

I TRATTATI MEDIEVALI « ADVERSUS JUDAEOS », IL « PUGIO FIDEI » ED IL SUO INFLUSSO SULLA CONCEZIONE CRISTIANA DELL'EBRAISMO*

SOMMARIO: I. « Tractatus adversus Judaeos » e programmi di conversione degli ebrei. — II. Il « Pugio fidei » di Raimondo Martini, l'ispirazione tomista dell'opera e le fonti arabe ed ebraiche. — III. Influsso del « Pugio » sulla concezione cristiana dell'ebraismo.

Recenti trattati « Sugli Ebrei » e sulla teologia cristiana dell'Ebraismo alla luce dei documenti del Vaticano II, ed in particolare della Dichiarazione *Nostra Aetate* N. 4 ⁽¹⁾, hanno riproposto alla nostra attenzione i molteplici valori liturgici, esegetici, teologici e spirituali presenti nella fede e nella vita religiosa del popolo ebraico « così come esse sono professate e vissute ancora adesso » ⁽²⁾.

D'altra parte, poiché la storia plurimillenaria degli ebrei in Europa e la concezione dell'ebraismo nella riflessione cristiana sono dolorosamente segnate da profonde incomprensioni, da polemiche e da sanguinose persecuzioni, credo che il presente sforzo di analisi della trattatistica medievale e del suo influsso lungo i secoli possa contribuire al superamento di alcune difficoltà che ancora permangono sulla via della

(*) In questo articolo riprendo alcune parti della mia Tesi di diploma presso la Scuola di Perfezionamento di Lingue e Letterature Orientali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, presentata nell'anno accademico 1979/1980, dal titolo « Problemi storici, filosofici e filologici a proposito del *Pugio fidei* (a. 1278 ca.) di Raimondo Martini O.P. ». Ringrazio in modo particolare i professori Enrico Rodolfo Galbiati, Ferdinando Luciani e Luisa Mortara Ottolenghi, che mi hanno assistito durante la ricerca, Giuseppe Sermoneta e Roberto Bonfil, dell'Università di Gerusalemme, dove ho potuto continuare ed approfondire lo studio.

(1) Cl. THOMA, *Christliche Theologie des Judentums*, Aschaffenburg 1978, trad. it. *Teologia cristiana dell'ebraismo*, Introduzione di D. Flusser, Marietti, Casale Monferrato 1983 (recensione di J. MEJTA in « Teologia » XXI (1984), pp. 164-182); F. MUSSNER, *Traktat über Juden*, München 1979, trad. it. *Il Popolo della Promessa, per il dialogo cristiano-ebraico*, Città Nuova, Roma 1982.

(2) Giovanni Paolo II ai delegati delle Conferenze episcopali ed agli esperti riuniti a Roma per studiare le relazioni tra chiesa ed ebraismo, il 6 marzo 1982; cfr.: *Le Chiese cristiane e l'Ebraismo (1947-1982)*, raccolta di documenti a cura di G. Cereti e L. Sestieri, Marietti, Casale Monferrato 1983, p. 339; citato in *Sussidi per una corretta presentazione degli Ebrei e dell'Ebraismo nella predicazione e nella catechesi della chiesa cattolica*, Commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo, Città del Vaticano, 24 giugno 1985, I, 3.

reciproca fiducia e della piena comprensione tra due popoli radicati entrambi nella fede dei Padri e nell'obbedienza alla Parola di Dio.

I. - « TRACTATUS ADVERSUS JUDAEOS » E PROGRAMMI DI CONVERSIONE DEGLI EBREI

Occuparsi di « Trattati sugli Ebrei » nel medioevo significa rivolgersi ad opere di vario genere, nelle quali la polemica anti giudaica occupa larga parte e che vengono denominati piuttosto — con evidente sottolineatura negativa — « Tractatus adversus Judaeos ». Sarà quindi interessante cercare le motivazioni profonde di tale atteggiamento polemico generale, per comprenderne il significato e proporre il superamento.

Studiosi ebrei e cristiani hanno curato, in genere secondo prospettive autonome, bibliografie su questo argomento, elencando le fonti sotto varie voci: « missione verso gli ebrei », « rapporti ebraico-cristiani », « anti giudaismo », « antisemitismo » ⁽³⁾. Dal momento che gli studi analitici su queste fonti sono relativamente scarsi e recenti ⁽⁴⁾, è prematuro

(3) Sh. SHUNAMI, *Bibliography of Jewish Bibliographies*, Jerusalem, The Magnes Press-Hebrew University, 1969², pp. 258-259, nn. 1460-1468; Id., id., *Supplement to second edition enlarged*, Jerusalem, Magnes, 1975², p. 323, n. 6611.

Si potrà consultare l'*Index of Articles on Jewish Studies*, Jerusalem, voll. 1-24 (1966-1983, in continuazione) alle voci « rapporti ebraico-cristiani » ed « antisemitismo ».

Un elenco delle opere aventi argomento giudaico, composte tra il sec. VII ed il 1560 fu compilato da P. BROWE, *Judenmission im Mittelalter und die Päpste*, Sales (Herder), Roma 1942, pp. 99-110. Un'altra lista parziale di opere, dal secolo V al secolo XIII, contiene anche la bibliografia più recente: A. SERPER, *Le débat entre Synagoge et Eglise au XIIIème siècle*, in « Revue des Etudes Juives » CXXIII (1964), pp. 307-333.

(4) Cfr. F. PARENTE, « La controversia tra ebrei e cristiani in Francia e in Spagna dal VI al IX secolo », in *Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XXVI - *Gli ebrei nell'alto medioevo*, Tomo II, Spoleto 1980, pp. 530-639; Id., « Il confronto ideologico tra l'Ebraismo e la Chiesa in Italia », in *Italia Judaica, Atti del I Convegno internazionale*, Bari 1981, Roma 1983, pp. 303-381; I. WILLI-PLEIN - T. WILLI, *Glaubensdolch und Messiasbeweis, Die Begegnung von Judentum, Christentum und Islam im 13. Jahrhundert in Spanien*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1980; Jeremy COHEN, *The Friars and the Jews, The evolution of medieval anti-judaism*, Cornell University Press, Ithaca and London 1983: l'opera del Cohen risulta certo molto utile per l'abbondante bibliografia e le acute osservazioni, ma l'analisi dei trattati medievali — ed in particolare del *Pugio fidei* — è condotta sull'edizione a stampa, e potrà quindi essere integrata dallo studio dei manoscritti nella prospettiva che vorrei suggerire in questo articolo. La tesi finale dell'autore, che vi fosse un progetto sistematico di costruire una ideologia anti-giudaica con giustificazione teologica (« In a society which was committed to an ideal of organic unity... no room existed for infidels » [pp. 254-255], « ... The attack of these friars [Francescani e Domenicani] on the Jews might well be understood, therefore, as deriving from the overriding concern for Christian unity during the thirteenth and early fourteenth centuries and from their active roles in trying to realize it — whether as inquisitor, missionary, Semitist, poet, or itinerant preacher » [p. 264]), mi sembra eccedere dalle premesse e dall'analisi; le cause del mutato atteggiamento verso gli ebrei furono in realtà varie e complesse, come riconosce l'autore stesso nell'*Introduzione*: « the banishment of the Jews responded more directly to poli-

proporci delle sintesi che resterebbero inevitabilmente parziali, tuttavia emergono già interessanti linee di ricerca, specialmente riguardo all'epoca che ci interessa.

Le fonti cristiane che trattano di ebraismo, o che accolgono ispirazione ed argomenti dalla tradizione ebraica, possono essere considerate sotto quattro aspetti, a seconda delle diverse prospettive esegetiche, filosofiche, talmudiche o teologico-apologetiche in esse prevalenti. Con il Funkenstein ⁽⁵⁾ distinguiamo quattro generi di opere nell'arco storico complessivo antico e medievale:

1) Opere del periodo tardo antico, nelle quali la polemica con l'ebraismo è condotta su fondamenti biblici ⁽⁶⁾;

2) Opere di polemica filosofica, che si sviluppa nel Medio Evo, su basi solo razionali (tomistiche e scotistiche); l'opera di R. Lullo ne è un esempio. Il Funkenstein addita in Anselmo di Canterbury l'iniziatore di questo processo di razionalizzazione della polemica, in concomitanza con molti avvenimenti quali le Crociate, le eresie càtara ed albigese, la lotta per le investiture, ed in particolare con due nuovi fattori di pensiero:

- le nuove esigenze della « Ratio »;
- la rinascita dell'esegesi biblica con un « ritorno alle fonti ».

Nel *Cur Deus Homo* sono infatti impliciti due grandi principi di tolleranza verso ogni religione e quindi verso l'ebraismo in specie:

I. Cade l'accusa di deicidio al popolo ebraico, data la scelta divina anteriore a proposito dell'Incarnazione (e quindi circa la Passione redentiva);

II. « Solo il credente può essere convinto », e quindi fondandosi su questo principio, Anselmo si astenne coerentemente da ogni dialogo o polemica con il non cristiano.

Senonché l'opposto principio di Abelardo (preso da Clemente Alessandrino) afferma che *la filosofia dimostra ad ogni uomo come tale qual è la vera fede*, e su questo principio si può sostenere qualunque intolleranza religiosa ⁽⁷⁾.

tical and socioeconomic considerations than theoretical religious ones » (p. 15).

Anche l'analisi artistica può fornire indicazioni utilissime sul confronto e sulle reciproche influenze tra ebraismo e cristianesimo: cfr. B. BLUMENKRANZ, « Juifs et Judaïsme dans l'art chrétien du Haut Moyen Age », in *Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XXVI - *Gli ebrei nell'alto medioevo*, Tomo II, Spoleto 1980, pp. 987-1016; L. KÖRTSCHE - P. von der OSTENSACKEN (Ed.), *Wenn der Messias kommt, Das jüdisch-christliche Verhältnis im Spiegel mittelalterlicher Kunst*, Institut Kirche und Judentum, Berlin 1984; *Jewish and Christian interaction in Medieval Askenazi Art-Wolfsbuttel* 1984, Atti del Convegno Internazionale (in corso di stampa).

(5) A. FUNKENSTEIN, *Ha-temûrôt be-wikuah ha-dat še-bên ha-yehûdîm la-nozrim be-me'â ha-y.b.* in « Zion » XXXIII (1967/68), pp. 125-144.

(6) Cfr. M. SIMON, *Verus Israel*, De Boccard, Paris 1948, pp. 239-274.

(7) Sempre sul terreno filosofico, è pure possibile analizzare la produzione polemica anticristiana di parte ebraica: D. J. LASKER, *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Age*, Ktav, for the Anti-Defamation

3) Opere di polemica ostile al Talmud ed in genere a tutta la letteratura rabbinica.

Tale è ad esempio l'opera di Pietro il Venerabile *Adversus Iudaeorum inveteratam duritiem* (P.L. 189, coll. 507-650). È interessante notare lo schema di quest'opera, per le sue affinità e diversità rispetto ad opere successive:

I. « Quod Christus Filius Dei sit. »

II. « Quod Christus specialiter Deus sit. »

III. « Quod Christus non sicut Iudaei putant, temporalis rex, sed aeternus sit et coelestis. »

IV. « Quod Christus, non sicut Iudaei desipiunt, adhuc venturus sit; sed jam certo et preordinato tempore, ad mundi salutem venerit. » (con un'accurata descrizione della profezia delle 70 settimane di Daniele).

V. « De ridiculis, atque stultissimis fabulis Iudaeorum ».

4) Opere favorevoli all'uso del Talmud e di altre fonti ebraiche postbibliche: primo rappresentante ne sarebbe Alano di Lilla, nel 1150 circa, dunque contemporaneo di Pietro il Venerabile. Però già nel 1106 il converso P. Alfonsi (Mošeh ha-Sefardî) usava tra le sue fonti il trattato *Berakôt* e l'opera cabbalistica *Š'ûr Qômâ*. Anche Raimondo Lullo può essere compreso in questa serie, giacché inserisce il Talmud ed i *midrašîm* nel suo *Liber de tribus sapientibus*, e prima di lui Gautier de Châtillon (m. nel 1200 circa) aveva già fatto lo stesso. Pare che re Alfonso il Saggio avesse già fatto tradurre il Talmud e testi cabbalistici nella scuola da lui fondata a Siviglia nel 1254 ⁽⁸⁾.

Lo Pflaum ci suggerisce un altro punto prospettico per considerare le opere polemiche medievali nei secoli XII-XIII: il genere letterario del dialogo ⁽⁹⁾. Questo genere riappare nel secolo XI in una forma che non ha rapporto con il genere dialogico dei secoli I-IV, nasce nell'atmosfera scolastica dei monasteri, sotto la forma della *disputatio* affine al metodo talmudico, e riguarda non più ariani, pagani o pelagiani, ma solo ebrei e talora musulmani. Ne sono rappresentanti, oltre all'Alfonsi, Pietro Gautier, Gisleberto Crispino, Odo di Cambrai, Guglielmo di Champeau, Damiano di Châtillon, Abelardo, Ruperto di Deutz ⁽¹⁰⁾. Nel

League of B'nai B'rith, New York 1977. Tuttavia il BLOOMFIELD, che recensisce quest'opera in « *Speculum* » LIV, 1 (1979), pp. 104-107, auspica un approfondimento nell'analisi delle fonti ebraiche ed arabe.

Segnalo infine l'edizione critica (che non mi è stata accessibile) del *Nizzahôn Vetus*, in *The Jewish-Christian Debate in the high Middle Ages*, a cura di D. BERGER, The Jewish Publication of America, Philadelphia 1979. Un ottimo esempio di analisi condotta su un testo polemico anticristiano, ma non a carattere filosofico, le *Toledôt Ješû*, si ha nello studio di R. DI SEGNI, *Il Vangelo del Ghetto*, Newton Compton, Roma 1985.

(8) U. MONNERET DE VILLARD, *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo* (Studi e Testi, n. 110), Città del Vaticano 1949, p. 53.

(9) H. PFLAUM, *Širê ha-nizumh ha-datiyyim šel yemê ha-bênayim*, in « *Tarbiz* » II (1930/31), pp. 443-476.

(10) « Ce genre littéraire mérite davantage la qualification de "discussion avec les Juifs" que celle de "polémique contre les Juifs": la discussion, en effet,

secolo XIII questo genere letterario si sviluppò, certo in relazione anche con la disputa di Parigi del 1240, e in dipendenza da tematiche proprie della contemporanea teologia scolastica.

Se guardiamo ora alla Francia medievale con i dati storici più che con le prospettive letterarie e teologiche, troviamo che una quarantina di concili si occupano di legislazione « au sujet des Juifs, c'est-à-dire contre les Juifs » ⁽¹¹⁾. Tra il 1195 ed il 1279, in particolare, 17 concili pubblicano canoni antiebraici; nel secolo XIII le cose cambiano in peggio, per l'imposizione autoritaria di re Luigi IX. Questi si propose di curare l'autenticità delle conversioni di ebrei, stimolandole senza interessi materiali ma solo con le ragioni della verità e della fede. Contemporaneamente Donin de la Rochelle denuncia il Talmud nel 1240 e due anni dopo viene eseguito il verdetto di condanna: 24 carrette di libri ebraici furono bruciate in piazza di Grève, sul luogo dell'attuale Hôtel de la Ville. La denuncia di Donnino provocò anche un ordine del papa Gregorio IX, che prescrisse un'inchiesta sulla letteratura talmudica. A proposito di quest'aspra controversia, il Merchavia che se ne è a lungo occupato ⁽¹²⁾ riferisce la *sententia* Odonis di Odo di Cambrai, nel maggio del 1248: « predicti libri [cioè il Talmud] tolerari non possunt » ⁽¹³⁾. Legata a questi avvenimenti è la composizione di una vasta antologia talmudica: le *Extractiones de Talmud*, opera dell'ambiente di Parigi tra il 1245 ed il 1255 ⁽¹⁴⁾. Di quest'opera, contenuta in parte in manoscritti di Berlino e Breslavia, sono conservate la redazione nel manoscritto di Parigi, Biblioteca Nazionale, lat. 16558, carte 99v-206v, e la redazione di Carpentras, Bibl. Inguibertina, ms. 153, carte 1-78v. Si tratta di una collezione di circa 1700 citazioni quasi tutte talmudiche, delle quali lo stesso Merchavia ha steso un accurato indice ⁽¹⁵⁾. Gli *interpretes* sarebbero due (o più), e si rifacevano a manoscritti del Talmud assai antichi, della stessa tradizione dei manoscritti di Monaco e di Firenze; le citazioni sono spesso brevi, rese in una versione latina assai precisa. Scopo dell'antologia, si dice nella Prefazione, è mostrare la « perfidia judaica » ⁽¹⁶⁾. Con simili premesse, altre tre grandi espulsioni di ebrei si succedettero in Francia alla prima, avvenuta nel 1182: nel 1306, nel 1322-23, e nel 1394-95.

La situazione in Spagna, pur con sviluppi diversi che avrebbero potuto avere un'evoluzione in senso meno drammatico, conobbe momenti

n'est pas seulement opposition, mais encore rencontre » (AA. VV. [Ed. B. BLUMENKRANZ], *Histoire des Juifs en France*, Privat, 1972, p. 32).

(11) *Id.*, *ib.*, p. 31.

(12) Ch. MERCHAVIA, *Ha-Talmûd be-re'î ha-nazrût - The Church versus Talmudic and Midrashic Literature [500-1248]*, Bialik Institute, Jerusalem 5731-1970.

(13) *Id.*, *ib.*, p. 451.

(14) *Id.*, *ib.*, p. 292 e nota 1.

(15) *Id.*, *ib.*, pp. 361-420.

(16) *Id.*, *ib.*, p. 313 nota 65; il titolo del ms. Carpentras (carta a recto) dice: « Odo episcopus Tusculanus Sedisque Apostolice Legatus. Confutatio talmudica et iudaica perfidia » (Cfr. anche Ch. MERCHAVIA, *Štê mûva'ôt min ha-midrâš ha-ne'elam be-ktav yad latînî*, in « Kiryat Sefer » XLIII (1967/68), pp. 560-568.

paralleli a quella francese, e in definitiva — sia pure in epoca successiva — non si concluse diversamente.

In concomitanza con la disputa di Parigi, i domenicani intrapresero un'intensa campagna missionaria in Aragona. Però non si arrivò all'abbruciamento del Talmud, perché il converso Paolo Cristiani, nella disputa con r. Mošeh ben Nahman (Bonastruk da Porta), tenuta a Barcellona dal 20 al 24 luglio 1263 ⁽¹⁷⁾ alla presenza di Giacomo I e della sua corte, sostenne l'opportunità di usare il Talmud in favore dell'apologetica cristiana. Argomenti della disputa furono:

- 1) Il Messia è venuto;
- 2) Il Messia è Dio;
- 3) La vera fede è quella cristiana.

Il Nahmanide reagì con indignazione sostenendo che i testi talmudici citati avevano solo un valore omiletico, aggadico, e non già dogmatico come si pretendeva.

Forse per questa ragione i domenicani mutarono atteggiamento verso il Talmud, e tentarono in ogni modo di ottenere da re Giacomo una sentenza simile a quella di Parigi, mentre gli ebrei, al fine di accelerarne la conversione, venivano obbligati ad ascoltare la predicazione dei frati. Il 29 agosto dello stesso anno il re ordinò che, a sue spese, gli ebrei d'Aragona esibissero a Paolo Cristiani i propri libri, quali che costui richiedesse loro, perché potesse esaminarli con cura e censurarne i passi anticristiani ⁽¹⁸⁾. Uno speciale zelo fu rivolto al libro XIV del Mišneh Tôrâ di Maimonide, destinato senz'altro al rogo ⁽¹⁹⁾.

Quest'ordine del re venne però mitigato, e sostituito con un secondo editto del 27 marzo 1264, col quale si istituì, per la prima volta, un collegio di censori regi incaricato di esaminare entro un mese tutte le opere ebraiche, sospette di contenere empietà contro la religione cristiana. Il re designava come censori alcuni ecclesiastici: il Vescovo di Barcellona, Raimondo da Peñaforte, Raimondo Martini, Arnaldo di Segarra e Pietro da Genova. Questo significava di fatto la cessazione del rischio immediato di eliminazione del Talmud, perché il tempo concesso di un mese era evidentemente insufficiente per un simile esame. Paolo Cristiani, escluso così dalla commissione censoria, continuò però

(17) Cf. H. GROSSINGER, *Die Disputation des Nachmanides mit fra Pablo Christiani, Barcelona 1263*, in « Kairos » 19, 4 (1977): 257-285; 20, 1 (1978): 1-15; 20, 3 (1978): 161-181 (ma questa serie di articoli non mi è stata accessibile).

(18) A. TOURON, *Histoire des Hommes illustres de l'ordre de Saint Dominique*, Babuty, Paris 1743, Tom. I, pp. 486-487, riporta la lettera del re Giacomo: dal testo latino risulta che le spese del lavoro erano da detrarre dalle tasse giudaiche dovute all'amministrazione reale:

« Et libros vestros quibus ipse [cioè P. Cristiani] indiguerit ad veritatem vobis ostendendam eidem exhibere, et expensas, quibus indiguerit dictus frater, circa libros suos asportandos de loco ad locum, quos propter veritatem ostendendam vobis, deferri fecerit, & Fratres sui Ordinis ex constitutione sua habent, quod expensas non deferant, vos easdem expensas solvere teneamini, nobis illas imputantes de tributo, quod nobis facere tenemini, deducentes ».

(19) Y. BAER, *A History of the Jews in Christian Spain*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1978-5738², vol. I, p. 156.

nei suoi sforzi e ottenne qualche risultato: il 15 luglio 1267 Clemente IV scrisse all'arcivescovo di Tarragona (e non più al vescovo di Barcellona) ordinandogli di raccogliere tutti i libri ebraici d'Aragona e di consegnarli a francescani e domenicani per la censura, raccomandando caldamente di farsi assistere per quest'opera dal Cristiani. Contemporaneamente il Nahmanide fu condannato all'esilio, e prese la via di Gerusalemme.

Quando, undici anni più tardi (4 agosto 1278), papa Niccolò III rinnovò l'ingiunzione di compiere ogni sforzo per la conversione degli ebrei, re Pietro III d'Aragona dispose che ciò si attuasse unicamente con la predicazione dei frati nelle sinagoghe, difendendo però nel contempo i diritti religiosi personali degli ebrei, minacciati dall'Inquisizione⁽²⁰⁾. I sovrani aragonesi nel secolo XIII si sforzarono di mostrarsi rispettosi verso le direttive ecclesiastiche, ma anche attenti a difendere i diritti delle fiorenti comunità ebraiche.

Certamente l'ambiente spagnolo si presentava disponibile non solo alla polemica accesa, ma anche al dialogo aperto e sereno. P. Marc riporta un interessante brano del *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* di Raimondo Lullo; in quest'opera, conclusa nel marzo del 1310, l'autore narra di un « christianus religiosus bene in arabico litteratus », che si recò a Tunisi per disputare col re Miramul. Riuscì a provargli che la legge musulmana era falsa, ma quanto alla legge cristiana non poté far altro che proporgli « symbolum in arabico expositum », senza dimostrazione alcuna, perché « positivus tantum erat et non cum rationibus probativus ». Di qui l'ira del re, che si vedeva confutata la propria fede islamica senza dimostrazione razionale di un'altra fede sostitutiva e migliore. Lullo conosceva personalmente questo religioso ed i suoi compagni (« Istum fratrem et suos socios ego vidi »), e riferisce altri particolari ancor più interessanti:

« Ulterius sciebat loqui hebraice ille frater, et inter alios cum quodam judeo, valde in hebraico litterato et magistro, Barcinone frequentius disputabat: qui Judeus aliquociens mihi dixit quod pluries dixerat illi fratri quod si in fide sua promittebat se intelligere quod credebatur, ipse se faceret Christianum. Et frater respondebat quod intelligere non poterat, quare Iudeus remansit sicut erat spernendo legem nostram tamquam improbabilem et non veram. »⁽²¹⁾

Questa citazione illumina bene l'atmosfera di Barcellona, e giustamente il Marc crede di identificare nell'anonimo frate Raimondo Martini, a motivo di una serie di corrispondenze precise con episodi della vita di questo domenicano, autore della più grande *Summa* medievale « adversus Mauros et Judaeos ».

(20) « Nel settembre 1284 Pietro III proibì ai domenicani di inquisire su ebrei di Barcellona accusati di ospitare nelle loro case conversi dal giudaismo » (Y. BAER, *ib.*, p. 175).

(21) In: S. THOMAE AQUINATIS, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium qui dicitur Summa Contra Gentiles*, vol. I, *Introductio* - Cura et studio D. Petri Marc OSB... Torino, Marietti-Parigi, Lethielleux, 1967, pp. 609-610.

II. - IL « PUGIO FIDEI » DI RAIMONDO MARTINI, L'ISPIRAZIONE TOMISTA DELL'OPERA E LE FONTI ARABE ED EBRAICHE ⁽²²⁾

Ramón Martí ⁽²³⁾ (Subirats, ca. 1215/20 - Barcelona, ca. 1292), di origini cristiane, entrò, probabilmente giovanissimo, nel convento dei domenicani di Subirats; conobbe profondamente il mondo musulmano, essendo vissuto dodici anni a Tunisi (1250-1262), e compose diverse opere, anche in arabo, indirizzate alla conversione dei saraceni. Tornato a Barcelona, nel 1263 assistette alla disputa fra Paolo Cristiani ed il Nahmanide, e nel 1267 scrisse il *Capistrum Iudaeorum*. Dopo un secondo soggiorno a Tunisi (1268 - settembre 1269) si recò a Parigi, dove incontrò re Luigi IX e fu in rapporto con Tommaso d'Aquino ⁽²⁴⁾; trascorse il resto della vita a Barcelona, dedicandosi all'opera maggiore, il *Pugio christianorum* o *Pugio fidei*, ed insieme con Raimondo Lullo e Raimondo da Peñaforte fu protagonista di un intenso e tenace programma di rinnovamento degli studi delle lingue orientali. Per loro iniziativa, nella seconda metà del secolo XIII sorgono gli *Studia linguarum* di Tunisi, Miramar, Murcia, Barcelona, Valencia e Jativa ⁽²⁵⁾; frutto conclusivo di questi sforzi fu, nel 1311-1312, l'istituzione delle cattedre di ebraico, arabo ed aramaico a Roma e negli Studi di Parigi, Oxford, Bologna e Salamanca, decretata al Concilio di Vienne: « Ut igitur peritia linguarum huiusmodi possit habiliter per instructionis efficaciam obtineri, hoc sacro approbante concilio scholas in subscriptarum linguarum generibus, ubicunque Romanam Curiam residere contigerit, nec non in Parisiensi et Oxoniensi, Bononiensi et Salamantino studiis providimus erigendas, statuentes ut in quolibet locorum ipsorum teneantur viri catholici, sufficientem habentes Hebraicae, Arabicae et Chaldaee linguarum notitiam, duo videlicet unusquisque linguae periti, qui scholas regant inibi, et libros de linguis ipsis in latinum fideliter transferentes, alios linguas ipsas sollicitè doceant earumque peritiam studiosa in illos instructione transfundant, ut instructi et edocti sufficienter in linguis huiusmodi fructum speratum possint Deo auctore producere, fidem propugnaturi salubriter in ipsos populos infideles » ⁽²⁶⁾.

(22) Il rev. prof. Cornelis Adrian Rijk (m. 29 agosto 1979) mi convinse ad interessarmi per la prima volta al *Pugio fidei*. Sotto la direzione del rev. prof. Roger Le Déaut, grazie ad un contributo parziale del Consiglio Nazionale delle Ricerche di Roma, raccolsi microfilms ed informazioni su tutti i manoscritti dell'opera, ed alcune conclusioni essenziali a proposito del manoscritto più antico del *Pugio* si possono leggere negli *Atti del Nono Congresso mondiale di Studi Ebraici*, Gerusalemme 5-12 agosto 1985: « Ktav ha-yad ha-meqōr we-ha-qadūm šel *Pugio fidei* le-Raymundus Martini » (in corso di stampa).

(23) Th. KAEPELI OP, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Romae, ad S. Sabinae 1980, vol. III, pp. 281-283.

(24) P. Marc in: S. THOMAE AQUINATIS, *Liber de Veritate...*, cit., vol. I, *passim*, specialmente pp. 53-72.

(25) A. CORTABARRIA, O.P., *El estudio de las lenguas en la Orden Dominicana. España y Oriente - Raimundo Martí*, in « Estudios Filosóficos » 19 (1970), pp. 79-127; Id., *El estudio de las lenguas en la Orden Dominicana, II. III - Raimundo Martí: su vida y su actividad literaria como cerebro de los Studia Linguarum*, ibidem, pp. 359-392.

(26) *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1973, pp. 379-380.

Il *Pugio* si presenta come una *Summa* apologetico-missionaria rivolta ad ebrei e musulmani, in funzione analoga e complementare alla *Summa contra Gentiles* che S. Tommaso aveva composto pochi anni prima rivolgendosi ai 'pagani'. Si tratta di un'opera vastissima e composita, nella quale sono applicate varie metodologie, a volte esegetiche o teologiche, a volte tipiche delle fonti arabe ed ebraiche a cui l'autore ricorre; a ciò si aggiunge la difficoltà di lettura causata dalla tormentata tradizione manoscritta, dalla quale risulta che l'opera conobbe almeno tre o quattro redazioni — se non forse vere e proprie edizioni — diverse e successive ⁽²⁷⁾.

È diviso in tre *Partes* concepite in modo autonomo:

— Pars I.

In una prima redazione (a₁, ms. Barcinonensis), constava di 26 capitoli, e nella seconda (a₂, attestata nella maggior parte dei mss.) di 27 capitoli, poiché il capitolo 5 venne diviso in due. Propone argomentazioni fondamentali, filosofiche e teologiche, ad uso della missione verso non credenti e musulmani; gli argomenti sono spesso desunti *ad litteram* dalla *Summa contra Gentiles* (1,12-13. 49-71; 2,32-81; 3,27; 4,11... 80) ⁽²⁸⁾ e dalla *Summa Theologiae*, e vengono rafforzati con *auctoritates* estratte da opere di filosofi arabi citati in traduzione latina ⁽²⁹⁾, da Maimonide e da autori pagani greci e romani.

(27) I manoscritti del *Pugio* giacquero nell'oblio fino al secolo XVII; nel 1642 J. Ph. De Maussac tentò una prima edizione dell'opera: cfr. F. SECRET, *Une première édition oubliée du Pugio Fidei*, in « Archivum Fratrum Praedicatorum » XXXVI (1966) pp. 449-455. Finalmente nel 1651 vide la luce l'*editio princeps*: *Pugio fidei Raymundi Martini Ordinis Praedicatorum adversus Mauros et Iudaeos; nunc primum in lucem editus... Cum Observationibus D. Iosephi De Voisin...*, Parigi, M. & J. Henault, 1651. A Parigi (Bibl. Mazarine, n. 2112) è conservato un esemplare di questa edizione, ma con frontespizio differente. Seguì l'edizione di Lipsia, senza alcuna variante, con una prefazione anti giudaica e con l'appendice dell'*Opusculum de conversione sua* di Hermannus quondam Judaeus, Carpzov 1687; di quest'ultima edizione è stata recentemente pubblicata la ristampa fotomeccanica, Londra Westmead, Gregg Press 1967. Il De Voisin nel 1651 disponeva soltanto di quattro manoscritti con notevoli varianti: Barcinonensis [= B], Dominicanus [= D], Fuxensis [= F] e Maioricanus [= M].

(28) P. MARC, in: S. THOMAE AQUINATIS, *Liber de Veritate...*, cit., vol. I, pp. 563-564; L. ROBLES, *Escritores dominicos de la Corona de Aragón (siglos XIII-XV)*, Salamanca 1972, pp. 72-75. A proposito dell'influenza dottrinale di S. Alberto Magno cfr. P. RIBES Y MONTANÉ, *San Alberto Magno, maestro y fuente del apologeta medieval Ramón Martí*, in « Doctor Communis » XXXIII (1980) pp. 169-193, con elenco di passi paralleli nelle opere dei due autori.

(29) Cfr. M. STEINSCHNEIDER, *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893, riedizione fotomeccanica Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1956, p. 698 e note 305-306. La tesi di Asín Palacios, che S. Tommaso, attraverso il Martini, conobbe le fonti arabe nella traduzione latina che gli veniva preparata nella nascente scuola di lingue orientali del convento di Barcelona, viene ripresa da D. B. MacDonald alla voce « al-Ghazali » in *Enzyklopädie des Islam*, Brill, Leiden 1927, vol. II p. 155; Cfr. A. BERTHIER, *Un maître orientaliste du XIII^e siècle: Raymond Martin OP*, in « Archivum Fratrum Praedicatorum » VI (1936), pp. 267-311, in particolare p. 301 e note 1-4. Cfr. anche A. CORTABARRIA, *La connaissance des textes arabes chez Raymond Martin O.P. et sa position en face de l'Islam*, in « Cahiers de Fanjeaux » 18 (1983), pp. 279-300.

— *Pars II.*

Anch'essa ebbe due redazioni: la prima (b₁, ms. S.te Geneviève) di 16 capitoli, la seconda (b₂, mss. *reliqui*) di 15 capitoli, essendo state molte citazioni del soppresso cap. 16 spostate al cap. 3, paragrafo VII. Qui è presentato, con argomentazioni esegetiche, il Messianismo cristiano, in continuità ed a perfezionamento del Messianismo ebraico; sono citati abbondantemente, come *auctoritates*, il Talmud e gli autori ebrei medievali nell'originale aramaico ed ebraico da codici autorevoli poi scomparsi, con a fianco la traduzione latina.

Queste due parti furono copiate varie volte, ad uso di predicatori e teologi, nel secolo XV, senza più riportare l'originale ebraico e senza riferimento alla Parte III, ed attribuendole talvolta a Raimondo da Peñaforte ⁽³⁰⁾; forse era di questo tipo il *parvus Pugio* della biblioteca di Benedetto XIV (Pedro de Luna) ⁽³¹⁾.

— *Pars III.*

È la parte più estesa e complessa, suddivisa in tre *Distinctiones*, con riferimento alla *Summa Theologiae* (1^a, 3 ss.; 1^a 2ae, 28-107; 2^a 2ae, 163-165; 3^a, 1-59 ecc.) le cui tesi vengono riportate col sostegno di molte *auctoritates* ebraiche, come nella parte II; compaiono anche citazioni dai Padri greci, più raramente citati in precedenza. Questo lo schema degli argomenti:

1^a *IIIae*, di cap. 11: Unità e Trinità di Dio.

2^a *IIIae*, di cap. 9: Creazione.

3^a *IIIae*, di cap. 19 (o 21, 22 o 23): Redenzione. La terza *distinctio* ha particolare importanza, ed in essa compaiono anche citazioni dal Nuovo Testamento in ebraico, dal Corano e da altre fonti musulmane in arabo con caratteri ebraici, e dal misterioso rabbi Rahmon, che forse altro non è se non lo pseudonimo di Ramón.

La 3^a *distinctio* si presenta in 4 o 5 diverse redazioni:

— c₁ (la maggior parte dei mss.): in 19 capitoli.

— c₂ (ms. *Maioricanus*): in 21 capitoli, senza però differenze sostanziali, poiché il cap. 13 fu diviso in tre.

— c₃ (ms. München): in 22 capitoli, secondo l'indice di questo manoscritto, il cui testo si presenta però mutilo in fine, sicché è impossibile verificare il contenuto del cap. 22.

— c₄ (ms. S.te Geneviève): in 21 capitoli, con l'aggiunta di 3 nuovi capitoli alla fine della redazione c₁.

— c₅ (ms. Foix): in 23 capitoli, senza però differenze sostanziali rispetto a c₄, presentando soltanto il cap. 13 diviso in tre (come c₂).

(30) Così nel ms. di Madrid, *Escorial*, K-II-19 e nel ms. di Siviglia, *Biblioteca Capitular y Colombina*, ms. 82-1-7.

(31) F. EHRLICH, *Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis...*, Tomus I, Romae 1890, pp. 86, 172 e 559.

L'analisi delle altre varianti dei manoscritti rimasti e di quelli perduti permette di dimostrare, come ho provato altrove ⁽³²⁾, che il ms. di Parigi, S.te Geneviève 1405, è il più antico ed originario, probabilmente con parti autografe del Martini. Da questo manoscritto, che chiameremo A, nel corso stesso della sua composizione e prima della sua redazione finale, vennero copiati altri esemplari, compreso il codice (B) (perduto) da cui fu copiato il ms. Foix che servì per l'edizione a stampa. Da ciò deriva la particolare importanza del ms. S.te Geneviève, che per le sue parti inedite, le aggiunte e soprattutto alcune correzioni significative, può suggerirci preziose considerazioni ⁽³³⁾. In primo luogo, fondandosi su questo manoscritto, occorrerà compilare un indice di tutte le fonti del *Pugio*, pagane e cristiane, ebraiche ed arabe: in tal modo sarà più agevole comprendere il programma ed il metodo redazionale dell'opera, ed identificare gli eventuali collaboratori del Martini. Sempre al medesimo scopo, sarà utile confrontare il *Pugio* con le altre antologie talmudiche in latino — *Florilegia Talmudica*, *Extractiones de Talmud* — che furono prodotte in Francia e Spagna durante i secoli XIII-XIV ⁽³⁴⁾. In secondo luogo, nel ms. S.te Geneviève, l'opera si concludeva originariamente con il capitolo 19 della 3^a IIIae, cioè senza i due ultimi capitoli anti giudaici (capp. 22-23 nell'edizione di De Voisin). Questi capitoli vennero aggiunti dal medesimo copista in epoca successiva, su due fascicoli supplementari (carte 409-428), ma lo spazio lasciato vuoto per la decorazione delle *litterae capitales* iniziali di capitolo non venne più decorato, il che conferma trattarsi di un'aggiunta tardiva; il codice inoltre è privo dell'*Explicit*, quasi che restasse ancora aperto ad ulteriori ampliamenti.

I due capitoli finali anti giudaici non facevano in realtà parte del programma originario dell'autore: il titolo primitivo dell'ultimo capitolo (il diciannovesimo nella redazione c₁), si può tuttora leggere nel ms. A sotto la correzione posteriore, e suonava: « De reprobatione Iudeorum et de electione gencium » (carta 391v). Più tardi le parole *et de electione gencium* vennero erase, ed il medesimo copista a margine corresse il testo della riga seguente aggiungendovi « solummodo proponimus agere,

(32) « Ktav ha-yad ha-meqôrî... », v. s. nota 22.

(33) Il primo ad attirare l'attenzione sull'importanza del manoscritto fu Ch. MERCHAVIA, 'Al nosha'ôtâw ha-'ivriyyôt šel sefer « *Pugio fidei* » be-ktav yad S.te Geneviève, in « Kiryat Sefer » LI (1975/76), pp. 283-288. Il ms. proviene dalla biblioteca del cancelliere del re di Francia, Michel de L'hospital (ca. 1505-1573), il cui padre Jean era forse di origine ebraica. Michel fu a Milano, studiò a Padova sei anni (diritto, lettere e lingue antiche); nominato ambasciatore al Concilio di Trento, soggiornò quattro mesi a Bologna; cfr. *Biographie universelle (Michaud) ancienne et moderne... nouvelle édition*, Tome XXIVème, Paris, Desplaces et Leipzig, Brokhaus 1854-65, pp. 451-466. Il nipote, Michel Hurault de L'hospital (m. nel 1592), che fu cancelliere del re Enrico di Navarra, ereditò la biblioteca. Come risulta dagli antichi cataloghi, il codice entrò a S.te Geneviève nel 1734.

(34) Cfr. S. LIEBERMANN, *Shkiin, A few words on some Jewish legends, customs and literary sources found in Karaite and Christian works (including an Index of the Jewish books cited in Pugio Fidei of Raymund Martini)*, Wahrman Books, Jerusalem 1970², pp. I-VI; 43-102; a proposito degli scritti del tipo *Pharetra fidei contra Judeos super Talmut* nel secolo XIII cfr. J. COHEN, *The Friars*, cit., p. 78 nota 4.

in sequentibus vero et de istorum reprobatione ». In effetti il previsto argomento *De gentium electione* viene poi lasciato definitivamente cadere: la cosa non è senza significato né per l'equilibrio dell'opera né per le conseguenze negative che produrrà più tardi. Dal punto di vista logico, dopo gli argomenti delle tre *distinctiones* (De Deo Uno et Trino, De Creatione, De Verbo Redentore) pare coerente attendersi l'argomento *De gentium electione*, ove verrebbero trattate tematiche *De Ecclesia*; è noto però che la teologia medievale non sentì l'esigenza di sviluppare in forma autonoma un tale trattato, e bisognerà attendere il Vaticano II perché sia promulgata una Costituzione dogmatica sulla Chiesa (*Lumen Gentium*). La mancata chiarezza nella formulazione di una ecclesiologia positiva poteva facilmente condurre — e di farlo condusse — a credere che per provare che la Chiesa è il *Verus Israel* fosse sufficiente, e magari necessario, dimostrare con ogni mezzo il fallimento e l'inconsistenza dell'ebraismo. Per contro oggi assistiamo, dopo lo sviluppo dell'ecclesiologia positiva del Vaticano II, ad un progressivo ed opposto indebolimento della polemica antiebraica a carattere religioso.

Senza dubbio la pubblicazione del ms. S.te Geneviève in edizione diplomatica renderà possibile ricostruire le varie fasi dell'opera, comprendendo meglio quali furono i rapporti religiosi e culturali tra ebraismo, cristianesimo ed Islām, a Barcellona in particolare ed in Europa in genere, durante il secolo XIII.

III. - I FLUSSO DEL « PUGIO » SULLA CONCEZIONE CRISTIANA DELL'EBRAISMO

Negli ultimi decenni del Duecento, e per tutto il secolo seguente, il Pugio fu ben presto copiato, imitato e plagiato, non senza gravi riduzioni e deformazioni della prospettiva originaria; attraverso molteplici mediazioni, la cultura cristiana in Europa è debitrice in larga misura al Pugio di un'immagine e di un concetto di ebraismo ⁽³⁵⁾ che sono giunti sino a noi.

Conviene anzitutto indicare un'opera anonima ed incompleta, che riflette l'ambiente spagnolo del secolo XIII, individuata dal Merchavia che ne dà pure una sommaria descrizione ⁽³⁶⁾.

(35) Cfr. A. PINCHERLE alla voce « Antisemitismo », in *Enciclopedia Italiana*, Rizzoli, Milano 1929, vol. III, p. 528: « Al materiale accumulato... (in particolare da Raimondo Martini, nel suo « Pugio fidei ») risale in gran parte la conoscenza del rabinismo, di cui tanti scrittori fecero pompa più tardi (v. G. F. MOORE, *Christian Writers on Judaism*, in « Harvard Theolog. Rev. », 1921) »; R. BONFIL, *Demûtâ šel ha-yahadût be-sifrô šel Raymund Martini « Pigejôn ha'emûnâ »*, in « Tarbiz » XL (1970/71), pp. 360-375.

(36) Nell'articolo citato *Štê mûva'ôt...*; (Ms. Carpentras 153 (L. 158), cc. 79-143). Queste le conclusioni dello studioso: si tratta di manoscritto cartaceo, della fine del secolo XIV, copia di un manoscritto più antico. Purtroppo nulla ci dice con sicurezza sul suo autore, la data, il luogo, le fonti.

Contiene una lunga lista di citazioni, assai più abbondanti che nel Pugio, dal Talmud e dai midrašim medievali, in traduzione latina con varianti rispetto al Pugio. Lo schema delle citazioni sembra simile a quello del Pugio, ed anche per

Si tratta della seconda parte del manoscritto *Carpentras* di cui si è parlato a proposito della disputa di Parigi. In realtà l'analisi del manoscritto, che ho potuto svolgere sulla riproduzione in fotocopie, si rivela in se stessa di grande interesse.

MS CARPENTRAS, BIBLIOTHÈQUE INGUIMBERTINE 153 (L. 158)

Cartaceo e pergamenaceo — 360 × 250 — cc. a + 143 — mutilo — scrittura gotica libraria del secolo XIV/XV (varie mani).

I) cc. 1-12v: prima mano; 2 colonne, righe 67/74, giustezza della colonna 327 × 88/95. — Indice analitico, acefalo.

II) cc. 13-78: prima e seconda mano (1^a: cc. 13-38v; 2^a: cc. 39-78); 2 colonne, righe 57/74, giustezza della colonna 295 × 90/95. — « Confutatio talmudica et Judaica perfidia » (cf. Parigi, B.N., lat. 16558).

Explicit c. 78: « Datum anno MCCXLVIII... explicit inconsummatum contra voluntatem auctoris... penitentiam in salutem. amen ».

III) cc. 79-143 — Pergamena, terza mano; 2 colonne, righe 54/62, giustezza della colonna 285/290 × 80.

Rari richiami (97v, 117v, 137v).

Maiuscole caratteristiche; spazio lasciato vuoto per iniziali da decorare. — Opera mutila (cf. ms. Valencia), della quale rimangono solo i capitoli 96-123 della IV *Distinctio*, forse del quarto libro.

Descrizione delle parti (che l'autore chiama *Doctrinae*) e dei capitoli rimasti della IV *Distinctio*:

— Incipit (c. 79r):

« *Distinctio IV de actibus exequucionis virtutis passionis messie qui ante adventum antichristi erat acturus, cuius sunt V doctrine.*

Doctrina de exequende redemptionis... cuius sunt VI capitula.

— Cap. I et est XCVI totius libri, de descensu Christi ad inferos ad liberandum captivos inferni.

(c. 81v) — Cap. [II] XCVII de messie... Resurrectione sancta III^a die.

(c. 84v) — Cap. [III] XCVIII de messie in celos ascensione et ad dexteram dei patris sessione.

(c. 88v) — Cap. [IV] XCIC de Spiritus Sancti missione super apostolos et per missiam.

(c. 90r) — Cap. [V] C de discipulorum electione ex judeis - simplicibus et eorum officio.

la filosofia e la teologia sembra risalire al secolo XIII. Si distingue invece dal Pugio anche perché riporta due citazioni dallo Zohar, che il Pugio ignora anche quando riporta citazioni di midrašim paralleli allo Zohar. Esiste pure un manoscritto parallelo a Valencia (cf. Ch. MERCHAVIA, *'Al nosha'otâw...*, cit., p. 283, nota 1).

(c. 92r) — Cap. [VI] CI De legatione discipulorum Christi ad conversionem totius seculi.

(c. 94r) Doctrina II^a De electione ecclesie ex gentilibus et judeis tempore missie futura et similiter de iudeorum reprobatione. Et continet V capitula.

— Cap. um I et est CII de constitutione ecclesie ex duobus populis — judeo et gentili tempore missie.

(c. 96r) — Cap. [II] CIII de electione ecclesie ex gentilibus et judeis magis tamen ex gentilibus.

(c. 96v) — Cap. [III] CIIII de electione ecclesie gentilium similiter et repellatione iudeorum.

(c. 98r) — Cap. [IV] CV de preheminentia ecclesie Christi ad sinagogam tempore missie.

(c. 100v) — Cap. [V] CVI de XIII^a dignitate ecclesie super sinagogam...

(c. 101v) — Cap. [VI] CVII de XV dignitate ecclesie super sinagogam...

(c. 103v) Doctrina III^a de malitia sinagoge... cuius sunt VI capitula.

— Cap. um I et est CVIII libri de mauris (?) capitalibus iudeorum quibus odium in messiam erat oriturum.

(c. 105v) — Cap. [II] CIX De ingentibus malitiis principum iudeorum...

(c. 108v) — Cap. [III] CX Quod predicta vitia fuerunt et futura in iudeis...

(c. 110v) — Cap. [IV] CXI quod... Deus permisit iudeos... in notitia veri messie excecari et infatuari.

(c. 112r) — Cap. [V] CXII quod iudeorum sinagoga malitiis suis missiam eiusque operam spreverunt...
(manca invece il VI capitolo annunciato precedentemente).

(c. 114v) Doctrina IIII^a de sinagoge iudeorum perpetua reprobatione et captivitate cuius sunt XIII capitula.

— Cap. um I et est totius libri CXIII de sinagoge reprobatione per figuram...

(c. 115v) — Cap. [II] CXIIII De sinagoge iudeorum perpetua reprobatione...

(c. 119r) — Cap. [3°?] (CXV) (senza titolo)

(c. 122r) — Cap. [4°?] (CXVI) (» »)

(c. 123r) — Cap. [5°?] (CXVII) (» »)

(c. 125v) — Cap. [6°?] (CXVIII) (» »)

(c. 127v) — Cap. [7°?] (CXIX) (» »)

(c. 129r) — Cap. [8°?] (CXX) (» »)

(c. 130v) — Cap. [9°?] (CXXI) (» »)

(c. 135v) — Cap. [10°?] (CXXII) (» »)

(c. 141r) — Cap. [11°?] (CXXIII) (» »)

(explicit: c. 143v, col. a): Ys. LXI c. Et edi » [— ficabunt deserta: Isaia 61,4].

RICOSTRUZIONE DELLE PARTI MANCANTI DELL'OPERA:

Conseguentemente, in corrispondenza delle carte 144 e seguenti (ora cadute) l'opera sarà così continuata:

(c. ...) — cap. [12°?] (CXXIV)

(c. ...) — cap. [13°?] (CXXV) ...

Tuttavia questa presumibile continuazione dell'opera non è del tutto sicura, perché già abbiamo osservato come nella « Doctrina III » mancasse il VI capitolo finale, che pure era stato precedentemente annunciato.

Supponendo comunque uno sviluppo regolare, sarebbe poi seguita a questo punto la:

(c. ...) « Doctrina V*... » (nella quale forse era trattato l'« Adventus antichristi », secondo quello che è preannunciato alla c. 79r).

— Cap. CXXVI (citato alla c. 103r);

— Cap. ... (?).

Poiché si fa riferimento ad altri due libri dell'opera (libri II e III), il frammento che ce ne rimane potrebbe appartenere tanto al I. I quanto ad uno dei libri successivi al III. A motivo della ripartizione e della numerazione dei capitoli, sembra che ci troviamo di fronte ad una parte del libro IV.

Poteva seguire o qualche ulteriore *Distinctio* (V e seguenti) oppure un quinto libro. Il II libro, del quale si parla in molti luoghi (109r, 129r, 139r), dimostrava « quod missias iam venit » (c. 119r, col. a, lin. 37-38).

Successivamente, vi era un terzo libro, che trattava (solamente?) della divinità della persona del Verbo (cf. c. 119r, col. b, riga 3), e che è citato di frequente (c. 111v; c. 112r).

Nel citare però i libri II-III, come pure nel riferirsi a capitoli anteriori al XCVI, il copista non dà la referenza esatta del capitolo, come se copiasse da un manoscritto già incompleto. Inoltre, a partire dalla c. 119r, non viene più indicato né titolo né numero progressivo dei capitoli CXV-CXXIII, ma vengono riportate soltanto le citazioni delle *auctoritates* separate da 3-4 righe lasciate vuote quasi allo scopo di accogliere più tardi un breve commento di raccordo tra le citazioni stesse. Il manoscritto cioè manifesta non solo uno stadio di copiatura incompleto, ma — mi pare — anche uno stadio redazionale originariamente incompleto ed attribuibile pertanto all'autore stesso. Infatti nella prima parte attual-

mente conservata, come si può vedere dalla trascrizione che aggiungo qui di alcune parti iniziali del testo, le citazioni appaiono già collegate da note redazionali, a differenza appunto di quanto si rileva nella parte finale del manoscritto.

Ms. Carpentras, c. 79r, 1^a colonna:

« Distintio IIII de actibus exequcionis virtutis/
pasionis missie qui ante adventum antichristi/
erat acturus. cuius sunt V doctrine. doctrina/
de exequende redemptionis universe cuius sunt/
VI capitula. Capitulum I^m et est XCVI totius/ 5
libri de descensu christi ad inferos ad liberan/
dum captivos inferni/

[D] ominus Deus potuerit homi/
nes liberare ab infernis aliter quam per des/
censionem messie, sua tamen sapi/ 10
entia et caritate dignatus est per/

messiam filium suum eum presencialiter vissitare./
hoc autem est quod scriptum est in beressit rabba/
Rabi mosse hadrasan super illud genesis XXIII: /
Et introduxit eam ẏchaq in tabernaculum etc. dixit/ 15
R. Yehossua ben levi ivi cum angelo mor/

tis nomine quippod usquequo perveni ad portas/
gueheniam i.e. gehenne statim misi quippod ad/
angelum qui preest gehenne ut mensuraret ge/ 20
hennam a capite usque ad finem non fuit/

autem ei illa hora vacatio ad mensurandum quia/
tunc occiderunt Rabam Simeon filium Gam/
lielis et volui ire et non potui. Post hoc/

ivi cum quippod angelo et ivit mecum/
messias filius David usquequo perveni ad portas/ 25
gehenne. Cum autem viderunt captivi qui/

erant in gehenna lumen messie fuerunt le/
tantes ad recipiendum eum dicentes iste educet/
nos de ista obscuritate sicut dictum est Osee/ 30
XIII° de manu soel [!] i.e. inferni redimam eos/

de morte liberabo eos. Et sic est Ys. dictum XX/
XV c. redempti a Domino redibunt et venient/
vel intrabunt Sion etc. usque illud et fugiet/
dolor et gemitus non est Sion dicta in loco/ 35
isto ubi ortus voluptatis. In illa hora et/

mine VII mensionis gehenne etc. de istis/
loquitur III° 1. ° [...] c.°. Ex ista traditione sunt V°/
notanda. Primum quod R. Simeon in morte descen/
dit in infernum. † III^m quod R. Simeon capti † licet/
ponatur iustus per Judeos. II^m quod messias/ 40

† cancellato.

descendit in infernum. III^m captivi vide/
 runt lumen messie in inferno nullus autem/
 hoc lumine nisi Deus dans vero et lux cum/
 eo est. IIII^m quod messias educturus erat/
 captivos inferni de tenebris. V^m quod illud Osee/ 45
 de manu seol et illud Ysa. redempti a Domino/
 tum intelliguntur de messia cum tamen Deus/
 ibi loquitur. Et per hoc † loquitur † patet quod se/
 ol significat gehenna. II^o ad idem scriptum/
 est Michee [...] c. ascendit pandens iter ante/ 50
 eos ebraea sic habet ascendit portellum faci/
 ens ante eos, irrupuit et transierunt por/
 tam et transgressi sunt per eam et transi/ 53
 ... »

Continuando nell'analisi, ci troviamo di fronte al seguente schema di citazioni in gran parte parallele a quelle del Pugio:

<i>Ms. Carpentras, cc. 79-80</i>	<i>Pugio</i>
1. Berešit Rabbâ di r. Mošeh ha-daršan (24,67)	3 ^a IIIae, 17,2
2. Berešit Rabbâ di r. Mošeh ha-daršan (44,3)	3 ^a IIIae, 19,3
3. Šir ha-Širîm Rabbâ (2,1)	3 ^a IIIae, 17,3
4. Zacch. 9,11	3 ^a IIIae, 17,7 (solo le prime tre righe)
5. Salmo 49,16	3 ^a IIIae, 17,6 (solo inizio)
6. Salmo 16,9	3 ^a IIIae, 17,5 (solo inizio)
7. Salmo 24	
8. Salmo 138	
9. Salmo 9	
10. Berešit Rabbâ di r. Mošeh ha-daršan (41,1)	3 ^a IIIae, 8,1 e II ^a 7,5

Al termine del gruppo di citazioni viene esposta una serie più o meno lunga di conseguenze deduttive, e con il medesimo metodo vengono illustrate le tesi dei successivi capitoli del trattato.

L'autore disponeva già del testo del Pugio ma ne usava in un modo e con una prospettiva alquanto diversi: in particolare non troviamo più qui l'originale ebraico delle citazioni, mentre la parte specificamente antigiudaica presenta qui una estensione assai più vasta che nel Pugio.

† cancellato.

La dottrina teologica andrebbe meglio esaminata; notiamo comunque che riguardo al tema de *Ecclesia* vi sono alcuni capitoli che non trovano corrispondenza nel Pugio (cc. CII-CIII).

È difficile per ora trarre conclusioni più sicure, anche perché grande parte dell'opera è perduta; ciononostante questo manoscritto rivela che il Pugio continuò ad esercitare un enorme influsso sulla cultura ecclesiastica spagnola e particolarmente sulla polemica antiggiudaica nei decenni immediatamente successivi alla sua composizione, e probabilmente almeno lungo tutto il Trecento.

Eppure contemporaneamente questa parte del manoscritto Carpentras ci rivela che l'uso del Pugio subì un'immediata riduzione almeno in tre aspetti:

- 1) nella prospettiva filologica (il testo ebraico non è più riportato);
- 2) nell'atteggiamento di valutazione positiva delle *auctoritates* rabbiniche (almeno nella parte rimasta, non ho rilevato apprezzamenti positivi su di esse, al contrario di quanto avviene nel Pugio);
- 3) non si notano più riferimenti al mondo islamico, segno forse di un mutato ambiente politico e della fine di una preoccupazione missionaria verso l'Islām.

Molte altre sono le fonti che ci permettono di cogliere l'influsso del Pugio durante i secoli: il Martini è citato da Niccolò da Lyra (*Comm. in Os.* 9,12) ^(36 bis), da Paolo di Burgos (Annotaz. a Niccolò da Lira), da Y. Abarbanel; inoltre la sua opera è stata immediatamente impiegata come strumento di lavoro per la composizione di altre opere:

— Victoria del Porchetus ⁽³⁷⁾;

— le opere di Abner di Burgos (Alfonso di Valladolid), contemporaneo del Martini, che ne seguì l'esempio « cercando di trovare nella letteratura talmudica supporto alle dottrine fondamentali della cristianità » ⁽³⁸⁾, ma facendo ricorso particolarmente alla cabbalà;

— più tardi, l'opera *Fortalitium Fidei*, completata nel 1460 dal francescano Alfonso de Espina, raccoglie le sue informazioni da Raimondo Martini, Abner di Burgos, Paolo di Santa Maria e Gerolamo da Santa Fè ⁽³⁹⁾.

L'influsso del Pugio in questo senso può esser stato puramente materiale, come prontuario di citazioni ebraiche di facile accesso, evitando di risalire alle fonti originali. Attraverso le opere di questi autori posteriori, e di altri dopo di loro (come il Galatino), molti estratti della lette-

(36 bis) Cfr. « Textual Parallels in Nicholas of Lyra's *Quodlibetum* and Raymond Martini's *Pugio fidei* », in J. COHEN, *The Friars*, cit., pp. 265-266.

(37) PORCHETUS DE SELVATICIS, *Victoria adversus impios, in qua tum ex sacris litteris tum ex dictis Talmud ac cabbalistarum et aliorum omnium auctorum quos Hebraei recipiunt, monstratur veritas catholicae fidei*: opera composta nel 1303, nella quale l'autore riporta passi del Pugio, dandone le referenze relative; venne pubblicata a Parigi nel 1520 (P. BROWE, *Judenmission...*, cit., p. 104).

(38) Y. BAER, *A History...*, cit., vol. I, p. 334.

(39) Id., *ib.*, vol. II, pp. 283-284.

ratura ebraica postbiblica furono accessibili al largo stuolo degli umanisti del Rinascimento, assetati di « hebraica veritas » ⁽⁴⁰⁾: si tratta però di una conoscenza, in molti casi, frutto di due o più mediazioni sovrapposte, perché ormai né il Pugio né tantomeno le fonti originarie di esso vengono più consultati. Non a caso il *De cabala, seu de symbolica receptione* di G. Reuchlin viene pubblicato a fianco del *De arcanis* di P. Galatino che plagiava ampiamente il Pugio. Come fonte materiale diretta di testi, dunque, il periodo di maggior influsso del Pugio è limitato al secolo seguente la sua composizione, quando appunto ne vennero eseguite copie anche parziali, e prive del testo in ebraico. Questi codici si diffusero soprattutto in Spagna e — pare — nell'Italia meridionale, poi godettero di particolare favore presso la corte papale avignonese, per opera di Pedro de Luna.

Tuttavia, dopo questo iniziale successo in ambiente cristiano, l'opera cadde nell'oblio, sostituita da altre più rispondenti — evidentemente — alle mutate esigenze dei tempi, ed il suo influsso continuò in modo sempre più indiretto e mediato.

Solo tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento si risveglia un certo interesse per il Pugio (L. Cappel, Duplessis-Mornay, M. Beroldo, G. Scaligero): frutto di questo secondo periodo di favore letterario sarà l'*editio princeps* del 1651, nella quale risalta positivamente l'apporto delle fonti ebraiche collocate in una prospettiva ancora abbastanza prossima allo spirito originario dell'autore.

Ma le confische ed i roghi del Talmud, e le persecuzioni antiebraiche, per quanto estranee alla fervida atmosfera degli studi orientalistici che si riflette in questa prima edizione, modificarono immediatamente una seconda volta (come già era accaduto durante il primo periodo di diffusione) la chiave di lettura del Pugio, e la seconda edizione di Lipsia richiese un'illustrazione ed una prefazione più esplicitamente antiggiudaiche che bilanciassero lo spirito dell'opera, evidentemente giudicato troppo favorevole alla letteratura ebraica postbiblica.

(40) Ch. WIRSZUBSKI, nella sua Introduzione a *Flavius Mithridates, Sermo de Passione Domini*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1963, pp. 19-20, osserva che « Comparison of the *De Passione Domini* with the *Pugio Fidei* reveals not only affinities but also noteworthy differences between them. Unlike Raymund Martini, Mithridates has no intention to refute the Jewish faith nor to enlighten the Jews in their ignorance and obstinacy. He is, in fact, speaking not *adversus Judaeos* but, as he himself declares, *ad ornatum et ad maius nostrae verae credulitatis robur*. » Il medesimo autore in *Selošā perašim be-tôledôt ha-qabbalâ ha-nozrî*, Bialik Inst., Jerusalem 5735-1975 p. 27, giudica l'atteggiamento di Pico della Mirandola nel modo seguente: « Chi legge le tesi di Pico e comprende ciò che Pico sostiene, vedrà pian piano che nella cabbalâ cristiana di Pico s'intrecciano due discorsi aventi fine identico ma metodo diverso. Il primo è l'interpretazione cristiana delle parole dei cabbalisti, il secondo è l'impiego cristiano del metodo cabbalistico. Il primo è la diretta continuazione ed il collegamento del metodo che seguì Raimondo Martini... il secondo è un cammino nuovo... dal quale nasce per la prima volta la cabbalâ cristiana ». Quanto al modo di tradurre i versetti biblici, il Wirszubski nota che in un solo caso Pico si discosterebbe dall'interpretazione che il Martini ne proponeva (cfr. *Mequbbal nozrî qore' ba-Tôrâ*, Bialik Inst., Jerusalem 5738-1977, p. 15).

Resta ora da esaminare la questione più interessante, quella cioè dell'influsso formale del Pugio, in modo da comprendere anche le ragioni che ne causarono le progressive interpretazioni riduttive che più volte abbiamo rilevato.

Il Pugio infatti potrebbe essere visto in una prospettiva incompleta, e ciò è puntualmente accaduto, non solo nel periodo più lontano da noi, ma pure in anni recenti ⁽⁴¹⁾, e ciò potrebbe ripetersi in futuro nel caso di una nuova edizione critica ormai necessaria sulla base dei manoscritti.

Cominciamo con l'osservare che il primo periodo di massimo favore del Pugio coincide con la seconda metà del secolo XIV, ed ha il suo vertice nell'ambiente pontificio avignonese attorno al cardinale Pedro de Luna, che intrattiene amichevoli rapporti con Paolo di Burgos e con Gerolamo da Santa Fè (Y. Lorqi, da Lorquí, in Murcia). Quest'ultimo si ispira al Pugio per comporre, in occasione della disputa di Tortosa (7 febbraio 1413 e 12 novembre 1414; ricordiamo pure che a Tortosa si trova ancor oggi il ms. dell'*Explanatio symboli* del Martini) due trattati:

a) *Ad convincendam perfidiam Judeorum*;

b) *De Judaicis erroribus ex Talmut* (ed. 1552);

le due opere vennero pubblicate insieme nel 1602 sotto l'unico titolo di *Hebraeomastix* ⁽⁴²⁾.

Secondo il Williams ⁽⁴³⁾, pur essendo queste due opere di valore inferiore al Pugio, contengono anche altre citazioni di testi assenti nel trattato del Martini. È importante osservare le diverse caratteristiche dei due scritti del Lorqi:

a) il primo trattato raccoglie prove per la fede cristiana dai testi aggadici e midrašici (corrisponde dunque al Pugio nel suo progetto più antico);

b) il secondo trattato « might have been composed by an ignorant Anti-Semite of our own day » ⁽⁴⁴⁾; vi si afferma che « in eo [nel Talmud] sunt intricabilia mendacia, turpia, fatua, abominabilia: contra legem Dei, contra legem naturae, contra legem scriptam » ⁽⁴⁵⁾: questo trattato rappresenta cioè l'amplificazione polemica autonoma delle appendici anti giudaiche del Pugio.

Mi sembra che le due opere in questione rappresentino bene una tappa significativa dell'evoluzione di una duplice tendenza già implicita nel Pugio, a causa del mancato assolvimento di una ecclesiologia positiva, come ho già notato sopra; e contemporaneamente si può

(41) ella recente pubblicazione *Die Kultur der Juden. Teil II. Judentum im Mittelalter*, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Wiesbaden 1979, K. SCHUBERT sottolinea solo l'aspetto anti giudaico del Pugio, rivolto contro la « Synagoga Satanae » (p. 34).

(42) A. WILLIAMS, *Adversus Judaeos*, Cambridge 1935, p. 262.

(43) Id., *ib.*, pp. 263-264.

(44) Id., *ib.*, pp. 265-266.

(45) Id., *ib.*, p. 266 nota 1; *Hebraeomastix*, p. 545 B.

vedere qui il riflesso di un mutato clima religioso culturale e politico della Spagna.

La prima opera è ancora in parziale sintonia con l'apertura alle fonti ebraiche, proposta dal Martini e culminata nell'istituzione delle Scuole orientali del Concilio di Vienne; questo spirito troverà seguito presso il Cusano (*De pace fidei*) e presso gli umanisti. Tuttavia nell'*Ad convincendam perfidiam Judeorum* l'autentico spirito del Pugio è già lontano, perché le citazioni sono assai ridotte e soprattutto perché manca il contesto filosofico. Un confronto con il contemporaneo umanista senese Pietro Rossi (1403-1459) può far comprendere le due diverse possibili soluzioni che si aprivano a questo punto: il Rossi era stato egli pure filosofo aristotelico, e successivamente nei suoi due manoscritti esaminati da G. Fioravanti ⁽⁴⁶⁾ tra gli *auctores* preferiti sono il Talmud, Albumasar, Porchetto de Selvaticis e la sua *Victoria*.

A proposito della seconda tendenza invece osserveremo che il Martini da parte sua, ponendo in appendice al Pugio quella serie di argomentazioni contro la Sinagoga e contro il Talmud, non aveva fatto altro che riprendere un vecchio schema analogo, proposto da Pietro il Venerabile con il cap. V del suo trattato, che si concludeva appunto con l'argomento *De ridiculis, atque stultissimis fabulis Judeorum*. Gerolamo da Santa Fé elaborò quest'appendice creando un'opera autonoma, il *De Judaicis erroribus ex Talmut*.

Da questa duplice linea di tendenza del Pugio scaturiranno nel Cinquecento due tesi dialettiche, delle quali una sosterrà che il Talmud è in tutto cattivo, l'altra che il Talmud è « in multis bonum », anzi « Catholicae veritati maxime proficuum, commodum ac necessarium » ⁽⁴⁷⁾: la vittoria della prima tesi porterà al drammatico esito dei roghi talmudici di Cremona, in coincidenza con l'istituzione del Ghetto per gli ebrei in Italia.

Nella disputa tra Capnio (pseudonimo di G. Reuchlin), Galatino ed Hogostratus, Capnio interroga Galatino:

CAP. — « an Talmud sit a Christianis recipiendus? »

GAL. — « Est utique ».

E alla reazione negativa di Hogostrato, Galatino spiega che:

— « non omnia, quae absurda videntur, vere absurda sunt. Veteres enim illi Talmudistae infinita prope arcana figuris et aenigmatibus tradiderunt, quae iis qui ea non intelligunt, fatuitates atque absurditates videntur » ⁽⁴⁸⁾.

Inoltre il Talmud è utile per la critica biblica:

(46) G. FIORAVANTI, *Alcuni aspetti della cultura umanistica senese nel '400*, in « Rinascimento » 19 (1979), pp. 117-167; Id., « Aspetti della polemica anti-giudaica nell'Italia del Quattrocento », in: *Associazione Italiana per lo studio del Giudaismo, Atti del secondo convegno tenuto a Idice, Bologna, nei giorni 4 e 5 novembre 1981*, a cura di F. Parente e D. Piattelli, Carucci, Roma 1983, pp. 35-57.

(47) P. GALATINO COLONNA, *De Arcanis...*, Francoforte 1672, prima « Prefazione ».

(48) Id., *ib.*, coll. 22-23.

« Quod per Talmudicas traditiones sacrae scripturae depravationes optime corriguntur » (49).

Di conseguenza fu provvidenziale la decisione di Clemente V al Concilio di Vienne, di incaricare dei « magistri », i quali « ... libros de linguis ipsis in Latinum fideliter transferentes », potessero fare pubblica lettura dei testi di queste letterature (50).

Sappiamo in realtà che il decreto di Vienne non trovò pieno adempimento, almeno nel modo corrispondente alle prospettive indicate dal Pugio, ma qui il Galatino ne propugna evidentemente l'attuazione, a due secoli di distanza.

Queste tesi umanistiche sono apertamente combattute da Sisto Senese, principale responsabile dei roghi talmudici di Cremona nel 1559; nella sua *Bibliotheca Sancta* (Venezia 1575) egli aggiunge interessanti note che permettono di comprendere lo stato della polemica sul Talmud in quegli anni.

Secondo l'autore, i libri del Talmud contengono:

« contumelias adversus Christum; ... praecepta contra ipsam Moysi legem, et contra omne ius gentium, atque omnem legem naturae », terminologia che ricalca il *De Judaicis erroribus* del Lorqui. Per queste ragioni « visum est summis pontificibus et aliis Christianis principibus, ut tam nefariae doctrinae lectio atque usus omnibus Iudaeis... interdiceretur; et omnes libri Thalmudici toto Christianorum orbe ignibus traderentur » (ed a questo punto il Senese ricorda i roghi del 1230, 1244, 1553, 1559).

Perciò lo sforzo di P. Galatino, di tradurre (in realtà si trattava di plagio) estratti del Talmud, viene giudicato « inane studium »; il Galatino aveva giustificato il suo studio in applicazione del dettato di Vienne, ma questo Concilio secondo il Senese va interpretato in ben altro senso: era intenzione del decreto prescrivere solo lo studio dei primi rudimenti dell'ebraico e dell'aramaico, non già dei testi letterari del Talmud!

Infine, S. Senese stesso fornisce un catalogo dei libri talmudici, tratto dalla ricchissima collezione degli ebrei di Cremona, dalla quale nel 1559 « duodecim millia Thalmudicorum codicum » vennero arsi (51).

Si capisce come, fondandosi su tali principi, egli potesse pubblicamente giustificare il proprio operato in Cremona, che così descrive:

« Pius V P.M. ... anno MDLIX misit me Cremonam ad abolendos Talmudicos Hebraeorum libros... quos Iudaei ex omni ferme Italia in eam urbem, tamquam in commune judaicae nationis asyllum convexerant. Cum igitur ea de causa coepissem diligenter evolere universas ipsorum bibliothecas, et thypographicas officinas, omnium, quae tum in Italia erant, copiosissimas, reperi... » (52).

(49) *Id.*, *ib.*, Indici, 1. I, c. VIII.

(50) *Id.*, *ib.*, col. 26.

(51) SIXTUS SENENSIS, *Bibliotheca Sancta*, Venetiis 1575, vol. I, pp. 232-233.

(52) *Id.*, *ib.*, vol. I, p. 570. Nel 1559 M. Ghislieri era Inquisitore Generale della Chiesa.

Da questo colpo tutto l'Ebraismo fu gravemente ferito: i libri ed i manoscritti ebraici che non furono distrutti tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento recano i segni fisici delle censure inquisitoriali.

Un esempio si può vedere anche nella collezione di opere ebraiche voluta in quegli anni dal Cardinal Federico Borromeo per la sua Ambrosiana: pur comprendendo manoscritti e stampe di vario genere letterario secondo una sapiente intuizione umanistica, il Talmud non vi si trova se non negli estratti più tardivi, che erano stati escogitati per evitare le censure, e che recavano testi ormai modificati tanto dalla censura cristiana quanto dall'auto-censura ebraica preventiva imposta dalle stesse comunità ebraiche onde evitare i rischi dell'Inquisizione⁽⁵³⁾.

Concludendo questa analisi non certo esaustiva, mi sembra che nel Pugio in modo particolare si rifletta tutto il dramma del rapporto religioso ed intellettuale, oltre che etico, tra ebraismo e cristianesimo, senza escludere l'islamismo. Vi sono presenti la filosofia araba, tomista e classica, la teologia della *Summa*, la letteratura ebraica talmudica e medievale, e non manca la polemica di tono acre anti giudaico.

Le questioni filologiche e di critica testuale si accompagnano a quelle di teologia biblica.

La tesi centrale è che tutto converge a Cristo, e che anche le altre due grandi religioni monoteistiche nel loro divenire storico manifestano questa verità. Tale convinzione, che nella nostra cultura contemporanea è altrimenti espressa, nella ricerca di un equilibrio con l'esigenza del rispetto dell'altrui libertà e identità religiosa, si esprime nel progetto missionario del Pugio servendosi di ogni possibile riferimento ai testi religiosi ebraici, rivelando anche in questo una grande finezza culturale, non esente certo da errori e deformazioni, comprensibili tuttavia entro lo spirito del tempo. Cercando di comprendere l'ambiente storico del Martini e l'evoluzione dei temi da lui trattati nei settecento anni successivi, ci siamo molto avvicinati a quelle comuni radici della nostra civiltà, radici che spesso non si possono riportare alla luce senza rischi. La storia dell'interpretazione del Pugio spinge a cercare le ragioni delle incomprensioni tra Ebraismo, Islām e Cristianesimo, ma contiene in sé anche profonde analogie con la storia interna della Chiesa durante il secondo millennio: esso ha visto infatti la separazione delle Chiese orientali dalla Chiesa latina, forse proprio a causa di un malinteso concetto univoco di cattolicità. Si trattò anche in quell'occasione di una divergenza originaria sulla ecclesiologia che solo oggi, dopo il Vaticano II, si tenta faticosamente di comprendere attraverso il movimento ecumenico. E già abbiamo visto come anche nel Pugio i capitoli anti giudaici provengano da una mancata chiarezza ecclesiologica.

Infine, la grande lacerazione della Riforma, a metà del millennio, coincide non casualmente con il secondo periodo di ripresa delle tesi del Pugio, ripresentate da Galatino e da Reuchlin; ma anche in quell'occa-

(53) Cfr. P. F. FUMAGALLI, *Stampa, sequestri e commercio di libri ebraici nel Ducato di Milano*, in « Annali della Biblioteca Statale e Libreria Civica di Cremona - XXXIV/2 (1983) », Cremona 1985, pp. 67-80.

sione ragioni esterne condizionarono l'esito della discussione, che attende di essere ripresa oggi.

Questo richiederà di risalire non solo alle radici del secondo millennio, ma molto più addietro, a quello strato originario della tradizione mišnaica e talmudica — ed anche mistica — la cui trama percorre il primo millennio della civiltà mediterranea partendo da Gerusalemme e da Babilonia. In definitiva si dovrà anche riprendere l'argomento delle origini del giudeo-cristianesimo e dell'Islām con prospettiva nuova, leggendo e interpretando la storia della polemica con occhi non polemici.

16 settembre 1985

PIER FRANCESCO FUMAGALLI
Biblioteca Ambrosiana - Milano