

HENOCH

HISTORICAL AND TEXTUAL
STUDIES IN ANCIENT AND MEDIEVAL
JUDAISM AND CHRISTIANITY

STUDI STORICO-TESTUALI
SU GIUDAISMO E CRISTIANESIMO
IN ETÀ ANTICA E MEDIEVALE

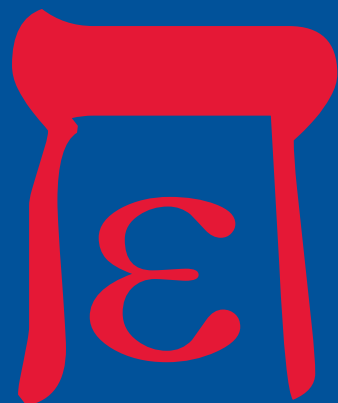
44/2 (2022)

New Series 2005

Heretic Jews / Judaizing Heretics

*The Construction of Christian Orthodoxy and Anti-Jewish Polemics
in Late Antiquity and Early Middle Ages*

Immacolata Aulisa - Claudio Schiano (eds.)



Morcelliana

CONTENTS / SOMMARIO

THEME SECTION / SEZIONE MONOGRAFICA

Heretic Jews / Judaizing Heretics

The Construction of Christian Orthodoxy and Anti-Jewish Polemics in Late Antiquity and Early Middle Ages

Immacolata Aulisa and Claudio Schiano (eds.)

IMMACOLATA AULISA - CLAUDIO SCHIANO, <i>The Image of the Jew, the Image of the Heretic. Building Christian Orthodoxy between Antiquity and the Middle Ages. A Research Perspective</i>	229
AVERIL CAMERON, <i>Jews and Heretics in the Late Antique and Byzantine Imagination. The Longer View</i>	242
PATRICK ANDRIST, <i>Rhétorique antijudaïque et triangulations polémiques au I^{er} siècle. Le cas de Méliton et d'Ignace</i>	252
FERNANDO BERMEJO-RUBIO, <i>Giudaismo alle radici del manicheismo? Riflessioni sullo status quaestionis</i>	271
EMANUEL FIANO, <i>La regina Zenobia come giudaizzante nella tradizione cristiana</i>	291
PIERLUIGI LANFRANCHI, <i>Ebrei ed eretici in Giovanni Crisostomo</i>	308
RAÚL GONZÁLEZ SALINERO, <i>The Caelicolae. A Judaizing Christian Sect that Emerged at the Time of Augustine of Hippo</i>	326
IMMACOLATA AULISA, <i>Giudei e manichei nei Sermoni di Leone Magno</i>	342
TESSA CANELLA, <i>Tria genera hominum. Controversie e convergenze dottrinali fra giudei, pagani ed eretici fra IV e VI secolo</i>	365
CLAUDIO SCHIANO, <i>La questione escatologica fra controversie origeniste e polemica anti giudaica</i>	388
ROSSANA BARCELONA, <i>Immagini degli ebrei nei concili gallici dei secoli V-VII. Tra identità e alterità</i>	404
PAOLA BUZI, <i>Fantasmî dal passato. Brevi note sui rapporti tra ebrei e cristiani nella letteratura omiletica e agiografica copta, tra costruzione ideologica e falsi bersagli</i>	418
GIANCARLO LACERENZA, <i>Dicunt denique Deum suum esse corporeum. Conoscenze eterodosse e gnosticismo ebraico in età carolingia nella testimonianza di Agobardo di Lione</i>	427
BARBARA CROSTINI, <i>Secular/Sacred or Jewish/Christian? Probing Binary Opposites in the Education Excursus of the Life of Patriarch Nikephoros I of Constantinople (BHG 1335)</i>	443
NIELS DE RIDDER, <i>Jewish-Christian Dialogues in Middle-Byzantine Hagiography</i>	467

CONTRIBUTORS / COLLABORATORI

PATRICK ANDRIST, Ludwig-Maximilians-Universität München - Université de Fribourg: patrick.andrist@lmu.de
IMMACOLATA AULISA, Università degli Studi di Bari Aldo Moro: immacolata.aulisa@uniba.it
ROSSANA BARCELLONA, Università degli Studi di Catania: rbarcel@unicit.it
FERNANDO BERMEJO-RUBIO, Universidad Nacional de Educación a Distancia (Madrid): fbermejo@geo.uned.es
PAOLA BUZI, Sapienza Università di Roma: paola.buzi@uniroma1.it
AVERIL CAMERON, Keble College - University of Oxford: averil.cameron@keble.ox.ac.uk
TESSA CANELLA, Sapienza Università di Roma: tessa.canella@uniroma1.it
BARBARA CROSTINI, Uppsala University - Newmaninstitutet, Uppsala: barbara.crostini@newman.se
NIELS DE RIDDER, KU Leuven - Universität zu Köln: niels.deridder@kuleuven.be
EMANUEL FIANO, Fordham University, New York: efiano@fordham.edu
RAÚL GONZÁLEZ SALINERO, Universidad Nacional de Educación a Distancia (Madrid): rgsaliner@geo.uned.es
GIANCARLO LACERENZA, Università di Napoli L'Orientale: glacerenza@unior.it
PIERLUIGI LANFRANCHI, Université d'Aix-Marseille: pierluigi.lanfranchi@univ-amu.fr
CLAUDIO SCHIANO, Università degli Studi di Bari Aldo Moro: claudio.schiano@uniba.it

ADVISORY BOARD: Luca Arcari (*Università di Napoli Federico II*); Jonathan Ben-Dov (*University of Haifa*); Katell Berthelot (*CNRS, Institut des Sciences Humaines et Sociales*); Alberto Camplani (*Sapienza Università di Roma*); Alessandro Catastini (*Sapienza Università di Roma*); James H. Charlesworth (*Princeton Theological Seminary*); Esther Chazon (*Hebrew University*); Sabino Chialà (*Comunità di Bose*); Shaye J.D. Cohen (*Harvard University*); John J. Collins (*Yale University*); James R. Davila (*University of St Andrews*); Marcello Del Verme (*Università di Napoli Federico II*); Silvia Di Donato (*Université de Paris*); Devorah Dimant (*Emerita, University of Haifa*); Mariano Gómez Aranda (*CSIC, Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterraneo y Oriente Próximo*); Charlotte Hempel (*University of Birmingham*); Ronald Hendel (*University of California at Berkeley*); Giovanni Ibba (*Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze*); Giorgio Jossa (*Emerito, Università di Napoli Federico II*); Adam Kamesar (*Hebrew Union College, Cincinnati*); Armin Lange (*Universität Wien*); Thierry Legrand (*Université de Strasbourg*); Alessandro Mengozzi (*Università di Torino*); Matthias Morgenstern (*Universität Tübingen*); Enrico Norelli (*Emeritus, Université de Genève*); Andrei Orlov (*Marquette University*); Romano Penna (*Emerito, Pontificia Università Lateranense*); Mauro Perani (*Università di Bologna*); Mauro Pesce (*Università di Bologna*); Ursula Ragacs (*Universität Wien*); Tessa Rajak (*Emerita, University of Reading*); Alexander Rofé (*Emeritus, Hebrew University*); Lilliana Rosso Ubigli (*Università di Torino*); Marina Rustow (*Princeton University*); Joseph Emanuel Sanzo (*Università Ca' Foscari Venezia*); Stéphane Saulnier (*Newman Theological College*); Lawrence Schiffman (*New York University*); Michael Segal (*Hebrew University*); Joseph Sievers (*Emerito, Pontificio Istituto Biblico*); Annette Steudel (*Georg-August-Universität Göttingen*); Daniel Stökl Ben Ezra (*Ecole Pratique des Hautes Etudes*); Kevin Sullivan (*Illinois Wesleyan University*); David W. Suter (*Emeritus, Saint Martin's University*); Giuliano Tamani (*Università Ca' Foscari Venezia*); Lucio Troiani (*Emerito, Università di Pavia*); Eugene Ulrich (*University of Notre Dame*); James C. VanderKam (*University of Notre Dame*); Sidnie White Crawford (*University of Nebraska - Lincoln*).

DICUNT DENIQUE DEUM SUUM ESSE CORPOREUM
Conoscenze eterodosse e gnosticismo ebraico in età carolingia
nella testimonianza di Agobardo di Lione

GIANCARLO LACERENZA, *Università di Napoli L'Orientale*

1. *Antecedenti*

Sulla figura, alquanto complessa e spesso sottovalutata, del vescovo Agobardo di Lione (769-840), le informazioni strettamente biografiche, trasmesse da poche fonti, non forniscono molto più dell'essenziale; e persino i suoi scritti hanno rischiato di perdersi, non fosse stato per la sopravvivenza fortuita del Ms. Paris. Lat. 2853, *codex unicus* recuperato nel 1604 dal gesuita Jean Papire Masson nella bottega di un rilegatore, dove il prezioso codice sarebbe stato, fatalmente, smembrato e quindi disperso. Invenzione o adozione di un *topos* che sia il resoconto di Masson, senza quella scoperta oggi sapremmo assai poco non solo su Agobardo e suoi testi, ma anche sull'ambiente politico, sociale, culturale, religioso ed economico in cui visse.¹

Sebbene al presule non sia attribuibile un ruolo di primo piano nel clima della cosiddetta Rinascita carolingia, i suoi tentativi d'incidere sulla realtà che lo circondava furono originali e molteplici, e le sue capacità di osservazione e d'investigazione appaiono innegabili. Nondimeno, sul suo nome e sul suo operato è caduto un oblio quasi totale fino all'età moderna, quando hanno cominciato a essere oggetto d'interesse sia le sue posizioni di contrasto critico al potere imperiale; sia i suoi scritti razionalistici, quali gli interventi contro l'iconolatria (*De imaginibus sanctorum*), le ordalie e i duelli giudiziari (*Contra impia certamina; Contra damnabilem opinionem putantium divini iudicii veritatem*), la sopravvivenza delle superstizioni e delle forme di paganesimo nelle campagne (*De grandine et tonitruis*).²

¹ Sulla personalità, l'opera e i tempi di Agobardo si vedano, in generale, P. Chevallard, *Saint Agobard Archevêque de Lyon: sa vie et ses écrits* (Lyon: P.N. Josserand, 1869); J.A. Cabaniss, *Agobard of Lyons: Churchman and Critic* (Syracuse, NY: Syracuse U.P., 1953); E. Boshof, *Erzbischof Agobard von Lyon. Leben und Werk* (Köln - Wien: Böhlau, 1969); M. Rubellin, *Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès* (Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2003).

² I testi di Agobardo in J.-L. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, 104 (1864); E. Dümmler (ed.), *Agobardi Lugdunensis archiepiscopi epistolae* (MGH *Epistolae Karolini Aevi*, III; Berlin: Weidmann, 1899), pp. 150-239; L. van Acker (ed.), *Agobardi Lugdunensis opera omnia* (CCCM 52; Turnhout: Brepols, 1981; attuale edizione di riferimento). Traduzioni parziali, con testo a fronte: M. Rubellin (ed.), *Agobard de Lyon, Oeuvres, tome 1* (SC 583; Paris: Éditions du Cerf, 2016; incompiuto); P. Caruso, *I trattati di Agobardo di Lione contro le superstizioni. Introduzione, testo latino, traduzione italiana e note* (Napoli: Accademia Pontaniana, 2017).

Col giudaismo Agobardo ebbe un rapporto ambivalente, ma che ben presto divenne conflittuale, particolarmente per quanto riguardava la condizione – a suo modo di vedere – oltremodo privilegiata degli ebrei lionesi.³ Almeno cinque sono gli scritti dedicati ai rapporti con gli ebrei, per lo più in forma epistolare, fra i quali soprattutto il *De iudaicis superstitionibus et erroribus* avrebbe poi fruttato all'autore fama di precursore del peggiore antigiuudaismo medievale; veste in cui, tuttavia, si colloca meglio il suo più fortunato successore, Amulo (fl. 841-852), autore del libello *De perfidia Iudaeorum* in cui si ritrovano, estremizzati e amplificati, molti dei temi già discussi da Agobardo.⁴

Scorrendone la biografia, emerge che negli anni immediatamente successivi all'investitura (a. 816) le maggiori preoccupazioni di Agobardo furono causate dalla sussistenza di diversi sistemi giuridici e dalle relazioni non facili con l'imperatore Ludovico il Pio, acuitesi dopo il suo secondo matrimonio con Giuditta di Baviera, nell'819. Se è dubbia la paternità di un primo scritto conversionistico che risalirebbe a quei primi anni,⁵ certo è che nell'823 Agobardo si ritrovò a compiere un primo tentativo ufficiale di opposizione al clima concessivo e ritenuto troppo filogiudaico dell'imperatore, sotto il cui dominio gli ebrei – ai cui affari era delegato uno specifico funzionario, il *magister Iudaeorum* – effettivamente godettero, non solo in territorio franco, di molti privilegi e di uno *status* altrove inconcepibile, ad esempio nell'area bizantina.⁶ Occasione di questo intervento – che non incontrò alcun successo

³ Sui rapporti di Agobardo con gli ebrei, fra gli altri T. Wiegand, *Agobard von Lyon und die Judenfrage* (Erlangen - Leipzig: Deichert, 1901; estratto); T. Reinach, "Agobard et les juifs," *Revue des études juives* 50 (1905), pp. LXXXI-CXI; A. Bressolles, "La question juive au temps de Louis le Pieux," *Revue d'histoire de l'Église de France* 28/113 (1942), pp. 51-64; B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096* (Paris: Mouton, 1960; rist. Paris - Louvain: Peeters, 2006); Id., *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les juifs et le judaïsme* (Paris: Mouton, 1963; rist. Paris - Louvain: Peeters, 2007); M. Kniewasser, "Bischof Agobard von Lyon und der Platz der Juden in einer sakral verfaßten Einheitsgesellschaft," *Kairos* 19 (1977), pp. 203-227; R. Bonfil, "The Cultural and Religious Traditions of French Jewry in the Ninth Century as Reflected in the Writings of Agobard of Lyons," in Y. Dan et al. (eds.), *Studies in Jewish Mysticism Philosophy and Ethical Literature Presented to Isaiah Tishby* (Jerusalem: Magnes, 1986), pp. 327-348 (in ebraico); poi in traduzione inglese leggermente rivista (da cui citeremo): Id., "Cultural and Religious Traditions in Ninth-Century French Jewry," in J. Dan (ed.), *Jewish Intellectual History in the Middle Ages* (= Binah 3; Westport, CT: Praeger, 1994), pp. 1-17; R. Savigni, "L'immagine dell'ebreo e dell'ebraismo in Agobardo di Lione e nella cultura carolingia," *Annali di storia dell'esegesi* 17 (2000), pp. 417-461; A.B. Langenwaller, *Agobard of Lyon: An Exploration of Carolingian Jewish-Christian Relations* (PhD Diss., University of Toronto, 2009). Ancora propenso a vedere in Agobardo una figura complessivamente marginale, alla luce dello scarso impatto delle sue posizioni nei rapporti con la corte e la corona, è J. Heil, "Agobard, Amolo, das Kirchengut und die Juden von Lyon," *Francia* 25 (1998), pp. 39-76; Id., "Friendly Barbarians? The Jews under Christian Rule in Northern Europe," in Y. Hen - T.F.X. Noble (eds.), *Barbarians and Jews: Jews and Judaism in the Early Medieval West (5th-9th Century)* (Turnhout: Brepols, 2018), pp. 203-229: 210-214.

⁴ Ultima edizione e traduzione: C. Herbers-Rauhut (ed.), Amolo von Loyon, *Liber de perfidia Iudaeorum* (MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 29; Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017).

⁵ L'ipotesi in Blumenkranz, *Les auteurs*, pp. 157-158.

⁶ Cabaniss, *Agobard*, p. 47; B. Bachrach, *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*

– fu il problema posto da quegli ebrei che, forti dell’avallo imperiale, rifiutavano il permesso di far impartire il battesimo ai loro schiavi pagani che avevano intenzione di convertirsi: giacché, secondo norme già costantiniane, ciò ne avrebbe comportato automaticamente la manumissione.⁷ Ma l’imperatore si rifiutò di ascoltare Agobardo, il quale si limitò dunque a riproporre le proprie ragioni ai tre alti funzionari che lo avevano ricevuto, nella *Consultatio et supplicatio de baptismo iudaicorum mancipiorum*.⁸

Meno di due anni dopo, nell’825, apparentemente all’insaputa di Agobardo, Ludovico andava oltre, accordando alla giudecca di Lione un nuovo privilegio in base al quale i battesimi degli schiavi posseduti dagli ebrei erano vietati senza il loro preventivo ed esplicito consenso. Fra le ragioni di questa ulteriore misura protezionistica fu forse non ultima, come si è pensato, l’*utilitas* dell’indotto dal traffico di schiavi: in effetti spesso gestito da ebrei, come indicano sin dal VI-VII secolo varie fonti, che attestano un flusso non solo di merci, ma anche di uomini fra il Nord Africa, la Sicilia, la Penisola Italica e le Gallie; senza contare l’apporto degli schiavi rastrellati in area orientale, balcanica e slava, meglio documentato successivamente.⁹ Beninteso, il coinvolgimento degli ebrei in questa tratta, non particolarmente apprezzata sul fronte interno, di lì a poco sarebbe andato a declinare.¹⁰

In ogni caso, Agobardo ebbe in quegli anni molti altri motivi di contrasto con Ludovico, per le più diverse ragioni; e mentre il vescovo intensificava, fra l’altro, l’azione contro abusi, iconolatrie e superstizioni, specialmente nelle campagne, i rapporti con l’*élite* ebraica lionese andarono ulteriormente

(Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1977), pp. 99-101; P. Depreux, “Les juifs dans le droit carolingien,” in J. Tolan et al. (eds.), *Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6th-11th Centuries* (Turnhout: Brepols, 2013), pp. 131-152.

⁷ G. de Bonfils, *Gli schiavi degli ebrei nella legislazione del IV secolo. Storia di un divieto* (Bari: Cacucci, 1993).

⁸ La tradizione dei titoli relativi agli scritti di Agobardo è assente, fluida o relativamente recente; la *Consultatio et supplicatio* è ad esempio anche nota come *De baptismo mancipiorum iudaicorum*; testo in PL 104, 99-106; MGH III, *Ep.* v, 164-166; CCCM 52, 115-117.

⁹ C. Verlinden, “À propos de la place des Juifs dans l’économie de l’Europe occidentale aux IX^e et X^e siècles. Agobard de Lyon et l’historiographie arabe,” in *Storiografia e storia. Studi in onore di Eugenio Dupré Theseider* (Roma: Bulzoni, 1974), pp. 21-37; J.-P. Devroey, C. Brouwer, “La participation des juifs au commerce dans le monde franc (VI^e-X^e siècles),” in J.-M. Sansterre et al. (ed.), *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VI^e au XI^e siècle* (Liège: Presses Universitaires de Liège, 1999), pp. 339-374; Rubellin, *Église et société*, pp. 33-34. Trovo molto utile la contestualizzazione di questi traffici non solo nell’ambito della ricerca di manodopera servile, ma anche (e in qualche caso, soprattutto) per l’immissione di elementi allogeni, possibilmente già alfabetizzati, nella formazione di funzionari e quadri amministrativi: su cui cf. ad esempio S. Trabelsi, “Quelques remarques sur l’origine et la formation d’une caste d’esclaves périauras dans les premiers temps de l’époque classique,” in K. Zacharia - A. Cheiban (eds.), *Savoirs et pouvoirs. Genèse des traditions, traditions réinventées* (Lyon: Maison de l’Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 2007), pp. 131-154: 143 (per Agobardo).

¹⁰ E. Ashtor, “Gli ebrei nel commercio mediterraneo nell’alto medioevo (secc. X-XI),” in *Gli orizzonti aperti. Profili del mercante medievale* (Torino: Scriptorium, 1997), pp. 57-98: 91-92; M. Toch, *The Economic History of European Jews: Late Antiquity and Early Middle Ages* (Leiden - Boston: Brill, 2013), pp. 178-190.

a esacerbarsi allorquando, nell'826, si pose il caso di una giovane schiava ebrea che ambiva convertirsi ma alla quale i padroni, anch'essi ebrei, negavano il sacramento. La scoperta, solo in questo frangente, del privilegio risalente all'anno prima, rese Agobardo meno diplomatico e sul caso scrisse, sempre indirizzandola ad alti funzionari e chierici, la sua protesta *Contra praeceptum impium de baptismo iudaicorum mancipiorum*.¹¹ Protesta, però, che sortì il solo effetto di rendere il vescovo ancora più invisibile all'imperatore; e, come apprendiamo dall'epistola successiva, all'inizio dell'827 Agobardo, dopo aver ricevuto incredulo la visita di funzionari ebrei incaricati di riscuotere varie multe e imposte, ebbe notizia dell'arrivo di due inviati del *magister Iudaeorum*, Evrardo, a sostegno delle richieste degli ebrei. Agobardo fece in modo di non farsi trovare ma sostenne, in seguito, che gli inviati sarebbero giunti al punto di minacciare i correligionari cristiani. Rientrato in sede, il vescovo indisse quindi una riunione ecclesiastica che si risolse in un duplice esito:

1) la redazione di un documento, il *De iudaicis superstitionibus et erroribus*, del quale diremo meglio in seguito, il cui obiettivo era una rappresentazione degli ebrei come popolo ignorante e blasfemo, non riportabile a una condizione paritaria entro la società cristiana;

2) l'epistola *De insolentia Iudaeorum*, indirizzata direttamente all'imperatore come corollario al testo precedente, adducendo una serie di evidenze circa la protervia cui erano giunti gli ebrei di Lione: e, in particolare, del modo in cui si vantavano del libero accesso a corte, grazie alla gloria dei loro Patriarchi (su cui cf. oltre); della ricchezza e del lusso di cui si circondavano; dei benefici che traevano vendendo schiavi cristiani agli infedeli della Spagna musulmana; delle frodi nella vendita di generi alimentari destinati ai cristiani; etc.¹²

A conclusione della missiva, Agobardo e i suoi colleghi scagliavano infine accuse precise e gravissime: vi sarebbero state infatti testimonianze di ripetuti rapimenti di bambini cristiani per venderli come schiavi in Spagna, o da destinare ad altri usi troppo turpi da potersi riferire, ma che è facile immaginare.¹³

Malgrado tali accuse e soprattutto quelle conclusive – con cui probabilmente Agobardo sperava di attirare l'attenzione anche della giustizia ordinaria – sembra che nulla avvenne. Nello stesso *De insolentia*, d'altronde, non si chiedevano esplicitamente forme di persecuzione, né tanto meno azioni di conversione a danno degli ebrei: al contrario, degli ebrei – la cui presenza era un dato di fatto – si riconosceva il diritto a vivere in mezzo ai cristiani

¹¹ PL 104, 173-178; MGH III, *Ep.* v, 179-182; CCCM 52, 185-188.

¹² PL 104, 69-76; MGH III, *Ep.* v, 182-185; CCCM 52, 191-195.

¹³ “[...] Qua hora inventum est plures christianas a christianis vendi et comparari a Iudaeis, perpetrarique ab eis multa infanta quae turpia sunt ad scribendum.” Sul passo e le sue interessanti implicazioni, cf. ora C. Venco. “Par-delà la frontière: marchands et commerce d’esclaves entre la Gaule carolingienne et al-Andalus (VIII^e-X^e siècles),” in S. Gasc et al. (eds.), *Las Fronteras pirenaicas en la Edad Media (siglos VI-XV) / Les frontières pyrénéennes au Moyen Âge (VIe-XVe siècle)* (Zaragoza: Prensas de la Universidad, 2018), pp. 125-167.

e ad essere rispettati; ma, allo stesso tempo, se ne richiedeva la separazione dal corpo della società cristiana negli spazi privati e pubblici, evitando con essi ogni possibile interazione.¹⁴ Alla prospettiva di una società ebraica e cristiana basata non sulla segregazione, ma sulla separazione, Agobardo dedicò comunque l'ultimo suo scritto pervenutoci sulla questione, il *De cavendo convictu et societate iudaica*, sotto forma di epistola diretta all'arcivescovo Nibridio di Narbona.¹⁵

In questo testo, accanto ad alcuni temi già toccati negli scritti precedenti – quali la presenza di cristiani a servizio di ebrei, l'osservanza di precetti giudaici fra i cristiani, la presunzione di superiorità basata sul lignaggio, ossia sulla discendenza diretta dai Patriarchi biblici –¹⁶ riprendendo vecchie posizioni, non troppo sofisticate, Agobardo provò a sostenere che, a contatto con gli ebrei, i cristiani si sarebbero alla lunga contaminati finanche nelle convinzioni religiose. Non sorprendentemente, il *De cavendo convictu* si avvia a conclusione ancora una volta con parole durissime, tratte in parte dal testo biblico, espandendo la nota pericope di *Gal 3:10-13*:

[...] tutti coloro che sono sotto la legge [*scil.* la legge ebraica] sono maledetti, e indossano tale maledizione come un abito entrato come acqua nelle loro interiora, e come olio nelle loro ossa. Maledetti sono in città, maledetti in campagna, maledetti all'entrata e maledetti all'uscita; maledetto è il frutto del loro ventre, della loro terra e delle loro pecore; maledetti i loro magazzini, i granai, le botteghe, i loro cibi e i resti dei loro cibi. [...] E sappi anche che con coloro che non vollero ricevere la predicazione apostolica, non solo non bisogna avere nulla a che fare, ma bisogna anche scuotere dai piedi la polvere della loro città e della loro casa; e che nel giorno del giudizio vi sarà più perdono per Sodoma e Gomorra che per costoro [...].¹⁷

Ciò premesso, nella vastità di spunti e di riflessioni che offrono allo storico gli scritti anti giudaici di Agobardo, brevi quanto intensi, nelle prossime pagine proveremo, senza soffermarci oltre sui pur indispensabili dati di contesto, per i quali vi è già abbastanza letteratura,¹⁸ a evidenziarne solo due:

¹⁴ “Caeterum, quia inter nos vivunt, et maligni eis esse non debemus, nec vitae aut sanitati vel divitiis eorum contrarii; observemus modum ab Ecclesia ordinatum, non utique obscurum, sed manifeste expositum, qualiter erga eos cauti vel humani esse debeamus” (Agobardo, *Insol.* iv).

¹⁵ PL 104, 107-114; MGH III, *Ep.* v, 199-201; CCCM 52, 231-234.

¹⁶ Caruso, *La trattatistica*, pp. 130-134.

¹⁷ “[...] omnes qui sub lege sunt, sub maledicto esse, et indutos maledictione, sicut vestimento, quae intravit sicut aqua in interiora eorum, et sicut oleum in ossa eorum, maledictos quoque in civitate, et maledictos in agro, maledictos in ingressu, et maledictos in egressu, maledictum fructum ventris et terrae et pecorum eorum, maledicta eorum cellaria, horrea, apothecas, cibos et ipsorum ciborum reliquias [...]. Sciens etiam in eos qui praedicationem apostolicam nolunt recipere, non solum nullo eorum utendum, sed et pulverem civitatis domus eorum de pedibus excutiendum, remissiusque in die iudicii Sodomae et Gomorrhae futurum quam illis [...]” Altri passi ricalcati, Ps 108:18 e Dt 28:16-19.

¹⁸ Sugli altri, particolarmente raccomandabile il commento di Savigni, “L’immagine dell’ebreo,” che degli scritti di Agobardo meglio di altri ha colto e ben delineato la complessità.

1) la visione di Agobardo sulla religiosità ebraica in rapporto all'eterodossia cristiana, in base ai passi scritti in cui eretici ed ebrei sono accostati direttamente;

2) la questione della corporeità divina: dottrina ben presente nel mondo ebraico, ma controversa e infine respinta,¹⁹ su cui Agobardo fornisce una testimonianza isolata nel suo genere ma di estremo interesse, anche per la menzione di tesi eterodosse sull'origine del Male, come indicato già anni fa da M. Idel in uno studio rimasto a lungo pressoché ignorato.²⁰

2. Peggio che eretici: ebrei

Nell'accostare ripetutamente gli ebrei agli eretici come categorie di persone da evitare con tutti i mezzi e in ogni circostanza, Agobardo non mostra, invero, una particolare originalità, dal momento che tale associazione segue una tradizione ai suoi tempi già consolidata.²¹ Riallacciandovisi, anzi, esplicitamente, proprio all'inizio del *De iudaicis superstitionibus*²² (§ II) Agobardo passa in rassegna, rapidamente, la posizione di alcuni suoi predecessori nella "dottrina della separazione" fra ebrei e cristiani, iniziando da Ilario di Poitiers, "il quale non solo evitava di stare con loro a tavola, ma nemmeno li salutava" (*non solum convivium, sed ne salutatio quidem ei exstiterit cum his praetereunti communis*); proseguendo con Ambrogio, di cui si cita estesamente la celebre reazione alla notizia della distruzione della sinagoga e della cappella dei valentiniani di Callinico (Raqqah), in Siria, avvenuta nel dicembre del 388;²³ ricordando quindi la posizione di Cipriano e di Atanasio di Alessandria (§ III) e richiamandosi infine, dopo altri esempi (§ VIII), ai ca-

¹⁹ Y. Lorberbaum, *In God's Image: Myth, Theology, and Law in Classical Judaism* (New York: Cambridge University Press, 2004); D. Weiss, "The Rabbinic God and Mediaeval Judaism," *Currents in Biblical Research* 15 (2017), pp. 369-390. Il tema appare oggi ancora molto indagato: vedere ad esempio, recentemente, C. Marksches, *Gottes Körper: Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike* (München: C.H. Beck, 2016; trad. it. *Il corpo di Dio. L'immagine di Dio nell'antichità ebraica, cristiana e pagana*, Brescia: Paideia, 2022).

²⁰ M. Idel, "The Evil Thought of the Deity," *Tarbiz* 39 (1980), pp. 356-364 (in ebraico). Il breve articolo è stato poi ripreso e ampliato in Id., *Il male primordiale nella Qabbalah* (Milano: Adelphi 2016, specialmente alle pp. 75-78; il volume apparso anche come *Primeval Evil in Kabbalah*, New York: Ktav, 2020).

²¹ Per la continuità di questi e altri accostamenti, molti materiali e utili elaborazioni in O. Limor - G.G. Stroumsa (eds.), *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996), in cui cf. specialmente, anche su Agobardo, il contributo di Albert, "Adversus Iudaeos in the Carolingian Empire," pp. 119-142; e il coevo H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)* (Frankfurt am Main et al.: P. Lang, 1995), specialmente pp. 491-499. Più recentemente, sul tema del collegamento ebrei/eretici/pagani, cf. I. Aulisa, "La concezione dei giudei come eretici tra tarda antichità e alto medioevo," *Vetera Christianorum* 49 (2012), pp. 41-65 e D. Freidenreich, "Jews, Pagans, and Heretics in Early Medieval Canon Law," in *Jews in Early Christian Law*, pp. 73-91.

²² PL 104, 77-100; MGH III, *Ep.* v, 185-199; CCCM 52, 199-221.

²³ Ambrogio, *Epist.* 40 e 41; e *Vit. Ambr.* 22-23.

noni contro gli ebrei e gli eretici del concilio di Laodicea (iv secolo; cann. 16, 37, 38) e in seguito, con stringente riferimento alla realtà locale, del concilio di Clermont (anno 535, can. 6).²⁴

Le sezioni del trattato in cui il vescovo sottolinea più esplicitamente la sostanziale identità concettuale fra ebrei ed eretici, sono tuttavia quelle conclusive (IX-X), al cui inizio si cita l'episodio, anch'esso molto noto, del preteso incontro a Efeso fra Giovanni e Cerinto narrato nella *Vita* di Policarpo, vescovo di Smirne;²⁵ aneddoto che Agobardo riprende da Ireneo di Lione e che chiosa lapidario, rifacendosi agli statuti dei concili già citati:

[IX] E quindi anche dai suddetti statuti si comprende come si debbano detestare, esecrare ed evitare le consorterie con gli ebrei, ancor più che con gli altri eretici. Perché se per tali ragioni sono tutti da detestare, in quanto nemici della verità, molto di più lo sono quelli che maggiormente mostrano la propria inimicizia.²⁶

Aggiungendo, nel paragrafo immediatamente successivo e che conclude la sezione, altre considerazioni sulla necessità di detestare gli ebrei più degli eretici:

[IX] E infatti, in verità, è proprio degli eretici concordare con la Chiesa su alcune questioni e dissentire da essa su altre, cioè da una parte bestemmiare e dall'altra essere d'accordo con la verità, ma è proprio dei giudei mentire in tutto, bestemmiare in tutto il Signore e Dio nostro Gesù Cristo e la sua Chiesa e credere che non ci sia niente di vero su di lui se non la morte, sebbene neppure in ciò credano veramente, per il fatto che dicono che la sua morte è simile a quella degli altri uomini, cioè per necessità di natura, non per volontà di misericordia, per questo essi maledicono il Signore e il suo corpo in tutte le loro preghiere, come anche prima fu profetizzato dalla voce del Signore che disse al Padre: Quelli ti malediranno e tu li benedirai. Se dunque i nemici della fede cattolica si devono detestare e temere per questo, perché sono nemici della verità, al di sopra di tutti gli infedeli, increduli o eretici si devono

²⁴ Sui fondamenti conciliari e canonici delle posizioni di Agobardo, B.S. Bachrach, *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe* (Minneapolis MN: University of Minnesota, 1977), p. 178, n. 88.

²⁵ "E se qualcuno per caso dicesse che Cerinto era un eretico e non un ebreo (*haereticum fuisse, non Iudaeum*), sappia che ai tempi degli apostoli non vi erano eretici, se non fra gli ebrei e i Samaritani: come furono Simone, Menandro, Ebione e Nicola. Ma anzi, proprio dagli errori (*ex erroribus*) del summenzionato Cerinto, può vedere come le cose che egli sosteneva fossero tutte ebraiche (*omnia sint iudaica*). Predicava infatti che Nostro Signore Gesù Cristo era un semplice uomo e che mai risorse; che bisognava circoncidersi; che dopo la resurrezione, diceva, ci sarebbe stato un regno terreno di Cristo a Gerusalemme, e che gli uomini sarebbero stati di nuovo soggetti fisicamente a concupiscenze e vizi; che avrebbero dovuto celebrare nuovamente le festività legali (*legales festivitates*) [scil., le celebrazioni prescritte dalla Legge (sabato, pellegrinaggio, etc.)] e compiere nuovamente sacrifici di sangue (*De iudaicis superstitionibus*, IX).

²⁶ "Sed et ex supra scriptis statutis aduertat multo detestabilium execranda et uitanda consortia Iudaeorum, quam caeterorum hereticorum, quia si omnes propterea detestandi sunt, quoniam inimici ueritatis existunt, multo illi magis, qui maiores exercent inimicitias" (*ibidem*).

detestare i giudei, perché non si trova nessuna stirpe umana, alla quale piaccia così tanto maledire il Signore.²⁷

Si è detto²⁸ che i riferimenti alle maledizioni contenuti in questo passo alluderebbero alla *Birkat ha-minim*, l'eufemistica "Benedizione dei *minim*:" anche nota, ma impropriamente, come "maledizione degli eretici," inclusa nella preghiera quotidiana ebraica della *'Amidah*. Gli "eretici" sono una categoria abbastanza vaga anche in contesto ebraico, specie se non si dispone di un ancoraggio cronologico preciso; così come aspecifico è il termine *minim*, in cui rientrano senza dubbio gli apostati, ossia gli ebrei convertiti al cristianesimo, e secondo alcuni anche i cristiani, sebbene la questione sia controversa, anche dal punto di vista filologico.²⁹

In ogni caso, nel passo succitato l'associazione fra "maledizione del Signore" (Gesù) e *Birkat ha-minim* non appare del tutto persuasiva, dal momento che la benedizione dei *minim* prende in considerazione una categoria (o più) di eretici e miscredenti, e non una figura specifica. È possibile che Agobardo sapesse della *Birkat ha-minim*, o che ne avesse un'idea imprecisa; nelle sue parole il *maledicere Dominum* si riferisce comunque a Gesù, ed è possibile che ci sia qui anche un riferimento alla tradizione, per lo più utilizzata in polemica, sul presunto uso ebraico di maledire il Nazareno, antica almeno quanto l'interpretazione di *1 Cor* 12:3.³⁰ Va tenuto presente, tuttavia, che nel *De insolentia Iudaeorum* Agobardo denuncia gli ebrei contro i quali aveva provato a opporsi, esattamente *blasphemantes [...] dominum Deum ac salvatorem nostrum Iesum Christum*: e proprio in questa stessa epistola, rafforza tale convinzione citando Girolamo:

Che gli ebrei maledicano quotidianamente nostro Signore Gesù Cristo e i cristiani, sotto il nome di Nazareni, in tutte le loro orazioni, è testimoniato non

²⁷ "Re etenim uera proprium est hereticorum in aliquibus communiter sentire cum Ecclesia, in aliquibus dissentire ab ea, hoc est ex parte blasphemare, ex parte ueritati consonare, Iudaeorum autem ex toto mentiri, ex toto blasphemare Dominum et Deum nostrum Iesum Christum et Ecclesiam eius, et nihil de eo uerum credere nisi mortem, quanquam nec in eo uerum credant, eo quod mortem eius ceterorum hominum mortibus similem dicant, hoc est ex necessitate naturae, non ex uoluntate misericordiae; propter hoc maledicere eos Dominum et corpus eius in omnibus orationibus suis, sicut et ante prophetatum est uoce Domini dicentis ad Patrem: 'Maledicent illi, et tu benedices'. Si ergo hostes catholicæ fidei propterea execrandi sunt et cauendi, quia inimici sunt ueritatis, super omnes infideles, incredulos uel hereticos, detestandi sunt Iudæi, quia nullum genus hominum inuenitur, cui libeat maledicere Dominum" (*ibidem*). Ho riportato nel testo, in questo caso, la traduzione di Caruso, *La trattatistica*, p. 225.

²⁸ Recentemente anche Caruso, *La trattatistica*, p. 118, n. 81.

²⁹ Mi limito a segnalare, nella vasta letteratura recente, P. Bobichon, "Persécutions, calomnies, 'birkat ha-Minim', et émissaires juifs de propagande antichrétienne dans le *Dialogue avec Tryphon* de Justin Martyr," *Revue des études juives* 162 (2003), pp. 403-419; Y.Y. Teppler, *Birkat HaMinim: Jews and Christians in Conflict in the Ancient World* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007); R. Langer, *Cursing the Christians? A History of the Birkat HaMinim* (New York: Oxford University Press, 2012).

³⁰ J. Derrett, "Cursing Jesus (1 Cor. xii. 3): The Jews as Religious 'Persecutors'," *New Testament Studies*, 21 (1975), pp. 544-554.

solo dal beato Girolamo – che come ha scritto, li conosceva *intus et in cute* – ma lo attestano anche gli stessi ebrei [...]. Pertanto, sapendo fuor ogni dubbio che gli ebrei sono blasfematori e che maledicono il Signore Iddio Cristo e i cristiani suoi fedeli, non dobbiamo unirli a essi nella condivisione di cibi e bevande, secondo il modello a suo tempo fornito dal precetto dei santi Padri, sia tramite parole che con esempi.³¹

3. Dio, forma e corpo

Nel *De iudaicis superstitionibus*, concludendo la sezione IX e preparando gli argomenti per quella successiva, Agobardo cerca quindi di sostanziare il carico di “superstizione” presente nella religiosità degli ebrei, di cui sarebbe venuto a conoscenza frequentandoli quotidianamente:

[IX] Il che è a noi ben noto, poiché parlando con loro quasi ogni giorno, ascoltiamo i misteri del loro errore.³²

Apparentemente, per come è costruita la frase, l'espressione *mysteria* dovrebbe riferirsi all'insieme dei riti e delle credenze presenti nelle “loro eresie” (*errores ipsorum*): ci aspetteremmo quindi che, subito dopo, Agobardo dia qualche esempio delle sue conoscenze in merito, apprese dalla viva voce di quegli ebrei con cui dichiara di avere un rapporto quasi quotidiano, di colloquio e di ascolto (*eis loquentes ... audimus*).

Tuttavia, nel paragrafo X – in cui s'intende dimostrare, fra l'altro, l'insussistenza della tradizione rabbinica e della legge orale rispetto all'esegesi cristiana della Bibbia – Agobardo presenta un'articolata quanto singolare elencazione di credenze tutt'altro che basilari, ma ai suoi tempi certamente esoteriche. Veri e propri *mysteria*, quindi, non i capisaldi dell'ebraismo generalmente condivisi (quali la fede nella Torah, l'autorità del Talmud, il sistema di celebrazioni annuali; o il complesso delle azioni rituali, delle benedizioni, della liturgia sinagogale, etc.), ma uno specifico manipolo di concezioni circolanti sottotraccia e in ambiti relativamente ristretti. Una sapienza non ufficiale, quindi, probabilmente anche “eretica” secondo alcuni punti di vista, della quale comunque tutto si può dire, tranne che fosse rappresentativa dell'ebraismo rabbinico al pubblico più generale: Agobardo, del resto, sembra citare

³¹ “Quod autem Dominum nostrum Iesum Christum et Christianos in omnibus orationibus suis sub Nazarenorum nomine quotidie maledicant, non solum beatus Hieronymus, qui se scribit novisse illos intus et in cute, testis est, sed et de ipsis Iudaeis plerique testantur. [...] Et ideo cum procul dubio noverimus blasphematores et, ut ita dicam, maledictos esse Iudaeos Domini Dei Christi et fidelium eius Christianorum, non debemus eis coniungi participatione ciborum et potuum, iuxta modum duntaxat a sanctis Patribus et exemplis datum et verbis praeceptum.” Trad. mia; per i riferimenti in Girolamo, cf. *Comm. Am.* 1.1.12; *Epist.* 129.4.

³² “Quod nobis non minime notum est, qui cotidie pene cum eis loquentes, mysteria erroris ipsorum audimus.” In questo caso la traduzione di Caruso (“Quello che a noi non è affatto noto sono le sconosciute loro credenze superstiziose che abbiamo ascoltato, parlando con loro quasi ogni giorno”) non mi sembra che renda compiutamente il senso della frase.

proprio queste idee, e non altre, per sottolineare la presenza, nell'ebraismo, di concezioni estreme o assurde; presentandole quasi come residui di desuete mitologie. Il passo in questione suona (seguo qui la traduzione di P. Caruso, inserendo all'occorrenza le espressioni latine originali più significative):

[X] Dicono dunque che il loro Dio è corporeo (*esse corporeum*) e distinto nelle membra da forme corporee (*corporeis liniamentis*) e che inoltre con una parte egli ascolta come noi, con un'altra poi parla o fa qualche altra cosa e per questo il corpo umano è fatto ad immagine di Dio, tranne il fatto che quello ha le dita delle mani non articolabili e rigide (*digitos manuum habeat inflexibiles ac rigentes*), siccome egli non fa niente con le mani (*nil manibus operetur*), ma siede secondo l'uso terreno (*more terreni*) di un re su un trono, che è circondato da quattro animali e che si trova in un palazzo grandissimo (*magno palatio*); pensa anche molte cose vane e inutili (*multa superflua et uana*), che, poiché non possono realizzarsi tutte, si trasformano in demoni (*uertantur in demones*). Ma affermano anche innumerevoli cose indicibili di Dio (*innumera infanda de Deo*), come abbiamo detto, e venerano un tale simulacro (*tale colunt simulachrum*), che essi stessi nella stoltezza dei loro cuori si scolpirono e stabilirono che Dio, che ignorano profondamente, non è vero, inconvertibile e incommutabile.

Credono anche che le lettere del loro alfabeto esistano da sempre e che prima dell'inizio del mondo ottenessero diverse funzioni (*ante mundi principium impetrasse diuersa ministeria*), alle quali occorre che quelle presiedano sulla terra, e che la legge mosaica sia stata scritta molti secoli prima del mondo. Affermano anche che esistono più terre, più inferni e più cieli, dei quali uno che essi chiamano *racha*, cioè firmamento, asseriscono che lo sostengono le macchine di Dio (*molae Dei*), per mezzo delle quali si macina la manna che devono mangiare gli angeli come cibo; un altro [cielo] lo chiamano *araboth*, nel quale garantiscono che il Signore risiede e che questo è citato, secondo loro, nel salmo: *Fate largo a colui che cavalca sull'araboth* [Ps 68:5]. Per questo Dio avrebbe sette trombe (*septem tubas*), delle quali una gli misura mille cubiti.³³

³³ “Dicunt denique Deum suum esse corporeum, et corporeis liniamentis per membra distinctum, et alia quidem parte illum audire ut nos, alia uidere, alia uero loqui, uel aliud quid agere; ac per hoc humanum corpus ad imaginem Dei factum, excepto quod ille digitos manuum habeat inflexibiles ac rigentes, ut pote qui nil manibus operetur; sedere autem more terreni alicuius regis in solio, quod a IIIIor circumferatur bestiis, et magno quamuis palatio contineri; cogitare etiam illum multa superflua et uana, quae, quia ad effectum cuncta uenire nequeant, uertantur in demones. Sed et innumera infanda de Deo, ut diximus, suo praedicant, ac tale colunt simulachrum, quod ipsi sibi in cordium suorum stultitia finxerunt et statuerunt, non uerum, inconuertibilem atque incommutabilem Deum, quem penitus ignorant. Litteras quoque alfabeti sui credunt existere sempiternas, et ante mundi principium impetrasse diuersa ministeria, quibus eas oporteat in saeculo praesidere, legem uero Mosaycam multis annorum curriculum ante mundum fuisse scriptam. Necnon adfirmant plures esse terras, plura inferna, pluresque caelos, quorum unum, quod ipsi uocant racha, id est, firmamentum, molae Dei sustentare asserunt, quibus manna sumendum angelis molatur in escam; alterum uero appellant araboth, in quo Dominum astruunt residere, et hoc esse in psalmo secundum illos: *Iter facite ei qui caballicat super araboth; habere Deum propterea septem tubas, quarum una mille ei cubitis metiatur.*”

Il brano presenta, com'è evidente, un'intera sequenza di immagini, temi ed echi di testi vari, che destano molta perplessità anche per la loro problematica provenienza, che in diverse occasioni si è provato a rintracciare, ma senza troppo successo: per questo sono stati chiamati in causa, abbastanza per tempo,³⁴ particolarmente il trattato *Hagigah* del Talmud babilonese, il *Sefer yesirah* (il “Libro della formazione”) e specialmente lo *Ši'ur qomah* (lett. “La misura dell'altezza”); ossia i classici della speculazione mistica precabbalistica. Compiuta, tuttavia, ogni possibile verifica, non è emersa una singola fonte nella letteratura ebraica nota, in cui i temi menzionati da Agobardo siano inclusi tutti, e negli stessi termini, in cui sono qui presentati;³⁵ e anche quando una fonte sembra riportare un concetto o un tema analogo, nulla assicura che l'immagine citata da Agobardo provenga (comunque indirettamente), ad esempio, proprio da quel trattato talmudico e non da un altro testo midrashico alternativo, parallelo o secondario.³⁶

È ovvio, ad esempio, che il tema del “corpo di Dio,” dei suoi arti e dei rispettivi attributi, sia ben presente nello *Ši'ur qomah*; ma in questo testo, più complesso di quel che sembra e da sempre controverso, così come in altri possibili sottotesti – non ultimi i luoghi biblici di riferimento, dal capitolo iniziale di Ezechiele – sebbene sia possibile ritrovare, isolati, alcuni degli elementi qui descritti, non si ritroverà neanche un passo in cui sia detto in termini altrettanto espliciti che Dio – anzi, l'immagine di Dio, quello che nel testo di Agobardo è indicato, certo non casualmente, col termine *simulacrum* – stia seduto come un re sul suo trono e con accanto le quattro *hayyot* (un'immagine di tradizione abbastanza antica, generalmente ritenuta d'origine iranica) e, allo stesso tempo:

- che abbia più “facce,” ciascuna delle quali compie un'azione diversa;
- che, oltre a regolare l'universo e fare altre cose non meno necessarie, contemporaneamente emani *multa superflua et uana*, le quali, non potendo realizzarsi in una categoria positiva, si trasformano in demoni (*uertantur in demones*);³⁷
- che abbia dita dritte e semirigide, come quelle di una statua, inutilizzabili per qualunque funzione pratica (*digitos manuum habeat inflexibiles ac rigentes*): insolita precisazione, che lascia pochi dubbi sul fatto che qui non si parli esattamente di Dio – e non solo perché si va a collidere con l'immagine del “dito di Dio” che incide le tavole della Legge (*Ex 31:18; Dt 9:10*).³⁸

³⁴ Cf. il tentativo, ben articolato ma grezzo, di spiegare le fonti di Agobardo già in S. Katz, *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul* (Cambridge MA: The Mediaeval Academy of America, 1937), pp. 65-68.

³⁵ Rilevato anche in Bonfil, “Cultural and Religious Traditions,” p. 2: “On the other hand, when an attempt is made at a textual analysis of Agobard's remarks, it becomes clear that they do not constitute a whole, and it seems impossible to point to one text which comprises them all.”

³⁶ Bonfil, “Cultural and Religious Traditions,” pp. 2-3, a proposito dei cieli indicati per nome (*racha, araboth*). Sull'analisi complessiva del passo, cf. anche pp. 4-6.

³⁷ Idel, “The Evil Thought,” p. 357; Id., *Il male primordiale*, p. 76.

³⁸ Per le numerose menzioni delle dita divine all'opera in diverse occasioni (importantissimo il mignolo), si ritroveranno – con breve commento – le principali attestazioni nella

Indicazioni del genere ci conducono invece, sin dalla cornice, in un clima di dualismo gnostico; in cui Dio creatore è e resta una realtà lontana e inconoscibile, mentre il mondo è ordinato – e talora disordinato – da una seconda entità, più avvicinabile, che è il cosiddetto Demiurgo inferiore: il *simulacrum* di Agobardo.³⁹ Alcune di queste concezioni sono presenti nello *Ši'ur qomah* (ivi compresa l'idea dualistica di Dio), anche nella forma ridotta in cui ci è pervenuto; altre si ritrovano in parte nel *Sefer yeširah* e altre nella letteratura dei “palazzi/santuari” (*hekalot*).⁴⁰

I percorsi seguiti da queste idee fino agli ebrei ascoltati da Agobardo, o meglio fino ai loro stessi maestri, sembrano però essere stati più complessi e, come a suo tempo indicato da M. Idel, una spia interessante in tal senso può essere ravvisata, fra l'altro, proprio nel dettaglio delle dita rigide menzionate sopra: elemento assente nell'edizione (o forma) finale dello *Ši'ur qomah*, ma presente nel frammento di una sua versione anteriore ora perduta, ma utilizzata e citata dal commentatore caraita Salmon ben Yeruḥim, vissuto nel x secolo, nel suo testo polemico *Sefer milḥamoṭ 'Adonay* (“Libro delle battaglie del Signore”).⁴¹ Il che ci riporta direttamente alla questione di fondo, ossia la fisionomia culturale delle persone incontrate da Agobardo: quegli ebrei che, secondo le sue parole, *dicunt, praedicant, credunt, adfirmant, asserunt, astruunt*.

4. Iudaei Lugdunenses eorumque mysteria: conclusioni

Si è detto che gli ebrei con cui Agobardo fu in contatto, fossero dei “rabbin” locali. Secondo altri si trattava di convertiti, ritenendo forse che solo da apostati sarebbe stato possibile, o più agevole, ottenere determinate informazioni.⁴² Purtroppo non abbiamo alcun indizio al riguardo e l'unico elemento

letteratura ebraica antica, tardoantica e medievale, indicate in M. Bar-Ilan, “The Hand of God: A Chapter in Rabbinic Antropomorphism,” in G. Sed-Rajna (ed.), *Rashi 1040-1990: Hommage a Ephraïm E. Urbach. Congrès européen des Etudes juives* (Paris: Édition du Cerf, 1993), pp. 321-335.

³⁹ Un'idea che sembra avere punti di convergenza con le fonti su μορφή e *forma* di Dio, da concezioni giudaiche già disprezzate nella prima apologetica cristiana, com'è stato a suo tempo ben discusso in G.G. Stroumsa, “Form(s) of God: Some Notes on Metaṭron and Christ,” *Harvard Theological Review* 76 (1983), pp. 269-288. Per le teorie classiche sul dualismo gnostico in ambito ebraico, cf. N. Deutsch, *L'immaginazione gnostica. Gnosticismo, mandeismo e misticismo della Merkavah* (Roma: Arkeios, 2001; trad. it. *The Gnostic Imagination: Gnosticism, Mandaeism, and Merkavah Mysticism* [Leiden: Brill, 1995]), pp. 93-107.

⁴⁰ Un'inquadramento decisamente troppo rapido e riduttivo delle fonti di Agobardo, entro una qualche precoce conoscenza del Talmud, si troverà ad es. in I. Lampurlanés Farré, “El uso de paisajes mesiánicos talmúdicos como material de controversia antijudía en el siglo XIII,” *Vegueta. Anuario de la Facultad de Geografía e Historia* 17 (2017), pp. 141-160: 143-144.

⁴¹ Idel, “The Evil Thought,” p. 357, n. 5; Id., *Il male primordiale*, p. 77 e n. 164. Curiosamente, l'indicazione di Idel non è stata menzionata in Bar-Ilan, “The Hand of God,” che pure accenna (n. 29) ai passi alternativi dello *Ši'ur qomah* nel *Sefer milḥamoṭ 'Adonay*; né è citata in Bonfil, “Cultural and Religious Traditions,” benché Idel abbia poi rivendicato (*Il male primordiale*, p. 78), anche in questo caso, l'influenza “indiretta” del suo studio del 1980.

⁴² Blumenkranz, *Les auteurs*, p. 161; Bonfil, “Cultural and Religious Traditions,” pp. 2, 11.

positivo su questi informanti, risiede nei temi da loro esposti nel corso delle conversazioni intrattenute con il presule, o in altra sede, per quanto esse possano essere state fraintese, o riferite solo parzialmente.

Al di là del poco, anzi pochissimo che sappiamo sugli ebrei di Lione nel periodo altomedievale,⁴³ Agobardo ebbe presumibilmente a che fare con persone di un livello culturale presumibilmente alto, o medio-elevato: anche se, considerato il diffuso analfabetismo circostante, non sarebbe stato difficile per chiunque avesse ricevuto un minimo d'istruzione ebraica, apparire in vari contesti cristiani come un sapiente o un dotto. Il presule non usa mai, peraltro, il termine “rabbino:” che ai suoi tempi, nel mondo latino, cominciava appena a essere in circolazione e in maniera ancora abbastanza fluida (*rabbi/rebbi*, pl. *rabbites/rebbites*), non sempre designando una funzione rabbinica ma usato, e forse più spesso, come semplice appellativo di riguardo.⁴⁴ Guardando, comunque, anche solo alla sostanza più che alla forma o alle parole, si dimentica spesso che in pieno VIII secolo, e oltre, il giudaismo rabbinico di matrice babilonese non aveva ancora messo radici in alcun luogo dell'Occidente mediterraneo, mentre nei secoli anteriori il movimento rabbinico palestinese aveva già instaurato una rete di presenze e di contatti stabili con gli ebrei della diaspora occidentale, su cui abbiamo varie tipologie di fonti.⁴⁵ Andrebbe dunque rimossa l'idea che Agobardo, o altri prima e dopo di lui nello stesso ambiente, possano avere avuto una qualche forma di rapporto continuativo o diretto con dei “rabbini” immaginati attraverso tipologie, in realtà, alquanto posteriori rispetto alla realtà altomedievale.

In particolare nel *De iudaicis superstitionibus*, Agobardo, pur avendone la possibilità, dice poco o nulla delle forme di giudaismo con cui venne in contatto, o di cui avrebbe udito parlare; né – e tanto meno – delle pratiche religiose degli ebrei di Lione che egli cercò con tanto zelo di emarginare e di presentare come una *élite* di schiavisti e gaudenti approfittatori, ma fermi nella loro Legge: *infideles* non meno dei pagani, ma l'esatto contrario di quei cristiani *semifideles*, mal cristianizzati, residenti per lo più nelle zone rurali.⁴⁶ Da altri scritti si può tuttavia spigolare qualcosa anche sulla quotidianità e, in particolare, da un passo esemplare del *De insolentia Iudaeorum* in cui si parla di macellazione rituale, cui R. Bonfil ha dedicato anni fa un'atten-

⁴³ Rubellin, *Église et société*, p. 24.

⁴⁴ Per le più antiche attestazioni al di fuori della letteratura rabbinica, cf. G. Lacerenza, “Rabbis in Southern Italian Jewish Inscriptions from Late Antiquity to the Early Middle Ages,” in G. McDowell et al. (eds.), *Diversity and Rabbinization: Jewish Texts and Societies between 400 and 1000 CE* (Cambridge: University of Cambridge - OpenEdition Publishers, 2021), pp. 291-321.

⁴⁵ L.V. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora* (Leiden: Brill, 1995), pp. 203-204; A. Collar, *Religious Networks in the Roman Empire: The Spread of New Ideas* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), pp. 146-223.

⁴⁶ Savigni, “L'immagine dell'ebreo,” pp. 448-449; Id., “Agobardo di Lione tra Impero cristiano e genesi delle *nationes*: un sondaggio sul lessico politico carolingio,” in B. Pio (ed.), *Scritti di storia medievale offerti a Maria Consiglia De Matteis* (Spoleto: CISAM, 2011), pp. 655-673: 668.

ta disamina; concludendo, in base alla sua analisi – che va inserita in una prospettiva più ampia, nell’attività di questo studioso, che abbraccia tutta la problematica dell’identità religiosa ebraica nell’Alto Medioevo occidentale, e dei suoi riferimenti culturali collocati in Oriente – gli ebrei descritti da Agobardo seguivano ancora regole religiose di matrice palestinese.⁴⁷ Sebbene alcuni dettagli possano essere interpretati diversamente, esaminando le fonti sotto altri punti di vista, sul piano storiografico il quadro prospettato da Bonfil – e, per altri periodi, anche da altri studiosi – mantiene a nostro avviso una sua validità: non foss’altro perché è l’unico che, a tutt’oggi, spieghi in maniera soddisfacente tutta una serie di testimonianze e di dinamiche non solo religiose, ma anche culturali, sociali ed economiche, giustificando in maniera coerente i cambiamenti, altrimenti incomprensibili, cui andò incontro la società ebraica non solo del continente europeo, ma anche del Mediterraneo in genere, fra VIII e X secolo.⁴⁸

Possiamo dunque credere, pur lasciando un dovuto margine al dubbio, che Agobardo attesti effettivamente che nella sua area d’azione, fra fine VIII e inizi IX secolo, circolasse ancora una cultura ebraica sul punto di essere considerata minoritaria se non eterodossa, di matrice palestinese, poco o per nulla incline al razionalismo filosofico, che ammetteva senza problemi un Dio con un corpo antropomorfo; e che aveva familiarità con i principi della mistica del *ma’aseh merkavah* e con la cultura anticristiana dell’ambiente bizantino-palestinese.⁴⁹ Gli orizzonti religiosi e culturali degli ebrei di Lione, o meglio delle loro élites, erano quindi in linea con i temi coltivati, nello stesso periodo, anche altrove in area mediterranea, e specialmente fra la Puglia e la Calabria bizantina: vale a dire, la riflessione sul simbolismo e sul potere creativo delle lettere dell’alfabeto ebraico; la fiducia negli influssi astrali e nei rapporti micro-macrocosmici; la possibilità di raggiungere, almeno in

⁴⁷ Bonfil, “Cultural and Religious Traditions,” pp. 7-13. Nel passo in questione, in estrema sintesi, si fa riferimento a due elementi collegati, ma diversi: a) la presunta uccisione rituale dell’animale tramite «tre tagli» (*tribus incisionibus*), che si riferirebbe non alla *š’hitah*, ma a un simbolo triangolare apposto sulla carne dell’animale già ucciso, secondo un’antica consuetudine palestinese, non di uso comune ma ancora attestata nel Talmud babilonese; b) la verifica di *kašerut* sulle condizioni di tre organi (polmoni, fegato e cistifellea), che nella tradizione babilonese si riducono a uno (i polmoni). Va detto che Agobardo sembra poi confondere, anzi invertire, il significato di *kašer* e *tašer* (puro e impuro): ma questo può imputarsi alla sua scarsa comprensione della procedura e, soprattutto, dei suoi scopi e criteri.

⁴⁸ Va nondimeno segnalata, per completezza, la critica piuttosto aspra ad alcuni degli argomenti proposti da Bonfil, in H. Soloveitchik, “Agobard of Lyons, *Megillat Ašima’ats*, and the Babylonian Orientation of Early Ashkenaz,” in Id., *Collected Essays*, II (Liverpool: Liverpool University Press, 2014), pp. 5-22. Per lo studioso, i “tre tagli” si riferirebbero a una normale pratica di *š’hitah*; allo stesso modo l’ispezione degli organi interni descritta da Agobardo risulterebbe non insolita nel caso di cui ne sia previsto il consumo. La reazione di Soloveitchik, d’altra parte, investe l’intera idea di una reale contrapposizione fra “palestinese” e “babilonese” e del loro presunto avvicendamento culturale, religioso e rituale nel mondo ebraico: sul tema vi sono anche altri saggi nello stesso volume.

⁴⁹ Bonfil, “Cultural and Religious Traditions,” p. 13, con riferimento a elementi anticristiani presumibilmente derivati da testi ebraici quali la “Storia di Gesù” o *Tol’dot Yešu’*.

visione, realtà oltremondane, etc.⁵⁰ Punto d'incontro linguistico fra chierici e sapienti ebrei dell'Europa altomedievale fu peraltro, come solo da poco si è iniziato a riconoscere, non tanto l'ebraico, ma molto più spesso il latino: lingua in cui furono scritte varie opere, di varia estensione e non solo di divulgazione, anche da parte di ebrei.⁵¹ La *Vetus latina* era la versione biblica di riferimento, e non sembra casuale che proprio la *Vetus* sia spesso utilizzata da Agobardo, accanto e talora a preferenza della *Vulgata* geronimiana.⁵² Diviene pertanto oggi meno importante accertare se Agobardo e i suoi collaboratori conoscessero o meno l'ebraico, e in quale misura (probabilmente molto scarsa, a parte forse l'arcidiacono Floro).⁵³

Dovendo infine tracciare una conclusione, sembrerebbe che Agobardo, voce forse non particolarmente alta o brillante in una dotta "città di chierici,"⁵⁴ si sia comunque distinto per aver voluto aggiungere nella descrizione della fisionomia del giudaismo già nota fra i suoi ascoltatori, soprattutto da fonti indirette, qualcosa di nuovo, di più fresco e concreto (cf. il passo sulla macellazione rituale) rispetto agli stereotipi in circolazione ormai da secoli. Egli è così riuscito a trasmettere, sia pure involontariamente, scampoli di concezioni allora moneta corrente, ma se non propriamente eretiche, certamente atipiche, le cui espressioni sarebbero poi state – dai diretti interessati – marginalizzate, sminuite nella loro importanza e chiuse nell'alveo di un sapere antico, probabilmente straniero e in gran parte da considerarsi ormai superato.

ABSTRACT

This study investigates some of the views held by Agobard, bishop of Lyon (769-840), on the Jews and their religious beliefs, as documented in some of his writings, transmitted almost exclusively by the ms. BNF, Lat. 2853. About the attitude to have towards the Jews, Agobard was in harsh disagreement with the king Louis the Pious, who was too inclined, in his opinion, to favor the Jews even in delicate situations, such as the baptism of slaves held and sold by Jewish owners. Despite the various attempts to discredit the Jews in

⁵⁰ Cf. la disamina, peraltro abbastanza cauta, in Bonfil, "Cultural and Religious Traditions," pp. 6-7.

⁵¹ Katz, *The Jews*, pp. 69-70; J. Heil, "Für ein Corpus jüdisch-lateinischer Texte der Spätantike und des Frühmittelalters. Überlegungen zur Erforschung der vorrabbinischen Kultur des Judentums im westlichen Mittelmeerraum," *Sefer yuhasin* 8 (2020), pp. 65-103.

⁵² Sull'uso della *Vetus latina* in Agobardo, cf. P. Caruso, "Alcune osservazioni in margine alla tradizione manoscritta delle opere di Agobardo di Lione," *Vichiana* 15 (2013), pp. 34-51: 47-48.

⁵³ Cf. la verifica tentata in Albert, *Contra Iudaeos*, pp. 122-123.

⁵⁴ Traggio definizione e concetto da Rubellin, *Église et société*, pp. 25-31. Per una messa a punto ancora più recente sul contesto, ma anche sull'eredità e la ricezione di Agobardo in tempi posteriori, cf. gli studi riuniti in F. Bougard - A. Charansonnet - M.-C. Isaïa (eds.), *Lyon dans l'Europe carolingienne. Autour d'Agobard (816-840)* (Turnhout: Brepols, 2019).

the eyes of the monarch, Agobard recognized the Jews' right to live and to be respected, but also demanded their separation from Christian society. We will discuss here, in the first place, Agobard's point of view on Jewish religiosity in relation to Christian heterodoxy, briefly presenting the passages of his writings in which heretics and Jews are approached directly. The question of divine corporeality is addressed, as Agobard provides an isolated testimony on special doctrines circulating among the Jews with whom he was in contact, and on some heterodox theses on the origin of Evil.

KEYWORDS: Agobard of Lyon, Anthropomorphism, Anti-Jewish Polemics, Evil in Jewish Thought