intera area e le presenze plurime di Ebrei locali, provenienti da Oriente, caraiti, magrebini, conferirono un'impronta dinamica a queste scuole, aperta a elementi esterni.

La conquista dei Latini non trasformò in profondità la vita degli Ebrei nella Terra di Israele, anche per l'inferiorità numerica dei "Franchi". Lo *status* giuridico dei Giudei era lo stesso di tutta la popolazione locale, soltanto veniva fatto loro divieto di risiedere stabilmente entro le mura di Gerusalemme (fu favorito, così, lo sviluppo delle comunità della costa e di quella di Tiberiade). La presenza Cristiana, con lo sviluppo di viaggi e commerci, rinnovò l'interesse per la Terrasanta presso gli Ebrei d'Europa: il pellegrinaggio divenne pratica frequente per le *élites* colte (Yehuda ha-Lewi, filosofo e poeta, partì nel 1140; Benjamin di Tudela verso il 1178; Petachiya di Regensburg circa due anni dopo). Fra i viaggiatori erano anche *Chassidim* dell'area renana e dell'Europa orientale: anche grazie a loro il pellegrinaggio si saldò con l'*alya*, trasformandosi in insediamento permanente e perdendo qualsiasi prospettiva di ritorno nella comunità di origine. Questa prassi raggiunse grande rilievo anche numerico nel XIII secolo, in seguito alla reazione cristiana alla conquista ayubbide di Gerusalemme e alla terza crociata. L'aspirazione si diffuse anche nei circoli intellettuali più avanzati e presso i Tosafisti: si collocano in questo clima la "alya dei trecento rabbini", ai quali si unirono anche maestri tedeschi (prima indifferenti al legame con la Terra) e la ricostituzione di una comunità ebraica a Gerusalemme, alimentata da elementi provenienti dallo Yemen, dal Maghreb, dalla Francia.

La devastazione di Gerusalemme da parte degli ayubbidi nel 1219, la precarietà del ritorno dei Latini nel 1229 per effetto dell'accordo stipulato da Federico II (con il nuovo divieto di permanenza agli Ebrei), il successivo saccheggio ad opera dei Carismiani, chiamati dagli Egiziani, l'arrivo di Mongoli e Mamelucchi hanno marcato il progressivo irreversibile declino della città.

Al contempo, fu S. Giovanni d'Acri a qualificarsi come "capitale d'Europa in Oriente". Insieme con religiosi e pellegrini cristiani, vi arrivarono pensatori Ebrei dall'area Franco-Tedesca, dalla Spagna, dall'Oriente: Shimshon di Sens, Yechiel di Parigi, Meir di Rottenburg, Moshe ben Nachman, Abraham Nagid (figlio di Maimonide). Proprio nell'ultima fortaleza crociata, poco prima della sua caduta nelle mani dei Mamelucchi (1291) si sviluppò l'ultima polemica contro Maimonide, in ambito ebraico.

2. I luoghi della trasmissione di idee

Nella Latinità cristiana, in concomitanza con la ripresa della vita nelle città, nel secolo XII si registra l'esplosione di nuovi interessi culturali, l'ampliamento dei programmi di studio e la concorrenza fra scuole e maestri. Il fiorire di nuove *Scholae* ed il rinnovamento di quelle monastiche hanno fatto parlare di una vera e propria rinascita. A Chartres, presso la cattedrale, si svilupparono gli studi di filosofia della natura, a Citeaux, Bernardo di Chiaravalle estese l'allegoria mistica alla Teologia, alla scuola di S. Vittore a Parigi si cercò una sintesi superiore fra lo studio della dialettica e la teologia mistica. Non solo: una pluralità di centri e di gruppi di pensatori si formò nelle città europee, per lo più in contesti ecclesiastici ma con profonde interazioni con le nascenti *Universitates*¹⁰. Si formò così una rete estesa alla gran parte della *societas christiana* latina, caratterizzata dal ricorso a forme analoghe di trasmissione del pensiero, da modalità in tutto simili di stesura e di circolazione dei testi, dalla mutuazione dialettica di temi ed elaborazioni¹¹. Al suo interno, singole personalità di maestri riuscirono a crearsi un seguito tale da originare linee continuative di trasmissione del pensiero¹². I loro spostamenti da una città all'altra, l'assunzione di incarichi istituzionali ecclesiastici, le docenze nelle università diedero origine a ulteriori circuiti di persone e di temi.

In ambito ebraico, la nascita di una pluralità di *yeshivot*, già durante l'epoca dei *gehonim* (*gaon*, eminente, maestoso, capo di un'accademia talmudica), tra il VII e l'XI secolo, creò una galassia di centri di cultura religiosa e giuridica che marcò profondamente lo sviluppo del pensiero e delle forme di interazione fra religione, cultura e società. Scuole di preghiera, tribunali, luoghi di pronunciamento di *responsa* di carattere morale che furono il riferimento delle comunità e dei gruppi che in esse si svilupparono. Il loro carattere plurimo e decentrato riuscì ad assicurare continuità all'elaborazione talmudica – e culturale giudaica, in generale – nonostante eventi bellici, discriminazioni e restrizioni, garantendo la possibilità di trasferimento per le persone e per i testi, un ventaglio ampio di contatti e opportunità di mediazione diplomatica e negoziale con nuclei di potere diversi.

¹⁰ F. CARDINI - M. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, *Antiche università d'Europa: storia e personaggi degli atenei nel Medio Evo*, G. Mondadori, Milano 1991.

¹¹ A. I. PINI, *Scuole e università*, in S. COLLODO - G. PINTO (a cura di), *La società medievale*, Monduzzi Edizioni, Bologna 1999, pp. 481-532; I. BIFFI - C. MARABELLI, *Il mondo delle scuole monastiche. XII secolo*, Jaca Book, Milano 2010. Sul rapporto fra le scuole e la città di Parigi, A. GRABOIS, «La genèse du "Quartier Latin"», *Scripta Hierosolymitana* 23 (1972), pp. 146-164.

¹² R. QUINTO, «Le "scholae" del Medioevo come comunità di sapienti», *Studi medievali*, ser. 3, 42 (2001), pp. 739-763.

Nella Francia settentrionale, in area renana, in Italia e – con caratteristiche specifiche – in Terrasanta nel XII secolo, tale rete si sovrappose geograficamente a quella delle scuole e delle università di ambito cristiano.

3. Forme della trasmissione di idee

All'interno di reti di genesi e trasmissione del pensiero che ricorrevano prevalentemente alla *lectio*, alla *quaestio* ed alla discussione per posizioni contrapposte, la tradizione dei testi teologici e filosofici si presenta per lo più finalizzata a un uso di comunicazione verbale, secondariamente all'approfondimento e alla rielaborazione da parte di piccoli gruppi e di singoli "dotti". In questa prospettiva, la composizione di florilegi e antologie è stata una forma privilegiata, declinata a seconda delle specificità dei contesti, dei destinatari e delle implicazioni dei problemi considerati.

Tuttavia, il più ampio e complesso terreno di mediazione fra sviluppi del pensiero e fra ambiti speculativi sono state le traduzioni, la cui redazione e il cui utilizzo ha visto un marcato incremento fra XII e XIII secolo¹³. L'aristotelismo fece il suo ingresso nell'elaborazione culturale cristiana, anche attraverso il mondo islamico, per mezzo di traduzioni e commenti. I testi del filosofo e dei suoi commentatori, compresi i neoplatonici, iniziarono a essere tradotti in latino a partire dall'VIII secolo, per lo più limitatamente a partire dall'opera logica. Gli scritti di fisica, metafisica, cosmologia, psicologia, etica, politica divennero accessibili in latino lungo il XII secolo, soprattutto in Spagna e in Italia, a partire da esemplari greci o da traduzioni arabe¹⁴. Contestualmente, anche le opere di pensatori arabi cominciarono ad essere tradotte in latino (tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo). Teologi e filosofi cristiani poterono così disporre di una complessa (e talvolta problematicamente contraddittoria) tradizione plurima del *corpus* aristotelico, sul quale si incentrò buona parte del travaglio speculativo dell'epoca, fino alla sintesi della scolastica, e oltre.

¹³ A. GUILLAUME, *La Traduction médiévale : entre implicite et explicite*, in T. MILLIARESSI (a cura di), *La traduction : Philosophie, linguistique et didactique*, Université Charles de Gaulle - Lille 3, Villeneuve d'Ascq 2009, pp. 73-78; C. PLACIAL, *Enjeux méthodologiques d'une histoire des traductions du Cantique des Cantiques : le cas de l'appartenance confessionnelle*, *ivi*, pp. 79-82. Si vedano anche P. CHIESA, *Traduzioni e traduttori a Roma nell'alto medioevo*, in CENTRO ITALIANO DI STUDI SULL'ALTO MEDIOEVO (a cura di), *Roma fra Oriente e Occidente*, Atti della Settimana di Studi Medievali, Spoleto 19-24 aprile 2001, Fondazione CISAM, Spoleto 2002, pp. 455-488; C.A. MASTRELLI, *La tecnica delle traduzioni della Bibbia nell'alto medioevo*, in CENTRO ITALIANO DI STUDI SULL'ALTO MEDIOEVO (a cura di), *La Bibbia nell'Alto Medioevo*, Fondazione CISAM, Spoleto 1963, pp. 657-682.

¹⁴ Sul tema generale, A. ARISI ROTA - M. DE CONCA (a cura di), *Aristotelismo e platonismo nella cultura del Medioevo*, Ibis, Pavia 1996.

Le traduzioni – e le collazioni fra versioni e commenti diversi – sono state elemento plurimo di congiunzione anche fra il contesto culturale ebraico e quello cristiano, in un ordito di relazioni personali, per noi, di difficile identificazione. Risulta esemplificativa, a questo proposito, la vicenda linguistica della *Guida dei perplessi* di Maimonide.

Stesa originariamente in arabo, ebbe le traduzioni e i commenti più rilevanti nel corso del Duecento. Basi per le edizioni e le rielaborazioni dei secoli successivi, sono state generate tra la Spagna, la Provenza, la Francia settentrionale e l'Italia meridionale lungo due percorsi paralleli e interfacciati, uno ebraico e uno cristiano. Lo sviluppo di queste due vie evidenzia come versioni linguistiche – ebraiche e latine – scelte lessicali, strumenti epistemologici, forme e schemi del pensiero siano stati reciprocamente mutuati fra i due ambiti, in contesti precisi e diversi¹⁵.

La doppia serie di traduzioni è composta da due ebraiche (di Shemuel Ibn Tibbon e di Yehuda al-Harizi) realizzate in Provenza tra il 1205 e il 1213, e da tre latine (due parziali e una quasi completa) scritte da autori non ancora identificati con certezza, sempre nella prima metà del XIII secolo¹⁶. Queste ultime sono: il *Liber de parabola*, traduzione parziale interpolata da commenti; il *Liber de Deo uno benedicto*, parafrasi di una parte del libro II; il *Dux neutrorum*, traduzione pressoché completa, fondata sulla traduzione ebraica di al-Harizi. La storiografia bibliografica ebraica tradizionale riferisce queste opere al contesto siciliano e napoletano della corte di Federico II, in particolare a Michele Scoto, astrologo dell'imperatore, e all'entourage di Giovanni da Palermo, uno dei traduttori del sovrano, matematico. Tuttavia, sia pure in assenza di testimonianze dirette, è possibile ipotizzare una genesi diversa, in grado di spiegare meglio la circolazione successiva delle tesi di Maimonide nei circuiti filosofici cristiani, del tomismo in particolare. Sulla base delle traduzioni ebraiche scritte in Provenza, la *Guida* sarebbe stata diffusa grazie a personaggi del mondo ecclesiastico, all'interno del sistema delle *Scholae* e delle *Universitates*.

Il *Liber de parabola* è espressamente dedicato a un cardinale romano e dovrebbe essere stato scritto a Roma, presso la corte papale; il *Liber de Deo uno benedicto* e il *Dux neutrorum* potrebbero essere stati stesi a Parigi nel quarto decennio del Duecento da un ebreo convertito legato agli am-

¹⁵ Cfr. MOSÈ MAIMONIDE, *La Guida dei perplessi*, in M. ZONTA (a cura di), UTET, Torino 2003, pp. 51-55.

¹⁶ Cfr. G.K. HASSELHOFF, «The reception of Maimonides in the Latin World: The Evidence of the Latin Translations in the 13th-15th Century», *Materia giudaica* 6/2 (2001), pp. 258-280; ID., *Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. Bis zum 15. Jahrhundert*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004.

bienti della Sorbona, che Hasselhoff suggerisce di identificare con Nicolas Donin¹⁷.

Anche le versioni ebraiche duecentesche sono state, almeno in parte, frutto di scambi fra dotti ebrei e dotti cristiani. Il primo vero e proprio commento ebraico alla *Guida* (che include solo i primi due libri) è stato scritto da Mosè da Salerno, attivo a Napoli e a Salerno tra il 1249 e il 1279, anno della sua morte. Lui stesso afferma che alcune considerazioni e approfondimenti sono frutto di discussioni – forse aperte – sviluppate a Napoli tra il 1250 e il 1256 all'interno di un gruppo di studiosi Ebrei e Cristiani. Fra i primi era Anatolio, un figlio di Ya'akov Anatoli, uno dei primi studiosi e rielaboratori dell'opera di Maimonide. Fra i cristiani Pietro di Ibernica, già maestro di Tommaso d'Aquino, e un Nicola da Giovinazzo (da non confondere con il beato Nicola Paglia)¹⁸. La stesura del testo a una ventina d'anni di distanza da queste dispute rende problematico ricostruire la rete delle singole persone coinvolte nell'elaborazione. Tuttavia, proprio questa distanza cronologica, fa dedurre che l'interesse per la *Guida* da parte dei dotti Ebrei europei sia successiva allo sviluppo di traduzioni e commenti latini di ambito cristiano italiano e sia successiva all'attenzione dimostrata da Moneta da Cremona, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino.

Sono stati redatti in Italia dopo il 1270: il commento alle venticinque proposizioni del secondo libro della *Guida* di Hillel da Verona (1225-1295), uno dei protagonisti del "tomismo ebraico"¹⁹; tre commenti non sistematici del mistico Abraham Abulafia, attivo a Capua e in Sicilia; il commento parziale di Zerahiya Hen (Gracian) filosofo e traduttore ebreo catalano originario di Barcellona e attivo a Roma tra il 1275 e il 1290, che era in contatto con Hillel²⁰.

Commenti e glosse sono state spesso il mezzo per la diffusione delle opere più importanti del pensiero cristiano e dei filosofi greci. Mediati e rielaborati, i loro contenuti hanno potuto entrare nell'uso scolastico, collegandosi con il sostrato delle teorie precedenti e facendosi terreno di incontro tra saperi acquisiti e innovazioni speculative e spazio per l'acquisizione rielaborata di elementi esterni.

¹⁷ Cfr. G.K. HASSELHOFF, *Dicit Rabbi Moyses*, pp. 88-92, 122-129, 237.

¹⁸ Cfr. C. RIGO, «Per l'identificazione del "sapiente cristiano" Nicola da Giovinazzo, collaboratore di rabbi Moseh ben Selomoh da Salerno», *Archivum Fratrum Praedicatorum* 69 (1999), pp. 61-146.

¹⁹ Cfr. G. SERMONETA, *Per una storia del tomismo ebraico*, in B. D'AMORE (a cura di), *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero*, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1976, vol. II, pp. 354-359.

²⁰ M. ZONTA, *Traduzioni e commenti alla Guida dei perplessi nell'Europa del secolo XIII: a proposito di alcuni studi recenti*, in G. CERCHIAI - G. ROTA (a cura di), *Maimonide e il suo tempo*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 57-58.

Forme analoghe si attestano anche in ambito ebraico. Le dispute interne al chassidismo sono il *milieu* in cui sono state elaborate le *tosafot* (aggiunte) uno degli elementi della tradizione talmudica europea. Sono frutto di un contesto specifico, caratterizzato da una elevata componente di misticismo: le comunità della valle del Reno e della Francia settentrionale, qui insediate tra l'età carolingia e la prima crociata, composte quasi esclusivamente di mercanti. Al loro interno si era raggiunto ben presto un alto livello di studi talmudici. Proprio il commento di Rashi al *Talmud* funge da supporto al lavoro degli autori delle *tosafot*, ma queste glosse registrano le animate discussioni orali svoltesi nelle *yeshivot* attivate dalle comunità più numerose e vivaci. In tali scuole, dove un maestro formava pochi discepoli creando un gruppo intorno a un'attività che durava diversi anni, ogni questione talmudica diveniva un esercizio permanente di dialettica. Le "aggiunte" erano materia di insegnamento, all'interno di un processo che avrebbe dovuto stimolare la prontezza polemica e la capacità analitica. Al contempo, la loro sintesi e codificazione scritta è il risultato di un percorso logico ed epistemologico che guidava a sviscerare tutte le implicazioni e i più diversi aspetti dei singoli problemi. Queste forme di elaborazione e di trasmissione del sapere sono frutto e, insieme, componente vivificante della spiritualità chassidica.

4. Polemiche e contrapposizioni

In generale, sia in ambito ebraico sia nella cultura cristiana, la *disputatio* è stata percepita come la forma più innovativa e foriera di sviluppi speculativi e metodologici. Diffondendosi all'interno delle *Scholae* e nelle Università, è stata il veicolo per l'elaborazione dialettica del pensiero e per la diffusione delle idee, anche fra contesti diversi. Affiancata alla *lectio* e all'analisi critico filologica dei testi, ha prevalso nelle situazioni di maggiore conflittualità politica e di maggiore asprezza di contrapposizione fra indirizzi di pensiero diversi, fino ad essere considerata luogo privilegiato per fare emergere tesi dimostrabili sul piano logico²¹.

²¹ M. GINDHART – U. KUNDERT (Hrsg.), *Disputatio 1200-1800: Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur*, Walter de Gruyter, Berlin 2010; H. BARBOUR, «Tra 'lectio' e 'disputatio' negli studi monastici del XIII secolo», *Angelicum* 71 (1994), pp. 65-76; G. DAHAN, *Judaïsme et Christianisme. Le débat au moyen-âge; cadre et méthodes de la "disputatio"*, in B. DUPUY ET ALII (a cura di), *Juifs et Chrétiens. Un vis-à-vis permanent*, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1988, pp. 27-53. O. WEIJERS, *Quaeritur utrum. Recherches sur la "disputatio" dans les Universités médiévales*, Brepols, Turnhout 2009; EAD., *La "disputatio" comme moyen de dialogue entre les Universitaires au Moyen Âge*, in P. GILLI (a cura di), *Les élites lettrées au Moyen âge, modèles et circulation des savoirs en Méditerranée occidentale. Actes des séminaires du CHREMMO*, Presses Universitaires de la Méditerranée, Montpellier 2008, pp.

Il clima intellettuale e l'atteggiamento mentale originato dalla prassi della *disputatio*, può avere favorito lo sviluppo delle grandi polemiche e contrapposizioni che hanno contraddistinto il pensiero cristiano ed ebraico in età medievale. Espressione della dialettica fra pensiero-società, sono intessute da un'alternanza – spesso inconciliabile – fra razionalismo e misticismo, intorno alla quale, oltre il piano del dibattito speculativo, si sono strutturati e innestati altri elementi, di carattere politico-organizzativo, personale, di gruppo.

Le reazioni e le polemiche antiaristoteliche, che hanno avuto il culmine nel XIII secolo con le limitazioni alla lettura pubblica a Parigi (1210-1215), lo "sciopero" universitario e l'intervento di Gregorio IX (1229-1231) e – infine – la sintesi operata grazie alla straordinaria personalità di Tommaso d'Aquino e alla sua canonizzazione (1323), hanno avuto una lunga serie di precedenti nello stretto confronto tra razionalismo e misticismo che ha interessato la cultura cristiana latina nel XII secolo.

L'Occidente, legato per sette secoli alla cultura neoplatonica, ebbe il suo incontro con un pensiero diverso quando le opere dei commentatori di Aristotele, greci e arabi, furono tradotte in latino, prevalentemente in Spagna e in Italia, utilizzando le traduzioni arabe, o direttamente dal greco. Nel tentativo di individuare un'originalità dei testi, ne derivò un nuovo impulso al ricorso al metodo critico testuale, utilizzato nei secoli precedenti per lo più in ambito scritturistico e patristico. Nel medesimo *milieu* ampio, ma spesso senza che vi fosse una connessione diretta, si espresse la necessità di introdurre elementi razionalistici nei processi epistemologici e nello sviluppo del pensiero filosofico.

Si pone in questo solco lo scontro fra Pietro Abelardo e Bernardo di Chiaravalle, con le sue implicazioni ecclesiologiche e culturali generali²². In particolare, il periodo tra il 1121 e il 1142, l'anno della morte del *magister*, sono stati densi di episodi di confronto, platealmente drammatici e – proprio per questo – forieri di sviluppi successivi. Si sono fronteggiati, da una parte, una novità prettamente metodologica: il ricorso sistematico alla dialettica in teologia, e, dall'altra, una concezione della teologia intimamente compenetrata con l'esperienza monastica, fondata sul misticismo e sulla consapevolezza che Dio è attingibile soltanto attraverso la *comprehensio*, la via della meditazione. La conoscenza che deriva dall'esperienza vissuta dell'itinerario verso Dio, sistematizzata in una teologia monastica²³ –

155-170; EAD., *La 'disputatio' dans les Facultés des Arts au Moyen âge*, Brepols, Turnhout 2002.

²² Si veda la dettagliata ricostruzione della fase centrale della contrapposizione in P. ZERBI, "Philosophi" e "logici". *Un ventennio di incontri e scontri: Soissons, Sens, Cluny (1121-1141)*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 2002.

²³ J. LECLERCQ, *Saint Bernard et la théologie monastique du XII siècle*, in « *Saint Bernard théologien*, Actes du Congrès de Dijon, 15-19 septembre, 1953 », *Analecta Sacri*

o, meglio, in una teologia mistica²⁴ – si oppone agli *ioci* dialettici, che vengono rinfacciati ad Abelardo: se l'intelletto si spinge troppo oltre e invade i confini della fede, compie una profanatrice irruzione nel sacro, cedendo all'irrompere della *curiositas*. Non solo: a fronteggiarsi sono componenti diverse della *Christianitas* e visioni ecclesiologiche distinte, che si definiscono in una dialettica di lungo corso, che finisce per coinvolgere la stessa Sede romana.

Dopo una prima condanna di tesi abelardiane nel Concilio di Soissons nel 1121, la disputa che culminò a Sens, quasi vent'anni dopo, finì per convergere su questioni trinitarie. Bernardo, nella requisitoria indirizzata a papa Innocenzo II, chiama Abelardo "alterum Aristotelem", in un'accezione nettamente spregiativa, mentre la lista dei *capitula* a lui imputati entra nel merito di questioni dottrinali, non di aspetti metodologici, sulla base di testi e di resoconti riportati di *lectiones* pubbliche²⁵. La controversia avrebbe dovuto essere risolta in un Sinodo, con solenne pubblicità dell'assemblea. Ad ampia corona voluta dai vescovi giudicanti, convennero in vista del dibattito il re e numerosi rappresentanti di tutti gli ordini del *regnum Francorum*. Abelardo sollecitò la partecipazione delle *Scholae*, in particolare di Berengario di Poitiers e del suddiacono romano Giacinto Bobo legato alla parte del clero ostile a Innocenzo II (componente della stessa rete di amicizie che univa il *magister* con Arnaldo da Brescia). Lo stesso dovette fare Bernardo, coinvolgendo discepoli e sostenitori. Si delineava così il complesso spaccato della società francese, intorno a una tematica che doveva essere particolarmente coinvolgente. Il contraddittorio fu, di fatto, vanificato perché la condanna fu votata in una riunione preliminare. Proprio per questo Abelardo, sfruttando le sue ampie conoscenze di diritto canonico, poté appellarsi al pontefice, spostando così lo scontro all'interno della curia romana. Si affermava una distinzione fra la condanna di tesi già espresse e già condannate nel merito, per la quale gli scritti erano sufficienti («sententias pravis dogmatis ipsius, quia multos infecerant et sui contagione ad usque cordium intima penetraverant»), e il giudizio sulla persona rinviato al Papa, al quale la persona si era rimessa²⁶. I vescovi,

Ordinis Cisterciensis 9 (1953), pp. 7-23; ID., *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Éditions du Cerf, Paris 1957. Per una disamina dei concetti storiografici: P. ZERBI, *Teologia monastica e teologia scolastica. Letture, riletture, riflessioni sul contrasto tra san Bernardo e Abelardo*, in A. AMBROSIONI ET ALII (a cura di), *Medioevo e latinità in memoria di Ezio Franceschini*, Vita e Pensiero, Milano 1993, pp. 479-494.

²⁴ C. STERCAL, *Bernardo di Clairvaux. Intelligenza e amore*, Jaca Book, Milano 1997, pp. 13-15.

²⁵ C. MEWS, «The list of Heresies imputed to Peter Abelard», *Revue bénédictine* 95 (1985), pp. 73-110.

²⁶ L. KOLMER, «Abälard und Bernhard von Clairvaux in Sens», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 67 (1981), pp. 121-147.

nella memoria inviata da Sens invocavano la condanna per sempre degli errori di Abelardo, punizione adeguata per gli aderenti a lui, e l'imposizione di perpetuo silenzio e il ritiro in un monastero diverso dal suo, la negazione di ogni licenza di scrivere e di fare scuola, la proscrizione delle opere. Infine, nel contesto dei difficili equilibri politici della città di Roma, Innocenzo II confermò la condanna. Abelardo da Sens andò a Cluny, dove Pietro il Venerabile lo accolse nella sua intelligente amicizia e avviò una fitta azione di tessitura tesa a proteggerlo, culminata con la richiesta al papa di riammissione nella comunione ecclesiale. Quando il *dialecticus* fu aggregato alla potente abbazia Borgognona, Pietro dichiarò al Papa di averlo accolto non solo a motivo della sua *senectus* e *debilitas*, ma anche per la sua *scientia* e *religio*, con preciso riferimento alla *regula* e alla collocazione della sua esperienza personale e intellettuale nell'alveo monastico²⁷. Dal punto di vista storico, si evidenziano, così, da una parte, una concreta attuazione della visione ecclesiologica dell'abate fondata sull'esercizio della carità e sulla ricomposizione delle lacerazioni e, dall'altra, la prosecuzione dell'attività di studio e docenza di Abelardo – sia pure per un periodo breve – nel contesto della maggiore rete monastica europea. Entrambi gli aspetti hanno permesso alle posizioni abelardiane di trovare continuità all'interno della elaborazione del pensiero cristiano.

La dialettica con Bernardo di Chiaravalle ebbe prosecuzione nello scontro con Gilberto Porretano, vescovo di Poitiers, fino al concilio di Reims, tanto che il 1141 e il 1148 costituiscono lungo il cammino dell'autore de *L'amore di Dio* due fra le più significative prese di posizione in campo dottrinale.

L'atteggiamento di Gilberto, favorevole alla linea abelardiana dell'uso della dialettica in teologia, suscitò l'opposizione di Bernardo: in particolare vennero sospettate di eresia alcune tesi relative all'unione della natura umana e divina del Verbo incarnato. Queste tesi furono esaminate e sottoposte a giudizio; il processo ebbe il suo prologo nel sinodo di Parigi, convocato espressamente da Eugenio III nel 1148, anche se la questione fu discussa a lavori ormai conclusi. Bernardo scrisse i quattro *capitula* dell'accusa, che però dovettero essere utilizzati soltanto come sintesi offerta al giudizio del Papa. Furono modificati e, infine, sottoscritti da Gilberto. Si raggiunse così una mediazione di sintesi che permise alle due posizioni distinte di continuare a svilupparsi all'interno del mondo ecclesiastico, alimentando nuove successive dispute, contrapposizioni, ulteriori sintesi.

²⁷ P. ZERBI, "In Cluniaco vestra sibi perpetuam mansione elegit" (Petri Venerabilis Epistola 98). Un momento decisivo nella vita di Abelardo dopo il concilio di Sens, in *Id., Tra Milano e Cluny. Momenti di vita e cultura ecclesiastica nel secolo XII*, Herder, Roma 1991, pp. 373-395.

Tutte ebraiche sono le polemiche e le dispute originate dall'innesto del pensiero di Moshe ben Maimon nel tessuto vivo delle comunità giudaiche d'Egitto, della Terra di Israele e – sullo sfondo – dell'Europa settentrionale. Capofila della corrente razionalistica, l'insieme della sua opera – e in particolare la *Guida dei perplessi* – rappresenta lo sforzo più riuscito di sintesi fra la tradizione specificamente biblico talmudica e il sapere scientifico, di base aristotelica, dell'ebraismo medievale²⁸.

Divise la sua esistenza tra la *Sefarad* almoravide conquistata dagli Almohadi che, quando aveva dieci anni, costrinsero la sua famiglia a pagare il prezzo dell'esilio e della povertà per non rinnegare la fede (1148), Fez in Marocco, Gerusalemme e Hebron (1165) e l'Egitto, dove si stabilì a Fustat, popoloso quartiere cosmopolita del Cairo, dove divenne medico di Saladino (1185), dopo avere ottenuto il titolo di *Naghid*, capo degli ebrei, (1171), detenendolo fino alla morte (1204)²⁹.

Esule, mediatore per la sua comunità, «ebreo di corte» *ante litteram*, fu accompagnato dal sospetto di essersi piegato all'umiliazione dell'abiura. L'eclettica complessità delle sue opere, *maxime* della *Guida*, è espressione anche della contraddittorietà del contesto a cui appartenne. Tali aspetti emergono con maggiore forza nella difficile ricostruzione storica dell'interazione di Maimonide e dei suoi scritti all'interno della rete delle comunità sparse nei domini islamici mediterranei.

Procedendo all'interno di due ambiti speculativi distinti, l'uno dogmatico religioso (*Mishné Torà*) e l'altro filosofico teologico (*Moré Nevuchim*), ha marcato il contesto ebraico di un'influenza profonda e di lunga portata³⁰. Il tema del creazionismo, al quale aderì pienamente dopo avere sviscerato i dubbi e le tesi di chi affermava l'eternità del mondo, la delimitazione della ragione nel rapporto con la fede, l'individuazione di chiavi ermeneutiche in grado di guidare i perplessi che non riescono a comporre in un'unità consapevole il monoteismo della Promessa con le istanze dell'intelletto, hanno fatto delle sue opere un riferimento ineludibile sia sul piano filosofico, sia su quello politico religioso rabbinico interno alla rete delle comunità della diaspora. Il ricorso a un'esposizione per tesi contrapposte, più aderenti all'accettazione dei contenuti di fede o più legate a posizioni razionalistiche ed empiriche, ha permesso ai suoi avversari di accusarlo di negare la resur-

²⁸ MOSE MAIMONIDE, *Immortalità e resurrezione*, in G. LARAS (a cura di), Morcelliana, Brescia 2006.

²⁹ G. CERCHIAI - G. ROTA (a cura di), *Maimonide e il suo tempo*, Franco Angeli, Milano 2007.

³⁰ C. FRAENKEL, *From Maimonides to Samuel ibn Tibbon: Interpreting Judaism as a Philosophical Religion*, in ID. (a cura di), *Traditions of Maimonideanism*, Brill, Leiden 2009, pp. 177-212; E. KANARFOGEL - M. SOKOLOW (a cura di), *Between Rashi and Maimonides: Themes in Medieval Jewish Thought, Literature and Exegesis*, Michael Scharf Publication Trust of the Yeshiva University Press, New York 2010.

rezione dei corpi. Lo sviluppo di queste dispute e la confutazione delle accuse si colloca fra il 1200 e il 1202, ma ha trovato ripresa e prosecuzione dieci anni più tardi, dopo la sua morte, su terreno politico, sul criterio di designazione dei dirigenti della comunità³¹. Le sue posizioni, fondate sulla disamina critica del testo biblico e sull'analisi delle implicazioni di carattere morale su un'ampia casistica – sia ipotetica sia sperimentata nel ruolo di autorità degli ebrei egiziani – rischiavano di minacciare le posizioni dei talmudisti castigliani e, indirettamente, di avallare un ricorso diretto alla *Torah* rispetto alle elaborazioni rabbiniche.

Anche l'ampiezza di questo scontro e della sua eco, insieme con la diffusione delle sue opere, ha favorito la percezione di una continuità e interrelazione con il razionalismo cristiano, fino alla scolastica e a Tommaso d'Aquino³². Anche se non si può parlare di una 'recezione' di Maimonide in ambito cristiano, tuttavia si riscontra una coincidenza di posizioni e, soprattutto, di impostazioni critiche e metodologiche con pensatori alla ricerca di un'integrazione degli spunti provenienti dalla tradizione greca classica con la Rivelazione³³.

Occupano un posto a sé nel contesto delle relazioni culturali del Mediterraneo medievale le dispute teologiche fra cristiani ed ebrei. Testi scritti, per i quali è problematico ricostruire un rapporto diretto con corrispondenti dibattiti pubblici, assumono forme e stilemi simili, fino a fare ipotizzare la formazione di un vero e proprio genere, connotato da linguaggi ed esiti uniformi. Non se ne possono enfatizzare importanza e diffusione, né vi si possono proiettare categorie di valutazione proprie della società contemporanea³⁴.

Tuttavia, vi si incrociano temi e strumenti logici condivisi dai pensatori dei due ambiti, su base razionalistica. Per lo più, il *topos* della disputa viene utilizzato per sottoporre l'impianto teologico dogmatico

³¹ D.J. SILVER, *Maimonidean criticism and the Maimonidean controversy* 1180-1240, Brill, Leiden 1965.

³² A. WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maïmonide: un dialogue exemplaire*, Éditions du Cerf, Paris 1988; E. BERTOLA, *Mosè Maimonide e Tommaso d'Aquino di fronte alla prova razionale della esistenza di Dio*, in G. VERBEKE - D. VERHELST (a cura di), *Aquinas and Problems of His Time*, Leuven University Press, Leuven 1976.

³³ C. RIGO, *Zur Rezeption des Moses Maimonides im Werk des Albertus Magnus*, in H. ANZULEWICZ - W. SENNER (a cura di), *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Akademie Verlag, Berlin 2001, pp. 29-66; E. BERTOLA, «Una traduzione latina medioevale dei 'Scemoneh peraquim' ('Gli otto capitoli') di Mosè Maimonide», *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 61 (1969), pp. 165-184; P. HEIDRICH - H.M. NIEMANN (a cura di), *Im Gespräch mit Meister Eckhart und Maimonides*, Lit Verlag, Berlin 2010.

³⁴ A. GRABOIS, *Un chapitre de tolerance intellectuelle dans la société occidentale au XII siècle: le «Dialogus» de Pierre Abélard et le «Kurzary» de Yehuda Halévi*, in *Pierre Abélard. Pierre le Venerable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe siècle*, CNRS, Paris 1975, pp. 641-654.

dell'interlocutore (o alcuni aspetti specifici) a una puntuale confutazione, fondata su schemi logico dialettici. Infine, la contrapposizione rafforza gli assunti iniziali, facendo delle affermazioni opposte dell'altro uno strumento di affermazione di verità rivelate, confermate dal ricorso all'uso critico e sistematico della ragione³⁵.

La *Disputa tra un Ebreo ed un Cristiano* di Gilberto Crispino (1090-1095) approda a un esito razionalistico: si configura come dimostrazione su base logica della solidità dei dogmi cristiani, che emerge proprio dal confronto con le affermazioni giudaiche³⁶. Si è configurata come modello di argomentazione razionalistica, ripreso in seguito anche in relazione con altre tematiche³⁷.

Il *Sefer ha-Kuzari* (Libro del kàzaro) di Jeuhudah ha-Lewi, nato a Tudela verso il 1075 e morto in Egitto durante un viaggio verso Gerusalemme, sostenitore della necessità per il popolo di Israele di tornare nella Terra della Promessa, fautore della superiorità della fede rispetto alla filosofia razionale, vuole manifestare in modo apologetico la ricchezza e la

³⁵ B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, Mouton, Paris 1960; G.B. SERMONETA, *L'incontro culturale tra Ebrei e Cristiani nel Medioevo e nel Rinascimento*, in M. LUZZATI - M. OLIVARI (a cura di), *Ebrei e Cristiani nell'Italia medievale e moderna: conversioni, scambi, contrasti*, Atti del VI congresso Internazionale dell'Associazione Italiana per lo studio del Giudaismo, S. Miniato, 4-6 novembre 1986, Carocci, Roma 1988, pp. 183-207.

³⁶ Per l'edizione del testo: GILBERTUS CRISPINUS, *Disputatio iudaei et christiani*, in K.W. WILHELM e GERHARD WILHELMI (a cura di), Herder, Freiburg 2005. Sulle singole problematiche: A.S. ABULAFIA, *Crispin, Gilbert*, in N. ROTH (a cura di) *Medieval Jewish Civilization. An Encyclopedia*, Routledge, New York 2003, pp. 203-204; A.S. ABULAFIA, *Christians Disputing Disbelief: St Anselm, Gilbert Crispin and Pseudo-Anselm*, in EAD., *Christians and Jews in Dispute. Disputational Literature and the Rise of Anti-Judaism in the West (c. 1000-1150)*, Ashgate Publishing, Aldershot 1998, pp. 131-148; EAD., *The ars disputandi of Gilbert Crispin, abbot of Westminster (1085-1117)*, ivi, pp. 139-152; EAD., *Gilbert Crispin's disputations: an exercise in hermeneutics*, ivi, pp. 511-520. Si vedano anche: C. MERCATI, «A propos de l'Altercatio sinagoge et ecclesie: Gilbert Crispin et Hugues de Saint-Victor», *Revue du Moyen Âge latin* 5 (1949), pp. 149-150; C.C.J. WEBB, *Gilbert Crispin, abbot of Westminster: Dispute of a Christian with a heathen touching the faith of Christ*, in Warburg Institute, *Mediaeval and Renaissance Studies*, vol. 3, Warburg Institute, University of London, London 1954, pp. 55-77; B. BLUMENKRANZ, *La "Disputatio Judei cum Christiano" de Gilbert Crispin, abbé de Westminster*, in ID., *Juifs et Chrétiens, patristique et Moyen Âge. Collected Essays*, Variorum, London 1977; D. BERGER, «Gilbert Crispin, Alan of Lille and Jacob Ben Reuorun», London 1977; D. BERGER, «Gilbert Crispin, Alan of Lille and Jacob Ben Reuorun: A Study in the Transmission of Medieval Polemic», *Speculum* 49 (1974), pp. 34-47.

³⁷ A.S. ABULAFIA, *An attempt by Gilbert Crispin, abbot of Westminster, at rational argument in the Jewish-Christian debate*, in EAD., *Christians and Jews in Dispute...*, pp. 55-74; G. FIORAVANTI, «Anselmo, Gilbert Crispin e l'uso della "ratio" nella polemica contro gli Ebrei», *Rivista di storia della filosofia* 48 (1993), pp. 625-636; A. SALTMAN, *Gilbert Crispin as a source of the anti-Jewish polemic of the Ysagoge in Theologiam*, in P. ARTZI (a cura di), *Bar-Ilan Studies in History 2: Confrontation and Coexistence*, Bar-Ilan University Press, Ramat Gan 1984, pp. 89-99.

completezza della teologia ebraica: «Mi è stato chiesto di stabilire quali argomenti e risposte potessi addurre per controbattere le critiche dei filosofi, dei seguaci delle altre religioni e anche dei settari [Ebrei] che hanno attaccato il resto di Israele», si legge nel prologo³⁸.

La ragione è impossibilitata a comprendere la fede giudaica: le stesse controversie dei filosofi sono la prova della debolezza dell'intelligenza umana, che non dà soluzioni valide alle questioni più importanti. Il testo inizia con il racconto di una vicenda ritenuta storica: la conversione di un gruppo di tribù nomadi turche al giudaismo, grazie alle argomentazioni di un rabbino al re dei Kazari. Il tessuto narrativo, ricco e complesso di simboli e riferimenti, si sviluppa intorno ai temi della Bibbia, per lo più per giustapposizione.

Si discosta da questa impostazione la disputa a tre *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* di Pietro Abelardo, databile al periodo finale trascorso a Cluny e nel priorato di Saint Marcel presso Châlon sur Saône³⁹. Vi si introduce una terza figura: quella del filosofo che con le sue argomentazioni logiche fa emergere le contraddizioni delle altre due, dimostrando quanto gli strumenti dialettici fossero stati affinati nel corso di decenni di dibattiti e "processi" teologici.

Tali testi, originati all'interno delle due reti di centri – ebraica e cristiana –, nei punti in cui esse si sovrappongono anche geograficamente, esprimono l'apice del confronto fra i due sistemi culturali, su base razionalista. Manifestano l'essenza di quel «vivere insieme, vivere separati», dimensione che ispira le letture storiografiche più recenti e innovative sui rapporti fra le due religioni nel Medioevo⁴⁰: la contiguità spaziale ed esistenziale è marcata da una netta distinzione teologica e culturale, non sminuita dall'adesione a elementi razionalistici, ma – anzi – delineata e delimitata in tutte le sue implicazioni proprio dal ricorso consapevole agli strumenti della logica e della dialettica.

³⁸ F. LELLI, *Yehuda Halevi*, in D. DI CESARE - M. MORSELLI (a cura di), *Torah e filosofia. Percorsi del pensiero ebraico*, Giuntina, Firenze 1993, pp. 74-84. Per le edizioni e traduzioni del testo n. 2, pp. 81-82.

³⁹ PETRUS ABELARDUS, *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*, C. TROVO - M. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI (a cura di), Rizzoli, Milano 1992.

⁴⁰ J. ELUKIN, *Living Together, Living Apart. Rethinking Christian-Jewish Relations in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2007.