

**BIOGRAFIE INTELLETTUALI DI CONVERTITI  
DALL'EBRAISMO NEL MEDIOEVO.  
I CASI DI NICOLAS DONIN E PABLO CHRISTIANI\***

PIERO CAPELLI

Alcune delle figure più influenti nella polemica cristiana antiebraica del tardo medioevo sono state dettagliatamente indagate dal punto di vista delle loro biografie intellettuali e persino dei loro profili psicologici: tali, per esempio, i casi di Pietro il Venerabile, Guiberto di Nogent, Ruperto di Deutz, Yehudah-Ermanno di Colonia, Avner di Burgos. Di altri convertiti disponiamo delle opere, o di fonti su cui condurre ricerche biografiche, in edizioni recenti e metodologicamente adeguate: così nei casi di Pietro Alfonsi e ancora Avner da Burgos. Ma altri convertiti ancora non sono stati indagati in misura adeguata da nessuna prospettiva. Per esempio, i casi di Nicolas Donin e Pablo Christiani – i rappresentanti della parte cristiana nelle dispute pubbliche tenute a Parigi (1240 e 1269) e a Barcellona (1263) – non sono stati ancora presi in esame dal punto di vista di quella che David Malkiel chiama la loro “intimità sociale e culturale” sia con la loro nuo-

---

\* Questo studio è stato condotto nell'ambito del PRIN 2015NA-5XLZ\_003 (*The Long History of Anti-Semitism. Jews in Europe and the Mediterranean (X-XXI Centuries): Socio-Economic Practices and Cultural Processes of Coexistence between Discrimination and Integration*) ed è dedicato a Giuliano Tamani con amicizia e profonda gratitudine per i dodici anni della nostra colleganza veneziana.

va religione, sia con la tradizione rabbinica di cui si erano fatti critici ancora prima di convertirsi<sup>1</sup>. Né disponiamo di edizioni (o nuove edizioni) critiche delle fonti rilevanti sull'argomento, nonostante la variantistica testuale sia talvolta particolarmente ricca di informazioni<sup>2</sup>. Qui intendo proporre una riconsiderazione della questione, a partire dalla ricerca critico-testuale che sto conducendo sul resoconto ebraico del processo di Parigi contro il *Talmud* e sulla lettera di Ya'aqov ben Eliyyah a Pablo Christiani.

## 1. Nicolas Donin

Il 25 giugno 1240, a Parigi, il *Talmud Babilonese* venne sottoposto a un processo dinanzi a una giuria composta da vescovi, altri chierici e studiosi universitari, convocata da papa Gregorio IX per istigazione del convertito Nicolas Donin, riunita da re Luigi IX, e presieduta, secondo il resoconto ebraico, dalla regina madre Bianca di Castiglia. Il *Talmud* fu dichiarato colpevole di molte delle accuse che gli erano state mosse e, dopo una dilazione di un anno o due, il re diede attuazione alla sentenza facendone bruciare un gran numero di copie nella piazza principale di Parigi.

Alcune delle questioni storiche relative al processo di Parigi necessitano ancora di una comprensione più profonda. Nella prima parte di questo saggio indagherò il ruolo rivestito da Nicolas Donin non solo nel processo ma anche negli altri eventi della sua epoca – in particolare nelle lotte fra Chiesa e Stato – per meglio comprendere come questo convertito poté diventare una figura centrale nel mutevole quadro delle relazioni tra ebrei e cristiani nel XIII secolo.

---

<sup>1</sup> Malkiel (2007), p. 33.

<sup>2</sup> Si veda Capelli (2015).

### 1.1. Ebrei, Chiesa e Stati fra il 1230 e il 1250

I due decenni tra il 1230 e il 1250 segnarono un punto di svolta nelle reti di rapporti che legavano la Chiesa agli ebrei, gli ebrei gli uni agli altri, la Chiesa ai vari Stati europei, e ciascuno di questi Stati agli ebrei. Il Sacro Romano Impero concesse agli ebrei lo status protetto di *servi camerae regis*, “servi del tesoro imperiale”, così che, in teoria, chiunque arrecasse loro danno lo arrecava all’imperatore stesso. In Francia, tuttavia, i signori locali esercitarono sugli ebrei una pressione finanziaria costante, particolarmente violenta nella prima metà del XIII secolo, quando i signori si indebitarono pesantemente per rispondere alla chiamata alle crociate; l’ostilità che ne derivò raggiunse il culmine con la cacciata degli ebrei per opera di Filippo il Bello nel 1306. In Aragona, durante l’espansione del regno sotto Giacomo I, la monarchia concesse agli ebrei alcune protezioni e privilegi, promuovendo però nel contempo l’attività missionaria degli ordini mendicanti, che comprendeva l’obbligo di presenza alla predicazione cristiana<sup>3</sup>.

Questi nuovi rapporti ebbero conseguenze sia sul piano teologico sia su quello istituzionale. La concezione cristiana degli ebrei si spostò dalla tradizionale categoria di custodi della Scrittura (secondo il pensiero di Agostino) a quella di eretici<sup>4</sup>; questi furono anche gli anni della crociata contro i catari, della presa di Montségur (1244) e della grande inquisizione del Lauragais (1245-1246)<sup>5</sup>. La Chiesa, dunque, si volse con nuova

---

<sup>3</sup> Sugli ebrei in Aragona si veda Assis (1997); Vose (2009); Tartakoff (2012).

<sup>4</sup> Sulla categorizzazione degli ebrei come infedeli ed eretici nel diritto canonico negli anni intorno al processo di Parigi si veda Kedar (1979).

<sup>5</sup> Su questi eventi si veda Pegg (2001); Pegg (2008); Biget (2007); Cohen (1982), pp. 59 e 236 n. 35; Moore (2007), pp. 26-42.

aggressività contro chi non si conformava al modello cristiano ufficiale; ma non lo avrebbe potuto fare senza entrare in competizione con gli Stati, né senza aiuto da parte degli Stati stessi. Nei due decenni che stiamo considerando, i rapporti fra la Chiesa, lo Stato e gli ebrei furono ridisegnati da una successione di eventi:

- 1230-35: in Provenza esplose la polemica sul pensiero di Maimonide e sull'opposizione tra razionalismo filosofico e tradizione rabbinica ("controversia maimonidea");
- 1235: accusa del sangue contro gli ebrei a Fulda;
- 1236: a Hagenau e ad Augusta Federico II indice un'inchiesta sul caso di Fulda. In una sua *constitutio* del luglio 1236, l'imperatore dichiara di essersi immediatamente convinto che gli ebrei fossero innocenti del crimine di omicidio rituale, ma di avere comunque convocato un consesso di convertiti dall'ebraismo a beneficio del popolo e della legge. Tra i convocati vi sono esperti di diritto ebraico inviati da "tutti i re dell'Occidente"; questi esperti, essendo apostati, avrebbero tutte le ragioni per denunciare quelle atrocità commesse dagli ebrei (incluso l'omicidio rituale) da cui hanno preso le distanze convertendosi al cristianesimo. Sulla base delle Scritture e del *Talmud*, il consesso dichiara l'accusa priva di fondamento e l'imperatore decreta la protezione statutaria degli ebrei quali *servi camerae regis*<sup>6</sup>;
- 1236: il convertito Nicolas Donin, originario della Francia settentrionale, presenta al papa Gregorio IX un elenco di trentacinque accuse contro il *Talmud*;

---

<sup>6</sup> *Monumenta Germaniae Historica* (1896), pp. 274-76, n. 204.

- 1239: Papa Gregorio IX (nella bolla *Si vera sunt*) incita i re cristiani dell'Europa occidentale a indire un'indagine sul *Talmud* secondo le accuse di Donin;
- 1240: processo contro il *Talmud* a Parigi;
- 1241: probabile data del rogo del *Talmud* a Parigi<sup>7</sup>;
- 1244: Papa Innocenzo IV (nella bolla *Impia Iudaeorum perfidia*) indice una nuova indagine, il sequestro e la messa al rogo del *Talmud* in Francia<sup>8</sup>;
- 1247: gli ebrei di Francia si appellano a Innocenzo IV affinché restituisca loro le copie del *Talmud*; teso scambio di corrispondenza fra il papa e il suo legato in Francia, Odo di Châteauroux;
- 1248: “sentenza”<sup>9</sup> di Odo di Châteauroux: il *Talmud* non sarà restituito agli ebrei.

---

<sup>7</sup> Tommaso di Cantimpré (m. 1272) afferma nel suo *Bonum universale de proprietatibus apum*, I, 3 (Cantimpré (1478-1480), 7v-8r; cf. Cantimpré (1627), pp. 17-18) che l'esecuzione della sentenza del 1240 fu dilazionata perché gli ebrei riuscirono a corrompere un arcivescovo che faceva parte dei consiglieri del re. Per una completa rivalutazione della questione si veda Rose (2011).

<sup>8</sup> Credo con André Tuilier che questo rinnovamento nella politica anti-talmudica della Chiesa vada ascritto al conflitto tra Innocenzo IV (con la sua concezione dell'unità dell'orbe cristiano e della suprema autorità della Chiesa) e i governanti secolari (in particolare Federico II che nella primavera del 1244 minacciava l'Italia centrale). L'incombere di questo rischio avrebbe indotto il papa a rifiutare persino la mediazione di Luigi IX. Si veda Tuilier (1999) e anche Müller (2009).

<sup>9</sup> Così nel ms. Parigi, Bibliothèque nationale de France, Lat. 16558, fol. 234r (*Sententia Odonis*).

Per la storia dei rapporti tra ebraismo e cristianesimo nel medioevo è d'importanza fondamentale che Nicolas Donin sia stato coinvolto in quasi tutti gli eventi qui sopra elencati, in forma diretta o presunta, oppure influenzandone lo svolgimento.

## 1.2. Donin: i dati biografici

Chi era Nicolas Donin? Il suo nome era un diminutivo di Dedon, a sua volta diminutivo di Dieudonné, perciò l'equivalente etimologico francese dell'ebraico Mattatyah o Mattityahu, "donato da Dio"; secondo Henri Gross si sarebbe trattato di un nome piuttosto diffuso tra gli ebrei della Francia settentrionale<sup>10</sup>. Quanto alla provenienza di Donin, secondo i materiali cristiani in latino sul processo di Parigi del 1240 contenuti nel ms. Lat. 16558 della Bibliothèque Nationale de France, era nato a La Rochelle (*Rupella*):

[...] intorno all'anno 1236 dall'Incarnazione del Signore, il Padre Misericordioso chiamò alla fede [i.e., battezzò] un certo ebreo di nome *Nicolas Donin di La Rochelle, ritenuto di immensa erudizione in ebraico anche secondo la testimonianza degli stessi ebrei,*

---

<sup>10</sup> Gross (1897), pp. 560-561. Il nome Donin compare in alcuni manoscritti del *Sefer mišwot qatan* di Yišḥaq di Corbeil (1277), in un modello di atto di ripudio (*geṭ*) scritto "secondo l'ordinamento del nostro maestro Pereš" (cioè il tosafista Pereš di Corbeil). Sia il luogo (nella Francia settentrionale) sia la data di promulgazione del *geṭ* variano nei manoscritti (Bray-sur-Seine, Corbeil, Ramerupt; 1247, 1290, 1295, 1342), ma il nome del marito che ripudia la moglie compare regolarmente come "Mattatyah noto come Donin, figlio di Rabbi Ya'aqov." Sono grato a Judah Galinsky per avere richiamato la mia attenzione sui manoscritti del *Sefer mišwot qatan* e avermi offerto preziose informazioni al riguardo. Alla fine del ms. Mosca, Biblioteca di Stato Russa, Günzburg 1390, c. 101v, a Donin viene dato il soprannome diminutivo italiano di "Nicoletto" (הנקרא ניקולטו).

al punto che difficilmente se ne sarebbe potuto trovare l'eguale riguardo alle caratteristiche e alle regole della lingua ebraica. Questi si recò presso la Sede Apostolica e, nel dodicesimo anno del pontificato di papa Gregorio IX di benedetta memoria, svelò l'indicibile malvagità dei libri predetti. Ne trascelse in particolare alcune sezioni e supplicò il papa di inviare al riguardo una lettera apostolica ai sovrani di Francia, Inghilterra e Spagna, affinché, se avessero trovato tali cose in quei libri, li facessero mettere al rogo<sup>11</sup>.

Nel resoconto ebraico del processo del 1240 (il *Wikkuah Rabbenu Yehi'el* [*Disputa del nostro Rabbi Yehi'el*]) secondo il manoscritto di Parigi (il più antico testimone superstite, base dell'edizione di Samuel Grünbaum, assai scorretta e tuttavia ancor oggi *standard*)<sup>12</sup>, Rabbi Yehi'el, il portavoce della difesa del Talmud, menziona due volte il fatto che Donin era stato espulso, o si era estraniato, dalla comunità ebraica:

Che cos'avete trovato a nostro carico, da averci portati qui a difendere le nostre vite e a combattere per la nostra *Torah* contro quel peccatore, *che già quindici anni fa ha rinnegato le parole dei Sapienti* e ha creduto soltanto in ciò che è scritto nella *Torah* di

---

<sup>11</sup> Ms. Parigi Lat. 16558, c. 211ra-rb: "anno enim ab incarnatione domini m° cc° xxxvi° circiter, pater misericordiarum iudeum quemdam nomine Nicholaum Donin de Rupella vocavit ad fidem in ebreo plurimum eruditum eciam secundum testimonium iudeorum ita ut in natura et gramatica sermonis ebraici uix similem inveniret hic accessit ad sedem apostolicam et bone memorie Gregorii pape pontificatus eius anno xii° predictorum librorum nephandam detexit maliciam et quosdam specialiter expressit articulos super quibus ad reges Francie, Anglie et Hyspanie litteras apostolicas impetravit, ut si in prefatis libris contingeret talia reperiri, igni facerent eos tradi" (traduzione e corsivi miei).

<sup>12</sup> *Sefer wikkuah Rabbenu Yehi'el mi-Paris* (1873). Sulla tradizione manoscritta del *Wikkuah* si veda Capelli (2015); Galinsky (2012).

Mosè senza interpretazione? Voi sapete che ogni parola necessita di commento. Ed è per questo che *lo abbiamo separato da noi e lo abbiamo scomunicato*. E da quel momento egli ha tramato per arrecarci danno, al fine di distruggere ogni cosa; ma invano<sup>13</sup>.

Fin dal giorno in cui *ti separasti da noi, quindici anni fa*, sei andato in cerca di un pretesto al fine di attaccar[ci] con accuse false e ingiuste, ma non ci riuscirai<sup>14</sup>!

Secondo la fonte ebraica, dunque, Donin venne scacciato dalla comunità ebraica, o piuttosto ne uscì, nel 1225; la data è confermata nel manoscritto di Mosca, l'altro testimone principale del *Wikkuah*<sup>15</sup>. La fonte latina afferma che fu battezzato solo undici anni più tardi, nel 1236. Se ciò è vero, la critica di Donin contro l'ebraismo rabbinico precedette la sua conversione al cristianesimo. Lo stesso non si può dire con sicurezza di altri convertiti impegnati nella polemica antitalmudica, come Pietro Alfonsi, autore dell'influente *Dialogo contro gli ebrei* (scritto intorno al 1109), una delle fonti degli argomenti polemici di Donin. Donin ebbe insomma un atteggiamento critico nei confronti dei testi rabbinici già ben prima di averli criticati per conto della Chiesa: la critica antitalmudica non implicava in tutti i casi la conversione diretta al cristianesimo.

<sup>13</sup> Ms. Parigi, Bibliothèque nationale de France, Hébr. 712, c. 44r-v: ומה מצאתם בנו להביאנו עד פה לעמוד על נפשינו להלהם על תורתינו, לחוטא הלז אשר כפר בדברי חכמים, זה ט"ו שנה ולא היה מאמין רק בכתוב בתורת משה בלא פתרון. ואתם ידעתם כי לכל דבר צריך פשר, ועל כן הבדלנוהו ונדינוהו, ומאז ועד עתה חשב רעה עלינו לעקור הכל ולשואל הביאני (traduzione e corsivi miei).

<sup>14</sup> Ivi, c. 46r: מיום שנפרדת ממנו זה ט"ו שנה בקשת תאנה עלינו להתגולל בעלילות; רשע, והיא לא תצלה (traduzione e corsivi miei).

<sup>15</sup> Ms. Mosca Günzburg 1390, cc. 87r: וזה הטמא כבר עבר ט"ו שנה שלא האמין; רק בתורה שבכתב תורה בלא פתרון ויתרון ובעת הבינו בו רבותי נדנוהו והבדלנוהו (ט"ו שנה שנתת לך על כל הדברי האלה מיום שנפרדת ממנו) e 88r (מעל עדת ישראל).



Un'altra fonte per la biografia di Donin è la lettera di uno Ya'aqov ben Eliyyah a Pablo Christiani, che secondo Robert Chazan fu scritta in Spagna poco prima del 1263<sup>16</sup>:

Non sai tu, o non hai sentito dire, ciò che accadde all'*apostata Donin, che apostatò dalle leggi di Dio e della sua Torah, e non credeva neppure nella religione di Roma?* Il santo Rabbi Yehi'el, a onore del Dio dei cieli, lo scacciò con entrambe le mani, e lo separò destinandolo al male al suono dello šofar [corno d'ariete] e della *teru'ah* [squillo di battaglia] perché nella sua bocca non vi era verità, la fede era stata annientata ed estirpata dal suo cuore, ed egli era diventato una radice che produceva veleno e amaro assenzio. *Quest'apostata si recò al cospetto del re superiore a tutti i re per nome e prestigio, pronunciò menzogne e ci accusò falsamente di macellare nelle sere di Pasqua ragazzini ancora attaccati al seno delle madri, e che gli ebrei hanno adottato questo costume, e che le mani di donne misericordiose cuociono i bambini e noi ne mangiamo la carne e ne beviamo il sangue. [...]* Questo malvagio cercava di distruggerci, e mise nelle mani del re una spada affinché ci uccidesse. Gli mentì. Ma Dio gli rese la sua iniquità. [...] *Il venerato sovrano, integro di cuore e innocente di mano, non prestò ascolto alle sue parole e non lo stette a sentire, sapendo che erano solo stolte, insensate e vane. Né alcuno fra tutti i re del mondo e tutti gli abitanti della terra credette altro se non che a parlare era stato un idiota sapiente. [...]* *E il nostro Dio inviò uno dei suoi orsi [Eliseo e i due orsi, 2Re 2] e gli fece ricadere sul capo la sua retribuzione, perché era un ribelle [...]* e su di lui giunse il giorno della sventura perché aveva mosso la lingua contro i sapienti: fu colpito e morì e non vi fu nessuno a vendicare il suo sangue<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Chazan (1992).

<sup>17</sup> Kobak (1868), pp. 29-30: הלא ידעת אם לא שמעת את אשר קרה לדוני המין אשר המיר חקי ה' ותורותיו וגם דת רומה לא היה מאמין והרב הקדוש רבנא יחיאל לכבוד אלהי

Diversi studiosi hanno cercato variamente di identificare il “re superiore a tutti i re per nome e prestigio” con Gregorio IX<sup>18</sup> o con Luigi IX<sup>19</sup>; Solomon Grayzel propose, in modo più convincente, che il passo di Ya‘aqov ben Eliyyah si riferisca al concilio di Hagenau-Augusta, e che quindi il re dinanzi a cui Donin sollevò l’accusa del sangue fosse Federico II<sup>20</sup>. Tuttavia, l’attendibilità dell’accusa di Ya‘aqov a Donin – di avere sollevato l’accusa del sangue – è assai discussa<sup>21</sup>. Sulla questione il *Wikkuah* fornisce un’indicazione *e silentio*, in quanto non vi si dice mai che Donin avesse formulato l’accusa del sangue, ed è inverosimile che un testo così polemico perdesse un’opportunità di presentare Donin sotto una luce ancor peggiore. Né l’accusa del sangue è mai menzionata in alcuna delle fonti direttamente collegate al processo contro il *Talmud*.

---

השמים דחה אותן בשתי ידיים והבדילו לרעה בקול שופר ובתרועה כי לא היה בפיו נכונה ואבדה ונכרתה ממנו האמונה ויהי שרש פרה ראש ולענה והמין ההוא הלך לפני המלך אשר על כל המלכים עלה לשם ולתהלה וידבר שקרים ושם עלילות דברים כי בלילי הפסח אנו שוחטים נערים קטנים בחיק אמותם אמונים וכן קימו וקבלו עליהם היהודים וידי נשים רחמניות בשלו הילדים ואנו אוכלים בשרם ושותים דמם [...] ויחשב הרשע להשמידנו ונתן חרב ביד המלך להרננו כחש לו ואלהינו השיב לו כפעלו [...] והמלך הנב- כבד בתום לבבו ובנקיון כפיו לא האזין למליו ולא שמע אליו וידע כי כסילות ואולת והבל ולא האמינו מלכי ארץ וכל יושבי תבל זולתי פרא למיד מדבר [...] וישלח אלהינו אחד מן הדבים אשר לו והשיב בראשו גמולו יען בו מרד [...] ויבוא עליו יום אידו והאלהים (traduzione mia). Cfr. Grayzel (1933), pp. 339-340.

<sup>18</sup> Così Lewin (1869), p. 102; Shatzmiller (1978), pp. 181-182 (in base a corrispondenze terminologiche con fonti di altre epoche e provenienze); Rist (2016), p. 49.

<sup>19</sup> Così Mann (1926).

<sup>20</sup> Grayzel (1933), p. 340, seguito da Dinur (1966), 2,2 p. 54, nota 7.

<sup>21</sup> Su Donin e l’accusa del sangue si veda la discussione in Merchavia (1970), pp. 226-238; Shatzmiller (1978); Merchavia (1979-1980).

Oltre alla *constitutio* federiciana del 1236, secondo cui l'imperatore consultò diversi convertiti in merito all'accusa del sangue, le altre fonti che potrebbero collegare Donin all'emergere dell'accusa del sangue sono un passo del *Bonum universale de proprietatibus apum* del domenicano Tommaso di Cantimpré, che aveva risieduto nel monastero di Saint-Jacques a Parigi tra il 1237 e il 1240 e aveva composto la sua opera tra il 1256 e il 1263<sup>22</sup>, e un altro dal *Sefer Yosef ha-Meqanne'* (*Libro di Giuseppe lo Zelota*) di Yosef ben Natan Official, opera ebraica di polemica anticristiana composta a Parigi pochi anni dopo il processo contro il Talmud. Il passo di Tommaso di Cantimpré recita:

Ascoltai inoltre un ebreo di grandissima dottrina – poi convertitosi al cristianesimo ai nostri giorni – che diceva che uno di loro, che era quasi un profeta, aveva in punto di morte profetizzato agli ebrei quanto segue: “Sappiamo con assoluta certezza che noi, per essere risanati dalla più vergognosa delle torture, quella appunto con cui siamo puniti, non abbiamo altro modo che il sangue cristiano”. Gli ebrei, ciechi, superbi ed empì, presero queste parole e ne inferirono di dover spargere sangue cristiano in ogni anno e in ogni regione, così da poter guarire per la virtù di tale sangue. E quell'ebreo aggiunse: “Essi fraintesero quelle parole nel senso di ‘sangue di qualsiasi cristiano’, mentre esse indicano quel sangue che si versa ogni giorno sull'altare per la salvezza dai peccati. Chiunque di voi si converta alla fede cristiana e assuma tale sangue nel modo opportuno viene risanato immediatamente dalla maledizione dei suoi padri”<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Hünemörder (1997).

<sup>23</sup> *Bonum universale de proprietatibus apum*, II, 28 (Cantimpré (1478-1480), 65a; cf. Cantimpré (1627), p. 305): “Preterea audivi quendam literatissimum iudeorum nostris temporibus conversum ad fidem dixisse:

Nel *Bonum universale* questo passo è immediatamente preceduto dal resoconto di un caso di accusa del sangue emerso a Pforzheim nel 1261, quindi è possibile che qui Tommaso di Cantimpré si riferisca a un episodio relativo a quel caso, oppure che documenti l'esistenza dell'accusa del sangue soltanto nella regione in cui scrisse la sua opera negli anni '50 e '60 del XIII secolo, piuttosto che a Parigi (o nella Francia settentrionale) negli anni intorno al processo contro il *Talmud*<sup>24</sup>. Quale che sia il caso, è interessante che l'autore dichiari che la sua fonte sull'argomento era stata un convertito dall'ebraismo, uomo di grande cultura, che aveva adottato il punto di vista secondo cui non c'era bisogno di sacrificare bambini cristiani quando bastava prendere la comunione. Ciò non significa, naturalmente, che questo convertito fosse Donin in persona, ma se non lo era, certo era qualcuno di simile a lui.

Il passo di Yosef Official suggerisce che in quest'epoca iniziale dell'accusa del sangue non tutti i rabbini avessero già familiarità con un repertorio di controargomentazioni apologetiche con cui controbattere alle accuse da parte cristiana:

---

quendam quasi prophetam eorum in extremo vitae prophetasse iudeis: Certissime nos inquit scimus nullo modo sanari nos posse ab illo quo punimur verecundissimo cruciatu: nisi solo sanguine christiano. Quod verbum caeci superbi iudei et impii rapientes induxerunt in omni anno, in omni provincia fundendum sanguinem christianum: ut tali sanguine convalescant. Et addidit, male inquit intellexerunt verbum sanguinem intelligentes cristiani cuiuslibet: sed prorsus illum sanguinem qui in salutem peccaminum quotidie funditur in altari: quem quicumque vestrum conversus ad fidem Christi sumpserit ut decuit mox sanatur ab illa maledictione paterna" (traduzione mia).

<sup>24</sup> Ringrazio Katelyn Mesler per i suoi suggerimenti riguardo al passo di Tommaso di Cantimpré e al suo contesto.

*Finché non abbia bevuto il sangue degli uccisi (Numeri 23,24).* Rabbi Avigdor, figlio di Rabbi Yiṣḥaq, mi disse che in sua presenza il cancelliere di Parigi aveva detto a Rabbi Yeḥi'el e a Rabbi Yiṣḥaq: “Voi vi cibate del sangue degli incirconcisi, secondo la profezia di Balaam: *Finché non abbia bevuto il sangue degli uccisi*”. Loro erano rimasti in silenzio, senza rispondere. A loro riguardo io citai il versetto: *Io faccio tornare indietro i sapienti (Isaia 44,25)*, poiché avrebbero dovuto rispondere che questo “sangue degli uccisi” si riferisce all’inizio del versetto: *Ecco, un popolo che sorge come una leonessa, che si leva come un leone! Non si rimette a giacere finché non abbia divorato la preda e non abbia bevuto il sangue degli uccisi (Num. 23,24)*, vale a dire, si riferisce al “leone” o alla “leonessa”, che entrambi indicano metaforicamente il “popolo”<sup>25</sup>.

Il cancelliere, cioè Odo di Chateauroux (vedi oltre), cita Num. 23,24 (la profezia di Balaam su Israele) come testo d'appoggio per l'accusa del sangue; i rabbini non replicano; il narratore lamenta che essi avrebbero dovuto controbattere citando la prima metà del medesimo versetto al fine di dimostrare che non era possibile intendere il bere sangue nel senso letterale<sup>26</sup>.

Né Tommaso di Cantimpré né Yosef Official, dunque, documentano con certezza un legame tra Donin e l'ac-

---

<sup>25</sup> *Sefer Yosef ha-Meqanne'* (1970), pp. 53-54 (§ 36): ר' הרב ר' יודם חללים ישתה'. הרב ר' אביגדור בה"ר יצחק ספר לי, קונצלייר מפריש אמר אל הר"ר יחיאל והר"ר יצחק, והוא שמה: אתם אוכלים דם הערל, שכן נבא בלעם יודם חללים ישתה', והם עמדו ולא ענו. וקראתי עליהם מקרה זה: 'משיב חכמים אחר' וגו'. היה להם לומר, כי זה יודם חללים מוסב לראש הפסוק: 'הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא, לא ישכב עד יאכל טרף, ודם חללים ישתה' אותו ארי או אותו לביא, שנמשלו אליו. (traduzione mia).

<sup>26</sup> Ringrazio Luca Benotti per il suo aiuto nella comprensione di questo passo.

cosa del sangue. Ciò che sembra indubbio, invece, è l'identificazione del "cancelliere di Parigi" menzionato nel *Meqanne'* con Odo di Châteauroux, che fu cancelliere dell'Università di Parigi dal 1238 al 1244 e sarebbe poi diventato il legato di Innocenzo IV in Francia, rivestendo un ruolo centrale nel prosieguo della questione del *Talmud* verso la fine degli anni '40 del XIII secolo. Quanto al resto, non possiamo identificare con sicurezza il Rabbi Yishaq né suo figlio Rabbi Avigdor menzionati da Yosef Official; né, come detto, possiamo essere certi che il dotto convertito che Tommaso di Cantimpré cita come sua fonte sulle attività degli ebrei fosse Donin piuttosto che, poniamo, Thibaut di Sézanne, il convertito domenicano che potrebbe aver diretto la compilazione delle *Extractiones de Talmut* ((un'ampia antologia di passi talmudici tradotti in latino in preparazione al processo di Parigi)<sup>27</sup>, o chiunque altro fra i colleghi di quest'ultimo<sup>28</sup>. Possiamo in ogni caso concludere che anche se l'accusa del sangue non venne formulata durante il processo di Parigi, e anche se non è possibile collegare senza dubbi il pensiero e l'attività di Donin all'accusa del sangue, è comunque assai probabile che questa fosse una preoccupazione presente alla polemica tra cristiani ed ebrei a Parigi negli anni intorno al processo contro il *Talmud* e negli ambienti in esso coinvolti, proprio come lo era quasi negli stessi anni nell'Impero germanico dopo il caso di Fulda.

---

<sup>27</sup> Ne è in corso di pubblicazione la prima edizione critica (Cecini e de la Cruz Palma (2018)).

<sup>28</sup> Dahan (1992), p. 324; nota 19; Dahan (1999), pp. 99-106. Ma contro l'identificazione del traduttore delle *Extractiones* con Thibaut si veda Fidora (2015).

### 1.3. L'attacco di Donin contro la letteratura rabbinica: fonti e strategie

L'evento meglio documentato nella vita e nella carriera di Donin è il processo del 1240 tenuto a Parigi dopo la richiesta presentata da Donin a Gregorio IX. I trentacinque capi s'accusa contro il *Talmud* che Donin sottopose al papa sono elencati in un'appendice alle già citate *Extractiones de Talmud*. Le accuse sono corredate da testi d'appoggio tradotti direttamente dal *Talmud* e dal commento talmudico di Raši. Il più antico manoscritto contenente questo *dossier* è il Lat. 16558 della Bibliothèque nationale de France (cc. 211vb-217ra), compilato poco dopo il 1248<sup>29</sup>. Il manoscritto contiene anche (cc. 230va-231ra) due estratti cancellereschi delle risposte date dai rabbini Yehi'el di Parigi (*Vivo Meldensis*, letteralmente “di Meaux”) e Yehudah di Melun (*Magister Iudas*) al tribunale che chiedeva loro se le accuse formulate da Donin fossero effettivamente documentate nel *Talmud*: Yehi'el, secondo il *Wikkuah*, si rifiutò di prestare giuramento prima di rispondere, ma a quanto pare entrambi i rabbini ammisero la validità di quasi tutti gli articoli dell'imputazione<sup>30</sup>. Segue poi nel manoscritto (cc. 224va-230rb) un *dossier* a sé stante di 160 ulteriori glosse di Raši alla Bibbia (*De glosis Salomonis Trecentis*), accuratamente tradotte in latino e poste sotto accusa per il loro contenuto sulle stesse basi secondo cui si stava incriminando anche

<sup>29</sup> Il testo latino delle accuse fu pubblicato in base al ms. Lat. 16558 da Loeb (1880), pp. 247-261; 2 (1880), pp. 248-270; 3 (1881), pp. 39-57; traduzione inglese di J. Connell Hoff in Chazan, Connell Hoff, Friedman (2012). Ne è in corso di stampa una nuova edizione critica in base ai tre manoscritti superstiti (Capelli (2019)). Le fonti talmudiche d'appoggio sono elencate in Rosenthal (1956), pp. 145-166.

<sup>30</sup> Il testo di entrambe le “confessioni” fu pubblicato da Loeb (1881), pp. 55-57, e di nuovo da Merchavia (1970), pp. 453-55; traduzione inglese di J. Connell Hoff in Chazan, Connell Hoff, Friedman (2012), pp. 122-125.

il *Talmud*<sup>31</sup>. Anche le *Extractiones de Talmut* contengono un gran numero di glosse di Raši al *Talmud* tradotte in latino<sup>32</sup>.

Tutti i materiali contenuti nel ms. Lat. 16558 sono categorizzati secondo le stesse rubriche in cui sono suddivise le accuse originali di Donin; quindi, queste – nonostante alcune differenze di rilievo – potrebbero essere state la base per la produzione del manoscritto stesso.

Seguendo l'analisi di Robert Chazan, le trentacinque accuse mosse da Donin contro il *Talmud* si possono raggruppare sotto le seguenti rubriche:

- articoli 1-9: dichiarazioni ebraiche sul *Talmud*, tratte dalle fonti rabbiniche ma formulate in modo tale da provare che il *Talmud* è un'invenzione umana, che gli ebrei considerano preminente rispetto alla *Torah* autentica [...];
- articoli 10-14: dottrine talmudiche che condonano o perfino richiedono comportamenti anticristiani, incluse istruzioni dettagliate su come non rispettare i giuramenti, rendendo quindi inaffidabili gli ebrei nelle loro relazioni con i cristiani;
- articoli 15-25: dottrine talmudiche blasfeme contro Dio e prive di senso;

---

<sup>31</sup> Edizioni parziali in Dahan (1978, glosse a *Genesi*); Dahan (1992, glosse a *Proverbi* ed estratti dalle glosse a *Esodo*, *Giosuè* e *1 Samuele*); Hasselhoff (2105a, glosse a *Levitico*, *Numeri*, *Deuteronomio*); Hasselhoff (2015b, glosse a *Giosuè*, *1 Re*, *Giobbe*, *Salmi*, *Qohelet*, *Cantico*, *Lamentazioni* e Profeti minori); Hasselhoff (2016, glosse a *Giudici*, *1-2 Samuele*, *Daniele*); Hasselhoff (2017a, glosse a *Esodo*); Hasselhoff (2017b, glosse a *Isaia*). Alcune delle glosse a *Genesi* e altre glosse sparse (da *Esodo*, *Deuteronomio*, *1 Samuele*, *Qohelet* e *Abdia*) furono pubblicate da Hailperin (1963). Si veda Capelli (2013).

<sup>32</sup> Merchavia (1970), pp. 307-309.



- articoli 26-27: dottrine talmudiche blasfeme contro Gesù e Maria;
- articoli 28-30: dottrine talmudiche analogamente blasfeme sulla Chiesa e sui suoi capi;
- articoli 31-33: dottrine talmudiche che promettono salvezza agli ebrei e dannazione ai cristiani nel mondo a venire;
- articoli 34-35: dottrine talmudiche contenenti assurdità su importanti personaggi biblici<sup>33</sup>.

In diversi casi, Donin attacca un testo talmudico non a causa del suo contenuto, ma perché lo interpreta attraverso il filtro del commento di Raši. Ne è un esempio la settimana delle accuse, dove Donin attacca l'accensione delle otto candele di *Ḥanukkah* menzionata in *bŠabbat* 23a, e questo non per ragioni intrinseche al passo talmudico, ma a causa della *glosa Salomonis*. La versione della glossa che Donin cita non corrisponde pienamente al testo di Raši come lo si trova oggi nelle edizioni correnti, ma si apre comunque con le stesse parole: “L'accensione delle candele non deriva dalla Legge, bensì dal precetto degli scribi”, parole che nell'interpretazione di Donin significano che si tratta di un comandamento di una *Torah* alternativa che ha rimpiazzato quella originale riconosciuta anche dai cristiani.

Raši finisce sotto accusa anche in casi in cui commenta la Bibbia senza fare riferimento al *Talmud*. Un chiaro esempio ne è la formulazione della stessa settimana accusa contro il *Talmud* (“È obbligatorio credere a loro [i rabbini] quand'anche dicessero che la destra è la sinistra o che la sinistra è la destra”). Questa formulazione è tratta direttamente dalla glossa di Raši

---

<sup>33</sup> Così Chazan (2012), p. 46.

non a un testo rabbinico, bensì al versetto biblico Deut. 17,11b, “Non deviare da ciò che ti avranno detto, né verso destra né verso sinistra”, riferito all’autorità dei sacerdoti e dei giudici ed esteso da Raši a quella dei rabbini<sup>34</sup>. Dunque la polemica di Donin non era rivolta solo contro il *Talmud*, ma contro l’intero canone rabbinico medievale, comprensivo del *Talmud* e dei commenti di Raši sia alla Bibbia sia al *Talmud* stesso.

Le accuse di Donin, il *dossier* delle glosse di Raši e le *Extractiones de Talmud* hanno in comune tre categorie più generali (il che mostra come le accuse di Donin divennero il fondamento per la categorizzazione delle critiche cristiane contro la cultura talmudica):

1. passi che sono assurdi o profani, ossia non conformi agli *standard* razionalistici che stavano diventando la nuova tendenza intellettuale dominante in Europa, anche nell’ambito della teologia;
2. passi che legittimano la dottrina della doppia *Torah*, la tradizione rabbinica e la loro autorevolezza;
3. passi offensivi nei confronti dei cristiani e della loro fede.

Gilbert Dahan ha osservato che almeno nel *dossier* delle glosse di Raši la categoria più rappresentata è quella dei passi assurdi o profani; ben rappresentati sono anche i testi che celebrano l’autorità del *Talmud* e della classe rabbinica<sup>35</sup>. Questo

---

<sup>34</sup> Ms. Parigi Lat. 16558, c. 213ra: “Et credi debet eisdem si sinistram dexteram dicerent uel e contrario dexteram uerterent in sinistram hoc scriptum est: Non declinabis neque ad dexteram neque ad sinistram (Deu. xvii<sup>o</sup>). Glosa Salomonis: ‘Eciam si dicant tibi super dextera quod sit sinistra et super dextera quod sit sinistra’” (dove l’ultima frase è errore del copista per “super sinistra quod sit dextera”) (traduzione mia).

<sup>35</sup> Merchavia (1970), p. 307; Dahan (1999), p. 118.

fatto è un esempio di come stesse cambiando la percezione cristiana degli ebrei, non più visti come custodi della Scrittura, ma come seguaci di una fonte d'autorità diversa e potenzialmente eretica. (L' enfasi posta sulla legittimità dell' autorità rabbinica spiega inoltre perché, in una raccolta di documenti relativi al processo contro il Talmud, venisse inclusa anche una collezione di glosse di Raši alla Bibbia). Il terzo tipo di accuse – i testi ostili alle *nationes* e blasfemi secondo gli *standard* cristiani – è storicamente importante perché i censori ecclesiastici e gli stampatori ebrei rimossero molti di tali testi o glosse dalle successive recensioni o edizioni sia del *Talmud* sia di Raši<sup>36</sup>.

#### 1.4. Il *dossier* latino e il resoconto ebraico: un confronto

Malgrado la relativa abbondanza di fonti, sia in ebraico sia in latino, non è facile ricostruire ciò che effettivamente fu discusso nel processo di Parigi. L'elenco latino dei capi d'accusa e il resoconto ebraico non coincidono quanto ai passi del *Talmud* che furono dibattuti, come dimostra la tavola seguente:

<b>Dossier latino</b>	<b>Resoconto ebraico</b>
52 testi d'appoggio	54 testi d'appoggio
50 dal <i>Talmud</i>	46 dal <i>Talmud</i>
13 con Raši	nessuno con Raši
	5 dalla <i>Mišnah</i>
	1 dai Trattati Minori
2 da Raši alla Bibbia	1 da Raši alla Bibbia
	1 di provenienza incerta
(+ 160 glosse di Raši alla Bibbia)	

<sup>36</sup> Così Dahan (1992), pp. 328-339.

Le due fonti coincidono limitatamente a tredici dei testi di prova, all'incirca un quarto del materiale. Dunque la fonte ebraica e quelle latine raccontano storie diverse circa il processo di Parigi. La parte del manoscritto latino relativa al dibattito è, nel complesso, un documento cancelleresco, che riferisce (con una certa faziosità) anche gli interrogatori dei due rabbini che riconobbero la validità di gran parte delle accuse di Donin<sup>37</sup>. Il *Wikkuah* ebraico, invece, è una rielaborazione o riscrittura letteraria il cui autore e la cui agenda sono complessivamente chiari: l'autore è con ogni verosimiglianza Yosef ben Natan Official, l'autore del *Sefer Yosef ha-meqanne*, perché in una lirica alla fine del *Wikkuah* nel manoscritto di Parigi si legge in un acrostico "*ben ha-rav Natan Ofisial*", e anche perché lo stesso manoscritto contiene anche il *Meqanne*' nella stessa mano del copista del *Wikkuah* (il che suggerisce che il manoscritto di Parigi possa perfino essere l'autografo); l'agenda è la celebrazione di Rabbi Yehi'el quale campione della fede d'Israele, insieme all'esortazione generale agli ebrei affinché resistano contro il proselitismo e la persecuzione da parte dei cristiani (le antologie di questo genere sono un genere ben documentato). Il manoscritto di Mosca contiene una narrazione del dibattito più coerente dal punto di vista redazionale e più dettagliata da quello procedurale, che Judah Galinsky ritiene più antica rispetto alla forma testuale documentata nel manoscritto di Parigi<sup>38</sup>. Mi trovo d'accordo con l'idea di Joseph Shatzmiller, secondo cui il manoscritto di Parigi è un *plaidoyer* compilato dai rappresentanti ebrei in preparazione della seconda disputa che

---

<sup>37</sup> Si veda Chazan (2012), pp. 17, 20.

<sup>38</sup> Galinsky (2012).

si tenne a Parigi nel 1269<sup>39</sup>, dato che esso include anche un breve elenco di passi del Nuovo Testamento in latino, scritti (da mano diversa rispetto al resto del manoscritto) in alfabeto ebraico con vocalizzazione tiberiense, come strumento utile per dispute future<sup>40</sup>.

In conclusione, l'immagine di Donin che emerge dal processo di Parigi è quella di un convertito che aveva abbracciato interamente le critiche della Chiesa contro l'autorità dei rabbini e contro la letteratura rabbinica (comprensiva del *Talmud* e di Raši sia alla Bibbia sia al *Talmud*); e come abbiamo visto sopra, sembra che avesse cominciato a farlo ancora prima di convertirsi effettivamente al cristianesimo.

### 1.5. Dopo Parigi: l'identità religiosa di Donin

Circa quello che fu di Donin dopo il processo di Parigi, disponiamo di pochissima documentazione. L'ultima menzione che si fa di lui compare nel resoconto ebraico della seconda disputa tenuta a Parigi nel 1269, che però non fornisce alcuna ulteriore informazione biografica. Il narratore afferma che Pablo Christiani, il disputante cristiano, “ripresero parte degli argomenti dell'apostata precedente, quello dell'epoca di Yehi'el”<sup>41</sup>. Uno di questi argomenti dovette essere la datazione tarda del *Talmud*, dato che il disputante ebreo, l'altrimenti ignoto Rabbi Avraham Šemu'el da Rouen, inizia la discussione ribadendo – come aveva già fatto Yehi'el

<sup>39</sup> Shatzmiller (1994), p. 21. Si veda anche Ragacs (2001).

<sup>40</sup> Cc. 56v-57v e 66v-68r. Si veda l'edizione di Bobichon (2016).

<sup>41</sup> Edizione in Shatzmiller (1994), p. 44 (ומקצת סודו אל מין הראשון אשר היה) ובימי ר' יחיאל לקח, וכמוהו היה לפניו (traduzione mia).

“circa vent’anni prima”<sup>42</sup> – che il *Talmud* era antichissimo e che nessuno fino ai loro tempi lo aveva mai criticato. Rabbi Avraham ammette che Donin aveva avuto una conoscenza della *Torah* assai superiore a quella di Cristiani: “Avreste dovuto seguire l’esempio degli antichi e svergognare quest’apostata, le cui parole sono senza senso. E il dito mignolo dell’apostata di allora era più spesso dei lombi di costui, che al confronto non vale nemmeno una buccia d’aglio, dal momento che in tutta la sua vita non ha mai saputo veramente nulla”<sup>43</sup>.

Non sappiamo con certezza se Donin divenne un frate mendicante egli stesso (come ha sostenuto una lunga tradizione di bibliografia secondaria a partire dalla metà del XIX secolo)<sup>44</sup>, ma egli operò a fianco dei Mendicanti come

---

<sup>42</sup> Shatzmiller (1994), p. 45 (כבר עבר כמו' כ' שנה) (traduzione mia). La *kaf* (= 20) del manoscritto reca un segno di cancellatura (Shatzmiller (1994), pp. 17, 45 n. 14, 58 n. 5).

<sup>43</sup> Shatzmiller (1994), p. 45 (היה לכם לישא משל קדמוני ולחרף זה המין אשר) אין תועלת בדבריו. וקטונו של המין הראשון עב' ממתני זה ולא היה נחשב לפניו כק-ליפת השום, כי כל ימיו לא ידע דבר לאמתו (traduzione mia). La similitudine della buccia d’aglio è tratta da un detto di Ben ‘Azza’i in b*Bekhorot* 58a.

<sup>44</sup> A partire da Littré (1847), p. 293, secondo cui Donin si sarebbe dovuto identificare con un francescano di nome Nicola “che nel 1279 scrisse un *pamphlet* contro papa Niccolò III perché questi aveva modificato la regola dei frati minori, e fu perciò condannato nel 1287 dal generale dell’ordine Matteo d’Acquasparta” (traduzione mia). Tuttavia, le fonti francescane del XIV secolo (il *Chronicon XIV vel XV Generalium* e la di poco più recente *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*, edite da Müller (1897), qui pp. 703 ll. 20-22 e 408 ll. 14-16) mostrano che il *frater Nicolaus* autore di un commento alla regola francescana contro il veto di Niccolò III – e per questo ufficialmente condannato da Matteo d’Acquasparta nel 1287 o 1288 – era all’epoca il provinciale francesca-

una delle pedine più importanti in almeno due delle partite che si stavano giocando sulla scacchiera della *Realpolitik* europea: quella tra Federico II e papa Gregorio IX (se veramente Donin fu coinvolto nell'inchiesta intorno all'accusa del sangue di Fulda) e quella tra Luigi IX e i conti di Tolosa. Federico II usò la protezione che aveva garantito agli ebrei come *servi camerae regis* come schermo contro le incursioni papali nella sua sfera. Luigi IX, a sua volta, usò gli ebrei come fonte di reddito e gli eretici – quali appunto cominciavano a essere percepiti anche gli ebrei seguaci del *Talmud* – come mezzo per ottenere il sostegno del papa e l'aiuto dei Domenicani nel suo espansionismo verso quella che presto sarebbe diventata la Francia meridionale. Donin è così il primo esempio ben documentato di come la Chiesa, l'Impero e i nascenti Stati nazionali sfruttarono gli intellettuali ebrei convertiti al cristianesimo nella loro politica di espansione delle proprie giurisdizioni sugli ebrei.

---

no di Francia, e deve perciò essere identificato con Nicola di Ghistelle (vicino a Ostenda), che rivestì quel ruolo dal 1285 al 1289. Su Nicola di Ghistelle si veda Callebaut (1917); su tutta la questione si veda Brufani (1993), pp. 68-69. Dopo Littré (1847), l'informazione su Donin quale francescano è ripresa da Lewin (1869), p. 106 n. 4; Kisch (1874), p. 126 n. 5; Singer (1927), p. 295; Merchavia (1970), p. 237; Rosenthal (1971), col. 167; Bobichon (2010), p. 111. Più indicativa di un'eventuale appartenenza di Donin all'ordine francescano sarebbe semmai una frase riportata nel *Wikkuah* all'inizio del processo: “La sua forza e il suo orgoglio stavano nell'aiuto dei francescani” (ואונו וגאונו בעזרת החובלים) (ms. Parigi Hébr. 712, cc. 43b-44a, traduzione mia; cfr. ms. Mosca Günzburg 1390, c. 85a; Lewin (1869), p. 106 n. 3). Ma potrebbe essere solo un'allusione alla presenza dei francescani (e non anche dei domenicani, secondo il ms. di Mosca, *ibid.*) nel tribunale che giudicava il Talmud.

L'identità religiosa di Donin prima della conversione non rientra precisamente in nessuna delle tipologie meglio conosciute della sua epoca. Come abbiamo visto, nel *Wikkuah* Yehi'el lo chiama semplicemente *kofer divre hakhamim*, "uno che ha rinnegato le parole dei Sapianti". Parecchi studiosi hanno sostenuto o suggerito che fosse un caraita, in termini di generica inclinazione intellettuale se non precisamente di adesione al gruppo<sup>45</sup>. Altri sono a ragione più cauti: essere oppositori del *Talmud* non significava essere automaticamente anche caraiti<sup>46</sup>. Inoltre, non è documentata l'esistenza di gruppi caraiti in Francia settentrionale nel XIII secolo.

E nemmeno possiamo definire Donin come un "razionalista", nel pieno senso filosofico del termine, sulla base alle sue accuse contro il *Talmud*. È stata formulata l'ipotesi che egli *potrebbe* essere stato coinvolto nella traduzione della *Guida dei perplessi* in latino, la quale *potrebbe* essere stata condotta a Parigi negli anni '40 del XIII secolo<sup>47</sup>. Chiaramente, un elemento di razionalismo filosofico è sottostante ad almeno una delle categorie di accusa mosse da Donin, quella di assurdità (accusa, questa, che includeva le rappresentazioni antropomorfe di Dio: Donin trasse probabilmente dai *Dialoghi contro gli ebrei* di Pietro Alfonsi la critica dell'immagine di Dio che indossa i filatteri in b*Berakhot* 3a). Ma Donin non articola tale razionalismo in argomentazioni filosofiche; si limita a

---

<sup>45</sup> Grayzel (1933), p. 340; Baer (1931), p. 173; Blumenkranz (1966), pp. 279-280; Schwarzfuchs (1975), p. 80; Sapir Abulafia (1998), p. 80; Hasselhoff (2004), p. 124; Parente (2007), pp. 251, 262.

<sup>46</sup> Baron (1965), 9, pp. 64 e 270, nota 12; Cohen (1982), p. 61; Chazan (1988), p. 16; cfr. Rustow (2007), p. 52.

<sup>47</sup> Così Hasselhoff (2004), pp. 122-129. Su Donin come maimonideo cfr. Kisch (1874) pp. 25-126.



dire che si tratta di assurdità che offendono la ragione. Non c'è dubbio che venisse influenzato anche dall'acceso clima intellettuale della controversia maimonidea in Provenza<sup>48</sup>: ma ciò solo indirettamente, per quanto ci è permesso concludere in base alla documentazione. Non c'è prova che Donin fosse mai stato nella Francia meridionale, né che fosse in contatto con intellettuali ebrei razionalisti dell'Iberia o della Provenza, né che diventasse frate mendicante, né che contribuisse alla traduzione della *Guida dei perplessi* in latino.

Con maggiore plausibilità, sebbene limitatamente al contesto intra-ebraico, si può definire Donin come un oppositore della letteratura rabbinica classica usata come giustificazione per la *leadership* rabbinica della sua epoca (come abbiamo visto nel caso della settima delle sue accuse). Milan Žonca ha suggerito un parallelo tra Donin e i movimenti del *sola Scriptura* che agitavano le masse nelle società cristiane del XII e XIII secolo, come i valdesi in Borgogna<sup>49</sup>; John Baldwin mi ha suggerito un altro parallelo con l'ostilità verso la tradizione patristica manifestata nel XII secolo da Pietro Cantore<sup>50</sup>. Quando abbassava ad appena quattro secoli prima del suo tempo la datazione tradizionale del *Talmud*<sup>51</sup>, Donin si opponeva forse a un aspetto specifico della cultura rabbinica aškenazita: quello che Talya Fishman ha definito come la “testualizzazione in forma scritta” della dottrina talmudica e l'istituzionalizzazione del *corpus* della letteratura rabbinica

---

<sup>48</sup> Merchavia (1970), pp. 233-234; Rosenthal (1971), col. 167; Schubert (1988/89), p. 4.

<sup>49</sup> Žonca (2009), p. 79.

<sup>50</sup> Comunicazione personale, novembre 2011.

<sup>51</sup> Ms. Parigi Hébr. 712, c. 44r. Sulla questione della datazione del *Talmud* si veda Capelli (2016).

come testo principale per l'insegnamento e la pratica del diritto, un processo che in Renania e nella Francia settentrionale era in corso da due o tre secoli (Raši e le scuole dei tosafisti)<sup>52</sup>. Donin potrebbe aver avvertito questo cambiamento come un tradimento delle origini e della trasmissione orali della cultura rabbinica durante tutta la tarda antichità e l'epoca gaonica. Le sue accuse contro il *Talmud* non documenterebbero quindi soltanto la recente presa di coscienza da parte della Chiesa dell'autorità assunta dal *Talmud* nella vita ebraica, ma anche una nuova forma e un nuovo ruolo che il testo talmudico aveva assunto tra gli ebrei stessi.

Per avvicinarsi alla personalità intellettuale *borderline* di Donin – pur se a rischio di cadere nella psicostoria a buon mercato – si devono prendere in considerazione gli undici anni tra il 1225 e il 1236 che egli avrebbe trascorso da non più ebreo e nel contempo da non ancora cristiano in una società entro cui l'identità e la socialità si definivano principalmente in base all'appartenenza religiosa<sup>53</sup>. Vivere, come ha scritto Shlomo Simonsohn, “in una sorta di terra di nessuno religiosa (impresa non da poco nell'Europa del suo tempo)”<sup>54</sup> era un fatto eccezionale, e anche straordinariamente difficile. Precisamente a proposito di questa condizione mentale un altro convertito, Ermanno di Colonia, aveva scritto estesamente intorno al 1150 nella sua autobiografia spirituale (*l'Opusculum de conversione sua*), esprimendo la propria paura di venire scacciato dalla sinagoga, o di “finire confinato”, o di essere per-

---

<sup>52</sup> Fishman (2011), specialmente i capp. 4-5.

<sup>53</sup> O che, secondo l'espressione di Jacob Katz, “si esprimeva quasi interamente in termini religiosi” (Katz (1962), p. 76).

<sup>54</sup> Simonsohn (1991), p. 279.

seguitato dai suoi ex correligionari<sup>55</sup>. Tanto la scrittura di Ermanno quanto la biografia di Donin esemplificano quella che Caroline Walker Bynum ha definito come la nuova preoccupazione religiosa del XII secolo (il XIII nel caso di Donin) per “come i gruppi si formano e si differenziano gli uni dagli altri, come si definiscono e valutano i ruoli, come il comportamento viene conformato ai modelli”<sup>56</sup>. In una prospettiva diversa, più contrastiva (ma anche più proclive alla cosiddetta “storiografia lacrimevole” dell’ebraismo), Kurt Schubert ha fatto giustamente ricorso alla categoria eriksoniana di “crisi d’identità” per spiegare la conversione di Donin al cristianesimo:

Si ha l’impressione che lo facesse più per conflitto (*Auseinandersetzung*) verso il proprio stesso essere ebreo che per convinzione nella dottrina cristiana. Donin divenne così un tipico esempio di qualsiasi ebreo che, *a causa di un’instabilità interiore, diventa un nemico dichiarato*<sup>57</sup>.

La conclusione di Schubert è simile a quella di Judah Rosenthal secondo cui Donin “fu essenzialmente un razionalista che non diventò mai un buon cristiano”<sup>58</sup>: valutazione alquanto sdegnosa, ma pure corretta in generale, tanto più se si accetta ciò che il manoscritto di Mosca del *Wikkuah* dice all’inizio circa il destino di Donin (“Fu infine ucciso nella sua chiesa”)<sup>59</sup> e che Ya‘aqov ben Eliyyah sembra confermare nella

<sup>55</sup> Niemeyer (1963), pp. 100, 105 e cap. 13.

<sup>56</sup> Bynum (1982), p. 85.

<sup>57</sup> Schubert (1988/89), p. 8 (traduzione e corsivo miei).

<sup>58</sup> Rosenthal (1971), col. 167.

<sup>59</sup> Ms. Mosca Günzburg 1390, c. 84v: לְסוּף הָיָה נִהְרָג בְּבֵית עִיז שְׁלוֹ (trascrizione e traduzione mie); Grayzel (1970), p. 340.

sua lettera (“Non credeva neppure nella religione di Roma” e “Fu colpito e morì e non vi fu nessuno a vendicare il suo sangue”)<sup>60</sup>. Abbiamo così importanti conferme della possibilità che Donin fosse eterodosso sia per gli *standard* dell’ebraismo sia per quelli del cristianesimo.

In un acuto saggio sulla conversione degli intellettuali ebrei al cristianesimo nel medioevo, Yossef Schwartz opera una distinzione tra “comunità di conoscenza” e “comunità di discorso”: una comunità di conoscenza è il contesto più ampio della comunicazione e trasmissione della cultura attraverso le epoche, mentre una comunità di discorso comporta la comunicazione tra le persone entro un contesto sociologico circoscritto. Gli apostati ebrei del medioevo – e tra questi Donin – “crearono una nuova comunità di conoscenza separata da tutti i loro ambienti precedenti, rimanendo tuttavia al tempo coinvolti in una varietà di comunità di discorso, una delle quali era la cerchia ristretta di discorso che essi stessi avevano formato”<sup>61</sup>. Si devono quindi prendere in esame le cerchie ristrette di discorso di cui Donin fece parte sia prima sia dopo la sua conversione.

Quanto alla comunità di conoscenza di cui Donin faceva parte, credo non lo si debba classificare sotto la medesima rubrica dei convertiti ispano-provenzali che vennero prima e dopo di lui, come per esempio Pietro Alfonsi, Pablo Christiani, Avner di Burgos, Pablo de Santa Maria: diverse erano le loro radici intellettuali e anche le loro agende polemiche, e gli strumenti filosofici ed esegetici di Donin erano più limitati dei loro. È comunque sicuro che Donin appartenne a una comu-

---

<sup>60</sup> Vedi sopra, § 1.2. Cfr. Kisch (1874), p. 126, nota 5.

<sup>61</sup> Schwartz (2011), p. 285, in base a Hillier, Penn (1991).

nità di discorso *distinta* da quella dei convertiti di Sefarad. La sua città d'origine, La Rochelle, nel Poitou, fu governata per tutto il XII e il XIII secolo da un'aristocrazia locale perennemente in rivolta contro governanti lontani, prima i Plantageneti e poi i Capetingi. Fra questi aristocratici vi era il duca di Bretagna, Pierre di Dreux, che per quasi vent'anni aveva condotto la propria lotta per i diritti di signoria feudale, a volte contro i propri stessi vassalli quando diventavano eccessivamente indipendenti, altre volte contro i vescovi che avevano la sovranità sugli ebrei e quindi sulle proprietà di quelli fra loro che esercitavano il prestito di denaro. Nelle oscillazioni della sua politica, il duca andò alternativamente in cerca di aiuto da parte del re contro i vescovi o da parte del papa contro i baroni. Un'analoga convergenza di fini e di sforzi – sia politici sia militari – si osserva nella *moyenne durée*, dal 1215 al 1250 circa, tra la Chiesa, che mirava alla repressione dell'eresia albigese, e la monarchia capetingia sotto Luigi VIII e Luigi IX, che ambivano a espandersi a spese della Contea di Tolosa e della Provenza. Vi è anche un altro parallelo rilevante fra la politica di Luigi IX verso gli ebrei intorno al processo di Parigi – usandoli come mezzi per assecondare la teologia politica del papa – e il loro sfruttamento da parte di Pierre di Dreux (e poi di altri signori feudali e degli stessi re capetingi) come risorse economiche per il finanziamento della partecipazione alla crociata proclamata da Gregorio IX nel 1234, alla quale Pierre aderì nel 1236<sup>62</sup>. Accadde così che nel 1236 i partecipanti alla crociata massacrarono gli ebrei del Poitou, insieme con quelli dell'Anjou e della Bretagna. Il figlio di Pierre, Jean le Roux, finì per decre-

---

<sup>62</sup> Si veda Tolan (2013), pp. 428-429. Alla fine, Pierre de Dreux partì per la crociata solo nel 1239. Si veda in generale: Jordan (1989); Müller (2009).



e menziona *en passant* il primo rogo di libri ebraici per mano cristiana sicuramente attestato nel medioevo (quello delle opere di Maimonide a Montpellier nel 1232 o 1233 sembra essere stata un'invenzione propagandistica del partito maimonideo)<sup>65</sup>. Tale era dunque la condizione degli ebrei nella Francia settentrionale e occidentale alla vigilia del processo di Parigi contro il *Talmud*.

L'ambito dell'azione e della propaganda di Donin rimase sempre limitato alla Francia capetingia e forse all'Impero germanico, entrambi contesti in cui ancora per molto tempo – a quanto mi consta – non si sarebbero avuti casi importanti di ebrei colti che si convertissero al cristianesimo e rimanessero attivi come “intellettuali pubblici” anche dopo la conversione<sup>66</sup>. Ma la distanza culturale fra Sefarad e Aškenaz sarebbe stata colmata appena poco dopo gli anni di Donin da Pablo Christiani, il convertito che divenne domenicano e che fu il rappresentante cristiano nella più famosa delle dispute medievali, quella del 1263 a Barcellona. Christiani era originario di Montpellier e la sua attività di predicatore venne promossa dalla Chiesa in Provenza, in Catalogna e da ultimo anche nella Francia settentrionale, come nella seconda disputa di Parigi nel 1269. Se si prende come termine di confronto la personalità di Pablo Christiani quale è rappresentata nel resoconto ebraico della disputa di Barcellona, si vede che Donin fu veramente diverso dai suoi successori.

---

<sup>65</sup> Così Cohen (1982), pp. 53-60.

<sup>66</sup> Il primo caso a me noto è quello di Johannes Pfefferkorn (1469-1523) e della sua polemica contro Johannes Reuchlin intorno all'incriminazione e distruzione dei libri ebraici; si veda Price (2011).

## 1.6. Conclusioni

L'ampio contesto dell'antirazionalismo nella Francia del XIII secolo ebbe rilievo anche negli eventi di Parigi: l'insegnamento degli scritti di Aristotele sulle scienze naturali, sulla metafisica e sulla fisica venne ripetutamente proibito dalla Sorbona fra il 1210 e il 1231 (nel 1277 la proibizione fu estesa perfino agli "errori" contenuti nelle opere di Tommaso d'Aquino); Guglielmo d'Alvernia, vescovo di Parigi e membro della giuria nel processo del 1240, scrisse nel primo capitolo del suo *De legibus* che era stata la filosofia aristotelica a condurre gli ebrei all'eresia (laddove nel suo precedente *De universo* aveva ritenuto che a fuorviarli fossero state le favole rabbiniche)<sup>67</sup>. D'altra parte, negli eventi del 1240 e degli anni seguenti fu ugualmente determinante il contesto intra-ebraico.

## 2. Pablo Christiani

Fu il medesimo clima intellettuale, e in particolare la controversia maimonidea, a fornire il contesto per l'altro caso che prenderò brevemente in esame, quello di Ša'ul da Montpellier, che ricevette un'educazione rabbinica sotto Eli'ezer ben 'Immanu'el di Tarascona e forse sotto Ya'aqov ben Eliyyah, e che poco dopo il 1230, a seguito della campagna di predicazione condotta in Provenza da Raimondo di Peñafort, si convertì al cristianesimo e si fece frate domenicano con il nome di Pablo Christiani. Acquisì fama come predicatore itinerante in Aragona e Provenza e prese parte alle dispute pubbliche contro Mosè Nahmanide a Barcellona nel 1263 e contro un Rabbi Avraham ben Šemu'el di Rouen a Parigi nel 1269.

---

<sup>67</sup> Si veda Bianchi (1999), pp. 89-162; Cohen (1982), p. 62, nota 20.



Nella disputa contro Nahmanide, Christiani cercò di dimostrare che la *aggadah* rivelava la verità del cristianesimo. In ciò diede prova di essere competente in materia di *auctoritates* rabbiniche, malgrado Nahmanide tentasse di denigrare le sue **conoscenza** in quanto inesatte o non originali. Per Christiani, gli ebrei consideravano la *aggadah* e la *halakhah* sullo stesso piano quali fonti di autorità; Nahmanide replicò affermando che le 613 *mišwot* erano vincolanti e che il *Talmud* era un commento necessario alla loro corretta interpretazione (punto, questo, già sviluppato durante e dopo il processo del 1240), mentre il *midraš* non era vincolante né necessario. La linea polemica di Christiani e la linea di difesa del rappresentante ebreo sarebbero state esattamente le stesse nella disputa di Parigi del 1269. Ma diversamente che nel processo di Parigi del 1240, a Barcellona nel 1263 il *Talmud* non fu l'oggetto del contendere, bensì la fonte con cui dimostrare su basi ebraiche la verità del *kérygma* cristiano della natura messianica di Gesù. Il resoconto cristiano in latino della disputa di Barcellona riferisce che Nahmanide fu “sconfitto in base a prove e autorità irrefutabili” perché la verità del cristianesimo “gli fu chiaramente provata in base sia all'autorità della Legge e dei Profeti, sia al *Talmud*”<sup>68</sup>.

L'uso che Christiani faceva del *Talmud* – e specialmente della sua *aggadah* – a vantaggio del cristianesimo è precisamente ciò che i suoi avversari ebrei trovarono più irritante e destabilizzante. Un altro suo contendente in una disputa

---

<sup>68</sup> Edizione critica di Baer (1931), p. 186 (*fuit ei evidenter probatum tam per auctoritates legis et prophetarum quam per Talmuth [...] victus necessariis probationibus et auctoritatibus*) (traduzione mia).

successiva a quella di Barcellona<sup>69</sup> lo accusò di “distruggere (*pokher*) le *aggadot* del nostro *Talmud*”; similmente, nel primo terzo della sua lettera a Christiani, Ya‘aqov ben Eliyyah gli obietta che le *aggadot* talmudiche sono quel genere di materiale facilmente accessibile che ogni religione deve mettere per iscritto ai fini della predicazione rivolta alle masse prive di istruzione e altrimenti incapaci di intendere le verità religiose più alte nella loro forma intellettuale più pura. Quale che sia il caso, Christiani non diede prova solo di essere competente in materia rabbinica, ma anche di essere disposto a ricorrere a fonti diverse dalla ragione nella sua polemica antiebraica. In realtà non negò affatto l’autorevolezza del *Talmud*, ma si limitò a usarlo per fini cristiani.

Come detto, fu la controversia maimonidea a fornire il retroterra e il contesto intellettuali per la conversione di Christiani e per la sua polemica antiebraica. In che modo? Nella sua epistola, Ya‘aqov ben Eliyyah pone la conversione di Christiani in esplicita relazione con il conflitto tra razionalisti e antirazionalisti che aveva avuto luogo in Provenza negli anni ’30 del XIII secolo. A proposito del presunto rogo di libri di Maimonide a Montpellier nel 1232 – che secondo lui era effettivamente avvenuto –, Ya‘aqov ne individua la causa in uno spirito di contesa che aveva indotto i “calunniatori” (*rekhilim*), ossia gli antirazionalisti, a distruggere la comunità ebraica denunciando i filomaimonidei alle autorità cristiane e facilitando in tal modo la conversione di Ša’ul-Pablo al cristianesimo<sup>70</sup>. Nella

---

<sup>69</sup> Il presunto “Rabbi Menaḥem” del ms. Or. 53 della Biblioteca Nazionale Centrale di Roma; cfr. Rosenthal (1974) e le osservazioni di Berger (1979), p. 36, nota 104.

<sup>70</sup> Cohen (1987), p. 39.

sua lettera, in una fiorita *melisab*, Ya'aqov da vecchio si pente della posizione antimaimonidea a cui aveva aderito in gioventù (più tardi avrebbe addirittura scritto un commento alla *Guida dei perplessi*):

A causa del peccato che commettemmo da ragazzi, della nostra colpa giovanile<sup>71</sup> [...], la contesa accese fuochi e 'il fuoco divampò'<sup>72</sup> [...]. *I calunniatori* erano 'una razza di peccatori'<sup>73</sup>; *furono loro a far uscire e rientrare*<sup>74</sup> e a causare divisione tra i fratelli. 'Ebbero visioni vane e ingannevoli'<sup>75</sup>; accesero 'fuoco estraneo'<sup>76</sup> e 'chi avrà acceso il fuoco dovrà risarcire per l'incendio'<sup>77</sup>. I giovani 'rispondono arrogantemente'<sup>78</sup> ai vecchi [...]. *Anch'io a quel tempo ero tra di loro*, esattamente come loro; 'per questo le mie parole furono aspre'<sup>79</sup>, e *'ne ho provato vergogna e umiliazione, poiché ho portato l'infamia della mia giovinezza'*<sup>80</sup>.

---

<sup>71</sup> Cf. Gb. 13,26.

<sup>72</sup> Da Es. 9,24.

<sup>73</sup> Da Num. 32,14.

<sup>74</sup> Vale a dire, assunsero la guida su Israele: in 1Cron. 11,2 i due verbi vengono letti come riferiti al comando militare di Davide su Israele ancora durante il regno di Saul (Cohen (1987), p. 47, nota 60).

<sup>75</sup> Da Lam. 2,14.

<sup>76</sup> Da Lev. 10,1, dove l'espressione è intesa come riferita al sacrificio offerto in modo scorretto da Nadab e Abiu.

<sup>77</sup> Da Es. 22,5.

<sup>78</sup> Da Prov. 18,23.

<sup>79</sup> Da Gb. 6,3.

<sup>80</sup> Da Ger. 31,19. Il passo è tratto da Kobak (1868), p. 21: מחטאת בחורינו עונות [...] המריבה משלחת והאש מתלקחת [...] והרכילים תרבות אנשים חטאים הם המוציאים והם המביאים ומפרידים בין אחים ויחזו משאות שוא ומדוחים מקריבים אש זרה ומבעירים את הבערה הנער יענה עזות [...] גם אני בהיותי שם כמוני כמוהם והייתי כאחד מהם על כן לעו דברי ובושתי וגם נכלמתי כי נשאתי חרפת נעורי (traduzione mia).

Quel che però rimane da chiarire è se prima della conversione Christiani avesse aderito al partito dei razionalisti o a quello degli antirazionalisti. Già un secolo prima di Christiani, Yehudah-Ermanno di Colonia, nella sua autobiografia, aveva identificato la razionalità con l'esegesi spirituale; ma occorre chiedersi se l'identificazione opposta, quella dell'irrazionalismo con l'esegesi letteralista, vada considerata come un dato di fatto. Christiani, nella sua polemica antiebraica (specie secondo il resoconto di Nahmanide della disputa di Barcellona), si mostra incline a un'ermeneutica letteralista, sia della Scrittura<sup>81</sup> sia delle *aggadot* rabbiniche, e la sua interpretazione delle *aggadot* midrašiche sul messia rivela una peculiare tendenza cristologica<sup>82</sup>. Jeremy Cohen ha avanzato l'ipotesi che tali tendenze fossero comuni a parecchi rappresentanti del partito antimaimonideo a Montpellier, in cui Ya'aqov e Ša'ul-Pablo avrebbero militato insieme<sup>83</sup>; queste tendenze, insieme alla crisi comunitaria causata dalla controversia maimonidea, avrebbero spinto diversi antimaimonidei a convertirsi al cristianesimo; tuttavia, sulla soglia della conversione Ya'aqov avrebbe ritrattato, mentre Ša'ul avrebbe portato la sua scelta fino alla sua conclusione logica<sup>84</sup>. In realtà vi sono indizi di segno opposto, che aprono alla possibilità che Christiani, prima di convertirsi, fosse stato un razionalista, proprio come Donin. Ursula

---

<sup>81</sup> Vd. per esempio *Wikkuah Ha-RaMBaM* (1963), pp. 299-320, §§ 64-65 e 94. Per converso, Nahmanide sottolinea la predilezione della giuria cristiana per il razionalismo (§ 39) e critica il mito cristiano in quanto irrazionale (§ 47). Ringrazio Heather Stein per avere richiamato la mia attenzione su questi aspetti.

<sup>82</sup> Così Cohen (1987), p. 40; cf. Simonsohn (1991), p. 279.

<sup>83</sup> Cohen (1987), p. 40 e nota 67 (in base a Kobak (1868), p. 31).

<sup>84</sup> Cohen (1987), p. 40.

Ragacs ha osservato che la critica di alcuni materiali rabbinici da parte di Christiani corrisponde in linea di massima a quella di Donin<sup>85</sup>; io penso inoltre che Christiani, quando a Barcellona affermò che Maimonide “non ha avuto eguali” tra i sapienti ebrei “negli ultimi quattrocento anni”, stesse riprendendo la datazione del *Talmud* che Donin aveva sostenuto nel processo del 1240 secondo il manoscritto di Parigi (negli altri testimoni la questione è più complicata)<sup>86</sup>. Un altro indizio potenzialmente rivelatorio è l’alta considerazione con cui Christiani cita Maimonide come *auctoritas* a sostegno del proprio argomento circa la mortalità del messia<sup>87</sup>. Infine, diversamente dalla predicazione di Donin, quella di Christiani era fortemente orientata alla missione conversionistica verso gli ebrei; tuttavia, sia Donin sia Christiani (quest’ultimo almeno nella disputa di Parigi del 1269) paragonavano gli ebrei agli eretici, minacciandoli così implicitamente di persecuzione e di morte<sup>88</sup>.

Ma d’altra parte, questi possibili indizi del fatto che Christiani fosse stato un razionalista sono pure suscettibili di interpretazioni diverse. Gli elogi di Christiani a Maimonide

---

<sup>85</sup> Ragacs (2001), p. 59.

<sup>86</sup> *Wikkuah Ha-RaMBaN* (1963), § 72 (traduzione mia). Si veda Capelli (2016).

<sup>87</sup> *Ibid.* Qui Christiani afferma di stare citando dal libro di *Šofetim* del *Mišneh Torah*, ma non riesce a trovare il passo nel libro. Il passo si trova in effetti nel *Trattato sulla resurrezione dei morti* di Maimonide e nella sua introduzione al *Pereq Heleq* (*Avot*, cap. 6) nel suo commento alla *Mišnah* (Maccoby (2006), p. 131). Ben diversamente, durante il processo parigino contro il *Talmud* (se dobbiamo prestare fede al resoconto ebraico), Donin cita Raši con sarcasmo a proposito del prestigio che i suoi commenti riscontrano fra gli ebrei.

<sup>88</sup> Così Ragacs (2001), pp. 62-64.

potrebbero semplicemente essere stati un *escamotage* retorico teso a persuadere gli ebrei attraverso l'uso di una *aucltoritas* da loro riconosciuta, allo stesso modo in cui Christiani usava l'*aggadah* rabbinica. Anche la sua minacciosa identificazione di ebrei ed eretici, come quella di Donin, potrebbe essere stata in certa misura ingigantita dai redattori ebrei di entrambi i *Wikkuhim* nell'intento di mettere sia Donin sia Christiani nella peggior luce possibile quali pericolosi nemici degli ebrei. Si rende quindi necessaria una riconsiderazione onnicomprensiva di tutta l'ambigua documentazione disponibile al fine di stabilire se Christiani fosse, o fosse stato, un razionalista o un antirazionalista. E una tale riconsiderazione si può condurre solo a partire da una ricognizione completamente nuova delle testimonianze manoscritte, così da poter mettere onorevolmente a riposo le edizioni ottocentesche – ormai completamente superate – sulle quali continuiamo a tutt'oggi a usare fonti come il *Wikkuah Rabbenu Yehi'el*, l'altro *Wikkuah* di Nahmanide e la lettera di Ya'aqov ben Eliyyah<sup>89</sup>.

## Bibliografia

- ASSIS (1997) = Yom Tov Assis, *The Golden Age of Aragonese Jewry: Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, London e Portland, Littman Library of Jewish Civilization, 1997.
- BAER (1931) = Yisshaq Baer, *Le-biqqoret ha-wikkuhim šel R. Yehi'el mi-Paris we-šel R. Mošeh ben Nahman*, «Tarbiz», 2/2 (1931), pp. 172-187 (in ebraico).
- BARON (1965) = Salo W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, New York, London e Philadelphia, Columbia University Press, 1965<sup>2</sup>.

---

<sup>89</sup> Si veda Capelli (2015).

- BERGER (1979) = David Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical Edition of the Nizzahon Vetus with an Introduction, Translation, and Commentary*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1979.
- BIANCHI (1999) = Luca Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIe-XIVe siècles)*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.
- BLUMENKRANZ (1966) = Bernhard Blumenkranz, *Jüdische und Christliche Konvertiten im Jüdisch-Christlichen Religionsgespräche des Mittelalters*, in *Judentum im Mittelalter. Beiträge Zum Christlich-Jüdischen Gespräch*, a cura di Paul Wilpert e Willehad P. Eckert, Berlin, de Gruyter, 1966, pp. 264-282.
- BOBICHON (2010) = Philippe Bobichon, *Juifs et convertis engagés dans les controverses médiévales*, in *Les juifs méditerranéens au Moyen Age, culture et prosopographie*, a cura di Danièle Iancu-Agou, Paris, Les Éditions du Cerf, 2010, pp. 83-125.
- BOBICHON (2016) = Philippe Bobichon, *Controverse judéo-chrétienne en Ashkenaz (XIIIe s.). Florilèges polémiques: hébreu, latin, ancien français (Paris, BNF Hébreu 712, ff. 56v-57v et 66v-68v). Édition, traduction, commentaires*, Louvain e Paris, Brepols ed École Pratique des Hautes Études, 2016.
- BRUFANI (1993) = Stefano Brufani, *Matteo d'Acquasparta generale dell'ordine francescano*, in *Matteo d'Acquasparta francescano, filosofo, politico. Atti del XXIX Convegno storico internazionale. Todi, 11-14 ottobre 1992*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1993, pp. 51-77.
- CALLEBAUT (1917) = André Callebaut, *Les provinciaux de la province de France au XIIIe siècle. Notes, documents et études*, «Archivum Franciscanum Historicum», 10 (1917), pp. 289-356.
- CANTIMPRÉ (1478-1480) = Tommaso di Cantimpré, *Bonum universale de proprietatibus apum*, Colonia, Johann Koelhoff, [ca. 1478-1480] [*Gesamtkatalog der Wiegendrucke* M46647].
- CANTIMPRÉ (1627) = Tommaso di Cantimpré, *Bonum universale de apibus*, a cura di Georgius Colvenerius (George Colvener), Duaci (Douai), Baltazar Bellerius, 1627.
- CAPELLI (2013) = Piero Capelli, *Rashi nella controversia parigina sul Talmud del 1240*, in «*Ricericare la sapienza di tutti gli antichi*» (*Sir.*

- 39,1). *Miscellanea in onore di Gian Luigi Prato*, a cura di Marcello Milani e Marco Zappella, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2013, pp. 441-448.
- CAPELLI (2015) = Piero Capelli, *Editing Thirteenth-century Polemical Texts*, «Henoch», 37 (2015), pp. 43-52.
- CAPELLI (2016) = Piero Capelli, *Dating the Talmud in Medieval Europe*, in “*Let the Wise Listen and Add to Their Learning*” (Prov. 1:5). *Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of his 75th Birthday*, a cura di Constanza Cordoni e Gerhard Langer, Berlin e Boston, de Gruyter, 2016, pp. 605-618.
- CAPELLI (2019) = Piero Capelli, *De articulis litterarum Papae: A Critical Edition*, in *The Talmud in Dispute During the High Middle Ages*, a cura di Alexander Fidora e Gørg K. Hasselhoff, Turnhout, Brepols, 2019 (in corso di stampa).
- CECINI, DE LA CRUZ PALMA (2018) = Ulisse Cecini e Óscar de la Cruz Palma, a cura di, *Extractiones de Talmud secundum ordinem sequentialem*, Turnhout, Brepols, 2018.
- CHAZAN (1988) = Robert Chazan, *The Condemnation of the Talmud Reconsidered (1239-1248)*, «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», 55 (1988), pp. 11-30.
- CHAZAN (1992) = Robert Chazan, *The Letter of R. Jacob Ben Elijah to Friar Paul*, «Jewish History», 6 (1992), pp. 51-63.
- CHAZAN (2012) = Robert Chazan, *Trial, Condemnation, and Censorship: The Talmud in Medieval Europe*, in Robert Chazan, Jean Connell Hoff e John Friedman, *The Trial of the Talmud: Paris, 1240*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2012, pp. 1-92.
- COHEN (1982) = Jeremy Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca, Cornell University Press, 1982.
- COHEN (1987) = Jeremy Cohen, *The Mentality of the Medieval Jewish Apostate: Peter Alfonsi, Hermann of Cologne, and Pablo Christiani*, in *Jewish Apostasy in the Modern World*, a cura di Todd M. Endelman, New York e London, Holmes & Meier, 1987, pp. 20-47.
- DAHAN (1978) = Gilbert Dahan, *Rashi, sujet de la controverse de 1240. Edition partielle du ms. Paris, BN Lat. 16558*, «Archives juives», 14 (1978), pp. 43-54.



- DAHAN (1992) = Gilbert Dahan, *Un dossier latin de textes de Rashi autour de la controverse de 1240*, «Revue des études juives», 151 (1992), pp. 321-336.
- DAHAN (1999) = Gilbert Dahan, *Les traductions latines de Thibaut de Sézanne*, in *Le brûlement du Talmud*, a cura di Gilbert Dahan e Elie Nicolas, Paris, Editions du Cerf, 1999, pp. 95-120.
- DINUR (1966) = Ben Zion Dinur, *Yisra'el ba-golah*, Tel-Aviv e Jerusalem, Mosad Bialik, 1966 (in ebraico).
- FIDORA (2015) = Alexander Fidora, *The Latin Talmud and Its Translators: Thibaud de Sézanne vs. Nicholas Donin?*, «Henoch», 37 (2015), pp. 17-28.
- FISHMAN (2011) = Talya Fishman, *Becoming the People of the Talmud: Oral Torah as Written Tradition in Medieval Jewish Cultures*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011.
- GALINSKY (2012) = Judah Galinsky, *The Different Hebrew Versions of the 'Talmud Trial' of 1240 in Paris*, in *New Perspectives on Jewish-Christian Relations. In Honor of David Berger*, a cura di Elisheva Carlebach e Jacob J. Schacter, Leiden, Brill, 2012, pp. 109-140.
- GRAYZEL (1933) = Solomon Grayzel, *The Church and the Jews in the XII-Ith Century: A Study of Their Relations during the Years 1198-1254*, Philadelphia, The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1933.
- GROSS (1897) = Henri Gross, *Gallia Judaica. Dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques*, Paris, Librairie Léopold Cerf, 1897.
- HAILPERIN (1963) = Herman Hailperin, *Rashi and the Christian Scholars*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1963.
- HASSELHOFF (2004) = Göрге K. Hasselhoff, *Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. Bis zum 15. Jahrhundert*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004.
- HASSELHOF (2015a) = Göрге K. Hasselhoff, *Rashi for Latin Readers: The Translations of Paris, 1240; With an Edition of the Excerpts from Leviticus, Numbers, and Deuteronomy*, in *Transcending Words. The Language of Religious Contact Between Buddhists, Christians*,

- Jews, and Muslims in Premodern Times*, a cura di Görge K. Hasselhoff e Helmut Stünkel, Bochum, Winkler, 2015, pp. 103-110.
- HASSELHOF (2015b) = Görge K. Hasselhoff, *The Parisian Talmud Trials and the Translation of Rashi's Bible Commentaries*, «Henoch», 37 (2015), pp. 29-42.
- HASSELHOF (2016) = Görge K. Hasselhoff, *Rashi and the Dominican Friars*, in *Ex Oriente Lux. Translating Words, Scripts and Styles in Medieval Mediterranean Society. Selected Papers*, a cura di Charles Burnett e Pedro Mantas España, Córdoba, UCOPress, 2016, pp. 201-215.
- HASSELHOF (2017a) = Görge K. Hasselhoff, *Der Talmudprozess von 1240 und seine Folgen*, in *Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Aspekte des Verhältnisses von Religion und Gewalt* a cura di Jochen Flebbe e Görge K. Hasselhoff, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, pp. 155-169.
- HASSELHOF (2017b) = Görge K. Hasselhoff, *Rashi's Glosses on Isaiah in Bibliothèque nationale de France, Ms. lat. 16558*, in *Studies on the Latin Talmud*, a cura di Ulisse Cecini e Eulàlia Vernet i Pons, Bellaterra, UAB Servei de Publicacions, 2017, pp. 111-128.
- HILLIER, PENN (1991) = Bill Hillier e Alan Penn, *Visible Colleges: Structure and Randomness in the Place of Discovery*, «Science in Context», 4/1 (1991), pp. 23-49.
- HÜNEMÖRDER (1997) = Christian Hünemörder, "Thomas v. Cantimpré", in *Lexikon des Mittelalters*, 9 voll., München, Lexma Verlag, 1997, 8, coll. 711-714.
- JORDAN (1989) = William Ch. Jordan, *The French Monarchy and the Jews: From Philip Augustus to the Last Capetians*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1989.
- KATZ (1962) = Jacob Katz, *Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, New York, Schocken, 1962.
- KEDAR (1979) = Benjamin Z. Kedar, *Canon Law and the Burning of the Talmud*, «Bulletin of Medieval Canon Law», n.s. 9 (1979), pp. 79-82.
- KISCH (1874) = Alexander Kisch, *Die Anklageartikel gegen den Talmud und ihre Verteidigung durch Rabbi Jechiel ben Joseph vor Ludwig*

- dem Heiligen in Paris*, «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», 37 (1874) pp. 10-18; 62-75; 123-130; 155-163; 204-212.
- KOBAK (1868) = Joseph Kobak, *Iggeret (wikkuah) R. Ya'aqov mi-Venesi'ah*, «Jeschurun», 8 (1868), pp. 1-34.
- LEWIN (1869) = Adolf Lewin, *Die Religionsdisputation des R. Jehiel von Paris 1240 am Hofe Ludwigs des Heiligen, ihre Veranlassung und ihre Folge*, «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», 18 (1869), pp. 97-110, 145-156, 193-210.
- LITTRÉ (1847) = Émile Littré, *Notices succinctes sur divers écrivains, de l'an 1286 à l'an 1300*, in *Histoire littéraire de la France*, t. 21, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1847 (rist. 1895; Nendeln, Kraus Reprint, 1971).
- LOEB (1880-1881) = Isidore Loeb, *La controverse de 1240 sur le Talmud*, «Revue des études juives», 1 (1880), pp. 247-261; 2 (1880), pp. 248-270; 3 (1881), pp. 39-57.
- MACCOBY (1982) = Hyam Maccoby, *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, Oxford e Portland, Littman Library of Jewish Civilization, 1982 (rist. 2006).
- MALKIEL (2007) = David Malkiel, *Jews and Apostates in Medieval Europe: Boundaries Real and Imagined*, «Past and Present», 194 (2007), pp. 3-34.
- MANN (1926) = Jacob Mann, *Une source de l'histoire juive au XIIIe siècle: la lettre polémique de Jacob b. Elie à Pablo Christiani*, «Revue des études juives», 82 (1926), pp. 63-77.
- MERCHAVIA (1970) = Chenmelech Merchavia, *The Church versus Talmudic and Midrashic Literature (500-1248)*, Jerusalem, Mosad Bialik, 1970 (in ebraico).
- MERCHAVIA (1979-1980) = Chenmelech Merchavia, *Kelum he'elil Donin et 'alilat ha-dam?*, «Tarbiz», 49 (1979-1980), pp. 111-121.
- MÜLLER (1897) = *Analecta Franciscana sive Chronica Aliaque Varia Documenta ad Historiam Fratrum Minorum Spectantia edita a Patribus Collegii S. Bonaventurae*, a cura di Quinctianus Müller, vol. 3, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1897, pp. I-XXVII, 1-575, 693-707.

- MÜLLER (2009) = Daniela Müller, *Die Pariser Verfahren gegen den Talmud von 1240 und 1248 im Kontext von Papsttum und Französischem Königtum*, in *Interaction between Judaism and Christianity in History, Religion, Art and Literature*, a cura di Marcel Poorthuis, Joshua Schwartz e Joseph Turner, Leiden e Boston, Brill, 2009, pp. 181-199.
- NIEMEYER (1963) = Hermannus quondam Iudaeus, *Opusculum de conversione sua*, a cura di Gerlinde Niemeyer, Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 1963.
- PARENTE (2007) = Fausto M. Parente, *Les juifs et l'église romaine à l'époque moderne (xv<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècle)*, a cura di M. Anquetil-Auletta e D. Tollet, Paris, Honoré Champion, 2007.
- PEGG (2001) = Mark G. Pegg, *The Corruption of Angels: The Great Inquisition of 1245-1246*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- PEGG (2008) = Mark G. Pegg, *A Most Holy War: The Albigensian Crusade and the Battle for Christendom*, Oxford e New York, Oxford University Press, 2008.
- PRICE (2011) = David H. Price, *Johannes Reuchlin and the Campaign to Destroy Jewish Books*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- RAGACS (2001) = Ursula Ragacs, *Die zweite Talmuddisputation von Paris 1269*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2001.
- RIST (2016) = Rebecca Rist, *Popes and Jews, 1095-1291*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- ROSE (2011) = Paul L. Rose, *When Was the Talmud Burnt at Paris? A Critical Examination of the Christian and Jewish Sources and a New Dating: June 1241*, «Journal of Jewish Studies», 62 (2011), pp. 324-339.
- ROSENTHAL (1956) = Judah M. Rosenthal, *The Talmud on Trial: The Disputation at Paris in the Year 1240*, «Jewish Quarterly Review», n.s., 47 (1956), pp. 58-76, 145-169.
- ROSENTHAL (1971) = Judah M. Rosenthal, "Donin, Nicholas", in *EJ* (1971), 6, coll. 167-168.
- ROSENTHAL (1974) = Judah M. Rosenthal, *Wikkuaḥ dati ben ḥakham be-šem Menahem u-ven ha-mumar we-ha-nazir ha-dominiqani*

- Pablo Christiani*, in *Hagut Ivrit be'America: Studies on Jewish Themes by Contemporary American Scholars*, a cura di Menahem Zohori, Arieh Tartakover e Haim Ormian, 3 voll., Tel-Aviv, B'erit 'Ivrit 'Olamit, 1974, 3, pp. 61-74.
- RUSTOW (2007) = Marina Rustow, *Karaites Real and Imagined: Three Cases of Jewish Heresy*, «Past and Present», 197 (2007), pp. 35-74.
- SAPIR ABULAFIA (1998) = Anna Sapir Abulafia, *Christians and Jews in Dispute: Disputational Literature and the Rise of Anti-Judaism in the West (C. 1000-1150)*, Aldershot, Brookfield, Singapore e Sidney, Variorum, 1998.
- SCHUBERT (1988-1989) = Kurt Schubert, *Apostasie aus Identitätskrise. Nikolaus Donin: Philosophie als Herausforderung*, «Kairos», 30/31 (1988-1989), pp. 1-10.
- SINGER (1927) = Charles Singer, *Hebrew Scholarship in the Middle Ages Among Latin Christians*, in *The Legacy of Israel*, a cura di Edwyn R. Bevan e Charles Singer, Oxford, Clarendon Press, 1927, pp. 283-314.
- SCHWARTZ (2011) = Yossef Schwartz, *Images of Revelation and Spaces of Discourse: The Cross-Cultural Journey of Iberian Jewry*, in *Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*, a cura di Alexander Fidora e Matthias M. Tischler, Münster, Aschendorff, 2011, pp. 267-287.
- SCHWARZFUCHS (1975) = Simon Schwarzfuchs, *Les juifs de France*, Paris, Albin Michel, 1975.
- SEFER WIKKUAH RABBENU YEHI'EL MI-PARIS (1873) = *Sefer Wikkuaḥ Rabbenu Yehi'el mi-Paris*, a cura di Shemuel Grünbaum (Grynboym), Thorn, Dombrowski, 1873 (ristampato con errori ulteriori in *Wikkuaḥ Rabbenu Yehi'el mi-Pariz*, a cura di R. Margalio (Margulies), Lwów, Margulies, 1922).
- SEFER YOSEF HA-MEQANNE' (1970) = *Sefer Yosef ha-Meqanne' le-R. Yosef ben R. Natan Ofși'al*, a cura di Judah Rosenthal, Jerusalem, Mekitse Nirdamim, 1970.
- SHATZMILLER (1978) = Joseph Shatzmiller, *Ha-im be'elil ha-mumar Nicolas Donin et 'alilat ha-dam?*, «Studies in the History of the Jewish People and the Land of Israel», 4 (1978), pp. 176-182.

- SHATZMILLER (1994) = Joseph Shatzmiller, *La deuxième controverse de Paris. Un chapitre dans la polémique entre chrétiens et juifs au Moyen Age*, Paris e Louvain, Peeters, 1994.
- SIMONSOHN (1991) = Shlomo Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews: History, Studies and Texts*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991.
- TARTAKOFF (2012) = Paola Tartakoff, *Between Christian and Jew: Conversion and Inquisition in the Crown of Aragon, 1250-1391*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2012.
- TOLAN (2013) = John V. Tolan, *Lachrymabilem Judeorum questionem: la brève histoire de la communauté juive de Bretagne au XIIIe siècle*, in *Hommes, cultures et paysage de l'antiquité à la période moderne. Mélanges offerts à Jean Peyras*, a cura di Isabelle Pimouguet-Pédarros, Monique Clavel-Levêque e Fatima Ouachour, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013, pp. 417-432.
- TUILIER (1999) = André Tuilier, *La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens, ses causes et ses conséquences politiques et idéologiques*, in *Le brûlement du Talmud 1242-1244*, a cura di Gilbert Dahan ed Elie Nicolas, Paris, Editions du Cerf, 1999, pp. 59-78.
- VOSE (2009) = Robin Vose, *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- WALKER BYNUM (1982) = Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the Middle Ages*, Berkeley, Los Angeles e London, University of California Press, 1982.
- WEILAND (1896) = *Monumenta Germaniae Historica. Leges, Legum section IV*, tomo II, a cura di Ludwig Weiland, Hannover, Hahn, 1896.
- WIKKUAH HA-RAMBAN (1963) = *Wikkuah Ha-RaMBaN*, in *Kitve Rabenu Mošeh ben Nahman*, a cura di Chaim D. Chavel, Jerusalem, Mosad Ha-Rav Kook, 1963, 1, pp. 299-320.
- ŽONCA (2009) = Milan Žonca, *Apostasy and Authority: The Transformation of Christian Anti-Jewish Polemic in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, «Focus Pragensis», 9 (2009), pp. 61-88.