

La diversità religiosa nell'Occidente bassomedievale: tra interesse, paure e ostilità

Lorenzo Tanzini

All'interno di un tema necessariamente vastissimo come quello dei rapporti interculturali nel millennio medievale, vorrei provare a delineare alcuni punti di riflessione generale, partendo da un ambito cronologico circoscritto, quello dei secoli XIII-XIV, che ha il pregio di fornirci una documentazione ricca anche dal punto di vista della cultura letteraria. Proprio dalla tradizione letteraria duecentesca intendo partire, e in particolare dalla più antica raccolta di racconti in prosa della letteratura italiana, il *Novellino*, che al numero LXXII riporta una storia per noi emblematica. Il racconto mette in scena un 'Soldano', che in alcuni manoscritti è Saladino, personaggio d'altronde ricorrente nel *Novellino*, che cerca di cogliere in fallo un ebreo chiedendogli quale sia la religione migliore. Questi, intuendo l'insidia della domanda, risponde a sua volta con una storia:

Messere, elli fu un padre ch'avea tre figliuoli, e avea un suo anello con una pietra preziosa la migliore del mondo. Ciascuno di costoro pregava il padre ch'alla sua fine li lasciasse questo anello. El padre, vedendo che catuno il voleva, mandò per un fino orafo, e disse: 'Maestro, fammi due anella così a punto come questo, e metti in ciascuno una pietra che somigli questa'. Lo maestro fece l'anella così a punto, che niuno cognoscea il fine altro che 'l padre. Mandò per li figliuoli ad uno ad uno, e a catuno diede il suo in secreto. E catuno si credea avere il fine, e niuno ne sapea il vero altri che 'l padre loro. E così ti dico delle fedi, che sono tre. Il Padre di sopra sa la migliore, e li figliuoli, che siamo noi, ciascuno si crede avere la buona¹.

¹ *Il Novellino*, a cura di Alberto Conte, presentazione di Cesare Segre, Roma, Salerno, 2001, n. LXXIII, pp. 123-124. Si rimanda all'apparato di questa edizione per le note critiche e i riferimenti. Mi limito a ricordare che l'ambiente cortese di molte delle novelle (si pensi all'importanza che vi riveste la figura di Federico II) e il frequente richiamo all'Oriente delle crociate rende la raccolta un testo molto ricco di episodi sulla diversità religiosa nelle sue varie forme.

Non è difficile riconoscere lo schema narrativo della 'storia dei tre anelli', più volte ripetuto nella letteratura medievale - nota la versione di Boccaccio in *Decameron* I, 3 - e che sarebbe giunto poi al famoso *Nathan il Saggio* di Lessing, vero e proprio emblema della tolleranza nella cultura illuministica. Un racconto bassomedievale alle radici della tolleranza moderna? Il tema meriterebbe molte riflessioni, e affascinante è sicuramente la storia del racconto nelle sue diverse varianti e nelle sue origini, che sembrano condurre nel cuore del mondo islamico califfale del periodo abbaside. Quel che conta qui, ad ogni modo, è osservare che la storia tramandata nel *Novellino* testimonia quantomeno di una realtà sociale e culturale nella quale il rapporto tra diverse identità religiose è vissuto come qualcosa di quotidiano e relativamente ordinario. In effetti, questo è il punto di partenza da cui sviluppare le nostre riflessioni: nel XIII secolo la diversità religiosa, che per l'Occidente latino-germanico altomedievale era stata una realtà abbastanza inusuale ed esotica, diventa qualcosa di prossimo, visibile, vicino all'esperienza quotidiana, per gli uomini di cultura ma non solo. Le manifestazioni di questa prossimità sono diverse. Innanzitutto vi è l'effetto di quel grandioso fenomeno di travaso linguistico della cultura scientifico-filosofica dall'arabo al latino e talvolta alle lingue volgari, che era iniziato già nel XI in Spagna e poi in Sicilia, e che oltre a innescare la diffusione in Occidente di motivi poetici, artistici e musicali di origine arabo-islamica, aveva interessato in qualche caso anche i testi religiosi dell'Islam: dalla traduzione del Corano su impulso di Pietro il Venerabile intorno al 1140, alla nuova versione del testo sacro dell'Islam a cura di Marco da Toledo un secolo dopo, fino agli studi coranici di Ricoldo da Montecroce, nella Baghdad dell'ilkhanato di Persia alla fine del Duecento. Questo interesse per la fede di musulmani aveva, beninteso, un carattere eminentemente apologetico e controversistico², e infatti si accentua negli

² Sulla lunghissima tradizione delle controversie cristiano-islamiche, e quindi i trattati e i dialoghi che punteggiano tutta la storia medievale con una evidente accentuazione nei secoli qui considerati, si veda ora quale reportorio globale la superba impresa editoriale *Christian-Muslim relations. A bibliographical history*, ed. by David Thomas and Alex Mallett, Leiden-Boston, Brill, 2009-

ambienti legati ai progetti crociati o ai sogni di conversione di massa, ma era di fatto l'occasione per uno straordinario allargarsi delle conoscenze sui testi della fede islamica. Né si trattava solo di intellettuali: la pratica del pellegrinaggio in Oriente conobbe come noto una notevole crescita nei secoli della fine del Medioevo, non ostacolata dalla tragica conclusione dell'esperienza degli stati latini in Terrasanta, e ciò mise un numero ridotto ma non trascurabile di viaggiatori nelle condizioni di conoscere direttamente l'ambiente culturale del mondo islamico³. Un ambiente con il quale peraltro le relazioni commerciali dalle diverse sponde del Mediterraneo imponevano la necessità di stipulare trattati, stabilire rappresentanze diplomatiche, risolvere controversie, quindi di costruire una minima piattaforma di comprensione linguistica e giuridica tra i vari interlocutori. Allo stesso tempo, se l'Islam appare una realtà religiosa in qualche modo conoscibile anche se materialmente lontana, la fede ebraica era sempre stata una presenza significativa in seno all'Occidente cristiano. A questo riguardo le fonti del XIII-XIV ad esempio per l'Italia ci restituiscono, superando difficoltà documentarie e anche pre-comprensioni culturali, il panorama di comunità ebraiche non solo numericamente consistenti ma anche mobili, economicamente e culturalmente molto attive, capaci di esprimere anche figure intellettuali di prima grandezza sia in ambito strettamente letterario (come il 'Manuello ebreo' o Emanuel da Roma che fu forse in rapporto con Dante nella Verona scaligera) sia in quello della mistica⁴. A tutto questo si aggiunga l'intensificarsi proprio tra XIII e XIV secolo della pratica di viaggi nelle plaghe più lontane dell'oriente mongolo, che metteva i viaggiatori in contatto con diversità ancora più incommensurabili – le religioni orientali, i cristianesimi non niceni ancora presenti nell'Oriente più lontano fino alla Cina.... Se si volesse portare all'estremo questo panora-

2017, in 11 volumi, di cui i III-V sul periodo qui considerato.

³ Sul fenomeno e i casi più interessanti cfr. Franco Cardini, *In Terrasanta: pellegrini italiani tra Medioevo e prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002.

⁴ La bibliografia in proposito è molto vasta: si può far riferimento in prima battuta a al volume della *Storia d'Italia Einaudi*, 11/1. *Gli ebrei in Italia. Dal medioevo all'età dei ghetti*, a cura di Corrado Vivanti, Torino, Einaudi, 1996.

ma vivace e colorato di una percepita diversità religiosa dell'Europa medievale potremmo citare il più famoso ed enigmatico dei viaggiatori trecenteschi, il leggendario Giovanni di Mandeville, non tanto nel racconto dettagliato dei viaggi, reali o (più probabilmente) immaginari, quanto in alcune delle sue considerazioni, del tipo di queste a proposito di due isole dell'Estremo Oriente:

Benché tutta questa gente non segua gli articoli di fede che seguiamo noi, tuttavia, data la loro naturale buona fede e le loro buone intenzioni, sono convinto che Dio li ama e ne accoglierà le opere di buon grado, come fece con Giobbe, che era pagano, e tuttavia venne eletto suo fedele servitore. Anche se al mondo vi sono tante diverse religioni, io credo che Dio ami tutti quelli che amano lui...Questo per significare che non bisogna disprezzare alcun essere terrestre per la sua diversa religione, perché noi non sappiamo chi Dio ama, né chi Dio odia...⁵

Ci potremmo attendere da questo mondo i germogli di una percezione, per così dire, positiva della diversità, nella quale lo sguardo verso il diverso si carica di curiosità e attenzione sincera. Il che non avviene, evidentemente, anzi questo periodo è il preludio di una fase di forte ideologizzazione dell'identità religiosa, di chiusura identitaria nei confronti delle comunità ebraiche, di rinnovato scontro con l'Islam e anche di costruzione di una serie di paradigmi della diversità quale deviazione e minaccia, di cui avrebbero fatto sanguinosamente le spese minoranze di varia natura. Dove si trova la cifra di questa contraddizione, per cui un'accresciuta consapevolezza e positiva conoscenza del diverso attiva l'ostilità e la separazione?

⁵ John Mandeville, *Viaggi, ovvero trattato delle cose più meravigliose e più notabili che si trovano al mondo*, a cura di Ermanno Barisone, Milano, Il Saggiatore, 1982, pp. 200-201. Questo tipo di ispirazione dell'opera di Mandeville non doveva essere ignota ai contemporanei: i *Viaggi* ebbero una fortuna enorme in molte lingue europee e furono una lettura assai comune, ma ad essa guardarono con interesse crescente molte figure di 'spiriti liberi' a disagio con le restrizioni ideologiche sempre più forti dell'Occidente tra XV e XVI secolo. Non sarà un caso che nel celeberrimo processo al mugnaio friulano Menocchio, alla fine del Cinquecento, l'imputato citi spesso davanti agli inquisitori proprio "quel libro del Mandavila, de tante sorte de generazione et de diverse lege, che me aveva tuto travaliato": cfr. Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1976, in particolare pp. 49-52.

Credo che si possano in questo senso riconoscere alcuni dispositivi della storia della cultura che spiegano una evoluzione del genere. Proverò ad enuclearli con qualche esempio, in maniera inevitabilmente schematica.

Tra le peculiarità di questa fase di storia della cultura europea, e certamente effetto dell'accelerarsi delle relazioni tra identità religiose diverse, vi è senza dubbio la fortuna del genere filosofico del dialogo tra religioni diverse. Uno degli esempi più lontani è quello del *Dialogus contra iudeos* di Pietro Alfonsi, nell'Aragona del XII secolo, ma anche il *Dialogo* di Abelardo, che mette in scena la conversazione tra un ebreo, un cristiano e un filosofo. Versione finale, e per certi versi eccezionale sarà molto più tardi il *De pace fidei* di Cusano, che all'indomani della caduta di Costantinopoli in mano ottomana immaginava una sorta di grandioso dibattito tra gli esponenti di tutte le identità religiose e culturali, tra i quali oltre alle varie *nationes* occidentali compaiono il greco, l'arabo, l'indiano, il caldeo, il giudeo, lo scita, il persiano, il siro, il turco, il tartaro, l'armeno... Ora, se apparentemente questa forma di dialogo immaginario aveva l'effetto di rendere familiare, e di impostare in chiave dialogica il confronto tra identità religiose, non è difficile vedere che il modello argomentativo adottato aveva l'effetto di stereotipizzare i soggetti del dialogo, cioè di fissare l'identità dei partecipanti in uno schema culturale dato, rispetto al quale ovviamente la conclusione non può che avallare il punto di vista dell'autore. L'associare l'ebreo al letteralismo nell'interpretazione, o il musulmano ad una certa forma di aristotelismo, al di là dei contenuti specifici del dibattito finiva comunque per irrigidire il confronto, perché le diverse identità non valgono in sé ma stanno a interpretare uno specifico 'ruolo' prefissato nella disputa. Disputa che ebbe una significativa evoluzione nelle vere e proprie competizioni teologiche tra cristiani e non cristiani che si tennero talvolta in forma reale, in nome di una fiducia nella forza dell'argomentazione che certo era generosa ma portava con sé contraddizioni profonde: famosa in questo senso quella tenutasi a Barcellona nel 1263, sotto gli occhi di re Giacomo I d'Aragona, tra il grande rabbino e cabalista ebraico Mosè ben Nahman (Nahmanide) e un ebreo convertito divenuto frate Pablo Cristiani, la cui conclusione portò il primo alla necessità di abbandonare la Spagna⁶. L'esito di questo tipo

⁶ Cenni al riguardo in David Abulafia, *I regni del mediterraneo occidentale dal 1200 al 1500. La lotta per il dominio*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 93-100. Notevole anche la disputa 'incrociata' tra cristiani, musulmani e buddhisti

di dispute metteva drammaticamente in luce quel carattere culturale di fondo dell'idea medievale del dialogo: la visione dell'altro è lecita solo nella misura in cui l'altro rientra perfettamente nello stereotipo, e in seconda battuta la sconfitta dalla figura stereotipata porta con sé la persecuzione e l'esclusione della persona che la interpreta.

Un corollario di questo si può riconoscere in un aspetto su cui ha richiamato recentemente l'attenzione Giacomo Todeschini in uno dei suoi lavori sull'ebraismo italiano nel medioevo⁷. Che le comunità ebraiche fossero una componente significativa e vitale dell'Italia bassomedievale l'abbiamo già detto. Quello che colpisce però è che sempre più spesso nelle fonti 'cristiane' si diffonda, esattamente nello stesso periodo, una rappresentazione dell'ebreo come misero marginale, come abietto prestatore e profittatore dei poveri, come membro di una comunità reietta e chiusa in una ristretta riserva. Questo appare tanto più inverosimile quanto più vediamo, avviandoci verso il XV secolo, tante figure illustri di professionisti (soprattutto medici) o anche intellettuali e umanisti ebrei in quotidiane relazioni con la cultura 'cristiana'. Quello che si nota cioè è una dissociazione vistosa tra il dibattito culturale, che riconosce agli ebrei e sempre più spesso alla lingua ebraica una dignità assolutamente rispettabile, e la vita quotidiana in cui 'l'ebreo' è sempre più dolorosamente prigioniero di uno stereotipo. Un fenomeno del genere ha di certo molte matrici, ma credo che la ragione di fondo vada ricercata proprio in quell'approccio stereotipizzante, che nel riconoscere un ruolo teorico alla figura, rendeva sempre più invisibili le persone dietro di esso.

Secondo dei dispositivi a cui ho fatto cenno è l'abitudine a leggere l'altro, in senso religioso, come uno specchio di sé. Nella Novella CXXV delle *Trecentonovelle* di Franco Sacchetti compare Carlo Magno, a colloquio con un uomo di origine spagnola, che era 'o iudeo, o al tutto pagano', vale a dire musulmano nel lessico ricorrente della letteratura cavalleresca che qui Sacchetti richiama. Volendo dare mostra della propria ospitalità e anche delle proprie virtù cristiane, il re invita il tale alla sua mensa, dove in un angolo in disparte sedeva un povero, che per abitudine Carlo nutriva con le sue elemosine. Avendo spiegato

alla quale il francescano Guglielmo di Rubruck a metà Duecento sostiene di aver partecipato alla corte del gran Khan mongolo: cfr. *Viaggio in Mongolia: Itinerarium*, a cura di Paolo Chiesa, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 2011, pp. 239-259.

⁷ Giacomo Todeschini, *Gli ebrei nell'Italia medievale*, Roma, Carocci, 2018, in particolare pp. 127-145.

all'ospite che questa insolita presenza era un omaggio all'insegnamento del Vangelo, per cui ogni povero è in realtà figura di Cristo per il buon credente, l'ebreo/musulmano avrebbe osservato:

Assai cose stolte ho trovato in questa vostra fede, e questa mi pare maggiore che alcuna de l'altre. Però che voi tenete per vera fede che quel poverello sia il vostro Signore Iesu Cristo, qual è la ragione che voi gli date da mangiare vilmente colà in terra, e voi così onorevolmente mangiate quassù in alto? A me me' pare, secondo il dir vostro, che doverreste fare il contrario, cioè mangiare là voi, ed egli mangiaste qui nel luogo vostro .

Dall'imbarazzo di Carlo per l'arguta osservazione dell'ospite Sacchetti sviluppa una serie di considerazioni su quanto poco i cristiani siano davvero disposti ad assumere la legge del Vangelo ad autentica guida della propria vita, che anzi 'nel mondo l'ipocrisia ha sottoposto l'umana fede'⁸. L'impostazione etica del racconto è molto simile ad un episodio che troviamo di nuovo nel coevo Mandeville, che immagina di aver avuto un colloquio nientemeno che col Soldano, qui il sultano mamelucco del Cairo:

mi domandò come si comportavano i cristiani dalle nostre parti. Io gli risposi: "Molto bene, grazie a Dio". Ed egli a me: "Non è affatto vero! Voi cristiani neppure pensate al modo indegno in cui servite Dio! Dovreste essere d'esempio agli altri nell'agir bene, e invece insegnate ad agir male... [I cristiani] dovrebbero essere semplici, umili, sinceri e caritatevoli come lo fu Gesù in cui credono, e invece sono tutto il contrario, sempre inclini al male e ad agir male. Sono così avidi che per un po' di soldi venderebbero le loro figlie, le loro sorelle e le loro stesse mogli come meretrici". Ah, che ignominia per la nostra fede e la nostra dottrina, farci riprendere e biasimare per i nostri peccati da gente estranea alla nostra religione: gente che dovrebbe essere convertita a Gesù Cristo e alla sua dottrina per il nostro buon esempio...E bisogna riconoscere che i saraceni sono devoti e fedeli, che seguono rigorosamente i comandamenti del Corano, il libro sacro mandato da loro da Dio attraverso Maometto, il suo messaggero, al quale, dicono, lo stesso angelo San Gabriele rivelò più volte il volere di Dio...⁹

⁸ Franco Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, a cura di Valerio Marucci, Roma, Salerno, 1996, pp. 380-382.

⁹ Mandeville, *I viaggi* cit., pp. 95-96.

In brani come questi troviamo chiaramente la tendenza a intendere la diversità religiosa come motivo convenzionale per ragionare sul sé, come una sorta di specchio in negativo per svelare le proprie ipocrisie e contraddizioni. A questo si affiancava, a livello molto più triviale, l'abitudine a leggere i caratteri delle civiltà 'altre' adoperando il lessico e i punti di riferimento della propria. È tipico ad esempio dei viaggiatori occidentali in paesi musulmani descrivere le moschee come chiese, i muezzin o gli ulema delle comunità islamiche come preti, il califfo come papa, e ovviamente Maometto come una sorta di versione in negativo del Cristo, presentando quindi i musulmani come coloro che prestano culto ad una divinità chiamata Maometto. I due estremi di questa posizione sono molto diversi, però mi paiono coerenti nel dare il quadro di una Europa bassomedievale che certo ha davanti agli occhi il diverso sul piano religioso, e che mostra sinceri motivi di interesse e conoscenza di essa, ma che non esce mai dalla proiezione su sé stessa: se nel guardare gli altri si vedono sempre i tratti distorti della propria quotidianità, l'altro è interessante solo nella misura in cui serve a insegnare la verità o l'autenticità della propria fede.

Una simile abitudine porta con sé un terzo elemento, che potremmo chiamare l'ossessione della religione fotocopia. Il diverso non è tanto percepito come altro, ma piuttosto come il negativo, il rovesciamento, la parodia di sé stessi, e in quanto tale come abbiamo visto è utile per ragionare sul sé, ma perché una dinamica del genere 'funzioni' è indispensabile che la diversità sia visibile, riconoscibile. In questo senso la somiglianza, cioè le affinità tra le religioni, generano inquietudine. C'è un passaggio molto violento al riguardo, oggettivamente disturbante, che troviamo di nuovo in Sacchetti. Protagonista della Novella XXVIII è messer Dolcibene, figura che ricorre varie volte nell'opera, il quale come molti suoi contemporanei aveva fatto l'esperienza del viaggio in Terrasanta. Durante la sua permanenza a Gerusalemme, 'venendo a parole con uno Iudeo, perché dicea contro a Cristo, schernendo la nostra fede' Dolcibene finì incarcerato 'in un tempio de' iudei'. Qui, durante la notte avrebbe defecato per terra,

suscitando lo sdegno degli ebrei per un gesto ritenuto sacrilego: “mora, mora lo cristiano maledetto, che ha bruttato lo tempo del Dio nostro”. Per salvarsi dal linciaggio Dolcibene racconta che durante la notte

io vidi lo Dio vostro e lo Dio nostro che s’aveano preso insieme e d’avansi quanto più poteano. Nella fine lo Dio nostro scacciò sotto il vostro, e tanto gli diede che su questo smalto fece quello che voi vedete”. Udendo li iudei dire questo a messer Dolcibene, dando alle parole quella tanta fede che aveano, tutti a una corsono a quella feccia, e con le mani pigliandola, tutti loro visi s’impiastrarono, dicendo: ‘ecco le reliquie del Dio nostro!’. E chi più si studiava di mettersene sul viso, a quello pareva essere più beato; e lasciando messer Dolcibene, n’andorono molto contenti, con li visi così lordi: e ancora procurando per lui, però che la tal cosa con gran verità avea loro rivelata, il feciono lasciare.

Racconto disturbante questo, non solo per il rovesciamento scatologico della dignità del tema, ma anche per la rudezza in cui si esprime l’ostilità per gli ebrei, che impiega parallelismi (‘un loro tempio’ usato come carcere, ‘il Dio vostro e il Dio nostro’) sorprendentemente grossolani se si pensa alla cultura dell’autore¹⁰. Ma mi pare notevole che questa violenza verbale si manifesti proprio quando si tratta di esprimere il confronto diretto tra le due fedi, in cui l’altro è tanto più minaccioso in quanto costituisce un doppione, una riproduzione sinistramente analoga del sé.

Giungiamo così al punto a mio parere cruciale di tutto questo fenomeno culturale. L’Europa religiosa nel basso Medioevo sente con grande urgenza la necessità di rendere visibili le differenze. Per tutto quanto abbiamo sommariamente esposto fin qui, l’Occidente cristiano manifesta l’esigenza di distinguere, di separare, di riconoscere il sé dal diverso. Forse uno dei punti più emblematici in questo senso sono le disposizioni del Concilio Lateranense IV del 1215, un testo fondante

¹⁰ Forse troppo grossolana per essere intesa in senso letterale: l’atroce malinteso dei giudei che si imbrattano il volto con gli escrementi di Dolcibene scambiati per le ‘reliquie’ del ‘Dio loro’ è forse una versione paradossale di una polemica per l’infatuazione (in effetti tutta cristiana) per le reliquie dei santi e della passione, che era comune nell’ambito della pratica del pellegrinaggio entro cui è inquadrata la novella, e che non mancava di suscitare sospetto in certi ambienti cristiani. Ma su questo occorrerebbero altre letture: tutto il brano è comunque in Franco Sacchetti, *Trecentonovelle* cit., pp. 75-76.

per la Cristianità bassomedievale, nel quale, parallelamente e coerentemente con il progetto di società organicamente cristiana inquadrata nelle strutture ecclesiastiche dei sacramenti, si introduceva la necessità del segnale fisico sui vestiti per distinguere gli ebrei.¹¹ È soltanto uno dei segni di un progressivo moltiplicarsi di iniziative di marcatura, di sottolineatura dei caratteri identitari della società cristiana. Per molti versi il secolo XV, l'epoca d'oro delle osservanze, dei Monti di Pietà gestiti dagli ordini mendicanti in aperta contrapposizione al prestito ebraico, ma anche l'epoca dell'incipiente disciplinamento delle attitudini sociali attraverso il linguaggio dell'abbigliamento o dei codici di comportamento, avrebbe portato a maturazione questa esigenza di distinguere chiaramente il noi dagli altri. Perché in un contesto di pluralità religiosa reale e percepita, ciò che fa più paura è la confusione, per non dire l'assimilazione: il non poter più distinguere gli uni dagli altri.

A conclusione di queste brevi note, può valer la pena ricordare un episodio, lontano nel tempo e tra l'altro di senso contrario a quanto abbiamo detto fin qui, perché collocato in un ambiente islamico di persecuzione contro i cristiani¹². Si tratta della vicenda molto nota dei cosiddetti martiri di Cordoba. Nella Cordoba omayyade del IX secolo le comunità cristiane, quelle che con qualche imprecisione chiamiamo mozarabi, erano floride e rispettate, se pur entro i confini rigidi della *dhimma* del diritto islamico. Quasi all'improvviso, una ondata di inquietudine religiosa pervase la comunità cittadina, portando molti cristiani a rifiutare apertamente la sottomissione all'autorità, a professare il proprio disprezzo della fede islamica e il primato della fede in Cristo. Ciò condusse a persecuzioni anche sanguinose, che fecero numerosi martiri tra i cristiani. Le autorità islamiche, per quanto ne sappiamo, rimasero abbastanza stupite di questa eruzione di entusiasmo religioso,

¹¹ In effetti che si trattasse di un intento di distinzione prima ancora che di un provvedimento anti giudaico è evidente dal testo stesso del LXVIII canone del concilio: "in alcune province i giudei e i saraceni si distinguono dai cristiani per le diversità dell'abito, ma in altre ha preso piede una tale confusione per cui nulla li distingue...per evitare che tali unioni tanto riprovevoli possano invocare la scusa dell'errore a causa del vestito, stabiliamo che questa gente dell'uno e dell'altro sesso, in tutte le province cristiane e per sempre, debba distinguersi in pubblico dal resto della popolazione a causa dell'abito..": cfr. *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, a cura di Giuseppe Alberigo et alii, Bologna, Dehoniane, 1991², p. 266.

¹² Per una introduzione al caso cfr. Norman Daniel, *Gli Arabi e l'Europa nel Medio Evo*, Bologna, Il Mulino, 1981, pp. 49-87.

che rompeva una tradizione ormai consolidata da secoli di convivenza apparentemente quieta. Il motivo di ciò, a detta degli stessi uomini di Chiesa coinvolti nella vicenda, era che i giovani cristiani stavano assimilando la cultura araba, e cominciavano a non distinguersi più dai loro coetanei musulmani; sebbene non vi fossero segni evidenti di una conversione di massa verso l'Islam, la tendenza ad assumere lingua e consuetudini proprie dei dominatori veniva percepita come un inizio di confusione che avrebbe cancellato la peculiarità cristiana. In altre parole, il timore per la perdita della differenza aveva alimentato l'inquietudine.

Se le vicende sono lontane, lo svolgersi dei fenomeni mi pare rispondere a meccanismi di fondo molto riconoscibili anche nel contesto che abbiamo visto più da vicino. L'ostilità non nasce necessariamente dall'ignoranza. La vicinanza e la familiarità, o un'accresciuta abitudine alle differenze e persino una più intensa conoscenza reciproca possono essere paradossalmente incubatori per conflitti e ostilità: un fenomeno che ci è parso, ad uno sguardo molto rapido ad alcuni esempi del contesto bassomedievale, legato all'agire di certe precomprensioni di fondo che proprio la familiarità rende più attive: la fissazione dell'altro in uno stereotipo, la proiezione speculare del diverso come negativo di se stessi, l'inquietudine dell'assimilazione e la necessità di criteri riconoscibili di differenza.

Non è una conclusione rassicurante, ma credo che meriti una riflessione anche alla luce dell'esperienza del nostro tempo.

Bibliografia essenziale

Cardini F., *In Terrasanta: pellegrini italiani tra Medioevo e prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002.

Christian-Muslim relations. A bibliographical history, ed. by David Thomas and Alex Mallett, Leiden-Boston, Brill, 2009-2017.

Daniel N., *Gli Arabi e l'Europa nel Medio Evo*, Bologna, Il Mulino, 1981

Frugoni C., *Paure medievali. Epidemie, prodigi, fine del tempo*, Bologna, Il Mulino, 2020 (in particolare il § III, *La paura del diverso*).

Mandeville J., *Viaggi, ovvero trattato delle cose più meravigliose e più notabili che si trovano al mondo*, a cura di Ermanno Barisone, Milano, Il Saggiatore, 1982.

Storia d'Italia Einaudi, Annali, 11/1. *Gli ebrei in Italia. Dal medioevo all'età dei ghetti*, a cura di Corrado Vivanti, Torino, Einaudi, 1996.

Todeschini G., *Gli ebrei nell'Italia medievale*, Roma, Carocci, 2018.